

تنقيح الاصول الجزء الرابع

تنقيح الاصول الجزء الثاني

تقرير ابحاث الاستاذ الاعظم و العلامة الافخم آية الله العظمى السيد روح الله الموسوي الامام الخميني قدس سره

الاستصحاب

هذا من تقارير مباحث الاستاذ الأعظم آية الله العظمى الخميني أدام الله أيام إفاضاته في الاستصحاب، و هو من المباحث المهمة في الاصول؛ لترتب فوائد خطيرة عليه في مقام استنباط الأحكام الفرعية.

فصل في تعريف الاستصحاب

قد عُرِّف بتعاريف لا تخلو كلّها أو جلّها عن المناقشة و الإشكال، و لا تخلو كلماتهم في هذا المقام عن المناقضة، كما سيظهر إن شاء الله تعالى.

الاحتمالات التي في الباب

فاعلم أنّ في الاستصحاب في مقام التّصوّر و الثبوت احتمالاتٍ ينبغي التنبيه عليها:

الأول: أنّه من الأمارات العقلية إلى الواقع.

الثاني: أنّه أمانة شرعية إليه.

الثالث: أنّه أصل شرعيّ مجعول لحفظ الواقع، لا أنّه أمانة إليه.

الرابع: أنّه أصل عمليّ عقلائيّ، نظير أصالة الصحة في فعل الغير.

الخامس: أنّه من الأحكام العقلية الغير المستقلة؛ لأنّ إحدى مقدّماته حكم شرعيّ مع دعوى الملازمة بين الكون السابق و اللاحق.

فعلى الاحتمال الأوّل و الثالث و الخامس إطلاق الحجّة عليه صحيح، فهو حينئذٍ من المسائل الاصولية، لكن لا يصحّ تعريفه بإبقاء ما كان؛ سواء اريد منه حكم الشارع بالإبقاء، كما عليه الشيخ الأعظم قدس سره «١»، أم البناء العملي عليه، كما يظهر من شيخنا الحائري قدس سره «٢».

أمّا صحّة إطلاق الحجّة عليه فلأنّ الحجّة: عبارة عن المنجّر للواقع، و ما يصحّ العقوبة على مخالفة الواقع الذي أدّى إليه، و الاستصحاب بناء على الوجوه الثلاثة كذلك.

و أمّا أنّه من المسائل الاصولية فلأنّ المناط فيها هو البحث عمّا هو كاشف عن الواقع، و البحث في الاستصحاب- بناء على هذه الوجوه- كذلك.

و أمّا عدم صحّة تعريفه حينئذٍ بإبقاء ما كان، فلأنّ الأمانة بناء على هذه الوجوه هي نفس الاستصحاب، و هو غير إيجاب الشارع العمل به، أو عمل المكلف به، كما أنّ نفس خبر الواحد حجّة، و هو غير إيجاب الشارع العمل به، و غير عمل المكلف به، فإنّ إيجاب الشارع العمل به، أو نفس عمل المكلف، ليس حجّة و أمانة إلى الواقع، فلا يصحّ تعريف الاستصحاب الذي هو حجّة و أمانة؛ بأنّه إيجاب الشارع للعمل به، أو البناء العملي من المكلف على البقاء.

فالحقّ في تعريفه بناء على هذه الوجوه أن يقال: إنّ الأمانة إمّا هو الكون السابق؛ حيث إنّ ملازم للبقاء نوعاً، و إنّ ما ثبت يدوم، و إمّا اليقين السابق.

فعلى الأوّل: لا بدّ أن يُعرّف الاستصحاب: بأنّه الكون السابق الملحوق بالشكّ في البقاء، الكاشف عن الكون في الزمان اللاحق؛ أي زمان الشكّ.

و على الثاني: بأنّه اليقين السابق الكاشف عن الواقع في زمان الشكّ.

و أمّا بناء على أنّه مثل إيجاب الاحتياط لحفظ الواقع لا بدّ أن يُعرف: بأنّه اليقين السابق الغير الكاشف عن الواقع.

و حينئذٍ فما جعله الشيخ الأعظم قدس سره «١» أسدّ التعاريف- بناء على ما اختاره من أنّ الاستصحاب أمانة «٢»- هو أزيد التعاريف، و ما جعله أزيد التعاريف هو أسدّها؛ سواء أريد من الإبقاء الحكم الشرعي بالبقاء، كما صنعه الشيخ قدس سره، أم أريد منه الإبقاء العملي، كما صنعه شيخنا الحائري قدس سره.

هذا كلّ بناء على أنّه أمانة عقلانيّة، و أمّا بناء على أنّه أمانة شرعيّة فكذلك، لكن باعتبار أنّ الملازمة بين الكون السابق و اللاحق شرعيّة بتتميم الكشف.

و أمّا بناء على أنّه ليس أمانة مطلقاً، و لا مثل إيجاب الاحتياط، بل مجرد وظيفة عمليّة شرعيّة أو عقلانيّة في صورة الشكّ مع اليقين السابق، لا للتحقّظ عن الواقع، فتعريفه: ب «إبقاء ما كان» صحيح، لكن لا يصحّ إطلاق الحجّة عليه؛ لأنّ الحجّة:

عبارة عمّا هو أمانة على الواقع و منجزّ له، أو المَجْعول للتحقّظ على الواقع، كاحتمال التكليف في مورد وجوب الاحتياط، فإنّ الاحتمال المذكور فيه منجزّ للواقع المحتمل، و معنى الحجّة: هو أنّ للشارع أن يحتجّ به على العبد على مخالفته عند قيام الحجّة عليه، و الاصول العمليّة ليست كذلك، بل مجرد وظيفة عمليّة و ترتيب الآثار.

مضافاً إلى أنّه بناء على ذلك فهو من المسائل الفرعيّة حتّى في مورد استصحاب الأحكام، لا من المسائل الاصوليّة.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّه لا يمكن الجمع بين جميع الاحتمالات في تعريف الاستصحاب، و ليس في الأخبار و غيرها من الأدلّة لفظ «الاستصحاب» حتى يبحث عن معناه اللغوي، و يستظهر من سائر مشنقاته أنّه فعل المكلف، كما في «الدرر» «٣» و غيره «١».

ثمّ اعلم: إنّ القائل بأماريّة الاستصحاب يمكن أن يتمسكّ لذلك بالأخبار، كما يمكنه التشبّث له ببناء العقلاء أو حكم العقل.

و القائل بأنّه أصل عمليّ يمكنه الاستناد لإثباته إلى بناء العقلاء، كما يمكنه الاستناد له إلى الأخبار؛ سواء كان لحفظ الواقع، مثل وجوب الاحتياط، أم لا مثل البراءة الشرعيّة.

فما يظهر من خلال كلام الشيخ الأعظم قدس سره من أنّه إن كان أصلاً لا بدّ أن يستند فيه إلى الأخبار، وإن كان أمانة فمستنده بناء العقلاء أو العقل ليس إلّا «٢»، لا وجه له.

الاستصحاب ليس من الأدلة الأربعة

نعم بناءً على أنّه مستفاد من الأخبار- كما هو الحقّ- فالبحث عن حجّيته ليس من المسائل الاصولية؛ سواء قلنا باستفادة أماريته منها أم لا، نظير إيجاب الاحتياط لحفظ الواقع؛ لأنّه يبحث في الاصول عن الأدلة التي يُستفاد منها الحكم الفرعي- أي الكتاب و السُنّة و العقل- لأنّ الأدلة التي يُبحث عنها في الاصول هي التي يستدلّ بها على الفروع، مثل خبر الواحد القائم على حكم من الأحكام، و هو من السُنّة، و أمّا الدليل على حجّية خبر الواحد- مثل آية النّبأ- فهو ليس من الأدلة الأربعة؛ لعدم استفادة حكم فرعيّ منه، بل الدليل على الحكم الفرعي هو نفس خبر الواحد، و آية النّبأ دليل على الدليل، و كذلك الاستصحاب، فإنّ قوله: (لا تنقض اليقين بالشكّ) دليل على الدليل، و هو الاستصحاب، و لا يستفاد من الحديث نفس الحكم الشرعي، بل المستفاد منه هو نفس الاستصحاب الذي هو دليل على الحكم الفرعي، و حينئذٍ فالبحث عن حجّية الاستصحاب ليس من المسائل الاصولية؛ بناءً على أنّ موضوع علم الاصول هي الأدلة الأربعة بذاتها، أو بوصف دليليّتها.

فظهر من ذلك ما في ردّ الشيخ الأعظم قدس سره على ما نقل عن بعض الفحول- هو السيّد بحر العلوم على ما نقل:- من أنّ الاستصحاب دليل على الحكم الفرعي الشرعي، و أنّ قوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشكّ) دليل على الدليل «١»؛ حيث ذكر قدس سره: أنّ معنى الاستصحاب الجزئي في مورد خاصّ- كاستصحاب نجاسة الماء المتغيّر بعد زوال التغيّر بنفسه- ليس إلّا الحكم ببقاء نجاسته، و هل هذا إلّا نفس الحكم الشرعي؟! و هل الدليل عليه إلّا قوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشكّ) «٢»؟! انتهى.

و السرّ في جعل المتقدمين الاستصحاب من الأدلة الأربعة، هو توهمهم أنّه من الأحكام العقلية «٣»- كالقياس و الاستحسانات عند العامة- إلى زمان والد الشيخ البهائي قدس سره، و لم يستندوا فيه إلى الأخبار.

و أمّا عدّ المتأخّرين إياه مع تشبّثهم له بالأخبار «٤»، فلعلّه لأجل عدم كون موضوع علم الاصول عندهم هو الأدلة الأربعة بذاتها أو بوصف دليليّتها «٥».

ضابط المسألة الاصولية في كلام الشيخ الأعظم قدس سره و نقدها

ثمّ إنّّه يظهر من تضاعيف كلام الشيخ الأعظم في أنّه من المسائل الاصولية أو لا: أنّ المناط في المسألة الاصولية هو اختصاص إجراءاتها في موردتها بالمجتهد، و لم يكن من وظيفة المقلّد، و الاستصحاب كذلك؛ لأنّ إجراءاتها في موردتها أعني صورة الشكّ في بقاء الحكم الشرعي- مختصّ بالمجتهد، و لا حظّ للمقلّد فيه، فإنّ المسائل الاصولية حيث إنّها ممهّدة لاستنباط الأحكام من الأدلة، اختصّ البحث فيها بالمجتهد، و لا حظّ لغيره فيها.

ثمّ أورد على نفسه: بأنّ اختصاص هذه المسألة بالمجتهد إنّما هو لأجل أنّ موضوعها- و هو الشكّ في بقاء الحكم الشرعي و عدم قيام الدليل الاجتهادي عليه- لا يتشخّص إلّا للمجتهد، و إلّا فمضمونه- و هو الدليل على طبق الحالة السابقة و ترتيب آثارها- مشترك بين المجتهد و المقلّد.

و أجاز عنه: بأنّ جميع المسائل الاصوليّة كذلك، فإنّ وجوب العمل بخبر الواحد و ترتيب آثار الصدق عليه لا يختصّ بالمجتهد. نعم تشخيص مورد خبر الواحد و تعيين مدلوله مختص به؛ لتمكّنه من ذلك و عجز المكلف المقلّد عنه، فكانّ المجتهد نائباً عنه في ذلك «١». انتهى.

أقول: هذا المناط و الملاك غير مطّرد و لا منعكس، فإنّ كثيراً من القواعد الفقهيّة كذلك، مثل قاعدة اليد، و استفادة ضمان الأيادي المتعاقبة منها، و مثل قاعدة «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» و بالعكس، فإنّ المكلف المقلّد لا يتمكّن من حفظ حدودها و تشخيص مواردها، و كثير من المسائل الاصوليّة ممّا يتمكّن المقلّد من دركها، و لهذا يرجع فيها إلى العرف و العقلاء.

فصل التفصيل بين الحكم الثابت بالدليل الشرعي و العقلي

و كيف كان فقد ذكر الشيخ في الاستصحاب تفصيلين:

أحدهما: التفصيل بين استصحاب الأحكام العقليّة و الأحكام الشرعيّة المستفادة من حكم العقل و بين الأحكام الشرعيّة، بجريان الاستصحاب في الثاني دون الأوّل.

ثانيهما: التفصيل بين الشكّ في المقتضي و الشكّ في الرفع و جريانه في الثاني دون الأوّل.

أمّا التفصيل الأوّل: فخلاصة بيانه: هو أنّ الأحكام العقليّة كلّها مُبْتَنِيَةٌ على المناط و الملاك، و لا يحكم العقل إلّا مع تبين موضوعها مفصلاً، ففيما لم يتبين العنوان الذي هو موضوع حكمه لا يحكم عليه، و بعد تبينه و وضوح حكمه دائمي لا يزول عنه، و الشكّ في بقاء حكمه لا بدّ أن يرجع إلى الشكّ في بقاء موضوعه؛ لأنّ الجهات المقتضية للحكم العقلي بالحسن و القبح، كلّها راجعة إلى قيود الموضوع الذي هو فعل المكلف، فالشكّ في حكم العقل مرجعه إلى الشكّ في موضوعه حتّى الشكّ في الرفع، و يشترط في الاستصحاب إحراز بقاء الموضوع و العلم ببقائه.

بخلاف الأحكام الشرعيّة، فإنّ المناط الواقعي فيها غير معلوم، و لهذا يشكّ في بقائها و عدمه في الزمان اللاحق، فتستصحب؛ لأنّ موضوع الاستصحاب فيها عرفيّ يمكن صدق بقاءه عرفاً مع انتفاء بعض الحالات السابقة «١». انتهى.

الإشكالات الواردة على الشيخ الأنصاري و جوابها

و اورد عليه بوجه:

الأوّل: أنّ دعوى دَخَلْ كُلَّ خصوصيّة مأخوذة في موضوع حكم العقل في مناط حكمه واقعاً، ممنوعة؛ بداهة أنّه ربّما لا يُدرك العقل دَخَلْ خصوصيّة في مناط الحسن و القبح، و إنّما أخذها لمكان أنّ الموضوع الواحد لتلك الخصوصية هو المتيقّن من قيام مناط الحسن و القبح فيه، مع احتمال عدم دَخَلْها واقعاً في المناط، كحكمه بقبح الكذب الضارّ الذي لا نفع فيه لأحد، فإنّه يمكن أن يكون حكمه فيه بذلك لأجل أنّ الكذب المشتمل على هذه الخصوصيّات هو القدر المتيقّن من قيام مناط القبح فيه، مع احتمال عدم دَخَلْ خصوصيّة عدم نفعه لأحد في قبحه، فمع انتفاء تلك الخصوصية- و إن لم يحكم العقل بالقبح- لكن يستصحب الحكم الشرعي المستكشف منه؛ لاحتمال بقاءه «٢».

الثاني: سلّمنا أنّه لا بدّ أن يكون موضوع حكم العقل مبيناً، و أنّه لا بدّ أن يُدرك دَخَلْ جميع الخصوصيّات المأخوذة فيه في مناط حكمه، و لها قوام الموضوع في نظر العقل، لكنّ الملازمة بين حكم العقل و الشرع إنّما هي في مقام الكشف و الدلالة و الإثبات، و أمّا في مقام الثبوت فيمكن قيام حكم الشرع فيه بملاك آخر، مثلاً: الكذب مع جميع

الخصوصيات المتقدمة تمام الملاك للحكم العقلي بالقبح، و أنّ لجميع الخصوصيات دخلاً فيه في نظر العقل، فيستكشف منه الحكم الشرعي، لكن يمكن أن يكون هناك ملاك آخر لحكم الشرع بالحرمة يقوم مقامه فاقد الخصوصيات، و حينئذ فيشك في بقاء ذلك الحكم الشرعي المستكشف منه، فيستصحب عند فقدها «١».

الثالث: مع قطع النظر عن ذلك أيضاً، لكن يمكن قيام ملاك الحكم الشرعي بالأعم من الواحد لبعض الخصوصيات و الفاقد لها، فإنّه ليس للحكم العقلي مفهوم ينفي الملاك عما عداه يستقل به، فيمكن أن يقال: إنّ لخصوصية الضرر دخلاً في مناط حكم العقل بقبح الكذب مع عدم دخله في مناط الحكم الشرعي بحرمة، و أن يكون موضوع الحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي، أوسع من موضوع الحكم العقلي، فيحتمل بقاءه مع انتفاء بعض الخصوصيات، فيستصحب «٢».

أقول: على فرض تسليم أنّه لا بدّ من تبين موضوع حكم العقل، و أنّه لا يحكم إلّا بعد درك دخالة جميع الخصوصيات المأخوذة في الموضوع، فالإيرادان الأخيران غير متوجهين إلى ما ذكره الشيخ قدس سره:

أمّا الأوّل منهما: فلأنّه بعد تسليم ما ذكر، و تسليم ثبوت الملازمة بين حكم العقل و الشرع، كما هو المفروض، فيه: أنّ معنى الملازمة المذكورة: هو أنّ القيود المأخوذة في موضوع حكم العقل لو كانت دخيلة في حكم العقل بالحسن و القبح و ملاكهما، فهي دخيلة في الحكم الشرعي المستكشف من حكم العقل بذلك، فهناك ملاك واحد تامّ قائم بموضوع واحد مع تلك الخصوصيات، فهذا الشخص من الحكم الشرعي قائم بهذا الموضوع الواحد لتلك الخصوصيات، و لا يمكن بقاءه مع انتفاء بعضها، اللهم إلّا أن يكون هناك حكم آخر قائم بفاقدتها، و معه فاستصحب شخص هذا الحكم لا معنى له؛ للقطع بزواله بزوال بعض الخصوصيات و إن احتمل وجود شخص آخر منه.

و أمّا استصحاب الجامع بينهما، و هو استصحاب الكلّي من القسم الثالث، ففيه:

أنّ هذا الاستصحاب- على فرض تسليمه- لا يصحّ في الأحكام الشرعية- كما تقدّم- لأنّه يعتبر في الاستصحابات الموضوعية ترتّب أثر شرعيّ على مستصحاباتها، و إن لم يعتبر ذلك في استصحاب نفس الحكم الشرعي، لكن الجامع بين الحكمين الشرعيين- مثل حرمة الكذب و حرمة الكذب الضارّ- المنطبق عليهما، ليس من الأحكام الشرعية، و لا ممّا يترتّب عليه أثر شرعيّ، و مع انتفائهما لا يصحّ استصحابه.

و أمّا الثاني منهما:- أي الإيرادين الأخيرين على الشيخ قدس سره- ففيه: بعد تسليم ما ذكر، أنّ معنى أعمية موضوع حكم الشرع: هو أنّ للموضوع له- أي طبيعة الكذب- ملاكاً واحداً، و أنّ له- مقيداً بقيد الضارّ- ملاكاً آخر، و أنّ هناك حكماً شرعياً تبعاً لحكم العقل؛ لأنّه لا يعقل عدمه مع تسليم الملازمة بين حكم العقل و الشرع، و إنكاره إنكاراً للملازمة بينهما المفروض وجودها، و حينئذ فجميع القيود التي لها دخل في حكم العقل على هذا الموضوع المقيد، دخيلة في موضوع حكم الشرع المستفاد من حكم العقل أيضاً، فله حكم خاصّ شخصي قائم به.

فقولكم: إنّ يمكن أن يكون للأعم حكم شرعيّ: إن أريد به هذا الحكم الشرعي المستفاد من حكم العقل المتعلّق بهذا الموضوع المقيد، فلا يعقل بقاءه بعد انتفاء بعض القيود التي فرض دخلها فيه و انتفاء الحكم العقلي.

و إن أريد به انتفاؤه و ثبوت حكم شخصي شرعيّ آخر، يرد عليه ما أوردناه على الوجه الأوّل.

فهذان الإيرادان لا يتوجّهان على ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره، بعد تسليم اعتبار تبين موضوع حكم العقل مفصلاً.

و إنّما الكلام في الإراد الأول، و هو أنّه هل يمكن الإجمال و الإبهام في موضوعات الأحكام العقلية؛ بأن يحكم العقل بحكم على مرّكب من أجزاء لا يدرك دَخْلَ جميعها في حكمه، و يحتمل عدم دَخْلَ بعضها في حسن الشيء و قبحه، فيحكم عليه من باب أنّه القدر المتيقّن دَخْلُهُ فيه، أو لا يمكن ذلك، بل لا بدّ أن يكون موضوع حكمه مُبيناً مفصّلاً، و أنّه لا يحكم إلّا بعد درّكه دَخْلَ جميع القيود أو بعضها المعيّن؟

وجهان:

من أنّ عالم العقل عالم التجرّد و التجزئة، فلا يمكن الإجمال و الإهمال في أحكامه على موضوعاتها، فإنّه لو أدرك قبح مطلق الكذب، فهو يدرك أنّ قيد المُضَرَّة لا دَخْلَ له في هذا الحكم، و إن أدرك دَخْلَ قيد المُضَرَّة و أنّه حيث إنّهُ مُضَرّ قبيح، فهو يدرك دَخْلَ هذا القيد في موضوع حكمه- أي الكذب- و أنّ الموضوع هو المقيد بهذا القيد.

نعم قد يطرأ الشكّ بسبب طُرُوب بعض الخصوصيّات الخارجيّة، و إلّا فلا إجمال و لا إهمال في موضوع حكمه؛ أي العنوان الكلّي.

و من حيث إنّهُ يمكن أن يقال: إنّهُ ليس للعقل نورانيّة بها يدرك جميع الحقائق تفصيلاً بما هي عليها، و لذلك اختلف أرباب المعقول في المباحث العقلية و المطالب الكلاميّة، فيمكن تصوّر الإجمال و الإبهام في موضوعات الأحكام العقلية.

و بالجملة: ما أفاده الشيخ قدس سره- من دعوى إدراك العقل جميع مناطات حكمه و ملاكاته و قيود موضوع حكمه مفصّلاً و مبيناً، و مع عدمه لا يحكم بحكم- محلّ تأمل و إشكال.

تحقيق الحال في المقام

ثمّ على فرض تسليم ذلك لكن لا يخل بذلك استصحاب الأحكام الشرعيّة المستفادة من الأحكام العقلية؛ حيث إنّ موضوعها غير موضوعات الأحكام العقلية.

توضيح ذلك: إنّ العناوين الكلّية المتعلّقة للأحكام الشرعيّة الابتدائية؛ الغير المستندة إلى الأحكام العقلية، و كذلك المستكشفة من الأحكام العقلية، تتغيّر بسبب تغيّر بعض الخصوصيّات و القيود المأخوذة فيها؛ حيث إنّها ليست من الحالات الطارئة عليها لئلا تتغيّر بتغيّرها، بل جميعها مقوّمات للموضوع، و يتغيّر عنوان الموضوع بتغيّرها، فإنّ الإنسان الأبيض مغاير للإنسان المطلق بدون هذا القيد، و استصحاب حكم أحدهما إلى الآخر إسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر، لكن لو تعلّق حكم شرعيّ بعنوان من العناوين، كما لو فرض استكشاف حكم شرعيّ من حكم عقليّ- مثل حرمة العصير العنبي إذا غلا- فمصاديق هذا العنوان- و هي هذا العصير و ذاك- محكومة بهذا الحكم التعليقي بعد انطباق العنوان الكلّي- المحكوم بهذا الحكم الكلّي- عليها، فيسري الحكم إلى مصاديق هذا العنوان، فيقال:

هذا العصير- الموجود في الخارج المشار إليه- إذا غلا يحرم، فإذا جفّ و صار زبيبا يشكّ في بقاء ذاك الحكم الشخصي على هذا الموضوع الخارجي المشار إليه و عدمه، فلا مانع من استصحابه؛ لبقاء الموضوع بشخصه و عينه.

و كما لو فرض حكم العقل بإنقاذ كلّ غريق مؤمن، و استكشف منه حكم الشرع بذلك، و قرّض أنّ زيداً أحد مصاديق ذلك العنوان، فهو محكوم بوجوب إنقاذه، فلو شكّ في وجوب إنقاذه بعد ذلك من جهة الشكّ في زوال إيمانه و عدمه، فإنّه لا مانع من استصحاب وجوب إنقاذه الثابت قبل هذا الشكّ مع بقاء الموضوع بالحسّ و العيان.

و بالجملة: موضوع حكم العقل غير موضوع الاستصحاب، فإنّ موضوع حكم العقل عنوان كلّيّ و مفهوم عامّ، و موضوع الاستصحاب مصداقه، و تختلف العناوين باختلاف قيودها و تغييرها، بخلاف المصاديق «١».

و حينئذٍ فإن أراد الشيخ قدس سره منع استصحاب الأحكام الكلّية الشرعيّة المستكشفة من الأحكام العقلية المتعلّقة بعناوينها الكلّية فهو صحيح لا غبار عليه.

و إن أراد منع استصحاب الأحكام المذكورة المتعلّقة بالمصاديق بعد انطباق العناوين الكلّية- المتعلّقة للحكم الكلّي- عليها و انحلاله فهو ممنوع؛ لما عرفت من عدم الإشكال في استصحاب أحكام المصاديق لبقاء موضوعها عرفاً و اتّحاد القضية المتيقّنة و المشكوكة فيه و استصحاب الحكم فيها ليس إساءة له من موضوع إلى آخر.

فصل حول التفصيل بين الشكّ في الراجع و المقتضي

و أمّا الكلام في التفصيل الثاني الذي اختاره الشيخ الأعظم قدس سره «١»، و تبعه جمع من الأعظم كالميرزا النائيني «٢» و المحقّق العراقي «٣»، و نقله «٤» عن المحقّق في «المعارج» «٥»، و هو التفصيل بين الشكّ في الراجع و بين الشكّ في المقتضي، و جريان الاستصحاب في الأوّل دون الثاني.

فلا بدّ أوّلًا من بيان المراد من المقتضي، ثمّ الكلام حول هذا التفصيل.

فنقول: المراد من المقتضي- كما يظهر منه قدس سره في التنبيهات- هو كون المستصحب ممّا له استعداد البقاء إلى زمان الشكّ، و لكن احتمال حدوث الراجع له، فالشكّ فيه إنّما هو لأجل احتمال وجود الراجع له؛ بحيث لو علم بعدمه كان باقياً قطعاً، في قبال ما إذا لم يحرز استعداد بقاءه إلى ذلك الزمان، فيشكّ في بقاءه و لو مع العلم بعدم الراجع «١».

و الظاهر أنّ هذا غير ما نقله عن المحقّق قدس سره في ضمن كلامه في مقام الاحتجاج للقول التاسع «٢»، فإنّه قال- على ما حُكي عنه-: و الذي نختاره أن ننظر في دليل ذلك الحكم، فإن كان يقتضيه مطلقاً، وجب الحكم باستمراره كعقد النكاح، فإنّه يوجب حلّ الوطي مطلقاً، فإذا وقع الخلاف في الألفاظ التي يقع بها الطلاق، فالمستدلّ على أنّ الطلاق لا يقع بها لو قال: حلّ الوطي ثابت قبل النطق بهذه الألفاظ فكذا بعده كان صحيحاً؛ لأنّ المقتضي للتحليل- و هو العقد- اقتضاه مطلقاً، و لا يعلم أنّ الألفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء أو لا، فيثبت الحكم عملاً بالمقتضي «٣». انتهى.

فإنّ ظاهره كما ترى: أنّه قدس سره فرض كون الدليل مقتضياً للحكم في الزمان الثاني، و هو غير ما ذكره الشيخ قدس سره من التفصيل و تفسير الاقتضاء بما له استعداد البقاء و اقتضاؤه من غير فرق بين الأحكام و الموضوعات، فتأمّل جيّداً.

ذكر أخبار الاستصحاب

و كيف كان لا بدّ في المقام من ملاحظة الأخبار و مضامينها؛ و أنّ الاستفادة منها حجّة الاستصحاب مطلقاً أو في خصوص الشكّ في الراجع، و أنّه هل يستفاد منها الكلّية و حجّة الاستصحاب حتّى في غير موردها مطلقاً في الأحكام و الموضوعات، أو لا؟

فمنها: الصحيحة الاولى لزرارة

رواها الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة، قال:

قلت له: الرجل ينام و هو على وضوء أ توجب الخفقة و الخفتان عليه الوضوء؟

فقال: (يا زرارة قد تنام العين، و لا ينام القلب و الاذن، فإذا نامت العين و الاذن و القلب فقد وجب الوضوء).

قلت: فإن حُرِّك إلى جنبه شيءٌ و لم يعلم به؟

قال: (لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجيء من ذلك أمر بيّن، و إلّا فإنّه على يقين من وضوئه، و لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ، و إنّما ينقضه بيقين آخر) «١».

و لا يضرّها الإضمار؛ لأنّ راويها زرارة، و هو لا يسأل إلّا عن الإمام عليه السلام.

و الظاهر أنّ شبهة زرارة حكميّة مفهوميّة، و إجمال مفهوم النوم عنده مع علمه بأنّ النوم ناقض للوضوء، و شكّه في أنّ الخفّة نوم أو لا، فالسؤال إنّما هو عن ناقضيّة الخفّة و الخفتين مع العلم بتحقيقهما.

أو لأجل أنّ للنوم مراتباً مع علمه بناقضيّة بعض مراتبه، و هو ما لو استولى على القلب و الاذن، و شكّه في ناقضيّة بعض آخر منها، و هو ما لو استولى على العين فقط.

أو لأجل أنّه كان يعلم بأنّ الخفّة ليست نوماً، لكن احتمل ناقضيّة أيضاً مستقلاً، و حينئذٍ فالمراد من قوله: (الرجل ينام) هو تهيؤّه للنوم و الإتيان بمقدّماته من مدّ الرجلين و نحوه، فإنّه يُطلق عليه النوم أيضاً.

و يظهر من جواب الإمام عليه السلام: أنّ النوم قسمان: أحدهما: المستولي على العين فقط. الثاني: المستولي على القلب و الاذن أيضاً.

و يُستفاد من قوله: (فإن حُرِّك في جنبه شيء) أنّ الشبهة فيه موضوعيّة، و السؤال إنّما هو عن المشخص لغلبة النوم على القلب و الاذن و علامته.

و محلّ الاستشهاد هو قوله: (لا، حتّى يستيقن ...) إلى آخره.

بيان الاحتمالات التي في الرواية

و في قوله: (و إلّا فإنّه على يقين) احتمالات:

الأول: ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره: من أنّ الجزء محذوف؛ أي: و إن لم يستيقن أنّه قد نام فهو باقٍ على وضوئه، و قوله: (فإنّه على يقين من وضوئه) علّة للجزاء قامت مقامه، نظير قوله تعالى: «إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ» «١» و نظائره التي ذكرها في «الفرائد» «٢»، و يستفاد منه قاعدة كليّة، و هي عدم جواز نقض اليقين بالشكّ مطلقاً، و إنّما ذكر الوضوء لأجل أنّ السؤال عنه، و أنّه أحد المصاديق، فقوله: (فإنّه على يقين) صُغرى القياس، و الكبرى هي (و لا ينقض اليقين بالشكّ أبداً).

و على فرض الشكّ في أنّ الوضوء قيد أم لا، يمكن رفعه بظهور اللام في الجنس و ظهور الطبيعة في الإطلاق، إلّا أن يدلّ دليل على خلافه، و لهذا يقال: إنّ القيد الوارد مورد الغالب، لا يوجب صرف ظهور المطلق في الإطلاق؛ لعدم إحراز

قيدِيَّتِه، و ما نحن فيه من هذا القبيل، إلّا أن يقال: إنّ الأخذ بالظواهر إنّما هو لبناء العقلاء عليه، و مع وجود ما يصلح للقرينة لصرف الكلام عن ظهوره، لم يُحرز هذا البناء، فإنّه على فرض عدم استفادة القيدية لا يُستفاد منه الإطلاق أيضاً، فلا تدلّ الرواية على الاستصحاب في غير الوضوء.

و لا مناص عن هذا الإشكال إلّا بإلغاء قيدية الوضوء- كما هو الظاهر- لأنّ تعليق النقض باليقين في قوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين) في المتفاهم العرفي العقلاني، ظاهر في أنّ تمام الموضوع لحرمة النقض هو نفس اليقين، لا اليقين بالوضوء، و أنّه لا دَخْل للوضوء في الحكم، فاليقين من حيث إنّهُ أمرٌ مبرّمٌ مستحكم، لا يجوز نقضه بالشكّ، و لا يختلف الحكم فيه باختلاف متعلّقه.

مضافاً إلى منع ظهور قوله: (من وضوئه) في القيدية بحيث لا يمكن رفع اليد عنه؛ لما عرفت من أنّ ذكره إنّما هو لأجل أنّه مورد السؤال؛ مع ظهور الكبرى المذكورة في الكلّية.

نعم هنا إشكال آخر- بناء على ما ذكره الشيخ قدس سره من قيام العلة مقام المعلول:-

و هو أنّ ظاهر الرواية، استصحاب الوضوء، و لا ريب أنّ الشكّ في بقاء الوضوء مسبّب عن الشكّ في النوم، و مقتضى ما ذكره من عدم جريان الأصل المسبّبي مع جريانه في السبب «١»، هو استصحاب عدم تحقّق النوم، فالمقام مقام جريان أصالة عدم وقوع النوم، لا الوضوء «٢».

و يمكن الذبّ عنه بوجهين:

أحدهما: أنّ ذلك إنّما هو مع جريان الأصل السببي الغير الجاري في المقام؛ لعدم ترتّب أثر شرعيّ عليه، فإنّ التضادّ بين النوم و الوضوء و إن كان شرعيّاً و بجعل الشارع، لكن استصحاب عدم أحد الضدّين، لا يثبت وجود الضدّ الآخر، و ليس له أثر شرعيّ يترتّب عليه؛ لأنّ بقاء الوضوء من الآثار و اللوازم العقلية لعدم أحد الأحداث و نواقض الوضوء.

و ثانيهما: أنّ الإمام عليه السلام ليس في المقام بصدد الجواب عن المطالب العلميّة، و أنّ بقاء الوضوء مترتّب على أيّ شيء، بل بصدد بيان جواب السؤال عن الوظيفة و الحكم الشرعي، كالفقيه إذا سئل عن حكم من الأحكام؛ لأنّه مورد ابتلائه، فإنّه إنّما يجب و يبيّن له ما هو وظيفته في مقام العمل و الحكم الشرعي، لا المطالب العلميّة.

الثاني من الاحتمالات: هو أنّه قوله: (فإن حُرِّك في جنبه شيء ...) إلى آخره، سؤال عن وجوب الوضوء و عدمه عند ذلك، و قوله عليه السلام: (لا) يعني لا يجب عليه الوضوء حتى يستيقن أنّه قد نام، و قوله عليه السلام: (و إلّا ...) راجع إلى قوله عليه السلام: (لا، حتى يستيقن)؛ أي: و إن لم يكن كذلك- و حكم بوجوب الوضوء عليه- يلزم نقض اليقين بالشكّ، و لا يجوز ذلك، و حينئذٍ فلا يحتاج إلى تقدير الجزاء، كما ذكره الشيخ قدس سره، و معه فاستفادة الكلّية- بحيث تعمّ غير باب الوضوء- أسهل و أظهر، و هذا الاحتمال لم أره في كلمات القوم.

الثالث من الاحتمالات: ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره أيضاً، و هو أنّ قوله عليه السلام:

(و إلّا) يعني: و إن لم يستيقن أنّه قد نام، و قوله عليه السلام: (فإنّه على يقين) هو الجزاء نفسه، لا أنّ الجزاء محذوف قامت علّته مقامه، و معنى قوله: (فإنّه على يقين) هو أنّه لا يجب عليه الوضوء ليصحّ جعله جزاء للشرط «١»، لكن بناء على هذا الاحتمال لا يُستفاد منه القاعدة الكلّية؛ لأنّ قوله: (و لا ينقض اليقين بالشكّ)- بناء على هذا الاحتمال- عطف على الجزاء، و ليس بصورة القياس ليستفاد منه الكلّية.

الرابع من الاحتمالات: ما اختاره الميرزا النائيني قدس سره، و نفى عنه الشبهة، و هو أنّ الجزء هو قوله عليه السلام: (فإنّه على يقين) بتأويله إلى الجملة الإنشائية، و أنّ المعنى:

و إن لم يستيقن أنّه قد نام، يجب عليه البناء على طبق اليقين بالوضوء و العمل به، و احتمال أنّه علّة للجزاء المقدّر قام مقامه ضعيف غاية الضعف، و إن قوّاه الشيخ قدس سره؛ بداهة أنّه على هذا يلزم التكرار في الجواب؛ و بيان حكم السؤال مرتين بلا فائدة فيه، فإنّ قوله عليه السلام: (لا، حتّى يستيقن) يراد به: أنّه لا يجب عليه الوضوء، فلو قدّر جزء قوله عليه السلام: (و إلّا ...) بمثل ما أجاب به أوّلًا، يلزم التكرار في الجواب بدون أن يتكرّر السؤال، و هو لا يخلو عن حزارة «١». انتهى.

أقول: ذكر الجملة الخبريّة في مقام الإنشاء، مثل (يعيد الصلاة) «٢» إنّما هو أبلغ في الحثّ على الإتيان بالمأمور به؛ لأنّه قرّض وجوده قطعاً، فذكر الجملة الخبريّة حينئذٍ بداعي الإنشاء لذلك.

فما ذكره قدس سره: من تأويل قوله: (فإنّه على يقين)- الذي هو جملة إخباريّة- إلى جملة إنشائية: إن أراد أنّه إنشاء لتحقّق اليقين و حصوله في هذا الطرف من الزمان، و أنّه على يقين تعبدّاً، فهو لا يناسب المقام و إن صحّ في نفسه؛ لأنّه لا معنى للتعبّد بحصول اليقين بالوضوء و إنشاء تحقّقه و عدم الشكّ فيه.

و إن أراد منه أنّه بعث إلى تحصيل اليقين، مثل قوله: (لا ضرر و لا ضرار) «٣»، و قوله: «ما جعلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» «٤» بناءً على المشهور من أنّه إنشاء «٥»، و مثل قوله عليه السلام: (يعيد) في مقام الأمر بالإعادة، و حينئذٍ فقوله: (فإنّه على يقين من وضوئه) إنشاءً و بعثٌ إلى تحصيل اليقين، لا البناء على اليقين، فهو يُنتج خلاف المراد؛ لأنّ مرجعه إلى الأمر بالوضوء لتحصيل اليقين به.

و إن أراد أنّه يستفاد الأمر بالبناء على اليقين و العمل على طبقه فهو لا يصحّ إلّا مع التقدير.

ثمّ إنّ ما ذكره قدس سره مستلزم للتكرار الذي يوجب الحزارة، لا ما ذكره الشيخ قدس سره «١»؛ لأنّ قوله عليه السلام: (لا)- بناءً على ما ذكره الشيخ- إنّما ذكر توطئة و تمهيداً لما ذكره بعد ذلك، و لا حزارة فيه، بخلافه بناءً على ما ذكره، فإنّه عليه السلام ذكر أوّلًا عدم وجوب الوضوء بقوله: (لا)، فلا وجه لتكراره بقوله: (فإنّه على يقين).

ثمّ إنّّه يظهر من صدر كلامه رحمه الله في التقريرات: أنّ قوله عليه السلام: (فإنّه على يقين من وضوئه) صغرى لقوله: (و لا ينقض اليقين بالشكّ)، و أنّه بصورة القياس «٣»، و هو ينافي جعله جزءاً و إنشاءً؛ لأنّه قد تتقدّم المقدمتان- أي الصغرى و الكبرى- في القياس على النتيجة، و قد يعكس، فبناءً على ما ذكره فهو من هذا القبيل؛ أي تقدّم النتيجة على المقدمتين، مثل «لا تشرب الخمر لأنّه مسكر، و كلّ مسكر حرام»، مع أنّه لا يمكن جعله من قبيل ذلك؛ لاحتياجه إلى دخول الفاء أو اللّام في قوله: (لا تنقض اليقين بالشكّ).

و على أيّ تقدير فبناءً على هذا الاحتمال لا يُستفاد منها الكليّة أيضاً؛ لأنّ الكليّة إنّما تستفاد إذا كان قوله: (لا) قد ذكر توطئةً و تمهيداً مع دخول الفاء أو اللّام على قوله:

(و لا ينقض اليقين بالشكّ)؛ ليصير من باب تقدّم نتيجة البرهان، و الأوّل خلاف الظاهر، و الثاني منتفٍ.

و أمّا بناءً على الاحتمال الأوّل و الثاني فيستفاد منه الكليّة.

ثمّ على فرض عدم دلالة الرواية بنفسها على الكليّة يمكن استفادتها منها بإلغاء الخصوصية للوضوء، فإنّه نظير قول زرارة في الرواية الاخرى: (أصاب ثوبي دم رعاف) «١»، فإنّه لا ريب في عدم دخالة ثوب زرارة و كون الدم، دم رعاف و كذا الدم في الحكم عرفاً، فكذلك الوضوء، و أنّ المتبادر منها عرفاً هو أنّ تمام الموضوع للاستصحاب هو اليقين السابق، فنعلم كلّ يقين سابق و شكّ لاحق، و لا فرق في ذلك بين الاحتمالات المذكورة في مفاد الرواية و معناها.

تقريباً الأعلام في اختصاص حجّة الاستصحاب بالشكّ في الرفع

نعم هنا كلام آخر هو: أنّ الشيخ الأعظم قدس سره قال: استدللّ المتأخرون بالعمومات الواردة في الباب لحجّة الاستصحاب مطلقاً؛ سواء كان الشكّ في الرفع أو المقتضي، و اختار هو قدس سره حجّته في خصوص الشكّ في الرفع تبعاً للمحقّق قدس سره «٢»، و نزلّ العمومات عليه «٣»، و من القائلين بحجّته مطلقاً الميرزا الشيرازي و السيّد الاستاذ محمّد الفشاركي «٤» و شيخنا الحائري «٥» قدّس الله أسرارهم.

فلا بدّ من ملاحظة الأخبار، و أنّه هل يُستفاد منها حجّته مطلقاً؛ حتّى في صورة الشكّ في المقتضي أو لا؟

فنقول: لا ريب في أنّ المصحّح في إطلاق النقض و تعليقه باليقين هنا، ليس هو جهة قيامه بالشخص من حيث إنّّه صفة خاصّة قائمة به لافتقار إسناد النقض إلى شيء أن يكون هذا الشيء أمراً مُبرماً، و قيام اليقين بصاحبه ليس أبرم من قيام الظنّ و الشكّ بالظانّ و الشاكّ، بل قيام الشكّ به أبرم و أسدّ كما في الشكّاك، و ليس المصحّح له إضافة اليقين إلى المتيقّن أيضاً؛ لعدم الفرق فيه بين كون المتيقّن أمراً ممتدّاً أو لا، بل المصحّح له- الذي به امتياز اليقين عن أخويه في صحّة استعمال النقض فيه دونهما- هو نفس اليقين، فإنّه في نظر العرف أمر مُبرمّ مُستحكم، حتّى استُعير له لفظ الحبل، فكأنّه حبل مستحكم، كما أنّ استعمال النقض و إطلاقه في قوله تعالى: «و لا تَنقُضُوا الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا» «١»، و كذلك العهد، إنّما هو لأجل أنّ اليمين و العهد أمران مبرمان كالحبل، كما قال ابن التيهان لرسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: (إنّ للقوم علينا أحبّاً هل تنقضوها) «٢»؟

و من الواضح عدم دَخل الجري العملي و البناء على طبقّ اليقين في ذلك أيضاً، كما ذكره الميرزا النائيني قدس سره «٣».

و بالجملة: نسبة النقض إلى اليقين إنّما هو بملاحظة أنّ إضافة اليقين إلى متعلّقه، إضافة مُبرمة مستحكمة، بخلاف إضافة الظنّ و الشكّ إلى متعلّقهما، فإنّها إضافة ضعيفة، خصوصاً في الشكّ، فإنّ إضافته تردّدية، و لا فرق في صحّة إسناد النقض إلى اليقين بين ما كان للمتيقّن دوام و استمرار لو لا الرفع و المانع أو لا، و التفصيل بين الشكّ في المقتضي و الشكّ في الرفع مبنيٌّ على الفرق بينهما.

و ممّا ذكرنا يظهر ما في التفصيل- الذي اختاره الشيخ قدس سره تبعاً للمحقّق قدس سره- بين صورة الشكّ في المقتضي و الشكّ في الرفع مع إحراز استعداد بقاء المستصحب باعتبار الاستصحاب في الثاني دون الأوّل، فإنّه قدس سره قال في بيان ذلك: و وجهه أنّ النقض:

عبارة عن رفع الأمر المستمرّ في نفسه و قطع الشيء المتّصل كذلك، فلا بدّ أن يكون متعلّقه ما له استمرار و اتّصال، و ليس هو نفس اليقين؛ لانتقاضه بالشكّ بدون اختيار المكلف، فلا يقع في حيّز التحريم و لا أحكام اليقين من حيث إنّّه وصف من الأوصاف، لارتفاعها بارتفاعه قطعاً، بل المراد منه بدلالة الاقتضاء الأحكام الثابتة للمتيقّن بواسطة اليقين؛

لأنّ نقض اليقين بعد ارتفاعه لا يُعقل له معنى سوى ذلك، و حينئذٍ فلا بدّ أن يكون أحكام المتيقّن كنفسه ممّا له استمرار في نفسه لو لا الناقض «١». انتهى.

و محصّل الإشكال فيه: أنّا لا نسلّم أنّ إطلاق النقض هنا إنّما هو باعتبار المتيقّن، و ليس المراد به مطلق ترك العمل و ترتيب الآثار أيضاً، و ليس الأمر دائراً بينهما.

بل هنا وجه ثالث: هو أنّ إسناد النقض إلى اليقين إنّما هو باعتبار نفسه و ذاته؛ حيث إنّ له نحو إبرام و استحكام، بل لا معنى لما ذكره في بعض الأمثلة، كما لو فرض أنّ المتيقّن حياة زيد، و لا معنى للحكم بحرمة نقض حياة زيد بالشكّ فيها.

و ذكر الميرزا النائيني قدس سره- في بيان اختصاص حجّة الاستصحاب في خصوص الشكّ في الرفع- تقرّيبين:

أحدهما: أنّه ليس المراد باليقين في الخبر نفس اليقين بما أنّه صفة نفسانية؛ لعدم إمكان إضافة النقض إليه بهذا المعنى، و لا بلحاظ آثاره؛ لعدم ترثّب أثر شرعيّ عليه، بل إنّما هو بلحاظ ما يستتبع من الجري على ما يقتضيه المتيقّن حكماً كان أو موضوعاً، لا باستعمال اليقين في المتيقّن، كما صنعه الشيخ قدس سره، بل المراد نقض اليقين بما أنّه يستتبع الحركة على وفق المتيقّن، فأخذه في الأخبار إنّما هو باعتبار أنّه كاشف و طريق إلى المتيقّن، بل يمكن أن يقال: شيوع إضافة النقض إلى اليقين دون العلم و القطع إنّما هو بهذا الاعتبار، فلا يقال: «انتقض العلم و القطع»، و ليس ذلك إلّا لأجل أنّ العلم و القطع يُطلقان غالباً في مقابل الظنّ و الشكّ، و يُراد منهما الصفة النفسانية، و حينئذٍ فأخبار الباب تختصّ بما إذا كان المتيقّن ممّا يقتضي الجري العملي على طبقه؛ بحيث لو خلّي و طبعه يبقى على العمل على وفق اليقين بقاء المتيقّن، و هذا المعنى يتوقّف على أن يكون المتيقّن ممّا فيه اقتضاء البقاء في عمود الزمان؛ ليتحقّق الجري العملي على طبقه، بخلاف ما إذا لم يكن للمتيقّن اقتضاء البقاء في سلسلة الزمان، فإنّ الجري العملي بنفسه ينتقض، و لا يصحّ ورود النقض على اليقين بعناية أنّه المتيقّن؛ لعدم اقتضائه الجري العملي حتّى يكون رفع اليد عنه نقضاً لليقين «١». انتهى ملخصاً.

أقول: أمّا الفرق بين اليقين و بين العلم و القطع بما تقدّم من كلامه قدس سره بإرادة الطريقي من الأوّل، بخلاف الثانيين، فلم يسبقه إليه أحد، و لا يساعده عليه العرف و لا اللغة، و لم نظفر في الإطلاقات ما يشهد له.

و أمّا ما ذكره: من أنّ المصحّح لإسناد النقض إلى اليقين إنّما هو بلحاظ الجري العملي على طبق المتيقّن، فإن أراد به أنّ العاقل إذا حصل له اليقين بشيء يستتبعه الجري العملي على طبق اقتضاء المتيقّن، و بهذا الاعتبار اسند النقض إلى اليقين.

ففيه: أنّه مجرد دعوى لا شاهد عليها.

و إن أراد أنّ إضافة النقض إلى اليقين، إنّما يصحّ فيما لو كان لمتعلّقه اقتضاء البقاء و الاستمرار.

فيرد عليه:

أوّلاً: النقض بما لو صرّح بإضافة اليقين إلى ما ليس لمتعلّقه اقتضاء البقاء و الاستمرار، كقولنا: لا تنقض اليقين بوجود الليل أو النهار بالشكّ فيهما، فإنّه لا ريب في صحّته و عدم كونه غلطاً في الاستعمال.

و ثانياً: بالحلّ بأنّ المصحّح للإضافة المذكورة نفس اليقين، كما تقدّم بيانه، و لذلك لا يتبادر ما ذكره في أذهان العرف و العقلاء.

و قال الفقيه الهمداني في حاشيته على «الفرائد»: إنّ ما يتعلّق به النقص لا بدّ أن يكون له إبرام و استحكام، فإنّه عبارة عن رفع الهيئة الاتّصاليّة للشيء، و تعلّقه باليقين إنّما هو باعتبار إبرامه و استحكامه، و حينئذٍ، فإن اريد من قوله: (لا تنقض ...)

نقض اليقين السابق بتبدّله إلى الشكّ فيه، فهو ينطبق على قاعدة الشكّ الساري و قاعدة اليقين، فلا يصلح دليلاً على الاستصحاب؛ لاعتبار بقاء اليقين بالوجود السابق في ظرف الشكّ في الاستصحاب، فلو اريد شموله للاستصحاب لزم أن يُقدّر اليقين، و يفرض وجوده في زمان الشكّ؛ ليصحّ الحكم بعدم نقضه، و إلّا فرفع اليد عن آثار اليقين السابق ليس نقضاً له، و عدمه ليس عملاً به.

و بالجملة: لا يصحّ الحكم بالنقض إلّا بعد تقدير اليقين في زمان الشكّ و فرض وجوده فيه، و حينئذٍ فإن كان للمتيقّن السابق اقتضاء للوجود و استعداد للبقاء إلى زمان الشكّ، صحّ تقدير اليقين من حيث اقتضاؤه للوجود في زمان الشكّ أيضاً، كما هو كذلك في العرف و العادة. بخلاف ما إذا لم يحرز استعداده للبقاء في زمان الشكّ، فإنّه لا مصحّح لتقدير اليقين حينئذٍ «١». انتهى ملخصاً.

أقول: يرد عليه:

أولاً: النقص بما لو صرّح بالحكم بعدم النقص في صورة الشكّ في المقتضي، كما لو قال: «إذا كنت على يقين من حياة زيد، فشككت فيه بعد مدّة طويلة، لم يحرز استعداد بقائه فيها، فلا تنقض اليقين بالشكّ»، فإنّه لا ريب في صحّته عند العرف و العقلاء.

و ثانياً بالحلّ: بأنّ قوله: (لا تنقض اليقين بالشكّ) كبرى كلّية لقوله: (فإنّه على يقين من وضوئه)، و مقتضى انطباق تلك الكبرى على الصغرى المذكورة، هو أنّ المراد باليقين في الكبرى هو اليقين السابق؛ لينطبق على اليقين المذكور في الصغرى، و لا ريب في أنّ المراد منه هو اليقين السابق بالوضوء، فلو اريد من اليقين في الكبرى اليقين التقديري لم ينطبق على الصغرى المذكورة.

لا يقال: إنّ قوله عليه السلام: (فإنّه على يقين) إنشاءً لحصول اليقين في ظرف الاعتبار في زمان الشكّ.

فإنّه يقال: إنّّه لو كان كذلك لم يصحّ الحكم بعدم نقض اليقين بالشكّ؛ لعدم الشكّ حينئذٍ اعتباراً و تعبّداً، فلا ريب في أنّ قوله عليه السلام: (فإنّه على يقين) إخبار بأنّه على يقين من وضوئه السابق، لا أنّه إنشاءً لحصول اليقين تعبّداً.

و ثالثاً: أنّه في قوله عليه السلام: (أبدأ) احتمالات:

الأول: أنّ المراد منه تعميم الحكم لجميع أفراد اليقين في جميع الموضوعات و الأحكام.

الثاني: - و هو الظاهر- أنّ المراد منه تأييد الحكم بعدم النقص في جميع الأزمنة إلى أن يحصل اليقين بالخلاف، و هو المناسب لقوله عليه السلام: (و لكن تنقضه بيقين آخر).

و عليه فيستفاد من قوله: (لا تنقض) حكم حرمة النقض، و من قوله عليه السلام: (أبدًا) تأييده، و حينئذٍ فإن أراد قدس سره تقدير اليقين في جميع زمان الشك، فلا معنى للتأيد حينئذٍ المستفاد من قوله عليه السلام: (أبدًا)؛ لأنّ الحكم حينئذٍ مؤيد في نفسه.

و إن أراد قدس سره تقديره في الجزء الأول من زمان الشك، لا في جميع أزمنته، فتأيد الحكم بعدم النقض في الأجزاء الاخر من أزمنة الشك، لا يصح بناء على مبناه قدس سره؛ لعدم تقدير اليقين فيها.

و رابعاً: لا ريب في أنّ قوله عليه السلام: (و لكن تنقضه بيقين آخر) ليس تعبدًا بالعمل على طبق اليقين؛ لأنّ حجّيته ذاتية غير قابلة للجعل، بل هو بيان لحدّ الحكم بعدم نقض اليقين بالشك، فلَوْحِظ فيه ظرف اليقين بالحكم و ظرف الشك فيه و ظرف اليقين بالخلاف، فمع ذلك كيف يمكن تقدير أنّه على يقين في زمان الشك مع لحاظه و اعتباره الشك فيه؟!

و من هنا يظهر ما في التقريب الثاني الذي ذكره الميرزا النائيني قدس سره؛ حيث إنّ ذكر ما ملخصه:

إنّ صديق نقض اليقين بالشك متوقّف على أن يكون زمان الشك ممّا تعلّق به اليقين به في زمان حدوثه، و هذا إنّما يتحقّق إذا كان المتيقّن مرسلاً بحسب الزمان؛ كي لا يكون اليقين بوجوده من أوّل الأمر محدوداً بزمان خاصّ و وقت مخصوص، و إلّا ففيما بعد ذلك الحدّ و الوقت يكون المتيقّن مشكوك الوجود من أوّل الأمر، و لا يكون رفع اليد عن آثار وجود المتيقّن من نقض اليقين بالشك؛ أ لا ترى أنّه لو علم أنّ المتيقّن لا يبقى أزيد من ثلاثة أيّام ففي اليوم الرابع لا يقال: انتقض اليقين بالوجود بيقين آخر بالعدم، فإنّ اليوم الرابع لم يكن متعلّق اليقين بالوجود من أوّل الأمر «١». انتهى.

و فيه: أوّلًا: أنّه ليس مقتضى ما ذكره التفصيل بين الشك في الرفع و بينه في المقتضي، بل مقتضاه التفصيل بين ما لو كان المتيقّن مرسلاً و ممتدّاً و بين عدمه؛ بجريان الاستصحاب في الأوّل و إن فرض أنّ يقينه خلاف الواقع و كان الشك في المقتضي.

و ثانيًا: ما ذكره: من أنّ كلّ ما له استعداد البقاء فهو متيقّن البقاء إلى أن يعلم بوجود الرفع و إن احتمل وجوده، كما ترى، و كيف يمكن الجمع بين اليقين بوجود شيء و بين احتمال وجود الرفع له؟! بل اليقين إنّما يحصل بوجود المقتضي مع إحراز عدم المانع و عدم احتمال وجوده في الزمان الثاني.

سَلَّمنا إمكان ذلك، لكن المفروض أنّه قد شكّ فيه في الزمان اللاحق، و لا يقول هو قدس سره بتقدير اليقين، فكيف يصحّ الحكم بعدم النقض بناء على ما ذكره؟!

بقي الكلام فيما ذكره الفقيه الهمداني و الميرزا النائيني: من دعوى بناء العقلاء على حجّية الاستصحاب في خصوص الشك في الرفع دون الشك في المقتضي و تنزيل الأخبار عليه، قال في «مصباح الفقيه» في مسألة الشك في مانعية الموجد و حاجيته في باب الوضوء ما حاصله:

إذا راجعت أهل العرف و العقلاء، وجدتهم لا يعتنون باحتمال وجود ما يقتضي خلاف الحالة السابقة ممّا بأيديهم، و يزعمون أنّ الاعتناء بالشك، نقض لليقين بالشك؛ أ لا ترى أنّ من قلّد مجتهداً لا يرفع اليد عن تقليده بمجرد احتمال موته، و كذلك سائر أرباب الملل و الأديان؛ لا يعتنون باحتمال نسخ دينهم أو نسخ حكم خاصّ في شريعتهم ما لم

يثبت ذلك لهم، و من كان وكيلاً عن شخص غائب، قائماً مقامه، ملتزماً بالعمل بوظائفه، لا يعتزل عن وظيفته و عمله بمجرد احتمال ما لم يثبت ذلك له إلى غير ذلك من الموارد.

هذا فيما احتمال رفع الحكم الثابت.

و أمّا لو احتمال صدور حكم ابتداءً من مواليه لا يجب عليه الاعتناء به؛ لحكم العرف و العقلاء بذلك، و هذا هو الذي نسميه ب «البراءة الأصلية».

ثم ذكر: أنّ بناءهم على اعتبار الحالة السابقة و بقائها ليس لأجل إفادتها الظن؛ لأنّ العمل بالظنّ عندهم بذاته من المنكرات.

ثم قال: و لا يخفى أنّ مقتضى ما ذكرناه هو حجّة الاستصحاب عند العرف و العقلاء فيما عدا الشكّ في المقتضي، و أمّا فيه فمقتضاه عدم الحجّة؛ لأنّ مرجع ما ذكرنا إلى عدم اعتناء العقلاء بمشكوك الوجود أصلاً، فلو كان المشكوك مؤثراً في زوال شيء، فمقتضى عدم الاعتناء بالشكّ ترتيب آثار الموضوع الذي يشكّ في زواله، و أمّا إذا تعلّق الشكّ أولاً و بالذات بنفس الموضوع- كما هو الشأن في الشكّ في المقتضي- فمقتضى عدم الاعتناء بالشكّ فيه عدم الالتفات إلى وجوده في الزمان الثاني؛ لأنّ وجوده فيه أيضاً ممّا لا بدّ من إحرازه في مقام ترتيب الأثر عليه، و ليس وجوده السابق طريقاً إليه، فالمستصحب في صورة الشكّ في الرفع- حيث إنّ له وجوداً تقديرياً، كأنّه أمر محقق بالفعل- بخلافه في الشكّ في المقتضي.

ثمّ ذكر عدم حجّة المثبت من الاستصحابات عند العقلاء أيضاً «١». انتهى ملخصاً.

و إلى ما ذكره يرجع ما أفاده الميرزا النائيني قدس سره: من أنّه لو لا حجّة الاستصحاب، لزم اختلال نظام الناس في معاشهم و سوقهم و مراسلاتهم، و ليس ذلك من جهة رجاء البقاء؛ لأنّه لو كان كذلك لم يُقدّموا على إرسال البضائع و لا الأموال التجاريّة و غيرها إلى شركائهم مع احتمال موتهم.

ثمّ ذكر: أنّ بناءهم على ذلك إنّما هو مع إحراز المقتضي، و أمّا مع الشكّ فيه فبناءؤهم فيه على الاحتياط «٢». انتهى.

أقول: لا ريب في أنّ بناء العقلاء على ذلك كما ذكرناه في الجملة، و لكن الإشكال في أنّ بناءهم عليه للاعتماد على الحالة السابقة، و أنّ ترتيبهم الأثر لأجل أنّه نقض لليقين بالشكّ، أو أنّه لأجل حصول الاطمئنان بالبقاء و ضعف احتمال الخلاف، فإنّ الظاهر هو الثاني، فإنّ إرسالهم البضائع و أموال التجارة إلى شركائهم، ليس للاعتماد على أصالة بقاء الحالة السابقة و وجودهم سابقاً، و أنّ عدم ترتيب الأثر على احتمال موتهم لاستصحاب بقاء ما كان، و أنّ ترتيب الأثر، نقض لليقين بالشكّ، بل لأجل ضعف احتمال موتهم و الاطمئنان ببقائهم، نظير بنائهم على أصالة السلامة؛ و لذا يُقدّمون على التجارة أو الزراعة، مع أنّ ظهور فائدته بعد مدّة طويلة، مع احتمال عدم بقائه إلى تلك المدّة، و ليس ذلك إلّا لأجل حصول الاطمئنان لهم بالبقاء إلى تلك المدّة، و لم يثبت بناءؤهم و إقدامهم على ذلك مع الاحتمال و الشكّ المتساوي الطرفين في البقاء.

ثمّ إنّ ما ذكره من الأمثلة لا تنطبق على مدّعا، فإنّ استصحاب المقلّد بقاء مجتهد، لا يثبت أنّ تقليده هذا للحيّ، و أمّا استصحاب تقليده الحيّ فالشكّ فيه في المقتضي لا الرفع؛ لأنّ الحيّ هو الذي فيه اقتضاء التقليد، لا الميّت.

و أمّا استصحاب عدم النسخ فالشكّ فيه دائماً في المقتضي؛ لاستحالة الشكّ في الرفع فيه، و لو سلّم إمكان فرض الشكّ في الرفع فيه؛ بإحراز استعداد بقاء المنسوخ لما بعد النسخ، فهو في غاية التّدرّة.

و أمّا مثال الوكيل فإن أراد استصحاب حياة الموكل فهو مثبت؛ لأنّ وكالته عن الحيّ- التي يراد إثباتها باستصحاب حياته- من الآثار الغير الشرعيّة.

و إن أراد استصحاب وكالته عن الحيّ فهو شكّ في المقتضي.

و الحقّ: أنّ بناء العقلاء على ما ذكر في هذه الأمثلة ليس لاستصحاب الحالة السابقة، بل لاطمئنانهم بذلك و ضعف احتمال الخلاف؛ بحيث لا يعتني به العقلاء، أو لقاعدة «أنّ ما ثبت يدوم»، فإنّ مرجعها أيضاً إلى ضعف احتمال الخلاف، لا لأنّه نقض لليقين بالشكّ، فلا يمكن تنزيل الأخبار على ما عليه العرف و العقلاء فيها، فإنّ لسانها لسان عدم جواز نقض اليقين بالشكّ الذي لم يثبت بناء العقلاء عليه- كما عرفت- لعدم كاشفيّة الكون السابق عن الكون في زمان الشكّ عندهم إلّا مع الاطمئنان بالبقاء.

و لا يتوهم: أنّ قوله عليه السلام في الصحيحه الآتية لزرارة: (لا ينبغي لك أن تنقض ...) إلى آخره ظاهرٌ في أنّه أمر عقلائي، و أنّ نقض اليقين بالشكّ عندهم من المنكرات؛ إذ ليس معناه: لا ينبغي ذلك عند العرف و العقلاء، كما يشهد له موردها الذي فرض في السؤال: أنّه ظنّ إصابة الدم للثوب، و أنّه في مظانّ الإصابة، و مع ذلك لم يثبت بناؤهم على ترتيب الأثر على الحالة السابقة في زمان الشكّ، و إلّا لم يسأل عن ذلك، فالقول بتنزيل الروايات على ما عليه العرف و العقلاء غير مستقيم.

فظهر من جميع ما ذكرناه: شمول الروايات للشكّ في المقتضي أيضاً و جميع أفراد اليقين السابق.

هل الاستصحاب أمانة شرعية أم أصل عمليّ؟

ثمّ إنّ لا ريب في أنّ مستند الاستصحاب هو الأخبار و الأدلّة الشرعيّة، لكن هل هو أمانة شرعيّة و طريق إلى الواقع؛ بأن يقال: إنّ المستفاد من قوله عليه السلام:

(لا تنقض اليقين بالشكّ) هو الحكم بإطالة عمر اليقين السابق إلى زمان الشكّ، و إلحاق زمان الشكّ بزمان اليقين تعبّداً بنحو تتميم الكشف، أو أنّه أصل عمليّ و وظيفة شرعيّة في صورة الشكّ في البقاء، نظير أصالة البراءة و الطهارة؛ بدعوى أنّ المستفاد من الأخبار جعل حكم ظاهريّ مماثل للحكم السابق الواقعي، أو أنّه لا ذا و لا ذاك، بل هو مثل إيجاب الاحتياط، مجعول للتحقّظ على الواقع؟ وجوه:

فمن ذهب إلى أنّه أمانة شرعيّة «١» لا بدّ و أن يثبت اموراً، كما في كلّ أمانة شرعيّة، فإنّها تتوقّف على هذه الامور:

الأول: إثبات أنّه صالح للأماريّة و الكشف عن الواقع، فكما أنّ القطع لا يمكن جعله أمانة على خلاف المقطوع، كذلك الشكّ فإنّه غير صالح للأماريّة؛ لعدم الكاشفيّة له عن الواقع أصلاً، بخلاف الظنّ، فإنّه صالح لذلك، و لهذا التزم من ذهب إلى أنّ خبر الواحد أمانة شرعيّة بتتميم الكشف؛ و أنّ مفاد أدلّته إلغاء احتمال الخلاف، مع ثبوت الكاشفيّة الناقصة له، لا أنّه جعل الكاشفيّة له مع عدمها له أصلاً.

الثاني: إثبات أنّ لسان الدليل عليه و مفاده وجوب متابعته بما أنّه أمانة و كاشف ناقص عن الواقع.

الثالث: إثبات عدم الكاشفية التامة له ذاتاً كالقطع، وإلّا فلا معنى لجعل الأمانة له، بل يكفي عدم ردع الشارع عن متابعته.

فالقائل بأن الاستصحاب أمانة شرعية لا بدّ أن يثبت هذه الامور الثلاثة.

و كنتُ معتقداً في سابق الزمان: أنّ لليقين السابق و الحالة السابقة كاشفيةً ضعيفةً عن الوجود في ظرف الشك؛ للفرق عند العقلاء بين الشكّ المسبوق باليقين السابق و بين الشكّ البدوي، و عدم الكاشفية التامة له، و أنّ لسان (لا تنقض ...) إلى آخره هو أنّ اليقين ممّا لا يصلح أن ينقضه الشكّ، و معناه إطالة عمر اليقين السابق إلى زمان الشكّ.

لكن الذي يبدو للنظر فعلاً عدم تمامية ذلك؛ لأنّه لا معنى لكاشفية اليقين السابق عن البقاء في زمان الشكّ؛ لأنّ متعلّقه المتيقّن في زمانه، لا في زمان الشكّ.

نعم قد يحصل منه الظنّ بالبقاء، و هو غير كونه كاشفاً عنه، و لذا يحصل من اليقين بطلوع الشمس، اليقين بوجود النهار؛ لمكان الملازمة بينهما، و هو غير كاشفية اليقين بأحدهما عن وجود الآخر؛ لعدم معقولية كاشفية اليقين عن غير متعلّقه.

و على فرض الإغماض عن ذلك، لكن لسان (لا تنقض ...) ليس الحكم بإطالة عمر اليقين تعبّداً؛ لأنّه لو كان كذلك فلا بدّ أن لا يتعرّض لفرض الشكّ فيه، بل لا بدّ أن يقول: إنّّه على يقين، مثل قوله عليه السلام في أدلّة حجّة خبر الواحد: (العمرى ثقة ما يؤدّي عنّي فعنّي يؤدّي) «١»، فإنّ المراد من اليقين في قوله عليه السلام: (فإنّه على يقين من وضوئه) و هو اليقين التكويني السابق، و كذلك في قوله: (و لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ)، لا يقين آخر تعبديّ، و حينئذٍ فلا يصحّ جعل الاستصحاب من الأمارات الشرعية؛ لعدم تمامية أمرين من الامور الثلاثة المتقدّمة.

و ليس هو وظيفة عملية أيضاً؛ لأنّه ليس المراد من عدم نقض اليقين بيان حرمة التكليفية؛ لأنّه لو جعل العناوين الأولى المراتية متعلّفاً لحكم كاليقين، لا يُستفاد منه بيان حكم ذاتها؛ أي ذات اليقين فيما نحن فيه من حيث إنّّه صفة من الصفات النفسانية؛ و إن جعلها الحاكم متعلّفاً لحكمه، لكنها عنوان لأفراد اليقين الحاصلة للمكلّفين، و لا ريب أنّها طريقية.

و بالجملة: لا يتبادر من قوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين) حرمة تكليفاً من حيث إنّّه صفة نفسانية، بل المتبادر منه ترتيب آثار المتيقّن.

و ليس المراد ما ذكره المحقّق الخراساني: من أنّه لو حُظّ اليقين في الأخبار بنحو الآلية و المراتية، و أنّه كناية عن لزوم البناء العملي و الالتزام بحكم مماثل للمتيقّن تعبّداً إذا كان حكماً، و لحكمه إذا كان موضوعاً «٢»، بل المراد ما ذكرناه.

و أمّا ما ذكره الميرزا النائيني قدس سره: من أنّه ربّما يجري الاستصحاب في المستحبّات، و لا معنى لحرمة النقض فيها، و حينئذٍ فليس مفاد (لا تنقض) حرمة النقض تكليفاً «٣».

ففيه: أنّه لا مانع من الالتزام بحرمة النقض في المندوبات أيضاً؛ بمعنى المعاملة معها معاملة غير المندوب، و الحكم بعدم استحبابها، فليس الوجه فيه ذلك، بل هو ما بيّناه.

و بالجملة: ليس الاستصحاب مجرد وظيفة عملية و حكماً ظاهرياً، و لهذا لو خالف المكلف، و لم يرتب آثار المتيقن، فإن صادفت مخالفته الواقع، استحق العقوبة لمخالفة الواقع، و إلا فلا. نعم يُعدّ متجرباً، لكنّه لم يخالف حكماً آخر.

و حينئذٍ فالاستصحاب أصل شرعيّ، جعله الشارع لحفظ الواقع الذي كان اليقين السابق طريقاً إليه و كاشفاً عنه، و أنّ مفاد الأخبار، وجوبُ المعاملة مع الشكّ المسبوق باليقين معاملةً اليقين؛ من غير فرق بين الأحكام و الموضوعات، و هو في الموضوعات ممّا ينقّح به موضوعات الأحكام، و ليس مفادها جعل الحكم المماثل للحكم الواقعي، و ليس معناها وجوب ترتيب الأثر؛ لأنّها حينئذٍ لا تشمل الأحكام، و يلزم خروجها عن مورد الاستصحاب؛ لأنّها نفس الأثر، و لا أثر شرعيّ يترتب عليها.

و منها: الصحيحة الثانية لزرارة

و هي ما رواها الشيخ قدس سره بإسناده إلى الحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة، قال: قلتُ: أصاب ثوبي دم رعا ف أو غيره أو شيء من مَنيٍّ، فعَلِمْتُ أثره إلى أن أصيب له من الماء، فأصبتُ و حضرتُ الصلاة، و نسيْتُ أنّ بثوبي شيئاً و صلّيت، ثمّ إنّي ذكرتُ بعد ذلك؟

قال: (تُعِيد الصلاة و تغسله).

قال: قلتُ: فإنّي لم أكن رأيت موضعه، و علمت أنّه أصابه، فطلبتُهُ فلم أقدر عليه، فلمّا صلّيتُ وجدته؟

قال: (تغسله و تُعيد).

قلت: فإن ظننتُ أنّه قد أصابه، و لم أتيقن ذلك، فنظرتُ فلم أر شيئاً، ثمّ صلّيتُ فرأيت فيه؟

قال: (تغسله و لا تُعيد الصلاة).

قلتُ: لِمَ ذلك؟

قال: (لأنّك كنت على يقين من طهارتك، ثمّ شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً).

قلت: فإنّي قد علمت أنّه أصابه، و لم أدر أين هو فأغسله؟

قال: (تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنّه قد أصابها حتّى تكون على يقين من طهارتك).

قلت: فهل عليّ إن شككتُ أنّه أصابه شيء أن أنظر فيه؟

قال: (لا، و لكنّك إنّما تريد أن تذهب بالشكّ الذي وقع في نفسك).

قلت: إن رأيته في ثوبي و أنا في الصلاة؟

قال: (تنقض الصلاة و تعيد إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيته، و إن لم تشكّ ثمّ رأيته رطباً قطعت الصلاة و غسلته، ثمّ بنيت على الصلاة؛ لأنّك لا تدري لعلّه شيء اوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ) «١».

و رواها الصدوق في «العلل» عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام «١».

مورد الاستدلال بالرواية و احتمالاته

و مورد الاستدلال فيها، و هو قوله: (قلت: فإن ظننتُ أنّه قد أصابه ...) إلى آخره، يحتمل وجوهاً:

أحدها: أنّه ظنّ الإصابة، فنظر فيه و لم يحصل له العلم بها و لا بعدمها، و قوله:

(فرأيت فيه) معناه أنّه فهم أنّها التي قد خفيت عليه قبل الصلاة.

و ثانيها: أن مراده أنّه رأى نجاسة يحتمل وقوعها بعد الصلاة، كما يحتمل أنّها هي التي خفيت عليه قبل الصلاة.

ثالثها: أن يريد أنّه طلب النجاسة قبل الصلاة مع ظنّ الإصابة، فعلم بعدمها، و هذا على وجهين:

أحدهما: أن يريد من قوله: (فرأيت فيه) أنّه علم بخطائه في علمه بعدم قبل الصلاة، و أنّه أصابته النجاسة واقعاً.

و ثانيهما: أنّه لم يحصل له العلم بعدم قبل الصلاة، بل يحتمل وقوعها قبل الصلاة، و يحتمل وقوعها بعد الصلاة أيضاً، فهذه أربعة احتمالات:

فبناء على الاحتمالين الأخيرين لا تصلح الرواية للاستدلال بها للاستصحاب.

نعم بناءً على الاحتمالين الأولين فهي ينطبق على الاستصحاب، فالتمسك بها للاستصحاب لا بدّ أن يسدّ باب الاحتمالين الأخيرين.

فنقول: لا يمكن إرادة الوجه الثالث؛ لأنّ المفروض فيه أنّه علم بعدم النجاسة قبل الصلاة فصلّى، ثمّ علم بوقوع الصلاة مع النجاسة و لم يكن شاكّاً؛ لينطبق عليه قوله: (و ليس لك أن تنقض اليقين بالشكّ)، فهو ينافي جواب الإمام عليه السلام الذي فرض فيه الشكّ فيها.

و أمّا الاحتمال الرابع- الذي ينطبق الخبر بناءً عليه على قاعدة اليقين- فهو أيضاً مرجوح جدّاً؛ لوجه:

الأول: أنّ قوله: (فرأيت فيه)، ظاهر في أنّه علم بأنّها هي التي قد خفيت عليه قبل الصلاة بعد فرض أنّه ظنّ الإصابة قبل الصلاة.

الثاني: أنّه لو أراد حصول اليقين بعدم قبل الصلاة بعد الطلب، لم يترك مثل زرارة ذكره؛ لوضوح دخله في موضوع الحكم و احتمال غفلة زرارة عن ذكره و إهماله لا عن عمد، خلاف القاعدة، فتركه ظاهرٌ في بقائه على الشكّ قبل الصلاة، لا أنّه حصل له اليقين بالخلاف.

الثالث: أنّه سيأتي- إن شاء الله- أنّ قوله عليه السلام في ذيل هذه الصحيحة:

(و لا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ) لا ينطبق إلّا على الاستصحاب، و لا يتطرّق فيه هذا الاحتمال، و الإمام عليه السلام في كلّ واحدة من الجملتين في مقام بيان حكم واحد، فهما متّحدتان، و لا مجال لهذا الاحتمال في الجملة الأخيرة، فكذلك الأولى لاتّحادهما.

الرابع: الظاهر أنَّ المراد من الشكِّ و اليقين في قوله عليه السلام: (و لا ينبغي ...) إلى آخره، هو اليقين و الشكُّ الفعلَيَّان الموجودان فعليًا، كما في أحد الوجهين الأولين، و على كلِّ واحد منهما، يمكن الاستدلال به للاستصحاب، لكنَّ الأرجح في النظر هو الاحتمال الأوَّل، و عليه يتَّجه هنا الإشكال المشهور: و هو أنَّ زرارة سأل عن علَّة الحكم بعدم وجوب الإعادة بقوله: (و لِمَ ذلك؟) فأجاب الإمام عليه السلام: (بأنَّك كنتَ على يقين من طهارتك فشككت، و لا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكِّ)، و هذا التعليل بظاهره لا ينطبق على مورد السؤال؛ لأنَّ المفروض أنَّه علم بوقوع الصلاة مع النجاسة، فالإعادة ليست نقضاً لليقين بالشكِّ، بل باليقين «١».

و أجابوا عنه: بأنَّ التعليل المذكور مبنيٌّ على أنَّ الشرط هو إحراز الطهارة، أو إحراز عدم النجاسة التي هي مانعة «٢»، أو على أنَّ الأمر الظاهري يقتضي الإجزاء «٣».

و يظهر في بادي النظر عدم استقامة هذا الجواب من حيث إنَّ ظاهر الرواية، أنَّ نفس الإعادة نقض لليقين بالشكِّ بدون واسطة، لكن التحقيق صحَّة هذا الجواب؛ بناء على أنَّ الطهارة شرط للصلاة، لا أنَّ النجاسة مانعة عنها.

توضيح ذلك: أنَّ عدم تعرُّض زرارة للسؤال عن علَّة الحكم بالإعادة في الفرضين الأولين، و تعرُّضه في الفرض الثالث للسؤال عن علَّة الحكم بعدم وجوب الإعادة؛ إنَّما هو لأجل أنَّ الحكم بالإعادة في الأولين كان موافقاً للقاعدة في نظره، دون الثالث لأجل عدم موافقة المأثريِّ به للمأمور به؛ للإخلال بشرطه؛ أي الطهارة التي هي شرط للصلاة، و مقتضاه وجوب الإعادة لا عدمها، فأجاب عليه السلام بما يرجع إلى أنَّ المأثريِّ به في الفرض موافق للمأمور به، و أنَّ الصلاة المأثريِّ بها مصداق للمأمور بها؛ لأنَّه عليه السلام قال: (لأنَّك كنتَ على يقين من طهارتك فشككت)، و من أحكام الله تعالى حرمة نقض اليقين بالشكِّ، و كنت في تلك الحال مأموراً بالصلاة، و معنى أنَّها مأمور بها هو إجزاء الإتيان بها، و مرجعه أنَّ الطهارة التي هي شرط للصلاة أعمُّ من الواقعيَّة و الظاهريَّة المحرزة بالاستصحاب، و أنَّ الاستصحاب يوجب التوسعة في الطهارة التي هي شرط للصلاة، فالصلاة مع الطهارة المستصحة مصداق حقيقيٍّ للمأمور بها، فقوله عليه السلام: (و لا ينبغي ...) و إن لم يكن علَّة لنفس عدم وجوب الإعادة، لكنَّه علَّة لمنشأ الحكم بعدمه، و هو أنَّه كان واجداً للشرط.

