

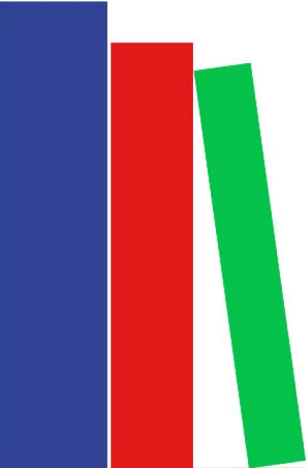
مَحْزَرُ الْكَفَايَةِ

تَقْرِيرٌ لِأَبْحَاثِ كَهَايَةِ الْأَصُولِ
بِاسْتِثْنَاءِ مُنَاسِبَةٍ

حَبِيبُ الْكَاطِمِيِّ

تَقْدِيمُ
السَّيِّحِ جَعْفَرِ السَّبْعَائِي
لِلْمَجْلَدِ الثَّانِي

دار الولاء
بيروت - لبنان



مكتبة مؤمن قريش

لو وضع إيمان أيّ طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه.
(الإمام الصادق (ع))

moamenquraish.blogspot.com

تحرير الكفاية

(الجزء الثاني)



لبنان - بيروت - برج البراجنة - الرويس - شارع الرويس
تلفاكس: 545133 00961 1 - 689496 00961 3 - ص.ب. 307/25
www.daralwalaa.com - info@daralwalaa.com
E-mail: daralwalaa@yahoo.com

ISBN: 978-614-420-099-5

- ❖ اسم الكتاب: تحرير الكفاية - الجزء الثاني
- ❖ المؤلف: الشيخ حبيب الكاظمي
- ❖ الناشر: دار الولاء للطباعة والنشر والتوزيع
- ❖ الطبعة: الأولى - بيروت - ١٤٢٤هـ - ٢٠١٢م

© جميع الحقوق محفوظة للناس

تحرير الكفاية

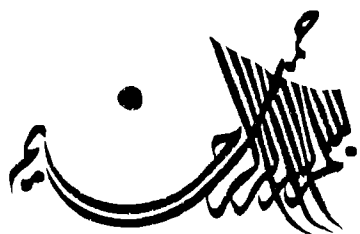
الجزء الثاني

تأليف

الشيخ حبيب الكاظمي

دار الولاء

بيروت - لبنان



المقصود السادس
في
بيان الأمارات والقطع

تمهيد

إن المراد بالأمارات هو ما كانت لها جهة كشف وبيان للواقع، بخلاف الأصول التي ليست فيها جهة الكشف عن الواقع، وإنما جهة الكشف عن التكليف العملي في ظرف الحيرة والشك، وهذه الأمارات إما أن تكون: معتبرة (شرعاً) كخبر الواحد، وإما أن تكون معتبرة (عقلاً) كحجّة الظنّ عند انسداد باب العلم - بناء على الحكومة لا الكشف الشرعي - كما سيأتي توضيحه.

وقبل الدخول في البحث، نسوق الكلام إلى بعض أحكام القطع، وإن كانت خارجة عن مسائل الأصول، لما عرفنا سابقاً من أنّ المسألة الأصوليّة هي ما يُبحث فيها عن القواعد الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعي كـ(الأمارات المعتبرة)، أو ما يُبحث فيها عن القواعد التي ينتهي إليها المكلف في مقام العمل كـ(الأصول العمليّة).

ومن المعلوم أن القطع هو العلم بالحكم، وهو ليس موضوعاً للمسألة الأصوليّة، بل متفرّع عنها، فهي في رتبة المعلول لا العلة، لأنّ العلم بالحكم هو نتيجة تلك القواعد الممهّدة للاستنباط، أو لما ينتهي إليه المكلف في مقام العمل.. بل إنّ البحث في المقام أشبه بمسائل علم الكلام الباحثة عن المبدأ والمعاد، وذلك لما يبحث في مباحث

القطع من حسن العقاب على مخالفة القطع وغيره من الأمور المرتبطة بالمعاد، كارتباطها بالمبدأ، بما أنّ العقوبة والمثوبة من أفعال الله تعالى.

اختصاص الأحكام المذكورة للقطع بخصوص الواقعي منه، بل يعمّ الحكم الظاهري. فعليه لو علم المكلف بالتكليف الظاهري - كالاستصحاب مثلاً - لم يجز له المخالفة وحسن العقاب على مخالفته، ومن هنا كان هذا التعميم موجباً لتقسيمنا حالات المكلف إلى حالة: القطع بالحكم المندرج فيه مؤدّى الأصول العمليّة والأمارات، لوجود القطع فيها ولو بعنوانها الظاهري، وإلى حالة عدم القطع بالحكم.

وهذا التقسيم يخالف ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري قُدِّسَتْ من تقسيم حالات المكلف إلى (قطع) بالحكم فيما يفيد الدليل القطعي، و(ظنّ) به في موارد الأمانة، و(شكّ) فيه في موارد الأصل العملي^(١)، وذلك لجعله متعلّق التفات المكلف هو خصوص الحكم الواقعي، ومن هنا أمكن طرؤ الشكّ فيه، ولو أُريد ما يعمّ الحكم الظاهري، لما تعلّق به الشكّ. . بل الحكم فيه قطعي بلا خلاف، وإن بقي عدم اليقين بالنسبة للحكم الواقعي في مورده.

فتبيّن ممّا ذكر أنّ تقسيم الشيخ قُدِّسَتْ يخالف عموم الحكم الشامل للظاهري والواقعي، أضف إلى أنّه يلزم عليه تداخل الأقسام بعدما أُريد من (الشكّ) تساوي الطرفين، ومن (الظنّ) رجحان أحدهما، وذلك لدخول مورد الشكّ في حكم مورد الظنّ، كما لو لم يفد مؤدّى الأمانة المعتبرة الظنّ الشخصي بمورده، وإنّما أفاد الشكّ، فهو محكوم بحكم الظنّ المعتبر. . وكذلك دخول مورد الظنّ في حكم مورد الشكّ أيضاً، كما لو لم تقم الحجّية على مؤدّى الظنّ، فإنّه محكوم بحكم الشكّ، هذا مع أنّه لا يرد شيء من الإشكاليين.

(١) فرائد الأصول: ج ١، ص ٢٥.

وإن أُبَيّت إلّا عن التقسيم الثلاثي في المقام، فمن الممكن أن نقول: إنّ المكلف: إمّا أن تحصل لديه حالة القطع فيتبع قطعه، أو لا تحصل.. وعلى الثاني: إمّا أن يقوم الدليل على اعتبار علمه غير اليقيني فيتبع، وإمّا أن لا يقوم الدليل على اعتباره.. فالمرجع فيه هو: القواعد المقرّرة عقلاً أو شرعاً لحالات انعدام اليقين، وانعدام الحجّة الشرعيّة في غير مورد اليقين، كما سيأتي تفصيله إن شاء الله.

ومن الواضح عدم ورود إشكال التداخل على هذا التقسيم أيضاً، لاندرج جميع الحالات غير المعتبرة تحت قسم واحد، سواء كان المعلوم منه مؤدّى (الظنّ) أو (الشكّ)، وهكذا الأمر في الحالات المعتبرة.

أحكام القطع

وبعد هذه المقدمة نذكر أموراً، بها تتضح أحكام القطع، وهي:

الأمر الأول

حجّة القطع

لا شكّ في أنّ (القطع) الذي يعتبر كاشفاً عن الواقع، مؤثّر في بعث القاطع نحو ما قطع بوجوبه انبعاث كلّ عاقل نحو ما ينفعه، كما يؤثّر في زجره عمّا قطع بحرمة، انزجار كلّ عاقل عمّا يضرّه، كما أنّ القطع مؤثّر في ثبوت الحجّة له بمعنى المنجزية والمعدّرية.. والمراد بالأولى: استحقاق الذمّ والعقوبة عند مخالفة مؤدّى قطعه، والمراد بالثانية: صحّة اعتذار العبد عند المولى بمتابعة قطعه المخالف للواقع، بشرط القصور في حصول حالة القطع المخالف للواقع، وبهذا يكون (القطع) حجّة للمولى على العبد، وللعبد على المولى.

ولا يخفى أنّ ثبوت هذه الحجّة للقطع ممّا لا يحتاج إلى إقامة برهان، كما لا يخفى أنّ هذه الحجّة من لوازم القطع.. ومن هنا لم يعقل جعله حقيقة بجعل جاعل، إذ الجعل المتصوّر في المقام: إمّا أن يكون بسيطاً - بمعنى كان التامة المستلزمة للإيجاد - وهو غير متحقّق في

المقام حقيقةً، لعدم إمكان جعله استقلالاً إن أمكن جعله مجازاً، بمعنى جعله كلاًزماً تابع لأصل الماهية - وهو القطع - كما أمكن جعله الزوجية مجازاً بجعل الماهية الملزومة لها، وهي الأربعة مثلاً.

وإما أن يكون تأليفيّاً - بمعنى كان الناقصة المستلزم لإثبات شيء بشيء كجعل البياض للجسم - وهو غير متحقق أيضاً، لعدم إمكان الفصل بين الماهية ولوازمها - كما في القطع والحجّة - ليتمكن إثبات أحدهما للآخر بالجعل التأليفي.

كما لا يخفى أنّه لا يمكن سلب هذه الحجّة عن القطع، لعدم إمكان سلب الزوجية عن الأربعة، أضف إلى أنّ مؤدّى القطع إمّا أن:

أ - يطابق الواقع (كالقطع بوجوب الصلاة مثلاً) فيكون سلب الحجّة عنه مستلزماً لاجتماع الضدين حقيقةً، وباعتقاد القاطع بمعنى اجتماع الوجوب - بمقتضى الواقع - مع عدم الوجوب - بمقتضى سلب الحجّة عن القطع به -.

ب - يخالف الواقع (كالقطع بحرمة صلاة الجمعة مثلاً) فيكون سلب الحجّة عنه مستلزماً لاجتماع الضدين باعتقاد القاطع، لأنّه يرى باعتقاده أنّ للمولى حكمين متضادين: أحدهما الحرمة - بمقتضى قطعه - والآخر الوجوب - بمقتضى سلب الحجّة عن قطعه بإيجاب فعله - فيتحقّق هنا اجتماع الضدين باعتقاد القاطع، وإن لم يجتمع واقعاً بفرض عدم كون المقطوع بحرمة حراماً واقعاً.

كما لا يخفى أيضاً أنّ كلّ ما ذكرناه في المقام - من الحجّة للقطع بمعنى المنجزية واستحقاق العقوبة - إنّما هو فيما لو كان التكليف فعليّاً منجزاً، وإلا لو لم يكن التكليف فعليّاً، لما كان هناك بعث ولا زجر.

وفيه: لا يمكن افتراض العقوبة، وإن أمكن افتراض المثوبة انقياداً لأمر المولى، وإن لم يصّر فعلياً.

وإنما قيّدنا الحكم بالفعليّة المنجّزة المستتبعة للعقوبة عند المخالفة، لإخراج غيره من الأحكام في غيره مرتبة الفعليّة المنجّزة، وهي:

أولاً: مرتبة (الاقتضاء)، وهي تلك المرتبة التي يتقرّر فيها المصلحة والمفسدة.

ثانياً: مرتبة (الإنشاء)، وهي تلك المرتبة التي يتقرّر فيها جعل القانون الإلهي من دون أن يكون فيه بعث أو زجر.

ثالثاً: مرتبة (الفعليّة)، وهي تلك المرتبة التي يتقرّر فيها البعث والزجر نحو الفعل بشكل عامّ، من دون أن تقوم عليها الحجّة لدى المكلف.

ومن المعلوم أنّ الحكم ما لم يبلغ رتبة التنجّز - وهي التي تقوم فيها الحجّة على الحكم بالنسبة إلى المكلف - لا يتحقّق العصيان فيه، بل يندرج تحت عموم قول أمير المؤمنين عليه السلام: «إنّ الله تعالى حدّد حدوداً فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تنقصوها، وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تتكلّفوها رحمة من الله لكم فاقبلوها»^(١).

(١) وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ١٧٥، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٨.

الأمر الثاني التجزي والانقياد

اختلف في أن (المتجزي) بارتكاب ما قطع بكونه حراماً مع عدم كونه حراماً في الواقع، هل يعاقب على تجزيه، كما يعاقب على عصيانه فيما لو طابق قطعه الواقع، أو لا يعاقب؟

وكذلك الأمر في (المنقاد) الممثل لما قطع بكونه واجباً مع عدم كونه واجباً في الواقع، فاختلف في أنه يثاب على حالة الانقياد لديه، كما يثاب على حالة الطاعة الواقعية فيما لو طابق قطعه الواقع، أو أنه لا يثاب.

والتحقيق هو ثبوت (العقاب) على (التجزي) كثبوت (الثواب) على (الانقياد)، وذلك لشهادة الوجدان في المقام بصحة مؤاخذه المتجزي على تجزيه، وحسن العقاب عليه واستحقاقه للذم والعقوبة على هتكه لحرمة مولاه، ونصب نفسه في مقام الطغيان.. وكما يشهد الوجدان بصحة مكافأة المنقاد على حسن انقياده، واستحقاقه للمدح على انصياعه لأوامر مولاه، واستعداده للإتمار بأوامره.

نعم، لو وصل التجزي إلى مرحلة العزم والعمل - كما لو نوى شرب الخمر لو صادفه - فلا يستحق صاحبه إلا اللوم والعتاب على سوء سريره وخبث باطنه من دون استحقاق للعقوبة، كما هو الأمر في سائر

الصفات الباطنيّة، كالحسد الذي لم يرتّب عليه صاحبه أيّ أثر في الخارج. . . وكذلك الأمر في الانقياد الذي لم يصل إلى مستوى العزم المستتبع للعمل، كما لو نوى الجهاد، ولو توقّرت شرائطه فلا يستحقّ صاحبه سوى المدح والثناء على حسن باطنه دون المثوبة التي هي من لوازم الانقياد العملي.

فعليه، لو عزم المتجرّي أو المنقاد على ارتكاب ما قطع بحرمة أو وجوبه، استحقّ الثواب أو العقاب، إضافة إلى ما سبق من المدح أو الذمّ.

وهذا الذي ذكرناه من استحقاق العقوبة والمثوبة في (التجرّي) و(الانقياد) في فرض مخالفة الواقع، إنّما يعود إلى حالة المتجرّي والمنقاد، ولا ارتباط له بذات الفعل، بزعم أنّ القطع بالوجوب والحرمة يوجب انقلاب الفعل عمّا هو عليه من الوجوب والحرمة أو الحسن والقبح.

والوجه في عدم تأثير القطع في تغيير الفعل عمّا هو عليه أمران:

الأوّل: أنّ (القطع) ليس ممّا يحدث ملاك المحبوبيّة والمبغوضيّة (شرعاً)، لينقلب الفعل من الوجوب إلى الحرمة أو العكس، كما أنّه ليس من الوجوه والاعتبارات المحسّنة والمقبّحة، بخلاف بعض الاعتبارات الأخرى، كالقيام التعظيمي الموجب لحسن الفعل، والاستهزائي الموجب لقبحه، فعليه يبقى الفعل على قبحه وحرمته، وإن قطع المكلف بحسنه ووجوبه، كقتل ابن المولى عند القطع بكونه عدوّه، كما يبقى الفعل على حسنه ووجوبه، وإن قطع المكلف بقبحه وحرمته، كقتل عدوّ المولى عند القطع بكونه ابناً للمولى.

الثاني: أنّ ما به يتمّ (التجزي) و(الانقياد)، وهو الخمر بعنوان كونه مقطوع الخمرية، غير اختياري في المقام، وذلك لعدم قصد المكلف شرب الخمر، إلّا بما هو خمر بعنوانه الأولي، لا بما هو مقطوع الخمرية بلحاظ العنوان الثانوي الطارئ على الخمر. . بل قد لا يلتفت المكلف إلى الخمر بعنوان كونه مقطوع الخمرية، لما علم من أنّ القطع طريق ومرآة إلى واقع الخمر، فلا يلحظ لحاظاً مستقلاً لجعل مقصوداً للمكلف.

وعليه، فبما أنّ عنوان (المقطوعة) غير مقصود فهو اختياري، وما لم يكن اختيارياً لا يمكن أن يكون مؤثراً في حسن الفعل أو قبحه، فتبين من مجموع ما ذكر أنّ القطع الذي أخذ فيما يتجرى أو ينقاد به، لا يكون جهة محسنة أو مقبحة، بخلاف التعظيم المقصود الذي يصحّ جعله اعتباراً مؤثراً في حسن الفعل.

فإن قلت: لو فرض عدم الاختيار فيما يؤتى به بعنوان كونه مقطوعاً، لم يبق مجال لدعوى العقوبة على التجزي، إذ لا معنى للعقوبة على ما ليس باختيار المكلف.

قلت: ليست العقوبة في المقام باعتبار الفعل الذي أخذ فيه عنواناً غير اختياري، ليستشكل في استحقاق العقوبة عليه، وإنّما العقوبة لحالة المكلف النفسانية، وهي عزمه وإرادته على مخالفة المولى وهتك حرمة، وهذا العزم صادر عن المكلف باختياره، فتصحّ عليه العقوبة بعد فرضه مقبحاً ومورداً لاستحقاق العقاب.

فإن قلت: إنّ هذه الإرادة أيضاً غير اختيارية، فيعود الإشكال بالنسبة إليها كما كان بالنسبة إلى الفعل. . وأمّا وجه عدم الاختيار فيها،

فهو أنّ الفعل الاختياري صادر عن المبادئ الأربعة من (الخطور) و(الميل) و(الجزم) و(العزم)، وهي الإرادة المستتعبة لتحريك العضلات.

وعليه، فلو كانت المبادئ للاختيار اختيارية أيضاً، لاستلزم مقدمات أخرى من المبادئ الأربعة بما فيها (الإرادة)، وينقل الكلام ثالثة إلى تلك الإرادة، وهكذا يلزم التسلسل في المقام، فلا بدّ من حسم الإشكال باعتقاد عدم الاختيار في مقدمات الاختيار، وهو ما يراد بالإشكال به في المقام.

قلت: يمكن الإجابة عن هذا الإشكال بوجهين:

الوجه الأول: أنّ الإرادة المستتعبة للعمل وإن لم تكن اختيارية، إلّا أنّ بعض مقدماتها اختيارية غالباً، كالجزم والتصديق بفائدة الفعل المستتبع للعزم والإرادة، فإنّ المكلف عند جزمه بفائدة الفعل في نظره تبعاً لشهواته النفسانية، كتصديقه بفائدة اللذة الحاصلة من الزنا، فإنّه بإمكانه صرف نفسه عن هذا الجزم بالتأمّل في عاقبة هذه اللذة العابرة، وما يعقبه من ندامة دائمة فعلية، فلو لم يصرف نفسه عمّا جزم به، كان ارتكابه للعمل مستنداً إلى اختياره، وبذلك جاز استحقاقه للعقوبة.

الوجه الثاني: أنّ استحقاق العقاب في (التجري)، إنّما هو من لوازم البُعد عن المولى بالتجري عليه، كما هو من لوازم البُعد عنه بالعصيان الحقيقي عند موافقة الواقع، وهذا البُعد عن المولى مستند إلى التجري بإرادة هتك المولى، وهذه الإرادة وإن لم تكن اختيارية - بما يوجب امتناع العقوبة عليها - إلّا أنّها حيث كانت مستندة إلى خبث الباطن والشقاوة الذاتية الضرورية الثبوت، لم يقبح العقاب عليها، ولا مجال هنا للسؤال عن علّة جعل المولى تعالى الشقاوة لهذه الذات

ليدعى سلب الاختيار مرةً أخرى.. وذلك لأنّ الله تعالى جعل هذه الذات الشقيّة بالجعل البسيط لا بالجعل التأليفي، بمعنى: أنّه لم يجعل الشقاوة لهذه الذات، بل إنّهُ تعالى وهب الوجود لهذه الذات الشقيّة، فوجود الشقاء فيها تابع لجعل أصل الذات، لا أنّ الله تعالى ركب هذه الشقاوة مع الذات لي طرح السؤال بِلَمَ وغيره.

فعليه يكون ثبوت صفة (الشقاوة) بالكفر و(السعادة) بالإيمان من ثبوت (الذاتيّات) للذات، كثبوت (الناطقية للإنسان)، ومن المعلوم أنّ هذا الثبوت ضروري لا يحتاج في ثبوته إلى علّة، لما قيل من أنّ الذاتي لا يُعلّل.. فيكون (العقاب) عندئذٍ من لوازم هذه الذات الشقيّة بالوسائط التي مرّ ذكرها، كما أنّ (المثوبة) من لوازم الذات الصالحة.. وأمّا (الشفاعة) في المقام فتابعة أيضاً لمقدار الصلاح والشقاء الذاتي للإنسان، فبمقدار القُرب والبُعد من الله تعالى يتحدّد فرض انطباق الشفاعة على تلك الذات.

فإن قلت: إنّهُ لا حاجة إلى إرسال الرسل وإنزال الكتب، مادامت الذوات خلقت على ما هي عليها من الشقاوة والسعادة، لأنّ الغرض من إرسال الرسل والبعث والإنذار، هو سوق الذوات الإنسانية إلى سعادتها التي خلقت من أجلها.

قلت: إنّ الفائدة في إرسال الرسل، إنّما هي تهيئة سبل الكمال لأصحاب الذوات الصالحة، ودلالتهم على طرق الاستفادة من كمالهم الذاتي.. وأمّا بالنسبة إلى أصحاب الذوات الفاسدة، فإنّ في إرسال الرسل وإنزال الكتب إتماماً للحجّة، وإهلاكاً للفاسدين عن بيّنة، وقطعاً للاعتذار أمام الله تعالى يوم القيامة.

ويؤيد ما ذكرنا من حسن العقوبة على التجري على المولى، بقصد عصيانه مجموعة من الروايات والآيات، كقوله ﷺ: «نية الكافر شر من عمله»^(١)، و«إن الله يحشر الناس على نياتهم يوم القيامة»^(٢)، وكقوله تعالى: ﴿وَأِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ﴾^(٣)، فدلّت المحاسبة على ما تخفيه النفس من النوايا السيئة على استحقاق العقوبة، وإن أمكن الغفران في مورده كقوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذْكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾^(٤).

واستدلّ على القول باستحقاق العقوبة على التجري، أنه لو شرب اثنان مائعين على أنهما خمر، فصادف قطع أحدهما الواقع دون الآخر، فعندئذٍ إمّا أن نقول باستحقاقهما للعقاب معاً، وهو المطلوب. . وإمّا أن نقول بعدم استحقاقهما للعقاب، وهو باطل قطعاً. . وإمّا أن نقول باستحقاق المتجري للعقاب دون العاصي المصادف قطعه للواقع، وهو باطل أيضاً. . وإمّا أن نقول باستحقاق العاصي للعقاب، لمصادفة قطعه للواقع دون المتجري، لعدم مصادفة قطعه للواقع، وهذا القول باطل أيضاً، لإناطة العقاب وعدمه في الفرض بمصادفة الواقع وعدمها، وهو أمر خارج عن اختيار المكلّف، ولا معنى للعقوبة على ما ليس للمكلّف أي دخل فيه.

وفيه: أنه يمكن للخصم أن يقول: إنّ التفريق بين المتجري والعاصي في استحقاق العقوبة، إمّا هو من جهة تحقّق سبب الاستحقاق في العاصي

(١) عوالي الثالي: ج ١، ص ٤٠٦.

(٢) وسائل الشريعة: ج ١، ص ٤٨، الباب ٥ من أبواب مقدمة العبادات، الحديث ٥.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٨٤.

(٤) سورة البقرة: الآية ٢٢٥.

دون المتجرّي، وهو مخالفته لأمر المولى عن عمد واختيار. . وأما المتجرّي فلم يصدر منه مخالفة أصلاً، لا بالاختيار ولا بغير الاختيار، لانتفاء أصل المقسم لهما، لما هو معلوم في هذا الفرض من عدم تحقق المخالفة بشرب الخمر المحرّم.

بل يمكن القول بعدم صدور فعل اختياري في بعض أفراد التجري - وهو ما كان بنحو الشبهة الموضوعيّة - كما لو اعتقد أنّ هذا المائع الخارجي من مصاديق الخمر المحرّم شربه، فعندئذ نقول: إنّ ما قصده من شرب الخمر لم يقع خارجاً، وما شربه واقعاً من الماء لم يقصده، ومع انتفاء القصد ينتفي اختيار شرب الماء.

وعليه، لم يتحقّق شرب خمر مقصود أصلاً، كما لم يتحقّق شرب ماء مقصود أصلاً، لانتفاء الخمرية في الأوّل، والقصد في الثاني.

ومن الواضح أنّه مع عدم تحقّق هذا الشرب المقصود المترتب عليه العقاب، لا وجه لدعوى العقوبة عليه، فلا بدّ لإثباته من وجه آخر، وهو ما مرّ ذكره آنفاً. .

وأشكّل على القول باستحقاق العقوبة على التجريّ بموارد المعصية الحقيقيّة. . إذ فيها مضافاً إلى مخالفة المولى بعصيان أمره، التجريّ عليه بهتك حرمة، فيلزم عليه استحقاق عقوبتين، مع أنّه لم يقل أحد بذلك في موارد العصيان، كما هو معلوم عن صاحب الفصول: أنّه تتداخل العقوبتان في مورد العصيان، كتداخل عقوبة القتل والارتداد في عقوبة واحدة من القتل^(١).

(١) الفصول الغروية: ص ٨٧. قوله: «فإن التحقيق أن التجري على المعصية معصية أيضاً لكنه إن صادفها تداخلاً وعدّها معصية واحدة».

ولكن يرد على هذا الجواب أمران:

الأول: أنه لا وجه للتداخل في مثل المقام بعد التسليم باستلزام كل من العصيان والتجري لعقوبة خاصة به.. وأما التداخل في مثال القتل، فلعدم إمكان تعدد مثل تلك العقوبة في إنسان واحد.

الثاني: أننا نمنع تعدد العقاب في مورد العصيان، لعدم وجود منشأ إلا منشأ واحد لاستحقاق العقوبة، وهو الهتك الوحيد لحرمة المولى بمخالفته، ومن هنا لم يثبت في المقام إلا عقوبة واحدة كما هو معلوم بالضرورة، ولعل هذه الضرورة دعت صاحب الفصول للقول بالتداخل، مع أن الأولى به أن يعتقد بكون العقوبة الواحدة كاشفاً وبالمعلول عن منشأ واحد للعقوبة، لا أن يعتقد بوجود منشأين متداخلين.

الأمر الثالث

القطع الطريقي والموضوعي

إنّ للقطع حالتين :

الأولى : وهي التي أخذ فيها (القطع) بالحكم أو الموضوع، طريقاً محضاً إلى الواقع، من دون أن تكون له أدنى دخل في موضوع الحكم، فعندئذٍ ينجز مؤداه بمجرد حصول القطع، ممّا يستلزم استحقاق العقوبة على المخالفة والمثوبة على الموافقة.

الثانية : وهي التي أخذ فيها (القطع) بالحكم موضوعاً في حكم آخر، كما لو قال المولى : «إذا قطعت بوجوب الصلاة، وجب عليك التصدّق بدرهم»، بحيث يكون الحكم المأخوذ في الموضوع - وهو وجوب الصلاة في المثال - يخالف الحكم المترتب على الموضوع - وهو وجوب الصدقة - وإنّما قيّدنا الحكم بالمخالفة لإخراج المماثلة في الحكمين، كما لو قال المولى : «إذا قطعت بوجوب الصلاة، يجب عليك الصلاة»، فإنّه يتوجّه إلى الصلاة وجوبان - وهو الوجوب المأخوذ في حكم القضية، والوجوب المأخوذ في متعلّق (القطع) بما هو موضوع لذلك الحكم - وهو مستحيل، للزوم اجتماع المثليين في موضوع واحد، كما أخرج بذلك القيد التضادّ بين الحكمين، كما لو قال المولى : «إذا قطعت بوجوب الصلاة، تحرم عليك الصلاة»، فإنّه يستلزم اجتماع

حكّمين متضادّين في موضوع واحد.. وعندئذٍ نقول: إنّ هذا (القطع) بالحكم المأخوذ موضوعاً لحكم له صورتان:

الصورة الأولى: أن يكون هذا (القطع) مأخوذاً باعتباره تمام الموضوع، كالمثال المتقدم إذا لم ينضمّ إلى الموضوع أمر آخر غير القطع بوجوب الصلاة، سواء وجدت المطابقة للواقع أم لم توجد.

الصورة الثانية: أن يكون هذا (القطع) مأخوذاً جزءاً للموضوع، كما لو قال المولى: «إذا قطعت بوجوب الصلاة بضميمة كون القطع مطابقاً للواقع، وجب عليك التصدّق»، فالملاحظ فيه أنّ القطع لم يؤخذ موضوعاً مطلقاً، وإنّما بضميمة المطابق للواقع.. ولكلّ من هاتين الصورتين صورتان أيضاً بما يجعل صور القطع الموضوعي أربع صور وهي:

١ - أن يكون (القطع) مأخوذاً في الموضوع بما هو كاشف وحاكٍ عن مؤداه ومتعلّقه، كما هو لازم له ذاتاً.

٢ - أن يكون (القطع) مأخوذاً في الموضوع بما هو صفة قائمة بنفس القاطع أو بالمقطوع به، وذلك لأنّ القطع من الصفات الحقيقيّة لا الالتزاميّة (كالأبوة وبالبنوة) وهي ذات إضافة للغير لتعلّق القطع بالمقطوع به، بخلاف ما ليس له طرف آخر (كالشجاعة والجبن).. ومن هنا، كان القطع نوراً لنفسه، فهو واضح بنفسه ونور لغيره، فهو موضوع لغيره وهو المقطوع به.. وعندئذٍ نقول: إنّ هذه الحالة الملحوظة بالنسبة إلى نفس القاطع كصفة في نفسه، أو الملحوظة بالنسبة إلى طرف تلك الصفة، وهو المقطوع به، يمكن أن يكون مأخوذاً في الموضوع مع إلغاء جهة كاشفيّته للواقع، بعد أخذه كصفة لها تعلّق بالقاطع أو

المقطوع به، وذلك كإلغاء أية خصوصية أخرى مع تلك الصفة، ككون هذا اليقين من شخص خاص أو في حالة خاصة.

فتلخص من مجموع ما ذكر: أنّ للقطع الموضوعي صوراً أربع، مضافاً إلى الصورة الخامسة من القطع الطريقي المحض.

وهناك اختلاف في أمرين:

الأمر الأول: في قيام الدليل (الظني) - كالأمارات والطرق المعتمدة - مقام الدليل (القطعي)، بحيث يمكن ترتيب الآثار المترتبة على القطع، سواء أخذ موضوعاً أو كاشفاً على الظن الذي اعتبره الشارع.

والتحقيق أنه لا بدّ من التفكيك بين القطع الطريقي المحض، والقطع الموضوعي بأقسامه الأربعة:

أ - فأما في (القطع الطريقي) الذي لوحظ مرآة وكاشفاً عن الواقع، فيمكن أن نقول فيه بقيام (الظن) المعتمد مقامه بمقتضى حجّيته.. فإنّ اعتبار الظنّ حجّة، إنّما نعني إمضاء كاشفيّته الناقصة عن الواقع، وجعله كالقطع في أنه موصل بمؤداه إلى الواقع.

وعليه، فلا مانع بعد إتمام كشفه بقيامه بمقام القطع الطريقي.

ب - وأما (القطع الموضوعي) الملحوظ صفة خاصة للقاطع أو المقطوع به، فلا يقوم (الظن) مقامه.. وذلك لأنّ المأخوذ في الموضوع على نحو تمام الموضوع أو جزئه، إنّما هو خصوص صفة القطع، واعتبار الظنّ حجّة، بمعنى إمضاء كاشفيّته، لا بمعنى أنه هو القطع بعينه عندما يؤخذ موضوعاً للحكم.

وعليه، فلا بدّ من قيام دليل خاصّ على صحّة تنزيل (الظن) في

المقام منزلة (القطع)، وكذلك الأمر في القطع الموضوعي الملحوظ كاشفاً ومراً، فإنّ الظنّ وإن لوحظ كاشفاً عن الواقع شرعاً ككاشفيّة القطع عقلاً، إلّا أنه لا يراد به مطلق الكاشفيّة ليقوم الظنّ مقامه، وإنما يراد الكاشفيّة المأخوذة موضوعاً للحكم، وهو غير منطبق على الظنّ المعبر، كما كان في سابقه، فعليه لا بدّ من دليل خاصّ على التنزيل أيضاً.

وقد توهم أنّ الدليل الدالّ على اعتبار الظنّ مطلقاً، يفيد إلغاء احتمال الخلاف الموجود في كلّ ما هو دون القطع، وبذلك يكون الظنّ كالقطع في عدم وجود احتمال خلافٍ معتبر، وإن انتفى في القطع موضوعاً وفي الظنّ حكماً.

وعليه، فيصحّ أن يقوم الظنّ مقام القطع - سواء كان طريقاً أو موضوعاً - بعد افتراض تنزيل الشارع له منزلة القطع مطلقاً.

وأجيب عنه: أنّ تنزيل (الظنّ) منزلة (القطع) يكون تارة بلحاظ آليّتها بالنسبة للواقع ومؤدّى الظنّ، فيكون تنزيل الشارع الظنّ منزلة الواقع باللحاظ الآلي، بمعنى: جعله الظنّ طريقاً في الواقع ومنجزاً للتكليف، كما هو الأمر كذلك في القطع، كما يكون ذلك التنزيل بلحاظ استقلالي تارة أخرى، بمعنى: أنه جعل الظنّ كالقطع بالنظر إلى نفسيهما، لا باعتبارهما كاشفين عن الواقع، وحينئذ يكون تنزيل الشارع للظنّ منزلة الواقع باللحاظ الاستقلالي، بمعنى: جعله للظنّ كالقطع، عندما يؤخذ القطع موضوعاً للحكم، فيترتب على الظنّ تلك الآثار والأحكام المترتبة على القطع.

إذا تمهّد ذلك، نقول: إنه لا بدّ للشارع عند تنزيل (الظنّ) منزلة

(القطع) من لحاظ المنزل - وهو الظنّ - والمنزل عليه - وهو القطع - ولا يمكن عند لحاظهما الجمع بين النظرة الآليّة والاستقلاليّة لهما.. بل لابدّ من اعتبارهما آلة أو استقلالاً، فإذا تمّ الأوّل، أمكن تنزيل (الظنّ) منزلة (القطع الطريقي)، فيترتب عليه العقوبة عند مخالفة مؤدّى الظنّ - سواء طابق الظنّ الواقع، أو لم يطابق - بناء على التجري..

وإذا تمّ الثاني، أمكن تنزيل (الظنّ) منزلة (القطع الموضوعي)، فيترتب عليه جميع ما يترتب على القطع الموضوعي في أقسامه الأربعة.

نعم، لو أمكن إيجاد تنزيل جامع بمفهومه بين التنزيلين، بلحاظ الآليّة والاستقلاليّة، أمكن أن يكون الدليل الدالّ على حجّية (الظنّ) وتنزيله منزلة (القطع) مفيداً، لصحّة كلا التنزيلين.. ولكن المفروض عدم وجود التنزيل الجامع للّحاظين.

وبما ذكر: من أنه يمتنع الجمع بين التنزيلين - فإمّا: أن يكون بلحاظ المراتيّة أو الاستقلاليّة - تبين أنه لا وجه للتفصيل بين (القطع الموضوعي الطريقي) ليقال بتنزيل (الظنّ) مقام (القطع) بمجرد الدليل على حجّية الظنّ والقطع الموضوعي الصفّي، ليقال بعدم التنزيل بمجرد ذلك الدليل، وذلك لما عرفت أنه مع إفادة الدليل للتنزيل بالنظر الاستقلالي، قام الظنّ مقام القطع - سواء أخذ كاشفاً أو صفة - وإلاّ قام مقامه في الكشف الطريقي فحسب.. ولولا امتناع الجمع بين اللّحاظين، لأمكن القول: إنّ الدليل الدالّ على إلغاء احتمال الخلاف في الظنّ المعتبر - كخبر الواحد - يفيد تنزيل الظنّ منزلة القطع بجميع أقسامه الخمسة.

فإن قلت: إنّ احتمال دلالة الدليل على كلا التنزيلين، عند عدم

وجود القرينة المعيّنة، يوجب الإجمال في دليل اعتبار الظنّ، فلا معنى لحمله على أحد التنزيلين، وهو تنزيله منزلة القطع في الكاشفة عن الواقع فحسب.

قلتُ: إنّ دليل الاعتبار عند الإطلاق، ظاهر في تنزيل الظنّ منزلة القطع باللحاظ الآلي، بحيث لو أُريد تنزيله باللحاظ الآخر، لاحتج إلى قرينة تعيّن ذلك التنزيل، وهو مفقود حسب الفرض في المقام.

فتلخص من مجموع البحث: أنّ الدليل الدالّ على (حجّة الأمانة)، لا تدلّ إلّا على تنزيله منزلة (القطع الطريقي) دون (الموضوعي) بأقسامه.

الأمر الثاني: في قيام الأصول العمليّة، مقام القطع في ترتيب الآثار المترتبة على القطع، من الحجّة واستحقاق العقوبة وغيره.

والتحقيق هو الفرق بين الاستصحاب وسائر الأصول العمليّة، فيقال: إنّ لا يمكن تنزيل الأصول العمليّة غير الاستصحاب منزلة (القطع الطريقي) ولا (الموضوعي) ..

فأمّا الأوّل: فلأنّ (القطع الطريقي) ملحوظ بالنسبة إلى الواقع الذي يراد كشفه، والحال أنّ هذه الأصول العمليّة الثلاثة، ليست بصدد كشف الواقع، ليتّم كشفها بتنزيلها منزلة الواقع .. وإنّما هي بصدد إراءة التكليف العملي في طرف الجهل بالواقع - سواء كانت تلك الإراءة بدليل العقل أم النقل -.

وعليه، فلا تطرق لهذه الأصول إلى الواقع، ليصحّ قياسها إلى القطع بالتنزيل عليه.

وأما الثاني: فلأنّ (القطع) مأخوذ في الموضوع كحالة خاصّة، لا بدّ من إحرازه بالوجدان، أو بدليل ينزل الأصل العملي مثلاً منزلته.. وكلاهما مفقود في المقام، للتفاوت بين الحالتين وجداناً، وعدم قيام دليل على أنّ الأصل يقوم مقام القطع عند أخذه موضوعاً للحكم.

فإن قلت: سلّمنا بما ذكر من عدم قيام الأصول العمليّة مقام القطع الطريقي، إلّا أنّ ذلك فيما عدا أصالة الاحتياط.. إذ إنّ بها يتنجّز التكليف على المكلف، فيحاسب محاسبة ما قام عليه القطع عنده، وبذلك صحّ أن يقال: إنّ أصالة الاحتياط تقوم مقام القطع الطريقي في تنجيز مؤداهما على المكلف، بمعنى المعذريّة والمنجزيّة.

قلت: إنّ أصالة الاحتياط هذه، إمّا أن تكون بدليل العقل أو النقل.. فلو كان الأوّل فنقول: إنّ الحجّية ليست من آثار أصالة الاحتياط، ليقال: إنّ منزلة منزلة (القطع) في ترتّب أثره من تنجّز التكليف.. وإنّما تكون الحجّية فيه هو نفس أصالة الاحتياط، بمعنى: كون حكم العقل بلزوم الاحتياط، يساوي حكمه بتنجّز مؤداه على المكلف، واستحقاقه للعقوبة على تركه.

وعليه، لا يتحقّق على هذا الفرض دعوى قيام (الأصل) مقام (القطع)، لأنّ تلك الدعوى مفروضة فيما لو كان لكلّ منهما أثر واحد مصحّح بتنزيل أحد المؤثّرين منزلة الآخر، لا فيما فرض أحد طرفي التنزيل نفس الأثر، ففيه لا يتحقّق تنزيل أحدهما منزلة الآخر، للفرق الواضح بين القياس بين أمرين بالنسبة إلى أثرهما، وبين قياس أحدهما مع أثره.

وأما لو كان الثاني، فنقول: إنّّه لو ثبت الاحتياط الشرعي في

المقام، لأمكن القول: إنه يؤثر في تنجز مؤداه وحجّيته، كتنجز مؤدى القطع، وصحّ عندئذ تنزيله منزلة القطع في أثر التنجز واستحقاق العقوبة.. إلّا أنّ هذا الاحتياط بمعناه الشرعي غير متحقّق في المقام، وذلك لأنّ المورد إمّا: شبهة بدويّة، أو طرف لعلم إجمالي.. وفي الأوّل: لا مجال للاحتياط أصلاً، وإن ذهب الأخباريون إلى لزوم الاحتياط في شبهة البدويّة الحكميّة التحريميّة.. وأمّا الثاني: فلم يثبت فيه الاحتياط الشرعي، وإنّما الثابت فيه هو الاحتياط العقلي، وليس حكم الشارع في هذا المورد إلّا إرشاداً لحكم العقل فيه.

هذا كلّه بالنسبة إلى الأصول العمليّة ما عدا (الاستصحاب)، وأمّا فيه فالحقّ أنه لا مجال إلّا لتنزيله منزلة (القطع الطريقي) دون (الموضوعي)، وذلك بالقول: إنّ دليل (الاستصحاب) من النهي عن نقض اليقين بالشكّ، إمّا: أن يلحظ اليقين مرآة وكاشفاً لمتعلّقه - وهو اليقين - فيفيد عندئذ تنزيل المشكوك منزلة المتيقّن سابقاً.. وإمّا: أن يلحظ اليقين موضوعاً واستقلالاً، فيفيد تنزيل الشكّ في ظرفه منزلة اليقين السابق. وعليه، فلو اعتبر اللحاظ الأوّل في دليل الاستصحاب، أمكن تنزيله منزلة (القطع الطريقي) بعد فرض إلزام المولى التعبّد بكشفه الناقص، واعتباره القاطع في إراءة الواقع، وتنزيل مؤداه منزلة الواقع تعبّداً.

وأمّا لو اعتبر اللحاظ الثاني في دليل الاستصحاب، أمكن تنزيله منزلة (القطع الموضوعي) بعد تنزيل المولى نفس الشكّ منزلة اليقين تعبّداً، بحيث اعتبر حالة الشكّ كحالة اليقين، بما يصحّ ترتيب الآثار المترتبة على القطع كموضوع للأحكام على ذلك الشكّ.

ومن المعلوم أنّ الجمع بين كلا اللحاظين في دليل الاستصحاب

أمر غير ممكن، فلا بدّ من اختيار أحد اللحاظين، وليس ذلك إلاّ اللحاظ الآلي، بناء على ظهور دليل الاستصحاب فيه، كظهور دليل الأمانة في ذلك المعنى أيضاً.

وعليه، صحّ تنزيل مؤدّى (الاستصحاب) منزلة مؤدّى (القطع الطريقي) المحض دون تنزله منزلة نفس القطع على نحو الصفتيّة أو الكاشفيّة.

إلاّ أنه قد ذكر وجه لتصحيح اعتبار كلا اللحاظين، من دون لزوم المحذور، وذلك بعدم جعل إرادة اللحاظين بالدلالة المطابقة في عرض واحد، وإنّما جعل أحدهما مدلولاً (مطابقياً)، والآخر مدلولاً (التزامياً).. فأما المدلول (المطابقي) لدليل اعتبار الاستصحاب أو الأمانة، فهو تنزيل مؤداهما منزلة الواقع.. وأما المدلول (الالتزامي) لذلك المدلول المطابقي، فهو تنزيل القطع بهذا الواقع التبعدي التنزيلي بالاستصحاب أو الأمانة منزلة القطع بالواقع الحقيقي.. ومن المعلوم أنّ المدلول (المطابقي)، يطابق (اللحاظ الآلي)، والمدلول (الالتزامي) يطابق (اللحاظ الاستقلالي)..

وبذلك أمكن الجمع بين كلا اللحاظين طولاً وعرضاً، وبتماميّة هذا التصوير يمكن القول: بصحّة تنزيل القطع بالواقع التبعدي في الاستصحاب والأمانة، منزلة القطع بالواقع الحقيقي.. فيصحّ ترتيب حكم القطع بالواقع على القطع بالمؤدّى - سواء أخذ القطع بالواقع على نحو الموضوع الصفتي أم الكاشفي -.

ولكنّه أشكل على هذا التصوير بأمرين:

١ - عدم ثبوت الملازمة عرفاً، بين تنزيل المؤدّى في الاستصحاب

والأمارات منزلة الواقع، وبين تنزيل القطع بهما منزلة القطع بالواقع، وادّعاء ثبوتها فيه تكلف واضح.

٢ - لزوم الدور، وذلك أنّ الحكم المترتب على موضوع مركّب ذو أجزاء أو ذو قيد، لا يتحقّق إلّا بعد تماميّة جميع أركان موضوعه - سواء كان إحراز تلك الأركان بالوجدان، أو بتنزيل أمور منزلة تلك الأركان، أو إحراز بعضها بالوجدان والأخرى بالتنزيل - وحينئذٍ نقول في مثال: «إذا قطعت بوجوب الصلاة، يجب عليك التصدّق»، أنّه لو أريد تنزيل القطع بمؤداه الواقعي التعبدي بالاستصحاب أو الأمانة، منزلة القطع بالواقع الحقيقي، فلا بدّ من إحراز جزئه الآخر - وهو وجوب الصلاة في المثال - إمّا بالوجدان، أو بتنزيله منزلة الواقع في عرض تنزيل القطع بالواقع التعبدي منزلة القطع بالواقع الحقيقي.. وتتحقّق هذه (العرضيّة) بأن يكون كلا التنزيلين مفاد الدلالة المطابقة، إلّا أنّ هذين السبيلين غير متحقّق في المقام، فلا يبقى إلّا تنزيل وجوب الصلاة منزلة الواقع في طول تنزيل القطع بالواقع التعبدي منزلة القطع بالواقع الحقيقي.. وتتحقّق هذه (الطوليّة) بكون أحدهما مدلولاً (التزامياً) والآخر (مطابقاً)، كما قيل في التصوير السابق.. إلّا أنه هنا يتحقّق الدور المذكور آنفاً، وذلك لتوقّف (تنزيل مؤدّى الاستصحاب أو الأمانة، وهو وجوب الصلاة منزلة الواقع في ترتّب الأثر من وجوب الصدقة) على (تنزيل القطع بذلك المؤدّى التعبدي منزلة القطع بالواقع) وذلك لما سبق من ضرورة اجتماع جميع أركان الموضوع في ترتّب الحكم، وإلّا لو لم يتحقّق التنزيل الثاني لكان التنزيل الأوّل لغواً، لعدم ترتّب أثر عليه.

ومن ناحية أخرى يتوقّف (تنزيل القطع بالمؤدّى منزلة القطع

بالواقع) على (تنزيل المؤدى منزلة الواقع) لفرض كون تنزيل القطع مدلولاً (التزامياً) لتنزيل المؤدى والواقع التعبدي منزلة الواقع الحقيقي.. ومن المعلوم تأخر رتبة المدلول (الالتزامي) عن المدلول (المطابقي) بما يوجب توقّف الأوّل على الثاني، وهذا هو الدور بعينه، لتوقّف تنزيل المؤدى فيه على تنزيل القطع المتوقّف على تنزيل المؤدى، كما مرّ بيانه.

فعليه، لا يمكن أن يفيد دليل اعتبار الاستصحاب أو الأمانة تنزيل المؤدى منزلة الواقع بالدلالة (المطابقية)، وتنزيل القطع به منزلة القطع بالواقع بالدلالة (الالتزامية)، لما يترتب عليه من التوقّف المكمل للطرف الآخر من الدور.

نعم، لو أمكن إفادة التنزيلين بالدلالة المطابقية الخالية من التوقّف، ارتفع الدور لارتفاع أحد طرفي التوقّف.

الأمر الرابع

أخذ القطع أو الظنّ في موضوع الحكم

لا يعقل أن يكون القطع بالحكم مأخوذاً في موضوع نفس ذلك الحكم، كما لو قال: «لو قطعت بوجوب صلاة الجمعة، وجبت عليك صلاة الجمعة»، وذلك لأنّ القطع بالوجوب، متوقّف على ثبوت الوجوب، توقّف كلّ قطع على ثبوت المقطوع.. ومن جهة أخرى: فإنّ ثبوت الوجود، متوقّف على القطع به توقّف كلّ حكم على موضوعه، ومن المعلوم أنّ توقّف الشيء على ما يتوقّف عليه يستلزم الدور المحال.

وكذلك لا يعقل أن يكون القطع بالحكم مأخوذاً في موضوع مثل ذلك الحكم، كما لو قال: «لو قطعت بوجوب صلاة الجمعة، يجب عليك مثل ذلك الوجوب»، وذلك لما يستلزم من اجتماع الحكمين المتماثلين (وهو الوجوب المتعلّق بالقطع والوجوب المترتب عليه) في موضوع واحد.

كما لا يعقل أيضاً القطع بالحكم مأخوذاً في موضوع حكم مضادّ لذلك الحكم، كما لو قال: «لو قطعت بوجوب صلاة الجمعة، يحرم عليك صلاة الجمعة» وذلك لما يستلزم من اجتماع الضدين (وهما الوجوب والحرمة) في موضوع واحد.

نعم، يمكن رفع التنافي في الصور الثلاث السابقة، بالتفريق بين مراتب الحكم من مرتبة الاقتضاء والإنشاء والفعلية والتنجز.

فأما في الأول: فكما لو قال المولى: «إذا قطعت بالوجوب الإنشائي لصلاة الجمعة، صار ذلك الوجوب فعلياً» فقد أخذ فيه القطع بالوجوب في مرحلة (الإنشاء) موضوعاً لنفس الحكم في مرحلة (الفعلية)، ولا يستلزم ذلك محذور الدور السابق، لأنه وإن توقّف ثبوت الوجوب (الفعلي) على القطع بالوجوب (الإنشائي) إلا أنّ هذا القطع غير متوقّف على ثبوت الوجوب الفعلي كما هو معلوم، فلا يتم طرفاً الدور.

وأما الثاني: فكما لو قال المولى: «إذا قطعت بالوجوب الإنشائي لصلاة الجمعة، وجب عليك وجوب آخر فعلي» فقد أخذ فيه القطع بالوجوب في مرحلة (الإنشاء) موضوعاً لحكم آخر في مرحلة (الفعلية)، ولا يلزم عليه اجتماع حكمين متماثلين على وجه التنافي، بعد فرض كون كلّ حكم منهما في مرتبة تغاير مرتبة الآخر.

وأما في الثالث: فكما لو قال المولى: «إذا قطعت بالوجوب الإنشائي لصلاة الجمعة، حرم عليك بالحرمة الفعلية» فقد أخذ فيه القطع بالوجوب في مرحلة (الإنشاء) موضوعاً لحكم مضادّ في مرحلة (الفعلية)، ولا يلزم عليه اجتماع الحكمين المتضادين على وجه التنافي للتغاير في مرتبة الحكمين.

هذا كلّه في (القطع)، وأما في (الظن): فيتّحد الحكم فيه مع القطع في مورد ويفترق في موردين.

فأما مورد الاجتماع مع القطع فهو: كما لو كان الظنّ بالحكم مأخوذاً في موضوع الظنّ بنفس ذلك الحكم، كما لو قال المولى: إذا

ظننت بوجوب صلاة الجمعة، وجب عليك بنفس الوجوب المظنون سابقاً، وذلك لتوقّف الظنّ بالحكم على ثبوته على نحو الظنّ، وثبوته كذلك متوقّف على الظنّ به، لتوقّف الحكم على موضوعه، وهو الدور الذي مرّ بيانه في القطع.

وأما موردا الافتراق عن القطع، فهو: كما لو أخذ الظنّ بالحكم موضوعاً لحكم مماثل أو مضادّ لذلك الحكم، وذلك لعدم القطع بالحكم ممّا يجعل مجالاً لوجود حكم ظاهري في المقام، فإنّه عند الظنّ بالحكم الواقعي في الموضوع، يمكن للمولى أن يجعل بحقّ المكلف حكماً ظاهرياً مماثلاً لذلك الحكم الواقعي المجهول أو مضادّ له. . كما لو قال: إذا ظننت بوجوب صلاة الجمعة، يجب عليك ظاهراً، أو يحرم كذلك، ولا يلزم من ذلك اجتماع حكمين متماثلين أو متضادّين على وجه التنافي، إذ الحكم (المتعلّق) للظنّ في الموضوع، إنّما يراد به الحكم الواقعي الفعلي غير المنجّز - بمعنى أنه لو علم به لتنجّز - والحكم (المتربّب) على الظنّ، إنّما يراد به الحكم الظاهري الفعلي المنجّز، ولا مانع من وجود الحكم الظاهري والواقعي في مورد واحد، كما سيأتي بيان وجه الجمع إن شاء الله تعالى.

وهذا التصوير في تصحيح أخذ الظنّ بالحكم في موضوع الحكم المماثل أو المضادّ، لا يتمّ في صورة القطع بالحكم، لعدم وجود مجال للحكم الظاهري بعد القطع بالحكم وارتفاع الجهل به تماماً.

فإن قلت: لا فرق بين القطع بالحكم والظنّ، في لزوم محذور اجتماع المثلين والضدّين، فيما لو اتّحدت رتبة الحكم الواقعي

والظاهري في مقام الظنّ، إذ إنّ كلاهما في مرتبة الفعلية، وإن تنجّز أحدهما قطعاً وعلق التنجّز في الآخر بالعلم به.

وعليه، فلا بدّ في رفع الثاني من جعل الظنّ بالحكم موضوعاً لحكم آخر غير مماثل ولا مضادّ، كما لو قال المولى: «إذا ظننت بوجوب صلاة الجمعة، وجب عليك التصدّق».

قلتُ: إنّ لا مانع من وجود حكم فعلي غير منجّز، بمعنى كونه معلّقاً على القطع به، بحيث لو تحقّق المعلّق عليه، تنجّز التكليف واستحقّ صاحب العقوبة عليه، ووجود حكم فعلي منجّز في مقام الظاهر - سواء كان مثل ذلك الحكم الواقعي أم مضادّ له - ولا يجب على المولى رفع ذلك الجهل، بإيجاد أسباب القطع لدى المكلف. . بل يكفي بإيجاد أسباب الظنّ - كالأمارات والأصول - بما يوافق الحكم الواقعي، بل بما يخالفه عند وجود المصلحة المقتضية لذلك، كما لا يجب عليه إلزام المكلف بالاحتياط، ليدرك الواقع عند عدم وجود المقتضي لذلك.

فتلخّص من مجموع ما ذكر أنه: لا مانع عند اتّحاد الرتبة من اجتماع الحكم الفعلي غير المنجّز، بحيث لو أنفق على المكلف به، لتنجّز مع الحكم الفعلي المنجّز الذي قامت عليه الأمانة، أو الأصل العملي، أو دليل أخذ خصوص الظنّ بالحكم الواقعي في موضوع الحكم الظاهري الفعلي المنجّز.

وهذا الذي قلناه - من تحقّق نوعي الحكم الفعلي في الظنّ بالحكم - لا يتمّ في القطع بالحكم، لتنجّز الحكم فيه قطعاً بما لا يدع مجالاً لحكم آخر منجّز - سواء كان مماثلاً أم مضادّاً له - ففي مثله يلزم الاجتماع الممتنع للمثلين أو الضدين دون المقام.

الأمر الخامس

الموافقة الالتزامية

اختلفَ في أنه هل يلزم مع الموافقة العملية لأوامر المولى ونواهيه، الالتزام القلبي بمضمون أمر المولى ونهيه، أو لا يلزم ذلك؟ ذهب قوم إلى أنه لا بدّ مع الموافقة العملية، أن يعقد العبد قلبه على حرمة ما يتركه، وعلى وجوب ما يمثله، بحيث يكون هذا العقد القلبي واجباً أيضاً، كواجب يتعلّق بالجنان - كوجوب الاعتقاد بأصول الدين - مقابل وجوب أصل الفعل، كواجب يتعلّق بالأركان. ويترتب على ذلك استحقاق عقوبة واحدة عند ترك هذا الاعتقاد، وإن تمّ الامتثال خارجاً، كترك شرب الخمر مع عدم الاعتقاد بحرمة واستحقاق عقوبتين عند تركهما معاً.

وذهب قوم إلى عدم وجوب مثل هذا الالتزام، وأنّه ليس في المقام إلّا وجوب امتثال الأوامر والنواهي بالأركان، فلا يستحقّ العبد أية عقوبة مع الموافقة العملية، وإن لم يلتزم بمضمونه اعتقاداً.

والحقّ هو الرأي الثاني، لأنّ الحاكم في باب الطاعة والعصيان هو الوجدان والعقل، والأوّل لا يحكم إلّا بلزوم الامتثال العملي دون القلبي، والثاني مستقلّ بقبح العقاب على مجرد عدم الالتزام القلبي مع الموافقة العملية.

نعم، لا ينكر في المقام الفارق بين الواجد للامتثال العملي دون القلبي، وبين الجامع لهما في أنّ الجامع بينهما أقرب للمولى وأشدّ امتثالاً لأوامره ونواهيه، بخلاف الممثل عملاً بدون التزام قلبي، فإنّ عدم التزامه موجب لتنقيص درجته في العبوديّة.

وهناك بحث في المقام، بناءً على التسليم بوجوب الالتزام القلبي، وهو أنه لا ريب في وجوبه عند التمكن منه، كموارد وجوب الموافقة العمليّة القطعيّة، كاجتناب شرب الخمر في هذا الإناء.. إلّا أنّ الإشكال فيما لو لم تجب الموافقة القطعيّة (بمعنى إتيان المطلوب على جميع التقادير)، ولم تحرم المخالفة القطعيّة (بمعنى الاجتناب على جميع التقادير)، وذلك لعدم إمكان الموافقة والمخالفة القطعيّة، وذلك كموارد دوران الأمر بين المحذورين، كدوران الأمر بين وجوب صلاة الجمعة وحرمتها.. وعندئذٍ نقول: إنّ المراد بالموافقة الالتزاميّة القلبيّة، إمّا أن يكون:

أ - الموافقة (الالتزاميّة) بما يعمّ الموافقة (الإجماليّة)، فهو متحقّق في مثل المقام، لا مكان الالتزام القلبي بحكم الله الواقعي من وجوب صلاة الجمعة أو حرمتها من دون تعيين، وذلك بعد افتراض كفاية مطلق الاعتقاد القلبي من دون تعيين مصداق بعينه.

ب - الموافقة (الالتزاميّة التفصيليّة)، بمعنى لزوم الالتزام بفرد معيّن من أفراد التكليف، ولا يخفى أنّ الالتزام القلبي بهذا المعنى غير ممكن في المقام، فيسقط اشتراط لزومه.

فإن قلت: إنّ كما جاز الحكم بالتخير في مقام العمل، جاز الحكم بجواز الالتزام القلبي بأحد الحكمين على نحو التخير أيضاً، فإذا اختار وجوب صلاة الجمعة اعتقد قلباً بوجوبها، وهكذا القول في اختيار حرمتها.

قلتُ : فيه إشكالان :

الإشكال الأول : أنّ (الالتزام القلبي) بأحد الحكمين ، الذي يحتمل كونه ضدّاً للحكم الواقعي ، التزام بما يحتمل كونه ضدّ التكليف الإلهي - وهو التشريع - ومن المعلوم أنّ محذور التشريع أعظم من محذور عدم الالتزامي القلبي بأيّ من الحكمين أصلاً .

الإشكال الثاني : أنّ (التكليف الإلهي) لو كان مستلزماً للالتزام القلبي بمضمونه ، لما دلّ إلّا على الالتزام بمضمونه نفسه ، لا بما يعمّ مضمونه ومضمون ضده على سبيل التخيير عند تردّد الواقع بينهما .

فتبيّن من مجموع ما ذكر بطلان ادّعاءين :

الإدعاء الأول : دعوى أنّ وجوب (الالتزام القلبي) بالحكم ، مانع من إجراء (الأصول العمليّة) في الأحكام والموضوعات الواقعة في أطراف العلم الإجمالي ، من جهة عدم إمكان الالتزام القلبي ، لعدم معلوميّة الحكم أو الموضوع المحكوم بحكم معيّن ، وهذا الجهل بالمعيّن المانع من تحقّق الالتزام القلبي ، مانع من إجراء الأصل أيضاً .

ووجه البطلان منها هو أنّ وجوب الالتزام - لو سلّمنا به - غير مانع من إجراء الأصل العملي ، بعدما حقّقناه من كفاية الالتزام القلبي بالحكم الثابت واقعاً ، من بين أطراف العلم الإجمالي ، وعدم وجوب الالتزام بحكم خاصّ فيما لو لم يمكن تحصيل ذلك .

إلّا أنه يمكن دعوى عدم جريان الأصل في موارد العلم الإجمالي ، لا لمانع عدم إمكان الالتزام القلبي ، بل لأحد أمرين :

١ - أنّ جريان الأصل العملي في أيّ مورد ، لابدّ فيه من ترتّب أثر

عملي عليه، فإنّ الأصول العمليّة أحكام إلهيّة للمكلّفين كسائر الأحكام الفرعيّة، ومن المعلوم أنّ الأصل في موارد الدوران بين المحذورين من الوجوب أو الحرمة: إمّا أن يفيد وجوب الاحتياط، وهو غير ممكن في المقام، بخلاف الشبهات البدويّة.. وإمّا أن يفيد التخيير بين الفعل أو الترك، وهو أثر يفيد حكم العقل بالتخيير في المقام، فلم يفد الأصل أثراً عمليّاً لم يكن ثابتاً من قبل.

٢ - أنّ إعمال الأصل العملي - كالاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي - يوجب التناقض في نفس دليل الأصل، فالدليل الدالّ على الاستصحاب وهو قوله (عليه السلام): «ولا تنقض اليقين أبداً بالشكّ، وإنما تنقضه بيقين آخر»^(١) يقتضي جواز جريان الاستصحاب في طرفي العلم الإجمالي، لتحقّق صدره من عدم جواز نقض اليقين بالشكّ في كلّ من الطرفين، كما يقتضي أيضاً عدم جريانه لتحقّق ذيله، من جواز نقض اليقين باليقين الشامل للنقض باليقين الإجمالي، المانع لجريان الاستصحاب في جميع الأطراف التي يصدق فيها النقض باليقين، وإلاّ كان جريان الأصل فيها طرحاً لما دلّ على لزوم النقض باليقين الإجمالي.

الإدعاء الثاني: دعوى أنّ جريان الأصل العملي في أطراف العلم الإجمالي، رافع لمحذور عدم تحقّق الالتزام القلبي بحكم معيّن، أو تحقّق الالتزام بحكم يحتمل مخالفته للواقع، بناء على كون عدم تحقّق الالتزام، أو تحقّق الالتزام بخلاف الحكم الإلهي محذوراً في المقام.. ولا يختلف الأمر في ذلك بين ما كان الأصل فيه جارياً في الشبهة

(١) وسائل الشيعة: ج ١، ص ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

الموضوعية، كما لو دار الأمر بين الحلف على ترك وطء الزوجة أو على وطئها . . إذ بجريان أصالة العدم في كلّ من الحلف على الوطء أو على تركه، يخرج الوطء من كونه موضوعاً ذا حكم وجوبي أو تحريمي، فليس هناك حكم يجب الالتزام به، وبين ما كان جارياً في الشبهة الحكمية، كما لو دار الأمر بين وجوب صلاة الجمعة أو حرمتها، فإنّ جريان البراءة من حكمي الوجوب أو الحرمة، رافعٌ للحكم أيضاً بما لا يجعل موضوعاً للالتزام القلبي.

ووجه البطلان فيها هو لزوم الدور، إذ إنّ جريان الأصل في المقام، موقوف على عدم وجوب الالتزام القلبي بالحكم الإلهي الواقعي، بناء على وجوب الالتزام بحكم معيّن، وإلا فلا توقّف في البين بعد القول بكفاية الالتزام بما هو الثابت في الواقع.

وعليه، فلو توقّف عدم وجوب الالتزام على جريان الأصل لزم توقّف الشيء على ما يتوقّف عليه، وهو الدور بعينه.

إلا أن يقال: إنّه لا نُسلّم بتوقّف جريان الأصل، على عدم وجود محذور عدم الالتزام بالحكم الواقعي، وذلك لعدم كون عدم الالتزام فيه محذوراً أصلاً في موارد العلم الإجمالي، لأنّ ثبوت العلم الإجمالي بالحكم، وإن كان يقتضي وجوب الالتزام القلبي، إلا أنّ تجويز الشارع لارتكاب أطراف العلم الإجمالي مانع من تنجّز وجوب الالتزام القلبي، ومع انتفاء تنجّز الوجوب بالالتزام، يرتفع المحذور في المقام، فلا يتوقّف جريان الأصل فيه على عدم وجود المحذور، ليستلزم الدور المذكور.

الأمر (الساوس)

الفرق بين القطع الطريقي والموضوعي في الإطلاق وعدمه

إنّ القطع المبحوث عنه في المقام: إمّا أن يكون (طريقيّاً) أخذ موضوعاً لحكم العقل بلزوم ترتيب آثاره، وإمّا أن يكون (موضوعيّاً) أخذ موضوعاً لحكم الشارع بلزوم ترتيب آثاره عليه.

وعليه، فلو تمّ القطع بالمعنى الأوّل تحقّق موضوع حكم العقل من تنجّز التكليف، الذي أدّى إليه القطع - سواء حصل هذا القطع بطرقه المتعارفة أم بطريق غير متعارف - كما في قطع القطاع الذي قد يحصل لديه القطع بما لا يحصل لدى غيره، فيترتب أثره من المعذّريّة، وعدم حسن العقاب على موافقته لقطعه، ولو كان ملتفتاً إلى عدم تعارف السبب الذي أدّى إلى حصول القطع لديه.. كما يترتب أثره من المنجّزيّة وصحّة المؤاخذه على مخالفة قطعه، وعدم صحّة الاعتذار لدى المولى أنّ قطعه لم يكن متعارفاً.

وملخص القول في هذا القسم هو: حجّة القطع الطريقي من أيّ قاطع حصل، وفي أيّ مورد تحقّق، ومن أيّ سبب كان.. ولا يمكن سلب هذه الحجّة الملازمة للقطع لا عقلاً ولا شرعاً، لعدم وجود مجال لجعل الحجّة للقطع أصلاً، ليدور الأمر مدار إرادة الجاعل.

وأما لو تحقق القطع بالمعنى الثاني، فإنه يمكن للجاعل فيه تضيق دائرة موضوعية ذلك القطع للحكم، كما لو قال: إن القطع بخمرية هذا المائع، يوجب حرمة فيما لو لم يحصل من القطع، ولا يختلف الأمر فيما لو كان هذا التضيق بالأمارات، كما لو قام خبر الواحد على مضمون المثال السابق، أو كان من جهة مناسبات الحكم والموضوع المقتضية لذلك التضيق.

كما يمكن للجاعل أيضاً إبقاء القطع على موضوعيته مطلقاً، وذلك فيما لو جعل مطلق القطع موضوعاً للحكم الشرعي، كما أن مطلق القطع الطريقي موضوع للحكم العقلي بالتنجز.

ولكن نُسب إلى بعض الأخباريين - كالأمين الاسترآبادي ونعمة الله الجزائري والمحدث البحراني - نفي حجّة القطع الطريقي مطلقاً^(١)، بل قيّده بما لم تكن مقدّمات القطع فيه عقلية.. وأما لو تمّ ذلك بمقدّمات عقلية، فلا حجّة لمؤدّاها وإن حصلت حالة القطع لدى صاحبه.

والتحقيق: أن النسبة غير ثابتة، وذلك لأنّ كلماتهم يمكن أن نصنّفها إلى طائفتين من الأقوال:

الأولى: ما كان في مقام (المنع) من الملازمة بين الحكم العقلي، ووجود حكم شرعي في موره، لوجود المانع من تحقّق الحكم الشرعي، بعد وجود ما يقتضي ذلك الحكم العقلي، ومن المعلوم أنّ مثل هذا القول المنسوب إلى السيّد الصدر قدّس سرّه^(٢) ممّا لا يثبت دعوى عدم حجّة القطع الحاصل بأسباب عقلية.

(١) رياض المسائل: ج ١، ص ١٠٧.

(٢) هو السيّد صدر الدين محمد الرضوي القمي، من أعلام القرن الثاني عشر الهجري، وهو أستاذ الوحيد البهبهاني، له شرح مخطوط على الوافية - توجد نسخة منه في مكتبة =

الثانية: ما كان في مقام (عدم جواز) الاعتماد على المقدمات العقلية، التي لا تفيد إلا الظن الذي لم يعتبره الشارع. . ومن المعلوم إنَّ الظن لا يغني من الحق شيئاً^(١)، وهي لا تتنافى مع جواز الاعتماد على المقدمات العقلية المفيدة للقطع، كجواز الاعتماد على المقدمات النقلية عن المعصومين عليهم السلام وإن أفادت الظن، ومن الممكن ملاحظة هذا المعنى من خلال ما ذكره الأمين الاسترآبادي قده في الفوائد المدنية:

أ - «الدليل الرابع: أنَّ كلَّ مسلك غير ذلك المسلك - يعني التمسك بكلامهم عليهم السلام - إنما يعتبر من حيث إفادته الظنَّ بحكم الله تعالى، وقد أثبتنا سابقاً: أنه لا اعتماد على الظنَّ المتعلق بنفس أحكامه تعالى أو بنفيها»^(٢).

ب - «إذا عرفت ما مهّدنا من الدقيقة الشريفة، فنقول: إن تمسكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عُصِمنا من الخطأ، وإن تمسكنا بغيره لم نعصم عنه. . ومن المعلوم أنَّ العصمة من الخطأ أمر مطلوب مرغوب شرعاً وعقلاً، ألا ترى أنَّ الإمامية استدلت على وجوب عصمة الإمام أنه لولا العصمة للزم أمره تعالى عباده باتباع الخطأ، وذلك محال لأنَّه قبيح عقلاً، وأنت إذا تأملت في هذا الدليل، علمت أنَّ مقتضاه: أنه لا يجوز الاعتماد على الدليل الظني في أحكامه تعالى»^(٣).

وكما ورد أيضاً في فهرست فصول فوائده المدنية:

= المرعشي -، وقد حكى عنه هذا القول الشيخ الأعظم الأنصاري في (فرائد الأصول:

ج ١، ص ٥٩).

(١) سورة يونس: الآية ٣٦، ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يَأْتِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾.

(٢) الفوائد المدنية: ص ٢٥٥.

(٣) الفوائد المدنية: ص ٢٥٩.

«الفصل الأوّل: في إبطال جواز التمسك بالاستنباطات الظنيّة في نفس أحكامه تعالى، ووجوب التوقّف عند فقد القطع بحكم الله، أو بحكم ورد عنهم عليه السلام»^(١).

وهذا القول صريح في ردّه للمقدمات غير الشرعيّة، التي لا تفيد إلا الظنّ.

فتلخص من مجموع ما ذكر: أنّ القطع الطريقي حجّة من دون تقييد بشيء، ولا يمنع من حجّيته عقلية مقدماته... ولكنه قد ورد في الشريعة بعض ما يوهّم مخالفته لحجّية القطع الطريقي، كقبول الإقرار المتعدّد، فمثلاً لو أقرّ لزيد بكتاب، فيحكم بملكيّة زيد لعين الكتاب، ولو أقرّ بعده لعمر بنفس الكتاب، فيحكم بملكيّة عمرو لثمنه، وعندئذٍ فلو اجتمع الكتاب والقيمة عند أحد وجعلهما ثمناً لأمر آخر، فإنّا نقطع حينئذٍ بكون بعض الثمن ملكاً للمقرّ، وإن لم يعلم تفصيلاً، فكيف يحكم الشارع بملكيّة الأخير لتمام الثمن؟!!

ففي مثل هذه الموارد ونظائرها، لابدّ من القول بوجود الخلل في المقدمات الموجبة للقطع التفصيلي بهذا الحكم الفعلي، كالقول: إنّ الإقرار مثلاً في الموردين موجب لملكيّة المقرّ له، ولو تعدّد الإقرار، وإن لم نعلم المقدّمة الباطلة تفصيلاً، لابدّ من الحكم ببطلان إحدى المقدمات لا على نحو التعيين.

الأمر السابع

أحكام العلم الإجمالي

ويقع البحث فيه في مقامين:

المقام الأول: تنجز التكليف بالعلم الإجمالي

لا شك في أنّ العلم (التفصيلي) بالحكم الفعلي، علة تامّة لتنجز التكليف، فبمجرد تحقّق القطع، تتبعه الحجّة من دون أن يكون لأيّ جاعل دور في إثبات هذه الحجّة، أو نفيها، أو تقييدها.. إلّا أنه وقع الكلام في تنجز التكليف بالعلم (الإجمالي) على أقوال ثلاثة:

القول الأول: إنّ العلم (الإجمالي) كالعلم (التفصيلي) علة تامّة لتنجز التكليف في جميع أطرافه، بحيث لا يمكن جعل حكم مخالف لمؤدّي العلم (الإجمالي) في المقام.. فلو تردّدت الخمرية بين مائعين مشتبّهين، كان الحكم بلزوم اجتنابهما كالحكم به فيما لو قطع بخمرية كلا المائعين.

القول الثاني: - وهو المختار - إنّ العلم (الإجمالي)، ليس كالعلم (التفصيلي) في العليّة التامّة، وإنّما فيه اقتضاء تنجز التكليف، بحيث يتمّ أثره من التنجز، فيما لو لم يمنع عنه مانع عقلي، كالعسر الشديد في لزوم ترتيب الأثر على العلم (الإجمالي) في الأطراف غير المحصورة..

كما لو ترددت الميعة بين ذبائح أهل البلد، فإنّ الحكم بلزوم الاجتناب، يستلزم اختلال النظام المعاشي للأفراد، أو مانع شرعي، كالترخيص في ارتكاب بعض الأطراف، بما يستلزم المخالفة الاحتمالية للواقع، أو الترخيص في ارتكاب جميع الأطراف، بما يستلزم المخالفة القطعية للمعلوم بالإجمال. . وبذلك لا يتنجز العلم (الإجمالي) بوجود المانع عن تأثير اقتضائه، والسرّ في ترخيص الشارع لارتكاب جميع الأطراف أو بعضها، أنّ التكليف لم ينكشف بالعلم (الإجمالي) تمام الانكشاف، بخلاف العلم (التفصيلي) فيه. . وعندئذ تبقى مرتبة الحكم الظاهري محفوظة، لبقاء الشكّ في التكليف الواقعي، المحقّق لموضوع تلك الأحكام الظاهرية، فيمكن للشارع من ضرب قاعدة، كقاعدة الحلّة الظاهرية في مشكوك الحرمة الجارية في أطراف العلم (الإجمالي)، لغرض تحقّق الشكّ في الحرمة في كلّ طرف من الأطراف.

وعليه، فلو كان العلم الإجمالي علّة تامّة للتنجز، لما أمكن تأثير ما ذكر من المانع العقلي أو الشرعي، في دفع منجزيّة التكليف المعلوم بالإجمال.

فإن قلت: إنّ ما ذكر من الترخيص المستفاد من الحكم (العقلي) أو (الشرعي) نقض للحكم المعلوم بـ (الإجمال). . فكيف يمكن الجمع بين حكم الشارع بلزوم الاجتناب عن الخمر المقطوع المردّد بين الإنائين، وبين الحكم بجواز شرب كلا الإنائين أو أحدهما؟

قلت: إنّ هذه المناقضة بين الحكم الظاهري، والحكم المقطوع به على نحو الإجمال، هي نفس المناقضة الحاصلة بين الحكم الظاهري في الشبهات البدويّة وموارد الشبهة غير المحصورة، وبين الحكم

الواقعي المجهول في الأوّل والمعلوم إجمالاً في الثاني.. وثبوت الحكم الظاهري في الموردين، ممّا لا يرتاب فيه أحد، لعدم وجود علم أصلاً في الأوّل، وعدم لزوم الاحتياط إجماعاً في الثاني.

وعليه، فكلّ ما يدفع به محذور التناقض في ذينك الموردين، يدفع به المحذور نفسه في العلم الإجمالي، المناقض للحكم الظاهري في أطرافه.

القول الثالث: التفصيل بين الموافقة القطعية والمخالفة القطعية.. فنقول: إنّ العلم (الإجمالي) علّة تامّة لتنجّز التكليف، بمعنى لزوم الموافقة الاحتمالية بترك المخالفة القطعية، فلا يمكن للشارع أن يرخص بارتكاب جميع أطراف العلم (الإجمالي)، بينما يكون العلم (الإجمالي) مقتضياً لتنجّز التكليف، بمعنى لزوم الموافقة القطعية.. فإذا لم يرخص الشارع في ارتكاب بعض الأطراف، لزم الإتيان بمقتضى التكليف في جميع الأطراف.

وفيه: أنه لا معنى لهذا التفصيل لوحدة المحذور فيهما، لو سلّمنا بثبوتيه في فرض جواز المخالفة القطعية.. إذ إنّ كما يلزم من جواز الإذن في ارتكاب جميع الأطراف، التناقض بين هذا الإذن وبين العلم على نحو الإجمال، فكذلك يلزم نفس التناقض من جواز الإذن في ارتكاب بعض الأطراف، وأمّا التصديق بينهما، أنّ التناقض قطعي في الأوّل (للقطع بارتكاب خلاف الواقع المعلوم إجمالاً) واحتمالي في الثاني (لاحتمال عدم مطابقة الطرف المأذون فيه للواقع المعلوم إجمالاً) فغير فارق في المقام، إذ إنّ كما يستحيل القطع بثبوت المتناقضين، فكذلك يستحيل احتمال ثبوتهما.

وعليه، فلو جاز الإذن في ارتكاب بعض الأطراف - مع ثبوت العلم الإجمالي فيه، لعدم تحقق المحذور المذكور آنفاً - جاز الإذن في ارتكاب جميع الأطراف بارتفاع ذلك المحذور أيضاً.. فلا بد من القول باقتضاء العلم الإجمالي للتنجّز مطلقاً - كما هو المختار - أو بعليّته التامة للتنجّز مطلقاً - كما هو القول الأوّل - ولا وجه لما ذكره الشيخ الأنصاري قدس من هذا التفصيل^(١).

فانّضح من مجموع ما ذكر: أنّ البحث في هذا المقام، إنّما هو في اقتضاء العلم (الإجمالي) للتنجّز أو في عليّته التامة.. كما أنّ البحث في باب البراءة والاشتغال، إنّما هو في ثبوت المانع العقلي والشرعي عن التنجّز، بعد اختيار اقتضائية العلم (الإجمالي) للتنجّز في المقام دون عليّته التامة.. وإلا لما كانت فائدة للبحث عن المانع بعد القول بالعلية التامة التي لا مجال معها لجعل المانع.. وهذا بخلاف ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري قدس من جعل البحث في العلم (الإجمالي) حول حرمة المخالفة القطعية، وجعله للبحث في البراءة والاشتغال حول وجوب الموافقة القطعية^(٢).

المقام الثاني: سقوط التكليف في موارد العلم الإجمالي

فقد وقع البحث في أنه إذا أمكن تحصيل العلم (التفصيلي) بالامثال، فهل يجوز الاحتياط بإتيان جميع أطراف الشبهة، بما يوجب حصول العلم (الإجمالي) بالامثال، سواء كان ذلك في الأحكام - كما

(١) فرائد الأصول: ج ١، ص ٩٣.

(٢) راجع: فرائد الأصول: ج ١، ص ٩٣؛ وج ٢، ص ٢٠٤.

لو تردّد الواجب بين صلاة الظهر والجمعة - أو في الموضوعات - كما لو تردّدت القبلة بين الجهات الأربع - ؟

وتفصيل البحث يقع في موضعين :

الموضع الأوّل: في العلم (الإجمالي) بحصول الامتثال، فيما لو كانت أطراف الشبهة من الواجبات التوصلية - كغسل الثوبين المشتبهين بالنجاسة، مع إمكان تحصيل العلم بنجاسة أحدهما على نحو اليقين التفصيلي - ولا شكّ في هذا الموضع في جواز الاحتياط بغسل الثوبين معاً، لعدم اشتراط ذلك الغسل بقصد القرية، وغير ذلك ممّا يتوهم كونه مانعاً في المقام عن الاحتياط.

الموضع الثاني: في العلم (الإجمالي) بحصول الامتثال، فيما لو كانت الأطراف من الواجبات التعبدية، ولهذا الموضع صورتان :

الصورة الأولى: إذا لم يكن الاحتياط فيها مستلزماً للتكرار، كما لو تردّد الواجب بين الصلاة بدون السورة أو معها . . فإنّه لا إشكال أيضاً في جواز الاحتياط باختيار الأكثر، وهي الصلاة مع السورة في الفرض، وما يتصور كونه مانعاً في المقام أحد أمرين :

١ - الإخلال بما يعتبر، أو يحتمل اعتباره في حصول الغرض، ممّا لا يمكن أن يؤخذ في متعلّق الأمر، كقصد القرية، وكقصد الوجه من الوجوب والاستحباب، وكقصد التميّز - وهو نفس تلك العبادة المأتي بها، متميّزة عن غيرها من العبادات - وإنّما قيّدنا المذكورات بعدم إمكان اعتبارها في متعلّق الأمر، لأنّها ناشئة من قبل الأمر في مرتبة لاحقة له، فيستحيل أخذها في متعلّق الأمر، الذي هو في مرتبة سابقة على الأمر.

وفيه: أنَّ الاحتياط لا يعد إخلالاً بالمذكورات، إذ لا مانع من الإتيان بتلك الصلاة المقترنة مع السورة احتياطاً بقصد القربة، لأهلية تلك الصلاة في تقريب العبد إلى الله تعالى وبقصد الوجه، لتحقيق الوجوب فيها وصفاً وغاية، وبقصد التميز لتمييز تلك الصلاة عن سائر العبادات، كما هو معلوم.

٢ - الإخلال بقصد الجزئية، فإنَّ المكلف عندما يأتي بالصلاة مع السورة في المثال، لا يمكنه قصد جزئية ما أتى به من السورة، إلّا بعد الفحص وتحصيل العلم التفصيلي، ومن هنا لم يجز الاحتياط في المقام.

وفيه: منع الكبرى في هذه الدعوى، إذ لا معنى لاشتراط مثل هذا القصد في تحقيق غرض المولى تعالى.

والنتيجة: أنَّ ما هو معتبر أو يحتمل اعتباره - كقصد القربة - لم يُخلّ به، وما أُخلّ به - وهو قصد الجزئية - لم يكن معتبراً.

الصورة الثانية: ما كان الاحتياط فيه مستلزماً للتكرار، كدوران الواجب بين صلاة الظهر والجمعة (ولا مانع فيه من جواز الاحتياط أيضاً، وما يتصور كونه مانعاً في المقام أيضاً) أحد أمور ثلاثة:

١ - الإخلال بقصد الوجه، لعدم القطع بوجوب خصوص ما يأتي به من صلاة الظهر أو الجمعة.

وفيه: أنه يمكن قصد الوجه في صورة الاحتياط أيضاً، وذلك لأنَّ إتيان المكلف بكلّ من صلاة الجمعة أو الظهر، إنّما هو لإتيان العبادة المتّصفة أو المغيّاة بالوجوب المردّد بين تلك الصلاتين.

٢ - الإخلال بقصد التميّز، إذ لا يتميّز الواجب في الصلاتين عن غيره بعد عدم العلم بالواجب منهما.

وفيه: أنّ التمييز، وإن لم يكن حاصلًا في المقام، إلّا أنه لا دليل على وجوب هذا القصد في الأخبار عن المعصومين عليهم السلام . . كما أنه ليس هناك ارتكاز عرفي لمثل هذا القيد، بحيث يستغنى عن ذكره خلافاً لقصد القرينة.

وعليه، فلا بدّ في صورة لزوم هذا القيد ودخالته في الغرض، من بيان المولى له . . وحيث لم يبين المولى لزومه، دلّ على عدم إرادة لزومه.

٣ - العبث بأمر المولى عند تكرار العمل، مع إمكان تحصيل العلم التفصيلي به.

وفيه: أنه لا يتحقّق العبث في جميع الموارد، إذ قد يكون الاحتياط فيه لداع عقلائي، وذلك فيما لو استلزم الفحص والتحقيق، لتحصيل العلم شيئاً من المشقّة والكلفة.

أضف إلى أنّ الاحتياط - وإن لم يكن لداع عقلائي - ليس عبثاً بأمر المولى، إذ أنّ المكلف يأتي بأطراف العلم الإجمالي، بقصد الإطاعة والامتثال لا بقصد الاستهزاء . . كما لو أتى بالواجب الملازم إجمالاً أو تفصيلاً، بداعي اللغو والعبث، لا بقصد التقرب إليه تعالى.

نعم، يكون تكرار العبادة في المقام عبثاً بكيفية الإطاعة، بعد وجود كيفية أخرى للعبادة لا يجب فيها التكرار في العمل.

هذا كلّه فيما لو أمكن للمكلف القطع التفصيلي بالحكم، وأمّا إذا

لم يمكنه إلا الظنّ التفصيلي به، فللمسألة صور ثلاث تبعاً لحالات الظنّ فيه، وهي:

الصورة الأولى: الظنّ الذي لم يقم على اعتباره دليل شرعي، في حالة إمكان العلم الإجمالي بالامتثال، فعندئذ لا إشكال في تقدّم الامتثال العلمي الإجمالي على الامتثال الظنيّ.. وأما إذا قام الدليل الشرعي على اعتبار الظنّ في ظرف عدم إمكان الامتثال القطعي، بإتيان جميع أطراف العلم الإجمالي - كدوران الأمر بين المحذورين - فإنه لا إشكال أيضاً في جواز الاكتفاء بالامتثال الظنيّ.

الصورة الثانية: الظنّ الذي قام على خصوصه دليل الاعتبار - سواء أمكن معه تحقيق العلم الإجمالي بالامتثال أم لم يمكن - فعندئذ لا إشكال في الاجتزاء بالظنّ بالامتثال.. كما لا إشكال في العلم الإجمالي بالامتثال، عن طريق الاحتياط بإتيان أطراف العلم.

الصورة الثالثة: الظنّ الذي قام على اعتباره بعمومه، دليل الانسداد، وللحكم بالاجتزاء وعدمه في هذه الحالة صورتان، تبعاً لمقدمات دليل الانسداد:

أ - أن يكون من مقدمات دليل الانسداد عدم وجوب الاحتياط.. فعليه يمكن الاجتزاء بالامتثال العلمي الإجمالي، لجواز الاحتياط فيه، وإن لم يكن واجباً، كما يمكن الاجتزاء بالامتثال الظنيّ لحجّة الظنّ، كما هو المفروض في المقام.

ب - أن يكون من مقدمات دليل الانسداد بطلان الاحتياط: إمّا للزوم العسر المخلّ بالنظام، أو للزوم العبث بأمر المولى عند تكرار أطراف الاحتياط - كما مرّ توهمه آنفاً - فعندئذ لا بدّ من الامتثال الظنيّ،

لعدم جواز الامتثال العلمي الإجمالي، بمقتضى تلك المقدمة المفروضة في دليل الانسداد.

وعليه، فلا بدّ من القول: ببطلان عبادة من عدل عن طريقي الاجتهاد والتقليد، إلى الاحتياط الباطل في الفرض.

مبحث الأمارات

ويقدّم فيه أمور:

الأمر الأول

عدم إفادة الظنّ بذاته للحجّة

ويقع الكلام فيه من جهتين:

الجهة الأولى: ثبوت التكليف بالأمارات المفيدة للظنّ. . . ومن المعلوم أنه لا حجّة لتلك الأمارات في إثبات التكليف، لعدم كون الظنّ فيها علّة تامّة، بل ولا مقتضية لتنجّز التكليف، فإنّ نسبته إلى الحجّة وعدمها على حدّ سواء، بخلاف القطع الذي لا ينفكّ عن الحجّة، كعدم انفكاك لوازم الذات عنها.

وعليه، فلا بدّ في حجّة الظنّ من: جعل شرعي - كما لو قلنا: بانسداد باب العلم، بناء على كشف ذلك عن جعل الشارع الحجّة لمثل ذلك الظنّ - أو جعل عقلي - كما هو الأمر كذلك أيضاً على القول بالانسداد، بناء على حكومة العقل بحجّة مطلق الظنّ في مثل المقام -.

الجهة الثانية: سقوط التكليف بالعمل بمقتضى الظنّ. . . ومن المعلوم فيها أيضاً عدم حجّة الظنّ الدالّ على الفراغ وإتيان المكلف

به، إذ إنّ ذلك بحاجة إلى جعل جاعل بعد أن قلنا بعدم كون الحجّة من لوازم الظنّ. . ولكن يظهر من بعض المحقّقين حجّة الظنّ بذاته^(١)، من جهة سقوط التكليف والاجتزاء بما دلّت الأمانة الظنيّة على الفراغ به. . ولعلّ الوجه في ذلك هو أنّ العقاب بعد الإتيان بما يحتمل سقوط التكليف به غير يقيني، فيكون الضرر محتملاً، ورفع الضرر المحتمل ليس بواجب. . فتأمّل!

(١) انظر: قوانين الأصول: ص ٤٤٠.

الأمر الثاني

الإمكان الوقوعي لحجية الظنّ

بعد أن قلنا في الأمر الأول بعدم الحجية الذاتية للظنّ، وإنّ ذلك ممكن ذاتاً، بجعل جاعل من الشرع أو العقل، وقع البحث في الإمكان الوقوعي للتعبّد بالظنّ، بمعنى أنه بعد التسليم بعدم استحالة التعبّد بالظنّ ذاتاً، فهل يمكن وقوع التعبّد به خارجاً، بحيث لا يلزم من التعبّد به محذور الامتناع مطلقاً - كاجتماع الضدين - أو محذور الامتناع من خصوص الحكيم تعالى - كطلبه للضدين - أو أنه لا يمكن وقوعه خارجاً، للزوم أحد المحذورين.