و بعبارة أخرى: وجوب الإعادة و عدمه ليس من الأحكام الشرعيَّة، بل هما من الأحكام العقليَّة، فقوله في الفرضين الأولين: (يعيد) إرشاد إلى بيان عدم تحقُّق مصداق المأمور به.

و قوله عليه السلام: (لا يعيد) في الفرض الثالث إرشاد إلى تحقُّقه؛ لعدم معقولية الحكم بعدم الإعادة مع عدم التصرُّف في الموضوع، و لا يعقل الحكم به مع شرطية الطهارة الواقعيَّة؛ لأنَّ مقتضى شرطية الطهارة الواقعيَّة هو الإعادة، و مقتضى عدم وجوب الإعادة مطلوبيَّتُها، و هو محال، فلا بدَّ أن يكون قوله عليه السلام: (لا يُعيد) إرشاداً إلى عدم شرطية خصوص الطهارة الواقعيَّة، و أنَّ الشرط هو الأعمُّ منها و من الظاهريَّة، كما أنَّ قوله عليه السلام في خبر (لا تُعاد الصلاة إلَّا من خمس) «١» كذلك، فإنَّه إرشاد إلى عدم جزئية ما سوى الخمس حالَّ النسيان- مثلاً- ليستقيم الحكم بعدم وجوب الإعادة، و إلَّا يلزم الجمع بين النقيضين، فقول زرارة: «و لِمَ»، سؤال عن علَّة كون ذلك مصداقاً للمأمور به، فأجاب عليه السلام بما يرجع إلى أنَّ مقتضى الاستصحاب، أنَّ الشرط أعمُّ من الطهارة الواقعيَّة و الظاهريَّة، و أنَّ هذه الصلاة أيضاً واجدة للشرط فتصح.

هذا كلُّه بناء على أنَّ الطهارة شرط للصلاة.

و أمّا بناء على أنّ النجاسة مانعة عنها، فقد أتعّب الميرزا النائيني قدس سره نفسه الزكيّة في مقام الجواب عن الإشكال على كلا التقديرين، و أطال الكلام في ذلك، و احتمل في المقام وجوهاً:

الأوّل: أنّ الشرط للصلاة هي الطهارة المحرزة.

الثاني: أنّ العلم بالنجاسة مانع بما أنّه طريق إليها.

الثالث: أنّ العلم بها بما أنّه منجز للواقع و لأحكام النجاسة مانع.

ثمّ أخذ في توضيح انطباق العلّة المذكورة في الرواية على السؤال عن علّة عدم الإعادة؛ بناء على شرطية الطهارة، و كذلك بناء على مانعية النجاسة المعلومة بأحد الوجهين، سواء جعل العلّة مجموع المورد و الاستصحاب، أم خصوص قوله عليه السلام:

(لا تنقض)، و قوله عليه السلام: (فإنّك كنتَ على يقين) توطئة له.

و محصل ما أفاده قدس سره: هو أنّ مرجع هذا التعليل إلى أنّ للعلم دخلًا في المانعية، و أنّ المانع هو النجس المعلوم، و معنى قوله عليه السلام: (لأنّك كنت ...) إلى آخره: هو أنّه حيث لم يكن هناك مُحرز للنجاسة- و هو العلم- فلم يتحقّق ما هو مانع، و معنى (لا تنقض اليقين بالشكّ) أنّ الشكّ ملغىّ شرعاً «١». انتهى ملخصه.

أقول: يرد عليه:

أوّلاً: أنّ المانع بناءً على ما ذكره معلوم العدم في صورة الشكّ؛ لأنّ المانع- على ما ذكره- هو النجس المعلوم، فله جزءان لا يكفي وجود أحدهما في المانعية، و بانتفاء أحدهما ينتفي المانع، فمع الشكّ يعلم عدمه، و حينئذٍ لا يرتبط قوله: (لا تنقض اليقين بالشكّ) به؛ لعدم الشكّ في المانع حينئذٍ، و لا يحتاج إلى الحكم بإلغاء الشكّ.

و ثانياً: بناء على ما ذكره ليس عدم وجوب الإعادة لأجل حرمة نقض اليقين بالشكّ، بل لإتيانه بما هو مصداق حقيقيّ للصلاة، و يكفي حينئذٍ أن يقول عليه السلام: لأنّك كنتَ شاكّاً في النجاسة من دون احتياج إلى ذكر الكبرى الكلّية.

و العجب أنّه قال: لا فرق في ذلك بين جعل العلّة مجموع قوله عليه السلام: (لأنّك ...)

إلى آخره، و قوله عليه السلام: (لا تنقض ...) إلى آخره، و بين جعل العلّة خصوص قوله عليه السلام:

(لا تنقض ...) إلى آخره، و أنّ قوله عليه السلام: (لأنّك كنت ...) ذكر توطئة له، مع أنّ جعله توطئة، يستلزم عدم ارتباطه بأصل المطلب، و لم يتمّ التعليل أيضاً؛ لعدم الشكّ في المانع حينئذٍ. و إن جعل التعليل مجموعهما يرد عليه: أنّ الجملة الاولى حينئذٍ كافية في الجواب، و لا يحتاج إلى الجملة الثانية فيه.

و توهّم: أنّه قدس سره في مقام دفع احتمال منجزية الشكّ- كما ذهب إليه الأخباريون «١»- و أنّ قوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشكّ) معناه أنّ الشكّ ليس منجزاً للواقع ردّاً على احتمال منجزية، و أنّ قوله عليه السلام: (لأنّك ...) توطئة له، و يؤيّد عنايته قدس سره من أوّل كلامه إلى آخره إلى أنّ العلم بما أنّه منجز موضوع للمانعية.

مدفوع: بأنّ ذلك لا يصحّح ما هو بصدده، فإنّه قدس سره «٢» و غيره «٣» معترف بأنّ الاستصحاب أصل مُحرز للواقع، فتحرز به الطهارة في المقام في زمان الشكّ، فمفاد الاستصحاب حينئذٍ هو أنّه واجد للطهارة، سوى الحكم بعدم

الاعتناء بالشكّ، و قوله: (لا تنقض ...) يفيد هذا المعنى، مع أنّه لا يحتاج إلى إثبات أنّه على الطهارة- بناءً على مذهبه- لعدم دخله في الحكم.

مضافاً إلى أنّه لو أراد ذلك فهو منافٍ لما ذكره من عدم الفرق في اندفاع الإشكال بين أخذ العلم بالنجاسة بما أنّه طريق مانعاً، أو بما أنّه منجز، فإنّه بناء على ما ذكره هذا المتوهّم لا يصحّ أخذه بما أنّه طريق مانعاً في دفع الإشكال.

و غاية ما يمكن أن يقال في المقام بناءً على أنّ العلم بالنجاسة موضوع للمانعية:

أنّ العلم جزء الموضوع؛ لأنّ المانع حينئذٍ هو النجس المعلوم، فمع انتفاء العلم تصحّ الصلاة وإن وقعت في النجس في نفس الأمر، كما ورد في الأخبار «١»، كما أنّه لو اعتقد وجود النجاسة فصلّى و انكشف عدمها، صحّت أيضاً، كما عليه الفتوى، و حينئذٍ فلا مانع من القول: بأنّ المراد من قوله عليه السلام: (لأنّك كنتَ على يقين) أنّ أحد الجزئين منفيّ بالوجدان، و هو العلم، و من قوله عليه السلام: (و لا ينقض ...) أنّ الجزء الآخر- و هو النجاسة- منفيّ بالاستصحاب، فالمراد من كلتا الجملتين: أنّ المانع في الفرض منتفٍ بكلا جزأيه مع كفاية انتفاء أحدهما في الصحّة، و إلّا فإشكال عدم انطباق التعليل على المورد باقٍ بحاله، بناء على أنّ النجاسة مانعة عن الصلاة، و لا يختصّ هذا الإشكال بالاحتمال الأوّل من الاحتمالات الأربعة المتقدّمة في الرواية، بل يجري بناءً على الاحتمال الثاني منها أيضاً.

هذا كلّّه بالنسبة إلى الجملة الاولى من الرواية.

الاستدلال بالجملة الواقعة في ذيل الرواية

و أمّا الجملة الاخرى الواقعة في ذيل الرواية المستشهد بها للاستصحاب، فتفصيل الكلام فيها: هو أنّ زرارة قال: فهل عليّ إن شككتُ أنّه أصابه شيء أن أنظر فيه؟

قال: (لا، و لكنّك إنّما تُريد أن تذهب بالشكّ الذي وقع في نفسك).

قلت: إن رأيته و أنا في الصلاة؟

فأجاب عليه السلام بما يرجع إلى أنّ هذا على قسمين؛ يجب استئناف الصلاة في أحدهما دون الآخر:

فالأوّل: هو ما إذا علم في أثناء الصلاة بأنّه الذي شكّ فيه قبل الصلاة.

و الثاني: ما إذا لم يعلم بذلك، بل احتمل وقوعه في أثناء الصلاة، فلا ينقض الصلاة، بل يغسله و ينيّ على صلاته، و يستأنف الصلاة في الأوّل.

و في قوله عليه السلام: (و إن لم تشكّ ...) فيه احتمالان أيضاً:

أحدهما: أنّ المراد: صورة علمه بعدم النجاسة قبل الصلاة.

ثانيهما: أنّ المراد: إن لم ينقدح الشكّ في ذهنك، بل أخذت في الصلاة على غفلة من ذلك.

فعلى الأوّل: فهو منطبق على قاعدة الفراغ، لكن الطاهر هو الثاني، كما أنّه كثيراً ما يتّفق ذلك للمصلّي.

إذا عرفت ذلك فهنا إشكالان بناء على الاحتمال الأوّل من الاحتمالات المتقدّمة في الخبر:

أحدهما: أنّه ما الفرق بين ما لو علم بوقوع تمام الصلاة في النجاسة، و بين وقوع بعضها فيها؛ حيث حكم عليه السلام بعدم وجوب الإعادة في الأوّل، و بوجوبها في الثاني في القسم الأوّل من الجملة الثانية؟

ثانيهما: ما الفرق بين القسمين الأخيرين؟ حيث حكم الإمام عليه السلام بنقض الصلاة و وجوب الإعادة في الأوّل منهما دون الثاني، مع جريان الاستصحاب بالنسبة إلى ما مضى من الصلاة في القسم الأوّل، و أمّا بالنسبة إلى ما بقي منها بعد العلم بالنجاسة، فيمكن تصحيحه بالأخبار الواردة في الرّعاف العارض في أثناء الصلاة «١»، الدالّة على أنّه لا يقطع الصلاة، بل يغسله و يبني عليها.

و بعبارة أخرى: الاستصحاب إنّما يجري بالنسبة إلى ما مضى من صلاته حال الجهل بالنجاسة في كلا القسمين المذكورين في الجملة الأخيرة، و أمّا بالنسبة إلى ما بقي بعد علمه بالنجاسة، فلا يجري الاستصحاب في القسم الثاني أيضاً، و للحكم بصحّة الصلاة بالنسبة إليه، دليل آخر موجود في القسم الأوّل منهما، و هو أخبار الرّعاف، فكيف حَكَمَ عليه السلام بوجوب الإعادة في الأوّل دون الثاني؟ و لذا قد يرّجح الاحتمال الأوّل من الاحتمالات الأربعة المذكورة؛ لعدم ورود هذين الإشكاليين بناء عليه.

و يؤيّد أنّه قال: (قلت: إن رأيته ...) بالضمير المشار به إلى ما شكّ فيه أوّلاً، و لم يأت بالضمير في الجملة الاولى.

هذا، و لكن التحقيق: عدم ورود هذين الإشكاليين، و توضيحه يحتاج إلى تقديم أمر: هو أنّه لا ريب في أنّ للصلاة هيئة اتّصاليّة، كما هو المرتكز في أذهان المتشرّعة، فبعد المصلّي بعد الشروع في الصلاة بتكبيرة الاحرام داخلاً فيها إلى أن يفرغ عنها بالتسليم؛ من غير فرق بين حال الذكر و القراءة و بين حال اشتغاله بأفعالها و بين الأكوام المتخلّلة، فهي أمر ممتدّ إلى أن يقع الفراغ منها، و لذلك عبّر في الأخبار: بأنّ الكلام و نحوه قاطع أو ناقض «٢»، فلو لا أنّها أمر ممتدّ لم يناسب هذا التعبير، و حينئذٍ فإن اعتبر شيء في الصلاة كالطهارة من الحدث و الستر و الاستقبال، فهو معتبر في جميع أكوامها حتى المتخلّلة بين الأفعال و الأذكار إلّا أن يدلّ دليل خاصّ على خلاف ذلك، و ورد في خصوص الرّعاف أخبار تدلّ على أنّه لو عرض الحدث في أثناء الصلاة يغسله، و يبني على صلاته و لا ينقضها، و لكنّها في خصوص العارض في أثناء الصلاة، و أمّا لو علم في أثناء الصلاة بالنجاسة التي عرضت قبل الصلاة فلا تعمّم هذه الأخبار، و كذا لو أُرْعِف نفسه بالاختيار.

و دعوى إلغاء الخصوصية «١» ممنوعة، نعم يمكن دعواه بالنسبة إلى غير الرّعاف من النجاسات لو وقعت في أثناء الصلاة.

إذا عرفت ذلك نقول: أمّا صحّة الصلاة فيما لو انكشف بعدها وقوعها بتمامها في الجنس، فلاّنها مقتضى الاستصحاب بالنسبة إلى تمام الصلاة، و هو ممّا يحرز به المصداق؛ لما سيأتي- إن شاء الله- و تقدّم في مسألة الأجزاء: أنّ الأوامر الظاهرية تقتضي الأجزاء.

و أمّا الفرق بين القسم الأوّل من الفرعين الأخيرين و بين الفرض الأوّل و بينهما في أنفسهما؛ فهو أنّ الاستصحاب و إن كان جاريّاً بالنسبة إلى ما مضى من الصلاة في كلّ واحد من الفرعين الأخيرين، لكنّه لا يفيد بالنسبة إلى ما بقي من الصلاة حتّى في الفرع الأخير منهما؛ لأنّه لا يثبت عروض النجاسة في أثناء الصلاة لتشمله أخبار الرّعاف؛ للشكّ في عروضها في الأثناء- كما هو المفروض- المستلزم للشكّ في مانعيّة الموجود على أظهر الوجهين من أنّ النجاسة مانعة، لا أنّ الطهارة شرط، فحال الصلاة بالنسبة إلى ما بقي منها حالها مع اللباس المشكوك أنّه من مأكول اللحم أو لا؛ لأنّ هذه مانعة على تقدير وجودها قبل الصلاة و غير مانعة على تقدير عروضها في الأثناء لأخبار الرّعاف، و حينئذٍ

فلا مانع من جريان الأصل العقلي فيه، كما هو المختار في اللباس المشكوك، فالاستصحاب مصحح بالنسبة إلى ما مضى من الصلاة.

و أمّا بالنسبة إلى ما بقي فالاستصحاب المذكور وإن لا يثبت عروض النجاسة في الأثناء، و لا تشمله أخبار الرُعايا أيضاً؛ لأنّه شبهة مصداقية لها، لكن أصالة عدم المانع جارية بالنسبة إلى ما بقي، بخلاف الفرع الأوّل منهما؛ لمكان العلم بمانعيّتها.

مضافاً إلى أنّه لم يصرّح في الذيل: بأنّ المراد من الاستصحاب، هو استصحاب عدم النجاسة، فلعلّ المراد به استصحاب بقاء الهيئة الاتّصالية للصلاة الثابتة قبل رؤية النجاسة؛ لما عرفت من أنّ الصلاة أمر ممتدّ يوجد متدرّجاً.

و يمكن أن يقال بجريان استصحاب عدم المانع للعلم بعدمه قبل الأخذ في الصلاة و قبل الرؤية، على إشكال في جريان الاستصحاب بالنسبة إلى عدم المانع وإن كان جارياً بالنسبة إلى وجوده.

و بالجملة: لا مصحح للصلاة في الفرع الأوّل من الفرعين الأخيرين، بخلاف الثاني منهما، فإنّه يمكن تصحيحها بأحد الوجوه الثلاثة المذكورة، و بذلك ينحلّ الإشكالات المذكوران.

و منها: الصحيحة الثالثة لزراعة

رواها الكليني قدس سره عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، و محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعاً، عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن زرارة، عن أحدهما عليهما السلام، قال: قلت له: من لم يدر في أربع هو أم في ثنتين و قد أحرز الثنتين؟

قال: (يركع ركعتين و أربع سجّدت و هو قائم بفاتحة الكتاب و يتشهد، و لا شيء عليه، و إذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع و قد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى، و لا شيء عليه، و لا ينقض اليقين بالشكّ، و لا يدخل الشكّ في اليقين، و لا يخلط أحدهما بالآخر، و لكنّه ينقض الشكّ باليقين، و يتمّ على اليقين، فيبني عليه، و لا يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات) «١».

فنقول: ظاهر الرواية- مع قطع النظر عن القرائن الخارجيّة و الاحتمالات الآتية التي ذكروها- أنّه يأتي بالركعتين الأخيرتين متّصلتين.

و ذكر بعضهم: أنّ قوله: (بفاتحة الكتاب) ظاهر في إرادة الانفصال، و أنّه ليس مورد التقيّة «٢».

و فيه: أنّه ليس في العامّة من يقول بتعيّن التسبيحات في الأخيرتين، بل ذهب بعضهم إلى تعيّن الفاتحة فيهما كالشافعيّ و الأوزاعي «٣»، و الإمام الصادق عليه السلام و إن لم يتّفق منهما لتأخّر زمانهما عن زمانه عليه السلام، لكن الظاهر أنّ هذه الفتوى منهم كانت قبلهما أيضاً «٤».

مضافاً إلى عدم تعيّن الفاتحة فيهما عندنا أيضاً، فلعلّ ذكرها من جهة أنّها الأفضل من التسبيحات.

و بالجملة: ذكر الفاتحة لا يُنافي التقيّة.

و كذلك في الفرض الثاني قوله عليه السلام: (قام فأضاف إليها ركعة) ظاهر في الاتصال، لكنّه خلاف ما استقرّ عليه المذهب.

و يظهر من قوله عليه السلام- في الجمل المتعدّدة في ذيلها-: (لا ينقض اليقين بالشكّ ...) إلى آخره أنّ له عليه السلام عناية في المطلب الذي أراده، و أنّ المراد عدم ضمّ الاحتياط إلى أصل الصلاة و لزوم الإتيان بصلاة الاحتياط منفصلاً.

هذا بحسب بدو النظر، لكن ذكروا في مفاد الرواية احتمالات:

الاحتمالات التي في مفاد الرواية

الأول: ما ذكره الفيض الكاشاني قدس سره، و هو أنّ معنى (لا ينقض اليقين بالشكّ):

أنّه لا يرفع اليد عن الركعتين المحرّرتين بسبب وقوع الشكّ في الإتيان بالباقي؛ بأن يستأنف الصلاة.

و أنّ معنى قوله: (لا يدخل الشكّ في اليقين) هو أنّ الشكّ بين الاثنتين و الأربع و بين الثلاث و الأربع، لا يدخل اليقين؛ بأن يمضي و يكتفي بالأولتين، بل يأتي بالأخيرتين أيضاً، و كذلك قوله عليه السلام: (لا يخلط أحدهما بالآخر).

و قوله عليه السلام: (و لكنّه ينقض الشكّ باليقين) معناه: أنّه يأتي بالركعتين أو الركعة؛ ليرتفع الشكّ، و لا يكتفي بالأولتين.

و لا تعرّض في الرواية بالإتيان منفصلاً أو متّصلاً؛ بناء على هذا الاحتمال، و عليه فلا ارتباط للرواية بالاستصحاب.

ثمّ ذكر قدس سره: أنّه لا مانع من الإتيان بصلاة الاحتياط متّصلة أو منفصلة «١».

الثاني: أنّ معنى (لا تنقض) هو ما ذكر في الأول، لكن المقصود من قوله:

(لا يدخل الشكّ في اليقين، و لا يخلط أحدهما بالآخر)، أنّه لا يضمّ صلاة الاحتياط بالمتيقّن؛ بأن يأتي بها متّصلة، بل يأتي بها منفصلة؛ دفعاً لما هو ظاهر الجملة الاولى من الإتيان بالاحتياط متّصلة، فإنّه لو أتى بها متّصلة فقد أدخل المشكوك في المتيقّن و خلط أحدهما بالآخر؛ لأنّه مع الاتصال يحتمل الإتيان بست ركعات، فإنّ الخلط لغة «١»: إمّا الضمّ، أو الامتزاج «٢».

و هذا الاحتمال أقرب من الأول؛ حيث إنّ متعلّق النهي فيه أمر اختياري، و هو ضمّ المشكوك من الصلاة إلى المتيقّن منها، بخلافه على الأول، فإنّه غير اختياري؛ لأنّه لا يخلو: إمّا أن يكون قد صلّى أربعاً في الواقع فقد اختلط المشكوك بالمتيقّن، أو لا، و على أيّ تقدير فهو أمر غير اختياري، لكن بناء على هذا الاحتمال لا يرتبط الخبر بالاستصحاب أيضاً.

الثالث: أنّ المراد من قوله عليه السلام: (لا ينقض ...) إلى آخره، عدم نقض اليقين بالاكتفاء بالركعتين و عدم الإتيان بالأخيرتين بالشكّ فيهما.

و قوله عليه السلام: (لا يدخل الشكّ ...) يحتمل ما ذكره الفيض قدس سره، و يحتمل ما ذكر في الاحتمال الثاني.

و حاصل المعنى: أنّه يبنى على عدم الإتيان بالركعتين الأخيرتين، و يأتي بهما منفصلتين، فقد ذكر عليه السلام ما هو المذهب الحقّ على وجه لا يُنافي التقيّة.

الرابع: ما ذكره المحقّق الخراساني و الميرزا النائيني ٠: من أنّ قوله:

(لا ينقض ...) إلى آخره، مطلق بالنسبة إلى الاتّصال و الانفصال، فيمكن تقييده بالانفصال بدليل آخر «٣»، و زاد الميرزا النائيني قدس سره: أنّ هذا منه عليه السلام ليس في مقام بيان الوظيفة، بل معنى (لا ينقض): أنّه يبنى على اليقين و عدم الإتيان بالمشكوك «١».

و فيهما: أنّ قوله عليه السلام: (لا ينقض) ظاهرٌ في الاتّصال، لكنّه ظهورٌ تصوّري لا تصديقيّ، و قوله عليه السلام: (لا يدخل الشكّ في اليقين) مانع عن الظهور التصديقي، فإنّ للمتكلّم أن يلحق بكلامه ما شاء ما دام لم يتحقّق الفراغ منه، فليس ذلك من قبيل تقييد المطلق، و مقتضى استصحاب عدم الإتيان بالمشكوك هو وجوب الإتيان به، فهو عليه السلام في مقام بيان الوظيفة.

الخامس: ما اختاره الشيخ الأعظم قدس سره: من أنّ المراد باليقين، هو اليقين بالبراءة بالبناء على الأكثر و الإتيان بما يحتمل نقصه منفصلاً، و تدلّ عليه أخبار مذكورة في أحكام الشكوك، مثل قوله عليه السلام: (إذا شككت فابن على اليقين) «٢»، و فسّره السيّد المرتضى قدس سره باليقين بالبراءة بما ذكر، و غيره من الأخبار «٣»، و الأمر دائر بين حملها على التقيّة و بين هذا الاحتمال، و التقيّة خلاف الظاهر، و هذا الاحتمال و إن كان بعيداً في نفسه لكنّه أولى من الحمل على التقيّة.

السادس: أنّ المقصود من هذه الجمل بيان قواعد كلّية، و الاستصحاب منها و بعض مصاديقها، و أنّ معنى (لا ينقض) أنّ حقيقة اليقين لا بدّ أن لا يُنقض بالشكّ، فيعمّ نقضه بمعنى رفع اليد عنه و إبطاله و استثناء الصلاة، و نقض اليقين بالاكْتفاء به و عدم الإتيان بالمشكوك، فإنّ كلّ واحد منهما نقض لليقين بالشكّ، و الثاني هو الاستصحاب.

و أمّا قوله عليه السلام: (لا يدخل ...) إلى آخره، و (لا يخلط ...) إلى آخره، فإن قلنا:

بأنّه لا بدّ أن يكون متعلّق النهي أمراً اختيارياً، فمعناه عدم ضمّ المشكوك إلى المتيقّن و الإتيان به متّصلاً، بل يأتي به منفصلاً، و إلّا فالمستفاد منهما أيضاً قاعدة كلّية، و هذا المورد بعض مصاديقها، و هو عدم ضمّ المشكوك إلى المتيقّن، و ما ذكره الفيض قدس سره من المعنى مصداق آخر لها.

و قوله عليه السلام: (لكنّه ينقض الشكّ باليقين) معناه: أنّه لا بدّ أن يأتي بما يحتمل نقصه؛ ليحصل اليقين، و على هذا الاحتمال فالرواية تدلّ على الاستصحاب.

و يمكن ترجيح هذا الاحتمال على الاحتمالات الاخر: بأنّ اليقين و الشكّ مستعملان في معنهما الحقيقي على هذا الاحتمال في جميع الجمل، بخلافهما على احتمال الفيض، فإنّ الشكّ في قوله عليه السلام: (لا يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات) يراد منه المشكوك على الاحتمال الذي ذكره الفيض قدس سره، و كذا اليقين و الشكّ في (لا ينقض اليقين بالشكّ) اريد بهما المتيقّن و المشكوك.

لكن يمكن أن يقال: إنّ المراد من قوله عليه السلام: (لا ينقض اليقين بالشك) هو خصوص الاستصحاب و عدم شموله للاحتمال الآخر من حيث اتّحاد سياقها مع روايته الأخرى التي لا ريب في أنّ المراد بها الاستصحاب، إلّا أن يمنع ذلك بدعوى إمكان إرادتهما فيها أيضاً.

و اورد على الاستدلال بهذه الرواية على الاستصحاب: بأنّ الاستصحاب متروك لا يُعمل به في ركعات الصلاة، و هو ملغى فيها عند الأئمة عليهم السلام، و إلّا فلا وجه للإتيان بالمشكوك بعد الصلاة منفصلاً من باب الاحتياط، كما عبّر عنه به في لسان الفقهاء «١»، المأخوذ من الأخبار الدالة على أنّ الإتيان به إنّما هو لأجل جبران النقص المحتمل في الصلاة واقعاً، و أنّه على تقدير تمامية أصل الصلاة يُعدّ نافلة «١»، فلو كان ذلك لأجل الاستصحاب فهو لا يناسب التعبير بالاحتياط منفصلاً، بل يجب الإتيان بها جزمًا، كما في الاستصحاب في باب الوضوء و نحوه، و حينئذٍ فالاستدلال بهذه الرواية للاستصحاب غير مستقيم، خصوصاً مع تطرّق الاحتمالات الكثيرة المتقدمة فيها مع احتمال التقيّة «٢».

و منها: رواية إسحاق بن عمّار

رواها الصدوق بإسناده عن إسحاق بن عمّار، قال: قال لي أبو الحسن عليه السلام: (إذا شككت فأبْنِ على اليقين).

قلت: هذا أصل؟

قال: (نعم) «٣».

و المضبوط في نُسخ «الفرائد» موثقة عمّار «٤»، و لكنّه اشتباه، بل هي لإسحاق بن عمّار، و لعلّ الشيخ قدس سره أخذ السند من الرواية التي قبلها في الوسائل، و كيف كان فهي لإسحاق بن عمّار.

ثمّ إنّها ليست موثقة؛ لوقوع عليّ بن السندي في سند الصدوق إلى إسحاق بن عمّار، و لم يوثقه إلّا نصر بن صباح «١»، و نصر أيضاً لم يوثقه غير نفسه؛ حيث روى ما يتضمّن مدح نفسه «٢»، و لا يُعتمد على ذلك، و لعلّه لكفاية ذلك في التوثيق عند الشيخ قدس سره عبّر عنها بالموثقة.

و على أيّ تقدير: اختلفوا في فقه الرواية و أنّ المراد من الشكّ فيها هو في خصوص الركعات للصلاة، أو أنّ المراد إفادة قاعدة كلّية حكم فيها بالبناء على اليقين في كلّ ما شكّ فيه، إلّا أنّها خُصّصت بغير الشكّ في ركعات الصلاة.

و على الثاني فلا إشكال في دلالتها على الاستصحاب، و لكن لا يبعد الأوّل، كما يشهد له التعبير بذلك في كثير من الروايات الواردة في الشكّ في الركعات، مثل رواية ابن الحجّاج و عليّ، عن أبي إبراهيم في السهو في الصلاة، قال عليه السلام فيها: (تبني على اليقين، و تأخذ بالجزم، و تحتاط بالصلوات كلّها) «٣».

و رواية العلاء، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل صلّى ركعتين و شكّ في الثالثة؟

قال: (يبني على اليقين، فإذا فرغ تشهّد و قام قائماً فصلّى ركعة بفاتحة القرآن) «٤».

و رواية محمّد بن سهل بن اليسع عن أبيه، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل لا يدري أثلاثاً صلّى أم اثنتين؟

قال: (يبني على النقصان، و يأخذ بالجزم، و يتشهّد بعد انصرافه تشهّداً خفيفاً كذلك في أوّل الصلاة و آخرها) «١».

و رواية الحسن بن علي بن يقطين عن أخيه الحسين، عن أبيه، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل لا يدري كم صلى، واحدة أم اثنتين أم ثلاثاً؟

قال: (يبني على الجزم) «٢».

و الصحيحة الثالثة «٣» لزراعة، و رواية «دعائم الإسلام» «٤».

و يمكن الجمع بين الروايات: بأن الروايات الدالة على البناء على الأكثر يراد منه البناء العملي عليه، أي يعمل عمل من صلى الأكثر، وأنه يأتي بما يحتمل نقصه منفصلاً، و الروايات الدالة على البناء على النقصان و اليقين ظاهرة في البناء على الأقل و الإتيان بالمشكوك متصلاً، و الفرقة الاولى أظهر في وجوب الإتيان بما يحتمل نقصه منفصلاً، فيقدم الأظهر على الظاهر.

و حاصل مفاد الروايات: استصحاب عدم الإتيان بالمشكوك، لكن يأتي به منفصلاً.

لكن يرد عليه: أن مقتضى الاستصحاب هو الإتيان بالركعات المشكوكة جزماً، لا من باب الاحتياط من جهة احتمال النقصان، كما يدل عليه بعض الروايات الدالة على أنها على تقدير تمامية أصل الصلاة، تعد نافلة «١».

فلعل الوجه في عدم العمل بالاستصحاب في الشك في ركعات الصلاة: هو أن الواجب هو الإتيان بالصلاة أربع ركعات، و لا يثبت ذلك بالاستصحاب و الإتيان بالمشكوك متصلاً؛ لاحتمال الزيادة على الأربع حينئذ، و كيف كان فهذه الروايات لا تصلح للاستدلال بها على الاستصحاب سنداً و دلالةً.

و منها: رواية محمد بن مسلم

رواها الصدوق في الخصال بإسناده عن محمد بن مسلم في حديث الأربعمئة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (قال أمير المؤمنين عليه السلام: من كان على يقين فشك فليمض على يقينه، فإن الشك لا ينقض اليقين) «٢».

و هذه الرواية أيضاً ضعيفة السند؛ لعدم وثاقة حسن بن راشد و قاسم بن يحيى الواقعيين في سند الصدوق قدس سره إلى محمد بن مسلم.

و أمّا دلالتها على الاستصحاب فهي مبنية على عدم أخذ الزمان السابق قيداً لليقين و لا المتيقن، و إلّا فهي منطبقة على الشك الساري؛ لأنه يصير المعنى حينئذ: من كان على يقين من عدالة زيد في الزمان السابق، ثم شك في عدالته في ذلك الزمان، فليمض على يقينه، لكن الأظهر هو الأول؛ لوجه:

الأول: أن الظاهر عدم قيديّة الزمان لليقين و الشك و عدم لحاظه في متعلّقهما، بل الظاهر أنه اخذ ظرفاً، كما هو المرتكز في الأذهان و المتبادر عرفاً، و هذا التعبير في الرواية إنما هو لأجل أن الغالب تقدّم زمان اليقين على زمان الشك في الاستصحاب، مضافاً إلى ندرة موارد قاعدة اليقين بالنسبة إلى موارد الاستصحاب؛ لندرة حصول اليقين بشيء أولاً ثم تبدله بالشك، فمعنى الرواية: من كان على يقين من عدالة زيد- مثلاً- في زمان سابق، ثم شك في بقاء عدالته في الزمان اللاحق، فليمض على يقينه.

الثاني: اتحاد سياقها مع الصحيحة الاولى لزراعة، التي لا ريب في أن مفادها الاستصحاب، و ظهور أن المراد منهما واحد.

الثالث: أنَّ الظاهر أنَّ المراد من اليقين والشكَّ فيها هما الفعلَيان، كما في الاستصحاب، لكن الإشكال إنّما هو في سندها.

و منها: مكتابة علي بن محمد القاساني

قال: كتبت إليه و أنا بالمدينة عن اليوم الذي يشكُّ فيه من شهر رمضان هل يصام أم لا؟

فكتب عليه السلام: (اليقين لا يدخل فيه الشكُّ، صُم للرؤية، و أفطر للرؤية) «١».

و هذه الرواية أيضاً لم يثبت اعتبار سندها؛ لاشتراك «محمد» «٢» بين الثقة و الضعيف، و كلاهما من أصحاب الهادي عليه السلام، و في طبقة واحدة، لا يمتاز أحدهما عن الآخر، لكن قال الشيخ الأعظم قدس سره: إنّها أظهر ما في الباب في الاستصحاب «١». و قال بعضهم: إنّها لا تدلُّ عليه أصلاً «٢»، و الأقوى أنّها ظاهرة في الاستصحاب، و ليست أظهر من الصحيحة الاولى لزرارة.

توضيح ذلك: أنَّ في السؤال احتمالات:

أحدها: أنَّ المراد من يوم الشكِّ فيه: هو في أوّل رمضان المردّد صومه بين الواجب و المندوب.

ثانيها: أن يريد يوم الشكِّ من آخره، المردّد صومه بين الواجب و الحرام.

ثالثها: أنَّ المراد هما معاً، و قوله عليه السلام: (صُم للرؤية) و إن كان يؤيّد الأوّل، لكن الاحتمال الآخر أيضاً قريب في نفسه؛ لأجل أهميّة تردّد الصوم فيه بين الواجب و الحرام، و ينبغي السؤال عنه.

و على أيّ حال فقوله عليه السلام: (صُم للرؤية ...) إلى آخره، ليس أجنبياً عمّا ذكره أوّلًا، بل يناسبه و مرتبط به، و مفاده: أنّه لا ترفع اليد عن الحالة السابقة و عمّا هو عليه إلّا برؤية الهلال، و ذكروا فيها احتمالات اخر:

الأوّل: ما ذكره الميرزا النائيني قدس سره مؤرداً على الشيخ قدس سره: أنَّ المراد أنّه يعتبر في الصوم بعنوان شهر رمضان اليقين و العلم به، و أنّه لا يجوز أن يصوم بعنوان رمضان مع الشكِّ فيه، فهذه الرواية مساوقة للروايات الدالّة على أنّه يصوم الشكِّ بقصد أنّه من شعبان، لا بقصد رمضان «٣». انتهى.

أقول: غير خفيّ أنَّ ما أفاده غير متبادر من الرواية عرفاً، و أنَّ إرادة هذا المعنى من الرواية، لا ينسب إلى الأذهان في المتفاهم العرفي و المحاورات العقلانيّة، فهو مرجوح جدّاً، مضافاً إلى انه يستلزم عدم ارتباط قوله عليه السلام: (أفطر للرؤية) بما قبله؛ لعدم ترتبه عليه حينئذٍ، مع ظهورها في ارتباطه به، بل هو منافٍ لما قبله؛ لأنّه يدلّ على وجوب يوم الشكِّ من آخره، فيلزم دخول الشكِّ في اليقين بالمعنى الذي ذكره.

الثاني: ما احتمله الشيخ الأعظم قدس سره، و هو أنَّ المراد: أنَّ الاشتغال اليقيني بوجوب صوم شهر رمضان، يقتضي البراءة اليقينية، فتدلّ على استصحاب الاشتغال «١».

و فيه: أيضاً أنّه منافٍ لقوله عليه السلام: (صُم للرؤية)، فإنّ مقتضى العلم باشتغال الذمّة بصوم شهر رمضان، هو وجوب صوم يوم الشكِّ من أوّل شهر رمضان أيضاً.

الثالث: أنَّ المراد: أنَّه لا بدَّ في وجوب الصوم بعنوان أنَّه من شهر رمضان من إحراز كلِّ يوم أنَّه منه؛ و العلم بأنَّه شهر رمضان.

و فيه: أنَّه منافي لقوله عليه السلام: (صُمْ للرُّؤية، و أَفطر للرُّؤية).

إذا عرفت ذلك يظهر لك صحَّة الاستدلال بهذه الرواية على الاستصحاب لو لا ضعف سندها.

و منها: صحيحة عبد الله بن سنان

قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام و أنا حاضر: أنَّي اعير الدَّمِيَّ الثَّوب و أنا أعلم أنَّه يشرب الخمر، و يأكل لحم الخنزير، فإردّه عليّ، فأغسله قبل أن أصلي فيه؟

فقال أبو عبد الله عليه السلام: (صلّ فيه و لا تغسله من أجل ذلك؛ فإنَّك أعرته إيَّاه و هو طاهر، و لم تستيقن أنَّه نجّسه، فلا بأس أن تصلي فيه حتّى تستيقن أنَّه نجّسه) «٢».

و لا إشكال في دلالتها على الاستصحاب بملاحظة التعليل الذي ذكره عليه السلام بقوله عليه السلام: (لأنَّك أعرته إيَّاه و هو طاهر)، و احتمال إرادة قاعدة الطهارة منافي للتعليل المذكور؛ لعدم دُخُل الحالة السابقة في القاعدة، لكنَّها إنّما تدلّ على الاستصحاب في خصوص باب الطهارة و النجاسة، و استفادة الكليّة منها بإلغاء الخصوصية مشكلة.

و منها: روايات الحلّ و الطهارة

روى الشيخ قدس سره بإسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن الحسن، عن عمرو بن سعيد، عن مصدّق بن صدقة، عن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: (كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنَّه قذر فإذا علمت فقد قدر، و ما لم تعلم فليس عليك) «١».

و الكلام في هذه الرواية يقع في مقامين:

الأوّل: في أنَّه هل يمكن إرادة القواعد الثلاث؛ أي: قاعدة الطهارة للأشياء بعناوينها الأوّليّة، و قاعدة الطهارة الظاهرية للأشياء بعناوينها الثانوية؛ أي المشكوكة طهارتها و نجاستها، و استصحاب الحالة السابقة من قوله عليه السلام: (حتّى تعلم) أو لا يمكن إرادة جميعها؟

الثاني: على فرض إمكان ذلك هل الرواية ظاهرة في جميعها، أو لا؟

أمّا المقام الأوّل: فذهب المحقّق الخراساني إلى إمكان إرادة قاعدة الطهارة الواقعية للأشياء بعناوينها الأوّليّة و الاستصحاب معاً «٢».

و ذهب في «الحاشية على الفرائد» إلى إمكان إرادة القواعد الثلاث منها.

و حاصل ما أفاده في بيان ذلك: هو أنَّ قوله عليه السلام: (كلّ شيء نظيف) مع قطع النظر عن الغاية، يدلّ بعمومه على طهارة الأشياء بعناوينها الواقعية، و بإطلاقه الشامل لجميع حالات الشيء- التي منها حالة الشكّ في طهارته و نجاسته- على قاعدة الطهارة في المشتبه طهارته و نجاسته.

و إن أبيت عن شمول إطلاقه لمثل هذه الحالة- التي هي من حالات المكلف لا الشيء- فهو بعمومه يشمل ما إذا اشتبهت طهارته بشبهة لازمة غير منفكة منه أبداً، و بضميمة عدم القول بالفصل بينه و بين سائر المشتبهات الغير اللازمة يدلّ على طهارتها كلّها، و لا ضير في اختلاف الحكم بالنسبة إلى أفراد العامّ و صيrote ظاهرياً بالنسبة إلى بعضها و واقعياً بالإضافة إلى بعضها الآخر، و هذا بدون استلزامه لاستعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد و اجتماع اللّاحظين، و بملاحظة الغاية يدلّ على الاستصحاب؛ لأنّ مقتضى جعل العلم بالقذارة غايةً للطهارة هو بقاؤها و استمرارها ما لم يعلم بالقذارة، و لا نغني بالاستصحاب إلّا هذا «١». انتهى ملخصاً.

أقول: لا إشكال في أنّ الطهارة الواقعيّة للأشياء بعناوينها الأولى ليست من الامور المجعولة في ارتكاز المشرعة؛ ليستفاد ذلك من قوله عليه السلام: (كلّ شيء نظيف) و (طاهر) أنّ بعض الأشياء طاهر واقعاً، و بعضها قذر كذلك، و لا تخلو من أحدهما؛ بأن يكون هناك ما ليس بطاهر و لا قذر، لكن بعض ما ليس بقذر عند العرف، استقذره الشارع؛ ليجتنب عنه المكلفون لمصلحة سياسيّة اقتضت ذلك كنجاسة الكفّار، و إلّا فذات طبيعة الكافر و المسلم لا تختلفان في الحقيقة، و لا الإقرار بالشهادتين مؤثّر في التكوين، و بعض الأشياء قذر شرعاً بحسب الواقع، لكن بعض المصالح يقتضي الحكم بطهارته إلى زمان ظهور وليّ العصر- عجل الله تعالى فرجه- كبعض فرق المسلمين.

بل يمكن أن يقال: إنّ الحليّة و الحرمة أيضاً كذلك، و إنّ المجعول هو الحرمة لا الحليّة، فجعل الخمر حراماً لئلاّ يشربه الناس، و قذراً لئلاّ يباشروها؛ لمصلحة اقتضت ذلك، و ما لا يترتب عليه مصلحة و لا مفسدة فهو مباح إباحة لا اقتضائيّة غير مجعولة، نعم الحليّة الاقتضائيّة مجعولة.

إذا عرفت ذلك نقول: قوله عليه السلام: (كلّ شيء طاهر) «١» أو (حلال) «٢» بالنسبة إلى الطهارة و الحليّة الواقعيّتين، إخبار عن الواقع؛ لما عرفت من عدم مجعوليّتهما حتى يكون إنشاءً للحكم بهما، و بالنسبة إلى الطهارة و الحليّة الظاهريّتين إنشاءً للحكم بهما لا إخبار، و لا يمكن الجمع بينهما في كلام واحد.

لا يقال: إنّ في كلّ واحد منهما إخبار لا إنشاء، لكن الإخبار المذكور بالنسبة إلى الطهارة و الحليّة الواقعيّتين إنّما هو بداعي الحكاية عن الواقع، و بالنسبة إلى الظاهريّتين منهما بداعي الإنشاء، و لا محذور فيه.

لأنّه يقال: إنّ ذلك أيضاً ممتنع، خصوصاً على مذهبه قدس سره؛ من امتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد «٣»، كالجمع بين معنبي الحقيقي و الكنائي في إطلاق واحد؛ ضرورة أنّ الإخبار حينئذٍ بالنسبة إلى الطهارة الواقعيّة مستعمل في معناه الحقيقي، و بالنسبة إلى الظاهريّة في معناه الكنائي.

مضافاً إلى أنّ معنى الطهارة الظاهريّة هو ترتيب آثار الطاهر على المشكوك طهارته و البناء على أنّه طاهر، لا جعل الطهارة الحقيقيّة الواقعيّة على المشكوك؛ لاستلزامه طهارة المشكوك واقعاً، و انحصار النجاسات الواقعيّة في صورة العلم بها، و لا يلتزم به أحد، و كذلك الحليّة الظاهريّة معناها ترتيب آثارها على المشكوك، لا جعل الحليّة الواقعيّة كي يلزم المحذور المذكور، و حينئذٍ كيف يمكن الجمع بين هذين المعنيين في إطلاق واحد، مع أنّ معنى الإطلاق هو جعل الطبيعة المطلقة بنفسها متعلّقة للحكم بدون اعتبار قيد فيها، بخلاف المقيد، فإنّ الموضوع للحكم فيه هو الطبيعة المقيدة كالرقبة المؤمنة؟! و حينئذٍ فعلى فرض أنّ الشيء في قوله عليه السلام: (كلّ شيء نظيف) كناية عن العناوين الأولى بإطلاقها، فمعناه: أنّ هذا الحكم ثابت لها مجردة عن القيد في جميع حالاتها التي منها حالة المشكوكيّة، لكن لا بما أنّها مشكوكة؛ بأن يكون للشكّ دخل في الحكم و يكون قيداً للموضوع؛ لاستحالة اقتضاء

إطلاق الحكم موضوعاً مضاداً لموضوع نفسه؛ لأنّ مرجعه إلى تغيير الإطلاق موضوع نفسه- و هو نفس الطبيعة لا بشرط- إلى موضوع آخر؛ أي الطبيعة المشكوكة.

و بالجملة: الإطلاق كالعموم، فكما أنّ الحكم في العامّ متعلّق بالعناوين الأوليّة للأشياء، كذلك الإطلاق، فإنّ الحكم في المطلق متعلّق بنفس الطبيعة بعنوانها الأولي.

و أمّا الحكم الظاهري فموضوعه المشكوك بوصف أنّه مشكوك، فما ذكره قدس سره من أنّ قوله عليه السلام: (كل شيء نظيف) بإطلاقه يشمل المشكوك الذي يكون الحكم عليه ظاهرياً غير مستقيم؛ لعدم قيد الشكّ في متعلّق الحكم فيه.

فإن قلت: سلّمنا عدم شمول لفظ الشيء للشيء المشكوك بوصف أنّه مشكوك، لكن لا مانع من لحاظ الحكم على العناوين الأوليّة المطلقة و لحاظها بوصف أنّها مشكوكة.

قلت: لا يمكن الجمع بين اللحاظين المذكورين في إطلاق واحد- أي حاط عدم القيد و لحاظ وجوده- لتنافيهما.

و ممّا ذكرنا يظهر ما في التقريب الآخر الذي ذكره قدس سره: من أنّه على فرض منع الإطلاق فلفظ الشيء بعمومه يعمّ الموضوع الذي يلزمه الشكّ، و لا ينفك عنه ... إلى آخره؛ لما عرفت من أنّه لو كان الموضوع هو العناوين الأوليّة للأشياء بدون دَخل قيد من القيود فيه، فهو و إن يشمل بعمومه العناوين المشكوكة أيضاً، لكن لا بوصف أنّها مشكوكة، بل بعناوينها الأوليّة، و الموضوع للحكم الظاهري هو العناوين بما هي مشكوكة، و إلّا فهو ليس حكماً ظاهرياً.

هذا كلّ الكلام في صدر الرواية، و خلاصته: عدم إمكان إرادة الحكم الواقعي و الظاهري معاً منه.

و أمّا الكلام في استفادة الاستصحاب من الغاية؛ أي قوله عليه السلام: (حتّى تعلم أنّه قذر)؛ بأن يقال: إنّ قوله عليه السلام: (حتّى تعلم) يساق قوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشكّ) فهو أيضاً مع قطع النظر عن المغيبي ممنوع، بل لا بدّ من ملاحظة المغيبي.

فنقول: مع قطع النظر عن الإشكالات المتقدّمة- على القول بإرادة الحكم الظاهري و الواقعي معاً منه- إنّ الغاية: إمّا قيد للموضوع و غاية له، ففيه: أنّ مفاد مجموع الرواية حينئذٍ صدرّاً و ذليلاً، هو بيان قاعدة الطهارة، و لا يُستفاد منها الاستصحاب.

و إن جعلت الغاية قيداً للحكم الظاهري المتعلّق بالمشكوك، فهو قيد توضيحيّ لا يفيد الاستمرار؛ لأنّ مرجع المعنى حينئذٍ: أنّ الأشياء المشكوكة طهارتها ظاهرةً ظاهراً حتّى يُعلم نجاستها، و من المعلوم أنّ هذا القيد غير محتاج إليه؛ لأنّه حينئذٍ بيان و توضيح لموضوع الحكم.

و إن كانت غايةً للحكم الواقعي فهو غير معقول؛ لاستحالة تقييد الأحكام الواقعيّة بعدم العلم على الخلاف و إن أمكن ذلك في الموضوعات.

و بالجملة: استفادة الاستمرار للمغيبي من قوله عليه السلام: (حتّى تعلم) مشكلةٌ جدّاً.

و أمّا المقام الثاني: فإنّه على فرض إمكان ذلك بإعمال الدقائق العقليّة، لكن لا ريب في عدم استفادته في المتفاهمات العرفيّة و المحاورات العقلانيّة، بل المستفاد و المتبادر منه عرفاً الظاهر منه عندهم هو قاعدة الطهارة؛ و أنّ كلّ ما شكّ في طهارته طاهر ما دام الشكّ باقياً.

فصل الأحكام الوضعيّة و تحقيق ماهيتها

لا بأس بصرف عِنان الكلام إلى بيان الأحكام الوضعيّة، و أنّها مجعولة مستقلاً، أو لا؛ تبعاً للأعلام، و لا بدّ فيه من تقديم أمور:

الأمر الأوّل: تقسم الحكم إلى التكليفي و الوضعي

لا ريب في أنّ المجعولات الشرعيّة على قسمين: أحدهما: الأحكام التكليفيّة، و ثانيهما: الأحكام الوضعيّة.

و نعني بالأوّل المجعول الذي يتضمّن بعثاً أو زجراً، و بالثاني ما لا يتضمّن ذلك كالسببيّة و الشرطيّة و الإباحة، فإنّها أيضاً من الأحكام الوضعيّة لا التكليفيّة، و البحث في إطلاق الحكم عليها و عدمه، بحث لغويّ غير مربوط بالمقام، و إن أمكن إطلاقه عليها ببعض معانيه دون بعض.

و الحقّ: أنّ الأحكام الوضعيّة لا تنحصر في عدد خاصّ، بل كلّ مجعول شرعيّ اعتبره الشارع سوى الأحكام التكليفيّة الخمسة، من الأحكام الوضعيّة؛ حتى الولاية و النبوة و منصب القضاء و النيابة، فإنّ نبوة الأنبياء عليهم السلام و ولاية الأولياء، ليست من الأمور التكوينيّة، نعم شموخ مقامهما من الأمور التكوينيّة المحقّقة قبل الجعل، كما أنّ وجوب صلاة الجمعة من المجعولات الشرعيّة، مع أنّ المصلحة الكامنة فيها من الأمور التكوينيّة الغير المجعولة.

نعم الحجّيّة و الطريقيّة و الصحّة و الفساد من الأحكام العقليّة، لا الوضعيّة المجعولة شرعاً.

و يدلّ على ما ذكرنا كثير من الآيات الشريفة، مثل قوله تعالى: «يا داود إنّنا جعلناك خليفة» (١) و من الواضح أنّه ليس المراد منه الجعل التكويني، و كذلك نبوة هارون، فإنّها من المجعولات الشرعيّة؛ لسؤال موسى عليه السلام و طلبه ذلك له من الله تعالى «٢»، و مثل قوله تعالى: «إنّي جاعلك للنّاس إماماً» (٣) الآية، و غيرها من الآيات «٤».

و ممّا ذكرنا يظهر ما في كلام الميرزا النائيني قدس سره من إنكاره كون الولاية و نحوها من الأحكام الوضعيّة «٥».

كما أنّ ما ذكره: من أنّ جميع المجعولات الشرعيّة- تكليفيّة أو وضعيّة- من قبيل القضايا الحقيقيّة، لا من قبيل القضايا الخارجيّة الشخصيّة «٦»، غير سديد، فإنّ كثيراً من الأحكام الوضعيّة مجعولة بنحو القضايا الشخصيّة، مثل جعل مكان خاصّ عرفات و مشعراً و مكان خاصّ حرماً و الكعبة بيت الله تعالى و الصفا و المروة من شعائر الله، فإنّ هذه كلّها من الأمور المجعولة الاعتباريّة لا التكوينيّة، بل يمكن أن يكون بعض الأحكام التكليفيّة من هذا القبيل، مثل وجوب صلاة الليل و الشفّع و الوتر على نبيّنا صلى الله عليه و آله و سلم.

و أمّا الماهيّات المخترعة الشرعيّة كالصلاة و الصوم، فهي أيضاً من المجعولات الوضعيّة، و التشنيع على من عدّها منها في غير محلّه، و لا يفتقر إلى توجيه الميرزا النائيني قدس سره ذلك: من أنّه باعتبار أنّ الصلاة مركّبة من أجزاء و شرائط و موانع، و حيث إنّ الجزئيّة و الشرطيّة و المانع من الأحكام الوضعيّة، صحّ عدّها مجموع المركّب منها من الأحكام الوضعيّة أيضاً، و إلّا فعُدّ ماهيّة الصلاة من حيث هي منها، لا يرضى المنصف نسبته إلى أهل العلم «١». انتهى.

و ذلك فإنّ الملاك الذي باعتباره يوصف الجزء أو الشرط بالجزئية و الشرطية، و تُعدّ من الأحكام الوضعيّة، متحقّق في الكلّ و المجموع المركّب منها أيضاً، فكما أنّه يُنتزع من الأمر بالأجزاء و الشرائط عنوان الجزئية و الشرطية للأجزاء و الشرائط، كذلك ينتزع منه كليّة المجموع، فإنّ الصلاة ليس إلّا عبارة عن مجموع الأجزاء باعتبارها شيئاً واحداً.

الأمر الثاني: أنّ وعاء وجود الأشياء إمّا الخارج أو الذهن

وعاء وجود الأشياء و ظرفه: إمّا هو الخارج كالأعيان الموجودة في الخارج، و إمّا الذهن كالانتزاعات و الاعتباريات، و لا ثالث لهما؛ بأن يكون شيء ليس وعاءه الذهن و لا الخارج.

فما ذكره الميرزا النائيني قدس سره: من أنّ الانتزاعات كذلك، و أنّ وعاء وجودها الاعتبار، لا الذهن و لا الخارج «١»، كما ترى، فإنّ وعاء وجودها الذهن، و وعاء الأمر المنتزع منه هو الخارج.

نعم ذكر بعض المتكلّمين القائلين بالأعيان الثابتة: أنّ وعاءها الثبوت «٢»، لكن لا يفهم و لا يتصور لما ذكره معنى محصّل.

ثمّ إنّ ما صنعه أيضاً: من عدّه الملكيّة من مقولة الجِدّة، و أنّ الجِدّة: عبارة عن الواجديّة و السلطنة و الإحاطة بشيء، و أنّها ذات مراتب أقواها و أتمّها ملكيّة السماوات و الأرضين و ما بينهما و ما فوقهما و ما تحتهما له تعالى، فإنّها من أقوى مراتب الواجديّة، و أيّ واجديّة أقوى من واجديّة العلّة لمعلولها، الذي وجوده من مراتب وجودها؟! ثمّ دون ذلك واجديّة اولي الأمر الذين هم أولى بالمؤمنين من أنفسهم و أموالهم، ثمّ دون ذلك الواجديّة الحاصلة من إحاطة شيء بشيء، كالقميص المحيط بالبدن «٣».

ففيه أيضاً مواضع للإشكال:

أما أوّلًا: فلأنّ الملكيّة من المفاهيم الإضافيّة، و المفاهيم ليست من المقولات؛ لأنّ المقولات من الامور الحقيقيّة، و المفاهيم ليست كذلك.

و ثانياً: على فرض أنّ الملكيّة من المقولات فهي بمقولة الإضافة أشبه من مقولة الجِدّة.

و ثالثاً: ما ذكره في بيان أنّ ملكيّة تعالى من مقولة الجِدّة: من أنّ المعلول من مراتب العلّة، فيه: أنّه ليس لذاته تعالى مراتب حتّى يكون من مراتبه، فلو عبّر: بأنّ الموجودات مظاهر له تعالى، كان له وجه، و مقولة الجِدّة التي ذكرها الحكماء «٤» ليس معناها ما ذكره، فإنّها عبارة عن إحاطة شيء بشيء؛ بحيث يلزم من حركة المحاط حركة المحيط، و أنّ مقولة الجِدّة من الموجودات الخارجيّة؛ لعدم انحصار الموجودات الخارجيّة في الأجسام.

الأمر الثالث: في جعل الجزئية و الشرطية و السببية استقلالاً

ذهب بعض الاصوليين إلى أنّه لا يمكن جعل الجزئية و الشرطية و المانع لما هو جزء و شرط و مانع استقلالاً؛ بدون التصرف في الأمور به بنسخه، ثمّ الأمر بالمجموع من هذا الجزء و سائر الأجزاء متقيّداً بهذا الشرط أو عدم المانع، و أنّه لو أريد إضافة جزء أو شرط أو مانع للمأمور به، أو إسقاط جزء أو شرط أو مانع عن الجزئية و الشرطية و المانع، لا بدّ و أن ينسخ وجوب المأمور به أوّلًا ثمّ الأمر بالواحد لها أو الفاقد لها «١».

وَأُظِّنَ أَنَّهُمْ قَاسُوا الْإِنْتِزَاعِيَّاتِ الشَّرْعِيَّةَ وَالْإِعْتِبَارِيَّةَ بِالْإِنْتِزَاعِيَّاتِ التَّكْوِينِيَّةِ، وَ أَنَّهُ كَمَا لَا يُمْكِنُ جَعْلُ الْفَوْقِيَّةِ وَ التَّحْتِيَّةِ وَ نَحْوَهُمَا مِنَ الْإِنْتِزَاعِيَّاتِ التَّكْوِينِيَّةِ بِدُونِ التَّصَرُّفِ وَ التَّغْيِيرِ فِي مَنْشَأِ إِنْتِزَاعِهَا؛ أَيِ الْجِسْمِ الَّذِي هُوَ أَقْرَبُ إِلَى الْمَرْكَزِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا هُوَ الْأَبْعَدُ مِنْهُ، فَلَا بُدَّ أَنْ يَنْقَلَّ كُلُّ مِنْهُمَا إِلَى مَكَانِ الْآخَرِ، وَ إِلَّا لَمْ يُمْكِنِ جَعْلُهُمَا، فَكَذَلِكَ الْإِنْتِزَاعِيَّاتِ الشَّرْعِيَّةِ وَ الْإِعْتِبَارِيَّةِ لَا يُمْكِنُ جَعْلُهَا وَ إعتبارها بِدُونِ التَّصَرُّفِ فِي الْمَأْمُورِ بِهِ بِنَسْخِهِ أَوَّلًا، ثُمَّ الْأَمْرُ بِالْمَجْمُوعِ الْوَاحِدِ لِلْجُزْءِ وَ الشَّرْطِ أَوْ الْفَاقِدِ لِهَمَا؛ لِيَنْتَزِعَ مِنْهُ الشَّرْطِيَّةُ وَ الْجُزْئِيَّةُ، وَ إِنْ لَمْ يَصْرَحُوا بِهَذِهِ الْمَقَاسَةِ.

و لَكِنِ الْقِيَاسُ فِي غَيْرِ مَحَلِّهِ كَمَا عَرَفْتُ؛ لِعَدَمِ الْمَانِعِ مِنْ ذَلِكَ؛ لِعَدَمِ قِيَامِ دَلِيلٍ وَ لَا بَرَهَانٍ عَلَى امْتِنَاعِهِ، وَ لَا يَحْتَاجُ فِي الْإِعْتِبَارِيَّاتِ إِلَى أَزِيدٍ مِنَ الْإِعْتِبَارِ؛ فَلَا مَانِعٍ مِنْ جَعْلِ الْإِسْقَاطِ شَرْطًا لِلصَّلَاةِ بَعْدَ مَا لَمْ يَكُنْ شَرْطًا؛ بِدُونِ التَّصَرُّفِ فِي الْمَأْمُورِ بِهِ بِنَسْخِهِ لِمَصْلَحَةٍ فِي ذَلِكَ، وَ كَذَلِكَ إِسْقَاطُهُ شَرْطِيَّةً لِقَبُولِ بَيْتِ الْمَقْدِسِ؛ لِاسْتِدْعَاءِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَمٍ وَ طَلِبِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَمٍ مِنْهُ تَعَالَى، أَوْ لِأَجْلِ مَصْلَحَةٍ سِيَاسِيَّةٍ، وَ لَا يَعْدُ ذَلِكَ مِنَ النِّسْخِ بِالضَّرُورَةِ.

وَ كَذَلِكَ الْكَلَامُ فِي إِسْقَاطِ الْجُزْءِ.

نَعَمْ قَدْ يَسْتَشْكَلُ فِي ذَلِكَ فِي جَعْلِ الْجُزْئِيَّةِ لَشَيْءٍ لِلْمَأْمُورِ بِهِ بَعْدَ مَا لَمْ يَكُنْ جُزْءًا لَهُ؛ حَيْثُ إِنَّ الْجُزْئِيَّةَ إِنَّمَا تَنْتَزِعُ بِإِعْتِبَارِ تَعَلُّقِ الْأَمْرِ بِمَجْمُوعٍ يَكُونُ هَذَا بَعْضُهُ، فَإِذَا لَمْ يَلَاظْ شَيْءٌ فِي تَعَلُّقِ الْأَمْرِ، وَ أَرِيدَ جَعْلُ الْجُزْئِيَّةِ لَهُ بَعْدَ ذَلِكَ، فَلَا بُدَّ أَوَّلًا مِنْ نَسْخِ الْأَمْرِ الْأَوَّلِ، ثُمَّ الْأَمْرُ بِالْوَاحِدِ لَهُ لِيَنْتَزِعَ مِنْهُ الْجُزْئِيَّةُ، وَ إِلَّا فَلَا يُمْكِنُ جَعْلُهَا ابْتِدَاءً «١».

لَكِنَّهُ أَيْضًا مَدْفُوعٌ: بِأَنَّ الْأَمْرَ مُتَعَلِّقٌ بِعَنْوَانِ الصَّلَاةِ، وَ امْتِنَالُهُ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِالْإِتْيَانِ بِالْأَجْزَاءِ وَ الشَّرَائِطِ الْمَقْرَّرَةِ لَهَا، كَالْأَمْرِ بِنَاءِ الْمَسْجِدِ، فَإِنَّ امْتِنَالَهُ إِنَّمَا يَحْصُلُ بِتَحْصِيلِ الْأَجْزَاءِ وَ تَرْتِيبِهَا بِنَحْوِ خَاصٍّ، وَ لَيْسَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَجْزَاءِ أَمْرٌ مُسْتَقِلٌّ؛ بِإِحْلَالِ الْأَمْرِ الْمُتَعَلِّقِ بِالْكَلِّ إِلَى أَوَامِرٍ مُتَعَدِّدَةٍ بِعَدَدِ الْأَجْزَاءِ وَ الشَّرَائِطِ، أَوْ بِإِبْسَاطِ الْأَمْرِ بِالْكَلِّ عَلَى جَمِيعِ الْأَجْزَاءِ، بَلِ الْأَمْرُ مُتَعَلِّقٌ بِعَنْوَانِ الصَّلَاةِ لَا الْأَجْزَاءِ، فَلَيْسَ مَعْنَى «صَلِّ» قُمْ وَ ارْكَعْ وَ اسْجُدْ - مَثَلًا - غَايَةُ الْأَمْرِ أَنَّ كَيْفِيَّةَ الْإِمْتِنَالِ وَ تَحَقُّقَهُ يَتَوَقَّفُ عَلَى الْإِتْيَانِ بِالْأَجْزَاءِ وَ الشَّرَائِطِ، كَمَا فِي مِثَالِ الْأَمْرِ بِنَاءِ الْمَسْجِدِ، فَمَرْجِعُ إِضَافَةِ جُزْءٍ إِلَيْهَا إِلَى تَغْيِيرِ كَيْفِيَّةِ الْإِمْتِنَالِ بِإِتْيَانِ هَذَا الْجُزْءِ أَيْضًا.

وَ بِالْجُمْلَةِ: لَا رَيْبَ وَ لَا إِشْكَالَ فِي إِمْكَانِ جَعْلِ جُزْئِيَّةٍ شَيْءٍ أَوْ شَرْطِيَّةٍ أَوْ مَانِعِيَّةٍ لِلْمَأْمُورِ بِهِ اسْتِقْلَالًا بَعْدَ مَا لَمْ تَكُنْ كَذَلِكَ، وَ كَذَلِكَ إِسْقَاطُ شَيْءٍ عَنِ الْجُزْئِيَّةِ أَوْ الشَّرْطِيَّةِ أَوْ الْمَانِعِيَّةِ، بِدُونِ نَسْخِ الْحُكْمِ الْأَوَّلِ بَلْ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (لَا تَعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسٍ) «١» مَعْنَاهُ إِسْقَاطُ جُزْئِيَّةٍ مَا عَدَا الْخَمْسَ أَوْ شَرْطِيَّةٍ حَالِ النِّسْيَانِ، وَ لَيْسَ مَعْنَاهُ نَسْخُ الْحُكْمِ الْأَوَّلِ، ثُمَّ الْأَمْرُ بِالْفَاقِدِ لَهَا.

هَذَا كُلُّهُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى جُزْئِيَّةٍ شَيْءٍ لِلْمَأْمُورِ بِهِ أَوْ شَرْطِيَّةٍ لَهُ.

وَ أَمَّا السَّبَبِيَّةُ وَ الشَّرْطِيَّةُ لَمَّا هُوَ سَبَبٌ لِلتَّكْلِيفِ أَوْ شَرْطُهُ، فَذَكَرَ الْمِيرْزَا النَّائِنِي قُدْسَ سِرِّهِ لَامْتِنَاعَ مَجْعُولِيَّتِهِمَا أَصْلًا - لَا اسْتِقْلَالًا وَ لَا تَبَعًا، وَ لَا تَكْوِينًا وَ لَا تَشْرِيعًا - وَجْهَيْنِ:

الْوَجْهُ الْأَوَّلُ: أَنَّ مَا هُوَ قَابِلٌ لِلْجَعْلِ هُوَ ذَاتُ السَّبَبِ وَ الشَّرْطِ وَ وَجُودُهُمَا الْعَيْنِي، وَ أَمَّا السَّبَبِيَّةُ فَهِيَ مِنْ لَوَازِمِ ذَاتِهِ كَرْوَجِيَّةِ الْأُرْعَةِ، فَإِنَّ السَّبَبِيَّةَ عِبَارَةٌ عَنِ الرَّشَحِ وَ الْإِفَاضَةِ الْقَائِمَةِ بِذَاتِ السَّبَبِ الَّتِي تَقْتَضِي الْمَسَبِّبَ؛ وَ هَذَا الرَّشَحُ مِنْ لَوَازِمِ الذَّاتِ الَّتِي لَا يُمْكِنُ أَنْ تَنَالَهَا يَدُ الْجَعْلِ التَّكْوِينِي، فَضْلًا عَنِ التَّشْرِيعِي، بَلْ هِيَ كَسَائِرُ لَوَازِمِ الْمَاهِيَّةِ الَّتِي

تكوينها إنّما هو بتكوين الماهية، وإفاضة الوجود على الذات و السببية إنّما تنتزع عن مقام الذات، و ليس لها ما بخذاء في الخارج، و لا في وعاء الاعتبار، فهي من خارج المحمول، فهي لا تقبل الإيجاد التكويني «٢». انتهى.

و فيما ذكره قدس سره وجوه من الإشكال:

الأول: أنّ الرّشّح و الإفاضة عبارة عن الإيجاد الحقيقي، فلا مناسبة بينهما و بين لوازم الماهية، فإنّ لازم الماهية أمر اعتباري لا حقيقة له مجعول بالجعل العرضي تبعاً للماهية، و معنى عدم مجعولية الماهية و لازمها ذاتاً أنّها دون مرتبة الجعل و مقامه، فتنظيره قدس سره الإفاضة و الرّشّح للمسبّب من السبب بلزوم الزوجية للأربعة، لا وجه له، و كذلك تنظيره قدس سره ذلك بوجوب الواجب و امتناع الممتنع؛ لما عرفت من أنّ عدم مجعولية الماهية و لوازمها إنّما هو لأجل أنّها دون مرتبة الجعل، و عدم مجعولية وجوب الواجب- و امتناع الممتنع إنّما هو لأنهما فوق مرتبة الجعل، و لا مشابهة بينهما.

الثاني: أنّ الجمع بين الرّشّح و الإفاضة للمسبّب من السبب، و بين اقتضاء السبب للمسبّب في عبارته قدس سره، غير سديد، فإنّ الإيجاد الذي هو معنى الرّشّح غير المقتضي.

الثالث: أنّ سببية السبب و عليّة العلّة ليست من خارج المحمول، كما ذكره قدس سره، بل هي من المحمول بالضميمة؛ لأنّ المراد من خارج المحمول هو المنتزع من حاقّ الشيء بدون اعتبار انضمام أمر وجودي حقيقي، و لا اعتباري و لا عديمي معه، كانتزاع الإنسانيّة من الإنسان و الحجرية من الحجر، و المحمول بالضميمة هو ما ينتزع عن الشيء بلحاظ انضمام أمر معه، و لا يلزم أن يكون هذا الأمر المنضمّ إليه من الحقائق أو الأجسام، بل يكفي فيه انضمام الأمر العدمي أو الاعتباري أيضاً، فانتزاع المقابلة من جسم إنّما هو باعتبار أنّ له وضعاً خاصاً مع الجسم الآخر، ليس من مرتبة الذات ليكون من خارج المحمول، بل هي من المحمولات بالضميمة، و السببية و العلّة من هذا القبيل، لا من قبيل انتزاع الإنسانيّة من الإنسان.

الرابع- و هو العمدة-: قد عرفت أنّ قياس الامور الانتزاعية الشرعية على المنتزعات التكوينية في غير محلّه، فإنّ السبب من لوازم ذات المسبّب في التكوينيّات، و لا يمكن التفكير بينهما أصلاً، بخلاف السببية الشرعية كسببية الدلوک لوجوب صلاة الظهر، أو طلوع الفجر لوجوب صلاة الصبح؛ لإمكان انفكاكهما؛ ضرورة أنّ هذا النحو من السببية اعتبارية يمكن جعلها و سلبها، و لو كانت سببية الدلوک ذاتية للوجوب لزم أن تكون كذلك قبل الإسلام أيضاً، و لو كان للشرط الشرعي اقتضاء ذاتي لا بدّ أن يكون كذلك أزلاً و أبداً، و يلزمه امتناع إسقاط شرطية الشرط، مثل استقبال بيت المقدس، و هو كما ترى.

فالحقّ: أنّ السببية لما هو سبب للتكليف، و كذلك الشرطية لما هو شرط للتكليف و المكلف به، قابلة للجعل استقلالاً؛ لأنّه مجرد اعتبار لأجل جهة عامّة و مصلحة مقتضية لذلك، كما أنّ الأحكام التكليفية أيضاً مجعولة لمكان مصلحة في ذلك، كحليّة البيع و حرمة الربا لمصلحة سياسية أو اقتصادية مقتضية لذلك، و كما أنّه يمكن جعل السببية للسبب يمكن جعل المسبّب أيضاً، لكن الأوفق بالاعتبار هو جعل السببية.

الوجه الثاني الذي ذكره الميرزا النائيني قدس سره: و هو أنّه لو أمكن جعل السببية للدلوک- مثلاً- لوجوب صلاة الظهر، لزم عدم كون الوجوب أمراً اختياريّاً للشارع، بل من الوضعيات و التكاليف التي تحصل قهراً بلا إنشاء من الشارع، فإنّ ترتّب المسبّب على السبب قهري لا يعقل فيه التخلف، و لا يمكن أن يدخله الإرادة و الاختيار، و هو كما ترى لا يمكن الالتزام به «١». انتهى.

و فيه: أنّه إن أراد أنّه يلزم من مجعوليّة السبب حصول إرادة غير اختياريّة أو بعث غير اختياريّ من الشارع.

ففيه: أنّه لا يستلزم ذلك، بل كما أنّه يُستفاد الوجوب من الأمر مع عدم وضعه له، بل بضميمة اصول خارجيّة، مثل كشفه عن إرادة المولى ذلك و مطلوبيّته عنده، و أنّ ذلك حجّة على العبد يفتقر إلى الجواب عنه، فكذلك يُستفاد الوجوب من جعل الدلوك سبباً للوجوب، فإنّّه بعد تحقّق السبب يُستفاد منه الوجوب، فهو أيضاً أحد طرق إنشاء الوجوب، و لا يلزم منه حصول الوجوب قهراً، و بلا اختيار؛ كيف و قد جُعِلت سببيّته للوجوب بالإرادة و الاختيار؟! و معه كيف يصير المسبّب قهرياً و بلا اختيار؟! و هو واضح «١».

إذا عرفت ذلك فنقول: الامور المفرّرة شرعاً تُتصوّر على وجهين و نحويّن:

أحدهما: ما هو مجعول ابتداءً و استقلالاً؛ بدون لحاظ تعقّبه لشيء تكوينيّ أو تشريعيّ، كجعل سببيّة الدلوك للوجوب، أو سببيّة اليد للضمان، و سببيّة صيغ النكاح و الطلاق؛ لتحقّق الزوجيّة و زوالها و نحو ذلك.

ثانيهما: ما هو المجعول هو الواقع عقيب شيء تكوينياً أو تشريعاً، كجعل الضمان عقيب تحقّق اليد العادية، و الزوجيّة عقيب وقوع صيغتها، و زوالها عند وقوع صيغة الطلاق، و جعل ثبوت حقّ التحجير عقيب التحجير، و كذلك سائر الحقوق الماليّة و غيرها، بل جميع الجزائيّات، كجعل وجوب قطع يد السارق عقيب تحقّق السرقة، و حقّ القصاص و الدية بعد القتل الخارجي، و جميع أقسام الحدود و الديّات، فإنّها من الأحكام الوضعيّة لا التكليفيّة، فإنّ جعل وجوب الثمانين جلدَةً لشرب الخمر- مثلاً- من الأحكام الوضعيّة.

و بالجملة، يمكن أن يقال: إنّ المجعول في جميع تلك الموارد هو السببيّة للسبب، كسببيّة اليد للضمان، و سببيّة السرقة لقطع اليد، و هكذا.

كما أنّه يمكن أن يقال فيها: إنّ المجعول هو الضمان عقيب اليد و ثبوت الحقّ بعد التحجير، لكنّ الأوفق- كما تقدّم- هو الأوّل، و المتّبع هو لسان الدليل في هذه الموارد، و أمّا مثل جزئيّة شيء أو شرطيته أو مانعيته للمأمور به، فكما أنّه يمكن انتزاعها من التكليف و الأمر المتعلّق بالكلّ ذي الأجزاء بلحاظها لا بشرط أو بشرط لا، كذلك يمكن جعلها استقلالاً كما عرفت.

لكن فصل المحقّق العراقي قدس سره بين الجزئيّة و بين الشرطيّة و المانعيّة و القاطعيّة و عنوان المقدّميّة الجامعة لجميع تلك العناوين، و قال: إنّ جزئيّة شيء للمأمور به في مرتبة متأخّرة عن تعلّق الحكم بالطبيعة، فهي منتزعة عن الحكم التكليفي، و يستحيل انتزاعها قبل تعلّق الأمر بالطبيعة، بخلاف شرطيّة شيء أو مانعيته أو قاطعيته التي هي مقدّمات الطبيعة؛ فإنّه إمّا أن يكون بينها و بين الطبيعة ارتباط تكوينيّ أو لا، فالأوّل كنصب السلّم للكون على السطح، فهو خارج عن المقام، و محلّ الكلام هو الثاني، فأمر دخلها و ارتباطها في موضوع وجوبه في رتبة سابقة على وجوبه؛ للحاظ الأمر هذا الربط في رتبة سابقة على التكليف في مقام تصوّره، نعم إضافة ذلك الربط إلى الوجوب متأخّرة عنه، كإضافة المكان إليه، لا ربط له بنفس حقيقة الشرطيّة المنتزعة عن الربط المعروض للتكليف، و حينئذٍ فكم فرق بين الشرطيّة المنتزعة عن مثل ذلك الربط، و بين الجزئيّة المنتزعة عن الوحدة الطارئة على المتعدّدات من قبل وحدة الوجوب؛ إذ مثل تلك الارتباطات بحسب مرتبة ذاتها متأخّرة عن الوجوب، بخلاف منشأ انتزاع الشرطيّة- التي هي عبارة عن الربط- المأخوذة في موضوع الوجوب، و هكذا المانع.

و توهم: أنه لا يمكن انتزاع الشرطية و أمثالها إلّا بعد تعلّق الحكم بالموضوع، كانتزاع وصف الموضوعية المتأخّرة عنه و إن كان بنفس ذاتها في رتبة سابقة.

مدفوع: بأنّ هذه الدعوى لا يمكن ادّعاؤها؛ أ لا ترى أنّ المضاف إليه قيد للمضاف، كان في العالم حكم أم لا، فهو شاهد على أنّ منشأ انتزاع القيدية نفس الإضافة في رتبة سابقة على التكليف «١». انتهى.

أقول: يرد عليه: أنّ التفكيك بين الجزئية و الشرطية و نحوهما ممّا لا وجه له؛ لأنّه إن كان لحاظ الربط و تصوّره في مرتبة سابقة على الحكم، كافياً في انتزاع هذه العناوين بدون الاحتياج إلى تعلّق الحكم بالموضوع، فليكن الأمر في الجزئية أيضاً كذلك، و إن لم يكن مجرد اللحاظ و تصوّر كافياً فيه ففي الشرطية و نحوها أيضاً كذلك، فلا وجه للتفصيل بينهما «١».

و التحقيق: أنّ مجرد تصوّر الربط و لحاظه ليس كافياً في الانتزاع في الجميع؛ لأنّ الوضع عبارة عن الجعل التصديقي، و لا يكفي مجرد تصوّر الربط، فإنّه ربط تصوّري لا تصديقي، و التصديقي منه لا يتحقّق إلّا بعد تعلّق الحكم بموضوعه، و تقدّم أنّ المفعول في الوضعيات على نحوين متقدّمين، فلا بدّ من ملاحظة الأدلّة الدالة على الوضع، فإن كان لسانها جعل السببية للأسباب، كجعل اليد سبباً للضمان، فلا مجال للاستصحاب في ذلك، فإنّ السببية و إن كانت مجعولة حينئذٍ إلّا أنّ ترتّب المسبّب على السبب عقليّ، و كذلك لو قلنا: إنّ المفعول هو سببية الغليان للحرمة أو النجاسة في العصير العنبي، و إن كان لسانها جعل المسبّبات عقيب أمر تكوينيّ، كجعل الضمان عقيب اليد، أو جعل النجاسة و الحرمة عقيب الغليان، فلجريان الاستصحاب فيه مجال بعد فرض تحقّق هذه الامور التكوينية.

تنبيهات

و ينبغي التنبيه على امور:

التنبيه الأول اعتبار فعلية اليقين و الشكّ و أخذهما بنحو الموضوعية

إنّ اليقين و الشكّ هل هما ركنان للاستصحاب و اخذا موضوعيّين، أو لا بل المنطوق واقع المتيقّن و المشكوك، أو أنّ اليقين مأخوذ فيه بنحو الموضوعية دون الشكّ، أو بالعكس؟ وجوه:

الوجه الأول- و هو أقرب الوجوه:- هو أنّ الظاهر من قوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشكّ) بمناسبة الحكم و الموضوع، هو أنّ اليقين و الشكّ مقومان للاستصحاب، و أنّ اليقين- حيث إنّّه مبرّم مستحكم- لا يُنقض بالشكّ الذي ليس كذلك، لا جعل الملازمة بين المتيقّن و المشكوك، كما اختاره المحقّق الخراساني قدس سره «١»، و لا نعني بذلك عدم طريقية اليقين في الاستصحاب، بل المراد أنّ الاستصحاب متقومّ باليقين الطريقي، و لا يتحقّق بدونه.

الوجه الثاني: أنّ اليقين في قوله عليه السلام: (لا تنقض ...) إلى آخره من العناوين المراتية، يتبادر المرئيّ و المتيقّن منه في مقام التخاطب في ذهن المخاطب؛ أي الواقع الذي تعلّق به اليقين.

و أمّا الشكّ فهو و إن لم يكن فيه جهة مرآتية حتّى ينتقل منه إلى المشكوك، لكن حيث إنّّه اريد من قوله: (لا تنقض اليقين بالشكّ) إسقاطه و إلغاؤه تعبّداً، لا إثبات حكم عليه كالطهارة، فلا موضوعية له حينئذٍ.

الوجه الثالث: مركّب من الأولين، و كذلك الوجه الرابع.

و حينئذ يقع الكلام في أنّه هل يعتبر في الاستصحاب فعلية اليقين و الشكّ أو لا؟

و هو متفرّع على القول بالوجه الأوّل من الوجوه الأربعة، و هو القول بأخذهما في الاستصحاب بنحو الموضوعيّة، و إلّا فعلى القول بعدم أخذهما فيه كذلك أو أحدهما؛- يعني عدم اعتبارهما في الاستصحاب- فلا وقع لهذا البحث؛ لأنّ ما هو المعقول من هذا البحث هو أن يراد بالفعل منهما ما يلتفت و يتوجّه إليه المكلف غير غافل عنه، و يراد بعدم اعتبار الفعلية عدم اعتبار التفاته إليهما و غفلته عنهما مع وجودهما في خزانة النفس، و إلّا فلو أريد من الغير الفعلي عدم وجوده أصلاً حتى في خزانة النفس، و من الفعلي ما يقابل المعدوم حتى في خزانة النفس، فهو غير معقول.

و ممّا ذكرنا يظهر التهاوت و التناقض بين ما في التنبيه الأوّل و الثاني المذكورين في «الكفاية»؛ حيث إنّ صرح في التنبيه الثاني بعدم ركنيّة اليقين و الشكّ للاستصحاب، و أنّ مفاد (لا تنقض) جعل الملازمة بين ثبوت الشيء و بقائه، و فرّع عليه جريان الاستصحاب في مؤدّى الأمارات؛ لعدم اعتبار اليقين و الشكّ حينئذٍ «١»، و مع ذلك ذكر في التنبيه الأوّل: أنّه هل يعتبر فعلية اليقين و الشكّ أو لا؟ و اختار اعتبار فعليتهما «١».

و كذلك يرد على الشيخ الأعظم قدس سره؛ حيث إنّ مع اختياره الوجه الرابع- أي عدم موضوعيّة اليقين و موضوعيّة الشكّ «٢»- ذهب إلى اعتبار فعلية اليقين و الشكّ فيه «٣».

و بالجملة: بناء على مختارهما- من عدم اعتبار اليقين في الاستصحاب، و أنّه عبارة عن جعل الملازمة بين ثبوت شيء و بقائه، كما ذهب إليه في «الكفاية» أو ترتيب آثار المتيقّن على الشكّ، كما ذهب إليه الشيخ قدس سره- لا وقع للبحث في أنّه هل يعتبر فيه فعلية اليقين و الشكّ و وجودهما بالفعل و الالتفات إليهما، أو يكفي وجودهما في خزانة النفس و إن لم يلتفت إليهما بالفعل، كما أنّ كثيراً من المعلومات كذلك موجودة في خزانة النفس، لكن يغفل عنها الإنسان؟

هذا مضافاً إلى أنّ الظاهر من كلام شيخنا الحائري قدس سره في «الدرر» و كذلك الشيخ قدس سره: أنّ المراد من الفعلية و عدمها وجودهما و عدمهما أصلاً حتّى في خزانة النفس- الذي ذكرنا أنّ البحث فيه غير معقول- حيث قال في «الدرر»: إنّ المعتمد هو تحقّقهما فعلياً، و لا يكفي وجودهما الشأني بمعنى أنّ المكلف بحيث لو التفت لكان متيقّناً بالحدث شاكّاً في البقاء «٤».

و أمّا أنّ الاستفادة من كلام الشيخ قدس سره ذلك أيضاً، فلأنّه قدس سره فرق بين ما لو شكّ بعد تيقّنه بالحدث ثمّ غفل عنه و صلّى، و بين ما لو غفل عنه بالكليّة بعد تيقّنه بالحدث، فحكم ببطلان الصلاة في الأوّل؛ لسبق الأمر بالطهارة فيه، فلا يجري قاعدة الفراق حينئذٍ، بخلاف الثاني و جريان القاعدة فيه «١».

فيظهر منه: أنّ عدم جريان الاستصحاب في الثاني و جريان القاعدة فيه، إنّما هو لعدم وجود الشكّ و اليقين فيه أصلاً حتّى في خزانة النفس، بخلاف الأوّل؛ لأنّه و إن كان غافلاً حين الشروع في الصلاة، لكن هذه الغفلة لا تضرّ في فعلية الشكّ و اليقين؛ لوجودهما بالفعل قبل الصلاة و قبل عروض الغفلة، و هو كافٍ في جريان الاستصحاب، و إلّا فلو أراد من الفعلية، و وجودهما و لو في خزانة النفس و صُفّعها، لزم الحكم ببطلان الصلاة في الفرعين معاً؛ لجريان استصحاب الحدث، لفعلية اليقين و الشكّ بهذا المعنى فيهما، في قبال عدمهما بالكليّة حتّى في صُفّع النفس، فيستفاد من التفصيل بين الفرعين- بجريان الاستصحاب في الأوّل و عدمه في الثاني- أنّ مراده من الفعلية هو وجودهما بالفعل في قبال وجودهما في صُفّع النفس فقط، مع الغفلة عنهما بالفعل.

و بالجملة: المستفاد من كلامه قدس سره و تفصيله بين الفرعين: أنَّ المراد و المعتبر هو وجودهما بالفعل و عدم الغفلة عنهما، فمع الغفلة عنهما رأساً لا يجري الاستصحاب و لو مع وجودهما في صُقع النفس و خزانتهما.

و كيف كان فالتحقيق: هو أنَّه إن قلنا: بأنَّ مفاد الاستصحاب هو جعل حكم مماثل للحكم الواقعي المتيقن سابقاً في زمان الشك في البقاء، فمؤدَّى استصحاب الطهارة حينئذٍ، طهارة ظاهريّة مجعولة في زمان الشك كالطهارة الواقعيّة.

أمكن أن يقال: بعدم اعتبار فعليّة الشك و اليقين في جريانه، فيجري مع الغفلة عنهما فعلاً أيضاً، مع وجودهما في صقع النفس، كما أنَّ الأحكام الواقعيّة موجودة؛ سواء قامت عليها الأمانة أم لا، وصلت إلى المكلف أم لا.

و إن قلنا: بأنَّ الاستصحاب إنّما هو للحفاظ عن الواقع و تنجّزه على فرض الإصابة، و العذر على فرض عدمها، كما أنَّ الأمارات كذلك، و أنَّ الواقع يتنجّز على فرض الإصابة و بقاء الحالة السابقة واقعاً، و إلّا فلا، لكن المكلف معذور في المخالفة، فلا إشكال في اعتبار فعليّة اليقين و الشك فيه، و في تنجّزه للواقع عند الإصابة، و العذر عند عدمها، و عدم كفاية وجودهما في صُقع النفس و خزانتهما مع الغفلة عنهما فعلاً في المنجزية و المعذوريّة؛ لعدم صحّة احتجاج المولى على العبد- و لا العبد على المولى- بوجود هذا النحو من العلم و الشك، كما تقدّم نظير ذلك في باب الطرق و الأمارات.

و بعبارة أخرى: ليس للعذر و التنجّز واقع؛ كي يبحث في أنّه هل يكفي وجودهما الواقعي أو لا؟ بل التنجيز و التعذير إنّما يتحقّقان مع الالتفات إلى اليقين و الشك في الاستصحاب، فلا يصحّ احتجاج المولى على العبد فيما لم يلتفت العبد إلى اليقين و الشك، و لم يلتفت إلى اليقين السابق بوجوب صلاة الجمعة و الشك اللاحق به، فتركها، و إن كانا موجودين في خزانة النفس، و حينئذٍ فالحقّ مع المشايخ العظام في اعتبار فعليّة اليقين و الشك في الاستصحاب «١».

التنبيه الثاني حول جريان الاستصحاب في مؤدّى الأمارات

لا إشكال في عدم جريان الاستصحاب في مؤدّى الأمارات، لو قلنا بموضوعيّة اليقين و الشك الوجدانيّين و ركنيّتهما في الاستصحاب.

و في جريانه فيها لو قلنا بعدم موضوعيّتهما فيه، و أنَّ مؤدّى الاستصحاب هو جعل الملازمة بين ثبوت الشيء و بقائه، و أنَّ مع ثبوت الشيء تعبّداً بقيام الأمانة المعتبرة عليه يحكم عليه بالبقاء أو لا، وجهان.

و ذكر الميرزا النائيني و المحقّق العراقي ٠: أنّه لا إشكال في جريانه في مؤدّى الأمارات؛ لأنّ المأخوذ من اليقين في موضوع الاستصحاب هو اليقين الطريقي لا الوصفى، و أنّه قد تقدّم في مبحث القطع قيام الطرق و الأمارات مقام القطع الطريقي، و حينئذٍ فلا إشكال في المقام «١». انتهى ملخصاً.

أقول: هذا مبنيّ على القول بأنّ حجّة الأمارات مجعولة من الشارع تأسيساً، و أنّها من مخترعات الشارع و مجعولاته، و قد تقدّم مراراً: أنَّ مثل حجّة خبر الواحد و اليد و غيرهما من الأمارات، إنّما هي لاستقرار بناء العقلاء عليها و العمل بها و إمضاء الشارع له، فهي إمضائيّة، لا تأسيسيّة من الشارع؛ لعدم قيام دليل على ذلك من الآيات و الروايات، فإنّ مفاد مثل قوله عليه السلام: (العمرى ثقتي) أو (ما أدّى إليك عنّي فعنّي يؤدّي) «١»، هو توثيقه، لا جعل حجّة خبره، و حينئذٍ فلا بدّ من ملاحظة بناء العقلاء، و أنّه هل استقرّ بناؤهم على تنزيل مؤدّى الأمارات منزلة الواقع أوّلاً، ثمّ العلم بها، أو أنّه ليس كذلك؟ لا إشكال في أنّه ليس في التنزيل المذكور بينهم رسم و لا أثر، بل الثابت عندهم هو

عملهم بها، و هذا ممّا لا ريب فيه و لا إشكال، و العجب أنّه قدس سره قد صرّح في غير موضع بأنّ حجّة الأمارات إنّما هي لبناء العقلاء و إمضاء الشارع له، و ليست تأسيسيّة من الشارع «٢».

و لكن الوجه في جريان الاستصحاب في مؤدّى الأمارات هو ما تقدّم ممّا سابقاً، و هو أنّه ليس المراد من اليقين في قوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين) هو اليقين الوجداني، بل الظاهر أنّ المراد به الحجّة، كما أنّ المراد من الشكّ هو اللاحجّة، فمفاده النهي عن نقض الحجّة باللاحجّة، و الأمارات أيضاً حجج، فتعمّها الأخبار.

و يشهد لذلك وجوه:

الأوّل: الصحيحة الاولى لزرارة «٣»؛ حيث إنّّه لا يريد بالوضوء المستصحب فيها هو الوضوء القطعي الجزمي؛ لندرته جدّاً، بل الغالب في الاحكام و إحراز صحتها الاعتماد على الاصول و القواعد الجارية فيها كإطلاق الماء الذي يتوصّأ منه و طهارته و نحوه.

الثاني: الصحيحة الثانية له «١»؛ لأنّه لا ريب في أنّه لا يراد من طهارة الثوب، هي الطهارة القطعيّة الواقعيّة باليقين الوجداني، لا أقول: إنّ المراد منها الطهارة الظاهريّة، ليرد عليه: أنّه لا معنى لاستصحابها؛ لتقومها بالشكّ المأخوذ في موضوعها، فمع وجوده فهي باقية قطعاً و إلّا فمرتفعة قطعاً، بل المراد الطهارة الواقعيّة المحرزة بالأمارات؛ لندرة القطعيّة منها وجداناً.

الثالث: ما رواه الكليني قدس سره عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن إسماعيل بن مرار، عن يونس، عن معاوية بن وهب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يكون في داره، ثمّ يغيب عنها ثلاثين سنة، و يدع فيها عياله، ثمّ يأتيها هلاكه، و نحن لا ندري ما أحدث في داره، و لا ندري ما أحدث له من الولد، إلّا أنا لا نعلم أنّه أحدث في داره شيئاً، و لا حدث له ولد، و لا تُقسّم هذه الدار على ورثته الذين ترك في الدار، حتى يشهد شاهدا عدليّ: أنّ هذه الدار دار فلان بن فلان مات و تركها ميراثاً بين فلان و فلان، أو نشهد على هذا؟

قال: (نعم).

قلت: الرجل يكون له العبد و الأمّة، فيقول: أيق غلامي أو أيقّت أمّتي، فيوجد بالبلد، فيكلّفه القاضي البيّنة أنّ هذا غلام فلان لم يبعه و لم يهبه، أفتشهد على هذا إذا كُلفناه، و نحن لم نعلم أنّه أحدث شيئاً؟

فقال: (كلّما غاب من يد المرء المسلم غلامه أو أمّته أو غاب عنك، لم تشهد عليه) «١».

و من الواضح أنّ المستند في هذه الشهادة هو استصحاب ملكيّة داره و عبده الثابتة باليد، لا باليقين الوجداني.

مضافاً إلى عدم الفرق بين الثبوت تعبّداً و بينه وجداناً عند العرف و العقلاء؛ لأنّه لا خصوصيّة عندهم لما ثبت باليقين الوجداني و لذا يعدّون الظنّ المعتبر من الأدلّة، دون الظنّ الغير المعتبر «٢».

التنبيه الثالث في أقسام استصحاب الكلّي قسّموا الاستصحاب باعتبار المستصحب على قسمين: استصحاب الفرد، و استصحاب الكلّي.

أمّا الأوّل: فهو إمّا فرد معيّن كاستصحاب وجود زيد أو وجوب إكرامه، و إمّا فرد مردّد «١».

لا إشكال في صحّة استصحاب الفرد المعيّن إذا كان حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعيّ؛ لتحقيق أركانه من اليقين السابق و الشكّ اللاحق.

و أمّا استصحاب الفرد المردّد، و المراد هو المردّد عند المكلف، المعيّن في الواقع، كما لو علم بوجود زيد أو عمرو في الدار سابقاً، و شكّ في بقائه لاحقاً.

فقد يقال بعدم جريان الاستصحاب فيه؛ بمعنى جعل الحكم على المردّد بين زيد و عمرو؛ لعدم إمكان انقذاح الإرادة على الحكم بالمردّد؛ لأنّ الحكم يقتضي موضوعاً معيّناً «٢».

أقول: هذا الإشكال بعينه هو الإشكال الذي أوردوه على تصوير الواجب التخييري «١» الذي تقدّم دفعه بما تقدّم في محلّه، فراجع، و هو مختصّ باستصحاب الحكم المردّد، و أمّا الموضوع المردّد عند المكلف المعيّن في الواقع، فلا إشكال في جريان استصحابه لو ترتّب أثر مشترك بينهما عليه، فيترتب عليه ذلك الأثر. نعم لا يترتب عليه الأثر المختصّ بكلّ واحد منهما؛ لعدم جريان الاستصحاب في خصوص كلّ واحد منهما.

و أمّا ما يترأى من بعضهم من عدّ استصحاب الفرد المنتشر من أقسام استصحاب الفرد، و أنّ في الخارج فرداً منتشراً بين الأفراد الذي سمّوه ب «الكليّ في المعيّن» كصاع من صبرة أو أحد غلمان زيد، و قد سمّاه شيخنا الحائري قدس سره ب «الكليّ الخارجي» «٢»، و هو غير الفرد المعيّن، كهذا الصاع «٣».

ففيه: أنا لم نتحقّقه إلى الآن؛ بأن يكون هناك شيء قابل للصدق على كثيرين مع عدم كونه كلياً.

و التحقيق: أنّ مثل «صاع من الصبرة» أو «أحد الغلمان» كليّ أيضاً، غاية الأمر أنّه مفيد بوجوده في هذه الصبرة؛ لأنّه قابل للصدق على كثيرين، و القيد لا يخرجّه عن الكليّة كالإنسان الأبيض، نعم تضيق دائرة وجوده بالقيد، و إلّا فلا يعقل تردّد فرد في الواقع بين اثنين أو أكثر؛ للتنافي بين الفرديّة و التريديد الواقعي.

و أمّا الثاني:- و هو استصحاب الكليّ- فهو على ثلاثة أقسام؛ لأنّ المستصحب:

إمّا هو الكليّ الموجود في ضمن فرد خاصّ منه علم بوجوده في الزمان السابق، و شكّ في بقائه لأجل الشكّ في بقاء ذلك الفرد، فالشكّ في بقاء الكليّ حينئذٍ مسبّب عن الشكّ في بقاء ذلك الفرد.

و إمّا لوجوده في ضمن فرد مردّد بين قصير العمر و طويله كالبقّ و الغيل؛ فإن كان الأوّل فهو مقطوع الارتفاع، و إن كان الثاني فهو مقطوع البقاء.

و إمّا للشكّ في حدوث فرد آخر مقارناً لارتفاع الفرد الأوّل المقطوع ارتفاعه و بقاء الكليّ الموجود في ضمن الفرد الأوّل المقطوع ارتفاعه في ضمن الفرد الثاني المحتمل الوجود و الحدوث.

القسم الأوّل: من استصحاب الكليّ

أمّا القسم الأوّل: فالمستصحب الكليّ: إمّا من الأحكام، و إمّا من الموضوعات:

أمّا في الموضوعات: فلا إشكال في جريان استصحاب الكليّ فيما لو ترتّب عليه أثر شرعيّ على نفس الطبيعة لتحقيق أركانه و إن كان الشكّ في بقاء الكليّ فيه مسبباً عن الشكّ في بقاء الفرد، كما لا إشكال في جريان استصحاب الفرد

أيضاً؛ لأنّ هنا قضيتين مشكوكتين: إحداهما بالنسبة إلى الفرد، و الثانية بالنسبة إلى الكلّي و الطبيعة، فلا إشكال في جريانه في كلّ واحد منهما على فرض ترتّب الأثر الشرعي عليهما.

و إنّما الإشكال في أنّ استصحاب الفرد هل هو حاكم على استصحاب الكلّي؛ لأنّ الشكّ في بقاءه- أي الكلّي- مسبّب عن الشكّ في بقاء الفرد.

أو أنّ استصحاب أحدهما يُغني عن استصحاب الآخر؛ لترتّب أثر الكلّي على الفرد و بالعكس.

أو التفصيل بأنّ استصحاب الفرد يُغني عن استصحاب الكلّي، و استصحاب الكلّي لا يغني عن استصحاب الفرد.

أو التفصيل بين ما لو كان الموضوع صِرْفَ الوجود، فيغني استصحاب الفرد عن استصحاب الكلّي، و بين كونه بنحو الوجود الساري بنحو القضية الحقيقيّة، فلا يُغني استصحاب الفرد عنه.

أو التفصيل بين الاستصحابات الموضوعيّة، فيُغني أحدهما عن الآخر، و بين الحكميّة، فلا يُغني.

أو التفصيل بين ما لو كان الكلّي نوعاً من الأنواع و الفرد مصداقه، فيُغني استصحاب أحدهما عن الآخر، و بين كونه جنساً و الفرد مصداقه، فلا يغني؟ وجوه.

و التحقيق: جريانه في كلّ واحد منهما و عدم كفايته عن الآخر؛ و ذلك لأنّه قد تتصادق عناوين مختلفة على مصداق خارجيّ، كالإنسان و الحيوان و الأبيض و ابن عمرو المتصادقة على زيد، و هذه العناوين بذاتها مختلفة في عالم العنوان، متّحدة في الخارج، متحقّقة بعين وجود زيد، كما تقدّم في باب المشتقّ: من أنّ العناوين الانتزاعيّة المشتقة موجودة في الخارج بعين وجود منشأ انتزاعها، و على فرض عدم اتّحادها عقلاً في الخارج فهي متّحدة فيه عرفاً، و كما أنّ هذه العناوين مختلفة في عالم العنوان كلّ مع الآخر، فكلّ واحدة منها أيضاً غير المصداق الخارجي في عالم العنوان، و إن اتّحدت معه في الخارج و موجودة بوجود واحد، و هو زيد الذي له هويّة واحدة شخصيّة هي مجمع العناوين، و الطبيعي موجود في الخارج بعين وجود فردّه، متكرّر فيه بتكرّر الأفراد، فمعنى «أحلّ الله البيع» «١» أنّه تعالى أحلّ طبيعة البيع المتكرّرة في الخارج، و إذا دخل عليها لفظة «كلّ» يفيد عموم أفرادها، فيكثّرها لا بغير نفسها، بل يكثر نفس الطبيعة بلا لحاظ الخصوصيّات الفرديّة.

فإذا قيل: «كلّ نار حارّة»، فمعناه بنحو تعدّد الدالّ و المدلول: كلّ فرد من أفراد طبيعة النار بما أنّها نار، لا بما أنّه كرويّ الشكل- مثلاً- كذلك، و إنشاء الأحكام أيضاً كذلك، مثل «أكرم كلّ عالم»، فالحكم متعلّق بنحو شبه القضية الحقيقيّة- بكلّ فرد من أفراد العالم بما أنّه عالم، لا بما أنّه فقير أو قرشيّ و نحوهما.

و حينئذٍ فسواء أنشأ الحكم على صِرْف وجود الطبيعة، أم على وجودها المتكرّر في الخارج، أم بنحو العموم، فموضوع الحكم هو نفس الطبيعة بدون سرايته إلى حيثيّات اخر، فإذا ثبت لإنسان- مثلاً- حكم، و لأبيض حكم آخر، و كانا موجودين بوجود واحد في الخارج، و كان متيقّناً سابقاً، ثمّ شكّ في بقاءه، فهنا قضيتان متيقّنتان و مشكوكتان: إحداهما بالنسبة إلى الإنسان، و الاخرى بالنسبة إلى الأبيض، فلكلّ واحد منهما استصحاب خاصّ؛ لشمول (لا تنقُص) لكلّ واحد منهما، و تصادقهما على واحد لا يوجب وحدة الحكم، فكما أنّ العنوانين كذلك، كذلك عنوان الطبيعي و عنوان فردّه و مصداقه، مثل عنوان الإنسان و عنوان زيد، لتغايرهما في عالم العنوان، فإنّ عنوان هذه الهويّة الشخصية غير عنوان الإنسان، و الأحكام أيضاً متعلّقة بالعناوين، فإذا كان على يقين من وجود الإنسان المتحقّق في ضمن زيد الموجود، فشكّ في بقاءه لأجل الشكّ في بقاء زيد، فهنا قضيتان متيقّنتان و مشكوكتان: إحداهما بالنسبة

إلى زيد، و الأخرى بالنسبة إلى الإنسان، فلا مانع من جريان الاستصحاب في كلّ واحد منهما؛ لوجود أركانه من اليقين السابق و الشكّ اللاحق فيهما لو ترتّب على كلّ واحد منهما أثر شرعي يخصّه، و مجرد اتّحادهما في الخارج لا يوجب كفاية استصحاب كلّ منهما عن الآخر بترتيب أثره. و هذا واضح لا غبار عليه.

لكن ذهب بعضهم: إلى أنّ استصحاب الفرد مُغنٍ عن استصحاب الكلّي، فيترتّب أثر الكلّي أيضاً باستصحاب الفرد، و لا يفتقر إلى استصحاب الكلّي؛ لأنّ الكلّي في الخارج عين الفرد، فالتعبّد ببقاء الفرد عين التعبّد ببقاء الكلّي «١».

و فيه: أنّه إن أراد أنّ استصحاب عنوان الفرد مُغنٍ عن استصحاب عنوان الكلّي، ففيه: أنّ التعبّد بوجود عنوان و موضوع بلحاظ أثر يخصّه، غير التعبّد بعنوان آخر بلحاظ أثره الخاصّ به، و عنوانا الكلّي و الفرد متغايران في عالم العنوانيّة، و لكلّ واحد منهما أثر يخصّه على الفرض، و لا يترتّب هذا الأثر بتحقيق عنوان آخر تعبّداً.

و إن أراد غير ذلك فلا يفيد استصحاب الفرد ترتّب أثر الكلّي، و لا يُغني عنه.

نعم هنا إشكال في استصحاب الكلّي في الأحكام: هو أنّ الأحكام كلّها جزئيّة لا كليّة، و الكلّي هو متعلّقاتها، فإنّ قولنا: «أكرم» في «أكرم زيداً» هو بعينه في قولنا:

«أكرم الإنسان» لا فرق بينهما، و إنّما الفرق بين متعلّقيهما.

و يدلّ على ذلك: أنّه لو قال: «أكرم» قاصداً ابتداءً تعليقه بزيد، فبدا له و علّقه بطبيعة الإنسان، صحّ بدون الاحتياج إلى تكراره.

القسم الثاني: من استصحاب الكلّي

و أمّا القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي فهو على قسمين:

أحدهما: ما لو كان الشكّ فيه في المقتضي، كاستصحاب الحيوان المرّدّ بين كونه في ضمن مقطوع الارتفاع كالبقّ و مقطوع البقاء كالفيل.

ثانيهما: ما لو كان الشكّ فيه في الرفع مع إحراز استعداد المقتضي للبقاء، كما لو علم بالحدث المرّدّ بين الأكبر و الأصغر بعد التوضؤ، فهو مشكوك البقاء.

و ذكروا في المقام ثلاثة أمثلة:

أحدها: ما ذكرناه أوّلًا، و هو من الموضوعات الصّرفة التي تترتّب عليه الأثر.

ثانيها: مثال الحدث المذكور.

ثالثها: ما لو علم إمّا بوجوب الظهر يوم الجمعة أو صلاة الجمعة، ثمّ صلّى الجمعة «١» فالوجوب حينئذٍ مشكوك البقاء من جهة تردّد الواجب بين الجمعة المقطوعة ارتفاعها و بين الظهر المقطوع بقاءه، لكن في المثالين الأخيرين لما نحن فيه إشكال، و إن كان المناقشة في المثال ليست من دأب المحصلّين من حيث إنّ المشكوك معلوم إجمالاً؛ أي أحد هذين، لا الكلّي.

اعتراضات و أجوبة

و كيف كان ففي جريان الاستصحاب في هذا القسم وجوه من الإشكال:

الأول:- و هو العمدة الذي يصعب الذبّ عنه:- أنّه لا ريب في اعتبار اتّحاد القضية المتيقّنة و المشكوكة في الاستصحاب، بل الاستصحاب متقومّ بذلك، و هو ركن فيه، و هو مفقود هنا؛ و ذلك لأنّ ما هو المتيقّن هو الطبيعة المتكثّرة في الخارج، لا الطبيعة الواحدة الجامعة بين الأفراد المشتركة بينها؛ لأنّ ما في الخارج عبارة عن البقّ و الفيل في المثال المعروف، و ليس في الخارج شيء واحد موجود سواهما مشترك بينهما؛ أي الحيوان الكلّي الواحد، فإنّ الطبيعي في الخارج هو نفس الأفراد، و كلّ فرد عين الطبيعي بتمامه، فالطبيعة في الخارج متكثّرة بتكثّر أفرادها، و ليست واحدة موجودة في الخارج مشتركة بين الأفراد؛ حتّى تكون متعلّق العلم سابقاً، فما هو المتيقّن و المتعلّق للعلم السابق في المثال هو وجود البقّ أو الفيل- أي أحدهما المرّدّ بينهما- و المشكوك هو أنّ الموجود سابقاً هل هو هذا الحيوان المتعيّن بهذا التعيّن، أو ذاك المتعيّن بذاك التعيّن؟ فعلى الأوّل فهو باقٍ قطعاً، و على الآخر فهو مرتفع قطعاً، فالمتيقّن السابق ليس كليّاً، بل إمّا هذا الفرد أو ذاك، فلا معنى لاستصحابه.

نعم بناء على ما ذهب إليه الرجل الهمداني من وجود الطبيعي في الخارج بنعت الوحدة و الاشتراك، و أنّ الموجود في مثل طبيعة الإنسان- مثلاً- طبيعة واحد توجد بوجود فرد واحد، و تنعدم بانعدام جميع الأفراد «١»، لا يرد عليه الإشكال المذكور؛ حيث إنّّه يعلم بوجود الكلّي سابقاً بنعت الوحدة تفصيلاً، و يشكّ في بقاءه في الزمان اللاحق؛ لاحتمال أنّ الموجود سابقاً هو الفيل، و مع احتمال بقاء الفرد يحتمل بقاء الكلّي أيضاً بناء على ذلك المذهب.

و لكن مبناه فاسد، فإنّ الطبيعي- على ما هو التحقيق- متكثّر في الخارج بعين تكثّر أفرادها، و أنّ في الخارج أناسيّ متعدّدة، و ليس فيه إنسان كلّّي بنعت الوحدة مشترك بين الأفراد.

و ليس المراد وجود الحصاص منه؛ إذ لا معنى لها، بل المراد أنّ الطبيعي نفسه موجود في ضمن كلّ فرد بتمامه، فزيد تمام طبيعة الإنسان و كذلك عمرو و غيرهما من الأفراد.

و أمّا ما ذهب إليه الرجل الهمداني، فإن أراد أنّ للطبيعي وجوداً في الخارج سوى وجوده بعين وجود الأفراد، يلزم أن يكون جميع الأفراد مع وصف كثرتها واحدة، و هو خلاف الضرورة.

و إن أراد أنّه ليس له وجود خاصّ في الخارج سوى وجود الأفراد، و مع ذلك فهو مشترك بين الأفراد الخارجيّة، فهو أيضاً غير صحيح، إلّا على القول بوحدة الوجود خارجاً، فيلزم وحدة جميع أفراد الإنسان، و هو أيضاً خلاف الضرورة، و حينئذٍ فلا يبقى لما ذكره معنى إلّا أن يدعى أصالة الماهيّة مضافاً إلى أصالة الوجود، و يقول بأنّ في عالم التحققّ أصليين: الماهيّة و الوجود، كما ذهب إليه الشيخ أحمد الأحسائي، و قد برهن على امتناعه في محلّه «٢».

و العجب من بعض أعظم أهل النظر- الشيخ محمّد حسين- مع ذهابه إلى ما هو الحقّ و التحقيق- من أنّ الطبيعة عين الفرد في الخارج- قال ما حاصله: إنّ الطبيعي قد يلاحظ بما أنّه متعيّن بلحاظ حصّة من هذا الطبيعي الوجداني متعيّناً بتعيّن الزيدية- مثلاً- فذات الحصّة المحفوظة بذلك التعيّن- لا مجموع التعيّنات- هي الماهيّة المتشخصّة بتشخصّ ماهويّ، و قد لا يلاحظ بما أنّه لا متعيّن، بل بذاته؛ بحيث يقصر النظر على ذاته و ذاتيّاته، و من المعلوم أنّ الطبيعي- بما هو- لا وجود له في نظام الوجود، بل لا يوجد إلّا متعيّناً بأحد أنحاء التعيّنات، لكن اللّامتعين بذاته موجود في ضمن المتعيّن، و حينئذٍ فالقدر المشترك- المعبرّ عنه بالطبيعي بحسب وجوده الواقعي له نحو تعيّن، إلّا أنّه ربّما

يكون معلوماً بما له من التعيّن، و ربّما يكون معلوماً بذاته، و ما نحن فيه من قبيل الثاني، و أنّ المعلوم فيه ليس إلّا ذات الطبيعي المتعيّن، لا معلوميّة تعيّن، و لا ملازمة بين معلوميّة ذاته و بين معلوميّة تعيّن، فبعد زوال أحد التعيّنين الذي فرض تردّد المعلوم بينهما، يكون بقاء ذات الطبيعي و ذات المتعيّن مشكوكاً؛ لاحتمال كون تعيّن هو الباقي أو الزائل، فيستصحب «١». انتهى.

أقول: هذا الذي ذكره قدس سره لا يدفع الإشكال المذكور؛ لأنّه إن أراد أنّ في الخارج موجوداً واحداً في كلّ واحد من الأفراد، لكن لا بنحو التعيّن، فهو ممنوع؛ لأنّ الطبيعي متكثر بذاته في الخارج- كما تقدّم- ففي الخارج أناسيّ كثيرة، لا إنسان واحد، و الاختلاف إنّما في الخصوصيّات و اللواحق، و لذا قال الشيخ أبو علي ابن سينا: إنّ إنسانيّة هذا الفرد غير إنسانيّة ذاك الفرد الآخر «٢»، فالبقيّة تمام طبيعة الحيوان، و الفيل طبيعة أخرى منه تامّة، و المعلوم هو وجود هذه الطبيعة سابقاً أو تلك الطبيعة، لا الطبيعة المشتركة بينهما، و المشكوك الذي يراد استصحابه ليس ذا و لا ذاك، بل هو نفس الكلّي الطبيعي، فالإشكال باقٍ بحاله، إلّا أن يلتزم بمقالة الرجل الهمداني التي عرفت فسادها، و ما نحن فيه نظير ما لو علم بوجود «كم» أو «كيف» في الخارج، و شكّ في بقاءه، فكما لا جامع مشترك بينهما موجود في الخارج حتّى يتعلّق العلم به تفصيلاً، فكذلك ما نحن فيه.

و بعبارة أخرى: إن اريد من استصحاب الكلّي القسم الثاني، نفس الطبيعة اللايشترط المجردة من الخصوصيّات و التعيّنات الصادقة على كثيرين.

ففيه أنّه يعلم بعدم وجودها في السابق، فكيف تستصحب؟! لا أنّه لا يعلم بوجودها في السابق؛ لامتناع تحقّق الطبيعة في الخارج معرفة عن الخصوصيّات المفردة و التعيّنات المشخّصة.

و إن اريد به الطبيعة الموجودة في الخارج المتعيّنة واقعاً، لكن مع قطع النظر عن الخصوصيّات الفردية.

ففيه: ما عرفت من عدم وجود جامع مشترك بين الأفراد في الخارج، بل كلّ واحد من الأفراد، نفس الطبيعي، فالفيل و البقّ حيوانان في الخارج، لا حيوان واحد حتّى يكون معلوم الوجود سابقاً تفصيلاً، فكما أنّ العلم إنّما بوجود البقّ أو الفيل في الخارج علم إجمالي لا تفصيلي، كذلك هذا الحيوان أو ذاك.

نعم لو قلنا: إنّ حيوانيّة الفيل عين حيوانيّة البقّ، أمكن تصحيح ما ذكره، لكنّه ضروريّ الفساد.

و أمّا تنظير ذلك بصاع من الصّبرة و بمنعلّقات الأحكام؛ حيث إنّها طبائع خارجيّة موجودة في الخارج؛ مع قطع النظر عن الخصوصيّات و عدم لحاظها.

ففيه: أنّ في المثاليين أيضاً إشكالاً؛ حيث إنّ صاعاً من الصّبرة كلّّي طبيعيّ يوجد بعين وجود الأفراد، و كذلك متعلّقات الأحكام، فإنّها أيضاً طبائع.

و إن اريد استصحاب أحد مصاديق الحيوان المعلوم وجوده، لكن بما أنّه حيوان، لا بما أنّه بقّ أو فيل؛ أي الحيوان المتعيّن بالخصوصيّات.

فهو أيضاً فاسد؛ لأنّه استصحاب للفرد المردّد المعلوم وجوده إجمالاً في الزمان السابق لا تفصيلاً، و ليس المراد عدم صحّة استصحاب الفرد المردّد المعلوم بالإجمال، كاستصحاب الوجوب المردّد تعلّقه بالظهور أو الجمعة، بل المراد هو أنّ ما نحن فيه ليس كذلك؛ لأنّ المراد فيما نحن فيه هو استصحاب الكلّي لا الفرد المردّد، و حينئذٍ فالإشكال باقٍ بحاله.

و الذي يمكن أن يقال في التفصّي عنه: أنّ العرف و الفهم العقلاني لا يوافقان على هذه المطالب العقلية الدقيقة، و أنّ الطبيعي عندهم موجود في الخارج، و وجوده بوجود أحد الأفراد، و عدمه بانعدام جميعها، كما ذهب إليه الرجل الهمداني.

و الشاهد على أنّ ما ذكرناه من المطالب لا يُدرك إلّا بعد التأمل الدقيق و التعمّل العقلي العميق، ما ذهب إليه كثير من الأصوليين- كما ذكره الرجل الهمداني- من وجود الطبيعي في الخارج بنعت الاشتراك، و حيث إنّ الملاك و المناط في اتحاد القضية المتيقّنة و المشكوكة هو نظر العرف و فهم العقلاء، يرتفع الإشكال؛ لاتّحادهما في المتفاهم العرفي.

الثاني من وجوه الإشكال: أنّ القدر المشترك بين الأفراد يدور بحسب البقاء و عدمه، مدار وجود الأفراد و عدمها، و المفروض أنّ الفرد القصير العمر، مقطوع الارتفاع، و الطويل مشكوك الحدوث، و هو محكوم بالانتفاء بالأصل، فالكليّ مقطوع الارتفاع بالوحدان و الأصل «١».

و فيه: أنّ ترتّب عدم الكليّ على أصالة عدم حدوث طويل العمر، عقليّ لا شرعيّ، و لا يترتّب عليه إلّا الآثار الشرعية بلا واسطة، نظير عدم ترتّب عدم وجود النهار على أصالة عدم طلوع الشمس.

الثالث من وجوه الإشكال: أنّه لا شكّ في البقاء هنا؛ لأنّ ما نحن فيه- نظير الشبهة في تحقّق المغرب لأجل الشكّ في تحقّق الليل بسقوط الشمس أو زوال الحمرة- شبهة مفهومية، فإنّ استصحاب النهار فيما بين سقوط الشمس و زوال الحمرة ممّا لا مجال له؛ لأنّ غروب الشمس و سقوطها في الخارج معلوم، و كذلك عدم زوال الحمرة، و منشأ الشكّ إنّما هو في مفهوم الليل، و أنّ مفهومه إمّا غروب الشمس، و عليه فالنهار مقطوع الارتفاع، أو زوال الحمرة، فالنهار مقطوع البقاء، فالشكّ في انطباق عنوان الليل أو النهار، شبهة مفهومية، و من الواضح عدم جريان الاستصحاب فيه، بل المرجع في ذلك هو اللغة، ففيما نحن فيه إن كان الموجود هو البقّ فهو مقطوع الارتفاع، و إن كان هو الفيل فهو مقطوع البقاء، فالشكّ إنّما هو في انطباق الحيوان الذي علم بوجوده في السابق على الفرد المقطوع بقاؤه أو الفرد المقطوع ارتفاعه، ففي الحقيقة لا شكّ في البقاء، بل فيه شبهة الشكّ و تخيّل «١».

و فيه: أنّه فرق بين ما نحن فيه و مسألة الغروب، فإنّ الشبهة في المثال لُغوية، و أنّ النهار موضوع لهذا أو ذاك، و المرجع فيه اللغة، و ليس الشكّ فيها في بقاء ما كان، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الشكّ إنّما هو في بقاء الحيوان الذي كان موجوداً قطعاً في ضمن الفيل أو البقّ، فعدم صحّة الاستصحاب في المثال لما ذكر، لا يستلزم عدمها فيما نحن فيه، مضافاً إلى أنّ في عدم جريان استصحاب النهار في المثال تأمّلاً.

الرابع من وجوه الإشكال: ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره، و هو أنّ الشكّ في بقاء الكليّ مُسبّب عن الشكّ في حدوث طويل العمر، فتجري فيه أصالة عدم حدوثه و يترتّب عليها ارتفاع القدر المشترك؛ لأنّه من آثاره.

و أجاب قدس سره عنه: بأنّ ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون الحادث ذلك المقطوع الارتفاع، لا من لوازم عدم حدوث المقطوع البقاء «١». انتهى.

و هذا الجواب صحيح، فإنّ بقاء الكليّ من لوازم كون الحادث هو الفيل في المثال، لا من لوازم عدم البقّ، و منشأ هذا الشكّ هو الشكّ في أنّ الموجود هل هو هذا الحيوان الباقي قطعاً، أو ذلك الزائل قطعاً؟ و لا أصل هنا ينفي وجود الطويل؛ ليحكم- بسبب جريانه- بارتفاع الشكّ في البقاء؛ لعدم جريان أصل العدم الأزلّي.

و على فرض جريانه بالإشارة إلى ماهية الطويل- كما ذكره شيخنا الحائري قدس سره- فيقال: هذه لم تكن موجودة في الأزل قطعاً، فالآن كما كانت، و عدم معارضة ذلك بالأصل في القصير؛ لعدم ترتب أثر شرعي عليه، فهو لا يثبت عدم بقاء الكلّي و زواله «٢».

الجواب عن الشبهة العبائية: تقدّم أنّ الاستصحابات الموضوعية منقّحة لموضوع الأدلة الاجتهادية، فإذا ثبت حكم في الشريعة لعنوان من العناوين فباستصحاب ذلك العنوان يترتب عليه هذا الحكم الشرعي، لكن لا تثبت بذلك اللوازم الغير الشرعية- من العقلية و العادية- لذلك العنوان، و كذلك اللوازم الشرعية بواسطة أمر عقليّ أو عادي إلّا مع خفاء الواسطة؛ بحيث يعدّ في المتفاهم العرفي أثراً له بلا واسطة كما سيأتي إن شاء الله، و كذا لا تثبت به ملزوماته، فلا يثبت الكلّي باستصحاب مصادقه و بالعكس.

و بذلك ينحلّ الإشكال في الشبهة العبائية المشهورة- المنقولة عن الحاجّ السيّد إسماعيل الصدر قدس سره- و هو ما لو علم بنجاسة أحد طرفي العباء إجمالاً- الأسفل منه أو الأعلى- و غسل أحد الطرفين، و ليكن الأسفل، فشكّ في بقاء النجاسة؛ للشكّ في أنّ النجس هو الطرف المغسول فتزول، أو الطرف الآخر- أي الأعلى- فتكون باقية، فيجري استصحاب النجاسة، و يلزم من ذلك أنّه لو لاقى شيء الطرف الآخر؛ أي الأعلى، لم يحكم بنجاسته، و إن لاقى معه الطرف الأسفل الطاهر قطعاً حكم بنجاسته، مع أنّ ضمّ الطاهر قطعاً إلى المشكوك، لا يؤثّر في نجاسة الملاقي لهما، مع كون مقتضى الاستصحاب نجاسته «١».

و الحلّ: أنّ الحكم بنجاسة الملاقي لجميع الأطراف عقليّ، لا يترتب على استصحاب النجاسة في العباء، فإنّه ليس في الأدلة ما يدلّ على أنّ كلّ ما لاقى جميع أطراف المعلوم نجاسة أحدها بالإجمال نجسّ حتى يترتب عليه، و لأجل عدم ترتب الآثار العقلية ذكروا: أنّه لو أقرّ أحد بأنّ ثوباً عارية عنده لزيد، و مات المقرّ و ليس عنده إلّا ثوب واحد، فاستصحاب بقاءه عنده لا يثبت أنّ هذا الثوب لزيد؛ لأنّ استصحاب الكلّي لا يثبت الفرد، و الحكم بنجاسة الملاقي لجميع أطراف العباء أيضاً، كذلك من الآثار العقلية لاستصحاب النجاسة، فلا يترتب عليه «٢».

لا يقال: إنّ الملاقة أمر وجداني، فيترتب الحكم بنجاسة الملاقي على

استصحاب النجاسة في العباء، و إلّا لم يستقم أمر الاستصحاب في شيء من الموارد.

لأنّه يقال: ما هو الأمر الوجداني هو الملاقة للعباء، لا الملاقة للنجس المقصود إثباتها تعبدًا.

لا يقال: لو علم بنجاسة هذا أو ذاك، و شكّ في بقائها من جهة الشكّ في التطهير، فباستصحاب النجاسة يترتب عليه الحكم بنجاسة ملاقيهما.

فإنّه يقال: لا نسلم ذلك، فإنّه مع وجود العلم الإجمالي بنجاسة أحد شيئين، لا تردّد في أصل النجاسة واقعاً، و إنّما التردّد في أنّ النجس ذا أو ذاك لجهل المكلف به؛ و لذا يحكم بنجاسة ملاقيهما، و أمّا لو زال العلم الإجمالي بالشكّ في التطهير، فاستصحاب النجاسة المعلومة إجمالاً قبل زمان الشكّ، لا يثبت نجاسة ملاقي كلا الطرفين؛ لعدم العلم الوجداني بها حينئذٍ، بل يراد إثباتها تعبدًا بالاستصحاب، نعم يترتب عليه عدم جواز الصلاة فيهما.

و أجاب الميرزا النائيني قدس سره عن الشبهة العبائية بمنع جريان استصحاب النجاسة في العباء.

و حاصل ما أفاده في وجهه: أنَّ محلَّ الكلام في استصحاب الكلِّي: إنّما هو فيما إذا كان نفس اليقين السابق بهويّته و حقيقته مردّداً بين ما هو مقطوع البقاء و ما هو مقطوع الارتفاع، و أمّا لو كان الإجمال و التردد في محلّ المتيقّن و موضوعه؛ لا في نفسه و حقيقته، فهذا لا يكون من استصحاب الكلّي، بل هو كاستصحاب الفرد المردّد، الذي قد تقدّم المنع عن جريان الاستصحاب فيه عند ارتفاع أحد طرفي التردد.

فلو علم بوجود الحيوان الخارجي في الدار، و تردّد بين وجوده في الجانب الشرقي منها أو الغربي، ثمّ انهدم الجانب الغربي منها، و احتمال تلف الحيوان بانهدامه لكونه فيه.

أو علم بوجود درهم خاصّ فيما بين هذه الدراهم العشرة ثم ضاع أحدها، و احتمال أن يكون هو درهم زيد.

أو علم بإصابة العباء نجاسةً خاصّة، و تردّد محلّها بين الطرف الأسفل منه أو الأعلى، ثمّ طهر طرفها الأسفل.

ففي جميع هذه الأمثلة لا يجري استصحاب بقاء المتيقّن، و لا يكون من استصحاب الكلّي؛ لأنّ المتيقّن السابق أمر جزئيّ لا تردّد فيه، و إنّما التردد في محلّه و موضوعه، فهو أشبه باستصحاب الفرد المردّد عند ارتفاع أحد فردي التردد، و منه يظهر الجواب عن الشبهة العبائيّة «١». انتهى.

أقول: يمكن تصوير استصحاب النجاسة في العباء بوجوه:

أحدها: أنّ النجاسة التي أصابت العباء قد تلاحظ بهويّتها الشخصيّة الخارجيّة.

ثانيها: قد تلاحظ بما أنّها مصداق للكلّي، فإنّ الطبيعي يوجد بوجود فرد.

ثالثها: قد يلاحظ وجودها المعلوم إجمالاً إمّا في هذا الموضع أو ذاك.

فإن أريد استصحاب شخص النجاسة بهويّتها الخارجيّة، فلا إشكال في جريانه في الشبهة العبائيّة مع فرض ترتّب أثر شرعيّ عليها.

و إن أريد استصحاب المعلوم بالإجمال سابقاً على سبيل التردد فهو ممنوع، فإنّه و إن كان معلوماً بالإجمال سابقاً، لكن بعد تطهير أحد الطرفين المعيّن، زالت صفة التردد؛ لعدم احتمال نجاسة ذاك الطرف المعيّن المغسول، و أمّا الطرف الآخر فهو محتمل النجاسة في الابتداء، فلا يتحقّق أركان الاستصحاب فيه.

مضافاً إلى عدم ترتّب أثر شرعيّ عليه، لكن لا ينحصر استصحاب النجاسة في العباء بذلك؛ لما عرفت من جريان استصحاب شخص النجاسة، و كذلك استصحاب كلّها و طبيعتها، و الأثر أيضاً مترتب عليهما، لا على الطبيعة المردّد وجودها في هذا الطرف أو ذاك، فليس الاستصحاب في الشبهة العبائيّة من قبيل القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي، بل من قبيل القسم الأوّل الذي تقدّم جريان استصحاب الفرد و الكلّي فيه معاً، و لذا لا يجوز الصلاة في العباءة المذكورة؛ لأنّ هذا الأثر مترتب على وجود النجاسة بنحو الإطلاق، لا على النجاسة الخاصّة.

و نظير ذلك ما لو علم بوجود زيد: إمّا في الطرف الشرقي من البيت، أو في طرفه الغربي، و علم بخراب الطرف الشرقي منه على وجه لو كان زيد فيه هلك، فشكّ في بقائه، فمع ترتّب الأثر على وجود زيد بشخصه في البيت، أو على وجود طبيعة الإنسان كذلك، فاستصحاب بقاء الشخص أو الكلّي بمكان من الإمكان؛ لوجود أركانه و ترتّب الأثر الشرعي عليه على الغرض.

بخلاف ما لو ترتّب الأثر على وجود زيد في الطرف الشرقي فقط، أو الغربي فقط، لا على وجود زيد مطلقاً، أو على وجود طبيعة الإنسان فيه، فلا يجري فيه الاستصحاب؛ للعلم بعدم بقائه حينئذٍ في الطرف الشرقي لهلاكه بخرابه، و كونه في الطرف الغربي محتمل الحدوث، و الشبهة العبائية من هذا القبيل، و حيث إنّ الأثر الشرعي فيها- أي عدم جواز الصلاة في العباء- مترتب على الوجود العامّ للنجاسة في العباء، لا على وجودها في الطرف الأعلى فقط، و لا على وجودها في الطرف الأسفل فقط، فاستصحاب شخص النجاسة- مثل وجودها العامّ و طبيعتها- ممّا لا إشكال فيه؛ لوجود أركانه و شرائطه، لكنّه من القسم الأوّل من أقسام استصحاب الكلّي.

فالحقّ في دفع الشبهة العبائية: هو أنّ الاستصحاب فيها مثير بالنسبة إلى ترتّب نجاسة الملاقي لطرفها مع وجود أركانه، لا أنّه غير جار لعدم تحقّق أركانه، كما أفاده قدس سره «١».

القسم الثالث: من استصحاب الكلّي

و هو ما لو شكّ في بقائه لأجل احتمال قيام فرد آخر مقام الفرد الذي كان الكلّي سابقاً موجوداً في ضمنه مع القطع بارتفاعه، و هو على نحوين:

أحدهما: أن يعلم بوجود مصداق من الكلّي في السابق- مثل زيد- و علم بارتفاع هذا المصداق، لكن احتمال وجود مصداق آخر منه- كعمرو- مقارناً لوجود المصداق الأوّل، فإنّه على فرض وجوده فالكلّي- أي طبيعة الإنسان- باقٍ في ضمنه، لكنّه محتمل، فالكلّي محتمل البقاء.

ثانيهما: أن يشكّ في بقاء الكلّي من جهة احتمال وجود فرد آخر منه مقارناً لارتفاع الأوّل، و هو أيضاً على وجهين:

الأوّل: أن يكون الفردان متباينين، كما لو احتمال دخول عمرو في الدار مقارناً لخروج زيد منها، فيشكّ في بقاء الكلّي.

الثاني: أن يكونا مرتبتين لطبيعة واحدة، و علم بوجود مرتبة منها سابقاً و علم بارتفاعها، لكن احتمال بقاء الطبيعة لاحتمال حدوث مرتبة أخرى منها حين ارتفاع الاولى، مثل السواد الشديد و الضعيف، فإنّ هذا القسم من الاستصحاب كما يتصوّر في الجواهر يتصوّر في الأعراض أيضاً.

نقل كلمات بعض الأعظم قدس سرهم و ما فيها

ذهب الشيخ الأعظم إلى جريان الاستصحاب في هذا القسم الأخير، فلو شكّ في بقاء طبيعة السواد الموجودة في ضمن السواد الشديد سابقاً، و علم بارتفاعه و زوال تلك المرتبة منه، و احتمال بقاء تلك الطبيعة؛ باحتمال حدوث مرتبة أخرى منه، أمكن استصحاب تلك الطبيعة؛ لوجود أركانه من العلم السابق و الشكّ اللاحق «١».

لكن مرجع ذلك إلى القسم الأوّل من أقسام استصحاب الكلّي؛ لأنّ العقل و العرف متطابقان و متفقان على أنّ الطبيعة التي لها عرض عريض إذا وجدت في الخارج فالموجود منها مصداق واحد ذو مراتب و إن تبدّل بعض مراتبه إلى أخرى، لا أنّ كلّ مرتبة منها مصداق غير الآخر من باب تجدد الأمثال، كما أنّ الحركة ليست عبارة عن ضمّ أجزاء لا تتجزّى، بل هي وجود واحد شخصيّ متدرّج الوجود، و الشكّ في بقائها إنّما هو من قبيل الشكّ في بقاء الكلّي القسم الأوّل، فالفاكهة الحمراء إذا اشتدّت حمرتها فالعقل و العرف حاكمان بأنّ ذلك من تبادل الحالات، كما أنّ جميع الاشتدادات كذلك.

نعم لو تبدّل لونها الأحمر إلى الأصفر و نحوهما، فهما مصداقان من اللون لا مصداق واحد.

و بالجملة: ما يعدّ من تبادل الحالات فهو من قبيل القسم الأول، و ما ليس كذلك، بل يعدّ من انعدام العَرَض الأول، مع احتمال وجود فرد آخر من العرض، فهو من قبيل القسم الثالث.

و كيف كان، ففي جريان استصحاب الكلّي من القسم الثالث مطلقاً، أو عدمه مطلقاً، أو التفصيل بين الفرض الأول منه و بين النحو الثاني؛ فيجري في الأول دون الثاني، أو التفصيل بين ما لو كان الشكّ في بقائه من جهة احتمال بقاء الكلّي في ضمن مرتبة أخرى منه، و بين غيره؛ فيجري في الأول دون غيره، وجوه.

و أورد عليه الميرزا النائيني قدس سره: بأنّ المنشأ لتوهم جريان الاستصحاب هنا:

هو أنّ العلم بوجود فردٍ خاصّ منه في الخارج يلزم العلم بحدوث الكلّي في الخارج، فبارتفاع الفرد الخاصّ، و احتمال قيام الكلّي في فرد آخر، محتمل الحدوث حين وجود الفرد الأول المعلوم حدوثه و ارتفاعه؛ يشكّ في بقاء الكلّي في الزمان اللاحق، فلم يختلّ ركنا الاستصحاب من اليقين السابق و الشكّ اللاحق بالنسبة إلى الكلّي، فيجري الاستصحاب كالقسم الثاني من أقسام استصحابه.

و لكن الإنصاف: أنّ ذلك واضح الفساد؛ بداهة أنّ العلم بوجود الفرد الخاصّ في الخارج، إنّما يلزم العلم بوجود حصّة من الكلّي في ضمن الفرد الخاصّ، لا الكلّي بما هو هو، بل للفرد الخاصّ دخل في وجود الحصّة حدوثاً و بقاءً، و الحصّة الموجودة في ضمن فرد خاصّ، تغاير الحصّة الموجودة في ضمن فرد آخر، و الحصّة التي تعلّق بها اليقين سابقاً إنّما هي الحصّة التي كانت في ضمن الفرد الذي علم بارتفاعه، و يلزمه العلم بارتفاع الحصّة التي تخصّه أيضاً، و لا علم بوجود حصّة أخرى في ضمن فرد آخر، فالمشكوك بقاءه غير المتيقّن سابقاً.

و منه يظهر الفرق بين هذا القسم و بين القسم الثاني؛ حيث إنّ في القسم الثاني يشكّ في بقاء نفس الحصّة من الكلّي التي علم بحدوثها في ضمن الفرد المردّد، بخلاف ما نحن فيه، كما عرفت، فما بينهما أبعد ممّا بين المشرق و المغرب «١». انتهى ملخصاً.

أقول: نفس الطبيعة كذلك في هذا القسم أيضاً، فإنّ المقصود استصحاب نفس الكلّي الموجود سابقاً، لا الحصّة المعيّنة منه؛ لأنّ وجود الطبيعة و الكلّي في فرد خاص قد علم به سابقاً و قد شكّ في بقائه، فالطبيعي كان معلوم الوجود سابقاً في ضمن زيد فيما نحن فيه، و شكّ في بقائه لأجل احتمال وجود فرد آخر و بقاء الكلّي في ضمنه، مع العلم بارتفاع الفرد الأول، فإنّ الطبيعي الموجود في ضمن زيد هو بعينه الموجود في ضمن عمرو، و ضمّ بعض الأفراد إلى بعض آخر، لا يفيد و لا يوجب كثرة الطبيعي بحسب النوع، و إلّا يلزم عدم جريانه في القسم الثاني منه أيضاً، و منشأ الاشتباه هنا هو الخلط بين ما هو الواقع و ما هو المعلوم، فإنّ المستصحب المشكوك بقاءه هو المعلوم الوجود سابقاً، لا الواقعي.

و أورد في «الكفاية» على الاستصحاب في هذا القسم: بأنّ وجود الطبيعي و إن كان بوجود فرد، إلّا أنّ وجوده في ضمن المتعدّد من أفرادها ليس من نحو وجود واحد له، بل متعدّد حسب تعدّدّها، فلو قطع بارتفاع وجوده منها لقطع بارتفاع وجوده، و إن شكّ في وجود فردٍ آخر مقارناً لوجود ذاك الفرد «١». انتهى.

و فيه: أنّه على ما ذكره يلزم عدم جريانه في القسم الثاني أيضاً، مع أنّه لا يلتزم به، و لكنّه غير صحيح.

و اختار الشيخ الأعظم: التفصيل بين ما لو كان الشكّ في بقاء الكلّي مستنداً إلى احتمال وجود فرد آخر مع الفرد المعلوم حدوثه و ارتفاعه، و بين ما يحتمل حدوثه بعده؛ أي بين القسم الأول و الثاني من القسم الثالث؛ بجريان

الاستصحاب في الأول؛ نظراً إلى تيقن وجود الكلّي سابقاً و عدم العلم بارتفاعه، و إن علم بارتفاع بعض وجوداته و عدم جريانه في الثاني؛ لأنّ بقاء الكلّي في الخارج عبارة عن استمرار وجوده الخارجي المتيقن سابقاً، و هو معلوم العدم، و هو الفارق بين ما نحن فيه و القسم الثاني؛ حيث إنّ الباقي في الآن اللاحق بالاستصحاب هو عين الوجود المتيقن سابقاً «١». انتهى.

أقول: هنا قضيتان مسلمتان:

إحداهما: أنّ العقل و العرف متطابقان و متفقان على أنّ الطبيعة متكثّرة الأفراد.

ثانيتهما: أنّ العرف لا يوافق العقل في بعض الموارد، فإنّ نوع الإنسان غير باقٍ عند العقل بتبدّل الأفراد و انعدام فرد منه و وجود فرد آخر، فإنّ هذا المفهوم الذهني الصادق على الأفراد الكثيرة و إن كان واحداً، و لكن أفراده الخارجية التدرجية الوجود- بالأنواع و التحقق و الانعدام- لا بقاء لها، بل كلّ فرد منها يوجد و يعدم، و حينئذٍ فليس المراد استصحاب مفهوم الإنسان الموجود في الذهن، و أمّا في الخارج فليس فيه إلّا الأفراد التي لا بقاء لها و إن قلنا بعدم تناهيها، و ليس فيه معنى واحد جامع بين الأفراد بنعت الاشتراك، كما تقدّم بيانه.

هذا بحسب نظر العقل الدقي.

و أمّا في المتفاهم العرفي فليس الأمر كذلك، فإنّ نوع الإنسان في محيط العرف باقٍ مع تبدّل الأفراد و وجود بعضها بعد انعدام البعض الآخر، فالعقل و العرف مختلفان في ذلك مع اتّفاقهما في القضية الاولى.

و السرّ في ذلك: أنّ العرف قد يلاحظ الأفراد في بعض الموارد بخصوصياتها الفردية، كما في ملاحظة أنّ زيدا في الدار، فإنّ طبيعيّ الإنسان و إن كان موجوداً فيها بوجود زيد، لكنّه مغفول عنه.

و قد يلاحظ نفس الكلّي بدون الالتفات إلى الأفراد بخصوصياتها المفردة، كما إذا كانت الخصوصيات الفردية مهمة في الخارج غير معلومة، كما إذا علم بوجود الإنسان في الدار، و لم يعلم أنّه زيد أو عمرو، فإنّ المعلوم المتوجّه إليه هو الكلّي، و كما إذا رأى الفوج، فإنّ الملتفت إليه ابتداءً هو النوع، لا الأفراد إلّا بلحاظ ثانويّ، فلو تردّد الفوج بين الأقلّ و الأكثر، و علم بأنّه لو كان الأقلّ لما بقي إلى الآن، و لو كان الأكثر فهو باقٍ، يحكم بالبقاء للاستصحاب.

فكلّما يُقصر النظر فيه من هذا القسم على نفس الطبيعة و الكلّي في المتفاهم العرفي جرى فيه الاستصحاب، و كلّما كان الملحوظ و الملتفت إليه هو الأفراد فإنّه لا يصدق فيه البقاء و الإبقاء، و قضية ذلك عدم انضباط القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي.

فالقسم الأول- الذي ذهب الشيخ الأعظم قدس سره إلى جريان الاستصحاب فيه «١»- فهو ليس كذلك دائماً؛ لأنّه لو كان الملتفت إليه و الملحوظ هي الخصوصيات الشخصية عند العرف، لا الجامع الكلّي، فالمعلوم وجوده هو مصداق و فرد قد علم بارتفاعه، و المصداق الآخر مشكوك الحدوث، فليس الشكّ فيه في بقاء ما علم وجوده.

و لو كان الملحوظ هو نفس الطبيعة بدون الالتفات إلى الخصوصيات جرى فيه الاستصحاب.

و كذلك القسم الثاني منه- الذي ذهب إلى عدم جريانه فيه «٢»- ليس كما ذكره قدس سره بنحو الإطلاق، فإنّ التكلّم مع أنّه من هذا القبيل- يوجد و يعدم، فيوجد الجزء الثاني منه ... و هكذا- يجري فيه الاستصحاب؛ حيث إنّ الملتفت إليه في المتفاهم العرفي هي سلسلة الألفاظ، و هي باقية عندهم، فمع الشكّ في بقائه يستصحب.

و كذلك المطر النازل من السماء مع دوام زوال القطرات النازلة، فإنّه لا يلاحظ القطرات الخاصة فيه.

و كذلك الصُّبْرَة من البُرّ- مثلاً- و نحوه؛ حيث إنّ الملحوظ فيها ليس هي الحَبَّات الخاصة.

ففي جميع هذه الأمثلة يجري الاستصحاب لتحقّق أركانه من اليقين السابق، و الشكّ اللاحق في بقاء ما كان على يقين منه، مع أنّها من القسم الثاني من القسم الثالث.

ثم إنّ في المقام إشكاليّاً: و هو أنّه- بناء على جريان الاستصحاب في القسم الثالث- لو احتمل المكلف حدوث الاحتلام حال النوم، و توضّأ بعد الانتباه، لزم عدم جواز الصلاة بهذا الوضوء، و كذلك مسّ كتابة القرآن؛ ما لم يغتسل؛ لاستصحاب كلّ حدث، فإنّ الحدث المسبّب عن النوم و إن كان مقطوع الارتفاع بالوضوء، لكن حيث إنّّه يحتمل حدوث الجنابة حال النوم فهو يحتمل بقاء كلّ حدث، و يترتّب عليه ما ذكرنا، مع أنّ الفتوى على خلاف ذلك «١».

و التحقيق في حلّه: هو أنّ كلّ واحد من النوم و الجنابة حدث، لكن لم يقدّم دليل في الشريعة على أنّ الجامع بين الأصغر و الأكبر أيضاً حدث، فإنّه و إن كان هناك أثر مشترك بين الجنابة و النوم- مضافاً إلى الآثار المختصة بكلّ واحد منهما- لكنّه لا يدلّ على أنّ الجامع بينهما أيضاً حدث، و قولهم: «الواحد لا يصدر إلّا من الواحد» «٢» غير مرتبط بما نحن فيه، كما أشرنا إليه غير مرّة.

و يدلّ على ما ذكرناه ما ورد: من أنّه (لا ينقض الوضوء إلّا أربع) «٣»، فلو أنّ الجامع بين الأربع أيضاً حدث فالناقض له واحد- و هو الجامع، و هو ذو أفراد- لا متعدّد، و تقدّم: أنّ الجامع بين وجوب الظهر و وجوب الجمعة ليس من الأحكام، بل المجعول هو كلّ واحد منهما.

و بالجملة: الجامع بين الحدثين ليس من المجعولات الشرعيّة، و لا من الموضوعات التي يترتّب عليها الآثار الشرعيّة، فلا يصحّ استصحابه.

و قال الميرزا النائيني قدس سره: إنّ في هذا المثال خصوصيّة توجب عدم إيجاب الغسل، لا لأنّ المثال ليس من القسم الثالث، بل لأجل أنّ قوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ...» إلى قوله تعالى: «وَأَنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا» «١» من حيث إنّ التفصيل قاطع للشركة، يدلّ على وجوب الوضوء على من نام و لم يكن جنباً، فقد اخذ في موضوع وجوب الوضوء قيد وجوديّ، و هو النوم، و قيد عديميّ، و هو عدم الجنابة، فإنّ هذا القيد و إن لم يذكر في الآية الشريفة صريحاً إلّا أنّه يُستفاد منها ذلك؛ حيث إنّّه جعل الوضوء فيها مقابلًا للغسل، فإنّ التفصيل بينهما قاطع للشركة؛ بمعنى أنّه لا يشارك الوضوء الغسل، و لا الغسل الوضوء، كما يستفاد نظير ذلك من آية الوضوء و التيمّم، فإنّ قوله تعالى: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا» يدلّ على أنّ وجدان الماء قيد في موضوع وجوب الوضوء، و إن لم يذكر في آية الوضوء صريحاً، إلّا أنّ من مقابلة الوضوء بالتيمّم يستفاد ذلك؛ لأنّ التفصيل قاطع للشركة، و من هنا نقول: إنّ شرطية القدرة على الماء في باب الوضوء شرعيّة، و حينئذٍ إذا وجب على النائم المذكور الوضوء لا يجب عليه الغسل؛ لما عرفت من أنّه لا يجتمع على المكلف وجوب الوضوء و الغسل معاً؛ لأنّ سبب الوضوء لا يمكن أن يجتمع مع سبب الغسل، فإنّ من أجزاء سبب الوضوء عدم الجنابة، فلا يعقل أن يجتمع مع الجنابة التي هي سبب وجوب الغسل، فإنّه يستلزم اجتماع النقيضين «٢». انتهى ملخصاً.

و فيه أوّلًا: أنّه إن أراد من قوله: «التفصيل قاطع للشركة» أنّ في مثل «إن جاءك زيد فأكرمه، و إن جاءك عمرو فأهّنه» يختصّ وجوب الإكرام بما إذا جاء زيد منفردًا، و وجوب الإهانة بما إذا جاء عمرو منفردًا، و أنّه لا يجب الإكرام و لا الإهانة عند مجيئهما معًا.

و بالجملة: معناه أنّ أحدهما لا يجتمع مع الآخر، و أنّ المراد من الآية الشريفة: أنّ النوم مع عدم الجنابة سبب للوضوء و أنّ لعدم الجنابة أيضًا سببٌ لوجوب الوضوء.

فهذا ممّا لا يلتزم به أحد.

و إن أراد أنّ معناه: أنّ النوم موجب للوضوء، و الجنابة موجبة للغسل، و مع اجتماعهما يترتب على واحد منهما مسببٌ و يغني عن الثاني، فهو خلاف ما ذكره؛ لأنّه لا يستفاد من الآية كفاية الغسل عن الوضوء، و أنّ النوم مع عدم الجنابة موجب للوضوء، و أنّ لعدم الجنابة دخلًا في وجوب الوضوء.

و بالجملة: ما ذكره: من استفادة القيدية الشرعية لوجدان الماء لوجوب الوضوء، ممنوع؛ لعدم ذكر هذا القيد فيها، و على فرض ذكره لا يُستفاد من مثله القيدية؛ لأنّه ممّا لا يمكن الامتثال إلّا به؛ لعدم إمكان الوضوء بدون الماء حتّى يُقيد به، مضافًا إلى أنّه لو كان الماء قيدًا شرعيًّا فهو يستلزم جواز إراقة الماء بعد دخول الوقت، و لا أظنّ أن يلتزم هو به.

و ثانيًا: سلّمنا جميع ذلك، لكنّه لا يُنتج ما هو بصدده، فإنّه لا يلزم منه معقولية عدم وجوب الوضوء عند تحقّق سبب الغسل، أو عدم وجوب الغسل عند تحقّق موجب الوضوء شرعًا، بل العقل هو الحاكم بعدم وجود المسبّب عند عدم سببه.

مضافًا إلى أنّ ما ذكره: من أنّه يلزم من اجتماع سبب الوضوء مع الجنابة اجتماع المتناقضين.

فيه: أنّه إن أراد لزومه بحسب الواقع و نفس الأمر فهو مسلم، لكنّه لا يضرّ صحّته في الظاهر و مقام العمل.

و إن أراد لزومه في الظاهر و مقام العمل و الإتيان بالوظيفة فلا مانع منه، و لذا يستصحب الكلّي، و صحّ استصحابه مع عدم جريانه بالنسبة إلى أفرادها؛ يعني في القسم الثاني و الثالث من أقسام استصحاب الكلّي.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا: أنّ المناط في جريان استصحاب الكلّي في القسم الأوّل و الثاني و من قسمي الكلّي القسم الثالث، تابعٌ لصدق الشكّ في البقاء و عدمه عرفًا.

و أمّا القسم الثالث منه- كالسواد الضعيف- فهو إمّا من القسم الأوّل من أقسام استصحاب الكلّي، لو كان الملحوظ مجموع المراتب، و لحاظ أنّها وجود واحد متدرّج، كما استظهرناه في مثل التكلّم و المطر، فيجري فيه استصحاب الكلّي و الفرد جميعًا، و إمّا ممّا لا يجري فيه الاستصحاب من القسم الثالث و قد عرفت بما لا مزيد عليه.

تذييل: حول أصالة عدم التذكية

نقل الشيخ الأعظم كلامًا عن الفاضل التوني- في مقام الردّ على تمسّك المشهور على نجاسة الجلد المطروح باستصحاب عدم التذكية:- بأنّ عدم المذبوحية لازمٌ لأمرين: أحدهما الحيوان حال حياته، الثاني هو حال موته حتف الأنف، فهو لازمٌ أعمّ لموجب النجاسة، فعدم المذبوحية اللازمة للحيوان الحيّ، مغاير لعدم المذبوحية العارض للموت

حتف أنفه، و المعلوم ثبوته في الزمان السابق هو الأول لا الثاني، و استصحاب الأعم لا يُثبت الأخص؛ يعني استصحاب عدم المذبوحية المطلقة لا يثبت عدم المذبوحية العارض للحيوان حال الموت حتف الأنف، كما أن استصحاب الصاحك المتحقق بوجود زيد في الدار في السابق، لا يثبت وجود عمرو فيها.

و فساده واضح «١».

ثم ذكر: أن ما ذكره من عدم جريان الاستصحاب المذكور صحيح، لكن نظر المشهور في تمسكهم على النجاسة ليس إلى ذلك، بل إلى أن النجاسة مترتبة في الشرع على مجرد عدم التذكية، كما يرشد إليه قوله تعالى: «إِلَّا مَا دَكَيْتُمْ» «٢» الظاهر في أن المحرم إنما هو لحم الحيوان الذي لم يُذَكَّ واقعاً أو بطريق شرعي، و نحو ذلك من الآيات.

فما هو السبب للحلّ هو التذكية، فأصالة عدمها مع الشك حاكمة على أصالتي الطهارة و الحل «٣». انتهى محصله.

و ذهب الميرزا النائيني- بعد نقل كلام الفاضل التوني و الإشكال عليه- إلى جريان الاستصحاب هنا، و أن موضوع الحرمة و النجاسة هو الميتة، لا الموت حتف الأنف «٤».

أقول: المهم في المقام هو بيان مقتضى القواعد الأصولية، لا تحقيق ما هو الحق في المسألة الفرعية، و أن موضوعهما في الشرع هل هذا أو ذاك؟ فإنه موكول إلى محله في الفقه.

بيان أنحاء الشبهة في المقام

و تحقيق الحق في المقام يحتاج إلى بسط الكلام في ذلك، فنقول:

إن الشك فيه يتصور على وجوه:

الأول: أن تُفرض الشبهة حكمية، و أن هذا الحيوان قابل للتذكية في الشرع أو لا؟

الثاني: أن تُفرض موضوعية؛ لاشتباه الأمور الخارجية.

و الشك في الأول أيضاً؛ إما في أصل قبول الحيوان للتذكية، كما لو شك في أن الأرنب قابل لها أو لا؟

و ليعلم أن حرمة اللحم غير عدم القبول للتذكية، فإن السباع محرمة اللحم مع قبولها للتذكية.

و هو أيضاً؛ إما لأجل الشبهة المفهومية، كما لو علم أن الكلب غير قابل لها، و الأسد قابل، لكن لم يعلم أن المتولد منهما يصدق عليه عنوان «الكلب» أو لا؛ لعدم العلم بمفهوم «الكلب» و «الأسد»، و أن معنى «الكلب» هو ما يشمل ذلك، أو لا.

و إما لأجل الشك في انطباق عنوان «الكلب أو الأسد» على المتولد منهما و عدمه، أو أنه عنوان ثالث، مع معلومية مفهوم «الكلب» و «الأسد».

و إما لأجل الشك في شرطية شيء في التذكية شرعاً، كبلوغ الذابح و نحوه، مع عدم الشك في قابلية الحيوان للتذكية، و كذلك لو شك في مانعية شيء لازم كالمنسوخية، أو مفارق كالجلل.

و الشكّ في الشبهة الموضوعيّة أيضاً؛ إمّا لأجل الشكّ في أنّ هذا الحيوان كلب أو ذئب؛ لأجل مانع عن رؤيته كظلمة أو عمى ونحوهما، وإمّا لأجل عدم تشخيصه للكلب، وإمّا للشكّ في أنّ هذا اللحم المطروح من هذا المذكي، أو من ذاك الغير المذكي، أو من مشكوك التذكية، أو من معلومها كالجلود المجلوبة من بلاد الكفر التي تجبى إليها الجلود المذكاة وغيرها، فيشكّ في أنّها من المذكي أو من غيرها.

و إمّا للشكّ في وجود المانع عن التذكية، كالجلل مع العلم بمانعيته.

و إمّا لعدم العلم بأصل وقوع التذكية و تحقّقها.

فعلى فرض عدم استفادة حكم هذه الصور من الأدلّة الاجتهاديّة، فالمرجع فيها هو الاصول و القواعد الشرعيّة الموضوعيّة منها و الحكميّة:

فمن الاصول الموضوعيّة أصالة عدم قابليّة الحيوان للتذكية، فقد يدعى أنّ القابليّة لها و عدمها من الامور الشرعيّة المجعولة «١».

و قد يقال: إنّها من الامور التكوينيّة الثابتة للحيوان كشف عنها الشارع «٢».

فعلى الأوّل: لا مانع من جريان أصالة عدمها؛ للعلم بعدم جعلها لعنوان الأرنب- مثلاً- سابقاً، فمع الشكّ فيه يستصحب عدمه.

و على الثاني: أي أنّها من الامور التكوينيّة الثابتة لذات الحيوان، فذهب بعضهم إلى جريان أصالة عدم القابلية لها؛ أي أصل العدم الأزلي، نظير أصالة عدم القرشيّة، و اختاره شيخنا الحائري قدس سره كما تقدّم سابقاً، و ذكر قدس سره في وجهه: أنّ العوارض على قسمين: عارض الوجود، و عارض الماهيّة، و على التقديرين: فهي إمّا لازمة، أو مفارقة؛ فالعارض اللازم للماهيّة كالزوجيّة للأربعة- أي ماهيّتها- و العارض المفارق لها كعروض الوجود للماهيّة بحسب التحليل، و العارض اللازم للوجود، كالمبدئيّة للأثار، و اللازم المفارق له كثير كالأبيضيّة و الأسوديّة و نحوهما.

و القابليّة للتذكية ليست من عوارض الماهيّة، بل من العوارض اللازمة للوجود في ابتداء تحقّقه، فإنّ وجود الحيوان القابل لها ملازم لها لا ينفكّ عنها، فمع الشكّ في حيوان خاصّ أنّه قابل للتذكية أو لا، يمكن الإشارة إلى ماهيّته، فيقال: إنّها لم تكن- قبل تلبّسها بالوجود- قابلة للتذكية، فالآن كما كانت، على ما تقدّم في أصالة عدم القرشيّة، فلا يرد حينئذٍ أنّه إن اريد استصحاب عدم الرابط فلا حالة سابقة له، و إن اريد استصحاب العدم المحمولي فهو لا يثبت أنّ هذا الحيوان كذلك «١». انتهى.