والتحقيق: أنه لا مانع من القول بإمكانه الوقوعي، وذلك بأحد

تصويرين:

التصوير الأوّل: - وهو المختار - أنّ أدلّ دليل على إمكان الشيء

هو وقوعه.. ومن المعلوم وقوع التعبّد ببعض الظنون، ممّا سينكشف منه الإمكان الذاتي والوقوعي.. إذ لو كان مستتبعاً لمحال عقلي على الإطلاق، أو على خصوص الحكيم تعالى، لما أمكن صدور مثل هذا التعبّد من المولى تبارك وتعالى.

وعليه، فلا ضرورة للبحث عن الإمكان الوقوعي بعد إثبات

الوقوع، بل لا فائدة لإثبات الإمكان بدون إثبات الوقوع، لعدم ترتّب ثمرة على مجرد الإمكان.

التصوير الثاني: - وهو رأي الشيخ^(١) - أنّ العقلاء استقرّت سيرتهم على البناء على الإمكان الذاتي والوقوعي، عند الشكّ في الإمكان أو ما يقابله من الامتناع.

وعليه، فلو لم يثبت الامتناع، أمكن التمسك بهذه السيرة في إثبات الإمكان لمثل المقام أيضاً، لتحقيق فرض الشكّ فيه . . ولكنه يرد عليه أمران: أ - عدم ثبوت مثل هذه السيرة لدى العقلاء، عند الشكّ في الامتناع أو الإمكان.

ب - عدم حجّة مثل هذه السيرة بعد التسليم بثبوته، لعدم (القطع) بحجّيتها . . وأمّا (الظنّ) بحجّيتها، فلا ينفع في إثبات مؤداه للزوم الدور، إذ إنّ إمكان اعتبار الحجّة للظنّ، موقوف على ثبوت السيرة، وثبوتها موقوفة على حجّيتها الموقوفة على إمكان اعتبار الحجّة للظنّ بمؤدّادها. فعليه، لا يمكن التمسك بهذه السيرة المظنونة بحجّيتها، لإثبات حجّة الظنّ إمكاناً.

وتبيّن من مجموع ما ذكر: أنه لا يمكن إثبات الإمكان المبحوث عنه في المقام بمقالة الشيخ الرئيس، في إثبات الإمكان لكلّ ما لم يقم البرهان على امتناعه المستفاد من قوله: «كلّما قرع سمعك من الغرائب، فذرّه في بقعة الإمكان، ما لم يذكك عنه واضح البرهان»^(٢) وذلك

(١) فرائد الأصول: ج ١، ص ١٠٥.

(٢) الإشارات والتنبيهات: ج ٣، ص ٤١٨، النمط العاشر في أسرار الآيات، نصيحة.

وإمّا أن لا يتمّ التطابق المذكور، فيلزم منه اجتماع الحكمين المتضادّين، كما يلزم منه اجتماع داعيين متضادّين، وهما: (الكراهة) في جانب الحكم بالتحريم.. و(الإرادة) في جانب الحكم بالوجوب، كما يلزم أيضاً اجتماع مصلحة ملزمة من جهة الوجوب، ومفسدة ملزمة من جهة الحرمة، ومن المعلوم عدم اجتماع مثل هذه المفسدة والمصلحة في واقعة واحدة، إلّا بعد الكسر والانكسار، وضرورة الأقوى منهما ملزماً وملاكاً للحكم الشرعي.

وعليه، يلزم المحذور على كلّ من الافتراضين السابقين، بناء على القول بإمكان التعبد بالظنّ.

الدليل الثاني: استلزام القول بإمكان التعبد بالظنّ طلب الضدّين فيما لو أخطأ الظنّ، وأدّى إلى مطلوبيّة ضدّ الواجب الواقعي.. ومن المعلوم قبح مطالبة الحكيم عبده بامتنال ما لا يقدر عليه من الأمرين المتضادّين.

وعليه، فالامتناع في هذا الإيراد في جانب (الطلب)، والامتناع في الإيراد السابق في جانب (المطلوب).

هذا ويمكن تصوير طلب الضدّين على نحو الاستحالة الذاتيّة، لا العرضيّة فحسب.. وذلك بالقول: إنّ التضادّ في (المطلوب)، يسري إلى التضادّ في (الطلب)، فلا يمكن وجود إرادة وكراهة في نفس الطالب في آن واحد.

الدليل الثالث: أنّ التعبد بالظنّ، مستلزم لتفويت المصلحة في الحكم الواقعي، فيما لو قامت الأمانة على عدم وجوب ما هو واجب واقعاً.. كما لو دلّت على عدم وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة..

كما يستلزم إلقاء المكلف في مفسدة الحكم الواقعي، فيما لو قامت الأمانة على عدم حرمة ما هو حرام واقعاً، كما دلت على عدم حرمة الفقاع، مع كونه حراماً في الواقع.

ومن المعلوم أنّ تفويت المصلحة، أو الإيقاع في المفسدة، وإن لم يكن محالاً ذاتاً، إلا أنه يقبح ذلك على الحكيم تعالى.

وأجيبُ عن هذه الإشكالات الثلاثة: بعدم استلزام القول: بإمكان التعبد بالظنّ للمحذورين الباطلين في الأولين، وبعدم كون اللازم في الإيراد الثالث باطلاً، إذ إنّنا نسلم فيه بلزوم تفويت المصلحة، والإيقاع في المفسدة.. إلا أنّ ذلك ليس بمحذور باطل في المقام، وذلك فيما لو كان لنفس التعبد بالظنّ مصلحة غالبية عليهما، كمصلحة التسهيل والرفق بالعباد.

وأما بالنسبة إلى دعوى عدم استلزام المحذور في الأولين، فنقول: إنّ هناك مسلّكين في تفسير حجّة الأمارات الظنيّة، هما:

المسلّك الأوّل: وهو أنّ حجّة الأمارات لا تستلزم جعل أحكام تكليفيّة في مقابل الاحكام الواقعية، ليدّعى بعد ذلك اجتماع الضدّين، أو المتماثلين، أو طلب الضدّين، أو وجود المصلحة والمفسدة الملزمتين.. وإنّما غاية ما تفيد (الحجّة) في المقام هو المعذريّة، بمعنى صحّة اعتذار العبد بالعمل، بمقتضى ظنّه عند مخالفة الواقع.. و(المنجزية) بمعنى تنجز التكليف على المكلف، واستحقاقه للعقوبة، بعدم العمل بمقتضى ظنّه عند مطابقة الواقع.. كما تفيد الحجّة في المقام أيضاً، ثبوت التجرّي بعدم العمل بالظنّ عند مخالفة الواقع، والانقياد بالعمل به عند مخالفة الواقع.

فتبيّن أنه لا يستلزم القول: بإمكان التعبد بالظنّ، وجعل الحجّة له، أي محذور ممتنع مطلقاً، أو على خصوص الحكيم تعالى.

المسلك الثاني: وهو أنّ حجّة الأمارات، تستلزم ثبوت الحكم التكليفي في موردها، سواء قلنا: إنّ لا معنى لجعل الحجّة، إلّا جعل تلك الأحكام التي تكون منشأ لانتزاع تلك الحجّة، أم قلنا: إنّ جعل الحجّة في الأمارات، تستتبع جعل الحكم التكليفي الذي أدّت إليه الأمانة.

وعلى أيّ حال، فإنّنا نسلّم بثبوت حكم تكليفي عند قيام الأمانة على أحد النحويين المذكورين، إلّا أنّ ذلك لا يستلزم المحاذير المتقدّمة، من اجتماع الضدين أو غير ذلك، وذلك بالبيان التالي:

أنّ الأحكام التكليفية على نوعين:

١ - الحكم الواقعي الحقيقي، الناشئ من المصلحة والمفسدة في متعلّق الحكم، كالحكم بوجوب الصلاة، لوجود المصلحة الواقعية في نفس الصلاة. ومن المعلوم أنّ هذه المصلحة والمفسدة، هي الموجدة للإرادة والكراهة في نفس من يمكن عروض الكراهة والإرادة عليه، كنفس الممكن من النبي والوصي، فإنّ الله تعالى عندما يوصي إلى النبي ﷺ أو يلهم الوصي ذلك الحكم الشأني، الناشئ من المصلحة والمفسدة في متعلّقه، فإنّه تنقّح في نفسيهما الإرادة والكراهة، المستلزمين للبعث والزجر بما أنهما مكلفان بتبليغ الأحكام للناس.

وإنّما قيّدنا انقذاح الكراهة والإرادة بنفس الولي أو الوصي، لعدم إمكان تصوير الإرادة - وهي الشوق المؤكّد إلى الفعل - والكراهة - وهي

الشوق المؤكّد إلى الترك - بالنسبة إلى الواجب تبارك وتعالى، الذي لا تعرض عليه الحوادث.

نعم، لو فسّرنا الإرادة والكراهة بالعلم بالمصلحة أو المفسدة، أمكن إسناد ذلك إلى الله تعالى، كما اختاره المحقق الطوسي^(١).

٢ - الحكم الظاهري الطريقي الذي لا ينشأ من مصلحة أو مفسدة في متعلّقه، كما هو كذلك في الأوامر الامتحانيّة، هذا الحكم الذي جُعِل طريقاً إلى الواقع المجهول، قد يشتمل على مصلحة في نفسه، لأنّ متعلّقه - كما قلنا آنفاً - هذه المصلحة التي توجب إنشاء حكم صوري، قرنه الله تعالى بالحجّة، بمعنى تنجّزه على المكلف فيما لو طابق الواقع، وصحّة اعتذار المكلف به عند مخالفة الواقع.. ولكنّ إنشاء هذا الحكم غير مقرون بالإرادة والكراهة المتعلّقتان بمتعلّق ذلك الحكم، لعدم وجود ملزومهما من المصلحة أو المفسدة، كما هو المفروض في المقام.

فعند تبين هذين النوعين من الحكم، نقول: إنّ هناك أيّ محذور عند اجتماع هذا الحكم الظاهري مع الحكم الواقعي:

أ - فأما محذور اجتماع المثلين أو الضدّين، فمندفع بعدم كون الحكمين في المقام فردين لنوع واحد ليستلزم ما ذكرنا، وإنّما يعتبر كلّ فرد منهما فرداً لسنخ من الحكم يغيّر النوع الآخر، كما بيّناه آنفاً.

ب - وأما محذور طلب الضدّين، فمندفع أيضاً بعدم تحقّق الضدّيّة بين متعلّقي الطلب، ليكون طلبهما قبيحاً من الحكيم تعالى.

(١) عنه شرح أصول الكافي، للمزندانى: ج ٣، ص ٢٦٤.

ج - وأمّا محذور اجتماع الإرادة والكراهة، فمندفع بعدم تحقّق ذلك في متعلّق الحكم الظاهري. . بل إنّ ذلك مختصّ بالحكم الواقعي، ويندفع تبعاً لذلك محذور المفسدة والمصلحة الملزمتين، لعدم تحقّق ذلك أيضاً في متعلّق الحكم الظاهري.

إلاّ أنه يشكّل جريان هذا الوجه في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، بالنسبة إلى بعض الأصول العمليّة، كأصالة الإباحة والحلّ. . إذ إنّ الإذن في اقتحام ما قام الأصل على إباحته وحلّيته، يدلّ على الجعل الظاهري للحلّيّة الواقعيّة للمشكوك حقيقة لا تعبداً. . ومن المعلوم أنّ هذه الحلّيّة الحقيقيّة، لا تجتمع مع الحرمة الحقيقيّة في مرتبة الواقع، ولا فرق في جريان هذا الإشكال بين أن تكون الحلّيّة أو الإباحة اقتضائيّة، بمعنى وجود مصلحة في نفس الحلّيّة أو الإباحة. . أو لا اقتضائيّة، بمعنى عدم وجود مصلحة أو مفسدة أصلاً - ملزمة كانت أو غير ملزمة - في جانب متعلّق الحلّيّة أو الإباحة. . والسرّ في عدم الفرق بين هذين القسمين، هو أنه يتحقّق فيهما جعل الإباحة أو الحلّيّة الحقيقيّة المستلزم لتحقّق المنافاة مع الحرمة الواقعيّة.

وأجيب عن هذا الإشكال بالتفريق بين الحكم الفعلي المعلّق، والحكم الفعلي المنجز، وذلك بالقول: إنّ الأحكام الواقعيّة في المقام، هي أحكام فعليّة، أنفذها المولى بعد إنشائها، إلّا أنّ حتميّتها وتنجزها معلّقة على العلم بها بقيام الأمانة المعتبرة.

وعليه، فلم تتعلّق إرادة ولا كراهة بالنسبة إلى متعلّق الحكم الواقعي المعلّق، ومع عدم انقذاح تلك الإرادة والكراهة، في جميع الميادين العالية من نفس المولى والنبي والوصي، فإنّه لا منافاة أبداً بين ذلك الحكم الواقعي والحكم الظاهري.

فإن قلت: كيف نُؤَقِّق بين فعلية الحكم الواقعي، وعدم وجود إرادة وكرهه في نفس النبي أو الولي، بحسب مؤدى ذلك الحكم؟

قلت: إنَّ فعلية الحكم الواقعي، إنَّما تستلزم البعث والزجر المسبَّبين عن الإرادة والكرهه، فيما لم يكن هناك إذن في الإقدام، بمقتضى الأمانة القائمة على الإذن لمصلحة في نفس ذلك الإذن.

وعليه، فمع تحقُّق ذلك الإذن لا مانع من عدم مقارنة البعث والزجر، بذلك الحكم الواقعي الفعلي، لعدم انقذاح الإرادة والكرهه في نفس النبي أو الولي.

فتلخَّص من مجموع ما ذكر في هذا الجواب: أنَّ الحكم الواقعي الفعلي المعلق، يعدُّ في رتبة متوسطة بين الإنشائي المحض، الذي لا يفيد العلم به أيَّ تكليف منجز، وبين الفعلي المنجز الذي قامت الحجة عليه.

وهناك دعويان غير ما ذكر للتوفيق بين الحكم الواقعي والظاهري، نذكرهما مع المناقشة فيهما، وهما:

الدعوى الأولى: ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمته الله من أنَّ الأحكام الواقعية أحكام إنشائية محضة.. ومن المعلوم أنَّ مثل ذلك الحكم، الذي لا فعلية له مطلقاً - لا على نحو التعليق، ولا على نحو الحتمية - ممَّا لا ينافي الحكم الظاهري الفعلي^(١).

وأشكِّل عليه بوجهين:

الأوَّل: أنَّ القول بإنشائية الحكم الواقعي، يستلزم عدم لزوم

(١) فرائد الأصول: ج ١، ص ١١٤.

الإتيان بمؤدّي الأمانة الدالّة على ذلك الحكم الواقعي، لوضوح عدم لزوم امتثال الحكم الإنشائي المعلوم أو المظنون بالظنّ المعتبر... بل لابدّ في لزوم الامتثال من قيام الأمانة على الحكم الفعلي، المقترن بالإرادة والكراهة والبعث والزجر.

وعليه، فبطلان هذا اللازم - وهو عدم لزوم الإتيان - يدل على بطلان ملزومه، وهو القول بإنشائية الحكم الواقعي.

فإن قلت: نسلم بعدم فعلية الحكم الإنشائي المحض، وأمّا الحكم الإنشائي الذي قامت عليه الأمانة، فممّا يمكن دعوى صيرورته فعلياً.

وعليه، يندفع إشكال عدم لزوم امتثال مؤدّي الأمارات، بعد إثبات فعلية مؤدياتها.

قلت: إنّ اللازم في صيرورة الحكم الإنشائي فعلياً، بعد التسليم بقيام دليل على هذه الصيرورة، هو تحقّق الحكم الإنشائي، بوصف كونه مؤدّي الأمانة، ومن المعلوم في المقام عدم تحقّق هذا المركّب بجزأيه.

أمّا عدم تحقّقه وجداناً وحقيقة، فلعدم إحراز الموصوف - وهو الحكم الإنشائي واقعاً - إذ إنّ الأمانة لا تفيد العلم بمؤداها، كما هو واضح.

وأمّا عدم تحقّقه تعبداً بأدلة حجّة الأمانة، فلعدم إحراز الصفة، إذ إنّ غاية ما تفيد أدلة حجّة الأمانة، هو ثبوت المؤدّي وكونه هو الواقع التزيلي، ولا تفيد ثبوت واقع أدّت إليه الأمانة.

وعليه، فالثابت في المقام هو الحكم الإنشائي تعبداً، لا الحكم الإنشائي بوصف كونه مؤدّي الأمانة ليصير فعلياً... بل ثبوت هذا

المركب بأدلة حجّة الأمانة ممّا يستلزم الدور المحال، وذلك لأنّ ثبوت وصف التأدية، متوقّف على ثبوت حجّة الأمانة. . إذ مع عدم ثبوت حجّة الأمانة، لا يتحقّق مفهوم التأدية للحكم الإنشائي، وثبوت حجّة الأمانة، متوقّف على ثبوت ذلك الوصف توقّف كلّ حكم على تحقّق جزء موضوعه، فافهم.

اللّهمّ إلّا أن يقال إنّ دليل حجّة الأمانة، وإن لم تفد بالدلالة اللفظيّة إلّا تنزيل مؤداه - وهو الحكم الإنشائي - منزلة الواقع، إلّا أنه يفيد ثبوت وصف كون ذلك الواقع مؤدّى الأمانة بدلالة الاقتضاء عقلاً. . بمعنى أنّ صون هذا التنزيل عن اللغوّة، يقتضي إثبات الجزء الآخر للموضوع المستلزم للفعليّة، إذ لولا تحقّق الوصف المذكور، لما كان لتنزيل الحكم المؤدّى منزلة الواقع أيّ أثر عملي فعلي، لما مرّ آنفاً من عدم لزوم امتثال الحكم الإنشائي المحض.

لكن يرد عليه: أنّ ما ذكر يتمّ فيما لو لم يكن للحكم الإنشائي المحض الفاقد للوصف السابق أيّ أثر عملي، ليتحقّق الاقتضاء المذكور، أمّا لو افترض أثر كالنذر لذلك الحكم الإنشائي، فلا لغوّة للتنزيل، ليدعى اقتضاء صون الحكم عنه، لإثبات الجزء الآخر للمركب، وهو وصف التأدية.

الثاني: أنه يحتمل في موارد الأحكام الظاهريّة، وجود أحكام واقعيّة فعليّة.

وعليه، فالجمع بين الأحكام الظاهريّة والواقعيّة - بغير ما ذهبنا إليه - لا ينفي احتمال اجتماع حكمين فعليّين متضادّين أو متماثلين. . ومن

المعلوم استحالة اجتماع المتماثلين أو المتضادّين، كاستحالة القطع باجتماعهما.

الدعوى الثانية: وهو الجمع المنقول عن السيّد محمّد الأصفهاني الفشاركي قدس سره بين الحكم الظاهري والواقعي، باختلاف رتبة الحكمين، وتأخّر الحكم الظاهري عن الواقعي بمربتين، وذلك لتأخّر الشكّ في الحكم الواقعي عن نفس الحكم بمرتبة واحدة تأخّر الشكّ عن متعلّقه، وتأخّر الحكم الظاهري عن الشكّ في الحكم الواقعي بمرتبة واحدة أيضاً، تأخّر الحكم عن موضوعه . . وبذلك يتأخّر الحكم الظاهري عن نفس الحكم الواقعي بمربتين، ومع اختلاف مرتبة الحكمين لا يلزم منافاة بينهما أصلاً^(١).

وأشكل على هذا الجمع: أنّ الحكم الظاهري، وإن لم يكن محفوظاً في تمام مراتب الحكم الواقعي، بعد فرض تأخّره عنه بمربتين - كما مرّ آنفاً - إلّا أنّ الحكم الواقعي محفوظ في جميع المراتب، بما فيها مرتبة الشكّ فيه، وما يليها من مرتبة الحكم الظاهري.

وعليه، فمادام الحكم الواقعي محفوظاً في نفس مرتبة الحكم الظاهري، يلزم التنافي بينهما لاجتماعهما في رتبة واحدة.

(١) راجع: الرسائل الفشاركية: ص ١٩ - ٢١.

الأمر الثالث

الأصل في الأمانة المشكوكة

الأصل في الأمارات التي لم يقم على حجّيتها، أو على عدم حجّيتها دليل قطعي، هو عدم الحجّية والاعتبار. . إذ لا تحقّق لهذه الحجّية إلّا بعد تحقّق موضوعها، وهو اتّصاف الأمانة بالحجّية الفعلية إثباتاً، وعدم الاكتفاء باتّصافها ثبوتاً وواقعاً.

وعليه، فمع عدم قيام الدليل الإثباتي على حجّية تلك الأمانة، لا يترتّب عليها آثار الحجّية من:

أ - المنجزية، بمعنى صحّة المؤاخذه على مخالفة مؤدى تلك الأمانة المطابقة للواقع.

ب - المعذّرية، بمعنى صحّة الاعتذار بموافقة مؤدى تلك الأمانة المخالفة للواقع.

ج - تحقّق التجريّ مخالفة المؤدى المخالف للواقع.

د - تحقّق الانقياد بموافقة المؤدى المخالف للواقع، فلا يصدق الانقياد بما أنه موافقة لما قام الدليل على حجّيته. . نعم، لو أتى المكلّف بما لم يقم الدليل على حجّيته برجاء مطلوبيّته احتياطاً، فإنّه يصدق الانقياد بما أنه موافقة لما يحتمل إصابته للواقع.

وقد ذهب الشيخ الأنصاري رحمته الله إلى أن من أثار الحجية، هو جواز الالتزام بمؤدى الأمانة، وجواز إسناد مضمونها إلى الله تعالى^(١).

وعليه، فلو انتفى هذا الأثر اللازم في مورد من الأمارات المشكوكة، أي يدل على حرمة الالتزام والإسناد إلى الله تعالى، كقوله: ﴿قُلْ مَا لَكُمْ أَمْرٌ عَلَى اللَّهِ تَقْرُؤُونَ﴾^(٢)، فإنه ينتفي ملزومه من الحجية.

وفيه: أن انتفاء اللازم، إنما يدل على انتفاء الملزوم، فيما لو كان اللازم مساوياً أو أعم من ملزومه، بخلاف ما لو كان أخص منه، واللازم المذكور في المقام، إنما هو أخص من ملزومه، لوجود مورد يفترق فيه ذلك اللازم عن الملزوم، بمعنى عدم جواز الإسناد والالتزام مع تحقق الحجية في مورد، وذلك فيما لو قلنا بحجية مطلق الظن، عند انسداد باب العلم والعلمي، بناء على حكومة العقل بهذه الحجية.. فمن الواضح أن حكم العقل بحجية الظن، لا يستلزم جواز الاستناد والالتزام، بخلاف ما لو قلنا بالكشف الشرعي.

فتلخص ممّا ذكر: أن جواز الإسناد والالتزام، ليس بأثر لازم للحجية، فلا يجدي وجوده في إثبات الحجية.. كما لا يؤثر عدم الحجية، بل قد تثبت الحجية بآثارها المذكورة، وإن لم يتحقق هذا الأثر.

كما علم أن الأصل عند عدم إثبات الحجية، هو عدم الحجة جزماً، إلا إذا قام دليل على خلاف هذه القاعدة كما هو واضح، أو قيل بوقوعه... وسنذكرها في الفصول التالية:

(١) فرائد الأصول: ج ١، ص ١٢٤.

(٢) سورة يونس: الآية ٥٩.

الفصل الأول

الظواهر

وفيه أمور:

١ - حجّة الظهور والمناقشة فيها

لا شك في أصل حجّة الظهورات والمعاني المسبقة إلى الذهن، بمجرد إلقاء اللفظ، لاستقرار سيرة العقلاء على الأخذ بظاهر لفظ المتكلم، في تعيين مراده، والمعاني التي ينطوي عليها فكره، ولم يرد من الشارع المقدّس رادع عن هذه الطريقة العقلائيّة في مقام التفاهم، كما لم يرد عنه طريقة أخرى مستحدثة في طريقة الإفهام والتفهم.

إلا أنه وقع الاختلاف في إطلاق اتباع هذه السيرة، ومن هنا قد يدعى في المقام استثناء الموارد الآتية:

١ - عدم قيام ظنّ فعلي على المعنى الظاهر.

٢ - وجود ظنّ فعلي على خلاف المعنى الظاهر.

٣ - عند عدم قصد إفهام غير المخاطب - كخطابات الأئمة عليهم السلام الواردة للإجابة على سؤال الراوي - فإنّ تلك الظهورات غير حجّة بالنسبة إلينا، أو لم يقصد بتلك الخطابات إفهامنا، نحن الذين لم توجه إلينا تلك الخطابات.

والتحقيق: بطلان دعوى التفصيل بين الموارد، بعد العلم أنه لا فرق في استقرار سيرة العقلاء بين تلك الموارد وغيرها، ممّا قيل بالحجّة فيها.

ومن هنا، لم يصحّ في الأولين مخالفة ظاهر أمر المولى اعتذاراً، بعدم حصول الظنّ لديه، أو بقيام الظنّ على خلاف المعنى الظاهر.. كما لا يصحّ في الأخير مخالفة تكليف المولى أيضاً، اعتذاراً بعدم كونه مقصوداً في الأفهام.

ومن هنا، يؤخذ بشهادة من ادّعى أنّ زيدا قد أقرّ بكذا، مع أنّ المقرّ ليس بصدد إفهام الشاهد، بل هو قاصد عدم إفهامه.. ولا فرق فيما ذكرناه من حجّة الظهور بالنسبة إلى من لم يقصد إفهامه، بين كونه ممّن يشمله الخطاب خصوصاً، كما لو أفهم الإمام (عليه السلام) أحكام المرأة للسائل الرجل، فإنّ مضمون الخطاب خاصّ بمن لم يقصد إفهامها، أو ممّن يشمله الخطاب عموماً، كما لو أفهم الإمام (عليه السلام) أحكام الصلاة للسائل، فإنّ مضمون الخطاب يعمّ السائل، ومن لم يقصد إفهامه أيضاً.

كما أنه وقع الاختلاف أيضاً بالنسبة إلى ظهورات الكتاب العزيز، فادّعى عدم حجّة الظهور فيها للأُمور التالية:

الأمر الأوّل: اختصاص فهم القرآن بمن خوطب به - وهم المعصومون (عليهم السلام) - ولو كانت الظهورات حجّة، لما كان وجهٌ لهذا الاختصاص.. وممّا يدلّ على ذلك: ما ورد عن المعصومين (عليهم السلام) في ردع أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى بهذه الظهورات، فمن ذلك سؤال الصادق (عليه السلام) لأبي حنيفة: «أنتَ فقيه أهل العراق؟ فقال: نعم. قال: فيمَ تفتيهم؟ قال: بكتاب الله وسنة نبيه. قال: يا أبا حنيفة! تعرف كتاب الله حقّ معرفته، وتعرف

الناسخ والمنسوخ؟ قال: نعم. قال: يا أبا حنيفة! لقد ادّعت علماً، ويلك! ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم.. ويلك! ولا هو إلا عند الخاص من ذرية نبينا محمد ﷺ، وما ورثك الله من كتابه حرفاً»^(١).

ومن ذلك أيضاً، ما ورد عن أبي جعفر عليه السلام: «ويحك يا قتادة! إنما يعرف القرآن من خطب به»^(٢).

وهذا الوجه يعود إلى منع الصغرى، لعدم انسباق المعنى عند غير من خطب به، بما يمنع من انعقاد الظهور.

الأمر الثاني: عظمة المعاني القرآنية وسموها عن فهم البشر، وعدم قدرة العقول الإنسانية الناقصة على غور أعماق الأمور الإلهية الغامضة.

ومما يشهد على نقص الأفهام الاعتيادية، التي ليس لها رسوخ في العلم، ما رواه العياشي في تفسيره عن ابن الحجاج: «ليس شيء أبعد من عقول الرجال عن القرآن»^(٣). وهذا الوجه يعود إلى منع الصغرى، بمعنى عدم تحقق الظهور.

الأمر الثالث: ورود الذم على إتباع الآيات المتشابهة في القرآن الكريم، كقوله تعالى: «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ»^(٤)، وعندئذ يمكن القول: إمّا

(١) وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ٤٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ١٨٥، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٥.

(٣) تفسير العياشي: ج ١، ص ١٧؛ وراجع: وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ٢٠٣، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٩.

(٤) سورة آل عمران: الآية ٧.

بشمول المتشابهات للظواهر قطعاً، أو بشموله احتمالاً، لأنّ الآيات المتشابهة فيها غموض وإجمال، ممّا يوجب احتمال انطباقه على الظواهر. وهذا الوجه يعود إلى منع الكبرى، لانعقاد الظهور مع عدم ثبوت الحجّة، وذلك للقطع، أو لاحتمال اندراج ذلك الظاهر في المتشابه الممنوع عن اتّباعه.

الأمر الرابع: تحقّق العلم الإجمالي المنجّز في ظواهر الكتاب، بطروء التخصيص والتقييد والتجوّز في كثير من الآيات، وحيث لم يعلم ذلك تفصيلاً، فلا يصحّ التمسّك بأطراف العلم من الظهورات.

وعليه، فيكون لها حكم المتشابه وإن لم يكن من المتشابه ذاتاً، لنفرض عدم الإجمال والتشابه في نفس المعنى الظاهر، وبذلك يعود هذا الوجه إلى منع الصغرى، لعدم انعقاد الظهور، لما يمكن أن يكون من أطراف ما طرأ عليه أحد موجبات تغيير المعنى الظاهر من التقييد والتخصيص، وغير ذلك.

الأمر الخامس: شمول النهي عن التفسير بالرأي لظهورات الكتاب، كقول الصادق عليه السلام: «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ، إِنْ أَصَابَ لَمْ يُؤْجَرْ، وَإِنْ أَخْطَأَ خَرَّ أَبْعَدَ مِنَ السَّمَاءِ»^(١). فيقال فيه: إنّ هذا النهي شامل لدعوى إرادة الله للمعنى الظاهر، بحسب ما ينسب إلى الذهن من معنى.

وهذا الوجه يعود إلى منع الكبرى، بمعنى تحقّق الظهور، وعدم تحقّق حجّيته، لكون حمل الآية على المعنى الظاهر من التفسير بالرأي الممنوع. **الأمر السادس:** تحقّق العلم الإجمالي بوقوع التحريف في القرآن،

(١) وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ٢٠٢، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٦.

سواء أكان ذلك بالتصحيح، وتغيير هيئة الألفاظ إعرابياً أو لفظياً، أم بإسقاط بعض الآيات^(١)، كما يؤيده الروايات الواردة في هذا المجال، كما يؤيده إدراكنا لعدم المناسبة في بعض الآيات التي ادّعي فيها الإسقاط، كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَمِينِ فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾^(٢)، فلا نكاد ندرك ترابطاً بين مخافة عدم القسط في اليتامى ونكاح ما طاب من النساء.

وهذا الوجه يعود إلى منع الكبرى، بمعنى تحقق الظهور وعدم حجّيته، لكون تلك الظهورات أطرافاً للعلم الإجمالي المنجز.

والتحقيق: بطلان هذه الدعوى أيضاً، وذلك لفساد ما استدّل به لإثبات تلك الدعوى.

أما الأوّل، فيردّ عليه: أنّ المراد من اختصاص فهم القرآن بمن خوطب به، هو اختصاص فهم مجموع القرآن، بما فيه من المتشابه والمحكم والتأويل والتفسير بالمعصومين عليه السلام، ولا يفيد اختصاصهم عليه السلام بفهم كلّ واحدة من آيات القرآن الكريم دون غيرهم، لوضوح مشاركة غيرهم لهم عليه السلام في فهم بعض أجزاء القرآن من الآيات المحكمة.

وأما ما ورد من النهي بحقّ أبي حنيفة وقتادة، فإنّما هو لأجل استقلالهم بالفتوى، من دون الرجوع إلى عدل القرآن الكريم - وهم عترة النبي صلى الله عليه وآله العالمون بخصائص القرآن، ومراد الله تعالى من آياته، ومعرفة مخصصاتها ومقيداتها -.

(١) قال المحدث النوري رحمته الله في فصل الخطاب في أوائل المقدمة الثالثة ضمن ذكره أسامي القائلين بإسقاط بعض الآيات من القرآن ووقوع التغير فيه والنقصان.

(٢) سورة النساء: الآية ٣.

وعليه، فلا مانع من الفتوى بآيات القرآن، بغير سبيل أبي حنيفة وقتادة، وذلك بالرجوع إلى روايات العترة عليهم السلام، والفتوى بالقرآن بعد اليأس عن الظفر، بما ينافي ظواهر الكتاب في أحاديثهم عليهم السلام.

ومما يؤيد صحة الرجوع إلى ظواهر الكتاب بشرطها وشروطها، الروايات الواردة في الإرجاع إلى الكتاب عموماً - كحديث الثقلين ^(١) - وكذلك الروايات الواردة في الإرجاع إلى الكتاب في الوقائع الخاصة - كقوله عليه السلام: «يُعَرَفُ هَذَا وَأَشْبَاهُهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾» ^(٢) ^(٣)، لتعريف السائل بكيفية استفادة حكم جواز المسح على المראה من هذه الآية الكريمة -

وأما الثاني، فيردّ عليه: أنّ سموّ المعاني عن الفهم، وغموضها على الإدراك، لا يمكن دعوى تسريته إلى جميع الآيات الكريمة. . بل إنّ هنالك ممّا ليس فيه غموض ولا إبهام، كآيات الأحكام الظاهرة في معانيها، وهي التي وقع الكلام في حجّة ظواهرها. . فلا مانع من التفصيل بين ما فيه غموض - كآيات السابقة - فلا يتبع، وما فيه ظهور ووضوح، فيحمل على المعنى الظاهر فيه.

وأما الثالث، فيردّ عليه: أنّ المفهوم من كلمة المتشابه الممنوع عن اتّباعه، ليس فيه إجمال وتشابه. . بل هو مُبَيَّنٌّ وظاهر في شمولها لخصوص المجمع.

(١) رُوي حديث الثقلين بطرق عديدة جداً وبصيغ مختلفة، راجع: بصائر الدرجات: ص ٤٣٢، باب ١٧ قول رسول الله ﷺ: «إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وأهل بيتي»، مسند أحمد: ج ٣، ص ١٤ و ١٧؛ وج ٤، ص ٣٧١.

(٢) سورة الحج: الآية ٧٨.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١، ص ٤٦٤، الباب ٣٩ من أبواب الوضوء، الحديث ٥.

وعليه، فلا يحتمل انطباقه على الظواهر، فضلاً عن القطع به، فلا يسري المنع إلى تلك الظواهر.

وأما الرابع، فيرد عليه أمران:

١ - دعوى إمكان انحلال العلم الإجمالي عند حصول العلم، بالفحص والبحث عن المقدار، الذي كان معلوماً إجمالاً أنه ممّا طرأ عليه موجبات رفع اليد عن الظاهر، وبذلك ينحلّ العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بذلك المقدار، وشكّ بدوي في طروء ذلك في الباقي، ممّا ينفي بأصالة العدم، وبذلك يرتفع الإجمال والتشابه العرضي المدّعى في المقام.

٢ - دعوى تقيّد كلّ طرف من أطراف العلم الإجمالي، بكونه على نحو لو فُحص عن منافيات ظواهره، لأمكن العثور على تلك المنافيات . وعليه، فيمكن التمسك بالظاهر في كلّ طرف من الأطراف، بعد الفحص واليأس عن المنافي.

والفرق بين هذا الردّ وسابقه، هو في أنه على الأوّل لا يجوز التمسك بالظاهر في أيّ من أطراف العلم الإجمالي، إلّا بعد الظفر بجميع ما علم إجمالاً، لينحلّ العلم الإجمالي بالنسبة إلى جميع الأطراف.

وأما على الثاني، فيجوز التمسك بظاهر الطرف الذي خرج عن أطراف العلم الإجمالي، بعد الفحص واليأس عن منافيه، وإن تحقّق العلم الإجمالي بالنسبة إلى باقي الأطراف.

وأما الخامس، فيرد عليه أمور ثلاثة:

١ - أنّ حمل اللفظ على معناه الظاهر، ليس من التفسير أصلاً،

لأنَّ معنى التفسير: عبارة عن كشف القناع عن المفسَّر، وهذا المعنى غير متحقِّق في المقام، لعدم كون المعنى الظاهر خفياً، ليكون إظهاره بحمل اللفظ عليه كشفاً للقناع عنه.

٢ - سلَّمنا بتحقيق التفسير في المقام، إلَّا أنه لا نسلم كونه بالرأي، إذ المراد بالتفسير بالرأي هو: حمل اللفظ على خلاف المعنى الظاهر، أو حمل المجمل على أحد المحتملات، بمجرد الترجيحات الظنيَّة والاستحسانات العقليَّة، من دون اعتماد على من يرجع إليه في فهم ما ليس بظاهر من الآيات الكريمة.. وممَّا يؤيِّد ذلك ما ورد من النصوص في ذمِّ مَنْ فسَّر القرآن من عند نفسه، فيما لم يقف على معناه.. كما روي عن الصادق عليه السلام: «إنَّما هلك الناس في المتشابه، لأنَّهم لم يقفوا على معناه، ولم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم، واستغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء، ونبذوا قول رسول الله (صلى الله عليه وآله) وراء ظهورهم»^(١).

ومن المعلوم أنه لا يندرج في المذموم، ما وقف الناس على معناه، كالظواهر في المقام.

٣ - سلَّمنا باندراج الحمل على الظاهر في التفسير بالرأي موضوعاً، إلَّا أنه خارج عنه تخصيصاً - خلافاً لخروجه تخصّصاً في الأمرين السابقين - وذلك بمقتضى الجمع بين الروايات الناهية عن التفسير بالرأي، والروايات الدالَّة على جواز التمسك بالقرآن، كخبر الثقلين.. والروايات الدالَّة على العمل بالقرآن، كما روي عن أمير

(١) وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ٢٠١، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٢.

للمؤمنين ﷺ: «انتفعوا ببيان الله، واتعظوا بمواعظ الله، واقبلوا نصيحة الله»^(١). . . والروايات الدالة على عرض الأخبار المتعارضة على القرآن، كما روي عن الصادق ﷺ: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان، فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه»^(٢). . . والروايات الدالة على ردّ الشروط المخالفة للقرآن، كما روي عن الصادق ﷺ: «من اشترط شرطاً مخالفاً لكتاب الله، فلا يجوز له»^(٣).

فإنّ كلّ هذه الطوائف من الأخبار، دالة على جواز التمسك بالظواهر، وإلاّ لانتفت الفائدة في الإرجاع إلى الكتاب الكريم في الأخبار السابقة.

وعليه، فإنّ نسبة هذه الأخبار إلى أخبار النهي عن اتّباع الرأي، هي نسبة العموم والخصوص المطلق، ومن الواضح فيها لزوم حمل العامّ على غير الخاصّ، لتقدّم الخاصّ على العامّ.

فإن قلت: لعلّ المراد بالآيات التي دلّت الروايات على لزوم الرجوع إليها، هي خصوص النصوص المحكمة التي لا مجال للتشكيك فيها.

وعليه، فلا اندراج للظهورات في مفاد الرواية، ليدّعى معارضتها لروايات النهي عن التفسير. . . بل تبقى مندرجة في عموم روايات التفسير بالرأي.

(١) نهج البلاغة: ص ٣٣٤، الخطبة ١٧٦.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ١١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩.

(٣) وسائل الشيعة: ١٨، ص ١٦، الباب ٦ من أبواب الخيار، الحديث ١.

قلتُ: لا يعقل إرادة خصوص النصوص من تلك الأخبار، وذلك لعدم وجودها أو ندرتها في الآيات التي أمرنا بالرجوع إليها، وهي آيات الأحكام.. ومن الواضح أنه لا يصحّ حمل تلك الأخبار على المعدوم أو النادر.

أمّا السادس، فيرد عليه جوابان:

١ - أنه لا نسلم في المقام تحقّق العلم ولو إجمالاً، بتأثير التحريف في الإخلال بالظواهر، لاحتمال كون التحريف في الظواهر، على نحو لا يسقطه عن المعنى الذي كان ظاهراً فيه قبل التحريف.. ومع عدم تحقّق العلم الإجمالي، تبقى الظهورات على ما كانت عليه من الحجّة.

٢ - سلّمنا بوقوع التحريف المخلّ في الظواهر، إلّا أنه لا نسلم بوقوعها في خصوص آيات الأحكام التي هي محلّ الابتلاء، إلّا على نحو العلم الإجمالي، لتردّد أطراف العلم بين آيات الأحكام وغيرها، من آيات العقائد وحوادث الأمم وغير ذلك.

ولكنّ هذا العلم الإجمالي غير منجز في ظواهر آيات الأحكام، بحيث يسقطها عن الحجّة، والسرّ في ذلك خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء، وهي غير آيات الأحكام التي لا يتصوّر فيها حجّة، لعدم ترتّب أثر في موردها.

وبذلك يرتفع المانع للتمسك بأصالة عدم الإخلال في الأطراف، التي هي محلّ للابتلاء من آيات الأحكام.. وإلّا فلو كان العلم الإجمالي بالإخلال منجزاً، ولو مع ترتّب الأثر على بعض الأطراف،

لما أمكن الأخذ بظهورات كلام المتكلمين، لتحقيق مثل ذلك العلم الإجمالي أيضاً في مجموع استعملاته.. فافهم.

نعم، لو كان الطرف الذي هو محلّ للابتلاء، عبارة عن قرينة متّصلة بآيات الأحكام، أمكن القول بعدم حجّية الظهور في موردها، وذلك لتحقيق الشكّ في قرينة الموجود المانع من انعقاد الظهور، لا في وجود القرينة غير المانعة منه - كما مرّ بيانه في تقرير الجواب الثاني -.

وعليه، فالتصوير الذي لا يرد عليه إشكال عدم انعقاد الظهور، هو ما لم يتحقّق وجود القرينة لا على نحو الانفصال ولا الاتصال، أو تحقّق وجود ما يحتمل قرينته على نحو الانفصال، لأنه لا يخلّ بالظهور المنعقد سابقاً.

٢ - اختلاف القراءات

اختلفَ في جواز التمسك باختلاف القراءات المستلزم لاختلاف الظهور على قولين، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَظْهَرَنَّ﴾^(١) فإن قُرِأتْ بظَهْرٍ (بالتشديد) كانت ظاهرةً في تعليق جواز المقاربة على الاغتسال والتطهّر.. وإن قُرِأتْ بالتخفيف، كانت ظاهرةً في التعليق على النقاء من الحيض والطمهارة.

والمختار، هو: عدم جواز التمسك في مورد اختلاف القراءات، لعدم إحراز ما هو من القرآن، ليصحّ التمسك به بظاهره، لا بتواتر القراءات، ذلك لأنّ التواتر المدّعى بالنسبة إلى تلك القراءات ممّا لا

(١) سورة البقرة: الآية ٢٢٢.

أصل له، ولا برواية دالة على جواز التمسك بما ورد بتلك القراءات، وإن لم يثبت تواترها. . وذلك لأن الروايات الواردة في المقام، لا تدل على أكثر من جواز القراءة بها، وهو لا يلزم جواز التمسك بما تفيدته تلك القراءة من المعنى الظاهر.

إلا أنه ذهب قوم إلى جواز التمسك بتلك القراءات، وعندئذ يقع البحث في حكم الآيتين المتعارضتين، على حسب اختلاف القراءتين في جواز جريان قواعد التعارض الواردة في الخبرين المتعارضين، أو عدم جواز جريانه.

والتحقيق: أنه لا مجال لملاحظة الترجيحات الواردة في الأخبار العلاجية، لاختصاصها بالروايات دون غيرها من الأمارات.

وعليه، فالأصل في القراءتين - بما هي قراءة لا بما هي رواية للقرآن، ليندرج في الروايات المتعارضة - أحد أمرين:

١ - التساقط، بناء على طريقة القراءة، بمعنى كونها - كالتواتر - طريقاً إلى الواقع، كما هو الأصل في كلّ أمارتين متعارضتين، ما عدا الروايات المتعارضة، التي يرجع فيها إلى المرجحات كما مرّ آنفاً.

وعندئذ، فلا بدّ عند التساقط من الرجوع إلى الأصل العملي - كاستصحاب الحيضية في الآية السابقة - أو العموم اللفظي، كقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنْ شِئْتُمْ﴾^(١).

٢ - التخير، بناء على سببية القراءة، بمعنى موضوعيته في التعبد

بمؤداه، بما فيه من المصلحة، لا بما هو طريق إلى مؤدى ذي المصلحة.

٣ - الشك في قرينة الموجد ووجود القرينة

لا شك في حجّة الظهور، فيما لو أحرز الظهور قطعاً، وإن لم نحرز مراد المتكلم ثبوتاً، وذلك لانطباق الدليل على الحجّة في هذا المورد.. إذ إنّ العقلاء لا يترددون في حمل اللفظ على معناه الظاهر ظهوراً للقطع بانتفاء ما يمكن أن يخلّ بذلك الظهور، إلّا أنه وقع البحث فيما لو لم نقطع بمثل هذا الظهور لأحد الأمور التالية:

الأمر الأول: احتمال وجود قرينة صارفة لذلك الظهور، والوجه فيه هو البناء على أصالة عدم القرينة.

وعليه، فلا مانع من الأخذ بالظهور، إلّا أنه وقع الكلام في أنّ الأخذ بهذا الظهور هل هو مسبوق بأصالة عدم، بحيث يكون للعقلاء بناءان في المقام، أحدهما التباين على عدم القرينة المحتملة لإثبات أصل الظهور، والثاني البناء على أصالة الظهور ولزوم الأخذ بالمعنى الظاهر، فتكون أصالة الظهور متأخرة عن أصالة عدم القرينة بمرتبتين، أو أنه غير مسبوق بأصالة عدم.

والمختار هو الثاني، إذ ليس للعقلاء إلّا بناء واحد، فيأخذون بالمعنى الظاهر مع الشك في القرينة على نحو الأخذ به، مع القطع بانتفاء القرينة من دون التفات إلى إجراء أصالة عدم أولاً، كما يدّعيه القائل به، فافهم.

الأمر الثاني: احتمال قرينة الموجد - كالاستثناء الواقع بعد جمل

متعدّدة، إذ يحتمل قرينته للاستثناء من الجميع، كما يقطع بقرينته للاستثناء من خصوص الأخير - وانعقاد الظهور فيه منوط بتفسير أصالة الحقيقة في المقام، فإن قلنا بحجّيتها تبعاً لحجّة الظهور - إذ إنّ أصالة الحقيقة إنّما صارت حجة لإفادتها المعنى الظاهر - فإنّه لا ريب في عدم انعقاد الظهور. . وبالتالي عدم وجود مجال لجريان أصالة الحقيقة، التي أنيطت حجّيتها بعقدها للظهور المنتفي في المقام، لوجود ما يصلح للقرينية. . وعندئذ يكون الكلام مجملاً، فيعامل معاملة المجمال.

ولكن، لو قلنا بتعبّد العقلاء بأصالة الحقيقة استقلالاً، على نحو يقابل أصالة الظهور، لا على نحو يكون فرداً منه. . فإنّه لا مانع من حمل الكلام على المعنى الحقيقي، وإن لم يكن الكلام ظاهراً فيه لوجود المانع، وهو قرينية الموجود.

الأمر الثالث: عدم معرفة الموضوع له لغةً، أو المفهوم من اللفظ عرفاً، مثل كلمة «الصعيد» التي نشكّ في وضعها لمطلق وجه الأرض أو للتراب الخالص. . ومن المعلوم في مثل هذه الموارد عدم القطع بالمعنى الظاهر، والأصل عدم الحجّة فيه، كما قلنا في أوّل البحث، إذ إنّ أقصى ما يتحقّق في المقام هو الظنّ بالظاهر، وذلك لا ينطبق عليه الكبرى القائلة بحجّة الظواهر المعلومة يقيناً.

٤ - حجّة قول اللغويين

سبق أن قلنا: إنّ الأصل عند الظنّ بالموضوع له هو عدم الحجّة، إلّا أنه ادّعي في المقام حجّة هذا الظنّ الخاصّ الناشئ من قول اللغوي، واستدلّوا على ذلك بأمر:

الأول: اتفاق العلماء، بل العقلاء على الأخذ بقول اللغوي في تعيين أوضاع الألفاظ، والاستشهاد بقوله في حسم النزاع حول معاني الألفاظ، مما يدلّ على حجّة قول اللغوي لديهم، وإن لم يفد القطع بالوضع.

وفيه:

أ - أنه لا نسلم بمثل هذا الاتفاق.

ب - وإن سلّمنا بثبوت هذا الاتفاق، إلّا أنه لا نسلم بحجّة مثل هذا الاتفاق.. لأنّه لم يثبت إمضاء المعصوم عليه السلام لمثل هذا الاتفاق، الذي يشكّ في ثبوته في زمان المعصوم عليه السلام.

ج - إن سلّمنا بحجّة هذا الاتفاق، إلّا أنه لا نسلم بإطلاقه، إذ إنّه كسائر الأدلّة اللبّيّة له قدر متيقّن يؤخذ به، وهو فيما لو اجتمع في قول اللغوي شرائط الشهادة من العدد والعدالة، فلا تسري حجّة هذا الاتفاق للموارد الفاقدة لمثل تلك الشروط.

الثاني: الإجماع على جواز الأخذ بقول اللغوي المفيد للظنّ.

وفيه:

أ - أنّ الإجماع المدّعى في المقام: إمّا محصّل أو منقول.. فأما المحصّل منه فغير متحقّق في المقام.. وأما المنقول منه فغير نافع، لعدم ثبوت حجّيته، كما سيأتي في مبحث الإجماع إن شاء الله تعالى.

ب - وجود ما يحتمل كونه مدركاً ومستنداً للإجماع، وهو عبارة عن بناء العقلاء على الرجوع إلى ذوي الاختصاص في مجالاتهم.

ومن المعلوم أنّ اللغوي هو المختصّ بتعيين أوضاع الألفاظ . . وهذا المستند يمكن جعله وجهاً ثالثاً لحجّة قول اللغوي، إلّا أنه يرد على هذا المستند أيضاً إشكالان:

١ - أنّ القدر المتيقّن من رجوع العقلاء إلى أهل الخبرة، إنّما هو فيما لو أفاد الوثوق والاطمئنان، والرجوع إلى اللغوي لا يفيد الوثوق والاطمئنان بالأوضاع اللغوية.

٢ - منع صغرى كون الرجوع إلى اللغوي، رجوعاً إلى أهل الخبرة في تعيين الوضع الذي يحتاج إليه في المقام، وإنّما هو رجوع إلى أهل الخبرة في ضبط موارد الاستعمال، لا في أنّ أياً من هذه الاستعمالات حقيقةً أو مجازاً . . ومما يؤيّد عدم تعيينهم لمثل ذلك، هو عدم جعلهم علامة خاصّة للاستعمالات الحقيقية، بما يتميّز عن الاستعمالات المجازيّة، وليس ذكرهم للمعنى أولاً ممّا يصحّ جعله علامة لذلك، لانتقاض ذلك بالمشترك، فإنّ المعنى الثاني حقيقةً أيضاً مع عدم تحقّق تلك العلامة فيه.

الثالث: دعوى انسداد باب العلم في تفاصيل المعاني وتطبيقاتها على المصاديق في أغلب الموارد، فإنّه لا يحصل القطع به حول بعض أفراد متعلّقات الأحكام - كالوطن والمعدن في متعلّقات الأحكام - وإنّ عُلِمَ معناها اللغوي إجمالاً.

ومن المعلوم فيها عدم جواز الرجوع إلى البراءة، للزوم الخروج من الدين، وكذلك إلى الاحتياط، للزوم العسر والخرج . . ومن هنا، لزم القول بحجّة مطلق الظنّ الحاصل من قول اللغوي، بنفس البيان المتّبع في إثبات حجّة مطلق الظنّ بالأحكام الشرعيّة، وهو ما يُعبّر عنه بـ «الانسداد الكبير».

وفيه: أنّ المدار في حجّة مطلق الظنّ الحاصل من قول اللغوي أو من غير ذلك، إنّما هو تماميّة شرائط انسداد باب العلم في الأحكام.. فمع عدم تحقّق تلك الشرائط - من لزوم الخروج من الدين بالبراءة، أو العسر والخرج بالاحتياط - وانفتاح باب العلم بالأحكام، فلا عبرة بالظنّ الحاصل من قول اللغوي، لعدم لزوم أيّ محذور مادام باب العلم بالأحكام مفتوحاً.

أمّا مع تحقّق شرائط انسداد باب العلم بالأحكام، فقد جاز الأخذ بمطلق الظنّ، سواء كان حاصلًا من قول اللغوي أو من غيره.

وعليه، فلا خصوصيّة لحجّة الظنّ الحاصلة من قول اللغوي، بدعوى انسداد باب العلم باللغات، لإطلاق جواز الأخذ بالظنّ من أيّ منشأ كان.

فتبيّن من مجموع ما ذُكر أنّ جواز العمل بالظنّ الحاصل بقول اللغوي، لا يدور مدار انسداد باب العلم باللغات، لا وجوداً ولا عدماً.. بل هو منوط بانسداد باب العلم بالأحكام، والشاهد على ذلك جواز الأخذ بالظنّ الحاصل من قول اللغوي في مورد واحد، مع تحقّق انسداد باب العلم بالأحكام، ولو فرضنا انفتاح باب العلم باللغات فيما عدا ذلك المورد.. إذ لو كان جواز العمل بالظنّ منوطاً بانسداد باب العلم باللغات، لما جاز العمل بالظنّ في ذلك المورد الوحيد، لعدم تحقّق الانسداد من جهة العلم باللغات، وإن تحقّق من جهة العلم بالأحكام.

نعم، لو دلّ الدليل على حجّة قول اللغوي، فإنّه يمكن جعل انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات في أغلب الموارد حكمة لتلك

الحجّة لا علة له، بحيث تنتفي الحجّة مع انفتاح باب العلم في الموارد غير التالية.

فتلخص القول في هذا الأمر: أنه لا اعتبار بالظنّ الحاصل من قول اللغوي، وإن أمكن اعتباره من جهة اعتبار مطلق الظنّ، بدعوى انسداد باب العلم بالأحكام.. إلّا أنّ ما قلناه لا ينافي الرجوع إلى قول اللغوي في تعيين أوضاع اللغات، لوجود الفائدة في ذلك، كإفادته للقطع بالمعنى الحقيقي في بعض الموارد، وإن نفينا حصوله في جميع الموارد، وكإفادته للقطع بالمعنى الظاهر بعد معرفة الاستعمالات المتعدّدة، بمراجعة قول اللغوي وإحراز مناسبة بعضها للمقام بالقرائن، وإن لم يُعلم أنه هو المعنى الحقيقي أو المجازي.. ومن المعلوم أن ذلك غير ضائر بالفتوى، لعدم توقّفه على تمييز المعنى الحقيقي من المجازي.

الفصل الثاني

الإجماع المنقول

إنّ من الظنون الخارجة عن أصل عدم الحجّية فيها، هو الظنّ الحاصل من الإجماع المنقول، باعتبار كونه فرداً من أفراد خبر الواحد، فيكون الدليل الدالّ على حجّية خبر الواحد، دالّاً بعمومه أو إطلاقه على حجّية الإجماع المنقول . . والتحقيق في هذا الفصل يستلزم بيان أمور:

١ - مستند اعتبار الإجماع المحصّل

إنّ من المعلوم عدم كون الإجماع حجة بنفسه، وإنّما حجّيته مستمدة من كاشفيته لرأي المعصوم عليه السلام، ولذلك كان لا بدّ من بيان كيفية إفادة أصل الإجماع المحصّل لرأي المعصوم عليه السلام لنُدعي حجّيته عندئذٍ بنقله.

فأمّا الطرق المدعاة في إفادة رأي المعصوم، من خلال ذلك الإجماع فهي:

الطريق الأوّل: وهو الطريق المسمّى بالإجماع الدخولي، وهو أنه متى ما قام الإجماع على أمر، فإنّنا نعلم بدخول الإمام في ضمن المجمعين، إذ إنّ سيّد الأئمة وقائدها، وإن لم نعلمه بعينه، وإلا كانت الحجّية من باب الإخبار عن رأي المعصوم عليه السلام لا الإجماع الحاكي عن رأيه عليه السلام.

ووجه الاستظهار هو أنّ التقييد بمعلومية النسب، لأجل عدم الإخلال بالعلم الإجمالي بوجود الإمام في ضمن المجمعين، وإلا فلو كان نسبه مجهولاً، احتمل كونه هو المعصوم، وبالتالي عدم العلم بكونه في ضمن المجمعين.

الطريق الثاني: قاعدة اللطف التي جعلها الشيخ قَدْ شَرَفَ مَدْرَكَهُ للإجماع، بمعنى أنّ إجماع أهل العصر الواحد، لو كان على أمر باطل، للزم على الإمام عقلاً بمقتضى اللطف، أن ينبّه على خطأ الأمة بالتزام الباطل.. وحيث لم يرد منه عليه السلام ردع، دلّ ذلك على رضاه بما أجمع عليه المجمعون^(١).

ويمكن استظهار هذا الطريق في مدرك الإجماع من تعليل الأصحاب، لعدم قدح المخالف بانقراض عصره، بمعنى موت المخالف، وبقاء أهل العصر الواحد بعده على رأى واحد.

ووجه الاستظهار أنّ التقييد بانقراض العصر، لأجل تحقق موضوع قاعدة اللطف، وهو إجماع أهل العصر الواحد على أمر من دون إبداء الرأي المخالف.

الطريق الثالث : وهو الطريق المسمّى بالإجماع الحدسي، بمعنى حصول العلم برأي الإمام عن طريق الحدس، لا عن طريق الحواس الظاهرية - كما في الإجماع الدخولي - وهذا الحدس برأي المعصوم عليه السلام له حالتان :

أ - أن يكون لازماً عادياً لما يحكيه من اتفاق العلماء، بمعنى أن هناك تلازم عادة بين اتفاق جماعة من أهل التحقيق والنظر، وبين رأي المعصوم عليه السلام وإن لم يكن هذا التلازم إلى درجة توجب كونه عقلياً.

ب - أن يكون لازماً اتفاقياً لما يحكيه من اتفاق جماعة من العلماء، بمعنى أنه اتفق لحاكي الإجماع في مورد معين، العلم برأي المعصوم من دون أن يكون هناك تلازم بين اتفاقهم ورأي المعصوم لا عقلاً ولا عادة. وهذه الحالة من الطريق الثالث، هي ما يمكن استظهارها من دعوى المتأخرين للإجماع، وذلك لعدم علمهم بدخول الإمام في المجمعين، مما ينفي الطريق الأول. . وعدم اعتقادهم بالملازمة العقلية، مما ينفي الطريق الثاني. . وعدم اعتقادهم أيضاً بالملازمة العادية، مما ينفي الحالة الأولى من الطريق الثالث.

فتعين بيان هذه الحالة في مدرك إجماعهم.

الطريق الرابع: وهو الطريق لما يسمّى بالإجماع التشرّفي، بمعنى تشرّف بعض الخواصّ من العلماء بلقاء الحجة عليه السلام وأخذ الفتوى منه، ومن ثمّ بيان رأيه عليه السلام بعنوان الإجماع، للمصلحة الكامنة في عدم إظهار التشرّف بزيارته عليه السلام.

٢. أقسام نقل الإجماع

إنّ نقل الإجماع يُتصوّر على قسمين:

الأوّل: نقل السبب والمسبّب معاً، بمعنى نقل ما هو سبب في الكشف عن رأي المعصوم من اتفاق العلماء، مضافاً إلى نقله للمسبّب ضمناً - وهو رأي المعصوم عليه السلام - وهذا النقل للمسبّب قد يكون مستنداً

إلى الحسن كما في الإجماع الدخولي . . إذ يُعلم فيه الناقل عن حسن دخول الإمام في المجمعين، وقد يكون مستنداً إلى الحدس بمعناه الأعمّ المقابل للحسن الشامل، لما كان مدركه قاعدة اللطف، أو التلازم العقلي، أو التلازم العادي، أو التلازم الاتفاقي . . والغالب أن يكون نقل المسبب من قول المعصوم عليه السلام مستنداً إلى الحدس لا إلى الحسن.

الثاني: نقل السبب فقط، بمعنى نقله لاتفاق من عدا المعصوم عليه السلام بحيث لا يكون الناقل في صدد إثبات المسبب، بجانب بيانه للسبب، مع كون السبب عند الناقل مؤثراً في إثبات المسبب، بإحدى طرق الإثبات - التي مرّ ذكرها آنفاً - وإن لم يكن كذلك عند المنقول إليه.

هذا كلّه ثبوتاً وفي نفس الأمر، وأمّا في مقام الإثبات، فإنّ الألفاظ الدالة على نقل الإجماع مختلفة، فمنها:

أ - ما هي صريحة في نقل السبب والمسبب معاً، كما لو قال: أجمعت الأمة بما فيها المعصوم عليه السلام.

ب - ما هي صريحة في نقل السبب فقط، كما لو قال: أجمعت الأمة غير المعصوم عليه السلام.

ج - ما هي ظاهرة في نقل السبب والمسبب، كما لو قال: أجمعت الأمة.

د - ما هي ظاهرة في نقل السبب فقط، كما لو قال: أجمع الأصحاب.

هـ - ما هي مجملة في نقلها للسبب أو له وللمسبب، كما لو قال: أجمع فقهاؤنا، فلا يُعلم منه أنه أريد به المعصوم عليه السلام أيضاً أو لا.

٣ - حجّة الحالات المختلفة للإجماع

هنالك حالات مختلفة للإجماع المنقول من حيث حجّيته، تبعاً لاندراجها تحت حجّة خبر الواحد، أو عدم اندراجها، وهذه الحالات هي:

الحالة الأولى: العلم أنّ الناقل للإجماع ينقل السبب والمسبّب عن حسّ، كما لو ادّعى الإجماع الدخولي، وعندئذ لا شكّ في حجّة هذا النقل، لأنّه بصدد نقل رأي الإمام عليه السلام في ضمن نقله لرأي المجمعين بالدلالة التضمينية - كنقل الراوي لرأيه عليه السلام استقلالاً بالدلالة المطابقة - فلا فرق بينهما من هذه الجهة، إلّا أنّ الإشكال في ثبوت هذا النحو من النقل في زمان الغيبة.

الحالة الثانية: العلم أنّ الناقل للإجماع ينقل السبب فحسب، وكان هذا السبب كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام لدى المنقول إليه، إمّا بقاعدة اللطف أو الملازمة العادية أو الاتفاقية، وعندئذ لا شكّ أيضاً في حجّة هذا النقل أيضاً، إذ إنّ حجّة خبر الواحد شامل للدلالات الثلاث.

ومن المعلوم في المقام أنّ الناقل للملزوم ناقل للوازمه الثابتة عند المنقول إليه أيضاً، فلا تفرق هذه الحالة عن سابقتها من جهة اندراجها في خبر الواحد الثقة، وإن كان في الأولى من جهة دلالة التضمنية، وفي الثانية من جهة دلالة الالتزامية.

الحالة الثالثة: العلم أنّ الناقل للإجماع ينقل السبب فحسب، ولم يكن كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام عند المنقول إليه، والظاهر أنه لا

حجّية لمثل هذا النقل، لعدم اندراجه في خبر الواحد، إذ إنّ أدلّة اعتباره تكون بـ:

١ - بناء العقلاء، وهو دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقّن، وهو ما لو كان الإخبار عن حسّ كالحالة الأولى، أو عن حدس ملازم لما هو محسوس كالحالة الثانية.

٢ - الآيات والروايات، وهي منصرفة عن مثل هذه الحالة، وخاصّة مع قطع المنقول إليه بخطأ الناقل في اعتقاد الملازمة بين قول المعصوم عليه السلام وما حصله من الاتفاق.

الحالة الرابعة: الجهل بكيفية نقل الناقل للإجماع، في أنه ناقل لرأي المعصوم حسّاً أو حدساً، ملازماً للحسّي أو غير ملازم له.. وعندئذ لا يبعد القول بحجّية هذا النقل، لأنّ العمدة في خبر الواحد هو بناء العقلاء.. ومن المعلوم أنّ هذا البناء مستقرّ على قبول أخبار الثقة، مع القطع بكونه على نحو معتبر، وكذا مع الشكّ في ذلك.. ومن هنا، لا يعلّقون القبول على التفتيش في مدرك إخباره.

نعم، لو كانت هناك قرينة على أنّ مستنده هو التلازم العقلي، أو العادي، أو الاتفاقي فيما لم يثبت فيه هذه الملازمة، فلا يبعد حينئذ القول بعدم تحقّق هذا البناء من العقلاء.. والإجماعات المنقولة في ألسنة الأصحاب غالباً من هذا القبيل، الذي لم يستقر عليه بناء العقلاء.

وعليه، فلا بدّ من التحقيق في إجماعاتهم ومدى دلالتها على الاتفاق، وذلك بملاحظة الناقل، ومقدار دقّته في تحصيل الآراء، وموضع النقل وقربه من مراكز العلم والعلماء.. وعندئذ، فلو كان نقله سبباً للكشف عن رأي المعصوم بطرق التلازم المذكورة - فهو وإن لم

يكن سبباً لذلك - فعندئذ يلاحظ ما يمكن أن يكون في المقام: من نقل سائر الأقوال، أو الأمارات والقرائن الخارجيّة.. فإن كان ذلك بالانضمام إلى ذلك الإجماع ممّا يفيد الكشف عن رأي المعصوم، فإنه يؤخذ بذلك الإجماع، وإلا فلا يفيد شيئاً، فافهم.

فإن قلت: إنه يشترط في حجّة النقل، أن يكون مقيداً لرأي المعصوم، وإلا فلا ثمرة له، والإجماع غير التام - كما هو مفروض المقام - لا يفيد بنفسه رأي المعصوم، فكيف يدعى حجّيته؟

قلت: إنه يكفي في رفع لغوية، جعل الحجّة لنقل الإجماع، كونه دخيلاً في إثبات رأي المعصوم، ولو على نحو جزء السبب لإتمامه.. ومن المعلوم في المقام أنّ هذا النقل بضميمة الأمارات، ونقل سائر الأقوال، ممّا يفيد رأي المعصوم عليه السلام بلا ريب شأنه في ذلك شأن حجّة الإخبارات الواردة في توثيق رواة المعصومين عليهم السلام، فإنّها مندرجة في حجّة خبر الواحد، وإن لم تفد رأي المعصوم عليه السلام، إلا أنها كجزء السبب في تعيين مقاصد المعصومين عليهم السلام.

خاتمة لبحث الإجماع المنقول

وفي ختام البحث عن حجّة الإجماع المنقول نذكر أموراً ثلاثة:

١ - حجّة الإجماعات المنقولة لدى الأصحاب:

سبق القول ببيان طرق كشف الإجماع عن رأي المعصوم عليه السلام، وبقي تطبيق هذه الطرق على الإجماعات المنقولة في كلمات الأصحاب، فأما:

الأول: وهو الإجماع الدخولي، وإن كان مقيداً لرأي المعصوم عليه السلام، إلا أنه غير متحقق في المقام إلا نادراً، لعدم حصول العلم بدخول المعصوم عليه السلام في الجملة بين المجمعين.

نعم، يمكن القول بكشفه عن رأي المعصوم عليه السلام فيما لو ثبت تشرف الناقل بقاء الإمام عليه السلام.

الثاني: وهو التلازم العقلي، بناء على قاعدة اللطف.. إلا أن هذا التلازم باطل لأمر:

١ - منها: احتمال عدم فعلية ذلك الحكم، ومعه لا يكون عدم إبداء الخلاف لمثل ذلك الحكم منافياً لقاعدة اللطف.

٢ - ومنها: أنه لو تمت القاعدة المذكورة، للزم اللطف بالجميع بالإرشاد إلى الحق، والحال أن إبداء الخلاف اللازم له كما هو

المدعى، لا يوجب إرشاد الجميع.. بل لابد - بناءً على عموم تلك القاعدة - من إرشاد آحاد المجمعين.

٣ - ومنها: ما نقل عن السيد المرتضى رحمته الله من أن المكلفين في عصر الغيبة هم السبب في استتاره عليه السلام، بعدم رفع موجبات غيبته عليه السلام.. فلا يجب على الإمام عليه السلام اللطف بمثل هؤلاء المكلفين، الذين يمكنهم تحقيق ظهوره عليه السلام والانتفاع بعلمه^(١).

الثالث: وهو الحدس برأي الإمام عليه السلام بالتلازم العادي تارة والاتفاق تارة أخرى، وهذا التلازم - بقسميه - وإن أفاد عند ثبوته الحدس القطعي برأي المعصوم عليه السلام، إلا أنه غير متحقق غالباً.

وعليه، فإن الإجماعات المنقولة في السنة الأصحاب لا تفيد المسبب، وهو رأي المعصوم عليه السلام.. نعم، يمكن القول بكونها جزءاً للسبب، فإذا انضم إليها ما يكمل سببية - كالأمارات الحالية والمقالية - كانت سبباً تاماً في إفادة رأي المعصوم عليه السلام.

٢ - تعارض الإجماع:

إن البحث في تعارض الإجماعين وتكاذبهما بحسب مدلولهما، يقع تارة بحسب المسبب - وهو رأي المعصوم - وتارة بحسب السبب - وهو نقل الاتفاق..

فأمّا من ناحية المسبب: فلا ريب في وقوع التعارض بينهما، لعدم إمكان صدور رأيين متنافيين من المعصوم عليه السلام.

(١) نسه إليه الشيخ الطوسي في عدة الأصول: ج ٢، ص ٦٣١.

وأما من ناحية السبب، فله حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون الناقل بصدد اتفاق جميع العلماء، فلا شك في ثبوت التعارض بين النقلين أيضاً، لعدم إمكان اتفاق جميع العلماء على رأيين متنافيين، فلا يمكن الأخذ بأيٍّ من النقلين.

الحالة الثانية: أن يكون الناقل بصدد نقل اتفاق بعض العلماء، وعندئذ لا يثبت التعارض بين النقلين، لإمكان تحقق اتفاق فريقين من العلماء على أمرين متنافيين.. إلا أنه لا يؤخذ بأيٍّ من النقلين لا على نحو تمام السبب، ولا على نحو جزء السبب، لوجود الخلاف بين النقلين المتساقطين مع عدم المرجح لأحدهما.

نعم، لو اطلع المنقول إليه على خصوصية في جانب أحد النقلين - كاشتماله على مشاهير العلماء - بما يوجب قطعه برأي المعصوم عليه السلام من خلال ذلك الاتفاق، فإنه يمكن الأخذ حينئذ بذلك الإجماع، إلا أنه يستبعد مثل هذا القطع، فيما لو كان نقل الإجماع مجملاً لا يعلم فيه تفصيل المجمعين، فافهم.

٣ - حجّة نقل التواتر:

تبين من مجموع ما ذكر في مبحث الإجماع حال نقل التواتر، وأنه كالإجماع بالنسبة إلى حجّيته في إثبات المسبّب - وهو رأي المعصوم عليه السلام - ومقدار ثبوت السبب.

فأما الأوّل: فمن المعلوم أنه يشترط في ثبوت رأي المعصوم بنقل التواتر علم المنقول إليه - ولو إجمالاً لا تفصيلاً - بكون ذلك النقل

منضمّاً على مقدار من الأخبار، لو عُلم به المنقول تفصيلاً، لقطع برأي المعصوم عليه السلام، لتحقق الملازمة بينهما، كما قطع به ناقل التواتر.

وأما الثاني: فلا بدّ من التحقيق عن مدى دلالة السبب، ونقل التواتر على الأخبار المدّعى تواترها، وذلك بملاحظة ألفاظ النقل، ووثاقة مدّعي التواتر وغير ذلك.

وعليه، فلو أحرز أنّ الأخبار التي يدّعى تواترها، بمقدار لو فرض علم المنقول إليه تفصيلاً، تحقّق التواتر لديه. . فعندئذٍ كان نقل التواتر سبباً تامّاً لدى المنقول إليه أيضاً، كما لو تحقّق له العلم التفصيلي بتلك الأخبار.

وأما لو علم أنّ تلك الأخبار، لم تبلغ حدّ التواتر لدى المنقول إليه، فعندئذٍ كان نقل التواتر جزء سبب، لا بدّ من تتميمه بمجموعة أخرى من الأخبار، يكون المجموع بها سبباً تامّاً لإثبات التواتر واقعاً، فإن وُجِدَت تلك الضميمة تمّ تأثير جزء السبب، وإلا فلا أثر له.

نعم، لو ورد دليل خاصّ على لزوم ترتيب أثر على دعوى التواتر الثابت إجمالاً - أي ولو لدى ناقله، وإن لم يثبت لدى المنقول إليه - فإنّه يمكن القول بترتّب الأثر على مثل ذلك النقل، الذي لم يصل مضمونه إلى درجة يكون بها متواتراً.

الفصل الثالث

الشهرة في الفتوى

ومن الظنون الخارجة عن أصل عدم اعتبار الظنّ هو الشهرة في الفتوى، واستدلّ لذلك بأمرين:

الأمر الأوّل: أدلة حجّة خبر الواحد، إذ إنّ مناطه هو الظنّ.. ومن المعلوم تحقّق ذلك المناط في الشهرة الفتوائية، بشكل أقوى ممّا يثبت لها الحجّة بشكل أولى.

الأمر الثاني: الرواية المشهورة الواردة في عوالي اللثالي لابن أبي جمهور عن زرارة، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام فقلت: جُعِلْتُ فداك! يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان، فبأيّهما آخذ؟ فقال: «يا زرارة! خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذّ النادر»^(١).. فتدلّ هذه المشهورة بإطلاق الموصول الوارد فيها، على لزوم الأخذ بالمشهور مطلقاً، الشامل للروايات والفتاوى معاً.

وكذلك الرواية المقبولة^(٢) التي رواها المشايخ الثلاثة عن عمر بن

(١) عوالي اللثالي: ج ٤، ص ١٣٣؛ وراجع مستدرک وسائل الشيعة: ج ١٧، ص ٣٠٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢.

(٢) اشتهر التعبير عنها بالمقبولة لعدم وجود توثيق صريح لراويها «عمر بن حنظلة» ولأنّ =

حنظلة، الذي فرض في سؤاله تساوي الراويين في العدالة، فأجابه الإمام عليه السلام: «ينظر إلى ما كان من روايتهما عتاً في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه»^(١). . . فيدلّ إطلاق الموصول الوارد في المقبولة، على شموله للمجمع عليه رواية كانت أو فتوى.

والتحقيق: هو عدم قيام كلا الدليلين في إثبات حجّة الشهرة في الفتوى، فأما الأول: فيرد عليه أمران:

١ - عدم إحراز مناطيّة الظنّ لحجّة خبر الواحد، فلا يتمّ قياس الأولويّة المذكورة في الدليل.

نعم، يمكن تنقيح المناط ظناً . . . وبالتالي يفيد أولويّة حجّة الشهرة الفتوائية أولويّة ظنيّة، وهو غير نافع للاستدلال به.

٢ - يمكن القول بإحراز عدم مناطيّة الظنّ لحجّة خبر الواحد، لعدم دوران الحكم بالحجّة مدار الظنّ فيه، فإنّ خبر الواحد حجة، ولو لم يفد الظنّ . . . بل قام الظنّ على خلافه، ولانتقاضه أيضاً بموارد إفادة غير الخبر للظنّ - كفتوى الفقيه - فإنّه غير حجة أيضاً.

وعليه، يحرز مناطيّة الظنّ للحجّة وجوداً وعدماً.

= الأصحاب تلقوها بالقبول، فينجبر ضعف سندها بعمل المشهور بها بناء على كبرى الإنجبار، وأما من لم يقبل بكبرى الإنجبار فتبقى الرواية غير معتبرة عنده من جهة «عمر بن حنظلة» حيث إنه لم يوثق صريحاً. هذا إلا أنه مع ذلك فإن جملة من المحققين بنوا على وثاقته إما لرواية صفوان عنه بسند صحيح، أو لكونه من المعاريف.

(١) وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ١٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

وأما الثاني: فيرد عليه: أن المراد بالموصول فيهما خصوص الرواية . . فأما في المشهورة، فكون الحديث صدرأً وذيلأً ناظر لخصوص الروايات . . وأما في المقبولة، فليبانه صريحاً بقوله ﷺ «من روايتهم عنا» فعليه، لا يتم الإطلاق المدعى في الدليل.

نعم، لو قلنا بثبوت حجّة خبر الواحد، من جهة بناء العقلاء، أمكن القول بحجّة الشهرة الفتوائية، بدعوى استقرار ذلك البناء على الأخذ بكلّ أمانة، تفيد الظنّ أو الأطمئنان من دون تخصيص لها بخبر الواحد، لكن دون اثبات ذلك خرط القتاد.

الفصل الرابع

خبر الواحد

١ - مقدّمة

من الأمور الخارجة عن أصل عدم الحجّية هو خبر الواحد، وقبل الدخول في أدلة المثبتين لحجّيته أو النافين له، نتعرّض للبحث في كيفية إدراج البحث عن حجّيته، التي هي من أهمّ المسائل الأصولية في مسائل علم الأصول، وخاصّة مع ملاحظة أمرين:

الأوّل: أنّ الموضوع في هذه المسألة - وهو خبر الواحد - لا يندرج في موضوع علم الأصول المتمثّل بالأدلة الأربعة بما هي أدلة - كما هو المشهور - إذ إنّ الخبر ليس مصداقاً لأيّ من هذه الأدلة بما فيها السّنة، إذ إنّ الخبر حاكٍ عنها، وليس بمطابق لها.

الثاني: أنّ المحمول في هذه المسألة - وهو الحجّية - ليس من عوارض موضوع علم الأصول الذي مرّ ذكره آنفاً. . إذ إنّ البحث عن دليّة تلك الأدلة بما هي أدلة، ليس بحثاً عن عوارضها، وإن هو من المبادئ التصوريّة، أو التصديقيّة المحقّقة لموضوع علم الأصول. . ولذلك تعدّدت الآراء في كيفية إدراج البحث في مسائل علم الأصول، برفع المحذورين المذكورين.

وهذه الآراء هي:

الرأي الأوّل: - وهو المختار، فنقول: - إنّ ملاك المسألة الأصوليّة، هو وقوع نتیجتها في كبرى استنباط الحكم الشرعي الكلّي . . ومن المعلوم أنّ حجّة خبر الواحد كبرى قياس تحقّق فيه صغراه من ثبوت خبر الواحد على حكم شرعي، كوجوب صلاة الجمعة مثلاً، فإنّها تنتج وجوب صلاة الجمعة والموضوع في تلك المسألة - وهو خبر الواحد - مندرج في الموضوع الكلّي الجامع لموضوعات جميع المسائل، وإن لم نعرف له اسماً بعينه - كما مرّ في أوّل الكتاب - .

ومن المعلوم أنّ البحث عن الدليّة، بحث عن عوارض ذلك الموضوع الجامع.

وعليه، فلا يبقى إشكال على هذا التصوير.

الرأي الثاني: - وهو ما ذهب إليه صاحب الفصول قُدّس، فيقول: - إنّ موضوع علم الأصول، هو ذوات الأدلّة لا بما هي أدلّة^(١).

وعليه، فيكون البحث عن دليّة الدليل بحثاً عن عوارضه . . إذ إنّ الدليّة عارضة على ذات الكتاب والسنة والإجماع والعقل، فيدخل البحث عنه في مسائل الأصول الباحثة عن عوارض موضوعاتها.

وفيه: أنّ هذا التصوير يدفع الإشكال الثاني دون الأوّل، إذ إنّ خبر الواحد - بناء على أخذ ذوات الأدلّة الأربعة في موضوع الأصول -

ليس مندرجاً في أيّ من تلك الأدلّة.. بل هو حاكٍ لإحداها - وهي السنّة -.

وعليه، فالبحث عن دليّة خبر الواحد، ليس بحثاً عن عوارض موضوع علم الأصول.. بل هو بحث عن عوارض ما يحكيه.

الرأي الثالث: - وهو ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري قَدْ شَرَفَ، فيقول: - إنّ موضوع علم الأصول، هو الأدلّة بما هي أدلّة، والبحث عن حجّة خبر الواحد بحث عن ثبوت أحد الموضوعات - وهي السنّة - بذلك الخبر أو عدم ثبوته إلّا بالقطع الحاصل من التواتر وغيره^(١).

ومن المعلوم أنّ الثبوت وعدمه، من عوارض نفس السنّة، لا ما يحكي عنها، وبذلك يندرج البحث فيه في مسائل علم الأصول.

وفيه: إشكالان:

أ - أنّ السنّة التي يراد إثباتها بخبر الواحد في المقام.. إمّا أن يراد بها السنّة الواقعيّة - بمعنى ما هو ثابت في نفس الأمر - فيرد عليه: أنّ الكلام في المقام، ليس عن ثبوت السنّة واقعاً بمفاد كان التامّة، فإنّ البحث عن ثبوتها ولزوم موافقتها يقع في علم الكلام.

وإمّا أن يراد بها السنّة التعبدية، فيرد عليه: أنّ البحث في ثبوتها - بمعنى لزوم العمل على وفقها - ليس بحثاً عن عوارض موضوع علم الأصول، لعدم كون السنّة التعبدية هو الموضوع لعلم الأصول.. وإنّما الموضوع هو السنّة الواقعيّة.

(١) فرائد الأصول: ج ١، ص ٢٣٨.

وعليه، يكون البحث في ثبوته بحثاً عن عوارض السنّة المشكوكة، وهو مفاد الخبر لا بحثاً عن واقع السنّة.

وعليه، فالثابت بالخبر ليس من الموضوع، وما هو من الموضوع لا يقع البحث في ثبوته.

ب - سلّمنا أنّ البحث عن ثبوت السنّة بحث عن عوارض موضوع الأصول، إلّا أنّ المبحوث عنه في هذه المسألة، هو حجّة خبر الواحد الملازم لثبوت السنّة به.

ومن المعلوم أنّ اندراج المبحوث عنه في ضمن مسائل علم الأصول، منوط بتحقيق ملاك المسألة الأصوليّة في نفس المبحوث عنه، لا في لوازمه. . والمبحوث عنه في المسألة هنا، هو حجّة الخبر لا ثبوت السنّة، وملاك المسألة الأصوليّة متحقق في الثاني - وهو الثبوت اللازم للحجّة - دون الأوّل.

٢. أدلّة النافين لحجّة خبر الواحد

ذهب جمع من العلماء، منهم السيّد المرتضى^(١) وابن زهرة^(٢) والطبرسي^(٣) وابن إدريس^(٤) إلى عدم حجّة خبر الواحد، واستدلّ لهم بأُمور ثلاثة:

(١) رسائل المرتضى: ج ١، ص ٢١.

(٢) عنه الحقائق الناضرة: ج ٩، ص ٣٥٧.

(٣) مجمع البيان: ج ٩، ص ٣٢١.

(٤) السرائر: ج ١، ص ٨٢؛ ج ٣، ص ٢٩٠.

الأمر الأول: الآيات الناهية عن اتباع غير العلم مطلقاً، سواء كان ذلك الاتباع في الأمور الاعتقادية أو الأحكام الفرعية:

كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةً الْأُنثَىٰ وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (٢٨) (١).

وكقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ (٢).

وكقوله تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ (٣).

وفيه:

أ - أن الظاهر من هذه الآيات النهي عن اتباع غير العلم في خصوص الأمور الاعتقادية، كما هو واضح في الآيات. . إذ الأولى متعلقة بالملائكة، والثانية بالقيامة، والثالثة بالشرك في الربوبية. وعليه، فلا تشمل الأحكام الشرعية الفرعية.

ب - أن القدر المتيقن منها - بعد عدم التسليم بما قلناه من الظهور - هو الأمور الاعتقادية أيضاً، فلا يتم العموم المدعى في الدليل.

ج - وإن سلّمنا بعموم النهي الوارد في الآيات، إلا أنها مخصصة بما دلّ على جواز العمل بأخبار الأحاد، الذي سيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى.

(١) سورة النجم: الآيتان ٢٧ - ٢٨.

(٢) سورة الجاثية: الآية ٢٤.

(٣) سورة يونس: الآية ٦٦.

الأمر الثاني: الروايات الواردة التي تدلّ على اختلاف مضامينها على عدم حجّية خبر الواحد، فمنها ما دلّ على:

أ - وجوب ردّ ما لم يعلم أنه قولهم عليه السلام ، مثل ما روي في الوسائل عن محمّد بن عيسى، كتب إلى عليّ بن محمّد عليه السلام : «نسألك عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك عليهم السلام ، قد اختلف علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه، أو الردّ إليك فيما اختلف فيه؟ فكتب عليه السلام : ما علمتم أنه قولنا فالزموه، وما لم تعلموا فردّوه إلينا»^(١).

ب - وجوب ردّ ما لم يكن عليه شاهد من كتاب الله أو شاهدان، مثل ما روي في الوسائل عن أبي جعفر عليه السلام في حديث، قال: «إذا جاءكم عنّا حديث فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به، وإلا فقفوا عنده... حتّى يستبين لكم»^(٢).

ج - وجوب ردّ ما لم يكن موافقاً للقرآن، مثل ما روي في الوسائل عن أبي جعفر عليه السلام في حديث، قال: «انظروا أمرنا وما جاءكم عنّا فإن وجدتموه للقرآن موافقاً فخذوا به، وإن لم تجدوه موافقاً فردّوه»^(٣).

د - بطلان ما لا يصدّقه الكتاب، مثل ما روي في الوسائل عن أبي عبد الله عليه السلام : «ما أتاكم عنّا من حديث لا يصدّقه كتاب الله فهو باطل»^(٤).

(١) وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ١٢٠، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٦.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ١١٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٩.

(٣) وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ١٢٠، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٧.

(٤) تفسير العياشي: ج ١، ص ٩.

هـ - إنّ ما لا يوافق كتاب الله فهو زخرف، مثل ما روي في الوسائل عن أبي عبد الله عليه السلام: «كلّ شيء مردود إلى الكتاب والسنة، وكلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»^(١).

و - النهي عن قبول الحديث، إلّا بعد موافقة الكتاب أو السنة، مثل ما روي في الوسائل عن ابن أبي يعفور قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به، ومنهم من لا نثق به، قال: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله (صلى الله عليه وآله)، وإلا فالذي جاءكم به أولى به»^(٢).

ز - طرح ما خالف كتاب الله أو سنة نبيّه عليه السلام، مثل ما روي في الوسائل عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، إنّ على كلّ حقّ حقيقة، وعلى كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه»^(٣).

وفيه: أنّ الروايات المذكورة في إثبات المدعى هي أخبار آحاد.. ومن المعلوم أنّ توقّف حجّة خبر الواحد على ثبوت تلك الروايات، يستلزم الدور المحال، لتوقّف ثبوتها أيضاً على حجّة خبر الواحد.

فإن قلت: سلّمنا بعدم ثبوت خصوص إحدى الروايات لا بالتواتر اللفظي - وهو إخبار جماعة بلفظ واحد، بما يوجب العلم بمضمون ذلك اللفظ، كحديث الثقلين مثلاً، وأمّا عدم تحقّقه في المقام، فلعدم

(١) وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ١١١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٤.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ١١٠، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١١.

(٣) وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ١١٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٥.

وحدة الألفاظ الدالة على عدم حجّة خبر الواحد - ولا بالتواتر المعنوي - وهو إخبار جماعة بألفاظ متعدّدة ومعنى واحد، بما يوجب العلم بذلك المعنى، كالإخبار عن شجاعة أمير المؤمنين عليه السلام في مواطن متعدّدة، وأمّا عدم تحقّقه في المقام، فلعدم وحدة معاني الأحاديث الواردة في الباب.

وإنّما يدعى في المقام تحقّق التواتر الإجمالي - وهو إخبار جماعة لأحاديث متعدّدة، بما يوجب العلم على نحو الإجمال، بصدور بعض تلك الروايات المختلفة لفظاً ومعنى - إذ يستحيل عادة أن تكون كلّها كاذبة.

وعليه، فمع ثبوت إحدى الروايات، وإن لم نعلمها بالخصوص، يتمّ القول بحجّة خبر الواحد.

قلتُ: إنّ العلم بصدور بعض الروايات للتواتر الإجمالي، إنّما يفيد أخصّ المضامين الواردة في تلك الروايات، بما يقبل انطباق الجميع عليه.. والقدر المتيقّن في المقام، إنّما هو خبر الواحد المخالف للكتاب والسنة، المنهي عن اتّباعه على جميع الفروض الواردة في الروايات السابقة.

ومن المعلوم أنّ هذا القدر المتيقّن، أخصّ من دعوى القائل بالسلب الكلّي لحجّة خبر الواحد، وهو ما يبحث عن بطلانه في المقام.

فتبيّن أنّ هذا القدر المتيقّن، لا يُثبت إطلاق دعوى الخصم، كما أنه لا يضرّ بدعوى حجّة خبر الواحد في الجملة.. بل لابدّ من الالتزام بهذا القدر المتيقّن في عدم الحجّة عند المعارضة، فيقدّم ما كان موافقاً

للكتاب أو السنّة، وي طرح ما كان مخالفاً لأحدهما على نحو خصوص مخالفة التباين، أو بما يعمّ مخالفة العموم والخصوص والإطلاق والتقيد. . وإن كانت الأخبار العلاجيّة منصرفة عن هذه الصورة من المخالفة، كما سيأتي تحقيقه في مبحث التعادل والتراجع إن شاء الله تعالى.

الأمر الثالث: قيام الإجماع على عدم حجّيّة خبر الواحد، وقد حكى عن السيّد المرتضى رحمته الله أَنَّ خبر الواحد بمنزلة القياس عند الشيعة في الاشتهار بعدم الحجّيّة^(١).

وفيه: أَنَّ المحصّل من الإجماع غير حاصل في المقام، بملاحظة مخالفة جمع كثير من العلماء، والمنقول منه لا يمكن الاستدلال به، لعدم حجّيّته كما مرّ في البحث السابق.

أضف إلى لزوم المحذور في خصوص هذا المقام، وهو أنه لو سلّمنا بحجّيّة الإجماع هنا، فهو من جهة اندراجه في خبر الواحد، فكيف يمكن التوفيق بين حجّيّته وعدم حجّيّة مستنده - وهو خبر الواحد - ؟

فلا بدّ من القول: إنّه يلزم من وجود الحجّيّة للإجماع في المقام عدم الحجّيّة، لعدم حجّيّة ما كان الإجماع فرداً منه.

أضف إلى أنّ هذا الإجماع المنقول، موهون بمعارض مثله، وذهاب المشهور إلى خلافه.

(١) رسائل الشريف المرتضى: ج ٢، ص ٣٠٩.

٣ - أدلة المثبتين لحجية خبر الواحد

الدليل الأول: الآيات الكريمة:

وهي:

الآية الأولى: آية النبأ، وهي قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِمِثْلِهِمْ فَتُصْحَرُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^(١) ووجه دلالة الآية على حجية خبر الواحد العادل يمكن تقريبه بعدة وجوه، غير أننا نذكر منها وجهين فقط:

الوجه الأول: من جهة الوصف، إذ إن تقييد المخبر بالفسق، يدل على تأثير خصوص الفسق في وجوب ردّ القول.

وعليه، فلو انتفى هذا الوصف بكون المخبر عادلاً، جاز الأخذ بقوله ولم يجب التبين عنه، وهذا الوجه بيّن على ثبوت مفهوم الوصف.

الوجه الثاني: من جهة الشرط، ويمكن تصوير هذا الشرط على نحوين:

١ - أن يكون الموضوع في الآية هو مطلق النبأ، والشرط مسوق لبيان حالة من حالات ذلك الموضوع، وهي ما لو كان الجائي به فاسقاً. فعندئذ نقول: إنه لا شبهة في ثبوت المفهوم لمثل هذا الشرط، وعدم وجوب التبين إذا لم يكن الجائي به فاسقاً، ضرورة أنّ تعليق الحكم في الموضوع - النبأ - بوجوب التبين على شرط مجيء الفاسق

(١) سورة الحجرات: الآية ٦.

به، يدلّ على انتفاء ذلك الحكم عند انتفاء ذلك الشرط، فيثبت بذلك مفهومه الدالّ على قبول خبر الواحد العادل.

٢ - أن يكون الموضوع في الآية هو تحقّق خصوص نبأ الفاسق، والشرط مسوق لبيان تحقّق هذا الموضوع عند مجيء الفاسق بذلك النبأ.. إلّا أنّ هذا التصوير لا يدلّ على حجّة خبر الواحد، لتحقّق الإشكاليين التاليين:

أ - عدم ثبوت المفهوم، أو ثبوته على نحو السالبة بانتفاء الموضوع، فلا دلالة على كلا الفرضين على حجّة خبر الواحد، إذ إنّ المفهوم الدالّ على انتفاء الحكم بانتفاء الشرط، إنّما يثبت فيما لو لم يكن الشرط دخیلاً في بيان الموضوع، كالشرط في قولك: «إن رزقت ولداً فاختنه»، والتصوير المذكور في هذا الوجه من هذا القبيل، بخلاف التصوير الأوّل، إذ هو من قبيل: «إن جاءك زيد فأكرمه» الظاهر في كون الشرط فيه بياناً لحالة من حالات الموضوع الثابت، سواء وجد الشرط أم لم يوجد، فافهم.

نعم، يمكن القول: إنّ الآية، وإن لم تفد المفهوم من جهة الشرط، إلّا أنها تفيد انحصار الحكم بوجوب التبيّن بموضوع واحد - وهو خبر الفاسق - ومن المعلوم في تلك الحالة، أن انتفاء ذلك الموضوع وإحلال موضوع آخر محلّه موجب لانتفاء الحكم، فتدبّر.

ب - إن سلّمنا بظهور الجملة الشرطيّة في إفادتها للمفهوم في أمثال المقام، إلّا أنّ ذلك غير متحقّق في خصوص المقام، وذلك بالقول: إنّ التعليل المذكور في ذيل الآية - وهو عدم الأمن من الوقوع في ندامة ظلم الآخرين جهلاً - يعارض المفهوم، وذلك من جهة شمول التعليل

لخبر العادل أيضاً، فإنه لا منافاة بين عدالة المخبر وعدم الأمن من الندم. . ومن المعلوم في صورة التعارض بين العلة والمعلول، تقديم جانب العلة لحكومتها على المعلول، كما في قولك: «أكرم العلماء، لأنهم عدول»، فإنّ التعليل فيه يوجب رفع اليد عن عموم الإكرام، ولزوم تقييده بالعدول منهم.

نعم، يمكن القول بعدم معارضة التعليل للمفهوم، لو كان المراد من التعليل هو استلزام اتباع الخبر لفعل سفهائي، لا ينبغي صدوره من العاقل، لا بما يعدّ جهالة وعدم إتباع للعلم.

ومن الواضح عندئذٍ أنّ اتباع خبر العادل، ليس ممّا يُذمُّ عند العقلاء ليستلزم سقوطه الحجّة.

ثمّ إنّّه قد أشكل - بعد التسليم بإفادة الآية لوجوب تصديق خبر العادل - في شمول الآية لموارد الإخبار عن المعصوم بواسطة أو وسائط، وذلك بالقول: إنّ الحكم بوجوب تصديق خبر المفيد مثلاً، عن الصفّار عن الإمام (عليه السلام) إنّما يعيّن وجوب ترتيب الآثار المترتبة على تلك الحكاية، وذلك يستلزم وجود الأثر في جميع موارد الحكم بوجوب تصديق خبر العادل.

وعليه، فلو كان المحكي نفس قول الإمام (عليه السلام)، كما في أخبار الصفّار، فلا إشكال في المقام، لأنّ أثر الحكم بوجوب تصديق تلك الحكاية هو متابعة قول المعصوم (عليه السلام).

وأما لو كان المحكى حكاية عادل آخر، كما في أخبار المفيد، فعندئذٍ يرد الإشكال، إذ إنّ أثر وجوب تصديق قول المفيد، هو وجوب تصديق قول الصفّار. . ومن المعلوم أنّ الأثر المأخوذ في جانب

الموضوع، متقدّم رتبة على الحكم بوجوب التصديق، فلو كان الأثر في المقام منحصراً بوجوب التصديق، لزم منه تقدّم الشيء على نفسه - فهو متقدّم باعتبار كونه حكماً، ومتأخّر باعتبار كونه موضوعاً - واتّحاد الحكم، وما هو مأخوذ في الموضوع.

ويرد هذا الإشكال أيضاً، فيما لو كانت الحكاية عن عدالة الراوي، إذ إنّ لزوم تصديق تلك الحكاية متوقّف على ثبوت الأثر للمحكي، وليس ذلك إلّا لزوم تصديق حكايته أيضاً، فيلزم بذلك تقدّم الشيء على نفسه.

نعم، لو كان لزوم التصديق في جانب الأثر، مُنشأً بحكم مستقلّ عن لزوم التصديق في جانب الحكم، لما ورد الإشكال في المقام، لحدوث التغاير بين المتقدّم والمتأخّر، وكذلك بين الحكم وما هو مأخوذ في موضوعه، فلا يلزم إشكال تقدّم الشيء على نفسه، ولا إشكال اتّحاد الحكم، وما هو مأخوذ في موضوعه، فتدبّر.

وأجيب عن هذا الإشكال بأجوبة ثلاثة:

الجواب الأوّل: أنا نمنع كون الأثر هو الفرد الخارجي من وجوب التصديق، ليكون تحقّق الأثر على نحو القضية الخارجية. . وإنّما نعتبره في المقام طبيعة الأثر، ليكون تحقّق الأثر على نحو القضية الطبيعية.

ومن المعلوم أنّ نفس الطبيعة - بما هي طبيعة، لا بما هي حاكية عن أفرادها - تغاير الحكم بوجوب التصديق بما يصحّح كونها موضوعاً لذلك الحكم.

فعليه، فإنّ الحكم بوجوب التصديق، يُفيد لزوم ترتيب طبيعة

الأثر. . وبما أنّ وجوب التصديق من أفراد تلك الطبيعة، فقد سرى الحكم بوجوب التصديق إلى فرد تلك الطبيعة، لسراية حكم كلّ طبيعة إلى أفرادها، وكون فرد طبيعة الأثر في المقام، هو وجوب التصديق أيضاً غير صائر لعدم تحقّق وحدة الحكم والموضوع - كما بيّناه آنفاً - لعدم تحقّقه فيما لو حكم الفرد بصدق طبيعة إخباراته الشاملة لفرد هذا الإخبار أيضاً.

الجواب الثاني: وإن سلّمنا بعدم شمول الحكم، بوجوب تصديق العادل لترتيب خصوص هذا الأثر - وهو تصديق العادل على خبر العادل - للزوم الإشكال المانع من شمول الحكم له لفظاً، إلّا أننا نقطع أنّ المناطق في لزوم ترتيب الآثار الأخرى على خبر العادل موجود في هذا الأثر أيضاً. . إذ إنّ المناطق في لزوم ترتيب تلك الآثار، هو كونه أثراً لإخبار العادل اللازم تصديقه بمقتضى الحكم بوجوب التصديق.

ومن المعلوم تحقّق هذا المناطق في إخبار العادل، باعتبار خصوص هذا الأثر المبحوث عنه في المقام، وإن لم يشمله دليل وجوب تصديق العادل لفظاً.

الجواب الثالث: عدم وجود القائل بالتفريق بين هذا الأثر وسائر الآثار، فإنّ المثبت لسائر الآثار، من جهة دلالة ما دلّ على لزوم تصديق العادل مثبت لهذا الأثر أيضاً بنفس ذلك الدليل، فافهم^(١).

(١) ولا يخفى أنه لا مجال بعد اندفاع الإشكال بذلك، للإشكال في خصوص الوسائط من الإخبار، أنه لا يكاد يكون خبر تعبداً، إلّا بنفس الحكم بوجوب تصديق العادل الشامل للمفيد، فكيف يكون هذا الحكم المحقق لخبر الصفار مثلاً حكماً له أيضاً.

الآية الثانية: وهي آية النفر: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(١).

واستدل في دلالتها على حجّة خبر الواحد بقوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ وذلك بوجوه ثلاثة:

الوجه الأوّل: إنّ المعنى الحقيقي لكلمة «لعلّ» الواردة في ذيل الآية هو إنشاء الترجّي، إلّا أنه لا يمكن أن يكون الداعي الحقيقي لإنشائه هو الترجّي واقعاً. . إذ إنّ الترجّي الواقعي من لوازم الجهل بما سيحدث مستقبلاً.

وعليه، فلا بدّ أن يكون الداعي لذلك، هو إظهار محبوبيّة الحذر عند الإنذار، فإذا ثبتت محبوبيّة الحذر بإنذار المخبر الواحد، ثبت وجوبه أيضاً، للتلازم الشرعي والعقلي.

فأمّا الأوّل: فلعدم القائل بالفصل بين محبوبيّة الحذر بترتيب الأثر على قول المخبر العادل وبين وجوبه، إذ إنّ جميع القائلين بمحبوبيّة الحذر يقولون بوجوبه أيضاً. . كما أنّ جميع القائلين بعدم وجوبه يقولون بعدم محبوبيّته، فإبداء الفصل خرق لهذا الإجماع المركّب.

وأما الثاني: فلأنّ محبوبيّة الحذر كاشف عن وجود ما يقتضي حسنه، فإذا ثبت وجود المقتضي ثبت وجوبه، للتلازم العقلي بين ما يقتضي الحسن ووجوب الحذر، ومع عدم وجود ذلك المقتضي لا يتحقّق محبوبيّة ولا حسن ولا وجوب. . بل لا يمكن صدق الحذر في

مورده، إذ إنّ تحقّقه فرع وجود ما يقتضي التحذّر منه، فلا معنى للتحذّر من المأمون الذي لا يجب الحذر منه.

الوجه الثاني: أنّ دخول «لولا» التحضيضية على الفعل - أي النفر هنا - يفيد وجوب ذلك الفعل، فإذا ثبت وجوب النفر، ثبت وجوب ما هو غاية للنفر - وهو الإنذار - ومن المعلوم أنّ وجوب الإنذار والتحذير يستلزم وجوب الحذر وترتيب الأثر على ذلك الإنذار، فيثبت بذلك وجوب تصديق خبر المنذر.

وأما وجه التلازم المذكور: فهو أنّ إيجاب الحكيم لشيء، تابع لفائدة في متابعته، ومع انتفاء الفائدة يكون إيجابه لغواً... والملاحظ في المقام: أنه لا فائدة لوجوب الإنذار إلّا تحقّق الحذر عند المنذرين.

وعليه، فلو لم يكن الحذر واجباً، كان وجوب الإنذار لغواً، تعالى الله تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

الوجه الثالث: أنه بعد إثبات وجوب الإنذار في الوجه الثاني - وبملاحظة أنّ الحذر غاية لوجوب الإنذار - فإنّه يمكن القول حينئذٍ بوجوب الحذر... إذ إنّ غاية الواجب واجبة، وإلّا فلو انتفى وجوب الغاية، لم يكن معنى لوجوب المغيّا.

فإن قلت: إنّ هذه الوجوه المذكورة - لو سلّمنا بدلالتها على وجوب الحذر ولو لم يفد علماً - إنّما تفيد وجوب تصديق الأخبار المحذّرة... ومن المعلوم أنّ مثل تلك الأخبار متقوّمة بالتخويف والإنذار.

وعليه، فلا تدلّ الآية على وجوب تصديق إخبارات الرواة، إذ

إنّهم بصدد الإخبار لا بصدد التخويف والتحذير، وإنّما تدلّ على وجوب تصديق من هو بصدد التخويف، كالمرشدين بالنسبة إلى المسترشدين والمجتهدين بالنسبة للمقلّدين.

قلت: إنّ مثل رواية الأخبار في الصدر الأوّل من التشريع، كمثّل نقله الفتاوى إلى عامّة الناس، فكما أنّ ناقل الفتوى، يصحّ منه التخويف والإنذار بنقله للفتوى مع عدم كونه مرشداً أو مجتهداً، بل ناقلاً لأقوال المجتهدين.. فكذلك ناقل الرواية يصحّ منه التخويف والإنذار بنقله لرواية المعصوم عليه السلام المتضمّنة للإنذار والتخويف.. وعندئذٍ فلو وجب تصديق الراوي بما هو منذر، وجب تصديقه أيضاً بما هو مخبر، لعدم وجود القائلين بالتبويض في حجّة نقله، فيكون الفصل بين إخباره مع التخويف، وبين إخباره بدونه إحداث قول ثالث مخالف للإجماع.. فافهم.

ويشكل على الوجوه الثلاثة المذكورة بأمور، فأما:

الأوّل: فيرد عليه: أنّ مستند ذلك الاستظهار، هو عدم الفصل بين حسن التحذّر والوجوب، لا شرعاً ولا عقلاً، إلّا أنّ هذا الاستظهار غير تامّ.

فأمّا عدم ثبوت التلازم الشرعي، فلعدم ثبوت القول بعدم الفصل.. وأمّا مجرّد عدم القول بالفصل، فمما لا يكفي في إثبات التلازم المذكور، وخاصّة مع احتمال استناد ذلك إلى بعض الوجوه المعلومة.

وأما عدم ثبوت التلازم العقلي، فلانتقاضه بموارد حسن التحذّر والقطع بعدم وجوبه، وذلك فيما لو كان التحذّر برجاء جلب مصلحة

الواجب واقعاً أو لدفع مفسدة الحرام واقعاً - كموارد الشبهة البدوية - فمن المعلوم فيها أنه يحسن التحذّر والاحتياط، وإن لم يكن واجباً.

نعم، لو كان التحذّر برجاء دفع العقاب المترتب على المعصية المحتملة، أمكن القول بوجوب ذلك التحذّر - كموارد قيام الحجّة على التكليف إجمالاً - فيجب فيه التحذّر من جميع الأطراف، لتنجز التكليف المستتبع للعقوبة على المخالفة، وهذا بخلاف المصلحة أو المفسدة الواقعية، التي لا وجوب في دفعها أو جلبها، وإن قلنا بحسن دفعه أو جلبه.

الثاني والثالث: فيرد عليه: أنّ مستند الاستظهار فيهما، هو استلزام وجوب الإنذار لوجوب التحذّر، دفعاً للغوية الإنذار من دون وجوب التحذّر، وإثباتاً لغائية التحذّر للإنذار.. إلّا أنه يتمّ دفع هذه اللغوية وإثبات غائية التحذّر، بإثبات هذا الاستلزام في بعض الموارد لا مطلقاً، وهي تلك الموارد التي أفاد الإنذار فيه العلم بتحقق مضمونه.

وعليه، فلا داعي للقول بوجوب التحذّر تعبدّاً، وإن لم يفد القطع واليقين.

فإن قلت: إنّ إطلاق وجوب التحذّر في الآية الكريمة، دالّ على وجوب التحذّر عند الإنذار مطلقاً، الشامل لموارد عدم العلم أيضاً، فيثبت بذلك حجّة خبر الواحد في جميع الموارد.

قلت: إنّ ثبوت الإطلاق، فرع كون المتكلّم في مقام البيان من الجهة التي يراد أخذ الإطلاق فيها.. ومن المعلوم أنّ الآية الشريفة في صدد بيان وجوب النفر، وليس في صدد بيان وجوب التحذّر، وأنّه غاية ملازمة للنفر والإنذار، ليدلّ بإطلاقه على وجوبه مطلقاً - سواء أفاد العلم أم لا - فالآية مهملة من جهة الدلالة على عدم اشتراط العلم بمضمون الإنذار.. بل

يمكن القول: إنَّ اشتراط وجوب التحذّر بحصول العلم، ليس أمراً محتملاً في المقام، وإنّما هو شرط محقق مستفاد من قوله تعالى: ﴿لَيَنْفَقَهُوا فِي الدِّينِ﴾^(١)، فإنَّ التفقه في الدين يعني العلم بالأحكام الشرعيّة، فيكون النفر مقدّمة لإيصال تلك الأحكام المتفقّه فيها إلى المنذرين، سواء فسّروا بالمتخلّفين، لتكون الآية بصدّد حتّ المسلمين لإيفاد طائفة من كلّ فرقة إلى النبيّ ﷺ لأجل التفقه في الدين، وإنذار غير النافرين عند الرجوع إليهم، أم فسّروا بالنافرين، لتكون الآية بصدّد حتّ المسلمين لإيفاد طائفة من كلّ فرقة إلى الجهاد، وبقاء الباقيين غير النافرين لأجل التفقه في الدين، وإنذار النافرين عند الرجوع إليهم.

وعليه، فإنَّ وجوب التحذّر في الآية، إنّما هو ثابت في ذلك السياق، وهو ما لو تمّ الإنذار بما تفقّهت فيه الطائفة المنذرة، والذي يفيد العلم بذلك، يخرج إنذار غير المتفقّه بما لا يوجب العلم عن وجوب التحذّر وترتيب الأثر عليه، سواء أحرز عدم تفقه المنذر أم شكّ في ذلك.

الآية الثالثة: وهي آية الكتمان: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّعْنُونَ﴾^(٢).

وقربت دلالتها على حجّة خبر الواحد، أنّ تحريم كتمان آيات الله تعالى وأحكامه - بقريضة اللعن - يستلزم عقلاً وجوب قبول ما يظهره المظهر، وإلاّ لو لم يجب القبول وترتيب الأثر عليه، لكان تحريم الكتمان وإيجاب الإظهار لغواً.

(١) سورة التوبة: الآية ١٢٢.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٥٩.

وقد أورد الشيخ الأنصاري قَدْ تَنَسَّ على هذا التقريب بما مرّ في الآية السابقة، من عدم كون الآية في صدد بيان وجوب تصديق خبر المظهر ولو لم يفد العلم^(١).

وعليه، فلا يمكن التمسك بالإطلاق بعد إثبات الإهمال من هذه الجهة.. بل يمكن دعوى أنّ وجوب القبول فيها، مشروط بتحقق العلم بمضمون ما أظهره المظهر، إذ إنّ ما يجب إظهاره في المقام هو الحقّ، فالمتابعة الواجبة في المقام، إنّما هي لما علمنا أنّه حقّ، وليست المتابعة لما يظهره المظهر تعبدًا.

إلا أنه يرد عليه: أنّه لا معنى لإيراد دعوى الإهمال، أو الاختصاص بصورة العلم، مع عدم نفي الملازمة العقلية بين حرمة الكتمان ووجوب القبول.. إذ لا ريب أنه مع ثبوت الملازمة، يتمّ الإطلاق في المقام بحكم العقل الذي لا إهمال في حكمه، بعد تحقق موضوع حكمه، فالعقل حاكم بثبوت هذه الملازمة، سواء أفاد قول المظهر علماً أم لم يفد.

فالأولى في الردّ هو نفي أصل الملازمة، وذلك بالقول: إنّ دفع لزوم اللغوّة - الذي جعل مستنداً للاستلزام في المقام - غير منحصر بإثبات الوجوب التعبدّي للقبول.. بل يمكن دفعه بإثبات فائدة أخرى لحرمة الكتمان، فإنّ إظهار آحاد الأفراد للحقّ، يفيد مثلاً شيوع الحقّ بين الناس بما يوجب العلم به، وعندئذٍ تتمّ الحجّة لله تعالى عليهم، وهذه فائدة أخرى غير ما قيل بوجوب التعبد بقول المظهر للحقّ ولو كان واحداً، لم يفد قوله العلم.

الآية الرابعة: وهي آية السؤال: ﴿فَتَسَلُُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١).

وتقريب دلالتها على حجّية خبر الواحد، أنّه لا معنى لإيجاب السؤال مع عدم إيجاب القبول، فإنّه مستلزم للغوية التي ينزه عنها الحكيم.

فإن قلت: سلّمنا بدلالة الآية على وجوب القبول، وأنّه لا يراد بأهل الذّكر أهل الكتاب أو خصوص أئمة الحق ﷺ، إلّا أنّ تقييد الآية للمسؤول بكونه من أهل الذّكر، يدلّ على حجّية قول خصوص من يصدق عليه أنه من أهل الذّكر - وهم المجتهدون - فهي دالة على حجّية الفتوى دون الأخبار التي ينقلها الناقل، بما هو راوٍ لا بما هو من أهل الذّكر.

قلت: إنّ لا شك أنّ بعض الرواة أمثال زرارة^(٢) ومحمّد بن مسلم^(٣) رضوان الله تعالى عليهما، كانوا ممّن يصدق عليهم عنوان أهل الذّكر، لسموّ مكانتهم واطلاعهم على رأي المعصوم ﷺ.

وعليه، فإنّ الروايات الواردة عنهم بعد السؤال منهم عن رأي الإمام ﷺ يندرج فيما يجب قبوله بحكم الآية الشريفة.

وعليه، فلو ثبتت الحجّية لروايات هؤلاء العدول، فإنّه ثبتت الحجّية لروايات غيرهم من العدول، وإن لم تكن مسبقة بالسؤال،

(١) سورة النحل: الآية ٤٣، وسورة الأنبياء: الآية ٧.

(٢) هو زرارة بن أعين بن سنن مولى لبني عبد الله بن عمرو، شيخ أصحابنا في زمانه ومتقدمهم، وكان قارئاً فقيهاً، متكلماً شاعراً أديباً، قد اجتمعت فيه خلال الفضل والدين، صادقاً فيما يرويه. (رجال الكشي: ١٧٥/٤٦٣).

(٣) هو محمد بن مسلم بن رباح أبو جعفر الأوقص الطحان مولى ثقيف الأعور، وجه أصحابنا بالكوفة، فقيه ورع، صاحب أبا جعفر وأبا عبد الله ﷺ، وروى عنهما وكان من أوثق الناس. (رجال النجاشي: ٣٢٣/٨٨٢).

وذلك لعدم وجود القائل بالفصل بين روايات أهل الذكر والنظر وغيرهم. . . وكذلك عدم وجود القائل بالفصل بين الروايات المسبوقة بالسؤال والمبتدأة، وبذلك ثبتت حجّة جميع أخبار الآحاد، فافهم.

والتحقيق في الردّ على دلالة تلك الآية على خبر الواحد هو: أنّ الإرجاع لأهل الذكر، إنّما هو لتحصيل العلم بعد فقدانه، كما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ قبل السؤال. . . وليس الغرض من هذا الإرجاع هو التعبد بالجواب وإن لم يفد العلم، إذ إنّّه في صورة بقاء الجهل مع السؤال، ينتفي الغرض من هذا الإرجاع الذي كان لأجل التخلص من الجهل.

الآية الخامسة: وهي آية الأذن: ﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾^(١).

وقد نقل في تفسير القمّي حول سبب نزولها، أنّه نَمَّ منافق على النبي ﷺ فأخبره الله ذلك، فأحضره النبي ﷺ وسأله، فحلف أنه لم يكن شيء ممّا ينمّ عليه، فقبل منه النبي ﷺ فأخذ هذا الرجل بعد ذلك يطعن بالنبي ﷺ ويقول: إنّّه يقبل كلّ ما يسمع، أخبره الله أنّي أنمّ عليه وأنقل أخباره فقبل، وأخبرته أنّي لم أفعل ذلك فقبل، فأنزل الله على نبيّه ﷺ: ﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ﴾ الآية.

وتقريب دلالتها على حجّة خبر الواحد: أنّ الله تعالى مدح نبيّه الكريم أنّه يصدق المؤمنين، ويرتب الأثر على قولهم، فهو حسن. . . بل قرن الله تعالى حسنه بحسن تصديقه تبارك وتعالى، فإذا ثبت حسنه ثبت وجوبه أيضاً، كوجوب تصديق الله تعالى.

وفيه:

أولاً: أن الله تعالى مدح نبيّه الكريم بحسن ظنّه بالمسلمين، وسرعة قطعه بصدق مقالته، وهذا المعنى يغاير القول بقبول مقالته تعبدًا، وإن لم يورث القطع واليقين. . . ومن المعلوم أن ما يلزم لإثبات حجّة خبر الواحد، إنّما هو المعنى الثاني دون الأوّل، فإنّ الحجّة فيه مستمّدة من القطع الحاصل عند النبي ﷺ.

ثانياً: أنه ليس المراد بتصديق المؤمنين ترتيب آثار الواقع على نقلهم، ليعمّ ما فيه النفع والضرر، فإنّ ترتيب الآثار التي فيها ضرر على الغير، ينافي كونه (أذن خير) لجميع الناس. . . بل المراد به ترتيب خصوص الآثار، التي تنفع المخبر ولا تضرّ بالغير، ومما يؤيد ذلك:

أ - ما نقله القمي^(١) في سبب نزول الآية: فلو كان التصديق فيه بمعنى جعل إخباره بعدم تماميّة بمنزلة الواقع، لتنافى ذلك مع إخبار الله تعالى عن تماميّة ذلك المناق. . . فلا بدّ أن يكون التصديق فيه بمعنى ترتيب الآثار النافعة على إخباره، كعدم مؤاخذته ومعاقبته بحكم الظاهر.

ب - ما نقله في الوسائل عن محمد بن الفضيل عن الكاظم عليه السلام أنه قال له: «يا محمّد! . . كذب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة وقال لك قولاً فصدّقه وكذبهم، ولا تذيعن عليه شيئاً تشينه به وتهدم به مروته. . .»^(٢) فإنّه لا معنى لتصديق الواحد بمعنى جعله حاكياً عن الواقع، بعد قيام القسامة على خلافه. . . فلا بدّ أن يكون تصديقه بمعنى

(١) تفسير القمي: ج ١، ص ٣٠٠.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٢، ص ٢٩٥، الباب ١٥٧ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٤.

ترتيب الأثر الذي ينفع المخبر بفرض نقله صادقاً، ولا تضرّ القسامة.. .
كما أنّ المراد بما يقابله - وهو تكذيب القسامة - هو عدم ترتيب الأثر على نقلهم ممّا لا ينفعهم، ويضرّ بمن قامت عليه القسامة.

ج - ما نقله في الوسائل أيضاً في حديث طويل للإمام الصادق عليه السلام يقول فيه لابنه إسماعيل: «إذا شهد عندك المؤمنون فصّدّقهم»^(١) الدالّ أيضاً على التصديق بالمعنى الذي أثبتناه في المقام، فتأمل جيّداً.

الدليل الثاني: الأخبار الشريفة

وهي أخبار كثيرة في ضمن طوائف متعدّدة، إلّا أنها ليست بأخبار متواترة لفظاً ولا معنى، ليتمكن الاستدلال بها على حجّية خبر الواحد.. . ومن المعلوم أنّ أخبار الآحاد لا يمكن أن تثبت بها حجّية خبر الواحد، لاستلزامه الدور.

إلّا أنه يمكن دعوى التواتر الإجمالي، بمعنى العلم بعدم كذب مجموع هذه الأخبار، فإنّنا نعلم قطعاً بصدور بعضها على نحو الإجمال من المعصومين عليهم السلام.

وعليه، فلا بدّ من الأخذ بالمعنى الذي هو القدر المتيقّن في دلالة جميع هذه الأخبار، ولدى مراجعة هذه الأخبار، يتبين لنا أنّ المعنى الجامع بين جميعها، هو وجوب قبول خبر العادل الثقة الإمامي.. . فإذا ثبتت حجّية قوله، أمكن تعميم الحجّية لجميع أخبار الآحاد الثقات، تمسّكاً بالروايات الصادرة عن العدول الثقات الإماميين، الدالّة على وجوب قبول قول الثقة مطلقاً، فافهم.

(١) وسائل الشيعة: ج ١٩، ص ٨٢، الباب ٦ من أبواب الودعة، الحديث ١.

الدليل الثالث: الإجماع

ويمكن تقرير هذا الإجماع من وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: تحقق الإجماع المحصل والمنقول..

فأما الأول: فبتتبع الفتاوى بحجّة خبر الواحد من زماننا هذا إلى زمان الشيخ الطوسي رحمته الله، ممّا يوجب الحدس القطعي برأي المعصوم عليه السلام، ولا يضرّ في ذلك مخالفة السيّد المرتضى وأتباعه، لعدم إخلال مخالفتهم للحدس المذكور.

وأما الثاني: فبالإجماعات المنقولة بشكل متواتر، وإنّما قيّدناه بالتواتر، لأنّه لو أريد إثبات حجّة خبر الواحد بخبر الواحد، للزم الدور المحال.

وفيه: أنّ الإجماع المحصل أو المنقول المدّعى في المقام، لا يتعلّق بحجّة خبر الواحد على نحو واحد.. إذ إنّ الفتاوى والإجماعات المنقولة متفاوتة في اعتبار خصوصيات الخبر المعتبر، فمنها ما يعتبر صدوره من ثقة، ومنها ما يعتبر صدوره من عادل، وغير ذلك من الخصوصيات المختلفة فيها.. ومع هذا الاختلاف، لا مجال للقطع برضا المعصوم عليه السلام لاختلاف مضامين ما يكشف عن رأيه عليه السلام.

إلا أنه يمكن تصحيح كاشفيّة الإجماع على اختلافه لرأي المعصوم، من جهة أنّ الفتاوى والإجماعات المنقولة على اختلاف مضامينها، متّفقة على أصل الحجّة.. وإنّما الاختلاف في خصوصيات الخبر المعتبر من جهة وثاقة الراوي أو عدالته، وغير ذلك من الأمور العائدة إلى تشخيص الصغريات.

وعليه، فلو تحقّق قدر جامع بين تلك الفتاوى والإجماعات المنقولة، أمكن القيام بحجّة ذلك القدر الجامع، فيثبت بذلك حجّة الخبر الواحد المندرج في ذلك القدر الجامع.

وفيه: أنه كيف يمكن إحراز أنّ الاختلاف في الأقوال، إنّما هو على النحو المذكور في التواتر الإجمالي، بحيث يكون القول بالأعم متضمناً للقول بالأخصّ، بما يصحّ معه القول بالأخصّ، فيما لو فرض بطلان القول بالأعم، إذ يحتمل في المقام أن يكون الاختلاف على نحو آخر، فقد يكون القائل بحجّة الأعم غير قائل بحجّة الأخصّ.. بل قائل بنفي حجّيته عند بطلان حجّة الأعم، فالأمر دائر عنده بين حجّة الأعم أو عدم حجّيته أصلاً، لا بين حجّيته أو حجّية ما هو أخصّ منه.

الوجه الثاني: تحقّق الإجماع العملي بين العلماء.. بل كافّة المسلمين على حجّة خبر الواحد - وهو ما يُعبّر عنه بسيرة المتشرّعة - ومن هنا، لا يتردّدون في الأخذ بقول من ينقل فتاوى المجتهدين، ولو لم يكن متعدّداً.. والفرق بين هذا الوجه وسابقه، أنه ادّعي في الأوّل، الإجماع القولي بين العلماء، وأمّا في الثاني، فيدّعي الإجماع العملي في البناء على العمل بخبر الواحد، ممّا يكشف عن الإجماع القولي الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام.

وفيه:

أولاً: عدم التسليم بمثل هذا الاتفاق على حجّة خبر الواحد، بما هو خبر الواحد، فيحتمل في المقام أن يكون أخذ بعضهم به من جهة إفادته العلم، لا من جهة الحجّة التعبدية لخبر الواحد.

ثانياً: اختلاف القائلين بحجّيته - بعد تسليم الاتفاق - من جهة الخصوصيّات المعتبرة فيها، ممّا لا يمكن معه القطع برأي المعصوم عليه السلام.

ثالثاً: أنّ حجّية هذه السيرة وانتهائها إلى الكشف عن رأي المعصوم، منوطة بأن يكون اتفاق المتفقين بما هم مسلمون ومتديّنون بهذا الدين، وإلاّ فإن كان اتّفاقهم بما هم عقلاء - كما هو الظاهر من سيرة العقلاء، على الأخذ بخبر الواحد في الأمور الدينيّة والعاديّة - فإنّه لا تتحقّق في المقام سيرة المتسرّعة بما هم متسرّعة، وإنّما المتحقّق هو سيرة العقلاء بما هم عقلاء، وهو الوجه الثالث الآتي ذكره.

الوجه الثالث: تحقّق سيرة العقلاء من كافّة الأديان على صحّة الأخذ بخبر الواحد في الأمور الشرعيّة وغيرها، وبما أنه لم يرد ردع من نبيّ أو وصيّ عن هذه السيرة المتحقّقة في زمانه، أمكن القول برضى المعصوم عن هذه السيرة، حتّى في مجال الأحكام الشرعيّة. . وإلاّ فلو لم يرض بذلك لورد منه الردع، وكان ردعه مشتهراً بما لا يخفى على أحد.

فإن قلت: إنّه يكفي في ردع الشارع المقدّس عن هذه السيرة العقلائيّة، التي لا توجب القطع واليقين ما ورد من الآيات الشريفة الناهية عن اتّباع غير العلم ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(١)، وعن اتّباع الظنّ ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^(٢).

قلت: يمكن الإجابة على هذه الدعوى بأجوبة ثلاثة:

(١) سورة الإسراء: الآية ٣٦.

(٢) سورة يونس: الآية ٣٦.

١ - أنّ النهي الوارد في الآيات والروايات عن اتباع غير العلم، إنّما هو - بقرينة السياق وغيره - في خصوص الأمور الاعتقادية، فيكون بذلك إرشاداً إلى حكم العقل بعدم الاكتفاء بالظنّ فيها.. ومن المعلوم أنّ البحث في حجّة الظنّ بالنسبة إلى الأحكام الفرعية.

وعليه، فلم يثبت إطلاق لهذه النصوص.

٢ - سلّمنا إطلاق النصوص وشمولها للأحكام الفرعية، إلّا أنه يمكن دعوى انصراف الإطلاق إلى خصوص الظنون بالأحكام الفرعية، التي لم يقدّم دليل على اعتبار تلك الظنون.. ومن المعلوم أنّ المقام خارج عن ذلك المنصرف، لقيام السيرة العقلية المعتبرة على حجّة خبر الواحد المقيّد للظنّ.. كما يمكن - بعد التسليم بعدم تحقّق الانصراف - دعوى أنّ القدر المتيقّن من تلك الظنون المنهية عنها، هي الظنون التي لم يقدّم دليل شرعي.

وعليه، فعلا كلا التصويرين لا يتمّ دعوى شمول الآيات والروايات للظنّ الناشئ من خبر الواحد، إمّا لخروجه من المنصرف، أو من القدر المتيقّن.

٣ - أنه لا يمكن الردع بتلك الآيات والروايات عن السيرة العقلية، القائمة على اتباع الظنّ الناشئ من خبر الواحد، وذلك للزوم الدور المحال، بيان ذلك: أنّ رادعية تلك النصوص، متوقّفة على عدم تخصيص عمومها، أو تقييد إطلاقها بحجّة السيرة العقلية.. وذلك لأنّ حجّة هذه السيرة موجبة لتخصيص أو تقييد تلك النصوص، فلا بدّ في إبقائها على عمومها، أو إطلاقها من نفي حجّة تلك السيرة.. وعندئذٍ فلو توقّف عدم حجّة هذه السيرة على رادعية تلك النصوص -

كما هو المدعى - لزم الدور لانتهاه هذه الدعوى إلى القول: إن رادعية النصوص للسيرة، متوقفة على رادعتها لها - كما بيناه -.

فإن قلت: سلّمنا أن رادعية الآيات لا تباع السيرة مستلزم للدور، إلا أن التمسك بالسيرة، لإثبات حجّة خبر الواحد، مستلزم لنفس هذا الدور أيضاً. . وذلك بالقول: إن صحّة التمسك بتلك السيرة، متوقفة على عدم رادعية النصوص عنها، وعدم الردع عنها متوقف على تخصيص تلك النصوص بصحّة التمسك بتلك السيرة.

وعليه، فيكون صحّة التمسك بالسيرة، متوقفة على صحّة التمسك بالسيرة، وهو الدور المحال.

فتبيّن بذلك: أنه كما ادّعي بطلان رادعية الآيات للسيرة، يمكن دعوى بطلان عدم رادعتها للسيرة أيضاً، بنفس محذور الدور المشترك بينهما.

قلت: إنّنا نمنع توقف حجّة السيرة العقلية، على عدم الردع واقعاً وثبوتاً، وإنّما هي متوقفة على عدم الردع ظاهراً وإثباتاً.

وعليه، فلو لم يرد ردع من الشارع - وإن كان ثابتاً واقعاً - كفى ذلك في حجّة تلك السيرة العقلية، والدليل على الاكتفاء بذلك، هو أنّ العقل الحاكم بتحقيق الطاعة والمعصية، ينيطهما بتحققهما لدى العقلاء.

ومن المعلوم أنّ الطاعة والمعصية لديهم، تتحقّق بالجري أو عدمه على وفق خبر الواحد، ويترتب عليه المثوبة بالمواقعة والعقوبة على المخالفة، وإن كان الخبر قائماً على خلاف الواقع.

وعليه، فيكون العقل حاكماً أيضاً بتحقيق الطاعة والعصيان، الناشئين من موافقة خبر الواحد أو عدمه، ما لم ينهض دليل على الردع عن اتباع هذه السيرة في الشرعيّات.. فبذلك يكون العقل حاكماً بكفاية عدم ثبوت الردع الشرعي، في جواز التمسك بالسيرة العقلانيّة.

فتبيّن من مجموع ما ذكر: أنّ صحّة التمسك بالسيرة، متوقّفة على عدم ثبوت الرادعيّة، وعدم ثبوتها متحقّق من دون توقّف على شيء آخر، وبذلك لا يتمّ القول بالدور.. وهذا بخلاف سابقه، فإنّ الدور فيه لا يرتفع بما قلنا هنا، وهو التفريق بين الثبوت والإثبات، إذ إنّ الرادعيّة فيها متوقّفة على عدم التخصيص أو التقييد.. ومن المعلوم أنّ التوقّف فيه، إنّما هو على عدم وجود التخصيص أو التقييد، لا على عدم العلم بهما، فافهم وتأمل!

الدليل الرابع: العقل

ويمكن تقرير هذا الدليل العقلي بوجوه:

الوجه الأوّل: أنه لا شك في ثبوت تكاليف كثيرة بحقّ المكلفين، وهي ممّا يُعلم - على نحو الإجمال - وجودها في ضمن الروايات وسائر الأمارات، من الإجماع والشهرة وغير ذلك، ممّا يحتمل كونه طريقاً إلى الواقع، وهذا ما يُعبّر عنه بالعلم الإجمالي الكبير.

ثمّ إنّ هناك علم إجمالي أضيق دائرة من سابقه، وهو العلم بكون هذه التكاليف المعلومة بالإجمال، متحقّقة على نحو الإجمال في ضمن خصوص الأخبار الواردة عن المعصومين عليه السلام، وهو ما يُعبّر عنه بالعلم الإجمالي الصغير.. وبذلك ينحلّ ذلك العلم الإجمالي الصغير في

ضمن أطراف واسعة إلى العلم الإجمالي في ضمن أطراف أضيق - وهي المتمثلة في أخبار المعصومين عليهم السلام - وبذلك يكون تأثير العلم الإجمالي في الانحلال كتأثير العلم التفصيلي في الانحلال، إذ إنه لو علم في المقام تفصيلاً بخصوص الأخبار الصحيحة، المتضمنة للتكاليف المعلومة إجمالاً، أمكن القول أيضاً بانحلال العلم الإجمالي الكبير، إلى علم تفصيلي بالتكاليف في مضامين تلك الأخبار، وشكّ بدوي في ثبوت التكليف بما عداها من الأمارات.

وعليه، فإذا ثبت انحصار التكليف المعلوم بالإجمال في خصوص دائرة الأخبار، ثبت لزوم العمل بالأطراف، كما هو مقتضى الاحتياط بعد ثبوت العلم الإجمالي بالتكليف.. إلّا أنّ هنا تفصيلاً في المقام، وهو أنّ هذه الأطراف المتمثلة بالأخبار على قسمين:

القسم الأول: الأخبار المثبتة للتكليف وجوباً كالصلاة، أو تحريماً كشرب الخمر.. فعندئذ لا شكّ في وجوب العمل على وفقه.

القسم الثاني: الأخبار النافية للتكليف، وعندئذ فلو كان هنالك ما يثبت التكليف في مورده، فحينئذ لا شكّ أيضاً في وجوب العمل على وفقه أيضاً، سواء كان المثبت للتكليف قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب.

فأمّا الأوّل: كما لو قام الخبر على نفي التكليف عمّا يندرج في ضمن أطراف، علّم ثبوت التكليف فيها إجمالاً.. فإنّ مقتضى ثبوت التكليف واشتغال ذمة المكلف، هو لزوم العمل بذلك التكليف في كافة الأطراف، بما فيها الطرف الذي نفى الخبر عنه التكليف.

وأمّا الثاني: فكما لو قام الخبر على نفي التكليف، عمّا يندرج في ضمن أطراف علم ثبوت التكليف فيها سابقاً، ثمّ قام الخبر على نفي

التكليف عن أحد الأطراف إجمالاً.. فعندئذ يمكن القول بجريان الاستصحاب في جميع الأطراف وإثباته للتكليف، بناء على جريان الاستصحاب حتى في الأطراف التي علم انتقاض الحالة السابقة في بعضها بالعلم الوجداني أو التنزيلي، الذي يقيد خبر الواحد النافي للتكليف - كما هو المفروض في المقام -.

هذا كله بناء على تحقق قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب المثبتين للتكليف.. وأما إذا لم يتحقق ذلك، كما لو نقل جريان الاستصحاب المثبت للتكليف السابق، فيما علم انتقاض أحد الأطراف، فإنه يمكن القول حينئذ بجواز العمل على وفق ذلك الخبر النافي للتكليف.

ويتبين من مجموع ما ذكر، الوجه في اندفاع ما أورده الشيخ الأنصاري قُدِّسَتْ من أن مقتضى العلم الإجمالي، هو الاحتياط في الروايات وغيرها من الأمارات، من دون تخصيص بالروايات^(١).

ووجه الاندفاع ما قلناه من انحلال دائرة العلم الإجمالي الكبيرة، الشاملة للروايات وباقي الأمارات، إلى دائرة أضيق شاملة لخصوص الروايات، وذلك لانحصار معظم الفقه في هذه الدائرة.

وفيه: أن ما ذكر من الدليل العقلي، إنما يقتضي لزوم الأخذ بما قام خبر الواحد عليه، من جهة الاحتياط الذي يقتضيه العلم الإجمالي، بتضمن تلك الأخبار للتكاليف الإلزامية.. ومن المعلوم أن هذا المعنى لا يستلزم ثبوت الحجية لخبر الواحد، بما يجعله دليلاً في قبال الأدلة الأخرى، من ظواهر الكتاب والسنة القطعية والأصول العملية.. بحيث

(١) فرائد الأصول: ج ١، ص ٣٥٧ - ٣٥٨.

يصلح خبر الواحد لتخصيص تلك الأدلة، أو تقييدها، أو ترجيحها على مفاهيم تلك الأدلة.. ومن المعلوم أنّ المبحوث عنه في المقام، هو ثبوت هذا المعنى لخبر الواحد، لا ما كان بمعنى الاحتياط، فتأمل جيداً!

الوجه الثاني: وهو ما ذكره الفاضل التوني في الوافية^(١)، في مقام الاستدلال على حجّة الأخبار المتضمّنة بورودها في الكتب المعتمدة وعمل جمع به، وعدم وجود ردّ ظاهر له.. وهذا الدليل له مقدّمتان:

الأولى: القطع ببقاء التكاليف بعد حدوثها إلى يوم القيامة، وعدم سقوطها بانسداد باب العلم بها، وخاصّة بالنسبة إلى أمّهات التكاليف في باب العبادات كالصلاة والصيام، وفي باب المعاملات كالنكاح والتجارة.

الثانية: ثبوت قوام ما ذكر من جهة الإجزاء والشرائط والموانع، عن طريق خبر الواحد، بحيث لو قطع النظر عن تلك الأخبار، فإنّه يقطع بعدم تحقّق تلك الحقائق.. إذ إنّ الآيات والأخبار القطعية، غير كافية في بيان تفاصيل تلك العناوين.

وعليه، فإذا تمّت هاتان المقدّمتان، فإنّ العقل يحكم بلزوم الأخذ بأخبار الأحاد المتّصفة بما ذكر، لئلا يلزم ترك تلك التكاليف المعلومة حدوثاً وبقاءً.

وأورد عليه الشيخ الأنصاري رحمته الله بإيرادين:

(١) الوافية: ص ١٥٩.

الإيراد الأول: أنه لا وجه لتقييد التكاليف المعلومة إجمالاً، لكونها في خصوص الروايات المتّصّفة بما ذكر في الدليل . . بل لابدّ إمّا القول بلزوم الاحتياط مطلقاً - بمعنى الأخذ بجميع الأخبار المبيّنة للأجزاء والشرائط والموانع، وإن لم تكن متّصّفة بكونها في الكتب المعتمدة، وممّا عمل به ولم يرد - أو القول - بعد تعذّر الاحتياط أو عسره - بلزوم العمل بكلّ خبر مظنون الصدور، مما دل على جزئية شيء أو شرطية^(١) . . وإن كانت فاقدة لما ذكره صاحب الوافية.

وعليه، فإنّ تخصيص حجّة الخبر بما ذكر، ممّا لا وجه له.

وفيه: أنه يمكن دعوى انحلال العلم الإجمالي، بثبوت تلك التفاصيل في مجموع الأخبار إلى علم إجمالي بثبوتها، في خصوص تلك المجموعة من الأخبار التي قيدها صاحب الوافية بما ذكر . . وذلك إمّا بدعوى أنّ في ضمن تلك المجموعة من الأخبار أخباراً، نقطع بصدورها واقعاً عن المعصومين عليهم السلام بما يكفي في بيان تفاصيل التكاليف المعلومة إجمالاً، أو بدعوى وجود طائفة من الأخبار، التي نقطع باعتبارها وحجّيتها، وإن لم نقطع بصدورها عن المعصومين.

اللهمّ إلّا أن يمنع انحلال ذلك العلم الإجمالي الكبير، بدعوى أنّ الأخبار المعلومة الصدور أو الاعتبار في ضمن تلك المجموعة، غير كافية لبيان جميع تفاصيل التكاليف المعلومة إجمالاً^(٢)، أو بدعوى العلم بوجود أخبار معلومة الصدور أو الاعتبار، خارج نطاق تلك المجموعة التي قيدها صاحب الوافية بما ذكر . . وبذلك تكون الأخبار

(١) فرائد الأصول: ج ١، ص ٣٥٨.

(٢) فيكون المعلوم بالتفصيل أنقص من المعلوم بالاجمال فلا انحلال.

في غير الكتب المعتمدة باقية في أطراف العلم الإجمالي، وعندها يتم الإيراد الذي ذكره الشيخ الأنصاري رحمته الله، فتأمل!

الإيراد الثاني: أن مقتضى الدليل العقلي في المقام، هو العمل بالأخبار المثبتة لتفاصيل الأحكام من الجزئية والشرطية، باعتبار بيانها لحقيقة التكاليف المعلومة.. وأما الأخبار النافية للجزئية والشرطية، فخارجة عما يقتضيه الدليل المذكور، لعدم كونها طرفاً للعلم الإجمالي المفروض تعلّقه بما يثبت الجزئية والشرطية^(١).

فتبين من ذلك: أن الدليل أخصّ ممّا هو مبحوث عنه - وهو حجّة خبر الواحد مطلقاً - سواء كان مثبتاً أو نافياً.

وفيه: أنه يظهر من هذا الإيراد، التسليم بحجّة الأخبار المثبتة بمقتضى الدليل العقلي دون الأخبار النافية.. والحال أن الدليل العقلي لا يثبت الحجّة لتلك الأخبار أصلاً - لا المثبتة ولا النافية - إذ غاية ما يفيد هو لزوم الاحتياط بالعمل على وفق الأخبار المثبتة، بشرط عدم قيام حجة معتبرة من آية أو سنة قطعية، دالة بعمومها أو إطلاقها على نفي ذلك التكليف.. وإلا فلا مجال لذلك الاحتياط المورد بالدليل - كالبيّنة القائمة على طهارة أحد أطراف الشبهة المحصورة -.

وعليه، فإنّه يترتب على اقتضاء الدليل العقلي للزوم الاحتياط دون الحجّة أمران:

١ - عدم إمكان التخصيص أو التقييد بالأخبار المثبتة، لعمومات الأدلة وإطلاقاته.

(١) فرائد الأصول: ج ١، ص ٣٦٠.

٢ - عدم إمكان تقديم الأخبار النافية، على الأصول العمليّة المثبتة للتكليف، خلافاً لقاعدة تقديم الأدلة على الأصول، وذلك لعدم تحقّق الدليليّة بمعنى الحجّة لهذه الأخبار النافية.

فتتلخّص ممّا ذكر: أنّ الدليل العقلي غير تامّ، لا من جهة الأخبار المثبتة - وذلك لعدم وجوب العمل بها، فيما لو قام دليل معتبر على نفي التكليف - ولا من جهة الأخبار النافية - وذلك لعدم جواز العمل بها، فيما لو قام أصل على إثبات التكليف -.

الوجه الثالث: وهو الوجه الذي أفاده الشيخ محمّد تقي في حاشيته على المعالم^(١)، وهو مرّكب من مقدّمتين:

أ - أنا نعلم قطعاً بوجوب الرجوع إلى الكتاب والسنة الحاكية إلى يوم القيامة، وهذا الواجب ثابت بالإجماع وبالأخبار المتواترة.

ب - أنه إذا أمكننا الرجوع إليهما على نحو يحصل العلم بالحكم أو ما بحكم العلم من الظنّ المعتبر، وجب الرجوع بلا ريب. . وأما إذا لم يكن الرجوع لا بالعلم ولا بالعلمي، فيجب حينئذٍ الرجوع على نحو يحصل الظنّ بالحكم، لكي يتمّ امتثال التكليف بوجوب الرجوع إلى الثقلين.

وفيه: أولاً: أنّ المحقّق المذكور رتب الرجوع إلى الأخبار الحاكية عن السنة - والغرض من التقييد بـ(الحاكية) لإخراج السنة المحكيّة التي لا شكّ في وجوب الرجوع إليها، من دون إناطة ذلك بحصول العلم أو الظنّ، أضف إلى أنّ حجّيتها الثابتة قطعاً، لا ربط لها

(١) هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٣٧٣.

بحجّة خبر الواحد المبحوثة عنها - في مرحلتين: مرحلة العلم بالحكم، ومرحلة الظنّ به..

والتحقيق: هو ترتيب الرجوع على مراحل أخرى، ليس فيها وجوب الرجوع إلى مظنون الحكم.. وذلك بالقول: إنّ مقتضى امتثال التكليف بالرجوع، هو الرجوع إلى الأخبار المقطوعة الصدور أو الاعتبار، فإنّ وقت تلك المجموعة من الأخبار بمعظم الفقه فهو، وإلاّ وجب الرجوع - في مرحلة ثانية - إلى طائفة أخرى من الأخبار التي هي دون المجموعة السابقة في الاعتبار، كالموثّق بالنسبة للصحيح، والحسن بالنسبة للموثّق.. فإنّ وفي المجموع بمعظم الفقه فهو، وإلاّ - أي: إذا لم نحصل على الأخبار في المرحلة الثانية، أو وُجدت ولكنّها لم تفِ معظم الفقه - وجب الرجوع - في مرحلة ثالثة - إلى الاحتياط، بمعنى: لزوم العمل بالمثبت، وجواز العمل بالنافي.

وعليه، فلا يصل الدور إلى مرحلة الرجوع إلى الأخبار المفيدة للظنّ، كما ادّعاه المحقّق في المرحلة الثانية.

ثانياً: لأنّنا لا نسلّم بوجوب الرجوع إلى الأخبار الحاكية للسنة مطلقاً، ليرتّب عليه دعوى حجّة الخبر الموجب للظنّ.. بل يمكن القول: إنّ الواجب هو الرجوع إلى خصوص الأخبار المقطوعة الصدور أو الاعتبار، لا مطلق ما ورد في الكتب.

وعليه، يكون الدليل قاصراً عن إثبات الدعوى بإطلاقه.

وأورد الشيخ الأنصاري قدس سره على دليل المحقّق المذكور أنّه: لو كان ملاكه هو العلم الإجمالي، بثبوت تكاليف واقعيّة - ولا بدّ من الخروج عن عهدها من لزوم الأخذ بخبر الواحد، ولو أفاد الظنّ - فإنّه

يعود هذا الدليل إلى دليل الانسداد المقيّد لحجّة مطلق الظنون - ولو لم يكن مستفاداً من الخبر - ^(١).

وفيه: ما في حجّة دليل الانسداد من الإشكالات.

وأما لو كان ملاكه هو العلم الإجمالي، بوجود الأخبار الصادرة عن المعصومين في ضمن أخبار الآحاد الواردة في كتب الحديث، فإنّه يعود هذا الدليل إلى الدليل الأوّل، المفيد لحجّة خصوص خبر الواحد، ويرد عليه ما أورد عليه.

وعلى كلا التقديرين، فلا يعد هذا الوجه دليلاً مستقلاً.

وفيه: أنّ هناك ملاك ثالث لهذا الدليل، ويتمثّل في دعوى العلم بالتكليف، بوجوب الرجوع إلى الأخبار الحاكية للسنة إلى يوم القيامة.. وهذا الملاك يغيّر ملاك العلم إجمالاً بالتكليف - كما في دليل الانسداد - أو العلم إجمالاً بوجود الأخبار الصادرة في ضمن أخبار الآحاد - كما في الدليل الأوّل - وهذا هو الظاهر من كلام المحقّق المذكور، كما هو واضح لمن راجع تمام كلامه.

(١) فرائد الأصول: ج ١، ص ٣٦٣.

الفصل الخامس

حجية مطلق الظنون

وقد أُقيم على حجّيتها وجوه أربعة، وهي كالتالي :

الوجه الأوّل: وهو مرّكب من صغرى قائلة: إنّ مخالفة المجتهد لما ظنّه من الحكم، مظنةٌ للوقوع في الضرر المتمثّل: إمّا في العقاب بترك الواجب، أو ارتكاب الحرام. . وإمّا في المفسدة بارتكاب الحرام، أو فوت المصلحة بترك الواجب في متعلّق الحكم، بناء على قول العدليّة بتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد. . ومن المعلوم أنّ المفسدة في الفعل كالسكر للخمر، أو فوت المصلحة كالترقّب إلى الله للصلاة أمر يغيّر العقوبة عليه. . إذ الأوّل ضرر دنيوي، والثاني ضرر أخروي.

وإنّما قيّدنا المفسدة بالمبنى المذكور، لإخراج مبنى الأشاعرة المنكرين لوجود المصالح والمفاسد في متعلّقات الأحكام.

كما يترّكب من الكبرى القائلة: بلزوم دفع الضرر المظنون. . ومن المعلوم ثبوت هذه الكبرى، لاستقلال العقل بلزوم دفع الضرر المظنون. . بل المحتمل، وإن لم يكن بتوسّط إدراكه بحسن دفع ذلك الضرر، وذلك لعدم انحصار ملاك حكم العقل بكونه مستقلاًّ بالتحسين والتقييح. . بل قد يكون تبعاً لإدراكه الملازمة أو المنافرة للطبع، كما هو حاصل أيضاً في الحيوانات وكلّ ما له شعور.

وعليه، فلا يكون إنكار الحسن والقبح العقليّين - كما هو مذهب الأشاعرة^(١) - مستلزماً لإنكار حكم العقل بلزوم دفع الضرر، بما هو مظنون أو محتمل، وذلك لتحقيق ملاك لحكمه، وهو إدراكه لملائمة هذا الدفع للطبع، فيكون الحكم فيه لحكمه فيما لو تحقق ملاكه الآخر من إدراكه لحسن ذلك الدفع.. والدليل على عدم توقّف حكم العقل بإدراكه للحسن والقبح هو: إطباق العقلاء على وجوب دفع الضرر المحتمل، مع اختلافهم في إدراك العقل للحسن والقبح.

وعليه، فبضمّ هذه الكبرى لما تحقّق أنه من صغراه - لتحقيق الضرر فيها من إحدى الجهتين - ينتج أنه لا بدّ من دفع الضرر المظنون، المترتب على مخالفة ظنّ المجتهد، ولو فيما لم يثبت اعتباره، فتدبّر جيّداً!

وفيه: أنّا نمنع تحقّق الصغرى بمنع الظنّ بالضرر، سواء كان من جهة العقاب أم من جهة المفسدة.

فأما الأوّل: - وهو عدم الظنّ بالضرر من جهة الظنّ بالعقوبة - فلعدم ثبوت الملازمة بين الظنّ بالتكليف والظنّ بالعقوبة، على مخالفة ذلك التكليف.. إذ لا ملازمة بين التكليف الواقعي والعقوبة، ليكون الظنّ بأحد المتلازمين، مستلزماً للظنّ بالطرف الآخر، وإنّما الملازمة متحقّقة بين مخالفة التكليف المنجز المحقّق للمعصية، وبين استحقاق العقوبة، لا فعليّتها.

ومن المعلوم أنّ مطلق الظنّ بالتكليف - ولو لم يكن معتبراً - ممّا لا يستلزم تحقّق المعصية بمخالفته، فلا يترتب عليه استحقاق العقوبة المترتبة على خصوص المخالفة على نحو العصيان.

(١) إيضاح الفوائد: ج ١، ص ٤٠٦. (شرح).

اللَّهِمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: أَنَّ قِيَامَ الظَّنِّ غَيْرَ الْمَعْتَبَرِ، وَإِنْ لَمْ يَفِدْ عَقْلًا
استحقاق العقوبة، لعدم مخالفة التكليف المنجّز. . . إِلَّا أَنَّ الْعَقْلَ لَا
يَنْفِي اسْتِحْقَاقَ الْعُقُوبَةِ بِمُخَالَفَةِ التَّكْلِيفِ الْمَظْنُونِ عَلَى تَقْدِيرِ ثُبُوتِ
التَّكْلِيفِ وَاقِعًا. . . وَحِينَئِذٍ لَا يَبْعُدُ الْقَوْلُ - مَعَ احْتِمَالِ الْعُقُوبَةِ - بِاسْتِقْلَالِ
الْعَقْلِ بِدَفْعِ الضَّرَرِ الْمَشْكُوكِ، كَاسْتِقْلَالِهِ بِدَفْعِ الضَّرَرِ الْمَظْنُونِ، وَخَاصَّةً
فِيمَا لَوْ كَانَ الضَّرَرُ الْمَحْتَمَلُ أُخْرَوِيًّا، كَالْعُقُوبَةِ الْمَحْتَمَلَةِ فِي الْمَقَامِ، إِذْ
يَتَأَكَّدُ فِيهِ لَزُومُ دَفْعِ الضَّرَرِ وَإِنْ كَانَ مُحْتَمَلًا، لَشِدَّةُ الْعُقُوبَةِ فِيهِ.

الثاني: - وهو عدم الظنّ بالضرر، من جهة الظنّ بالمفسدة أو فوت
المصلحة - فإنّا نسلم باستلزام الظنّ بالتكليف للظنّ بهما، من جهة أنّ نفس
التكليف الواقعي مستلزم للمفسدة فيما لو كان حراماً، وللمصلحة فيما لو
كان واجباً، إلّا أنه يرد عليه أمور:

أ - دعوى عدم التقارن دائماً بين الظنّ بالمفسدة والظنّ بالضرر، إذ إنّهما
مفهومان متغايران. . . فَإِنَّ الْمَفْسَدَةَ الْمَوْجِبَةَ لِقُبْحِ الْفِعْلِ، لَا يَلْزَمُ أَنْ تَكُونَ
مَوْجِبَةً لِلضَّرَرِ عَلَى فَاعِلِهَا، لِيَجِبَ عَلَيْهِ دَفْعُهُ، فَقَدْ تَحَقَّقَ الْمَفْسَدَةُ النَّوَاعِيَّةُ
فِي الْفِعْلِ، مِمَّا يُوْجِبُ قُبْحَهُ وَذَمَّ فَاعِلِهِ عَلَيْهِ، مِنْ دُونِ أَنْ يَتَحَقَّقَ فِيهِ ضَرَرٌ
أَصْلًا - كَبَعْضِ الْمَحْرَمَاتِ كَالرِّبَا وَالسَّرَقَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ - وَالضَّرَرُ الْحَاصِلُ فِيهِ
يَعُودُ عَلَى غَيْرِ الْفَاعِلِ، مِمَّا لَا تَنْطَبِقُ عَلَيْهِ تِلْكَ الْقَاعِدَةُ الْمُخْتَصَّةُ بِالْفَاعِلِ.

ب - دعوى عدم التقارن أصلاً بين الظنّ بفوات المصلحة والظنّ
بالضرر، فإنّ فوت النفع معنى يغاير الضرر، فلا ملازمة بينهما. . . بَلْ قَدْ
يَجْتَمِعُ نَقِيضُ أَحَدِهِمَا مَعَ الْآخَرِ، كَاجْتِمَاعِ عَدَمِ فَوَاتِ الْمَصْلَحَةِ
بِاسْتِيفَائِهَا مَعَ الضَّرَرِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْفَاعِلِ، كِمَوَارِدِ الْإِنْفَاقِ بِالْمَالِ، وَإِلْقَاءِ
النَّفْسِ فِي مِيدَانِ الْجِهَادِ وَمَا شَابَهُ ذَلِكَ.

ج - أن الدعوى المذكورة، مبتنية على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، في متعلقاتها المصححة لدعوى كون الظنّ بالحكم مستلزماً للظنّ بتلك المفسدة، لدى ارتكاب الحرام منه، أو لفوت تلك المصلحة لدى ترك الواجب منه. . إلا أنه يمكن دعوى تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في نفس جعل تلك الأحكام، بحيث تكون المصلحة محصورة في نفس عملية الإيجاب والتحریم، بلا ارتباط لنفس الحرام والواجب أصلاً.

وعليه، فلا يكون مخالفة العبد للحكم، موجباً لتحقيق مفسدة أو فوات مصلحة.

وعليه، فلا يتوهم في المقام ضرراً أصلاً ليجب دفعه.

فتلخص من مجموع ما ذكر في القسم الثاني: أنه لا يتحقق الضرر دائماً في موارد تحقق المفسدة أو فوت المنفعة. . وبذلك يخرج من كون الظنّ بالمفسدة، أو فوت المصلحة من صغريات الكبرى المذكورة، لوضوح كون تلك الكبرى قاعدة مضرورية في خصوص الضرر المظنون، لا ما يعمّ الظنّ بالمفسدة، أو فوت المصلحة لكونهما متغايرين. . والشاهد على ذلك هو استقلال العقل بقبح ما فيه المفسدة، وحسن ما فيه المصلحة، من دون إناطة ذلك بتحقيق الضرر في الأوّل، والنفع في الثاني.

فإن قلت: يمكن دعوى وجود كبرى أخرى في المقام، وهي: استقلال العقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسدة، أو ترك ما فيه احتمال المصلحة، ومن هنا: وجب دفعها. . ولا ريب في المقام تحقيق صغراه من احتمالهما عند المخالفة، وإن لم يتحقق معهما الظنّ بالضرر.

قلت: إنّ العقل مستقلّ - لو قلنا بتحسينه أو تقبيحه - بقبح كلّ ما

تحقق فيه القطع بالمفسدة، أو ترك المصلحة.. ولم يثبت استقلاله بقبح فعل ما فيه احتمال المفسدة، أو ترك ما فيه احتمال المصلحة.. ومع عدم استقلال العقل بقبحهما، لا مجال لدعوى لزوم دفعهما بمتابعة الظن بالحكم، الذي أفاد ذلك الاحتمال، فافهم!

الوجه الثاني: أنه لو لم يتعين الأخذ بما قام عليه الظن، تعين الأخذ بما قام عليه الوهم، وتقديم الوهم على الظن تقديم للمرجوح على الراجح، وهو قبيح عقلاً.. فترجيح الجانب الذي قام عليه الظن، يثبت حجّة مطلق ما قام عليه الظن.

وفيه: أنه نسلم بقبح ترجيح المرجوح على الراجح، إلا أنّ مورده هو ما لو دار الأمر بينهما، بحيث يكون عدم الأخذ بأحدهما، مستلزماً للأخذ بالطرف الآخر.. وكذلك الأخذ بأحدهما، مستلزماً بعدم الأخذ بالطرف الآخر، وهذا لا يتحقق إلا بتحقيق الأمرين التاليين:

١ - لزوم الأخذ بالطرف الراجح - وهو الظن - ولزوم الأخذ بطرف المرجوح - وهو الوهم - أيضاً.. فلو لم يتحقق هذا الإلزام في الطرفين، لما تحقق دوران الأمر بينهما، لعدم استلزام عدم الأخذ بأحدهما، ولو كان لازماً للزوم الأخذ بالطرف الآخر.. وبالتالي لا يتحقق مورد لقبح الترجيح المذكور.

٢ - عدم إمكان الاحتياط بالجمع بينهما عقلاً، أو إمكان الاحتياط عقلاً، مع عدم وجوبه شرعاً.. فمثال الأول: كمورد انحصار الطريق إلى الواجب بطريق موهوم وآخر مظنون، فمن الواضح استحالة سلوك الطريقين في آن واحد، فيتحقق الدوران فيه.. ومثال الثاني: كمورد

يستلزم فيه الجمع بين الطريقين، تحقّق العسر المنفي شرعاً، فيتحقّق الدوران فيه أيضاً.

وأما إذا أمكن الاحتياط عقلاً، وجب شرعاً، فلا مجال لتحقّق الدوران المدّعى في المقام، لعدم استلزام الأخذ بأحدهما، لعدم الأخذ بالطرف الآخر.

وعليه، فلو تحقّق الدوران بالأمرين المذكورين، يمكن القول بقبح ترجيح المرجوح، إلّا أنّ هذا الدوران، لا يتحقّق إلّا بمقدمات دليل الانسداد - كما سيأتي بيانه لاحقاً - وبذلك لا يكون هذا الدليل مقابلاً لدليل الانسداد.

وأما إذا لم تتمّ مقدمات الانسداد، ولم يتحقّق الدوران، فاللازم حينئذٍ الرجوع إلى ما يفيد العلم أو الظنّ المعتبر. . ومع عدم إمكانه لانسداد باب العلم والعلمي، فلا بدّ من العمل بالاحتياط أو البراءة، أو غيرها من الاستصحاب وفتوى الفقيه.

ومن المعلوم أنّ الرجوع إلى أحد المذكورات، يتوقّف على اختلاف الأشخاص في تقييمهم للمقدمات المذكورة في دليل الانسداد. . فمن استظهر حجّة خبر الواحد، لم يجز له الانتقال إلى ما يليه من الاحتياط أو البراءة، وهكذا لا يمكن الانتقال للمرحلة اللاحقة، إلّا بعد امتناع المرحلة السابقة.

الوجه الثالث: وهو الوجه المحكى عن السيّد الطباطبائي رحمته الله (١) من أنّ هنالك تكاليف كثيرة واقعيّة، فيما نظنّ أو نشكّ أو نتوهّمه من

(١) حكاه الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول: ج ١، ص ٣٨٢.

الأحكام.. فمقتضى العلم الإجمالي بثبوتها بين تلك الأحكام هو الاحتياط، بإتيان كلّ الأحكام الواجبة فيها، والاحتياط عن جميع الأحكام المحرّمة منها.. ومن جهة أخرى: فإنّ مقتضى قاعدة نفي العسر والحرّج، هو عدم لزوم امتثال جميع تلك الأحكام، لما في ذلك من عسر أكيد وحرّج شديد.

وعليه، فإنّ مقتضى الجمع بين ذلك الاحتياط وهذه القاعدة، هو الأخذ بخصوص المظنونات من الأحكام، التي لا يوجب الأخذ بها عسراً ولا حرّجاً.. ومن المعلوم بطلان غير هذا الوجه من الجمع إجماعاً، كالقول بإدخال بعض الموهومات أو المشكوكات، وإخراج بعض المظنونات.

وفيه: أنّ ما ذكر من الوجه، إنّما هو مقدّمة من مقدّمات دليل الانسداد، لا بدّ من ضمّ سائر المقدّمات إليها، لينتج القول بلزوم الأخذ بالظنّ مطلقاً.

وعليه، فلا يكون هذا الوجه كسابقه، دليلاً مقابلاً لدليل الانسداد.

الوجه الرابع: وهو دليل الانسداد، المركّب من مقدّمات خمس، يستلزم القول بتماميّتها حكم العقل بوجوب العمل بالأحكام المظنونة مطلقاً، سواء كان هذا الحكم على نحو الحكومة - بمعنى استقلاله بحجّة هذا الظنّ عند تاميّة المقدّمات، كاستقلاله بحجّة القطع - أم كان ذلك على نحو الكشف - بمعنى كشفه عن جعل الشارع الحجّة، لهذا الظنّ في ظرف الانسداد..

وهذه المقدّمات هي:

المقدمة الأولى: أنّنا نعلم إجمالاً ثبوت أحكام كثيرة فعلية في الشريعة المقدّسة، وإن لم نعلم بتنجزها على المكلفين.

المقدمة الثانية: انسداد باب العلم، وكذلك باب الدليل العلمي - وهي الأمارات المعتمدة - علينا إلى كثير من تلك الأحكام.

المقدمة الثالثة: العلم بتنجز تلك الأحكام، بحيث لا يجوز للمكلف إهمالها، وعدم التعرض لها ليكون كالبهائم والأطفال.

المقدمة الرابعة: وهي مركبة من أمور:

١ - عدم وجوب الاحتياط التام في جميع أطراف العلم الإجمالي، الشامل للأحكام الموهومة والمشكوكة والمظنونة.. بل عدم جوازه فيما لو أدى إلى اختلال النظام.

٢ - عدم جواز الرجوع إلى الأصل العملي المناسب، بالنظر إلى آحاد المسائل، كالاستصحاب والبراءة والتخيير والاحتياط، وهذا الاحتياط إنما يجري في خصوص واقعة، مع قطع النظر عن جريانه أو عدمه في غيرها من الوقائع، ليمتاز بذلك عن الاحتياط المذكور أولاً، مما لوحظ جريانه في جميع الأطراف.

٣ - عدم جواز الرجوع إلى فتوى المجتهد الذي يدعي العلم بالأحكام، لا اعتقاد بطلان دعوى علمه بالحكم.

المقدمة الخامسة: أنه بعد تحقق دوران الأمر عند امتثال التكاليف المعلومة إجمالاً، بين امتثال المظنون أو المشكوك أو الموهوم.. لزم القول بترجيح المظنون بعد استقلال العقل بقبح ترجيح غيره، مما هو مرجوح بالنسبة إليه.

وإن لم نسلم بالنتيجة المذكورة في هذه المقدمة.. وهي حجية

مطلق الظن بعد انسداد باب العلم والعلمي، فإنه لا بدّ من الالتزام بأحد المحاذير التالية:

١ - إهمال الأحكام التي تمّت فيها مقدمات دليل الانسداد، المستلزم للخروج من الدين.

٢ - الاحتياط التامّ في جميع الأطراف، المستلزم للإخلال بالنظام.

٣ - الرجوع إلى الأصل الجاري في خصوص كلّ مسألة، مع قطع النظر عن العلم الإجمالي المانع لجريان الأصل.. وقد مرّ القول بعدم جواز الرجوع إلى الأصل العملي، بالنظر إلى آحاد المسائل.

٤ - تقليد المجتهد المدّعي للعلم بالحكم، وقد مرّ القول بعدم جواز تقليده للقطع ببطلان دعواه.

٥ - الاكتفاء بامثال المشكوك أو الموهوم، مع التمكن من امثال المظنون.

وعليه، فإنّ بطلان التالي المتمثّل بالمحاذير السابقة، يستلزم القول بصحّة المقدّم، وهو تعيّن الأخذ بمطلق الظنّ بالحكم.

ولابدّ في إثبات هذه المقدّمات للدعوى المذكورة من مناقشتها جميعاً:

أما المقدمة الأولى: فهي ممّا لا شبهة فيها، إلّا أنه سبق القول بانحلال العلم بثبوت هذه التكاليف، من خلال مطلق ما يوجب الظنّ بالحكم إلى العلم، بثبوت هذه الأحكام في خصوص ما يوجب الظنّ من الأخبار الصادرة عن المعصومين عليهم السلام الموجودة في الكتب

المعتبرة.. ومن المعلوم - مع ثبوت هذا الانحلال - أنَّ الاحتياط بجميع ما ورد في الأخبار، ممَّا لا يوجب عسراً، ولا إخلالاً بالنظام.

ولا مانع للعمل بهذا الاحتياط، إلَّا ما قد يدعى من قيام الإجماع على عدم وجوبه، وهو: إمَّا غير ثابت، وإمَّا مختصّ بما لو لم يتحقّق الانحلال المذكور، لما في العمل بجميع ما يوجب الظنّ، من لزوم العسر واختلال النظام.

وأما المقدمة الثانية: فهي ممَّا لا شبهة فيها أيضاً، من جهة انسداد باب العلم، لوضوح أنه لا يمكن تحصيل العلم في هذه الأزمنة بكثير من الأحكام.. إلَّا أنه لا نسلم بها من جهة انسداد باب الدليل العلمي، لقيام الأدلة على حجّة خبر واحد يوثق بصدقه.. ومن الواضح أنَّ ما ثبت به من الأحكام وافٍ بمعظم الفقه، وخاصّة مع إضافة ما علم من الأحكام تفصيلاً بالسنة القطعية والضرورة الفقهية.

وعليه، فثبوت تلك الأحكام بالأخبار، مع ما يضاف إليه من الأحكام المعلومّة تفصيلاً، ينحلّ العلم الإجمالي بالتكاليف، فلا مجال لترتب المقدمات اللاحقة.

وأما المقدمة الثالثة: فهي ممَّا لا شبهة فيها أيضاً، حتّى لو قلنا: بعدم منجزية العلم الإجمالي مطلقاً، بمعنى عدم لزوم العمل بمقتضى التكليف المعلوم إجمالاً، سواء قام الدليل على جواز اقتحام بعض الأطراف - للاضطرار أو لزوم اختلال النظام بالاحتياط في جميع الأطراف - أو لم يقم دليل على ذلك.. أو قلنا: بعدم منجزية العلم في صورة قيام الدليل، على وجوب أو جواز اقتحام بعض الأطراف، لدفع الإخلال بالنظام، كما في المقام، وذلك لخروج تلك الأطراف من

منجّزية العلم كما هو المفروض، وخروج باقي الأطراف، لخروجه من كونه طرفاً للعلم الإجمالي. . بل يتحقّق فيها الشكّ البدوي، لاحتمال كون التكليف في ضمن الأطراف السابقة، التي أجاز الشارع اقتحامها.

والسرّ في عدم إناطة صحّة هذه المقدّمة بمنجّزية العلم الإجمالي، إنّما هو من جهة القطع بعدم رضا الشارع بترك كثير من الواجبات، وارتكاب كثير من المحرّمات، فيما لو نفينا الحكم بإجراء أصالة البراءة في جميع الوقائع، أضف إلى قيام الإجماع، على عدم جواز نفي الحكم في جميع الوقائع.

وعليه، فلا تلازم بين انتفاء منجّزية العلم الإجمالي، وعدم صحّة هذه المقدّمة.

فإن قلت: إنّ دعوى عدم منجّزية العلم الإجمالي في جميع الأطراف، بعد تحقّق الإذن في بعض الأطراف، يستلزم قبح العقاب على مخالفة التكليف في ضمن باقي الأطراف، فيما لو طابق الواقع، لعدم تحقّق البيان بعد فرض انقلاب العلم الإجمالي إلى شكّ بدوي، فيما عدا الأطراف التي أُجيز اقتحامها.

قلت: نسلم بما ذُكر مع عدم قيام دليل خارجي على خلافه، والدليل في المقام، أمران:

١ - وهو أننا نستكشف بالبرهان اللّمي، من اهتمام الشارع بلزوم مراعاة تكاليفه، لزوم الاحتياط في باقي الأطراف كشف العلة عن معلولها. وعليه، يجب العمل بمقتضى التكليف في البعض الباقي، وإن لم يوجب العمل به، يقيناً بالفراغ من التكليف المعلوم إجمالاً.

٢ - صحّة دعوى الإجماع، على عدم جواز إهمال الأطراف الباقية، وإن لم تكن طرفاً للعلم الإجمالي المنقلب إلى شك بدوي.

وعليه، فثبوت أحد الدليلين سيكشف لزوم الاحتياط، ويكون بذلك بياناً من الشارع الرافع لقبح العقوبة على مخالفة التكليف.

وأما المقدمة الرابعة: والتحقيق فيها إنما يكون بمناقشة ما يترتب منها، وهي:

١ - عدم وجوب الاحتياط بشكل تام.

وفيه: أنّ المانع من ذلك إمّا هو العسر الموجب لإخلال النظام، وعندئذٍ لا شبهة في عدم وجوبه.. وإمّا هو العسر الذي لا يوجب ذلك، وعندئذٍ تكون حكومة أدلة نفي العسر والخرج، منوطة بكيفية تفسير تلك الأدلة، فهناك مبيان:

أ - وهو ما يذهب إليه الشيخ قَدْ شَرَّعَ من أنّ تلك الأدلة نافية للحكم الموجب للعسر والخرج^(١).

فعندئذٍ يصحّ القول بحكومتها على قاعدة الاحتياط، إذ إن لزوم مراعاة نفس الحكم الواقعي - وإن لم يكن بعنوانه الأولي فيما لو كان معلوماً موجباً للخرج، إلّا أنه بعنوانه الثانوي فيما لو كان مجهولاً - مستلزم للخرج الناشئ من قبل لزوم الاحتياط التام في جميع الأطراف، ليقطع معه بإتيان ذلك التكليف الواقعي المجهول.

وعليه، فثبوت الخرج لذلك الحكم بالعنوان الثانوي، اندرج

(١) فرائد الأصول: ج ٢، ص ٤٦٠.

الحكم في عموم الأدلة النافية للخرج، والحاكمة على قاعدة الاحتياط.. ولكن ما ذهب إليه الشيخ قدس سره ينافي مدعاه من تأثير منجزية العلم الإجمالي، فيما عدا الأطراف التي أُجيز الاقتحام فيها.. ووجه المناقاة هو انقلاب ذلك العلم الإجمالي إلى شك بدوي في الأطراف الباقية، لاحتمال ثبوت التكليف في الأطراف المأذونة من جهة لزوم الاحتلال.. وعندئذ فلا وجه لتصحيح لزوم الاحتياط في تلك الأطراف، إلا بما قلناه من الدليل اللّمي والإجماع.

ب - وهو المختار، من أنّ تلك الأدلة نافية للموضوع - وهو الفعل الحرجي - بما يلزم منه نفي حكمه أيضاً، بمعنى أنّ الشارع نفى وجوب الوضوء بالماء مثلاً بلسان نفي تحقّق موضوعه - وهو الوضوء الحرجي - ادّعاءً، وهذا هو مقتضى الجمع بين أدلة نفي العسر والخرج، وأدلة ثبوت الحكم التكليفي أو الوضعي، الشاملين لموارد العسر والخرج.. ومن المعلوم في المقام أنه لا عسر في الإتيان بالفعل المتعلّق للحكم الواقعي، لكونه أمراً واحداً لا حرج فيه في صورة العلم، وكذلك في صورة الجهل.

وعليه، فلا مجال لحكومة أدلة نفي العسر والخرج على قاعدة الاحتياط إذا كان بحكم العقل.. إذ إنّ الحرج فيه ناشئ من قبل لزوم الجمع عقلاً بين محتملات الحكم المعلوم بالإجمال، وهو ممّا لا ربط له بالشارع، ليجب عليه نفيه بنفي موضوعه، كما لو اشتبه الماء المطلق بين إناءات كثيرة، فإن الوضوء منها جميعاً يستلزم العسر والخرج.. فمن المعلوم في هذا المثال أنّ نفس الوضوء بالماء المطلق ليس حرجياً، بخلاف الوضوء بالماء الحارّ، وإنّما الحرج في لزوم الإتيان

عقلاً بجميع احتمالات الماء المطلق، وذلك لا صلة له بالشارع لا نفيًا ولا إثباتًا.

نعم، لو ثبت لزوم الاحتياط بحكم الشارع، أمكن القول بحكومة أدلة نفي الحرج، إذ إنّ متعلّق الحكم بوجوب الاحتياط - وهو الجمع بين المحتملات - فعل حرجي، فتشمّله أدلة نفي الحرج الحاكمة على قاعدة الاحتياط، فافهم وتأمل جيّدًا!

٢ - عدم جواز الرجوع إلى الأصول العمليّة.

والتحقيق فيه هو القول: إنّ الكلام فيه يقع تارة في الأصول المثبتة، وتارة في الأصول النافية، فأما:

الأولى: وهي الأصول المثبتة للتكليف من الاحتياط، أو الاستصحاب المثبت للتكليف، فلا مانع من إجرائها عقلاً بعد انتفاء المانع، وثبوت المقتضى لها، سواء كان بدليل العقل أم بدليل النقل.

فإن قلت: إنّ العلم الإجمالي بثبوت غير الواجبات والمحرمات، ينافي جريان استصحاب ثبوت التكليف في أطرافه، لاستلزام شمول دليل الاستصحاب لمثل هذا المورد وقوع التناقض في مدلول الدليل.. كما لو قطعنا بنجاسة أحد الإناءين بعد ثبوت الطهارة لهما سابقاً، فإنّ لزوم استصحاب الطهارة فيهما عملاً بمقتضى «لا تنقض اليقين بالشك» يناقض لزوم نقض الطهارة بالنجاسة المتيقّنة في أحدهما، عملاً بمقتضى «ولكن انقضه بيقين آخر» الشامل لليقين الإجمالي واليقيني، وكذلك الأمر في المقام.. فإنّ لزوم الاحتياط باستصحاب التكليف في كلّ واحد من الأطراف، ينافي العلم الإجمالي بعدم ثبوت التكليف في بعض الأطراف.

ومن المعلوم منافاة السلب الكلّي للنقض في الأوّل، للإيجاب الجزئي للنقض في الثاني.

قلتُ: إنّ التناقض المذكور بين مقتضى الصدر والذيل في دليل الاستصحاب، إنّما يتمّ فيما لو أُريد العمل بذلك الدليل في جميع أطراف العلم الإجمالي، وهو غير متحقّق في المقام، لعدم تحقّق موضوعه من فعلية الشكّ في بقاء ما كان.. وذلك لعدم تحقّق التفات المجتهد في مقام الاستنباط إلى جميع الأطراف دفعة واحدة، فلا يتحقّق بذلك الموضوع في جميعها، وهذا يعني أنه لا يكون الشكّ في أطرافه فعلياً.

وعليه، فلا مانع من جريان الاستصحاب في خصوص تلك الواقعة الملتفت إليها والمذهول عن غيرها، لتحقّق موضوعه من الشكّ فيها، فيشمّله دليل «لا تنقض اليقين بالشكّ».. ومن المعلوم عدم العلم بالانتقاض في ذلك الطرف المشكوك، فلا يشمله ذيل الدليل من وجوب النقض، وبذلك يرتفع التناقض المدّعى في المقام، فافهم!

وأما الثانية: وهي الأصول النافية للتكليف، كالبراءة أو الاستصحاب النافي للتكليف، فلا مانع من جريانها، ولا يلزم منه محذور التناقض بين المعلوم بالاجمال وبين الأصول الثانية.. وذلك لما قلناه من عدم تحقّق موضوع الأصل في جميع الأطراف، لعدم فعلية الشكّ في جميعها، فلا يستلزم جريان الأصول النافية في بعض الأطراف تناقضاً مع ذلك العلم الإجمالي، بعد افتراض عدم التفات المجتهد إلى جميع الأطراف دفعة واحدة.

وعليه، يتمّ وجود المقتضى لجريان الأصل النافي، وتماهيته إنّما

هو بالدليل العقلي كـ «قبح العقاب بلا بيان»، أو بالدليل النقلي كـ «رفع ما لا يعلمون»^(١) و«لا تنقض اليقين أبداً بالشك»^(٢) وعدم مانع من جريانه، إذ ما يتصور مانعاً في المقام هو أحد أمرين، هما:

أ - عقلي، من جهة منجزية العلم الإجمالي بثبوت التكليف، واستلزام العمل بالأصل النافي المخالفة القطعية، لما علم إجمالاً.

وفيه: أنه يمكن القول بانحلال ذلك العلم الإجمالي، بثبوت تكاليف بمقدار المعلوم بالإجمال، عن طريق الأصول المثبتة للتكليف، بضميمة التكاليف التي علم بها تفصيلاً، أو قام الظنّ المعبر عليها. . ومع ثبوت هذا الانحلال، يبقى الشك في غير ذلك المقدار شكّاً بدوياً مورداً للأصل النافي.

ب - شرعي، من جهة أنّ شدة اهتمام الشارع بتكاليفه، يكشف عن لزوم الاحتياط المانع لجريان الأصل النافي للتكليف.

وفيه: أنه إمّا أن نقول: بانحلال العلم الإجمالي إلى العلم: إمّا وجداناً أو تنزيلاً بمقدار مساوٍ للمعلوم إجمالاً، فلا يلزم الاحتياط فيما عداه، أو بمقدار أقلّ منه، بحيث لا يكون الباقي بدرجة من الاهتمام لدى الشارع، بما يوجب لزوم الاحتياط.

ومن المعلوم في كلا الجوابين: أنّ الانحلال بما يساوي المعلوم إجمالاً أو يقاربه، إنّما هو منوط باختلاف الأشخاص وحالاتهم في

(١) توحيد الصدوق: ص ٣٥٣. وراجع: مستدرک وسائل الشيعة: ج ٦، ص ٤٢٣، الباب ٢٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١، ص ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

كيفية الاستظهار من الأدلة. . فقد يستظهر أحدهم مقداراً من التكاليف، لو انضم إلى المعلوم علماً أو عملياً، وإلى ما قام عليه الأصل المثبت تم الانحلال، وقد لا يستظهر الآخر هذا المقدار.

فالمتلخص مما ذكر هو: أنه إما أن نقول بانحلال العلم الإجمالي، بعد ثبوت التكليف بالأصل المثبت له مع ضمنية ما ثبت علماً أو عملياً.

وعليه، فلا إشكال في عدم وجوب العمل بالاحتياط، وصحة جريان الأصل النافي فيما عدا ذلك المقدار.

وإما أن نقول بعدم انحلال العلم الإجمالي، فينحصر مورد الاحتياط في الأصل النافي للتكليف، لوضوح أنّ العمل بالأصل المثبت، ليس من جهة لزوم الاحتياط اللازم للعلم الإجمالي، وإّما من جهة قيام الحجة على ثبوت التكليف بالأصل المثبت له.

وعليه، ينحصر الاحتياط من جهة العلم الإجمالي بما جرى فيه الأصل النافي للتكليف، ولو ظنّ فيه بعدم التكليف، ولا يرفع اليد عن الاحتياط فيما لو أدّى الاحتياط التامّ فيه إلى الاختلال أو العسر والحرّج، إلّا بمقدار يرتفع به ذلك الاختلال أو العسر، سواء كان ذلك المقدار مستوعباً لكلّ موارد الاحتياط أو لبعضه. . وبذلك يتبيّن بطلان ما ذهب إليه المشهور بعدم لزوم الاحتياط، فيما عدا موارد الظنّ بالتكليف، كالتكليف المشكوك والموهوم، ووجه البطلان هو ما قلناه: من أنه لا يجب الاحتياط إلّا بمقدار يرتفع به العسر، فإذا ارتفع العسر بمقدار من الموهومات، لزم العمل بالتكليف في باقي الموهومات، فضلاً عن المشكوكات.

٣ - عدم جواز الرجوع إلى المجتهد العالم بالحكم، وهو ممّا لا

ريب فيه، إذ إنّ الرجوع إلى المجتهد، إنّما هو من شأن الجاهل المقلّد.. وأمّا من يرى خطأ دعوى المجتهد اطلاعه على الحكم من جهة خطأ دعوى انفتاح باب العلم والعلمي، فكيف يمكنه الرجوع إليه؟.. وهل هو إلّا كرجوع العالم المجتهد إلى الجاهل؟

وأما المقدمة الخامسة: وهي قبح ترجيح المرجوح - وهو العمل بالتكاليف المشكوكة والموهومة - على الراجح - وهو العمل بالتكاليف المظنونة - وهذه المقدمة صحيحة في حدّ نفسها، لاستقلال العقل بقبح ترجيح المرجوح على الراجح.. إلّا أنها غير متحققة في المقام، لعدم تحقّق الدوران بين الأنواع الثلاثة، من الامتثال ليقال فيها: يتعيّن ترجيح الراجح منها - وهو التكليف الثابت بمطلق الظنّ - والسّرّ في عدم تحقّق هذا الدوران، هو ما أوردناه في المقدمة الأولى، وهو:

انحلال العلم الإجمالي الكبير، بثبوت التكاليف الواقعيّة ضمن الأطراف الواسعة، من التكاليف المظنونة والمشكوكة والموهومة، إلى العلم الإجمالي الصغير بثبوت تلك التكاليف، في ضمن التكاليف الواردة في خصوص أخبار المعصومين عليهم السلام.. ومن المعلوم فيها أنه يمكن الاحتياط التامّ في جميع تلك الأخبار من التكاليف الموهومة، من دون استلزام للعسر، فضلاً عن اختلال النظام.