أقول: تقدّم تحقيق ما هو الحقّ في استصحاب الأعدام الأزليّة في باب العامّ و الخاصّ مفصّلاً، و لا بأس بالإشارة إليه هنا أيضاً.

بحث: حول استصحاب العدم الأزلي

و هو يستدعي رسم امور:

الأمر الأوّل: النسبة في القضايا

إنّ القضايا باعتبار على قسمين: الأوّل الحملّيات المؤوّلة، الثاني الحملّيات الغير المؤوّلة، كما اصطّلحنا عليه؛ و نعني بالثانية القضايا التي مفادها الهوهويّة، و تحكي عن الاتّحاد في الخارج، مثل «الإنسان إنسان، أو حيوان، أو ناطق»، و نحو ذلك من الحملّيات الأوّليّة، و مثل «زيد إنسان، أو قائم»، و نحوهما من الحملّيات الشائعة الصناعيّة، فإنّ جميع هذه تحكي عن الاتّحاد و الهوهويّة الخارجيّة، لا ثبوت شيء لشيء، فمعنى «زيد زيد» و «اللّه تعالى موجود»: أنّه هو، لا أنّ ذاك ثابت لهذا، فإنّه غلط. فما يقال من أنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروريّ «٢»، فاسد بل غلط، و هذه القضايا مركّبة من جزءين؛ لا نسبة فيها أصلاً. فقولهم: «إنّ الكلام إن كان نسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه، فهو خبر، و إلّا فإنشاء» «٣» غير صحيح، لا في الخبر، و لا في الإنشاء؛ لعدم النسبة في هذه القضايا؛ كي تطابق الخارج أو لا تطابقه.

و كذلك القضية المعقولة منها و القضية الملفوظة الحاكية عن الخارج، و إلّا يلزم لغويّة النسبة في القضية الملفوظة؛ لعدم حكايتها عن الخارج لعدم النسبة فيه.

و أظنّ أنّ منشأ التوهّم في قولهم: «القضايا مركّبة من ثلاثة أجزاء» «١» هو الاغترار من لفظ الحمل المقتضي للحامل و المحمول المتغايرين.

لكنّه توهّم فاسد، فإنّ المناط هو الواقع، فإن كانت النسبة متحقّقة في الواقع و الخارج، فالقضيّة اللفظيّة الحاكية عنه لا بدّ أن تشتمل على النسبة، و إلّا فلا، و لا فرق في ذلك بين الهيئات المركّبة و البسيطة.

فما عن بعض الأعظم: من اختصاص الكون الرابط بالهيئات المركّبة «٢».

فيه: أنّ جميعها ليس كذلك، بل بعضها.

و نعني بالقضايا المؤوّلة المشتملة على الكون الرابط الحاكية عنه- لا الهوهويّة- مثل «زيد على السطح» و «زيد له القيام، أو في الدار»؛ ضرورة عدم حكاية هذه عن الهوهويّة و الاتّحاد الخارجي، بل عن النسبة الخارجيّة، فقولنا: «زيد على السطح» يحكي عن ثلاثة أشياء: الموضوع، و المحمول، و النسبة بينهما، و لعلّه أشار إلى ذلك في «المطول» في باب الإسناد بقوله: للفرق الظاهر بين قولنا: «القيام حاصل لزيد في الخارج» و «حصول القيام له أمرٌ متحقّق موجود في الخارج» «٣».

و لا فرق فيما ذكرناه بين الموجبة المحصّلة و المعدولة و الموجبة المعدولة المحمول.

هذا في الموجبات.

و أمّا السوالب: فذهب المتأخّرون إلى أنّها مشتملة على النسبة السليبيّة «١».

و لكنّه خلاف التحقيق، بل التحقيق: أنّها لا تشتمل على النسبة أصلاً؛ لأنّ مفادها سلب الربط و النسبة، أو سلب الهوهويّة، فإنّ القضية الملفوظة منها إنّما تحكي عمّا هو في الخارج، و ليس فيه نسبة سلبية حتى تحكي عنها القضية الملفوظة.

نعم لا بدّ في القضايا المؤوّلة منها من ذكر ما يحكي عن النسبة، مثل لفظة «على» في «زيد ليس على السطح»، لكنّه إنّما هو لأجل إفادة سلبها.

و الحاصل: أنَّ السوالب من القضايا لا تشتمل على النسبة أصلاً.

الأمر الثاني: مناط الصدق و الكذب في القضايا

إنَّهم قالوا: إنَّ القول إن كان لنسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه فهو خبر، و إلَّا فإنشاء «٢»، و قد عرفت عدم اشتغال كثير من القضايا على النسبة.

و على ما ذكرنا فالمناط في احتمال الصدق و الكذب هو الحكاية التصديقية عن الواقع، فإن أفاد الكلام ذلك فهو خبر يحتمل الصدق و الكذب؛ سواء كان مفاده الهووية التصديقية، مثل «زيد قائم»، أو النسبة التصديقية، مثل «زيد على السطح»، لا الحكاية التصورية مثل «غلام زيد» أو «زيد القائم» بنحو النعتية، و السوالب من القضايا كلّها محتملة الصدق و الكذب، مع عدم اشتغال شيء منها على النسبة، كما عرفت.

و أمّا المناط في نفس الصدق و الكذب: فهو أنّه إن كانت الحكاية التصديقية موافقة للواقع فهو صدق، و إلّا فكذب، فلا بدّ من ملاحظة الواقع و نفس الأمر المحكيّ عنه، فإن وافقته القضية اللفظية فهو صدق، مثل: «اللّه تعالى موجود»، فإنّه يحكي عن الهووية التصديقية المطابقة للواقع، و كذلك مثل قولنا: «شريك الباري ليس بموجود البتّة» بنحو السالبة المحصّلة، و لو قيل: «اللّه تعالى له الوجود» فهو كذب؛ لعدم موافقة الحكاية لما في نفس الأمر، و كذلك قولنا: «شريك الباري لا موجود» بنحو المعدولة؛ لاقتضائه ثبوت الموضوع.

و لا فرق فيما ذكرنا بين الموجبات و السوالب، فلا ارتباط للصدق و الكذب بالنسبة؛ كي يستشكل ذلك في السوالب من حيث عدم اشتغالها على النسبة.

و أمّا الحمل الأولي- مثل «الإنسان حيوان، أو ناطق، أو إنسان» و نحو ذلك- فهو و إن كان ما لم يوجد الموضوع فيه في الذهن لا يصحّ الحمل عليه: بأنّه حيوان أو ناطق؛ لأنّ الماهية مع قطع النظر عن الوجود ليست شيئاً حتّى يحكم عليها: بأنّها حيوان، أو ناطق.

لا أقول: للوجود دَخْل في حيوانيته أو ناطقيته، بل المراد أنّ الماهية مع عدم تحليها بالوجود و لو ذهنياً، ليست شيئاً حتّى يحكم عليها بشيء، لكن تصوّرها الذهني- للحكم عليها بالحيوانية مثلاً- تحلية لها بالوجود الذهني و إن كان ذلك الوجود مغفولاً عنه.

و بالجملة: ليس للماهية تقرّر مع قطع النظر عن الوجود، لكن مجرد تصوّرها وجود ذهنيّ لها، فالحمل الأولي أيضاً يحكي عن الهووية و الاتحاد.

الأمر الثالث: وجود الموضوع في القضايا

القضايا الموجبات على ثلاثة أقسام:

الأول: الموجبة المحصّلة، نحو «زيد قائم».

الثاني: المعدولة، مثل «زيد لا قائم» و نحوه ممّا حكم فيه بثبوت أمر عديمي لموضوع.

الثالث: القضية السالبة المحمول، و هي التي يكون المحمول فيها قضية سالبة مثل «زيد هو الذي ليس بقائم»، فإنّها ليست محصّلة؛ لأنّ المحمول فيها سلبيّ، و لا معدولة؛ لأنّ المحمول في المعدولة ليس بنحو القضية السلبيةّ.

و لا إشكال في أنّه لا بدّ في القضية الموجبة بأقسامها الثلاثة، من ثبوت الموضوع و وجوده في الطرف الذي يُراد فيه إثبات الحكم عليه و الإخبار به عنه، ففي القضايا المؤولة مثل «زيد على السطح»؛ لقاعدة الفرعية؛ و هي أنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له.

و في القضايا الغير المؤولة التي تحكي عن الهوهويّة، مثل «زيد قائم»؛ لقاعدة الاستلزام؛ و هي أنّ اتّحاد الشئيين مستلزم لوجودهما بنحو من أنحاء الوجودات، و لا تجري في هذا القسم من القضايا القاعدة الفرعية؛ لعدم الحكم فيها بثبوت شيء لشيء، بل مفادها الاتّحاد و الحكم بالهوهويّة، و هو ليس فرع ثبوت الموضوع.

و بالجملة: لا بدّ في الموجبات مطلقاً من وجود الموضوع، بخلاف السوالب المحصّلة، فإنّها تصدق مع انتفاء الموضوع أيضاً، مثل «شريك الباري ليس بموجود»، و لكن قد يتفق فيها وجود الموضوع، فيسلب عنه المحمول، فبناء على مذهب المتأخّرين من المنطقيين- من اشتمال السوالب على النسبة السلبيةّة «١»- لا بدّ أن لا تصدق السالبة بانتفاء الموضوع.

الأمر الرابع: عدم رجوع السالبة إلى المعدولة

الموضوع في القضية الإخبارية لا بدّ أن يكون مفرداً أو في حكم المفرد، ففي قولنا: «زيد قائم غير عمرو قاعد»، يكون فيه الحكم بمغايرة هذا لذلك و هو الذي يحتمل الصدق و الكذب، لا الإخبار عن «زيد» بأنّه قائم، فلا يمكن جعل الموضوع قضية تامّة، لكن على فرض الإخبار عنها بالمعنى المذكور فهي موجبة محصّلة، كما أنّ قولنا: «زيد اللاقائم عادل» قضية معدولة الموضوع، و مثل «زيد الذي ليس بقائم عادل» قضية سالبة الموضوع، و أمّا جعل الموضوع سالبة محصّلة على فرض الإخبار عنها، مثل «زيد إذا لم يكن عادلاً عالم»، فيمكن فرضه و صحّته أيضاً لو لم يرجع إلى معدولة الموضوع.

و الوجه في عدم رجوعها إلى المعدولة: هو أنّ الموضوع في المعدولة متّصف بالعدم النعتي، فلا بدّ من وجود الموضوع فيها، بخلاف السالبة المحصّلة، فإنّ مفادها سلب الاتّصاف، فلا تقتصر إلى وجود الموضوع.

ففي مثل: «المرأة الغير القرشيّة ترى الدم إلى خمسين» يمكن أن يكون الموضوع فيها موجبة معدولة الموضوع على فرض الإخبار عنه، و بنحو السالبة المحمول و بنحو السالبة المحصّلة مع فرض وجود الموضوع.

فالأول: مثل «الامرأة الغير القرشيّة ترى الدم إلى خمسين».

و الثاني: «الامرأة التي ليست بقرشيّة كذا».

الثالث: «الامرأة إذا لم تكن قرشيّة كذا» مع فرض وجودها، و لا يتصوّر فيها الايجاب التحصيلي.

و الحاصل: أنّ الموضوع للنجاسة و الحرمة في الحيوان الغير القابل للتذكية، لا يخلو عن أحد الأنحاء الثلاثة المتقدّمة:

الأول: أن يكون بنحو القضية المعدولة؛ أي الحيوان الغير القابل لها.

الثاني: بنحو السالبة المحمول.

الثالث: بنحو السالبة المحصلة مع فرض وجود الموضوع.

و أمّا مع انتفاء الموضوع فلا يمكن جعلها موضوعاً للحكم أصلاً، و كذلك الحكم برؤية الدم إلى خمسين على المرأة الغير القرشيّة.

تحقيق المقام

إذا عرفت هذه الامور فنقول: يرد على ما أفاده الاستاذ الحائري قدس سره «١» في بيان جريان استصحاب عدم القرشيّة أو عدم التذكية و نحوهما: أنّك قد عرفت أنّ الموضوع للحكم الشرعي هنا لا يخلو عن أحد الأنحاء الثلاثة، فلا بدّ من ملاحظة الأدلة: فإنّ جعل الموضوع فيها بنحو الموجبة المعدولة، أو بنحو السالبة المحمول، مع وجود الموضوع، فلا حالة سابقة للمستصحب؛ لأنّه بناء عليهما فالموضوع للحكم هي المرأة المتّصفة بعدم القرشيّة بالعدم النعتي أو المحمولي و هي في الأزل لم تكن متّصفة بهذه الصفة؛ لعدم وجودها في الأزل لتتّصف بهذه الصفة أو يحكم عليها بها، و إلّا يلزم تقرّرها حال عدمها؛ لاحتياج الصفة إلى ثبوت الموصوف.

و بالجملة: لا حالة سابقة للمرأة المتّصفة بعدم القرشيّة لتستصحب.

و أمّا لو اخذ الموضوع بنحو السالبة المحصلة، فلعدم إمكان جعلها موضوعاً لحكم مع انتفاء الموضوع، فعلى فرض جعلها موضوعاً لحكم لا بدّ أن تفرض مع وجود الموضوع، و حينئذٍ فإن اريد استصحاب عدم القابليّة للتذكية كذلك- أي الحيوان الموجود مسلوباً عنه القابليّة- فلا حالة سابقة متيقّنة له.

و إن اريد استصحاب سلبها الصادق مع عدم الحيوان، فهو لا يثبت أنّ هذا الحيوان الموجود مسلوب عنه القبول للتذكية.

و إن اريد عدمها بنحو السلب التحصيلي الأعمّ- أي الصادق مع عدم الموضوع و وجوده مع سلب المحمول- فلا ريب أنّه ليس موضوعاً للحكم بالنجاسة و الحرمة، بل الموضوع فردّ منه؛ أي الحيوان الموجود مسلوباً عنه القابليّة للتذكية-، و استصحاب الأعمّ لا يثبت الأخصّ الذي هو الموضوع لهما.

مضافاً إلى عدم الحالة السابقة للأعمّ، بل الذي له حالة سابقة متيقّنة هو عدم القابليّة من جهة عدم وجود الحيوان-؛ أي السالبة بانتفاء الموضوع- فاستصحابه لإثبات القسم الآخر للأعمّ القسيم له- أي السالبة بانتفاء المحمول مع وجود الموضوع- من قبيل استصحاب أحد أفراد الكلّي كزيد لإثبات الفرد الآخر منه كعمرو و هو أسوأ حالاً من استصحاب الكلّي و إثبات فردة.

نعم هنا تقرب و وجه آخر لاستصحاب عدم القابليّة ذكره بعض الأعظم قدس سره:

هو أنّ موضوع النجاسة و الحرمة هنا مركّب من الحيوان و عدم القابليّة عدماً محموليّاً، لا بنحو التقييد؛ بأن يكون بين الجزئين ارتباط، بل بنحو التركيب، و حينئذٍ فأحد جزئي الموضوع مُحَرَّر بالوجدان، و هو الحيوان، و الآخر يحرز بالاستصحاب؛ لأنّه مسبوق بالعدم، و يكفي مجرّد استصحابه من دون افتقار إلى إثبات الارتباط بين الجزئين «١».

انتهى.

و فيه: أنَّ تصوّر هذا القبيل من الموضوعات مُشكّل، و على فرض تسليمه نقول: هل المراد من عدم القابليّة- الذي هو أحد جزئي الموضوع المركّب- هو عدم القابليّة بنحو الإطلاق الصادق مع عدم وجود الحيوان؛ أي عدمها الأعمّ الصادق مع عدم وجود الحيوان، أو المراد هو عدم قابليّة هذا الحيوان الموجود؟

فعلى الأوّل فمن الواضحات أنَّ الموضوع للحرمة و النجاسة ليس هذا المعنى الأعمّ الصادق مع عدم الموضوع أيضاً بالضرورة، بل الموضوع لهما الحيوان الموجود مع عدم قبوله للتذكية، فاستصحاب هذا المعنى الأعمّ لا يثبت أنَّ هذا الحيوان غير قابل لها الذي هو الموضوع الخاصّ لهما.

مضافاً إلى أنّه لو اريد من عدم القابليّة المعنى الأعمّ الصادق مع عدم الحيوان، يلزم التناقض في الموضوع لمنافاته للجزء الآخر له، و هو الحيوان، فلا بدّ أن يُراد عدم قابليّة هذا الحيوان، و لا حالة سابقة له لتستصحب.

فهذا الوجه أيضاً فاسد.

هذا كلّه بالنسبة إلى استصحاب عدم القابليّة، و قد عرفت عدم جريانه.

لكن على فرض صحّة هذا الاستصحاب فهو مقدّم على أصالة عدم التذكية و كافٍ عنها لو قلنا: بأنّ التذكية أمر مركّب من قابليّة المحلّ لها و قرّي الأوداج مع الشرائط الاخر؛ لأنّ الشكّ في التذكية و عدمها مسبّب عن الشكّ في القبول للتذكية و عدمه، و الأصل الجاري في السبب حاكم على الأصل المسبّبي.

و إن قلنا: بأنّ التذكية عنوان بسيط، و قرّي الأوداج بالكيفيّة الخاصّة مع القابليّة للتذكية من المحصّلات الشرعيّة، و قلنا: بأنّ استصحاب بقاء المحصّلات الشرعيّة يثبت العنوان المحصّل، فلا إشكال أيضاً في جريان أصالة عدم القابليّة على الفرض، و حكومتها على أصالة عدم التذكية.

و إلّا فإن قلنا: إنّ المجعول في الأسباب و المسبّبات الشرعيّة هو المسبّب عقيب وجود السبب، فاستصحاب عدم القابليّة أيضاً جار، و لا تصل النوبة إلى أصالة عدم التذكية.

و إن قلنا: بأنّ المجعول فيها هو السببيّة فلا مجال لاستصحاب عدم القابليّة، فإنّ السببيّة حينئذٍ و إن كانت شرعيّة مجعولة، لكن ترتّب المسبّب على السبب الشرعي عقليّ غير مجعول شرعاً، فلا يترتّب على استصحاب وجود السبب وجود المسبّب، و لا على استصحاب عدمه عدمه، و حينئذٍ فتصل النوبة إلى أصالة عدم التذكية.

المختار في أصالة عدم التذكية

و أمّا الكلام في أصالة عدم التذكية فتوضيحه: أنَّ في معنى التذكية احتمالات:

أحدها: أنّها عبارة عن معنى محصّل من امور ستّة: فري الأوداج الأربعة، و قابليّة المحلّ، و إسلام الذابح، و الذبح بالحديد، و التسمية، و الاستقبال.

ثانيها: أنّها مركّبة من نفس هذه الامور الستّة.

ثالثها: أنّها عبارة عن إزهاق الروح مع هذه الشرائط الخاصّة.

رابعها: أنّها عبارة عن إزهاق الروح حال وجود هذه الامور الستّة.

فهذه أربعة احتمالات في معنى التذكية، و الظاهر هو الثالث.

و كيف كان لا إشكال في أنّ الموضوع للنجاسة و الحرمة ليس هو عدم إزهاق الروح أو عدم التذكية- الصادق مع عدم وجود الحيوان أو مع وجوده و حياته- بلا ريب و لا إشكال؛ لعدم قيام دليل على ذلك، بل لا يمكن ذلك أيضاً.

بل الموضوع للحليّة و الطهارة هو إزهاق الروح مع الشرائط الخاصّة المعتمدة شرعاً، أو الموضوع للطهارة و الحليّة هو إزهاق الروح بكيفية خاصّة معتبرة في الشرع، و موضوع النجاسة و الحرمة هو إزهاق الروح لا بكيفية خاصّة، المتحقّق بانتفاء أحد هذه الأمور الستّة؛ المذكورة بنحو المعدولة أو السالبة المحمول أو السالبة المحصّلة مع فرض وجود الموضوع؛ أي إزهاق الروح، و حينئذٍ فلا حالة سابقة له حتّى يستصحب؛ لأنّه لم يكن سابقاً زمان زهق فيه روح هذا الحيوان بدون الكيفية الخاصّة، و شكّ في بقائه؛ حتّى يستصحب بأحد الاعتبارات الثلاثة: أي الحيوان الذي زهق روحه لا بكيفية خاصّة، أو الذي لم يتحقّق معه الكيفية الخاصّة، أو مسلوباً عنه الكيفية الخاصّة، أو مع نفي الكيفية الخاصّة.

و الذي له حالة سابقة هو عدم التذكية بالمعنى الأعمّ؛ الصادق مع عدم الحيوان، أو خصوص عدمها بانتفاء الحيوان.

و لكن قد عرفت أنّ موضوعهما ليس هذا المعنى العامّ أو الخاصّ، بل عدم التذكية مع وجود الحيوان و إزهاق روحه لا مع الكيفية الخاصّة، كما يدلّ عليه قوله تعالى: «فَكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ عَلَيْهِ» «١»، و قوله تعالى: «وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرْ اسْمُ عَلَيْهِ» «٢»، و قوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أَهْلَ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَ الْمُنْخَنِقَةُ وَ الْمُوقُودَةُ وَ الْمُتَرَدِّةُ وَ النّطِيحَةُ وَ مَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ» «٣».

فإنّ المستفاد من جميعها: أنّ موضوع الحرمة الحيوان الذي زهق روحه لا بكيفية خاصّة، و كذلك الروايات «٤»، و حينئذٍ فاستصحاب عدم التذكية بالمعنى العامّ الصادقة مع انتفاء الموضوع، لا يثبت هذا المعنى الخاصّ الموضوع للحكم، كما ذكر الفاضل التوني قدس سره: من أنّه من قبيل استصحاب الضاحك لإثبات وجود زيد «٥».

و إن اريد استصحاب خصوص عدم التذكية مع عدم الحيوان لإثبات قسم آخر، و هو عدم التذكية مع وجود الحيوان المزهوق روحه، فهو أسوأ حالاً من استصحاب الكلّي لإثبات الفرد، و أنّه مثل استصحاب وجود زيد لإثبات وجود عمرو، و فساده غنيّ عن البيان.

فتلخّص من ذلك: أنّ مقتضى القواعد الاصوليّة عدم جريان أصالة عدم التذكية، و لا غيرها من الأعدام الأزلية.

نقل كلمات الأعلام قدس سرهم و ما فيها

و ممّا ذكرنا ظهر الإشكال فيما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره: من أنّ العدم الأزلي مستمرّ مع حياة الحيوان و موته حتف أنفه، فلا مانع من استصحابه و ترتّب أحكامه عليه عند الشكّ و إن قطع بتبادل الوجودات المقارنة له «١».

و كذا في ما ذكره في «الكفاية» ممّا يقرب ممّا ذكره، إلّا أنّه قال: و إن لم يترتّب أثر شرعيّ على عدم التذكية في الحال السابق، لكنّه يترتّب عليه في ظرف الشكّ، و هو كافٍ في جريان الاستصحاب «٢». انتهى محصّله.

و ذلك لما عرفت من أنّ الموضوع ليس عدم التذكية بنحو العامّ أو المطلق، بل عدم التذكية مع إزهاق الروح، و لا يمكن أن تشمل القضية المتيقّنة بحيث تشمل بعمومها أو إطلاقها حال الشكّ، و إلّا لم يقع شكّ، فلا بدّ أن يراد من عدم التذكية المتيقّنة ما يقابل عدمها حال الموت المشكوك فيه، أي لا بدّ أن يراد من المتيقّنة ما ينطبق على حال الحياة

فقط، و حينئذٍ فاستصحابها لإثبات عدم التذكية مع إزهاق الروح، مثل استصحاب فرد لإثبات فرد آخر، فهذا الذي ذكره
• خلط بين واقع الأمر و القضية المتيقّنة.

و كذا يظهر الإشكال فيما ذكره الميرزا النائيني قدس سره، فإنّه ذكر في المقام احتمالين لما ذكره الفاضل التونسي:

الأول: أنّ الموضوع لحرمة لحم الحيوان هو الميتة، و هي عبارة عن الحيوان الذي مات حتف أنفه، و لا يثبت ذلك
بأصالة عدم التذكية.

الثاني: أنّ موضوعها هو عدم التذكية لا مطلقاً، بل في حال خروج الروح، و عدم التذكية في هذا الحال لا حالة سابقة
له حتّى تستصحب.

ثمّ أورد على الاحتمال الأول: بأنّ الموضوع للحرمة و النجاسة ليس هو الموت حتف الأنف؛ لعدم دلالة آية و لا رواية
على ذلك، بل الموضوع هو الميتة، و ليس معناها الموت حتف الأنف، بل هي عبارة عن الغير المذكى، فاستصحاب
عدم التذكية محرز للموضوع.

و أورد على الاحتمال الثاني بما حاصله: أنّ دعوى التغير بين عدم التذكية في حال الحياة و بينها في حال زهوق
روحه، واضحة الفساد؛ بداهة أنّ نفس عدم التذكية في حال الحياة مستمرة إلى حال خروج الروح، و ليس حال الحياة
و حال زهوق الروح قيداََ للعدم؛ لينقلب العدم في حال الحياة إلى عدم آخر، بل هما من حالات الموضوع، فمعروض
عدم التذكية هو الجسم، و هو باقٍ في كلا الحالين.

و الحاصل: أنّ تذكية الحيوان من الامور الحادثة المسبوقّة بالعدم الأزلي، و هي مستمرة إلى زمان زهوق الروح، غاية
الأمر أنّ عدم التذكية قبل وجود الحيوان نحو العدم المحمولي، و بعد وجوده نحو العدم النعتي موضوع الحرمة و
النجاسة، فاستمرار العدم الأزلي إلى زمان وجود الحيوان يوجب انقلاب العدم من المحمولي إلى النعتي، و من مفاد
«ليس» التامة إلى «ليس» الناقصة، لا أنّ العدم الأزلي يتبدّل إلى عدم آخر فإنّه واضح الفساد ... إلى أن ذكر:

أنّه سيجيء أن الموضوع المركّب من عَرَضين لمحلّ واحد أو من جوهرين أو من جوهر و عرض لمحلّ آخر كوجود زيد و
قيام عمرو، لا يعتبر فيه الأزيد من الاجتماع في الزمان، و لا يحتاج إلى الإضافة و الارتباط بينهما إلّا أن يدلّ دليل على
ذلك، بخلاف ما لو كان الموضوع مركّباً من العرض و محلّه، فإنّه لا يكفي مجرد اجتماعهما ما لم يثبت قيام الوصف
بالمحلّ «١». انتهى ملخصاً.

أقول: يرد عليه:

أولاً: أنّ ما ذكره في الجواب عن الاحتمال الأول من أنّ الميتة عبارة عن الغير المذكى، مع ما ذكره في ضمن الجواب
عن الاحتمال الثاني من أنّ عدم التذكية حال حياة الحيوان، عين عدم التذكية في حال الزهوق، و وضوح دعوى فساد
التغير، ينتج أنّ الحيوان حال حياته ميتة؛ و ذلك لأنّ الغير المذكى في حال الموت حتف أنفه ميتة، فإذا كان عدم
التذكية حال الموت عين عدمها في حال الحياة يلزم ما ذكرناه، و هو كما ترى.

فيعلم من ذلك: أنّ موضوع النجاسة ليس عدم التذكية، و معه لا يستقيم الجواب عن الاحتمال الثاني؛ لما ذكره
الفاضل التونسي.

و الحلّ: أنّ الغير المذكّي في زمان الحياة عبارة عن عدم زهوق الروح، و الغير المذكّي الذي يطلق عليه الميتة هو الحيوان المزهوق روحه لا بكيفية خاصّة، و كم فرق بين عدم زهاق الروح و بين زهوقه لا بكيفية خاصّة، و الأوّل يصدق مع عدم الحيوان، و الثاني لا يصدق إلّا مع وجوده و زهوق روحه، و الذي هو موضوع الحرمة و النجاسة في لسان الأدلّة و الفقهاء هو الثاني، لا الأوّل، و أنّ المزهوق روحه بكيفية خاصّة طاهر و حلال، و لا بهذه الكيفية الخاصّة فهو نجس و حرام.

و ثانياً: ما ذكره من أنّ عدم المحمولي ينقلب إلى النعتي، لا أنّه ينقلب إلى عدم آخر، فهو أوضح فساداً من انقلاب عدم إلى عدم آخر؛ لأنّ عدم المحمولي عبارة عن مفاد «ليس» التامة؛ أي عدم تحقّق عدم التذكية، و النعتي هو مفاد «ليس» الناقصة مع وجود الموضوع، فاستصحاب الأوّل لا يثبت اتّصاف الحيوان بهذا عدم النعتي؛ لأنّ الاتّصاف أثر عقلي.

نعم يمكن أن يتوهّم أنّ الحيوان حال الحياة كان غير مذكّي بنحو عدم النعتي، فيستصحب ذلك حال زهوق روحه.

و لكنّه أيضاً فاسد؛ لما عرفت من أنّ الغير المذكّي في حال حياة الحيوان عبارة عن الحيوان الذي لم يزهق روحه، و الغير المذكّي حال الموت هو المزهوق روحه لا بكيفية خاصّة، و استصحاب الأوّل لا يثبت الثاني و إن كان الأوّل أيضاً نعتياً، لكن الثاني مغاير له.

و ثالثاً: ما ذكره من أنّه لو كان الموضوع مركّباً من عَرَضين لمحلّ و موضوع واحد، لا يحتاج إلى اثبات الارتباط بينهما، إلّا أن يدلّ دليل على ذلك ... إلى آخره.

فيه- مع قطع النظر عن الإشكال فيه:- أنّ ما نحن فيه ليس كذلك، فإنّ العَرَضين فيه ليسا في عَرَض واحد، بل عَرَضٌ و عَرَضُ العَرَض، فإنّ زهوق الروح عرض للحيوان بكيفية خاصّة في المذكّي، و بلا كيفية خاصّة في الغير المذكّي- مع استقبال القبلة أو عدمه مع التسمية و عدمها- عرضٌ للزهوق، فكما أنّ زهوق الروح بالحديد مع التسمية مع الشرائط الآخر، موضوعٌ للحليّة و الطهارة، كذلك زهوق روحه بغير الحديد أو التسمية موضوع للنجاسة و الحرمة، فالموضوع الذي ذكره مركّب من الموضوع و العَرَض، و يُعتبر في جميع الموضوعات المركّبة من الموضوع و الصفة الارتباط بينهما.

ثم إنّ الفقيه الهمداني قدس سره فصلّ في «الحاشية على الفرائد» و «مصباح الفقيه» بين الأحكام المترتبة على عدم التذكية: من الأحكام العدميّة، كعدم حليّته، و عدم جواز الصلاة فيه، و عدم طهارته، و غيرها من الأحكام العدميّة المنتزعة من الوجوديّات، التي تكون التذكية شرطاً في ثبوتها، فهي مترتبة على استصحاب عدم التذكية، و بين الأحكام الوجوديّة المترتبة على كون الحيوان غير مذكّي، كحرمة أكله و نجاسته و نحو ذلك من الأحكام المتعلّقة بعنوان الميتة أو الغير المذكّي، فإنّها لا تترتّب على استصحاب عدم التذكية؛ لأنّ أصالة عدم التذكية لا تثبت كون الحيوان غير مذكّي أو ميتة.

و أمّا ترتّب القسم الأوّل- أي الأحكام العدميّة- فلاّنّ الحليّة و الطهارة و جواز الأكل مترتبة على سبب حادث؛ أي إزهاق الروح المقرون بالشرائط الخاصّة، و هو مسبوق بالعدم، فباستصحاب عدمه يترتّب عدم هذه «١». انتهى ملخصه.

أقول: ما أفاده- من عدم إثبات كون الحيوان غير مذكّي بأصالة عدم التذكية- صحيح.

لكن يرد عليه:

أولاً: أنّه كما أنّ استصحاب الوجود المحمولي لا يثبت الوجود الرابط، كذلك استصحاب العدم المحمولي لا يثبت العدم الرابط، فكما أنّه لا يثبت باستصحاب العدالة أنّ زيداً عادل، فلا يترتب عليه آثار عدالته، بل يترتب عليه ما هو من آثار نفس العدالة، لا عدالة زيد، كذلك لا يترتب على استصحاب عدم التذكية إلّا ما يترتب على نفس هذا العدم المحمولي من آثاره الشرعيّة، لا الآثار الشرعيّة المترتبة على العدم النعتي؛ يعني الحيوان الذي ليس مذكّياً، و الموضوع لجميع الأحكام- حتّى العدميّات المذكورة- هو الحيوان الغير المذكّى بنحو العدم النعتي مع زهوق روحه، فاستصحاب العدم المحمولي لا يثبت ذلك الموضوع.

و ثانياً: سلّمنا أنّ العلّة الخاصّة سبب للأحكام الوجوديّة المذكورة، لكن لا نُسلّم أنّ لعدمها علّة اخرى هي عدم التذكية، بل العقل يحكم بانتفاء المعلول الوجودي عند انتفاء علّته.

و حينئذٍ فإن قلنا: بأنّ المجعول في الأسباب و المسبّبات الشرعيّة هي السببيّة، فقد تقدّم أنّه لا يترتب على استصحاب عدم السبب عدم المسبّب، كما أنّه لا يترتب على استصحاب وجوده وجود المسبّب.

نعم لو قلنا: بأنّ المجعول هو المسبّب عقيب وجود السبب يترتب على استصحاب عدم السبب عدم المسبّب.

و ثالثاً: ما ذكره: من أنّ التذكية سبب للحليّة و نحوها، يمكن منعه؛ لأنّ الحيوان حال حياته طاهر يجوز الصلاة معه، بل و كذلك أكله؛ لعدم الدليل على حرمة أكله حال حياته، كما اعترف به قدس سره.

و حينئذٍ فإن أراد أنّ التذكية سبب للطهارة المتحقّقة في حال الحياة، فهو كما ترى.

و إن أراد أنّها سبب لطهارة اخرى بعد ارتفاع طهارته الاولى حال الحياة شرعاً، فهو أيضاً ممّا لا يمكن الالتزام به، فإنّه من المحتمل قريباً كون التذكية مانعة عن الموت حتف الأنف الذي هو الموضوع للنجاسة؛ للمضادّة بين التذكية و بين الموت حتف الأنف، و بمجرد تحقّق المانع عن الموت حتف الأنف تبقى طهارته السابقة حال الحياة.

بل التحقيق: أنّ الطهارة و الحليّة لا تفتقران إلى السبب، فإنّ الأشياء كلّها طاهرة و حلال إلّا أن يمنع مانع، و المفتقر إلى السبب هي الحرمة و النجاسة، خصوصاً فيما نحن فيه الذي يكون الحيوان مسبوقاً بعدم النجاسة و الحرمة، و حينئذٍ فلا معنى لاستصحاب عدم السبب، بل التذكية مانعة عن تحقّق موضوع الحرمة.

و رابعاً: سلّمنا أنّ التذكية سبب للطهارة و الحليّة، فلا بدّ أن يكون للطهارة و الحليّة حال حياته سبب أيضاً، لكن السبب لهما في حال حياته غير السبب لهما حال موته، فكما يستصحب عدم وجود سبب الطهارة و الحليّة المخصوصتين بحال الموت، كذلك استصحاب الجامع بين السبيين؛ بناءً على ما اختاره قدس سره من جريان استصحاب الكلّي القسم الثالث للعلم بتحقّق كلّيّ السبب سابقاً؛ لوجوده في ضمن الخاصّ في زمان الحياة، و يشكّ في بقائه؛ لاحتمال وجود سبب آخر مقارناً لزهوق روحه و حين ارتفاع السبب الخاصّ الأوّل؛ إذ لا يثبت باستصحاب خصوص عدم السبب الثاني عدم بقاء الكلّي.

هذا كلّ في الشبهات الحكميّة.

و أمّا الشبهات الموضوعيّة: فيرد على استصحاب عدم التذكية فيها جميع ما أوردناه في الشبهات الحكميّة، مضافاً إلى إشكالات اخر واردة على الاستصحاب المذكور في الشبهات الموضوعيّة، لكن لا طائل لإيرادها بعد ما عرفت الحال فيها.

التنبية الرابع جريان الاستصحاب في الامور التدريجية

استصحاب الزمان والحركة

لو كان المستصحب من الامور والحقائق المتدرجة الوجود المتصرمة ففي جريان الاستصحاب فيها إشكال: هو أنّ الامور المتصرمة- كالزمان والحركة ونحوهما- لا بقاء لها؛ لأنّ البقاء إنّما يتصور في الامور القارّة التي بهويّتها موجودة في جميع الحدود، مثل زيد، فإنّ بعينه وهويّته باقٍ وموجود في جميع الحدود، ولا تتبادل وجوداته وإن تتبادل حالاته وأعراضه، والزمان ونحوه من المتصرّات ليس كذلك، فإنّ في كلّ حدّ يوجد وينعدم، فحقيقته الانوجدان والانعدام، وكلّ ما هو كذلك لا يصدق عليه البقاء، مع أنّه يعتبر في الاستصحاب الشكّ في البقاء، كما يستفاد ذلك من أخباره، وحينئذٍ فلا مجال لجريان الاستصحاب في الزمان ونحوه؛ لأنّ ما هو المتيقّن منه مرتفع قطعاً، والمشكوك هو حدوث جزء آخر منه.

ويستفاد من الشيخ الأعظم قدس سره واستاذنا الحائري في مقام دفع هذا الإشكال ما حاصله: أنّه لا يعتبر الشكّ في البقاء في الاستصحاب؛ لعدم استفادة ذلك من أخباره، بل المعتبر اتّحاد المتيقّن والمشكوك، فيكفي فيه صدق نقض اليقين «١».

أقول: يحتمل أن يكون مراد الشيخ قدس سره: هو أنّ المعتبر في صدق البقاء هو الأعمّ من البقاء الحقيقي والمسامحي العرفي.

وعلى أيّ تقدير لا شبهة في اعتبار الشكّ في البقاء في الاستصحاب؛ وذلك لأنّ قوله عليه السلام: (لا ينقض اليقين بالشكّ) ظاهر في اعتبار اليقين والشكّ الفعليين فيه، ولا ريب في أنّ صدق نقض اليقين الفعلي بالشكّ الفعلي، يتوقّف على أن يكون هناك شيء متيقّن الوجود في السابق مشكوك البقاء في اللاحق، وليس البقاء إلّا ذلك، ولا يتصور وجود اليقين والشكّ الفعليين مع عدم تعلّق الشكّ ببقاء ما كان موجوداً، وإلّا فلو شكّ في الوجود الأوّل فهو من الشكّ الساري، وليس اليقين فيه فعلياً.

وبالجملة: لا محيص عن القول باعتبار الشكّ في البقاء؛ لعدم صدق نقض اليقين بالشكّ الفعليين إلّا معه.

فحقيقة البقاء مأخوذ ومعتبر في الاستصحاب وإن لم يؤخذ بمفهومه فيه في لسان الأخبار.

ثم إنّ المشهور بين الحكماء: أنّ ما هو الموجود المتحقّق من الحركة هي الحركة التوسّطيّة، وهو عنوان كون الشيء بين المبدأ والمنتهى، فما دام المتحرّك فيما بينهما، يصدق عليه هذا العنوان صدق الكلّي على جزئياته، وإنّها في الخارج وفي كلّ حدّ توجد وتنعدم، وليس هي في الخارج أمراً ممتدّاً.

نعم هي أمر مستمرّ ممتدّ في الخيال من جهة وجود جزء آخر في الحسّ المشترك قبل زوال الصورة الاولى منه، نظير شعاع الجوّالة؛ حيث إنّها في الخيال أمر ممتدّ مستمرّ، مع عدم كونها كذلك حقيقة وفي الخارج، فهذا الأمر المستمرّ الخيالي المتدرّج هي الحركة القطعيّة، وهي غير موجودة في الخارج، بل الموجود فيه راسمها؛ أي الحركة التوسّطيّة «١».

لكن محقّقوهم: على أنّ وجود التوسّطيّة بدون القطعيّة في الخارج مستحيل، بل القطعيّة- أي الأمر المستمرّ منها- موجودة ومحقّقة في الخارج؛ وذلك لأنّ الموجودات الخارجيّة مختلفة في أنحاء الوجودات، فوجود الجواهر نحو من

الوجود مغاير لنحو وجود الأعراض، و وجود الحقائق القارّة نحو آخر منه يغير نحو وجود الموجودات الغير القارّة بالذات كالزمان، فإنّ وجودها عبارة عن تدرّجها و تصرّمها و تقضيها، لا أنّها توجد و تنعدم و إلّا يلزم تتالي الآتات «٢».

و الدليل على وجود الحركة القطعيّة في الخارج: هو أنّ البرهان قائم على بطلان تحقّق الجزء الذي لا يتجزّأ في الخارج، فالحركة الموجودة في كلّ حدّ قابلة للقسمّة، و حينئذٍ مع قبوله للتجزية فله بقاء، فالحركة و إن ليس لها وجود ثابت قارّ، لكنّها موجودة بنحو التصرّم و التدرّج، فهي هويّة واحدة متصرّمة موجودة فيه باقية حقيقةً، بل ذكروا: أنّ الامور القارّة أيضاً متدرّجة متصرّمة بناء على الحركة الجوهرية «٣».

هذا بحسب حكم العقل.

و أمّا العرف فلا ريب في موافقته لهذا الحكم العقلي، و لهذا يقال: إنّ هذا اليوم طويل أو قصير أو باقٍ بعد.

و بالجملة: لا إشكال في صدق البقاء في الامور المتدرّجة عقلاً و عرفاً حقيقةً.

و أمّا استصحاب مثل عنوان الليل و اليوم و النهار و الشهر و السنة، فأورد عليه بوجوه:

الأوّل: أنّ اليوم- مثلاً- اسم لمجموع أجزاء الزمان من أوّل الطلوع إلى الغروب، فما دام لم يتحقّق الجزء الأخير منه لم يتحقّق بعدُ حتّى يستصحب، و مع تحقّقه لا شكّ في عدم بقائه حتّى يستصحب، فعلى أيّ تقدير لا مجال لاستصحابه.

و يظهر من الشيخ الأعظم قدس سره في الجواب عن الإشكال: أنّ اليوم و إن كان اسماً لمجموع ذلك، لكن حيث إنّ الأجزاء متّصلة، فبمجرّد وجود الجزء الأوّل يكون متحقّقاً عند العرف و العقلاء مسامحةً، فهو باقٍ ما لم يتحقّق الجزء الأخير، فلو شكّ في تحقّق الجزء الأخير يستصحب عنوان النهار «١».

و وافقه في ذلك المحقّق العراقي «٢».

و لكن الحقّ في الجواب عن الإيراد ما أشار إليه شيخنا الحائري قدس سره: و هو أنّه إن قلنا: بأنّ اليوم عبارة عن مجموع تلك الأجزاء عرفاً، و أنّ إطلاقه على جزء منها مجاز و مسامحةً في الإطلاق، فلا ريب في عدم صحّة استصحابه؛ إذ ليس المراد من التسامح العرفي في موضوع الاستصحاب، هو التسامح عندهم و في محيط العقلاء و في نظرهم مع عدم بقائه عندهم حقيقةً، بل المراد التسامح بنظر العقل مع بقائه حقيقةً بنظر العرف.

و أمّا لو لم يكن كذلك، بل هو مثل الحجر و الخشب و غيرهما من أسماء الأجناس، يطلق على مجموع تلك القطعات من الزمان، و على بعضها حقيقةً، إلّا أنّه اعتبر و جعل له حدّ محدود معيّن، فالحقّ جريان الاستصحاب فيه؛ لصدق نقض اليقين بالشكّ فيما لو علم بتحقّق النهار و شكّ في بقائه من دون الاحتياج إلى دعوى التسامح في صدق البقاء، و لا إشكال في أنّ اليوم و الليل عند العقل و العرف، هو هذا المعنى الذي له استمرار؛ كيف و لو كان شهر رمضان اسماً لمجموع ثلاثين يوماً، فهو يستلزم عدم صدقه إلّا بعد تحقّق الجزء الأخير منه؛ أي من اليوم الآخر منه، و عدم صدقه على كلّ يوم منه، و هو واضح الفساد، و حينئذٍ فهذا الإيراد غير متوجّه «١».

الثاني: أنّ الأفعال التي اخذ الزمان ظرفاً لها، كالصلاة بالنسبة إلى زوال الشمس إلى غسق الليل، و الإمساك من الطلوع إلى الغروب، و نحو ذلك، فلطرف الزمان فيها دخل في المطلوب، فالمطلوب هو الصلاة من الدلوك إلى غسق الليل، و لا ريب أنّ استصحاب النهار لا يثبت وقوع الصلاة في هذا الزمان، و كذلك الإمساك.

و هذا الإشكال بمكان من الوهن، و إن كان ظاهر صدر عبارة الميرزا النائيني «٢» و ذيل عبارة الشيخ «٣» لا يخلوان عن ظهور في ذلك، لكن لا ينبغي نسبته إليهما؛ و ذلك لأنّه بناء على هذا الإشكال يلزم عدم صحّة الاستصحاب في شيء من الموارد، فإنّ استصحاب عدالة زيد لا يثبت أنّه عادل في الحال؛ حتّى تنفذ شهادته مثلاً، و كذلك استصحاب الوضوء لا يثبت أنّه على وضوء في الزمان الحاضر، و أنّ الصلاة وقعت مع الطهارة، مع أنّه مورد رواية زرارة «٤».

و الحلّ: أنّه لا يُراد من استصحاب النهار إثبات أنّ الصلاة واقعة فيما بين الدلوك و الغروب، فإنّ أصل وجود الصلاة و الإمساك أمر وجدانيّ لا يحتاج إلى الاستصحاب، فيكفي مجرد استصحاب اليوم، و يترتب عليه آثاره الشرعيّة، كما أنّ باستصحاب النجاسة يحكم بنجاسة ملاقيها؛ لأنّ الملاقة أمر وجدانيّ لا يفتقر إلى الاستصحاب.

الثالث من الإيرادات- و هو العمدة- ما أشار إليه الشيخ قدس سره: و هو أنّ استصحاب النهار لا يثبت أنّ هذا الجزء من الزمان الحاضر المشكوك فيه متّصف بالنهارية؛ ليرتّب عليه آثاره «١».

توضيحه: أنّه إن اريد استصحاب وجود النهار بنحو مفاد «كان» التامّة- أي وجوده- فهو لا يثبت أنّ هذا الجزء المشكوك متّصف بالنهارية، مضافاً إلى عدم الحالة السابقة لهذا الجزء المشكوك، فإنّ الموجود سابقاً هو الجزء السابق.

و إن اريد استصحابه بنحو «كان» الناقصة- أي كونه نهاراً- فلا حالة سابقة له.

و الجواب عن هذا الإشكال: أنّه مبنيّ على أنّ اليوم عبارة عن مجموع القطعات من الزمان من طلوع الشمس إلى الغروب، و قد عرفت عدم مساعدة العقل و لا العرف على ذلك؛ لما عرفت من أنّ اليوم عقلاً و عرفاً عبارة عن هويّة واحدة مستمرّة من طلوع الشمس إلى الغروب؛ تتحقّق تلك الهويّة بتحقّق أوّل جزء من النهار، و حينئذٍ يقال: هذه الهويّة كانت متّصفة بالنهارية سابقاً، و الآن كما كانت و يمكن دفع الإشكال بوجه آخر: هو أنّ التعبّد بوجود النهار بقوله عليه السلام:

(لا تنقض ...) إلى آخره، عين التعبّد بأنّ هذا الجزء من الزمان نهاراً في نظر العرف، لا أنّه مستلزم له، نظير استصحاب الكلّي لإثبات الفرد، فعلى فرض ثبوت الواسطة بينهما، فهي خفيّة لا يدركها العرف.

هذا كلّّه بالنسبة إلى استصحاب الزمان و الحركة.

استصحاب الزمانيّات

و أمّا الكلام في استصحاب الزمانيّات من الامور المتصرّمة فهي على أقسام:

منها: ما لا يعدّ في المتفاهم العرفي من المتصرّمات؛ لعدم التفات أهل العرف إلى تصرّمها إلّا بعناية اخرى، كشعلة السراج و شعاع الشمس المنعكس في الجدار مثلاً، فإنّهُ متصرّم دائماً لا بقاء له حقيقة أصلاً عند العقل، لكن لا يعدّ متصرّماً عند العرف.

و منها: ما يعدّ من المتصرّمات عرفاً، لكنّه مثل الحركة في أنّها حقيقة واحدة و هويّة شخصيّة متصرّمة عرفاً، كالصوت الممتدّ الحاصل من النفخ في آلات اللّهُو، و لعلّ نبع الماء و دوام الحيض و الاستحاضة من هذا القبيل.

و منها: ما هو متصرّم بحسب النظر العرفي، لكن له نحو كثرة أيضاً، كقرعات النبض و قرعات القلب، و تكلم المتكلّم، و نحوهما ممّا يدرك العرف لها نحو كثرة.

أما القسم الأول: فلا إشكال في أصل جريان الاستصحاب فيه؛ سواء قلنا بجريانه في نفس الزمان، أم لا.

و كذلك القسم الثاني بناء على جريانه في الزمان و الحركة.

أما القسم الثالث: فلا إشكال أيضاً في أصل جريانه فيه في الجملة، إنما الإشكال في أنه من أي قسم من أقسام الاستصحاب و أنه من قبيل القسم الأول من أقسام استصحاب الكلّي الذي يجري فيه استصحاب الكلّي و الفرد، أو أنه من قبيل القسم الثاني من استصحاب الكلّي من القسم الثالث أو القسم الثالث منه.

ذهب الشيخ الأعظم قدس سره- و تبعه الميرزا النائيني رحمه الله «١»- إلى أنه من قبيل القسم الأول من أقسام استصحاب الكلّي، و قال في وجهه ما حاصله:

إنّ قطعات الكلام و إن تعدّدت، لكن ليس نسبتها إلى أصل الكلام نسبة الكلّي إلى مصداقه، بل نسبة الجزء إلى الكلّ، و هو يوجد بوجود أول أجزائه و يبقى إلى أن يوجد آخر أجزائه.

ثمّ قال: و على فرض عدم كونه من القسم الأول، فهو من قبيل القسم الثالث من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، كالسواد الضعيف و الشديد و نحوهما؛ ممّا لا يعدّ الفرد اللاحق على تقدير وجوده موجوداً آخر مغايراً للموجود الأول.

ثمّ ذكر: أنّ المناط في الوحدة في هذه الامور و كثرتها هو وحدة الداعي لها و كثرتها، فإذا كان للمتكلّم داع واحد، فلا إشكال في أنّ مجموع كلامه يُعدّ واحداً يصدق فيه البقاء، فيستصحب مع الشكّ فيه؛ سواء كان الشكّ في حدوث الصارف، أم من جهة الشكّ في مقدار اقتضاء الداعي.

أما لو تكلم لداع أو دواع، ثمّ شكّ في بقائه على صفة التكلّم، فالأصل عدم حدوث الزائد عن المتيقّن «١». انتهى محصل ما أفاده قدس سره.

أقول: ما أفاده ممّا لا يساعد عليه العرف، فإنّ الخطيب- مثلاً- إذا خطب لداع فاشتغل بالثناء، ثمّ شكّ في بقائه على الاشتغال بالثناء أو أخذ في الوعظ و النصيحة- مثلاً- فإنّ المتيقّن السابق غير المشكوك اللاحق، فليس ذلك من القسم الأول من استصحاب الكلّي؛ لأنّ المعتبر فيه الشكّ في بقاء ما كان موجوداً في السابق بعينه في الزمان اللاحق، و ليس المفروض كذلك؛ للعلم بعدم اشتغاله بالثناء المتيقّن سابقاً، و كذلك قرع النبض، فإنّ الموجود منه حال الصبا غير الموجود منه حال الشيخوخة، و ليس مجموع القرعات أيام الحياة، مثل الصوت الممتدّ الحاصل من النفخ في كونه هويّة واحدة؛ لأنّ الكثرات ملحوظة في قرعات النبض عرفاً، و قد عرفت أنّه ليس المراد بالمسامحة في بقاء الموضوع المسامحة في محيط العرف و عندهم، بل المراد هي المسامحة عند العقل.

فما ذكره قدس سره: من أنّ مجموع ما يقع في الخارج من الأجزاء، يوجد في الزمان الأول بوجود أول جزء منه، و وجوده في الزمان اللاحق بوجود آخر جزء منه.

فيه ما عرفت: من أنّ ما يقع في الزمان الأول جزء من المجموع لا مجموع، فإنّ قرع النبض زمن الصبا غير قرعه حال الشيخوخة.

فظهر من ذلك: أنّه لا وجه لجعل هذا الاستصحاب من قبيل القسم الأول من استصحاب الكلّي، و كذا القسم الثاني منه.

و أمّا القسم الثالث من القسم الثالث من استصحاب الكلّي، فلا ريب في أنّه ليس منه أيضاً؛ لعدم كون التكلّم و قرعات النبض من قبيل تبادل الحالات، كما في تبدّل السواد الشديد إلى الضعيف و نحوه، فهو من قبيل القسم الثاني من القسم الثالث منه.

و أمّا ما أفاده: من أنّ المنطوق في وحدة الكلام و كثرته هو وحدة الداعي و كثرته، و أنّهما تدوران مدارهما.

ففيه: أنّ وحدة كلّ شيء بنفسه لا بغيره، فإنّ الخطيب يمكن أن يكون له دواع متعدّدة، مع أنّه يعدّ مجموع كلامه خطبة واحدة، فعلى فرض تسليم وحدة مجموع كلامه، لا مانع من استصحابه مع احتمال وجود داع آخر، فاختلاف الدواعي و تبادلها نظير تبديل دعامة السقف إلى دعامة أخرى، فإنّ وحدة السقف محفوظة مع تبدّل أركانه و دعائمه، فكذلك الدواعي بالنسبة إلى التكلّم.

هذا كلّّه بالنسبة إلى الزمانيّات المتصرّمة.

و أمّا الامور و الأفعال المقيّدة بالزمان، فالذي يناسب المقام من الإشكالات في استصحابها، هو الإشكال الذي أورده على خصوص استصحاب الزمان و المتصرّمات، و هو أنّه كما يورد على استصحاب الزمان و نحوه من الامور المتدرّجة الوجود، بعدم صدق البقاء عليها المعتبر في الاستصحاب، كذلك يرد على استصحاب الفعل المقيّد بالزمان المتصرّم بما أنّه مقيّد به، كصوم يوم رمضان؛ بأنّه لا بقاء له ليستصحب «١».

و أمّا الإشكالات الآخر- مثل ما يظهر من الشيخ الأعظم قدس سره من أنّ الشيء إذا كان مقيّداً بقيد لا يجري فيه الاستصحاب بعد زوال القيد «٢»- فغير مربوطة بالمقام، فإنّه بحث آخر و إشكال يرد على استصحاب مطلق المقيّدات، حتّى مثل الماء المتقيّد بالتغيير و نحوه.

و كذلك لا ارتباط للتفصيل بين أخذ الزمان قيّداً و أخذه ظرفاً؛ بعدم جريانه في الأوّل دون الثاني «٣».

و التعرّض لما ذكره النراقي قدس سره- من تعارض الاستصحابين- انحراف عن طريق البحث في المقام وقع في كلماتهم «٤».

شبهة المحقّق النراقي رحمه الله

و كيف كان نقول تبعاً للقوم: ذكر النراقي قدس سره: أنّ جميع الاستصحابات الحكميّة- تكليفيّة و وضعيّة- معارضة باستصحاب العدم الأزلي، كما لو وجب الجلوس يوم الجمعة إلى الزوال، و شكّ في بقاء الوجوب بعد الزوال، فإنّ استصحاب بقاء وجوبه بعد الزوال معارض باستصحاب عدم الوجوب الأزلي، فإنّه يعلم بعدم وجوب الجلوس يوم الخميس، و كذلك يوم الجمعة قبل الزوال و بعده قبل جعل الوجوب، فعلم بعد الجعل بوجوبه قبل الزوال يوم الجمعة إلى الزوال، و أمّا بعد الزوال فكما يستصحب وجوب الجلوس فيه الثابت قبله، كذلك يستصحب عدمه الأزلي.

ثمّ أورد على نفسه: بأنّ اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين المعتبر في الاستصحاب، مفقود بالنسبة إلى استصحاب العدم الأزلي، فيبقى استصحاب الوجوب بلا معارض؛ و ذلك لأنّ أصل وجوب الجلوس قد ثبت قبل الزوال يوم الجمعة، فانقلب العدم الأزلي إلى الوجود، فالشكّ اللاحق متّصل بوجوب الجلوس الفاصل بين العدم الأزلي و الشكّ، فلا مجال فيه لاستصحاب العدم الأزلي، فيبقى استصحاب الجلوس بلا معارض.

و أجاب عنه بما حاصله توضيحاً منّا: أنّ هذا الإشكال إنّما يرد لو أريد استصحاب عدم طبيعة الوجوب بنحو الإطلاق، فإنّه انتقض بإيجاب الجلوس قبل الزوال، لكن ليس المراد ذلك، بل المراد استصحاب عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال، فالمستصحب هو عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال، فإنّ هذا الوجوب المقيّد لم يكن في الأزل، و لم ينتقض ذلك، و اليقين به متّصل بزمان الشكّ، فهنا شكّ و يقينان، و يتعارض استصحابهما «١». انتهى حاصل كلامه المحكيّ قدس سره.

و التحقيق في حلّ الإشكال: أنّه إن اخذت نفس طبيعة الجلوس موضوعة للوجوب، و كذلك في عدم وجوبه، فعلى فرض جريان الاستصحابين فهما متعارضان؛ لاتّحاد موضوعهما، لكن لا مجال حينئذٍ لاستصحاب عدم وجوب الجلوس الأزلّي؛ لانتقاضه بوجوبه قبل الزوال، فيجري استصحاب وجوبه بلا معارض.

و إن اخذت نفس طبيعة الجلوس موضوعاً لوجوب الجلوس قبل الزوال، و الجلوس المقيّد بما بعد الزوال موضوعاً لعدم الوجوب- فإنّه لم يكن في الأزل- فالاستصحابان جريان، لكن لا معارضة بينهما؛ لعدم اتّحاد موضوعيهما المعتبر في التعارض، فإنّ الدليلين إنّما يتعارضان إذا كان بينهما مناقضة و مدافعة، و هي متوقّفة على وحدة موضوعيهما، و ليس ما نحن فيه كذلك؛ كيف و يمكن القطع بوجوب طبيعة الجلوس قبل الزوال، و القطع بعدم وجوب الجلوس بعد الزوال، فضلاً عن استصحابيهما، نظير القطع بمطهريّة طبيعة الماء و عدم مطهريّة الماء المضاف أو ما في الكوز «١».

أجوبة الأعلام عن شبهة المحقّق النراقي

و أجاب الشيخ الأعظم قدس سره عن ذلك بما حاصله: أنّه لو اخذ الزمان قيداً للوجوب أو متعلّقه فلا مجال لاستصحاب الوجوب؛ للقطع بارتفاع ما علّم بوجوبه بعد الزوال.

و إن اخذ طرفاً له فلا مجال لاستصحاب العدم؛ لانقلابه إلى الوجوب.

ففي الأوّل يجري استصحاب العدم بلا معارض، و في الثاني يجري استصحاب الوجوب بلا معارض.

ثمّ قال: و ما ذكره قدس سره: من أنّ الشكّ في وجوب الجلوس بعد الزوال كان ثابتاً حال اليقين بالعدم يوم الخميس.

مدفوع أيضاً بأنّ ذلك- حيث كان مفروضاً بعد اليقين بوجوب الجلوس إلى الزوال- مهمل بحكم الشارع بإبقاء كلّ حادث لا يعلم مدّة بقائه، كما لو شكّ قبل حدوث حادث في مدّة بقائه.

إلى أن قال: و كأنّ المتوهّم ينظر في دعوى استصحاب الوجوب إلى أنّ الموجود أمر واحد قابل للاستمرار بعد زمان الشكّ، و في دعوى جريان العدم إلى تقطيع وجودات ذلك الموجود، و جعل كلّ واحد منها بملاحظة تحقّقه في زمان مغايراً للآخر، فيؤخذ بالمتيقّن منها، و يحكم على المشكوك منها بالعدم «١». انتهى.

و قال استاذنا الحائري قدس سره: يمكن أن يوجّه كلام المعاصر المذكور على نحو يسلم عن هذا الإيراد؛ بأن يقال: إنّ الزمان يؤخذ بنحو القيدية، لكنّه و إن اخذ قيداً في الموضوع الذي تعلّق به الوجوب، إلّا أنّ نسبة الوجوب إلى الموضوع مهمله عن اعتبار الزمان؛ لاتّحاد المهمله مع الأقسام، و حينئذٍ نقول: لو وجب الجلوس المقيّد بما قبل الزوال، فبعد انقضاء الزوال يمكن أن يقال: ذات الجلوس كان واجباً قبل الزوال، و يشكّ في بقائه، فيحكم ببقاء الوجوب لأصل الجلوس بالاستصحاب، و يعارض باستصحاب عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال «٢». انتهى.

أقول: و فيما ذكره قدس سره إشكال: هو أنّه إن أراد بقوله- إنّ نسبة الوجوب إلى الموضوع مهمة- أنّ الموضوع هو طبيعة الجلوس و إن كان الحكم متعلّقاً بالمقيّد فهو كما ترى خلاف المفروض.

و إن أراد من المهمة ما لا تنطبق إلّا على المقيّد، فهو صحيح، لكن لا مجال حينئذٍ لاستصحاب وجوب الجلوس، فيصير استصحاب العدم بلا معارض.

لكن ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره أيضاً لا يخلو عن الإشكال؛ لأنّه لو فرض جريان استصحاب الوجوب فلا بدّ أن يؤخذ الزمان بنحو الظرفيّة لدى الشارع، فلنا أن نستصحب عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال بنحو التقييد؛ لأنّه تحت الاختيار، و هو مسبوق بالعدم، فيعارض الأوّل.

و أمّا ما ذكره قدس سره: من أنّ وجوب الجلوس فيما بعد الزوال مهمل ... إلى آخره، ففيه: إن أراد به الحكومة- أي حكومة استصحاب الوجوب على استصحاب العدم- فسيجيء ما فيه.

و إن أراد أنّه مع جريان استصحاب الوجوب لا مجال لاستصحاب العدم، فمجرّد جريانه لا يوجب عدم جريان الثاني.

و قال المحقّق الخراساني قدس سره في الجواب عن إشكال المعارضة: إنّّه لا يمكن شمول أخبار الاستصحاب لهذين؛ لكمال المنافرة بين فرض الطبيعة بلا قيد و أخذ الزمان ظرفاً، و بين فرضها مقيّدة بالزمان، و ليس في أخبار الباب ما بمفهومه يشمل كلا النظرين، فلا يكون هناك إلّا استصحاب واحد، و هو استصحاب الوجوب لو اخذ الزمان ظرفاً، و استصحاب العدم فيما لو اخذ قيداً «١».

أقول: ليت شعري «٢» إذا لم يكن في أخبار الباب ما يشمل النظرين لتنافيهما، فكيف يقول: بأنّه ليس هنا إلّا استصحاب واحد إمّا هذا أو ذاك، فلا بدّ أن تشمل اللحاظين؟! كي يقال المراد منها إمّا هذا أو ذاك.

و الحلّ: هو أنّه لا بدّ من ملاحظة الأخبار و مدلولها و مفادها فنقول: قوله عليه السلام:

(لا تنقض اليقين بالشكّ) «٣» إمّا مطلق، أو عامّ.

فعلى الأوّل: فمعنى المطلق هو أنّ الموضوع نفس الطبيعة المطلقة، فمعناه لا تنقض طبيعة اليقين بطبيعة الشكّ من دون لحاظ الخصوصيّات الواقعيّة، لكنّها تنطبق على الموضوعات و الخصوصيّات قهراً من دون لحاظها في المطلق، فإنّ المطلق لا يحكي إلّا عن نفس الطبيعة و حينئذٍ فيشمل إطلاق قوله عليه السلام: (لا تنقض) استصحاب وجوب الجلوس قبل الزوال؛ لأنّ فيه يقين سابق و شكّ لاحق و كذلك استصحاب عدم وجوب الجلوس؛ لأنّه أيضاً ذو شكّ و يقين سابق، و لا يستلزم الجمع بين لحاظين متنافيين. بل هو قهري الانطباق على الاستصحابين.

و الحاصل: أنّ الملحوظ في قوله عليه السلام: (لا تنقض) عدم نقض طبيعة اليقين بطبيعة الشكّ، و لم يلاحظ فيه الخصوصيّات الواقعيّة، فقد يكون المتيقّن وجوديّاً و قد يكون عدميّاً.

و إن كان قوله عليه السلام: (لا تنقض) عامّاً كليّاً فالأمر فيه أيضاً كذلك؛ لأنّ لفظ «كلّ» ليس لتكثير ما هو في تلوه و مدخوله مع جميع الخصوصيّات، بل هو لتكثير مدخوله بعنوان نفسه، مثل «كلّ عالم»، فإنّه لتكثير العالم بعنوانه من دون لحاظ الخصوصيّات الخارجيّة، و عليه فمفاد (لا تنقض) حرمة نقض كلّ واحد من أفراد اليقين بالشكّ بما أنّهما يقين و شكّ، و هو شامل للوجوديّات و العدميّات بدون استلزامه المحذور الذي ذكره قدس سره «١».

ثمَّ إنَّه ذكر شيخنا الحائري قدس سره في بحثه: أنَّ استصحاب وجوب الجلوس في المثال حاكم على استصحاب عدمه بعد الزوال؛ لأنَّ الشكَّ في وجوب الجلوس و عدمه بعد الزوال، مسبَّب عن الشكَّ في بقاء الوجوب الثابت قبل الزوال فيما بعد الزوال، فباستصحاب وجوبه يرتفع الشكَّ في وجوبه بعده.

و أمَّا استصحاب عدم وجوب الجلوس فهو وإن يرفع الشكَّ، لكنَّه محكوم باستصحاب وجوبه بعد الزوال «١».

أقول: يرد عليه:

أولاً: أنا لا نسلِّم أنَّ الشكَّ في وجوب الجلوس بعد الزوال و عدمه مسبَّب عن الشكَّ في بقاء الوجوب الثابت قبل الزوال، بل هو ناشئ عن أحد أمرين:

إمَّا عن الشكَّ في جعل الشارع له ابتداءً، و أنَّه جعل الوجوب لخصوص الجلوس قبل الزوال بنحو التقييد، أو أنَّه جعل الوجوب يوم الجمعة بنحو الإطلاق الشامل لما بعد الزوال أيضاً، فإنَّ الاستصحاب ليس مشرَّعاً، بل هو حكم بإبقاء ما جعله الشارع.

و إمَّا عن احتمال جعل آخر لوجوبه بعد الزوال، و أنَّ هناك جعلين لوجوب الجلوس: تعلَّق أحدهما بالوجوب قبل الزوال، و الآخر لما بعد الزوال.

و ثانياً: سلَّمنا لكن استصحاب وجوب الجلوس المطلق لا يثبت وجوبه المقيَّد بما بعد الزوال؛ لعدم الملازمة بين وجوب الجلوس المطلق و بينه مقيِّداً بما بعد الزوال أصلاً، فهو أسوأ حالاً من الاصول المثبتة.

و قال الميرزا النائيني قدس سره في الجواب عن إشكال المعارضة ما حاصله: إنَّه لا مجال لاستصحاب العدم الأزلي في المقام و لو مع جعل الزمان قيِّداً لا ظرفاً، و ذلك فإنَّ العدم الأزلي: عبارة عن العدم المطلق، و هو ينتقض بالوجود، فإذا فرض أنَّ عدمه الثاني غير العدم الأوَّل، فإنَّه عدم مقيَّد، و الأوَّل عدم مطلق، و لا تحقِّق لهذا العدم المقيَّد قبل تحقُّق القيد، كما أنَّ الوجود المقيَّد لا تحقِّق له قبل وجود القيد، و حينئذٍ فإنَّ اريد هنا استصحاب العدم المطلق فهو منتقض بالوجود لا يصحَّ استصحابه.

و إنَّ اريد استصحاب العدم المقيَّد بما بعد الزوال فلا حالة سابقة له إلَّا إذا آن وقت الزوال، و كان عدم وجوب الجلوس المقيَّد بما بعد الزوال متحقِّقاً.

نعم جَعَلَ الوجوب و إنشاؤه إنَّما يكون أزليّاً كعدم الجعل و الإنشاء، فإنَّ إنشاء الأحكام الشرعيَّة أزليٌّ، فيجري استصحاب عدم جعل الوجوب بعد الزوال؛ لكونه مسبوقاً بالعدم.

و لعلَّ هذا مراد الشيخ قدس سره من استصحاب العدم الأزلي على فرض القيدية.

لكن قد تقدَّم في مباحث الأقلِّ و الأكثر: أنَّ استصحاب عدم الجعل لا يثبت عدم المجعول.

مضافاً إلى أنَّ البراءة الأصليَّة- المعبر عنها باستصحاب حال العقل- لا تجري مطلقاً؛ لأنَّ العدم الأزلي ليس إلَّا عبارة عن اللأحكاميَّة و اللأحرجيَّة، و هذا المعنى بعد وجود المكلف و اجتماع شرائط التكليف فيه، قد انتقض قطعاً و لو إلى الإباحة، فإنَّ اللأحرجيَّة في الإباحة بعد اجتماع شرائط التكليف غير اللأحرجيَّة قبل وجود المكلف؛ إذ الاولى تستند إلى الشارع و الثانية لا تستند إليه «١». انتهى حاصله.

و في كلامه قدس سره مواقع للنظر و الإشكال:

الأول: فلأنه وقع الخلط في كلامه قدس سره الناشئ من عدم مراعاة القيود؛ لأنه ليس مراد الفاضل النراقي أن العدم- في عدم وجوب الجلوس- مقيد بما بعد الزوال، بل القيد إما للوجوب أو للجلوس- و بعبارة أخرى: إما هو قيد للهيئة أو للمادة- فإن كان قيداً للجلوس فعدمه مطلق لا مقيد، فإن العدم المطلق قد يضاف إلى المقيد، فيقال: وجوب الجلوس بعد الزوال «ليس»، فليس مراد الفاضل النراقي أن العدم مقيد، بل المقيد هو الوجوب المسلوب، أو الجلوس المتعلق له، و حينئذ فهذا العدم مطلق أزلي يمكن استصحابه، و لم ينتقض هذا العدم؛ لأن وجوب الجلوس قبل الزوال إنما نقض عدم وجوب طبيعة الجلوس؛ و عدم وجوب الجلوس قبل الزوال، لا عدم وجوب الجلوس المقيد بما بعد الزوال، فمنشأ الاشتباه إرجاع القيد إلى العدم، مع أنه قدس سره لم يرد ذلك.

و حينئذ فهذا العدم المطلق لوجوب الجلوس بعد الزوال أزلي فيستصحب، و ليس هذا الاستصحاب مثبثاً أيضاً؛ لترتب الأثر على العدم المحمولي المستصحب، نظير استصحاب عدم وجوب صلاة الجمعة.

الثاني: ما ذكره:- من أن استصحاب عدم الجعل لا يثبت عدم المجعول- صحيح، لكن لو كان عدم الجعل المطلق غير عدم جعل المقيد، لزم تغاير الوجوب المجعول المتعلق بالأول مع المجعول للمقيد- أي الثاني- و حينئذ فالجعل المتعلق بالمطلق غير الجعل المتعلق بالمقيد، فوجوب الجلوس المطلق غير وجوب الجلوس المقيد بما بعد الزوال، و مع تغايرهما كيف ينتقض هذا بذلك، كما ذكره أولاً؟!

الثالث: ما ذكره: من عدم جريان استصحاب اللأحرية؛ لانتقاضها بعد وجود المكلف ... إلى آخره.

فيه: أنه إن أراد أنها منتقضة بالعلم بالحرية، فهو ممنوع.

و إن أراد أن عدم الحكم تبدل إلى حكم آخر يحتمل كونه حرجياً و حرمة، كما يحتمل أيضاً غيره، فلا مانع حينئذ من استصحاب عدم الوجوب مع ترتب الأثر الشرعي عليه، و حينئذ تبدل الأحكامية إلى الحكم، لا اللأحرية إلى الحرية، فلا مانع من استصحاب عدم الوجوب أو الحرمة.

و أمّا ما هو المعروف بينهم من: «أنه ما من واقعة إلّا و قد جعل الشارع لها حكماً من الأحكام الخمسة» «١» فهو غير ثابت؛ لأنّ الموضوعات مختلفة: ففي بعضها اقتضاء الوجوب، و في بعضها اقتضاء الحرمة، و في بعضها اقتضاء لرحان الفعل لا مع المنع من الترك، و في بعضها اقتضاء الترك- أي رجحانه- لا على حدّ الإلزام، و في بعضها اقتضاء الإباحة المتساوية الطرفين من المصالح و المفاسد، و هي الإباحة الاقتضائية التي اقتضتها المصلحة، و لا يلزم وجود المصلحة في الموضوع؛ ليرد عليه أنه لا يمكن اجتماع مقتضى الوجود و العدم في شيء واحد بل يمكن أن تكون المصلحة خارجة عنه سياسية كالمصلحة السياسية في نجاسة الكفار.

لكن من الموضوعات ما لا اقتضاء فيه أصلاً حتى الإباحة، و هي الإباحة المسمّاة بالإباحة اللأقتضائية، و معناها عدم الحكم له، و حينئذ فكلّ مورد لم يعلم فيه بتبدل العدم الأزلي و اللأحرية إلى الحرية، فإنه لا مانع من استصحاب هذا العدم.

التنبيه الخامس الاستصحاب التعليقي

اختلفوا في جريان الاستصحاب التعليقي مطلقاً، أو عدمه مطلقاً، أو التفصيل بين التعليق في الأحكام و بينه في الموضوعات، أو التفصيل بين التعليق الشرعي و بين العقلي على أقوال.

توضيح الكلام على وجه يتّضح ما هو الحقّ في المقام يتوقّف على تقديم امور:

الأمر الأوّل: لا بدّ من بيان محطّ البحث و الكلام: و ما يناسب المقام من الإشكال، و هو أنّ تعليق الحكم أو الموضوع هل يمنع عن جريان الاستصحاب أو لا؟

و أمّا إشكال عدم بقاء الموضوع هنا؛ لأنّ الزبيب غير العنب في المثال المعروف، مع اعتباره في الاستصحاب «١»، فهو خارج عن محطّ البحث هنا؛ لعدم اختصاصه بالاستصحاب التعليقي، و كذلك ما صنعه الشيخ الأعظم قدس سره: من إرجاع الاستصحاب التعليقي إلى الاستصحاب التنجيزي، و هو استصحاب سببيّة الغليان للنجاسة و الحرمة «٢»، فإنّه خروج عن محلّ الكلام هنا؛ لأنّ الكلام هنا في صحّة الاستصحاب التعليقي لا التنجيزي.

الأمر الثاني: أنّ في القضايا التعليقيّة الواردة في الشرع المقدّس- مثل: (إذا بلغ الماء قدر كُرّ لا ينجّسه شيء) «١»، أو (أنّ العنب إذا غلى أو نشّ يحرم) «٢»، و نحو ذلك- احتمالات بحسب مقام الثبوت، مع قطع النظر عن مقام الإثبات و الاستظهار من الدليل:

أحدها: أنّ المجعول هو الحرمة- مثلاً- على تقدير الغليان، فهنا حكم و موضوع و واسطة لثبوت الحكم على ذلك الموضوع.

ثانيها: أنّ المجعول هو سببيّة الغليان للحرمة أو الكريّة للاعتصام.

ثالثها: أنّ المجعول هو الملازمة بين غليان العنب و الحرمة، لا نفس الحرمة و لا السببيّة.

رابعها: أنّ المجعول هو الحرمة على موضوع مركّب من العنب و الغليان، فالمراد من قوله: «العنب إذا غلى يحرم» أنّ المغليّ منه يحرم، أو الماء المتغيّر نجس. هذا بحسب مقام الثبوت.

و أمّا بحسب مقام الإثبات فلا ريب أنّ المتبادر من مثل قوله: (العنب إذا غلى يحرم) هو الاحتمال الأوّل.

الأمر الثالث: التعليق إمّا هو في الحكم وضعيّاً أو تكليفيّاً بتعليقه على أمر في لسان الدليل، و إمّا في الموضوع؛ أي تحقّقه في لسان الدليل، و قد لا يكون في لسان الدليل تعليق أصلاً؛ لا في الحكم، و لا في الموضوع، بل جعل الحكم فيه على موضوع مركّب، لكن العقل يحكم بتعليق ثبوت الحكم لأحد جزأيه على تحقّق الجزء الآخر، كما لو قال: «أكرم الرجل العالم»، فإنّ العقل يحكم بوجوب إكرام هذا لو كان عالماً.

الأمر الرابع: لا بدّ من ملاحظة قوله: (لا تنقض اليقين بالشكّ) في مقدار شموله للموارد و الموضوعات، لا ملاحظة الموضوعات الخارجيّة التي تنطبق تلك القضية عليها فنقول: الطاهر من اليقين و الشكّ اللّذين تعلّقتهما بهما حرمة النقض في تلك القضية هما الفعليّان، كما أنّ جميع العناوين المتعلّقة للأحكام كذلك، فكلّ مورد يكون اليقين و الشكّ فيه فعليّين، و ترتّب أثر شرعيّ على المستصحب الذي تعلّق به اليقين السابق و الشكّ اللاحق، لا مانع من جريان الاستصحاب فيه و إن لم يكن المتيقّن فعليّاً؛ ضرورة أنّ المناط هو فعليّة نفس اليقين و الشكّ، و إلّا فالمتيقّن: إمّا أمر وجوديّ أو عدميّ، و إمّا حكم تنجيزيّ، أو تعلقيّ.

تحقيق المقام

إذا تمهّدت هذه المقدمات فنقول لو حكم على شيء بحكم، وعلّق الحكم على شيء آخر، ثمّ عرض لهذا الشيء حالة- قبل تحقّق ذلك الأمر المعلّق عليه- فشكّ معها في ثبوت ذلك الحكم بعد تحقّق المعلّق عليه، مثل المثال المعروف، و هو تعليق الحكم بحرمة العصير العنبي على تقدير الغليان، فإنّه لو تغيّر حاله، مثل أنّه تبدّل لونه إلى لون آخر مع كونه عنباً، فشكّ في ثبوت الحرمة على تقدير غليانه أيضاً، لاحتمال اختصاصه بالحالة الاولى، فهل يمنع مجرد التعليق عن جريان الاستصحاب، أو لا؟

الحقّ: أنّه لا يمنع عن جريانه؛ لتحقّق أركانه من اليقين الفعلي بهذا الحكم التعليقي سابقاً قبل عروض تلك الحالة، و الشكّ الفعلي في بقائه بعد عروضها؛ لاحتمال تغيير حكمه بتبدّل الحالات مع حفظ بقاء الموضوع، و المستصحب أيضاً من الامور الشرعيّة، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه، و الحكم المذكور و إن لم يكن فعلياً، لكن قد عرفت عدم اعتبار فعلية المتيقّن، فلا فرق بينه و بين استصحاب الحكم التنجيزي أصلاً.

و من هنا يظهر الإشكال على من منع من جريان هذا الاستصحاب؛ لعدم اليقين السابق بالحكم حتّى يستصحب؛ لأنّه إن أراد أنّ الحكم التعليقي وجوده كالعدم؛ ليس شيئاً حتّى يستصحب، فلا أظنّ أن يلتزم به.

و إن أراد أنّه و إن كان أمراً محقّقاً، لكنّه ليس حكماً فعلياً، فقد عرفت أنّ المعتبر في الاستصحاب هو فعلية اليقين و الشكّ- و إن كان اليقين طريقياً- لا فعلية المتيقّن، فإنّ المراد استصحاب الحكم المعلّق على نحو وجوده السابق، و هو على يقين فعليّ بالحكم المعلّق.

و إن أراد أنّه لا يترتب عليه أثر شرعيّ فالمفروض ترتبه، فإنّه بعد تحقّق المعلّق عليه يصير حكماً منجزاً.

كلام بعض الأعظم و ما يرد عليه

ثمّ إنّ منع بعض الأعظم- الميرزا النائيني قدس سره- عن جريان استصحاب الحكم التعليقي، و أطال الكلام فيه، و مربوط بالمقام منه هو أنّه قدس سره قال- بعد تقسيم الحكم إلى الكلّي و الجزئي و بيان الفرق بينهما و تقسيم استصحاب الكلّي إلى أقسام ثلاثة- ما حاصله: إنّّه لو شكّ في بقاء الحكم الكلّي، المترتب على موضوع مركّب من جزءين؛ عند فرض وجود أحد جزأيه، و تبدّل بعض حالاته قبل فرض وجود الجزء الآخر.

و بعبارة أوضح: نعني بالاستصحاب التعليقي الحكم الثابت على الموضوع بشرط ما يلحقه من التقادير، فيستصحب الحكم بعد فرض وجود المشروط و تبدّل بعض حالاته قبل وجود الشرط، كمثال حرمة العنب المعروف.

و في جريان استصحاب الحكم فيه و عدمه قولان: أقواهما عدم الجريان؛ لأنّ الحكم المترتب على الموضوع المركّب إنّما يكون وجوده و تقرّره بوجود الموضوع بما له من الأجزاء و الشرائط؛ لأنّ نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلة إلى المعلول، و لا يعقل تقدّم الحكم على موضوعه، و الموضوع للنجاسة و الحرمة في مثال العنب مركّب من جزءين: العنب و الغليان؛ من غير فرق بين أخذ الغليان وصفاً للعنب، كقوله:

«العنب المغليّ يحرم»، أو أخذه شرطاً له كقوله: (العنب إذا غلى يحرم)؛ لأنّ الشرط يرجع إلى الموضوع، و هو من قيوده لا محالة، فقبل فرض غليان العنب لا يمكن فرض وجود الحكم، و مع عدم فرض وجود الحكم لا معنى لاستصحابه، فإنّ وجود أحد جزئي المركّب كعدمه لا يترتب عليه الأثر الشرعي ما لم ينضمّ إليه الجزء الآخر.

نعم الأثر المترتب على أحد جزئي المركب هو أنه لو انضم إليه الجزء الآخر، ترتب عليه الأثر الشرعي، وهذا المعنى- مع أنه عقليّ- مقطوع البقاء في كل مركب وجد أحد جزأيه، ولا شك فيه حتى يستصحب.

ثم أورد على نفسه: بأن الحرمة و النجاسة قبل تحقق الغليان وإن لم يكونا فعليين، لكن التقديرية منهما متحققان؛ لأنه يصدق على العنب- عند وجوده و قبل غليانه- أنه حرام و نجس على تقدير الغليان، فبعد صيرورة العنب زبيباً يشك في بقاء النجاسة و الحرمة التقديريتين فيستصحب.

و أجاب عنه: بأن ذلك واضح الفساد؛ لأنه لا معنى لاستصحاب الحرمة التقديرية؛ إذ ليست الحرمة الفرضية في العنب الغير المغلي، إلا عبارة عن أن العنب لو انضم إليه الغليان لترتب عليه الحرمة، و هذه القضية التعليقية- مضافاً إلى أنها عقلية؛ لأنها لازم جعل الحكم على الموضوع المركب الذي وجد أحد جزأيه- مقطوعة البقاء لا معنى لاستصحابها، كما تقدّم «١».

أقول: يرد عليه أولاً: أن المفروض في المقام هو صدور الحكم من الشارع معلّقاً، فلا وجه لإرجاعه إلى جعل الحكم على موضوع مركب حتى يقال: إن استصحابه مع فرض أحد جزأيه مثبت؛ لأن التعليقية عقلية، فما ذكره: من أن القيود و الشروط ترجع إلى الموضوع، لا يصحّ عند العرف؛ للفرق عندهم بين قوله: «العنب المغلي يحرم» و بين قوله: «العنب إذا غلى يحرم»، فإن الموضوع في الأول مركب، بخلاف الثاني، فإن الموضوع فيه هو العنب، و الغليان قيد للحكم، نعم ما ذكره صحيح بحسب الدقائق العقلية الدقيقة، لا بحسب الانفهامات العرفية.

و الحاصل: أن المفروض في المقام أن الحكم معلّق في لسان الشرع و الدليل، لا أنه معول على موضوع مركب ينتزع العقل منه التعليقية عند وجود جزأيه، فلا إشكال في استصحابه.

و اتضح بذلك فساد ما ذكره أيضاً: من أن الحكم قبل فرض وجود الجزء الآخر غير مفروض الوجود حتى يستصحب، فإنه قدس سره إن أراد عدم الحكم الفعلي قبل وجود الغليان فهو مسلّم، لكن ليس المراد استصحابه.

و إن أراد أنه معدوم مطلقاً فهو ممنوع، بل هو بنحو التعليق متحقّق، فيستصحب.

و ثانياً: ما ذكره من أنه بعد تحقق الجزء الآخر يقطع بالحكم، فهذه القضية التعليقية- أي الحرمة على تقدير الغليان- لا شك فيها حتى تستصحب، فهو من الأعاجيب؛ و ذلك لأن المفروض أنه تبدّل بعض حالات الموضوع التي احتمل تغيير الحكم باختلافها، و إلا فمع بقاء العنب على حاله الأول، و لم يعرض عليه ما يوجب الشكّ، فهو خارج عن مورد الكلام، بل المفروض أنه صار زبيباً، فصار ذلك سبباً للشكّ في بقاء الحكم المعلّق عليه قبل طرؤ الحالة الزبيبية.

و ليعلم أن هذا الاستصحاب في مثال العنب استصحاب للحكم الجزئي بعد وجود العنب في الخارج لا الكلّي، كما يظهر من كلامه قدس سره. نعم يمكن فرضه في الحكم الكلّي أيضاً.

بقي الكلام فيما أجاب به الشيخ الأعظم قدس سره ثانياً عن الإشكال في الاستصحاب التعليقي، فإنه قدس سره- بعد إيراد ما ذكرناه من التقرير لجريان هذا الاستصحاب دفعاً للإشكال فيه- ذكر: أنه يمكن استصحاب الملازمة الثابتة بين الحرمة و الغليان أو سببية الغليان للحرمة، فإنها فعلية متحققة قبل وجود الملازم و السبب أيضاً؛ لأن صدق الشرطية لا يتوقّف على وجود الشرط، فباستصحاب الملازمة أو السببية يترتب الملزوم الآخر أو المسبب؛ أي الحرمة «١».

هذا، و لا يخفى ما فيه؛ و ذلك لأنّه لا يخلو: إمّا أن يكون المجعول في المثال هي الحرمة و النجاسة عقيب الغليان، أو أنّ المجعول هو سبب الغليان لهما ابتداءً، أو يتبع جعل الحكم:

فعلى الأوّل صحّ استصحاب الحكم التعليقي كما ذكرناه، و بعد تحقّق الغليان يصير فعليّاً، لكن مرجع ذلك إلى إنكار جعل السببية و الملازمة فلا وجه لاستصحابهما.

و على الثاني: أي بناء على جعل الملازمة بين الغليان و الحرمة، أو سبب الغليان لها، فاستصحاب الملازمة لا يثبت وجود الملازم الآخر؛ أي الحرمة، فإنّه حكم عقليّ، و كذلك استصحاب السببية و إن كانت شرعية لا يترتب عليها وجود المسبّب «٢»؛ لأنّه عقليّ، كما تقدّم.

و الحاصل: أنّ الأمر دائر بين القول بجعل المسبّب عقيب السبب، و إنكار جعل السببية المستلزم لمخالفة الظاهر في كثير من الموارد الفقهيّة، كالضمانات و القصاص و نحوهما، و بين القول بجعل السببية: فعلى الأوّل لا معنى و لا مجال لاستصحاب السببية، و على الثاني يكون الاستصحاب مُثبِتاً.

نعم لو كان لنفس الملازمة و السببية أثر شرعيّ ترتّب عليها بالاستصحاب، لكن المراد إثبات المسبّب و الملازم الآخر عليه.

ثمّ إنّّه أورد الميرزا النائيني قدس سره على ما أفاده الشيخ قدس سره من استصحاب الملازمة و السببية بوجهين:

الأوّل: قال: و العجب من الشيخ قدس سره؛ حيث إنّ شِدّة النكير على من قال بجعل السببية و الملازمة، و مع ذلك ذهب إلى جريان استصحابهما في المقام.

الثاني: أنّ الملازمة على تقدير تسليم كونها من المجعولات الشرعية، إنّما هي مجعولة بين تمام الموضوع و الحكم؛ بمعنى أنّ الشارع جعل الملازمة بين العنب المغليّ و بين نجاسته و حرمة، و الشكّ في بقاء الملازمة بين تمام الموضوع و الحكم لا يعقل إلّا بالشكّ في نسخّ الملازمة، فيرجع إلى استصحاب عدم النسخ، و لا إشكال فيه، و هو غير الاستصحاب التعليقي «١». انتهى.

أقول: مع قطع النظر عمّا ذكرناه سابقاً- من عدم المانع و الإشكال على القول بجعل السببية و الإغماض عنه- لا دليل على أنّ المستصحب: لا بدّ إمّا أن يكون من الأحكام الشرعية، أو من الموضوعات الخارجية التي تترتب عليها الآثار الشرعية، بل المعتبر أن لا يكون الاستصحاب لغواً لا يترتب عليه أثر، و حينئذٍ فلو شكّ في أنّ الملازمة الأزلية المنتزعة من الجعل الشرعي- بناءً على ما ذكره- هل هي باقية بعد عروض حالة الزبيبة أو لا؛ لأجل الشكّ في أنّ وصف العنبيّة واسطة في عروض الحكم أو ثبوته، فلا مانع من استصحابها؟

و بعبارة أخرى: لو شكّ في أنّه هل جعل الحرمة للعنب بنحو يدور مدار وصف العنبيّة وجوداً و عدماً أو لا؟ فكما يصحّ استصحاب هذا الحكم يصحّ استصحاب الملازمة، فإنّها و إن لم تكن مجعولة بالذات؛ بناءً على ما ذكره، لكنّها مجعولة بالعرض، فمجرد عدم مجعوليّتها بالذات لا يمنع عن جريان الاستصحاب فيها، لكن لا يترتب على استصحابها وجود الملازم الآخر، كما هو المقصود؛ لما عرفت من أنّه ترتّب عقليّ لا شرعيّ.

فما أورده عليه أوّلًا غير وارد عليه.

و أمّا ما أورده عليه ثانياً فهو من الأعاجيب منه قدس سره، فإنّ الشكّ ليس في بقاء الملازمة مع بقاء العنب بحاله كما كان، بل الشكّ إنّما هو بعد عروض حالة الزبيبيّة في بقاء الملازمة، فإنّ ما هو المتيقّن هو ثبوت الملازمة بين العنب المغلي و الحرمة، لا بين الزبيب المغلي و الحرمة.

هذا كلّه إذا كان التعليق شرعيّاً مأخوذاً من لسان الدليل.

و أمّا لو كان عقليّاً، كما لو جعل الحكم في لسان الدليل متعلّقاً على موضوع مركّب من جزءين، فإنّ العقل بعد وجود أحد جزأيه يحكم بتحقيق الحكم على تقدير وجود الجزء الآخر، فالظاهر أنّ الاستصحاب فيه- كما ذكره الميرزا النائيني قدس سره «١»- غير مفيد؛ سواء كان التعليق في الحكم أم في الموضوع، فإنّ استصحاب هذا الحكم التعليقي- لتحقيقه سابقاً- عند عدم عروض الحالة، لا يثبت الحرمة بعد تحقّق الغليان إلّا على القول باعتبار الأصل المثبت؛ لأنّ نفس المستصحب ليس شرعيّاً، بل المفروض أنّه حكم عقليّ تعليليّ، فلا تثبت به الحرمة العقليّة بعد تحقّق الغليان، و كذلك التعليق في الموضوع لو كان عقليّاً، كما لو قال الشارع: «إذا غُسل النجس بالكرّ يطهر» فإذا وجد ماء أقلّ من الكرّ بصاع- مثلاً- فالعقل يحكم بأنّه لو صبّ عليه صاع صار كرّاً، فإذا عرضت عليه حالة شكّ معها في بقاء هذا الحكم التعليقي العقلي، فلا يترتّب على استصحابه طهارة ما غُسل فيه بعد صبّ هذا المقدار عليه، فإنّه ترتّب عقليّ على الكرّ، و حينئذٍ ففرق بين التعليقات الشرعيّة و بين العقليّة، و جريان الاستصحاب في الاولى دون الثانية.

تذنيب: في معارضة الاستصحاب التعليقي مع التنجيزي

أورد على الاستصحابات التعليقيّة: بأنّه لا يترتّب عليها أثر عمليّ لابتلائها دائماً باستصحاب الخلاف، كاستصحاب الحليّة في مثال العنب المعارض بعد الجفاف لاستصحاب الحرمة التعليقيّة، فيتساقطان، فيرجع إلى العمومات الدالّة على حليّة الأشياء و طهارتها.

و أجاب الشيخ الأعظم قدس سره عن الإشكال بنحو الإجمال بحكومة استصحاب الحرمة التعليقيّة على استصحاب الحليّة «١»، و لم يبيّن وجهها.

و قال صاحب الكفاية في «الحاشية على الفرائد» ما حاصله: إنّ قد يقال:

الإباحة بعد الغليان و عدمها ليسا من آثار الحرمة على تقديره و عدمها بدونه؛ كي يكون الشكّ فيهما ناشئاً من الشكّ فيهما، و بدونه لا يكاد يكون بينهما حكومة أصلاً، بل يكونان على تقديره متضادّين و إن لم يكن بينهما تضادّ بدونه.

و أجاب عنه: بأن الإباحة و إن لم تكن من آثار عدم حرمة العصير بعد غليانه، إلّا أنّها من آثار عدم حرمة قبله المعلّقة عليه؛ ضرورة توقّف إباحته على عدم حرمة كذلك قبله، فيكون الشكّ في الإباحة بعده ناشئاً من الشكّ في حرمة قبله، المحكومة بالبقاء بالاستصحاب المستلزمة للحكم بعدم الإباحة بعده «١».

فإن قلت: نعم لكن هذا الاستلزام و التوقّف عقليّ لا شرعيّ، و لا حكومة ما لم يكن المرتّب الشرعيّ في البين.

قلت: نعم، لو لم يكن الطرف الحقيقي للتوقّف العقليّ أعمّ من الواقعي المستصحب، و الظاهري الناشئ من الاستصحاب- كما في المقام- فالحرمة الفعلية بعد الغليان من آثار الحرمة التعليقيّة قبل الغليان، فالشكّ في الإباحة بعده ناشئ من الشكّ في ثبوت هذه الحرمة التعليقيّة قبله، فلا مجال لاستصحاب الإباحة مع استصحابها.

و قال في «الكفاية» في صدر كلامه ما حاصله: كما أنه ليس بين الحليّة المغيّاة بالغليان و بين الحرمة المعلّقة عليه منافاة قبل عروض الحالة الزبيبيّة، بل يمكن حصول القطع بهما، كذلك لا منافاة بين استصحابيهما، و قضية هذين الاستصحابين هو الحكم بالحرمة الفعلية بعد الغليان «٣». انتهى.

و هو قدس سره لم يصرّح هنا بالحكومة، لكن مراده ذلك، كما صرّح بذلك في «الحاشية على الفرائد»؛ أي حكومة استصحاب الحرمة التعليقيّة على استصحاب الحليّة المطلقة بعد الغليان لأجل المدافعة بينهما؛ لأنّ تلك المدافعة لازم للأعمّ من الحرمة التعليقيّة الواقعيّة و الظاهريّة بالاستصحاب.

و كيف كان، ما ذكره قدس سره لا يصحّ الحكومة؛ لأنّه يعتبر فيها مسبّبة الشكّ في المحكوم عن الشكّ في الحاكم و رفع استصحاب الحاكم الشكّ في المحكوم فالاستصحاب السببي في الاستصحابات الموضوعية حاكم على الاستصحاب في الشكّ المسببي و رافع للشكّ فيه و منقح لموضوع الأدلّة الاجتهادية، و الأدلّة الاجتهادية حاکمة على الاستصحابات الحكميّة، و رافعة للشكّ عنها، مثل استصحاب الكريّة المنقّح لموضوع قوله: «الكرّ مطهر» الدالّ على طهارة الثوب النجس المغسول به، و الرافع للشكّ في نجاسته، و أمّا فيما نحن فيه فلازم استصحاب الحرمة التعليقيّة قبل الغليان و إن كان هي الحرمة الفعلية بعده و عدم حليّته، لكنّه لا يرفع الشكّ في الحليّة و عدمها، و حينئذٍ فلاحد أن يدعي جريان استصحاب الحليّة المطلقة، و يلزمه عدم الحرمة الفعلية بعد الغليان، فإنّها و إن كانت بحكم العقل، لكنّها لازم للأعمّ من الحليّة الواقعيّة و الظاهريّة بالاستصحاب؛ لمكان المضادّة بينهما، فما ذكره من حكومة استصحاب الحرمة التعليقيّة على استصحاب الحليّة المطلقة بعد الغليان يمكن دعوى عكسه.

و أمّا ما أفاده في «الكفاية»: من جريان استصحاب الحليّة المغيّاة بالغليان، و عدم منافاتها لاستصحاب الحرمة المعلّقة عليه.

ففيه: أنّه إن أراد استصحابها قبل الغليان يرد عليه: أنّ الحليّة قبله مقطوع بها، لا تفتقر إلى الاستصحاب.

و إن أراد استصحابها لإثباتها بعد الغليان فهو مثير؛ لأنّه استصحاب لأحد الضدّين لنفي الضدّ الآخر.

فحاصل الإشكال: أنّه لا يكفي في الحكومة مجرّد اللزوم العقلي، بل لا بدّ فيها من رفع الدليل الحاكم للشكّ عن المحكوم، ففي الاستصحابات الموضوعيّة- كما عرفت- لا بدّ أن يرفع الاستصحاب الحاكم الشكّ في المحكوم كاستصحاب الكريّة المتقدّم ذكره.

و أمّا الاستصحابات الحكميّة- كما فيما نحن فيه- فلا بدّ في تحقّق الحكومة فيها أن يرفع الاستصحاب الحاكم الشكّ في المحكوم، و لم يكن مجال لاستصحاب المحكوم مع جريان الاستصحاب الحاكم، و هو يتوقّف على انطباق أدلّة الاستصحاب على استصحاب الحاكم دون المحكوم، و مجرّد سببيّة الشكّ في أحدهما الآخر، غير كافٍ في الحكومة ما لم يكن أحدهما مزيلاً و رافعاً للشكّ في الآخر، و حيث إنّ استصحاب الحرمة المعلّقة لا يزيل الشكّ في الحليّة و عدمها، فلا مجال لدعوى حكومته على استصحاب الحليّة، بل يمكن دعوى العكس، كما تقدّم.

حكومة الاستصحاب التعليقي على التنجيزي

و التحقيق في الجواب عن الإشكال: أنّه و إن أمكن تعدّد الشكّ في المقام؛ أي الشكّ في الحرمة التعليقيّة و عدمها، و الشكّ في الحليّة المطلقة و عدمها، لكن مرجعهما إلى شكّ واحد، و هو أنّ العصير الزبيبي بعد الغليان حلال أو حرام، و حيث إنّ الشكّ عبارة عن التردد المتقوم بالطرفين، فإذا تعدّد بأحد الطرفين فلا محالة يزول الشكّ و التردد، و

حينئذٍ فـدليل هذا التعبد حاكم على الآخر، فإذا تعبدنا باستصحاب الحرمة المعلّقة، و الحكم بالحرمة الفعلية بعد الغليان، و تعيّن أحد طرفي الشكّ و الترديد، يزول الشكّ في الحلّية لا محالة، و لا يبقى مجال لاستصحابها، و هو معنى الحكومة.

لا يقال: كما أنّه يزول الشكّ المزبور باستصحاب الحرمة المعلّقة، كذلك يزول باستصحاب الحلّية المطلقة بعد الغليان؛ لتعيّن أحد طرفي الترديد و الشكّ تعبدًا و زواله، فلا وجه لجعل استصحاب الحرمة المعلّقة حاكمًا على استصحاب الحلّية المطلقة، بل يمكن العكس.

لأنّ نقول: إنّ الاستصحاب متقومّ بالشكّ الفعلي في بقاء ما كان سابقاً، و طرف هذا الشكّ في استصحاب الحرمة المعلّقة، قبل تحقّق الغليان، و إلّا فبعد حصوله لا شكّ في بقاء ما كان سابقاً- أي الحرمة المعلّقة- بل يكون الشكّ في حرمة الفعلية و طرف الشكّ في حلّيته المطلقة إنّما هو بعد تحقّق الغليان، و إلّا فهي مقطوع بها قبله، لا تفتقر إلى الاستصحاب، فقبل حصول الغليان يجري استصحاب الحرمة المعلّقة لتحقّق أركانه من اليقين السابق بها و الشكّ اللاحق الفعلين، و مفاد هذا الاستصحاب حرمة هذا العصير بعد الغليان تعبدًا، و الحكم بأنّ هذا حرام، و حينئذٍ يزول الشكّ في الحلّية و الحرمة بذلك الاستصحاب تعبدًا، فلا يبقى مجال لاستصحاب الحلّية المطلقة بعده، لتقومه بالشكّ الفعلي فيها، و المفروض انتفاؤه تعبدًا بجريان استصحاب الحرمة المعلّقة قبل تحقّق الغليان، و هو معنى الحكومة.

و بالجملة: بعد تحقّق الغليان فهو محكوم بالحرمة و النجاسة الفعليتين تعبدًا؛ لأنّه نتيجة استصحاب الحرمة المعلّقة، و حينئذٍ فلا يبقى شكّ في الحلّية حتّى تستصحب.

التنبيه السادس استصحاب أحكام الشرائع السابقة

اختلفوا في جريان استصحاب أحكام الشرائع السابقة و عدمه على قولين، و الإشكال فيه من وجهين:

أحدهما: عدم اتّحاد الموضوع المعتبر في الاستصحاب؛ لأنّ الموضوع في القضية المتيقّنة هو الموجودون في ذلك الزمان، و في المشكوكة الموجودون في هذا الزمان، فاستصحاب أحكامهم إسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر «١».

و اجيب عنه: بأنّ هذا الإشكال إنّما يتوجّه لو كانت الأحكام مجعولة بنحو القضية الخارجية، و ليس كذلك، بل هي مجعولة بنحو القضية الحقيقية، أو أنّ الحكم مجعول على العناوين الكلية «٢»، و حينئذٍ فلا فرق بينها و بين أحكام هذه الشريعة المقدّسة لو احتمل نسخها.

ثانيهما: لأحد أن يقول: لعلّ مراد معاصر الشيخ الأعظم قدس سره إشكال آخر و شبهة أخرى لا تندفع بما ذكر؛ و هو أنّه لو اخذ الموضوع في الشرائع السابقة عنوان و لو بنحو القضية الحقيقية، و لم تكن نحن معنوين بهذا العنوان، كعنوان اليهود أو النصارى، مع الشكّ في بقاء حكمهم بالنسبة إلينا، فاستصحابه إسراء حكم من موضوع إلى آخر.

لا يقال: هذا مثل عنوان العينية و الزبينية؛ يعني من قبيل تبدّل حالات موضوع واحد، فهذا الإشكال يستلزم الإشكال في استصحاب الحرمة التعليقية في المثال المعروف.

فإنّه يقال: فرق بينهما؛ حيث إنّ كلّ زبيب مسبوق بالعنبيّة المحكومة بالحكم المذكور، فبعد صيرورته زبيباً يشكّ في بقاء الحكم التعليقي، فيستصحب، بخلاف ما نحن فيه، إلّا إذا كان المسلمون مسبوقين بالنصرانيّة- مثلاً- ثمّ أسلموا، لكن ليس كذلك، و لهذا لو وجد زبيب بنحو خلق الساعة غير مسبوق بالعنبيّة لما جرى فيه الاستصحاب المذكور.

و حيث إنّنا لا نعلم كيفيّة تعلّق أحكامهم بالموضوعات، و عدم وصول التوراة و الإنجيل الغير المحرّفين إلينا، و عدم بيان ذلك في القرآن المجيد إلّا عدّة محدودة من أحكامهم؛ من دون بيان كيفيّة جعلها عليهم، لا مجال لاستصحابها، فلا يصحّ الاستدلال لضمان ما لم يجب و لجواز الجهالة في مال الجعالة، بقوله تعالى في قصّة يوسف: «وَلَمَنْ جَاءَ يَهُ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا يَهُ زَعِيمٌ» (١)، و بقوله: «خُذْ يَدِيكَ ضِغْثًا قَاصِرُ يَهُ وَ لَا تَحْنُثْ» (٢) على برّ اليمين بضرب المستحقّ مائة ضربة بالضّغْث، و نحو ذلك.

التنبية السابع في الاصول المثبتة

اختلفوا في وجه حجّية مثبتات الأمارات دون الاصول؛ أي لوازمها العقليّة و العاديّة و الشرعيّة و لوازم لوازمها و ملزوماتها و ملازماتها، فإنّ هذه كلّها مترتبة تثبت بقيام الأمانة، بخلاف الاصول؛ فإنّه لا يترتب عليها إلّا اللوازم الشرعيّة بلا واسطة، دون العقليّة و العاديّة كذا و الشرعيّة بواسطة العاديّة و العقليّة و ملزوماتها و ملازماتها.

فقال الشيخ الأعظم قدس سره: إنّ الوجه في ذلك: هو أنّ اللوازم العقليّة و العاديّة غير قابلة لأن تنالها يد الجعل و التعبد، و التعبد بها إنّما يمكن و يصحّ بلحاظ آثارها الشرعيّة، و نبات اللحية و بياضها و نحوها من الامور التكوينيّة ليست كذلك حتى تثبت باستصحاب بقاء زيد (١).

و يظهر من المحقّق الخراساني قدس سره في الحاشية على الفرائد: أنّ الوجه في ذلك عدم تماميّة الإطلاقات، و أنّ القدر المتيقّن هو جعل الاصول بلحاظ الآثار الشرعيّة بلا واسطة (١).

و قال شيخنا الحائري قدس سره: إنّ وجهه انصراف أدلّة الاصول إلى ما يترتب عليها الآثار الشرعيّة بلا واسطة (٢).

و قال الميرزا النائيني قدس سره: إنّ الوجه في ذلك اختلاف المجعول في الأمارات و الاصول، و أنّ المجعول في الأمارات هو الطريقيّة، فمثبتاتها حجّة، بخلاف الاصول فإنّ المجعول فيها هو تطبيق العمل على مؤدّاها (٣).

أقول: هنا مقامات من البحث:

الأوّل: في بيان الوجه في حجّية مثبتات الأمارات من الملزومات و الملازمات و اللوازم مطلقاً بلا واسطة أو مع الواسطة.

الثاني: في بيان الوجه في عدم حجّية مثبتات الاصول.

الثالث: في البحث عن الآثار الشرعيّة المترتبة على الاصول بواسطة أثر شرعيّ آخر.

حول مثبتات الأمارات

أمّا الكلام في المقام الأوّل: فهو أنّه قد تقدّم مراراً أنّ الأمارات كلّها عرفيّة عقلانيّة أمضاها الشارع، و لم يردع عن بنائهم على العمل بها، و ليست تأسيسيّة، مثل خبر الواحد، و الطواهر، و حجّية قول أهل الخبرة في كلّ فنّ، و أصالة

الصحة في أفعال المسلمين، و اليد، و نحو ذلك؛ لعدم نهوض دليل من الآيات و الروايات على جعل الحجية في شيء من هذه، فإن آية النبأ تدلّ على الردع عن العمل بخبر الفاسق، أو في مقام التنبيه على فسق الوليد، و كذلك مثل قوله عليه السلام: (العمرى ثقتي) «١» و نحوه «٢»، فإنّه في مقام توثيقه، لا جعل حجّة خبره، و حينئذٍ فلا بدّ من ملاحظة بناء العقلاء في عملهم بها، و الوجه في عملهم بها: هو إفادتها الظنّ و الوثوق النوعي بمؤدّاتها و بملزوماتها و ملازماتها و لوازمها مطلقاً؛ عقلياً أو عاديّاً أو شرعيّاً، بلا واسطة أو مع الواسطة، و ليس المراد أنّها تثبت بحصول الوثوق على مؤدّاتها فقط، بل المراد أنّه إذا أخبر الثقة بطلوع الشمس مثلاً- يحصل بالوثوق الحاصل من خبره بطلوع الشمس- وثوق آخر بإضاعة العالم من جهة الملازمة بينهما، و هكذا وثوق آخر بالنسبة إلى ملزوماته و ملازماته، و المفروض عدم ردع الشارع عن ذلك البناء، فالجميع حجة.

حال مثبتات الاصول

و أمّا الكلام في المقام الثاني: فتوضيحه يحتاج إلى بيان أمرين:

الأوّل: أنّه لو فرض حصول اليقين بشيء له ملزوم و لازم و ملازم، يتحقّق بتبع اليقين المذكور يقين آخر بالملزوم، و ثالث بلازمه، و رابع بملازمه، بعد الالتفات إلى الملازمة بينهما، فليس هنا يقين واحد، بل أربع يقينات، غاية الأمر أنّ ثلاثة منها حصلت بتبع اليقين الأوّل، و حكم العقل بتحقيق كلّ واحد منها إنّما هو لأجل أنّ لكلّ واحد منها يقيناً يخصّه متعلّقاً به، لا لأجل اليقين الأوّل.

الثاني: أن قوله عليه السلام: (لا ينقض اليقين بالشكّ) «٣» كبرى كلّية: إمّا أن يراد بها إقامة المشكوك مقام المتيقّن بلحاظ الآثار تبعيّداً، أو المراد هو الأمر بالبناء العملي على حصول اليقين و العمل على طبقه في عالم التعبد.

و على كلا الاحتمالين لا يشمل الآثار مع الواسطة بتقريبين:

التقريب الأوّل: أنّه قد عرفت أنّ اليقين إذا حصل، و تعلّق بشيء له ملزوم و لازم و ملازم يتبعه حصول يقين آخر بلازمه، و ثالث بملزومه، و رابع بملازمه، و أنّ لكلّ واحد منها يقيناً يخصّه حاصلاً بتبع اليقين الأوّل، فلو شكّ في بقائه يتبعه ثلاثة شكوكٍ أخرى: كلّ واحد منها مسبوق باليقين؛ لأنّ الشكّ في شيء يستتبع الشكّ في لوازمه و ملزوماته و ملازماته؛ لمكان الملازمة العقلية بينها و بين ذلك الشيء، و حينئذٍ فلا ريب أنّ قوله: (لا ينقض اليقين بالشكّ) يعمّ كلّ واحد منها؛ لأنّ كلّ واحد منها مصداق له، فهنا مصاديق، لا مصداق واحد يشمل قوله: (لا ينقض)، و يستلزمه التعبد بالباقي من اللازم و الملزوم و الملازم.

هذا إذا كان كلّ واحد من هذه الشكوك مسبوقاً باليقين، و أمّا إذا لم يكن كذلك؛ بأن لم تتحقّق الملازمة في حال اليقين الأوّل، بل حدثت بعد زوال اليقين بهذا الشيء و شكّ في بقائه، كنبات اللحية و بياضها أو فرض حدوث العلم الإجمالي بين هذا الشيء و شيء آخر كالعلم بحياة زيد أو عمرو، فلا تعمّه هذه الكبرى الكلّية، بل تشمل كلّ ما كان على يقين منه و شكّ في بقائه، و هو الشيء المذكور بلحاظ آثاره الشرعية المترتبة عليه، و أمّا الآثار العقلية و العادية و الشرعية، المترتبة على ذلك الشيء- بواسطة تلك الآثار العقلية و العادية- فلا؛ لأنّ المفروض عدم مسبوقيّة الشكّ فيها باليقين لتعمّه تلك الكبرى الكلّية، و هي لا تشمل إلّا موضوع نفسها، و هو ذلك الشيء بلحاظ أثره الشرعيّ، لا الآثار التي تترتب على موضوع آخر، أي الواسطة العقلية أو العادية.

و بعبارة اخرى: شمول قوله عليه السلام: (لا ينقض ...) إلى آخره للموضوعات: إمّا هو بلحاظ الآثار الشرعيّة لليقين
الطريقي، أو بلحاظ آثار المتيقّن، لا بلحاظ آثار موضوع آخر.

نعم لو كان الشكّ في كلّ واحد من اللّازم الغير الشرعي و الملزوم و الملازم مسبوقاً باليقين، لشمّله قوله عليه
السلام: (لا ينقض)، فلكلّ واحد منها استصحاب خاصّ به لو ترتّب أثر شرعيّ عليه، لكن هذا الفرض خارج عن محلّ
الكلام؛ لأنّ محطّ البحث هو ما لم يكن الشكّ فيها مسبوقاً باليقين بها، و اريد إثباتها باستصحاب ذلك الشيء.

فانفدح بذلك: أنّ الوجه في عدم حجّية مثبتات الاصول ليس هو انصراف أدلّتها؛ لعدم الموجب له، و لا عدم تماميّة
إطلاقها فيها و تماميّتها في الأمارات؛ لعدم الفرق بين أدلّة الاصول و الأمارات في ذلك، و لا لأجل أنّ المجعول في
الأمارات هو الطريقيّة، و في الاصول هو تطبيق العمل على مؤدّاه، بل لو فرض حجّية خبر الواحد بالتعبد و الجعل
الشرعي، لما قلنا بحجّية مثبتاته؛ لأنّ التعبد حينئذٍ إنّما يكون بمؤدّي الخبر، كما لو أخبر بمجيء الأمير المستلزم
لمجيء الجند، فإنّه إخبار واحد، لا أخبار متعدّدة بعدد أفراد الجند، و لذا لو بان كذب الخبر و عدم مطابقته للواقع، فهو
كذب واحد، لا أكاذيب متعدّدة، و حينئذٍ فيحكم بحجّية هذا الخبر و صدوره تعبّداً و ثبوت المخبر به، لا ثبوت لوازم المخبر
به؛ لأنّ المجعول حينئذٍ هو طريقيّته إلى مؤدّاه لا غيره، لكن قد تقدّم أنّ حجّية الأمارات عقلائيّة إمضائيّة، لا تأسيسيّة.

التقريب الثاني: أنّ أدلّة الاستصحاب قاصرة عن إثبات اللوازم الغير الشرعيّة أو الشرعيّة مع الواسطة و إن كانت
الواسطة شرعيّة؛ و ذلك لأنّ المستفاد من قوله عليه السلام: (لا ينقض) هو ترتيب الآثار الشرعيّة للعدالة- مثلاً- في
استصحابها، و أمّا أثر الأثر فهو يفتقر إلى تعبد آخر، و لا يمكن استفادة ذلك التعبد من قوله عليه السلام:

(لا ينقض ...).

و بعبارة اخرى: الإشكال المشهور في دلالة أدلّة حجّية خبر الواحد على حجّية الأخبار مع الواسطة، كإخبار الشيخ
قدس سره عن المفيد قدس سره، عن الصدوق، عن أبيه، عن الصّفار- مثلاً- من أنّه يستلزم إثبات الموضوع بالحكم
بالنسبة إلى الوسائط؛ لعدم إحرازها بالوجدان، بل إنّما يراد إثباتها بالتعبد، ثمّ الحكم بتصديقه، فيلزم أن يكون قوله:
«صدّق العادل» مثبتاً لموضوع نفسه «١»، جار هنا أيضاً، فإنّ قوله عليه السلام: (لا ينقض) إنّما يشمل العدالة
المشكوك بقاؤها؛ لسبقها باليقين بها، فيتربّط عليها آثارها، و أمّا الآثار المترتبة عليها بواسطة فموضوعها- أي تلك
الواسطة- ليس محرّراً بالوجدان، بل إنّما يراد إثباته بقوله: (لا ينقض)، ثمّ الحكم عليه ب «لا ينقض»، و الموضوع لا
يثبت بحكم نفسه.

و أمّا ما يجاب به عن هذا الإشكال في الأخبار مع الواسطة: بأنّه لا مانع من شمول «صدّق العادل» للوسائط؛ لأنّه
بنحو القضية الحقيقيّة، و الوسائط أيضاً أخبار تعبدّاً أو بإلغاء الخصوصية «٢».

فهو لا يجري في المقام؛ لأنّ المفروض أنّ الشكّ في الواسطة غير مسبوق باليقين حتّى يصير مصداقاً له، و لا يثبت
سبقه باليقين تعبدّاً بقوله عليه السلام: (لا ينقض)؛ لأنّ مفاده:

أنّ من كان على يقين فشكّ فهو على يقين تعبدّاً، لا أنّه على يقين في عالم التعبد و إن لم يكن شكّه مسبوقاً
باليقين الوجداني.

و بعبارة اخرى: قوله: (لا ينقض) إنّما يشمل الشكوك المسبوقة باليقين الوجداني، لا الشكوك الغير المسبوقة به
حتّى يصيرها مصداقاً تعبدّاً لنفسه و يشمله بنحو القضية الحقيقيّة.

فتلخص: أنَّ التعبد بموضوع بلحاظ آثاره الشرعية لا يثبت به الآثار الغير الشرعية و الشرعية المترتبة عليه بواسطة ذلك الأثر الشرعي، و مقتضى ذلك عدم ترتب غير الآثار الشرعية للعدالة- مثلاً- بلا واسطة، بل يترتب عليها الآثار الشرعية فقط، كالإتمام به و صحة الطلاق عنده، لا الآثار المترتبة على صحة الطلاق عنده، كوجوب العدة على تلك المرأة، و جواز التزويج بعد العدة المترتب على انقضاء العدة، و كذلك آثار التزويج من وجوب إطاعتها للزوج الثاني و نحوه و هكذا، فإنَّ ترتب جميع هذه الآثار يتوقف على شمول (لا ينقض) لجميع هذه الوسائط، التي كل واحدة منها موضوع للأثر المتأخر عنه، و جعلها مصداقاً تعبدياً لنفسه، كما ذكرناه في الأخبار مع الواسطة، لكن قد عرفت أنَّه يمكن ذلك في الأخبار مع الواسطة، و لا يجري فيما نحن فيه هذا، و لكن التحقيق هو ترتب الآثار الشرعية بواسطة الأثر الشرعي، لا الواسطة العقلية و العادية، و هو المقام الثالث الذي ذكرنا سابقاً.

توضيحه: أنَّ قوله عليه السلام: (لا ينقض) ليس له إلّا مفاد واحد، و هو التعبد ببقاء ما كان من اليقين أو المتيقن في الموضوعات أو الأحكام، و ليس مفاده في الأحكام هو جعل المماثل للحكم السابق، و في الموضوعات جعل المماثل لحكم موضوعه، فمقتضاه في الأحكام هو ترتيب آثاره، و هو وجوب الامتثال، و في الموضوعات وجوب ترتيب الآثار المترتبة على ذلك الموضوع و امتثال ما له من الأحكام الثابتة بالأدلة الاجتهادية، فدليل الاستصحاب في الموضوعات حاكم على أدلة الأحكام، و منقح لموضوعها، و لا يفتقر بعد استصحاب الموضوع إلى جعل الحكم ثانياً، بل هو لغو، لثبوته له بالأدلة الاجتهادية، فمعنى استصحاب العدالة هو الحكم ببقائها، و أمّا جواز الاقتداء و نفوذ الشهادة و صحة الطلاق فهي ثابتة للعادل بالأدلة الاجتهادية، فمفاد الاستصحاب هو الحكم ببقاء نفس العدالة، و لا يراد إثبات آثارها بالاستصحاب، بل هي مترتبة على العدالة بعد إحرازها بالاستصحاب بالأدلة الاجتهادية، و يثبت بهذا الدليل الاجتهادي موضوع الأثر الشرعي الثاني، كوجوب العدة على المطلقة عنده و جواز تزويجها بعد العدة الثابت بدليل اجتهادي آخر، فباستصحاب العدالة يترتب جميع تلك الآثار كلّ بدليله الاجتهادي، لا بالاستصحاب، فإنَّ الاستصحاب منقح لموضوع الأثر الأول، و أمّا الموضوع للآثار المتأخرة فإنّما هو بالدليل الاجتهادي.

نعم لو كانت الواسطة أمراً عقلياً أو عادياً له أثر شرعي لا يثبت هذا الأثر الشرعي و ما بعده.

فظهر بذلك السرُّ في عدم حجية استصحاب الموضوعات لإثبات ملزوماتها مطلقاً؛ شرعياً كان أم غيره، و كذلك ملازماته و لوازمه العقلية و العادية، و الآثار المترتبة عليها بواسطة عقلية أو عادبة و إن كانت شرعية، و ترتيب الآثار الشرعية بلا واسطة أو بواسطة شرعية لتنقيحه موضوع هذه دون تلك، فلا يحتاج في بيان وجه ترتب هذه دون تلك إلى التنبّه بما لا يخلو عن الإشكال بل المنع، كما أتعب المحقق العراقي نفسه الزكية في «المقالات» «١» لذلك.

تذييل: حول الوسائط الخفية

ذكر جماعة كالشيخ الأعظم «٢» و المحقق الخراساني «٣» و غيرهما «٤»: أنَّ عدم حجية المثبت من الاستصحاب فيما لو ترتب الأثر الشرعي على المستصحب بواسطة عقلية أو عادبة، إنّما هو فيما إذا لم تكن الواسطة خفية؛ بحيث لا يرى العرف واسطة في البين، و يعدّ ذلك الأثر أثر المستصحب عندهم.

و قال في «الكفاية»: إنّ الأمر كذلك حتّى في الواسطة الجلية بواسطة ما لا يمكن التفكيك عرفاً بينه و بين المستصحب تنزيلاً؛ لأجل وضوح لزومه له أو ملازمته معه بمثابة يعدّ أثره أثراً له «١».

و التحقيق: أنّه إن أريد من خفاء الواسطة عدم درك العرف لها و لو بالنظر الدَّقِّي، و يرون أنّ الأثر هو للمستصحب حقيقة، و إنّما يُدركها العقل بالبراهين، فالحقّ جريان الاستصحاب فيه و عدم عدّه مثبتاً، مثل أنّ الموضوع للحرمة في قوله تعالى:

«إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ- إلى قوله- رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ» «٢» هو عنوان الخمر عرفاً لا غير، لكن العقل حيث إنّهُ يميّز بين الجهات و الحيثيّات التعليليّة للحكم، و أنّ للخمر عناوين، و أنّه مانع ملوّن بلون كذا، و أنّه مُسكر، و نحو ذلك، و يدرك أنّ الحكم بالحرمة إنّما هو لأجل الإسكار، و أنّه لا دَخْلُ لِلَّوْنِ و المانعِيّة في الموضوعيّة للحرمة؛ فإنّ الماء- مثلاً- أيضاً مانع و ليس بحرام، يفهم و يحكم بأنّ تمام الموضوع للحرمة هو الإسكار، و أنّ الجهة التعليليّة هي موضوع الحرمة.

فلو علم بأنّ هذا المانع كان خمرأً، و شكّ في بقاء خمريّته، فحيث إنّ تمام الموضوع عند العرف هو الخمر لا الإسكار، فلا إشكال في جريان الاستصحاب و ترتّب الحرمة عليه؛ لاتّحاد القضية المتيقّنة مع المشكوكَة عرفاً، و ترتّب الأثر عليه و إن لم يكن كذلك عقلاً؛ لأنّ الموضوع عند العقل هو الإسكار، و لا يثبت ذلك باستصحاب عنوان الخمر، لكن هذه الواسطة خفيّة لا يراها العرف و لو بنظره الدَّقِّي الغير المسامحي، و أنّ الإسكار واسطة في ثبوت الحكم للخمر، لا تمام الموضوع، فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيه و عدم عدّه مثبتاً.

و إن أريد من خفاء الواسطة ما يُدركه العقل بالنظر الدَّقِّي، لكن ينتسب الأثر إلى المستصحب في محيط العرف بالنظر المسامحي، فالحقّ عدم جريان الاستصحاب فيه، و أنّه مثبت؛ لأنّ الملاك في اتّحاد الموضوع و ترتّب الأثر على المستصحب، هو النظر العرفي الدَّقِّي، لا المسامحي في محيط العرف؛ بحيث يُعدّ مسامحة لديهم، و ذلك مثل الدم، فإنّه لا يطلق على لونه الباقي بعد زوال عينه عند العرف، إلّا مسامحة و إن كان باقياً بنظر العقل من جهة استحالة انتقال العرض من موضوعه إلى موضوع آخر، فلا يجري الاستصحاب فيه بعد زوال عينه مع بقاء لونه؛ لعدم اتّحاد القضية المتيقّنة مع المشكوكَة عرفاً إلّا مسامحة عندهم.

حال الأمثلة التي ذكرها الشيخ الأعظم قدس سره

و انقدح بذلك: أنّ الأمثلة التي ذكرها الشيخ الأعظم قدس سره لخفاء الواسطة «١» محلّ إشكال بل منع:

مثل استصحاب بقاء رطوبة النجس الذي لاقاه جسم جافّ، فإنّ الحكم بنجاسة الملاقى إنّما هو من آثار السراية من النجس الرطب إليه، لا الرطوبة، و العرف أيضاً يُدرك هذه الواسطة، و أنّ الحكم بنجاسة الملاقى للنجس الرطب إنّما هو لأجل السراية و التأثير و التّأثر بانتقال أجزاء النجاسة منه إليه، فمجرّد استصحاب بقاء الرطوبة لا يفيد و لا يثبت السراية التي هي الموضوع لدى العرف.

و مثل استصحاب عدم المانع و الحاجب لو شكّ في وجودهما في محلّ الغسل و المسح؛ لإثبات غسل البشرة و مسحها المأمور بهما في الوضوء.

وجه الإشكال: أنّ الموضوع للحكم هو غسل البدن عند العرف، و لا يثبت ذلك باستصحاب عدم المانع.

نعم يمكن أن يقال: إنّ عدم الاعتناء باحتمال وجود المانع من الامور التي استقرّ بناؤها عليهم، فهو خارج عمّا نحن فيه.

و منها: استصحاب عدم دخول هلال شَوَّال يوم الشكِّ، المثبت لكونه يوم الثلاثين من شهر رمضان، وإثبات أنَّ غده يوم الفطر، فيترتب عليه أحكامه، و أنَّ غَدَ الغد، اليوم الثاني من شَوَّال، و هكذا إلى اليوم الثامن من ذي الحجة- أي يوم التروية- و التاسع و عيد الأضحى و غير ذلك.

وجه الإشكال في المثال: أنَّ هذا الاستصحاب لا يثبت هذه، إلَّا أن يقال: إنَّ أوَّل الشهر مركَّب من اليوم الذي من شَوَّال و لم يسبق بمثله، أو اليوم الذي منه المسبوق بضده، فإنَّ أحد الجزئين محرَّر بالوجدان- أي كونه يومًا منه- و الآخر بالاستصحاب؛ أي استصحاب عدم هلال شَوَّال، أو استصحاب بقاء الضدِّ- أي شهر رمضان- يوم الشكِّ، فالغد أوَّل شَوَّال، و لأنَّه يوم مسبق بعدم مثله و بعده ثانيه ...

و هكذا، فيترتب عليه أحكامه.

لكن فيه أوَّلًا: أنَّ أوَّل الشهر ليس مركَّبًا، بل عنوان وجودي بسيط، و هو مقابل الوسط و الآخر منه، فإنَّ الشهر نظير سلسلة لها أوَّل و وسط و آخر، و لا يثبت هذا العنوان الوجودي باستصحاب عدم هلال شَوَّال؛ ليرتب عليه أحكامه.

و ثانيًا: سلَّمنا أنَّه مركَّب من أمرين: يحرز أحدهما بالوجدان، و الآخر بالأصل، فيثبت أنَّه أوَّل شَوَّال، و يترتب عليه أحكامه، لكن لا يثبت بذلك أنَّ ما بعده ثاني شَوَّال، و هكذا، و لا يثبت يوم التروية و عرفة و الأضحى بذلك؛ ليرتب عليها أحكامها، كما ذكره بعض الأعظم قدس سره «١».

لكن يبقى هنا إشكال: و هو أنَّ بناء المسلمين على العمل بذلك و إثبات يوم التروية و عرفة و الأضحى به، فلو لم يعتبر هذا الاستصحاب يلزم تعطيل أحكامها في صورة الشكِّ في أوَّل الشهر.

و أجاب عنه بعض الأعظم قدس سره- الميرزا النائيني:- بأنَّ الموضوع لأحكام أوَّل الشهر، هو يوم رؤية الهلال، أو اليوم الذي انقضى قبله من الشهر الماضي ثلاثون يومًا، و كذا المراد من ثامن ذي الحجة: هو اليوم الذي انقضى من رؤية هلال ذي الحجة ثمانية أيام، لا الأوَّل و الثامن الواقعيَّان «١».

و فيه: أنَّ خلاف ما يستفاد من الأدلَّة، و لما هو المرتكز في الأذهان؛ إذ ليس للرؤية مصداقان: أحدهما الواقعي، و ثانيهما الشرعي، و كذلك أوَّل الشهر و غيره، و لو كان الموضوع للحكم ما ذكره قدس سره لزم عدم وجوب قضاء صوم اليوم الذي حكم بعدم كونه من رمضان، فأفطر، ثمَّ بان الخلاف، و أنَّه من رمضان، و هو كما ترى.

و الذي تنحسم به مادَّة الإشكال: هو أنَّه استقرَّ بناء المسلمين من صدر الإسلام إلى زماننا هذا على ذلك، و ورد به أيضاً روايات دالَّة على أنَّ شهر رمضان كسائر الشهور يزيد و ينقص «٢»، و أمر فيها بصوم ثلاثين يومًا مع الشكِّ في آخره «٣»، و عدم وجوب صوم يوم الشكِّ في أوَّله «٤»، و وجوب صوم ما بعد الثلاثين من شعبان «٥»، و حينئذٍ فلا إشكال تذييب حول ما أفاده صاحب الكفاية في تنبيهه الثامن يذكر فيه أمور:

الأمر الأوَّل: إن استصحاب العنوان المنطبق على الخارج ليس بمثبت

تقدَّم أنَّ استصحاب كلِّ من الكلِّي و الفرد لا يُغني عن استصحاب الآخر، و لا يترتب عليه إلَّا آثار نفس المستصحب، فإن كان الموضوع للحكم هو الكلِّي فاستصحاب فردة لا يفيد في ترتب ذلك الحكم، فإنَّهما و إن اتَّحدا في الخارج، لكنَّهما متغايران و متمايزان بحسب العنوان و في عالم تعلّق الأحكام بهما، و مجرد اتّحادهما في الخارج لا يكفي في ترتب أحكام الكلِّي باستصحاب الفرد؛ لما عرفت من أنَّ المناط في جريان الاستصحابات الموضوعية هو تنقيحها

لموضوع الأدلة الاجتهادية، فإن كان للمستصحب أثر شرعيّ صحّ استصحابه، وإلّا فلا؛ من غير فرق بين أن يكون الكلّي من العناوين الانتزاعيّة- المنتزع عن مرتبة ذاته، أو بملاحظة أمر آخر في منشأ انتزاعه ممّا هو المحمول بالضميمة- و بين العناوين الذاتيّة.

فما يظهر من «الكفاية»: من الفرق بين خارج المحمول و المحمول بالضميمة- بترتيب آثار الكلّي؛ باستصحاب منشأ الانتزاع في الأوّل دون الثاني «١»- غير مستقيم؛ لعدم الفرق بينهما، إلّا توهم: أنّ العنوان في المحمول بالضميمة كأنّه أمر زائد على ذلك الموجود الخارجي فباستصحاب البياض- مثلاً- لا يثبت عنوان الأبيض ليطرّب عليه آثاره، بخلاف خارج المحمول، فإنّه عين وجود الفرد المنشأ لانتزاعه.

و لكنّه غير فارق، فإنّ وجود المنتزع في المحمول بالضميمة أيضاً بعين وجود منشأ انتزاعه في الخارج، و لا وجود له فيه سوى وجوده، لكن قد عرفت أنّ مجرد الاتحاد في الخارج، لا يكفي في ذلك مع تغايرهما في عالم الموضوعيّة للأحكام، فالمنتزع في عالم العنوان غير المنتزع عنه، فاستصحاب أحدهما لا يُغني عن الآخر، كما لو فرض ثبوت حكم لعنوان الفوقيّة أو التحتيّة و نحوهما من الانتزاعيّات، فإنّها و إن اتّحدت في الخارج مع منشأ انتزاعها، لكن منشأ انتزاعها- و هو الجسم الخارجي الذي هو فوق المركز أو تحته- ليس متعلّق ذلك الحكم و موضوعه، فاستصحابه لا يفيد في ترتّب ذلك الحكم.

نعم بعد وجود هذا العنوان في الخارج و انطباقه عليه و سريان الحكم إلى الخارج، يحكم العرف بأنّ هذا الموجود في الخارج موضوع للحكم، كما لو وجد فرد من العالم الذي تعلّق به الحكم بوجوب الإكرام، فلو شكّ في بقاء علمه يستصحب بقاء علمه و اتّصافه بعنوان العالم، و يترتب عليه الحكم بوجوب إكرامه، لكن الحكم بوجوب إكرامه إنّما هو من جهة أنّه عالم، مع احتمال كون هذا العنوان واسطة في ثبوت الحكم لا العروض.

و بعبارة أخرى: الموضوع المأخوذ في الدليل الاجتهادي و إن كان هو عنوان العالم بنحو الكلّي، لكن بعد وجوده في الخارج فهو واجب الإكرام، و لا مانع من استصحاب عالميّة و ترتّب ذلك الحكم عليه لاتّحاد القصيّة المتيقّنة مع المشكوكة؛ لأنّ الموضوع هو هذا الشخص الخارجي، و هو باقٍ بعد، و لا يراد هنا استصحاب الفرد و إثبات الكلّي، و لا فرق في ذلك بين كون الكلّي المنطبق عليه من العناوين الذاتيّة لهذا المصادق؛ ممّا هو من قبيل خارج المحمول، و بين غيره من المحمول بالضميمة، و لا وجه للفرق بينهما.

فتلخص: أنّ ما في «الكفاية» من الفرق المذكور غير مستقيم؛ سواء أريد استصحاب الفرد المنتزع عنه و إثبات الكلّي أم لا.

الأمر الثاني: استصحاب الأحكام الوضعيّة

ثمّ إنّ قدس سره ذكر في الكفاية: أنّه لا فرق في الأثر الشرعي المستصحب أو المترتب على الموضوع المستصحب؛ بين كونه من الأحكام التكليفيّة و الوضعيّة، و لا بين المجعولة مستقلّاً و غيرها «١».

و هو صحيح، غير أنّا ذكرنا سابقاً: أنّ جميع الأحكام الوضعيّة قابلة للجعل المستقلّ أيضاً، و لا يمتنع ذلك في شيء منها.

لكن هنا عويصة يصعب الذبّ عنها؛ و هي أنّ الأمر متعلّق بالصلاة المتقيّدة بالطهارة و عدم المانع، و استصحاب الطهارة من الحدث و الخبث و سائر الشرائط، لا يثبت أنّ هذه الصلاة المأنيّ بها مع استصحاب الطهارة متقيّدة

بالطهارة، و هكذا بالنسبة إلى استصحاب عدم المانع. نعم يترتب على استصحاب الطهارة الآثار الشرعية المترتبة على نفس الطهارة، مع أنّ استصحاب الطهارة من الحدث و الخبث مورداً روايتي زارة «٢».

و توهم: أنّ الصلاة ليست متقيّدة بالطهارة، بل الطهارة و الطهور من الأوصاف المعتبرة في المصلّي «١».

مدفوع: بأنّه يستلزم عدم وجوب الصلاة على من ليس على طهارة، و لا يجب عليه حينئذٍ تحصيلها أيضاً؛ لأنّ مرجعه إلى أنّها شرط التكليف لا المكلف به، كالاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحجّ.

و توهم: أنّ هنا واجبين و تكليفين: أحدهما الوضوء مثلاً، و ثانيهما الصلاة.

مدفوع أيضاً: بأنّه يستلزم صحّة الصلاة و الخروج عن العهدة بالإتيان بها بدون الطهارة و إن عصى بترك الطهارة و الوضوء على هذا التقدير.

و توهم: أنّهما مترتبان.

مدفوع أيضاً: بأنّه إن اريد تقييد الأوّل- أي الطهارة الواجبة- بتحقيق الصلاة، و وقوعها بعدها، يلزم عدم صحّة الوضوء مع عدم الإتيان بالصلاة بعده.

و إن اريد تقييد الصلاة بوقوعها عقب الوضوء فهو معنى تقييد الصلاة به، و لا يثبت ذلك التقييد باستصحاب الوضوء من الفاعل، و الإشكال كما ترى لا يختصّ باستصحاب المانع و عدمه، بل الشروط أيضاً كذلك، فلا وجه لتخصيصه بالأوّل.

و أمّا التمسك بروايتي زارة بالنسبة إلى استصحاب الطهارة من الحدث و الخبث لخروج الشرائط عن محطّ البحث و الكلام، بخلاف الموانع.

ففيه: أنّه قد تقدّم عدم اختصاص الأخبار بموردها؛ أي استصحاب الطهارة من الحدث و الخبث؛ لأنّ المستفاد من أخباره: أنّ المناط نقض اليقين بالشكّ، و لا دَخَلَ لخصوصيّة موردها، و أنّ الخصوصية ملغاة عرفاً، فلو قلنا باعتبار المنيث من الاستصحاب في خصوص الطهارة من الحدث و الخبث، فغيرهما أيضاً كذلك بإلغاء الخصوصية، و مقتضاه حجّة المنيث من الاستصحاب مطلقاً، و هو ممّا لا يمكن الالتزام به.

هذا، و لكن يمكن دفع الإشكال: بأنّ المستفاد من الآيات و الروايات الواردة في باب الوضوء، و كذا الإجماع و قوله عليه السلام: (لا صلاة إلّا بطهور) «١» هو أنّ الصلاة مشروطة بصورها من المتطهر لقوله تعالى: «و إن كُنْتُمْ جُنُباً قَاطِرُوهَا»، و قوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ» «٢» الآية، فإنّ هيئة الأمر فيها و إن استعملت في معناها- أي البعث و الطلب- لكن يستفاد منها أنّ الصلاة إذا صدرت عن فاعل غير متطهر فهي فاسدة، و إذا صدرت من المتطهر فهي صحيحة، و ليس معنى ذلك إلّا اشتراط الصلاة بصورها من المتطهر، و كذا قوله عليه السلام: (لا صلاة إلّا بطهور)، فإنّ معناه: أنّ الصلاة الصادرة من المتطهر صحيحة، و من الغير المتطهر فاسدة، فيستفاد منه اشتراطها بصورها من الفاعل المتطهر، و حينئذٍ فإذا كان المكلف متطهراً سابقاً، و شكّ في بقائه على الطهارة، فصلّى باستصحاب الطهارة، فالصلاة الصادرة منه بالوجدان صادرة عن المتطهر تعبدّاً، فهي واجدة للشرط؛ أي صدورها من المتطهر، و هو كذلك تعبدّاً.

و كذا الكلام بالنسبة إلى الموانع فإنّ المستفاد من قوله عليه السلام في رواية ابن بكير:

(لا تُصَلِّ في وَبر ما لا يُؤْكَل لحمه) «٣» أنّها إذا صدرت من اللّابس لغير المأكول فهي فاسدة، فمع استحباب كونه لابساً لغير المأكول، تصير الصلاة الصادرة منه وجداناً متّصفة بصورها من اللّابس لغير المأكول تعبّداً، فهي فاسدة.

نعم يشكل الأمر بالنسبة إلى استحباب عدم المانع و عدم الشرط لإحراز صحّة الصلاة و وقوعها صحيحة في الأوّل و عدم وقوعها صحيحة في الثاني؛ حيث إنّهُ ليس هناك كبرى كلّية شرعية تدلّ على صحّة الصلاة الصادرة من الفاعل الغير اللّابس لغير المأكول، أو على عدم صحّة الصادرة من الفاعل الغير الواجد للشرط، بل هو حكم عقليّ، و الصادر من الشارع عدم صحّة الصلاة الصادرة من اللّابس لغير المأكول، و صحّة الصلاة الصادرة من المتطهّر، و حينئذٍ فلا تثبت صحّة الصلاة و تحقّقها باستصحاب عدم لبسه لغير المأكول، و عدم صحّة الصلاة باستصحاب عدم كونه متطهّراً.

و توهّم: أنّ مرجع مانعية شيء للصلاة إلى اشتراط الصلاة بصورها من الغير اللّابس لما لا يؤكل لحمه؛ لعدم تصوّر المانعية فيما نحن فيه؛ لعدم الضدية التكوينية بين الصلاة و بين لبس ما لا يؤكل، فلا بدّ أن يكون عدمه قيداً للصلاة.

ففيه: أنّ ذلك حكم عقليّ لا يساعده فهم العرف المحكّم فهمه في المقام؛ لوضوح أنّه لا يفهم العرف من قوله عليه السلام: (لا تُصَلِّ في وَبر ما لا يُؤْكَل لحمه) إلّا مانعيته للصلاة، لا شرطية عدمه لها، كما أنّ المتبادر عرفاً من قوله عليه السلام: (اغسل ثوبك من أبوال ما لا يُؤْكَل لحمه) «١» هو شرطية الطهارة من الخبث للصلاة، كتبادر شرطية الطهارة من الحدث من قوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا» «١» الآية، و حينئذٍ فاستصحاب عدم المانع لا يثبت وقوع الصلاة مع عدم المانع و صحتها؛ لما عرفت أنّه أثر عقليّ لا شرعيّ.

قال في «الكفاية»: لا فرق في المستصحب أو المترتب عليه بين وجود الأثر و عدمه؛ ضرورة أنّ أمر نفيه بيد الشارع كثبوته «٢».

توضيح ذلك و تحقيقه: هو أنّه ليس مفادُ (لا ينقض ...) إلى آخره، الحكمَ بالبناء العملي على بقاء المتيقّن، بل معناه الأمر بعدم نقض اليقين السابق، و التعبد بأنّه على يقين، و يعتبر في استحباب الموضوعات أن لا يكون التعبد بذلك لغواً، و لا يعتبر ترتّب الأثر العملي عليه، فقد يكون الشيء مسبوقاً بالوجوب، فباستصحابه يجب الامتثال، و قد يكون مسبوقاً بعدمه، فباستصحابه يكون المكلف في السعة، و ليس مفاد (لا ينقض) جعل المماثل؛ كي يرد عليه: أنّ عدمه غير مجعول.

و الحاصل: أنّه كما أنّ للشارع رفع الأحكام بمثل (رُفِع ... ما استُكْرِهوا عليه) «٣» و نحوه، كذلك له الحكم تعبّداً ببقاء عدم الوجوب، خصوصاً على القول بوجوب الاحتياط في الشبهات، كما ذهب إليه الأخبارية «٤».

و فائدة هذه الاستصحاب: أنّ المكلف في سعة من وجوب الامتثال، و هكذا الكلام في الموضوعات، فكما يصحّ استحباب العالمية لزيد، و به ينقح موضوع دليل وجوب إكرام العلماء، و يكون ذلك توسعة لموضوعه، كذلك يصحّ استحباب عدم عالميته، فيتضيق به موضوع وجوب إكرام العالم، و فائدته أنّ المكلف في سعة من وجوب إكرامه.

و توهّم: أنّه مثبّت؛ حيث إنّ المجعول هو وجوب إكرام العالم، و أمّا عدم وجوب إكرام غير العالم فهو حكم عقليّ لا شرعيّ، فلا يترتب على استحباب عدم العالمية.

فيه: أنّه ليس المقصود إثبات عدم وجوب الإكرام، بل المقصود أنّه يكفي عدم ثبوته لأجل انتفاء موضوعه، و مرجعه أيضاً إلى تنقيح موضوع الدليل الاجتهادي، كما في استحباب العالمية.

أقول: لكن استصحاب عدم المانع ليس من هذا القبيل؛ حيث إنه لا يثبت باستصحاب عدم كون المصلّي لابساً له وقوع الصلاة و صحتها، كما عرفت توضيحه بما لا مزيد عليه.

نعم لو كان هناك أثر شرعيّ مترتب على نفس عدم وجود المانع فلا إشكال في ترتبه باستصحاب عدمه.

فتلخص: أنّه لا مجال لاستصحاب عدم الشرط و المانع، بخلاف استصحاب وجودهما.

الأمر الثالث: في الأثر المترتب على الأعمّ من الوجود الواقعي و الظاهري

قال في «الكفاية»: إنّ الأثر الشرعي الذي يترتب على واقع المستصحب يترتب على المستصحب، و كذلك الآثار الشرعيّة التي تترتب عليه بواسطة الأثر الشرعي، و أمّا الآثار العقليّة أو الشرعيّة المترتبة على المستصحب بواسطة الأثر العقلي فلا تترتب عليه.

و ما يترتب على الحكم الشرعي الأعمّ من الواقعي و الظاهري، فهو أيضاً مترتب على استصحابه و إن كان عقلياً، مثل صحّة العقوبة على المخالفة و وجوب الموافقة و حرمة المخالفة العقليتين؛ لأنّ موضوع تلك الأحكام العقليّة محرّر بالاستصحاب حينئذ قطعاً، فكما تترتب هذه الآثار على حكم الله الواقعي، كذلك تترتب على حكم الله الظاهري أيضاً «١». انتهى.

أقول: ما ذكره- من عدم كون الاستصحاب مثيراً بالنسبة إلى هذه الأحكام العقليّة- صحيح، لكن لا لما ذكره قدس سره، فإنّ الأحكام الظاهريّة كالثابتة بالاستصحاب و خبر الواحد و نحوه أحكام طريقيّة عقلانيّة، أو من قبيل وجوب الاحتياط للحفاظ على الواقع و إحرازه؛ ليس لها- بما هي- و موافقة و استحقاق عقوبة، بل وجوب موافقتها و حرمة مخالفتها عقلاً إنّما هو لأجل كشفها عن الواقع و عدم العذر في مخالفة الواقع بترك العمل بها مع إصابتها للواقع؛ بحيث لو لا أصلية له، لا وجوب للموافقة و لا حرمة للمخالفة، و لا استحقاق للعقوبة، فالواجب في الحقيقة هو موافقة الحكم الواقعي الذي يحرم مخالفته بلا عذر، و يستحقّ العقوبة عليها، نظير وجوب الاحتياط شرعاً أو عقلاً في موارد الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، فإنّ وجوب الموافقة في جميع تلك الموارد، إنّما هو لقيام الحجّة و البيان و انقطاع العذر و عدم جريان البراءة الشرعيّة و العقليّة، فعدم كون الاستصحاب مثيراً بالنسبة إلى المذكورات إنّما هو لما ذكرناه، لا لما ذكره: من أنّ تلك الآثار للأعمّ من الحكم الظاهري و الواقعي، فتدبر.

تنقيح الاصول، ج ٤، ص: ٢٠١

التنبيه الثامن في أصالة تأخر الحادث

كما لا إشكال في جريان الاستصحاب فيما لو شكّ في بقاء شيء- كحياة زيد- في جميع أجزاء الزمان، كذلك لا إشكال في جريانه فيما لو شكّ في بعض أجزاء الزمان مع العلم بعدمه في جزء آخر منه، كما لو شكّ في بقاء زيد يوم الخميس مع العلم بموته يوم الجمعة فإنّه لا إشكال في جريان استصحاب عدم موته يوم الخميس لو تترتب الأثر الشرعي على عدم موته يومه، و كذلك استصحاب حياته، نعم لا يثبت به حدوث موته يوم الجمعة، أو عنوان تأخر موته عن الخميس، فلا يترتب آثارهما.

هذا ممّا لا إشكال فيه.

وَأَمَّا لو لوحظ ذلك بالنسبة إلى حادث آخر، كما لو علم بموت زيد و عمرو، أو حدوث الكربة للماء القليل و ملاقاته للثوب النجس، و شك في المتقدم و المتأخر منهما أو في تقارنهما، فلا إشكال أيضاً في جريان عدم التقدم و التأخر و المقارنة بنحو الكون التام، مع ترتب الأثر الشرعي على تلك العناوين، فإنَّ كلَّ واحد من عناوين تقدّم الكربة و تأخرها عن الملاقة، أو تقدّم الملاقة أو تأخرها عن الكربة و المقارنة، لم يكن متحقّقاً سابقاً بنحو الكون التام، فالآن كما كان، فيترتب عليها آثارها، و يتعارضان

تنقيح الاصول، ج٤، ص: ٢٠٢

على فرض ترتب أثر شرعيّ عليها.

و كذلك لا إشكال في جريان عدم هذه العناوين بنحو السلب الناقص البسيط مع ترتب أثر شرعيّ عليه، فيقال: لم يكن كربة هذا الماء متقدّمة على الملاقة، و يشكّ في ذلك، فيستصحب، نظير استصحاب عدم عدالة زيد كذلك، فيقال: زيد لم يكن عادلاً سابقاً، فالآن كما كان، و أمثال ذلك ممّا كان هناك شيء يسلب عنه صفة في السابق، و يُشكّ فيه بعد ذلك، مثل ما لو علم أنّ زيداً لم يكن متقدّماً على عمرو في دخول البيت، و شكّ فيه بعد ذلك، فيستصحب عدم تقدّمه عليه لو ترتب أثر شرعيّ على هذا العدم، و كذلك استصحاب عدم تأخره و مقارنته.

نعم مع عدم أثر شرعيّ مترتب على هذا العدم؛ أي الموضوع الذي سلبت عنه صفة، بل يترتب على موضوع حادث آخر متّصف بأمر وجوديّ أو عدميّ، كعنوان تقدّم دخول عمرو في البيت على زيد أو تأخر دخوله، فلا حالة سابقة لهذا العنوان؛ لأنّه لم يتحقّق الدخول في البيت متّصفاً بالتقدّم أو التأخر، و شكّ فيه بعد ذلك؛ حتّى يستصحب، و لا يثبت هذا العنوان الموضوع للأثر الشرعي باستصحاب عدم تقدّم زيد على عمرو في الدخول و إن كان له حالة سابقة.

هذا لو ترتب الأثر على وجود أحدهما بنحو خاصّ من التقدّم و التأخر.

و أمّا لو ترتب على عدم أحدهما في زمان الآخر، كنفوذ عقد الأب الواقع في زمان عدم وجود عقد الجدّ أو بالعكس، فهل يجري استصحاب عدم حدوثه إلى زمان حدوث عقد الآخر و بالعكس، فيتساقطان بالمعارضة، أو لا يجريان أصلاً؟

قولان:

اختر أولهما الشيخ الأعظم قدس سره، فذهب إلى جريانهما «١»، و ثانيهما المحقّق الخراساني قدس سره، و استدلّ على ذلك بعدم إحراز اتصال زمان الشكّ باليقين المعتبر في الاستصحاب «١».

ضابط اتصال زمان الشكّ باليقين

أقول: المراد باتّصال زمان الشكّ باليقين المستفاد من الأدلّة هو عدم تخلّل يقين آخر بالخلاف بين اليقين السابق و الشكّ اللاحق، فإنّه حينئذٍ لا يجري استصحاب اليقين السابق، كما لو علم بعدالة زيد عند الطلوع، و علم بفسقه عند الزوال و شكّ في عدالته و فسقه عند الغروب، فإنّه لا ريب في عدم انطباق قوله عليه السلام: (لا ينقض اليقين بالشكّ) على استصحاب عدالته؛ لانتقاض العلم بها بالعلم بفسقه عند الزوال، و الشكّ إنّما هو في حدوث عدالته عند الغروب، بل يشمله قوله عليه السلام في ذيل الصحيحة: (بل ينقضه بيقين آخر) و إن قلنا بأنّه ليس حكماً آخر، بل بيان لحكم الصدر، بل هو مورد استصحاب الفسق، و يشمله قوله: (لا ينقض)، فإنّ الشكّ بالنسبة إليه شكّ في البقاء، و أمّا بالنسبة إلى العدالة فهو شكّ في الحدوث.

ثم إنّه هل يمكن تصوير الشكّ في اتّصال زمان الشكّ باليقين و عدمه أو لا؟ فإنّ تصوير الشبهة المصداقيّة لقوله عليه السلام: (لا ينقض) إلى آخره فرع تصوير ذلك:

فقد يقال: إنّه يمكن تصويره، كما ذهب إليه الميرزا النائيني قدس سره و مثّل له بأمثلة، منها: ما ادّعى ظهورها أو وضوحها، و هو ما إذا كان إناء من الماء في الجانب الشرقي من البيت، و آخر في الغربيّ منه، و علم بنجاستهما تفصيلاً، لكن أصاب المطر ما في الجانب الشرقي بمرأى منه و منظره، فطهره، ثم اشتبهه بالآخر، فإنّه يعلم بأنّ كلّ واحد منهما كان نجساً سابقاً، و شكّ في طهارته، لكن لا يتّصل الشكّ فيهما باليقين؛ لتخلّل اليقين بالخلاف في أحدهما، و مع الاشتباه يشكّ في الاتّصال في كلّ واحد منهما «١». انتهى.

أقول: لا ريب في أنّ الاعتبار عدم تخلّل العلم بالخلاف حال الاستصحاب، لا مطلق عدم تخلّله حتى مع زواله حين الاستصحاب؛ لعدم الدليل على ذلك، فلو كان على يقين من عدالة زيد لدى الطلوع، و علم بفسقه لدى الزوال، و زال هذا العلم عند الغروب، فلا علم بانتقاض العلم بالعدالة.

و حينئذٍ و فيما ذكره من المثال لا علم تفصيلي بالخلاف حال الاستصحاب، مع اشتباه أحد الإناءين بالآخر؛ حيث يصدق على كلّ واحد منهما أنّه كان على يقين من نجاسته، و شكّ في بقائها؛ لاحتمال إصابة المطر للآخر، فالشكّ في كلّ واحد منهما متّصل باليقين.

و قد يقال: بإمكانه بتقريب آخر لعدم إحراز اتّصال زمان الشكّ باليقين، كما لو علم بالجنابة عند الطلوع، و علم بأنّه اغتسل بعدها، و أنّه ارتفعت تلك الجنابة، لكن يحتمل حدوث جنابة أخرى، فلو رأى في ثوبه أثر الجنابة، و شكّ في أنّه من الاولى المعلوم وجودها و ارتفاعها، أو أنّه من الثانية المحتمل وجودها و بقاؤها.

فهنا شبهة و إشكال: و هو أنّه يمكن جريان الاستصحاب فيه، فيقال: الجنابة التي هذا الأثر منها كانت معلومة الوجود، و يشكّ في بقائها و ارتفاعها، فالآن كما كانت، و يترتّب عليه وجوب الغسل، مع أنّه لا يمكن الالتزام به؛ لأنّ الجنابة المعلومة قد ارتفعت قطعاً بالاغتسال بعدها، و المحتملة لا توجب الغسل؛ لعدم إحرازها.

فاجيب عن الإشكال: بعدم جريان الاستصحاب المذكور؛ لعدم إحراز اتّصال زمان الشكّ باليقين؛ لتردّد الجنابة المتيقّنة- التي هذا الأثر منها- بين مقطوعة الزوال و بين محتملة الحدوث و البقاء، و حيث إنّها مردّدة بينهما يحتمل تخلّل اليقين بالخلاف في البين، فتصير شبهة مصداقيّة لقوله عليه السلام: (لا ينقض ...) إلى آخره، و ليس مرجعه إلى الشكّ في الأمر الوجداني- أي نفس الشكّ و اليقين- كي يقال بعدم إمكانه، بل الشكّ إنّما هو في إضافة اليقين إلى هذا الفرد من الجنابة المعلوم حدوثها و زوالها، أو إلى الفرد الآخر المحتمل الحدوث و البقاء، فالإجمال إنّما هو في إضافة اليقين إلى هذا أو إلى ذاك، لا في نفسه «١».

أقول: عدم جريان الاستصحاب المذكور ليس لما ذكر، بل لعدم ترتّب أثر شرعيّ على المستصحب المذكور؛ لأنّ موضوع الأثر الشرعي- كوجوب الاغتسال و نحوه- هي الجنابة، لا الجنابة التي هذا الأثر لها؛ بأن تكون الجنابة جزء الموضوع للأثر، و الجزء الآخر اتّصافها بأنّ هذا الأثر لها، و لا مجال لاستصحاب الجنابة بدون هذه الإضافة؛ لأنّ المفروض أنّه اغتسل بعدها، و الشكّ إنّما هو في حدوث جنابة أخرى، و مجرد احتمالها لا يوجب الغسل.

و أمّا الجنابة التي هذا الأثر لها بنحو التركيب، فهي و إن كانت متيقّنة الحدوث و مشكوكة البقاء، لكن ليس لها كذلك أثر شرعيّ يترتّب عليها باستصحابها.

مضافاً إلى أنّه إن أريد استصحاب شخص الجنبّة، فشخصها مرّدّد بين مقطوع الزوال و محتمل الحدوث، فالشخص الأوّل منها مقطوع الزوال، فلا يتمّ فيه أركان الاستصحاب، و الشخص الثاني منها محتمل الحدوث، و لا يقين سابق به، فعدم جريان الاستصحاب في الفرض لعدم تماميّة أركان الاستصحاب، لا لعدم إحراز اتّصال زمان الشكّ باليقين.