وعليه، فلا يتمّ التزاحم بين أنواع الامتثال، وبذلك يرتفع الموضوع بجريان القاعدة العقلية السابقة.

وكذا ما أوردناه في المقدمة الرابعة، وهو جواز الرجوع إلى جميع الأصول المثبتة للتكليف، وكذلك إلى جميع الأصول النافية للتكليف، فيما لو تمّ انحلال العلم الإجمالي بثبوت التكاليف، بواسطة كون

الأصول المثبتة، وما قام العلم والعلمي عليه وافية بالمقدار المعلوم إجمالاً أو غير وافية به، مع عدم اهتمام الشارع بذلك المقدار الباقي، بما لا يستكشف معه لزوم الاحتياط فيه.

وأما إذا لم يتمّ الانحلال، أو كان الفارق ممّا يهتمّ به الشارع، فعندئذٍ يمكن القول - بعد فرض عدم إمكان الاحتياط التامّ في أطراف ما قام الأصل على النفي - بجريان قاعدة (قبح ترجيح المرجوح على الراجح) في تلك الدائرة من التكاليف التي قام الأصل على نفيها. . إذ لا بدّ فيها من تقديم العمل بما قام الظنّ على ثبوت التكليف فيه، على ما قام الشكّ أو الوهم عليه.

فتلخص من مجموع ما ذكر: أنه لا مجال للقول بتحقيق هذه القاعدة في جميع موارد جريان الأصول المثبتة أو النافية. . بل ينحصر تحقّقه في موارد الأصول النافية للتكليف مع ثلاثة قيود، وهي: عدم الانحلال، وثبوت اهتمام الشارع بالفارق، وعدم إمكان الاحتياط التامّ. . فافهم وتدبّر جيّداً.

المقصود السابع
في الأصول العملية

مقدمة

الأصول العملية: هي تلك الأصول التي ينتهي إليها المجتهد، بعد الفحص واليأس من العثور على الدليل المزيل للشك في الحكم.

وعليه، فإنّ جريان الأصول، منوط بتحقق الشك في موضوعه - وهو الحكم - ومن هنا كانت تلك الأصول رافعة للحيرة في مقام العمل، لا مبيّنة للحكم بحقّ المكلفين.

وهذه الأصول: إمّا ثابتة بحكم العقل، وإمّا بحكم الشرع، وتتمثّل في: أصالة البراءة، والتخيير، والاشتغال، والاستصحاب.. ولم يذكر فيها بعض الأصول الأخرى - كأصالة الطهارة والحلّة - الجارية في الموضوعات، كأصالة الحلّة لهذا السائل المشتبه بالبول.. وذلك لعدم دخول نتيجة البحث فيه في كبرى استنباط الحكم الكلّي، وبذلك لا تكون ملاحظة في مسائل الأصول، وإنّما هي داخلة في المسائل الفقهيّة، التي يراد بها بيان الحكم الفرعي للوقائع الجزئية.

وأما عدم ذكر أصالة الطهارة والحلّة وغيرهما الجارية في الشبهات الحكميّة - كأصالة الطهارة في المذي والودي - مع وقوعها في كبرى استنباط الحكم الكلّي، فلا مرين:

الأوّل: عدم وقوع النزاع والخلاف في مثل هذا الأصل، بخلاف

الأصول الأربعة التي وقع البحث في بيان موارد جريانها، وما يقتضيه الدليل العقلي والنقلي القائم على حجّيتها.

الثاني: اختصاص مثل هذه الأصول ببعض الأبواب الفقهيّة، كـ «باب الطهارة» مثلاً.. بينما يمكن القول بجريان الأصول الأربعة في جميع الأبواب الفقهيّة، ومن هنا لزم البحث عنها دون تلك الأصول.. فافهم!

الفصل الأول

أصالة البراءة

لو شكّ في وجوب شيء أو حرمة، عند عدم قيام الحجّة المعتبرة عليه، جاز للمكلّف الترك في الشبهة الوجوبية - كالدعاء عند رؤية الهلال - والفعل في الشبهة التحريمية - وهو ما يُعبّر عنه بأصالة البراءة - ولا فرق في عدم قيام الحجّة، بين أن يكون ذلك لأجل فقدان النصّ - كما في شرب التُّنّ - أو لأجل إجماله، كالإجمال في آية ﴿حَتَّى يَظْهَرَ﴾^(١) بقراءة التخفيف والتشديد.. فإنّها مجملة من حيث دلالتها على حرمة الجماع قبل الغسل بناء على قراءة التشديد، وعدم حرمة بناء على قراءة التخفيف، وتردّه بين إفادة الوجوب أو الاستحباب في الشبهة الوجوبية.. والحرمة أو الكراهة في الشبهة التحريمية، أو لأجل تعارض النصّين - كآية السابقة بناء على تواتر القراءات - إلّا أنّه لا بدّ من تقييد الرجوع إلى البراءة عند التعارض بالبناء على التوقّف والتساقط.. وإلّا لو قلنا بالتخيير - كما هو المشهور - جاز التمسك بأيّ من النصّين المتعارضين، لا اعتبار الحجّة فيهما معاً، فلا مجال للتمسك بالأصل، بعد وجود الدليل المعتبر.

١ - أدلة القائلين بأصالة البراءة

١ - الكتاب:

واستدل لإثبات هذا الأصل بآيات، أظهرها: قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(١) ووجه الدلالة فيها: أن الله تعالى أناط العذاب ببعثة الرسول، وهو كناية عن مطلق بيان التكليف، ولو عن طريق العقل.. أو كناية عن خصوص البيان اللفظي للرسول، فالآية تدلّ بكلا المعنيين على نفي العذاب مع انتفاء البيان الواضح، وهو مفاد أصالة البراءة.

وفيه، أن الآية تدلّ على انتفاء العقوبة الفعلية مع عدم البيان، وهو لا ينافي استحقاق العقوبة على مخالفتهم للتكليف غير المبين، لوضوح كون عدم العقوبة أعمّ من عدم الاستحقاق.. إذ قد يقارن عدم الإستمحاق لعدم حسن العقوبة أصلاً، وقد يقارن الاستحقاق، فيكون انتفاء العقوبة مئة على العباد.

وعليه، تدلّ الآية على المدعى من عدم استحقاق الموجب لأصالة البراءة في فرض دون آخر، وبذلك يكون الدليل أخصّ من المدعى.

فإن قلت: سلّمنا بعدم التلازم بين عدم فعلية العقاب وعدم استحقاقه.. إلا أنه يتم الاستدلال بالآية النافية للفعلية، بناء على اعتقاد الخصم بالملازمة المذكورة، فتفيد الآية بنفي الفعلية نفي الاستحقاق أيضاً، فيتمّ بذلك القول بالبراءة.

(١) سورة الإسراء: الآية ١٥.

قلتُ:

أولاً: إنَّ الردَّ بمبنى الخصم، إنما هو ردّ جدلي يتمُّ به إفحام الخصم، ولا يتمُّ به إقناع المستدلِّ نفسه.

ثانياً: المنع الواقعي للتلازم المذكور، ضرورة عدم ثبوت التلازم عند مخالفة الواجب الواقعي المعلوم، أو ارتكاب الحرام الواقعي.. كذلك بين الاستحقاق الواقعي للعقوبة، وبين فعلية العقوبة، فيمكن فيه دعوى عدم فعلية العقوبة مع الاستحقاق الواقعي للعقوبة، لإمكان المغفرة وشمول الرحمة، فتصحَّ دعوى عدم فعلية العقوبة على التكليف المشتبه، مع استحقاق العقوبة بطريق أولى.

وذلك يثبت بطلان دعوى الخصم بالملازمة، بين عدم العقوبة الفعلية وعدم الاستحقاق، فلا يصحَّ جعله مبنى في الجواب.. فافهم!

٢ - السُّنَّة:

وفيها روايات، منها:

١ - حديث الرفع: حديث الرفع الذي رواه الصدوق في التوحيد عن الصادق عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما استُكْرِهوا عليه، وما لا يطيقون، وما لا يعلمون، وما اضطرَّوا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكُّر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشقة»^(١).

ووجه الاستدلال بهذه الرواية: أنَّ الحكم الوجوبي أو التحريمي

(١) توحيد الصدوق: ص ٣٥٣؛ راجع: مستدرک وسائل الشیعة: ج ٦، ص ٤٢٣، الباب ٢٦

من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

المجهول، ممّا يصدق عليه أنّه «مّمّا لا يعلمون»، فتدلّ الرواية على رفع ذلك الحكم ظاهراً، وإن كان ثابتاً واقعاً. . ومع رفع الحكم، يرتفع استحقاق العقوبة أيضاً، وهذا مفاد البراءة.

فإن قلت: إنّ المرفوع بحديث الرفع، هو الآثار الشرعيّة الثابتة للحكم، لتتحقق بذلك الوحدة بين الجاعل والرافع. . ومن المعلوم في المقام أنّ صحّة المؤاخذة أو عدمها، ليست من الأمور المجعولة شرعاً، ليرفعها المولى برفعه، وإنّما هي من الأمور العقلية التي لا صلة لها بالمولى.

وعليه، فالحديث لا يدلّ على ارتفاع مثل هذا الأثر، فيبطل الاستدلال به للمدعى المذكور.

قلت: إنّ المؤاخذة، وإن لم تكن أثراً للحكم الشرعي مباشرة، إلّا أنها أثر واقعي لما هو أثر للحكم الشرعي، وتلك الواسطة متمثلة بإيجاب الاحتياط شرعاً، لإمكان أن يعبدنا الشارع بإيجاب الاحتياط، رغم كون التكليف مجهولاً.

وعليه، فلو دلّ الدليل على انتفاء الحكم في مورد، فقد دلّ على رفع أثره من إيجاب الاحتياط. . ومن المعلوم عندئذ ارتفاع المؤاخذة، لارتفاع موضوعها، وهو إيجاب الاحتياط.

فإن قلت: إنّ ارتفاع إيجاب الاحتياط، لا يرفع المؤاخذة على مخالفة ذلك الحكم الواقعي المجهول، وذلك لأنّ إيجاب الاحتياط، لا يستتبع صحّة المؤاخذة على مخالفة الحكم المجهول، ليدلّ رفع الاحتياط على رفع تلك المؤاخذة. . وإنّما هو تكليف بنفسه، مستتبع لصحّة المؤاخذة على مخالفة نفس إيجاب الاحتياط - كما هو الأمر في

إيجاب تكليف آخر - فغاية ما يفيدته دليل الرفع في المقام، هو انتفاء المؤاخذه على مخالفة إيجاب الاحتياط، ولا يدلّ على انتفائها على مخالفة الحكم المجهول، كما هو المدّعى آنفاً.

قلتُ: إنّ ما ذكر من أنّ مخالفة إيجاب الاحتياط، مستلزم للمؤاخذه عليه دون المؤاخذه على الحكم الواقعي المجهول، إنّما هو مبتني على كون الاحتياط واجباً نفسياً.. وأمّا لو كان وجوبه طريقياً لإدراك الواجب الواقعي النفسي - وهو الحكم الواقعي المجهول - فلا تكون المؤاخذه على مخالفة الاحتياط، إلّا مؤاخذه على ما يكشف عنه من مخالفة الحكم الواقعي المشكوك.. كما هو الحال في جميع موارد الإيجاب والتحریم الطريقيّين، إذ ليس فيهما إلّا تكليف واقعي واحد، ولا يترتب عند مخالفته، إلّا مؤاخذه واحدة على مخالفة ذلك التكليف الواقعي، دون نفس الإيجاب والتحریم الطريقيّين.

وعليه، فلا يكون إيجاب الاحتياط بياناً لحكم مستقلّ في قبال الحكم الواقعي، وإنّما يكون بياناً للحجّة على ذلك التكليف المجهول.. ومن هنا يصحّ أن يحتجّ المولى بذلك الإيجاب، عند مخالفة التكليف الواقعي المجهول، ولا يكون العقاب فيه من دون بيان.

فإن قلتُ: ما هو وجه المنّة على العباد برفع ما لا يعلمون، مع استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان؟

قلتُ: تبين ممّا ذكر: أنّ للمولى إيجاب التحفّظ على الواقع المجهول بإيجاب الاحتياط فيه، ويكون ذلك بياناً رافعاً لقبح العقاب عليه.

وعليه، فيما أنّ للمولى وضع ذلك التكليف المجهول، ولو بجعل الاحتياط، كان رفعه منّة على العباد.. فافهم!

ثمّ إنّ وقع الكلام في تعيين المراد بالموصول في قوله ﷺ: «رفع ما لا يعلمون»، وفيه وجهان:

الوجه الأوّل: أنّ المراد به هو الحكم المجهول، فتدلّ الرواية على رفع الحكم المجهول، سواء كان تحريمياً أم إيجابياً، وسواء كان كلياً ليجري في الشبهات الحكميّة أم جزئياً ليجري في الشبهات الموضوعيّة.

وعليه، فيكون الإسناد حقيقياً من دون حاجة إلى تجوّز في الإسناد، أو تقدير محذوف كالأثار والمؤاخذه.

نعم، يختصّ هذا الوجه بهذه الفقرة من الحديث، وأمّا في الفقرات الأخرى - كرفع الاضطرار والاستكراه - فلا يمكن تفسير الموصول فيه بالحكم، لوضوح عدم الاضطرار إلى الحكم الشرعي.. وإنّما هو للفعل الخارجي - كشرب المُسكر - ولما لم يكن رفع نفس الفعل المتحقّق في الخارج بمعقول حقيقة، كان لابدّ من إسناد الرفع إليه مجازاً، بعد كون الرفع مسنداً إلى آثاره واقعاً، أو تقدير المحذوف - وهو الآثار -.

الوجه الثاني: أنّ المراد به هو فعل المكلف بأحد تقريرين:

١ - أن يراد به الفعل الذي لا يعلم، أنّه مندرج تحت العنوان المحكوم بالحرمة أو الإباحة - كشرب المائع المشتبه كونه خمرأ أو ماء..

وعليه، فتختص البراءة فيه بالشبهات الموضوعيّة.

٢ - أن يراد به الفعل الذي لا يعلم، أنّه مندرج تحت نفس الحكم

بالحرمة أو الإباحة - كشرب الثُّنُّ المشتبه كونه حراماً أو مباحاً -
فتختص البراءة فيه بالشبهات الحكمية.

وعلى كلا التقريرين، فلا بدّ من تقدير المحذوف من الآثار، أو
التجوّز في إسناد الرفع إلى الفعل بعد إسناده واقعاً إلى آثاره.. وعلى
فرض لزوم تقدير المحذوف، لا وجه لتقدير خصوص المؤاخذة.. بل
يمكن تقدير جميع الآثار الوضعية والتكليفية، أو خصوص الأثر البارز
في كلّ من المذكورات، والدليل على عدم تقدير خصوص المؤاخذة
أمران:

الأمر الأوّل: أنّ المقدّر في غير مورد الجهل، ممّا هو متّحد معه
سياقاً، هو غير المؤاخذة مطلقاً، وذلك فيما أكرهوا عليه، وفيما لا
يطبقون والخطأ، فلا يتوهم فيها ثبوت المؤاخذة ليرفع بالحديث..
وإنّما المرفوع فيه هو جميع الآثار التي يكون في رفعها منّة على العباد،
أو خصوص الأثر البارز منها.

الأمر الثاني: استشهد الإمام بالحديث النبوي المذكور في رفع
آثار الإكراه على الحلف على الطلاق والعتاق والصدقة، وذلك فيما
رواه صفوان بن يحيى والبنزنطي عن أبي الحسن الكاظم عليه السلام: «في
الرجل يستكره على اليمين، فحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك،
أيلزمه ذلك؟ فقال: لا، قال رسول الله ﷺ: رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي مَا أُكْرِهُوا
عليه و...»^(١) فإنّها لا تدلّ على رفع خصوص المؤاخذة، وإنّما تدلّ
على أنّ المرفوع بالحديث النبوي، هو مطلق الآثار الوضعية والتكليفية.

(١) وسائل الشيعة: ج ٢٣، ص ٢٢٦، الباب ١٢ من أبواب الإيمان، الحديث ١٢.

ثم لا يخفى أنّ المراد بالآثار المرفوعة عن المذكورات، إنّما هي خصوص الآثار المترتبة على المذكورات بعناوينها الأولى، مجردة عن طرؤ العناوين الثانوية المذكورة في الحديث - من الإكراه والاضطرار وغير ذلك - إذ لا يعقل رفع الآثار المترتبة على العناوين الثانوية - كوجوب الدية المترتبة على القتل الخطأ - لوضوح أنّ تحقق تلك العناوين، موجبة لثبوت تلك الآثار، فكيف يكون تحققها موجباً لرفع تلك الآثار أيضاً.. إذ يؤول إلى كون الموضوع المحقق للحكم، رافعاً للحكم في الوقت نفسه؟

فإن قلت: كيف نوفق بين القول: إنّ المرفوع هو خصوص الأثر المترتب على العنوان الأولي، وبين القول: إنّ المرفوع بالحديث هو إيجاب الاحتياط فيما لا يعلم، وترك التحقّظ في الخطأ والنسيان.. إذ إنّ هذين الأثرين المرفوعين مترّبان على الحكم بعنوانه الثانوي من الجهل به ونسيانه.

قلت: إنّنا نمنع كون ما ذكر من آثار الحكم بما هو مجهول أو منسي، وإنّما هو من آثار الحكم بما هو واقع، لوضوح أنّ وجوب التحقّظ أو الاحتياط، لم ينشأ من قبل الجهل بالحكم أو نسيانه.. وإنّما هو ناشئ من جهة أهميّة الحكم الواقعي في مورد الجهل والنسيان، بحيث لا يرضى الشارع بفواته على المكلف.. ومن هنا يصحّ أن يقال: إنّ الأثرين المذكورين مترّبان على الحكم بعنوانه الأولي.

وعليه، فإنّ حديث الرفع، دالّ على رفع هذين الأثرين المترّبين على الحكم بالعنوان الأولي، وإن توهّم في المقام رفعه، لما هو من آثار الحكم بالعنوان الثانوي.

٢ - حديث الحجب: وهو ما روي في الوسائل عن زكريّا بن يحيى، عن أبي عبد الله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد، فهو موضوع عنهم»^(١).

ووجه الاستدلال به على البراءة، هو أنّ الأحكام المجهولة ممّا حجب الله علمها عن العباد.. فيتحقق بذلك موضوع الحديث المذكور، ويترتب عليه كون تلك الأحكام موضوعة عن العباد ومرفوعة عنهم، وبذلك يرتفع استحقاق المؤاخذة على المخالفة، وهو مفاد البراءة.

وفيه، أنّ المراد بالحديث الشريف، هو عدم التكليف بما منع الله تعالى اطلاع العباد عليه.. وذلك بعدم تكليف رسله بإبلاغه لهم، ولا يراد به تلك الأحكام المجهولة، التي لم تصل إلينا لإخفاء الغاصبين، أو لضياع الكتب المدوّنة لتلك الأحكام.. إذ إنّ حجب الحكم في تلك الموارد، لا يصحّ إسنادها إلى الله سبحانه وتعالى.

ومن المعلوم أنّ مورد البحث في البراءة، هو خصوص الحجب بالمعنى الأخير.. وأمّا الحجب بالمعنى الأوّل، فمن المعلوم فيه عدم التكليف فيه، لعدم بلوغ الحكم فيه مرتبة التبليغ إلى الأنبياء عليهم السلام فضلاً عن فعليّته.

٣ - حديث الحليّة: الوارد في الوسائل، عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه، فتدعه من قبل نفسك»^(٢).

(١) وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ١٦٣، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٣.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٧، ص ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

ووجه الاستدلال بهذا الحديث هو: أنَّ الحديث دالٌّ على حِلَّة ما يحتمل حرمة مطلقاً، سواء كان الشك في الحرمة من جهة اشتباه العنوان - وهو مورد الشبهة الموضوعية - أم كان الشك فيه من جهة اشتباه الحكم - وهو مورد الشبهة الحكمية - هذا في الشبهة التحريمية.. وأما في الشبهة الوجوبية، فيتم الاستدلال بهذه الرواية من جهتين:

الجهة الأولى: دلالة الحديث نفسه على البراءة في الشبهات الوجوبية، من جهة كون ترك ما احتمل وجوبه ممّا لا يعلم أنّه حرام، فيحكم بحِلَّة ذلك الترك، وهو مفاد البراءة في الشبهات الوجوبية.. فتأمل!

الجهة الثانية: دلالة الحديث على جريان البراءة، في خصوص الشبهات التحريمية.. إلّا أنّه بضميمة عدم القول بالفصل بين جريان البراءة في الشبهات التحريمية، وبين جريانه في الشبهات الوجوبية، يتمّ دعوى كون الثانية محكمة بحكم الأوّل، وهو المطلوب.

٤ - حديث السّعة: وهو قوله ﷺ: «إنّ الناس في سعة ما لم يعلموا»^(١).

ووجه الاستدلال بهذا الحديث: هو أنّ «ما» المذكورة في الحديث: إمّا مصدرية، فتفيد أنّ الناس في سعة مدّة عدم علمهم بالحرمة أو الوجوب.

أو أنها موصولة، فتفيد أنّ الناس في سعة من الحكم، الذي لا

(١) عوالي اللئالي: ج ١، ص ٤٢٤.

يعلمون وجوبه أو حرمة، سواء كان الشك من جهة الشك في نفس الحكم، أم في العنوان الذي ينطبق عليه ذلك الحكم.

وعلى كلا التقديرين، فالحديث دالّ على عدم الإلزام بشيء عند الجهل بالحكم. . إذ إنّ مقتضى الإلزام والاحتياط عند الجهل بالحكم، هو الضيق المنافي للسعة.

وعليه، يكون هذا الحديث معارضاً، لما دلّ على وجوب الاحتياط في مثل المورد.

فإن قلت: إنّ أدلة وجوب الاحتياط رافعة لموضوع هذا الحديث، إذ إنّ ظرف الحكم بالسعة هو الجهل. . ومن المعلوم أنّ أدلة وجوب الاحتياط، تورث العلم بلزوم الاحتياط، ومع تحقق العلم، لا مجال للحكم بالسعة وعدم الإلزام.

قلت: إنّ المراد بالحكم المجهول في حديث السعة، إنّما هو الحكم الواقعي، ومن المعلوم بقاء الجهل به، حتّى مع تحقق أدلة الاحتياط، لكون الوجوب فيه طريقياً، بمعنى كونه طريقاً لعدم الوقوع في مخالفة الواجب، أو الحرام المحتمل في المقام، وليس الوجوب فيه مفيداً لحكم واقعي نفسي، ليفيد العلم به ارتفاع موضوع حديث السعة.

نعم، لو أفادت أدلة وجوب الاحتياط، أنّ هذا الاحتياط بنفسه واجب نفسي، لوجود المصلحة في نفس هذا الوجوب، أمكن القول بتحقيق العلم الرافع لموضوع السعة بالنسبة إلى هذا الواجب. . وإن بقي الموضوع للسعة بالنسبة إلى الحكم الواقعي على حاله، لما مرّ من بقاء الجهل به، ولكنّك عرفت أنّ أدلة الاحتياط، لا تفيد أكثر من الطريقة. . فافهم!

٥ - حديث الإطلاق: وهو ما ورد عن الصادق عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»^(١).

ووجه الاستدلال على هذه الرواية، منوط بتفسير الورود الذي جعل غاية للإطلاق في الحديث، فإنه يمكن تفسيره في المقام بأحد معنيين:

المعنى الأول: الوصول إلى المكلف بعد صدوره من الشارع، على نحو يتحقق له العلم به، أو ما قام مقام العلم المعتبر، بحيث لو لم يرد إلى المكلف بهذا النحو من الورود، جاز له الحكم بإطلاق الشيء والبراءة من التكليف الإلزامي فيه، لعدم تحقق الغاية بالنسبة لديه، وإن صدر الحكم من الشارع، ووصل إلى غير ذلك المكلف الذي خفي عليه الحكم، وبذلك يرتفع الإطلاق بالنسبة إلى خصوص من تحقق الورود لديه بالمعنى المذكور.

المعنى الثاني: الصدور من الشارع، ولو لم يصل إلى أحد من المكلفين.

وعليه، فإن الحديث وإن دلّ على البراءة من التكليف قبل تشريع الحكم وصدوره من الشارع، إلا أنه لا يدلّ على البراءة في خصوص المقام الذي يشكّ في تشريع الحكم فيه، لاحتمال صدور الحكم في موارد الشبهة الحكمية، فيكون التمسك به لإثبات المغي، وهو البراءة مع الشكّ في تحقق الغاية، وهو الصدور من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.. وعلى هذا التفسير يرتفع الإطلاق بالنسبة إلى جميع

(١) وسائل الشريعة: ج ٢٧، ص ١٧٣، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٧.

المكلفين، بمجرد تحقق الصدور من الشارع.. ولما كان هذا المعنى هو الظاهر في الحديث، لم يمكن التمسك بهذا الحديث في إثبات البراءة.

فإن قلت: إنَّ المانع من إجراء البراءة على المعنى الثاني، هو الشك في الغاية المانع لتحقيق المغيِّ، ومن الممكن رفع هذا المانع في المقام، بدعوى جريان أصالة عدم تحقق الغاية - وهو الصدور من الشارع - وبه يثبت المغيِّ من الحكم بالبراءة.

قلت: إنَّ الأصل المذكور، يمكن أن يثبت الحليَّة والإطلاق في مشكوك الحرمة.. إلّا أنَّ الإطلاق والحليَّة الثابتة عندئذٍ لا يكون من جهة الشك في حرمة شيء، وإنَّما من جهة الشك في ورود النهي عنه واقعاً.. والكلام في المقام إنَّما هو في الأوَّل دون الثاني، فالبحث واقع في أنَّ الجهل بالحكم التحريمي أو الوجوبي، هل يستلزم الحكم بالإباحة والإطلاق أم لا؟

والثابت بهذا الحديث بضميمة الأصل المذكور: أنَّ الجهل بالورود مستلزم للحكم بالإباحة والإطلاق، وبينهما من الفرق ما لا يخفى.

فإن قلت: إنَّ المهمَّ في المقام هو إثبات الحليَّة والإطلاق لمشكوك الحرمة، سواء كان من جهة عنوان الجهل بحرمة، أم من جهة عنوان الجهل بورود النهي فيه، وهو المتحقَّق في المقام.

قلت: إنَّ ثبوت الحليَّة من جهة الشك في ورود النهي، لا من جهة الشك في الحرمة، تجعل الحكم بالبراءة في الحديث مقيداً بما لو لم يتحقَّق العلم بورود النهي أصلاً.. أمّا لو علم بورود النهي في زمان والحليَّة في زمان آخر، وشك في المتقدِّم أو المتأخَّر منهما، فإنَّه لا

يمكن الحكم بالحلّة من جهة الشكّ في ورود النهي، وجريان أصالة العدم فيه، وذلك لعدم إمكان جريان الأصل في مثل هذا المورد.

وعليه، فلا بدّ في الحكم بالحلّة من ثبوت البراءة من جهة الشكّ في الحرمة، وهو ممّا لم يثبت في المقام، كما مرّ بناءً على المعنى الثاني للورود.

فإن قلت: إنّهُ يتمّ التمسّك بالحديث، مع أصالة العدم في مورد صدور النهي والإباحة، بعدم القول بالفصل بينه وبين مورد عدم العلم بالورود أصلاً، فالتفصيل بين الموردين، إحداثٌ لقول ثالث أجمّع على بطلانه.

وعليه، فالموردان من قبيل الفردين المتلازمين في الحكم، فإذا ثبت الحكم لفرد ثبت للآخر قهراً.

قلت: إنّ التمسّك بحكم الإباحة في فرد، للحكم بالإباحة في الفرد الملازم له - كما هو مقتضى عدم القول بالفصل - إنّما يتمّ فيما لو كان الحكم الأوّل بالإباحة ثابتاً بالدليل، لصحة سريان الحكم الثابت بالدليل لأحد المتلازمين للآخر، وذلك لما قيل من حجّة لوازم الأدلّة. . وأمّا إذا ثبت الحكم الأوّل لفرد بالأصل، فعندئذٍ لا يمكن سريانه إلى الفرد الملازم له، وذلك لما قيل من عدم حجّة الأصل المثبت، بمعنى عدم حجّة لوازمه. . فافهم!

٣ - الإجماع:

لقد نقل الإجماع على أنّ الأصل العملي عند الشكّ في الحكم، هو البراءة، إلّا أنّ حجّة الإجماع المنقول موهونة عموماً - كما مرّ

سابقاً - أضف إلى أنها موهونة في المقام خصوصاً، لاحتمال استناده إلى مدركه العقلي أو النقلي، وهذا المدرك مما قد تحقق في المقام. وعليه، لا يمكن إحراز كشف هذا الإجماع عن رأي المعصوم عليه السلام.

٤ - العقل:

مما استدلّ على جريان البراءة فيما لم يعلم فيه التكليف، هو استقلال العقل بقبح العقاب والمؤاخذة على مخالفة التكليف المجهول، بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل المبيّن للتكليف.. ومع عدم تحقق البيان، يحكم الوجدان بقبح العقوبة والمؤاخذة على المخالفة.

فإن قلت: هنالك قاعدة رافعة لموضوع تلك القاعدة العقلية، وهي قاعدة «وجوب دفع الضرر المحتمل» إذ إنها تعدّ بياناً للزوم العمل بالتكليف، بما يدفع احتمال الضرر المترتب على مخالفته.. ومن المعلوم أنّه مع تحقق البيان، يرتفع موضوع قبح العقاب والمؤاخذة.

قلت: إنّ الضرر المدّعى في هذا الإشكال، إمّا أن يراد به:

ضرر العقوبة الأخروية، ففيه: أنّه مع جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان، يقطع بعدم الضرر الأخروي، وبذلك ينتفي الموضوع لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، عكس ما ادّعي في المقام.. إذ إنّ ذلك المدّعى يستلزم الدور المحال، بتقريب أنّ جريان القاعدة الثانية، يتوقّف على تحقق موضوعه - من وجود الضرر المحتمل - ووجود هذا الضرر المحتمل موقوف على تحقق البيان.

وعليه، فلو توقّف البيان على تلك القاعدة، لزم الدور كما هو

واضح.

أضف إلى أنه لو تحقق احتمال الضرر - كما في ارتكاب بعض أطراف العلم الإجمالي - فإنه لا حاجة في استحقاق العقوبة - عند مصادفة ذلك الطرف للحرام واقعاً - للتمسك بهذه القاعدة.. بل إن نفس ذلك العلم الإجمالي، مستلزم لاستحقاق العقوبة، وإن لم يكن الضرر المحتمل واجب الدفع.

أو يراد به ما عدا ضرر العقوبة الأخروية، وفيه:

أولاً: أن احتمال الحرمة أو الوجوب في موارد البراءة، لا يستلزم احتمال الضرر دائماً، وإن كان يستلزم احتمال المفسدة في ارتكاب الحرام وفوات المصلحة في ترك الواجب.. وذلك لوضوح أن الأحكام تابعة لملاك المصلحة والمفسدة في متعلقات الأحكام، وهي ليست متطابقة مع المنافع أو المضار.. إذ قد يتفق عدم تحقق الضرر الدنيوي العائد إلى الشخص فيما فيه المفسدة - كالسرقة - وعدم تحقق النفع الدنيوي العائد إلى الفاعل فيما فيه المصلحة - كالإنفاق - كما أنه قد يتفق مع تحقق النفع فيما فيه المصلحة - كالصيام - وتحقيق الضرر فيما فيه المفسدة - كشرب الخمر - بل قد يتفق كون النفع والضرر الدنيوي العائد إلى الفاعل، هو المناط للحكم عقلاً وشرعاً.

ثانياً: سلّمنا باحتمال الضرر الدنيوي في جميع موارد احتمال التكليف، إلا أن هذا الضرر المحتمل، ليس بواجب الدفع شرعاً ولا عقلاً.. بل إن الضرر الدنيوي المتيقن في بعض الأحوال، ما لا يحكم العقل بقبح تحمّله، ولا يحكم الشرع بحرّمته.. بل قد يحكم بوجوبه - كالجهاد وإلقاء النفس في الهلاك الظاهري في سبيل الله -.

فإن قلت: إنه بعد التسليم باستلزام احتمال التكليف، لاحتمال

المفسدة أو فوت المصلحة، يمكن القول باستقلال العقل بقبح الإقدام على ما لا يؤمن فيه المفسدة أو فوت المصلحة. . وإن الإقدام في هذا المورد، كالإقدام على ما علم فيه المفسدة أو فوت المصلحة، كما استدلّ بذلك شيخ الطائفة قدّس سرّه على أنّ الأشياء على المنع أو الوقف، إلّا أن تحرز فيها الرخصة في المقام.

قلت: نمنع دعوى استقلال العقل بلزوم دفع المفسدة المحتملة، وذلك بمراجعة الوجدان وسيرة العقلاء، القاضية بعدم لزوم دفع ما احتمل مفسدته. . أضف إلى أنّه لو قبح الإقدام عليه، لما أذن الشارع في الإقدام على الشبهات البدويّة - كما مرّ بيانه في الأدلّة اللفظيّة المتقدّمة -.

ومن المعلوم أنّ الإقدام عليها، لا يؤمن فيها من المفسدة دائماً، فهل يأذن الشارع بالإقدام على القبيح؟! فتأمل!

٢ - أدلّة القائلين بوجوب الاحتياط

استدلّ القائلون بوجوب الاحتياط في الشبهات التحريميّة أو الوجوبيّة بالأدلة الثلاثة، وهي:

١ - الكتاب:

وجه الاستدلال به آيات متعدّدة:

منها: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(١)، فإنّها ناهية

(١) سورة الإسراء: الآية ٣٦.

عن اتّباع غير العلم... ومن مصاديقه الحكم بالإباحة، والأمن من العقوبة عند الشكّ في التكليف.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^(١)، فإنّها ناهية عن تعريض النفس للهلاك باقتحام موارد الشبهة.

ومنها: الآيات الأمر بالتقوى، كقوله تعالى: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾^(٢) ومن المعلوم أنّ اقتحام الشبهات ممّا ينافي التقوى، إذ إنّ مقتضى التقوى هو التحرّز عن الشبهات بمراعاة الاحتياط فيها.

والجواب: على ما ذكر من الآيات: أنّها غير دالّة على المراد، إذ إنّ بعد قيام الدليل على الإباحة عقلاً، والأمن من العقوبة شرعاً، لا يكون القول به اتّباعاً لغير العلم، ولا يكون العمل بمقتضاه إلقاء في التهلكة، ولا منافياً للتقوى.

٢ - الأخبار:

وهي طوائف مختلفة، منها:

* ما دلّ بالمطابقة على لزوم التوقّف عند الشبهات، معلّلة بكون الوقوف فيه خير من الاقتحام في الهلكة، كالحديث النبوي القائل: «قفوا عند الشبهة...» إلى أن قال: «فإنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»^(٣).

(١) سورة البقرة: الآية ١٩٥.

(٢) سورة آل عمران: الآية ١٠٢.

(٣) وسائل الشيعة: ج ٢٠، ص ٢٥٨، الباب ١٥٧ من أبواب مقدمات النكاح، الحديث ٢.

* ما دلّ بالالتزام على لزوم التوقّف، كالحديث الذي رواه حمزة بن الطيّار، عندما عرض على أبي عبد الله عليه السلام بعض خطب أبيه، حتّى إذا بلغ موضعاً منها قال له: «كفّ واسكت»، ثمّ قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّه لا يسعكم فيما ينزل بكم ما لا تعلمون، إلّا الكفّ عنه والتثبّت والردّ إلى أئمة الهدى، حتّى يحملوكم فيه على القصد، ويجلّوا عنكم فيه العمى، ويعرّفوكم فيه الحقّ»^(١)، فإنّها - وإن لم تدلّ على التوقّف عند الشبهة - مطابقة، إلّا أنّ الأمر بالكفّ والإرجاع إلى أئمة الهدى، يدلّ عليه بالملازمة.

* ما دلّ على الاحتياط في موارد متعدّدة، كالحديث الذي رواه الجعفري عن الرضا عليه السلام أنّه قال: «إنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال لكميل بن زياد: أخوك دينك فاحتط لدينك»^(٢).

وأجيب عن دلالة أخبار التوقّف: أنّها لا تشمل المقام، وهو موارد الشبهة البدويّة بعد الفحص... إذ إنّ الأمر بالوقوف في الرواية إرشاد إلى ما في الاقتحام من احتمال الوقوع في الهلكة.

وعليه، فلو انتفى احتمال الهلكة في مورد، لما شمله الأمر بالتوقّف... إذ لا يستقيم المعنى عند تعليل الإيجاب فيه أنّه «خير من الاقتحام في الهلكة» إذ المفروض انتفاء الهلكة كما في المقام، وذلك لما قام على جواز الاقتحام من الأدلّة النقلية الدالّة على الإباحة، والأدلّة العقلية الدالّة على الأمن من العقوبة مع عدم البيان... ولو أُريد إثبات البيان بأحاديث التوقّف، دفعاً للوقوع في الهلاك، للزم الدور

(١) وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ٢٥، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٤.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ١٦٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٦.

المحال، فإنّ الأمر بلزوم التوقّف، متوقّف على احتمال الوقوع في الهلاك، المتوقّف على بيان التكليف في موردّه.. فلو توقّف البيان على الأمر بلزوم التوقّف، لزم الدور كما هو واضح.

وعليه، فيختص النهي في مثل تلك الروايات في خصوص الشبهات قبل الفحص، وكذلك ما كانت في أطراف العلم الإجمالي المنجّز.

فإن قلت: إنّهُ يستكشف بالدليل الإنّي (كشف المعلول عن العلّة) وجوب الاحتياط في المقام، وذلك بالقول: إنّ ظاهر التعليل بالوقوع بالهلكة في جميع مواطن الشبهة، كاشف عن وجود علّته من قبل، وهو وجوب الاحتياط الذي يمثّل بياناً، لولاه لما صحّت العقوبة وحلول الهلكة عند المخالفة.

قلت: إنّ إيجاب الاحتياط واقعاً، والمستكشف من التعليل بالوقوع في الهلكة، لا يكفي أن يكون بياناً رافعاً لقبح العقاب.. وإنّما اللازم لرفع قبحه، هو خصوص البيان الواصل للمكلّف، وإلاّ لتنجّزت جميع التكاليف غير الواصلة، من دون لزوم لإيجاب الاحتياط.

وعليه، ينحصر وجوب الاحتياط في الموارد التي تنجّز منها التكليف على المكلّف، كموارد العلم الإجمالي والشبهة البدويّة قبل الفحص.. فتأمّل جيّداً!

فإن قلت: إنّ أخبار لزوم الاحتياط، رافعة لموضوع حكم العقل، فإنّها تعتبر بياناً للتكليف المجهول، ومعه لا يتحقّق قبح العقوبة على مخالفته.

وعليه، فلا مانع من الأخذ بأخبار الاحتياط.

قلتُ: أُجيبُ على هذا الإشكال بوجوه، مفاد الأول منها: نفي ورود أدلة الاحتياط على الدليل العقلي.. ومفاد الأخيرين، هو: عدم إفادتها للزوم الاحتياط في موارد الشبهة البدويّة، مع التسليم بالورود، وإليك هذه الوجوه:

الوجه الأول: وهو الوجه الذي ذهب إليه الشيخ الأنصاري قُدِّسَ، من أنّ الأخبار الدالة على وجوب الاحتياط: إمّا أن يكون الوجوب فيه طريقاً للاحتراز عن مخالفة التكليف المجهول المستلزم للعقوبة، وعليه لم يتحقّق بيان للتكليف الواقعي المجهول، فيكون العقاب عليه قبيحاً، لبقاء الجهل بالتكليف، وإن وجب الاحتياط فيه.. وإمّا أن يكون الوجوب فيه نفسياً، وعليه تكون العقوبة على مخالفة نفس هذا الاحتياط، لا على مخالفة التكليف الواقعي المجهول، وهذا ينافي ورود روايات التوقّف، الدالة على ترتّب العقوبة على مخالفة نفس الحكم الواقعي المجهول.

وعلى كلا التقديرين، فلا تتعرّض أدلة الاحتياط لبيان التكليف المجهول^(١).

وفيه، أنّه كيف يمكن الالتزام بكون الإيجاب فيه طريقاً، وهو ممّا يكفي عقلاً لاستحقاق العقوبة على المخالفة؟ وذلك لأنّه لا ينحصر البيان بتحقيق العلم بالتكليف الواقعي.. وإنّما يتحقّق البيان أيضاً بقيام الحجة عليه، وإن لم نعلم بالتكليف الواقعي.

ومن المعلوم في المقام تحقّق ذلك بتحقيق إيجاب الاحتياط

(١) فرائد الأصول: ج ٢، ص ٧١.

الطريقي، كما هو كذلك في جميع موارد الطرق والأمارات والأصول العملية، التي جعلت طريقاً لإدراك الواقع.. فكما يمكن الاكتفاء بالأدلة العلمية، والأصول العملية في بيان التكليف، ورفع قبح المؤاخذه عليه، يمكن أيضاً الاكتفاء بمثل هذا الاحتياط الطريقي الذي جعل طريقاً للتحقق على الواقع، ومصححاً للعقوبة على مخالفته.

الوجه الثاني: أنّ أخبار الاحتياط واردة على قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» عقلاً لنفي الموضوع فيه، إلّا أنّ هذه الأخبار متعارضة مع أخبار البراءة والتقديم - في مقام الترجيح - مع أخبار البراءة، بيان ذلك: أنّ أخبار الاحتياط ظاهرة في لزوم الاحتياط مطلقاً، سواء كان ذلك في الشبهات البدوية قبل الفحص، أم كان بعد الفحص، أو في موارد العلم الإجمالي.. إلّا أنّ أخبار البراءة صريحة في انتفاء الإلزام بالتكليف في خصوص الشبهات البدوية، فيقدّم عليه من جهة تقديم الخاصّ على العامّ عند التعارض، كما يُقدّم عليه أيضاً من جهة تقديم النص على الظاهر.

الوجه الثالث: قبول الورد السابق أيضاً، إلّا أنّ أدلة الاحتياط سبقت - كما تدلّ القرائن - للإرشاد إلى ما في اقتحام الشبهات، من احتمال الوقوع في ضرر مخالفة الواقع.. ومن المعلوم عندها اختلاف ما يدلّ على الاحتياط وجوباً واستحباباً، بحسب اختلاف الموارد التي ترشد إليه تلك الأدلة، فلو كان المرشد إليه هو مرتبة من الضرر، يكون دفعه واجباً - كما في موارد العلم الإجمالي - كان الاحتياط فيه واجباً أيضاً.. وأمّا لو كان المرشد إليه مرتبة من الضرر، يكون دفعه مستحباً - كما في موارد الشبهة البدوية - كان الاحتياط فيه مستحباً أيضاً.

ومما يؤيد إرشادية الأمر بالاحتياط في تلك الأدلة، هو أنه لو لم يكن الأمر إرشادياً . . بل كان أمراً مولوياً عاماً، للزم تخصيصه ببعض الموارد، التي يقطع بعدم لزوم الاحتياط فيه إجماعاً - كالشبهات الموضوعية، والشبهات الحكمية الوجوبية - حتى عند الأخباريين القائلين بلزوم الاحتياط.

وعندئذ يلزم الإشكال في هذا التخصيص، إذ إن تلك الروايات مسوقة بلسان يأبى عن التخصيص قطعاً.

وعليه، فلا بد من حمله على الإرشاد، لكيلا يلزم تخصيص تلك الموارد، بل يعمه الأمر الإرشادي استحباباً، كما مرّ تصويره آنفاً.

٣ - العقل:

وقد قرّر الدليل العقلي على لزوم الاحتياط بوجهين:

الوجه الأول: هو أنه نعلم إجمالاً بثبوت واجبات ومحرمات بين ما يشبه في وجوبه وحرمة . . ومن المعلوم أن مقتضى هذا العلم الإجمالي، هو لزوم اجتناب ما يحتمل حرمة، وامتناب ما يحتمل وجوبه، ومن دون هذا الاحتياط لا يحصل العلم بفراغ الذمة من التكليف المعلوم بالإجمال.

وفيه، أنه يمكن دعوى انحلال ذلك العلم الإجمالي الكبير، بوجود مقدارين من التكليف في ضمن جميع المشتبهات، إلى علم إجمالي أضيق دائرة منه . . وهو فيما لو علمنا إجمالاً بثبوت ذلك المقدار من التكليف في ضمن مؤديات الطرق والأمارات، بحيث لا نعلم بوجود تكاليف غير التكاليف الموجودة في ضمن هذه المؤديات، فإنه ينحلّ ذلك العلم الإجمالي الكبير، بهذا العلم الإجمالي الصغير، المستلزم للاحتياط في

ضمن خصوص مؤديات الطرق والأصول المثبتة للتكليف، لا في مطلق ما يشته فيه التكليف.

فإن قلت: نسلّم بهذا الانحلال، فيما لو لم يكن العلم الثاني الموجب للانحلال مسبقاً بالعلم الإجمالي الأوّل. . . وأمّا مع السبق، فلا مجال للانحلال، كما لو علمنا إجمالاً بخمريّة أحد الأواني، ثمّ علمنا بغصبيّة إحداها، أو ما يتردّد بين اثنين منها، فلا يمكن دعوى الانحلال.

قلت: إنّ السبق المذكور، إنّما يضرّ في دعوى الانحلال، فيما لو كان المعلوم بالعلم الثاني حادثاً - كما ذكر في المثال - فإنّ الغصبيّة حادثه، وليست ممّا علّم سابقاً بالإجمال. . . وأمّا لو كان المعلوم في كلا العِلّمين أمراً واحداً، كما لو قامت البيّنة على الخمريّة أيضاً في المثال السابق، فلا يضرّ السبق المذكور في الانحلال. . . ومن المعلوم أنّ المقام من هذا القبيل، فإنّ ما علّم سابقاً بالإجمال من التكليف الإلزاميّة، هي نفس ما علّم به إجمالاً بعد قيام الأمارات والأصول عليه.

فإن قلت: إنّ مؤديات الأمارات والأصول، لا يمكنها حلّ العلم الإجمالي السابق، وذلك لأنّ غاية ما تفيده حجّيتها شرعاً، هو ترتيب الآثار المترتبة على القطع بمؤدياتها. . . وذلك الأثر متمثّل في المنجزية عند مطابقة المؤدى للواقع، والمعدّريّة عند مخالفته للواقع. . . ومن المعلوم أنّ هذا المفاد لا يعني ثبوت التكليف الفعلي في مورده، ومع عدم إثباتها للتكليف، لا يمكن أن يكون موجباً لانحلال العلم الإجمالي بثبوت التكليف.

قلت: يمكن تصوير الانحلال بقيام الأمارات والأصول بنحوين:

النحو الأول: الانحلال الحكمي، بمعنى أن الأمارات والأصول، وإن لم تفد ثبوت التكليف الحقيقي في موردها، بخلاف دعوى القائلين بسببية تلك الأمارات والأصول، لجعل أحكام على طبق مؤدياتها. . . إلا أن ثبوت الحجية لمؤدياتها من التكاليف المنطبقة على المعلوم بالإجمال كافٍ في انحلال العلم السابق حكماً، بمعنى ترتيب آثار وأحكام العلم (الموجب للانحلال الحقيقي، فيما لو فرض ثبوت ذلك العلم في المقام) لتلك الطرق والأمارات، وهذه الآثار متمثلة في المعذرية والمنجزية.

وعليه، فيكون معنى الانحلال: ان مؤديات الطرق والأمارات، هو صرف التنجز الذي كان في المعلوم إجمالاً إلى تلك المؤديات.

واليك مثلاً على ذلك: وهو أنه لو علمنا إجمالاً بوجود إناء نجس بين عشرة آنية، وقامت البيّنة على نجاسة إحداها. . . فمن المعلوم أن هذه البيّنة بحكم العلم التفصيلي، في حلّ ذلك العلم الإجمالي، وصرف التنجز الذي كان ثابتاً لذلك العلم الإجمالي إلى هذه البيّنة المعتبرة الحجّية، فيعاقب عليه المكلف فيما لو طابق مؤداها الواقع.

وعليه، فلو لم نقبل هذا التصوير في إثبات الانحلال، لما نفع دعوى الخصم، بجعل أحكام على طبق مؤديات الطرق والأمارات، في إثبات الانحلال. . . وذلك لأنّ هذا الحكم الفعلي الثابت بالمؤدى على نحو السببية، أمر حادث يغير المعلوم إجمالاً، فلا يوجب انحلاله، كما لو علمنا تفصيلاً بتنجس هذا الإناء بالدم، مع العلم الإجمالي بتنجس أحدهما بالبول، فلا يوجب العلم الثاني في المثال، انحلال العلم الأول، لعدم المطابقة كما هو واضح.

النحو الثاني: الانحلال الحقيقي، بمعنى العلم أن مؤديات الطرق

والأمارات، تطابق التكاليف الواقعية المعلومة إجمالاً قطعاً لا احتمالاً، كما في الوجه الأول - إذ إنَّ مطابقة مؤدّيات الأمارات والأصول للأحكام الواقعية غير قطعي، بعد افتراض التنزيل التعبدي لتلك المؤدّيات، منزلة الأحكام الواقعية في الحجّة فقط - وعندئذ لا شبهة في انحلال العلم الإجمالي، بثبوت التكليف في موارد الشبهات، عن طريق تلك المؤدّيات التي ينحصر في ضمنها وجود ذلك المعلوم إجمالاً، ولا مانع من إجراء البراءة فيما عدا تلك المؤدّيات، لأنّها شبهة بدويّة في المقام.

الوجه الثاني: وهو استقلال العقل، أنّ الأصل في الأفعال التي لا يضطرّ المكلف إلى ارتكابها قبل الشرع هو الحظر، ولا ترفع اليد عن هذا الأصل بعد الشرع، إلّا إذا ثبتت الإباحة من الشارع، ولم يثبت في موارد الشبهة ما يدلّ على الإباحة، وما دلّ على الإباحة - كقوله تعالى: ﴿كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا﴾^(١) - معارض بما يدلّ على وجوب التوقّف أو الاحتياط فيتساقطان، فيحكّم الأصل المذكور، ولو تنزّلنا عن هذا الأصل، فلا أقلّ من استقلال العقل بلزوم التوقّف، وعدم الحكم لا بالحظر ولا بالإباحة.

وفيه إشكالات ثلاثة:

الإشكال الأوّل: أنّ هذا الأصل ممّا يختلف في صحّته، فلا يصلح دليلاً لإثبات المدعى، كما لا يصلح دعوى أنّ الأصل في الأفعال هو الإباحة في إثبات البراءة.

الإشكال الثاني: دعوى ثبوت أصل شرعي، يقتضي الإباحة في

موارد الشبهة، لتقدّم الدليل الدالّ عليه بالنسبة إلى أدلة الاحتياط من جهتين، وهما: كونه خاصاً ونصّاً في المراد، وأدلة الاحتياط عامّة وظاهرة في المراد.

الإشكال الثالث: أنّ القول باستقلال العقل، في أنّ الأصل في الأشياء هو الوقف، لا يستلزم وجوب الاحتياط في موارد الشبهة.. وذلك لأنّ الفعل يلحظ تارة بالنسبة للمكلف، فيمكن فيه جريان النزاع، أنّ الأصل فيه الإباحة أو الوقف.. ويلحظ تارة بالنسبة للمولى، فعندئذٍ يصبح موضوعاً لجريان القاعدة العقلية من قبح عقاب المولى بلا بيان، وهو الدليل على البراءة العقلية في المقام، وإن قلنا بصحة استقلال العقل بكون الأصل في الأفعال على الوقف.

فإن قلت: إنّ العقل مستقلّ بقبح الإقدام على ما لا يؤمن فيه المفسدة، كاستقلاله بقبح الإقدام على ما علم فيه المفسدة.. ومن المعلوم أنّ المشتبهات في المقام من مصاديق هذه الكبرى.

قلت: لا نسلم بدعوى لزوم دفع المفسدة المحتملة، وإن قلنا بلزوم دفع الضرر المحتمل، وذلك لعدم التلازم بين المفسدة - التي تشكّل ملاك الأحكام - والضرر.. بل قد يجتمع مع المنفعة - كما في السرقة مثلاً - كما تجتمع المصلحة مع الضرر - كالإنفاق..

فإن قلت: إنّهُ يحتمل اجتماع الضرر مع المفسدة - وإن لم يلزمها كما يدّعيه الخصم، فيتحقّق الموضوع - وهو احتمال الضرر في مورد المفسد، لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل.

قلت:

أولاً: هذا الاحتمال ضعيف، لا يُعنى به غالباً.

ثانياً: عدم التسليم بكبرى وجوب دفع الضرر مطلقاً، إذ قد يوجب العقل تحمّل الضرر المقطوع به، فيما لو ترتّب عليه ما هو أهمّ من دفع ذلك الضرر - كموارد الجهاد في سبيل الله تعالى - فيكون الحكم بوجوب تحمّله في بعض موارد احتماله ثابتاً بطريق أولى.

تنبيهات في أصالة البراءة

١ - تقدّم الأصل الموضوعي على البراءة:

إنّ جريان أصالة البراءة عقلاً وشرعاً، مشروطة بعدم تقدّم أصل في جانب موضوعها.

وعليه، فلو جرى الأصل في موضوع البراءة، وارتفع الشكّ فيه ولو تعبّداً، لم يبق عندئذٍ موضوع لأصالة البراءة أو الإباحة، وبذلك يكون الأصل الموضوعي وارداً على الأصل في المقام، ولا يختلف الأمر في ذلك بين كون الأصل الموضوعي موافقاً لأصالة البراءة، أو مخالفاً له - كما سيأتي في المثال الآتي -.

والمثال الذي وقع فيه البحث، كمورد يتصوّر فيه الأصل الموضوعي، هو الشكّ في الإباحة من جهة الشكّ في قبول الحيوان للتذكية.

وتفصيل الكلام في المقام يتمّ بذكر صور المسألة، فنقول: إنّ الشبهة في مورد جريان أصالة الإباحة إمّا أن تكون:

أولاً: شبهة حكميّة، يكون الشكّ فيها في أصل الحلّيّة والحرمة بعد وضوح العنوان في الموضوع. . ومن المعلوم في هذا الفرض عدم جريان أصالة الحلّ، مع إمكان جريان الأصل الموضوعي الذي قد يكون موافقاً لأصالة الحلّ، وقد يكون مخالفاً له، ولهذا ينبغي الكلام في موردين:

المورد الأوّل: المورد الذي يجري فيه الأصل الموضوعي المخالف، وهو فيما لو كان الشكّ في حلّيّة الحيوان، ناشئاً من الشكّ في قبوله للتذكية أو عدمه.. فعندئذٍ فلو ذبح الحيوان مع مراعاة جميع الشرائط المذكورة في الذبح، جرت أصالة عدم التذكية في جانب الموضوع، وبذلك لا يبقى مجال لجريان الأصل في جانب الحكم المورد، بجريان الأصل الرافع للشكّ في موضوعه.

وعليه، فيحكم بحرمة الحيوان ونجاسته، إلّا أنّه قد وقع إشكال في المقام، وهو أنّ النجاسة والحرمة قد تبيان على عنوان الميتة - وهو عنوان وجودي لا تثبته أصالة عدم التذكية - الا على القول بالأصل المثبت، وقد أُجيب عن هذا الإشكال بجوابين:

أ - وهو ما أفاده الشيخ الأنصاري قُدّس سرّه من أنّ الميتة عنوان، يعمّ الميت حتف أنفه، وكذلك ما لم يُذكَّ شرعاً.

وعليه، يترتب الحكم الثابت للميتة على ما لم يذكَّ شرعاً^(١).

ب - وهو المختار، فنقول: إنّ عدم التذكية عنوان في مقابل الميتة، موجب أيضاً للحرمة والنجاسة، وذلك بقيام الإجماع على ذلك.. وعليه فلا داعي لدعوى عموميّة الميتة لما لم يذكَّ شرعاً.

وعليه، فلو كفى عنوان عدم التذكية في إثبات الآثار، كان جريان أصالة العدم محققاً لذلك العنوان، ببيان أنّ التذكية ليست عبارة عن مجرد فري الأوداج الأربعة، مع الشرائط المعتمدة: من القبلة، وإسلام الذابح، وغير ذلك.. وإنّما يلزم إضافة إلى ذلك، وجود خصوصيّة في

(١) فرائد الأصول: ج ٢، ص ١٢٩.

الحيوان، موجبة لتحقيق التذكية مع باقي الشرائط، وترتب آثارها من الطهارة والحليّة - كالأنعام - أو خصوص الطهارة فيما لا يؤكل لحمه.

وعليه، فلو شكّ في وجود هذه الخصوصية، كان جريان أصالة عدم وجود تلك الخصوصية، مقتضياً لعدم تحقيق التذكية، وإن تحققت الشروط الأخرى في المقام.

هذا كلّه فيما لو كان الشكّ في الحليّة، من جهة الشكّ في قبول الحيوان للتذكية. . وأما لو تحقق الشكّ في الحليّة، مع القطع بقبوله للتذكية والطهارة - كالشكّ في حليّة أكل الأرنب، على فرض عدم وجود دليل على حرمة - وعندئذٍ لا إشكال في جريان أصالة الحلّ، لعدم وجود أصل موضوعي موافق أو مخالف لذلك الأصل، فالحكم فيه هو الحكم في سائر ما شكّ في حليّته أو حرمة.

المورد الثاني وله شقان:

أولاً: المورد الذي يجري فيه الأصل الموضوعي الموافق لأصالة الحلّ، وهو فيما علم بقبول الحيوان للتذكية، إلّا أنّه شكّ في الحليّة بعد طروء ما يحتمل كونه رافعاً لقابليّة التذكية - كالجلل أو الوطاء - فلا تجري أصالة الحلّ في المقام أيضاً، لجريان الأصل الموضوعي الموافق لذلك الأصل الحكمي. . ويمكن تصوير هذا الأصل الموضوعي بأحد نحوين:

أ - الاستصحاب التنجيزي، وذلك بالقول: إنّ قبل الجلل والوطاء، ثبت قبول الحيوان للتذكية، فيستصحب بقاؤه بعد ذلك المانع أيضاً. . ولا مجال عندئذٍ لأصالة عدم تحقيق التذكية، عند فري الأوداج بالشروط المذكورة، وذلك لتحقيق التذكية الشرعيّة المتمثلة في فري

الأوداج بالشروط المذكورة، مع وجود الخصوصية في الحيوان..
والجزء الأول منها ثابت بالوجدان، والجزء الثاني ثابت بهذا الأصل في
المقام.

ب - الاستصحاب التعليقي، وذلك بالقول: إنه قبل الجلل
والوطء، يظهر ويحلّ الحيوان لو تحقّق الفري بالشروط المذكورة،
فيستصحب هذا الأمر المعلق بعد طروء المانع.

وثانياً: شبهة موضوعية، يكون الشكّ في الحلّة، من جهة الشكّ
في تحقّق العنوان الموجب للحلّة أو الحرمة، كما لو وجد لحم شاة في
الطريق، لا يعلم كونه لحم حيوان مذكّي ليحلّ أكله، أو لحم ميتة ليحرم
أكله، ويحكم بنجاسته.

ولهذا الفرض صورتان أيضاً:

الصورة الأولى: ما يجري فيه الأصل الموضوعي المخالف
لأصالة الحلّ فيه، كما لو كان الشكّ في الحلّة ناشئاً من الشكّ، في
كون هذا المذبوح غنماً واجداً لخصوصية، يوجب الفري معها التذكية،
أو كلباً ليس فيه تلك الخصوصية، مع العلم بحكم كلّ من الموضوعين
المشتبهين.

وعليه، فإنّ أصالة عدم وجدان هذا الحيوان المطروح لهذه
الخصوصية، كافية في عدم جريان أصالة الحلّ فيه.

الصورة الثانية: ما يجري فيه الأصل الموضوعي، الموافق لأصالة
الحلّ فيه.. كما لو كان الشكّ في الحلّة، ناشئاً من الشكّ في قابلية
هذا الغنم للتذكية، عند الشكّ في جلله.

وعليه، فإنَّ أصالة بقاء هذا الحيوان مع قابليّته للتذكّية، كافية في عدم جريان الأصل الحكمي فيه أيضاً. . فتأمل جيداً!

٢ - حسن الاحتياط عقلاً وشرعاً:

لا ريب في أنّ الاحتياط - ولو في موارد جريان البراءة - حسن عقلاً، لما يلزم منه من العمل بالواقع احتمالاً وشرعاً، لما ورد من الأخبار الكثيرة في الحثّ عليه. . كما لا ريب في استحقاق المثوبة عند العمل بمقتضى الاحتياط فعلاً وتركاً، فيما لو كان ذلك بداعي احتمال الأمر فيما فعله، أو النهي فيما تركه. . ولا فرق في كلّ ما ذكر بين أن تكون الشبهة الوجوبية أو التحريمية في العبادات أو التوصلّيات.

إلا أنّه وقع الكلام في صورة واحدة، وهو فيما لو أريد الاحتياط في العبادة، التي دار أمرها بين الوجوب وغير الاستحباب.

ووجه الإشكال في هذه الصورة: أنّه لا بدّ في إتيان تلك العبادة، من قصد القربة التي بها قوام عباديّة العبادة. . ولا بدّ في تحقّق قصد القربة من العلم بأمر الشارع تفصيلاً - كما في الصلاة الواجبة المعلومة - أو إجمالاً - كما في الصلاة إلى الجهات الأربعة -.

وعليه، فلو شكّ في تحقّق الأمر بالنسبة إلى ذلك الأمر العبادي، فكيف يمكن الاحتياط بإتيانه عبادة، مع عدم تحقّق قصد القربة فيه، لعدم العلم بالأمر؟ وإنّما قيّدنا صورة هذا الإشكال، بدوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب، لأنّه لو دار الأمر بينه وبين الاستحباب، لعلم فيه الأمر بتحقّق مطلق الرجحان في الفعل، وإن لم يعلم مرتبته الوجوبية أو النديبة.

وقد ذكرت وجوه متعدّدة في دفع هذا الإشكال، نذكرها مع بيان المختار منها، وهذه الوجوه هي:

الوجه الأوّل: أنّ استقلال العقل بحسن الاحتياط في تلك الصورة، كاشف عن تعلّق هذا الأمر بهذا الاحتياط، وذلك للملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.. فلو تحقّق الأمر الشرعي، بإتيان مشبه الوجوب احتياطاً، أمكن الإتيان بما يشبهه في كونه عبادة واجبة بداعي ذلك الأمر.

وفيه:

أولاً: أنّ حسن الاحتياط، لا يكشف لمّا عن تعلّق الأمر المولوي به.. إذ لو تعلّق الأمر به كان إرشادياً، بمعنى الإرشاد إلى حكم العقل، بما في هذا الاحتياط من حسن الانقياد للمولى، فيكون شأن الأمر بهذا الاحتياط، شأن الأمر بلزوم إطاعة الله ورسوله وأولي الأمر.. فمن الواضح أنّ الأمر فيه ليس مولوياً، وإنّما هو إرشاد إلى حكم العقل، بلزوم طاعة المولى المنعم.

وعليه، فلو ثبتت إرشادية الأمر بالاحتياط، لم يتحقّق الإتيان بقصد القربة.. إذ ليس امتثال الأمر الإرشادي بمقرّب إلى المولى تعالى.

ثانياً: أنّ دعوى ثبوت الاحتياط في المقام بدعوى حسنه عقلاً، ممّا يستلزم الدور، لأنّ هذه الدعوى تستلزم توقّف ثبوت الاحتياط على تحقّق الحسن فيه، وإلاّ لو لم يكن حسناً، لما ارتفع الإشكال بعدم إمكان الاحتياط فيما يراد إتيانه بقصد القربة.. ومن جهة أخرى: فإنّ الحسن متوقّف على ثبوت الاحتياط، توقّف كلّ عارض على ثبوت معروضه.

فعليه، يتوقّف ثبوت الاحتياط على ما يتوقّف عليه، وهو باطل.

الوجه الثاني: أنّ ترتّب الثواب على هذا الاحتياط - كما سلّم في صدر البحث - كاشف لمّا عن وجود الأمر به، فيرتفع محذور عدم إمكان قصد القرية في الشبهة الوجوبية.

وفيه:

أولاً: ما قلناه في الوجه السابق، من منع كشفه عن الأمر المولوي المصحّح لقصد القرية.

ثانياً: أنّ دعوى ثبوت الاحتياط في المقام، بدعوى ترتّب الثواب الكاشف عن الأمر به ممّا يستلزم الدور، لأنّ هذه الدعوى تستلزم القول بتوقّف إمكان الاحتياط في المقام على ثبوت الأمر به، لأنّه جعل الأمر بالاحتياط من مبادئ جريان الاحتياط.. ومن جهة أخرى: فإنّ ثبوت الأمر به يتوقّف على إمكان الاحتياط في مورده، وإلا كان أمراً بالمحال.

فعليه، يتوقّف إمكان الاحتياط على ما يتوقّف عليه، وهو باطل أيضاً.

الوجه الثالث: وهو القول إنّّه - بعد عدم إمكان الاحتياط بمعناه الكامل في خصوص العبادة في المقام -: لا بدّ من القول: إنّ المراد بالاحتياط هنا، هو مجرد إتيان الفعل بما يطابق العبادة في جميع الجهات، ما عدا قصد القرية.

وفيه:

أولاً: أنّ المأتي به بدون قصد القرية ليس بعبادة، ومعه لا يتحقّق

حسن في مثل ذلك الاحتياط، بل إنه ليس باحتياط حقيقة، لعدم الإتيان معه بما يحتمل كونه هو الواقع. . إذ ما يحتمل كونه هو الواقع، إنما هو أمر عبادي، والمأتي به ليس بأمر عبادي.

وعليه، فلو دلّ دليل على مثل هذا الاحتياط، لأفاد كون نفس هذا الاحتياط - وهو الإتيان بالأجزاء والشرائط بدون قصد القرية - مطلوباً نفسياً مولوياً عبادياً بلحاظ الواقع المشتبه. . ومن المعلوم عدم إفادة دليل المطلوبة مثل هذا الاحتياط، إذ الأدلة العقلية والنقلية على مطلوبة الاحتياط، إنما تفيد ذلك الاحتياط الطريقي، الذي يكون طريقاً للإتيان بما يحتمل كونه هو التكليف الواقعي، لا ما كان بنفسه تكليفاً مستقلاً لا يصدق عليه عنوان الاحتياط.

فإن قلت: لو ورد دليل في الحث على الاحتياط في العبادات، ولم يمكن حمله على معناه الحقيقي، فإن مقتضى صون كلام الحكيم عن اللغو، هو القول بكفاية مثل هذا الاحتياط، بمعنى الإتيان بالفعل مجرداً عن قصد القرية.

قلت: نسلم باستلزام دليل الإقتضاء في المقام، ما ذكر بعد انحصار صون كلام الحكيم بما ذكر من الوجه، إلا أنه نمنع ذلك الحصر بما سنذكره من الوجه المختار في دفع الإشكال السابق.

ثانياً: أن ما ذكر من الوجه، لا يرفع الإشكال المبحوث عنه. . وإنما هو تسليم بعدم إمكان الاحتياط الحقيقي في مثل المقام، ولا يخفى أن الغرض من سوق هذه الوجوه هو رفع ذلك الإشكال.

الوجه الرابع: - وهو الوجه المختار - أن منشأ الإشكال المذكور، هو توهم وجوب قصد القرية في العبادات شرعاً، كسائر الأجزاء

والشرائط.. ومن هنا أشكل جريان الاحتياط، لأنه مستلزم لقصد القربة، وهو مستلزم للأمر الشرعي المشكوك في مورد الاحتياط.

وعليه، فلو ثبت وجوب قصد القربة في المقام بغير الأمر الشرعي لما كان هناك مانع من جريان الاحتياط، والتحقيق هو: ثبوت مثل هذا الوجوب بدلالة العقل، بعد إدراكه أنّ الغرض من تلك العبادة، لا يتم بمجرد الإتيان بذات العبادة المركبة من الشرائط والأجزاء، بل لابدّ من إتيانها بداعي الأمر بها.. فاتّضح بهذا التحقيق: أنّه يمكن جريان الاحتياط في المقام، لإمكان الإتيان بذات العبادة بما هي مركبة من شرائط وأجزاء، من دون قصد القربة.

وأما بالنسبة إلى قصد القربة فيها، فهي وإن لم تكن بممكنة من جهة الشرع، لعدم إحراز الأمر في المقام.. إلّا أنها ممكنة من جهة العقل بنحو خاصّ، وذلك بأن يؤتى بالعبادة بقصد القربة، بما يحتمل من الأمر في المقام، وبقصد المحبوبة لله تعالى، فيستلزم هذا النحو من القصد تحقّق الطاعة والقربة إلى الله تعالى، فيما لو كان الفعل مأموراً به واقعاً، وتحقّق الانقياد فيما لو لم يكن الفعل مأموراً به واقعاً.

وعليه، يتمّ استحقاق الثواب على مثل هذا الاحتياط، إمّا من جهة الطاعة، وإمّا من جهة الانقياد.

فتبيّن من مجموع ما ذكر: أنّ جريان الاحتياط في العبادات، لا يتوقّف على تحقّق أمر به.. بل لو تحقّق الأمر به، لما صدق الاحتياط في موردّه، لأنّ تحقّق الاحتياط، هو الإتيان بالفعل برجاء موافقة الأمر الواقعي.

وعليه، فلو تحقّق الأمر، لما تحقّق ذلك المناط، وكان شأن

المأمور به في المقام شأن سائر ما عُلِمَ وجوبه، أو استحبابه في عدم صدق الاحتياط عليه.

الوجه الخامس: وهو أنه وإن لم يثبت الأمر بخصوص التكليف في مورد الشبهات، بما يمنع من جريان الاحتياط فيها، إلا أنه يمكن الاكتفاء فيها بدلالة الأخبار الدالة على ترتب الثواب عند العمل، بما ورد في استحباب ذلك العمل أو وجوبه من الخبر الضعيف.

ومن تلك الأخبار - المشتهرة بأخبار «مَنْ بلغ» - صحيحة هشام بن سالم المحكيّة عن المحاسن، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «مَنْ بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله، كان أجر ذلك له، وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله»^(١). . . ووجه الاكتفاء بهذه الأخبار، هو دلالتها على عموم استحباب تلك الأعمال المشتهرة.

وعليه، يمكن الإتيان بتلك الأعمال بداعي الأمر الاستحبابي العام، الذي تدلّ عليه تلك الأخبار.

وفيه:

أولاً: أنّ هذا الوجه لا يرفع إشكال جريان الاحتياط، إلا في الموارد التي قام على وجوبها أو نديها دليل ضعيف. . . ومن المعلوم أنّ هذا الوجه أخصّ من المدعى، وهو وجوب الاحتياط في جميع موارد الشبهة، في العبادات المرددة بين الوجوب وغير الاستحباب.

ثانياً: أنّ الإتيان بما ورد فيه الخبر الضعيف، إنّما هو امتثال لما دلّ الدليل على استحبابه.

(١) وسائل الشيعة: ج ١، ص ٨١، الباب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات، الحديث ٣.

وعليه، يكون الامتثال جزمياً، ولا يصدق عليه الاحتياط المتقوم
بكون المأتي به محتمل الامتثال، لاحتمال مطابقته للمأمور به.

وبناءً عليه: فإنَّ شأن الإتيان بالفعل في المقام، هو شأن الإتيان
بما دلَّ الدليل الشرعي على استحبابه - كنافلة الليل - غاية الأمر ثبوت
الاستحباب في الأوَّل بأخبار «من بلغ» كصححة هشام وغيرها، وثبوت
الاستحباب في الثاني، بالدليل الدالَّ على خصوص موردّه.

الوجه السادس: وهو الاعتماد على أحاديث «من بلغ» أيضاً،
ولكن بتقريب آخر غير ما ذُكر في الوجه الخامس، إذ ذُكر فيه: أنَّ ما
قام عليه الخبر الضعيف مأمور به بنفسه.. ومن هنا جاز إتيانه بداعي
أمره، إلَّا أنَّ هنا تقريب آخر في المقام، وهو أنَّ ما قام عليه الخبر
مأمور به، بعنوان كونه احتياطاً محتمل الثواب، فيكون إتيانه بداعي
احتمال الأمر فيه، فيكون الأمر فيه بمثابة الأوامر الآمرة بالاحتياط، لو
فرضنا أنَّ الأمر فيه مولوي لا إرشادي إلى حكم العقل بحسنه، وبذلك
يمتاز هذا الاحتياط الاستحبابي عن باقي المستحبات التي يؤتى بها
بداعي الأمر المنجّز.

وعليه، فلا يرد على هذا الوجه ما أُشكل على الوجه السابق من
صيرورة المأتي به - بناءً على أخبار «من بلغ» - كباقي المستحبات التي
لا يتحقَّق فيها مناط صدق الاحتياط.

وفيه: أنَّ تقريب أخبار «من بلغ» بما يستفاد منه الأمر بالاحتياط،
لا يرفع المحذور في المقام - وهو عدم إمكان قصد التقرب بالعبادة
المشبهة - وذلك لأنَّ هذا الأمر بالاحتياط إمَّا أن يكون:

أ - توَصِّلِيًّا: بمعنى كفاية الإتيان بمتعلّقه كيفما اتَّفَق، ولو لم يُقصد به القربة

وفيه: أنّه لا يمكن لهذا الأمر التوصلّي، من تحقيق العباديّة في متعلّقه، وبذلك لا تتمّ دعوى إمكان الاحتياط، مع حفظ عنوان العبادة في المشتبه.

أو يكون:

ب - تعبّديًّا: بمعنى لزوم الإتيان بمتعلّقه بداعي أمره.

وفيه: أنّه يلزم منه الدور المحال، إذ إنّ أمر الشارع بالاحتياط، متوقّف على تحقّق الاحتياط في المقام، وذلك بإتيان العبادة بداعي الأمر بها توقّف كلّ حكم على موضوعه.

ومن جهة أخرى: فإنّ تحقّق الاحتياط متوقّف على تحقّق قصد القربة (كما هو مقتضى القول بتعبديّة الاحتياط للأمر التعبّدي به) وتحقّق قصد القربة متوقّف على وجود الأمر به.

وعليه، فإنّ أمر الشارع بالاحتياط، يتوقّف على الأمر به، وهو الدور الباطل.

وفي خاتمة هذا البحث نشير إلى تحقيق في أخبار «من بلغ»، فنقول: إنّ بعض تلك الأخبار، تدلّ على استحباب الإتيان بما بلغ عليه الثواب ولو كان ضعيفاً - كاستحباب الإتيان بما قام الخبر الصحيح على استحبابه - فالمستفاد من صحيحة هشام بن سالم، التي مرّ ذكرها، هو أنّ الأجر مترتب على نفس العمل بما أنّه مستحبّ، لا بما أنّه بلغ عليه الثواب، ليكون الإتيان به احتياطاً برجاء إدراك الواقع.

وعليه، فإنّ الإتيان بهذا العمل طاعة، وليس بانقياد فحسب.

فإن قلت: إنّ تفريع العمل على بلوغ الأجر والثواب، كما يقتضيه قوله ﷺ: «... من بلغه... فعمله» يدلّ على أنّ الإتيان بالعمل إنّما هو بداعي بلوغ ذلك الأجر عن النبي ﷺ، فيكون الثواب فيه مترتباً على الإتيان بالعمل برجاء أنّه مأمور به، لاحتمال مطابقة ما بلغ المكلف عن النبي ﷺ للمأمور به واقعاً، وهذا هو معنى الاحتياط في المقام.

قلت: إنّ كون بلوغ الأجر والثواب، داعياً للإتيان بالعمل المستلزم للأجر والثواب، إنّما يعني أنّ هذا البلوغ علّة لصدور العمل من المكلف، ولا يعني أنّ يكون هذا الداعي موجباً لعنوان في الفعل، ينبغي مراعاته عند الإتيان به ليرتّب عليه الثواب، فالداعي في المقام، ليس إلّا حيثيّاً تعليليّاً للفعل، لا حيثيّاً تقيديّاً له.

نعم، لو ثبت كون هذه الداعويّة قيّداً في الفعل، بمعنى لزوم أن يؤتى بالفعل مقيّداً بداعي بلوغ الأجر، أمكن القول بدلالة الخبر على الاستحباب، باعتبار الاحتياط ورجاء إدراك الواقع، لا باعتبار استحباب الفعل نفسه.

فإن قلت: إنّ ورد في بعض الأخبار تقييد العمل، بكونه طلباً لقول النبي ﷺ، فيدلّ على أنّ الإتيان بالعمل، إنّما هو بداعي إدراك أمر النبي ﷺ واقعاً، فيكون ذلك الإتيان انقياداً لتحقيق الاحتياط من المكلف، وبذلك يقيّد العمل الوارد في صحيحة هشام بن سالم المتقدمة.

قلت: إنّ لا وجه لتقييد صحيحة هشام بما دلّ على هذا القيد، وذلك لعدم التنافي بين مضمون الخبرين... إذ دلّ أحدهما على ترتّب الثواب على نفس العمل بما هو طاعة، ودلّ الآخر على ترتّب الثواب على العمل،

برجاء إدراك الواقع بما هو انقياد . . ومن المعلوم عدم التنافي بين الخبرين المشبتين.

بل لو أتى المكلف بالفعل برجاء إدراك قول النبي ﷺ، لكان الثواب فيه مترتباً على نفس العمل أيضاً، بما هو طاعة لا بما هو انقياد واحتياط، عملاً بمقتضى إطلاق تلك الصحيحة، التي استظهرنا منها ترتب الثواب على نفس العمل بما هو هو . . ومما يؤيد هذا الاستظهار فتوى المشهور باستحباب ما قام الخبر الضعيف عليه عملاً بأخبار «من بلغ»، ولو أنها دلّت على مطلوبية الفعل من جهة الاحتياط، لما كان وجه للفتوى باستحباب ذلك الفعل، بل كان ينبغي الاقتصار على القول بترتب الثواب عليه . . فافهم وتأمل!

٣ - جريان البراءة في الشبهات التحريمية الموضوعية:

سبق القول بجريان البراءة في الشبهات الحكمية، إلا أنه وقع الكلام في جريانها بالنسبة إلى الشبهات الموضوعية التحريمية، والتحقيق فيه يتوقف على بيان كيفية النهي الوارد في تلك الموارد، لاختلاف الحكم بالبراءة أو عدمه باختلاف كيفية النهي فيها . . فنقول: إن النهي فيها له حالتان:

الأولى: وهي حالة النهي المتعلقة بطبيعة المنهي عنه في زمان خاص - كالنهي عن الأكل في نهار شهر رمضان - أو في مكان خاص - كالنهي عن الصيد في الحرم - فعندئذ يكون لهذا النهي امثال واحد يتوقف على ترك جميع الأفراد، إذ لو تحقق فرد واحد من المخالفة في ذلك الزمان أو المكان الخاص، لما تحقق الامثال أصلاً.

وعليه، فلو شكّ في فردية شيء لتلك الماهية، فاللازم هو الاحتياط بترك ذلك الفرد أيضاً، تحصيلاً لفراغ الذمة من التكليف اليقيني المعلوم.. إذ مع جريان البراءة في ذلك الفرد المشكوك، لا يعلم تحقّق ذلك الامتثال الوحيد للنهي المتعلّق بالطبيعة.

فالمانع من جريان أصالة البراءة في الفرد المشتبه - مع تحقّق المقتضى للبراءة لولا المانع - هو لزوم إحراز امتثال النهي، الذي لا يتمّ إلّا بترك الفرد المشتبه أيضاً، فيكون هذا اللزوم، بمثابة البيان الرافع لموضوع أصالة البراءة.. كما أنّ الأمر كذلك في الفرد المشتبه للواجب، الذي لا يجوز امتثال الواجب إلّا بإتيانه أيضاً.

وبما ذكر، يتبيّن الفرق بين المقام والشبهة الحكمية، التي جرى فيها أصالة البراءة للشكّ في أصل التكليف، بخلاف المقام الذي علّم فيه التكليف وشكّ في الامتثال.

نعم، يستثنى من لزوم ترك الفرد المشكوك لتلك الطبيعة، فيما لو كان هناك أصل يلزم منه جواز مخالفة النهي في الفرد المشكوك، وذلك فيما لو صدق سابقاً على المكلف أنّه تارك لتلك الطبيعة، فيستصحب ترك المكلف لتلك الطبيعة عند ارتكابه للفرد المشكوك، وبذلك تكون مخالفة النهي جائزة في مثل هذه الحالة.

الثانية: وهي حالة النهي المتعلّق بكلّ حصّة خارجية من حصص تلك الطبيعة، كالنهي عن إكرام الفاسق، بحيث ينحلّ ذلك النهي العام إلى النهي عن إكرام مصاديق المنهي عنه، فيكون لكلّ فاسق نهيه الخاصّ وامتثاله الخاصّ أيضاً، بحيث لا يتوقّف الامتثال في أحد الأفراد على امتثال الأفراد الأخرى.. وعندئذ يكون الشكّ في فردية

شيء للمنهى عنه، شكاً في ثبوت التكليف الخاص به.. ومن المعلوم أن الشك في التكليف، هو مجرى أصالة البراءة.

٤ - حسن الاحتياط في جميع الحالات:

سبق القول بحسن الاحتياط عقلاً، لما في ذلك من احتمال إدراك الواقع، وشرعاً لما ورد من الروايات المتعددة في الحث على الاحتياط، ولا يختلف القول في هذا الحسن، بين أن يكون مورد الشبهة من قبيل الشبهة الموضوعية، أو من قبيل الشبهة الحكمية.. كما لا فرق أيضاً بين أن يكون الاحتمال ضعيفاً أو قوياً.. كما لا فرق أيضاً بين أن يكون المحتمل قوياً - كما في الدماء والفروج - أو ضعيفاً - كما في غيره.. كما لا فرق أيضاً بين أن تقوم الحجة على خلاف الاحتياط - كما لو قامت الأمانة اللفظية على الحلّة - وبين عدم قيام مثل ذلك.

نعم، يستثنى من ذلك: الاحتياط الذي يؤدي إلى الإخلال بالنظام، فعندئذ لا يحسن الاحتياط مطلقاً، بالمعنى الذي مرّ آنفاً.. إلا أن الراجح لمن التفت في أول الأمر إلى استلزام الاحتياط للإخلال، أن يلتزم بالاحتياط الناقص، وذلك في بعض الموارد بعد العجز عن الاحتياط التام.. وعندئذ يختار - عند التبعض في الاحتياط - الاحتياطات التي لها صفة التقدم، كما في موارد قوة الاحتمال أو قوة المحتمل - كما في الدماء والفروج -، فافهم!

الفصل الثاني

أصالة التخيير

لو علمنا بدوران التكليف بين محذوري الوجوب أو الحرمة - والسرّ في الدوران، هو عدم قيام حجة تفصيليّة على أحد الجانبين، إمّا لتعارض النّصين، أو إجمالهما، أو عدم وجود نصّ في المقام - بعد اختلاف الأُمة على قولين، فإنّه يمكن القول بوجوه:

الأوّل: الحكم بالبراءة من ناحية الوجوب والحرمة نقلاً، لاندراج الحالة تحت عموم الأدلة اللفظيّة - كحديث الرفع وغيره - وكذلك عقلاً، لقبح العقاب على هذا التكليف، بعد تحقّق موضوعه من عدم البيان في جانب الوجوب، وكذلك في جانب الحرمة.

الثاني: وجوب الأخذ بأحدهما تعييناً، وهو جانب الحرمة، لأنّ دفع المفسدة المترتبة على الحرمة أولى من جلب المنفعة المترتبة على الوجوب.

الثالث: وجوب الأخذ بأحدهما تخييراً، فلو اختار أحد الحكمين لزمه ذلك الحكم الوجوبي أو التحريمي.

الرابع: التخيير العملي بين الفعل والترك، كما يقتضيه العقل، إذ لا يمكن للمكلّف غير ذلك، مع التوقّف في الحكم بأحدهما، وبذلك يمتاز عن سابقه، إذ يلتزم المكلّف بأحد الحكمين على نحو التخيير.

الخامس: التخيير العملي بين الفعل والترك، مع الحكم بالإباحة شرعاً.

والمختار هو الوجه الأخير، فأما التخيير العملي بين الفعل والترك، فلاستقلال العقل بعدم الترجيح، بين الفعل والترك في مقام العمل.. إذ إنّ في كلّ منهما احتمال الموافقة والمخالفة للتكليف الواقعي.

وأما الحكم بالإباحة، فلشمول الأخبار الدالة على الإباحة^(١) لمثل المقام مع انتفاء المانع فيه، كالمانع العقلي في الشبهات المحصورة التي نجّز فيها التكليف، وكالمانع الشرعي عند تقديم أخبار الاحتياط على ما دلّ على الإباحة.

فإن قلت: إنّ إثبات الإباحة الشرعيّة للمقام، ينافي ما دلّ على وجوب الاعتقاد القلبي، وهو مردّد بين الوجوب والحرمة، والحكم بالإباحة مخالفة قطعيّة لما يجب الالتزام فيه.

قلت: أولاً: لا نسلم بقيام الدليل على وجوب الاعتقاد القلبي، إلّا في أصول الدين التي جعل الاعتقاد بها واجباً يتعلّق بالجنان.

ثانياً: سلّمنا بلزوم الموافقة الالتزاميّة، وهي ممكنة في المقام بنحو الإجمال، لإمكان عقد القلب على ما هو حكم الله الواقعي من الوجوب

(١) انظر: وسائل الشيعة: ج ٩، ص ٥٤٢، باب إباحة الإمام من الخمس للشيعة مع تعذّر إيصالها إليه وعدم احتياج السادات، وجواز تصرّف الشيعة في الأنفال والفيء وسائر حقوق الإمام مع الحاجة وتعذّر الإيصال.

أو الحرمة، وإن لم يشملها تفصيلاً، وهذا لا ينافي الحكم الظاهري بالإباحة، بعد التزامه بما هو ثابت في الواقع.

وأما الالتزام القلبي على نحو التفصيل، فهو ممّا لم يقم على وجوبه دليل، أضف إلى أنّ الالتزام التفصيلي بالوجوب أو الحرمة تشريع محرّم، لأنّه التزام بما لم يثبت أنّه حكم الله في حقّ المكلّف.. ومن المعلوم أنّ مفسدة التشريع ليست بأقلّ من تفويت مصلحة الالتزام بحكم الله تعالى.

فإن قلت: إنّ دوران الحكم بين الوجوب والتحريم في المقام، إنّما هو كدوران الأمر بين الخبرين المتعارضين، فكما يجوز الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين، يجوز الالتزام بأحد الحكمين، فيبطل بذلك الحكم بالإباحة الشرعيّة في المقام.

قلت: لا يتمّ هذا القياس، لوجود الفارق في المقام، وهو أنّ ثبوت التخيير في الأخذ بأيّ من الخبرين المتعارضين، إنّما هو لأحد أمرين:

الأوّل: القول بسببيّة الخبر، بمعنى كونه علّة لثبوت مؤداه، فإنّه يتمّ التزاحم بين الحكمين الواجدين لمناط وجوب الأخذ به، كالتزاحم الحاصل في وجوب إنقاذ غريقين عند عدم القدرة إلّا على أحدهما.. ومن المعلوم عندئذٍ أنّ التخيير بين الخبرين المتعارضين، موافق لما هي القاعدة في باب التزاحم.

الثاني: القول بطريقيّة الخبر، بمعنى كونه طريقاً إلى الواقع الحائز للمناط.. ومن المعلوم عندئذٍ أنّ مقتضى القاعدة هو التسايط، إلّا أنّه بعد ثبوت مناط الطريقيّة في كلّ من الخبرين (من جهة احتمال إيصالهما

لذلك الواقع) وبعد قيام الدليل على التخيير أو التعيين بالمرجح، أمكن القول بجواز الأخذ بأحد الخبرين، تعييناً بوجود المرجح أو تخيراً.

ومن المعلوم انتفاء الأمرين في دوران الحكم بين الحرمة والوجوب، فلا يتم القول بجواز الأخذ بأحدهما.

فأما من جهة الأمر الأول، فلعدم وجود مناهج وجوب الأخذ في كل من الحكمين، فلا يتم التزاحم بينهما، إذ لم يثبت في المقام إلا حكم واحد.

وأما من جهة الأمر الثاني، فلعدم تحقق طريقيّة كل من الوجوب والحرمة إلى الواقع، بل الواقع بنفسه مردّد بين هذين الحكمين، والالتزام به يتم بالالتزام الإجمالي المردّد بينهما، لا بالالتزام أحدهما الذي قد لا يكون مطابقاً لذلك الواقع.

نعم، لو كان التخيير بين الخبرين المتعارضين، ليس من جهة السببية، ولا من جهة الطريقيّة. . وإنما من جهة إيدائهما الوجوب أو التحريم، أمكن قياس المقام بالخبرين المتعارضين، لاتحادهما في النتيجة من جهة دوران الأمر بين الحكم الوجوبي والتحريمي.

وعليه، فالدليل الدالّ على التخيير في الخبرين المتعارضين، دالّ على التخيير في المقام أيضاً. . فتأمل جيّداً!