و إن أريد استصحاب الكلّي فلا مجال لجريانه أيضاً؛ لأنّه لا بدّ أن يكون من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، و ليس منه؛ لأنّه لا بدّ فيه من احتمال وجود فرد من الكلّي مقارناً لارتفاع الفرد الأوّل منه أو مقارناً لزمانه، و المحتمل فيما نحن فيه حدوث جنبّة بعد زمان ارتفاع الاولى بالاغتسال لا مقارناً لارتفاعها، فلو اغتسل من الاولى عند الطلوع، و احتمل حدوث جنبّة اخرى عند الزوال- كما هو المفروض فيما نحن فيه- فهو ليس من قبيل القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي؛ لما عرفت، فعدم اتّصال زمان الشكّ باليقين معلوم فيه، لا أنّه مشكوك.

إشكال المحقّق الخراساني في مجهولي التاريخ و جوابه

إذا عرفت ذلك فنقول: ذهب المحقّق الخراساني قدس سره إلى عدم جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ في واحد من طرفيه، لا أنّه يجري في كلّ واحد من الطرفين، و ينساقطان بالمعارضة؛ حيث قال ما حاصله: إنّ الأثر لو كان مترتباً على عدم هذا إلى زمان ذاك و بالعكس، فلا يجري الاستصحابان؛ لعدم إحراز اتّصال زمان الشكّ باليقين فيهما؛ و ذلك لأنّ المفروض هنا ثلاثة أزمنة:

أحدها: زمان العلم بعدم حدوث واحد منهما.

ثانيها: زمان العلم بحدوث أحدهما الغير المعيّن.

ثالثها: زمان العلم بحدوث الآخر أيضاً- كالصبح و الزوال و المغرب- فالموضوع للأثر: إمّا هو عدم حدوث أحدهما في عمود الزمان و أجزائه، فاستصحاب عدمه جار في الزمان الثاني للشكّ في الوجود فيه.

و أمّا لو كان موضوع الأثر هو عدم حدوث هذا في زمان حدوث الآخر، فهذا الشكّ لا يتحقّق في الزمان الثاني؛ حيث إنّّه ما لم يوجد الآخر لا يمكن تحقّق إضافة عدم هذا إلى زمان وجود الآخر.

و أمّا الزمان الثالث فهذا الشكّ متحقّق فيه، لكنّه يعلم إجمالاً فيه بعدم اتّصال أحد الشكّين بزمان اليقين- أي الزمان الأوّل- للعلم بوجود أحدهما المتخلّل بين هذا الزمان و بينه، و يحتمل أن يكون المتخلّل الموجود في الزمان الثاني كلّ واحد منهما «١». انتهى.

أقول: فيما ذكره قدس سره احتمالات:

الأوّل: أنّ مراده أنّ المانع من جريان الاستصحاب هنا هو العلم الإجمالي بحدوث أحدهما في الزمان الثاني، و الآخر في الزمان الثالث؛ أي العلم الإجمالي الطولي في عمود الزمان بتقدّم وجود هذا أو ذاك، كما هو الظاهر من عبارته قدس سره.

و فيه: أنّ اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين- المعتبر في الاستصحاب- عبارة عن عدم تخلّل العلم التفصيلي بالخلاف بينهما، و أمّا العلم الإجمالي بتقدّم هذا أو ذاك فهو محقّق للشكّ، و مرجعه إلى احتمال عدم اتّصاله؛ لاحتمال تقدّم هذا أو ذاك، لا اليقين بذلك، و لا فرق بين ذلك و بين سائر موارد العلم الإجمالي و أطرافه، إلّا أنّ العلم الإجمالي هنا طولي.

و بالجملة: إن أراد قدس سره أنّ المانع عن جريان الاستصحاب هنا هو العلم الإجمالي بالخلاف فهو خارج عما نحن فيه.

و إن أراد أنّ عدم جريانه لعدم إحراز الاتصال، و احتمال تخلّل اليقين بالخلاف، فهو ممنوع.

الثاني من الاحتمالات على بُعد هو: أنّ مراده قدس سره أنّ الزمان الثاني و إن كان زمان الشكّ في وجوده بالنسبة إلى عمود الزمان و أجزائه، لكنّه ليس ظرفاً للشكّ في عدمه في زمان وجود الآخر؛ أي عدم المضاف إلى زمان وجود الآخر؛ حيث إنّّه لم يُعلم وجوده، و ما لم يعلم وجوده يمتنع الشكّ المذكور؛ أي المضاف إلى زمان وجود الآخر و لا ظرفاً لليقين بوجوده و لا عدمه؛ لأنّ المفروض تردّد الموجود فيه بين هذا و ذاك، نعم الزمان الثالث ظرف للشكّ في تقدّم هذا أو ذاك، فهو شاكّ فيه في عدم وجود هذا في زمان وجود الآخر و بالعكس، لكن حيث إنّ الزمان الثاني الذي ليس ظرفاً للشكّ في عدمه المضاف إلى زمان وجود الآخر، و لا ظرفاً للعلم بوجوده أو عدمه، فهو فاصل بين الزمان الأوّل الذي هو ظرف لليقين بعدم كلّ واحد منهما، و بين الزمان الثالث الذي هو ظرف للشكّ المذكور، فلا مجال لجريان الاستصحاب المذكور في الزمان الثالث.

ففيه أولاً: أنّ هذا الشكّ الإضافي متحقّق في الزمان الثالث و إن لم يكن حاصلًا في الزمان الثاني، و هو متّصل بزمان اليقين، فإنّه لو رجع بنحو القهقري إلى هذا الزمان، كان الشكّ متحقّقاً في أجزاء تلك الأزمنة المتخلّلة؛ لأنّه شاكّ في ظرف الزمان الثالث في أنّ الموجود في الزمان الثاني هذا أو ذاك، و المعتبر في الاستصحاب ملاحظة اليقين و الشكّ و اتّصالهما في حاله، لا في الحال الذي قبله و حينئذٍ، فلا إشكال في جريان الاستصحاب في الزمان الثالث.

و إن أراد اعتبار اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين حين الاستصحاب، فهو متحقّق.

و ثانياً: سلّمنا أنّه لا يقين و لا شكّ في الزمان الثاني، لكن لا دليل على اعتبار عدم تخلّل ذلك بين زمان الشكّ و اليقين، فإنّ المستفاد من أدلّة الاستصحاب اعتبار عدم تخلّل اليقين بالخلاف في البين فقط، فكما يحكم بالبقاء إلى زمان الشكّ يحكم بالبقاء إلى زمان لا يقين و لا شكّ فيه.

و ثالثاً: سلّمنا ذلك، لكنّه إنّما يصحّ فيما لو التفت في الزمان الأوّل إلى العلم بعدم وجود أحدهما، و في الزمان الثاني إلى العلم بوجود أحدهما، و في الزمان الثالث إلى العلم بوجود الآخر، و أمّا لو غفل عن ذلك في الزمان الأوّل و الثاني، و التفت في الزمان الثالث إلى ذلك، فعلم بعدم وجود واحد منهما في الزمان الأوّل، و وجود أحدهما الغير المعيّن في الزمان الثاني، و بوجود الآخر كذلك في الثالث الذي هو فيه، و شكّ في المتقدّم و المتأخّر منهما، فإنّ ما أفاده في وجه عدم جريان الاستصحاب لا يتمّ و لا يجري في هذه الصورة، فمقتضى ما ذكره هو التفصيل بين هذين الفرضين.

الاحتمال الثالث في عبارته قدس سره: ما ذكره شيخنا الحائري قدس سره في درسه، و هو أنّ عدم جريان الاستصحاب في المقام ليس لأجل عدم اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، بل لأنّه شبهة مصداقيّة لقوله عليه السلام: (لا ينقض ...) إلى آخره، و ذلك لأنّ الحادثين اللّذين علّم بعدم تحقّقهما في الزمان الأوّل و بتحقّق أحدهما في الزمان الثاني، و بتحقّق الآخر في الزمان الثالث، و شكّ في المتقدّم منهما و المتأخّر حدوثاً يعلم بتحقّقهما الأعمّ من الحدوث و البقاء في الزمان الثالث، لكن يشكّ في أنّ ظرف حدوث هذا هو الزمان الثاني أو الثالث، و كذلك الآخر، و حيث إنّ الزمان الواقعي لكلّ واحد منهما مردّد بين الزمان الثاني و الثالث، فاستصحاب عدم الآخر إلى الزمان الواقعي لوجود ذلك، مردّد بين كونه من نقض اليقين باليقين إن كان ظرف وجوده الواقعي هو الزمان الثاني، و بين كونه من نقض

اليقين بالشكّ إن كان ظرف وجوده الواقعي هو الزمان الثالث، و مع الشكّ في ذلك لا يصحّ التمسكّ له بقوله عليه السلام: (لا ينقض)، بل لا بدّ فيه من إحراز كونه من نقض اليقين بالشكّ.

و أمّا استصحاب ذلك في الزمان الثالث و ترتيب الآثار عليه فيه، فلا معنى له؛ لأنّه ظرف العلم بتحققهما.

أقول: حلّ الإشكال: هو أنّه إن اريد استصحاب عدم أحدهما في عمود الزمان إلى زمان وجود الآخر، فلا مجال لاستصحابه؛ لأنّه نقض اليقين باليقين للعلم بوجودهما فيه.

و أمّا إذا لوحظ استصحابه لا في عمود الزمان إلى زمان وجود الآخر، بل بالنسبة إلى زمان وجود الآخر، فإنّه نقض لليقين بالشكّ لا باليقين، فلو فرض قيام البيّنة على عدم حدوث هذا إلى الزمان الثالث فلا بدّ من تكذيبها؛ لمكان العلم بتحققهما فيه.

و أمّا لو قامت البيّنة على عدم حدوث عقد الأب إلى زمان حدوث عقد الجدّ، فليس لنا تكذيبها؛ لعدم العلم بخلافها، و يلزمه تقدّم عقد الجدّ على عقد الأب؛ لحجّة المثبتات من الأمارات، و حيث إنّّه محتمل نأخذ به.

فلو قلنا بحجّة ميثبات الاصول أيضاً، فاستصحاب عدم وقوع عقد الأب إلى الزمان الواقعي لحدوث عقد الجدّ يثبت تقدّم عقد الجدّ على عقد الأب، و يترتب عليه آثاره.

نعم هذا الاستصحاب معارض مع استصحاب عدم حدوث عقد الجدّ إلى الزمان الواقعي لحدوث عقد الأب، فيتساقطان بالمعارضة، و حيث إنّ الحقّ عدم حجّة ميثبات الاصول، فالاستصحاب المذكور لا يثبت تقدّم هذا على ذلك، و لا يترتب عليه آثار نفس التقدّم و التأخّر، لكن يترتب عليه آثار نفس العدم في زمان الآخر.

ثمّ إنّ العناوين: إمّا واقعيّة مثل عنوان «العالم» في «أكرم العالم»، فلا يصحّ التمسكّ بالعامّ في الفرد المردّد بين كونه عالمّاً و غير عالم؛ لأنّه تمسكّ به في الشبهة المصداقيّة، و قد لا يكون كذلك، كالشكّ و اليقين المأخوذ في (لا ينقض اليقين بالشكّ)، فالشبهة المصداقيّة فيه هو المردّد بين كونه من نقض اليقين بالشكّ أو من نقض اليقين باليقين، لا المردّد بين كونه من نقض اليقين بالشكّ أو من نقض اليقين بالواقع، ففي أطراف العلم الإجمالي- كما في المقام- لا يحتمل نقض اليقين باليقين في الزمان الثاني، و إن احتمل كونه من نقض اليقين بالواقع، لكن هذا الاحتمال- كما عرفت- لا يوجب كونه شبهة مصداقيّة لقوله عليه السلام: (لا ينقض ...) إلى آخره.

فتلخص: أنّه إن اريد استصحاب عدمه إلى الزمان الثالث فهو من نقض اليقين باليقين، و إن اريد استصحابه إلى زمان الوجود الواقعي للآخر فهو من قبيل نقض اليقين بالشكّ. هذا كلّ في مجهولي التاريخ.

حول ما كان أحدهما معلوم التاريخ

و أمّا لو علم تأريخ حدوث أحدهما المعين و جهل تاريخ الآخر، كما لو علم بوقوع عقد الجدّ أوّل الزوال، و علم إجمالاً بوقوع عقد الأب إمّا قبل أوّل الزوال أو بعده، فذكر في «الكفاية» التفصيلات المتقدمة: من استصحاب عدم أحدهما بالنسبة إلى أجزاء الزمان، و ذهب إلى جريان استصحاب عدم مجهول التاريخ إلى زمان حدوث معلوم التاريخ، مع منعه عن ذلك في مجهولي التاريخ؛ لإحراز اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين هنا، بخلافه هناك «١».

و فيه: أنّه إن أراد من عدم إحراز اتصال زمانيهما في مجهولي التاريخ؛ لأجل العلم الإجمالي بوجود أحدهما في الزمان الثاني، فهذا العلم الإجمالي متحقّق في ما نحن فيه أيضاً؛ للعلم بتحقيق عقد الأب إمّا قبل الزوال أو بعده.

و إن أراد الاحتمال الثاني الذي احتملناه من عبارته.

ففيه: أنّه جار فيما نحن فيه أيضاً؛ لأنّه ما لم يتحقّق الزمان الثالث لا يتحقّق الشكّ الإضافي المذكور بناءً على مسلكه.

نعم إن أراد الاحتمال الثالث الذي ذكره شيخنا الحائري قدس سره فهو مختصّ بمجهولي التاريخ، و لا يتأتّى فيما نحن فيه؛ لأنّ الزمان الواقعي لأحدهما المعين معيّن، و يحتمل تحقّق الآخر بعده، فيستصحب عدمه إلى زمان حدوثه المعين تأريخه.

و محصّل الكلام: هو أنّ الحقّ جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ؛ أي استصحاب عدم أحدهما إلى زمان حدوث الآخر، و يترتب عليه الآثار المترتبة على نفس هذا العدم، فلو ترتّب على عدم كلّ واحد منهما في زمان حدوث الآخر أثر شرعيّ تعارض الاستصحابان و تساقطا، و كذا فيما لو علم بتاريخ حدوث أحدهما المعين، فإنّه يستصحب عدم الآخر إلى زمان حدوث معلوم التأريخ مع ترتّب الأثر على نفس هذا العدم.

ثمّ هنا فرعان:

الفرع الأوّل: في تعاقب النجاسة و الطهارة

لو علم بطهارة و حدث، و شكّ في المتقدّم منهما و المتأخّر: فالمنقول عن المشهور في خصوص هذا الفرع: أنّه يجب عليه الطهارة؛ لقاعدة الاشتغال و تعارض الاستصحابين «١».

و نقل عن المحقّق أنّه يأخذ بضدّ الحالة السابقة عليهما، فإن كانت هي الطهارة فهو محدث يجب عليه الطهارة، و إن كانت هي الحدث فهو متطهر «٢».

و حكّي تبعة المتأخّرون عنه «٣».

و محقّقوا متأخري المتأخّرين، كالشيخ الأعظم «٤» و الفقيه الهمداني «٥» و الميرزا النائيني «١» قدّست أسرارهم وافقوا المشهور.

و الحقّ: هو التفصيل بين مجهولي التاريخ و بين المعلوم تأريخ أحدهما؛ و ذلك لأنّ الحالة السابقة للحادثين: إمّا معلومة أو لا، و على الأوّل: إمّا أن يكون الأثر المترتب على الحالة السابقة مثل الأثر المترتب على أحدهما، كما لو كان الثوب سابقاً متنجّساً بالبول، ثمّ علم بعروض طهارة و نجاسة بالبول عليه بعد ذلك، أو زائد عليه، كما لو علم في المثال بعروض طهارة و نجاسة بالدم عليه؛ بناءً على وجوب الغسل مرّتين في الدم، و من البول مرّة واحدة.

و على أيّ تقدير: إمّا أن يكونا مجهولي التاريخ، أو يعلم تأريخ أحدهما، فعلى الأوّل- مع عدم العلم بالحالة السابقة- فلا إشكال في جريان الاستصحاب في كلّ منهما و تساقطهما بالمعارضة.

و على الثاني فالمحكي عن بعض: أنّ استصحاب عدم حدوث مجهول التأريخ إلى زمان المعلوم التأريخ يثبت تأخّره عنه «٢»، لكن قد عرفت عدم حجّة المتيث من الاصول.

و مع ترتّب الأثر في مجهولي التاريخ على أحدهما فقط، فلا إشكال في جريان استصحابه بلا معارض.

و إنما الكلام فيما لو علمت الحالة السابقة عليهما، كما لو فرض كونه محدثاً بالحدث الأصغر، ثم علم بعروض طهارة و حدث أصغر آخر، و شك في المتقدم و المتأخر منهما مع الجهل بتأريخهما، فذهب المحقق قدس سره إلى أن الحدث السابق مرتفع قطعاً بالطهارة المعلوم وقوعها بعده، و لم يعلم انتقاض تلك الطهارة؛ لجواز تعاقب الحدثين، فتستصحب، و كذلك العكس «١».

و اورد عليه: بأنه يعلم إجمالاً بحدوث حدث آخر أيضاً لم يعلم ارتفاعه، و المعلوم ارتفاعه هو الحدث الأول، فكما أنه يعلم بارتفاع الحدث الأول، كذلك يعلم بحدوث حدث آخر لا يعلم ارتفاعه، فيستصحب أيضاً «٢».

أقول: توضيح الكلام في المقام على وجه يندفع به هذا الإشكال يحتاج إلى تقديم مقدّمة: هي أن الأسباب الشرعية- كسببية النوم لانتقاض الوضوء و أمثالها كأسباب الطهارة كلّها- أسباب افتضائية و فعليتها متوقّفة على عدم مسبوقيتها بالمثل، فالسببية الفعلية للنوم بالنسبة للحدث إنما هي فيما لو عرض للمتطهر، فأما المسيوق بحدث آخر مثله فليس مسبباً فعلياً للحدث و انتقاض الطهارة، فإنّه لا معنى للحدث بعد الحدث، و كذا الانتقاض بعد الانتقاض، و كذلك سائر الأسباب الشرعية، كالنجاسة و الطهارة، و حينئذ فيما نحن فيه و إن علم المكلف بحدوث البول- مثلاً- بعد الحدث الأول أيضاً، لكنّه إنّما يؤثّر لو وقع بعد الطهارة المعلوم حصولها إجمالاً، و أمّا النوم أو البول الصادر منه قبلها فلا أثر له؛ لما عرفت، لكنّه حيث يعلم بحصول طهارة منه فلا إشكال في صحّة استصحابها، بخلاف الحدث؛ لعدم العلم بالمؤثّر منه بالحدث الثاني، فمرجه إلى ضمّ احتمال الحدث بعد الطهارة إلى العلم التفصيلي بالطهارة.

و قال الفقيه الهمداني ما حاصله: إنّه- بعد حدوث البول الثاني مثلاً- عالم بصدور الحدث منه: إمّا من السبب السابق إن تأخّر الطهارة عن الحدث واقعاً، أو من السبب الثاني لو تقدّمت عليه، فهو شاكّ في ارتفاعه، فيستصحب أيضاً «٣».

و فيه: أنّه وقع الخلط في كلامه قدس سره؛ لأنّ ما ذكره قدس سره عبارة أخرى عن العلم الإجمالي بحدوث النوم إمّا قبل الوضوء، و إمّا بعده، و قد عرفت أنّه غير مؤثّر لو صدر قبل الوضوء، فهو نظير العلم الإجمالي إمّا بوقوع العطسة قبل الوضوء أو بعده، فكما أنّ ضمّ العطسة إلى العلم بالوضوء من قبيل ضمّ الحجر إلى جنب الإنسان لا يؤثّر شيئاً، كذلك العلم بالنوم الثاني، فالمعلوم بالإجمال هو حدوث النوم لا الحدث، و المقصود استصحاب الحدث المسبّب عن النوم، لا استصحاب السبب، فهذا الشخص يعلم بالحدث تفصيلاً قبل الوضوء، و شاكّ في حدوث حدث آخر بعد الوضوء بعد ارتفاع الحدث الأول قطعاً، فهو نظير ما تقدّم في شبهة استصحاب الجنابة فيمن رأى في ثوبه أثر الجنابة على التفصيل المتقدم.

و بعبارة أخرى: وقع الخلط في كلامه قدس سره بين العلم الإجمالي و بين العلم التفصيلي المنضمّ إلى الشكّ البدوي، و اشتبه الأمر بينهما، فإنّ العلم الإجمالي إنّما هو فيما لو كان هناك إجمال في النفس و تردّد بين الأطراف، كالنجاسة المعلومّة بين هذا الإناء أو ذاك؛ بحيث لو لم يكن النجس أحدهما فالآخر هو النجس، و أمّا لو علم بأنّ هذا الإناء نجس تفصيلاً، و علم بوقوع قطرة من البول إمّا فيه أو في طاهر، فإنّه يعلم بوقوع قطرة منه في أحدهما، لكنّه لا يؤثّر في وجوب الاجتناب عن الطاهر؛ لأنّ المفروض أنّه يعلم بنجاسة أحدهما المعين تفصيلاً لا إجمال فيه، و يشكّ بدوّاً في نجاسة الآخر لاحتمال وقوع القطرة فيه، و كذلك لو علم بالجنابة تفصيلاً، ثمّ علم بحصول جنابة أخرى و اغتسال من جنابة، و لم يعلم المتقدم منهما و المتأخّر، فإنّه و إن يعلم بحدوث جنابة أخرى إجمالاً، لكن لا إجمال بالنسبة إلى الجنابة الاولى، و يشكّ في حصول جنابة مؤثّرة في وجوب الاغتسال أولاً؛ لجواز تعاقب الجنابتين، فكذا فيما نحن فيه،

فإنَّ المعلوم بالإجمال إنّما هو حدوث السبب، كالنوم إمّا قبل الوضوء أو بعده، و أمّا الحدث الذي هو مسبّب عن النوم فهو معلوم بالتفصيل قبل الوضوء، و يحتمل حدوث حدث آخر بعد الوضوء.

مضافاً إلى أنّه إن أريد استصحاب شخص الحدث فيما لو كانت الحالة السابقة، الحدث، فالمفروض تردّده بين مقطوع الارتفاع و محتمل الحدوث و البقاء، و لا مجال لاستصحاب واحد منهما لاختلال أركانه.

و إن أريد استصحاب كلّيه فهو إنّما يصحّ إذا احتمل وجود جنابة أخرى مقارناً لارتفاع الشخص الأوّل منها؛ ليكون من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، و محل الكلام ليس كذلك، و حينئذٍ فلا يحتمل بقاء الكلّي؛ للعلم بعدم اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين.

و من هنا يظهر ما في كلام الميرزا النائيني، فإنّه قال ما حاصله:

إنّه فرق في جريان الاستصحاب بين أن يكون الترديد في مصداق طبيعة الحدث، و بين الترديد في أجزاء الزمان، و ما نحن فيه من قبيل الثاني «١».

و فيه: أنّ الترديد فيما نحن فيه ليس في عمود الزمان؛ لأنّ الترديد فيه في تقدّم طبيعة الحدث على الطهارة و عدمه، و المفروض فيه أنّه يعلم بالحدث قبل الوضوء، و يشكّ في صدور الحدث- مثلاً- بعد الوضوء، فلا مجال لاستصحابه؛ لأنّ الشخص الأوّل منه قد ارتفع قطعاً، و المصداق الثاني منه مشكوك الحدوث. هذا كلّ في مجهولي التأريخ.

و أمّا لو علم تأريخ أحدهما و جهل الآخر، فالحقّ فيه التفصيل بين ما لو كان المعلوم تأريخه مثل الحالة السابقة عليهما أو نقيضه، و لكن كان أثره أنقص من الأثر المترتب على الحالة السابقة، و بين ما لو كان ضده أو مثله، و لكن له أثر زائد على أثر الحالة السابقة، ففي الأوّل يجري استصحاب كلّ واحد منهما، و يتعارضان، كما هو المشهور، بخلاف الثاني فيجري استصحاب المعلوم التأريخ فيه بلا معارض.

أمّا جريانهما في الأوّل فلاّنه لو فرض كونه محدثاً عند الطلوع، و علم بحدوث سبب آخر لهذا الحدث عند الزوال، و علم بصور طهارة منه إمّا قبل الزوال أو بعده، فهو بعد الزوال شاكّ في أنّه محدث أو متطهر؛ من جهة تردّد الطهارة بين وقوعها قبل الزوال أو بعده، فهو عالم بكونه محدثاً عند الزوال: إمّا بسبب النوم الأوّل- مثلاً- عند الطلوع على فرض وقوع الطهارة بعد الزوال، أو بسبب النوم الثاني لدى الزوال على فرض وقوع الطهارة قبل الزوال، و شاكّ في بقائه على الحدث، فيستصحب كلّيّ الحدث بهذا السبب أو بذاك، و كذلك هو عالم بصور طهارة منه رافعة و إن لم يعلم أنّها قبل الزوال أو بعده، و شاكّ في بقائها، فتستصحب، و يتعارضان و يتساقطان، فيجب عليه الطهارة للمشروط بها.

و توهّم: عدم جريان استصحاب الطهارة فيه؛ لعدم إحراز اتّصال زمني الشكّ و اليقين؛ لاحتمال وقوعها قبل الزوال «١».

مدفوع: بأنّه لا يعتبر في الاستصحاب إلّا احتمال البقاء مع اليقين السابق، و هو متحقّق هنا مع الشكّ في الاتّصال، فلا يلزم فيه إحراز الاتّصال، بل يكفي عدم تخلّل اليقين بالخلاف.

و كذلك فيما لو كان أثر الثاني أنقص و أقلّ من الحالة السابقة، كما لو علم بتنجّس ثوبه بالبول عند الطلوع، و علم بإصابة الدم له عند الزوال؛ بناء على وجوب غسل الممتنّجس بالبول مرّتين و بالدم مرّة، و علم بتطهير الثوب إمّا قبل

الزوال أو بعده، فإنَّ الاستصحابين يجريان و يتساقطان: أمّا استصحاب الطهارة فلعلمه بها سابقاً و شكّه في بقائها، و أمّا استصحاب النجاسة فكذلك لعلمه بها سابقاً و شكّه في بقائها.

و أمّا لو كان معلوم التأريخ ضدّ الحالة السابقة فيجري استصحابه بلا معارض؛ لأنّه لو كان محدثاً عند الطلوع، و علم بطهارته عند الزوال، و علم بصدور حدث منه إمّا قبل الزوال أو بعده، فإنَّ استصحاب الطهارة المتيقّنة لدى الزوال جار بلا معارض؛ للعلم بها لدى الزوال و الشكّ في بقائها، و لا مجال فيه لاستصحاب الحدث؛ لا بالنسبة إلى شخصه و لا إلى كلّيه: أمّا شخصه فلأنّ الشخص الأوّل منه عند الطلوع مقطوع الارتفاع عند الزوال بحصول الطهارة المتيقّنة، و الشخص الآخر منه محتمل الحدوث بعد الزوال، فلا يتمّ فيه ركنا الاستصحاب.

و أمّا بالنسبة إلى كلّيه فلا بدّ أن يكون من القسم الثالث من استصحاب الكلّي، و ليس منه؛ لأنّه لا بدّ في استصحاب الكلّي المذكور من احتمال وجود فرد آخر من الحدث مقارناً لارتفاع الشخص الأوّل منه، و ما نحن فيه ليس كذلك.

و كذلك لو كان معلوم التأريخ مثل الحالة السابقة، لكن أثره أزيد من أثر الحالة السابقة، كما لو تنجّس ثوبه بالدم عند الطلوع و علم بتنجّسه عند الزوال بالبول؛ بناءً على ما تقدّم: من وجوب غسل المتنجّس بالبول مرتّين و بالدم مرّة، و علم بتطهيره الثوب إمّا قبل الزوال أو بعده، و شكّ في البقاء، فإنَّ استصحاب النجاسة فيه جار بلا معارض؛ للعلم بها عند الزوال و الشكّ في بقائها بعده، و أمّا الطهارة: فالمحتمل وجودها قبل الزوال مرتفع قطعاً، و أمّا التي بعد الزوال فهي غير متيقّنة، فلم تتحقّق فيها أركان الاستصحاب حتّى يعارض استصحاب النجاسة، و أمّا استصحاب كليهما فقد عرفت الحال فيه.

و السرّ في جميع ما ذكرناه في مجهولي التأريخ و المعلوم تأريخ أحدهما أمران:

أحدهما: أنّ المعتبر في الاستصحاب هو عدم تخلّل العلم التفصيلي بالخلاف بين زمني الشكّ و اليقين، و لا يضرّ في جريانه تخلّل العلم الإجمالي بالخلاف بينهما، فإنّه محقّق للشكّ و التردد بينه و بين الطرف الآخر، و لذا لا إشكال في جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي، لكن يسقط بالمعارضة.

ثانيهما- و هو الأهمّ: أنّه لا بدّ في جميع فروض الحادّين و صورهما من مجهولي التأريخ و المعلوم تأريخ أحدهما- سواء علمت الحالة السابقة عليهما أم لا- من ملاحظة أنّه هل يتحقّق في البين مصداقان للمستصحب: أحدهما معلوم الحدوث و الارتفاع، و الآخر محتمل الوجود، أو مصداق واحد و التردد إنّما هو في محلّه، فلا مجال للاستصحاب في الأوّل لا كلّياً و لا شخصياً، بخلاف الثاني، ففيما إذا علم بالحدث عند الطلوع، ثمّ علم بحدوث طهارة و حدث، و لم يعلم المتقدمّ منهما و المتأخّر، فليس للطهارة فيه إلّا مصداق واحد علم بتحقيقه إجمالاً؛ إمّا قبل الحدث الثاني أو بعده، و التردد إنّما هو في محلّه، و احتمال بقائه، فيستصحب، و أمّا الحدث فله في المثال مصداقان: أحدهما الحادث عند الطلوع قبل الحادّين المعلوم وجوده و زواله، و الثاني محتمل الوجود و البقاء، و إن علم بتحقيق سببه، لكن حيث إنّّه مردّد بين حدوثه قبل الطهارة عقيب الحدث الأوّل، فلا يؤثّر حينئذٍ في صيرورته محدثاً، و بين حدوثه بعد الطهارة، فيؤثّر فيها، فهو غير متيقّن، بل هو محتمل الحدوث، و ليس واحد منهما مجرى للاستصحاب لا كلّياً و لا شخصياً، كما عرفت ذلك مفصّلاً، و حينئذٍ فاستصحاب الطهارة بلا معارض، و لذا قلنا: إنّّه لا بدّ من الأخذ بضدّ الحالة السابقة في مجهولي التأريخ، و هو الطهارة في المثال؛ للعلم بتحقيق مصداق منها إجمالاً، و لا يضرّ التردد في محلّها من وقوعها قبل الحدث أو بعده؛ لأنّه محقّق للشكّ المعتبر في الاستصحاب، و أمّا نفس الحالة السابقة فلها مصداقان في المثال: أحدهما معلوم التحقّق و الارتفاع، و الآخر محتمل الحدوث، لا مصداق واحد، فلا مجال للاستصحاب فيه.

و كذلك الكلام في المعلوم تأريخ أحدهما مع كونه ضدّ الحالة السابقة، أو كان أثره أزيد من الأوّل الذي هو مثله، فإنّه لا مجال فيهما إلّا لاستصحاب المعلوم تأريخه، بخلاف ما لو كان المعلوم تأريخه مثل الحالة السابقة، أو كان أثره أنقص، كما لو علم عند الطلوع بالحدث، و علم بحدوث سبب الحدث عند الزوال، و علم بوقوع الطهارة إمّا قبل الزوال أو بعده، و شكّ في بقائها فتستصحب، و كذلك الحدث؛ للعلم بكونه محدثاً عند الزوال تفصيلاً؛ إمّا بالسبب الأوّل عند الطلوع، أو بالسبب الثاني لدى الزوال، فيستصحب كلّيّ الحدث.

الفرع الثاني: في تعاقب الكرىّة و الملاقاة

ذكر الميرزا النائيني في الفرض الثالث من الفروض الثلاثة التي ذكرها للمعلوم تأريخ أحد الحادثين: أنّ الاستصحاب في مجهول التأريخ، غير جارٍ أصلاً؛ سواء كان الآخر معلوم التأريخ أم لا، كما لو علم بكريّة الماء و ملاقاته للنجاسة، و شكّ في المتقدّم منهما و المتأخّر؛ فإنّه لا مجال لاستصحاب عدم الملاقاة إلى زمان حصول الكرىّة؛ و لو مع العلم بزمان حصول الكرىّة و الجهل بتأريخ الملاقاة «١».

و يظهر منه: أنّ السرّ في عدوله عمّا اختاره سابقاً- من جريان استصحاب عدم الملاقاة إلى زمان حصول الكرىّة و طهارة الماء مع العلم بتأريخ الكرىّة- إلى القول بعدم جريانه و نجاسة الماء المذكور، أمران:

الأمر الأوّل: أنّ الظاهر من قوله عليه السلام: (إذا بلغ الماء قدر كُرٍّ لا ينجسه شيء) «٢» أنّه يعتبر في العاصميّة و عدم تأثير الملاقاة في نجاسة الماء، سبق الكرىّة على الماء و لو آنأ ما، فإنّ الظاهر منه: أنّ الكرىّة موضوعة للحكم بعدم تنجيس الملاقاة، و كلّ موضوع لا بدّ و أن يتقدّم على حكمه، فيعتبر في الحكم بعدم تأثير الملاقاة للنجاسة من سبق الكرىّة، و لذلك بنينا على نجاسة المتمم كراً بالنجس؛ لأنّه يتحدّ فيه زمان الكرىّة و الملاقاة، فلا محيص عن القول بنجاسة الماء مطلقاً؛ سواء جهل تأريخ الملاقاة و الكرىّة، أو علم تأريخ أحدهما:

أمّا في صورة الجهل بتأريخهما فلأنّ أصالة عدم كلّ منهما في زمان الآخر لا تقتضي سبق الكرىّة، و كذا إذا علم تأريخ الملاقاة، فإنّ أصالة عدم الكرىّة إلى زمان الملاقاة لا تقتضي عدم تحقّق الكرىّة قبل الملاقاة.

و أمّا إذا علم تأريخ الكرىّة فأصالة عدم الملاقاة إلى زمان الكرىّة لا تثبت تأخّر الملاقاة عن الكرىّة، و قد عرفت اعتباره في الطهارة.

الأمر الثاني: أنّه لو علّق شيء على أمر وجودي، فالحكم به متفرّع على إحراز ذلك.

و كان شيخنا الحائري قدس سره يذكر ذلك في بعض الموارد، فإنّ الحليّة في قوله عليه السلام:

(لا يحلّ مال امرئ مسلم إلّا بطيب نفسه) «١» علّقت على طيب نفس المالك، فمع الشكّ في الطيب فهو شبهة مصداقيّة لا يجوز التمسك لجوازه فيه بذلك «٢».

ففيما نحن فيه: الحكم بطهارة الماء الملاقي للنجس معلّق على إحراز كرىّته، فلا يحكم بطهارته مع عدم إحراز الكرىّة، و استصحاب عدم الملاقاة إلى زمان الكرىّة قد عرفت أنّه لا يثبت سبق الكرىّة على الملاقاة.

أقول: موضوع الحكم بالطهارة هو الماء البالغ حدّ الكرىّة في الفرض، لكن موضوع الحكم بانفعال الماء أيضاً هو الماء القليل الغير البالغ حدّ الكرىّة، الذي ذكر بعضهم: أنّ فيه مأتي رواية «٣» أو ثلاثمائة «٤»، فالماء البالغ حدّ الكرىّة موضوع للحكم بالطهارة مع ملاقاته للنجس، و الماء الغير البالغ حدّها موضوع للحكم بنجاسته بملاقاته له، و بناء على

ما ذكره من اعتبار تقدّم كلّ موضوع على حكمه، فكما أنّه لا تثبت الكربة الموضوعة للطهارة بالاستصحاب، لا يثبت به عدمها الموضوع للانفعال، فلا يشمل أدلّة انفعال الماء القليل بملاقاته النجس، وكذا دليل عاصميته وعدم انفعاله، والمرجع حينئذٍ هو قاعدة الطهارة.

و أمّا ما ذكره: من أنّ أصالة عدم الملاقاة إلى زمان الكربة لا تثبت تأخّر الملاقاة عنها، فهو صحيح، لكن لا يقتقر إلى إثبات ذلك في الحكم بالطهارة، بل يكفي استصحاب عدم الملاقاة إلى زمان الكربة.

و على فرض الإشكال على ذلك فاستصحاب طهارة الماء لا إشكال فيه، مع عدم إحراز نجاسته.

و أمّا الأمر الثاني الذي ذكره فليس له مستند صحيح و ركن وثيق يعتمد عليه، نعم هو كذلك عند العرف و العقلاء في بعض الموارد؛ لأنّهم يحترزون عن الشبهة المصداقية، مثل أكل مال الغير مع عدم إحراز طيب نفس مالكة، و لعلّه لجهات أخرى، و إلّا فلا دليل على لزوم الحكم بضدّ الحكم المعلّق على شيء مع عدم إحراز المعلّق عليه. نعم لا يحكم حينئذٍ بالحكم المعلّق عليه.

التنبيه التاسع في موارد التمسك بالعموم و استصحاب حكم المخصّص

إذا ورد عامّ استغراقيّ، وخصّص و أخرج عنه فرد منه في زمان، مع إهماله أو إجماله بالنسبة إلى ما بعده من الأزمنة كقوله: «أكرم العلماء، و لا تكرم زيدا يوم الجمعة»، و شكّ في يوم السبت في أنّه هل يجب إكرام زيد أو يحرم، ففيه اختلاف بين الأعلام في أنّه مورد التمسك بالعامّ، أو استصحاب حكم المخصّص مطلقاً، أو التفصيل بين ما اخذ الزمان في الخاصّ بنحو الظرفيّة أو القيديّة، كما ذهب إليه الشيخ الأعظم «١» و المحقّق الخراساني «٢»، مع عدم تقطيع الزمان من الابتداء، و كذلك الميرزا النائيني ببيان آخر «٣»، و شيخنا الحائري قدس سره في درسه، و إن لم يفصل بينهما في دُرره «٤».

و لتوضيح المطلب و تحقيقه لا بدّ من تقديم امور:

الأمر الأوّل: عموم العامّ الأفرادي الصادر من المولى بالنسبة إلى الأزمان يتصوّر على وجوه:

الأوّل: جعل كلّ زمان موضوعاً للحكم؛ بتقطيع أجزاء الزمان و إدخال لفظة مثل «كلّ» عليه. مثل «أكرم العلماء في كلّ يوم».

الثاني: أن يجعل مجموع الأزمنة موضوعاً واحداً، مثل «أكرم العلماء في مجموع شهر رمضان».

الثالث: أن يصرّح في الكلام بالاستمرار و الدوام، مثل «أكرم العلماء دائماً أو مستمراً»، فإنّ هذا الفرض غير الأوّلين، فإنّ المطلوب فيه واحد مستمرّ في عمود الزمان، كقيام الرقيب و المحافظ في باب السلطان دائماً، فإنّه مطلوب واحد مستمرّ من ابتداء اليوم إلى انتهائه مثلاً، لكن لو خالف في جزء من الزمان فالباقي منه أيضاً مطلوب بالطلب الأوّل، لا بطلب آخر، فليس له إلّا مثوبة واحدة بامتنال ذلك في هذا الطرف من الزمان.

الرابع: أن لا يصرّح بذلك أيضاً، لكن استفيد الاستمرار و الدوام من إطلاق طلبه و كلامه و جريان مقدّمات الحكمة، كما ذكره المحقّق الكركي صاحب «جامع المقاصد» «١»؛ إذ لو لا إرادة الاستمرار و الدوام من قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» «٢» للزم اللغو؛ لكفاية الوفاء به حينئذٍ في الجملة و لو في الزمان الأوّل، و إن لم يَفِ به في الزمان الثاني.

ثم إنّ الزمان المأخوذ في الكلام بأيّ وجه من الوجوه المتقدّمة سوى الوجه الأخير، مثل «أكرم العلماء في كلّ يوم» مثلاً: إمّا أن يكون قيداً للموضوع- أي العلماء- أو قيداً للمادّة- أي الإكرام- أو قيداً للحكم- أي الوجوب- أو قيداً للنسبة.

لكن الأوّل واضح البطلان، و الثاني خلاف الظاهر، فهو مردّد بين الأخيرين.

الأمر الثاني: أنّ مثل قوله: «أكرم العلماء» في كلّ يوم وغيره من الاعتبارات ينحلّ عرفاً إلى عامّين: عامّ استغراقي، و عام زمني عند العرف و العقلاء، و حينئذٍ فمفاده: أكرم كلّ عالم، و ليكن إكرامك إياهم في كلّ يوم، و العامّ الأوّل فوقانيّ، و الثاني تحتانيّ.

و إن شئت قلت: عموم الأوّل أصليّ، و الثاني فرعيّ، و كيف كان ليس هذان العامّان في عرض واحد، بل الثاني في طول الأوّل و متفرّع عليه، و لا فرق في ذلك بين العموم الاستغراقي و المجموعي، أو مع التصريح بالاستمرار أو استفادته من الإطلاق، بل في الأخير ذلك أوضح، فإنّ جريان مقدّمات الحكمة و اقتضاء الإطلاق، الاستمرار و الدوام- للزوم اللغويّة بدون إرادته- في مرتبة متأخّرة عن تحقّق العموم الأوّل مع متعلّقاته، و كذلك فيما لو صرّح بالاستمرار، فإنّ الموضوع للحكم الثاني هو الحكم في العامّ الأوّل، و ليس مفاد العامّ الثاني إفادة وجوب الإكرام، بل تكيّره.

الأمر الثالث: تفرّع العامّ الثاني على الأوّل و كونه في طوله، يقتضي رفع موضوع الثاني و انعدامه بتخصيص الأوّل و إخراج فردٍ منه، فإذا خُصّص ب «لا تكرم زيداً» فهو تخصيص للعامّ الأوّل لا الثاني، فلا يوجب إلّا المخالفة في ظاهر الأوّل. نعم يرتفع به موضوع العامّ الثاني؛ أي وجوب إكرام زيد.

و بعبارة أخرى: التخصيص في العموم الأفرادي تصرّف في ظاهره فقط، لا في ظاهر العموم الأزمني أيضاً، فإنّ التصرّف فيه إنّما هو بإخراج فردٍ منه مع أنّه من أفراد الموضوع، نظير إخراج زيد العالم عن وجوب الإكرام في العامّ الأوّل، و أمّا خروجه لكونه جاهلاً فليس ذلك تصرّفاً فيه، فلو فرض استقلالهما، مثل «أكرم كلّ عالم، و ليكن إكرامك لهم في كلّ يوم»، فكما أنّه لا تعرّض في الأوّل لموضوعه، و أنّ هذا عالم أو لا، كذلك الثاني لا تعرّض فيه لموضوعه، و أنّ وجوب الإكرام في ما ذا، بل مفاده استمرار وجوب الإكرام فيما يجب، فمع تخصيص العامّ الأوّل يخرج بعض موضوع العامّ الثاني عن الموضوعيّة له؛ أي وجوب إكرام زيد، فكذلك في الجملة الواحدة المنحلّة إليهما عرفاً كما في المقام، كما أنّ تخصيص الثاني إنّما يوجب التصرّف فيه، لا في العامّ الأوّل، و لا فرق في ذلك أيضاً بين كون العامّ الثاني استغراقياً، أو مجموعياً، أو صرّح فيه بالاستمرار و الدوام، أو استفيد الاستمرار منه بمعونة مقدّمات الحكمة و إطلاقه، كما ذكره المحقّق المذكور في مثل قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» الدالّ بإطلاقه على استمرار وجوب الوفاء بها؛ بحيث صار كأنّه لازم ماهيّة العقود.

تحقيق في المقام

إذا عرفت هذه المقدّمات فنقول: لو ورد عامّ أفرادى، و خُصّص ذلك بإخراج فردٍ منه أو جميعهم في زمان خاصّ، مثل «لا تكرمهم يوم الجمعة» مع إجمال المخصّص أو إهماله بالنسبة إلى ما بعد ذلك الزمان الخاصّ، كقيام الإجماع على خروج زمان ظهور الغبن في البيع، المخصّص لقوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»، فمقتضى ما ذكرناه في المقدّمات هو جواز التمسك بالعامّ فيما بعد ذلك الزمان مطلقاً، و لا يجري فيه استصحاب حكم المخصّص؛ و ذلك لما عرفت من أنّ هنا عمومين: أحدهما العموم الأفرادى، و ثانيهما العموم الأزمانى، و الموضوع في كلّ منهما غير موضوع الآخر، فإنّ موضوع الأوّل كلّ فرد فرد، و موضوع الثاني كلّ يوم، و تخصيص الأوّل عبارة عن إخراج مثل زيد العالم، و تخصيص الثاني عبارة عن إخراج بعض الأيام، كيوم الجمعة، فكما لا يضّر إخراج فرد- بتخصيص العموم الأوّل- بالفرد الآخر و بقائه تحت

العموم؛ لأنّه مصداق مستقلّ للعموم و في عرض المصداق المخرَج منه، كذلك إخراج يوم الجمعة- مثلاً- عن العموم الثاني، لا يضرّ يوم السبت في بقائه تحته؛ لأنّه مصداق مستقلّ له و في عرض المخرَج؛ و إن كان الزمان متدرّج الوجود بحسب الذات، لكن المفروض أنّ المتكلّم لاحظ كلّ يوم أو كلّ قطعة منه موضوعاً في عرض اليوم الآخر و القطعات الأخرى، فإخراج بعض الأيام أو القطعات تصرف فيه خاصّة، لا في العموم الأفرادي، و هكذا لو قال: «أكرم كلّ عالم مستمراً أو دائماً» أو استفيد الدوام من مقدّمات الحكمة، فإذا خرج يوم الجمعة عن ذلك الحكم بتقييد الاستمرار بغير يوم الجمعة، يتمسّك بالإطلاق المستفاد منه الاستمرار بالنسبة إلى يوم السبت، فكما أنّه لو خُصّص العموم الأفرادي- مثل «أكرم العلماء»- بإخراج فرد منه يتمسّك بالعموم بالنسبة إلى سائر الأفراد، كذلك في العموم الأزمانى، و لو دار الأمر في تخصيص العموم الأفرادي بين الأقلّ و الأكثر، يتمسّك بالعموم بالنسبة إلى غير المعلوم الخروج- الذي هو الأقلّ- أي الأكثر، كذلك في العموم الأزمانى، و يتمسّك بإطلاق قوله تعالى:

«أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» «١» على الاستمرار عند دوران المخصّص بين الأقلّ و الأكثر؛ لأنّ الأقلّ معلوم الخروج، و الأكثر مشكوكه، فيتمسّك بإطلاقه بالنسبة إليه.

و اتّضح بذلك: أنّ ذلك ليس تخصيصاً للعموم الاستمرار، كما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره «٢»، بل هو تقييد لإطلاقه، و أنّه يؤخذ بالقدر المتيقّن من التقييد، و يتمسّك بالإطلاق بالنسبة إلى الأكثر، كما في العامّ و الخاصّ، فلا فرق بينهما من هذه الجهة، لأنّ التقييد الزائد يحتاج إلى الدليل، كما أنّ التخصيص الزائد يحتاج إلى الدليل.

و لا فرق في ذلك بين أخذ الزمان بنحو الاستمرار تصريحاً، أو بمعونة مقدّمات الحكمة، أو بنحو العموم الاستغراقي، نعم لو اخذ بنحو العموم المجموعي، فبالخصيص يستكشف عدم وجوب الإكرام في غير المخرج من الأزمنة أيضاً، لكن المفروض في البحث هو أخذه بأحد النحويين الأولين.

و ظهر أيضاً: أنّه لا فرق فيما ذكرنا بين أخذ الزمان قيّداً أو طرفاً.

حول كلمات بعض الأعلام و ما فيها

و أورد شيخنا الحائري قدس سره بعد التفصيل بين أخذ الزمان بنحو العموم الاستغراقي، و جعل كلّ قطعة منه موضوعاً على حدة، و بين أخذه بنحو الاستمرار بالتمسّك بالعامّ فيما عدا المخرَج من الزمان قطعاً في الأوّل، دون الثاني- بقوله:

إن قلت: كيف يتمسّك بالإطلاقات بعد العلم بالتقييد؛ و يقتصر في عدم التمسّك بها على المقدار الذي علم بخروجه؛ و الحال أنّ مفادها واحد، و بعد العلم بالتقييد يعلم أنّه ليس بمراد؟

قلت: فرق بين المطلق و ما نحن فيه؛ لأنّ المطلق يعمّ ما تحته من الجزئيات في عرض واحد، و الحكم إنّما تعلّق به بلحاظ الخارج، فاستقرّ ظهور القضية في الحكم على كلّ ما يدخل تحت المطلق؛ بدلاً أو على سبيل الاستغراق على اختلاف المقامات، فإذا خرج بالتقييد المنفصل شيء بقي الباقي بنفس ذلك الظهور الذي استقرّ فيه أوّلاً، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الزمان في حدّ ذاته أمر واحد مستمرّ، ليس جامعاً لأفراد كثيرة متباينة، إلّا أن يقطّع بالملاحظة، و جعل كلّ قطعة من قطعاته ملحوظاً في القضية مثل «أكرم العلماء في كلّ زمان»، و أمّا إذا لم يلاحظ هذا النحو، كما في قولنا: «أكرم العلماء» و مقتضى الإطلاق أنّ هذا الحكم غير مقيّد بزمان خاصّ، فلازمه الاستمرار من أوّل وجود الفرد

إلى آخره، فإذا انقطع الاستمرار بخروج فرد كيوم الجمعة- مثلاً- فليس لهذا العام المفروض دلالة على دخول ذلك الفرد في يوم السبت؛ إذ لو كان داخلياً لم يكن استمراراً للحكم السابق، كما هو واضح «١». انتهى.

أقول: ما أفاده من أنّ الجزئيات التي تحت المطلقات مشمولة لحكم المطلق بنحو البدلية أو الاستغراق.

فيه: أنّه فرق بين العامّ والمطلق؛ لما تقدّم مراراً: من أنّ الأفراد ملحوظة في العامّ موضوعةً للحكم بنفسها، بخلاف المطلق؛ لأنّ الإطلاق عبارة عن جعل الطبيعة نفسها تمام الموضوع للحكم من دون تقييدها بقيد، مثل «الرقبة» في «اعتق الرقبة»، و بالإتيان بأيّ فرد منها يتحقّق الامتثال، لا لتعلّق الحكم بالأفراد، بل لصدق الإتيان بالطبيعة المتعلّقة للحكم، فالأفراد و المصاديق غير ملحوظة في المطلقات أصلاً؛ حتّى يكون لدليل المطلق ظهورات بعدد الأفراد، بل ليس له إلّا ظهور واحد في أنّ تمام الموضوع هو نفس الطبيعة بلا قيد، و لو قيّدت بعد ذلك بقيد فلا دليل على التقييد بالنسبة إلى سائر القيود الأخرى، فهو باقٍ على إطلاقه بالنسبة إليها، إلّا أن يقوم دليل عليه، و مع الشكّ في تقييده بقيد يتمسك بإطلاقه بالنسبة إليه، فتقييد الاستمرار فيما نحن فيه- بإخراج زمان خاصّ منه- لا يخرج الاستمرار عن الصلاحية للاحتجاج به فيما بعد ذلك الزمان.

نعم لو اخذ الزمان بنحو العامّ المجموعي فله إطاعة واحدة؛ بالإتيان به في مجموع تلك الأزمنة، و ترتّب عليه مثوبة واحدة، و يتحقّق مخالفته بتركه و لو في جزء من مجموع الأزمنة و إن أتى به في الباقي منها.

فما ذكره صحيح في هذا الفرض فقط؛ لأنّ القطعة الثانية من الزمان ليست موضوعةً للحكم أصلاً، لكن المفروض فيما نحن فيه أخذ الزمان بنحو الاستمرار كما في قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»، فإنّ الزمان قد اخذ فيه بنحو الاستمرار بالضرورة؛ حيث إنّّه لو كان مأخوذاً فيه بنحو العامّ المجموعي فهو يستلزم عدم وجوب الوفاء بالعقد في الزمان الثاني لو تخلف و لم يف به في الزمان الأوّل، و لو فرض قيام الدليل على عدم وجوب الوفاء به في زمان خاصّ، و شكّ في وجوبه بعد ذلك الزمان، فهو حجة يصلح الاحتجاج به بالنسبة إليه.

و ذكر الميرزا النائيني قدس سره لتفسير تفصيل الشيخ الأعظم قدس سره في المقام مقدّمات، و قال في المقدّمة الرابعة منها ما حاصله: إنّ مصبّ العموم الزماني: تارة هو متعلّق الحكم، و أخرى هو نفس الحكم؛ بمعنى أنّه يلاحظ الزمان تارة في ناحية متعلّق الحكم كالوفاء و الإكرام و نحو ذلك، فأناات الزمان قيد للوفاء و الإكرام فيهما في كلّ آنٍ معروضان للحكم.

و أخرى في ناحية نفس الحكم الشرعي كالوجوب، و حينئذٍ فالحكم الشرعي ثابت في كلّ آنٍ من أناات الزمان، فعلى الأوّل يصير العموم الزماني داخل في دائرة الحكم، و يرد الحكم عليه، و على الثاني يصير العموم الزماني خارجاً عن دائرة الحكم و وارداً عليه، و هذان الوجهان و إن اتّحدا بحسب النتيجة، إلّا أنّهما يفترقان فيما هو المهمّ بالبحث في المقام «١».

و قال في المقدّمة الخامسة منها: إنّ الفرق بينهما من وجهين:

الأوّل: أنّه لو اخذ العموم الزماني قيداً للمتعلّق، أمكن أن يتكفّل اعتباره نفس دليل الحكم، مثل أن يقول: «أكرم العلماء في كلّ زمان، أو دائماً»، بخلاف ما لو اخذ قيداً للحكم، فإنّه لا يمكن أن يتكفّل نفس دليل الحكم لبيانه، بل لا بدّ في بيانه من دليل منفصل؛ لأنّ استمرار الحكم أو دوامه فرع ثبوت الحكم و وجوده، فنسبة الحكم إلى عموم أزمنة وجوده،

نسبة الموضوع إلى محموله، ففي قولنا: «الحكم مستمر» يكون «الحكم» موضوعاً، و «مستمّر» محمولاً، فلا يمكن أن يتكفّل الحكم ببيان أزمنة وجوده.

الثاني: لو جعل مصبّ العموم الزماني متعلّق الحكم، فعند الشكّ في التخصيص و خروج بعض الأزمنة و عدمه، يصحّ التمسكّ بالعموم الزماني الذي دلّ دليل الحكم عليه، فلو قال: «أكرم العلماء في كلّ زمان، أو مستمراً»، ثمّ شكّ في وجوب إكرام العالم في قطعة من الزمان، فالمرجع هو الدليل الاجتهادي الذي تكفّل العموم الزماني به، و لا تصل النوبة إلى استصحاب وجوب الإكرام من غير فرق بين الألفاظ الدالّة على العموم، و لا يصحّ استصحاب حكم الجزء السابق من الزمان؛ لأنّه إسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر، فالاستصحاب في هذا القسم ساقط من أصله؛ بحيث لو فرض عدم العموم للدليل الاجتهادي بالنسبة إلى جميع الأزمنة، كان المرجع في زمان الشكّ هو سائر الاصول؛ من غير فرق بين الشكّ في أصل التخصيص أو في مقداره، فلو علم بعدم وجوب إكرام زيد يوم الجمعة، و شكّ فيه في يوم السبت فإنّه يرجع إلى العموم، لا إلى استصحاب حكم الخاصّ، بخلاف ما لو جعل مصبّ العموم الزماني نفس الحكم، فإنّه لا مجال للتمسكّ فيه به إذا شكّ في التخصيص أو في مقداره، بل لا بدّ فيه من الرجوع إلى الاستصحاب، على عكس ما لو جعل مصبّ العموم الزماني متعلّق الحكم.

و السرّ في ذلك: هو أنّ الشكّ فيه يرجع إلى الشكّ في الحكم، و قد تقدّم أنّ الحكم يصير بمنزلة الموضوع للعموم الزماني في هذا القسم، و لا يمكن أن يتكفّل العموم الزماني وجود الحكم مع الشكّ فيه؛ لأنّه حينئذٍ يصير من قبيل إثبات الموضوع بالحكم، و هو غير صحيح، بل لا بدّ من الرجوع إلى الاستصحاب من غير فرق بين الشكّ في أصل التخصيص أو في مقداره «١». انتهى.

أقول: أمّا الجهة الاولى للفرق بينهما فهي غير فارقة؛ فإنّ استمرار الحكم و إن كان متفرّعاً على ثبوت الحكم، لكنّه لا يستلزم انفصال الدليل المتكفّل لبيان الاستمرار عن المتكفّل لبيان نفس الحكم و إن جعل الاستمرار قيداً للحكم، بل يمكن إفادة ذلك بقيد متّصل مثل «أكرم العلماء دائماً أو مستمراً»؛ إذ لا قصور في هذا القيد عن إفادة استمرار الحكم، و كذا لو لم يُصرّح بهذا القيد في الكلام، بل استفيد من الإطلاق و مقدّمات الحكمة، و لو لم يكن في عبارته قدس سره لفظة «منفصلاً»، لأمكن أن يقال: إنّ مراده قدس سره: هو أنّه بناءً على أنّ العموم الزماني قيد للمتعلّق، لم يحتج إلى لحاظه في نفس الحكم، بخلاف ما لو جعل قيداً للحكم، فإنّ هذا الكلام صحيح، و لكنّه من قبيل توضيح الواضحات.

و أمّا ما ذكره في الجهة الثانية للفرق بينهما فهو أيضاً غير فارق؛ و ذلك فإنّه لو صرّح المتكلّم بقيد الاستمرار أو العموم الزماني، مثل «أكرم كلّ عالم مستمراً أو في كلّ يوم» بنحو القضية الحقيقية، فلا ريب في أنّ موضوع الحكم بالاستمرار هو نفس وجوب إكرام كلّ عالم بنحو الإهمال و صرف وجوده عرفاً؛ لتبادر ذلك في أذهان العقلاء في مثل: (حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة) «١»، فإنّ موضوع الحكم بالاستمرار هو نفس الحليّة بنحو الإهمال، لا الحلال المستمرّ، و إلّا يصير قضية ضروريّة و بشرط المحمول؛ لأنّ مرجعه حينئذٍ إلى أنّ الحلال المستمرّ مستمرّ، و إذا كان الموضوع للحكم في العامّ التحتاني هو صرف وجود الحكم بنحو الإهمال، لا المقيد بالاستمرار، و المفروض أنّ القضية حقيقيّة اخذ موضوعها مفروض الوجود، فلا بدّ أن يتعلّق الحكم بالاستمرار في العامّ الثاني بالحكم المفروض الوجود، فلو شكّ في أصل ثبوت الحكم، كما لو شكّ في وجوب إكرام زيد العالم و عدمه، فرافع الشكّ المذكور هو العامّ الأوّل، أي «أكرم العلماء»، فيتمسكّ به لإثبات وجوب إكرام زيد بنحو الإهمال، ثمّ بعد ثبوت أصل وجوب إكرامه في الجملة لو شكّ في استمراره و عدمه بأن احتمل عدم وجوب إكرام زيد يوم السبت، فرافع هذا الشكّ هو العامّ الثاني أو المطلق،

فَيَتَمَسَّكُ بِهِ لِإثْبَاتِ وَجُوبِ إِكْرَامِهِ يَوْمَ السَّبْتِ أَيْضاً، وَ لَيْسَ ذَلِكَ مِنْ قِبَلِ إِثْبَاتِ الْمَوْضُوعِ بِالْحُكْمِ؛ كَيْ يَرُدَّ عَلَيْهِ مَا ذَكَرَهُ قَدَسَ سِرُّهُ: مِنْ أَنَّ الْحُكْمَ لَا يَتَكَفَّلُ لِإثْبَاتِ مَوْضُوعِهِ وَ إِحْرَازِهِ، إِلَّا إِذَا فُرضَ تَقْيِيدُ مَوْضُوعِهِ بِالِاسْتِمْرَارِ الَّذِي يَرْجِعُ إِلَى الْقَضِيَّةِ بِشَرَطِ الْمَحْمُولِ، وَ لَا رَيْبَ أَنَّ مَا نَحْنُ فِيهِ لَيْسَ كَذَلِكَ؛ لَمَّا عَرَفْتَ مِنْ أَنَّ الْمَوْضُوعَ لِلْحُكْمِ بِالِاسْتِمْرَارِ فِي الْعَامِّ الثَّانِي هُوَ الْحُكْمُ بِنَحْوِ الْإِهْمَالِ، لَا الْمَقْيَدَ بِالِاسْتِمْرَارِ، وَ إِلَّا يُلْزَمُ عَدَمُ اسْتِفَادَةِ الْاسْتِمْرَارِ لِحَلَالِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَمَ مِنْ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (حَلَالٌ مُحَمَّدٌ حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ)، وَ اسْتِفَادَتِهِ مِنَ الْخَارِجِ، وَ هُوَ كَمَا تَرَى؛ لِأَنَّ مَفَادَهُ حِينَئِذٍ: هُوَ أَنَّ حَلَالَهُ الْمُسْتَمَرَّ حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، لَا مُطْلَقَ الْحَلَالِ.

وَ كَذَلِكَ الْكَلَامُ فِيمَا لَوْ لَمْ يَصْرَحْ بِقَيْدِ الْاسْتِمْرَارِ، بَلِ اسْتَفِيدَ مِنَ الْإِطْلَاقِ بِمَعُونَةِ مَقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ مَوْضُوعُ مَقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ فِي مِثْلِ قَوْلِهِ تَعَالَى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» «١» إِلَّا نَفْسُ وَجُوبِ الْوَفَاءِ بِنَحْوِ الْإِهْمَالِ، لَا الْمَقْيَدَ بِالِاسْتِمْرَارِ؛ لِاسْتِفَادَةِ الْاسْتِمْرَارِ مِنْهُ فِي مَرْتَبَةِ مُتَأَخَّرَةٍ عَنْ ثُبُوتِ أَصْلِ وَجُوبِ الْوَفَاءِ، فَمَعَ الشَّكِّ فِي أَصْلِ وَجُوبِ الْوَفَاءِ بَعْدَ- كَالْعَقْدِ بِالْفَارِسِيَّةِ- يَتَمَسَّكُ لِرَفْعِهِ بِأَصَالَةِ الْعُمُومِ فِي الْعَامِّ الْأَوَّلِ، وَ مَعَ الشَّكِّ فِي خُرُوجِ زَمَانٍ خَاصٍّ لِعَقْدٍ؛ لِأَجْلِ احْتِمَالِ التَّقْيِيدِ بِقَيْدٍ، أَوْ فِي مَقْدَارِهِ مَعَ الْعِلْمِ بِأَصْلِ التَّقْيِيدِ، يَتَمَسَّكُ لِرَفْعِهِ بِأَصَالَةِ الْإِطْلَاقِ أَوْ الْعُمُومِ الثَّانِي بِلَا إِشْكَالٍ.

فَتَلَخَّصْ: أَنَّهُ لَا مَجَالَ لِاسْتِصْحَابِ حُكْمِ الْمَخْصَصِ فِيمَا لَوْ شَكَّ فِي ثُبُوتِ حُكْمِ الْعَامِّ فِيمَا بَعْدَ الزَّمَانِ الْمَعْلُومِ خُرُوجِهِ عَنِ الْعُمُومِ أَصْلاً، بَلِ لَا بَدَّ فِيهِ مِنَ التَّمَسَّكِ بِالْعُمُومِ الزَّمَانِيِّ أَوْ إِطْلَاقِ قَيْدِ الْاسْتِمْرَارِ مُطْلَقاً.

إِشْكَالٌ وَ تَفْصِيْلَاتٌ

إِنْ قُلْتُ: مُقْتَضَى مَا ذَكَرَ- مِنْ تَفَرُّعِ الْعَامِّ الثَّانِي أَوْ الْإِطْلَاقِ عَلَى الْعَامِّ الْأَوَّلِ، وَ أَنَّ التَّصَرُّفَ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالتَّخْصِصِ لَيْسَ تَصَرُّفاً فِي الْآخَرِ- هُوَ التَّفْصِيلُ فِي الْمَقَامِ بِمَا يَخَالِفُ التَّفْصِيلَ الَّذِي اخْتَارَهُ فِي «الْكَفَايَةِ» «١»، وَ هُوَ التَّفْصِيلُ بَيْنَ مَنْقَطَعِ الْأَوَّلِ وَ بَيْنَ مَنْقَطَعِ الْوَسْطِ وَ الْآخَرِ، بَلِ التَّفْصِيلُ فِي مَنْقَطَعِ الْوَسْطِ أَيْضاً بَوَجهٍ وَ بَيْنَهُ بَوَجهٍ آخَرٍ؛ بِالْقَوْلِ بِجَرَيَانِ اسْتِصْحَابِ فِي مَنْقَطَعِ الْأَوَّلِ، وَ فِي قِسْمٍ مِنْ مَنْقَطَعِ الْوَسْطِ، وَ التَّمَسَّكِ بِالْعَامِّ فِي مَنْقَطَعِ الْآخَرِ وَ فِي قِسْمٍ آخَرَ مِنْ مَنْقَطَعِ الْوَسْطِ، فَإِنَّهُ لَوْ شَكَّ فِي مَنْقَطَعِ الْأَوَّلِ فِي أَنَّ هَذَا الْمَصْدَاقَ- كَزَيْدِ الْعَالَمِ- لَيْسَ لَهُ حُكْمٌ أَصْلاً؛ لِيلْزَمُ التَّخْصِصُ فِي الْعَامِّ الْأَوَّلِ دُونَ الثَّانِي، أَوْ أَنَّهُ لَيْسَ لَهُ حُكْمٌ فِي خُصُوصِ هَذَا الْيَوْمِ؛ لِيلْزَمُ التَّخْصِصُ فِي الْعَامِّ الثَّانِي أَوْ تَقْيِيدُ الْإِطْلَاقِ، دُونَ الْعَامِّ الْأَوَّلِ، فَمُقْتَضَى هَذَا الْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ- بِخُرُوجِ هَذَا الْمَصْدَاقِ عَنْ هَذَا الْحُكْمِ رَأْساً أَوْ فِي هَذَا الزَّمَانِ الْخَاصِّ فَقَطْ- هُوَ تَعَارُضُ أَصَالَتِي الْعُمُومِ فِي كُلِّ مِنَ الْعَامِّينِ أَوْ أَصَالَةِ الْعُمُومِ فِي الْعَامِّ الْأَوَّلِ وَ أَصَالَةِ الْإِطْلَاقِ فِي الثَّانِي، وَ تَسَاقُطُهُمَا، وَ لَا تَرْجِيحَ لِأَحَدِيهِمَا عَلَى الْآخَرِ، فَالْمَرْجِعُ هُوَ اسْتِصْحَابُ حُكْمِ الْمَخْصَصِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا بَعْدَ هَذَا الزَّمَانِ، مِثْلاً لَوْ قَالَ: «أَكْرَمَ الْعُلَمَاءُ مِنْ أَوَّلِ شَهْرِ رَمَضَانَ إِلَى آخِرِهِ فِي كُلِّ يَوْمٍ مِنْهُ»، وَ عِلْمُ بِخُرُوجِ الْفَسَاقِ مِنْهُمْ وَ عَدَمُ وَجُوبِ إِكْرَامِهِمْ: إِمَّا رَأْساً بِتَخْصِصِ الْعَامِّ الْأَوَّلِ وَ بَقَاءِ الْعُمُومِ الثَّانِي بِحَالِهِ، أَوْ خُرُوجِ الْفَسَاقِ مِنْهُمْ فِي الْيَوْمِ الْأَوَّلِ مِنْهُ؛ بِتَخْصِصِ الْعُمُومِ الثَّانِي بِإِخْرَاجِهِمْ فِي الْيَوْمِ الْأَوَّلِ مِنْهُ فَقَطْ، وَ إِبْقَاءِ الْأَوَّلِ بِحَالِهِ، فَأَصَالَةُ الْعُمُومِ فِي كُلِّ مِنْهُمَا جَارِيَةٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا بَعْدَ الْيَوْمِ الْأَوَّلِ، وَ لَا تَرْجِيحَ لِأَحَدَاهُمَا، فَتَتَسَاقَطَانِ، وَ الْمَرْجِعُ حِينَئِذٍ اسْتِصْحَابُ حُكْمِ الْيَوْمِ الْأَوَّلِ الْقَدَرِ الْمُتَيَقَّنِ خُرُوجِهِ.

وَ هَكَذَا فِي مَنْقَطَعِ الْوَسْطِ فِيمَا لَوْ دَارَ الْأَمْرُ بَيْنَ تَخْصِصِ الْعَامِّ الثَّانِي؛ بِخُرُوجِ الْيَوْمِ الْعَاشِرِ- مِثْلاً- فَقَطْ، دُونَ مَا قَبْلَهُ وَ مَا بَعْدَهُ، وَ بَيْنَ تَخْصِصِ الْعُمُومِ الْأَوَّلِ وَ خُرُوجِهِ مَعَ مَا قَبْلَ الْوَسْطِ وَ مَا بَعْدَهُ، فَإِنَّ الْأَمْرَ حِينَئِذٍ دَائِرٌ بَيْنَ الْمُتَبَايِنِينَ، وَ مُقْتَضَى الْقَاعِدَةِ تَسَاقُطُ الْأَصْلِيِّينَ مِنَ الْجَانِبَيْنِ وَ الرَّجُوعُ إِلَى اسْتِصْحَابِ حُكْمِ الْمَخْصَصِ، بِخِلَافِ مَا لَوْ شَكَّ وَ دَارَ الْأَمْرُ بَيْنَ خُرُوجِ الْيَوْمِ الْوَسْطِ فَقَطْ؛ بِتَخْصِصِ الْعُمُومِ الثَّانِي، أَوْ هُوَ مَعَ مَا بَعْدَهُ، مَعَ الْعِلْمِ بِخُرُوجِ مَا قَبْلَ الْوَسْطِ، فَإِنَّ أَصَالَةَ

العموم الزماني أو الإطلاق محكّمة بلا معارض؛ للعلم بعدم تخصيص العامّ الأوّل، فمقتضى ما ذكرت هو التفصيل الذي ذكرناه، لا التمسك بالعموم الثاني أو الإطلاق مطلقاً.

قلت: يمكن التفصّي عن هذا الإشكال بوجه لا يخلو بعضها عن الإشكال:

الوجه الأوّل: أن يقال: حيث إنّ العموم الأوّل متقدّم على العموم الثاني بحسب الرتبة؛ لأنّ موضوع الثاني هو حكم العامّ الأوّل، فأصالة العموم في الأوّل جارية في رتبة متقدّمة على أصالة العموم في الثاني، وأنّها بلا معارض.

لكن يرد عليه- مضافاً إلى أنّ الرتبة العقليّة غير ملحوظة عند العرف و العقلاء في باب تعارض الدليلين أو الأصليين، و أنّهما عندهم متعارضان، و أنّ تقدّم أحدهما على الآخر بحسب الرتبة-: أنّ ذلك لا يفيد في سيّرة أصالة العموم في الأوّل بلا معارض؛ للعلم الإجمالي بإرادة خلاف الظاهر في أحد العمومين، فكما يحتمل إرادة خلاف الظاهر في العموم الثاني، كذلك يحتمل إرادته في الأوّل المتقدّم رتبة، و حينئذٍ فالأصل في الأوّل معارض معه في الثاني؛ لمكان العلم الإجمالي المذكور، فالتقدّم الرتبي لا يُفيد و لا يثمر في رفع التعارض بينهما، كما سيجيء- إن شاء الله- في باب الأصل السببي و المسببي.

الوجه الثاني: أنّا لا نُسلم دوران الأمر في المقام بين المتباينين، بل هو من قبيل دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر؛ للعلم بخروج يوم الجمعة و الشكّ في خروج ما بعده من الأيام، و القدر المعلوم خروجه هو يوم الجمعة، فيتمسك بالنسبة إلى الزائد عنه من الأيام التي بعده بالعموم الثاني.

و بعبارة أخرى: ينحلّ العلم الإجمالي فيه إلى العلم التفصيلي بخروج يوم الجمعة، و الشكّ البدوي بالنسبة إلى الزائد عنه من الأيام الآخر.

و فيه أيضاً: أنّه لا بدّ في دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر أن يكون الأقلّ أقلّ ذلك الأكثر و الأكثر أكثر ذلك الأقلّ، كما لو قال: «أكرم العلماء»، و علم إمّا بخروج زيد فقط عنه، أو هو مع عمرو، فإنّ العلم الإجمالي فيه ينحلّ إلى العلم التفصيلي بخروج زيد، و الشكّ البدوي في خروج عمرو، فيتمسك في المشكوك بالعموم.

و بالجملة: مسألة الأقلّ و الأكثر التي ينحلّ العلم الإجمالي فيها: هي ما إذا كان هناك عامّ مخصّص بمخصّص مرّدّ بين الأقلّ و الأكثر، و ما نحن فيه ليس كذلك، فإنّ فيه عامّين علماً إجمالاً بتخصيص أحدهما، و لا ترجيح في البين.

نعم لو علم بتخصيص العموم الثاني معيّناً، و دار أمر مخصّصه بين الأقلّ و الأكثر، فإنّه ينحلّ العلم الإجمالي فيه إلى العلم التفصيلي بخروج الأقلّ و الشكّ البدوي بالنسبة إلى الأكثر، لكنّ المفروض في المقام دوران الأمر بين تخصيص هذا العامّ الأوّل، و إخراج فرد منه كزيد من بين أفرادها، و بين تخصيص العامّ الثاني و إخراج يوم الجمعة- مثلاً- من بين أفرادها، و هي قطعات الزمان أو الأيام، فهو من قبيل دوران الأمر بين المتباينين، و الأصل في كلّ منهما معارض بالأصل في الآخر، فيتساقطان، و يرجع إلى استصحاب حكم المخصّص.

الوجه الثالث: أنّ المفروض في المثال: العلم بخروج إكرام زيد يوم الجمعة- مثلاً- تفصيلاً من وجوب إكرام العلماء، مع العلم بأنّه عالم، و الشكّ إنّما هو بالنسبة إلى ما بعده من الأيام، فبالنسبة إلى خروج زيد يوم الجمعة من العامّ الثاني، يشكّ في أنّه هل هو بنحو التخصيص له مع بقاء العموم الأوّل، أو بنحو التخصّص و خروجه موضوعاً بتخصيص العموم الأوّل؟ و لا يكشف بأصالة العموم في الثاني حال الفرد؛ و أنّ خروجه بنحو التخصّص بتخصيص العامّ الأوّل؛ لما تقدّم من أنّ بناء العقلاء على العمل بتلك الأصول، كأصالة العموم و الإطلاق و الحقيقة، إنّما هو فيما إذا علّم المعنى

الحقيقي و المجازي، و شكّ في أنّ المتكلّم أيّهما أراد، أو فيما إذا شكّ في تخصيص العموم أو تقييد المطلق، فإنّه استقرّ بناؤهم على الاعتماد على تلك الاصول في مقام الاحتجاج، و يوم الجمعة بالنسبة إلى العامّ الثاني ليس كذلك؛ للعلم بخروجه، غاية الأمر دوران الأمر فيه بين التخصيص و التخصّص، و عرفت عدم جريان أصالة العموم فيه لاستكشاف حال الفرد؛ و أنّ خروجه بنحو التخصّص لا التخصيص، و حينئذٍ أصالة العموم في الأوّل بلا معارض؛ لفرض الشكّ في تخصيص هذا العامّ، و حيث إنّ الشكّ في تخصيص العامّ الأوّل، فأصالة العموم فيه محكّمة مع العلم بمعناه الحقيقي.

و بعبارة أخرى: بناء العقلاء على العمل بهذه الاصول اللفظيّة و الاحتجاج بها، إنّما هو فيما لو شكّ في تخصيص العامّ أو تقييد المطلق، و في صورة الشكّ في المراد، لا فيما إذا علّم بخروج فرد و شكّ في أنّه بنحو التخصيص أو التخصّص و الخروج الموضوعي، كما فيما نحن فيه بالنسبة إلى العامّ الثاني، فإنّ أصالة العموم فيه و استكشاف حال الفرد غير جارية، فلا معارض لأصالة العموم في العامّ الأوّل، فيتمسّك بها للشكّ في تخصيصه مع العلم بأنّ زيداً- مثلاً- من أفرادها، و يتحقّق بها موضوع العامّ الثاني.

هذا بالنسبة إلى يوم الجمعة المعلوم عدم وجوب إكرام زيد- مثلاً- فيه.

و أمّا بالنسبة إلى ما بعده من الأيام المشكوك خروجه و عدمه، فأصالة العموم في الثاني بلا معارض؛ لأنّه بعد جريان أصالة العموم في الأوّل بالنسبة إلى المصادق المعلوم خروجه، و هو يوم الجمعة في المثال، مع العلم بأنّه من العلماء، يتحقّق بها موضوع العامّ الثاني؛ أي وجوب إكرام زيد، و حيث إنّ علم بعدم وجوب إكرامه يوم الجمعة بالدليل الخاصّ، فهو مخصّص للعامّ الثاني بالنسبة إلى يوم الجمعة، و أمّا ما بعده من الأيام المشكوك خروج زيد من وجوب الإكرام فيها، فلا مانع من التمسّك بالعامّ الثاني بالنسبة إليها.

الوجه الرابع: أنّه لا مجال لأصالة العموم في العامّ التحتاني بالنسبة إلى إكرام زيد يوم الجمعة؛ للعلم بخروجه فيه؛ لأنّه إن أريد منها حفظ العموم في العامّ الثاني و إثباته، يرد عليه: أنّه مضافاً إلى أنّ المفروض العلم بعدم وجوب إكرام زيد فيه، يلزم من وجودها عدمها؛ لاستلزام جريان أصالة العموم فيه و عدم تخصيصه التخصيص في العامّ الأوّل؛ بخروج زيد عن وجوب الإكرام رأساً، و معه ينتفي موضوع الحكم في العامّ الثاني بالنسبة إلى زيد، و هو ما ذكرناه من المحذور، و هو ناش عن كون الحكم في العامّ الأوّل موضوعاً للعامّ الثاني، و لولا هذا الارتباط بينهما لم يلزم هذا المحذور، كما لو قال: «أكرم العلماء، و أكرم التجّار»، و علم إمّا بخروج زيد التاجر من الثاني، أو زيد العالم من الأوّل، فإنّه لا محذور في جريان أصالة العموم في كلّ منهما، إلّا عدم الترجيح لإحداهما على الأخرى، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ إثبات وجوب إكرام زيد يوم الجمعة؛ بإجراء أصالة العموم في الثاني يستلزم عدم وجوبه؛ لأنّ اللازم حينئذٍ ورود التخصيص على العامّ الأوّل، و خروج زيد عن هذا العامّ، و عدم وجوب إكرامه رأساً، فإذا لم تكن أصالة العموم بالنسبة إلى يوم الجمعة جارية، تصير أصالة العموم في العامّ الأوّل بلا معارض، و بها يتحقّق موضوع العامّ الثاني؛ أي وجوب إكرام زيد، و حيث إنّ يوم الجمعة خارج عنه بالدليل، فبالنسبة إلى ما بعده من الأيام لا مانع من جريانها في العامّ الثاني بالنسبة إلى زيد؛ للشكّ في خروجه منه، فيحكم بوجوب إكرامه فيها.

الوجه الخامس: أنّ أصالة العموم في العامّ التحتاني غير جارية بالنسبة إلى خصوص وجوب إكرام زيد؛ للعلم بعدم وجوب إكرامه فيه؛ إمّا بتخصيص العامّ الثاني، أو تخصّصه بتخصيص العامّ الأوّل، فتكون أصالة العموم في العامّ الفوقاني بلا معارض، فيثبت بها في الثاني؛ وجوب إكرامه فيما بعد يوم الجمعة؛ من الأيام المشكوك وجوب إكرامه فيها.

فتلخص: أنّه لا مجال للتمسك باستصحاب حكم المخصّص في شيء من الموارد.

تذنب: في أخذ الزمان بنحو الاستغراق أو الاستمرار

ذكر الشيخ الأعظم قدس سره في خلال كلامه: أنّه إن أخذ الزمان في العام بنحو الاستغراق؛ بأن جعل كلّ قطعة من قطعاته موضوعاً للحكم، فلا مجال فيه لاستصحاب حكم المخصّص، بل يتمسك فيه بالعام؛ بحيث لو لم يكن عامّاً أيضاً لم يجر استصحابه، بل لا بدّ من الرجوع إلى سائر الاصول.

وإن أخذ بنحو الاستمرار تصريحاً، أو لاستفادته من مقدّمات الحكمة، فهو مورد التمسك باستصحاب حكم المخصّص لا العام؛ بحيث لو لا الاستصحاب لا يرجع فيه إلى العموم «١».

أقول: كأنّه قدس سره جعل المناط و الملاك في جريان الاستصحاب، لحاظ حال العموم، و أنّه لا مجال للاستصحاب في الفرض، بخلاف الفرض الثاني.

و لكنّه ليس كذلك، بل المناط ملاحظة حكم المخصّص، فإن اتّحدت القضية المتيقّنة و المشكوكة فيه؛ بأن أخذ الزمان فيه بنحو الظرفيّة، فهو مورد جريان الاستصحاب، و إلّا بأن أخذ مفرداً فلا.

ثمّ إنّ تقدّم البحث في استصحاب صحّة الأجزاء السابقة لو شكّ فيها، فلا نعيده.

التنبية العاشر حول المراد من الشكّ في الأدلّة

أنّ الشكّ المأخوذ في الاستصحاب أعمّ من المتساوي الطرفين و غيره؛ لأنّ الظاهر أنّ جعل الشكّ مقابل الظنّ و الوهم مجرد اصطلاح ناش من المنطقيين «١»، و تبعهم فيه غيرهم من أرباب العلوم، و إلّا فهو في متن اللّغة ليس كذلك؛ حيث إنّّه فسّر فيه بالارتباب «٢» و نحوه «٣» الأعمّ من متساوي الطرفين، و على فرض الإغماض عن ذلك و عدم ثبوته كذلك لغةً، لكن لا ريب في أنّ المراد منه في باب الاستصحاب و أخباره هو المعنى الأعمّ؛ إمّا لما تقدّم عند التعرّض لاستصحاب مؤدّى الأمارات: من إقامة الشواهد من الأخبار و ارتكاز ذلك في أذهان العرف و العقلاء و مناسبة الحكم و الموضوع- على أنّ المراد من اليقين و الشكّ المأخوذ في الاستصحاب في لسان الأخبار هو الحجّة و اللاجّة، لا اليقين الاصطلاحي الجازم.

و إمّا لاستفادة ذلك من أخبار الاستصحاب، كما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره «٤»؛ حيث جعل الشكّ فيها مقابلًا لليقين، و عدم نقضه إلّا بيقين آخر الظاهر في أنّ المراد منه عدم اليقين، و أنّ حدّ حرمة نقض اليقين إنّما هو حصول يقين آخر، و كذلك قوله عليه السلام «١»: (لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام) في جواب قول زرارة: (فإن حرّك في جنبه شيء)، مع أنّه أمارّة ربّما يحصل منها الظنّ بالنوم؛ حيث جعل الغاية، حصول اليقين بالخلاف.

و كذلك مفروض السؤال في الرواية الثانية لزرارة «٢»؛ المفروض فيها كونه في معرض إصابة الدم للثوب، فيستفاد من مجموع ما ذكر أنّ المراد من الشكّ هو المعنى الأعمّ، و لا يحتاج إلى تجسّم الاستدلال بالإجماع التقديري؛ بمعنى أنّه لو كان المستند للجميع في حجّة الاستصحاب هو الأخبار، لأجمعوا على ذلك «٣»، فإنّ حجّة الإجماع إنّما هي لأجل كشفه عن رأي المعصوم المتوقّف على إجماع محقّق ثابت، و لا يكفي فيه وجوده التقديري، كما فيما نحن فيه؛ لعدم استنادهم فيه إليها إلى زمان والد الشيخ البهائي قدس سره «٤».

و كذلك الاستدلال: بأنّ الظنّ الغير المعتبر: إمّا لوجود الدليل على عدم اعتباره، أو لعدم الدليل على اعتباره، فعلى الأوّل فوجوده كعدمه، فيترتب عليه آثار عدمه، و على الثاني فمرجهه إلى نقض اليقين بالشكّ «و»، فإنّ ذلك كلّه تبعيد للمسافة بلا حاجة إليه.

خاتمة

يعتبر في جريان الاستصحاب امور:

الأمر الأوّل وحدة القضية المتيقّنة و المشكوكة

لا إشكال في اعتبار اتّحاد القضية المتيقّنة مع المشكوكة في الاستصحاب بحسب الموضوع و المحمول مطلقاً؛ سواء كان في الهليّات البسيطة أو المركّبة، و هو من القضايا التي قياساتها معها. و إمّا إحراز وجود الموضوع فلا يعتبر فيه.

توضيح ذلك: إنّ اليقين و الظنّ و الشكّ و الوهم من المعاني التي لا يمكن تعلّقها بالمعاني التصوّرية، بل هي دائماً تتعلّق بالقضايا و المعاني التصديقيّة، و إمّا اليقين و الشكّ في عدالة زيد- مثلاً- فمرجعهما إمّا اليقين و الشكّ بتحقيق عدالته على ما هو مفاد «كان» التامّة و الهليّة البسيطة، أو كون زيد عادلاً على ما هو مفاد «كان» الناقصة و الهليّة المركّبة، و إلّا فنفس العدالة و نحوها من المعاني التصوّرية لا يعقل تعلّق اليقين و الشكّ بها، فالمستصحب دائماً من القضايا، و معنى استصحابها هو البناء على وجودها المتيقّن في ظرف الشكّ.

حول اعتبار بقاء الموضوع

فما يظهر من الشيخ الأعظم قدس سره من أنّه يعتبر في الاستصحاب بقاء الموضوع في الزمان اللاحق، و أنّ المراد به معروض المستصحب، فإذا اريد استصحاب بقاء وجود زيد أو قيامه، فلا بدّ من وجود زيد و تحقّقه في الزمان اللاحق على النحو الذي كان معروضاً للمستصحب في السابق؛ سواء كان تحقّقه في السابق بتقرّره ذهنياً أو بوجوده خارجاً، فزيد معروض للقيام في الخارج بوصف وجوده الخارجي، و للوجود بوصف تقرّره الذهني، لا بوجوده الخارجي «١».

فيه أوّلًا: ما عرفت من أنّه لا يمكن استصحاب نفس العارض بالمعنى التصوّري؛ لعدم إمكان تعلّق اليقين و الشكّ اللّذين هما من أركان الاستصحاب به، بل المستصحب دائماً من المعاني التصديقيّة التي يمكن تعلّق اليقين و الشكّ بها، فليس المستصحب في استصحاب العدالة، نفس العدالة بالمعنى العارض على زيد، و كذلك في استصحاب الوجود، فما ذكره قدس سره خلطاً بين المستصحب و محمول القضية، مع أنّ المستصحب هو القضية لا محمولها، فلو ترتّب الأثر على الكون المحمولي للعدالة- مثلاً- لترتب عليه باستصحابه، و إمّا لو ترتّب الأثر على الكون الرابط، ككونه عادلاً بالنسبة إلى جواز الائتمام به و صحّة الطلاق عنده و نفوذ شهادته تترتب تلك الآثار باستصحاب ذلك، لا باستصحاب تحقّق العدالة بنحو الكون المحمولي، إلّا على القول بحجّة الأصل المثبت؛ ضرورة أنّ استصحاب تحقّق العدالة لا يثبت اتّصاف زيد بالعدالة.

و ثانياً: فلأنّ إحراز الموضوع و وجوده غير ممكن في بعض الموارد، كما في استصحاب الوجود؛ لأنّه إن اريد إحراز موضوعه به- و هو زيد مثلاً- في الخارج و التصديق بوجوده فيه، فهو لا يجتمع مع الشكّ في وجوده و استصحابه.

و إن اريد إحراز وجوده في الذهن، كما صرّح قدس سره به، ففيه: أنّ الموضوع للوجود الخارجي الذي يُراد إثباته بالاستصحاب، ليس هو زيد المتقرّر في الذهن بالضرورة، بل الموضوع هو نفس هويّة زيد المتّحدة مع الوجود في

الخارج، و إلاّ فلا يمكن اتّحاد زيد المتقرّر في الذهن مع الوجود الخارجي، و لعلّ هذا الاشتباه ناشئ من قولهم: إنّ الوجود عارض الماهيّة ذهناً «١»، فتوهّم منه: أنّ المعروض هو زيد المتقرّر في الذهن، مع أنّ مرادهم ليس ذلك، فإنّ الوجود و إن لم يكن عارضاً عليه في الخارج، لكنّه متّحد معه فيه؛ لأنّ قولنا: «زيد موجود» حكاية عن الخارج و الواقع.

و بالجملة: ظاهر كلامه قدس سره غير مستقيم، إلاّ أن يريد ما ذكرناه، و لكن ظاهر كلامه قدس سره خلافه.

فتلخص: أنّه يعتبر في الاستصحاب اتّحاد الفضيّة المتقيّنة مع المشكوكة موضوعاً و محمولاً، و لا يعتبر فيه إحراز بقاء الموضوع «٢».

ثمّ إنّ قدس سره قال: و الدليل على اعتبار بقاء الموضوع في جريان الاستصحاب واضح؛ لأنّه لو لم يعلم تحقّقه لاحقاً، فإذا اراد إبقاء المستصحب العارض له المتقوم به:

فإنّما أن يبقى في غير محلّ و موضوع، فهو محال، و إنّما أن يبقى في موضوع غير الموضوع السابق، فمن المعلوم أنّ هذا ليس إبقاء للعارض السابق، بل هو حكم بحدوث عارض مثله في موضوع جديد، و الحكم بعدم ثبوت الحكم لهذا الموضوع الجديد ليس نقضاً للمتيقّن السابق «١». انتهى محصل كلامه قدس سره.

و أورد عليه المحقّق الخراساني قدس سره بوجهين:

الأول: أنّ استحالة انتقال العرض من موضوع إلى آخر حقيقة و تكويناً، لا يستلزم استحالته تعبّداً و تشريعاً- بمعنى الالتزام بآثاره شرعاً- حيث إنّ مرجع استصحاب الموضوعات هو الحكم بترتيب آثارها و البناء العملي على بقائها «٢».

الثاني: ما أفاده في «الحاشية على الفرائد»: أنّ هذا الدليل أخصّ من المدّعى، فإنّ المستصحب ليس من مقولة الأعراض دائماً، بل ربّما يكون هو الوجود، و ليس هو من المقولات العشر، فلا هو جوهرٌ بالذات، و لا عرض و إن كان بالعرض.

إن قلت: نعم لكنّه ممّا يعرض على الماهيّة كالعرض.

قلت: نعم إلاّ أنّ تشخصه ليس بعروضه، فيستحيل بقاؤه مع تبدّله، بل يكون بالعكس و إن تشخص معروضه به- كما حقّق في محله «٣»- بحيث لا تتلّم وحدته و تشخصه بتعدّد الموجود و تبدّله من نوع إلى آخر، فينتزع من وجود واحد شخصيّ ماهيّات مختلفة حسب اختلافه نقصاً و كمّالاً و ضعفاً و شدّة، فيصحّ استصحاب هذا الموجود عند الشكّ في بقائه و ارتفاعه؛ و لو مع القطع بتبدّل ما انتزع عنه سابقاً من الماهيّة إلى غير ما ينتزع عنه الآن «٤». انتهى.

توجيه شيخنا الحائري قدس سره كلام الشيخ الأعظم قدس سره

و قال شيخنا الحائري قدس سره ما حاصله: إنّ ظاهر كلام الشيخ قدس سره و إن كان يوهّم ما يرد عليه الاعتراض، إلاّ أنّه يمكن توجيهه على وجه يسلم من المناقشة.

و توضيح ذلك يحتاج إلى بيان مقدّمة: هي أنّ القضايا الصادرة من المتكلّم- سواء كانت من سنخ إنشاء الأحكام أو من قبيل الأخبار- مشتملة على نسب ربطيّة متقوّمة بالموضوعات الخاصّة، مثلاً قولنا: «أكرم زيداً» مشتمل على إرادة إيقاعيّة مرتبطة بإكرام زيد، و كذا قولنا: «زيد قائم» مشتمل على نسبة تصديقيّة حاكية متقوّمة بهذا الموضوع الخاصّ

و المحمول كذلك، و حال هذه النسب في الذهن حال الأعراض في الخارج في الاحتياج إلى الغير في التحقق، و كذا في عدم إمكان انتقالها من محلّ إلى آخر، و هذا واضح.

إذا عرفت هذا نقول: لو فرضنا أنّ المتيقّن في السابق هو وجوب الصلاة، فالجاعل للحكم في الزمان الثاني: إمّا أن يجعل الوجوب للصلاة، و هو المطلوب هنا من لزوم بقاء اتّحاد الموضوع، و إمّا أن ينشأ هذه الإرادة الحتمية الربطية من دون موضوع و هو محال؛ ضرورة تقوّمها في النفس بموضوع خاصّ.

و أمّا أن ينشأ لغير الصلاة: إمّا أن ينشأ تلك الإرادة المتقوّمة بموضوع الصلاة لغيرها، و إمّا أن ينشأ إرادة مستقلة، و الأوّل محال؛ لاستحالة انتقال العرض، و الثاني ممكن، لكنّه ليس إبقاءً لما سبق.

هذا في الشبهة الحكمية.

و أمّا الشبهة الموضوعية: فلنفرض أنّ المتيقّن السابق هو خمريّة هذا المائع الخاصّ، ففي الزمان الثاني لواقع تلك النسبة التصديقية المرتبطة بالخمريّة و هذا المائع تعبّداً، فإن كان طرف النسبة المذكورة هذا المائع فقد ثبت المطلوب، و إلّا فإن لم يكن لها طرف يلزم تحقّق العرض- أعني هذه النسبة الربطية في النفس- من دون محلّ، و هو محال.

و إن كان لها طرف، فإن أوقع تلك النسبة المتقوّمة بطرف خاصّ لمحلّ آخر، فهو محال؛ للزوم انتقال العرض، و إن أوقعها لمحلّ آخر فهو ممكن، لكنّه ليس إبقاءً للحالة السابقة.

و أمّا الإشكال الثاني الذي ذكره قدس سره ففيه: أنّ الوجود و إن لا يتشخّص بالماهية، لكنّه يتشخّص بحدوده الخاصة، فإنّ وجود زيد و وجود عمرو وجودان متعدّدان قطعاً، و كذا السواد الضعيف المنتزع من حدّ خاصّ من وجود السواد، و السواد الشديد المنتزع من حدّ خاصّ منه، فإنّ انتزاعهما منه يكشف عن اختلاف الوجودين اللّذين هما منشأ انتزاعهما؛ إذ لا يعقل اختلاف عنوان المنتزع من دون اختلاف في منشأ الانتزاع.

و من هنا ظهر: أنّ استصحاب بقاء السواد فيما إذا قطع بتبدّله على تقدير البقاء مبنيّ على أحد أمرين: إمّا جواز استصحاب القسم الثالث، و إمّا القول بوحدة هذين الوجودين بنظر العرف و إن كانا متعدّدين في نظر العقل، فاحفظ ذلك «١». انتهى.

أقول: هذا التوجيه غير وجيه؛ و ذلك لأنّه لو تعلّقت إرادة إيجابيّة- مثلاً- بوجوب صلاة الجمعة، فلا ريب في أنّه لا يراد بالاستصحاب جرّها إلى زمان الشكّ؛ بإيجاد إرادة واقعية في زمان الشكّ، بل الاستصحاب حكم ظاهريّ مفاده التعلّد بالبقاء، و الحكم بترتيب الآثار منجّز للواقع على فرض الإصابة و العذر عند عدمها؛ من دون فرق فيه بين الشبهات الحكمية و الموضوعية، بل في الثانية أوضح؛ حيث إنّّه لا معنى لاستصحاب الموضوعات إلّا الحكم بترتيب آثارها، و بناء على ما ذكره قدس سره يلزم أن يكون مؤدّى الاستصحاب حكماً واقعياً، و هو كما ترى، اما بناءً على ما ذكرنا فمرجع مثل استصحاب الكربة و الطهارة و نحوهما إلى إسقاط شرطيتها للصلاة أو لتطهّر الثوب النجس- مثلاً- على فرض عدم إصابة الواقع، لا جعل الطهارة و الكربة المستصحبتين مثل الطهارة و الكربة الواقعتين.

فإن قلت: هذا التوجيه و إن كان غير وجيه بناءً على المختار: من أنّ مفاد الاستصحاب هو مجرد الحكم بترتيب الآثار و البناء العمليّ على البقاء، لكنّه وجيه؛ بناءً على ما ذهب إليه المحقّق الخراساني قدس سره: من أنّ مفاده جعل الحكم المماثل «١»، فإنّه بناءً عليه لا يرد عليه الإشكال.

قلت: يبعد جداً إرادة صاحب الكفاية ذلك و ان عبّر به، بل الظاهر أنّ مراده من المماثل هو الحكم الظاهري بترتيب الآثار المماثلة لآثار الحكم الواقعي، لا أنّ مفاده حكم واقعي بتعلّق إرادة حتميّة واقعيّة به، فإنّ ذلك ممّا يبعد نسبته إليه قدس سره، و إنّما فيرد عليه إشكال أقوى من الإشكال المذكور، بل لنا أن نقبل الدليل على شيخنا الاستاذ الحائري قدس سره؛ فنقول: لو كان للمولى إرادة حتميّة في الزمان السابق فتلك الإرادة: إمّا موجودة في الزمان اللاحق واقعاً أو لا، فعلى الأوّل فلم تحدث بالاستصحاب إرادة جديدة في الزمان اللاحق، و على الثاني فإن حدثت إرادة جديدة بالاستصحاب ليس إبقاءً للأولى، بل إحداث إرادة جديدة.

و بعبارة أخرى: الإرادة الحتميّة: إمّا متحقّقة في الزمان اللاحق و باقية فيه- لا أنّه تحدثت إرادة جديدة أخرى- أو لا، بل يراد إبقاؤها بالاستصحاب، فعلى الأوّل لا يحتاج إلى الاستصحاب، و على الثاني فليس ذلك إبقاءً للحالة السابقة، بل إيجاد إرادة أخرى و إحداثها.

و أمّا ما أفاده في الجواب عن الإشكال الثاني ففيه ما عرفت سابقاً: من أنّ الموجودات المتدرّجة الوجود- كالزمان و الحركة الاشتدادية و غيرها- واحدة بوحدة شخصيّة، و إنّما يلزم المحال، و كذلك هي عند العرف، فإنّ تبدّل السواد الضعيف- مثلاً- إلى الشديد ليس تبدّلاً في الوجود بل الشديد المتبدّل إليه هو الضعيف السابق عرفاً بزيادة الاشتداد، لا أنّه موجود آخر يغير الأوّل، و قد تقدّم تفصيل ذلك، فراجع.

و تقدّم أيضاً: أنّ استصحاب هذا القسم من الموجودات استصحاب للشخص، لا الكلّي.

فتلخص: أنّ ما أورده في «الكفاية» على الشيخ الأعظم قدس سره حقّ و صحيح.

مضافاً إلى أنّه لو فرض جواز انتقال العرض أو تحقّقه لا في موضوع كالعدالة، لكن استصحابه لا يفيد شيئاً؛ إذ لا يثبت بذلك اتّصاف الموضوع به، فلا يثبت بالاستصحاب المذكور أنّ زيداً عادل.

ثمّ إنّ اتّحاد القضية المتيقّنة مع المشكوكة: إمّا مُحَرَّر بالوجدان، كما في الهليّات البسيطة، مثل استصحاب وجود زيد، فإنّ المحمول قد يترتّب على الموضوع بلا واسطة في ترتبه، مثل حمل الوجود على زيد، فإنّه لا واسطة في ترتبه عليه عقلاً و لا عرفاً، و قد يترتّب عليه بواسطة عقليّة، كحمل المتنقّس و المتحرّك على زيد بواسطة الوجود و الحياة، فإنّه ما لم يكن موجوداً حيّاً لا يصحّ حمل المتنقّس و المتحرّك عليه، لكن الموضوع لهما نفس زيد لا الموصوف بالوجود و الحياة.

و قد يترتّب عليه بواسطة ليست قيداً للموضوع عرفاً، بل هو عندهم بنحو القضية الحقيقيّة، كثبوت العدالة لزيد بواسطة الوجود، فإنّه لا دخل للوجود في تحقّق العدالة له عند العرف بنحو التقييد، بل هو عندهم بنحو القضية الحينيّة، مثل «زيد عادل حين هو موجود» ففي جميع هذه الأقسام اتّحاد القضيتين مُحَرَّر بالوجدان، و أنّ الموضوع في جميعها هو زيد، لا زيد الموجود، و هو بعينه الموضوع في القضية المشكوكة أيضاً.

و لا فرق في ذلك بين كون الشكّ في المحمول ناشئاً عن الشكّ في وجود الموضوع أو لا.

و قد يقيد الموضوع بقيد فالموضوع هو المقيّد بما هو مقيّد، مثل «زيد الحيّ عادل»، و القيد إمّا مُحَرَّر بالوجدان، كما لو علم بحياته بالوجدان، و شكّ في بقاء عدالته، فإنّه لا إشكال في صحّة استصحابها لاتّحاد القضيتين.

عدم كفاية الاستصحاب في إحراز موضوع القضية المستصحة

و إنّما الإشكال فيما إذا لم يُحرز القيد بالوجدان في ظرف الشكّ، فيقع الإشكال في أنّه هل يمكن إحراز بقاء جزء الموضوع- أي القيد- و اتّحاد القضيتين بالاستصحاب؛ بأن يستصحب أوّلًا حياته المشكوكة في ظرف الشكّ، ثمّ يستصحب عدالته، أو لا بل لا بدّ من إحرازه بالوجدان في صحّة استصحاب عدالته، أو التفصيل بين ما إذا كان الشكّ في المحمول مسبباً عن الشكّ في الموضوع مطلقاً أو شرعاً، و بين ما إذا لم يكن كذلك، بل كان الشكّ في المحمول في عرض الشكّ في الموضوع، و مسبباً عن غير الشكّ في الموضوع؟ فيكفي إحراز بقاء الموضوع بالاستصحاب في الأوّل دون الثاني، فمحطّ البحث و الكلام هو هذا القسم فقط.

و الحقّ: عدم كفاية الاستصحاب في إحراز الموضوع مطلقاً؛ من غير فرق بين كون القيد المأخوذ في الموضوع سبباً شرعياً للمحمول، مثل «الماء المطلق مطهر»، مع قطع النظر عن محكومية استصحاب المطهرية، و بين غيره؛ و ذلك لما عرفت سابقاً: من أنّه يعتبر في استصحاب الموضوعات ترتّب أثر شرعيّ عليها، بل ليس استصحابها إلّا عبارة عن ذلك، و الذي يترتّب على استصحاب الموضوع- كالحيّة و إطلاق الماء في المثاليين، و يراد إثباته به- هو اتّحاد القضيتين و إحراز موضوع الاستصحاب الآخر، و هو ليس من الآثار الشرعية؛ ليصحّ بلحاظه استصحابهما، كما أفاد الشيخ الأعظم قدس سره في خلال كلامه: من أنّ صحّة الاستصحاب الثاني ليست من الآثار الشرعية للمستصحب الأوّل، فلا مجال لجريانه بلحاظها «١» و إن كان كلامه قدس سره في المقام لا يخلو عن الاختلال الناشئ عن الخلط بين ما هو محطّ البحث في المقام و غيره.

نعم استصحاب الحيّة و إطلاق الماء في المثاليين لترتيب الآثار الشرعية عليهما، مثل وجوب الإنفاق على زوجته أو مطهرية الماء، صحيحّ و لا إشكال فيه، لكنّه خارج عن محطّ البحث؛ لأنّ المقصود استصحابهما لترتّب إثبات اتّحاد القضيتين عليهما.

و بالجملة: بعد تنقيح محطّ البحث لا يبقى إشكال على ما ذكرناه، و أنّه من القضايا التي قياساتها معها.

الخلط الواقع في كلام بعض الأعظم

و من هنا يظهر الإشكال فيما ذكره الميرزا النائيني قدس سره؛ لوقوع الخلط في كلامه قدس سره بين ما هو محطّ البحث و غيره؛ حيث إنّ قدس سره ذكر- بعد تفصيل الكلام في ذلك- ما يرجع إلى ما ذكره الشيخ قدس سره، و حاصله: أنّه لا مجال للإشكال في جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الحيّة في المثال؛ حيث إنّ الشكّ فيها و في العدالة في عرض واحد، و الموضوع لجواز التقليد مركّب من الحيّة و العدالة، فكما يحرز كلّ واحد من جزئي الموضوع بالوجدان، كذلك يُحرزان بالاستصحاب، أو أحدهما بالاستصحاب و الآخر بالوجدان، و يترتّب عليهما الحكم الشرعي، كجواز التقليد، كما في سائر الموضوعات المركّبة «١». انتهى.

فإنّه صحيح، لكنّه غير مربوط بما نحن فيه و خارج عن محطّ البحث؛ إذ ليس البحث فيما إذا ترتّب الأثر الشرعي على موضوع مركّب؛ ليقال: إنّ يمكن إحراز أحد الجزئين بالوجدان و الآخر بالاستصحاب، بل الكلام في أنّه هل يمكن إحراز الموضوع لاستصحاب آخر بالاستصحاب، و اتّحاد القضيتين بالجاري في الموضوع؛ ليرتّب عليه جريان الاستصحاب في جانب المحمول أو لا؟ و أين هذا ممّا فرضه؟!

فالحقّ: عدم إحراز الموضوع و اتّحاد القضيتين بالاستصحاب، بل لا بدّ من إحرازه بالوجدان أو بقيام البينة عليه أو الأمانة؛ لما تقدّم من حجّة مثبتاتها.

المناطق في تشخيص وجود الموضوع

ثم إنَّ المناطق في تشخيص وجود الموضوع وصدق اتِّحاد القضيَّتين، هل هو نظر العقل أو نظر العرف أو لسان الدليل؟ و الفرق بينها واضح، فإنَّه على الأوَّل قلَّما يتَّفَق ذلك في الأحكام حتَّى في احتمال النسخ؛ لأنَّ الأحكام الشرعيَّة إنّما تتعلَّق بالموضوعات؛ لمكان اشتغالها على خصوصيَّة هي الموضوعة لها عند العقل أو دخيلة في موضوعها، كالحرمة المتعلِّقة بالخمَر، و لا يمكن الشكَّ في الحكم إلَّا بتغيُّر بعض حالات الموضوع و خصوصيَّاته، و إلَّا فمع حفظ الموضوع بجميع حالاته و خصوصيَّاته في الزمان اللاحق، امتنع الشكَّ في حكمه؛ لأنَّه لو احتمل زوال الحكم الأوَّل، مع وجود الموضوع بجميع حالاته و خصوصيَّاته، و تبدَّل حكمه إلى حكم آخر كالإباحة في مثال الخمَر، لزم أن يكون الحكم الأوَّل جزافاً و بلا ملك، فلا بدَّ في فرض الشكَّ فيه من طرؤ تغيُّر في الموضوع في بعض حالاته و خصوصيَّاته، و معه فليس الموضوع باقياً عقلاً، فلا تتَّحد القضيَّتان فيما لو احتمل دَخَل الزمان أو المكان في موضوع الحكم الأوَّل، كما لو فرض حليَّة شرب الخمَر في ابتداء الإسلام؛ لعدم بسط يد الشارع كاملاً فيه، فمع هذا الاحتمال ففي الزمان اللاحق ليس الموضوع فيه ذاك الموضوع؛ لانتفاء الزمان الأوَّل فيه، فلو كان المناطق في اتِّحاد القضيَّتين هو نظر العقل، انسَدَّ باب الاستصحاب في الأحكام حتَّى في الشكَّ في النسخ؛ لما عرفت من احتمال دَخَل الزمان الأوَّل في الموضوع عقلاً، المفقود في الزمان اللاحق، فلا تتَّحد القضيَّتان موضوعاً.

فإن قلت: خصوصيَّة الزمان ملغاة في باب الاستصحاب.

قلت: مرجع ذلك: أنَّ الملاك فيه ليس اتِّحاد القضيَّتين عقلاً، و عدم اعتبار تحقُّق الموضوع فيه عند العقل، و هكذا الكلام في كثير من الاستصحابات الموضوعيَّة، فلو كان المناطق فيها بقاء الموضوع بنظر العقل لزم عدم جريان تلك الاستصحابات، كما في استصحاب الكريَّة عند نقصان قدر يسير منها في الحال اللاحق، فإنَّ الموضوع بحسب الدقَّة العقليَّة غير محفوظ، بخلاف ما لو قلنا: إنَّ المناطق فيه نظر العرف أو لسان الدليل، فإنَّه لا يستلزم هذا الإشكال، و هو واضح لا إشكال فيه.

و إنّما الإشكال في الفرق بين كون الملاك هو نظر العرف أو لسان الدليل؛ حيث إنَّ الأدلَّة المتكفِّلة لبيان الأحكام منزلة على الفهم العرفي و نظر العقلاء.

و يمكن أن يقال: إنَّ الفرق بينهما أيضاً واضح، فإنَّه لو قلنا: إنَّ الملاك هو لسان الدليل، فلا بدَّ من ملاحظة الأدلَّة الاجتهاديَّة، و كلَّ عنوان اخذ فيها موضوعاً فهو الموضوع بمعناه العرفي، فلا بدَّ في حفظه من صدق ذلك العنوان عليه مثل عنوان «العالم» في «أكرم العالم» و صدق «العنب» في قوله عليه السلام: (العصير إذا نشَّ أو غلا يجرم) «١» و نحو ذلك، فلو زال علمُ مصداقٍ من العلماء أو صار العنب زبيباً، فليس الموضوع المأخوذ في لسان الدليل محفوظاً في الفرض؛ لعدم صدق «العالم» على من زال علمه و صار جاهلاً، و كذا عنوان «العنب» على الزبيب، لكن هذا العنوان المتعلَّق للحكم في لسان الدليل، لو وُجد فرد منه في الخارج و انطبق عليه، مثل زيد أو هذا العنب الخاصَّ الموجود فيه، يتعلَّق بهما حكمهما بالانطباق عليهما، فتتحقِّق هنا قضايا متيقِّنة، فإنَّه كما يصدق عليه «أنَّ هذا العالم يجب إكرامه»، يصدق «أنَّ هذا المشار إليه يجب إكرامه، أو زيد يجب إكرامه»، فبعد زوال علمه و إن لم يصدق عليه «أنَّ هذا العالم يجب إكرامه»؛ لعدم انطباق العالم عليه حينئذٍ، لكن يصدق أنَّ هذا الشخص كان واجب الإكرام، و شكَّ في بقاء وجوبه، فإنَّ الموضوع محفوظ عرفاً، و ليس بمحفوظ بحسب لسان الدليل الاجتهادي، فلا يشمل الدليل الاجتهادي، لكن يشمل أدلَّة الاستصحاب؛ لصدق نقض اليقين بالشكَّ عليه لو لم يحكم عليه بما حكم عليه سابقاً؛ من جهة احتمال بقاء وجوب إكرامه و إن زال علمه؛ لاحتمال كون العلم واسطة في ثبوت وجوبه عليه؛ بحيث لا يدور

الحكم مداره، و كذلك لو صار التراب خزفاً أو آجرًا، فإنّه لا يصدق عليه عنوان التراب حينئذٍ، فلا يشمل قوله عليه السلام: (التراب أحد الطهورين) «١»، لكن موضوع دليل الاستصحاب باقٍ عرفاً؛ لأنّه يصدق أنّ هذا كان أحد الطهورين سابقاً، و الآن كما كان.

و الحاصل: إنّهُ إن اعتبر في بقاء الموضوع ملاحظة لسان الدليل فلا بدّ من بقاء العنوان المأخوذ فيه موضوعاً للحكم في الاستصحاب، فلا بدّ من بقاء ما هو المَجْعول موضوعاً في لسان الدليل الاجتهادي، بخلاف ما لو قلنا: إنّ المتبّع فيه نظر العرف، فإنّه حينئذٍ لا بدّ من ملاحظة أدلّة الاستصحاب؛ أي قوله: (لا ينقض اليقين بالشكّ)، فكلمًا صدق على رفع اليد عن الحكم السابق أنّه نقض لليقين بالشكّ، جرى فيه الاستصحاب؛ لبقاء الموضوع عرفاً، و إن لم يكن العنوان المأخوذ في لسان الدليل باقياً قطعاً، كما في الأمثلة المتقدّمة، مع أنّ حصول اليقين السابق إنّما هو من الدليل الاجتهادي.

هذا ممّا أفاده العلّامة شيخنا الحائري في درسه، لكن الظاهر من «الدّرر» «١» غير هذا البيان.

كلام المحقّق الخراساني و ما يرد عليه

و قال في «الكفاية» في بيان الفرق بين الموضوع العرفي و المأخوذ في لسان الدليل ما حاصله: إنّ المتبّع في تعيين مدلول الدليل، و إن كان هو فهم العرف بحسب ما يرتكز في أذهانهم؛ بسبب ما تخيّلوه من الجهات و المناسبات بين الموضوع و الحكم؛ فيجعلون الموضوع ذات المعنوي لا بما هو معنوي بالعنوان الذي اخذ موضوعاً للحكم، فالموضوع في لسان الدليل هو الحقيقي كالعنب بما هو عنب، و الموضوع العرفي هو الموضوع الخيالي أي الأعمّ من العنب و الزبيب.

ثمّ ذكر: أنّ هذا إنّما هو فيما إذا لم تكن تلك الجهات و المناسبات بمثابةً تصلح قرينةً على صرف الدليل عمّا هو ظاهر فيه «٢». انتهى محصله.

و يرد عليه: أنّ القضية المتيقّنة الحاصلة من الدليل الاجتهادي موضوعها هو الموضوع الحقيقي كالعنب بما هو عنب، و القضية المشكوكة- بناءً على ما ذكره قدس سره- موضوعها هو الموضوع التخيلي، لا الحقيقي، فاستصحاب الحكم حينئذٍ إسراء للحكم من الموضوع الحقيقي إلى الموضوع التخيلي؛ أي من العنب بما هو عنب إلى الزبيب الغير المعنوي بعنوان العنب الذي هو موضوع القضية المتيقّنة، و هو كما ترى، مع أنّه قدس سره صرّح بعد ذلك: بأنّ المعبر هو صدق بقاء الموضوع بنظر العرف «١»، فيلزم أن يكون الاستصحاب دائماً إسراء الحكم من موضوع إلى آخر «٢».

ثمّ إن الميرزا النائيني بعد تفصيل الكلام في المقام و تطويله ذكر في آخر كلامه:

أنّه لا فرق بين القول بأنّ المعبر هو أخذ الموضوع من الدليل و القول بأخذه من العرف، و إنّ مآل كلاهما إلى واحد؛ و ذلك لأنّ الفرق بينهما إنّما هو في بدو النظر و بحسب الظهور الابتدائي، و إلّا فبعد التأمل يعلم أنّه لا فرق بينهما؛ لأنّ خصوصيّة العنوان المأخوذ في لسان الدليل: إن كانت مُلغاة عند العرف بلحاظ الجهات و المناسبات بين الحكم و الموضوع، فالموضوع في لسان الدليل أيضاً هو ذات المعنوي حقيقة، و لا دَخَل للعنوان فيه، و إن لم تكن مُلغاةً في نظر العرف، فالموضوع هو المعنوي بما هو معنوي عند العرف أيضاً، فعلى أيّ تقدير لا وجه للمقابلة بين الدليل و العرف «٣». انتهى.

و ممّا ذكرنا في بيان الفرق بينهما اتّضح عدم استقامة ما ذكره قدس سره، فإنّ الموضوع في لسان الدليل الاجتهادي، هو العناوين الكلّية التي تختلف باختلاف القيود و بانضمامها و عدمه، كالماء المتغيّر، بخلاف الموضوعات

العرفية الشخصية، فإنه كثيراً ما يتفق صدق بقاء الموضوع عرفاً مع عدم صدق بقاء العنوان المأخوذ في لسان الدليل، وقد عرفت أنّ المناط: هو صدق نقض اليقين بالشك في محيط العرف و نظريتهم.

ثم إنه لا إشكال في أنّ المناط في بقاء الموضوع و اتحاد القضيتين هو نظر العرف، لا العقل و لا لسان الدليل؛ من غير فرق بين المفاهيم و المعاني الكلية أو تطبيقها على المصاديق، فإنه و إن لم يقيد الموضوع في الأدلة الاجتهادية و الخطابات الشرعية بالعرفي منه، لكن من الواضح أنه ليس للشارع المقدس طريقة خاصة به في محاوراته و خطابه المتضمنة للأحكام الشرعية، المتوجهة إلى عامة المكلفين في مقام جعل القوانين الكلية من العمومات و الإطلاقات، ثم ذكر المقيّدات و المخصّصات بل هو في هذا المقام كأحد العرف في محاوراتهم و خطاب بعضهم بعضاً، كما أنّ المتعارف بين العرف أيضاً جعل القوانين الكلية، ثم الإتيان بالمخصّصات و المقيّدات، و طريقة الشارع أيضاً هذه الطريقة العرفية بعينها، فكما أنّ الألفاظ المستعملة في المحاورات و الهيئات التركيبية منزلة على فهم العرف العام و اللغة، كذلك الألفاظ المشتملة على الخطابات الشرعية؛ من غير فرق بين الآيات القرآنية المتضمنة للأحكام الشرعية، و بين السنة النبوية صلى الله عليه و آله و سلم و الأحاديث الولوية، و من غير فرق في ذلك بين المفاهيم الكلية، و بين تشخيص مصاديقها الشخصية، فإنه أيضاً منزل و محوّل على فهم العرف و العقلاء، و من غير فرق بين قوله عليه السلام: (لا ينقض اليقين بالشك) و بين سائر الخطابات.

و ربّما يطلق على ذلك التسامح العرفي في كلام بعض الأعظم «١»، و يريد به المعنى الحقيقي العرفي في قبال فهم العقل الدقي البرهاني، أو المطالب المستكشفة بالآلات المخترعة الدقيقة التي لا يعرفها العرف العام.

و ليس المراد التسامح في محيط العرف بأن يكون مصداقه الحقيقي العرفي غيره، فإنّ التعبير بالتسامح العرفي إنّما هو في قبال النظر الدقيق العقلي كالدم، فإنه يصدق على اللون الباقي في الجسم بعد زوال عينه عقلاً؛ لاستحالة بقاء العرض بدون المعروض، مع عدم صدقه عليه عرفاً حقيقةً، و كما في الأوزان و المقادير، فإنّ المراد هو الوزن العرفي المتعارف في كلّ زمان، و كما في مقدار الكرّ؛ و أنّه ألف و مائتا رطل، و حدّ نصاب الغلات، و نحو ذلك، فإنّ المراد هو العرفي منها، كما أنّ المراد بالحنطة و غيرها هو المتعارف منها التي يشوبها مقدار من التبن و غيره، لا الخالص الحقيقي منها.

نعم الخطابات المتضمنة للمطالب الدقيقة و الحقائق اللطيفة و المعاني النفيسة- غير الأحكام الشرعية- من الآيات القرآنية الشريفة أو الأخبار و الأدعية الواردة عنهم عليهم السلام، لا يمكن تنزيلها على الأفهام العرفية العامة؛ لأنها فوق فهمهم و لا يصل إليها أفكارهم و أذهانهم، بل و لا في أفهام الحكماء و الفلاسفة أيضاً، فكيف يمكن حملها عليها؟!

الأمر الثاني فعلية اليقين و الشك في الزمان اللاحق

ممّا يعتبر في الاستصحاب فعلية اليقين و الشك في الزمان اللاحق: بأن يكون متيقناً في الزمان اللاحق، بالمستصحب في الزمان السابق، مع تحقّق اليقين منه في السابق، و الشك في بقائه في الزمان اللاحق، و أمّا لو زال يقينه السابق بأن شك في تحقّق المتيقّن في السابق، مع كونه في السابق متيقناً به فليس هو مجرى الاستصحاب، بل مجرى قاعدة اخرى تسمّى ب «قاعدة اليقين و الشك الساري».

حول أنّ أخبار الباب هل تختص بالاستصحاب أو تعم غيره؟

و لا إشكال في اعتبار فعلية اليقين و الشك في الاستصحاب، و إنما الكلام في أنه هل يمكن أن يقال باستفادة اعتبارها من أخبار الاستصحاب أيضاً، كما يستفاد منها اعتبار الاستصحاب، بل و استفادة قاعدة ثالثة هي عدم نقض اليقين بالشك فيما لو تيقن بعدالة زيد- مثلاً- يوم الجمعة، ثم شك في عدالته يومها، و شك في بقائها على تقدير تحققها يوم الجمعة؛ بأن يقال: إنه يستفاد من أخبار (لا ينقض) ثلاث قواعد، و هي المذكورات، أو أنه لا يمكن ذلك؟

فالكلام فيه في مقامين:

أحدهما: في إمكانه ثبوتاً و عدم امتناع الجمع بين تلك القواعد الثلاث في استعمال واحد أو امتناعه.

ثانيهما: في استظهار ذلك و إمكانه إثباتاً بعد فرض إثبات إمكانه ثبوتاً.

أمّا المقام الأول: فذهب الشيخ الأعظم و استاذنا الحائري قدس سره و الميرزا النائيني و المحقق العراقي: إلى عدم إمكانه ثبوتاً؛ لعدم إمكان الجمع بين القاعدتين في اللحاظ؛ لاختلاف المناط فيهما بحيث لا يجتمعان، فإنّ مناط الاستصحاب اتحاد متعلّق اليقين و الشكّ مع قطع النظر عن الزمان؛ لأنّ المفروض فيه تعلّق الشكّ ببقاء ما تيقن به سابقاً، و يلزمه كون القضية المتبقّنة باقية على حالها في زمان الشكّ أيضاً مع قطع النظر عن الزمان، و مناط هذه القاعدة اتحاد متعلّقيهما من جهة الزمان و بملاحظته، و مرجعه كونه في الزمان اللاحق شاكاً فيما تيقن به سابقاً بوصف وجوده في السابق؛ بمعنى زوال يقينه الحاصل أوّلاً، و إلغاء الشكّ في الاستصحاب: عبارة عن الحكم ببقاء المتيقن السابق في الزمان اللاحق من غير تعرّض لزمان حدوثه من حيث إنه متيقن به في السابق، و المناط في القاعدة هو الحكم بحدوث ما تيقن به سابقاً من غير تعرّض للحكم في بقائه فلا يمكن إرادتهما بقوله: (لا ينقض ...) إلى آخره و قوله عليه السلام: (فليمض على يقينه)، فإنّ المضيّ بهذا المعنى يغيّر المضيّ بذاك المعنى.

ثمّ أورد على نفسه: بأنّ معنى المضيّ على اليقين عدم التوقّف من أجل الشكّ العارض، و فروض الشكّ كعدمه، و هو يختلف باختلاف متعلّق الشكّ، فالمضيّ مع الشكّ في الحدوث بمعنى الحكم بالحدوث، و مع الشكّ في البقاء بمعنى الحكم به.

و أجاب بما حاصله: أنّ اليقين لا كثرة فيه في نفسه و لا تعدّد، نعم يمكن تعدّده باعتبار تعدّد متعلّقه، لكن متعلّقه فيما نحن فيه واحد، و هو اليقين بعدالة زيد، لا متعدّد حتى يستلزم تعدّد اليقين، و حينئذٍ فلا يمكن إرادتهما في استعمال واحد و اجتماعهما في لحاظ واحد، فإن اعتبر المتكلم في كلامه الشكّ في هذا المتيقن من دون تقييده بيوم الجمعة- مثلاً- فهو الاستصحاب، و إن اعتبر الشكّ فيه مقيداً بيوم الجمعة، فالمضيّ فيه عبارة عن الحكم بالحدوث، و هو القاعدة «١». انتهى.

و ذكر الميرزا النائيني في المقام: ما يرجع إلى كلام الشيخ قدس سره ببيان آخر حاصله: أنّ اليقين من حيث نفسه لا يتعدّد، و متعلّق اليقين في القاعدة و الاستصحاب واحد غير متعدّد؛ لأنّ متعلّق اليقين في كليهما هو عدالة زيد يوم الجمعة- مثلاً- و انحفاظ اليقين في الاستصحاب و عدم انحفاظه في القاعدة لا يوجبان تغيّر اليقين فيهما، فإنّ الانحفاظ و عدمه من الطوارئ اللاحقة لليقين بعد وجوده، و لا يمكن أن يكون من مشخّصات أفرادها؛ حيث إنّ اختلاف الأفراد إنّما هو باختلاف المشخّصات حال وجودها.

إلى أن قال: و لا يمكن الجمع بين القاعدتين في تلك الأخبار؛ لعدم إمكان الجمع بينهما في اللحاظ من جميع الجهات، لا من جهة اليقين و لا من جهة المتيقن، و لا من جهة النقص، و لا من جهة الحكم:

أمّا من جهة اليقين: فلأنّ اليقين في الاستصحاب ملحوظ من حيث كونه طريقاً، و في القاعدة من حيث نفسه؛ لبطلان كاشفيّته بعد تبدّله بالشكّ.

و أمّا من جهة المتيقّن: فلأنّه في الاستصحاب معرّيّ من الزمان غير مقيدّ به، و في القاعدة لا بدّ من لحاظه مقيداً بالزمان، فالشكّ في القاعدة إنّما هو في العدالة في ظرف اليقين- أي يوم الجمعة- و في الاستصحاب فيما بعده، و هو يوم السبت.

و أمّا من جهة النقض: فلأنّ نقض اليقين في الاستصحاب، إنّما هو باعتبار ما يقتضيه المتيقّن من الجري العملي على طبق المتيقّن، و في القاعدة إنّما هو باعتبار نفس اليقين.

و أمّا من جهة الحكم: فإنّ الحكم المجعول في القاعدة هو البناء العملي على ثبوت المتيقّن في زمان اليقين، و في الاستصحاب هو الحكم بالبناء العملي على بقاء المتيقّن في ظرف الشكّ «١».

و قال شيخنا الاستاذ الحائري قدس سره ما حاصله: إنّ المتكلّم ب (لا ينقض) إمّا أن يلاحظ الزمان قيداً، و إمّا ظرفاً، و إمّا أن يهمل ذلك، فعلى الأوّل فهو لا يشمل الاستصحاب، و على الثاني لا يشمل القاعدة، و على الثالث فهو ينطبق على القاعدة، و لا يشمل الاستصحاب، و لا يمكن الجمع بينهما في لحاظ واحد «٢».

و قال المحقّق العرافي قدس سره ما حاصله: إنّ في قوله عليه السلام: (لا ينقض) ضميراً مقدّراً؛ أي بالشكّ فيه؛ أي في اليقين، و لا يمكن لحاظ القاعدتين في إرجاع هذا الضمير إلى اليقين؛ لأنّ رجوعه إليه في الاستصحاب إنّما هو بضربٍ من العناية و المسامحة و رجوعه إليه في القاعدة إنّما هو بالدقّة العقليّة و بلا مسامحة، فلا يمكن الجمع بينهما «١». انتهى.

أقول: أمّا ما ذكره الشيخ الأعظم و الميرزا النائيني *، فمرجه هو أنّه لا يمكن تطبيق القاعدتين على مورد واحد من شخص واحد في زمان واحد، كاليقين الحاصل لزيد بعدالة عمرو يوم الجمعة، و أنّه على فرض تصوّر التعدّد في اليقين لا مانع من ذلك، و هذا صحيح؛ لأنّه لو لم يكن لليقين إلّا مصداق واحد فقط امتنع انطباق القاعدتين عليه.

و لكن يرد عليه: أنّه لا يتحتم فرض ذلك من شخص واحد في زمان واحد في مورد واحد، بل يمكن فرض ذلك من شخصين و أكثر و موردين و زمانين و أكثر، فلو كان شخص على يقين من عدالة زيد يوم الجمعة، و شكّ في بقائها يوم السبت، و شخص آخر على يقين من عدالته يوم الجمعة، ثمّ شكّ في عدالته يومها، و شكّ في بقائها إلى يوم السبت على تقدير ثبوتها يوم الجمعة، و ثالث على يقين من عدالة زيد يوم الجمعة، ثمّ تبدّل يقينه إلى الشكّ فيها يوم الجمعة، فأيّ إشكال يرد على القول بشمول قوله عليه السلام: (لا ينقض اليقين بالشكّ) لهذه الأفراد و الموارد الثلاثة التي يكون كل منهم فيها على يقين و شكّ؟!

و تقدّم سابقاً أنّ الملحوظ في المطلقات هو نفس الطبيعة، دون العوارض اللاحقة للأفراد و المشخصات الفردية و الخصوصيات المصادقية، فكما أنّ الملحوظ في قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» «٢» نفس طبيعة البيع، و علّق الحكم بها من دون لحاظ الخصوصيات الفردية و العوارض المفردة، كذلك ليس الملحوظ في قوله عليه السلام:

(لا ينقض اليقين بالشكّ) إلّا نفس طبيعة اليقين و الشكّ، فإنّ مفاده أنّ نفس طبيعة اليقين من حيث إنّ أمر مبرم مستحكم، لا بدّ و أن لا تنقض بطبيعة الشكّ التي ليست كذلك، و لا مانع من انطباق ذلك على كلّ واحد من أفراد

اليقين و الشكّ، فإنّ كلّ فرد من أفرادهِ مغاير للفرد الآخر؛ لأنّ كلّ واحد من أفرادهِ صفة نفسانيّة قائمة بشخص و إن اتّحد متعلّقها؛ أي عدالة زيد يوم الجمعة.

مضافاً إلى أنّه يمكن فرض تعدّد متعلّقهما من شخص واحد؛ كأن يكون على يقين من عدالة زيد يوم الجمعة، ثمّ تبدّل يقينه بالشكّ في عدالته يوم الجمعة، و على يقين من عدالة عمرو يوم الجمعة و شكّ في بقائها يوم السبت، فإنّه لا يتوجّه إشكال على القول بشمول إطلاقهِ (لا ينقض) لهذين الفردين من اليقين و الشكّ إذا لم تلاحظ الخصوصيّات الشخصيّة؛ ليرد عليه عدم إمكان الجمع بين اللّحاطين، و إلّا فلو فرض وحدة متعلّق اليقين و الشكّ من شخص واحد، فلا يحتاج في بيان عدم إمكان الجمع بين القاعدتين إلى ما ذكره، فإنّ من الواضح أنّ اليقين في الاستصحاب موجود متحقّق فعليّ، و في القاعدة معدوم، و من الواضح عدم إمكان الجمع بينهما في واحد.

فتلخّص: أنّه ليس من ناحية اليقين و الشكّ قصور عن الشمول لهما.

فإن قلت: قد اخذ اليقين في (لا ينقض اليقين) طريقاً و مرآة لمتعلّقه في الاستصحاب، و لا يمكن الجمع بين متعلّقه في القاعدة و بينه في الاستصحاب.

قلت: تقدّم سابقاً؛ أنّ المراد باليقين فيه هو مفهومهِ، و لا يحكي هو عن المتعلّقات، و على فرض طريقيّته فهو طريق إلى أفراد اليقين الحاصلة للمكلّفين لا المتعلّقات.

و أمّا الحكم بعدم النقض في الخبر فمعناه: وجوب البناء العملي على عدم نقض اليقين الحاصل سابقاً بالشكّ من دون لحاظ الحدوث و البقاء؛ لما عرفت: أنّ الملحوظ هو نفس طبيعة اليقين و الشكّ، و لكن الخصوصيّات الغير الملحوظة مختلفة.

و أمّا ما أفاده الميرزا النائيني قدس سره: من أنّ اليقين في القاعدة اخذ وصفاً؛ لتبدّله إلى الشكّ.

ففيه ما لا يخفى، فإنّ معنى طريقيّة اليقين هو طريقيّته في ظرف وجودهِ و تحقّقه، لا بعد زوالهِ و انعدامهِ، و إلّا فمع عدم وجودهِ و تبدّله إلى الشكّ، كيف يمكن أخذه وصفاً في القاعدة؟!

و منه يظهر أيضاً: اندفاع ما يقال: من أنّ اليقين في الاستصحاب موجود متحقّق في الزمان اللاحق، و في القاعدة معدوم و مفروض الانتفاء، و لا يمكن الجمع بين مفروض الوجود و التحقّق و مفروض العدم و الانتفاء.

و ذلك فإنّ عنوان اليقين كما هو مَقْسَم للموجود و المعدوم، و يقال: إنّهُ إمّا موجود و إمّا معدوم، و يراد منه طبيعة اليقين، و هو صادق عليهما، كذلك هو صادق على الموجود فعلاً و الموجود سابقاً مع انعدامهِ فعلاً فتلخّص أنّه ليس من ناحية اليقين و الشكّ قصور عن شمولهما للقاعدتين.

فإن قلت: إنّ اليقين في قوله عليه السلام: (لا ينقض) قد اخذ مرآة للمتعلّقات و لا يمكن الجمع بين متعلّقه في القاعدة و بين متعلّقه في الاستصحاب.

قلت: تقدّم سابقاً أنّ المراد من اليقين في قوله عليه السلام (لا ينقض اليقين) هو طبيعة اليقين و لا تحكي هي عن المتعلّقات، و على فرض طريقيّته فهو طريق إلى أفراد اليقين الحاصلة للمكلّفين لا عن المتعلّقات، و أمّا الحكم ب (لا ينقض) الخ فمعناه الحكم بوجوب البناء العملي على عدم نقض اليقين السابق بالشكّ من دون لحاظ الحدوث و البقاء، فالمراد هو طبيعة اليقين غاية الأمر خصوصيات الموارد مختلفة.

و ممّا ذكر يظهر الجواب عمّا ذكره شيخنا الحائري قدس سره فإنّه متفرّع على أنّ المراد من اليقين، المتيقّن و قد عرفت خلافه.

و أمّا ما أفاده المحقّق العراقي قدس سره: ففيه:

أولاً: أنّه لا يفتقر في الحديث إلى تقدير الضمير؛ لعدم تبادل ذلك منه.

و ثانياً: على فرض تسليم تقديره فقد عرفت: أنّ الملحوظ في قوله عليه السلام:

(لا ينقض ...) إلى آخره هو طبيعة اليقين، لا أفراد و خصوصيّاته، كما أنّه لا يتبادر منه الزمان و المتعلّقات و نحوها، سوى نفس طبيعة اليقين و الشكّ، و إلّا فلو لوحظ كلّ فرد من أفراد اليقين و الشكّ مع خصوصيّاتهما الفردية المشخّصة لزم لحاظ أفراد غير متناهية للطبيعة و تحقّقها في الخيال المتناهي، فلا يمكن لحاظ الأفراد بخصوصيّاتها حتّى في العمومات، فضلاً عن المطلقات، كما هو واضح.

و ثالثاً: على فرض تسليم أنّ لليقين فردين: أحدهما حقيقي، و الآخر مسامحي، لكن عرفت سابقاً: أنّه لا إشكال في إمكان الجمع بين معنيي الحقيقي و المجازي في استعمال واحد؛ لأنّ اللفظ في المجازات أيضاً مستعمل في معناه الحقيقي بالإرادة الاستعمالية، لا في غيره، لكن بدعوى تطبيقه على هذا المصداق المجازي، لا بدعوى أنّ للأسد فردين: أحدهما حقيقي، و الآخر مجازي، كما ذكره السكاكي «١»، بل بمعنىّ ألطف «٢» ممّا ذكره؛ لأنّ الأسد على ما ذكرناه مستعمل في معناه الحقيقي، لكن ادّعي بعد الاستعمال تطبيقه على زيد مثلاً، فتدبّر جيّداً.

فنلخص: أنّه لا إشكال في إمكان الجمع بين القاعدتين ثبوتاً في استعمال واحد، و أنّه لا مانع من شمول الإطلاقات لهما.

و أمّا الكلام في المقام الثاني:- و هو مقام الاستظهار من الأدلّة- فلا ريب في أنّ الظاهر من الأخبار أنّها بصدد بيان أمر واحد عرفاً؛ إمّا الاستصحاب، و إمّا القاعدة، حتّى رواية «الخصال» «١» الظاهر ذيلها من (أنّ اليقين لا يدفع بالشكّ)، أو (فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين) في اتّحاد مفادها مع مفاد سائر الكُبريات في سائر الأخبار، فمع أنّ المتبادر منها جميعاً عرفاً أنّها في مقام إفادة إحدى القاعدتين، و لا إشكال في أنّها الاستصحاب، لا قاعدة اليقين؛ لأنّ الظاهر منها إرادة اليقين و الشكّ الموجودين بالفعل، كما في الاستصحاب، مضافاً إلى ورود الصحيحة الاولى «٢» و الثانية «٣» لزراعة في مورد الاستصحاب.

نعم، قد يتوهّم: ظهور رواية «الخصال»- من قوله: (من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه، فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين)- في القاعدة، و فرض صورة تبدّل اليقين السابق بالشكّ و زواله، و ذيلها و إن كان ظاهراً في الاستصحاب و إرادة اليقين و الشكّ الفعليين، لكنّه معارض بظهور الصدر في القاعدة، و ظهور الصدر مقدّم على ظهور الذيل، و قرينة على التصرّف في الذيل؛ لأنّه أقوى منه.

لكنّه مندفع: بأنّ هذا التعبير في صدرها موجود في الصحيحة الثانية لزراعة الواردة في مورد الاستصحاب، و هو قوله: (لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت).

و السرّ في ظهور هذا التعبير في مورد الاستصحاب: هو أنّ زمان حدوث الشكّ غالباً بعد زمان حدوث اليقين؛ لوضوح أنّ حصولهما و تحقّقهما في زمانٍ واحدٍ نادر، فلا يستفاد من هذا التعبير عدم بقاء اليقين في زمان الشكّ.

و على فرض تسليم المعارضة بينهما فهي لا تصلح للاستدلال بها للاستصحاب، و يكفي ظهور سائر الأخبار فيه.

الأمر الثالث الشكّ في بقاء المتيقّن

من الامور المعتبرة في الاستصحاب: الشكّ في البقاء، فمع إحراز بقاء الحالة السابقة أو عدمها، لا مجال للاستصحاب؛ سواء احزرت بالعلم الوجداني، أو بقيام الأمانة عليه. و هذا ممّا لا إشكال فيه.

المناط في تقديم أحد الدليلين

و إنّما الإشكال في وجه تقديم أحد الدليلين على الآخر؛ و ذلك لأنّ الدليلين إذا عُرِضا على العرف: إمّا يتوقّفون في تقديم أحدهما على الآخر؛ لمكان التعارض بينهما، كما لو ورد: «أكرم العلماء»، و ورد أيضاً: «لا تكرم الفسّاق»، فإنّهما متعارضان في مادّة الاجتماع عرفاً، و إمّا لا يتوقّفون، بل يقدّم أحدهما على الآخر عندهم، و لا يُعدّان متعارضين، كما لو ورد: «أكرم العلماء»، و ورد أيضاً: «ما جعلت وجوب الإكرام للفسّاق»، أو «ما أردتهم»، أو «لا خير فيهم»، أو «لا صلاح في إكرامهم» و نحو ذلك، فإنّ العرف و العقلاء لا يتوقّفون في تقديم الثاني على الأوّل، مع أنّ بينهما عموماً من وجه أيضاً.

و ليس الملاك و المناط في تقديمه على الأوّل، أظهرتّه في مدلوله من الأوّل؛ لما سيحييء- إن شاء الله-: من أنّ تقديم أحد دليلين لأجل أظهرتّه نادر جدّاً؛ حتّى في الأعمّ و الأخصّ المطلقين، و لوضوح أنّ الثاني ليس أظهر في مدلوله من الأوّل.

بل المناط في تقديمه: إمّا ما كنت أظنّه في سابق الزمان؛ و هو أنّ الثاني متعرّض لإحدى مقدّمات الآخر أو مؤخّراته أو لموضوعه، و التصرّف فيه بتضيّق دائرته أو توسعته؛ و ذلك لأنّ كلّ دليل له مقدّمات كالتصوّر و التصديق بالفائدة و الإرادة، و مؤخّرات و لوازم كلزوم الإطاعة و حرمة المخالفة و وجوب الإعادة عند المخالفة و نحو ذلك، و موضوع يتعلّق به الحكم، فإن لم يتعرّض واحد منهما لواحدة من هذه المذكورات، فهما متعارضان لو كان بين عنواني موضوعيهما عموم من وجه، مثل:

«أكرم العلماء، و لا تكرم الفسّاق»، و إن كان أحدهما متعرّضاً لواحدة من الامور التي ذكرناها، كما لو قال بدل الثاني: «ما أردت إكرام الفسّاق» أو «ما جعلت وجوب الإكرام للفسّاق» أو «لا صلاح فيه»، أو «النحويّ ليس بعالم» أو «زيد عالم»، فإنّ الثاني حيث إنّّه متعرّض للأوّل في بعض الجهات المتقدّمة، فهو مقدّم على الأوّل عند العرف، و لا يُعدّان متعارضين.

و من هذا القبيل قوله تعالى: «ما جعلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» «١»، و قوله تعالى: «وَلَا يُرِيدُ يَكُفُّ الْعُسْرَ» «٢»، و قوله عليه السلام: (لا ضرر و لا ضرار) «٣» بالنسبة إلى أدلّة الأحكام الأوليّة، و قوله عليه السلام: (لا شكّ لكثير الشكّ) «٤» بالنسبة إلى أدلّة أحكام الشكوك، و مثل قوله عليه السلام: (لا تُعاد الصلاة إلّا من خمسة) «٥» بالنسبة إلى أدلّة وجوب أجزاء الصلاة و شرائطها؛ حيث إنّّه متعرّض لوجوب الإعادة في الخمسة، و عدمه في غيرها، التي من الأحكام العقليّة لوجوب الأجزاء، فتمام الموضوع و الملاك في تقديم أحد الدليلين على الآخر، هو تعرّض أحدهما لما لم يتعرّض الآخر له في جميع موارد التقديم.

أو أنّ المناط في تقديم أحدهما مختلف في موارد، كما يبدو في النظر عاجلاً، و أنّ المناط في بعض الموارد لتقديم أحد الدليلين نفيّ أحد الدليلين لموضوع الآخر أو إثباته و توسعته، مثل (لا شكّ لكثير الشكّ) بالنسبة إلى أدلّة

الشكوك، و قوله: «زيد عالم» بالنسبة إلى «أكرم العلماء»، فإنّ الدليل الثاني يَنْفُح موضوع الأوّل بتضيّقه أو توسعته، و الملاك في تقديم أدلّة نفي العسر و الحرج هو نفي الإرادة الجدّية في الأحكام المجعولة في مواردهما؛ حيث إنّ إطلاق أدلّة الأحكام الأوّلية، شامل لموارد استلزامها العسر و الحرج و تعلّق الإرادة الاستعماليّة بها في تلك الموارد، و لسانُ دليل نفي العسر و الحرج و الضرر، نفيُ الإرادة الجدّية في موارد استلزامها لها، و أنّ إرادتها فيها صوريّة لا جدّية، فالملاك في تقدّمها عليها عدم جريان أصالة تطابق الجدّ و الاستعمال مع التصريح بعدم الجدّ، و هذا هو المناط في تقديم الخاص على العام في العام و الخاص المطلقين على الآخر، مثل «أكرم العلماء، و لا تكرم الفسّاق منهم»؛ لأنّ الثاني ليس أظهر في مدلوله من الأوّل، فإنّ كلّ واحد من مفرداته مستعمل في معناه كما في الأوّل، فلا وجه لأظهرّيته من الأوّل، فتقديمه على الأوّل إنّما هو لعدم جريان أصالة تطابق الجدّ و الاستعمال؛ لأنّ أصالة الجدّ في الأوّل ضعيفة، بل المناط في التقديم في أغلب الموارد ذلك، و لا يُعدّ الدليلان كذلك متنافيين و مختلفين؛ لتعارف ذلك بين العقلاء في مقام جعل قوانينهم العرفيّة، و لهذا لما نزل قوله تعالى: «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ لَوْجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» «١» لم يعترض أحد على ذلك، مع وجود هذا النحو من الاختلاف في الكتاب المجيد في الآيات المشتملة على الأحكام.

نعم، في غير مقام جعل القوانين الكلّيّة يعدّ ذلك اختلافاً و تنافياً، فإنّ السالبة الجزئيّة تناقض الموجبة الكلّيّة.

و أمّا أدلّة نفي العسر و الحرج و الضرر، فتقديمها على إطلاقات الأحكام أيضاً بهذا الوجه المذكور؛ حيث إنّّه ليس المراد من نفي الضرر و الحرج: عدم تحقّقه و لزومه من إطلاقات أدلّة الأحكام و عموماتها، بل المراد عدم تعلّق الإرادة الجدّية بها في تلك الموارد.

و بالجملة: يختلف السرّ و المناط في تقديم بعض الأدلّة على البعض الآخر باختلاف الموارد، و أنّ التقديم في بعض الموارد إنّما هو بملاك خاصّ به ليس في الآخر، فقد يكون الوجه في تقديم الدليل الحاكم في موارد التقديم تعرّضه للجهات المتقدّمة لدليل المحكوم، و في كثير من الموارد الآخر مناط التقديم غير ذلك.

و لعلّ مراد الشيخ الأعظم قدس سره مما ذكره:- من أنّ الدليل الحاكم لا بدّ أن يكون مفسّراً للدليل المحكوم و شارحاً له «٢»- هو ما ذكرناه أوّلاً: من تعرّض أحد الدليل لبعض مقدّمات الدليل الآخر أو مؤخّراته و لوازمه لا التفسير الاصطلاحي.

و ممّا ذكرنا ظهر الفرق بين التخصيص و الحكومة؛ لأنّ التخصيص: عبارة عن سلب الحكم الذي دلّ الدليل العامّ على ثبوته لعنوان شامل لجميع الأفراد عن بعض أفرادها بدليل خاصّ، بخلاف الحكومة.

ثمّ إنّ نتيجة الحكومة مختلفة، فقد تكون نتيجتها التقييد، مثل حكومة أدلّة نفي الحرج و الضرر بالنسبة إلى إطلاقات الأحكام، و قد تكون نتيجتها التخصيص، مثل قوله: «الفاسق ليس بعالم» بالنسبة إلى قوله: «أكرم العلماء»، كما أنّها قد تنتج التوسعة في موضوع المحكوم، و قد تنتج الورد، كما لو قلنا: إنّ مفاد (لا ينقض اليقين بالشك):

هو أنّك على يقين في عالم التعبد، فإنّّه بالنسبة إلى أدلّة البراءة الشرعيّة- مثل حديث الرفع «١» و قوله عليه السلام: (الناس في سعة ما لا يعلمون) «٢»- حاكم عليها، لكن نتيجة هذه الحكومة هو الورد؛ لزوال موضوعها به.

فظهر: أنَّ تقسيم التقديم إلى الحكومة و الورود و غيرهما غير صحيح، فإنَّ الورود ليس قسمًا للحكومة و قسمًا خاصًا من التقديم في قبال الحكومة، بل في بعض الموارد نتيجة الحكومة هو الورود فتقسيم التقديم إليه و إليها و إلى غيرهما فاقد لملاك التقسيم.

نعم لو بني على الاصطلاح بأن تسمَّى الحكومة في بعض الموارد بالورود، فلا مُشاحَّة في الاصطلاح. هذا كلّه في الأدلّة اللفظيّة.

و أمّا في الأدلّة الثبوتية: فقد يتحقّق فيها ما هو شبه الورود، مثل بناء العقلاء على العمل بخبر الواحد بالنسبة إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان؛ لانتفاء موضوع هذا الحكم العقلي بقيام خبر الواحد تعبدًا؛ على فرض بناء العقلاء على العمل به تعبدًا و بنائهم عليه ابتداء؛ لأنّه بيان، و ليس ذلك حكومة؛ حيث إنّ الحكومة تحتاج إلى اللسان و اللفظ، و المفروض عدمه في المقام، بخلاف الدليلين اللفظيين، فإنّ تقديم أحدهما على الآخر: إمّا من باب تقديم الأظهر على الظاهر، أو من باب الحكومة، كما أنّ تقسيم الحكومة إلى الواقعيّة و الظاهريّة- كما صنعه الميرزا النائيني قدس سره «١»- تقسيم بلا وجه، فإنّ الحكومة في الأدلّة الظاهريّة ليست نحوًا آخر غير نحو الحكومة في الأدلّة الواقعيّة، كيف و لو أوجب هذا النحو من الاختلاف اختلافًا فيها و في أنحائها و تقسيمها إلى قسمين، لكثرت أقسامها أزيد من ذلك، فإنّ حكومة أحد الدليلين على الآخر قد تتحقّق في باب الطهارة، و قد تتحقّق في أبواب الصلاة ... إلى غير ذلك، فيلزم كثرة أقسامها، و هو كما ترى؛ لما عرفت من أنّ للتقسيم ملاكًا، و هو أن يكون للمقسم نوعان مختلفان أو أكثر.

مضافًا إلى أنّ التخصيص أيضًا كذلك، فإنّه قد يتفق في أدلّة الأحكام الظاهريّة، و قد يقع في أدلّة الأحكام الواقعيّة، فلا وجه لتخصيص هذا التقسيم بالحكومة.

هذا كلّه في بيان المناط في تقديم أحد الدليلين على الآخر بنحو الإجمال.

و أمّا تفصيل ذلك في المقام و بيان نسبة أدلّة الاستصحاب إلى الأمارات و سائر القواعد و الاصول الشرعيّة و العقليّة فنذكرها في المباحث الآتية.

نسبة أدلّة الاستصحاب إلى الأمارات و سائر القواعد و الاصول و يبحث فيها في مقامات:

المقام الأوّل في حال أدلّة الاستصحاب مع أدلّة الأمارات

إنّك قد عرفت سابقًا: أنّ العمدة في أدلّة حجّة الأمارات هو بناء العقلاء و إمضاء الشارع لها و عدم رده عنها، و أنّها ليست تأسيسيّة أسّسها الشارع- كما هو التحقيق، و قد تقدّم تفصيله في محلّه- فلا بدّ من ملاحظة أدلّة الاستصحاب- مثل قوله عليه السلام: (لا ينقض اليقين بالشك)- مع بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة، فإنّ النسبة لا بدّ و أن تلاحظ بين الدليلين، و قد تقدّم في أوّل التنبيهات: أنّ المراد من اليقين و الشكّ المأخوذ في دليل الاستصحاب هو الحجّة و اللّاحجة؛ لشواهد تدلّ على ذلك قد تقدّم بيانها، و حينئذٍ فتقديم الأمارات على الاستصحاب إنّما هو من قبيل التخصّص؛ لأنّ الأمانة حجّة، فلا يلزم معها نقض الحجّة بالّلّاحجة، و إن شئت سمّيت ذلك بالورود، فإنّه لا مشاحّة في الاصطلاح.

و أمّا لو قلنا: إنّ الأمارات تأسيسيّة من الشارع المقدّس، كما لو بنينا على أنّ حجّة خبر الواحد مستفادة من مثل آية النبا «١»، فلا يبعد أن يقال: إنّ مفهوم الآية هو أنّه لا يجب التّبين في خبر العادل؛ لأنّه واضح و مبين في نفسه لا يحتاج إلى التّبين، و أنّه ليس فيه إصابة بجهالة، لا أنّه إصابة بجهالة غير منهية عنها، و حينئذٍ فهذا المفهوم حاكم

على قوله: (لا ينقض ...) إلى آخره؛ لعدم وجود الشكّ معه على خلاف الحالة السابقة تعبدًا؛ بناءً على أنّ المراد من الشكّ هو الشكّ الاصطلاحي.

و كذلك هذا المفهوم حاكم على كلّ أصل اخذ الشكّ و عدم العلم في موضوعه، مثل حديث الرفع و نحوه، مثل (الناس في سعة ما لا يعلمون)، لكن نتيجة هذه الحكومة هو الورود؛ لانتفاء موضوع الدليل المحكوم و انعدامه حينئذٍ تعبدًا؛ لو اريد من الشكّ في أدلّة الاستصحاب و نحوه اللّاحجة، بخلاف ما لو اريد منه الشكّ الاصطلاحي، فلا تكون نتيجتها الورود.

و أمّا بناءً على استفادة حجّية خبر الواحد من الأخبار، مثل قوله: (العمرى ثقتي ما يؤدّي عني فعني يؤدّي) «١»، فمفاده إلغاء احتمال الخلاف في خبر الثقة، و هو حاكم على دليل الاستصحاب، و نتيجتها الورود؛ لأنّه إعدام للشكّ تعبدًا لو اريد من الشكّ الحالة النفسانية، بخلاف ما لو اريد منه اللّاحجة، فإنّه ليس نتيجتها حينئذٍ الورود.

كلام شيخنا الحائري في المقام

و قال شيخنا الحائري قدس سره في «الدّرر»: إنّ القول بتقديم الأمارات على الاستصحاب و نحوه من قبيل الحكومة، مبنيّ على أنّ يكون دليل حجّيتها متعرّضاً لحكم الشكّ، و أنّ مرجع قوله: «صدّق العادل» أو «اعمل بالبيّنة» أنّ هذا الشكّ ليس شكّاً عندي.

و الإنصاف: أنّه لم يدلّ دليل الحجّية إلّا على جعل مدلول الخبر واقعاً، و إيجاب معاملة الواقع معه، و أمّا أنّ حكم الشكّ لا يترتب على الشكّ الموجود، فليس هو مدلول دليلها، نعم هو لازم الحجّية، كما أنّ لازم ترتّب حكم الشكّ عدم حجّية الأمانة الدالّة على الخلاف، و هذا معنى التعارض «١». انتهى.

لكن الذي يبالي أنّه قال في درسه في توجيه ما ذكره الشيخ قدس سره- من حكومة الأمارات على الاصول العمليّة «٣»:- إنّ أدلّة حجّية خبر الواحد و إن وردت في مورد الشكّ، و كذلك الاستصحاب و سائر الاصول العمليّة، لكن أدلّة حجّية خبر الواحد سيقّت لإزالة الشكّ و رفعه، و لم يؤخذ الشكّ في موضوعها، بخلاف أدلّة الاستصحاب و نحوه، فإنّ الشكّ مأخوذ في موضوعها، و حينئذٍ فتصحّ الحكومة.

و لو اريد من الشكّ التحير كان ذلك وروداً. انتهى.

و نعم التوجيه الذي ذكره قدس سره.

ثمّ قال في «الدّرر»: و الأقوى وفاقاً لسيّدنا الاستاذ طاب ثراه- السيّد محمّد الفشاركي- ورود الأدلّة و الأمارات على الاستصحاب و سائر الاصول التعبدية؛ لأنّك قد عرفت في باب حجّية القطع: أنّ العلم إذا اخذ في الموضوع: فتارة يعتبر على نحو الطريقيّة، و اخرى على نحو الصفّيّة، و المراد من اعتباره بنحو الطريقيّة: أنّ المعتبر هو الجامع بينه و بين الطرق المعتبرة، كما أنّ المراد من اعتباره على الصفّيّة: ملاحظة خصوصيّة المختصّة به- أي الكشف التامّ- دون سائر الطرق، و الشكّ في مقابل العلم؛ يعني كما أنّ العلم المأخوذ في الموضوع: تارة يُلحظ على وجه الطريقيّة، و اخرى على وجه الصفّيّة، كذلك الشكّ قد يلاحظ بمعنى أنّه عدم الطريق، و قد يلاحظ بمعنى صفة التردد القائمة بالنفس: فإن اخذ العلم طريقاً فمعنى الشكّ الذي في مقابله هو عدم الطريق، و إن لوحظ صفة فكذلك.

إذا عرفت ذلك نقول: إنّ ظاهر الأدلّة الدالّة على الاستصحاب و سائر الاصول أنّ العلم المأخوذ فيها اخذ طريقاً، فمعنى قولهم: (لا ينقض ...) إلى آخره: أنّه في صورة عدم الطريق إلى الواقع يجب إبقاء ما كان ثابتاً بطريق، و هكذا كلّ ما دلّ على ثبوت الحكم على الشكّ، فإنّ مفاده دوران الحكم مدار عدم الطريق، فإنّ دلّ دليل على حجّة دليل أو أمانة يرتفع موضوع الحكم الذي كان معلّقاً على عدم الدليل.

إن قلت: هب ذلك، و لكن ورود الطريق على الاصول موقوف على شمول دليل الحجّة لمواردها، و أيّ ترجيح لشمول دليل الحجّة على شمول أدلّة الاصول، مع أنّ المورد قابل لهما من أول الأمر؟!

قلت: شمول أدلّة الطريق لا مانع منه أصلاً لوجود موضوعها مطلقاً و عدم ما يدلّ على التخصيص، بخلاف أدلّة الاصول، فإنّ موضوعها متوقّف على عدم شمول دليل حجّة الطريق، و لا وجه لعدمه.

و بعبارة اخرى: الأمر دائر بين التخصيص و التخصّص، و الأوّل خلاف الأصل، دون الثاني «١». انتهى ملخصه.