وأما الوجه الأول القائل بجريان البراءة العقلية، فمندفع بعدم تحقق موضوعه، وذلك لوجود البيان المتمثل في العلم بأحد الحكمين، فتتجزأ التكليف من هذه الناحية، كتتجزأه في العلم الإجمالي بالتكليف المردّد بين شيئين. . إلا أنه في خصوص المقام، لا تنجز للتكليف من

جهة أخرى، وهو عدم القدرة على الاحتياط بالموافقة القطعية، لعدم إمكان الجمع بين الفعل والترك، لأنهما نقيضان.

وعليه، فعدم لزوم الاحتياط إنما هو لعدم القدرة عليه، لا لعدم تحقق البيان كما هو مدعى الوجه الأول.

وليعلم - بعد ذكر الوجه المختار من استقلال العقل بالتخيير - أنّ ذلك ثابت فيما لو لم يحتمل الترجيح في أحد الحكمين معيّناً، وأمّا لو احتُمِلَ الترجيح بقوة المحتمل (مفسدة كانت في الحرام، أو مصلحة كانت في الواجب) لا بقوة الاحتمال، فإنّه لا يبعد دعوى استقلال العقل بترجيح ذلك الجانب.

وعليه، فدوران الأمر بين التعيين والتخيير في المقام (من جهة احتمال الرجحان في مورد دوران الحكم بين المحذورين) كالدوران بينهما في باب التزاحم، الذي أُحرز فيه المناط في كلا الحكمين، كما لو دار الأمر بين إنقاذ مَنْ يحتمل نبوّته وإنقاذ مؤمن.

ومن المعلوم أنّه عند دوران الأمر بين التعيين والتخيير، لاحتمال الرجحان في أحد الطرفين، لا بدّ من الأخذ بالتعيين دون التخيير. . فشأن محتمل الرجحان عند الدوران، شأن مقطوع الرجحان في لزوم الإتيان به.

وتبيّن ممّا ذكر: أنّه لا وجه للعقل بتقديم جانب الحرمة تعييناً، بدعوى أنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة - كما هو مقتضى الوجه الثاني - ووجه الاندفاع ما قلناه آنفاً: من أنّ الملاك في الترجيح، إنّما هو قوّة المناط في الحكم من المصلحة والمفسدة، ولا يمكن الحكم

بتقديم جانب المفسدة مطلقاً، لما نلاحظه من تقديم الواجب على الحرام في بعض صور التزامهم، كمزاحمة إنقاذ الغريق الواجب لترك الصلاة المحرّم.

وعليه، فكما يجب تقديم جانب الواجب الأهم في تلك الصورة من التزامهم، يجب تقديم محتمل الوجوب بمناط قوي، على محتمل الحرمة بمناط ضعيف في هذه الصورة، من دوران الأمر بين المحذورين . . فافهم!

ثم إنَّ الشيخ الأنصاري قدس سره ذكر أنَّ مورد الوجوه التي ذكرت في صدر البحث، إنّما هو فيما لو لم يكن كلّ من الوجوب والحرمة تعبدّيين، أو كان أحدهما المعيّن تعبدّياً . . وأمّا لو تمّ الدوران بين المحذورين على إحدى الصورتين، فلا يمكن الرجوع إلى أصالة الإباحة، لما يستلزم من المخالفة القطعية عند الإتيان بأحدهما - في الصورة الأولى - من دون قصد القربة، أو الإتيان بالتعبدّي منهما - في الصورة الثانية - من دون قصد القربة أيضاً^(١).

وفيه: أنَّ هذا التخصيص، إنّما يلزم لتصحيح بعض الوجوه المتقدمة، كالقول بالإباحة في الطرفين المستلزم للمخالفة القطعية . . ولكنّه غير لازم فيما هو المهمّ في البحث من القول بالتخيير العقلي بين الفعل والترك، وذلك لجريان هذا التخيير في مورد التخصيص أيضاً، فيحكم بتخيير المكلف في الصورة الأولى بين الفعل بداعي احتمال الأمر، والترك بداعي احتمال النهي.

(١) فرائد الأصول: ج ٢، ص ١٧٨ - ١٧٩.

كما يتخيّر المكلف في الصورة الثانية، بين امثال الحكم التعبدي بقصد القرية، وامثال الحكم التوصلّي من دون قصد القرية.

والسرّ في التخيير في جميع الموارد (أي مورد التخصيص، وكذلك الدوران في التوصلّين، وفيما لو كان أحدهما غير المعيّن تعبدياً) هو عدم وجود المرجّح، وقبح الترجيح مع انتقاء ذلك المرجّح.

الفصل الثالث

أصالة الاشتغال

وموردها هو الشك في المكلف به بعد العلم بنوع التكليف، سواء كان ذلك التكليف وجوبياً - كما لو تردّد الأمر بين وجوب صلاة الجمعة وصلاة الظهر - أم كان تحريمياً - كما لو تردّد الأمر بين حرمة شرب هذا الإناء أو ذلك الإناء - كما أنّ مورده أيضاً هو الشكّ بالمكلف به، بعد العلم بجنس التكليف - كما لو علم بتحقيق التكليف الإلزامي، وتردّد أمره بين وجوب هذا الفرد، أو حرمة ذلك الفرد -.

ومن جهة أخرى: فإنّ المكلف به المردد بين أمرين إمّا أن يكونا متباينين - كصلاة الجمعة والظهر وجوباً، وكخمرة هذا الإناء أو ذلك تحريمياً - أو يكونا من قبيل الأقلّ والأكثر الارتباطيين - كالصلاة بدون السورة والصلاة معها -.

وأما الأقلّ والأكثر الاستقلاليين، فخارج عن مورد البحث، لانحلال العلم الإجمالي فيه إلى الأقلّ المتيقّن، والشكّ البدوي في الزائد.. فيكون مجرى لأصالة البراءة، كما لو دار الأمر في الدّين بين خمسة دراهم وعشرة دراهم.

ومن هنا لزم البحث في مقامين :

المقام الأول: في دوران الأمر بين المتباينين

للتكليف المعلوم بنوعه أو بجنسه - كما ذكر سابقاً - حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون التكليف فعلياً من جميع الجهات، بحيث تحقق معه البعث والزجر، رغم الإجمال في العلم بالتكليف. . ومن الواضح عندئذ أن هذا العلم بالتكليف الفعلي، منجز للتكليف، ومصحح للعقوبة على المخالفة، ولا يتحقق الفراغ من هذا التكليف المنجز، إلا بالعمل بمقتضى التكليف في جميع الأطراف.

فإن قلت: إن كل طرف من الأطراف يمكن جعله موضوعاً، لما دلّ على الإباحة والرفع والسعة، فيما لا يعلم تفصيلاً فيه، تعلق التكليف به.

وعليه، فلا مانع من جريان الأصل المفيد للإباحة والبراءة، في أطراف المعلوم بالإجمال.

قلت: نسلم بعمومية تلك الأدلة الشاملة لمثل المقام، إلا أن الدليل العقلي يفيد تخصيص ذلك العموم. . وذلك لأن العلم الإجمالي بثبوت التكليف، يناقض الترخيص في أطرافه، لما يستلزم من اجتماع الضدين، وهو الإلزام من جهة لزوم العمل بمقتضى التكليف الثابت إجمالاً، وعدم الإلزام من جهة الترخيص.

الحالة الثانية: أن لا يكون التكليف فعلياً بملاحظة العلم الإجمالي به، وإن كان فعلياً بملاحظة العلم التفصيلي به. . إذ إن العلم التفصيلي في هذه الحالة علة تامة لثبوت التكليف، لعدم توقف فعلية التكليف على

أمر آخر غير العلم به، وعند تحقّق هذا العلم التفصيلي في المقام، لا موضوع لجريان الأصول العمليّة فيه.. وهذا بخلاف العلم الإجمالي، الذي يكون مقتضياً لفعليّة التكليف، وهذا الاقتضاء غير مؤثّر مع وجود المانع من تأثيره، وهو جعل الحكم الظاهري من أصالة البراءة والحليّة، بعد تحقّق موضوعه من الجهل بالتكليف.

ومن المعلوم عدم وجود المانع العقلي (كالعلم التفصيلي المنجّز للتكليف) ولا المانع الشرعي (كالأصل المعارض لهذا الأصل).

وعليه، فلا فرق بين العلم الإجمالي، والعلم التفصيلي في أصل التأثير، وإن اختلفا من جهة أنّ للأصول مجالاً لمنع فعليّة الأوّل، لبقاء مرتبة الحكم الظاهري محفوظاً معه - وهو الجهل بالتكليف في كلّ طرف من أطراف العلم الإجمالي - بينما لا مجال لهذه الأصول، في منع فعليّة الثاني، لعدم حفظ مرتبة الحكم الظاهري، بعد ارتفاع الجهل بالتكليف.

وقد تبين أنّ المناط في تنجّز التكليف، وعدم جواز الترخيص في أطرافه، إنّما هو فعليّة التكليف، بمعنى بلوغه مرحلة البعث والزجر، وهو حاصل مع العلم التفصيلي دون الإجمالي.. وعندئذ لا وجه لإناطة ذلك بالحصر أو عدمه في أطراف الشبهة، ليقال بجواز الترخيص في أطراف غير المحصور دون المحصور، إذ لو كان التكليف فعليّاً مع عدم الحصر أيضاً، لكان منجّزاً ومستلزماً للاحتياط في جميع الأطراف، ولو وجد تفاوت بينهما فإنّما هو من جهة أنّ التكليف بما لا حصر لأطرافه غير فعلي، من جهة عدم الحصر في أطرافه، وإن كان فعليّاً من سائر الجهات.

وعليه، فإنّ التفاوت في الحصر وعدمه، لا يوجب تفاوتاً في منجزية العلم الإجمالي، وإنّما قد يوجب التفاوت في المعلوم بالإجمال، من جهة الفعلية أو عدمها.. ويتبعه يمكن القول بجواز الترخيص أو عدمه، إذ لو كان التكليف المعلوم بالإجمال فعلياً لحصر أطرافه مثلاً، لزم القول بعدم جواز الترخيص في أطرافه ولزوم الاحتياط فيه.. وأمّا لو كان التكليف غير فعلي لكثرة أطرافه، فلا يلزم القول بلزوم الاحتياط فيها.. فتأمّل تعرف!

كما تبين أيضاً بما ذكرنا من لزوم الاحتياط، عند فعلية المعلوم بالإجمال وعدم لزومه عند عدم الفعلية، تبين أنّه لا وجه للتفصيل بين الموافقة القطعية والمخالفة القطعية، ليقال بعدم وجوب الأوّل وحرمة الثاني، وذلك لأنّ التكليف لو كان فعلياً - كما في الصورة الأولى السابقة - تنجز التكليف.. وعندئذ يجب الموافقة القطعية، كما تحرم المخالفة القطعية، ولو كان غير فعلي - كما في الصورة الثانية - لم تجب الموافقة القطعية، كما لم تحرم المخالفة القطعية، فالأمر في ذلك يدور مدار فعلية التكليف وعدمه.

كما تبين بما ذكر: من أنّ المناط هو فعلية التكليف، أنّه لا وجه للتفريق في وجوب الاحتياط في الأطراف أو عدمه، بما ذكر في المقام من قبيل:

- خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء، لعدم العلم بتوجه الخطاب إلى المكلف، باجتناّب الطرف المرتبط، لاحتمال كون الطرف الذي تعلّق به التكليف، هو الخارج عن محلّ ابتلائه، ممّا لا يعقل توجه الخطاب باجتناّب ذلك الطرف إلى المكلف.

- الاضطرار إلى بعض الأطراف معيّناً أو مردّداً، لعدم العلم بالتكليف في الباقي أيضاً، لاحتمال تعلّقه بالطرف الذي جاز ارتكابه من جهة الاضطرار.

- تعلّق التكليف بموضوع يعلم تحقّقه في ضمن أطراف تدريجيّة الوقوع، كما لو علم حرمة الوطء المتعلّق بالمرأة المستحاضة، التي لا ينقطع عنها الدم باعتبار أيّام الحيض الواقعة في ضمن عدم انقطاع الدم عنها.

فالملاحظ في جميع ما ذكر: أنّ عدم تنجّز التكليف، وعدم وجوب الاحتياط فيه، إنّما هو لعدم فعليّة التكليف فيها. . ومن هنا لا تجب الموافقة القطعيّة، كما جازت المخالفة القطعيّة، فيجوز للرجل وطء المرأة المستحاضة في جميع أيّامها، بما فيها أيّام الحيض المردّدة في تلك الأيّام، وممّا يؤكّد ذلك أنّه لو تمّت فعليّة التكليف في بعض تلك الموارد لتنجّز التكليف، ولما جازت المخالفة كما في بعض صور المورد الثالث، فإنّ العلم بتكليف فعلي في الحال - كوجوب الحجّ - يعلم تعلّقه بموضوع، ولو كان تحقّقه في المستقبل تدريجيّاً منجّزاً للتكليف. . ومن هنا وجبت مقدّمات الحجّ، رغم تحقّق نفس الواجب تدريجيّاً في المستقبل.

فيعلم من ذلك: أنّ مجرّد التدرّج في تحقّق الموضوع، لا يكون موجباً لعدم التنجّز، وإنّما المقياس في ذلك، هو فعليّة التكليف المتعلّق بذلك الموضوع، الذي قد يتحقّق في صورة كالحجّ (الذي يكون الزمان الاستقبالي قيّداً للواجب لا للوجوب، إذ وجوبه فعلي مع الاستطاعة) ولا يتحقّق في صورة أخرى كالحيض (الذي يكون الزمان قيّداً لفعليّة نفس الوجوب فيه). . فافهم!

تنبيهات في أصالة الاشتغال

١ - الاضطرار إلى بعض الأطراف تعييناً أو تخييراً:

لا فرق في منع الاضطرار للعلم بفعليّة التكليف، بين أن يكون الاضطرار إلى فرد معيّن، أو إلى فرد مردّد بين أطراف العلم، وذلك بعد جواز ارتكاب بعض الأطراف (في الشبهات التحريميّة) أو ترك بعض الأطراف (في الشبهات الوجوبيّة).

ومن المعلوم أنّ في هذه الصورة، لا علم بتنجز التكليف في الطرف الآخر، بعد احتمال تعلّق التكليف واقعاً بذلك الطرف المضطرّ إليه، سواء كان الاضطرار إلى الارتكاب، أم الترك في طرف معيّن (عند الاضطرار إلى المعيّن) أو غير معيّن (عند الاضطرار إلى غير المعيّن). . . وبذلك يكون الطرف الآخر، ممّا يشكّ في تعلّق الحكم الفعليّ به، وهو مجرى أصالة البراءة كما هو معلوم.

وبتعبير آخر: جواز الارتكاب في طرف، ينافي حرمة على تقدير ارتكاب الحرام في ضمن ذلك الطرف، فلا بدّ من تقييد الحرمة، بما لو كان الحرام الواقعي في ضمن الطرف الآخر، ومع الشكّ في تحقّق هذا القيد يشكّ في تحقّق الحرمة، والأصل عدمه.

كما لا فرق في منع الاضطرار للعلم بفعليّة التكليف، بين أن يكون

الاضطرار سابقاً على حدوث العلم بالحكم أو لاحقاً له .. وذلك لأنّ التكليف المردّد بينهما، كان مقيداً من أوّل الأمر بعدم عروض الاضطرار إلى متعلّقه، فلو عرض الاضطرار - ولو بعد حدوث هذا العلم - كان مقتضى ذلك التقييد، هو عدم تنجّز التكليف في الطرف الذي لم يضطرّ إليه، لاحتمال انطباق التكليف على الطرف الذي اضطرّ إليه، سواء كان هذا الاضطرار على نحو التعيين أم التخيير .. ومن المعلوم أنّه مع احتمال الانطباق، لا يبقى العلم بالتكليف الفعلي على حاله.

فإن قلت: إنّ ما الفرق بين الاضطرار إلى بعض الأطراف بعد حدوث العلم، وبين فقدان بعض الأطراف بعد العلم ؟ .. فإنّه كما يحكم بلزوم الاحتياط في الأطراف الباقية بعد فقدان بعض الأطراف، خروجاً عن عهدة التكليف المنجّز سابقاً، فكذلك لابدّ من الحكم بلزوم الاحتياط في الأطراف، التي لم يضطرّ إليها للخروج عن عهدة التكليف المنجّز أيضاً.

قلت: هنالك فرق بين المقامين، بحيث لا يجوز قياس أحدهما بالآخر .. ففي مورد فقدان بعض الأطراف، لا يكون بقاء الموضوع من قيود التكليف شرعاً - وإن كان لابدّ من بقاء الموضوع عقلاً، لثبوت التكليف - ليقال بالشكّ فيه عند انتفاء الموضوع بفقد بعض الأطراف، بل إنّ التكليف من هذه الجهة مطلق.

وعليه، فإذا اشتغلت الذمّة بهذا التكليف المطلق، كان مقتضى قاعدة الاشتغال، الخروج عن عهدة ذلك التكليف، حتّى مع فقدان بعض الأطراف، لعدم تأثيره في رفع تنجّز التكليف، وهذا بخلاف مورد الاضطرار، فإنّ التكليف فيه مقيد من أوّل الأمر بعدم طروء الاضطرار.

وعليه، فبطروء هذا القيد، ينتهي حدّ اليقين باشتغال الذمّة .. وأمّا

بعده فلا يقين بذلك، بل يشكّ في أصل تنجّز التكليف وثبوته . . ومن المعلوم أنّ الشكّ في التكليف في هذه الصورة، هو مجرّي لأصالة البراءة، لكونها شبهة بدوية . . فافهم وتأمل! فإنّه دقيق جدّاً.

٢ - خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء:

من الموارد التي لا يكون فيها التكليف فعليّاً، هو ما لو كان بعض أطراف العلم الإجمالي، خارجاً عن محلّ الابتلاء عادة، والسرّ في ذلك أنّ المولى الحكيم يريد بالأمر والنهي، إيجاد الداعي لدى المكلف نحو فعل المأمور به، أو ترك المنهي عنه . . وأمّا إذا لم يكن هناك داع للفعل أو للترك، كان الأمر والنهي في مورده لغواً وطلباً لما هو حاصل . . ومن المعلوم أنّ الخروج عن محلّ الابتلاء من مصاديق هذه الحالة، إذ إنّ الدواعي إنّما تنعدم في نفس العبد، فيما لو كان متعلّق الفعل أو الترك ممّا هو في معرض ابتلائه . . وأمّا ما كان خارجاً عن محلّ الابتلاء، فلا تنعدم في النفس داعويّة إلى فعله أو تركه أصلاً.

وبناءً على ما ذكر، لا تتحقّق الفعلية للتكليف بالنسبة إلى الأطراف الباقية والداخلية في معرض ابتلاء المكلف، وذلك لاحتمال انطباق ذلك التكليف المعلوم بالإجمال على الفرد الخارج عن محلّ الابتلاء . . ومن المعلوم أنّ الشكّ في توجّه خطاب فعلي إلى المكلف، مورد لجريان أصالة البراءة.

وممّا ذُكر تبين: أنّ المناط في كون الشيء في معرض ابتلاء المكلف أو عدمه، هو صحّة انعدام الداعي إلى الفعل أو الترك في نفس المكلف، بحيث لو لم يكن الأمر لأمكن للعبد الترك، ولو لم يكن النهي لأمكن للعبد الفعل . . وعندئذٍ يكون أمر المولى ونهيه، موجدّاً للداعي نحو ما يقتضيه الأمر أو النهي.

وأما إذا لم يكن الخطاب موجداً لمثل ذلك الداعي في نفس المكلّف، كان الموضوع لذلك الخطاب ممّا لا ابتلاء للمكلّف به، ويترتب عليه عدم انقذاح الكراهة، أو الإرادة في نفس المولى العالم بحالة المكلّف.

هذا كلّه إذا علّم بخروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء.. وأما إذا شكّ في خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء أو عدمه، فالمرجع هو البراءة أيضاً، لأنّ الشكّ في الابتلاء المصحح لفعليّة التكليف، موجب للشكّ في فعليّة التكليف.

وعليه، فلا يقطع العبد باشتغال ذمّته، لعدم تنجّز التكليف عليه، فلا يجب عليه الاحتياط في جميع الأطراف.

فإن قلت: ما المانع من التمسك بإطلاق الخطاب، لإثبات تنجّز التكليف في مثل المقام، ولزوم الاحتياط في الأطراف التي شكّ في خروج بعضها عن مورد الابتلاء؟

قلت: إنّ لا مانع من التمسك بالإطلاق عند الشكّ في التقييد، وذلك بعد فرض صحّة الإطلاق وتحقّقه، ففي مثال «أكرم العلماء» يمكن التمسك بإطلاقه عند الشكّ في تقييد العالم بالعدالة، وذلك لأنّ الإطلاق ثابت في المقام من دون ذلك القيد.

وأما إذا كان الشكّ في التقييد مؤثراً في عدم تحقّق الإطلاق - لكون القيد فيه معتبراً في صحّة تحقّق الإطلاق - فعندئذ لا يمكن التمسك بالإطلاق والمقام من هذا القبيل.. إذ إنّ الشكّ إنّما هو في تحقّق الابتلاء الدخيل في صحّة إطلاق الخطاب، فمثلاً: لو شكّ في أنّ الإناء النجس في منزل زيد، هل هو مورد للابتلاء أم لا؟ فعندئذ لا

يمكن القول بإطلاق خطاب المولى، بلزوم الاجتناب عن إناء زيد، وذلك لأنَّ قيد الابتلاء معتبر في صحّة مثل هذا الإطلاق، لوضوح أنَّ الخطاب لا يشمل موارد عدم الابتلاء.

وعليه، يكون الشكّ في تحقّق قيد الابتلاء، موجباً للشكّ في انعقاد الإطلاق.. وعندئذٍ لا يمكن التمسك بهذا الإطلاق المشكوك، لإثبات التكليف في مورد الشكّ في تحقّق ذلك القيد.

وبناء على ما ذكر، يتحقّق الشكّ في التكليف في مورد الشكّ في الابتلاء أيضاً، وهو مجرى لإصالة البراءة.

٣ - الشبهات غير المحصورة:

سبق القول في أن الحصر وعدمه، لا يعدّ بنفسه فارقاً في لزوم الاحتياط أو عدمه.. وإمّا يتبع ذلك الفعلية في التكليف، فلو لم تتحقّق الفعلية في التكليف، لا يجب الاحتياط في الأطراف، وإن كانت محصورة، كما أنّه إذا تحقّقت الفعلية في التكليف، وجب الاحتياط لتجنّب التكليف، وإن كانت الأطراف غير محصورة.

نعم، قد تكون الكثرة في الأطراف، ملازمة لعدم فعلية التكليف: إمّا من جهة لزوم العسر والخرج، في الموافقة القطعية بالعمل، بمقتضى التكليف في جميع الأطراف.. وإمّا من جهة لزوم الضرر المنفي في الإسلام.. وإمّا من جهة خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء.

وعليه، فلا بدّ لرفع لزوم الاحتياط، من ملاحظة فعلية التكليف، سواء كان ذلك في الشبهات المحصورة أم غير المحصورة.. ولا بدّ في الأخيرة من ملاحظة مرتبة من الكثرة، يرتفع معها فعلية التكليف،

لمقارنة تلك الرتبة لإحدى الجهات الموجبة لرفع الفعلية. . ولا أثر لنفس الكثرة - بما هي كثرة - لمنع تنجز التكليف.

كما أنه ليس هناك عدد مضبوط في المحصور وغيره، وما قيل في ذلك، لا يخلو من انحراف. هذا، فيما لو تحقق الموجب لرفع الفعلية.

وأما لو شك في تحقق ذلك، كما لو شك عند مرتبة من الكثرة، في بلوغ الموافقة القطعية لمرحلة العسر أو الضرر أو لا.

فعندئذ، يمكن القول بالتمسك بإطلاق فعلية التكليف الشامل، لما شك في تحقق الرافع لفعلية التكليف.

وأما إذا لم يتحقق الإطلاق للخطاب المثبت للتكليف، وذلك فيما لو كان الدليل لبيّاً مثلاً - كالإجماع - فعندئذ يمكن الرجوع لأصالة البراءة، وذلك للشك في التكليف الفعلي، وهو مجرى لأصالة البراءة كما هو واضح.

٤ - ملاقة أطراف العلم الإجمالي:

سبق القول إن العلم بالتكليف مع الشك في المكلف به، منجز للتكليف، ومستلزم للاحتياط والعمل بمقتضى التكليف، في جميع الأطراف التي يحتمل تعلّق التكليف بها. . فمثلاً لو اشتبه في خمرية أحد الإنائين، أو نجاسة أحد ثوبي الصلاة، فإن فراغ الذمة من عهدة ترك الحرام في الأوّل، وامتنال الواجب في الثاني، لا يكون إلّا بالعمل بمقتضى التكليف الوجوبي، أو التحريمي في كلا الطرفين.

هذا كلّه ممّا لا شبهة فيه، إلّا أنه وقع الكلام فيما هو خارج عن تلك الأطراف، وإن كان محكوماً بحكم أحد الأطراف واقعاً. . وذلك

كالمُلاقى لأحد الإنائين في المثال السابق، فإنَّ المُلاقى ليس من أحد الأطراف، لتشمله أدلة لزوم الاحتياط في جميع الأطراف - وإن كان حكم الملاقى فيه، تابعاً لحكم الملاقى نجاسة وطهارة واقعاً - إلا أنَّ الكلام في الحكم الظاهري لهذا الملاقى.

وتحقيق القول في المسألة، يتمّ بذكر الصور الثلاث في المقام،

وهي:

الصورة الأولى: وهي وجوب الاجتناب عن الملاقى وعدله دون الملاقى، وذلك بأن تكون الملاقاة، بعد العلم الإجمالي بخمريّة أحد الإنائين.

وعندئذ، يحكم بعدم لزوم الاجتناب عن الملاقى، وإن وجب الاجتناب عن كلا الإنائين، وذلك لأنَّ امثال التكليف المعلوم بالإجمال، يتوقّف على اجتناب الملاقى وعدله، من دون أن يتوقّف على اجتناب الملاقى أيضاً.

وأما عدم لزوم الاجتناب عن الملاقى، فلأنَّ الملاقاة سبب مستقلّ، يوجب النجاسة فيما لو أُحرزت الملاقاة مع النجاسة. . ومن المعلوم في المقام، أنّه لم يحرز هذا العنوان، وإن احتمل تحقّقه لاحتمال نجاسة الملاقى، وبذلك يتحقّق الموضوع، لجريان أصالة البراءة بالنسبة إلى اجتناب الملاقى في هذه الصورة.

الصورة الثانية: وهي وجوب الاجتناب عن الملاقى وعدل الملاقى،

دون نفس الملاقى، ولهذه الصورة فرضان:

الفرض الأوّل: وهو ما لو عُلم إجمالاً بنجاسة الملاقى وعدل

الملاقى، ثمّ عُلم بالملاقاة ونجاسة الملاقى أو عدله.

فأمّا لزوم الاجتناب عن الملاقي وعدل الملاقي، فلاّتهما طرفان لِعِلْمِ إجمالي منجّز، لا يتمّ الفراغ عن امثاله، إلّا باجتنابهما معاً.

وأما عدم لزوم الاجتناب عن الملاقي، مع تحقّق العلم الإجمالي ثانياً بنجاسته أو نجاسة عدله، فلاّ أنّ هذا العلم الإجمالي، لا أثر له بعد كونه أحد أطرافه (وهو عدل الملاقي) ممّا تنجّز سابقاً، لكونه طرفاً للعلم الإجمالي الأوّل، فشأنه شأن ما لو عُلم تفصيلاً بخمريّة أحد الإنائين، ثمّ طرأ العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما بالدم. . فمن المعلوم في هذا المثال عدم لزوم الاجتناب عن الإناء الآخر، لأنّ أصالة البراءة فيه غير معارضة بنفس الأصل في الطرف الآخر، الذي تنجّز فيه التكليف بثبوت خمريّته.

فتبيّن من مجموع ما ذكر: أنّه لم يثبت نجاسة الملاقي، لا بعلم تفصيلي كما هو معلوم، ولا بعلم إجمالي مؤثّر في التنجيز.

وبذلك يصبح حال الملاقي في هذه الصورة، كحال الملاقي في الصورة السابقة، في عدم كونه طرفاً لِعِلْمِ إجمالي، وإن كان في الصورة السابقة، لانتفاء أصل العلم الإجمالي بالنسبة إليه، وكان في الصورة الثانية، لعدم تأثير العلم الإجمالي اللاحق بعد تحقّقه.

الفرض الثاني: وهو ما لو عُلم بالملاقاة مع أحد الإنائين، ثمّ خرج الملاقي عن محلّ الابتلاء، ثمّ حدث عِلْمُ إجمالي بنجاسة أحد الإنائين، ثمّ عاد الملاقي إلى محلّ الابتلاء. . فإنّه يُحكّم بنجاسة الملاقي وعدل الملاقي، وذلك لأنّه يحصل بسبب ذلك العلم الإجمالي، علم إجمالي بنجاسة الملاقي أو عدل الملاقي، فهما طرفان للعلم الإجمالي، ينبغي الاجتناب عنهما.

وأما العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى أو عدله، فلا أثر له، لخروج أحد الطرفين (وهو الملاقى) عن مورد الابتلاء، فلا يتنجّز التكليف فيه كما مر سابقاً.

وأما العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى، بعد عوده إلى محلّ الابتلاء، فلا أثر له أيضاً، لتنجّز التكليف بالعلم الإجمالي في أحد الطرفين (وهو عدل الملاقى) فتكون أصالة البراءة من الاجتناب عن الملاقى بلا معارض.

الصورة الثالثة: وهي وجوب الاجتناب عن الملاقى والملاقى وعدله، وذلك فيما لو عُلم بالملاقاة، ثم عُلم بنجاسة أحد الإنائين قبل الملاقاة.

والسرّ في ذلك، هو صيرورة كلّ من الأمور الثلاثة، أطرافاً للعلم الإجمالي المنجّز، ولا يتمّ امتثاله إلّا بالاجتناب عمّا اشتبه نجاسته في المقام، وهو مُردّد بين المتلاقين وعدل الملاقى.

المقام الثاني:

في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين

المراد بالأقلّ والأكثر الارتباطيّين، هو ما كان الأقلّ فيه جزءاً من الواجب، لو كان الأكثر واجباً - كالصلاة من دون السورة بالنسبة إلى الصلاة معها - وهو ما يقابل الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين. . ففيه يكون الأوّل واجباً مستقلاً، وإن كان الواجب هو الأكثر، وذلك كما في صيام أيّام شهر رمضان.

ويترتب على ما ذكر: عدم تحقّق الغرض عند الإتيان بالأقلّ في الارتباطيّين، فيما لو كان الواجب هو الإتيان بالأكثر - لما افترض من أنّ الأقلّ جزء للواجب، وليس بواجب مستقلّ - فلا تجزي الصلاة بدون

السورة، لو كان الواجب هو الصلاة مع السورة.. بينما يتحقق الغرض عند الإتيان بالأقل في الاستقلاليين، ولو كان الواجب هو الإتيان بالأكثر - لما افترض من أن الأقل واجب مستقل محقق للغرض - فيكون صيام يوم واحد من شهر رمضان، مجزياً ومحققاً للغرض، وإن وجب صيام الشهر بأكمله.

وعندئذ، يقع البحث في أنه بعد العلم بثبوت التكليف الفعلي، والترديد في المكلف به بين الأقل والأكثر، فهل يمكن إجراء أصالة البراءة عن الأكثر، والاقتصار في مقام الامتثال بالأقل أو لا؟

وعليه، فلا بد من البحث في جريان هذا الأصل في المقام عقلاً تارة، ونقلًا تارة أخرى.

الأول: جريان البراءة في الأكثر عقلاً:

ذهب الشيخ الأنصاري رحمته الله إلى جريان البراءة في المقام، وعدم لزوم الاحتياط، وإن تحقق العلم الإجمالي بثبوت التكليف الفعلي المستلزم للاحتياط، وذلك بدعوى انحلال العلم الإجمالي، إلى العلم التفصيلي بوجوب الأقل على كل تقدير.. إذ إن الأقل: إما هو الواجب واقعاً، فيكون وجوبه نفسياً.. وإما أن يكون الأكثر هو الواجب واقعاً، فيكون الأقل أيضاً واجباً بوجوب غيري شرعي (لو قلنا بوجوب مقدّمة الواجب شرعاً) أو عقلي (لو قلنا بوجوب مقدّمة الواجب عقلاً).

وعندئذ، يكون الشك في وجوب الأكثر شكاً بدوياً، وهو المجري لأصالة البراءة^(١).

(١) فرائد الأصول: ج ٢، ص ٣٢٢.

والتحقيق هو: عدم جريان البراءة العقلية، ولزوم الاحتياط عقلاً في المقام، وذلك لأمرين:

الأمر الأول: عدم التسليم بالانحلال المدعى، والذي جعل أساساً لجريان البراءة، وذلك لاستلزام المحال، ويمكن تقريره بوجهين:

الوجه الأول: لزوم الخلف، وذلك لوضوح مخالفة عدم فعلية التكليف بالأكثر - لافتراض فعلية التكليف بالأقل على كلا التقديرين - وذلك لأنّ وجوب الأقل المردّد بين الغيرية والنفسية، يتوقّف على فعلية التكليف المعلوم بالإجمال مطلقاً - بمعنى فعلية التكليف - ولو كان متعلّقاً بالأكثر. . إذ لو لم يكن التكليف بالأكثر فعلياً، لما تحقّق الوجوب الغيري للأقلّ، ولما تمّ التردّد المذكور.

وعليه، تكون دعوى الانحلال والبراءة، من لزوم الإتيان بالأكثر، المستلزم لعدم تعلّق التكليف الفعلي بالأكثر، مخالفة لافتراض فعلية التكليف مطلقاً.

الوجه الثاني: لزوم عدم الانحلال بوجود الانحلال، وذلك لأنّ القول بالانحلال، وجريان البراءة، يستلزم القول بعدم تنجّز التكليف الفعلي، لو كان متعلّقاً بالأكثر. . وهو يستلزم القول بعدم وجوب الأقلّ على كلّ حال (إذ إنّه لا يتمّ وجوبه الغيري، بناءً على عدم وجوب ذي المقدّمة - وهو الأكثر -) فلا يتنّجز التكليف بالأقلّ مطلقاً، فلا يتمّ الانحلال لوضوح ابتناؤه على تنجّز التكليف بالأقلّ مطلقاً.

فتبيّن بما ذُكر: أنّ القول بثبوت الانحلال، مستلزم لعدمه وهو محال، لأنّ كلّ ما يلزم من وجوده عدمه فهو محال.

نعم، هنالك فرض واحد، يمكن فيه دعوى الانحلال، وجريان البراءة العقلية، وذلك فيما لو كان الأقلّ واجداً لمصلحة ملزمة، وكان التردد بين وجوب الأقلّ والأكثر، ناشئاً من احتمال وجود مصلحتين مستقلّتين في الأكثر: إحداهما مستندة إلى تحقّق الأقلّ في صحّته.. والأخرى مستندة إلى تحقّق الزائد عليه، أو كان التردد ناشئاً من وجود مصلحة واحدة في مجموع الأكثر، أقوى من المصلحة في الأقلّ.

فعندئذ يمكن أن ينحلّ العلم الإجمالي بثبوت التكليف، في الأقلّ الواجد للمصلحة على كلّ تقدير، بعد افتراض ثبوت مصلحة مستقلّة فيه، غير متوقّفة على تحقّقه في ضمن الأكثر - سواء قلنا بوجودان الأكثر لمصلحتين أم لمصلحة أقوى - وبذلك يمكن جريان البراءة عقلاً من التكليف بالأكثر، للشكّ البدوي في تنجّز التكليف به، للشكّ في إحرازه للمصلحة الملزمة.

إلا أنّ هذا الافتراض، خارج عن محلّ النزاع، الذي افترض فيه كون الأقلّ واجباً في ضمن الأكثر - على فرض وجوب الأكثر، فلا يكون واجداً بمفرده لمصلحة مستقلّة - والمفروض في الاستثناء، كون الأقلّ واجداً لمصلحة مستقلّة، وإن لم يتحقّق في ضمن الأكثر - على فرض وجوب الأكثر، وهو ما يُعبّر عنه بالأقلّ والأكثر الاستقلاليّين، الذي سبق القول بجريان البراءة عن الأكثر فيه بلا خلاف -.

الأمر الثاني: العلم بوجود غرض للمولى من المصلحة في متعلّق الأمر، والمفسدة في متعلّق النهي، والعقل حاكم بلزوم تحصيل هذا الغرض المستلزم للزوم الاحتياط بإتيان الأكثر، ليقطع بتحقّق ذلك الغرض.

ومن الواضح أنه بإتيان الأقلّ، يشكّ في تحقّق محضّل الغرض بعد ثبوت أصل الغرض المستكشف بالأمر والنهي، ومع الشكّ في تحصيل الغرض يشكّ في سقوط الامر.

ومن المعلوم أنّ هذا الأمر، يبتني على القول المشهور للعدليّة، وكذلك المعتزلة من أنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في متعلّقاتها، وأنّ الواجبات الشرعيّة ألطاف في الواجبات العقلية، بمعنى أنّ الواجب الشرعي مقرب إلى الواجب العقلي، وهذا يعني أنّ امثاله باعث على امثاله، فإنّ من امثل الواجبات الشرعيّة، كان أقرب إلى امثال الواجبات العقلية كمعرفة المبدأ.

وقد أشكّل على دلالة الوجه الثاني، على لزوم الاحتياط بإشكالين:

الإشكال الأوّل: أنّ دعوى الاحتياط بتحصيل غرض المولى في جانب المأمور به أو المنهي عنه، إنّما يتمّ بناءً على مذهب مشهور العدليّة والمعتزلة، بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلّقاتها. . ولا يتمّ بناءً على غير ذلك القول - كدعوى الأشاعرة المنكرين للمصالح والمفاسد، وكدعوى غير المشهور من العدليّة - أنّه يكفي في دفع لغويّة التشريع، هو كون نفس الأمر والنهي واجداً للمصلحة، شأنه في ذلك شأن الأوامر الامتحانية، التي لا مصلحة في متعلّقاتها، وإنّما المصلحة فيها محصورة بنفس الأمر والنهي.

وعليه، فلا يجب - بناءً على هذين القولين - تحصيل الغرض بالاحتياط، وذلك لعدم وجود الغرض بناءً على القول الأوّل، وحصول الغرض بنفس الأمر، وعدم توقّفه على إتيان المأمور به، بناءً على القول الثاني.

فتبيّن بما ذُكر: أنّ الوجه الثاني، لا يتمّ إلّا على المسلك المشهور، والحال أنّه ينبغي الاستدلال على المدعى، بناء على مختلف المباني في المقام.

وقد أُجيبُ عنه، بناء على كلا المسلكين:

أما المسلك الأوّل: وهو ما ذهب إليه الأشاعرة، ففيه أنّه لا مانع من الاستدلال بما ذُكر في الوجه الثاني بعد إبطال هذا المبنى، إذ لا يلزم في الاستدلال ملاحظة جميع الأقوال حتّى الفاسدة منها، أضف إلى أنّ حكم البراءة - بناء على هذا القول الفاسد - لا ينفع مَنْ يذهب إلى ابتناء الأحكام على المصالح والمفاسد في متعلّقاتها.. وهو ما عليه المشهور من العدليّة.

وأما المسلك الثاني: وهو ما ذهب إليه غير المشهور من العدليّة، ففيه أنّ هذا القول لا يستلزم القول بالبراءة، إذ غاية ما يذهب إليه صاحب القول، هو احتمال كون الغرض في نفس الأمر والنهي، وهو لا ينفي احتمال كون الغرض مترتباً على امثال المأمور به أو المنهى عنه.

ومن المعلوم - عند قيام الاحتمال الأخير - حكم العقل بلزوم الاحتياط بإتيان الأكثر، للتبيّن بحصول غرض المولى، المردّد بين كونه في نفس التكليف أو في المكلف به. فافهم!

الإشكال الثاني: سلّمنا بتوقّف الامتثال، على تحقّق الغرض المستلزم للاحتياط، إلّا أنّ تحقّق الغرض والمصلحة في المأمور متعذّر في المقام.. وذلك بالقول: إنّ حصول الغرض في العبادات، لا يكون إلّا بصدق امثال الأمر على وجه قربي، لا بمجرد تحقّق المأمور به في الخارج كالتوصليّات.

وعندئذٍ يحتمل توقّف صدق هذا النحو من الامتثال، على قصد الوجه من حيث الوجوب والاستحباب في جميع أجزاء العبادة، وهو مستلزم لمعرفة الوجه في كلّ جزء تفصيلاً، لتحقيق الجزم بالنية..
وحيث إنّّه لا يعلم وجوب الزائد على الأقلّ، لا يمكن الإتيان به بقصد وجهه من الوجوب والاستحباب، وبذلك لا يتحقّق الامتثال المستلزم للشكّ، في تحصيل الغرض والمصلحة.

وعليه، فباستراط هذا القيد، لا يمكن القطع بحصول الغرض بالعلم إجمالاً، وإن تردّد بين الأقلّ والأكثر، فلم يبق إلّا التخلّص من تبعه العقوبة على مخالفة التكليف لتجنّزه.. وبذلك لا يستقلّ العقل بلزوم الاحتياط بإتيان الأكثر تحصيلاً لهذا الغرض المتعذّر، وذلك بإتيان ما عُلم وجوبه قطعاً، وهو الأقلّ الواجب على كلّ حال.

وأما الزائد عليه فلم يُعَلَم التكليف به، وهو مجرى لقاعدة قبح العقاب بلا بيان المستلزم للبراءة العقلية.

فتبيّن بما ذُكر: أنّ الإتيان بالأقلّ واجب عقلاً، وإن لم يتحقّق فيه المصلحة بناء على وجوب الأكثر، وذلك لما ذُكر من لزوم التخلّص من تبعه العقوبة على التكليف الصادر من المولى قطعاً، فوجوب الأقلّ ثابت من هذه الجهة، وإن لم يثبت من جهة لزوم تحصيل الغرض، لافتراض تعذّره عليه، فلا دخل لمسألة الغرض في مثل المقام.

وفيه:

أولاً: أنّه لو اعتبرنا قصد الوجه في كلّ جزء من أجزاء العبادة، فانه لا إشكال في إمكان الاحتياط فيه كما في المتباينين.

وثانياً: أن قصد الوجه المعتبر في تحقق الامتثال - لو قلنا بلزومه -
فإنما يعني قصد الوجه في مجموع العبادة الواجبة بوجوب نفسي، لا في
أجزائه الواجبة: إما بوجوب غيري، أو بوجوب نفسي عرضي - على
اختلاف الرأيين -.

ومن المعلوم أنه يمكن تحقق الامتثال مع اشتراط قصد الوجه،
وذلك بإتيان الأكثر مقترناً بوجهه بما هو واجب نفسي، سواء جُعل
الوجه فيه وصفاً أم غاية، وبذلك ينطبق الواجب على قصد وجهه على
هذا المأتي به، سواء كان الواجب في الواقع هو الأكثر أم الأقل.

فإن قلت: إنه كيف يمكن الإتيان بالأكثر، بقصد الوجه بلحاظ
مجموع العبادة، مع احتمال اشتغال الأكثر على ما ليس بجزء في
العبادة، بناء على وجوب الأقل واقعاً؟

فمثلاً كيف يمكن الإتيان بالصلاة مع السورة بقصد وجوب
المجموع، والحال أنه يحتمل عدم جزئية السورة للصلاة أصلاً؟

قلت: تمهيداً للإجابة على هذا الإيراد، نذكر مقدّمة، وهي أنه
الزائد على الأقل له حالات ثلاث:

الحالة الأولى: أن يدور أمر الزائد بين كونه جزءاً أو مانعاً، وهذا
الفرض خارج عن محلّ الكلام، وسيأتي البحث عنه لاحقاً إن شاء الله.

الحالة الثانية: أن يدور أمر الزائد، بين كونه جزءاً للماهية تنتفي
الماهية بانتفائه، أو جزءاً للفرد تنتفي الفردية بانتفائه، وإن لم ينتفِ أصلُ
الماهية.

الحالة الثالثة: أن يدور أمر الزائد، بين كونه جزءاً أو أمراً مقارناً

لأقلّ، لا دخل له في المأمور بها، كسائر الخصوصيات المقارنة للمأمور بها، من دون أن يكون دخیلاً فيه - ككون الصلاة في المسجد أو الدار -.

وعندئذ، نقول: إنّ الزائد لو كان من قبيل الثاني، فلا شبهة في انطباق الواجب على المأتي به انطباقاً كاملاً، لوضوح كون الأكثر مع هذا الجزء الدائر أمره بين جزئية الماهية، أو الفرد من مصاديق ذلك الواجب الكلّي.

ومن المعلوم في هذا الفرض، تحقّق قصد الوجه من دون إشكال فيه.

وأما لو كان الزائد من قبيل الثالث، ولم يكن جزءاً في الواقع، فإنّه لا ينطبق الواجب على المأتي به بتمامه.. بل ينطبق على ما عدا ذلك الزائد.

وأما من جهة قصد الوجه، فلا مانع من تحقّقه.. إذ يمكن الإتيان بالأكثر بقصد وجوبه إجمالاً، بمعنى عدم تمييز الأجزاء الواجبة في المأمور به، وأنّه هو الأقلّ أو الأكثر.

وثالثاً: عدم التسليم بلزوم قصد الوجه، بل يقطع بخلافه.. إذ لو كان واجباً لدلّ الدليل عليه، وهو ممّا لا يمكن الاتكال فيه على فهم العُرف، لكيلا يكون عدم الدليل عليه دليلاً على عدم لزومه.

ورابعاً: أنّ البحث حول جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين، لا يختصّ بالعبادات.. بل يعمّ التوصلّيات أيضاً، فلا وجه فيه للمقول بعدم لزوم الاحتياط من جهة تعذر الإتيان بالأكثر بداعي

الامتثال، وذلك لعدم اشتراط هذا القيد في التوصلّيات، وبذلك لا يتعذّر الاحتياط فيه.

وعليه، فلا يعمّ الاستدلال - على فرض صحّته - جميع صور النزاع.

وخامساً: أنّ القول بلزوم الإتيان بقصد الوجه على نحو الجزم، يستلزم عدم إمكان الإتيان بالتكليف أصلاً، لا بالأقلّ ولا بالأكثر، لعدم إمكان تحصيل غرض المولى لا بالأقلّ (لعدم العلم بالتكليف به) ولا بالأكثر (لعدم تحقّق قصد الوجه، الذي أنيط به تحقّق غرض المولى).

وعليه، فإنّ الدعوى السابقة، تستلزم عدم لزوم مراعاة الأمر المعلوم إجمالاً، وهذا بخلاف ما لو فرضنا عدم لزوم قصد الوجه في المقام.. إذ إنّهُ يمكن عندئذٍ الإتيان بالأكثر، ليحصل القطع بفراغ الذمّة، بخلاف الأقلّ الذي لا يقطع معه بفراغ الذمّة، ولا بحصول الغرض، ممّا يوجب بقاء التكليف ولزوم موافقته.. فافهم!

الثاني: جريان البراءة عن الزائد نقلاً:

وإنّما قيّدنا العنوان بالزائد لا بالأكثر، لأنّ جريان البراءة الشرعيّة بالنسبة للأكثر، كجريان البراءة العقليّة بالنسبة إليها أيضاً، فلا تجرى هذه البراءة بعد افتراض عدم انحلال العلم الإجمالي، لاستلزامه القطع بالتناقض أو احتماله، فالحقّ هو أنّ مجرى البراءة في المقام هو جزئية المشكوك، لأنّ العلم الإجمالي في مرتبة الجزئية منحلّة، فالأجزاء الأخرى معلومة الجزئية.

والظاهر في المقام هو جريان البراءة النقليّة، إذ إنّ روايات الرفع

وما شابهها من روايات البراءة، دالة على رفع جزئية الجزء المشكوك فيه، وبذلك يثبت لزوم الإتيان بالأقلّ دون الأكثر في الارتباطيين.

فإن قلت: إنّ ما أريد رفعه بحديث الرفع، إنّما هو جزئية الجزء المشكوك كالسورة من الصلاة. . . ومن المعلوم أنّ هذه الجزئية، ليست أمراً شرعياً مجعولاً، وليست أمراً ذا أثر شرعي مجعول، وبذلك لا يشمل حديث الرفع المسوق لرفع ما هو أمر شرعي، أو موضوع له أثر شرعي، وما قد يقال: إنّ وجوب الإعادة، هو الأثر الشرعي المرفوع، برفع جزئية السورة في الصلاة مثلاً مندفع بأمرين:

الأوّل: أنّ وجوب الإعادة، إنّما هو من آثار بقاء الأمر الأوّل، بعد ظهور العلم بجزئية السورة للصلاة، وليس من آثار جزئية السورة المشكوكة.

الثاني: أنّ الأثر المذكور إنّما هو أثر عقلي، وليس بأثر شرعي، ليصحّ انطباق حديث الرفع عليه، وذلك لأنّ العقل حكم بلزوم الإعادة لبناء الأمر الأوّل، وعدم سقوطه بإتيان الفعل ناقصاً، وغير مطابق للمأمور به واقعاً.

قلت: سلّمنا أنّ الجزئية ليست مجعولة، وليس لها أثر شرعي مجعول، إلّا أنّه يمكن القول: إنّ الجزئية أمر منتزع من الأمر بالأكثر. وعليه، فيمكن رفع الجزئية برفع منشأ انتزاعها، وهو حكم شرعي قابل للرفع، وبذلك صحّ جريان البراءة عن الجزئية بجريانها في الأمر بالأكثر.

فإن قلت: إنّ القول (برفع جزئية السورة مثلاً برفع منشأ انتزاعها، وهو الأمر بالأكثر) مستلزم لانعدام الأمر بالصلاة مطلقاً، وذلك لجريان

البراءة عن الأمر بالأكثر لو كان ثابتاً واقعاً - كما هو المدعى - وعدم وجود دليل آخر على وجوب الأقل - كما هو المفروض -.

قلت: إنّ البراءة المدّعاة في المقام، لا تفيد رفع الأمر بالأكثر مطلقاً، لينعدم الأمر بالصلاة كما قيل في الإشكال.. وإنّما تفيد رفع خصوص الأمر الضمني بذلك الجزء، في ظرف الشك أو النسيان أو غير ذلك ممّا دُكر في حديث الرفع، وبذلك يبقى الأمر بالأكثر الدالّ على وجوب جميع الأجزاء على حاله، إلّا أنّه استثنى بدليل الرفع جزئية السورة مثلاً، في ظرف الجهل أو النسيان، ومن الواضح أنّ هذا الاستثناء، لا يوجب ارتفاع الأمر بالمستثنى منه مطلقاً.

فيتلخّص القول: إنّ لازم الجمع بين ما دلّ على مجموع الأجزاء، وبين ما دلّ على رفع الجزئية في بعض الحالات، هو الالتزام بتعلّق الأمر بما عدا ذلك الجزء المستثنى في تلك الحالة، ولازم ذلك وجود الأمر بالأقلّ المتيقّن الوجوب، فاندفع بذلك القول: بانعدام الأمر مطلقاً بالصلاة.. فتدبّر جيّداً!

تنبيهات الأقل والأكثر

١ - جريان البراءة عند الشك في الشرطيّة والتخصيص:

ولا بدّ من البحث عن ذلك في مقامين:

المقام الأوّل: جريان البراءة عقلاً، والتحقيق هو عدم جريانها عن الزائد على ذات المشروط وعلى ذات العامّ، ولو قلنا بجريانها في الأقلّ والأكثر، وذلك لأنّ الدليل الدالّ على جريان البراءة العقلية، كان متقوّماً بانحلال العلم الإجمالي بالتكليف، المرّدّد بين الأقلّ والأكثر إلى العلم التفصيلي بوجوب الأقلّ: إمّا بالوجوب النفسي، أو بالوجوب الغيري.. وذلك لإمكان تصوّر الوجوب الغيري المقدّمي للأقلّ، باعتبار أنّ الجزء المشكوك هو جزء خارجي أصيل متميّز عن الأقلّ، وبذلك يمكن الإتيان بالأقلّ - وهو المتيقّن بأجزائه المتميّزة - وتحقّق له صفة المقدّمية، فيما لو كان الواجب هو الأكثر واقعاً.

والحال أنّ هذا التصوير في الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، لا يمكن جريانه في المقام، وذلك لأنّه لا يمكن تصوير المقدّمية والوجوب الغيري للصلاة مثلاً بدون شرط الطهارة، والحيوان مثلاً من دون قيد الناطقيّة.. وذلك لأنّه على فرض وجوب المشروط كالصلاة مع الطهارة، والخاصّ كالإنسان، لا يكون نسبة الفاقد للشرط والقيّد للواجد لهما نسبة الأقلّ إلى الأكثر، بل نسبة المتباين لمباينه عرفاً..

وبذلك لا يكون الآتي بهما ممثلاً للمأمور به أصلاً لا كلاً - لأنّ الواجب بالوجوب النفسي، هو المشروط والخاصّ - ولا جزءاً، لعدم إمكان تصوّر الوجوب الغيري لفاقد الشرط والقيد، لعدم تصور المقدّمة لهما - كما مرّ توضيحه - وهكذا القول في جميع الأجزاء التحليلية بنظر العقل، كالجنس والفصل والمقيّد وقيده، أو التقيّد به مقابل الأجزاء الخارجية، كالسورة والركوع وغيرهما قياساً إلى الصلاة.

المقام الثاني: جريان البراءة نقلاً، والتحقيق هو جريانها في الشرط المشكوك دون الخصوصية المشكوك، وذلك لشمول أدلة البراءة، كحديث الرفع للشرط المشكوك، بعد فرض انتزاع ذلك الشرط من أمر خارج عن ذات المشروط - كالطهارة للطواف مثلاً - وهذا بخلاف الخصوصية المشكوك، فإنّها منتزعة من نفس ذات الخاصّ المشتمل على المطلق مع الخصوصية، كخصوصية الإنسانية المنتزعة من ذات الإنسان، لا من أمر زائد على المطلق - وهي الحيوانية - ليدّعى فيها وجود قدر زائد على متيقّن، فيكون التردّد فيه بين الأقلّ والأكثر.. وإنّما النسبة بين ما له تلك الخصوصية، وما له ذلك الإطلاق فحسب نسبة المتباينين.. فتأمل جيّداً!

٢ - نسيان الجزء والشرط:

والتحقيق في المقام: هو جريان الأصل العقلي الجاري في موارد الشكّ في الجزئية والشرطية، وهو لزوم الاحتياط بإعادة الواجب مع الجزء أو الشرط المنسي، شأنه في هذا الحكم شأن الأجزاء والشرائط، التي يقطع بوجوبها في جميع الحالات، بما فيها حالة النسيان من جهة النصّ أو الإجماع.. هذا بحسب الأصل العقلي.

وأما الأصل النقلي في المقام، فيقتضي البراءة، وعدم لزوم الاحتياط بالإعادة.. ومما يدلّ على الإجزاء مع فوات الجزء، أو الشرط المنسي في جميع الأبواب، هو حديث الرفع.. وما يدلّ على الإجزاء، وعدم لزوم الإعادة في خصوص الصلاة، هو حديث لا تعاد المتمثّل في قوله ﷺ: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس: الركوع، والسجود، والقبلة، والوقت، والطهور»^(١).

ثم إنّه كما يمكن رفع الجزئية أو الشرطية بحديث الرفع المذكور، يمكن دعوى عدم شمول الخطابات الشرعية للناسي أصلاً.

وعليه، فالجزئية والشرطية منتفية من الأصل بالنسبة إلى الناسي، فلم تثبت له ليلزم رفعها بحديث الرفع، إلّا أنّه قد أشكل الشيخ الأنصاري قدس سره على ذلك، أن لازم هذا القول: هو أن يكون الخطاب المتوجّه للناسي (بعنوان أنّه ناسي) متعلّقاً بما سوى ذلك الجزء المنسي^(٢).

ومن المعلوم استحالة توجّه مثل هذا الخطاب بعنوان الناسي، إذ إنّه بمجرد مثل هذا الخطاب، يصير الناسي ملتفتاً، وبذلك يرتفع موضوع ذلك الخطاب، وينقلب مَنْ كان الخطاب بعنوانه إلى عنوان آخر.. ومن هنا يعلم أنّه لا يمكن التفكيك في الخطاب بين الناسي والمتذكّر.

والجواب على ذلك: أنّه لا يلزم في تخصيص الخطابات بالمتذكّر، وخروج الناسي فيه إلى أخذ الناسي كموضوع للخطاب،

(١) وسائل الشريعة: ج ١، ص ٣٧١، الباب ٣ من أبواب الوضوء، الحديث ٨.

(٢) فرائد الأصول: ج ٢، ص ٣٥.

بحيث يستلزم التفاته وورود الاستحالة المذكورة.. بل يمكن توجيه الخطاب بشكل يكون مؤذاه، هو عدم وجوب الجزء المنسي على الناسي، وذلك بنحوين:

الأول: توجيه الخطاب بما عدا الجزء المنسي، إلى جميع المكلفين بما فيهم الناسين، ثم توجيه خطاب إلى خصوص الذاكرين بوجوب ذلك الجزء.

فيحصل من ذلك وجوب جميع الأجزاء في حق الذاكرين دون الناسين.

الثاني: توجيه الخطاب إلى الذاكرين، بوجوب جميع الأجزاء، وتوجيه الخطاب إلى الناسين، بوجوب ما عدا الجزء المنسي، من دون أخذ عنوان الناسين في موضوع الخطاب، ليرتفع النسيان به.. بل يأخذ عنوان ملازم للناسين، سواء كان ذلك العنوان الملازم عاماً - كعنوان ضعيف الذاكرة - أم عنواناً خاصاً ملازماً لخصوص هذا الناسي - كأن يوجب على زيد ما عدا الجزء المنسي -.

٣ - زيادة الجزء:

ويقع البحث فيه في مقامين:

المقام الأول في التوصلات:

ويمكن اعتبار عدم زيادة ذلك الجزء في ذلك الجزء على نحوين:

النحو الأول: أن يكون اعتبار عدم الزيادة، دخیلاً في تحقق جزء من الواجب، فيكون الجزء من الواجب معتبراً بشرط - لا أي شرط - عدم الزيادة.. وعندئذ فلا إشكال في أن الزيادة في المقام، مستلزمة

لتفويت ذلك الجزء الواجب، فيندرج البحث فيه في البحث عن نقصان الجزء سهواً أو عمداً، وقد مرّ في البحث السابق، جريان البراءة نقلاً وعدم جريانها عقلاً.

النحو الثاني: أن يكون اعتبار عدم الزيادة دخیلاً في الواجب، على نحو الجزئية أو الشرطية، بحيث يكون هذا الأمر العدمي، مأخوذاً في الواجب كالأمر الوجودي من حيث الجزئية أو الشرطية. . وعندئذ، فلا إشكال في اندراج البحث فيه في البحث عن دخل شيء (وهو عدم الزيادة في المقام) في الواجب على نحو الجزئية أو الشرطية.

وفيه: يستقلّ العقل بلزوم الاحتياط بالإعادة، وإن استُفيد من الأدلة النقلية عدم لزوم الإعادة، سواء كان الإتيان بالجزء الزائد عمداً أم سهواً، أم جهلاً تقصيراً أو قصوراً.

المقام الثاني في التبعديّات:

ويمكن الإتيان بالعبادة مع الجزء الزائد المشكوك - بحيث تكون داعوية الأمر فيها - على نحوين:

النحو الأوّل: أن يكون الإتيان بالعبادة بداعوية الأمر على نحو التقييد، بمعنى أنّ المكلّف في هذه الصورة، ينوي التقرب إلى الله بامثال الأمر، فيما لو كان متعلقاً بالعبادة مع الجزء الزائد، بحيث لو كان الأمر متعلقاً بالعبادة الخالية من ذلك الجزء، لما تحرّك المكلّف لامثال ذلك الأمر.

وعندئذ، فالحكم بالصحة والبطلان، منوط ببيان الصور في المقام

وهي:

- أن ينكشف الحال ويعلم دخل الجزء الزائد في المأمور به واقعاً، والحكم في هذه الصورة هو البطلان على قول - وهو القول ببطلان العبادة مطلقاً، سواء علم دخله أم علم عدم دخله فيها - والصحة على قول آخر.

- أن ينكشف الحال، ويعلم عدم دخل الجزء الزائد في المأمور به واقعاً، والحكم في هذه الصورة هو البطلان على جميع الأقوال.. إذ ما قصد التقرب إلى الله بامثاله غير مأمور به، والمأمور به الواقعي غير مقصود. وعليه، فيكون إتيانه بالعبادة من دون تحقق قصد القرية على النحو الصحيح.. ومن المعلوم أنّ ذلك مخلّ بعبادية العبادة.

- أن لا ينكشف الحال، والحكم في هذه الصورة، هو استقلال العقل بلزوم الاحتياط بالإعادة، وذلك للشك في فراغ الذمة من التكليف اليقيني.

النحو الثاني: أن يكون الإتيان بالعبادة بداعوية الأمر، لا على نحو التقيد، بل مطلقاً، بمعنى أنّ المكلف ينوي التقرب إلى الله بامثال الأمر، سواء كان متعلقاً بالعبادة مع الجزء الزائد، أم بها مع الخالي عن الجزء الزائد، وإن كان المأتي به في مقام العمل، هو العبادة مع الجزء الزائد.. وهذا المقدار غير مخلّ بقصد القرية، لعدم تصرّفه في الأمر ولا في المأمور به، فيكون الأمر محرّكاً له نحو الامتثال على كلّ حال، سواء كان الجزء الزائد دخیلاً أم لا.. ومن هنا حكم بصحة مثل هذه العبادة.

نعم، يعتبر المكلف مشرعاً في تطبيق المأتي به - وهي العبادة مع الزائد - على المأمور به رغم عدم علمه بدخل ذلك الجزء في المأمور به، إلّا أنّ هذا التشريع، إنّما هو في التطبيق لا في ذات الأمر.

وقد يتمسك لصحة العبادة المأتي بها مع الزائد، باستصحاب الصحة المعلومه حدوثاً قبل فعل الزيادة والمشكوكه بعد فعلها.

وفيه، أن هذا الاستصحاب لا يخلو من مناقشة، مع أنه خارج عن المقام.. إذ المقام إثبات صحة العبادة الفعلية، وهذه لا تثبت بالاستصحاب، ويأتي تحقيقه في مبحث الاستصحاب.

٤ - تعذر الجزء والشرط:

قد يقع الشك في أنّ الجزء أو الشرط المتيقنين، هل يبقيان على الجزئية أو الشرطية في حال التعذر أم لا؟!

وتظهر الثمرة في سقوط الأمر بالمركب أو المشروط عند التعذر، فيما لو كانت الجزئية أو الشرطية باقية في تلك الحالة أيضاً، والسبب في سقوط الأمر: هو عدم إمكان الإتيان بالمركب أو المشروط في تلك الحالة، بينما يبقى الأمر بما عدا ذلك الجزء أو الشرط بحاله، فيما لو كانت الشرطية أو الجزئية خاصّة بحالة التمكن.. وذلك لإمكان الإتيان بالمركب أو المشروط من دون الجزء أو الشرط، بعد سقوطهما عن الشرطية والجزئية في حال التعذر.

وعليه، فلو دلّ الدليل على الشرطية والجزئية في حال التمكن فقط، أو مطلقاً، عمل به.. وإلا فمقتضى الأصل العقلي: هو استقلال العقل بالبراءة، عن لزوم امتثال التكليف بما عدا ذلك الشرط أو الجزء في حال التعذر، وذلك لعدم ورود بيان بالتكليف، بما عدا ذلك الجزء أو الشرط، فيكون العقاب على تركه عقاباً بلا بيان، ومؤاخذه بلا برهان.

وممّا يمكن أن يكون معيّناً لثبوت التكليف بالجزء أو الشرط مطلقاً، هو إطلاق دليل اعتبار الشرطيّة أو الجزئيّة بما يشمل حالة العجز، كما أنّه ممّا يمكن أن يكون معيّناً لثبوت التكليف بما عدا الجزء أو الشرط في حالة العجز، هو إجمال أو إهمال دليل الشرطيّة أو الجزئيّة، وإطلاق دليل المأمور به، بمعنى تعلّق التكليف بما عدا الجزء أو الشرط، سواء أمكن الإتيان بهما أم تعذّر، كما في المقام.

وعندئذٍ، فلا بدّ من الإتيان بالباقي، وإنّما قيّدنا إطلاق المأمور به بإجمال دليل التقييد أو إهماله، لأنّ إطلاق دليل الشرطيّة أو الجزئيّة، يقدّم على إطلاق دليل المشروط أو المركّب، كما هو معلوم.

فإن قلت: إنّهُ يمكن جريان حديث الرفع، لرفع جزئيّة الجزء أو شرطيّة الشرط في حال العجز، وبالتالي يثبت التكليف بما عدا ذلك الجزء أو الشرط.

قلت: إنّ حديث الرفع سيق للامتنان على العباد برفع التكليف في موارد، والحال أنّ جريان الحديث في المقام أوجب ثبوت التكليف بما عدا الجزء أو الشرط، وهو خلاف الامتنان.

هذا كلّهُ فيما لو لم تقم الحجّة على لزوم الإتيان بالباقي، عند تعذّر الجزء أو الشرط، ومن هنا قيل بالبراءة من التكليف بالباقي.

وأما مع قيام الحجّة على التكليف، فلا مجال لجريان أصالة البراءة، لتحقّق البيان على التكليف، ويمكن إثبات قيام مثل هذه الحجّة بوجه:

الوجه الأول: جريان الاستصحاب المستلزم لثبوت التكليف بالباقي، ويمكن تقرير هذا الاستصحاب بوجهين:

الأول: استصحاب كلي الواجب الجامع بين الوجوب النفسي والغيري، والمتحقق في ضمن الوجوب الغيري للباقي قبل طروء العجز، والمشكوك تحقّقه في ضمن الوجوب النفسي للباقي بعد طروء العجز، فهناك يقين سابق بالواجب الكلي، وشك لاحق فيه - وهو مورد الاستصحاب من القسم الثالث - كما لو قطعنا بتحقيق الإنسان في الدار في ضمن زيد، ثم قطع بخروج زيد من الدار، واحتمل دخول عمرو مقارناً لخروج زيد، فيمكن عندئذٍ استصحاب كلي الإنسان، مع قطع النظر عن خصوصية زيد وعمرو.. ولا يخفى أنّ صحّة هذا الوجه منوط بصحّة استصحاب الكلي من القسم الثالث، وسيأتي بحثه إن شاء الله تعالى.

الثاني: استصحاب الوجوب النفسي المتحقق في ضمن التأمّ، قبل طروء العجز بدعوى وحدة الموضوع، قبل تعذّر الجزء أو الشرط وبعده، للتسامح العرفي في الجزء أو الشرط المتعذّر، من جهة إخلالهما بالموضوع الذي ثبت له الحكم سابقاً.

وعليه، فالمستصحب في المقام نفس الحكم الثابت، عند تمام الموضوع.

ولا يخفى جريان هذا الوجه من الاستصحاب، فيما لو تحققت وحدة الموضوع في الزمان اللاحق، بخلاف ما لو انتفى ذلك، وذلك كتعذّر أغلب الأجزاء، أو تعذّر الجزء الذي يكون به قوام الموضوع، أو

تعذر الشرط مطلقاً بناء على التباين بين الواجب المشروط، والواجب الفاقد للشرط.

الوجه الثاني: الرواية الواردة في بعض المصادر، وهي: أنه خطب رسول الله ﷺ فقال: «إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ عَلَيْكُمْ الْحَجَّ، فقام عكاشة - ويروى سراقه بن مالك - فقال: في كلِّ عامٍّ يا رسول الله؟! فأعرض عنه، حتَّى أعاد مرّتين أو ثلاثاً فقال ﷺ: ويحك! وما يؤمنك أن أقول نعم، والله لو قلت نعم لوجب، ولو وجب ما استطعتم، ولو تركتم لكفرتم، فاتركوني ما تركتكم، وإنما هلك مَنْ كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم إلى أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه»^(١).

ووجه الاستدلال بهذا الحديث، يبتني على الفقرة الأخيرة، وهي: «فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»، ووجهها هو أنّ المراد بـ «من» في هذه الفقرة هو التبعض، وليس بيانّة أو بمعنى الباء، فيكون معناه أنّه إذا لم يمكن الإتيان بتمام المركّب، فأتوا بذلك البعض الممكن إتيانه، فيثبت بذلك أنّ الباقي مأمور به مطلقاً.

وفيه:

أولاً: عدم التسليم بكون «من» فيه للتبعض، بل يحتمل أن يكون بياناً لجنس المأمور به، كما في قوله تعالى: ﴿يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ﴾^(٢)، وعلى الاحتمالين تكون «ما» فيها مصدرية، فيؤول معنى تلك

(١) بحار الأنوار: ج ٢٢، ص ٣١.

(٢) سورة الشورى: الآية ٤٥.

الفقرة إلى وجوب إتيان نفس المأمور به مدة الاستطاعة، وهذا المعنى أجنبي عما يستفاد من الرواية.

ثانياً: سلّمنا أن «من» في الفقرة ظاهرة في التبويض، إلا أنه لا نسلم بإرادة البعض من أجزاء المركّب، لاحتمال إرادة البعض من أفراد العام، بمعنى: لو عجزتم عن الإتيان ببعض أفراد الصلاة مثلاً، فهذا لا يمنع عن وجوب الإتيان بالأفراد الممكنة.

ثالثاً: سلّمنا أن التبويض بمعنى بعض الأجزاء لا الأفراد! إلا أنه لا نسلم بإرادة هذا المعنى في خصوص هذا الحديث، الوارد في الجواب عن سؤال السائل، حول وجوب تكرار الحجّ في كلّ عام، بمعنى تكرار أفرادهِ بحسب الأعوام.

وعليه، فيكون «من» في هذه الفقرة بمعنى بعض الأفراد الممكنة، لا بعض الأجزاء الممكنة.

الوجه الثالث: قوله ﷺ: «الميسور لا يسقط بالمعسور»^(١)، ووجه الاستدلال به في المقام واضح، وهو لزوم الإتيان بالميسور، وهو الباقي بعد تعسّر الشرط أو الجزء.

ويرد عليه:

أولاً: احتمال إرادة سقوط الأفراد الممكنة بعد تعسّر بعضها، لا إرادة عدم سقوط باقي الأجزاء بعد تعسّر البعض الآخر.

(١) الوارد في عوالي اللثالي: ج ٤، ص ٥٨، أن الرسول ﷺ قال: «لا يترك الميسور بالمعسور»، ولكن صاحب الحقائق ذكره في الحقائق الناضرة: ج ٣، ص ٤٥٦ بلفظ آخر حيث قال: وقوله ﷺ: «الميسور لا يسقط بالمعسور». وتبعه على ذلك الوحيد البهبهاني في حاشيته على كتاب مجمع الفائدة والبرهان في صفحة ٩٥.

ثانياً: عدم دلالة الحديث على عدم سقوط الباقي وجوباً، إذ إنّ الحديث شامل لموارد تعرّس بعض أجزاء المستحبات أيضاً، فلا يعقل انطباق الحديث عليه على نحو اللزوم، لوضوح عدم إمكان لزوم المتيسّر منها.

وعليه، فلا بدّ من تفسير عدم سقوط الميسور في هذا الحديث، بعدم السقوط بمطلق الرجحان، أي رجحان عدم السقوط، ليشمل جميع الموارد بما فيها الباقي من الواجبات.

ومن المعلوم أنّ هذه النتيجة خلاف المدعى، وهو وجوب عدم سقوط الباقي في الواجبات.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ المراد من الحديث، هو عدم سقوط حكم تمام المركّب بعد تعرّس بعضه، سواء كان ذلك الحكم هو الوجوب أم الندب.

وعليه، فيبقى الحكم بالاستحباب ثابتاً للباقي الميسور، كما كان ثابتاً قبل تعرّس بعضه، كما يبقى الحكم بالوجوب ثابتاً للباقي الميسور كذلك. وبذلك يكون التعبير بثبوت الموضوع - وهو الميسور في المقام - كناية عن التعبير بثبوت حكمه، وهذا النحو من التعبير مألوف في خطابات الشارع، كحديث: «لا ضرر ولا ضرار»، الذي عبّر فيه بنفي الموضوع، كناية عن نفي حكمه التكليفي أو الوضعي.

ومن الواضح أنّ هذا التفسير للحديث - المبني على عدم سقوط الميسور بحاله من الحكم - لا يرد عليه ما يرد على التفسير السابق - المبني على عدم سقوط الميسور بنفسه، بمعنى بقائه على عهدة المكلف - من أنّ عدم السقوط: إمّا أن يكون لازماً، فتخرج المستحبات من هذه

القاعدة.. وإما أن يكون مستحباً، فلا دلالة له حينئذٍ على وجوب الميسور في الواجبات، بينما على هذا التفسير تندرج المستحبات في هذه القاعدة، كما تفيد وجوب الميسور في الواجبت.. فافهم!

الوجه الرابع: قوله ﷺ: «ما لا يدرك كله لا يترك كله»^(١)، الدالّ على أنّه إذا لم يمكن إدراك التام لتعسر بعضه، فلا يترك الكلّ، وإنّما يؤتى بالبعض الممكن.

ويرد عليه:

أولاً: عدم تسليم ظهور الحديث في الكلّ المجموعيّ، ليستشهد به في المقام.. بل يحتمل أن يكون ظاهراً في الكلّ الأفرادي، بمعنى أنّه مع عدم إدراك جميع الأفراد في مقام الامثال، لا يترك الجميع.

ثانياً: عدم تسليم دلالة الحديث على عدم الترك لزوماً، بل على مطلق الرجحان، وذلك للعموم المستفاد من الاسم الموصول فيه، الشامل لما لا يدرك من المستحبات والواجبات.

وعليه، فلا بدّ من تفسير عدم الترك بغير اللزوم، لينسجم ذيل الحديث مع الموصول في صدره.

فإن قلت: إنّ ظهور الجملة الخبريّة وهي «لا يترك» إنّما هو في الوجوب، وبذلك يخصّص عموم الاسم الموصول بالواجبات فقط.

قلتُ:

أولاً: لا نسلم بظهور هذا النفي في الوجوب.

(١) عوالي اللثالي: ج ٤، ص ٥٨.

وثانياً: سلّمنا بظهوره في الوجوب، إلّا أنّ عموم الموصول، هو القرينة على عدم إرادة الوجوب في المقام لا العكس، فيكون نفي ترك الكلّ دالّاً على الكراهة، أو مطلق المرجوحية الجامع بين الحرمة - فيما لا ينبغي تركه - والكراهة - فيما يجوز تركه -.

وليعلم في ختام هذا التنبيه: أنّه يمكن دعوى اختصاص ما عدا حديث الميسور من الأحاديث بتعذّر الجزء فقط، لظهور كلمة «من» في الأوّل و«كلّه» في الثاني في المركّب وأجزائه، لا المشروط وشرطه.

وأما حديث الميسور، فهو خالٍ عمّا يوجب التقييد بالأجزاء، بل هو شامل للشروط أيضاً، وذلك لأنّ العرف حاكم بكون الفاقد للشرط هو الميسور من الواجد له.. وإن كان العقل حاكماً بالمباينة بينهما، وذلك لأنّ المحكّم في تشخيص المفاهيم الصادرة من الشارع إنّما هو العرف، هذا من جهة الشرط.

وأما من جهة الجزء، فالعرف قد يحكم بعدم صدق الميسور على الأجزاء الباقية، فيما لو كان المتعسّر هو معظم الأجزاء أو الجزء الركني.. إذ لا يعدّ عرفاً أنّ هذا الباقي هو الميسور من الكلّ المعسور، وإن كان العقل حاكماً بعدم مباينة الفاقد للجزء للواجد له، بل كان حاكماً أنّ الباقي هو البعض الميسور من الكلّ.

وعليه، فالمتّبع هو نظر العرف، ويستكشف من حكمه بالميسورية في مواردّها، أنّ الباقي وافٍ بتمام الغرض أو معظمه، بما يوجب انطباق حكم المعسور عليه قبل التعسّر، سواء كان وجوباً أم استحباباً.

نعم، قد يتصرّف الشارع في حكم العرف بالميسورية أو عدمها، فيحكم بالميسورية فيما يعدّه العرف غير ميسور، وذلك لخطأ العرف

وعدم اطلاعه على وفاء الفاقد - الذي لا يصدق عليه الميسور عرفاً - بمعظم أو تمام الغرض المتحقق في الواجد، بحيث لو اطلع العرف على ذلك لما حكم بعدم الميسورية، كما قد يحكم الشارع بعدم الميسورية فيما يعدّه العرف ميسوراً، لخطأ العرف، وعدم اطلاعه على عدم وفاء الفاقد بالغرض المتحقق في الواجد أصلاً.

وعليه، فلو لم يقم دليل على تخطئة العرف في حكمه بالميسورية أو عدمها، اتّبع العرف في حكمه، وإن قام دليل على الميسورية أو عدمها - بخلاف ما أدّى إليه نظر العرف - اتّبع ذلك الدليل.

وليعلم أيضاً أنّ الدليل الدالّ على خروج الباقي من الميسور، قد يكون بإحدى صيغتين:

الأولى: تخطئة العرف في تشخيص الموضوع، كما لو قال الشارع بعد «أكرم العلماء»: «إنّ مَنْ حكمت بعلمه ليس بعالم».

الثانية: عدم تخطئة العرف في تشخيص الموضوع، بل بإخراج الباقي عن حكم الميسور تخصيصاً مع اندراجه فيه موضوعاً، كما لو قال الشارع بعد «أكرم العالم»: «لا تكرم زيداً العالم»، فإنّه قد رفع حكم وجوب الإكرام عن زيد، رغم الاعتراف باندرجه في موضوع الحكم.

كما أنّ الدليل على دخول الباقي في الميسور، قد يكون بتخطئة العرف أيضاً - كما مرّ سابقاً - وقد يكون بتشريك الباقي في حكم الميسور، رغم الاعتراف بعدم دخول الباقي في موضوع الميسور، كما يراه العرف أيضاً، كما لو قال الشارع بعد «أكرم العلماء»: «أكرم زيداً الجاهل».. فافهم!

الوجه الخامس: دوران الأمر بين دخالة الشيء وجوداً أو عدماً:

لو دار الأمر بين دخالة الشيء في المأمور به وجوداً - على نحو الشرطية أو الجزئية - أو عدماً - على نحو المانعية المخلة بالماهية، أو القاطعية المخلة بالهيئة الاتصالية - كان دورانه من قبيل دوران الأمر بين المتباينين، والحكم فيه هو الاحتياط، بإتيان العمل مع ذلك الشيء المشكوك تارة وبدونه تارة أخرى . . وليس من قبيل دوران الأمر بين المحذورين، بدعوى دوران الأمر بين الحرمة - لو كان المشكوك مانعاً أو قاطعاً - أو الوجوب - لو كان المشكوك جزءاً أو شرطاً - فيكون الحكم عندئذٍ هو التخيير.

والسرّ في بطلان هذه الدعوى، أنّ دوران الأمر بين المحذورين، منوط بعدم إمكان الاحتياط بتكرار العمل، كما هو ثابت في المقام.

خاتمة

تحتوي على بعض التنبيهات

ثم إنَّ هنالك تنبيهات يجب التعرّض لها :

التنبيه الأول:

في شرائط الأصول العمليّة الثلاثة

الأول: شرط جريان أصالة الاحتياط:

لا يخفى أنّ الاحتياط حسن في جميع الأحوال، سواء كان ذلك في الواجبات أم المستحبّات، وسواء كان في العبادات أم المعاملات، وسواء كان موجّباً للتكرار أم لم يكن كذلك، وسواء لم تقم الحجّة على عدم التكليف أم قامت - كما في قيام الحجّة على البراءة من التكليف - وذلك لعدم وقوعه بالاحتياط في المفسدة، أو فوت المصلحة، فيما لو كانت الحجّة على البراءة خاطئة في الواقع، وكان التكليف ثابتاً بحسبه.

فإن قلت: إنّ الاحتياط في موارد لزوم التكرار، مستلزم للعبث بأمر المولى، وما كان فيه عبث بأمر المولى، لا يصلح لأن يكون مقرباً إليه. وعليه، فلا يتأتّى قصد القرينة المعتبر في صحّة العبادة.

قلت:

أولاً: إنّ التكرار قد يكون بداعٍ عقلائي، لا يتحقّق معه عنوان

العبث بأمر المولى.. وذلك فيما لو كان تحصيل العلم التفصيلي، عند اشتباه التكليف مثلاً بين صلاة الجمعة أو الظهر، مستلزماً لمشقة الفحص الكثير، فبالترار في المورد يُستغنى عن تلك المشقة.

ثانياً: لو سلّمنا أنّ التكرار لم يكن بداع عقلائي، إلّا أنّه لا نسلم تحقّق اللعب بأمر المولى بمجرد التكرار، فيما لو كان أصل الداعي إلى الفعل هو امتثال أمر المولى.. وذلك لأنّ اللعب والعبث، إنّما هو في مرحلة كيفة الامتثال لا في أصل الامتثال، إذ المكلف في صدد التقرب إلى المولى، بلا عبث في أصل إتيانه بالفعل، وإن كان عابثاً في مقام العمل.

وعليه، فليس هناك ما يوجب الإخلال بقصد القرية، مع التكرار بهذا الوجه.. فافهم!

الثاني: شرط جريان البراءة:

وتحقيق الكلام فيه في موضعين:

الأوّل - البراءة العقلية: ولا يخفى فيه اشتراطها بلزوم الفحص واليأس عن الظفر بالحجة، وذلك لأنّ الدليل العقلي قائم على أساس قبح العقاب بلا بيان، ومع احتمال البيان في المسألة، لا يتحقّق الموضوع لحكم العقل.

الثاني - البراءة النقلية: ومقتضى إطلاق الأدلة فيها، هو عدم اعتبار الفحص، لأنّ موضوع البراءة - كما في بعضها - هو عدم العلم، وهو متحقّق سواء وقع الفحص أم لا.

وعليه، فيكون حال الشبهات الحكمية، حال الشبهات الموضوعية

في عدم لزوم الفحص . . إلا أنه استدلّ على وجوب الفحص بأدلة ثلاثة، وهي:

الدليل الأول: الإجماع على عدم جريان البراءة الشرعية إلا بعد الفحص.

وفيه: أنّ الإجماع المدعى هنا: إمّا محضّل، أو منقول . . فلو كان محضلاً لأشكل عليه أنّه يصعب، أو لا يمكن عادةً تحصيل الإجماع على نحو يكشف عن رأي المعصوم عليه السلام لقوة احتمال استناد أغلب المجمعين، أو كلّهم على الدليل العقلي الآتي ذكره.

وأما لو كان منقولاً، فيشكل عليه أنّه قد مرّ الكلام بثبوت حجّيته.

الدليل الثاني: العقل بدعوى أنّنا نعلم إجمالاً بثبوت التكليف في الموارد المشتبهة، التي يراد إجراء البراءة فيها، وهذه التكاليف المعلومة بالإجمال يمكن الوصول إليها بالفحص والرجوع إلى الأدلة.

وعليه، فلا يجوز إجراء أصالة البراءة في أطراف هذا العلم، كما هو مقتضى القاعدة.

وأما لو تمّ الفحص في الواقعة المشتبهة، ولم يعثر فيها على الدليل - الذي لو كان لعثر عليه عادةً - أمكن جريان البراءة فيها، لخروجها عن أطراف المعلوم بالإجمال.

وفيه: أنّ النزاع في جريان البراءة قبل الفحص، إنّما هو في موارد عدم وجود علم موجب لتنجّز الحكم، كما لو تحقّق العلم الإجمالي في المقام.

وأما مع عدم وجود مثل هذا العلم، فليس هناك مبرّر لدى العقل

للحكم بوجوب الفحص، وعدم تحقق العلم الموجب لتنجز الحكم، قد يكون على أحد نحوين:

النحو الأول: انحلال العلم الإجمالي بثبوت التكليف في ضمن المشتبهات، وذلك بدعوى العلم التفصيلي بمقدار من التكليف، مساوية للتكاليف المعلومه بالإجمال أو أكثر.. ومن المعلوم أن هذا العلم التفصيلي، موجب لانحلال ذلك العلم الإجمالي.

وعليه، فيكون الشك في التكليف المشتبه بعدئذٍ شكاً بدوياً، وهو مجرى لأصالة البراءة من دون فحص.

النحو الثاني: عدم الابتلاء إلا بذلك المقدار من المشتبهات، التي ليس فيها علم إجمالي بالتكليف، بحيث كان العلم الإجمالي بالتكليف متحققاً في ضمن دائرة المشتبهات الخارجة عن محلّ الابتلاء.. ولو كان خروجها عن محلّ الابتلاء من جهة عدم الالتفات إلى تلك الشبهات، وإن كان مورد الابتلاء واقعاً.

الدليل الثالث: الأخبار الدالة على وجوب التفقه في الدين، والتعلم، والمؤاخذه على ترك التعلم، وإليك نماذج منها:

روي عنه عليه السلام: «تَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ! فَإِنَّ مَنْ لَمْ يَتَفَقَّهْ مِنْكُمْ فِي الدِّينِ فَهُوَ أَعْرَابِي، إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ فِي كِتَابِهِ: ﴿لَيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾»^(١)»^(٢).

وروي عنه عليه السلام: «أَيُّهَا النَّاسُ! اْعْلَمُوا أَنَّ كَمَالَ الدِّينِ طَلَبُ الْعِلْمِ وَالْعَمَلُ بِهِ، أَلَا وَإِنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ أَوْجِبَ عَلَيْكُمْ مِنْ طَلَبِ الْمَالِ»^(٣).

(١) سورة التوبة: الآية ١٢٢.

(٢) أصول الكافي: ج ١، ص ٣١.

(٣) وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ٢٤، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٢.

وما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِغَةُ﴾^(١) أنه: [يقال للعبء يوم القيامة: هل علمت؟ فإن قال: نعم، قيل له: فهلا عملت؟ وإن قال: لا، قيل له: فهلا تعلّمت حتى تعمل؟]^(٢).

ووجه الاستدلال بهذه الروايات، على لزوم الفحص قبل البراءة، هو أن أدلة البراءة مطلقة، فإنها تفيد جواز جريان البراءة قبل الفحص وبعده. وهذه الأخبار تفيد لزوم طلب العلم والفحص عن الأدلة، وبذلك تكون نسبة هذه الأخبار إلى أخبار البراءة، نسبة المقيّد إلى المطلق، ولا بدّ فيها من حمله على المقيّد، بمعنى حمل أخبار البراءة على جواز جريان البراءة بعد الفحص واليأس عن الدليل.

فإن قلت: إنه يمكن التوفيق بين هذه الروايات وأخبار البراءة، بوجه آخر غير الجمع المذكور آنفاً، وذلك بالقول: إنّ أخبار البراءة شاملة لموارد عدم العلم بالتكليف أصلاً، وهذه الأخبار دالة على لزوم الفحص في موارد العلم الإجمالي بثبوت التكليف.

وعليه، فلا تصادق بين هاتين الطائفتين من الأخبار، لاختصاص أخبار البراءة بالشبهات البدويّة، واختصاص أخبار لزوم التعلّم والفحص بالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي.

قلت: إنّ هذه الأخبار ظاهرة في أنّ المؤاخذه على ترك التعلّم في موارد الجهل بالتكليف، سواء كان جهلاً محضاً، أم مقروناً بعلم إجمالي للتكليف في الشبهة البدويّة - ومن هنا قلنا بتقييدها لأخبار

(١) سورة الأنعام: الآية ١٤٩.

(٢) أمالي الشيخ المفيد: ص ٢٢٨.

البراءة - وليست ظاهرة في أنّ المؤاخذه على ترك العمل بالتكليف، فيما لو كان معلوماً بالإجمال، كي تفيد هذه الأخبار لزوم الفحص، في خصوص موارد الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، خروجاً عن عهدة تنجز التكليف، بذلك العلم الإجمالي.. فافهم!

الثالث: شرط جريان أصالة التخيير:

ولا يخفى لزوم الفحص قبل إجراء أصالة التخيير العقلي، وذلك لعلم المكلّف - في موارد الدوران بين المحذورين، كوجوب الجمعة أو حرمتها - بجنس التكليف الإلزامي.. فلا بدّ من الفحص عن نوع ذلك التكليف الإلزامي، فإنّ يأس عن ذلك، وتحققت التسوية بين الطرفين من جميع الجهات، وتحقّق بذلك موضوع أصالة التخيير، أمكنه إجراء أصالة التخيير.

وأما أصالة التخيير الشرعي، فلا شبهة في لزوم الفحص قبل جريانها، للنصّ على ذلك في دليله.

التنبيه الثاني:

آثار جريان البراءة قبل الفحص

ويقع الكلام فيه في مقامين، باعتبار أثرها من استحقاق العقوبة، وترتب أحكام الوضعين من الصّحة والبطلان:

فأما المقام الأوّل: وهو استحقاق العقوبة، وذلك متحقّق في موضعين:

الموضع الأوّل: وهو ما لو كانت البراءة من التكليف مخالفة للواقع، بأن كان في الواقع حراماً، ومن الواضح حينئذٍ استحقاق

العقوبة على مخالفة الواقع، بعد ترك التفحص والتعلم، وإن كان غافلاً عن كون جريان البراءة من التكليف مخالفاً للواقع. . . وذلك لأن هذه المخالفة اللاختيارية - باعتبار الغفلة - منتهية إلى الاختيار، وهو ترك التعلم والفحص، فيما يحتمل فيه التكليف، إذ لو كان بصدد الفحص والتعلم لخرج من غفلته، وبذلك كان مختاراً في تسبب مقدمات الغفلة. . . وهذا المقدار من الاختيار - ولو في المقدمات - كافٍ لاستحقاق العقوبة، فمثله كمثل العبد الذي يحتمل أمر المولى، ولم يتحقق عنه تكاسلاً، وأجرى أصالة البراءة من التكليف، فإنّ العقلاء يذمون العبد على مثل هذه المخالفة، ولو كان غافلاً عن التكليف، لتركه الفحص باختياره.

الموضع الثاني: وهو ما لو كانت البراءة من التكليف مطابقة للواقع، مع احتمال المكلف المخالفة عند إجراء البراءة. . . ومن المعلوم في هذا الفرض أيضاً استحقاق العقوبة، لتجرّي العبد وعدم مبالاته للتكليف المحتمل من قبل مولاه.

إلا أنّ هناك فرض أشكل فيه الحكم باستحقاق العقوبة على ترك التعلم والفحص، وذلك في الواجبات المشروطة - كالحجّ المشروط بالاستطاعة - والمؤقّعة - كالصلاة المشروطة بالوقت - إذ يُشكّل فيهما استحقاق العقوبة على ترك التعلم والفحص، سواء أدّى إلى المخالفة أم لا. . . ووجه الإشكال فيه هو: أنّ الواجب قبل تحقّق الشرط أو الوقت، لا يتعلّق به تكليف فعلي، وبذلك لا يترشّح منه الوجوب الغيري للفحص والتعلم.

وأما بعد تحقّق الشرط أو الوقت، فكَذلك لغفلة المكلف نتيجة لتركه التعلم والفحص، إذ لا يعقل توجّه التكليف إلى الغافل.

وعليه، فلا تنجز للتكليف، لا قبل الشرط ولا بعده.

ومن المعلوم مغايرة هذه الصورة لسابقتها من الواجبات المطلقة، لعدم توقّف فعلية التكليف فيها على شيء.

ومن هنا، صحّت العقوبة على المخالفة، أو التجري عند جريان البراءة من التكليف، قبل الفحص أو التعلّم.

إلا أنّه أُجيب عن هذا الإشكال بوجهين:

الوجه الأوّل: وهو ما ذهب إليه المحقّق الأردبيلي^(١)، وصاحب المدارك^(٢): من أنّ وجوب الفحص والتعلّم في المقام، متّصف بالوجوب النفسي لا الغيري - ليتوقّف وجوبه على ترشّح الوجوب الغيري من المشروط والمؤقّت - وإن كان لهذا الوجوب النفسي صفة التهيؤ والتمهيد لإيجاب تكليف آخر، وهو التكليف الوجوبي أو التحريمي، وبذلك يمكن الجمع بين ما دلّ على عدم توقّف وجوب التعلّم، والتفحص على وجوب شيء آخر، وبين الأخبار الدالة على أنّ وجوب الفحص والتعلّم إنّما هو لغيره.. وبذلك لا يسقط وجوب التعلّم والفحص، حتّى مع عدم فعلية التكليف بالمشروط أو المؤقّت.

وعليه، يثبت استحقاق العبد للعقوبة عند مخالفة التكليف المشروط، أو المؤقّت بترك الفحص والتعلّم.. وإن كانت هذه العقوبة إنّما هي على ترك الفحص والتعلّم الواجب نفسياً، لا على مخالفة التكليف الذي افترض عدم فعليته.

(١) مجمع الفائدة والبرهان: ج ٢، ص ١١٠.

(٢) مدارك الأحكام: ج ٢، ص ٣٤٤ - ٣٤٥.

ومن المعلوم أنه يمكن الإجابة بهذا الوجه أيضاً في الواجبات المطلقة - إن لم يتم ما قلنا فيها - من أن المخالفة، وإن كانت غير اختيارية باعتبار غفلة المكلف، إلا أنه حيث كانت مقدمات الغفلة - وهي ترك الفحص والتعلم - اختيارية، فقد أمكن إسناد المخالفة إلى الاختيار.

الوجه الثاني: الالتزام أن الواجبات المشروطة والمؤقتة، إنما هي واجبات معلقة على تحقق الشرط والوقت، بمعنى كون الإيجاب فعلياً والواجب استقبالياً، منوطاً بتحقق الشرط أو الوقت. . . إلا أن الوجوب الفعلي فيها، أخذ على نحو لا يترشح منه الوجوب الغيري - قبل تحقق الشرط والوقت - إلا على التعلم والفحص، دون الشرط ومقدماته الوجودية، كما لو أمر المولى عبده بإكرام زيد عند المجيء، وقلنا: إن إيجاب الإكرام فعلي، وإن كان الإكرام منوطاً بمجيء زيد.

وعليه، فتطبيق الواجب المعلق بالنحو المذكور على هذا المثال، يستلزم القول: إنه يترشح الوجوب الغيري من وجوب الإكرام، على الفحص عن التكليف الذي يحتمله العبد في المقام، وإن لم يجب عليه تحقيق الشرط - وهو الإتيان بزيد - ولا مقدمات الإكرام الوجودية، قبل تحقق الشرط بنفسه اتفاقاً.

هذا كله بناء على الإيجاب قبل الشرط والوقت - كما قلناه آنفاً في الواجب المعلق - وأما لو قلنا بعدم الإيجاب - كما يقتضيه ظاهر الأدلة وفتاوى المشهور - فلا بد من الالتزام بالوجه الأول، الذي ذهب إليه المحقق الأردبيلي قدس سره وصاحب المدارك قدس سره، فافهم!

المقام الثاني: وهو الحكم بالصحة والبطلان، فيما أُجري فيها أصالة البراءة قبل الفحص.

ولا ريب في الحكم بالصحة، فيما لو كان المأتي به توصلياً ومطابقاً للمأمور به.. وأما لو كان عبادياً، فلا ريب في وجوب الإعادة في صورة مخالفة المأمور به، لعدم سقوط التكليف بالامتنال الناقص، وكذلك في صورة الموافقة، إن لم يتمش منه قصد القرية، وذلك أيضاً لعدم سقوط التكليف المشروط بقصد القرية، بالامتنال الخالي من ذلك القصد، ولم يقدّم دليل في الموردّين على إجزاء وصحة المأتي به الذي لا يطابق المأمور به.

إلا أنه يستثنى هذا الحكم بالبطلان، ووجوب الإعادة في موردّين - حسب الروايات وفتوى المشهور -:

المورد الأول: الإتمام في موضع القصر، دون القصر في موضع الإتمام مع الجهل، سواء كان عن قصور أم تقصير.. ويدلّ على هذا الحكم صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم، قالوا: «قلنا لأبي جعفر عليه السلام: رجل صلّى في السفر أربعاً أيعيد أم لا؟ قال عليه السلام: إن كان قرأت عليه آية التقصير، وفُسرّت له، فصلّى أربعاً، أعاد وإن لم يكن قرأت عليه، ولم يعلمها، فلا إعادة عليه»^(١).

المورد الثاني: الإجهار في موضع الإخفات، وكذلك العكس مع الجهل قصوراً أو تقصيراً، ويدلّ عليه صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «عن رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه، واخفى فيما لا ينبغي

(١) وسائل الشيعة: ج ٨، ص ٥٠٦، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٤.

الإخفاء فيه؟ .. فقال عليه السلام: أي ذلك فعل متعمداً، فقد نقض صلاته، وعليه الإعادة، وإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري، فلا شيء عليه، وقد تمت صلاته»^(١).

إلا أن الحكم بصحة العبادة في الموردَيْن، بالنسبة إلى الجاهل المقصّر، لا ينافي استحقاقه العقوبة.. إذ إن ما أتى به، وإن كان مجزياً، إلا أنه غير مطابق للمأمور به، وبذلك يستحق عقوبة التارك للمأمور به.

فإن قلت: يرد على فتوى المشهور إشكالان:

الإشكال الأول: وهو أنه كيف حكم بصحة الصلاة إتماماً مثلاً، رغم أنه غير مأمور به؟

الإشكال الثاني: وهو أنه كيف حكم باستحقاق العقوبة في جميع الموارد، بما فيها في مورد التفت فيه الجاهل المقصّر إلى جهله، وعلم بالمأمور به واقعاً، وقد بقي من الوقت ما يمكنه من إعادة الصلاة على الوجه الصحيح.. إذ من المعلوم أن عدم إمكان الإعادة في هذا الفرض، إنما هو من جهة حكم الشارع بسقوط التكليف وصحة المأتي به.

وعليه، فلم يتحقق تقصير من جهة المكلف، بعد كونه في مقام امتثال الأمر الواقعي بالإعادة؟

قلت: فأما الإشكال الأول، فجوابه هو: أن الحكم بإجزاء

(١) وسائل الشيعة: ج ٦، ص ٨٦، الباب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

المأتي، إنما هو من جهة اشتماله على مصلحة تامة لازمة الاستيفاء في حدّ نفسه، وإن كانت دون مصلحة المأمور به.

فإن قلت: إنه لِمَ لَمْ يقع متعلّقاً للأمر، بعد افتراض وجود مصلحة لازمة الاستيفاء في صلاة التمام مثلاً؟

قلت: لتحقق الأمر بما فيه المصلحة الأكمل، وهو الصلاة قصراً في المثال، فلا يبقى مجال لتعلق الأمر بضدّ ذلك المأمور به، لا تخييراً ولا تعييناً بطريق أولى.

وأما الإشكال الثاني، فجوابه هو: أنه لا يمكن الإعادة في المثال، لعدم جدواها، وذلك لأنّه مع استيفاء المصلحة الناقصة بالإتيان بصلاة التمام مثلاً، لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة الكاملة، لما ذكر من التضادّ بين الصلاتين. . وبالتالي التضادّ في استيفاء المصلحتين، فمثل المكلف في المقام كمثّل العبد الذي أمر بإتيان ماء بارد لمولاه، فخالف الأمر وأتى بماء حارّ رافع للعطش.

وعليه، فإنّ هذا الإتيان وافٍ بمصلحة لازمة، وهو رفع العطش - وإن كان بشكل ناقص قياساً للماء البارد - إلّا أنّه في الوقت نفسه لا يدع مجالاً لاستيفاء المصلحة الكاملة - وهو رفع العطش بالماء البارد - بعد امتلاء المحلّ وارتفاع العطش بالماء الحارّ.

وعليه، فلا يمكن القول في هذا المثال: بجدوى الإعادة، والإتيان بالماء البارد، كما لا يمكن القول بجدوى الإعادة قصراً في مثال الصلاة تماماً.

ومن المعلوم في المثالين، أنّ تفويت المحلّ للمصلحة الأكمل،

إنّما كان بسوء اختيار العبد، ومن هنا استحقّ العقوبة على ترك المأمور به، مع الحكم بعدم إمكانه الإعادة.

فإن قلت: إنّه بناء على ما ذكر - من فوات المحلّ لأداء المأمور به، المشتمل على المصلحة الأكمل - فإنّ الصلاة تماماً سبب لتفويت الواجب المأمور به، وما كان سبباً كذلك كان حراماً.. ومن المعلوم أنّ الحرمة في العبادة مبطلّة لها للنهي عنها.

وعليه، فكيف يمكن الحكم بصحة مثل هذه الصلاة، كما هو فتوى المشهور؟

قلت: لا نسلم بسببيّة إحدى الصلاتين، لعدم تحقّق الصلاة الأخرى، وإن سلّمنا بالتضادّ بين الصلاتين.. إلّا أنّ ذلك لا يعني أن يكون وجود أحد الضدّين سبباً لعدم الضدّ الآخر، بل إنّ وجود أحدهما ملازم لعدم وجود الآخر وفي عرض واحد، كما مرّ تحقيقه في مبحث الضدّ.

وعليه، فلا يكون وجوب الصلاة قصراً، سبباً لوجوب ترك ضده من الصلاة تماماً، مقدّمة له كي يحكم بحرمة فعله - كما هو المدّعى في الإشكال - بل متلازمان، ولا مانع من أن يتّصف أحدهما بالوجوب، ولا يتّصف الآخر بالحرمة.

فإن قلت: إنّه بناء على ما ذكر من صحّة المأتي به، وإن كان غير مأمور به، يمكن الحكم بصحّة الإتيان بالصلاة تماماً في موضع القصر عمداً، لجريان الوجه المذكور في هذا الفرض أيضاً، من اشتمال هذه الصلاة على مصلحة لازمة الاستيفاء، وإن استحقّ العقوبة على ترك المأمور به، ولا يخفى غرابة مثل هذا الفرض.

قلت: إنه فرق بين صورة العلم والجهل.

وعليه، فليس من الغريب أن يكون الدليل الدالّ على الإجزاء، خاصّاً بصورة الجهل، فيتبقّى صورة العلم على وفق القاعدة العامّة، المذكورة في أوّل البحث من البطلان مع المخالفة أو الموافقة، مع عدم قصد القربة.

نعم، لو دلّ الدليل على الصّحة، وأنها مشتملة على المصلحة، حتّى في مورد العمد لكان متّبعا، كما هو الحال في صورة الجهل بقسميه.

هذا كلّه في تصوير صحّة العبادة، في فرض عدم الانطباق على المأمور به، وقد ذهب بعض الأعلام - وهو الشيخ جعفر كاشف الغطاء قدس سره^(١) - إلى تصحيح أجزاء مثل تلك العبادة على القول بالترتب، بأن يكون المأمور به أولاً هي الصلاة مع القصر في المثال، فإن عصي هذا الأمر، تعلّق الأمر بالصلاة إتماماً... إلّا أنّه قد مرّ القول - في مبحث الضدّ - بامتناع الأمر بالضدّين، ولو على نحو الترتب.

التنبيه الثالث:

مناقشة الفاضل التوني في شرطي البراءة

فقد ذكر الفاضل التوني قدس سره^(٢) شرطين آخرين للبراءة^(٢) - غير شرط الفحص - وهما:

(١) كشف الغطاء: ص ٢٧. قوله: «وأي مانع من أن يقول الأمر المطاع لمأموره: إذا عزمت على معصيتي في ترك كذا فأفعل كذا كما هو أقوى الوجوه في حكم جاهل الجهر والإخفات والقصر والتمام...».

(٢) الوافية: ص ٧٩.

الشرط الأوّل: أن لا يكون جريان البراءة، مستلزماً لثبوت حكم آخر في المقام، كما لو وقعت نجاسة في أحد الإنائين، فإنّ جريان البراءة عن وجوب الاجتناب عن أحد الإنائين، مستلزم لوجوب الاجتناب عن الإناء الآخر، لكيلا يلزم المخالفة القطعية للعلم الإجمالي.

وفيه: أنّ المثال المذكور خارج عن موارد جريان البراءة، لا لأجل ما ذكر، بل لأجل التعارض بين الأصلين في طرفي العلم الإجمالي. وعليه، فينحصر الأمر في موارد الشبهات البدوية، وفيها نقول: إنّ هذا التكليف العارض له حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون متوقّفاً على ثبوت البراءة من التكليف واقعاً، كما لو نذر التصدّق إن كان شرب التن مباحاً في الواقع.

وعليه، فلا مانع من جريان أصالة البراءة، لعدم استلزامها لأيّ تكليف، إذ به يثبت الحكم الظاهري، والمتوقّف عليه إنّما هو الحكم الواقعي.

ومن المعلوم في هذا الفرض، أنّه لا وجه لجعل عدم ترتّب التكليف في المقام شرطاً لجريان البراءة فيه، وذلك لانتفاء ترتّب التكليف بانتفاء موضوعه، إذ إنّ موضوعه هو عدم الحكم واقعاً، والثابت بالبراءة عدم الحكم ظاهراً.

الحالة الثانیة: أن يكون ذلك التكليف، مترتباً على أصالة البراءة من التكليف ظاهراً، بأن يكون أصل البراءة موضوعاً لذلك التكليف، كما لو نذر التصدّق إن كان شرب التن مباحاً ظاهراً، أو لم يستحقّ العقوبة عليه، أو بأن يكون ذلك التكليف ملازماً لأصالة البراءة.

ومن المعلوم في هذا الفرض، أنّه لا مانع من جريان أصالة البراءة

عقلاً ونقلاً بعد الفحص، فيثبت به عدم استحقاق العقاب في البراءة العقلية، ورفع التكليف في البراءة الشرعية، والإباحة في قاعدة الإباحة.. و يترتب عليه ذلك التكليف العارض فيما لو كانت إحدى المذكورات - من استحقاق العقاب ورفع التكليف والإباحة - موضوعاً أو ملازماً لذلك التكليف.

الشرط الثاني: أن لا يكون جريان أصالة البراءة موجباً للضرر على الآخر، إذ قال في شرح الوافية: «أن لا يتضرر بسبب التمسك به مسلم أو من في حكمه، مثلاً: إذا فتح إنسان قفصاً لطائر فطار، أو حبس شاة فمات ولدها، أو أمسك رجلاً فهربت دابته وضلّت، أو نحو ذلك.. فإنه لا يصلح حينئذ التمسك ببراءة الذمة، بل ينبغي للمفتي التوقف عن الإفتاء، ولصاحب الواقعة الصلح، إذا لم يكن منصوصاً بنص خاص أو عام، لاحتمال اندراج مثل هذه الصورة في قوله ﷺ: لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»^(١).

وفيه: أن قاعدة نفي الضرر، هي قاعدة اجتهادية ثابتة للشيء بما هو فعل من الأفعال، لا بما هو مشكوك الحكم، فيكون شأنه شأن باقي القواعد الاجتهادية في عدم إبقاء موضوع للبراءة - لارتفاع الجهل بتلك القاعدة - ولا العقلية - لتحقيق البيان الرافع لقبح العقاب - وبذلك تكون القاعدة واردة على أصالة البراءة.. ومن هنا يتضح إشكالان على هذا الشرط:

أولاً: أنه لا معنى للتخصيص بخصوص قاعدة عدم الضرر، لاستوائها مع باقي القواعد الاجتهادية في الوجود على أصالة البراءة.

(١) الوافية: ص ١٩٤.

ثانياً: أنه لا معنى لاعتبار عدم القاعدة في المقام شرطاً لجريان البراءة، لأنّ الشرط إنّما يطلق مع إحراز المقتضي، لا مع عدم المقتضي، كما هو الأمر في المقام.. ومن المعلوم أنّ عدم القاعدة هنا دخیل في أصل جريان البراءة، فمع تحقّق القاعدة لا يحرز المقتضي لجريان البراءة، بل يحرز عدمه. فتدبّر.

التنبيه الرابع: التحقيق في قاعدة (لا ضرر)

وقد استُدلّ لإثبات ذلك بروايات كثيرة:

منها: موثقة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «أنّ سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار، وكان منزل الأنصاري بباب البستان، وكان سمرة يمرّ إلى نخلته ولا يستأذن، فكلمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء، فأبى سمرة، فجاء الأنصاري إلى النبي صلى الله عليه وآله فشكى إليه وأخبره الخبر، فأرسل رسول الله صلى الله عليه وآله وأخبره بقول الأنصاري وما شكاه، فقال: إذا أردت الدخول فاستأذن، فأبى، فلمّا أبى ساومه حتّى بلغ به من الثمن ما شاء الله، فأبى أن يبيعه، فقال: لك بها عذق يمدّ لك في الجنّة، فأبى أن يقبل، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للأنصاري: اذهب فاقلعها وارم بها إليه، فإنّه لا ضرر ولا ضرار»^(١).

ومنها: رواية الحذاء عن أبي جعفر عليه السلام مثل ذلك إلّا أنّه فيها بعد

(١) وسائل الشيعة: ج ٢٥، ص ٤٢٨، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٣.

الإباء: «ما أراك يا سمرة ! إلا مضاراً، اذهب يا فلان فاقلمها واضرب بها وجهه»^(١) إلى غير ذلك من الروايات في قصّة سمرة.

فأما سنداً فلا إشكال في اعتبار هذه الروايات، لجهات منها:

- التواتر المدعى في المقام، رغم اختلاف الألفاظ وموارد القاعدة، بحسب الوقائع المختلفة. وعليه، فيكون هذا التواتر معنوياً، كما يمكن أن يكون إجمالياً، بمعنى القطع بصدور بعضها عن المعصومين عليهم السلام، وحينئذ لا بدّ من الأخذ بالقدر الجامع بينها.

- استناد المشهور إليها، ممّا يوجب الوثوق، وانجبار ضعف السند لو قلنا بضعفه.

- كون بعض الروايات الواردة في هذا الباب من الروايات الموثقة.

وأما دلالة: فإنّ كلمة «الضرر» هي ما يقابل النفع، فيكون الضرر بمعنى النقصان، سواء كان في النفس أم العرض أم المال أم العضو.. ومن المعلوم أنّ التقابل بينهما، إنّما هو تقابل العدم والملكة، بمعنى النقصان وعدم النفع في مورد يتصوّر فيه النفع.

وأنّ كلمة «الضرار» قيل فيها وجهان:

١ - أنها بمعنى الضرر، وإن كانت من باب المفاعلة الدالة على إسناد الفعل إلى الطرفين بحسب الوضع اللغوي، وإنّما جيء بها للتأكيد، كما يشهد بذلك استعمال نفس الصيغة في قوله عليه السلام: «ما أراك يا سمرة إلا مضاراً»^(٢) مع أنّ الفعل وهو الإضرار، لم يقم إلا بشخص سمرة، وهذا

(١) وسائل الشيعة: ج ٢٥، ص ٤٢٧، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٢٥، ص ٤٢٧، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات، الحديث ١.

النحو من الاستعمال شائع في اللغة، كقوله تعالى: ﴿لَا تُضَاكِرْ وَلَدَةً يُولَدُهَا﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿فَنَلَهُمُ اللَّهَ﴾^(٢)، وكقولهم: عافاه الله، و: عاقبت اللص.

٢ - أنها بمعنى الجزاء على الضرر، وفيه: أنه لم يعهد في استعمال باب المفاعلة، أن يستعمل الفعل في هذا الباب في الجزاء على ذلك الفعل.

وأن كلمة «لا» قيل فيها وجوه:

الوجه الأول: وهو المختار، وذلك بالقول إن كلمة «لا» استعملت في نفي الجنس، كما هو مقتضى الوضع في هذه الكلمة.. إلا أن نفي الجنس قد يكون حقيقة كما في قولك: «لا رجل في الدار» مع عدم وجود رجل في الدار واقعاً، وقد يكون ادّعاءً كما في قوله ﷺ: «لا صلاة لجار المسجد»^(٣)، وقوله ﷺ: «يا أشباه الرجال ولا رجال»^(٤).. وكذلك الحديث في المقام، ولا تخفى النكتة البلاغية في هذا الاستعمال، وهي التأكيد والمبالغة في تقرير المعنى المراد.

فلا يخفى في الأول مثلاً، أن نفي جنس صلاة الجار، فيه كمال الحث على إقامة الصلاة في المسجد، وهذا أولى من تقدير كلمة الصحة أو الكاملة، لعدم تحقق ذلك المقدار من الحث المتحقق في نفي الجنس.. وكذلك الأمر في المقام، فإن نفي جنس الضرر، وإن كان

(١) سورة البقرة: الآية ٢٣٣.

(٢) سورة التوبة: الآية ٣٠.

(٣) وسائل الشيعة: ج ٥، ص ١٩٤، الباب ٢ من أبواب أحكام المسجد، الحديث ١.

(٤) نهج البلاغة: ص ٦٠، الخطبة ٢٧.

بلحاظ نفي سبب من أسبابه - وهو الحكم الضرري - أو بلحاظ نفي صفة من صفاته - وهو الضرر غير المتدارك - إلا أنّ التعبير بنفي الجنس أبلغ من نفي تحقق الضرر - بأحد اللحاظين - في الإسلام، إذ هو نفي الحقيقة ادّعاء.

الوجه الثاني: نفي الحكم، سواء على نحو المجاز في التقدير، بأن يكون المقدّر في المقام كلمة الحكم - أي لا حكم ضرري في الإسلام - أو على نحو المجاز في الكلمة، بأن تكون كلمة «الضرر» مستعملة في الحكم الضرري مجازاً.

وفيه: أنّ هذا المعنى لا يغيّر النكته البلاغية، التي مرّ ذكرها في نفي الجنس، أضف إلى أنّ نفي الحقيقة ادّعاء أقرب إلى المعنى الحقيقي من هذا المجاز، وثالثاً عدم حسن استعمال الضرر وإرادة خصوص سبب من أسبابه، إذ إنّ للضرر سبب آخر غير ما ذكر كالأسباب الخارجية الصادرة من المكلفين.

وعليه، فيكون التخصيص في المقام مخالفاً للظاهر، لعدم الوجه فيه.

الوجه الثالث: نفي صفة من صفات الحقيقة، بمعنى نفي الضرر غير المتدارك في الإسلام.

وفيه: ما مرّ في الردّ على الوجه الثاني.

الوجه الرابع: إرادة النهي من النفي الوارد على الاسم، فيكون المقصود بنفي الضرر في الخارج الزجر عنه، وإحداث الداعي على عدم إيجاده.

وفيه: أن النهي مختص في الدخول على الفعل المضارع، واستعمال النفي للدلالة على النهي، وإن وقع في كلام الشارع، كقوله تعالى: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾^(١) إلا أنه لم يعهد مثل هذا التركيب.

وأما دعوى أن المنفي بكلمة «لا» ليس ذات الضرر - ليدعى بعدئذ المجازية في (الجملة) بحذف الحكم، أو الصفة من كلمة الضرر، أو المجازية في (الكلمة) بإرادة الحكم، أو الصفة من كلمة الضرر - بل المنفي من الأوّل هو الضرر المقيّد بالحكم أو الصفة، بحيث يكون وصف التقييد ملحوظاً في ذات الضرر. ففيه: أنه لا مانع من هذه الدعوى، لو قام الدليل على إرادة الذات والقيد، وحيث لم يقدّم الدليل على ذلك، لم يصحّ مثل هذه الدعوى، بل يبقى الاستعمال على إطلاقه. وفي ختام هذه القاعدة، نذكر جهات من البحث مرتبطة بهذه القاعدة، وهي:

الجهة الأولى: نسبة هذه القاعدة إلى أدلة الأحكام الأولى:

وقبل التحقيق في المقام، نذكر مقدّمة تُبيّن موضع البحث، وهي أن الأحكام على نوعين:

الأوّل: الأحكام الثابتة للموضوع بعنوانه الأولى، كالوجوب المتعلّق بالوضوء، والحرمة المتعلّقة بالخمر، وغير ذلك.

الثاني: الأحكام الثابتة للموضوع بعنوانه الضري، كوجوب الإنفاقات الماليّة والجهد.

(١) سورة الواقعة: الآية ٧٩.

والحكم المبحوث عنه في المقام، هو ما كان من قبيل الأول، وهو ما كان الحكم فيه متعلقاً بالموضوع بعنوانه الأولي، سواء كان الحكم محققاً أم متوهماً لدى المكلف.

وأما ما كان من قبيل الثاني، فلا يعقل فيه انطباق القاعدة ونفي الحكم بها. . إذ إنّ الضرر فيها هو الموضوع للحكم، وبذلك يكون الضرر مقتضياً وعلة للحكم، فكيف يعقل أن يكون رافعاً له، إذ عليه يكون الضرر موجباً ورافعاً للحكم في وقت واحد؟!!

والتحقيق في تلك النسبة: هو بالقول: إنّ النسبة بين القاعدة، وأدلة الأحكام الأوليّة، هي نسبة العموم والخصوص من وجه. . فمثلاً في مثال الوضوء: فإنّ مادة الاجتماع تتمثل في الوضوء الضري، ومادة الافتراق تتمثل في الوضوء الذي لا ضرر فيه، والضرر الذي ليس بوضوء كما في الصوم الضري، إلّا أنّه لا نلاحظ هذه النسبة - كي نعمل فيها بقواعد التعارض في مادة الاجتماع أو الأصل العملي - وإنّما تُقدّم أدلة نفي الضرر على أدلة ذلك الحكم بالتوفيق العرفي، وذلك بحمل أدلة الأحكام الأوليّة على بيان الأحكام الاقتضائية.

وعليه، فلا مانع من قيام الدليل على ثبوت المانع من الفعلية، في بعض الموارد كموارد الضرر. . كما هو الحال في الجمع بين أدلة الأحكام الأوليّة، وسائر ما دلّ على الحكم الثانوي المثبت للحكم - كالنذر وشبهه - أو النافي للحكم - كأدلة العسر والحرّج -.

نعم، قد ينعكس الأمر، وتقدّم أدلة الأحكام الأوليّة على أدلة الحكم الثانوي، فيما لو ثبت أنّ الحكم في الأوّل ليس اقتضائياً. . بل فعلي بنحو الفعلية التامة، حتّى في موارد الضرر وغيره.

فتلخص بذلك أن الحكم الأولي على قسمين:

القسم الأول: ما كان الدليل فيه مفيداً للوجوب الفعلي في جميع الأحوال، كما في وجوب إنقاذ النبي، ولو أدى إلى الضرر مطلقاً. . أو في بعض الحالات، كالوضوء بالماء الذي يستلزم شراؤه ضرراً مالياً، لا يرضى الشرع بتلك المرتبة من الضرر.

وعليه، فلا يمكن في هذا القسم، حمل الدليل على الاقتضائية، ولا الإغماض عن فعلية الحكم، بسبب الدليل العارض كقاعدة الضرر.

القسم الثاني: ما كان الدليل فيه مفيداً للحكم، على نحو يمكن اجتماعه مع الدليل العارض، كالوضوء بالماء الذي في شرائه ضرر مالي، لا يتحمل عادة.

وعليه، يكون نفس اجتماع الدليلين قرينة، على أن دليل الحكم الأولي اقتضائي لا فعلي، ودليل العارض مانع من الفعلية، وهذا هو مقتضي ما ذكرناه أيضاً من الجمع العرفي.

وهناك وجه آخر للجمع ذهب إليه الشيخ الأنصاري قُدِّسَتْ، وهو الجمع بين الدليل الحاكم والمحكوم، عند التعارض بحكومة دليل العارض على دليل الحكم الأولي ^(١). . وذلك بدعوى أن أدلة الحكم العارض - كقاعدة الضرر - ناظرة إلى أدلة الأحكام الأولية، ومتعرضة لحالها، ومفسرة لها. . ولكن يُشكّل على هذا الوجه للجمع: أنه لم يثبت مثل هذا النظر لتتحقق الحكومة، فيتعيّن بذلك ما قلناه من الجمع العرفي.

الجهة الثانية: النسبة بين قاعدة الضرر وسائر الأدلة الثانوية العارضة:

وذلك كما لو وقع التعارض بين قاعدة الضرر وقاعدة العسر - كشرب التن - إذ يدور الأمر فيه بين قاعدة العسر المقتضي لعدم لزوم تركه، وقاعدة الضرر المنتفي للزوم تركه.. وحيث لا يمكن الجمع العرفي بينهما بالفعلية والافتضاء - كما مرّ في سابقه - فلا بدّ من حلّ آخر، فنقول: إنّ للدليلين المتعارضين حالتين وهما:

الأولى: ما كان المقتضي متحقّقاً فيهما معاً، فعندئذ يكون التعارض من باب التزاحم، فيُقَدَّم ما كان المقتضي فيه أقوى، وإن كان دليل الآخر أرجح أو أولى من جهة الدليّة، وإلا فمع تساوي يحكم بالتخير، والغالب في تعارض الدليلين العارضين، أن يكونا من قبيل المتزاحمين.

الثانية: ما كان المقتضي متحقّقاً في أحدهما خاصّة، فعندئذ يكونان من باب التعارض، فيقَدَّم أحدهما على الآخر بمرجّحات باب التعارض من الترجيح أو التخير أو الأصل.

الجهة الثالثة: النسبة بين الضررين المتعارضين:

والتحقيق في المقام بالقول: إنّ للضررين المتعارضين حالات، وهي:

الأولى: أن يدور الأمر بين ضررين بالنسبة إلى شخص واحد، سواء كان ذلك الشخص هو المضرّ نفسه.. كما لو دار الأمر بين أن يبقى على سطح دار ليتضرّر بالموت حرقاً، أو يسقط نفسه منه ليتضرّر بكسر رجله مثلاً.. أم كان ذلك الشخص هو غير المضرّ، كما لو دار

الأمر في إخراج زيد من مكان ضيق، بين كسر رجله أو قطعها..
والحكم في هذه الحالة هو ملاحظة الضررين:

١ - فإن كان أحدهما أقل ضرراً - كالكسر في المثالين - تعين العمل بالضرر الأقل.

٢ - وإن كان الضرران متساويين.. كما لو دار الأمر بين كسر إحدى الرجلين في المثالين، تخير بينهما.

الثانية: أن يدور الأمر بين ضررين بالنسبة إلى شخصين، فالحكم فيه ما في سابقه من تقديم الضرر الأقل.. كما لو دار الأمر بين قطع قدم زيد، أو كسر رجل عمرو، والتخير مع التساوي.. كما لو دار الأمر بين قطع رجل أحدهما أو الآخر.

الثالثة: أن يدور الأمر بين ضرر نفسه وضرر غيره، كما لو اضطر إلى حفر بالوعة في منزله، مما يوجب تلويث بئر الجار وتضرره بذلك.. فالحكم في هذه الصورة، تابع لكيفية تفسير المنة التي يستلزمها حديث «نفي الضرر» فلو كانت المنة فيها:

- امتناناً شخصياً، لزم القول بعدم لزوم تحمّل شخص المضرّ لضرره، ولو كان ضرر الغير أكثر، لوضوح أنّ الحكم بلزوم تحمّله للضرر خلاف المنة الشخصية.

- امتناناً نوعياً، لزم القول بترجيح ارتكاب الضرر الأقل، ومع التساوي يحكم بالتخير، وذلك لصيرورة الأفراد في نظر الشارع وجوداً واحداً.. فكما يراعي المكلف أقلّ الضررين المتوجهين إلى شخص آخر، كذلك الشارع فإنّه في مثل المقام لا يراعي شخص أحد

المكلفين، بل يراعي نوع المكلفين، ويتعامل معهم في ترجيح الأضرار المتوجهة إليهم، بلحاظ المجموع، وباعتبارهم عنده في منزلة واحدة..

نعم، لو كان الضرر متوجّهاً إلى المكلف، ولم يمكن دفعه إلا بصرف الضرر إلى غيره، لم يجز له ذلك، كما لو دخل السارق لأخذ أمواله، فرغبه في سرقة دار جاره، لأنّ دفعه عن نفسه منافٍ لقاعدة نفي الضرر عن الغير، وإن أوجب خلاف المنّة للمضرّ.. والفرق بين هذا الاستثناء وسابقه - الذي قلنا فيه بلزوم كون القاعدة منّة على شخص المضرّ - هو أنّ توجّه الضرر إليه، إنّما نشأ من أعمال قاعدة نفي الضرر في حقّ الغير، وهو حكم شرعي، وبذلك تكون المنّة عليه برفع ما جاء من قبيل الشارع.

وأما توجّه الضرر إلى الشخص في المقام، إنّما نشأ من أسبابه الطبيعية غير المستنده إلى الشارع أصلاً، ومادام الأمر كذلك، فليس على الشارع رفعه برفع حكمه، لعدم تحقّق حكم موجب للضرر على ذلك الشخص.

وأما جواز توجيه الضرر إلى الغير في المقام، فهو الحكم المؤدّي للضرر، ومن هنا أمكن للشارع رفع هذا الضرر عن الغير برفع حكمه.. فتأمل!

الفصل الرابع

الاستصحاب

وفيه مقدّمات :

المقدّمة الأولى: تعريف الاستصحاب:

اختلف الأصحاب في تعريف الاستصحاب، فمن قائل إنّه: إبقاء ما كان، ومن قائل إنّه: إثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق..

ولكنّ هذه التعريفات - على اختلافها - تعود إلى معنى واحد، وهو: الحكم ببقاء الحكم الثابت سابقاً، كالحكم بوجوب صلاة الجمعة، أو الحكم ببقاء موضوع ذي حكم، كالخمر الذي شكّ في بقاء خمريّته.. وهذا المعنى هو المراد على اختلاف القولين من نفي الاستصحاب أو إثباته، كما أنّه هو المراد على اختلاف الأقوال في مدرك حجّيته، من بناء العقلاء تبعيداً، وإن لم يفد الظنّ أو الظنّ الحاصل، بملاحظة ثبوته سابقاً أو دلالة النصوص أو الإجماع..

والآ فلو فسّر الاستصحاب بمدركه، كبناء العقلاء أو الظنّ بالبناء، أو حكم الشارع بالنصّ، لما كان موضوع النزاع واحداً، فلا يفيد قول المثبت للاستصحاب الإثبات مطلقاً، وذلك لإنكاره الاستصحاب بمعنى الظنّ بالبقاء مثلاً، لو فسّره القائل بمعنى بناء العقلاء.. وبذلك لا

يصبح القول بنفي الاستصحاب مقابلاً للقول بإثباته، لإمكان قبولهما معاً للاستصحاب، بما يفسّره كلّ منهما للاستصحاب، ضرورة أنّ التقابل بين القولين، يتمّ فيما لو كان الاختلاف نفيّاً وإثباتاً على موضوع واحد، ليكون النفي في أحد القولين متعلّقاً بما يشبه القول الآخر.

وأما تعريف الاستصحاب بما ينطبق على بعض الأقوال في الاستصحاب - مع أنّ حقيقة الاستصحاب معنى واحد، كما مرّ آنفاً - فلا دلالة فيه على أنّ التعريف مبينٌ لحقيقة الأقوال في الاستصحاب.. وذلك لأنّ بناء التعاريف في مثل المقام على شرح الاسم، لا على بيان الحدّ والرسم الجامع لأفراده، والمانع لأغياره.

فعليه، لا أثر لما قيل من عدم الطرد، أو العكس لهذه التعريفات.

المقدمة الثانية: أصوليّة البحث في حجّة الاستصحاب:

البحث في حجّة الاستصحاب بحث أصولي، لأنّه يقع كبرى في كبرى قياس الاستنباط، لأنّ بضمّه إلى صغرى - صلاة الجمعة واجبة في عصر الحضور - ينتج أنّ صلاة الجمعة لا زالت واجبة، وهي حكم فرعي كلّّي متعلّق بعمل المكلف.. فبذلك يتحقّق ملاك البحث الأصولي، وهو وقوع نتيجة البحث في طريق الاستنباط، وبذلك يمتاز الاستصحاب في الأحكام الكلّية عن الاستصحاب الجاري في الموضوعات الجزئية، لأنّ مفاده في الثاني قاعدة فقهيّة، تُبيّن تكليف المكلف بدون واسطة - كظاهرة الثوب المعيّن - بخلاف مفاد الأوّل.. إذ لا يفيد إلّا قاعدة كلّية لا تبيّن التكليف مباشرة، وإنّما يلزم ضمّها إلى مقدّمة أخرى، لتنتج التكليف الشرعي.

كما تمتاز أيضاً عن استصحاب نفس الأحكام الجزئية - كحرمة هذا الخمر - التي تعتبر من القواعد الفقهية.

والشاهد على أصولية البحث: هو جريان الاستصحاب في بعض المسائل الأصولية، كاستصحاب حجّة الخبر الواحد، ممّا يؤكّد على عدم كون مفاده حكماً متعلّق بأعمال المكلفين مباشرة.

هذا كلّه إذا فسّرنا الاستصحاب بما مرّ من الحكم بالبقاء، وأمّا إذا فسّرناه بمدرّك حجّيته - كبناء العقلاء، أو الظنّ بالبقاء - فلا شكّ في كون البحث فيه من الأصول، لوضوح أنّ ما ذُكر لا ارتباط له بفعل المكلفين مباشرة.. وإنّما هي قاعدة لو ثبت حجّيتها، لوقع في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلّي.

المقدمة الثالثة: ركنا الاستصحاب:

يعتبر في تحقّق الاستصحاب وجود أمرين:

الأوّل: القطع بثبوت الحالة السابقة.

الثاني: الشكّ في بقاء تلك الحالة، مع قطع النظر عن الحالة السابقة، والذي لا ينافي حصول الظنّ للثبوت السابق.

وهذان الأمران يستدعيان وحدة الموضوع والمحمول، في القضية الثابتة والمستصحبة، وهو متحقّق في استصحاب الموضوعات.

ومن هنا، لم يجز استصحاب عمرو في الدار، بعد اليقين بوجود زيد في الدار، كما لم يجز استصحاب زيد في الحمّام، بعد اليقين بوجوده في الدار.

وقد أُشكِل في استصحاب الأحكام الثابتة بدليل العقل - كوجوب المقدمة - أو بدليل النقل - كوجوب صلاة الجمعة - أن شرط وحدة الموضوع الذي يقتضيه بقاء الحالة السابقة غير متحقّق في المقام . . وذلك لأنّ الشكّ في بقاء الحكم، إنّما هو من جهة تغيّر بعض القيود فيما أخذ موضوعاً للحكم، سواء كان القيد في الموضوع، يحتمل دخالته في تحقيق موضوع الحكم بقاءً أم بقاءً وحدوثاً، وليس الشكّ هنا في الحكم مع بقاء الموضوع بتمام قيوده، لأنّ الحكم لا يتخلّف عن موضوعه بعد تحقّقه . . وإلاّ كان تغيّر حكم الموضوع الواحد في زمان لاحق، بدءاً بمعناه المستحيل على الشارع الحكيم - وهو العدول عن الحكم، بانكشاف خطأه بعد الجهل به -، ولاستحالة هذا النحو من البداء على الشارع المقدّس، فُسّر النسخ في أحكامه تعالى أنّه بيان لأمد الحكم الدائم ظاهراً والمؤقت واقعاً، حتّى عند جعله لمحدوديّة المصلحة فيه، وبذلك يدفع المولى استمراريّة الحكم في زمان ما بعد النسخ، لا أنّه يرفع ما كان محقّقاً حتّى بعد زمان النسخ.

فظهر من مجموع ما ذكّر: أنّه يشكل القول بجريان الاستصحاب في الأحكام، لعدم بقاء الموضوع المستلزم للتغاير، بين ما تحقّق وقوعه وما يراد الحكم ببقائه.

وفيه: أنّه لا مانع من جريان الاستصحاب، سواء كان دليل الحكم نقلياً أم عقلياً.

فأما في الأوّل: فإنّ وحدة الموضوع في القضية الثابتة والمستصحب، أمر لا بدّ منه . . إلّا أنّ مناط الوحدة والتعدّد فيه هو نظر العرف، لا بالنظر العقلي الدقّي، ولا بالنظر إلى المأخوذ في لسان الدليل.

وعليه، فإن صلاة الجمعة بقيد زمن الحضور المأخوذ في لسان الدليل مثلاً، يغير صلاة الجمعة مع انتفاء ذلك القيد المقوم للموضوع، وذلك بحسب ما يشخصه العقل والدليل من الموضوع.

أمّا في النظر العرفي، فلا يعد انتفاء القيد انتفاء ما يقوم الموضوع.. بل انتفاء حالة من حالات الموضوع، التي لا تضرّ بوحدة الموضوع، المستلزم لصحة الشك في البقاء.

وعليه، يمكن القول - في فرض كفاية وحدة الموضوع عرفاً - بصحة دعوى بناء العقلاء، على بقاء الحكم في القضية الثابتة تعبدًا، ولو لم يورث الظن.. كما يمكن القول بصحة دعوى الظن النوعي ببقاء الحكم أيضاً، ولو لم يورث الظن الشخصي، كما يمكن القول بدلالة الدليل اللفظي على الاستصحاب مع وحدة الموضوع عرفاً.. كما يمكن القول بقيام الإجماع على الاستصحاب في الفرض نفسه.

فتلخص من مجموع ذلك: أنه يمكن جريان الاستصحاب بمداركه الأربعة، في فرض وحدة الموضوع عرفاً، المحقق للشك في بقاء الحكم.

وأما في الثاني: فيمكن القول فيه: بأن يمكن التفكيك في الاستصحاب بين الحكم العقلي والحكم الشرعي، المستكشف بدلالة الحكم العقلي، كالحكم بالحرمة في موارد إدراك العقل للقبح.

فأمّا الحكم العقلي، فمنتهى في مثل المقام، لانتفاء القيد في الموضوع الذي كان مصب الحكم العقلي.

وأما الحكم الشرعي، فيمكن القول باستصحابه، لكفاية وحدة

الموضوع عرفاً فيه، لعدم انتفاء ما يراه مقوّمًا لموضوع الحكم، بل يحتمل أن يكون القيد بياناً لحالة من حالات الموضوع.. ومن المعلوم أن انتفاءه لا ينافي احتمال بقاء الحكم فيه.

فإن قلت: كيف يمكن القول بعدم ثبوت الحكم العقلي، وثبوت الحكم الشرعي، مع افتراض الملازمة بين الحكمين؟

قلت: إن الملازمة ثابتة في مقام الإثبات، فكل ما حكم به العقل حكم به الشرع دون مقام الثبوت.. فلا يلزم من عدم حكم العقل، عدم حكم الشرع، فالملازمة ثابتة في مقام الإثبات وجوداً لا عدماً، وذلك لاحتمال بقاء نفس الملاك للحكم الشرعي - من المصلحة والمفسدة - الذي كان ثابتاً في القضية الثابتة التي حكم بها العقل.. وعدم حكم العقل في القضية المشكوكة، إنما هو لعدم إدراكه لتلك المصلحة، التي أدركها في القضية الثابتة، وذلك لا ينافي أصل وجوده ثبوتاً.. كما يحتمل في المقام أيضاً زوال ملاك الحكم الشرعي سابقاً، ووجود ملاك آخر لنفس الحكم في القضية المشكوكة، من دون أن يكون للقيد الزائل أي دخل في الملاك الجديد، لا بنحو بيان حالة الموضوع، ولا بنحو بيان المقوّم للموضوع، فلا مانع من ثبوت الحكم الشرعي في هذا الفرض، وإن لم يثبت الحكم العقلي، لعدم إدراكه لهذا الملاك الجديد.

وبالجملة هناك نوعان للحكم العقلي:

١ - حكم فعلي لا يتحقق إلا مع تحقق الموضوع، مع كل قيوده وشروطه، بحيث لا يتحقق الحكم مع الإهمال، أو الإجمال في الموضوع من حيث عدم تحقق بعض قيوده.. إذ لا يستقل العقل بالحكم، إلا بعد إحراز موضوع حكمه كاملاً.

ومن هنا، لم يجز الاستصحاب - كما مرّ في القضية المشكوكة - وإن جرى الحكم الشرعي لاحتمال وجود ملاكه من المصلحة أو المفسدة.

٢ - حكم شأني، بمعنى تحقّقه حتّى مع انتفاء بعض قيود الموضوع، لو تحقّق الملاك لحكمه من المصلحة والمفسدة.

وعليه، يمكن القول بوجود الحكم العقلي الشأني، ولو تطرّق الإهمال أو الإجمال إلى موضوع حكمه، من جهة عدم تحقّق قيود الموضوع، لما قلناه من احتمال وجود ملاك الحكم العقلي، الذي يتبعه الحكم على فرض تحقّق ذلك الملاك، وهو معنى الحكم الشأني.

والحكم الشرعي، إنّما يتبع الحكم العقلي الكاشف له، باعتبار ملاك الحكم العقلي واقعاً - وهو وجود المصلحة أو المفسدة، التي يدور الحكم مدارها وجوداً وعدمًا - لا باعتبار ملاك الحكم العقلي الفعلي - وهو خصوص المصلحة التي أدركها العقل، عند تحقّق الموضوع بكلّ قيوده - فقد لا يدرك العقل خصوص تلك المصلحة، عند انتفاء أحد قيود الموضوع، مع إدراك الشارع للمصلحة في الفرض نفسه.. فافهم وتأمل جيّداً!

الأقوال في الاستصحاب

القول الأول:

حجّة الاستصحاب مطلقاً

اختلف الأصحاب في حجّة الاستصحاب، بين قائل بعدم الحجّة مطلقاً، وقائل بالحجّة مطلقاً. . وقائل بالتفصيل بين الشك في الموضوع، والشك في الحكم. . وبالتفصيل بين الشك في الرفع، والشك في المقتضي. . وغير ذلك من الأقوال التي أنهاها الشيخ قُدّس سرّه في الرسائل إلى أحد عشر قولاً^(١).

والمختار في المقام هو القول بالحجّة مطلقاً، واستدلّ على ذلك بوجوه أربعة، وهي:

الوجه الأوّل: بناء العقلاء:

فالملاحظ أنّ بناء الإنسان، بل الحيوان، على الحكم ببقاء الحالة السابقة، فكلّ منهما يعاود الذهاب إلى ما كان فيه، ويتحقّق الغرض إذا كان فيه ما يحقّق الغرض في المرّات السابقة، وهذا بناء تعبدي غير منوط بحصول الظنّ.

(١) فرائد الأصول: ج ٣، ص ٤٩.

وعليه، تثبت حجّة الاستصحاب مطلقاً، لعدم ورود نهي عن الشارع في اتباع هذا البناء، فيكون ممضًى عنده.

وفيه: أولاً: منع التعبد في هذا البناء، بل يمكن إسناده لغيره، كالاحتياط ورجاء إدراك ما ثبت سابقاً، وكالاطمئنان ببقاء ما ثبت أولاً، وكالظنّ النوعي بالبقاء، وكالغفلة الناشئة من العمل بمقتضي العادة من دون شعور والتفات، وهي الحاصلة دائماً في الحيوان، وأحياناً في الإنسان.

ثانياً: منع إمضائه لدى الشارع، لوجود الردع عن هذا البناء، وإن لم يكن على نحو الردع عن خصوص هذا البناء، كالأيات والروايات الدالة على عدم اتباع ما ليس للإنسان فيه علم، وكالأدلة على البراءة الرافعة للتكليف في موارد الجهل بالحكم المنافية للبناء على بقاء التكليف، وكالأدلة على الاحتياط في الشبهات المقتضي للعمل بمقتضى التكليف، المنافية للبناء على عدم حدوث التكليف استصحاباً.. فتأمل جيّداً!

الوجه الثاني: الظنّ ببقاء ما ثبت:

فإن ثبوت حكم أو موضوع في الآن السابق، يفيد الظنّ ببقائه في الآن اللاحق.

وفيه: أولاً: منع اقتضاء مجرّد الثبوت، سابقاً للظنّ الفعلي النوعي أو الشخصي، إذ لو أفاد الظنّ كان من باب غلبة دوام وجود ما ثبت أولاً، وهذه الغلبة غير محرزة لكثرة تحقق خلافه، كموارد الشكّ في المقتضي.

ثانياً: لو سلّمنا بالغلبة واقتضائه للظنّ بالبقاء، فإنّه لا دليل على

اعتبار خصوص هذا الظنّ الناشئ من غلبة بقاء ما حدث أولاً.. بل قام الدليل على عدم اعتبار الظنّ مطلقاً، كالعمومات الدالة على عدم اتباع غير العلم مطلقاً.

الوجه الثالث: الإجماع:

حُكي عن المبادئ وغيره: إجماع الفقهاء على إبقاء الحكم الذي شكّ في طروء ما يزيله.. ومن المعلوم أنّ إبقاء الحكم طرف للممكن مقابل عدم إبقائه، ولا يمكن ترجيحه إلا بمرجّح، وليس في المقام إلا حجة الاستصحاب.

وفيه: أنّه يُشكّل القول بوجود الإجماع المحضّ الكاشف عن رأي المعصوم، لعدم القطع برأي المعصوم، مع احتمال استناد الأقوال في المقام إلى مدرك معلوم، كالبناء أو الظنّ، فقيمة القول بقيمة مدركه، لا باستكشافه عن رأي الإمام (عليه السلام)، وخاصّة مع ملاحظة أقوال المخالفين للإجماع.

كما يشكل إثبات حجة الاستصحاب بالإجماع المنقول، لعدم ثبوت أصل حجّيته، وعلى فرض ثبوتها، فهو ليس بحجة في مثل المقام، لما مرّ سابقاً من معلومية مدركه، وعدم تحقّق الاتفاق من الجميع.

الوجه الرابع: النصوص المستفيضة:

نذكر منها في هذا الباب:

١ - صحيحة زرارة الأولى:

وهي - كما عن الوسائل - عن زرارة، قال: «قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟»

فقال: يا زرارة! قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فإذا نامت العين والأذن والقلب وجب الوضوء.

قلت: فإن حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم به؟

قال: لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بين، وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا تنقض اليقين أبداً بالشك، ولكن تنقضه بيقين آخر^(١).

فأما سنداً: فلا إشكال في اعتبار هذه الرواية، وأما الإضمار فيه من دون تصريح بكون المسؤول هو الإمام، فلا يضر في المقام، لكون السائل من فقهاء الأصحاب، الذي لا يليق في شأنه الاستفتاء من غير الإمام، وخاصة مع اهتمامه ومتابعته للسؤال، مما يكشف عن عدم كون المسؤول غير المعصوم عليه السلام.

وأما دلالة: فالتحقيق فيها يتوقف على بيان الجزاء، للشرط المستفاد من قوله عليه السلام: «وإلا فإنه على يقين من وضوئه»، وهذا الجزاء يمكن أن يكون أحد أمور ثلاثة:

الأمر الأول: أن يكون الجزاء محذوفاً، فيكون التقدير: وإن لم يستيقن أنه قد نام، فلا يجب عليه الوضوء، وقد دلّ على هذا الجزاء قوله عليه السلام: «لا»، في جواب: فإن حرك في جنبه شيء، فهو بمعنى عدم وجوب الوضوء أيضاً.

وعليه، فالجملة الواقعة بعد الفاء وهي: «فإنه على يقين... الخ»

(١) وسائل الشيعة: ج ١، ص ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

بمثابة العلة للحكم بعدم وجوب الوضوء، وهي مركبة من صغرى اليقين بالوضوء السابق، ومن كبرى ارتكازية لا تختص باب الوضوء، وإنما هي حكم كلي لليقين يندرج فيه اليقين بالوضوء، وذلك الحكم هو النهي عن نقض اليقين بالشك، وهذا الحكم المستفاد بكلّيته عرفاً هو مفاد الاستصحاب المدعى مطلقاً.

الثاني: أن يكون الجزاء مذكوراً، وهو قوله ﷺ: «فإنه على يقين من وضوئه»، بمعناه الإنشائي، وإن كان في صورة الخبر، لعدم المعنى في الإخبار بما يعرفه السائل.. فلا بد من كون المعنى هو الأمر بالبقاء على الوضوء المتيقن.

وعليه، فتكون جملة: «ولا ينقض اليقين بالشك» عطفاً تفسيريّاً لما قبله.

ومن المعلوم أنه لا دلالة على هذا الاحتمال على حجّة الاستصحاب مطلقاً، بل في باب الوضوء فحسب.. وذلك لأنّ ما يترأى من كونه قاعدة كليّة، وهو جملة: «ولا ينقض اليقين بالشك»، إنّما هو مرتبط بمقام الوضوء، إذ ليس أداة التعريف فيها للجنس، بل هي للعهد الذكري، بمعنى عدم نقض اليقين الخاصّ بالشك الخاصّ.

الثالث: أن يكون الجزاء مذكوراً أيضاً، وهو قوله ﷺ: «ولا ينقض اليقين بالشك»، وتكون الجملة السابقة تمهيداً للجزاء، وهي لا تدلّ على حجّة الاستصحاب مطلقاً، لما دُكر في الاحتمال الثاني من عهديّة أداة التعريف فيه.

ويرد على الاحتمالين الأخيرين إشكال خاصّ بكلّ منهما، وإشكال مشترك بينهما.

فأمّا الإشكال في الأوّل، فهو أنّ الإنشاء بلسان الأخبار، خلاف الظاهر، ممّا يستلزم بعد هذا الاستظهار.

وأمّا الإشكال في الثاني، فهو أنّ جعل ما بعد الواو جزاءً للشرط خلاف للظاهر أيضاً.

وأمّا الإشكال المشترك بينهما، فأمران:

١ - ظهور التعليل فيهما - بناء على اختصاص الاستصحاب بالوضوء - في التعبد. ومن المعلوم أنّ العرف لا يرى وجهاً لهذا التعليل التعبدى في خصوص المقام، بخلاف الاحتمال الأوّل، إذ يكون فيه التعليل بأمر ارتكازي لدى العرف. بمعنى أنّ تعليل الحكم ببقاء الحكم السابق لليقين به سابقاً، تعليل بما هو مناسب ارتكازاً في ذهن العرف، بخلاف التعليل بعدم نقض اليقين بالوضوء بالشك فيه، الذي لا يرى فيه العرف كثير مناسبة بين الشك في الوضوء، والحكم ببقائه ليقيه السابق في خصوص الوضوء، من دون دلالة على القاعدة الكلّية في هذا المجال.

٢ - جعل اللام في «لا ينقض اليقين بالشك» للدلالة على العهد الذكري. ومن المعلوم أنّه خلاف الظاهر، إذ الأصل في اللام أن يكون لتعريف الجنس. وأمّا سبق اليقين في «فإنّه على يقين من وضوئه» الذي لوحظ معهوداً في أداة العهد الذكري، ممّا لا يشكّل قرينة عليه مع ملائمة أيضاً لتعريف الجنس. فافهم!

أضف إلى أنّ القول بكونه للعهد، لا ينافي القول بإرادة العموم في كلمة «اليقين»، فيما دلّ على حجّة الاستصحاب. وذلك بالقول: إنّ عبارة «من وضوئه» يمكن أن تتعلّق بكلمة «اليقين» ليفيد اليقين بالوضوء،

ويكون المعهود حينئذٍ مقيداً لا مطلقاً.. فالنتيجة حجّة الاستصحاب المقيد بالوضوء.

ويمكن أن يتعلّق بالظرف، أي: «على يقين»، ليفيد أنّ كونه على صفة اليقين، إنّما هو من جهة الوضوء.

وعليه، يكون «اليقين» في الصغرى مطلقاً لا مقيداً بالوضوء، ويكون المعهود المحكوم عليه في الكبرى مطلقاً، ومفيداً لحجّة الاستصحاب في جميع الموارد، التي يحصل فيها اليقين مهما اختلف منشأه.

ويؤيد الوجه الأول - بعد إبطال الوجهين الآخرين - هو وحدة التعليل بلفظ ما ذكر في الوضوء أو بما يرادفه، وذلك في أبواب أخرى غير الوضوء.. ممّا يدلّ على أنّ حجّة الاستصحاب مطلقاً - الذي هو مفاد التعليل - لا يختصّ بباب دون باب.. فتأمل جيّداً!

فإن قلت: إنّ الرواية السابقة لا تدلّ على حجّة الاستصحاب مطلقاً، وإنّما تدلّ على حجّيته في موارد الشكّ في المانع دون المقتضي.

بيان ذلك: أنّ النقص الوارد في الرواية، يقابل الإبرام وإحكام الشيء، فيكون معناه كما في آية: ﴿كَأَلَيْكَ فَكُتُورُهَا﴾^(١) هو رفع الهيئة الاتّصالية وفكّه كما في الحبل.. وهذا المعنى الحقيقي متعذّر في المقام، فلا بدّ من الرجوع إلى أقرب المجازات المتعدّدة، كما هي القاعدة عند تعذّر الحقيقة.. فإحدى المعاني المجازيّة، هو رفع اليد عن

اليقين السابق، ممّا فيه اقتضاء البقاء، وشكّ في طروء المانع، كالسراج المليء زيتاً، وشكّ في اشتعاله من جهة هبوب الريح.. والمعنى المجازي الآخر، هو رفع اليد عن اليقين السابق، ممّا ليس فيه اقتضاء البقاء، كالشكّ في اشتعال السراج، من جهة الشكّ في بقاء الزيت فيه.. ومن المعلوم - عند دوران الأمر بين هذين المعنيين - ترجيح المعنى الأوّل، لكونه أقرب إلى الاستحكام، والإبرام المعتبر في إسناد النقض إلى شيء حقيقةً.

قلتُ: إنّه لا موجب لإسناد النقض مجازاً إلى اليقين بشيء، لينقسم المعنى المجازي بحسب المتيقّن إلى ما يقتضي البقاء أو لا.. بل إنّ حسن الإسناد، إنّما يكون بالإسناد إلى نفس اليقين، الذي يتخيّل فيه الاستحكام، وإن كان الشكّ في مقتضيه مقابل الظنّ، الذي لا يتخيّل فيه ذلك الاستحكام.. وإن كان الشكّ في رافعه، فيلاحظ في الإسناد نفس اليقين كالعهد، ولا يلحظ فيه متعلّقه وهو المتيقّن، وإلّا فلو كان حسن إسناد النقض إلى اليقين منوطاً بقابليّة المتيقّن للبقاء، لزم القول بحسن إسناد النقض إلى نفس المتيقّن ممّا فيه قابليّة البقاء، كقولك: «نقضت الحجر من مكانه» لوضوح قابليّة الحجر للبقاء في مكانه، ولا يزول إلا برافع، كما يلزم القول بعدم صحّة إسناد النقض إلى اليقين، بما ليس فيه اقتضاء البقاء، كقولك: «نقضت اليقين باشتعال السراج عند الشكّ في اقتضائه للبقاء».

ومن المعلوم ركابة القول الأوّل، وبداهة الصّحّة في الثاني..

فإن قلت: سلّمنا أنّ النقض مسند إلى نفس اليقين مجازاً، ولكنّ ذلك غير متحقّق في الاستصحاب، لعدم تعلّق النقض باليقين أصلاً..

إذ ليس الشكّ الفعلي متعلّقاً بما تعلّق به اليقين سابقاً، ليكون رفع اليد عن العمل بما تعلّق به الشكّ نقضاً لليقين.

وعليه، لا يكون إسناد النقض إلى اليقين مجازاً أصلاً، لكونه غلطاً.. كما لم يكن حقيقةً كما مرّ سابقاً.

إلا أنّه يمكن تصحيح الإسناد السابق مجازاً، فيما لو تعلّق اليقين بما فيه استعداد البقاء، فإنّ اليقين فيه عندما تعلّق بأمر له القابليّة في البقاء، صار في حكم ما هو مستمرّ ومستحكم، فأمكن تعلّق النقض به.. بمعنى حلّ هذا الاستحكام، وانقطاع ذلك اليقين المستمرّ، عند الشكّ في رافعه.

قلتُ: إنّ المصحّح لمجازيّة الإسناد، ليس ما قيل من ملاحظة استمراريّة اليقين في زمان الشكّ، لوجود المقتضي للبقاء.. وإنّما هو ملاحظة أنّ ما تعلّق به اليقين، هو نفس ما تعلّق به الشكّ بالنظر العرفي، وإن تعدّد الزمان فيهما لعدم ملاحظة العرف لهذا التعدّد.

وعليه، فيكون رفع اليد عن العمل باليقين عند الشكّ، نقضٌ لنفس ذلك اليقين بالنظر المسامحي العرفي، فيصحّ الإسناد المذكور.. سواء كان متعلّق اليقين ممّا يقتضي البقاء، وشكّ في الرافع، أم كان ممّا لا يقتضي البقاء، وشكّ في المقتضي.

ومن هنا، تبين أنّ أقربيّة المجاز فيما فيه اقتضاء البقاء، وإن كان ثابتاً عقلاً، إلاّ أنه ليس بثابت بالنظر العرفي، لما قلناه آنفاً من مساواة النسبة في إسناد النقض إلى اليقين، على اختلاف متعلّقه من القابليّة للبقاء وعدمها.. هذا كلّه في دلالة المادّة.

أما في دلالة الهيئة - أعني: هيئة النهي عن النقص - فيرد فيها البحث السابق من حجّة الاستصحاب مطلقاً، أو في موارد الشك في الرافع دون المقتضي كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري في الرسائل.

فاستدلّ القائل بحجّة الاستصحاب في موارد اقتضاء البقاء، أنّه لا يتوجّه النهي إلّا إلى موارد القدرة على فعل المنهي وتركه. . . ومن المعلوم أنّه لو أخذ «اليقين» متعلقاً للنقص، لما كان مقدوراً، إذ انتفاضه في ظرف الشك أمر قهري لا ربط له بإرادة المكلف، فلا بدّ من أخذ المتيقّن - وهو الموضوع في المثال - متعلقاً للحكم بعدم النقص، وقد مرّ سابقاً أنّ الأقرب للمعنى الحقيقي المتعذّر في المقام، هو رفع اليد عمّا فيه مقتضى البقاء دون المعنى المجازي الأبعد، وهو في مورد الشك في المقتضي.

وفيه: أن لا خصوصيّة لليقين - المأخوذ في متعلق النقص - في كونه غير مقدور، بل يشترك في ذلك المعاني الأخرى، التي يمكن فرضها متعلقاً للنقص في المقام كالمتيقّن - كما فرضه الشيخ - لأنّ المتيقّن إمّا حكم - وهو بيد الشارع لا بيد المكلف ليملكه نقضه - أو موضوع - وهو خارج عن إرادة المكلف، وإن أمكنه إرادة أسبابها - كما يشترك مع معنى «اليقين» في محذور عدم المقدوريّة «آثار اليقين». . . إذ إنّ آثار اليقين - بمعنى أحكام المتيقّن، لا آثار نفس اليقين المرتفعة بالشك فيه - غير مقدورة للمكلف أيضاً، لأنّ أمرها بيد الشارع وضعاً ورفعاً، لا بيد المكلف.

وعليه، لا بدّ من حلّ الإشكال في الجميع، لا في خصوص «اليقين»، وهو صرف النقص عن معناه الحقيقي إلى معنى مجازي، وهو

النقض بحسب مقام العمل، لا بحسب نفس متعلق النقض غير المقدور، فيكون النهي عن نقض اليقين أو المتيقن، بمعنى لزوم البناء على بقاء اليقين، أو المتيقن السابق، والعمل على طبقه في ظرف الشك.

فارتكاب المجازية في «إسناد النقض» مشترك في الجميع، إلا أنه يمتاز أخذ «اليقين» متعلقاً للنقض عن المعنيين الآخرين، أنه لم يرتكب فيه تصرف آخر بخلاف إرادة «المتيقن» من اليقين مجازاً، أو إرادة «آثار اليقين» من اليقين على نحو الإضمار.

فلا مجوز لارتكاب هذا التصرف، مع عدم وجود الملزم له.

فإن قلت: سلّمنا أنّ المراد بالنقض، ما هو بحسب مقام البناء والعمل، إلا أنه لابدّ من التصرف في اليقين بإرادة المتيقن.. إذ لا معنى لعدم نقض نفس اليقين في مقام العمل، لعدم وجود أثر لوصف اليقين، ليلتزم به خصوصاً في مورد الرواية، كما لو نذر ديناراً مع اليقين بحياة زيد.. فالنهي عن النقض فيه، يعني الوفاء العملي بالنذر في ظرف الشك في حياة زيد.

فيكون المراد، هو عدم نقض ما يمكن له الأثر، ليلتزم به في مقام البناء والعمل، وليس ذلك إلا المتيقن، وهو الموضوع في مورد الرواية.

قلت: إنّ لمفهوم اليقين حالتين:

الحالة الأولى: أن يلحظ اليقين بما هو معنى مستقلّ، وعلى نهج الموضوعيّة، فيمكن جعله تمام الموضوع للحكم.. كما لو قال: «إذا حصلت لديك حالة اليقين بوجود زيد، تصدّق بدرهم»، بحيث يكون

الحكم مرتباً على نفس اليقين، من دون لحاظ كاشفيته ومرآيته لواقع وجود زيد.. كما يمكن جعله - كذلك - جزء الموضوع للحكم، كما لو ضمّ في المثال السابق وجود زيد واقعاً إلى تلك الحالة من اليقين.

ومن المعلوم في هذا القسم أنّ معنى عدم نقض اليقين فيه، هو لزوم العمل بما يقتضيه نفس اليقين - وحده أو بانضمام الجزء الآخر للموضوع - فلا أثر - كالصدقة في المثال - فيلتزم في ظرف الشكّ، بحكم مماثل لحكم اليقين في ظرف تحقّقه سابقاً.

الحالة الثانية: أن يلحظ مفهوم اليقين، بما هو مرآة وطريق للمتيقّن، يعني على نهج الطريقة.. وهذه المرآة سارية من اليقين الشخصي الخارجي، لوضوح أنّ اليقين في نفس المتيقّن آلة للحاظ المتيقّن، ولا يكاد يلتفت إلى حالة يقينه.

وعليه، فإنّ تعلق النقص باليقين بهذا المعنى، ظاهر عرفاً في لزوم البناء والعمل بالمتيقّن، فيلتزم في مورد الشكّ بحكم مماثل للمتيقّن تعبداً - بمقتضى الاستصحاب - إذا كان المتيقّن حكماً.. كما يلتزم في مورده بحكم مماثل لحكم المتيقّن، إذا كان المتيقّن موضوعاً ذا أثر شرعي.

وعليه، فلو أخذ مفهوم اليقين في قوله ﷺ: «لا ينقض اليقين بالشكّ»، بمعناه الآلي المستلزم للحاظ المتيقّن واقعاً، فلا مانع من تعلق النقص به، ولا موجب لصرفه عن معناه إلى إرادة المتيقّن، لارتفاع إشكال «عدم إرادة لزوم البناء والعمل، بحسب نفس اليقين» من دون ذلك التصرف في الظهور - كما فرضه الشيخ رحمه الله^(١) - فافهم!

(١) فرائد الأصول: ج ٣، ص ٧٩.

وليعلم في ختام الحديث عن هذه الصحيحة، أنّ النهي عن نقض اليقين بالشكّ شامل لجميع موارد الشبهة الحكميّة والموضوعيّة، بلا فرق بينهما في تنزيلهما في حالة الشكّ منزلة حالة اليقين - كما أثبتناه بمقتضى هذه الصحيحة -.

نعم، يختلف كلّ منهما بحسبه في التنزيل، فإنّ مقتضى التنزيل عند الشكّ في الحكم، هو جعل حكم مماثل للمستصحب.. كما أنّ مقتضى التنزيل عند الشكّ في الموضوع، هو جعل حكم مماثل لحكم المستصحب. وأمّا خصوصيّة المورد - وهو الشكّ في الموضوع - فلا يوجب تخصيصاً في حجّة الاستصحاب المطلقة، وخاصّة مع ملاحظة العموميّة في «لا تنقض» لأنّها قضيّة كلّيّة ارتكازيّة، لا تختصّ بمورد دون مورد، وإنّما أُتيَ بها في الرواية - كما في غيرها من الموارد - لانطباقها على فرد من أفرادها، وإن كان يعمّ غيره من الأفراد.. فتأمل!

٢ - صحيحة زرارة الثانية:

وهي ما روي عن زرارة أنه قال: «قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المني فعلمت أثره إلى أن أُصيب له الماء، فأصبت وحضرت الصلاة ونسيت أنّ بثوبي شيئاً، وصلّيت ثمّ أني ذكرت بعد ذلك. قال: تعيد الصلاة وتغسله.

قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنه قد أصاب فطلبته ولم أقدر عليه فلما صلّيت وجدته؟

قال ﷺ: تغسله وتعيد.

قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً فصلّيت فرأيت فيه؟

قال: تغسله ولا تعيد الصلاة.

قلت: لِمَ ذلك؟

قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً.

قلت: فإنّي قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله؟

قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك.

قلت: فهل عليّ إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟

قال: لا، ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك.

قلت: إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة؟

قال: تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته، وإن لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته، ثم بنيت على الصلاة، لأنك لا تدري لعلّه شيء أوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك^(١).

ووجه الاستدلال فيه ما مرّ سابقاً من عموميّة التعليل المستفاد من قوله ﷺ: «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك» في المورد الأوّل وهو رؤيته للدم بعد الصلاة مع عدم يقينه به قبل الصلاة، وفي المورد الثاني أيضاً وهو رؤيته للدم أثناء الصلاة والإمام ﷺ حكم بعدم وجوب

(١) تهذيب الأحكام: ج ١، ص ٤٢١؛ وأورد قسماً منه في وسائل الشيعة: ج ٣، ص ٤٦٦،

الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

إعادة الصلاة وعَلَّه بكون اليقين فيه مندرجاً تحت هذه القضية الكلّية الارتكازية التي لا تختصّ بباب دون باب.

نعم، يمكن ثبوتاً أن تكون الرواية بصدد إثبات قاعدة اليقين، كما يمكن أن يكون مثبتاً لأصالة الاستصحاب - بحسب تفسير اليقين الوارد في تعليل المورد الأوّل - فلو كان المراد منه هو:

- اليقين الحاصل بالنظر والفحص بناء على إفادة قول السائل «فنظرت فلم أر شيئاً» لليقين بعدم الدم، وعليه فإنّ الشكّ في حال الصلاة المستفاد من قوله ﷺ «فشككت» متعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين سابقاً، ومن هنا، سُمّي بالشكّ الساري، لسرايته إلى مورد اليقين.

ومن المعلوم أنّ اتحاد متعلّق اليقين والشكّ هو مورد قاعدة اليقين، فيكون المعنى هو النهي عن نقض اليقين، ولو تعلّق الشكّ فيما بعد بنفس ما تعلّق به اليقين لا ببقائه.

- اليقين الحاصل قبل ظنّ الإصابة والفحص، وعليه فإنّ الشكّ في حال الصلاة متعلّق ببقاء ذلك اليقين في ظرف الشكّ، ومن هنا سُمّي بالشكّ الطارئ، لعدم تأثيره في اليقين السابق أصلاً، فمتعلّق اليقين هو الطهارة في الآن السابق، وهي باقية على اليقينية حتّى في ظرف الشكّ، ومتعلّق الشكّ هو الطهارة في الآن اللاحق، فاختلف بذلك متعلّقاها زماناً، وهو مورد الاستصحاب.

والظاهر من اليقين في الرواية ما حصل قبل ظنّ الإصابة، بخلاف الحاصل بعده، لعدم ظهور إيجاب الفحص فيه لليقين بعدم وجود النجاسة.

فإن قلت: إنّ الرواية تعلّل عدم وجوب الإعادة بعدم نقض اليقين بالشكّ، والحال أنّ التعليل لا ينطبق على المقام، إذ ليس نقض اليقين فيه بالشكّ وإنّما باليقين الحاصل بعد الصلاة بالنجاسة، فالتعليل في الرواية لا يفيد عدم الإعادة وإنّما يفيد جواز الدخول في الصلاة للطهارة المستصحة لأنّ عدم جوازه نقض لليقين بالشكّ، وهذا الجواز لا يلزم عدم وجوب الإعادة.

قلت: إنّ الطهارة الواقعيّة وإن كانت شرطاً في مرحلة الاقتضاء، إلّا أنها في مرحلة الفعلية تكفي إحراز الطهارة ولو بقاعدة الطهارة، أو أصالة استصحاب الطهارة المتيقّنة.

وعليه، يصحّ تعليل عدم الإعادة بالاستصحاب وعدم نقض اليقين بالشكّ، أنه محقق لإحراز الطهارة أثناء الصلاة، وإن انكشف الخلاف بعد الصلاة.

فالحكم بعدم الإعادة كاشف عن حجّة الاستصحاب، كما أنّ الحكم بالإعادة كاشف عن جواز نقض اليقين بالشكّ وعدم حجّة الاستصحاب لإحراز الطهارة في الصلاة. فتأمل جيّداً.

فإن قلت: إنّ لا يمكن جريان الاستصحاب في المقام وإن سلّمنا كفاية إحراز الطهارة الواقعيّة، وذلك أنه لا بدّ في جريانه من كون المستصحب إمّا حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، ومن المعلوم أنّ الطهارة المستصحة ليست بحكم شرعي، كما هو واضح، وليست موضوعاً لحكم شرعي كشرطيّة الصلاة بها، إذ المفروض أنه ليس بشرط وإنّما الشرط هو إحراز الطهارة لا نفسها، فمع عدم كونه موضوعاً أو حكماً لم يمكن إحراز الطهارة بالاستصحاب.

قلتُ: لهذا الإشكال جوابان:

الجواب الأول: إنّ كفاية إحراز الطهارة بالاستصحاب مثلاً في مرحلة الفعلية لا تنافي شرطية الطهارة الواقعية في مرحلة الاقتضاء، بل هي مقتضى الجمع بين الأخبار الدالة على أنه «لا صلاة إلا بطهور»^(١)، والخبر الوارد في المقام الدالّ على كفاية إحراز الطهارة وإن انكشف الخلاف.

فعلیه، يمكن تصوير الطهارة الواقعية موضوعاً للحكم الشرعي.

الجواب الثاني: يكفي في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب جزءاً للموضوع - وهو إحراز الطهارة - شأنه في ذلك شأن استصحاب الطهارة في جزء الموضوع الذي جعل شرطاً للصلاة، وذلك الجزء هو طهارة الماء.

فإن قلت: سلّمنا أنّ الشرط في المقام هو إحراز الطهارة، وهو محقق بالاستصحاب، ولكنّه يخالف الرواية الظاهرة في أنّ العلة في عدم لزوم إعادة الصلاة بعد انكشاف الخلاف هي الطهارة لا إحرازها بالاستصحاب، وذلك بملاحظة الصغرى القائلة: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت»، فبضمّه إلى الكبرى الكلّية ينتج: «أنّك عند الشكّ باقٍ على طهارتك المحرزة بالاستصحاب» لا على إحراز الطهارة بالاستصحاب.

قلتُ: إنّ التعليل المذكور في الرواية يمكن أن يلاحظ تارة بحسب حال انكشاف النجاسة، فيكون مفيداً لإحراز الطهارة حال الصلاة،

(١) وسائل الشيعة: ج ١، ص ٣٦٥، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

ويمكن أيضاً أن يلاحظ بحسب حال ما قبل الانكشاف، فيكون مفيداً لنفس الطهارة.

والتعليل المذكور في الرواية ليس بلحاظ حال ما بعد الانكشاف وإلاّ تعيّن التعليل بإحراز الطهارة للتيقّن بارتفاع نفس الطهارة، فلا بدّ أن يكون التعليل بلحاظ حال ما قبل الانكشاف، ويمكن فيه إفادة نفس الطهارة كإفادته لإحراز الطهارة، وإنّما عبّرت الرواية بالأوّل دون الثاني للتنبيه على حجّة الاستصحاب، إذ لو كان التعبير بإحراز الطهارة لأمكن إسناذه إلى غير الاستصحاب كقاعدة الطهارة مثلاً.

فاتّضح بمجموع ما ذكر أنّ ما يصحّ أن يعلّل به عدم الإعادة بعد انكشاف الحال هو إحراز الطهارة بالاستصحاب لا نفس الطهارة، وإلاّ لما استقام تعليل الإعادة أنّه نقض لليقين بالشكّ، لوضوح أنّ الإعادة بعد الانكشاف نقض لليقين باليقين.

فإن قلت: إنّ الرواية بصدّد إثبات قاعدة أجزاء الأمر الظاهري بتقريب أنّ التعليل المذكور في الرواية من عدم جواز نقض اليقين بالشكّ موجب لوجود الأمر الظاهري في المقام مقابل الأمر الواقعي الأوّلي أو الثانوي، وهو مقتضى للإجزاء.

فعدم الإعادة في المقام مستند مباشرة إلى الإجزاء بموافقة الأمر الظاهري وإن خالف الواقع.

قلت: لو صحّ ابتناء عدم الإعادة على قاعدة الإجزاء لما صحّ التعليل المذكور في الرواية، فهي صريحة في ابتناء عدم الإعادة على عدم جواز نقض اليقين بالشكّ، وهو معنى الاستصحاب، لا في ابتناؤه على أجزاء الأمر الظاهري.

نعم، يمكن القول إنّ العلة لعدم الإعادة هي مجموع الصغرى القائلة بعدم نقض اليقين بالشكّ المستلزم لوجود الأمر الظاهري، والكبرى القائلة أنّه كلّما تحقّق الأمر الظاهري تحقّق الإجزاء. والرواية ذكرت الصغرى مع إضمار الكبرى فيها.

ومادامت العلة هي مجموع قاعدتي الاستصحاب - بمعنى وجود الأمر الظاهري - والإجزاء - بمعنى كفايته لعدم الإعادة - فلا بدّ في وجوب الإعادة من انتفاء أحد الجزئين، إمّا بالقول بجواز نقض اليقين بالشكّ، وإمّا بالقول بعدم اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء.

ومن المعلوم بطلان كلا القولين في المقام بما يقتضي عدم الإعادة، فأما الأوّل لتصريح الإمام بعدم جواز نقض اليقين بالشكّ، وأمّا الثاني فلدلالة الشرع والعقل على الإجزاء، فتأمّل!

ولعلّ مراد القائل بدلالة الرواية على إجزاء الأمر الظاهري هو ما قلناه آنفاً من أن العلة في الحكم بعدم الإعادة في الرواية هو وجود الأمر الظاهري بالاستصحاب بضميمة القول بإجزاء ذلك الأمر الظاهري. فالحكم بعدم الإعادة كاشف عن الإجزاء.

وعلى أية حال فإنّ العجز عن رفع الإشكال الوارد على القول بإفادة الرواية للاستصحاب لا يوجب تعيّن إفادتها لقاعدة اليقين، وذلك لانحصار مفاد الرواية بهما وورود الإشكال عليهما معاً مع امتياز أصالة الاستصحاب بالظهور، ممّا يوجب الأخذ به دون قاعدة اليقين، فتأمّل جيّداً!

٣ - صحيحة زرارة الثالثة:

وهي أنه قال: «قلت له: مَنْ لم يدرِ في أربع هو أو في ثنتين وقد أحرز الثنتين؟

قال عليه السلام: يركع ركعتين وأربع سجعات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد، ولا شيء عليه، وإذا لم يدر في ثلاث هو أو أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أخرى ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنه ينقض الشك باليقين، ويتم على اليقين فيبني عليه، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات^(١).

ووجه الاستدلال بهذه الرواية هو أن مراد الإمام عليه السلام هو وجود يقين سابق في الركعة الثالثة، بعدم الإتيان بالركعة الرابعة وشك لاحق بإتيانها، فيحكم الإمام عليه السلام بعدم نقض ذلك اليقين بالشك، ولزوم استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة، ومن هنا لزم الإتيان بركعة واحدة.

فإن قلت: إن صحّ جريان الاستصحاب في المقام لزم البناء على الأقلّ والإتيان بركعة واحدة موصولة بالصلاة لتتمّ الركعة الرابعة المشكوكة فيها.

وهذا يخالف ما تقرّر في الفقه الشيعي من البناء على الأكثر وإتمام الصلاة، ثمّ الإتيان بركعة واحدة موصولة.

وعليه، فالمراد من اليقين في الرواية هو اليقين بالفراغ الذي لا يحصل إلّا بما ذكره الإمام من الاحتياط بركعة واحدة، وبذلك ينهي الإمام عليه السلام عن نقض اليقين بالفراغ بالشك فيه عند الإتيان بركعة واحدة موصولة بالصلاة، لاحتمال كونها ركعة خامسة لا يحصل اليقين بالفراغ بها.

(١) الكافي: ج ٣، ص ٣٥١؛ وأورد قسماً منه في وسائل الشيعة: ج ٨، ص ٢٢٠، الباب ١١ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ٣.

وبذلك لا ارتباط للرواية بمسألة استصحاب المتيقن السابق.

قلتُ: لزوم الإتيان بالركعة الواحدة موصولة عن الصلاة لا ينافي القول بالاستصحاب، بتقريب أنّ مفاد الاستصحاب هو عدم الإتيان بالركعة الرابعة، وهو يقتضي أصل الإتيان بركعة أخرى متممة، وهي مطلقة من حيث كيفية الأداء اتّصالاً أو انفصالاً.

والدليل القائم على الإتيان منفصلاً قرينة على تقييد الإطلاق وتعيين الإتيان بها منفصلة، فافهم!

فإن قلتُ: سلّمنا بدلالة الرواية على الاستصحاب، إلّا أنها دلالة في خصوص المقام، وإلغاء خصوصيّة المقام ليس بذلك الوضوح المثبت للتعميم، وخاصّة مع ملاحظة نسبة الأفعال في الرواية إلى فاعل معيّن - وهو المصلّي الشاكّ - لا إلى مطلق الشاكّ.

قلتُ: الظاهر من التعليل هو الإشارة إلى تلك القضية الارتكازيّة العامّة اللازمة لليقين السابق والشكّ اللاحق، من دون دخالة خصوصيّة المتيقن والمشكوك، ومّا يؤيد إلغاء الخصوصية في المقام هو ورود التعليل بنفس المضمون في أكثر من رواية في موارد أخرى.

٤ - رواية محمّد بن مسلم:

وهي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين: مَنْ كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه، فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين»^(١)، أو «فإنّ اليقين لا يدفع بالشكّ»^(٢).

(١) الخصال، للشيخ الصدوق: ص ٦١٩.

(٢) الإرشاد، للشيخ المفيد: ص ١٥٩.

وهذه الرواية كما تحتمل الدلالة على الاستصحاب لتحقق كفيته من اليقين بالثبوت والشك بالبقاء، تحتمل قاعدة اليقين أيضاً لظهور الرواية بالفاء الدالة على الترتيب في تقدّم زمان اليقين وتأخر زمان الشك المستفاد من قوله عليه السلام: «فأصابه شك» وهو المناط في قاعدة اليقين التي يختلف فيها زمان الوصفين ويتحد فيها متعلّقاها، كما لو تيقّن يوم الجمعة بعد التريديد يوم الخميس، وشكّ يوم السبت بعد يوم الخميس أيضاً، فيكون الشكّ فيه مزاحماً لليقين في موضعه.

بخلاف الاستصحاب الذي لا يشترط فيه تقدّم اليقين على الشكّ، لإمكان اتّحاد زمان الوصفين مع تعدّد متعلّقيهما، كما لو تيقّن يوم السبت بعدالة زيد في يوم الخميس، وشكّ في يوم السبت أيضاً ببقاء عدالته يوم الجمعة.

ولكن يقدّم في المقام دلالة الرواية على الاستصحاب لوجهين :

أولاً: التعبير عادة عن الاستصحاب في أكثر من مورد بالعبارة المذكورة في الرواية، ولا ضير في التعبير عمّا يفيد اختلاف زمان اليقين والشكّ المنافي لإفادة الاستصحاب، وذلك لسريان اختلاف زمان الموصوف - وهو المتيقّن والمشكوك - إلى نفس الوصفين، لوجود نوع من الوحدة بين اليقين والشكّ ومتعلّقيهما بما يصحّ سريان حكم أحدهما للآخر، فيصحّ إسناد الاختلاف الذي كان ثابتاً للموصوفين إلى الوصفين مجازاً، وإن كانا في الواقع متّحدين.

ثانياً: ظهور التعليل في كون تلك القضية الكلّية المرتكزة المفيدة للاستصحاب - والتي عبّر بمضمونها في أكثر من رواية - دالة على الاستصحاب.

٥ - مكاتبة القاساني:

وهي عن الصفار عن علي بن محمد القاساني، قال: «كتبْتُ إليه وأنا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان، هل يُصام أم لا؟

فكتب عليه السلام: اليقين لا يدخل فيه الشك، صم للرؤية، وأفطر للرؤية»^(١).

ووجه الاستدلال به على الاستصحاب، هو حكم الإمام عليه السلام بعدم إدخال الشك اللاحق ببقاء شعبان - لاحتمال دخول شهر رمضان - في اليقين بثبوته، وهو مفاد عدم نقض اليقين بالشيء بالشك فيه، الدال على الاستصحاب.

ومن هنا، أفادت الرواية عدم وجوب صوم يوم الشك من شهر رمضان، لاستصحاب بقاء شهر شعبان.

وأشكَل على الرواية أنه ليس المراد من اليقين هو اليقين السابق بشهر شعبان، بل المراد منه اليقين بدخول شهر رمضان المحقق لوجوب الصيام، فتعبير الرواية أنّ الصيام والإفطار منوطان باليقين بدخول الشهر وخروجه ولا يدخل الشك فيهما، بمعنى عدم ترتيب أثر اليقين - من وجوب الصوم والإفطار - بمجرد الشك.

ومن المعلوم أنّ هذا التفسير لليقين لا يفيد الاستصحاب، لعدم الدلالة على عدم نقض المتيقّن سابقاً بالشك لاحقاً، كما ادّعي في الوجه السابق.

(١) وسائل الشيعة: ج ١٠، ص ٢٥٥، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٣.

ويؤيد إرادة عدم الاستصحاب من هذه الرواية، الروايات الواردة في نفس موضوع المقام من صيام شهر رمضان.

٦ - روايات الحليّة والطهارة:

وهي قوله عليه السلام: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنه قذر»^(١).

وقوله عليه السلام: «الماء كلّ طاهر حتّى تعلم أنه نجس»^(٢).

وقوله عليه السلام: «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنه حرام»^(٣).

ويمكن إرجاع قيد «حتّى تعلم» أو «حتّى تعرف» في الروايات إلى ما يفيد وجوهاً ثلاثة، هي:

الوجه الأول: إرجاعه إلى الموضوع، فيكون المعنى هو حمل الحكم بالحليّة أو الطهارة على كلّ موضوع لم يعلم حرمة أو نجاسته، وهو مفاد قاعدة الطهارة والحليّة في موارد المشكوك.

وفيه:

١ - ظهور الغاية في كونها حدّاً للحكم لا للموضوع، لأقربيّة القيد من الحكم، وهو يمنع الأبعد.

٢ - ظهور المعين في بيان حكم الأشياء بعناوينها الواقعيّة المجردة

(١) مستدرک وسائل الشيعة: ج ٢، ص ٥٨٣، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٤؛ وأورده في الوسائل عن عمار عن الصادق عليه السلام أنه قال: «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنه قذر، فإذا علمت فقد قذر، وما لم تعلم فليس عليك شيء». راجع: وسائل الشيعة: ج ٣، ص ٤٦٧، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١، ص ١٣٤، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١٧، ص ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

من القيد، لقوله ﷺ: «الماء كله طاهر» يفيد طهارة ذات الماء من دون لحاظ أي اعتبار آخر.

فعليه، لا يصح القول في قاعدة الطهارة والحلّة أن الحكم ثابت للموضوع بما هو مشكوك الحكم.

الوجه الثاني: إرجاعه إلى الموضوع والحكم معاً، بأن يقال أن الغاية قيد للموضوع، فيفيد القاعدة الظاهرية للحلّة والطهارة، وقيد للحكم فيفيد أصالة الاستصحاب.

وفيه:

١ - ما قيل في الوجه السابق ممّا يرد على تقييد الموضوع بالغاية من ظهورها في تقييد الحكم، وبيان الحكم الواقعي لا الظاهري للأشياء بما هو مشكوك.

٢ - يلزم من ذلك استعمال اللفظ في معيّنين، لأنّ التقييد في المقام أفاد معيّنين:

أولاهما: الحكم بحلّة أو طهارة المشكوك.

وثانيهما: استصحاب ذلك الحكم ظاهراً إلى أن يقطع بالنجاسة أو الحرمة.

وقد مرّ استحالة مثل هذا الاستعمال إضافة إلى ما يلزمه من تقدّم الشيء على نفسه، إذ الغاية قيد للحكم المتقدّم على الموضوع المقيد بنفس الغاية السابقة، وبذلك تقدّمت الغاية المفيدة للحكم على نفس الغاية المفيدة للموضوع.

الوجه الثالث: إرجاعه إلى الحكم الواقعي المتعلق بواقع الأشياء، لتفيد الرواية بيان الحكم الواقعي في جانب المغيّا الذي لا ارتباط له بالقاعدة - الحليّة والطهارة - ولا بأصالة الاستصحاب، والاستصحاب في جانب الغاية، فيكون المعنى هو أنّ الحكم الواقعي بالحليّة أو الطهارة مستمرّ ظاهراً عند الشكّ فيه إلّا أن يعلم بوجود ضده - كما في الحرمة والحليّة، أو الطهارة والنجاسة بناء على كونهما أمرين وجوديين - أو ضده - في الطهارة والنجاسة، بناء على كون الطهارة عدم النجاسة لا أنها أمر وجودي في مثال النجاسة - وإنّما قلنا باستمرار الحكم ظاهراً، لكون الغاية ظاهريّة، وهي العلم المفيد ظاهراً لانقلاب الطهارة والحليّة إلى خلافه، بخلاف ما لو جعلنا الغاية واقعيّة كملاقاة النجاسة في «كلّ شيء لك طاهر» المفيدة واقعاً لانقلاب الطهارة إلى النجاسة، ففيه يكون الحكم بالطهارة مستمرّاً واقعاً قبل تحقّق تلك الغاية الواقعيّة.

وهذا الوجه - أعني: الدلالة على الحكم الواقعي والاستصحاب - هو الخالي عمّا سبق من الإشكالات، لعدم استعمال اللفظ - في هذا الوجه - في معيّنين، ولعدم صرف ظهور القيد في تقييد الحكم، ولعدم صرف ظهور المعيّن في إفادة الحكم الواقعي لا الظاهري.

ومّا يؤيّد هذا الوجه ذيل موثّقة عمّار، وهو قوله عليه السلام: «فإذا علمتَ فقد قدر، وما لم تعلم فليس عليك»^(١)، إذ الظاهر أنّ هذا الذيل ليس متفرّعاً على مجموع المغيّا والغاية المقيّدة للموضوع فيه ليفيد قاعدة الطهارة ولكون الحكم بالطهارة والحليّة حكماً ظاهريّاً، بل إنّهُ متفرّع

(١) وسائل الشيعة: ج ٣، ص ٤٦٧، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

على الغاية فقط ومُبيّن لمنطوقه بالجزء الأوّل من ذيل الموثقة،
والمفهومة بالجزء الثاني منه.

وعليه، فيكون المغيّاً - وهو الحكم في الوجه الثالث - متعلّقاً
بواقع الأشياء ومستمرّاً إلى تحقّق الغاية، ولا يكون متعلّقاً بالأشياء
المقيّدة بالغاية المفيدة للموضوعات المشكوكة، ليكون التفريع بياناً
لمجموع الغاية والمغيّ، كما افترض آنفاً.

وبذلك لا يكون ارتباط بين هذا الذيل والمغيّ المبيّن للحكم
الواقعي - بناء على المختار - بخلاف القول بإفادة الحكم الظاهري،
ففيه يرتبط الذيل بالمعيّن، لأنّه بيان له عند ضمّ الغاية إليه، فتأمل جيّداً!

فالنتيجة - بعد استفادة الاستصحاب من الرواية السابقة في مورد
الحليّة والطهارة - هي القول بعموم حجّة الاستصحاب، لعدم الفرق بين
المورد وغيره من الموارد في شمول التعليل له وكونه مورداً لجريان
الاستصحاب.

القول الثاني:

التفصيل في حجّة الاستصحاب

قبل البحث عن أدلة القائلين بالتفصيل بين الحكم الوضعي
والتكليفي في جريان الاستصحاب، لابدّ من تحقيق حال الحكم
الوضعي وهل هو محمول بجعل مستقلّ أم أنه منتزع من الحكم
التكليفي، أم فيه تفصيل؟

وقبل تحقيق ذلك، نذكر المقدّمات التالية:

أولاً: النسبة بين الحكم الوضعي والحكم التكليفي من ناحية المفهوم هي التباين، لبداية ذلك في مثل مفهوم وضعي كالشرطية - كشرطية الوضوء للصلاة - ومفهوم تكليفي كالوجوب، وأما من ناحية التصادق الخارجي فالنسبة عموم وخصوص من وجه، فقد يتحقق الحكم التكليفي من دون حكم وضعي كإباحة شرب الماء، كما يتحقق الحكم الوضعي من دون حكم تكليفي كالوكالة في إجراء صيغة العقد، وقد يجتمعان في مورد واحد كالزوجية وجواز النظر.

ثانياً: إن اندراج الحكم الوضعي والتكليفي تحت مقسم واحد - وهو الحكم - يتوقف على تفسير الحكم، فلو فُسِّرَ الحكم بخطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين طلباً للفعل أو الترك لم يندرج فيه الحكم الوضعي، لعدم تحقق المقسم فيه، ولو فُسِّرَ أنه ما يؤخذ من الشارع بما أنه شارع، أمكن تقسيمه إلى الوضعي والتكليفي، ويؤيد ذلك كثرة إطلاق الحكم في كلمات العلماء على الحكم الوضعي بما يصعب معه ادعاء التجوّز في هذا الإطلاق.

ثالثاً: اختلف في أنّ الأحكام الوضعية محصورة أو غير محصورة، بمعنى إطلاقها على كلّ حكم - غير الأحكام التكليفية الخمسة - ممّا له دخل في أصل الحكم (كالزوجية الدخيلة في جواز الوطء) أو في موضوع الحكم (كجزئية السورة الدخيلة في الصلاة المتعلقة للحكم الوجوبي) أو لا دخل له في الحكم ولا في موضوعه (كالوكالة في إجراء العقد فقط).

كما اختلف القائلون بالحصص بين من جعلها خصوص الشرطية (كشرطية الوضوء بالنسبة إلى الصلاة) والسببية (كسببية السفر لوجوب

القصر) والمانعية (كمانعية لبس الذهب لصحة الصلاة) وبين من أضاف إلى ذلك العلّة - بناء على افتراقه عن السببية، بكون الأول اجتماع جميع المقدمات الموجبة لتامة العلّة، والثاني وجود المقتضي فقط - والعلامة (كزوال الحمرة المشعر فيه علامة لدخول وقت صلاة المغرب) وبين من أضاف إلى ذلك الصحة (كصحة الصلاة مع تمامية الأجزاء والشرائط) والبطلان (كبطلان الصلاة من دون فاتحة الكتاب) والعزيمة (كالعزيمة في القصر عند السفر لغير المواضع الأربعة) والرخصة (كالرخصة في العقد عند السفر إلى المواضع الأربعة) وبين من أضاف غير ذلك كالتقدير والتنزيل (كتنزيل الماء الموجود لأمر ضروري منزلة العدم في جواز التيمم).

وليس في هذا الاختلاف ثمرة مهمة ليطول البحث فيه.

أقسام الوضع

المهم من النزاع في المقام هو البحث عن كون الحكم الوضعي مجعولاً بجعل إنشائي مستقلّ، أو أنه مجعول بتبع الحكم التكليفي ومنتزع منه.

والتحقيق: أنّ الوضع على أنحاء ثلاثة:

النحو الأول: ما لا ينطرق إليه الجعل التشريعي أصلاً، وهو كالسببية لما هو سبب للتكليف، والشرطية لما هو شرط له، والمانعية لما هو مانع له (كالحيض قبل الوقت المانع لتوجه التكليف بالصلاة) وكالرافعية لما هو رافع له (كالحيض بعد دخول الوقت الرافع للتكليف الثابت بالصلاة).

فمن المعلوم في مثل هذه الموارد عدم قابليتها للجعل الشرعي لا استقلالاً ولا تبعاً لجعل الحكم الشرعي، فأما:

- عدم الجعل التبعي، فلأنّ لازمه انتزاع مثل تلك العناوين من التكليف، وهو يستلزم تأخره عن التكليف تأخر كلّ أمر منتزع عن منشأ انتزاعه، والحال أنّ مثل تلك العناوين متقدّمة على التكليف.

فأما الشرطيّة والمانعيّة والسببيّة فمن الواضح تقدّمها على حدوث التكليف، إذ لا يتمّ التكليف إلّا بتماميّة العلة، وهو في الشرطيّة والسببيّة واضح، وفي المانعيّة كذلك، لأنّ عدم المانعيّة متقدّم على التكليف، فكذا المانعيّة حفظاً لاتّحاد رتبة الضدين.

وأما الرافيّة فمن الواضح تقدّمهما على ارتفاع التكليف، فما لم يتمّ الرافع - كالحيض في المثال - لا يرتفع التكليف بالصلاة فيه.

- عدم الجعل الاستقلالي، فلأنّ سببيّة السبب في حدوث التكليف مثلاً منوط بتلك الخصوصيّة الكامنة في السبب المستدعية لتحقيق سببه من دون أن يكون في ذلك دخل ليد الشارع بما هو شارع، بل بما هو مكوّن ومدبّر تكويناً.

نعم، يمكنه الإخبار عن وجود تلك الخصوصيّة اللازم وجودها بين العلة والمعلول التي بها تتمّ السنخيّة بين هذه العلة وذلك المعلول، بحيث لا يصدر من العلة إلّا ذلك المعلول، ولا يصدر المعلول إلّا من تلك العلة، ولولا ذلك للزم أن يتمّ التأثير والتأثر بين الأشياء كلّها وإن لم توجد سنخيّة بينها، وهو باطل.

وعليه، فإنّ سببيّة دلوك الشمس لوجوب الصلاة غير مجعولة بإنشاء

الشارع، لذلك فإنّ هذه السببيّة ثابتة ومستدعية لوجوب الصلاة تكويناً وإن لم يجعله الشارع لوجود تلك الخصوصية في الدلوك المسببة لأثره، وبهذا البيان أيضاً يُستدلّ على عدم الجعل التبعي - كما مرّ آنفاً - لعدم صحّة انتزاع سببيّة دلوك الشمس من إيجاب الصلاة عنده، لعدم اتّصاف دلوك الشمس بالسببيّة بمجرد ذلك الإنشاء.

نعم، في إيجاب الصلاة عند الدلوك بالقول ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾^(١) يمكن أن يكون اتّصاف الدلوك بالسببيّة الشرعيّة من باب المجاز لا الحقيقة، للشبهة بين السبب المجعل شرعاً وبين المجعل تكويناً.

كما يمكن جعل الدلوك سبباً لوجوب الصلاة بالقول «دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة» أن يكون هذا الجعل كناية عن وجوب الصلاة عند الدلوك.

وعليه، يمكن انتزاع السببيّة المجعلولة بجعل الشارع مجازاً في كلا القولين ولا ينافي ذلك كون السبب حقيقة غير منتزع من جعل الشارع للتكليف عند تحقّق السبب، بل التكليف فيه معلول لوجود تلك الخصوصية في السبب المستتبعة لذلك التكليف.

وهكذا القول في باقي أجزاء العلّة، غير السبب، فتدبر جيّداً!

النحو الثاني: ما لا يتطرّق إليه الجعل التشريعي إلّا تبعاً للتكليف، وهو كالجزيّة للمكلف به (كالسورة بالنسبة للصلاة) والشرطيّة له (كالوضوء للصلاة) والمانعيّة له (كلبس الحرير للصلاة) والقاطعيّة له

(كالضحك العالي للصلاة) فإن هذه الأمور لا يمكن أن تكون إلّا مجعولة تبعاً للتكليف، فمثلاً لا تتحقّق الجزئية وغيرها للصلاة إلّا بتحقيق التكليف بالصلاة المشتملة على أجزاء (كالسورة) والمقيّدة بأمور وجوديّة (كالطهارة) وبأمور عدميّة (كلبس الحرير) وعندئذ، تتحقّق الجزئية للأوّل، والشرطيّة للثاني، والمانعيّة للثالث.

فعليه، يكون الجعل لما ذُكر بتبع جعل أصل التكليف بالصلاة، وهو معنى الجعل التشريعي التبعي.

ولا معنى في المقام لأن يتعلّق الجعل الاستقلالي للجزء أو الشرط مثلاً، إذ لا يتحقّق ذلك بمجرد إنشائه جزءاً أو شرطاً من دون الأمر بالمركب المشتمل على الأجزاء والشرائط، فإنّ عنوان الجزئية والشرطيّة ملحوظ بالنسبة إلى المأمور به، ومن عدم تعلّق الأمر به لا يتحقّق الطرف الآخر من النسبة، وهو الجزئية والشرطيّة مثلاً.

فإن قلت: إنّ الشارع قد اخترع بعض الماهيات - كالحجّ مثلاً - بما فيها من أجزاء وشرائط وغير ذلك، وهذا الاختراع كافٍ للجعل الاستقلالي للأجزاء والشرائط من دون حاجة إلى أمر بالمجموع لينتزع منه، وبتبعة تلك الأمور.

قلت: إنّ معنى ذلك الاختراع والجعل ليس إلّا تصوّر الماهيّة ولحاظ أجزائها وشرائطها بما لها من المصلحة المقتضية للأمر بها، وهذا المقدار من اللحاظ لا يكفي لاتّصاف الأجزاء بالجزئية والقيود بالشرطيّة والمانعيّة للمأمور به، لعدم وجود الأمر كما هو المفروض في المقام.

نعم، ما ذُكر من اللحاظ كافٍ لجعل الجزئية وغيرها استقلالاً

لذلك الملحوظ - تصوّراً أو حائزاً للمصلحة - وهو خارج عن محلّ الكلام في الجزئية وغيرها للمأمور به.

النحو الثالث: ما يتطرق إليه الجعل التشريعي تبعاً واستقلاً، وهو كالحجّة - للخبر الواحد - والقضاة - لمن له حقّ الفصل في الخصومة - والولاية - للأب والفقير - والملكيّة - لمن له حقّ التصرف - فمثل هذه الأمور يمكن بالنظرة الأولى أن تكون مجعولة مستقلاً من دون لحاظ التكليف الوارد في مودره، فمثلاً يمكن للشارع جعل الزوجيّة للمتعاقدین من دون ملاحظة آثاره من جواز الوطء والنظر واللمس وغير ذلك، كما يمكن أن تكون مجعولة تبعاً للتكليف في المورد، فينتزع الزوجيّة مثلاً من الحكم الشرعي بجواز ما ذكر.

إلا أنه يمكن القول - بالنظرة التحقيقيّة - إنّ مثل هذه الأمور لا تكون إلاّ مجعولة بالجعل الاستقلالي لما نلاحظه من تحقّق مثل هذه الأمور بمجرد إنشائها من قبل الله تعالى - كالولاية - أو من جعل الله تعالى له الحقّ في إنشائها من النبيّ أو الوصيّ عليه السلام، بحيث يترتب على مثل هذه الإنشاءات آثارها الشرعيّة المقرّرة فيها.

ولا يمكن أن يتحقّق الجعل تبعاً للتكليف للوجوه التالية:

أولاً: لو كانت الأمور المذكورة منتزعة من أحكامها الشرعيّة لما تحقّقت المذكورات بمجرد إنشائها، بل لزم انتزاعها بعد تحقّق أحكامها الشرعيّة، والحال بطلان اللازم لتحقّق الزوجيّة مثلاً بمجرد العقد من دون حاجة للحاظ أحكامه الشرعيّة، كجواز النظر.

ثانياً: إنّ القول بالجعل التبعي دون الاستقلالي يستلزم عدم وقوع ما قصد وقصد ما لم يقع، ففي مثال الزوجيّة نلاحظ أنّ ما يريد

الزوجان إنشاء هو الزوجية وهي غير منشأة بناء على دعوى عدم إنشائه بمجرد العقد، وما وقع من تحقق الأحكام الشرعية لم يقصده الزوجان.

ثالثاً: عدم تحقق دعوى الجعل التبعية في بعض الموارد المذكورة - كالزوجية - فإن تحقق أحكامه من جواز الوطء والنظر لا يستلزم انتزاع الزوجية دائماً، لاحتمال كونها في مورد اليمين، وكالملكية فإن تحقق أحكامه من جواز التصرف لا يستلزم انتزاع الملكية دائماً، لاحتمال كونها في مورد الإباحة.

وعليه، فإنه لا يصح القول - في مثل هذه الموارد - بالجعل التبعية فيها وانتزاعها من أحكامها، بل لابد من القول بجعلها استقلالاً كالجعل الاستقلالي للأحكام في مواردنا.

فإن قلت: إن - مما ذكر - قابليته للجعل الإنشائي هو الملكية، وهو غير صحيح، لأن الملكية من مقولة «الجدلة» - وهي من المقولات التسع العرضية - المتأصلة خارجاً، شأنها في ذلك شأن التعمم وغيره... الهيئات التي توجد من العلل الخاصة الحقيقية غير الجعل والإنشاء.

وعليه، فإن الملكية من المحمولات بالضميمة التي يكون لها شيء بإزائها في الخارج، وهي الحالة الحاصلة للإنسان عند تحقق سبب الملكية، وليست من خارج المحمولات التي ليس لها إلا الوجود الاعتباري الإنشائي المحض من دون ما يحاذيه شيء في الخارج.

ومن المعلوم أنّ ما يناسب الجعل الإنشائي هو خارج المحمول لا المحمول بالضميمة، كالملكية فإنها غير قابلة للتحقق خارجاً بمجرد جعله إنشاء، كما لا يمكن تحقق التعمم في الخارج بمجرد جعله وإنشائه وإن لم يكن في الخارج متلبس بالعمامة.

قلت: إنّ الملكية مشتركة لفظي يطلق على معنيين:

أ - ما قيل في الإشكال من أنه من مقولة الجدة، فتكون بمعنى الهيئة الحاصلة للمالك من إحاطته بالمملوك.

ب - اختصاص شيء بشيء، سواء كانت الإضافة فيه إضافة إشراقية، بمعنى ما كان أحد طرفي الإضافة موجبة لإشراق الوجود على الطرف الآخر كملكية الله تعالى للمخلوقات، أم كانت الإضافة في ذلك الاختصاص إضافة مقولية حاصلة بتصرف المالك في المملوك كملكية زيد للفرس من حيث التصرف فيه ركوباً وغيره، أم كانت الإضافة فيه حاصلة من سبب اختياري كملكية أرض بعيدة لا يمكن التصرف فيها بمجرد إنشاء عقد البيع مثلاً مع مَنْ بيده اختيار ذلك المملوك، أم بسبب قهري كانتقال تلك الأرض بالإرث. ومما يؤيد هذا التنوع في معنى الملكية هو صدقها بمعنى وعدم صدقها بمعنى آخر، كما لو فُسِّرَت الملكية بالاختصاص من الناشئ من الإضافة الإشراقية، فعليه يكون الشيء ملكاً لله تعالى لتحقيق تلك الإضافة، ولا تكون ملكاً لزيد لعدم تحققها.

وعندئذ، نقول: إنّ المراد بالملكية في المقام هو القسم الثالث للمعنى الثاني، وهو ما كان قابلاً للجعل والإنشاء، لاعتبار الجعل والإنشاء في تحقق الاختصاص والملكية فيه.

فالإشكال ناشئ من الغفلة عن هذا الاشتراك، وتعيين حمله على ما هو من مقولة الجدة التي لا يعقل جعلها بالإنشاء، لوجود ما بإزائه في الخارج.

والحال، أنّ الملكية المبحوثة عنها ليست من قبيل ما ذكر، فتدبر!

نتيجة البحث:

بعد أن علمنا اختلاف الوضع بين ما لا يمكن جعله شرعاً، وبين ما يمكن جعله استقلالاً، وبين ما يتعين فيه جعله تبعاً، نقول:

أما الأول: فلا يمكن جريان الاستصحاب فيه، لما مرّ سابقاً من أنّ مجراه إما حكم شرعي أو موضوع لحكم شرعي، ومن المعلوم أنّ العناوين المرتبطة تكويناً مع التكليف كالسببية التكوينية للدلوك في وجوب الصلاة ليس بحكم شرعي، بل هو حكم تكويني وليس بموضوع يترتب عليه الأثر الشرعي، أما ترتب التكليف عليه فليس ممّا يحقق شرط جريان الاستصحاب في الموضوعات، لأنّ هذا الترتب ترتب تكويني، والمطلوب في المقام هو الترتب الشرعي كترتيب الشارع الحرمة على الخمر.

وعليه، لا يمكن استصحاب سببية الدلوك مثلاً للصلاة عند الشك في سببته، فافهم!

وأما الثاني: فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيه، لأنّه حكم شرعي مجعول، شأنه في ذلك شأن التكليف المجعول، فكما يمكن استصحاب التكليف، يمكن استصحاب العنوان الذي جعله الشارع إنشاءً.

وأما الثالث: فلا إشكال في جريان الاستصحاب أيضاً، لأنّه وإن لم يكن حكماً شرعياً مجعولاً بالاستقلال، إلّا أنّ فيه ملاكه من كون رفعه ووضع بيد الشارع، ولو يتبع منشأ انتزاعه فالشارع يمكنه جعل الجزئية لمثل السورة، وذلك بجعل الوجوب للمجموع المركّب بما فيه

السورة، ولا يضرّ عدم تسميته حكماً شرعياً بعد كونه ممّا تناله يد التصرف شرعاً.

نعم، لو جرى الاستصحاب في منشأ الانتزاع، فلا مجال لجريانه في العنوان المنتزع منه، لأنّ الاستصحاب في السبب - وهو منشأ الانتزاع - حاكم على الاستصحاب في المسبّب، كما لو شكّ في بقاء الجزئية للسورة للشكّ في بقاء الأمر بالمجموع بما فيه السورة، فالاستصحاب الجاري في الأمر بالمجموع لا يترك مجالاً لاستصحاب ما هو مسبّب عنه، فافهم!

تنبيهات الاستصحاب

التنبيه الأول: فعليّة اليقين والشكّ

يعتبر في الاستصحاب فعليّة كلّ من الشكّ الآن واليقين سابقاً، ضرورة أخذ عنوان الشاكّ في جريان الاستصحاب، وهو ظاهر في الفعليّة، وعليه لا يجري الاستصحاب فيما لو كان غافلاً، لعدم وجود درجة من درجات العلم من الشكّ واليقين، وأمّا الشكّ واليقين لو التفت إليهما، فهو شكّ ويقين تعلقيّين، يخالف ظهورهما في الأدلّة في الشكّ واليقين الفعليّين.

وعليه، يحكم بصحّة صلاة من تيقّن بالحدث ثمّ غفل وصلى ثمّ شكّ في أنه تطهّر قبل الصلاة أم لا، وذلك لعدم جريان استصحاب الحدث، لافتراض غفلة المكلف المانعة من جريان الاستصحاب.

فإن قلت: سلّمنا عدم جريان الاستصحاب أثناء الصلاة، إلّا أنه يمكن جريانه بعد الفراغ وزوال الغفلة، وعليه تقع الصلاة مقارنة لاستصحاب الحديثيّة، وهو كافٍ لبطلان الصلاة، كما لو قطع بالحديثيّة أثناء الصلاة، وإن انكشف له ذلك بعد الفراغ منها.

قلت: ما ذُكر في الإشكال صحيح لولا وجود قاعدة الفراغ

الحاكمة على ذلك الاستصحاب، وإلا كانت حجّة قاعدة الفراغ لغواً لجريان الاستصحاب في موارد القاعدة دائماً.

وهذا بخلاف ما لو تيقّن بالحدث ثمّ التفت وشكّ في الطهارة ثمّ غفل وصلّى، فيحكم بفساد صلاته بشرط القطع بعدم الطهارة بعد الالتفات والشكّ، إذ لو احتمل الطهارة بعد الشكّ كان حكمه حكم الفرض السابق، بل أولى منه، لأنّ الغفلة هنا بعد الشكّ وهناك بعد اليقين بالحدث فيجري في فرض احتمال الطهارة قاعدة الفراغ، كما جرى في الفرض السابق لتحقيق الشكّ بعد الفراغ، مع احتمال حصول الطهارة قبل الصلاة.

وأما السرّ في الحكم ببطان الصلاة في فرض القطع بعدم الطهارة بعد الشكّ الأوّل، فهو ثبوت الحدث الاستصحابي قبل الغفلة والقطع بعدم ارتفاع هذا الحدث في ظرف الغفلة وما بعد الشكّ الأوّل، فيقع الدخول في الصلاة مقارناً للحدث المقطوع بعدم زواله، ولا مجال هنا لجريان قاعدة الفراغ، للزوم كون الشكّ فيه بعد الفراغ، والحال أنّ الشكّ في المقام إنّما هو قبل الصلاة.

التنبيه الثاني:

كفاية البقاء التقديري في الاستصحاب

اختلف في أنه هل يكفي في صحّة الاستصحاب الشكّ في بقاء الشيء على فرض اليقين السابق بالبقاء ليرتّب عليه - على فرض كفاية ذلك - أثره الشرعي كما في الموضوعات؛ فلو نذر درهماً فيما لو ثبت بقاء حياة زيد على فرض تحقّق أصل وجوده فإنّه يجب الوفاء بالنذر

بمجرد احتمال وجود زيد، لجريان الاستصحاب عند الشك في البقاء المثبت للبقاء؟ أو ليرتب عليه أثره العقلي كما في الأحكام؛ فلو شك في بقاء حرمة شيء على فرض ثبوت حرمة سابقاً جرى أثره العقلي في ظرف الشك من لزوم الترك وعدم التعرض لعقوبة المولى تعالى؟

ووجه القول بعدم جريان الاستصحاب هو عدم تحقق ركني الاستصحاب فأما اليقين السابق، فغير متحقق - كما هو المفروض - وكذلك الشك اللاحق، لعدم إحراز ثبوت ما يمكن تعلّق الشك ببقائه.

ووجه القول بجريانه هو أنّ اعتبار اليقين السابق ليس لخصوصية في فعلية اليقين، وإنما لأجل تحقق موضوع التعبد الشرعي ببقاء المشكوك، وهذا الغرض متلائم مع اليقين التقديري أيضاً دون خصوص اليقين الفعلي، إذ يمكن الأمر بالتعبد بالبقاء على فرض ثبوت اليقين، لأن غاية ما يفيد الاستصحاب في موارد هو ثبوت التلازم بين الثبوت والبقاء، ومن المعلوم أنّ تحقق هذا التلازم غير متقوم بوجود الطرفين.

والأظهر: هو الوجه الثاني، أي جريان الاستصحاب وترتب آثار البقاء التقديري - أي على فرض الثبوت سابقاً - سواء كان عقلياً أم شرعياً.

وبما ذكرناه - من جريان الاستصحاب أو عدمه واختيار جريانه - يتضح الإشكال والجواب في مسألة استصحاب الأحكام التي قامت عليها الأمانة المعتبرة، كاستصحاب وجوب الحكم الذي أفاده خبر الواحد عند الشك فيه في ظرف لاحق، بحيث لم يدلّ نفس الخبر عليه بإطلاقه.

فقد أُشكِلَ على جريان الاستصحاب في تلك الأحكام أنّ الشك

في البقاء فيه إنّما هو على فرض الثبوت لا الثبوت الفعلي، فالبقاء فيه تقديري، وقد قلنا بعدم جريان الاستصحاب في مثله، وأمّا عدم الثبوت فيه فلاّته إمّا أن يكون الحكم السابق هو:

- الحكم الواقعي، ومن المعلوم عدم اليقين به.

- وإمّا: الحكم الظاهري الفعلي، وهو غير متحقّق في المقام أيضاً، إذ إنّ مؤدّى الحجّة الشرعيّة للأمارات ليس إلّا المنجزية والمعدّرية، بمعنى منجز التكليف على المكلّف بتلك الأمانة مع موافقته للواقع واعتذار المكلّف بتلك الأمانة مع مخالفة الواقع، كما أنّ ذلك مؤدّى الحجّة العقلية أيضاً كحجّة القطع وكحجّة الظنّ مطلقاً، في حال الأمر أو بناء على الحكومة لا الكشف.

نعم، ذكر الأصحاب أنّ مؤدّى حجّة الأمارات هو إثبات أحكام شرعيّة ظاهريّة، فيجري في مورده الاستصحاب لليقين الفعلي بثبوت الحكم والشكّ أنّ الشارع أنشأ حكماً ظاهريّاً فعليّاً بمؤدّى الأمانة وإن كانت مخالفة للواقع.

فتلخص الإشكال في أنه لم يثبت الحكم لا واقعاً ولا ظاهريّاً، فيكون البقاء عندئذٍ على تقدير الثبوت، وقد مرّ عدم جريان الاستصحاب فيه.

وأجيب عنه بـ: أنّ الاستصحاب - كما مرّ ذكره - لا يثبت إلّا بقاء الحكم الذي أدّت إليه الأمانة على - فرض ثبوته واقعاً - فما يوجب حجّة الثبوت يوجب حجّة البقاء تبعداً، كما هو مقتضى الاستصحاب.

وعليه، فجريان الاستصحاب في المقام معيّن ثبوت الملازمة الظاهريّة بين ثبوت الحكم في السابق، لو فرض واقعاً وبين بقائه.

فإن قلت: إنّ ما أنيط به التعبد بالبقاء هو اليقين بالشيء، ومن المعلوم عدم تحقق هذا العنوان عند فرض الثبوت.

قلت: إنّ اليقين لم يؤخذ في لسان الأخبار من جهة الموضوعية بحيث لا يمكن في مورده التعبد بالبقاء، وإنّما أخذ من جهة الطريقة والمرآية للثبوت والحدوث، وهذا المقدار متحقق في فرض الثبوت واليقين بما يصحح التعبد بالبقاء شرعاً على فرض الثبوت، فافهم!

التنبيه الثالث:

أقسام استصحاب الكلّي

إنّ الكلّي الذي يراد استصحابه في المقام له حالات ثلاث، سواء كان المتيقّن المستصحب موضوعاً أم خصوص أحد الأحكام الخمسة، أم ما يشترك بين حكّمين (كالرجحان المشترك بين الوجوب والاستحباب) أم ما يشترك بين أكثر من حكّمين (كالجواز المشترك بين الوجوب والاستحباب والكراهة والإباحة).

فأمّا هذه الحالات، فهي:

الحالة الأولى: الشكّ في زوال الكلّي للشكّ في زوال فرد:

وهي أن يُعلم بوجود الكلّي في ضمن فرد معين - كالعلم بوجود الإنسان في ضمن وجود زيد - ثمّ يُشكّ في زوال كلّ الإنسان للشكّ في زوال زيد.

وعندئذٍ يجري الاستصحاب في الكلّي كجريانه في الفرد، لتماثية ركني الاستصحاب من اليقين السابق والشكّ اللاحق.

الحالة الثانية: الشك في زوال الكلّي للشك في زوال فرد له، واليقين بزوال الفرد الآخر:

وهي أن يُعلم بوجود الكلّي مردداً بين فرد يقطع ببقائه لو كان الكلّي حادثاً في ضمنه (كتحقق بقاء الحيوان لو كان الحادث إنساناً) وبين فرد يقطع بزواله لو كان الكلّي حادثاً في ضمنه (كتحقق عدم بقاء الحيوان لو كان الحادث ذباباً).

ولا إشكال في جريان الاستصحاب في هذه الحالة أيضاً، ويترتب عليه جميع آثاره الشرعية، وكذلك الآثار العقلية، لا بمعنى اللوازم العقلية التي لا يثبتها الاستصحاب، وإنما بمعنى لزوم الطاعة والانقياد للمولى.

فإن قلت: إنّ الكلّي لا يوجد إلا بوجود فرد، وهذا الفرد إما مقطوع الارتفاع في فرض قصير العمر، وإما مشكوك الحدوث في فرض طويل العمر، وبذلك لا يتم ركنا الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك بالبقاء على كلا التقديرين، وبذلك لا يتم الاستصحاب في الكلّي، لعدم جريانه في الفردين اللذين لا تحقق للكلّي إلا في ضمن أحدهما.

قلت: إنّ عدم تمامية ركني الاستصحاب إنما هو بالنسبة إلى كلّ فرد بخصوصه - كما هو واضح في الإشكال - بخلاف نفس الكلّي - بما هو كلي - فإنه يصدق في مورده اليقين بالحدوث والشك بالبقاء، ومعه لا إشكال في جريان الاستصحاب في خصوص هذا الكلّي دون فرديه، ولذلك يلزم مراعاة الآثار المترتبة على نفس الكلّي دون الآثار المترتبة على كلّ من الفردين، لكنّ عدم ترتيب آثار الفرد لعدم جريان

الاستصحاب فيهما لا ينافي لزوم مراعاتهما، لتحقيق العلم الإجمالي بوجود تكليف مردّد في ترتبه على أحد الفردين، فلا بدّ من مراعاته على كلا التقديرين، ليحصل الفراغ من عهدة التكليف المنجّز لا لجريان الاستصحاب فيه.

فإن قلت: إنّ الشكّ في بقاء الكلّي وعدمه مسبّب عن الشكّ في حدوث ذلك الفرد الخاصّ الذي له صلاحية البقاء، ومن المعلوم جريان أصالة عدم الحدوث في ذلك الفرد، وهي مقدّمة على أصالة بقاء الكلّي تقدم الأصل الجاري في السبب على الجاري في المسبّب.

قلت: أولاً: إنّ بقاء الكلّي أو ارتفاعه ليس مسبّباً عن حدوث الفرد وعدم حدوثه ليكون الأصل العدمي الجاري فيه مقدّماً على الأصل في الكلّي، وإنّما هو مسبّب عن كون ذلك الحادث المتيقّن الحدوث هو ذلك الفرد الطويل العمر ليبقى معه الكلّي أو القصير العمر لينتفي معه الكلّي، ومن المعلوم عدم وجود أصل في أثبات كون الحادث هو أحد الأمرين، لعدم وجود حالة سابقة لأحدهما حال الحدوث.

ثانياً: عدم وجود الاثنيّة بين حدوث الكلّي وحدث الفرد ليتمّ تصوير الملازمة والسببيّة بينهما، بل إنّ حدوث الكلّي بعين حدوث فرده، لا أنه مسبّب عنه.

ثالثاً: سلّمنا بوجود الملازمة المدعاة في الإشكال إلّا أنّ الأصل الجاري في المسبّب العقلي لا يمنع من جريان الأصل في مسببه، لأنّ غاية ما يثبتته الأصل السببي هو الآثار الشرعيّة للسبب دون الآثار العقليّة.

وعليه، فلا ارتباط لجريان الأصل في السبب، لما هو ملازم له

عقلاً من المسببات، فيبقى الأصل الجاري في المسبب على حاله بلا مزاحم.

الحالة الثالثة: الشك في زوال الكلّي لاحتمال قيام فرد خاصّ مقام الفرد الزائل:

وهي أن يُعلم بوجود الحيوان في الدار مثلاً في ضمن الفرس وتيقن بخروج الفرس مع الشك في بقاء الحيوان لاحتمال وجود الإنسان المقارن لوجود الفرس أو الحادث عند خروج الفرس من الدار. هذا عند الشك في بقاء الكلّي للشك في الوجود المقارن أو الحادث لنفس الفرد الآخر.

وهناك قسمان آخران وهما الشك في بقاء الكلّي للشك في الوجود المقارن أو الحادث لملاك الفرد الآخر - كما لو قطع بارتفاع كلّي الرجحان في ضمن الوجوب - وشك في بقاءه لاحتمال وجود ملاك الاستحباب المقارن لارتفاع الوجوب، أو المقارن لوجود الوجوب سابقاً.

ومن الممكن في هذه الحالة تصوير الاستصحاب لتمامية أركانه من اليقين السابق بوجود الكلّي والشك اللاحق ببقائه، إلا أن التحقيق هو عدم جريانه، لأنّ الكلّي المتحقق في ضمن أفراد له حصص متغايرة من الوجود بحسب تعدّد الأفراد، فالحصّة المتحقّقة في ضمن الفرد المعلوم مرتفعة قطعاً، لليقين بارتفاع فردة، والحصّة الأخرى في ضمن الفرد المحتمل الوجود أو الحدوث مشكوك الحدوث، أو الوجود.. ومعه: لا مجال للاستصحاب، لعدم اليقين السابق.

فإن قلت: سلّمنا بعدم جريان الاستصحاب في هذا القسم إلا أنه

لا نسلّم بعدم جريانه فيما ذُكِرَ من مثال الاستحباب والوجوب وكذلك الحرمة والكراهة، وذلك لعدم تعدّد حصص الكلّي الطبيعي في ضمنهما ليرد فيه البيان السابق لعدم الاستصحاب، وإنّما هو وجود واحد، وهو الطلب، وكان تبدّل الوجوب بالاستحباب، وكذلك الحرمة بالوجوب تبدّل المرتبة الأقوى بالأضعف في ضمن الوجود الواحد - وهو الجامع بين المرتبتين - إذ الاتّصال في الوجود، أو هو الطلب في المقام مع عدم تخلّل العدم فيه ملازم ومساوي للوحدة في الوجود.

وعليه، فيمكن القول بجريان الاستصحاب فيه، لليقين بوجود الطلب والشك في ارتفاعه، لا في وجود فرد آخر مقارن أو حادث يتحقّق ذلك الكلّي في ضمنه ليكون من القسم الثالث لاستصحاب الكلّي.

قلتُ: لا نمنع وحدة الطلب وتعدّد مراتبه - كما قيل في الإشكال - لكنّ تلك الوحدة بالنظر العقلي، وأمّا بالنظر العرفي، فيحكم بالتغاير الوجودي بين الاستحباب والوجوب، وكذا بين الحرمة والكراهة، إذ يعدّهما فردين متباينين لا فرداً واحداً متغايراً بحسب الوصف ليكون كالسواد الواحد المتحقّق تارة بوصف الشدّة وأخرى بالضعف.

ومن المعلوم أنّ المقياس في المقام، هو النظر العرفي، لا العقلي الدقيق، لأنّ مفاد إطلاق الأخبار الدالّة على الاستصحاب هو جريانه فيما لو كان رفع اليد عن المتيقّن نقضاً لليقين السابق بنظر العرف، فما لم يتحقّق فيه النقض عرفاً لم يجز فيه الاستصحاب وإن تحقّق فيه النقض عقلاً - كاستصحاب الطلب في المقام - فليس رفع اليد عنه نقض لليقين به عرفاً، للتغاير بينهما مع تحقّق النقض عقلاً، لما مرّ من تحقّق الوحدة الوجوديّة بالاتّصال.

كما أنه إذا تحقّق فيه النقض عرفاً، جرى فيه الاستصحاب وإن لم يتحقّق النقض عقلاً - كاستصحاب الكرية مع أخذ جزء من الماء - فيتحقّق النقض فيه عرفاً، لوحدة المائين عرفاً وإن تمّ التغير بينهما بالدقة العقلية، فلا يكون رفع اليد عن الكرية فيه نقضاً، لليقين بها عقلاً.

فملخص الكلام من مجموع ما ذكر أنّ لاستصحاب الكلّي حالات ثلاث يجري فيها الاستصحاب في القسمين الأولين دون الثالث، ولا فرق في ذلك بين أن يكون المستصحب حكماً - كما مرّ في مثال الوجوب والاستحباب - أو متعلقاً للحكم من الموضوعات، سواء كان الشكّ في بقاء الموضوع على نحو الشبهة الموضوعية (كالشكّ في بقاء السفر للشكّ في تحقّق مشاهدة جدران البلد) أم على نحو الشبهة الحكمية (كالشكّ في بقاء السفر للشكّ في انقطاع السفر بمشاهدة الجدران) أم بسماع الأذان.

التنبيه الرابع:

استصحاب الأمور التدريجية والمستقرّة

فقد وقع الكلام تارة في استصحاب الزمان والأمور الزمانية المتدرّجة، وهي التي لا يبدأ منها جزء إلّا بعد انتهاء الجزء السابق (كجريان الماء) فإنّ أجزاء الماء الجاري لا تجتمع وجوداً في زمان واحد، بل كلّ جزء منها يوجد وينعدم ليوجد الجزء الذي يليه.

كما وقع الكلام أيضاً في استصحاب الأمور المستقرّة التي تجتمع جميع أجزائها في الوجود في زمان واحد (كالإنسان في جميع أجزائه) التي لا تصرّم فيها.

أما الأول: وهو الاستصحاب في الزمان والزمان:

فقد أُشكل عليه أنّ الأجزاء فيه منقطعة في الوجود، بمعنى أنها توجد لتقطع أو تنعدم.

وعليه، فالجزء الأول المتيقّن سابقاً معلوم الانقطاع، وأما الجزء الثاني فمشكوك الحدوث والأصل فيه العدم، فلم يجتمع اليقين والشك فيه على وجود واحد.

وأجيب عن ذلك الإشكال بأمرين:

الأول: أنّ المحكّم في باب الاستصحاب هو النظر العرفي، وهو حاكم في المقام بكون الباقي استمرار لما ثبت سابقاً إذا لم يتخلّل العدم بين الأجزاء، أو تخلّل العدم بما لا يقطع الاتصال عرفاً وإن انقطع حقيقةً.

وعليه، فلا مانع من جريان الاستصحاب، لكون رفع اليد عن المتيقّن فيه نقضاً عرفاً، لليقين المنهي عنه في روايات الباب، وهذا المقدار من النقض العرفي دون العقلي كافٍ في انطباق أخبار الباب على المقام.

الثاني: أنّ الحركة في الأمور التدريجيّة يمكن تفسيرها باعتبارين، فالأولى - وهي ما تُسمّى بالحركة القطعية - عبارة عن الانتقال في كلّ آن من مكان إلى مكان فيما لو كانت الحركة في المكان، ككون الراكب في البصرة في الآن الأول وخارجها في الآن الثاني، أو الانتقال في كلّ آن من حدّ إلى حدّ فيما لو كانت الحركة كيفيّة، ككون الإنسان غير بالغ في الآن الأول وبالغاً في الآن الثاني.

وأما الثانية - وهي ما تسمى بالحركة التوسّطية -: فهي عبارة عن كون الشيء بين المبدأ والمنتهى، كالنهار الذي يمثل حالة وجود الشمس بين الطلوع والغروب.

وعندئذ، نقول: إنّ الأمور المتصرّمة التدريجية لو فُسّرت حركتها بالتفسير الأوّل، صحّ القول بعدم جريان الاستصحاب، لما ذكّر من الإشكال.

وأما لو اعتبر فيها التفسير الثاني، جرى فيه الاستصحاب، لكونها بهذا التفسير من الأمور القارّة المستمرة، إذ إنّ كون الشمس بين المغرب والمشرق في المثال أمر ثابت مستمرّ لا يتصرّم جزء منه ليحلّ محله جزء آخر.

وعليه، فلا مانع من جريان الاستصحاب في مثل الزمان - كالنهار - إمّا للاتّصال العرفي، وإمّا لتفسيره بما يكون به قارّاً مستمرّاً - كما مرّ - كما لا مانع من جريانه في الزماني ممّا يندرج فيه الوجود، وله صورتان:

الصورة الأولى: وهي في وجود المانع، أو كان لأجل وجود المقتضي لانتهااء الحركة عند المنتهى مثلاً مع إحراز الكميّة، كما لو أحرزنا وجود القدرة على الحركة في الماشي ولكن شكّ في استمرار الحركة، لطروء مانع - كالسارق - أو فقد المقتضي كوصوله إلى المقصد.

ولا إشكال في جريان الاستصحاب في هذه الصورة بعد رفع إشكال التصرّم في الوجود.

الصورة الثانية: وهي الشكّ في البقاء للشكّ في الكميّة والمقدار -

كالشك في وجود ماء في المنبع ليجري، أو الشك في قدرة زيد على الحركة ليمشي ..

وقد يُشكّل في هذه الصورة جريان الاستصحاب، لعدم تحقّق الإبقاء على ما كان، إذ إنّ شخص ما كان منعدم قطعاً، وما يراد إبقاؤه مشكوك الحدوث، فلا تتم أركان الاستصحاب، لأنّه يُجاب على هذا الإشكال بما قلناه سابقاً - من تحقّق الإبقاء على ما كان عرفاً - لتحقّق الاتصال العرفي وإن لم يتحقّق عقلاً.

ومن المعلوم جريان الأقسام الثلاثة لاستصحاب الكلّي، إضافة لاستصحاب الشخصي في الأمور التدريجيّة، فإنّه:

- لو تيقّن بالشروع في السورة وشكّ في بقائها، أمكن في هذه الصورة استصحاب شخص تلك السورة، كما أمكن استصحاب كلّي القراءة، وهو القسم الأوّل من استصحاب الكلّي.

- لو تيقّن بالشروع في السورة وشكّ في بقائها من جهة ترددها بين السورة الصغيرة المنتهية قطعاً والسورة الطويلة الباقية قطعاً، أمكن استصحاب كلّي القراءة أيضاً، وهو القسم الثاني.

- لو تيقّن بالشروع في السورة وشكّ في بقائها من جهة الشكّ في الشروع بسورة أخرى عند انتهاء تلك السورة كان من القسم الثالث وقد عرفت عدم جريان الاستصحاب فيه.

أمّا الثاني: وهو الأمور المستقرّة:

فله - فيما لو أُخذ الزمان فيه كالنهار في الصوم - صورتان:

الصورة الأولى: الشكّ في حكم ذلك الفعل من جهة الشكّ في

بقاء الزمان المقيّد به الفعل، كما لو شكّ في وجوب الإمساك عند الشكّ في انتهاء النهار الذي جعل قيداً للإمساك، وفي هذه الصورة يمكن استصحاب الزمان كما يمكن استصحاب الفعل المقيّد به، فيقال في المثال: إنّ النهار كان ثابتاً وشكّ في بقاءه، فيحكم باستصحابه ويترتب عليه أثره من وجوب الصوم والإمساك، كما يمكن أن يقال: إنّ الصوم في النهار كان ثابتاً وشكّ في بقاءه، فيحكم باستصحاب وقوعه في النهار، فيترتب عليه وجوب الإمساك أيضاً، فتأمل!

الصورة الثانية: الشكّ في حكم الفعل مع القطع بارتفاع الزمان المأخوذ في الدليل، وله صورتان:

أ - أن يكون الزمان قيداً للفعل - وهو موضوع الحكم - كأن يقول المولى: «إنّ الجلوس يوم الجمعة واجب»، فيكون الزمان فيه مقوّماً لذات الموضوع.

وفي هذه الصورة لا يمكن القول بجريان الاستصحاب، لتغاير الموضوع في زمان الشكّ مع الموضوع في زمان اليقين تغاير المطلق والمقيّد، ومعه لا يتمّ الاستصحاب، فالحكم المتعلّق بالجلوس يوم الجمعة مقطوع الارتفاع، والحكم المتعلّق به يوم السبت مشكوك الحدوث، فلا يتحقّق فيه إبقاء ما ثبت سابقاً، بل الجاري في مثل المقام هو أصالة عدم حدوث حكم جديد في ظرف الشكّ، فالشكّ فيه شكّ في الحدوث لا في البقاء. هذا إذا كان تقييد الفعل بالزمان هو المطلوب بتمامه.

وأما إذا تعدّد المطلوب بأن كان أصل الفعل مطلوباً وكان وقوعه في الزمن الخاصّ مطلوباً آخر، فيمكن القول بجريان الاستصحاب

لوحة الموضوع عرفاً، ويكون إثبات الحكم في الزمان الثاني إبقاء لما أُثبتَ أولاً، ولكن ليست بالمرتبة السابقة، إذ إنها مرتفعة قطعاً، وإنما بمرتبة أضعف، لتحقق درجة واحدة من المطلوب دون الدرجة الثانية، لعدم وقوع الفعل في الزمان المقيّد به.

وعليه، لا مانع من جريان الاستصحاب على هذا الفرض، لليقين السابق بالحكم والشكّ اللاحق به ولو بمرتبة اضعف، فهو كاستصحاب السواد بمرتبة أضعف بعد ثبوته بمرتبة أقوى، فالحكم بالسواد الأضعف إبقاء للحكم السابق بالنظر العرفي المسامحي، فتأمل جيّداً.

ب - أن يكون الزمان ظرفاً للحكم، كأن يقول المولى: «إنّ الجلوس واجب يوم الجمعة»، فيكون الزمان فيه قيداً للنسبة لا للموضوع.

ولا مانع من جريان الاستصحاب في هذه الصورة، لتماثية أركان الاستصحاب من اليقين بتعلّق الحكم بالموضوع والشكّ في بقاء الحكم بالنسبة إلى نفس الموضوع.

وهذا الشكّ في بقاء الحكم: إمّا أن ينشأ من وجود ملاك آخر للمطلوبيّة وإن ارتفع زمان الحكم الذي تحقّق فيه الملاك السابق، وإمّا أن ينشأ من جهة احتمال تعدّد المطلوب للمولى، كما مرّ آنفاً.

فإن قلت: لا يمكن جريان الاستصحاب أيضاً فيما لو أخذ الزمان ظرفاً للحكم، وذلك لدخالة الزمان في مناط الحكم، وهو موجب - لا محالة - لتقيّد الموضوع بذلك الزمان أيضاً، لأنّه المحقّق لتلك المصلحة في المناط، وبذلك يرجع الكلام فيه إلى ما أخذ الزمان قيداً للموضوع، وقد مرّ أنّ الحكم فيه هو عدم الاستصحاب.

قلتُ: إنّ الزمان المقيّد للموضوع - كما ذُكر في الإشكال - ليس مقوّماً للموضوع بحيث ينتفي الموضوع في زمان الشكّ بانتفاء قيده ليحكم بالتالي بعدم الاستصحاب، بل الزمان حالة من حالات الموضوع. وعليه، فيكون ذات الموضوع - بنظر العرف بالدقة العقلية - أمراً واحداً مستمراً في الزمانين، وبه يتمّ الاستصحاب لليقين بالثبوت في الزمان الأوّل والشكّ في الزمان الثاني في بقاء ما ثبت أولاً.

فإن قلتُ: إنّهُ في مورد جريان الاستصحاب لوحدة الموضوع بنظر العرف يجري أيضاً استصحاب آخر، وهو: العدم الأزلي، لتعدّد الموضوع بنظر العقل، فمثلاً: لو أمر المولى عبده بالجلوس إلى الزوال - كظرف لوجوب الجلوس - فمن الممكن جريان الاستصحاب بعد الزوال، لوحدة الموضوع بنظر العرف بعد عدم تقوّمه بالزمان، ومن الممكن أيضاً جريان استصحاب عدم الوجوب الذي كان ثابتاً قبل الأمر بالجلوس، وبذلك يتعارض الاستصحابان.

قلتُ: إنّ الأخبار الدالة على الاستصحاب لا يمكن أن تكون آمرة باتّباع النظر العرفي والعقلي معاً، لاختلاف مؤداهما في مثل المقام، فاتّباع النظر العرفي مستلزم لتحقيق النقض ولزوم الإبقاء على ما كان بخلاف النظر العقلي، ومادام الجمع بين النظريين غير ممكن، فلا بدّ من مراعاة أحدهما، وهو النظر العرفي.

وعليه، فلا يجري في المقام إلّا استصحاب واحد تبعاً لوحدة الموضوع وعدمه، فلو اتّحد الموضوع بنظر العرف - كما لو أخذ الزمان ظرفاً للحكم - أمكن جريان استصحاب الثبوت بدون مزاحم، أمّا لو تعدّد الموضوع بنظر العرف - ولو المسامحي - كما لو أخذ الزمان قيداً

للموضوع، لما أمكن جريان استصحاب الثبوت، بل الجاري في المقام هو استصحاب عدمه، كما قيل في الإشكال.

وفي ختام البحث وبمناسبة ذكر الاستصحابيين المتعارضين في مثال أمر المولى بالجلوس إلى الزوال - كما ذكره النراقي - نذكر هنا مورداً آخر للاستصحابيين المتعارضين - كما توهمه الفاضل النراقي - وحاصله هو جريان استصحابيين متعارضين في الطهارة الحديثة والخبيثة.

فمثال الأول هو: خروج المذي بعد الوضوء، فيجري استصحاب الطهارة المتحقق قبل خروج المذي كما يجري استصحاب عدم جعل الشارع الوضوء سبباً للطهارة بعد خروج المذي وهو ما كان ثابتاً قبل تشريع الوضوء.

ومثال الثاني هو: غسل الثوب المتنجس مرة واحدة، فيجري استصحاب النجاسة المتحققة قبل الغسل كما يجري استصحاب عدم جعل الملاقاة سبباً للنجاسة بعد الغسلة الأولى.

ولدى تعارض الاستصحابيين في الموردَيْن، يرجع إلى استصحاب حاكم على الاستصحابيين، وهو: أصالة عدم رافعية المذي للطهارة، وأصالة عدم رافعية الغسلة الأولى لنجاسة الثوب، فتفيد في الأولى البقاء على الوضوء، كما تفيد في الثانية البقاء على النجاسة. هذا كله في الأمور الشرعية.

وأما في الأمور الخارجية - كالיום والليل - فلا يجري فيه إلا استصحاب الوجود من دون معارض.

وفيه: أن الطهارة الحديثة والخبيثة، أو النجاسة فيهما، من الأمور

التي لو وُجِدَت كانت لها قابلية البقاء، وعندئذٍ فالشك في بقائها لا يعود إلى الشك في مقدار تأثير المقتضي طوياً وقصراً، وإنما يعود إلى الشك في وجود الرافع أو رافعية الموجود - كالمذي، والغسلة الأولى في الطهارة الحديثة والخبيثة - ولا فرق في ذلك بين الأمور الاعتبارية - كما ذُكِرَ - والأُمُور الخارجية.

وعليه، فلا معنى للقول بإصالة عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة، أو أصالة عدم جعل الملاقاة سبباً للنجاسة، لأنه يعود إلى الشك في المقتضي، وقد قلنا بعدم وجود هذا الشك في المقام، بل الشك في رافعية الموجود.

فتبين من مجموع ما ذُكِرَ أنَّ استصحاب الوجود جارٍ من دون معارضة باستصحاب العدم، فالثابت في المثالين هو إبقاء الوضوء والنجاسة.

التنبية الخامس:

الاستصحاب التعليقي المشروط

لا فرق في جريان الاستصحاب بين الأحكام المنجزة الفعلية، كاستصحاب الملكية مثلاً، وبين الأحكام التعليقية المشروطة، سواء كان تكليفاً (كاستصحاب حرمة شرب العصير العنبي إذا غلا) أم كان وضعياً (كاستصحاب نجاسة ذلك العصير مع الغليان) وذلك في مورد عروض حالة مغايرة لحالة الموضوع في ظرف اليقين، كتبدل العنب إلى الزبيب، بطروء الجفاف عليه.

والسرّ في جريان الاستصحاب فيهما هو تمامية أركان الاستصحاب

من اليقين السابق والشكّ اللاحق، وعدم اختلال ذلك بمجرد تعلّيقيّة الحكم في مورده.

فإن قلت: إنّه لم يتحقّق اليقين السابق بالحكم، لكونه معلّقاً ولا وجود للمعلّق قبل تحقّق ما علق عليه، ففي مثال العنب، لم يتحقّق يقين بالحرمة أو النجاسة، لعدم تحقّق ما علق عليه من الغليان، ومن المعلوم أنه مع عدم وجود متيقّن سابق لا مجال للاستصحاب.

قلت: لا نسلم بعدم وجود الحكم المعلّق قبل الشرط بكافّة مراتبه، بل هو موجود بنحو التعليق والثبوت في طرف ثبوت الشرط، وهو نحو من الثبوت غير فارق في المقام، فكما أنه يستصحب الحكم المنجّز يستصحب الحكم المعلّق على تعلّيقيّته، فيقال بحرمة العصير الزبيبي أيضاً، إذا تحقق الغليان.

وعليه، لا يمكن جعل الحكم المعلّق كعدم الحكم المطلق ليقال بعدم جريان الاستصحاب، بل هو رتبة من الحكم الموجود، وإلا لما كان مورداً فعلاً للخطاب التحريمي أو الإيجابي، فلا مانع من جريان الاستصحاب في المقام بعد تماميّة أركانه بين اليقين السابق والشكّ اللاحق.

وهذا الاستصحاب الجاري بمثابة المتمّم لدلالة الدليل على الحكم السابق، سواء كان تعلّيقياً (كحرمة الشرب عند الغليان) أم مطلقاً (كملكيّة العنب) وذلك فيما لو كان الدليل مهماً أو مجملاً بالنسبة إلى زمان طرؤ التغيير في الحالة (كطروء الجفاف على العنب) فيحكم بإبقاء الحرمة والملكيّة في المثاليّن، فيرتفع الإهمال والإجمال في دلالة الدليل بالنسبة إلى ظرف الشكّ.

فإن قلت: إنّ استصحاب الحكم التعليقي المستلزم للحرمة في مثال العنب معارض باستصحاب ضده المطلق - وهو الحكم بحِلِّيَّة العَصِير العنبي مطلقاً قبل الغليان - فيستصحب بعد غليان العَصِير الزببي.

قلت: إنّ الحكم بالجواز الثابت للعنب في المثال، قد كان قبل تبدّل الحال مغياً بعدم الغليان، فإذا تحقّق الغليان ارتفع الحكم بالحِلِّيَّة، وتنجز ذلك الحكم المعلق من الحرمة، وبذلك تبين عدم المنافاة بين الحكم بالحِلِّيَّة المغيّا بالغليان والحرمة المعلقة على الغليان، كلّ ذلك في جانب الموضوع قبل طروء التغيّر.

وأما بعد التغيّر وصورورة العنب زبيباً، فإنّه لو ثبت الحِلِّيَّة قطعاً في عصيره على نحو الحكم المغيّا، لما تحقّق تعارض بينه وبين الحكم التعليقي، وكذلك فيما لو انتفت الحِلِّيَّة استصحاباً بطريق أولى.

وعليه، يمكن استصحاب الحكمين في ظرف الزبيبيّة على ما كانا عليه من عدم التعارض في ظرف العنبيّة، لكون الشكّ الفعلي في الحِلِّيَّة والحرمة عند الزبيبيّة متّحداً خارجاً مع الشكّ في بقاء الحرمة والحِلِّيَّة الثابتين عند العنبيّة، وهو مجرى استصحاب تلك الحرمة المطلقة وما يلازمه من استصحاب الحِلِّيَّة المغيّا من دون تحقّق تعارض أصلاً.

ونتيجة جريان كلا الاستصحابين بالنحو المذكور، هي: ارتفاع الحِلِّيَّة بالغليان لانتفاء غايتهما، وفعليّة الحرمة لتحقّق ما علقت عليه.

وهذا الأثر هو المقتضي الطبيعي لثبوت تلك الكيفيّة الخاصّة من الحِلِّيَّة والحرمان، سواء كان ثبوتهاما بدليل - كما في حالة العنبيّة - أم بأصل عملي - كالاستصحاب في حالة الزبيبيّة - فالتفت ولا تغفل!

التنبيه السادس: استصحاب أحكام الشرائع السابقة

لا فرق في جريان الاستصحاب بين الأحكام الثابتة في الشريعة الخاتمة والأحكام الثابتة في الشريعة السابقة، لوجود اليقين السابق بالحكم والشكّ اللاحق فيه بظهور الشريعة الخاتمة.

وبذلك، فقد تمت أركان الاستصحاب، ويمكن جريانها في أحكام الشرائع السابقة بعد ملاحظة عموم أدلة الاستصحاب بما يشمل المورد. ولكن أشكل في المقام بإشكالين:

الإشكال الأول: عدم وجود يقين سابق بالحكم ليتمكن الحكم ببقائه، إذ إنّ أحكام الشرائع السابقة متعلّقة بالمكلّفين في ذلك الزمان لا بجميع المكلّفين في جميع الأعصار، فاختلف بذلك أحد أركان الاستصحاب - وهو اليقين بثبوت الحكم في حقّ المكلّفين بعد الشريعة الخاتمة -.

وفيه: أنّ الأحكام في الشرائع السابقة ليست على نحو القضية الخارجية ليحمل على الأفراد الموجودة للمكلّفين، وإنّما هي على نحو القضية الحقيقية بمعنى تعلّقه بكلّ ما يفترض أنه فرد الموضوع من المكلّفين، سواء وُجدَ خارجاً أم تقديرأً، فشان تلك الأحكام شأن الأحكام في هذه الشريعة أيضاً، الثابتة على نحو القضية الحقيقية، فإنّ خطاب المولى بالصلاة والصيام لا يتوجّه إلى خصوص المكلّفين في عصر البعثة، وإنّما يتوجّه إلى كلّ من يصدق عليه التكليف إلى الأبد، ولولا ذلك لما أمكن استصحاب أحكام هذه الشريعة أيضاً - كصلاة

الجمعة - في عصر الغيبة، لعدم اليقين السابق بثبوت التكليف في حقّ الغائبين، كما قيل في الإشكال.

كما أنه لم يصدق النسخ أيضاً لغير الموجود في زمان التشريع، إذ لو كانت الأحكام في الشرائع السابقة على نحو القضية الخارجية، لما عمّت الموجودين في الشريعة الخاتمة، ومع عدم شمول الحكم لهم، لا معنى للنسخ بالنسبة إليهم، إذ هو فرع تعلق الأحكام السابقة بهم.

وعليه، فالأحكام السابقة شاملة للمكلفين في جميع العصور، وبذلك يكون الشكّ في بقائها كالشكّ في بقاء أحكام هذه الشريعة، فيجري فيهما الاستصحاب.

ولكنّ الشيخ الأنصاري قدّس سرّه أجاب عن الإشكال السابق بجوابين، نذكرهما مع مناقشتهما:

الجواب الأوّل: أنّ الحكم في الشرائع السابقة متعلّق بكليّ المكلفين، ولا دخل لأشخاصهم في ذلك، وبذلك يكون موضوع الحكم باقياً حتّى في زمان الشريعة الخاتمة، فيصحّ معه استصحاب الحكم لتحقّق اليقين السابق بالحكم بالنسبة للمتأخّرين^(١).

هذا ممّا أفاده الشيخ العلامة في الجواب، وظاهره يُوهم عدم دخالة الأشخاص في موضوع الحكم، لا على نحو الموجودين لتكون قضية خارجية، ولا على ما يعمّ الجميع لتكون قضية حقيقية، إلّا أنه يمكن إرجاع جوابه قدّس سرّه إلى ما قلناه آنفاً من القضية الحقيقية، وذلك بحمل كلامه على إرادة عدم دخل الأشخاص الموجودين لنفي القضية

(١) فرائد الأصول: ج ٣، ص ٢٢٦.

الخارجية، لا إرادة عدم الدخالة أصلاً، فإنه وإن أمكن تصوير تعلّق الحكم بالكلّي - في مثل الحكم بالملكيّة - لكلّي المستحقّ للزكاة، أو الوقفية العامة لكلّي الموقوف عليهم من دون دخالة الأشخاص في ذلك. ومن هنا، فلا يملك الأشخاصُ المنافع قبل القبض.

إلا أنه لا يصحّ هذا التصوير في تعلّق الأحكام بالمكلّفين، لما في التكليف من البعث والزجر، وذلك لا يعقل توجّههما للكلّي - بما هو كلّي - بل لابدّ من تعلّقهما بذوي الشعور من أشخاص المكلّفين، فافهم!

الجواب الثاني: أنه لا خلاف في جريان الاستصحاب بالنسبة إلى مَنْ أدرك الشريعتين - كسلمان رضوان الله عليه - فهو على يقين سابق من حكم شريعته السابقة، وعلى شكّ لاحق فيه.

وعندئذٍ - بضميمة قيام الضرورة على اشتراك أهل الملة الواحدة، ومنها ملة الشريعة الخاتمة في جميع الأحكام الظاهرية والواقعية - ينتج اشتراك مَنْ لم يدرك الشريعة السابقة للمدرك لها في جريان الاستصحاب بالنسبة إليهم^(١). هذا ما أفاده قُدِّسَتْ ثانياً.

وفيه: أن قيام الضرورة على الاشتراك في جميع الأحكام لا يقتضي أكثر من ثبوت الاستصحاب لكلّ مَنْ كان واجداً لأركان الاستصحاب من اليقين السابق والشكّ اللاحق - كسلمان رضوان الله

(١) فرائد الأصول: ج ٣، ص ٢٢٦ - ٢٢٧. قوله: «أو بإجرائه فيمن بقي من الموجودين إلى زمان وجود المعدومين، ويتم الحكم في المعدومين بقيام الضرورة على اشتراك أهل الزمان الواحد في الشريعة الواحدة».

عليه - ولا يقتضي سريان حكم الاستصحاب إلى كلِّ مَنْ لم يدرك الشريعة السابقة ولم يكن له يقين بالأحكام فيها، فإنّها تسرية للحكم إلى غير موضوعه.

الإشكال الثاني: سلّمنا بتحقق اليقين بأحكام الشرائع السابقة، إلّا أنه لا نسلم بتحقق الشكّ بالبقاء بعد العلم بنسخ الشريعة الخاتمة لجميع الشرائع السابقة وإن كانت ثابتة قبل النسخ في حقّها أيضاً، ومع الإخلال بالركن الثاني للاستصحاب، فلا مجال لجريانه.

وفيه: أنه لا نسلم بنسخ الشرائع السابقة بمعنى نسخ جميع الأحكام فيها، وبذلك يبقى المجال لاستصحاب الأحكام التي لم تُنسخ، فيتحقّق بذلك الشكّ في البقاء.

فإن قلت: إنّ النسخ الثابت لبعض الأحكام غير معلوم المقدار، فهو بذلك يُسبّب العلم الإجمالي المانع لجريان الاستصحاب في مورد الأحكام التي يمكن أن تكون طرفاً للعلم الإجمالي.

قلت: إنّ المانع من جريان الاستصحاب هو كون الحكم من أطراف العلم الإجمالي، أمّا لو أمكن إخراجه من أطرافه لما منع مانع من جريانه، وذلك بطريقتين:

الطريق الأوّل: وهو فيما لو علم بالأحكام المنسوخة بعد الفحص بما يساوي المعلوم إجمالاً، فمثلاً لو علم إجمالاً بنسخ ثلث الأحكام السابقة وكانت الأحكام القائمة في هذه الشريعة على خلاف الأحكام السابقة بمقدار الثلث أيضاً، فإنّه ينحلّ عندها ذلك العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي، وأمكن جريان الاستصحاب فيما عدا تلك الموارد المعلومّة بالتفصيل.

وأما الطريق الثاني: فهو العلم بتلك الدائرة من الأحكام التي لا يتطرق إليها العلم الإجمالي، فمثلاً لو علم إجمالاً بنسخ الأحكام في خصوص عبادات الشرائع السابقة، فإنه يمكن جريان الاستصحاب في دائرة المعاملات الخارجة عما ثبت فيه النسخ إجمالاً.

التنبيه السابع:

الأصل المثبت للوآزم العقلية والعادية

إن الاستصحاب الجاري في هذا الباب يقتضي إنشاء حكم مماثل للمستصحب إذا كان حكماً (كوجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة) كما يقتضي إنشاء حكم مماثل لحكم المستصحب إذا كان موضوعاً (كعدالة زيد) فينشأ الحكم بجواز الائتمام خلفه وغيره.

ومما لا شك فيه أن هذين الحكمين الثابتين تعبداً بالاستصحاب في الموضوع أو الحكم يترتب عليهما الآثار الشرعية (كوجوب الصدقة فيما لو نذر ذلك عند تحقق وجوب لصلاة الجمعة، أو جواز للائتمام بزيد) كما يترتب عليهما الآثار العقلية (كلزوم إطاعة المولى في تلك الموارد).

وإنما الإشكال بالنسبة إلى الآثار الشرعية المترتبة على ما يترتب على المستصحب ترتباً غير شرعي، كالأثار الشرعية المترتبة على التحيز الذي يُمثل أثراً عقلياً لاستصحاب حياة زيد، وكالأثار الشرعية المترتبة على نبات لحية زيد الذي يُمثل أثراً عادياً لاستصحاب حياته.

وإنما قَيَّدنا ما يترتب على المستصحب بكونه غير شرعي، لإخراج ما لو كان الترتب شرعياً لاستصحاب الموضوع الذي يترتب عليه آثاره

الشرعية، وهي الأحكام المجعولة المماثلة لحكم الموضوع في ظرف اليقين، وقد مرّ أنّ مثل هذا الأثر الشرعي للمستصحب ممّا يترتب عليه آثاره العقلية والشرعية، كما مرّ سابقاً.

وهذا الاختلاف في ترتّب الآثار الشرعية على المستصحب فيما لو كان حكماً، أو على حكم المستصحب فيما لو كان موضوعاً، وعدم ترتّبها على الآثار العقلية والعادية للمستصحب إنّما يعود إلى كيفية دلالة أخبار الاستصحاب، فهي إمّا أن تدلّ على:

أولاً: لزوم التبعّد بالمستصحب وحده - حكماً كان أو موضوعاً - بلحاظ ما للمستصحب من آثار شرعية مترتبة عليه من دون واسطة غير شرعية.

فالملاحظ في هذه الصورة أنّ الشارع تعبّدنا بنفس الحكم المستصحب، أو بحكم المستصحب، ونزلهما منزلة الواقع ظاهراً.

ومن هنا، أمكن ترتيب آثارهما الشرعية بخلاف الآثار الشرعية المترتبة على الواسطة المترتبة على الحكم، وذلك لعدم تحقّق تلك الواسطة، لا تبعّداً، لعدم تنزيلهما منزلة الواقع ظاهراً كما هو مقتضى هذه الصورة، ولا واقعاً، كما هو مُلاحظ وجداناً.

ثانياً: أو على لزوم التبعّد بالمستصحب وبملازماته وملازماته ولوازمه العقلية والعادية، فيفيد تنزيل المستصحب بجميع أطرافه منزلة الواقع ظاهراً، وبذلك تترتب جميع الآثار الشرعية المترتبة على نفس المستصحب أو أحد أطرافه المذكورة، كما هو الأمر في التبعّد بالطرق والأمارات الشرعية.

ثالثاً: أو على لزوم التعبد بالمستصحب بلحاظ مطلق آثاره من آثار نفسه وآثار واسطته التي تُمثّل أثراً للمستصحب، ومن المعلوم أنّ أثر الشيء - أي أثر الواسطة التي هي أثر للمستصحب - أثر لذلك الشيء.

فالملاحظ في الصورتين الأخيرتين - سواء كان الملحوظ في مقام التعبد والتنزيل هو نفس الواسطة، أم كان آثار الواسطة - أنه يمكن ترتيب الآثار الشرعية على الآثار غير الشرعية للمستصحب، كترتيب الضمان الشرعي على الإحراق الذي هو أثر عقلي لاستصحاب وجود النار، وهو ما يُسمّى بالأصل المثبت، وذلك لإثباته لآثار المستصحب غير الشرعية.

والتحقيق أن يقال: إنّ أدلة الاستصحاب تُفيد لزوم التعبد بإبقاء ما تعلّق به اليقين سابقاً، وترتيب آثار ذلك المتيقّن في ظرف الشك. ومن المعلوم أنّ ما تعلّق به اليقين والأمر بالإبقاء هو نفس المستصحب، ومن هنا تُرتّب عليه آثاره وأحكامه، بخلاف أطرافه من اللازم والملزوم والملازم فلا يمكن أن يشملته التعبد في باب الاستصحاب، لعدم تحقّق موضوعه من اليقين السابق، وهو مفروض البحث، إذ النزاع في مورد اليقين بحدوث المستصحب دون اليقين بحدوث أطرافه، وهذا بخلاف ما لو تحقّق اليقين بحدوث المستصحب وحدوث لازمه العادي مثلاً، فإنّه يمكن جريان الاستصحاب فيهما معاً لتحقّق اليقين السابق وإن كان أحدهما حاكماً على الآخر، وكذلك الكلام بعينه بالنسبة إلى التعبد بالآثار - كما هو في الصورة الثالثة - فإنّ المتيقّن المحكوم ببقائه هو التعبد بالآثار بلحاظ نفس المستصحب، لا بما يعمّه وأطرافه الأخرى من اللازم والملزوم والملازم.

وعليه، فلا مجال للاستصحاب، لعدم تحقق أحد أركانه من اليقين السابق بتلك الآثار، لا على نحو التعبد بلحاظه مباشرة، أو بتبع أطراف المستصحب.

نعم، يُستثنى ممّا حقّقناه - من عدم جواز ترتيب آثار الواسطة - صور ثلاث:

الصورة الأولى: ما لو كانت الواسطة خفيّة، بما يعدّ معه العُرف أثر الواسطة أثراً لنفس المستصحب، كما لو استصحب رطوبة النجس من المتلاقيين ليثبت به أثرها من النجاسة، مع أنّ النجاسة ليست من آثار نفس المستصحب - وهي رطوبة النجس الملاقي - وإنّما من آثار واسطة خفيّة - وهي سراية النجاسة - إلّا أنّ هذه الواسطة تُعدّ خفيّة عُرفاً إلى درجة يرى العُرف أنّ الأثر من النجاسة هو أثر لملزومها، وهو الرطوبة.

والسّر في إثبات مثل هذه الآثار للمستصحب بالواسطة هو أنّ مفاد أدلة الاستصحاب - بنظر العُرف - عبارة عن ترتيب آثار نفس المتيقّن وترتيب آثار وسائطه الخفيّة حقيقةً، فافهم!

الصورة الثانية: ما لو كانت الواسطة بدرجة من الوضوح في اللزوم، أو الملازمة مع المتيقّن، بحيث يرى العرف أنّ أثر تلك الواسطة أثر للواسطة والمتيقّن معاً، سواء كانا متلازمين ومعلولين لعلّة أخرى، أم كان أحدهما لازماً وللآخر ملزوماً، ومثاله: استصحاب عدم التذكية، ليرتّب عليه أثره من عدم جواز الأكل، وهذا الأثر وإن كان مترتباً واقعاً على واسطة - وهي كون المأكول ميتة - إلّا أنه يُعدّ مترتباً على عدم التذكية أيضاً، لكمال الوضوح في نظر العرف بين عدم التذكية وتحقيق الميتة، بما يعدّ عدم جواز الأكل أثر لهما معاً، فافهم!

الصورة الثالثة: ما لو لم يكن التفكيك عُرفاً بين التعبد بالمستصحب والتعبد بتلك الواسطة، كما لا يمكن التفكيك بينهما واقعاً. ومن هنا، لم يمكن التفكيك بين آثارهما، ومثاله: الأمور المتضاففة، فإن استصحاب أبوة زيد لعمره والتعبد بها لا يمكن تفكيكها عن استصحاب بنوة عمرو لزيد، كما لا يمكن التفكيك بينهما في الواقع. ومن هنا، يترتب أثر البنوة عند استصحاب الأبوة، مع كون ذلك الأثر لواسطة مترتبة على المستصحب.

والسر في الصورتين الأخيرتين هو أن رفع اليد عن آثار الواسطة نقض لليقين بذي الواسطة بالنظر العرفي.

فتبين - من مجموع ما ذكر - الفرق بين الاستصحاب وباقي الأصول التعبدية كأصالة الجِلّ والطهارة من جهة، وبين الطرق إلى الأحكام، كخبر الواحد والأمارات على الموضوعات كاليينة من جهة أخرى.

ففي القسم الأول، لم يثبت إلا التعبد بما تمّ اليقين فيه، وهو المستصحب بلحاظ آثاره دون آثار أطرافه من اللازم والملزوم والملازم، كما مرّ البحث فيه آنفاً.

وأما في القسم الثاني، فإنّ التعبد فيه بمعنى تنزيل مؤدى الطريق والأمانة منزلة الواقع ظاهراً، ومن المعلوم أنه لو كان ذلك المؤدى ثابتاً واقعاً لثبت أطرافه من اللازم والملزوم والملازم، فكذلك لو كان ثابتاً تعبداً، فيترتب على المؤدى وأطرافه جميع آثاره الواقعية ظاهراً، ولا يرد في هذا القسم إشكال الأصل المثبت، لعمومية التعبد فيه دون القسم الأول.

التنبيه الثامن: موارد الاشتباه بالأصل المثبت

هناك عدّة موارد اشتبه في كون الاستصحاب فيها أصلاً مثبتاً، وهي:

المورد الأوّل: ما لم يكن الأثر فيه مترتباً على نفس المستصحب - كما في استصحاب الأحكام - وإنّما كان مترتباً عليه بواسطة عنوان كلي - كما في استصحاب الموضوعات الخارجيّة، كعدالة زيد الشخصي - فإنّ الآثار الشرعيّة فيها مترتبة على ما يحمل على تلك الموضوعات بالحمل الشائع ليتّحد معها وجوداً لا مفهوماً هذا المحمول، إمّا أن يكون كلياً طبيعياً لأفراده ومنتزعاً من مرتبة الذات - كالنوع والجنس والفصل - وإمّا أن يكون كلياً عارضاً ومنتزعاً بملاحظة العارض الخارج المحمول - كالأُمور الاعتباريّة من المِلْكِيّة وغيرها من الصفات التي لا تأصّل لها في الخارج - وإنّما ينتزع ممّا له تأهّل في الخارج.

وعندئذٍ، نقول: إنّ الآثار المترتبة على ذلك العنوان الكلي بأقسامه الأربعة إنّما تترتب على استصحاب الموضوع، الذي يمثّل فرداً لذي الأثر في الأقسام الثلاثة، ومنشأً للانتزاع في القسم الرابع. ومن هنا تُوهّم في كونه أصلاً مثبتاً، لإثبات آثار الواسطة بالاستصحاب لا آثار المستصحب.

والتحقيق أن يقال: إنّ الآثار المترتبة على ذلك الكلي مترتبة على نفس المستصحب، لأنّه إمّا أن يكون فرداً لذلك الكلي - ومن المعلوم أنه لا وجود للكلي إلّا بوجود فرد - وإمّا أن يكون منشأً للانتزاع ذلك

الكَلِّي - ومن المعلوم أنه لا وجود لذلك العنوان إلا بوجود منشأ انتزاعه.

وعليه، يكون الفرد ومنشأ الانتزاع في الموردَيْن هو عين ما له الأثر، لاتّحادهما وجوداً - كما هو مفروض البحث - فخرج من المقام ما لو كان صاحب الأثر مبايناً للمستصحب، فإنّ له ما بحذاء في الخارج سوى المستصحب. ومن هنا، لم تثبت آثاره باستصحاب مباينه كما في استصحاب المقارن لذي الأثر.

كما خرج من المقام ما لو كان الكَلِّي العارض من المحمول بالضميمة - كسواد الجسم أو بياضه - وذلك لأنّه مفهوم حقيقي غير اعتباري له ما بحذاء في الخارج، فالأثر المترتب على هذا الواقع الخارجي لا يترتب على معروضة المستصحب إلا بناء على الأصل المثبت، وذلك لعدم وجود الملاك في العارض الخارج المحمول من كون منشأ الانتزاع فيه عين الكَلِّي ذي الأثر الثاني ما لم يكن الأثر المستصحب أو المترتب على المستصحب بمحمول شرعي مستقلّ كالولاية والحجّة.

وإنّما يكون مجعولاً شرعياً بالتبع - كالشرطيّة والجزئيّة والمانعيّة - ومن هنا أشكل في المورد جريان الاستصحاب بتوهم أنّ مثل الشرطيّة المستصحبة - كشرطيّة طهارة البدن للصلاة عند الشكّ فيها - أو الشرطيّة المترتبة على المستصحب - كالشرطيّة المتحقّقة باستصحاب الوضوء - ليست بأثر شرعي ليتمّ استصحابه أو ترتيبه على المستصحب، بل الأثر الشرعي إنّما هو للمشروط - وهي الصلاة الواجدة للشرط - وعليه، فيكون استصحاب الشرطيّة أو الشرط الذي يترتب عليه الشرطيّة لإثبات

منشأ انتزاعه - وهو المشروط ذو الأثر - من باب الأصل المثبت لثبوت الأثر الشرعي بواسطة غير شرعية - وهي تحقق المشروط -.

والتحقيق أن يقال: إنه لا فرق في جريان الاستصحاب بين أن يكون المستصحب أو ما يترتب عليه مجعولاً شرعياً مستقلاً أو مجعولاً تبعياً كالشرطية فإنه وإن لم يناله الوضع استقلالاً إلا أنه ممّا يمكن إسناد الوضع الشرعي إليه، لأن أمر رفعه ووضعه بيد الشارع، ولو يتبع الوضع المستقل لمنشأ انتزاعه أو عدمه.

وعليه، فيصح استصحاب مثل الشرط لموضوع للشرطية لإثبات أثره الشرعي من الشرطية، كما يصح استصحاب نفس الشرطية لحكم شرعي، فافهم!

المورد الثالث: ما لم يكن الأثر المستصحب أو المترتب عليه أمراً وجودياً، بل كان أمراً عدمياً، كاستصحاب عدم المنع من الفعل المستلزم للبراءة، وقد أشكل في هذا المورد جريان الاستصحاب أيضاً، لعدم كون الأمر العدمي أثراً شرعياً مجعولاً ليستصحب أو ليرتب على المستصحب، ومن هنا أشكل إثبات البراءة باستصحاب عدم المنع من الفعل، لما ذكر من عدم كونه حكماً أو موضوعاً ذا أثر شرعي، وأمّا عدم استحقاق العقاب اللازم له، فليس بأثر شرعي، بل هو أثر عقلي، لعدم المنع من الفعل.

والتحقيق: أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في الأمور العدمية، لأنها وإن لم تكن مجعولة - كما فيما يقابلها - إلا أنها مرتبطة بالشارع، بمعنى كون رفعه ونفيه بيده.

وأما عدم إطلاق الحكم عليه ليستصحب أو ليرتب على

المستصحب، فليس بضائر في المقام، لعدم اشتراط تحقق عنوان الحكم بعد تحقق ملاك الاستصحاب من نقض اليقين بالشك عند رفع اليد عن الأمر العدمي، كتحققه عند رفع اليد عن الأمر الوجودي، فعليه يصح استصحابه أو ترتيبه على المستصحب، كما أنه لا مانع من جريان استصحاب عدم المنع لإثبات البراءة، وذلك لإمكان استصحاب نفس عدم المنع من الفعل بعد أن كان أمره بيد الشارع وإن لم يكن مجعولاً، كالأمور الوجودية.

وأما ترتب عدم استحقاقه العقاب، فلا مانع من ثبوته بعد كونه لازماً عقلياً، لعدم المنع الأعم من الظاهري والواقعي. ولما كان عدم المنع في المقام ثابتاً ظاهراً - بحكم الاستصحاب - ترتب عليه لازمه العقلي بلا إشكال، فتأمل!

التنبيه التاسع:

أطراف المستصحب الثابت للأعم من الظاهري والواقعي

سبق القول بعدم ترتب الآثار العقلية على المستصحب، وكذا الآثار الشرعية كالآثر الشرعي من النذر وشبهه المترتب على وجود زيد بواسطة غير شرعية، وهي نبات اللحية عادة.

إلا أن هذا الكلام يتم فيما لو كانت تلك الآثار مترتبة على ثبوت المستصحب واقعاً، لوضوح أنه في ذلك الفرض لا يمكن ترتيب تلك الآثار، لعدم وجود موضوعه الواقعي وجداناً، وعدم التعبد بوجود تلك الآثار ظاهراً، لعدم إفادة أخبار الاستصحاب أكثر من التعبد بنفس المستصحب بلحاظ آثاره الشرعية بلا واسطة أو بواسطة شرعية، كما لو

ترتب أثر شرعي، كالنذر على وجوب الحج المترتب على الاستطاعة المستصحية.

وأما لو كانت الآثار غير الشرعية أو الآثار الشرعية بواسطة غير شرعية مترتبة على المستصحب بوجوده الواقعي أو الظاهري، أمكن القول بثبوت تلك الآثار لتحقيق موضوعها ولو ظاهراً، سواء كان بالاستصحاب أم بغيره كالأمارات والطرق من البيّنة وخبر الواحد.

وعليه، فلو ترتب أثر عقلي كلزوم الإطاعة على الوجوب مطلقاً فإنه يمكن ترتيبه على الوجوب الثابت ظاهراً، سواء كان مستصحباً أم مترتباً على المستصحب، وذلك بعد فرض ترتيبه على ما يعمّ الوجوب الظاهري والواقعي، فلا تغفل!

التنبيه العاشر:

لزوم الأثر الشرعي بقاء لا حدوثاً

سبق القول بلزوم كون المستصحب أثراً شرعياً بأن كان حكماً أو كونه ذا أثر شرعي بأن كان موضوعاً، إلا أنّ هذه الخصوصية لازمة في زمان الشك في البقاء دون زمان الحدث.

وعليه، فلو لم يكن المستصحب في زمان الحدث مجعولاً شرعياً كعدم التكليف في الأزل الذي ليس بأثر شرعي لعدم وجود المكلف، فإنه يمكن جريان الاستصحاب فيه، لكونه أثراً شرعياً في زمان الشك في التكليف، لما مرّ سابقاً من أنّ أمر نفيه وإثباته بيد الشارع، وهو ممّا يكفي في كونه بحكم المجعول شرعاً.

كما أنه يمكن جريانه أيضاً فيما لو لم يكن للمستصحب أثر شرعي

عند ثبوته، كعدم التذكية الثابتة حال حياة الحيوان، فإنه ممّا لا يترتب عليه أثر شرعي من الحرمة، إلّا أنه حيث كان له أثر حال الشكّ - وهو ما بعد الموت - أمكن جريان الاستصحاب فيه، وكذلك الأمر فيما لو كان للمستصحب حكم اقتضائي زمان الثبوت وحكم فعلي زمان الشكّ.

والسرّ في جميع هذه الموارد، هو: تحقّق ملاك الاستصحاب من نقض اليقين بالشكّ عند رفع اليد عن المتيقّن، وعدم كون الأمر بالتعبّد في إبقاء الأثر الشرعي أو ما له أثر شرعي منوطاً بثبوت تلك الخصوصية حدوثاً، بل يكفي في جريانه وجوده بقاءً، فتدبّر جيّداً!

التنبيه الحادي عشر:

التقدّم والتأخّر في المستصحابات

وفيه أقسام ثلاثة:

القسم الأوّل: ملاحظة الحادث بالنسبة إلى أجزاء الزمان

لا إشكال في استصحاب الحكم والموضوع عند الشكّ في أصل حدوثه - وهو العدم الأزلي - وأمّا لو كان أصل الحدوث يقينياً وكان الشكّ في زمان الحدوث - بمعنى ملاحظة الحادث بالنسبة إلى أجزاء الزمان - فلا يعلم وقوعه في الجزء الأوّل منه أم في الجزء الثاني، كما لو تيقّن بإسلام زيد يوم الجمعة وشكّ في أنّ ذلك الإسلام المتيقّن هل هو حادث يوم الخميس أو يوم الجمعة، فعندئذٍ لا إشكال في جريان استصحاب عدم الحدوث في الزمان الأوّل - أي يوم الخميس - ويترتب عليه آثاره.

لكنّ جريان هذا الاستصحاب لا يفيد تأخّر هذا الحادث عن يوم

الخميس فلا تترتب عليه آثار التأخر، كما لو فرض تأخر الإسلام عن قسمة الورثة يوم الخميس مؤثراً في عدم مشاركة زيد للورثة، وذلك لوضوح كون التأخر لازماً عقلياً، لعدم الحدوث يوم الجمعة، وهو لا يثبت إلا بناء على حجة الأصل المثبت.

نعم، يمكن إثبات ذلك الأثر - وهو عدم مشاركة الورثة - للمستصحب - وهو عدم تحقق الإسلام - بأحد طريقين:

١ - دعوى خفاء الواسطة في ترتب الأثر، فواسطة التأخر بين الأثر والمستصحب تُعدّ في نظر العرف خفية إلى درجة يعدّ معها الأثر أثراً للمستصحب.

٢ - دعوى عدم التفكيك في مقام التعبد بين المستصحب والواسطة، فالعرف يرى كمال التلازم بين عدم تحقق الإسلام يوم الخميس وبين تأخره عن يوم الخميس، كما لا يمكن التفكيك بينهما واقعاً.

وكذلك لا يفيد الاستصحاب في المقام حدوث الإسلام يوم الجمعة فلا تترتب عليه آثار الحدوث فيه، كما لو فرض حدوث الإسلام عند قسمة الورثة يوم الجمعة في مشاركة زيد للورثة، وذلك لأنّ الحدوث يوم الجمعة نحو خاصّ من الوجود ملازم لعدم الحدوث يوم الخميس، فلا يثبت إلا بناء على الأصل المثبت.

نعم، لو فسّرنا الحدوث في المقام بالوجود بعد العدم ليكون مركّباً من الوجود يوم الجمعة وعدم الوجود يوم الخميس، أمكن جريان الاستصحاب لإثبات الحدوث يوم الجمعة، وذلك لتحقيق المركّب بجزئيه، إذ الأوّل ثابت بالوجدان والثاني ثابت بالاستصحاب.

وعليه، يمكن ترتيب آثار الحدوث يوم الجمعة في المقام.

القسم الثاني: مجهولي التاريخ

وَيُبْحَثُ فِيهِ فِي مَقَامَيْنِ:

المقام الأول: وهو ما لو كان الأثر الشرعي مترتباً على وجود الحادث على نحو «كان التامة» بمعنى تحقق الحصّة الخاصّة من الوجود، كالموت المتقدّم أو المتأخّر للأب الذي يترتب عليه إرث الولد منه أو إرثه من الولد.

وعندئذ، نقول: إنّ هنا صورتين في المقام:

الصورة الأولى: جريان الاستصحاب، وهو ما لو كان الأثر مترتباً على وجود أحد الحادثين بنحو خاصّ من التقدّم أو التأخّر، كما لو فُرضَ وجوب الوفاء بالنذر عند تقدم موت عمرو على زيد، فإنّه يمكن استصحاب عدم تقدّم موت عمرو على موت زيد ليرتّب عليه عدم لزوم الوفاء بالنذر، ولا يجري استصحاب عدم تقدّم موت زيد، لعدم إثبات أثر شرعي لوجوده، بخلاف ما يقابله.

وعليه، فلا معارض لهذا الاستصحاب.

الصورة الثانية: عدم جريان الاستصحاب، وهو ما لو كان الأثر مترتباً على وجود كلّ من الحادثين بذلك النحو الخاصّ، كما لو فُرضَ وجوب الوفاء بالنذر عند تقدّم موت عمرو وكذلك عند تقدّم موت زيد، فإنّه يجري الاستصحاب في كلّ من الطرفين، لليقين السابق بالعدم والشكّ اللاحق فيه، فيتعارض الاستصحابان، لافتراض ترتّب الأثر الشرعي على كلّ منهما.

كما لا يجري الاستصحاب فيما لو كان الأثر مترتباً على وجود

أحد الحادثين بنحو خاصّ، كترتبه على وجود نفس الحادث بنحو آخر مضاد للنحو السابق، كما لو فُرض النذر عند تقدّم موت عمرو وفُرض نذر آخر عند تقدّم موت زيد، فيتعارض استصحاب العدم في أحدهما مع الآخر، لاجتماع أركانه في ذينك الحادثين لكلاً النحويين.

هذا كلّه فيما لو كان الأثر مترتباً على وجود الحادث على نحو «كان التامة».

وأما إذا كان مترتباً على وجود الحادث على نحو «كان الناقصة» بمعنى تحقّق الذات بقيد خاصّ من التقدّم والتأخّر، كموت الأب المقيّد بكونه مقدّماً فلم يلحظ في ترتّب الأثر حصّة خاصّة من الوجود - وهو الموت المتقدّم - وإنّما لوحظ فيه تقيّد وجود مطلق بشيء - وهو الموت بقيد التقدّم - ومن المعلوم أنه في هذا الفرض لا يجري الاستصحاب العدمي، لعدم وجود الحالة السابقة، إذ ليس هناك حالة سابقة من الموت مع عدم قيد التقدّم فيه ليتّم استصحاب عدم الموت بقيد التقدّم.

المقام الثاني: وهو ما لو كان الأثر الشرعي مترتباً على عدم الحادث في زمان الأثر على نحو «ليس الناقصة» بمعنى ترتيب الأثر على الشيء الحادث بقيد عدمه في زمانه الآخر، كترتّب النجاسة على الكُرّيّة المقيّدة بالعدم زمان الملاقاة مع النجس، وفي مثله لا يمكن جريان الاستصحاب، لعدم وجود الحالة السابقة من الكُرّيّة المتّصّفة بالعدم حال الملاقاة، وإنّما الحالة السابقة هي نفس عدم الكُرّيّة، لا الكُرّيّة المتّصّفة بالعدم.

والسرّ في عدم الحالة السابقة هو أنّ الكُرّيّة إذا كانت متأخّرة عن الملاقاة ثبت اتّصافها بالعدم، وأما إذا كانت مُتقدّمة أو مقارنة لملاقاة

لم يثبت اتّصافها بالعدم. وعليه، فمع الشكّ في التقدّم والتأخّر لا يبقى مجال لإثبات تلك الحالة. هذا فيما لو كان الأثر مترتباً على العدم بنحو «ليس الناقصة».

وأما لو كان مترتباً على نحو «ليس التامة» كترتب النجاسة في المثال على نفس عدم الكُرِّيّة زمان الملاقاة، لا على الكُرِّيّة المتّصفة بالعدم، فإنّه لا مجال لجريان الاستصحاب، وذلك لأنّ ملاكه إحراز تحقّق نقض اليقين بالشكّ عند رفع اليد عن المتيقّن، وهو غير متحقّق في المقام على نحو الإحراز، بل على أحد التقديرين.

بيان ذلك: أنّ هنالك ثلاث ساعات في المقام، فأما الساعة الأولى فهي زمان عدم تحقّق الكُرِّيّة والملاقاة معاً، وأما الساعتان الثانية والثالثة فهما زمان تحقّق الملاقاة والكُرِّيّة مع جهل التقدّم والمتأخّر، وعندئذٍ لو تحقّقت الكُرِّيّة في الساعة الثالثة واقعاً، أمكن القول باتّصال زمان اليقين بعدم الكُرِّيّة في الساعة الأولى بزمان الشكّ فيها - وهو زمان الملاقاة في الساعة الثانية - ومعه يصدق نقض اليقين بالشكّ، فلا مانع من جريان الاستصحاب على هذا التقدير.

وأما لو تحقّقت الكُرِّيّة في الساعة الثانية واقعاً، فلا يمكن القول باتّصال زمان اليقين بعد الكُرِّيّة بزمان الشكّ فيها - وهو زمان الملاقاة في الساعة الثالثة - وذلك لانقطاع اليقين بالعدم في الساعة الأولى باليقين بالحدث في الساعة الثانية، كما هو المفروض واقعاً.

وعليه، فلا يصدق في المقام نقض اليقين بالشكّ، وإنّما نقض اليقين باليقين الحاصل من الحدوث في الساعة الثانية، فلا مجال للاستصحاب أصلاً، لعدم تحقّق موضوعه.

وعليه، فالشك في تحقق الكُرِّيَّة في الساعة الثانية أو الثالثة يسري للشك في تحقق ملاك الاستصحاب الثابت على تقدير دون تقدير، والمفروض في المقام لزوم إحراز ذلك الملاك على نحو اليقين ليتم جريان الاستصحاب.

فإن قلت: إنَّ زمان الشك بحدوث الكُرِّيَّة أو الملاقاة هو مجموع الساعتين الثانية والثالثة لا خصوص إحداهما ليرد الإشكال السابق، فُصِّحَ أن يقال: إنَّه كان يقين بعدم الكُرِّيَّة في الزمان الأوَّل ثمَّ شك في بقاءه بحيث كان ظرف الشك مجموع الساعة، وهذا الشك ناشئ من احتمال تأخره عن الملاقاة بكونه في الساعة الثالثة، وبذلك تتم أركان الاستصحاب بالاتصال زمان الشك بزمان اليقين وإحراز نقض اليقين بالشك فيه.

قلت: إنَّ هذا الإشكال مبنيٌّ على ملاحظة الكُرِّيَّة بالنسبة إلى أجزاء الزمان، لصدق الشك في عدم الكُرِّيَّة في مجموع الماء لغاية الآن الأخير من الساعة الثالثة الذي يُقَطَّع فيه لتحقيق الكُرِّيَّة.

وأما لو لوحظ عدم الكُرِّيَّة بالنسبة إلى الملاقاة، بمعنى حدوث الكُرِّيَّة في زمان الملاقاة أو عدمه، فإنَّ ظرف الشك حينئذٍ ليس بمجموع الساعتين، وإنَّما هو خصوص زمان الملاقاة الذي يريد تحقُّقه في الساعة الثانية، ليتَّصل زمان الشك بعدم الكُرِّيَّة بزمان يقينه، أو تحقُّقه في الساعة الثالثة ليتَّصل زمان الشك كما مرَّ بيانه آنفاً.

وبذلك تبين أنَّ عدم جريان الاستصحاب - فيما لو كان الأمر مترتباً على العدم بنحو «ليس التامة» - ليس من جهة المعارضة بين استصحاب عدم الكُرِّيَّة وعدم الملاقاة - لو فُرضَ أثراً شرعياً لكلِّ منهما -

وإنما من جهة عدم إحراز ملاكه من نقض اليقين بالشك، لاحتمال كون النقض فيه نقضاً لليقين.

القسم الثالث: ملاحظة الحادئين بالنسبة لبعضهما تأخراً وتقدماً لو علم تاريخ أحدهما

ويُبحث فيه في مقامين أيضاً:

المقام الأول: أن يكون الأثر مترتباً على وجود أحد الحادئين بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو التقارن، سواء كان على نحو:

- «كان التامة» بمعنى ترتب الأثر على تقدم الكُرّة في المثال، ومن المعلوم صحّة جريان الاستصحاب فيه، لوجود الحالة السابقة من عدم ذلك التقدم بشرط عدم معارضته باستصحاب مثله في ظرف الملاقاة، أو باستصحاب ضده في نفس ظرف الكُرّة.

ولا فرق في صحّة جريان الاستصحاب بين معلوم التاريخ ومجهولة.

- «كان الناقصة» بمعنى ترتب الأثر على الكُرّ المتّصف بالتقدم عن الملاقاة، ومن المعلوم فيه بطلان الاستصحاب، لعدم وجود الحالة السابقة، إذ لم تثبت الكُرّة في زمان مع عدم وصف التقدم، ليستصحب في ظرف الشك ويرتفع به الأثر المترتب على وجوده بوصفه الخاصّ.

ولا فرق في بطلان الاستصحاب بين معلوم التاريخ ومجهوله أيضاً.

المقام الثاني: أن يكون الأثر مترتباً على عدم أحد الحادئين، سواء كان على نحو:

- «ليس الناقصة» بمعنى ترتب الأثر على الكُرِّيَّة المتَّصِّفة بعدمه حال الملاقاة، ومن المعلوم فيه بطلان الاستصحاب، لعدم الحالة السابقة، كما مرَّ في القسم الثاني، ولا فرق في ذلك بين معلوم التاريخ ومجهوله.

- «ليس التامة» بمعنى ترتب الأثر على عدم الكُرِّيَّة حال الملاقاة، وفي هذا ينفصل معلوم التاريخ عن مجهوله في الحكم، فيجري الاستصحاب في مجهول التاريخ دون معلومه.

توضيح ذلك: أنه نفترض عدم الملاقاة والكُرِّيَّة أوَّل النهار، واليقين بالملاقاة أوَّل الظهر، ونشكَّ في حصول الكُرِّيَّة قبل الظهر ليرتَّب أثر الطهارة، أو بعد الظهر ليرتَّب عليه أثر النجاسة، فالملاحظ في هذه الفرض أنَّ ملاحظة الكُرِّيَّة بالنسبة للملاقاة المتيقَّنة في حكم ملاحظة الكُرِّيَّة مع جزء مُعيَّن من الزمان - وهو زمان الملاقاة المعلوم - ومن الواضح في مثله أنه لا مانع من جريان استصحاب عدم الكُرِّيَّة إلى زمان الملاقاة ليرتَّب عليه آثاره، لعدم الانقطاع بين زمان اليقين - وهو أوَّل النهار - وزمان الشكَّ - وهو أوَّل الظهر - وهذا بخلاف معلوم التاريخ، فلا يجري فيه الاستصحاب، لما مرَّ سابقاً من عدم إحراز اتِّصال زمان الشكَّ باليقين، لأنَّ هذه الملاقاة المتيقَّنة تلاحظ تارة بالنسبة إلى زمان تحققه فإنَّه لا شكَّ في عدم جريان الاستصحاب بعد عدم وجود شكَّ في المقام أصلاً، للعلم بعدم وجوده قبل الظهر والعلم بوجوده أوَّل الظهر، فلا تحقِّق لزمان الشكَّ فيه.

وأما إذا لوحظت هذه الملاقاة بالنسبة إلى طرفه الآخر من الكُرِّيَّة، بمعنى كون زمانه متأخراً عن زمان الكُرِّيَّة، أو غير متأخر عنه، فإنَّه

يمكن - في هذا الفرض - تحقق الشك في تأخر الملاقاة المتصل بزمان اليقين على تقدير دون آخر.

فأمّا تقدير اتصال الشك باليقين، فهو ما لو فُرض في الواقع حدوث الكُرّة بعد الظهر، فإنّه يمكن استصحاب عدم تأخر الملاقاة عن الكُرّة ليثبت أثر النجاسة.

وأمّا تقدير انقطاع زمان الشك عن اليقين، فهو ما لو فُرض في الواقع حدوث الكُرّة قبل الظهر، فإنّه لا يمكن استصحاب عدم تأخر الملاقاة عن الكُرّة، لانقطاعه بحدوث الكُرّة قبل الظهر فلا يتحقق فيه نقض اليقين بالشك، بل هو نقض لليقين باليقين.

وعليه، فلا يمكن جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ، لعدم إحراز الاتصال باحتمال التقدير المانع من الاتصال.

فتلخص من مجموع ما ذكر في القسمين أنّه لا فرق في جريان الاستصحاب وعدمه بين الحادّين المجهولّي التاريخ، وكذلك لا فرق بين المعلوم والمجهول في جريان الاستصحاب فيما لو كان الأثر مترتباً على نحو «كان التامة»، ولا في عدم جريانه فيما لو كان الأثر مترتباً على نحو «كان الناقصة» أو «ليس الناقصة».

نعم، يتّضح الفرق بينهما في «ليس التامة»، فقلنا: بجريان الاستصحاب في المجهول دون المعلوم. وهذا بخلاف ما أفاده الشيخ الأنصاري قدس سره من عدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ مطلقاً وجريانه في مجهول التاريخ مطلقاً^(١).

(١) فرائد الأصول: ج ٣، ص ٢٤٩.

واتضح بما ذكر - من لزوم إحراز اتصال الشك باليقين - حكم الحادثين المتضادين - كالطهارة والنجاسة - فيما لو أُحرز إحداهما في الساعة الأولى والأخرى في الساعة الثانية من دون تعيين ثم شك في الساعة الثالثة في ثبوت الطهارة لتأخره عن النجاسة، أو في ثبوت النجاسة لتأخره عن الطهارة.

فعندئذٍ، لا يمكن استصحاب أيٍّ من الطهارة أو النجاسة المتيقنة، وذلك لعدم إحراز اتصال زمان اليقين بالطهارة بزمان الشك في الساعة الثالثة، وذلك لاحتمال ثبوتها في الساعة الأولى وانقطاع اليقين بها في الساعة الثانية بحدوث النجاسة، كما لا يمكن إحراز اتصال زمان اليقين بالنجاسة بزمان الشك فيها، لاحتمال ثبوتها في الساعة الأولى وانقطاع اليقين بها في الساعة الثانية بحدوث الطهارة، وبذلك لا يجري الاستصحاب، لعدم تمامية أركانه، لا أنه يجري في الحادثين المتضادين مع التعارض بين الاستصحابين، فافهم وتأمل في المقام فإنه دقيق!

التنبيه الثاني عشر:

استصحاب الأمور الاعتقادية

لا شك في شمول بحث الاستصحاب لكل ما افترض حكماً شرعياً - سواء كان فرعياً، أم أصلياً - أو موضوعاً ذات حكم شرعي - سواء كان موضوعاً شرعياً كالصلاة، أم موضوعاً صرفاً لا دخل للشارع فيه كالحياة والموت - أو موضوعاً لغوياً ذا أثر شرعي كالظهورات اللغوية، ولكنه وقع الكلام في جواز استصحاب الأمور الاعتقادية موضوعاً وحكماً.

والتحقيق في المقام هو: أن الأمر الاعتقادي يراد به أحد معنيين:

المعنى الأول: الأمر الاعتقادي، بمعنى ما ينبغي فيه الانقياد والتسليم وعقد القلب على مضمونه، بحيث يكون فعلاً اختيارياً للقلب يمكن الأمر بالتعبد به في مقام الشك وإن لم ينعقد عليه القلب على نحو اليقين والجزم والإيمان الراسخ.

ولا إشكال على هذا المعنى في جريان الاستصحاب، لشمول الدليل ما يتعلّق بالجوارح والجوانح معاً مادام الملاك متحققاً فيه من اليقين السابق والشكّ اللاحق.

ولا يمنع هذا الشمول جعل الاستصحاب أصلاً عملياً، لأنّه بمعنى وظيفة الشاكّ في مقام التعبد ولو كان التنزيل في الأمر الاعتقادي. فهو لا يقابل ما كان اعتقادياً، بل يقابل الأمانة التي جُعِلَتْ حاكيةً عن الواقع لا عن الوظيفة التعبدية.

ولا اختلاف في جريان الاستصحاب بين ما كان حكماً - كما لو وجب الاعتقاد بشيء وشكّ في بقاء وجوبه - أو كان موضوعاً ذا حكم - كما لو شكّ في بقاء ما يجب الاعتقاد به إذا كان باقياً - فيمكن القول باستصحاب بقاءه ليرتّب عليه الحكم بوجوب الاعتقاد به.

المعنى الثاني: الأمر الاعتقادي بمعنى ما ينبغي فيه حصول القطع واليقين به، وفيه يُجرى الاستصحاب حكماً، كما لو تيقّن بوجوب تحصيل القطع واليقين بشيء - كتفاصيل القيامة - ثم شكّ في ذلك الوجوب، فله أن يستصحب ذلك الحكم الاعتقادي، ولكنّه لا يجري الاستصحاب موضوعاً ليرتّب عليه وجوب الاعتقاد به، كما لو تحقّق اليقين بوجود الإمام سابقاً وشكّ في وجوده لاحقاً، بحيث أخذ اليقين جزء موضوع في ترتّب الحكم بوجوب الاعتقاد، ومن المعلوم أنّ

جريان الاستصحاب فيه لا يفيد القطع واليقين، وإنما يفيد التعبد بوجود الإمام، ومع عدم تحقق جزء الموضوع، لا يمكن ترتيب حكمه عليه، فلا يكون لاستصحاب الموضوع فيه أثر شرعي.

نعم، لو كان الاستصحاب مفيداً للظن، وكان الأمر الاعتقادي ممّا يكفي في حكمه، تحقق مطلق الاعتقاد بالموضوع، ولو كان راجحاً غير يقيني، فإنه يمكن القول بجريان الاستصحاب في موضوعه ليرتب عليه حكمه من وجوب الاعتقاد بالإمام الذي تحقق الظن بحياته.

واتضح - بما ذكر - مسألة الاستصحاب في مسائل النبوة، إذ لو كان المستصحب هو أحكام من اتّصف بالنبوة، فإنه لا مانع من جريان الاستصحاب فيه - كما مرّ سابقاً - فيما لم يعلم نسخه، وأمّا لو كان المستصحب هو نفس النبوة فلها صورتان:

الصورة الأولى: أن يراد بالنبوة ما كان ناشئاً من كمال النفس، بحيث يوصل صاحبه عند مرتبة عالية منه إلى مستوى تلقّي الوحي الإلهي، وفي هذا الفرض لا يمكن جريان الاستصحاب لأحد وجهين:

١ - عدم وجود الشكّ اللاحق، لعدم زوال هذه الصفة من النفس المقدّسة بعد اتّصافها بها.

٢ - عدم كونها مجعولة شرعاً، ولو افتُرض تطرّق الشكّ إليه كباقي الصفات الحسنة - كالعدالة - لاحتمال طرؤ ما يوجب تنزّل تلك الصفة من مرتبتها العالية.

ومن المعلوم أنه يشترط في جريان الاستصحاب - فيما لم يجعل شرعاً - كونه ذا أثر شرعي، وهو غير متحقق في المقام.

وأما الأحكام، فهي ليست بأثر للنبوة - بمعنى ما ينشأ من كمال النفس - وإنما هي من آثار النبوة المجعولة شرعاً، كما سيأتي في الصورة الثانية.

الصورة الثانية: أن يراد بالنبوة ما كان مجعولاً شرعاً لفرد مستجمع للصفات المؤهلة لذلك المنصب - كالولاية - ولا مانع من جريان الاستصحاب في هذه الصورة بعد تمامية أركانه، ويترتب عليه الأثر الشرعي، كما يترتب عليه الأثر العقلي - كوجوب الإطاعة - لترتبه على المستصحب ولو ظاهراً بالاستصحاب، إلا أنه لا بدّ في جريان الاستصحاب هنا من ثبوته بما لا يرتبط بالنبوة وإلا استلزم الدور لتوقّف إبقاء النبوة - في هذا الفرض - على الاستصحاب، وتوقّف حجّة الاستصحاب على إبقاء النبوة السابقة.

وبما ذكر تبين الجواب عن شبهة الكتابي المستصحب لنبوة موسى عليه السلام - مثلاً - أو استصحاب شريعته، وذلك لأنّ المستصحب:

١ - إما أن يكون نفس النبوة، بمعنى الصفة القائمة بالنفس، ومن المعلوم في هذا الفرض عدم جريان الاستصحاب فيه، لعدم الشكّ في بقاء هذه الصفة في نفس النبي ﷺ حتّى بعد وفاته. أضف إلى عدم وجود الأثر الشرعي له كما مرّ.

٢ - أو يكون أحكام شريعة النبي ﷺ، ومن المعلوم فيه أيضاً عدم جريان الاستصحاب، لعدم الشكّ في بقائها واليقين بنسخها، بمعنى عدم بقاء جميع أحكامها عند المسلم، أضف إلى أنه يمكن للمسلم ظاهراً إنكار اليقين السابق أو الشكّ اللاحق، لعدم تحقّق موضوع الإلزام الذي يريده الكتابي إتماماً للمسلم.

هذا كلّه بالنسبة إلى إلزام الكتابي للمسلم بدعواه، وأمّا بالنسبة إلى إلزام الكتابي نفسه بدعواه إقناعاً وتحصيلاً للإيمان، فلا يمكن الاستصحاب في نبوة موسى ﷺ، لوجهين:

الوجه الأول: لزوم تحصيل القطع واليقين بنبوة النبي ﷺ عن طريق الفحص والبحث عن معجزاته ودلائل نبوته، ومعلوم أنّ الاستصحاب لا يفيد هذا القطع والمعرفة اليقينية، ولو افترضنا عدم تحصيل مثل هذه المعرفة، فإنّ العقل حاكم بلزوم مراعاة الاحتياط والجمع بين الشريعتين - للعلم الإجمالي بثبوت إحداهما - ما لم يلزم اختلال النظام في هذا الاحتياط.

نعم، يمكن القول بجواز ترتّب آثار الشريعة السابقة فيما لو علم خارجاً أنه يجب البناء على بقاء الشريعة السابقة ما لم يتقن بخلاف ذلك.

الوجه الثاني: عدم حجّية الاستصحاب في المقام، وذلك لأنّ حجّيته إمّا أن تكون بحكم العقل - وهو منتف في المقام - وإمّا بحكم شريعته السابقة - وهو مستلزم للدور لتوقّف كلّ منهما على الآخر - وإمّا بحكم الشريعة الخاتمة - وهو مستلزم للخلف - لأنّ صحّة جريان الاستصحاب الثابت بحكم الشريعة الخاتمة مستلزم لصدق الشريعة الخاتمة، وهو مستلزم لبطلان الشريعة السابقة، وانتفاء الشكّ في بقائه المستلزم لبطلان جريان الاستصحاب، فلزم من صحّة جريان الاستصحاب بطلان جريانه، وهذا هو الخلف.

فتلخّص الجواب عن شبهة الكتابي أنّه لا يتمّ جريان الاستصحاب، لعدم تماميّة جميع أركانه من اليقين والشكّ - كانتفائه عند إلزام المسلم -

وكونه ذا أثر شرعي - كانتفائه عند استصحاب النبوة بمعنى الصفة في النفس - وإثبات حجّيته - كانتفائه عند إقناع الكتابي نفسه -.

التنبيه الثالث عشر:

استصحاب حكم المخصّص

لا شك في عدم جريان الاستصحاب في الموارد المندرجة تحت الدليل العام، وذلك لما عُلِمَ من أنّ الاستصحاب أصل للشاك في الوظيفة، حيث لا دليل يُبَيِّن التكليف، وإنّما الكلام فيما لو ورد عام كـ «أكرم العلماء» وتبعه خاص كـ «لا تُكرِّم زيدا الجمعة»، فعندئذ يقع الشك في حكم الإكرام يوم السبت، وهل هو واجب بحكم اندراجه تحت شمول العام أو أنه غير واجب بحكم استصحاب المخصّص؟

والتحقيق أن يقال: إنّ مفاد العام بالنسبة إلى أفرادهِ هو انحلاله إلى أحكام متعدّدة بحسب تعدّد الأفراد. وأمّا مفاده بالنسبة إلى زمانه، فله صورتان:

الأولى: أن يكون له عموم أزماري كعمومه الأفرادي، بمعنى أخذ كلّ جزء من أجزاء الزمان في موضوع الحكم، بحيث يكون لكلّ موضوع فيه حكمه المستقلّ.

الثانية: أنه يكون له عموم استمراري، بمعنى أخذ جميع أجزاء الزمان ظرفاً لذلك الحكم، بحيث لا يكون هناك إلّا حكم واحد مستمرّ في جميع أجزاء الزمان.

وكذلك يمكن تصوير الوجهين في المخصّص أيضاً. وعندئذ،

يتحصّل من ضمّ صورتي العامّ، وصورتي المخصّص وجوهاً أربعة، نذكرها بالتفصيل:

الوجه الأوّل: وهو ما لو كان العامّ مقيداً لظرفيّة الزمان والمخصّص مقيداً للظرفيّة أيضاً، وفيه صورتان:

أ - أن يكون المخصّص قاطعاً للعامّ بعدما كان مستمرّاً في الزمان السابق، كما لو تحقّق وجوب إكرام العلماء يوم الخميس، ثمّ صار النهي عن إكرام زيد يوم الجمعة قاطعاً من الوسط لذلك الحكم الذي كان مستمرّاً من يوم الخميس.

والحكم في هذه الصورة هو جريان الاستصحاب يوم السبت، وذلك لعدم شمول حكم العامّ للإكرام يوم السبت، لانتفاء عمومه الأزماني إذ لم يتعلّق الحكم فيه بموضوع الإكرام المقيد بيوم السبت، ولانقطاع عمومه الاستمراري بعد قيام المخصّص على خلافه.

وعليه، كان الإكرام يوم السبت خالياً من حكم العامّ - لما مرّ - وخالياً من حكم الخاصّ، لعدم ثبوته إلّا في يوم الجمعة، فلم يبقَ مجالٌ إلّا للتمسّك بالأصل العملي من الاستصحاب، لوحدة الموضوع في يوم الجمعة وغيره، بعد افتراض كون الزمان فيه ظرفاً للحكم لا قيداً له.

ب - أن يكون المخصّص قاطعاً للعامّ من أوّل أزمنته لا من وسطه بعد استمراره، كما لو تحقّق وجوب إكرام العلماء أوّل نهار الخميس وتحقّق معه النهي عن إكرام زيد في الزمان نفسه، فإنّ العامّ، وإن أفاد مع عدم وجود المخصّص تحقّق الحكم بمجرد الموضوع، إلّا أنه مع وجود المخصّص القاطع لأوّل أزمنة العامّ يقيّد تحقّق الحكم للموضوع

على نحو الاستمرار بعد انتهاء زمان المخصّص - وهو يوم السبت في المثال - وبذلك افرقت هذه الصورة عن سابقتها في اندراج الإكرام يوم السبت في حكم العام، لا في حكم استصحاب المخصّص.

وعلى ما ذكر تترتب تلك المسألة الفرعية في الخيارات، ففيها يصحّ التمسك بعموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) الدالّ على الإلزام فيما لو كان الدليل المثبت للخيار قاطعاً للإلزام من أوّل أزمّة العقد - كخيار المجلس - فيمكن التمسك بعمومه بعد افتراق المتبايعين، بينما لا يمكن التمسك به، فيما لو كان الدليل المثبت للخيار قاطعاً لزمان الإلزام من وسطه - كخيار الغبن - بناء على تخصّصه للإلزام عند انكشافه لا ثبوته، ففيه يجري استصحاب الخيار الثابت لدليل الخيار المخصّص، فافهم!

الوجه الثاني: وهو ما لو كان العامّ مقيداً لفردية الزمان، والمخصّص مقيداً للفردية أيضاً.

وفيه: لا مانع من اندراج الإكرام يوم السبت في حكم العام، بعد فرض تعلّقه بكلّ موضوع مع زمانه استقلالاً، ولا يزاحم حكم العامّ يوم السبت ما أفاده المخصّص، لأنّه حكم خاصّ مقيد بيوم الجمعة، ولا دلالة له على الحكم في غيره أصلاً.

الوجه الثالث: وهو ما لو كان العامّ مقيداً لظرفية الزمان، والمخصّص مقيداً لفرديته.

وفيه: لا يتعلّق حكم العامّ، ولا حكم نفس الخاصّ، ولا استصحابه بالإكرام يوم السبت.

(١) سورة المائدة: الآية ١.

فأمّا العامّ، فلكونه منقطعاً بالتخصيص، وعدم شموله لفرد الإكرام يوم السبت بعد انقطاع حكمه.

وأمّا نفس الحكم الخاصّ فلكونه مقيّداً بيوم الجمعة، وعدم شموله للإكرام في غيره.

وأمّا استصحابه، فلتغاير الموضوع في كلّ من يومي الجمعة والسبت بعد افتراض أخذ الزمان على نحو القيديّة للموضوع في المخصّص، بخلاف ما لو كان ظرفاً لثبوته.

ومن المعلوم أنه مع تغاير الموضوع، لا مجال لسراية حكم أحدهما للآخر، وعندئذٍ لابدّ من الرجوع إلى أمر رابع من أصالة البراءة مثلاً.

الوجه الرابع: وهو ما لو كان العامّ مقيّداً لفردية الزمان، والمخصّص مقيّداً لظرفيته.

وفيه: وإن أمكن جريان الاستصحاب في حكم المخصّص، لوحدة الموضوع فيه بعد أخذ الزمان ظرفاً لا قيداً، إلّا أنّ المانع منه هو شمول حكم العامّ لذلك الفرد الذي جعل بقيد زمانه موضوعاً لحكم مستقلّ بوجوب الإكرام، إذ لا تُرفع اليد حينئذٍ عن حكم العامّ المتعلّق بكلّ موضوع على حده إلّا بمقدار ما خرج بدليل المخصّص - وهو النهي عن إكرام زيد يوم الجمعة - فحسب.

التنبيه الرابع عشر:

شمول الشكّ لحالات غير اليقين

ليس المراد بالشكّ الذي لا ينقض به اليقين في المقام خصوص حالة التساوي في البقاء وعدمه، وإنّما يعمّ حالة الظنّ بالبقاء وحالة

الظنّ بعدمه المستلزم لثبوت الوهم في بقاءه، ويدلّ على عموميّة الشكّ لهذه الحالات وجوه متعدّدة:

الوجه الأوّل: تصريح أهل اللغة - كما في الصحاح وغيره - على أنّ المراد بالشكّ هو خلاف اليقين بصورة الثلاث.

الوجه الثاني: تعارف استعمال هذا المعنى العامّ في عدّة روايات، سواء في باب الاستصحاب أم غيرها - كالشكّ في عدد ركعات الصلاة - فمنها:

- قوله عليه السلام في المقام بعد النهي عن نقض اليقين بالشكّ: «ولكن تنقضه بيقين آخر»^(١)، الظاهر في بيان الحالة الوحيدة التي ينقض فيها اليقين، ألا وهي اليقين بالخلاف، فدلّ على أنّ غير حالة اليقين بصورة الثلاث لا يمكن أن يكون ناقضاً لليقين السابق.

- قوله عليه السلام في المقام أيضاً «لا، حتّى يستيقن أنه قد نام»^(٢)، بعد السؤال عن نقض الوضوء بالنوم الذي لا يعلم صاحبه بما حرّك جنبه.

ومن المعلوم أنّ السؤال شامل لجميع حالات غير اليقين، إذ إنّ عدم العلم بالتحريك يجامع الظنّ بعدم بقاء الوضوء، كما يجامع الظنّ ببقائه.

وعليه، فيكون إطلاق نفي الإمام عليه السلام - للانتقاض مع ترك الاستفصال لصور الشكّ الثلاث - دالّاً على أنّ النفي يعمّ تلك الصور من الظنّ والوهم والتساوي، كما يكون قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين بالشكّ» - في ذيل

(١) وسائل الشيعة: ج ١، ص ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١، ص ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

الرواية - دالاً أيضاً على إطلاق الحكم بالنفي المعين، بمعنى أن الحكم لعدم انتقاض الوضوء - كما يفيد الزيل - شامل لجميع صور الشك بما فيها الظن بالبقاء أو عدمه.

الوجه الثالث: قيام الإجماع على أن الاستصحاب الثابت بالأخبار يجري في صورة الظن بعدم البقاء، كما يجري في صورة الظن بالبقاء، بخلاف الاستصحاب الثابت من جهة إفادة الظن، إذ يمكن القول بعدم جريانه عند وجود الظن الشخصي أو النوعي بعدم البقاء.

وفيه: أنه يحتمل كون هذا الإجماع قائماً على أساس دلالة الأخبار في المقام على ما يعم الظن بعدم البقاء، ومن المعلوم أنه لا قيمة للإجماع المستند إلى وجه معين أو المحتمل الاستناد، لعدم إحراز كشفه عن رأي المعصوم في تلك الحالة.

الوجه الرابع: أن الظن بعدم البقاء:

إمّا أن يعتبر شرعاً، فلا شبهة في اتّباعه وعدم جريان الاستصحاب. وإمّا أن يثبت عدم اعتباره شرعاً - كالقياس والاستحسان - فلا شبهة أيضاً في عدم اتّباعه وجريان الاستصحاب في المقام، لأن وجود ذلك الظن كعدمه، فكلّما يترتب على عدمه - كالأستصحاب - يترتب على وجوده أيضاً.

وإمّا أن يشكّ في ثبوت عدم الاعتبار، فلا مانع من جريان الاستصحاب أيضاً، لكون رفع اليد عن المتيقّن بمجرد الشكّ في ثبوت عدم الاعتبار نقضاً لليقين بالشكّ.

وعليه، فلا مانع من جريان الاستصحاب في جميع صور الشكّ، بمعنى عدم اليقين، فتأمل جيّداً!

وفيه: أن قيام الدليل على عدم اعتبار ذلك الظن، أو عدم قيام الدليل على اعتباره، لا يفيد إلا عدم إثبات مؤدى ذلك الظن وما يستلزمه من عدم جواز ترتيب آثاره المظنونة عليه، ولكنه لا يفيد جواز ترتيب آثار الشك، بمعنى تساوي الطرفين - المفقود في المقام - وعليه، فلا يجري الاستصحاب في مورد الظن مع احتمال كونه مسوقاً في موارد الشك.

فلابدّ بعد اليأس عن العمل - بمؤدى الظن أو الاستصحاب الجاري في مورد الشك - من الرجوع إلى ما يعتبر ذلك الظن في جريان الاستصحاب بناء على شموله لجميع حالات غير اليقين، أو إلى الأصول العملية التي يمكن جريانها في المقام، فتأمل جيداً!

التنبيه الخامس عشر:

اشتراط بقاء الموضوع في جريان الاستصحاب

إنّ الموضوع الذي يبحث في اشتراطه في المقام يمكن أن يكون بأحد معنيين:

المعنى الأوّل: بمعنى اتّحاد ما جعل موضوعاً في القضية المتيقّنة مع ما جعل موضوعاً في القضية المشكوكة - كاتّحاد المحمول فيهما - فعندئذٍ يجري الاستصحاب - كما لو شكّ في قيام زيد بعد اليقين به - والوجه في ذلك أنه مع اختلال الموضوع - كالشكّ في قيام عمرو - لا يتحقّق شكّ في بقاء المتيقّن، وإنّما الشكّ في حدوث أمر آخر - وهو قيام عمرو في المثال - ولا مجال معه للاستصحاب أبداً.

أضف إلى أنّ رفع اليد عن قيام عمرو ليس نقضاً لليقين به عند الشك فيه، وذلك لعدم اليقين السابق.

واستُدلَّ على لزوم اتحاد الموضوع في صحّة إبقاء المستصحب أنّ المستصحب - ككُرّيّة الماء - عارض على موضوعه ومتشخص به، وعندئذ لا يمكن استصحابه إلّا مع وحدة ذلك المعروض، لأنّ العارض: إمّا أن يراد إبقاؤه بلا موضوع، وهو محال. وإمّا أن يراد إبقاؤه في موضوع آخر غير معروضه، وهو محال أيضاً، لعدم إمكان انتقال نفس العرض إلى معروض آخر.

أضف إلى أنه لا يتحقّق معه الشك في البقاء، بل هو شك في الحدوث. فتعيّن القول بلزوم كون المعروض في ظرف الشك هو نفس المعروض في ظرف اليقين به.

وفيه: أنّه لا ننكر عدم إمكان إبقاء المستصحب لغير معروضه حقيقة وهو لا ينافي جواز إبقائه لغير معروضه تعبدّاً ليرتب عليه آثاره العارضة له واقعاً في ظرف اليقين، كترتيب آثار الكُرّيّة للماء تعبدّاً، وإن لم نحرز وحدة المعروض بعد أخذ مقدار منه.

المعنى الثاني: بمعنى إحراز وجود الموضوع خارجاً، ومن المعلوم أنّ بقاء الموضوع بهذا المعنى ليس شرطاً في جريان الاستصحاب بعد اليقين السابق والشك اللاحق، وإن كان شرطاً لثبوت بعض الآثار دون بعض، كجواز التقليد، فإنّه أثر لمطلق عدالة زيد، وإن لم يحرز وجوده خارجاً عند الشك فيها بناء على جواز البقاء على تقليد الميّت، وهذا بخلاف جواز الائتمام، فإنّه أثر لعدالة زيد مع تحقّقه

خارجاً، وعليه فلا يترتب هذا الأثر بالاستصحاب إلا بعد إحراز معروض العدالة، وهو زيد المتشخص خارجاً.

واختُلفَ في المناط في إحراز الموضوع الذي جعلناه شرطاً في جريان الاستصحاب، هل هو العقل أو العرف أو ما أخذ في لسان الدليل؟

فأما الأول: فمعناه لزوم وحدة الموضوع في التعيين بحسب نظر العقل، وهو مستلزم لعدم جريانه في الأحكام في غير مورد احتمال النسخ، لكون الشك في الحكم يعود إلى تغير بعض خصوصيات الموضوع، وإن لم تكن خصوصية مقومة له، كاختلاف حالة الماء من التغير وغيرها من الخصوصيات التي يحتمل دخالتها في الحكم، وهذا المقدار من التغير كافٍ لحكم العقل بعدم وحدة الموضوع وبالتالي عدم جريان الاستصحاب في المقام.

نعم، يمكن جريانه في الموضوعات، لكون معروض الاستصحاب في كلتا القضيتين أمراً واحداً بحسب العقل، كاستصحاب نجاسة الثوب مثلاً مع اليقين بعدم دخالة الخصوصيات الزمانية وغيرها في عروض المستصحب.

وأما الثاني: فمعناه لزوم وحدة الموضوع في القضيتين بحسب ما يراه العرف وإن حكم العقل بالتغاير - كما في زوال التغير عن الماء المتنجس - وعندئذٍ فلا مانع من جريان الاستصحاب لو اعتبر فيه النظر العرفي الذي يفترق عنه النظر العقلي - كما مرّ - ويفترق عن النظر العقلي كما في جواز التقليد بعد الموت، لوحدة الموضوع بنظر العقل لبقاء معروضه من النفس الناطقة دون النظر العرفي، لعدم بقاء معروضه

من الإنسان الخارجي ويجتمع معه، كما في استصحاب الموضوعات فالنسبة بينهما عموم وخصوص من وجه.

وأما الثالث: فمعناه لزوم وحدة الموضوع في القضيتين بحسب لسان الدليل، بحيث لو لم يتم ذلك لم يجر الاستصحاب، وإن تحققت الوحدة العرفية، كما في مثال حرمة العصير بالغليان إذا كان عنباً، فالمستفاد من نفس لسان الدليل - بحسب العرف - هو خصوص العنب، لكن العرف مع قطع النظر عن لسان الدليل وبحسب ما يركز في أذهانهم من المناسبات بين الحكم والموضوع، يعمم الحكم بما يشمل الزبيب، لكونه نفس الموضوع السابق مع تغير حالة الرطوبة فيه إلى الجفاف، بحيث يكون إبقاء الحكم في الزبيب إبقاء للحكم السابق، ورفع اليد عنه فيه نقضاً لليقين السابق، وإن لم يكن نقضاً بحسب مفاد الدليل.

وعليه، تفرق نظرة العرف إلى الموضوع بما له من المعنى اللغوي المأخوذ في لسان الدليل عن الموضوع، بما له من الفهم الارتكازي المستقل عن لسان الدليل.

فاتضح بذلك عدم التنافي بين النظرتين، وإن كان المرجع في الحالتين واحداً.

نعم، لو كانت النظرة الارتكازية بمثابة من القوة صالحة لصرف ظهور الدليل اللفظي من المعنى الخاص إلى المعنى العام لأمكن القول حينئذ بتطابق النظرتين.

وعندئذ، نقول: إنَّ اختلاف الأنظار في تشخيص وحدة الموضوع مستلزم لاختلافها في تحقق النقض وعدمه، فقد يكون رفع اليد عن

المتيقن نقضاً له عرفاً، لتحقق الوحدة فيه، وقد لا يكون عقلاً، لعدم تحقق الوحدة فيه، فلا بدّ من اختيار أحد الوجوه الثلاثة، ليكون هو المقياس في المقام.

والتحقيق: أنّ المناط في تشخيص النقض وعدمه هو المناط في وحدة الموضوع أو عدمها، لوجود الملازمة بينهما، ومن المعلوم أنّ الأخبار الناهية عن النقض - كباقي الخطابات الشرعية - مسوقة للعرف. وعليه، فيكون المناط في النقض وعدمه هو النظر العرفي، لا بحسب العقل، ولا بحسب لسان الدليل إلّا مع التصريح بأحدهما، وعندئذٍ فلا بدّ من القول أنّ المعتبر في تشخيص وحدة الموضوع أيضاً هو النظر العرفي، فما يراه العرف واحداً - كمثال العنب والزبيب - يجري فيه الاستصحاب وإن تغاير الموضوع عقلاً، أو بحسب الدليل المأخوذ فيه خصوص العنب.

التنبيه السادس عشر:

اشتراط عدم جريان الأمانة في المقام

لا إشكال في عدم جريان الاستصحاب عند قيام الأمانة المعتبرة في مورده، ولكن وقع الاختلاف في أنّ تقدّم الأمانة عليه هل هو من باب الورود أو الحكومة أو الجمع بين دليلهما؟

ونذكر هذه الوجوه مع مناقشة الباطل منها:

الوجه الأوّل - وهو المختار -: أنه من باب الورود، بمعنى كون الدليل الوارد رافعاً لموضوع الدليل المورود إمّا حقيقة - كما لو قامت الأمانة على خلاف البراءة العقلية المستندة إلى قاعدة قبح العقاب بلا

بيان لأن الأمانة في مورده رافعة لقبح العقاب برفع اللابيان لوضوح كون الأمانة حجة شرعية وبياناً من المولى - وإما تنزيلاً - كما هو الحال في المقام، لأن الأمانة وإن لم ترفع موضوع الاستصحاب من الشك بالبقاء حقيقة، إلا أنها رافعة لذلك الشك بمقتضى التعبد الشرعي وجعل الحجية لمؤدى الأمانة وإن لم يورث اليقين حقيقة، وعندئذ فلو قامت أمانة معتبرة على خلاف الحالة السابقة لأمكن الأخذ بها ولم يجز الاستصحاب، لعدم تحقق النقض بالشك، بل المتحقق في المقام هو النقض باليقين التعبدى الذي أفادته الأمانة.

وكذا لو قامت الأمانة المعتبرة على وفق الحالة السابقة، فإن إبقاء تلك الحالة إنما هو من جهة لزوم العمل بمؤدى الحجة الشرعية، لا من جهة لزوم العمل وفق الحالة السابقة، لكيلا يلزم نقض اليقين بالشك.

فإن قلت: إن اليقين الناقض لليقين السابق في صورة الأمانة المخالفة إنما هو في فرض تقدم دليل الأمانة على دليل الاستصحاب، ولا مرجح في المقام يقتضي تقديم دليل الأمانة ليفيد مثل ذلك اليقين.

قلت: الأمر دائر - بعد عدم إمكان الأخذ بهما - بين تخصيص دليل الأمانة بدليل الاستصحاب أو العكس، والمتعين هو الثاني دون الأول، وذلك لأنه لا محذور في الأخذ بدليل الأمانة، ولا يلزم منه سوى رفع موضوع الاستصحاب بالورود - كما مرّ آنفاً - بخلاف الأخذ بدليل الاستصحاب، فإنه لا مخصص في المقام يُخرج الأمانة من عموم أدلة صحتها، سوى ما يتصور في المقام من كونها مخصصة بدليل الاستصحاب، وهو مستلزم للدور، وذلك لأن مخصصة دليل الاستصحاب لدليل الأمانة متوقفة على حجة الاستصحاب في مورد

الأمانة، ومن جهة ثانية فإنّ حجّة الاستصحاب في مورد الأمانة متوقّفة على مخصّصيّته للدليل الأمانة، وإلاّ إذا لم يثبت هذا التخصيص لما أمكن جريان الاستصحاب بعد رفع الأمانة لموضوعه.

فتبيّن أنّ مخصّصيّة دليل الاستصحاب متوقّفة على ما يتوقّف عليها، وهذا هو الدور بعينه.

الوجه الثاني: وهو الحكومة، بمعنى كون الدليل الحاكم ناظراً وشارحاً للدليل المحكوم، سواء كان الحاكم متصرفاً على نحو التوسعة أو على نحو التضييق، كالدليل القائل بلزوم عدم اعتناء كثير الشكّ بشكّه، فإنّه حاكم على الدليل المقيّد، للبناء على الأكثر.

ولكنّ هذا الوجه لا يجري في المقام لأمرين:

١ - أنّ ما يفترض حكومته - وهو دليل الأمانة - ليس له نظرة تفسيرية للدليل الاستصحاب ليقال بحكومته، هذا بحسب الدلالة اللفظية ومقام الإثبات، وأمّا بحسب ظرف الواقع الخارجي، فلا شكّ في ثبوت التنافي بين الدليلين عند قيام الأمانة على خلاف الاستصحاب، لوضوح أنّ الأخذ بأحد الدليلين مستلزم لطرح الآخر في مقام العمل، ولكنّ هذه الملازمة بين العمل بأحدهما وطرح الآخر لا تكفي في تحقّق الحكومة، والشاهد على ذلك هو تحقّق تلك الملازمة في جانب الاستصحاب، بمعنى استلزام دليله لطرح الآخر في مقام العمل مع القطع بعدم تحقّق الحكومة في جانب الاستصحاب.

٢ - أنّ القول بحكومة دليل الأمانة يقتضي بإطلاقه تحقّقه في جانب الأمانة الموافقة للاستصحاب، ومن المعلوم عدم وجود أية جهة تفسيرية لدليل الأمانة، لا بمعناها المصطلح، ولا بمعنى طرد أحد

الدليلين المتنافيين للآخر، لعدم وجود التنافي في هذا الفرض، فافهم فإنّ المقام لا يخلو من دقة!

الوجه الثالث: وهو الجمع بين الدليلين بتخصيص دليل الاستصحاب بدليل الأمانة، وهذا غير متحقّق في المقام، لأنّ مقتضى التخصيص هو رفع الحكم عن الموضوع الذي يندرج في ضمن موضوع العامّ - كرفع حكم الإكرام عن زيد العالم المندرج تحت عموم وجوب إكرام العلماء - بخلاف المقام، إذ لم يتحقّق في مورد الأمانة نقض يقين بالشكّ ليندرج في موضوع الاستصحاب موضوعاً ويتخصّص حكماً بعدم النهي عن نقض اليقين فيه، بل المتحقّق في مورد الأمانة هو نقض اليقين باليقين، بمعنى ما جعله الشارع حجة.

المقصد الثامن
في
تعارض الأدلة والأمارات

البحث في تعارض الاستصحاب مع الأصول

ويقع البحث فيه في أربعة مقامات :

١ . تعارض الاستصحاب مع باقي الأصول العملية

يقع البحث تارة في تعارض الاستصحاب مع أصالة البراءة والاشتغال والتخيير النقلية، فالوجه فيه هو تقديم أصالة الاستصحاب على تلك الأصول بنفس الوجه الذي تقدّمت به الأمانة على أصالة الاستصحاب، وذلك لدخول الشكّ في موضوع الأصول الثلاثة.

ومن المعلوم أنّ الاستصحاب رافع للشكّ وموجب للعلم في مورده تعبدًا لا واقعًا.

فعليه، يكون الاستصحاب وارداً على تلك الأصول من دون لزوم محذور - كما تقدّم في تعارض الأمانة مع الاستصحاب - ولا وجه لتقديم أيّ من تلك الأصول على الاستصحاب، لعدم وجود ما يخصّص دليل الاستصحاب، إلّا أدلة تلك الأصول، والتخصيص بها في المقام مستلزم للدور، لأنّ تخصّصيّة أدلة الأصول للاستصحاب متوقّفة على حجّيتها في مورد الاستصحاب، وحجّيتها في مورد الاستصحاب متوقّفة على مخصّصيّتها لدليل الاستصحاب، إذ لو بقي دليل الاستصحاب على قوّته لما أبقى مجالاً لتلك الأصول برفع موضوعها - كما مرّ آنفاً - فتبيّن أنّ مخصّصيّة أدلة الأصول متوقّفة على ما يتوقّف عليها.

وأخرى في تعارض الاستصحاب مع أصالة البراءة أو الاشتغال أو التخيير العقلية، والوجه فيه هو تقديم أصالة الاستصحاب على نحو الورود الرافع لموضوع المورد حقيقة لا تعبداً.

فأما الوجه في وروده على أصالة البراءة العقلية: فهو أن الموضوع فيه هو: «قبح العقاب بلا بيان»، وهو مرتفع بالبيان الذي يفيد الاستصحاب.

وأما الوجه في وروده على أصالة الاشتغال العقلية: فهو أن الموضوع فيه هو عدم الأمن من عقوبة المولى عند المخالفة، وهو مرتفع أيضاً بمأمنية الاستصحاب من العقوبة، كما لو تنجز التكليف بالعلم الإجمالي بخميرية أحد المائعين، وكانت الحالة السابقة لأحدهما هي الخميرية، فإن استصحاب الجلية في المائع الآخر مؤمن من العقاب ورافع لأصالة الاشتغال فيه.

وأما الوجه في وروده على أصالة التخيير العقلية: فهو أن الموضوع فيه هو عدم الترجيح عند دوران الأمر بين المحذورين، وهو مرتفع أيضاً بترجيح الاستصحاب للطرف الذي يجري فيه ترجيحاً عقلياً صحيحاً - كما لو دار الأمر بين وجوب إقامة الجمعة أو حرمتها وجرى الاستصحاب في جانب الرجوب - فإنه يرفع موضوع التخيير عند صحة ترجيح جانب الوجوب.

٢ - تعارض الاستصحابين

ثمة صور أربع في المقام للتعارض بين الاستصحابين، وهي:

الصورة الأولى: وهي ما لو جرى الاستصحاب في كلا الطرفين، لعدم العلم بانتفاض الحالة السابقة، إلا أنه جرى التزام بينهما في مقام

العمل، لعدم إمكان الجمع بينهما، كما لو جرى استصحاب وجوبين لإكرام عادلين عند الشك في بقاء الوجوبين مع عدم القدرة على امتثال الوجوبين، فعندئذ يتزاحم الواجبان ولا مرجع في المقام إلا مرجحات باب التزاحم لا التعارض، وذلك لإحراز ملاك الوجوب في كلا الطرفين.

الصورة الثانية: وهي ما لو جرى الاستصحاب في أحد الطرفين للعلم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما مع كون الشك في أحدهما مسبباً عن الشك الآخر - كما لو غسل ثوب بماء طاهر قد شك في طهارته عند الغسل - فيجري في المقام، أمّا استصحاب طهارة الماء، فينقض الحالة السابقة بنجاسة الثوب، وأمّا استصحاب نجاسة الثوب فينقض الحالة السابقة لطهارة الماء.

ومن المعلوم أنّ هذا الشك الأخير مسبب عن الشك الأول، فإنّ نجاسة الثوب وطهارته من آثار طهارة الماء ونجاسته.

والحقّ في هذه الصورة هو جريان الاستصحاب في طرف السبب دون المسبّب.

فأمّا الوجه في جريان الاستصحاب في السبب، فهو تمامية أركان الاستصحاب فيه، فإنّ رفع اليد عن طهار الماء نقض لليقين بالشك، ولا يوجب تخصيص الخطاب الاستصحابي في جانب نجاسة الثوب، لعدم بقاء النقض فيه نقضاً لليقين بالشك، وإنّما هو نقض لليقين باليقين، ونعني بهذا اليقين الناقض هو ذلك الغسل بالماء الذي تعبّدنا الشارع بطهارته بحكم الاستصحاب. ومن المعلوم أنّ من آثاره هو رافعية الغسل به للنجاسة في الثوب، كما لو قامت البيّنة على طهارة الثوب بعد اليقين بنجاسته.

وعليه، فلا محذور في جريان الاستصحاب السببي وعدم معارضته للاستصحاب المسببي، بعد رفع الأول لموضوع الثاني وتقدمه عليه - كتقدم الأمانة على الاستصحاب - كما مرّ سابقاً.

وأما عدم جريان الاستصحاب المسببي، فلعدم الوجه في تخصيصه لدليل الاستصحاب في جانب طهارة الماء بعد تامة أركانه وتحقق نقض اليقين بالشك في طهارته عند استصحاب نجاسة الثوب، وذلك بعدم ترتيب الأثر الشرعي لطهارة الماء في فرض بقاء نجاسة الثوب.

ومن المعلوم أنّ هذا التخصيص في جانب استصحاب طهارة الماء ممّا لا وجه له، وأمّا لو اعتبرت مخصّصة استصحاب نجاسة الثوب لاستصحاب طهارة الماء، فإنّه يلزم منها محذور الدور - كما مرّ بيانه في تعارض الأصل والأمانة - وذلك لأنّ مخصّصة استصحاب نجاسة الثوب متوقّفة على اعتباره في مورد جريان استصحاب طهارة الماء واعتباره في ذلك المورد متوقّف على مخصّصته لاستصحاب طهارة الماء، إذ لو جرى استصحاب الأخير، لما أبقى مجالاً لاستصحاب نجاسة الثوب، لعدم بقاء موضوعه - من نقض اليقين بالشك - بل هو نقض لليقين باليقين.

فتلخص القول إنّّه لا مانع من جريان الاستصحاب في جانب السبب، لعدم وجود محذور التخصيص بلا وجه أو بوجه دوري، وذلك لعدم إبقاء موضوع للاستصحاب في جانب المسبب، بخلاف الاستصحاب في المسبب الذي لا يمكنه التخصيص إلّا بوجه دائر.

نعم، لو لم يمكن جريان الاستصحاب في جانب طهارة الماء - كما لو كان الماء المغسول به طرفاً للعلم الإجمالي بالنجاسة - فإنّه بعد

عدم جريان استصحاب الطهارة في الماء - للمانع المذكور - يبقى المجال لاستصحاب نجاسة الثوب، لعدم كون نقض النجاسة فيه باليقين بالطهارة - كما في الوجه السابق - بل النقض فيه بالشك فيه، فيجري فيه الاستصحاب من دون معارض، بعد اندراجة في عموم الخطاب بعدم النقض بالشك.

الصورة الثالثة: ما لو جرى الاستصحاب في أحد الطرفين للعلم بانتقاض الحالة السابقة في إحداهما مع عدم كون الشك في إحداهما مسبباً عن الآخر بأن يكون الاستصحابان عرضيين لا طويليين - كما في الوجه الثاني - ومثاله في هذه الصورة هو: جريان استصحاب النجاسة في كلٍّ من الإنائين اللذين سبق اليقين بنجاستهما وطهارة أحدهما على نحو الإجمال، فإنه لا مانع من جريان الأصل منهما، مع اليقين بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما، وذلك لوجود المقتضي وفقد المانع.

فأما المقتضي: فهو شمول أدلة الاستصحاب لموارد العلم الإجمالي، كشموله لموارد الشبهة البدوية من جهة إطلاق الخطاب بعدم نقض اليقين بالشك، والمفروض تحققه في كلٍّ طرف من الأطراف، كالإنائين اللذين يُشكُّ في طهارة كلٍّ منهما.

وأما فقد المانع: فلأنَّ ما يُتصوّر مانعاً في المقام هو لزوم المخالفة القطعية بارتكاب مؤدّى الاستصحاب في كلا الطرفين، أو لزوم المخالفة الاحتمالية بارتكاب مؤداه في أحد الطرفين، وهما غير متحققين في المقام، لعدم وجود العلم الإجمالي بالتكليف الإلزامي، بخلاف ما سيأتي في الصورة الرابعة.

نعم، يلزم من جريان الاستصحاب في طرفي العلم الإجمالي

المخالفة الالتزامية لالتزام المستصحب في المقام بنجاسة كلا الإنائين، مع أنّ الواقع هو طهارة أحدهما، ولكنّ هذه المخالفة ممّا لا تعدّ محذوراً لا شرعاً ولا عقلاً.

فإن قلت: إنّ شمول أدلة الاستصحاب لموارد العلم الإجمالي بمقتضى صدر الرواية الدالة على عدم نقض اليقين بالشكّ مناقض لذيلها الدالّ على لزوم نقض اليقين باليقين، فإنّ مقتضى الصور هو السلب الكلّي للنقض في جميع أطراف العلم الإجمالي، ومقتضى الذيل هو الإيجاب الجزئي للنقض في بعض أطراف العلم الإجمالي، لوجود اليقين بارتفاع الحالة السابقة في أحد الإنائين.

ومن المعلوم أنّ سلب النقض عن جميع الأطراف يناقض إيجاب النقض في بعضها.

قلت: إنّّه لو سلّم بجريان هذا الإشكال، فإنّما هو في الروايات الشاملة لذلك الذيل، لا فيما كان متعرّضاً لبيان صدره فحسب، الشامل لمورد العلم الإجمالي.

ومن المعلوم أنّ إجمال النصّ المشتمل على الذيل الصالح للقريّة لا يسري إلى ما ليس فيه ذلك.

الصورة الرابعة: ما لو جرى الاستصحاب في أحد الطرفين للعلم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما، مع عدم كون الشكّ في أحدهما مسبباً عن الآخر، ومع افتراض أن لو كان جريان الاستصحاب في طرفي العلم الإجمالي مستلزماً للمخالفة القطعية أو الاحتمالية، كما لو كان على يقين سابق بطهارة إنائين ثمّ قطع بنجاسة أحدهما، فعندئذٍ يكون جريان استصحاب الطهارة في أحدهما مستلزماً للمخالفة

الاحتمالية، لاحتمال كون هذا الإناء هو المتنجس المعلوم بالإجمال، كما أنّ جريانها في الإنائين معاً مستلزم للمخالفة القطعية.

وعليه، فلا يجري الاستصحاب في أيّ من الطرفين، لاستلزامه للمخالفة الاحتمالية أو القطعية، والمفروض هو وجوب الموافقة القطعية في موارد العلم الإجمالي بوجود التكليف المتعلّق بأحد الأطراف.

٣. تعارض الاستصحاب مع القواعد الفقهية غير القرعة

وقع البحث في تعارض الاستصحاب مع تلك القواعد الجارية في الشبهات الموضوعية، كقاعدة التجاوز المستفادة من قوله ﷺ: «إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء»^(١)، التي تُفيد البناء على وجود الركوع مثلاً عند الشكّ فيه بعد تجاوز موضعه.

وكقاعدة الفراغ، المستفادة من قوله ﷺ: «كلّما شككت فيه ممّا قد مضى فأَمْضِهِ كما هو»^(٢)، التي تُفيد البناء على وجود الركوع أيضاً عند الشكّ فيه بعد الفراغ من الصلاة.

وكقاعدة حمل فعل الغير على الصّحة، المستفادة من قوله ﷺ: «ضع أمر أخيك على أحسنه»^(٣)، المفيدة لوقوع التذكية للحيوان عند الشكّ فيه.

ومن المعلوم في الموارد الثلاثة وما شابهها هو جريان استصحاب العدم، فيتّم بذلك التعارض بينها وبين تلك القواعد.

(١) وسائل الشيعة: ج ٨، ص ٢٣٧، الباب ٢٣ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٨، ص ٢٣٨، الباب ٢٣ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١٢، ص ٣٠٢، الباب ١٦١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

والتحقيق، هو: تقديم تلك القواعد على الاستصحاب، فإنّ تلك القواعد لا تخلو من أن تكون نسبتها مع الاستصحاب:

- إمّا العموم والخصوص المطلق، فمن المعلوم عندها تقديم الخاصّ - وهو مفاد القاعدة - على العامّ - وهو الاستصحاب الشامل بمقتضى دليله لجميع الموارد، بما فيها مورد الخاصّ -.

- أو العموم والخصوص من وجه، كقاعدة اليد، فمادّة الافتراق من ناحية اليد هو فيما لو كان الشيء بيد الإنسان ولم يحرز حالته السابقة ليستصحب، وذلك فيما لو علمنا بتعاقب الملكيّة وعدمها مع عدم معرفة السابق منهما.

وأما مادّة الافتراق من ناحية الاستصحاب فكثيرة، كما لو تحقّقت الملكيّة للشيء مع عدم كونه في يد صاحبه.

وأما مادّة الاجتماع، فكالعلم بملكيّة ذي اليد لما في يده.

فعندئذ، يمكن القول بتقديم تلك القواعد في المقام أيضاً، وإن لم تكن تلك القواعد مخصّصة مطلقاً، وذلك التقديم لوجهين:

الوجه الأوّل: قيام الإجماع على عدم التفصيل بين موارد القاعدة التي لها نسبة العموم والخصوص من وجه على الاستصحاب، كقاعدة اليد المذكورة، فكما أنه تجري القاعدة في مورد الاجتماع مع الاستصحاب ويعمل بها، فكذلك في موارد الافتراق، فيستفاد من ذلك الإجماع جريان القاعدة المذكورة في جميع الموارد، سواء وُجدَ معها الاستصحاب أم لم يوجد، وإلّا لزم رفع اليد عن القاعدة في جميع الموارد ممّا قلناه من عدم التفصيل.

الوجه الثاني: لزوم قلة المورد للقاعدة فيما لو خُصِّصَتْ بدليل الاستصحاب إذ الغالب في موارد القاعدة هو جريان الاستصحاب أيضاً.

وعليه، فالموارد التي تبقى تحت القاعدة من دون جريان الاستصحاب تصبح لدرجة من القلة بحيث لا يحسن سوق قاعدة كلية وانطباقها على أفراد قليلة، بخلاف ما لو قدّمنا القاعدة وخصّصنا بها الاستصحاب، إذ تبقى موارد كثيرة يجري فيها الاستصحاب دون القاعدة.

٤ - تعارض الاستصحاب مع قاعدة القرعة

اختلف في تقدّم دليل الاستصحاب على دليل القرعة أو العكس، والتحقيق هو: تقدّم دليل الاستصحاب، لوجهين:

الأول: أنّ النسبة بين دليليهما اللفظيين هي العموم والخصوص المطلق، وذلك لجريان القرعة في جميع الموارد المشكوكة وإن لم تكن لها حالة سابقة، واختصاص الاستصحاب بما لها حالة سابقة، فيقدّم عليها تقدّم الخاصّ على العام.

فإن قلت: إنّ هذه النسبة تنقلب - بعد قيام الإجماع على اختصاص قاعدة القرعة بالموضوعات دون الأحكام - إلى نسبة العموم والخصوص من وجه، وذلك لافتراق القرعة عن موارد الاستصحاب في الأحكام التي لها حالة سابقة، وافتراق الاستصحاب عن موارد القرعة في الموضوعات التي ليست لها حالة سابقة، واجتماعهما في الموضوعات التي لها حالة سابقة.

قلت: نسلم بانقلاب هذه النسبة بعد قيام الإجماع على خلاف عموم الدليل اللفظي، إلّا أنّ المعبر في مراعاة النسب هو خصوص

المفاد اللفظي مع قطع النظر عن الأدلة الخارجية القائمة في المقام - كالاتِّصاح - ومن المعلوم في المقام أنَّ النسبة بين مفادَي دليل القرعة والاستصحاب في ما ذُكر قبل ورود التخصيص من الخارج.

الثاني: وهن دليل القرعة بكثرة تخصّصه، إلى درجة أصبح العمل بها مفتقراً إلى الجبر بعمل معظم الأصحاب، ولكن يقابل ذلك قوّة دليل الاستصحاب بعدم تخصّصه إلّا في موارد قليلة بعد قيام الدليل على ذلك، كما ذُكر في موارد تعارضه مع القواعد الفقهيّة.

فإن قلت: إنّ نسبة القرعة إلى الاستصحاب كنسبة آية أمانة أخرى إلى الاستصحاب والتي قيل فيها بورودها على الاستصحاب برفع الموضوع فيه، وذلك لأنّ القرعة - كما يظهر من دليله القائل أنّه: «ليس من قوم فوّضوا أمرهم إلى الله، ثمّ اقترعوا إلّا خرج سهم المحقّ»^(١)، أمانة من الأمارات، وهي حجة رافعة للشكّ في مورد الاستصحاب.

فعليه، يكون نقض اليقين فيه نقضاً باليقين لا بالشكّ، ومن هنا تُقدّم القرعة على الاستصحاب، ولو قلنا بتخصيص الاستصحاب للزم التخصيص بلا مخصّص، أو بمخصّص مستلزم للدور، كما مرّ بيانه في تعارض مطلق الأمانة مع الاستصحاب.

(١) هذا مقطع من رواية أوردها الشيخ الحرّ في الوسائل عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «بعث رسول الله ﷺ علياً عليه السلام إلى اليمن فقال له حين قدم: حدثني بأعجب ما ورد عليك، قال: يا رسول الله، أتاني قوم قد تبايعوا جارية فوطئوها جميعاً في طهر واحد فولدت غلاماً واحتجوا فيه كلهم بذّعه، فأسهمت بينهم وجعلته للذي خرج سهمه، وضمته نصيبهم، فقال النبي ﷺ: فإنه ليس من قوم تنازعوا ثم فوّضوا أمرهم إلى الله عز وجل إلّا خرج سهم المحقّ». وسائل الشيعة: ج ٢١، ص ١٧٢، الباب ٥٧ من أبواب نكاح العبد والإماء، الحديث ٤.

قلتُ: نسلم بتقدّم القرعة على الاستصحاب، فيما لو كان مفاد القرعة هو جريانه في كلّ موضوع بشكل لا يعلم حكمه الواقعي، فلا يجري معه الاستصحاب، لعدم بيانه للحكم الواقعي، فيبقى موضوع القرعة على حاله.

أمّا لو قلنا بكون الموضوع فيه هو ما لا يعلم حكمه لا واقعاً ولا ظاهراً، فعندئذٍ ينعكس الأمر ويكون الاستصحاب رافعاً لموضوع القرعة، إذ إنّ مفاد الاستصحاب هو بيان الحكم الظاهري للموضوع المشتبه، ومع بيان الحكم الظاهري يخرج الموضوع عن كونه مشكوك الحكم، فلا يبقى مجال أصلاً لجريان القرعة، كما هو الأمر كذلك عند تعارض القرعة مع باقي القواعد الفقهيّة، فإنّها لا تُبيّن إلّا الحكم الظاهري الرافع لموضوع القرعة، وهو ما لم يُعلم حكمه أصلاً، فافهم! فعليه، لا مانع من جريان الاستصحاب في خصوص قاعدة القرعة دون باقي القواعد، لعدم تحقّق الورود في تلك القواعد.

وبتمام هذا الجزء تمّ الكتاب بعون الله ومنّه

والحمد لله ربّ العالمين

فهرس الآيات القرآنية

رقم الآية	رقم الصفحة	الآية
سورة البقرة		
١٥٩	١٢٢	﴿الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا آتَيْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَأَوَّلَتْ مِنْ بَيْنِكُمْ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّعْنُونَ﴾
١٦٨	١٩٠	﴿كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَلًا طَيِّبًا﴾
١٩٥	١٨٢	﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾
٢٢٢	١٦٥ ، ٨٢	﴿وَلَا تَقْرَبُوا حَتَّى يَظْهَرَ﴾
٢٢٣	٨٣	﴿فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾
٢٢٥	٢٠	﴿وَلَكِنْ يُوَاحِدُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾
٢٣٣	٢٧٥	﴿لَا تَضَارَّ وَلَدَةً يُولِدُهَا﴾
٢٨٤	٢٠	﴿وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرْ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبْ مَنْ يَشَاءُ﴾
سورة آل عمران		
٧	٧٤	﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَّهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ﴾
١٠٢	١٨٢	﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَتَّى تُقَالُوا﴾
سورة النساء		
٣	٧٦	﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقِيمُوا فِي الْيَمِينِ فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾
سورة الأنعام		
١٤٩	٢٦١	﴿فَلِلَّهِ الْحَمْدُ الْبَاقِيَةُ﴾

سورة التوبة		
٢٧٥	٣٠	﴿قَسَلْنَاهُمْ اللَّهُ﴾
١٢٥	٦١	﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ
		يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾
١١٨، ١٢٢،	١٢٢	﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا
٢٦٠		قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾
سورة يونس		
١٣٠، ٤٥	٣٦	﴿إِنَّ الظَّلْنَ لَا يُعْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾
٧١	٥٩	﴿لَهُ اللَّهُ أَذُنٌ لَكُمْ أَرْ عَلَى اللَّهِ تَقَرُّوْنَ﴾
١٠٨	٦٦	﴿وَمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءُ إِنْ يَسْتَعِزُّوْنَ
		إِلَّا الظَّلْنَ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾
سورة النحل		
١٢٤	٤٣	﴿فَقَاتِلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾
٢٩٦	٩٢	﴿كَأَلَنِي نَفَضْتُ غَزْلَهَا﴾
سورة الإسراء		
١٦٦	١٥	﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾
١٨١، ١٣٠	٣٦	﴿وَلَا نَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾
٣٢٠	٧٨	﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِ الشَّمْسِ﴾
سورة الأنبياء		
١٢٤	٧	﴿فَقَاتِلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾
سورة الحج		
٧٧	٧٨	﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكَ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾
سورة الشورى		
٢٥٠	٤٥	﴿يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ﴾

١٠٨	٢٤	سورة الجاثية ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾
١١٣	٦	سورة الحجرات ﴿إِنْ جَاءَكَ فَاسِقٌ مِّنْ بَنِي إِسْرَءِيلَ فَتَنَبَّأْ أَن تُصِيبُوا قَوْمًا يَّجْهَلُونَ فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا فَعَلَتْ نَجَرِمِينَ﴾
١٠٨	٢٨ - ٢٧	سورة النجم ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسْمُوعُنَّ اللَّكَّيْكَ نَسِيَةَ الْإِنشِ ﴿٢٧﴾ وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴿٢٨﴾﴾
٢٧٧	٧٩	سورة الواقعة ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾﴾

مصادر التحقيق

أ

- ١ - الإرشاد، محمّد بن النعمان العكبري البغدادي المعروف بالمفيد، ت: ٤١٣هـ، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام، طباعة ونشر: دار المفيد - بيروت - ط: الثانية ١٤١٤هـ.
- ٢ - الاستبصار: محمّد بن الحسن الطوسي، ت: ٤٦٠هـ، تحقيق: السيّد حسن الخراساني، منشورات: دار الكتب الإسلامية - طهران - ط: خورشيد، الرابعة: ١٣٦٣ش.
- ٣ - الأمالي: محمّد بن الحسن الطوسي، ت: ٤٦٠هـ، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية مؤسسة البعثة، منشورات: دار الثقافة - قم، ط: الأولى: ١٤١٤هـ.
- ٤ - إيضاح الفوائد في شرح القواعد: محمّد بن الحسن بن يوسف بن علي بن مطهر الحلّي المعروف بفخر المحققين، ت: ٧٧٠هـ، تحقيق: السيّد حسين الموسوي، والشيخ علي بناء والشيخ عبد الرحيم البروجردي، ط: العالمية - قم - ١٣٨٧هـ.

ب

- ٥ - بصائر الدرجات: محمّد بن الحسن الصفّار، ت: ٢٩٠هـ، تحقيق: ميرزا حسن كوجه باغي، منشورات: الأعلمي - طهران، ط: الأحمدي - طهران - ١٤٠٤هـ.

ت

- ٦ - التبيان: محمّد بن الحسن الطوسي، ت: ٤٦٠هـ، تحقيق: أحمد حبيب قصير، طباعة ونشر مكتب الإعلام الإسلامية، ط: الأولى ١٤٠٩هـ.
- ٧ - تفسير العيّاشي: محمّد بن مسعود العيّاشي، ت: ٣٢٠هـ، تحقيق: السيّد هاشم الرسولي المحلاتي، منشورات: المكتبة العلمية الإسلامية - طهران.

- ٨ - تفسير القمّي: علي بن إبراهيم القمّي، ت: ٣٢٩هـ، تحقيق: السيّد طيب الجزائري، منشورات: مؤسسة دار الكتاب - قم، ط: الثالثة ١٤٠٤هـ.
- ٩ - تهذيب الأحكام: محمّد بن الحسن الطوسي، ت: ٤٦٠هـ، تحقيق: السيّد حسن الموسوي الخرسان، منشورات: دار الكتب الإسلامية - طهران، ط: خورشيد، الثانية: ١٣٦٤ش.
- ١٠ - التوحيد: محمّد بن علي المعروف بالصدوق، ت: ٣٨١هـ، تحقيق: السيّد هاشم الحسيني الطهراني، منشورات: جماعة المدرّسين - قم.

ث

- ١١ - ثواب الأعمال: محمّد بن علي المعروف بالصدوق، ت: ٣٨١هـ، تحقيق: السيّد محمّد مهدي الخرسان، منشورات: الشريف الرضي - قم، ط: أمير - قم - ١٣٦٨ش.

ج

- ١٢ - جواهر الكلام: محمّد حسن النجفي، ت: ١٢٦٦هـ، تحقيق: الشيخ عبّاس القوجاني، منشورات: دار الكتب الإسلامية - طهران، ط: خورشيد، الثانية: ١٣٦٥هـ.

ح

- ١٣ - الحاشية على القوانين: مرتضى الأنصاري، ت: ١٢٨١هـ، لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، قم، ١٤١٥هـ.
- ١٤ - الحدائق الناضرة: يوسف البحراني، ت: ١١٨٦هـ، منشورات: مؤسسة النشر الإسلامية - قم - .

خ

- ١٥ - الخصال: محمّد علي المعروف بالصدوق، ت: ٣٨١هـ، تحقيق: علي أكبر الغفاري، منشورات: جماعة المدرّسين - قم، ط: ١٤٠٣هـ.

د

- ١٦ - دروس في علم الأصول: محمّد باقر الصدر، ت: ١٤٠٠هـ، ط: الثانية ١٤٠٦هـ، منشورات: دار الكتاب اللبناني - بيروت - لبنان.

ر

- ١٧ - رجال الكشي أو اختيار معرفة الرجال: أبو جعفر محمد بن الحسن المعروف بالطوسي، ت: ٤٦٠هـ، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، الطبعة: الأولى ١٤١٧هـ، ط: ستاره - قم المشرقة.
- ١٨ - رجال النجاشي: أحمد بن علي بن أحمد بن العباس النجاشي الأسدي الكوفي، ت: ٤٥٠هـ، ط: الخامسة: ١٤١٦هـ، منشورات: مؤسسة النشر الإسلامية التابعة لجماعة المدرسين - قم المشرقة.
- ١٩ - رسائل المرتضى: علي بن الحسين الموسوي المعروف بالشريف المرتضى، ت: ٤٣٦هـ، تحقيق: السيد أحمد الحسيني والسيد مهدي الرجائي، منشورات: دار القرآن - قم - الخيام - قم، ط: ١٤٠٥هـ.
- ٢٠ - رسالة الراوندي: (مخطوط).
- ٢١ - رياض المسائل: علي الطباطبائي، ت: ١٢٣١هـ، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي - قم، ط: الأولى ١٤١٢هـ.

س

- ٢٢ - السرائر: محمد بن منصور بن إدريس الحلبي، ت: ٥٩٨هـ، تحقيق: لجنة التحقيق طباعة ونشر: مؤسسة النشر الإسلامية - قم، ط: الثانية ١٤١٠هـ.

ش

- ٢٣ - شرح أصول الكافي: محمد صالح المازندراني، ت: ١٠٨١هـ، تحقيق: الميرزا أبو الحسن الشعراني والسيد علي عاشور، ط: الأولى ١٤٢١هـ، طباعة ونشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان.
- ٢٤ - شرح المقاصد: للفتازاني، ت: ٧٩١هـ، طباعة ونشر: دار المعارف النعمانية، ط: الأولى ١٤٠١هـ.

(ص)

- ٢٥ - الصحاح: إسماعيل بن حماد الجوهري، ت: ٣٩٣هـ، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار، منشورات: دار العلم للملايين - بيروت، ط: الرابعة ١٤٠٧هـ.

ع

- ٢٦ - **علل الشرائع**: محمّد بن علي الصدوق، ت: ٣٨١هـ، تحقيق: السيّد محمّد صادق بحر العلوم، طباعة ونشر: دار طيبة - الرياض - ط: الأولى ١٤٠٥هـ.
- ٢٧ - **عوالي اللثالي**: محمّد بن علي الإحساني، ت: ٨٨٠هـ، تحقيق: مجتبی العراقي، ط: الأولى ١٤٠٣هـ.

ف

- ٢٨ - **فرائد الأصول**: مرتضى الأنصاري، ت: ١٢٨١هـ، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، منشورات: مجمع الفكر الإسلامي، ط: باقریان - قم - الأولى، ١٤١٩هـ.
- ٢٩ - **فصل الخطاب**: حسين النوري الطبرسي، ت: ١٣٢٠هـ (مخطوط).
- ٣٠ - **الفصول الغروية في الأصول الفقهية**: محمّد حسين الحائري، ت: ١٢٥٠هـ، نشر: دار إحياء العلوم الإسلامية، إيران - قم، ط: ١٤٠٤هـ.
- ٣١ - **فقه الرضا** عليه السلام: علي بن الحسين بن بابويه القمي، ت: ٣٢٩هـ، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم، منشورات: المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، ط: الأولى ١٤٠٦هـ.

ك

- ٣٢ - **الكافي**: محمّد بن يعقوب الكليني، ت: ٣٢٩هـ، تحقيق: علي أكبر غفاري، منشورات: دار الكتب الإسلامية - طهران، ط: حيدري الخامسة.
- ٣٣ - **كشف الغطاء**: جعفر كاشف الغطاء، ت: ١٢٢٨هـ، منشورات: انتشارات مهدي - أصفهان.

م

- ٣٤ - **مجمع البيان**: أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، ت: ٥٤٨هـ، تحقيق: لجنة من العلماء، منشورات: مؤسسة الأعلمي - بيروت، ط: الأولى ١٤١٥هـ.
- ٣٥ - **مجمع الفائدة**: أحمد الأردبيلي، ت: ٩٩٣هـ، تحقيق: آغا مجتبی العراقي والشيخ علي بناء وآغا حسين اليزدي، منشورات: جامعة المدرّسين - قم.

- ٣٦ - المحاسن: أحمد بن محمد بن خالد البرقي، ت: ٢٧٤هـ، تحقيق: السيد جلال الدين الحسيني، منشورات: دار الكتب الإسلامية - طهران ط: ١٣٧٠هـ.
- ٣٧ - مدارك الأحكام: محمد بن علي الموسوي العاملي، ت: ١٠٠٩هـ، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام - مشهد المقدسة، ط: ١٤١٠هـ.
- ٣٨ - مستدرك الوسائل: حسين النوري الطبرسي، ت: ١٣٢٠هـ، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام، ط: الأولى ١٤٠٨هـ.
- ٣٩ - مسند أحمد: أحمد بن حنبل، ت: ٢٤١هـ، منشورات: دار صادر - بيروت.
- ٤٠ - معارج الأنظار: الشيخ مرتضى بن محمد أمين المعروف بالشيخ الأنصاري، ت: ١٢٨٦هـ، منشورات: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم المشرفة.
- ٤١ - من لا يحضره الفقيه: محمد بن علي بن بابويه القمي، ت: ٣٨١هـ، تحقيق: علي أكبر الغفاري، منشورات: مؤسسة النشر الإسلامي - قم، ط: الثانية.
- ٤٢ - المذهب البارع: عبد العزيز بن البراج الطبرسي، ت: ٤٨١هـ، منشورات: مؤسسة النشر الإسلامي - قم، ط: العلمية - قم، ١٤٠٦هـ.
- ٤٣ - الموسوعة الفقهية الميسرة: محمد علي الأنصاري، معاصر، منشورات: مجمع الفكر الإسلامي - قم، ط: الأولى ١٤١٥هـ.

ن

- ٤٤ - نهج البلاغة: خطب الإمام علي عليه السلام، ت: ٤٠هـ، تحقيق: الشيخ محمد عبده، منشورات: دار الذخائر - قم، ط: النهضة - قم - الأولى ١٤١٢هـ.

و

- ٤٥ - وسائل الشيعة: محمد بن الحسن الحر العاملي، ت: ١١٠٤هـ، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم، ط: الثانية: ١٤١٤هـ.
- ٤٦ - الوافية في أصول الفقه: عبد الله بن محمد البشروي الخراساني، ت: ١٠٧١هـ، تحقيق: السيد محمد حسين الرضوي الكشميري، منشورات: مجمع الفكر الإسلامي - قم، ط: الأولى ١٤١٢هـ.

الفهرس

المقصد السادس: في بيان الأمارات والقطع

٧	تمهيد
٩	مقدمة
١٢	أحكام القطع
١٢	الأمر الأول: حجّة القطع
١٥	الأمر الثاني: التجري والانقياد
٢٣	الأمر الثالث: القطع الطريقي والموضوعي
٣٤	الأمر الرابع: أخذ القطع أو الظنّ في موضوع الحكم
٣٨	الأمر الخامس: الموافقة الالتزامية
٤٣	الأمر السادس: الفرق بين القطع الطريقي والموضوعي في الإطلاق وعدمه
٤٧	الأمر السابع: أحكام العلم الإجمالي
٤٧	المقام الأول: تنجز التكليف بالعلم الإجمالي
٥٠	المقام الثاني: سقوط التكليف في موارد العلم الإجمالي
٥٦	مبحث الأمارات
٥٦	الأمر الأول: عدم إفادة الظنّ بذاته للحجّة
٥٨	الأمر الثاني: الإمكان الوقوعي لحجّة الظنّ
٧٠	الأمر الثالث: الأصل في الأمانة المشكوكة
٧٢	الفصل الأول: الظواهر

- ١ - حجة الظهور والمناقشة فيها ٧٢
- ٢ - اختلاف القراءات ٨٢
- ٣ - الشك في قرينة الموجود ووجود القرينة ٨٤
- ٤ - حجة قول اللغويين ٨٥
- الفصل الثاني: الإجماع المنقول ٩٠
- ١ - مستند اعتبار الإجماع المحصل ٩٠
- ٢ - أقسام نقل الإجماع ٩٢
- ٣ - حجة الحالات المختلفة للإجماع ٩٤
- خاتمة لبحث الإجماع المنقول ٩٧
- ١ - حجة الإجماعات المنقولة لدى الأصحاب ٩٧
- ٢ - تعارض الإجماع ٩٨
- ٣ - حجة نقل التواتر ٩٩
- الفصل الثالث: الشهرة في الفتوى ١٠١
- الفصل الرابع: خبر الواحد ١٠٤
- ١ - مقدمة ١٠٤
- ٢ - أدلة النافين لحجة خبر الواحد ١٠٧
- ٣ - أدلة المثبتين لحجة خبر الواحد ١١٣
- الدليل الأول: الآيات الكريمة ١١٣
- الدليل الثاني: الأخبار الشريفة ١٢٧
- الدليل الثالث: الإجماع ١٢٨
- الدليل الرابع: العقل ١٣٣
- الفصل الخامس: حجة مطلق الظنون ١٤٢

المقصد السابع: في الأصول العملية

١٦٣.....	مقدمة
١٦٥.....	الفصل الأول: أصالة البراءة
١٦٦.....	١ - أدلة القائلين بأصالة البراءة
١٦٦.....	١ - الكتاب
١٦٧.....	٢ - السنة
١٧٨.....	٣ - الإجماع
١٧٩.....	٤ - العقل
١٨١.....	٢ - أدلة القائلين بوجوب الاحتياط
١٨١.....	١ - الكتاب
١٨٢.....	٢ - الأخبار
١٨٧.....	٣ - العقل
١٩٣.....	تنبيهات في أصالة البراءة
١٩٣.....	١ - تقدّم الأصل الموضوعي على البراءة
١٩٧.....	٢ - حسن الاحتياط عقلاً وشرعاً
٢٠٦.....	٣ - جريان البراءة في الشبهات التحريمية الموضوعية
٢٠٨.....	٤ - حسن الاحتياط في جميع الحالات
٢٠٩.....	الفصل الثاني: أصالة التخيير
٢١٦.....	الفصل الثالث: أصالة الاشتغال
٢١٧.....	المقام الأوّل: في دوران الأمر بين المتباينين
٢٢١.....	تنبيهات في أصالة الاشتغال
٢٢١.....	١ - الاضطراب إلى بعض الأطراف تعييناً أو تخييراً
٢٢٣.....	٢ - خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء
٢٢٥.....	٣ - الشبهات غير المحصورة

- ٢٢٦..... ٤ - ملاقات أطراف العلم الإجمالي
- ٢٢٩..... المقام الثاني: في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين
- ٢٣٠..... الأول: جريان البراءة في الأكثر عقلاً
- ٢٣٨..... الثاني: جريان البراءة عن الزائد نقلاً
- ٢٤١..... تنبيهات الأقل والأكثر
- ٢٤١..... ١ - جريان البراءة عند الشك في الشرطية والتخصيص
- ٢٤٢..... ٢ - نسيان الجزء والشرط
- ٢٤٤..... ٣ - زيادة الجزء
- ٢٤٧..... ٤ - تعذر الجزء والشرط
- ٢٥٧..... خاتمة تحتوي على بعض التنبيهات
- ٢٥٧..... التنبيه الأول: في شرائط الأصول العملية الثلاثة
- ٢٥٧..... الأول: شرط جريان أصالة الاحتياط
- ٢٥٨..... الثاني: شرط جريان البراءة
- ٢٦٢..... الثالث: شرط جريان أصالة التخير
- ٢٦٢..... التنبيه الثاني: آثار جريان البراءة قبل الفحص
- ٢٧٠..... التنبيه الثالث: مناقشة الفاضل التونسي في شرطي البراءة
- ٢٧٣..... التنبيه الرابع: التحقيق في قاعدة «لا ضرر»
- ٢٧٣..... وجوه اعتبار هذه الرواية
- ٢٧٤..... المراد بالضرر في الرواية
- ٢٧٧..... خاتمة فيها جهات ترتبط بهذه القاعدة
- ٢٧٧..... الجهة الأولى: نسبة هذه القاعدة إلى أدلة الأحكام الأولية
- ٢٨٠..... الجهة الثانية: النسبة بين قاعدة الضرر وسائر الأدلة الثانوية العارضة
- ٢٨٠..... الجهة الثالثة: النسبة بين الضررين المتعارضين
- ٢٨٣..... الفصل الرابع: الاستصحاب

٢٨٣	المقدمة الأولى: تعريف الاستصحاب
٢٨٤	المقدمة الثانية: أصولية البحث في حجة الاستصحاب
٢٨٥	المقدمة الثالثة: ركنا الاستصحاب
٢٩٠	الأقوال في الاستصحاب
٢٩٠	القول الأول: حجة الاستصحاب مطلقاً
٢٩٠	الوجه الأول: بناء العقلاء
٢٩١	الوجه الثاني: الظن ببقاء ما ثبت
٢٩٢	الوجه الثالث: الإجماع
٢٩٢	الوجه الرابع: النصوص المستفيضة
٢٩٢	١ - صحيحة زرارة الأولى
٣٠٢	٢ - صحيحة زرارة الثانية
٣٠٨	٣ - صحيحة زرارة الثالثة
٣١٠	٤ - رواية محمد بن مسلم
٣١٢	٥ - مكاتبة القاساني
٣١٣	٦ - روايات الحلية والطهارة
٣١٦	القول الثاني: التفصيل في حجة الاستصحاب
٣١٨	أقسام الوضع
٣١٨	١ - ما لا يتطرق إليه الجعل التشريعي أصلاً
٣٢٠	٢ - ما لا يتطرق إليه الجعل التشريعي إلا تبعاً للتكليف
٣٢٢	٣ - ما يتطرق إليه الجعل التشريعي تبعاً واستقلالاً
٣٢٥	نتيجة البحث
٣٢٧	تنبيهات الاستصحاب
٣٢٧	التنبيه الأول: فعلية اليقين والشك
٣٢٨	التنبيه الثاني: كفاية البقاء التقديري في الاستصحاب
٣٣١	التنبيه الثالث: أقسام استصحاب الكلّي

التنبيه الرابع: استصحاب الأمور التدريجية والمستقرة	٣٣٦
التنبيه الخامس: الاستصحاب التعليقي المشروط	٣٤٤
التنبيه السادس: استصحاب أحكام الشرائع السابقة	٣٤٧
التنبيه السابع: الأصل المثبت للآواز العقلية والعادية	٣٥١
التنبيه الثامن: موارد الاشتباه بالأصل المثبت	٣٥٦
التنبيه التاسع: أطراف المستصحب الثابت للأعم من الظاهري والواقعي	٣٥٩
التنبيه العاشر: لزوم الأثر الشرعي بقاء لا حدوثاً	٣٦٠
التنبيه الحادي عشر: التقدّم والتأخر في المستصحابات	٣٦١
التنبيه الثاني عشر: استصحاب الأمور الاعتقادية	٣٧٠
التنبيه الثالث عشر: استصحاب حكم المخصّص	٣٧٥
التنبيه الرابع عشر: شمول الشكّ لحالات غير اليقين	٣٧٨
التنبيه الخامس عشر: اشتراط بقاء الموضوع في جريان الاستصحاب	٣٨١
التنبيه السادس عشر: اشتراط عدم جريان الأمانة في المقام	٣٨٥

المقصد الثامن: في تعارض الأدلة والأمارات

البحث في تعارض الاستصحاب مع الأصول	٣٩١
١ - تعارض الاستصحاب مع باقي الأصول العملية	٣٩١
٢ - تعارض الاستصحابيين	٣٩٢
٣ - تعارض الاستصحاب مع القواعد الفقهية غير القرعة	٣٩٧
٤ - تعارض الاستصحاب مع قاعدة القرعة	٣٩٩
فهرس الآيات	٤٠٣
مصادر التحقيق	٤٠٦
الفهرس	٤١١