أقول: نسبة أدلّة حجّة خبر الواحد، كآية النبا «٢» و قوله عليه السلام: (ما يؤدّي عني فعني يؤدّي) مع دليل الاستصحاب- و هو قوله: (لا ينقض اليقين)- هي نسبة دليل استصحاب الطهارة بالنسبة إلى قوله عليه السلام: (لا صلاة إلّا بطهور) «٣»، و لا ريب أنّ لسان دليل استصحاب الطهارة بالنسبة إلى قوله عليه السلام: (لا صلاة إلّا بطهور)، لسان الحكومة؛ لأنّ مفاد الاستصحاب هو تحقّق الطهارة تعبدّاً، فهو حاكم على قوله عليه السلام:

(لا صلاة إلّا بطهور)، فكذلك فيما نحن فيه؛ لما عرفت من أنّ مفهوم الآية: هو أنّ العمل بخبر العادل ليس جهالة، و أنّ خبره مبنيّ بنفسه؛ لا يفتقر إلى التبيّن، و كذا معنى قوله: (فعني يؤدّي) أو (فهو قلبي)، فينتفي حينئذٍ موضوع دليل الاستصحاب. نعم قد تكون نتيجة الحكومة هي الورد كما عرفت، و المظنون أنّ مراد السيّد الاستاذ أيضاً ذلك.

المقام الثاني وجه تقديم الاستصحاب على الاصول

و أمّا تقديم الاستصحاب على الاصول العقلية كالبراءة العقلية و الاحتياط العقلي أو التخيير العقلي، فإنّما هو لأجل انتفاء موضوعها بالاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب بيان، فليس العقاب في مورده بلا بيان، و هو مؤمّن من العقاب من طرف الشارع، فترك الاحتياط في مورده و العمل به ليس بلا مؤمّن، كما هو مورد حكم العقل بوجوب الاحتياط، و هو مرجّح لأحد الاحتمالين، فليس الاحتمالان متساويين بدون ترجيح لأحدهما، كما هو مورد حكم العقل بالتخيير، و لا مانع من تسمية هذا التقديم بالورد؛ لأنّ حكم العقل في تلك الموارد معلّق على عدم البيان و عدم الترجيح و عدم المؤمّن، و الاستصحاب بيان و مرجّح و مؤمّن من العقوبة، و حيث إنّ لا لسان لحكم العقل في هذه الاصول، فلا يسمّى هذا التقديم حكومة؛ لتقومها على اللسان و اللفظ في كلّ واحد من الحاكم و المحكوم.

و أمّا تقديم الاستصحاب على الاصول الشرعية، فذهب الشيخ الأعظم قدس سره إلى أنّه بنحو الحكومة؛ و ذلك لأنّ قوله عليه السلام: (لا ينقض اليقين بالشكّ) بالنسبة إلى قوله عليه السلام: (كلّ شيء مطلق) «١» معممّ لموضوعه، فإنّه لو كان على يقين من حرمة شرب النبيذ، فشكّ فيها، فمفاد (لا ينقض) هو بقاء النهي و الحرمة في زمان الشكّ، فالغاية- أي النهي في قوله عليه السلام: (كلّ شيء مطلق ...) إلى آخره- متحقّقة بالاستصحاب تعبدّاً، و هو معنى الحكومة «٢». انتهى.

أقول: ما أفاده قدس سره مبنيّ على أمرين:

أحدهما: أن يُراد من اليقين في قوله عليه السلام: (لا ينقض اليقين المتيقن - كما هو مختاره قدس سره «٣»- لأنه طريقيّ.

و ثانيهما: أن يراد من المتيقن ذاته بعنوانه الأولي الواقعي، لا بوصف أنّه متيقن، و أنّ مفاد (لا ينقض اليقين) الحكم بحرمة نقض الحرمة- مثلاً- فيما لو علم بحرمة شيء و شك في بقائها، و الحكم بإبقائها بعنوانها الواقعي في ظرف الشكّ، فمرجهه إلى تحقّق النهي تعبدّاً حال الشكّ، الذي هو الغاية في (كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى)، فإنّ الحكومة على هذا التقدير صحيحة.

لكن يرد عليه:

أوّلاً: أنا لا نسلم أنّ اليقين في (لا ينقض) بمعنى المتيقن، كما تقدّم.

و ثانياً: على فرض تسليم ذلك لا نسلم إرادة المتيقن منه بعنوانه الواقعي؛ لا بما أنّه متيقن، و المعتبر في ملاحظة النسبة بين الدليلين هو ملاحظة لسانهما و مدلولهما اللفظي، لا نتيجة الدليلين، و النهي في (لا ينقض) متعلّق بنفس اليقين، هذا مضافاً إلى أنّ الدليل على البراءة الشرعيّة لا ينحصر في هذه المرسلة، بل العمدة في أدلّتها هو قوله عليه السلام: (الناس في سعة ما لا يعلمون)، و حديث الرفع و نحوه ممّا علّق الحكم بالبراءة فيه على عدم العلم، و ما أفاده قدس سره لا يستقيم في هذه الأدلّة.

فالتحقيق: أن يقال: إنّ لسان أدلّة البراءة الشرعيّة هو تعيين الوظيفة للمكلّفين عند الشكّ في الحكم الواقعي، فمفادها أحكام ظاهريّة، كأصاليّة الحليّة و الطهارة عند الشكّ فيهما و عدم العلم بالحكم الواقعي منهما، و ليس مفادها الحكم الواقعي و تعيينه، كما في الأمارات.

و أمّا قوله عليه السلام: (لا ينقض اليقين ...) إلى آخره، فإن قلنا: إنّ مفاده هو أنّ العلم و اليقين متحقّق و موجود تعبدّاً، و أنّه على يقين بحكم الشارع في ظرف الشكّ، فهو من أوضح أفراد الحكومة على البراءة الشرعيّة؛ حيث إنّ موضوعها- الذي هو الشكّ في الحكم الواقعي و عدم العلم به- يرتفع بالاستصحاب تعبدّاً، و على تقدير إرادة عدم الحجّة من الشكّ و عدم العلم في أدلّة البراءة، فنتيجة هذه الحكومة هي الورد.

و إن قلنا: إنّ مفاد (لا ينقض) هو النهي عن النقض العملي و حرّمته، و البناء العملي على بقاء ما كان، فإن استفيد منه عرفاً حرمة نقض ما كان بعنوانه الواقعي، لا نفس عنوان اليقين، و لا المتيقن بما هو متيقن، فالاستصحاب حينئذٍ حجّة على الواقع، فإن اريد من عدم العلم في أدلّة البراءة، مثل (الناس في سعة ما لا يعلمون) هو عدم الحجّة، فالاستصحاب حينئذٍ حاكم أيضاً على أدلّة البراءة الشرعيّة، و نتيجة هذه الحكومة هي الورد أيضاً؛ لتحقّق الغاية المأخوذة في أدلّة البراءة المتكفّلة لبيان جعل الوظيفة، و هي عدم الحجّة بالاستصحاب.

و إن اريد من عدم العلم في أدلّة البراءة- مثل (ما لا يعلمون) «١»- العلم الوجداني لا عدم الحجّة، فالاستصحاب حاكم على أدلّة البراءة أيضاً، لكن ليس نتيجتها الورد؛ لعدم حصول العلم الوجداني بالاستصحاب.

المقام الثالث في تعارض الاستصحابين

و فيه موضعان من البحث: لأنّ الشكّ في مورد أحد الاستصحابين: إمّا ناشئ عن الشكّ في مورد الاستصحاب الآخر و مسبّب عنه بسببيّة شرعيّة، كسببيّة الكربة لطهارة المغسول به، أو عاديّة، كسببيّة بقاء زيد إلى ثلاثين سنة لنبات

لحيته، أو عقلية، كسببية العلة و أجزائها للمعلول، كطلوع الشمس بالنسبة إلى وجود النهار، أو لا يكون الشك في أحدهما ناشئاً و مسبباً عن الآخر.

و على الأول: فقد يترتب الأثر الشرعي على المستصحب بلا واسطة، كصحّة الطلاق عنده المترتبة على بقاء عدالته و نفوذ شهادته، و قد تترتب بواسطة أو وسائط، مثل جواز تزويج المطلقة عنده من آخر و وجوب التريص على المطلقة عنده، فإنّ الأول مترتب أولاً على صحّة الطلاق، المترتبة على بقاء عدالته، و جواز تزويجها مترتب على مضيّ مدة التريص، المترتب على صحّة الطلاق، المترتبة على بقاء عدالته، و كوجوب نفقتها على الزوج الثاني بعد نكاحها منه، و وجوب إطاعتها له، و نحو ذلك من الأحكام الشرعية المترتبة على بقاء عدالة زيد مع واسطة أو وسائط.

حول ما كان الشكّ مسبباً عن الشكّ في الآخر

أمّا الموضع الأول: فالكلام فيه متمحّض في خصوص السببية الشرعية، و يظهر منه حكم بقيّة الأقسام:

فنقول: إذا كان الشكّ في مورد أحد الاستصحابين ناشئاً عن الشكّ في الآخر؛ لسببية شرعية محققة أو محتملة، كما إذا غسل الثوب النجس بالماء المشكوك كبريته مع سبق الكربة، فإنّ الشكّ في بقاء نجاسة الثوب المذكور، مسبب عن الشكّ في بقاء كبريته، التي جعلها الشارع سبباً لطهارة المغسول به، فلا إشكال في تقدّم الاستصحاب السببي على المسببي، و إنّما الإشكال في وجه التقديم؛ لاختلاف أنظار الأعلام فيه «١».

المناط في تقديم الأصل السببي على المسببي

و التحقيق- كما أشرنا إليه سابقاً- هو أنّه ليس معنى الاستصحابات الموضوعية هو الحكم بترتيب الآثار، كما أفاده بعضهم «٢»، بل ليس مفادها إلّا التعبد ببقاء المتيقّن سابقاً، كما في الاستصحابات الحكمية، فمعنى استصحاب العدالة هو الحكم ببقائها تعبداً، و ينفّج به موضوع الأدلة الاجتهادية المثبتة للتكاليف على عنوان العادل، كالدليل الاجتهادي الدالّ على جواز الطلاق عنده، و به ينفّج موضوع هذا الدليل، فهو حاكم على الدليل الاجتهادي؛ لعدم تعرّض هذا الدليل الاجتهادي لموضوع نفسه، و تعرّض الاستصحاب لذلك، كما أنّ مفاد استصحاب العدم على القول به إعدام موضوعه فهو حاكم عليه.

و بالجملة: موضوع الدليل الاجتهادي: إمّا متحقّق بالوجدان، و إمّا بالأمانة كالبيّنة، و إمّا بالتعبد من قبل الشارع به، كما في ما نحن فيه.

فظهر من ذلك: أنّ الأصل السببي ليس حاكماً على الأصل المسببي بلا واسطة، بل هو حاكم على الدليل الاجتهادي، و الدليل الاجتهادي حاكم على الأصل المسببي و رافع للشكّ فيه، فالأصل السببي رافع للشكّ في الأصل المسببي بواسطة الدليل الاجتهادي الدالّ على خلاف الأصل المسببي، كاستصحاب نجاسة الثوب في المثال، و لا يرتفع الشكّ في بقاء كربة الماء، إلّا أن يفرض هناك دليل اجتهاديّ يدلّ على أنّ كلّ ماء حكم بقاء نجاسة المغسول به فهو ليس بكّر، و ليس في الشرع دليل اجتهاديّ كذلك.

فظهر أيضاً من هذا البيان: اندفاع الإشكال المتوجّه في المقام بالنسبة إلى الآثار المترتبة على المستصحب بواسطة شرعية أو وسائط، كترتب جواز تزويج المطلقة من الغير على خروجها عن العدة، المترتب على وجوب التريص عليها، المترتب على صحّة طلاقها، المترتبة على بقاء عدالة زيد الذي هو أحد الشاهدين العدلين، فإنّه بناء على أنّ مفاد (لا ينقض) في استصحاب الموضوعات هو الأمر بترتيب الآثار، يرد عليه الإشكال بالنسبة إلى الآثار مع الواسطة، فإنّه يلزم

ترتّب تلك الآثار بلا وجه بدون تحقّق موضوعها؛ لا وجداناً ولا تعبّداً. و توهّم: أنّ معنى ترتيب الأثر في مثل استصحاب العدالة، هو ترتيب أثرها مع جميع ما يلزمه و يتبعه من اللوازم و التوابع، فيشمل الآثار مع الواسطة أيضاً «١».

مدفوع: بأنّه على هذا يلزم ترتّب الآثار العقلية و العادية أيضاً، و لا يلتزم القائل بذلك به.

و لا يجري هنا ما اجيب به عنه مثل هذا الإشكال الذي أوردوه في الأخبار مع الواسطة أو الوسائط «١»، كخبر الصدوق عن الوليد عن الصّغار مثلاً: بأنّ خبر الوليد و من قبله من المصاديق التعبدية لخبر الواحد، بعد الحكم بوجوب تصديق خبر الصدوق الوجداني، فيشمّله دليل حجّة خبر الواحد بنحو القضية الحقيقية؛ و ذلك لأنّه ليس لسان (لا ينقض) هو التعبد: بأنّ المكلف على يقين من تلك الآثار مع الواسطة و المتأخّرة و الشكّ فيها؛ ليشمله قوله: (لا ينقض) بنحو القضية الحقيقية؛ إذ ليس ذلك من مصاديقه التعبدية، كما هو واضح، بخلاف دليل حجّة خبر الواحد، فإنّ مقتضى وجوب تصديق خبر الصدوق الوجداني، هو أنّ الأخبار المتقدمة عليه من مصاديقه تعبّداً، و المفروض- فيما نحن فيه- أنّ المكلف ليس على يقين من تلك الآثار و أنّ الشكّ فيها متحقّق وجداناً، فيلزم ترتّب تلك الآثار على استصحاب العدالة بلا وجه، و بدون تحقّق موضوعها لا وجداناً ولا تعبّداً.

و أمّا بناء على ما اخترناه في وجه حكومة الأصل السببي على المسببي، فاندفاع هذا الإشكال بمكان من الوضوح؛ و ذلك لما عرفت: من أنّ استصحاب العدالة في المثال حاكم على الدليل الاجتهادي الدالّ على صحّة الطلاق عند العادل، و ينفّح به موضوعه، و هذا الدليل الاجتهادي منقّح لموضوع المتأخّر عنه، لا أنّ جميع تلك الآثار يترتّب على استصحاب العدالة، و يتحقّق موضوعها به، بل يتحقّق موضوع الدليل الاجتهادي الأوّل حسب.

و ظهر أيضاً من هذا البيان: المناط و الميزان في تقديم الأصل السببي على الأصل المسببي، و أنّه إنّما يقدّم إذا كان هناك كبرى شرعية يُنقّح موضوعها بالاستصحاب السببي، و أمّا مع عدمها- بأن كان السببية بينهما عقلية أو عادية- فلا وجه لتقديم الاستصحاب السببي، كاستصحاب بقاء زيد بالنسبة إلى الشكّ في نبات لحيته و عدمه، و نحو ذلك.

و ظهر أيضاً: اندفاع إشكال آخر: هو لزوم اتّحاد الحاكم و المحكوم؛ بناء على حكومة الاستصحاب السببي على المسببي «١»، و لا يفتقر إلى الجواب عنه: بانحلال قوله عليه السلام: (لا ينقض) إلى قضايا متعدّدة بعدد الموضوعات «٢»؛ و ذلك لأنّ الأصل السببي- كما عرفت- حاكم على الدليل الاجتهادي، و هو حاكم على الأصل المسببي، لا أنّ الأصل السببي حاكم على الأصل المسببي بلا واسطة.

نقل كلام الشيخ الأعظم قدس سره و نقده

و ذكر الشيخ الأعظم قدس سره وجوهاً مختلفة لتقديم الأصل السببي على الأصل المسببي، لا يخلو بعضها عن الإشكال، فإنّه قدس سره استدلّ في صدر كلامه على ذلك- بعد الإجماع- بأنّ قوله عليه السلام (لا ينقض ...) إلى آخره باعتبار دلّالته على جريان الاستصحاب في الشكّ السببي مانعٌ للعامّ عن قابليّته و صلاحيّته للشمول بالنسبة للشكّ المسببي؛ يعني يصير نقض اليقين فيه نقضاً باليقين، لا بالشكّ؛ لعدم بقاء الشكّ فيه حينئذٍ، فلا يشمله قوله عليه السلام: (لا ينقض اليقين بالشكّ).

و اللّازم من شموله للشكّ المسبّبي، نقض اليقين بالشكّ- في الشكّ السببي- لا لدليل شرعيّ يدلّ على ارتفاع الحالة السابقة فيه، فيلزم منه طرح عموم (لا ينقض) بالنسبة إلى الشكّ السببي من غير دليل مخصّص، و اللّازم من إهمال (لا ينقض) في المسبّبي عدم قابليّة العموم لشموله لهذا المورد، و هو غير منكر.

ثمّ أورد على نفسه: بأنّ اليقين بالنجاسة في المثال المعروف أيضاً من أفراد العامّ، فلا وجه لطرحه و إدخال اليقين بطهارة الماء فيه.

و أجاب عنه بوجهين يرجع حاصل ثانيهما إلى ما اخترناه في وجه تقديم الأصل السببي؛ حيث قال:

و ثانياً: أنّ نقض اليقين بالنجاسة إنّما هو بالدليل الدالّ على أنّ كلّ متنجّس غسل بالماء الكرّ يطهر، و فائدة استصحاب الكرّة إثبات أنّ الماء كرّ، بخلاف نقض اليقين بالكرّة باستصحاب نجاسة الثوب، فإنّه بلا دليل، فإنّه يوجب زوال الكرّة عن الماء.

ثمّ أعاد الإشكال الأوّل بعينه، و أجاب عنه بوجهين آخرين:

الأوّل: أنّ شمول (لا ينقض) للشكّ المسبّبي دون السببي مستلزم للدور، فإنّ فرديّة له متوقّعة على خروج الشكّ السببي عن تحت العموم، المتوقّف على شموله للشكّ المسبّبي، و هو دور محال.

الثاني: أنّ الشكّ السببي في مرتبة متقدّمة على حكمه تقدّم الموضوع على حكمه، و على الشكّ المسبّبي تقدّم العلة على معلولها، فكلّ واحد من حكم العامّ و الشكّ المسبّبي لازم لوجود الشكّ السببي في مرتبة واحدة و لا زمان لملزوم ثالث، فلا يجوز لأحدهما أن يكون موضوعاً للآخر؛ لتقدّم الموضوع بالطبع «١». انتهى ملخصه.

و اختار الميرزا النائيني قدس سره ما ذكره في صدر كلامه من الوجه الأوّل؛ حيث ذكر: أنّ الأصل السببي رافعٌ و مُعِدٌّ للشكّ المأخوذ في المسبّب في عالم التشريع؛ لأنّ التعبد بمؤدّي الأصل السببي بمدلوله المطابقي، يقتضي إلغاء الشكّ المسبّبي، بخلاف التعبد بنجاسة الثوب في المثال، فإنّه بمدلوله المطابقي لا يقتضي ذلك، نعم اللّازم من بقاء النجاسة في الثوب هو نجاسة الماء، فإنّه لو كان طاهراً لم تبقّ النجاسة في الثوب «١».

و اختار شيخنا الاستاذ الحائري قدس سره ما ذكره في ذيل كلامه «٢» من اختلاف الرتبة؛ حيث قال: تقدّم الشكّ السببي على المسبّبي طبعيٌّ؛ لأنّ الثاني معلول للأوّل، ففي رتبة وجود الأوّل لم يكن الثاني موجوداً، و إنّما هو في مرتبة الحكم المترتب على الأوّل، فالأوّل في مرتبة وجوده ليس له معارض أصلاً، فإذا ثبت الحكم في الأوّل لم يبقَ للثاني موضوع «٣». انتهى.

و الصحيح المختار هو ما ذكره الشيخ قدس سره في أواسط كلامه، و أمّا غيره فلا يخلو عن الإشكال:

أمّا ما ذكره في صدر كلامه، و اختاره الميرزا النائيني، فلأنّ الحكم بطهارة الثوب المغسول بالماء المشكوك طهارته أو كرّيته، ليس معنىً مطابقاً لقوله عليه السلام: (لا ينقض) في الشكّ السببي، بل معناه المطابقي- على وجه- هو الحكم بطهارة الماء أو كرّيته، نعم يستلزم ذلك الحكم، الحكم بطهارة الثوب أيضاً، و حينئذٍ فالمعارضة إنّما هي بين لازم جريان الاستصحاب في السبب- و هو الحكم بطهارة الثوب- و بين لازم جريانه في المسبّب، و هو نجاسة الثوب، و لا وجه لتقديم أحدهما على الآخر، فلأحد أن يقول بجريان الأصليين في كلّ واحد من الشكّ السببي و المسبّبي، و

الحكم بمعناهما المطابقي؛ أي طهارة الماء أو كَرَّتته و نجاسة الثوب و طرح لازم جريانه في الأصل السببي، فهذا الوجه غير وجيه أي طهارة الثوب.

و أمّا ما ذكره في ذيل كلامه قدس سره- أوّلاً في جواب الإشكال-: من لزوم الدور.

ففيه: أنّ لا نُسلّم توقّف فرديّة الشكّ المسبّبي للعامّ على عدم فرديّة الشكّ السببي له و خروجه عنه، بل لا تتوقّف فرديّة شيء لعامّ إلّا على وجدانه للعنوان المأخوذ في موضوع ذلك العامّ و انطباق العامّ عليه، ففرديّة مصداق لعموم (لا ينقض) لا تتوقّف إلّا على تحقّق اليقين السابق و الشكّ اللاحق فيه لا غير.

مضافاً إلى ما عرفت: من أنّه ليس التعارض بين حكم الشكّ السببي بمعناه المطابقي و بين حكم الشكّ المسبّبي، بل التعارض إنّما هو بين لازميّهما، فعلى ما ذكره:

من تقديم تقييد الإطلاق على تخصيص العموم، لو دار الأمر بينهما لزم رفع اليد عن الإطلاق في جانب السبب مع إبقاء عمومته على حاله، و إبقاء المسبّب على عمومته أيضاً بإبقاء مصداقه الذاتي تحت عمومته، فيحكم بنجاسة الثوب في المثال و إن كان ما ذكره- من تقديم تقييد الإطلاق على تخصيص العامّ عند الدوران- محلّ إشكال.

و أمّا ما ذكره ثانياً فيه:

أوّلاً: أنّ الإطلاقات و العمومات الشرعيّة منزّلة على الأفهام العرفيّة، و الرتب العقليّة غير ملحوظة فيها، و تقدّم الشكّ السببي على الشكّ المسبّبي، إنّما هو في الرتبة العقليّة من حيث العلّيّة و المعلوليّة.

و ثانياً: على فرض الإغماض عن ذلك نقول: إنّ هنا ثلاث مراتب:

الاولى: مرتبة الشكّ السببي.

الثانية: مرتبة حكمه- أي طهارة الماء أو كَرَّتته- و الشكّ المسبّبي.

الثالثة: مرتبة حكم الشكّ المسبّبي، و لازم حكم الشكّ السببي؛ أي طهارة الثوب أو نجاسته.

و التعارض إنّما هو في المرتبة الثالثة بين لازم حكم الشكّ السببي و بين حكم الشكّ المسبّبي، و هما في رتبة واحدة لا تقدّم لأحدهما على الآخر، و ليس التعارض بين حكمي الشكّ السببي و المسبّبي، ففي مورد التعارض و محلّه- و هو المرتبة الثالثة- لا اختلاف في الرتبة، و في مورد الاختلاف في الرتبة و محلّه- أي حكم الشكّ السببي و حكم الشكّ المسبّبي- لا تعارض؛ لما عرفت من عدم التعارض بينهما.

فالحقّ في وجه تقديم الاستصحاب في الشكّ السببي على المسبّبي: هو ما ذكرناه: من أنّه منقّح لموضوع دليل اجتهاديّ هو حاكم على الاستصحاب في المسبّب.

و يظهر به أمران:

الأمر الأوّل: الإشكال على ما ذكره في وجه طهارة الملاقي لبعض أطراف العلم الإجمالي بنجاسة بعض أطرافه: من أنّ الشكّ في طهارة الملاقي- بالكسر- و إن كان مسبباً و ناشئاً عن الشكّ في أنّ النجس هو هذا الطرف الملاقي-

بالفتح- أو الطرف الآخر، لكن حيث إنّ الأصل في جانب السبب- أي الملاقى بالفتح- ساقط؛ لابتلائه بالمعارضة معه في الجانب الآخر، فلا مانع من جريانه في المسبب؛ أي الملاقى بالكسر «١».

وجه الإشكال ما عرفت: من أنّ الأصل في جانب السبب إنّما يجري إذا كان هناك دليل اجتهاديّ ينقح موضوعه بهذا الأصل، و يكون هذا الدليل الاجتهادي حاكماً على الأصل المسببي، و ليس في المقام كبرى كلفة في الأدلة الشرعية كذلك؛ إذ لم يرد فيها: أنّ كلّ ما لاقى طاهراً فهو طاهر؛ لينقح بالاستصحاب في السبب موضوعها، و إنّما هو حكم عقليّ منشؤه حكم الشرع: بأنّ كلّ ما لاقى نجساً فهو نجس، و مع عدم وجود كبرى كلفة شرعية كذلك، لا يجري الأصل في جانب السبب- أي الملاقى بالفتح- لا أنّه يجري، و يسقط بالمعارضة.

الأمر الثاني: اندفاع الإشكال المتقدّم في الصحيحة الاولى لزرارة «١»: و هو أنّه يظهر من بعض جملها: أنّ الجاري هو استصحاب الوضوء، و بعضها الآخر مشعر بأنّه استصحاب عدم النوم، و من الواضح أنّ الشكّ في بقاء الوضوء مسبب عن تحقّق النوم و عدمه: فإن اريد استصحاب الوضوء فقط فهو مخالف لما تقرّر: من أنّ الأصل السببي مقدّم على الأصل المسببي، و لا مجال لجريان الأصل المسببي معه، و إن اريد جريانهما معاً، فهو أيضاً مخالف لما تقرّر و ثبت من أنّهما لا يجريان معاً.

و تقدّم الجواب عن هذا الإشكال عند التعرّض له: بأنّ الإمام عليه السلام في هذه الرواية في مقام بيان الحكم الشرعي و وظيفة الراوي، لا إعمال الصناعة العلمية و الدقائق الاصولية.

و لكن يظهر ممّا ذكرنا هنا في المقام: اندفاع هذا الإشكال رأساً، فإنّ الأصل في جانب السبب إنّما يقدّم إذا كان هناك كبرى شرعية ينقح به موضوعها، و هي مفقودة في المقام، فإنّه لم يرد في الشريعة: أنّه كلّما لم يتحقّق النوم فالمكلف على وضوء، بل الوارد في الشريعة: أنّ النوم و غيره من الأحداث نواقض للوضوء، فما لم يعلم بتحقيقه فالوضوء باقٍ تعبداً، فالأصل في جانب السبب- أي عدم النوم- لا يجري أصلاً لعدم ترتّب الأثر الشرعي عليه.

أمّا الموضع الثاني:

حول ما كان الشكّ فيهما ناشئاً عن ثالث

فهو ما لو كان الشكّان في الاستصحابين مسببين عن ثالث، و لم يكن أحدهما مسبباً عن الآخر، كما لو علم بوقوع قطرة من البول في أحد الإناءين، فله- على ما ذكره الشيخ الأعظم- أربعة أقسام: لأنّه إمّا أن يستلزم من جريان الأصلين مخالفة عملية قطعية للعلم الإجمالي، كاستصحاب طهارة الإناءين في المثال.

أو لا يستلزم ذلك، و حينئذٍ: إمّا أن يقوم هنا دليل من إجماع و غيره على أنّ الحكم في المورد واحد، كالماء المتممّ كرّاً مع نجاسة أحدهما و اتصال أحدهما بالآخر، فإنّ مقتضى الاستصحاب طهارة هذا و نجاسة ذاك، لكن الإجماع قائم على أنّ حكمهما واحد بالاتّصال.

أو لا، و حينئذٍ: إمّا أن يترتّب على كلّ من المستصحبين أثر شرعيّ، كاستصحاب طهارة أعضاء الوضوء من الخبث و بقاء الحدّث فيما إذا توجّص بمائع مردّد بين البول و الماء، فإنّه لم يقدّم دليل على وحدة الحكم فيه، فيمكن الحكم- في ظاهر الشرع- على طهارة البدن من الخبث و بقاء الحدّث، و لا يلزم من جريان الاستصحابين مخالفة عملية قطعية أيضاً، أو يترتّب الأثر الشرعيّ على أحدهما دون الآخر، كما لو اشترى الوكيل عبداً، و ادّعى الموكّل أنّه و كلّه في شراء

الجارية دون العبد، فإنّه يترتب- على أصالة عدم توكيله لشراء العبد- فضوليّة هذا العقد أو بطلانه، بخلاف أصالة عدم توكيله في شراء الجارية «١».

و لكن لا يخفى أنّ القسمين الأخيرين خارجان عن محطّ البحث في المقام؛ لعدم التعارض بين الاستصحابين فيهما: أمّا في الأخير: فلعدم جريان الاستصحاب فيما ليس له أثر شرعيّ، فالاستصحاب الآخر- الذي له أثر شرعيّ- بلا معارض.

و أمّا الأوّل منهما: فلا تعارض بين الاستصحابين فيه؛ لعدم استلزامهما المخالفة العمليّة القطعيّة، و عدم الدليل على الخلاف، فيحكم بمؤدّاهما في ظاهر الشرع.

فالبحت في المقام ممحّض في القسمين الأولين، فنقول:

هل يمكن ترجيح أحد الاستصحابين فيهما على الآخر بأحد المرجّحات، أو لا؟

و على فرض عدم الترجيح فمقتضى القواعد هو التساقط أو التخيير؟ وجوه:

عدم جواز الترجيح لأحد الاستصحابين

أمّا الكلام في الترجيح: فالظاهر عدم وجود مورد يمكن ترجيح أحد الاستصحابين فيه على الآخر بمزّيّة من المزاي؛ لأنّ الترجيح بها يتوقّف على أمور:

الأوّل: جريان الأصليين في أنفسهما في أطراف العلم الإجمالي، كما أنّ الترجيح في الأمارات و الأدلّة أيضاً يتوقّف على حجّيتهما في أنفسهما.

الثاني: اجتماع المزيّة مع ذبها و الطرف الآخر المعارض في التحقّق، و إلّا فلو لم يمكن اجتماعها معهما أو مع أحدهما، فلا يمكن الترجيح بها، كما لو كانت المزيّة ممّا ينعدم بوجود ذي المزيّة أو الطرف الآخر أو بالعكس؛ لأجل حكومتها عليه أو بالعكس.

الثالث: اتّحاد مضمونهما فلو اختلفا بأن يكون أحدهما طريقاً إلى الواقع، و مؤدّى الآخر حكماً ظاهريّاً، فلا يمكن الترجيح بها.

و لأجل اشتراط الأمر الثاني و الثالث المذكورين ينتفي الترجيح بجُلّ المرجّحات أو كلّها في المقام؛ و ذلك لأنّ ترجيح أحد الاستصحابين: إمّا بالأمارات و الأدلّة الاجتهاديّة، أو بالأصول الشرعيّة، أو العقليّة المعتمدة، أو الظنّ الغير المعتمد شرعاً، كالقياس و خبر الواحد في الموضوعات؛ بناء على عدم حجّيته فيها.

أمّا الأدلّة الاجتهاديّة فمع وجودها لا مجال لجريان الاستصحاب؛ لحكومتها عليه، كما لو قامت البيّنة على أنّ الطاهر من الإناءين هو هذا الطرف من أطراف العلم الإجمالي بنجاسة أحدها، فلا يجري واحد من الاستصحابين: أمّا الاستصحاب الموافق لها: فلانتفائه بقيام البيّنة و الدليل، و عدم اجتماعهما في التحقّق.

و أمّا الاستصحاب المخالف لها: فلأنّ لازم تلك البيّنة أو الدليل الاجتهادي أنّ النجس هو الطرف الآخر، و يثبت بها ذلك لحجّة مثبتات الأمارات و الأدلّة الاجتهاديّة، فهي حاكمة عليه أيضاً.

و هكذا الكلام في الاصول الشرعيّة المقدّمة على الاستصحاب- كقاعدتي الفراغ و التجاوز و نحوهما- فإنّ الكلام فيها و نسبتها إلى الاستصحاب، هو الكلام بعينه في الأدلّة الاجتهاديّة و نسبتها إلى الاستصحاب.

و أمّا الترجيح بالأصل الشرعي فيكون الاستصحاب مقدّمًا عليه، كأصالة البراءة و الحليّة و نحوهما، فلا يمكن الترجيح بها أيضًا؛ لحكومة الاستصحاب عليها و لعدم تحقّقها و جريانها معه.

و أمّا الاصول العقليّة، كأصالة البراءة العقليّة و أصالة الصّحة و نحوهما، فالاستصحاب حاكم عليها أيضًا، فلا يجتمعان في التّحقّق و الجريان.

و أمّا الظنّ الغير المعتمد شرعاً: فإن قلنا: إنّ مفاد (لا ينقض) هو التّعبد بالبناء العملي على بقاء اليقين، فهو أيضًا كذلك لا يمكن ترجيح أحد الاستصحابين به؛ لوجهين:

أحدهما: اختلاف رتبتهما؛ بحيث لا يجتمعان في التّحقّق؛ لأخذ الشكّ في موضوع الاستصحاب، بخلاف الظنّ، فإنّه طريق إلى الواقع و إن لم يكن حجّة.

و ثانيهما: اختلاف مضمونهما و مفادهما؛ حيث إنّ الظنّ و إن كان غير معتبر، لكن مؤدّاه بيان الواقع، بخلاف الاستصحاب على هذا التقدير، فإنّ مؤدّاه هو الحكم الظاهري و الوظيفة العمليّة، فلا يمكن الترجيح به أيضًا.

و أمّا لو قلنا: إنّ الاستصحاب أصل محرز للواقع، فالحقّ إمكان ترجيح أحدهما به؛ لاعتضاد الاستصحاب الموافق له و تقويته به؛ لاجتماعهما في التّحقّق و اتّحاد مضمونها.

و من هنا يظهر الإشكال فيما اختاره الميرزا النائيني قدس سره: من عدم الترجيح به، مع أنّ الاستصحاب عنده قدس سره من الاصول المحرزة «١»، مضافاً إلى المناقضة بين كلماته؛ حيث إنّّه ذهب إلى عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً؛ و إن لم يستلزم المخالفة العمليّة، و أنّه كيف يُعقل التّعبد بطهارة كلّ واحد من الإناءين مع العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما؟! «٢» فإنّه مناقض لما اختاره هنا من عدم ترجيح أحدهما بالظنّ في المقام، فإنّه لا وجه له إلّا اختلافهما في المضمون.

بيان المناقضة: أنّ الظنّ مثل العلم في أنّه طريق إلى الواقع، فإنّ مفاده بيان الواقع، غاية الأمر أنّ الفرق بينهما: هو أنّ العلم كاشف تامّ، و الظنّ ناقص، فعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي، إنّما هو لأجل مخالفة أحد الاستصحابين للعلم الإجمالي؛ لأنّ الاستصحاب عنده قدس سره من الاصول المحرزة، و الظنّ مثل العلم في ذلك؛ أي في مخالفته لأحد الأصليين، و لازم ذلك ترجيح الأصل الموافق له به؛ لاعتضاده و تقويته به و اتّحاد مضمونيهما، فما ذهب إليه هنا- من عدم ترجيح أحدهما به- منافي لما ذكره: من عدم جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي أصلاً لأجل المناقضة بينهما، لكن الكلام في مناقضة العلم الإجمالي للاستصحاب في الأطراف، فإنّه محلّ إشكال بل منع.

فتلخص: أنّ الترجيح لأحد الاستصحابين غير ممكن.

بيان وجه تساقطهما

و حينئذٍ فقد يقال: إنّ مقتضى القاعدة هو تساقط الاستصحابين لا التخيير؛ لأنّه ليس لقوله عليه السلام: (لا ينقض ... إلى آخره، مفادان: أحدهما حرمة نقض هذا الفرد بعينه و ذاك الفرد بعينه، و ثانيهما حرمة النقض في أحدهما تخييراً، بل ليس له إلّا مفاد واحد، و هو النهي عن نقض اليقين بالشكّ و حرمة، و لا دلالة له على الحكم التخييري، و

الفرد المرّدّ ليس مصداقاً على جدة سوى سائر المصاديق، فمع العلم بمخالفة أحد الأصليين للواقع، مع عدم الترجيح في البين، لا بدّ من تساقطهما «١».

حول وجهي التخيير و الجواب عنهما

و قد يقال: إنّ مقتضى القاعدة هنا التخيير بينهما لوجهين:

الوجه الأول: أنّ عموم قوله عليه السلام: (لا ينقض) نظير سائر العمومات، مثل:

«أنقذ كلّ غريق» و نحوه؛ في أنّه مع إمكان الامتثال في جميع الأفراد يجب الجمع بينها؛ لوجود الملاك في كلّ واحد منها، و مع تعذر الجمع بين الأفراد يسقط عموم هذا العامّ، لكن كما يستكشف من مثل «أنقذ كلّ غريق» حكم شرعيّ تخيريّ بوجوب إنقاذ هذا أو ذاك؛ لإمكان إنقاذ أحدهما مع تحقّق الملاك في كلّ واحد منهما، كذلك يستكشف فيما نحن فيه حكم شرعيّ تخيريّ بحرمة نقض اليقين بالشكّ إمّا في هذا المصداق أو ذاك «٢».

و فيه: أنّه فرق بين قوله: «أنقذ كلّ غريق» و بين قوله عليه السلام: (لا ينقض ...) إلى آخره؛ حيث إنّ الملاك لوجوب الإنقاذ متحقّق في إنقاذ كلّ واحد من الغريقين فعلاً، فالمقتضي لوجوبه في كلّ واحد من الغريقين موجود بالفعل، فمع تعذر الجمع بينهما يستكشف خطاب شرعيّ تخيريّ، بعد فرض تمكّنه من إنقاذ أحدهما و بقاء الملاك، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ المقتضي لحرمة نقض اليقين، و إن كان موجوداً في كلّ واحد من أطراف العلم الإجمالي، لكن المفروض أنّ التكليف الواقعيّ المعلوم بالإجمال أيضاً يقتضي موافقته و امتثاله، و مع احتمال أفضلية اقتضائه من اقتضاء ما في كلّ واحد من أطرافه من ملاك الاستصحاب، لا يستكشف الخطاب الشرعيّ التخييريّ في المقام.

مضافاً إلى أنّه ليس للاستصحاب ملاك ذاتيّ نفسيّ يقتضي حرمة نقض اليقين، كسائر المحرّمات كحرمة شرب الخمر و نحوها من الأحكام الفرعيّة، بل هو قاعدة اصوليّة جعل التبعّد به لمراعاة الواقع و حفظه، كما في وجوب الاحتياط في الأعراض و النفوس، بل نعلم بعدم ملاك في أحد طرفي العلم الإجمالي لحرمة النقض واقعاً؛ للعلم الإجمالي بمخالفة أحدهما للواقع.

الوجه الثاني: أنّ لقوله عليه السلام: (لا ينقض) عموماً أفرادياً بالنسبة إلى أفراد اليقين و الشكّ و مصاديقه الذاتيّة، و إطلاقاً أحواليّاً؛ بمعنى أنّ كلّ واحد من المصاديق محكوم بحرمة النقض؛ سواء نُقض اليقين بالشكّ في المصداق الآخر أم لا، و التعارض بينهما ناشئ عن الإطلاق المذكور؛ لأنّه لو رفع اليد عنه، و قيّدت حرمة النقض في كلّ واحد من الطرفين بصورة جواز انتقاض اليقين بالشكّ في الطرف الآخر، لم يلزم منه محذور المناقضة، فترفع اليد عن الإطلاق، و حينئذٍ يصير مفاده حرمة نقض اليقين بالشكّ في كلّ واحد من أفراد العام مخيراً بينهما «١».

و فيه: أنّ قوله عليه السلام: (لا ينقض اليقين بالشكّ) ليس عامّاً له أفراد و مصاديق، بل مفاده الحكم بحرمة نقض طبيعة اليقين بطبيعة الشكّ، و أنّهما تمام الموضوع للحكم بدون قيد له، فلا إطلاق أحواليّ له؛ لتوقّفه على أن يكون عامّاً له مصاديق و أفراد، يحكم فيه بحرمة نقض اليقين في كلّ واحد من الأفراد؛ سواء انتقض في الفرد الآخر أم لا، و ليس كذلك، بل هو مطلق، و عليه فلا يتمّ البيان المذكور للتخيير، و تقدّم سابقاً: أنّ الموضوع في المطلق هو نفس الطبيعة، و هي عين الأفراد في الخارج، مثل طبيعة البيع في قوله تعالى: «أحلّ الله البيع» «١».

و لا يراد من الإطلاق الأحواليِّ لحاظ أنّه سواء كان كذا أو كذا، بل يراد أنّ معناه أنّ تمام الموضوع للحكم بحرمة النقص هو طبيعة اليقين و الشكّ، و محذور المخالفة إنّما يلزم من عدم تقييده عقلاً، و أمّا مع حكم العقل بتقييد الإطلاق المذكور فلا يلزم ذلك، فيقيّد بحكم العقل. هذا كلّه في تعارض الاستصحابين.

المقام الرابع في تعارض الاستصحاب مع سائر القواعد

لا بدّ- أوّلًا- من الكلام و البحث في نفس تلك القواعد؛ لأنّها في نفسها من القواعد الفرعيّة المهمّة التي لها فوائد كثيرة و فروع خطيرة؛ لعدم وقوع البحث عنها في غير هذا المقام و إن كان خارجاً عن المباحث الاصوليّة، ثمّ بيان حالها مع الاستصحاب؛ لا بنحو الإجمال المخلّ، و لا التفصيل الموجب للملال.

فنقول: يقع الكلام فيها في مباحث:

المبحث الأوّل في قاعدة اليد و الكلام فيها في امور:

الأمر الأوّل: في تحقيق معناها

و هي عبارة عن نحو من السلطنة و الاستيلاء الاعتباري لا الحقيقيّ، و منشأ انتزاع هذا الأمر الاعتباريّ مختلف؛ لأنّه إمّا لأجل مالكيّة ذي اليد لشيء لابس له، كالثوب من القميص و العمامة و الرداء الذي لبسه فعلاً، فإنّ له الاستيلاء عليه.

أو لمالكيّته للأراضي و العقار و نحوها؛ بحيث يتوقّف تصرف غيره فيه على إذنه، حتّى في مثل الدخول فيه و العبور عليه، و إمّا باعتبار مالكيّته للهواء المسامت لملكه، فإنّه نحو ملكيّة اخرى غير السابقة، و لذا لا يتوقّف بعض تصرفات الغير فيه على إذنه، كعبور المراكب الجويّة كالطيارات.

و إمّا باعتبار مالكيّة أهل القرية لمراتعها و مرافقها فإنّها نحو آخر من الملكيّة، لا يتوقّف بعض تصرفات غير أهل القرية فيها على إذن أربابها. نعم رعيّ غير أرباب القرية أغنامهم فيها يتوقّف على إذنهم.

و إمّا باعتبار مالكيّة خاصّة اخرى سوى المتقدّمة كمالكيّة السلطان لمملكته، و لا يتوقّف جميع تصرفات غيره فيها- حتّى العبور في جوّها- على إذن سلطانها.

و بالجملة: منشأ انتزاع ذلك الأمر الاعتباريّ مختلف.

و أمّا أنّ هذا المعنى لليد معنىّ حقيقيّ لها، أو مجازيّ، و معناها الحقيقيّ: هو اليد بمعنى الجارحة المخصوصة، فلا يهمنّا التعرّض له بعد وضوح المراد منها في المقام.

الأمر الثاني: في أنّ اليد من الأمارات العقلانيّة

لا ريب في أنّ اليد من الأمارات العقلانيّة، لا الاصول العقلانيّة، كأصالة الصحّة و نحوها.

و المراد من الاصول العقلانيّة: ما استقرّ بناؤهم على العمل بها تعبدّاً يجعل منهم؛ لتوقّف بقائهم و بقاء نظامهم و معاشهم و نظام العالم عليها، لكن لا ريب في أنّ بناء العقلاء في الاعتماد على اليد إنّما هو لأنّها طريق إلى الواقع عندهم، و أنّ ما بيد كلّ شخص ملك له؛ بحيث لا يلتفتون إلى احتمال خلافه، إلّا مع قيام البيّنة عليه، بل ليس فيما

بين الأمارات ما هو بمثابة في اعتماد جميع العقلاء عليها؛ من جميع أرباب الملل و الأديان و غيرهم في جميع الأعصار و الأمصار، حتّى قبل ظهور الإسلام.

نعم يحتمل أن تكون في الابتداء أصلًا من الاصول العقلانيّة و بناء البشر- في ابتداء خلقته و تمدّنه- على العمل بها تعبّدًا؛ لعلّة عدم بقاء نظامهم و معاشهم بدونها من دون أن يكون لها أماريّة عندهم للواقع، لكنّه مجرد احتمال عقليّ.

و على فرض كونها كذلك في الابتداء، فلا ريب في أنّها في هذه الأعصار أمارّة على الملكيّة و الواقعيّة عندهم، بل و كذلك في الأعصار السابقة على الإسلام أيضًا؛ من غير فرق بين أن يكون منشأ اعتمادهم عليها إفادتها الظنّ النوعيّ، أو لغلبة مصادفتها للواقع، أو لبنائهم على العمل بها تعبّدًا، بل المنشأ في ذلك غير معلوم، لا فيها و لا في سائر الأمارات العقلانيّة، و لا حاجة إلى معرفة ذلك.

الأمر الثالث: في الأخبار الواردة فيها

و هي على ثلاث طوائف:

منها: ما يدلّ على أنّها من الأمارات، و أنّها قاعدة كليّة.

و منها: ما يدلّ على مجرد ترتيب آثار الملكيّة عليها من دون أن تدلّ على أماريّتها أو غيرها.

و منها: ما استدلّ به بعضهم على أنّها أصل لا أمارّة.

فمن الطائفة الاولى: ما رواه «١» الشيخ قدس سره بإسناده عن عليّ بن الحسن، عن محمّد بن الوليد، عن يونس بن يعقوب، عن أبي عبد الله عليه السلام: في امرأة تموت قبل الرجل، أو رجل قبل المرأة.

قال عليه السلام: (ما كان من متاع النساء فهو للمرأة، و ما كان من متاع الرجال و النساء فهو بينهما، و من استولى على شيء منه فهو له) «٢».

و يستفاد من هذه الرواية أمران:

أحدهما: أنّ اليد أمارّة؛ حيث إنّ كون الشيء من متاع النساء أمارّة على اليد، و هي أمارّة على الملكيّة.

ثانيهما: أنّ اليد قاعدة كليّة؛ لدالاتها على أنّ كلّ من استولى على شيء فهو له، و دلالتها على الكليّة أقوى من دلالة رواية زرارة «٣» على كليّة قاعدة الاستصحاب.

و منها: ما رواه محمّد بن يعقوب عن عليّ، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن العلاء بن رزين، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألت عن الدار يوجد فيه الورق؟

فقال: (إن كانت معمورة فيها أهلها فهي لهم، و إن كان خربة قد جلا عنها أهلها، فالذي وجد المال فهو أحقّ) «١».

و قريب منها روايته الاخرى «٢»، بل و رواية دعائم الإسلام «٣» في المستدرک «٤» في أبواب اللقطة، فإنّ الظاهر أنّ هذه الثلاثة رواية واحدة، و هي مع صحّة سندها تدلّ على أماريّة اليد، و أنّها قاعدة كليّة؛ لعدم خصوصيّة البيت و

الورق في ذلك عرفاً، بل المستفاد منها: أنَّ المناطق في الحكم بملكيّة صاحب الدار و البيت، كونه صاحبهم ذا يد و استيلاء عليه، و أنّه تمام الموضوع للحكم.

و منها: ما رواه الكليني قدس سره، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، و عن محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعاً، عن ابن أبي عمير، عن عبد الرحمن بن الحجاج، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألتني: هل يقضي ابن أبي ليلى بالقضاء ثم يرجع عنه؟

فقلت: بلغني أنّه قضى في متاع الرجل و المرأة ... إلى أن قال:

ثمّ قضى بقضاء بعد ذلك لو لا أنّي شهدته لم أرويه عنه، ماتت امرأة منّا، و لها زوج، و تركت متاعاً، فرفعتّه إليه، فقال: اكتبوا المتاع؟ فلمّا قرأه قال للزوج: هذا يكون للرجال و المرأة، فقد جعلناه للمرأة، إلّا الميزان، فإنّه من متاع الرجل، فهو لك.

فقال عليه السلام لي: (فعلى أيّ شيء هو اليوم؟)

فقلت: رجع إلى أن قال بقول إبراهيم النخعي؛ أن جعل البيت للرجل.

ثمّ سألته عليه السلام عن ذلك، فقلت: ما تقول أنت فيه؟

فقال عليه السلام: (القول الذي أخبرتني أنّك شهدته و إن كان قد رجع عنه).

فقلت: يكون المتاع للمرأة؟

فقال: (أ رأيت إن أقامت بيّنة إلى كم كانت تحتاج؟)

فقلت: شاهدين.

فقال: (لو سألت من بين لابتّيها- يعني الجبلين، و نحن بمكّة- لأخبروك أنّ الجهاز و المتاع يُهدى علانية من بيت المرأة إلى بيت زوجها، فهي التي جاءت به، و هذا المدّعي، فإن زعم أنّه أحدث فيه شيئاً فليأت عليه البيّنة) «١».

و هي أيضاً تدلّ على أنّ اليد أمانة الملكيّة، و أنّ الحكم: بأنّ متاع البيت للمرأة إنّما هو لاستيلائها عليه، و ليعلم أنّ المراد من الحكم بأنّ المال لذي اليد- في هذه الرواية و غيرها من الروايات- أنّه يحكم بذلك القاضي عند القضاء، إلّا أنّ يقيم غيره البيّنة، لا مطلقاً.

و منها: ما رواه الكليني، عن عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد و أحمد بن محمد جميعاً، عن ابن محبوب، عن جميل بن صالح، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل وجد في منزله ديناراً؟

قال: (يدخل منزله غيره؟)

قلت: نعم، كثير.

قال: (هذا لقطة).

قال: فقلت: رجل وجد في صندوقه ديناراً؟

قال: (يُدخل أحد يده في صندوق غيره، أو يضع فيه شيئاً)؟

قلت: لا.

قال: (فهو له) «١».

و هذه الرواية موثقة من غير ناحية سهل، و الأمر فيه سهل؛ بملاحظة متانة رواياته في أبواب الفقه و عمل الفقهاء بها، مضافاً إلى أنّ الشيخ قدس سره «٢» رواها بسند صحيح عن ابن محبوب، و كذلك الصدوق قدس سره «٣»، و هي تدلّ على اعتبار اليد، و أنّها من الأمارات.

و من الطائفة الثانية: الروايات التي تدلّ على مجرّد اعتبار اليد من دون أن تدلّ على أنّها أمانة أو أصل:

فمنها: ما رواه الشيخ قدس سره بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان بن يحيى، عن العيص بن القاسم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن مملوك ادّعى أنّه حرّ، و لم يأت ببينة على ذلك، أشتريه؟

قال عليه السلام: (نعم) «٤».

و هي أيضاً موثقة.

و منها: ما عنه، عن ابن أبي عمير، عن جميل، عن حمزة بن حمران، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أدخل السوق، و اريد أشتري جارية، فتقول: إنّي حرة؟

فقال: (اشتريها إلّا أن يكون لها بينة) «١».

و منها: ما رواه الكليني قدس سره عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، قال:

كُتبت إلى أبي محمد عليه السلام: رجل كانت له رحيّ على نهر قرية، و القرية لرجل، فأراد صاحب القرية أن يسوق إلى قرينه الماء في غير هذا النهر، و يعطلّ هذه الرحي، أله ذلك أم لا؟

فوقع عليه السلام: (يتقي الله، و يعمل في ذلك بالمعروف، و لا يضرّ أخاه المؤمن) «٢».

أقول: إن أراد عليه السلام من قوله: (بالمعروف) المتعارف بين الناس، فهي من قبيل الفرقة الاولى من الروايات في دلالتها على أماريّة اليد؛ لأنّ المعروف بينهم ذلك، و إلّا فتدلّ على مجرّد اعتبار اليد، من دون أن تدلّ على أماريتها، و الاستيلاء المفروض فيها لصاحب الرحي إنّما هو على الانتفاع بالماء، لا على أصل الماء؛ إذ لا فرق في ذلك بين الاستيلاء على عين أو على منفعة؛ في دلالتها على أنّ المستولى عليه للمستولي.

و منها: ما رواه عليّ بن إبراهيم في تفسيره عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عثمان بن عيسى و حماد بن عثمان جميعاً، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث «فدك»: (أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال لأبي بكر: أ تحكم فينا بخلاف حكم الله في المسلمين؟ قال: لا. قال: فإن كان في يد المسلمين شيء يملكونه، ادّعت أنا فيه، من تسأل البينة؟

قال: إِيَّاكَ كُنْتُ أَسْأَلُ الْبَيِّنَةَ عَلَى مَا تَدَّعِيهِ عَلَى الْمُسْلِمِينَ. قَالَ: فَإِذَا كَانَ فِي يَدِي شَيْءٌ فَادَّعَى فِيهِ الْمُسْلِمُونَ، تَسْأَلُنِي الْبَيِّنَةَ عَلَى مَا فِي يَدِي، وَ قَدْ مَلَكَتُهُ فِي حَيَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَمَ وَ بَعْدَهُ، وَ لَمْ تَسْأَلِ الْمُؤْمِنِينَ الْبَيِّنَةَ عَلَى مَا ادَّعَوْا عَلَيَّ، كَمَا سَأَلْتَنِي الْبَيِّنَةَ عَلَى مَا ادَّعَيْتُ عَلَيْهِمْ) «١» الخبر.

فإنَّ المراد بملكيَّة المسلميْن في قوله عليه السلام: (فإن كان في يد المسلميْن شيء يملكونه) هي الملكيَّة المستندة إلى اليد، لا الملكيَّة اليقينيَّة الجزميَّة، بل ربَّما يُشعر ذلك بأنَّ اليد أمانة، فتكون من الفرقة الأولى من الروايات.

و من الطائفة الثالثة التي تُوهِّم دلالتها على أنَّها أصل لا أمانة:

فمنها: ما رواه الكليني عن عليِّ بن إبراهيم، عن أبيه و عليِّ بن محمَّد القاساني جميعاً، عن القاسم بن يحيى، عن سليمان بن داود، عن حفص بن غياث، عن أبي عبد الله، قال: قال له رجل: إذا رأيت شيئاً في يدي رجل يجوز لي أن أشهد أنَّه له؟

قال: (نعم).

قال الرجل: أشهد أنَّه في يده، و لا أشهد أنَّه له، فلعلَّه لغيره؟

فقال له أبو عبد الله عليه السلام: (أ فيحلَّ الشراء منه؟)

قال: نعم.

فقال أبو عبد الله عليه السلام: (فلعلَّه لغيره فمن أين جاز لك أن تشتريه، و يصير ملكاً لك، ثمَّ تقول بعد الملك: هو لي، و تحلف عليه، و لا يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك؟)!

ثمَّ قال أبو عبد الله عليه السلام: (لو لم يجز هذا ما قامت للمسلمين سوق) «٢».

و حفص بن غياث من قضاة العامَّة، لكنَّه موثَّق، و الرواية ضعيفة بقاسم بن يحيى، و حيث إنَّه ادَّعى في باب القضاء الإجماع على العمل بها «١»، فضعفها منجبر به.

ثمَّ إنَّه تُوهِّم دلالة قوله عليه السلام: (لو لم يجز هذا لم يَقم للمسلمين سوق) على أنَّها أصل تعبديّ جُعِلَ دفعاً لاختلال السوق؛ إذ لا يناسب هذا التعليل للأماريَّة «٢».

و يدفعه أنَّ قوله: (أشهد أنَّه في يده ...) إلى آخره، يدلُّ على خلاف ذلك؛ حيث إنَّ الشهادة في جميع مواردِها- مثل الشهادة على رؤية الهلال و نحو ذلك- إنَّما هي على الواقع و إخبار عنه، و ليس معناه أنَّ اعتبار اليد إنَّما هو لحفظ النظام و السوق، فهذه الرواية أيضاً تدلُّ على أماريَّة اليد، بل لا تقصر في دلالتها على ذلك عن الروايات المتقدِّمة في الفرقة الأولى، و إنَّما ذكرناها في هذا المقام لتوهِّم دلالتها على أنَّها أصل.

و منها: رواية مَسْعَدَةَ بن صَدَقَةَ، رواها الكليني قدس سره عن عليِّ بن إبراهيم، عن هارون بن مسلم، عن مَسْعَدَةَ بن صَدَقَةَ، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: (كلَّ شيء هو لك حلال حتَّى تعلم أنَّه حرام بعينه، فتدعه من قِبَل نفسك، و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقة، و المملوك عندك لعلَّه حرَّ باع نفسه، أو

خُدْع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك و هي اختك أو رضيعتك، و الأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غيره، أو تقوم به البينة) «٣».

و مسعدة بن صدقة و إن لم يوثقه علماء الرجال، لكن الظاهر من متانة رواياته في أبواب الفقه و موافقتها للقواعد، وثاقته و حصول الاطمئنان بروايته.

ثمّ إنّ الكلّية المذكورة في صدرها، و كذلك في ذيلها، لسانهما لسان الأصل؛ لأنّه عليه السلام جعل تمام الموضوع للحكم بالحلّية الشكّ في الحلّية، لكن الأمثلة المذكورة فيما بينهما غير مربوطة بهما، فإنّ منها مثال الثوب و العبد يكون الشخص ذا يد و استيلاء عليهما، فلا يمكن جعلهما من أمثلة الكلّية المذكورة؛ لأنّ تمام الموضوع فيها هو الشكّ لا غير، و المثالان ليسا كذلك، فإنّ موضوع الحكم فيهما هو كونه ذا يد و استيلاء؛ سواء جعلنا اليد أصلاً أو أمانة، فإنّ لها دخلًا في موضوع الحكم فيهما، فمع اختلاف موضوع الحكم في الكلّية مع موضوعهما لا يمكن جعلهما من أمثلتها.

و كذلك مثال الاخت و الرضيعة؛ حيث إنّ الحكم في حلّية المحتمل كونها رضيعة: إمّا لأجل أصالة الصّحة في فعل المرأة، أو قاعدة الفراغ في فعلها، المقدمتين على أصالة الحلّية، و الموضوع في قاعدة الفراغ هو الشكّ بعد الفراغ من العمل، لا مطلق الشكّ.

و أمّا مثال الاخت: فإن قلنا بجرّان استصحاب عدم الأزلي فالحكم بالحلّية فيها مستند إليه، و هو مقدّم على أصالة الحلّية مع اختلاف موضوعيهما؛ لأنّ موضوع أصالة الحلّية و الإباحة هو الشكّ المطلق، بخلاف الاستصحاب؛ لاعتبار وجود اليقين السابق فيه.

و إن لم نقل بجرّان استصحاب عدم الأزلي- كما هو المختار- فالحكم بالحلّية فيها مستند إلى أصالة الصّحة في فعل الغير- أي المرأة- أو قاعدة الفراغ في فعل نفسه؛ بناءً على عموميتها لغير الصلاة، و قد عرفت تقدّمهما على أصالة الحلّية.

فلعلّ المراد من ذكر الأمثلة التنظير، و أنّه كما يحكم بالحلّية لأجل اليد أو أصالة الصّحة و نحوهما من الاصول العقلانية، كذلك أصالة الإباحة، فالأمثلة المذكورة إنّما ذكرت لرفع وسوسة المخاطب، و حينئذٍ فلا تنافي بين هذه الرواية و بين سائر الروايات الدّالة على أمارية اليد.

فتلخص: أنّ اليد أمانة على الملكيّة، لا أصل تعديّ، و ظهر منه وجه تقدّمها على الاستصحاب؛ لحكومة الأمارات على الاصول الشرعيّة، و ورودها على الاصول العقليّة.

الأمر الرابع: حكم اليد على المنفعة

الاستيلاء على شيء: إمّا استقلاليّ «١» كما في اليد على الأعيان الخارجيّة، و إمّا تبعيّ كالاستيلاء على المنافع بتبع الاستيلاء على الأعيان، و كاستيلاء أهل القرية على مرافقها و مراتعها، و هي أيضاً أمانة على نحو من الملكيّة الخاصّة؛ لما عرفت في الأمر الأوّل: من أنّ للملكيّة عند العرف و العقلاء مراتب متفاوتة في الآثار.

ثمّ الاستيلاء على المنافع يتصوّر في مقام الثبوت على وجه:

الأوّل: استقلالاً- أي بالأصالة و الذات- نظير الاستيلاء على الأعيان.

الثاني: الاستيلاء على المنافع ثانياً و بالعرض؛ تبعاً للاستيلاء على الأعيان أولاً و بالذات.

الثالث: أن يكون الاستيلاء على العين فقط، دون المنافع؛ لا بالأصالة و لا بالتبع، لكن فرض كشفها عن ملكية المنفعة في عرض كشفها عن ملكية العين.

الرابع: الاستيلاء على العين و كشفه عن ملكية العين أولاً و بالذات، و حيث إن المنفعة تابعة للعين، فاليد على العين كاشفة عن ملكية المنفعة ثانياً و بالعرض؛ أي كشفاً تبعياً في طول كشفها عن ملكية العين.

الخامس: أن لا يكون استيلاء على المنفعة؛ لا أصالة و لا تبعاً، و لا لأجل الكشف عن ملكيتها لا بالأصالة و لا بالتبع.

ثم إن هنا إشكالاً عقلياً؛ و هو أن الاستيلاء من العناوين الإضافية التي تفتقر في تحققها إلى وجود المتضامين- أي المستولي و المستولى عليه- كما في سائر العناوين الإضافية كالابوة و البنوة، و لا يعقل تحققها بدون وجود المتضامين، و حينئذ فالاستيلاء على الأعيان الموجودة متصور صحيح، لكنه في المنافع غير معقول؛ لأنها ليست من الأمور المتحققة الموجودة بالفعل؛ كي يتحقق الاستيلاء عليها، و على فرض كونها من الأمور الوجودية فهي متدرجة الوجود، و الموجود فعلاً هو جزء منها، و أما الأجزاء اللاحقة فهي معدومة فعلاً، و قد عرفت أنه مع عدم وجود المستولى عليه- الذي هو طرف الإضافة- لا يعقل الاستيلاء عليه.

و فيه أولاً: النقص بملكية المنافع، فإنها أيضاً من العناوين النسبية المفتقرة إلى المنتسبين في تحققها- أي المالك و المملوك- و مع عدم وجود المملوك و تحققه لا معنى لتحقيق عنوان الملكية، فيلزم عدم ملكية مستأجر عين لمنافعها؛ سواء قلنا: إن الإجارة: عبارة عن تسليط المالك للمستأجر على العين للانتفاع بها، أم قلنا: بأنها عبارة عن تمليك المنفعة و نقلها إلى المستأجر، أم قلنا: إنها عبارة عن إيجاد إضافة- هي إضافة المالكية- بين المستأجر و المنافع، فيلزم عدم تحقق ملكيته للمنفعة.

و ثانياً بالحل: و هو أن الاستيلاء في المقام ليس من المقولات الحقيقية ليرد عليه ما ذكر، بل هو أمر اعتباري يعتبره العقلاء، كما أن الملكية أيضاً من العناوين الاعتبارية التي يعتبرها العقلاء، و العناوين الاعتبارية الإضافية يكفي فيها اعتبار وجود طرف الإضافة، و لا يلزم فيها تحقق حقيقة، فكما يكفي في اعتبار الملكية تحقق المملوك في عالم الاعتبار، كذلك الاستيلاء على المنافع يكفي فيه وجود المستولى عليه في عالم الاعتبار، لا الوجود الحقيقي، فالإشكال غير وجيه.

هذا كله في مقام التصور و الثبوت.

و أما في مقام الإثبات: فالوجه الخامس من الوجوه المتقدمة مخالف لما هو المرتكز في أذهان العقلاء: من اعتبار اليد و الاستيلاء على المنافع، و مخالف لمذلول رواية محمد بن الحسين أبي الخطاب، المتقدمة في قضية الرحي، فإن مالك الرحي مستولي على منفعة الماء، لا على أصله، و قد حكم الإمام عليه السلام بملكته لتلك المنفعة.

و كذلك الوجه الرابع؛ لأنه- مضافاً إلى أنه خلاف المرتكز في أذهان العقلاء- مخالف لإطلاق الأدلة الدالة على ملكية المنافع استقلالاً في بعض الموارد، مع أنه يستلزم عدم إمكان انفكاك ملكية المنافع عن ملكية الأعيان، مع أنه ليس كذلك؛ إذ لو استولى شخص على عين لها منافع، فادعى شخص آخر أن منافعها له، فأقر مالك العين بذلك، فإنه يمكن ملكيته للمنافع فقط، بل يمكن ملكيته للمنافع ابتداءً؛ بأن يهب شخص ملكه لشخص و منفعه مطلقاً، أو إلى مدة معينة لشخص آخر، فلا ريب في أنه يحكم في باب القضاء بملكية الثاني للمنفعة دون العين: أما ملكيته للمنافع

فلاستيلائه عليها، و عدم ملكيته للعين فلاستيلاء الشخص الأول عليها، و بناءً على هذا الوجه لا بد أن لا يحكم بملكيتها للمنافع، و أنها تابعة للعين.

و الظاهر من الوجوه الثلاثة الباقية هو الوجه الثاني: و هو أن الاستيلاء على المنافع يتبع الاستيلاء على الأعيان و في عرضه، و لا يرد عليه لزوم إشكال عدم إمكان التفكيك بين ملكية العين و المنفعة في مثل إجارة الأعيان و نحوها؛ حيث إن استيلاء المستأجر على المنافع حينئذ ليس تابعاً لاستيلائه على العين، و يده على المنافع ليست تابعة ليده على العين؛ لعدم ملكيته للعين.

و ذلك لأن في الفرض المذكور يدين: إحداهما يد مالك العين عليها، و الثانية يد المستأجر عليها؛ لأن المستأجر مستولٍ على العين لاستيفاء المنفعة منها، و بتبعها يده على المنفعة، فيده و استيلاؤه على المنافع يتبع يده على العين «١».

الأمر الخامس: حول كون ذي اليد شاكاً في ملكيته

مقتضى إطلاقات الأدلة- و المرتكز في أذهان العرف و العقلاء- عدم الفرق في أمارية اليد على الملكية بين تصرف المستولي و تقلبه فيه و عدمه، فإن الكاشف عن الملكية هو مجرد الاستيلاء عليه، و لذا ترى أن العرف و العقلاء لا يتوقفون عند المعاملات في شراء ما بيد البائع على ثبوت تصرفه فيه و تقلبه. كما أن مقتضى الإطلاقات عدم اعتبار انضمام دعواه الملكية، بل يكتفون بالسكوت.

كما لا إشكال في عدم أماريتها مع إقراره بعدم ملكيته له، فإن إقراره مقدّم على يده، بل على سائر الأمارات و البيّنات.

و إنما الإشكال فيما لو كان ذو اليد شاكاً، و لم يعلم أنه ملكه أو لا، بالنسبة إلى حكم نفسه و غيره.

فقال النراقي قدس سره في «العوائد»: الظاهر اشتراط انضمام عدم دعواه عدم العلم بالملكية؛ لأنّ الثابت من الأدلة في أمارية اليد على الملكية غير هذا المورد:

أمّا الإجماع فظاهر.

و أمّا أخبار طلب البيّنة من المدّعي- كخبر يونس بن يعقوب «٢» و نحوه- فكذا؛ لإمكان منع صدق الاستيلاء مع الشك في ملكيته له.

مضافاً إلى رواية جميل المتقدّمة؛ حيث إنّه عليه السلام حكم فيها في الدينار الذي وجده في داره مع دخول الغير فيه: أنّه لقطة؛ و ليس ذلك إلّا لأجل شكّه في أنّه ملكه مع استيلائه عليه، و أيضاً علّل عليه السلام الحكم: بأنّ ما وجد في صندوقه له؛ بما يفيد العلم بأنّه ليس لغيره من عدم إدخال غيره يده فيه.

و إلى رواية إسحاق بن عمّار: عن رجل نزل في بعض بيوت مكة، فوجد فيها نحواً من سبعين درهماً مدفونة، فلم تزل معه، و لم يذكرها حتّى قديم الكوفة، كيف يصنع؟

قال: (يسأل عنها أهل المنزل لعلّهم يعرفونها).

قلت: فإن لم يعرفوها؟

قال: (يتصدّق بها) «١».

و ذلك لأنّه لا شكّ في أنّ الدراهم كانت في تصرّف أهل المنزل على ما عرفت، و لو أنّهم قالوا: إنّنا لا نعلم أنّها لنا أو لغيرنا، يصدق أنّهم لا يعرفونها، فلا يحكم بملكيّتها لهم، و من ذلك يعلم أنّ اليد لا تكفي بمجرّدها في الحكم لملكيّة ذي اليد لما في يده إن لم يعلم بملكيّته له «٢». انتهى ملخصاً.

أقول: أمّا دعواه قدس سره: عدم صدق الاستيلاء مع عدم علمه بملكيّته لما في يده، و عدم شمول قوله عليه السلام: (من استولى على شيء فهو له) في ذيل رواية يونس بن يعقوب في قضية متاع البيت، فهي غريبة، و لو أنّه ادّعى انصرافه عن مثل هذا الاستيلاء فله وجه، مع أنّه ممنوع أيضاً، فلا ريب في شموله لما نحن فيه.

و أمّا رواية جميل: فتفصيل الإمام فيها بين دخول غير صاحب البيت فيه أيضاً و عدمه، ظاهرٌ في اختلاف حكمي الشّقين، و أنّه مع دخول غيره فيه لا يتحقّق استيلاء صاحب البيت على مثل الدرهم و الدينار المطروحين فيه، مع أنّ لهما مكاناً خاصّاً بحسب المتعارف من الصندوق و الكيس و نحوهما. نعم له الاستيلاء على مثل الفروش و نحوها، و لهذا حكم عليه السلام: بأنّ الدينار المطروح فيه لُقطة، بخلاف ما إذا لم يدخل غيره فيه، فإنّ الظاهر أنّه له، و أنّ الحكم بأنّه له لأجل استيلائه عليه مع دعواه عدم العلم بذلك، فهذه الرواية دليل عليه قدس سره لا له.

و أمّا التعليل المذكور فيها، فواضح أنّ حكمه بأنّ ما في الصندوق له مع شكّه فيه، إنّما هو لأجل استيلائه عليه، لا لعلمه به، و إلّا لما احتاج إلى السؤال و الجواب؛ لأنّه- حينئذٍ- ضروريّ.

و أمّا رواية إسحاق بن عمّار و استدلاله قدس سره بها لما اختاره، ففيه: أنّ بيوت مكّة كانت معدّة لنزول الحجاج و المسافرين و إقامتهم فيها مدّة قليلة، و معه يمكن منع تحقّق استيلاء مالكها على ما يوجد فيها مدفوناً، و لا أقلّ من الشكّ فيه، فإنّ الظاهر أنّه لا يراد من ذلك: أنّها مثل الكنز تحت الأرض، و إلّا لم يطلّع عليها النازلون فيها إلّا بعد حفرها بالأسباب و الآلات، و ليس ذلك متعارفاً بين المسافرين، بل الظاهر كونها مدفونة تحت تراب يسير و نحوه؛ بنحو يظهر بقلب التراب بالمرادة و المرور عليها، و من المعلوم أنّ أصحاب البيوت المذكورة لا يدفنون دنائيرهم فيها كذلك، بل ربّما يصنع ذلك المسافرون النازلون فيها، فالحكم بعدم كونه لصاحب البيت ليس مستنداً إلى دعوى عدم علمه و معرفته به، بل لأجل عدم تحقّق استيلائه و يده عليه، فهذه الرواية أجنبيّة عمّا نحن فيه.

الأمر السادس: حال اليدين على شيء واحد

أنّ الحكم بالملكيّة مع انفراد اليد عليه لا إشكال فيه، و أمّا مع عدم انفرادها؛ بأن استولى اثنان على شيء واحد، فهل هما متعارضتان، أو يحكم بملكيّته لهما بالاشتراك؟ وجهان.

و تحقيق الحال في المقام: هو أنّ المفروض يتصوّر في مقام الثبوت على وجوه:

الأوّل: أن يستولي كلّ واحد منهما عليه استيلاءً تامّاً على تمام هذا الشيء.

الثاني: أن يستولي كلّ واحد منهما على تمام هذا الشيء استيلاءً ناقصاً.

الثالث: أن يستولي كلّ واحد منهما استيلاءً تامّاً على نصفه المشاع.

الرابع: أن يستولي كل واحد منهما على نصفه المشاع استيلاءً ناقصاً.

فهذه أربعة أوجه:

و على الوجه الأول: فإنما أن يكشف كل واحد من الاستيلاءين على تمامه عن الملكية التامة بلا معارضة، و أن هذا بتمامه ملك لهذا و للآخر.

و إما كذلك مع المعارضة بينهما؛ لعدم إمكان الجمع بينهما، نظير ما لو قامت بينة على أنه لزيد، و بينة أخرى على أنه لعمر، فإنه لا يمكن الجمع بين مؤداهما، فتعارضان.

و إما أن يكشف كل واحد من الاستيلاءين التامين على ملكية نصفه المشاع.

و على الثاني: إما أن يكشف كل واحد من الاستيلاءين الناقصين على تمامه عن الملكية الناقصة لتمامه.

و إما أن يكشف عن ملكية النصف المشاع.

و هكذا على الثالث.

هذا بحسب مقام الثبوت و التصور.

حول كلام المحقق السيد الطباطبائي رحمه الله و ما يرد عليه

و أما بحسب مقام الإثبات: فذهب السيد في ملحقات العروة إلى إمكان التصور الأول، بل وقوعه، و هو أن يستولي اثنان كل واحد منهما استيلاءً تاماً على شيء واحد و مالكاً له كذلك «١».

و فيه: أن الملكية نحو إضافة بين المالك و المملوك يستتبعها الاختصاص عند العقلاء، و الاختصاص من أحكامها العقلية، و لا معنى لاختصاص شيء واحد باثنين، فإنه ضد الاشتراك، فإن معنى الاختصاص هو أنه ملك تام له، و معنى الاشتراك أنه ليس ملكاً تاماً له، فاجتماعهما مستحيل، و إلا يلزم ثبوت الملكية التامة لشيء لأحد و عدمها له في زمان واحد، و هو تناقض في عالم الاعتبار، و كما لا يمكن التناقض في التكوينات، كذلك لا يمكن في الاعتبار؛ يعني لا يمكن اعتبار العقلاء لهما معاً في زمان واحد، و مجرد تصوّره في الواهمة و فرضه، غير اعتبار العقلاء له.

مضافاً إلى استنكار العقلاء ذلك، بل المتبادر عندهم من ملكية اثنين لشيء واحد هو اشتراكهما بنحو الإشاعة، لا ملكية كل واحد منهما له بتمامه.

ثم إنه قدس سره ذكر لما ذهب إليه موارد ادّعى أنها من هذا القبيل:

منها: ما لو أوصى بشيء لزيد و عمرو على أن يكونا مصرفين له، فإن كل واحد منهما مالك لتمامه، و كذلك الزكوات و الخماس، فإن كل واحد من الفقراء و السادات مالك لتمامه، و لذا يجوز إعطاؤه لواحد منهم حتى يستغني، و لا يجب البسط بين الأصناف، و كذلك الوقف العامّ و الخاصّ، فإن كل واحد من الموقوف عليهم مالك لتمامه، فيما لو قصد الواقف كون الموقوف عليهم مصرفاً له، بل يتحقق ذلك في الحقوق أيضاً، كما في إرث الخيار فيما لو تعدّد الوارث؛ بناءً على أن لكل واحد منهم الخيار، و مثل ولاية الأب و الجدّ على الصغير و نحوه «٢». انتهى حاصل كلامه قدس سره.

لكن لا يستقيم ما أفاده في شيء من هذه الأمثلة؛ و ذلك لأنّ المالك للزكاة ليس أشخاص الفقراء، مثل زيد و عمرو و غيرهما بخصوصياتهم الشخصية؛ لا بنحو الاستقلال و لا بنحو الاشتراك، بل هي ملك للعنوان، و هو ينطبق على كلّ واحد من مصاديقه و أفراده، و هو عنوان الفقراء، قال تعالى: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ» «١» الآية.

مضافاً إلى أنّه قد يختلج بالبال أنّ الزكوات و الأخماس ممّا تملكه دولة الإسلام، تتصرّف فيها و تصرفها فيما يراه وليّ أمرها من مصالح الإسلام و المسلمين آية مصلحة كانت، و كذلك المنصوب من قبله خصوصاً أو عمومياً، و الفقراء و المساكين بالنسبة إلى تلك المصالح و المصارف يكفيهم أقلّ قليل من الزكوات التي أوجبها الله على المكلّفين.

و كذلك الخمس، فإنّ من مصارفه عنوان «في سبيل الله» العامّ لكلّ مصلحة يراها وليّ الأمر، و حينئذٍ فقوله تعالى: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ...» إلى آخره، بيانٌ لمصرفها، لا أنّهم مالكون لها، بل المالك لها الدولة الإسلامية، نظير سائر الدول المستبدّة و غيرها؛ حيث إنّ المالك للضرائب و الخراجات فيها هو عنوان «الدولة»، و يجعل وليّ أمرها أو أولياؤها لها مصارف تُصرف فيها، و لذا يُفرق في أموال أولياء الأمر بين أموالهم الشخصية، فهي موروثّة تنتقل إلى ورثتهم بعد موتهم، و بين أموالهم من جهة الولاية من الأخماس و الزكوات، فإنّها ملك للمنصب لا الشخص، و لا تنتقل إلى ورثتهم بعد موتهم، و بعده أمرها بيد وليّ الأمر من بعده، و بهذا المضمون ورد بعض الأخبار «٢»، و استقرّ عليه عمل الفقهاء.

و أمّا الوقف العامّ: فهو أيضاً ليس ملكاً للموقوف عليهم، بل هم مصرفه، و لهذا لا يلزم بسطه عليهم، و كذا الوقف الخاصّ؛ بناءً على أنّ ذكرهم بيان لمصرفه، كما ذكره قدس سره؛ لعدم اعتبار العقلاء ملكيّة كلّ واحد منهم له بتمامه.

و الحاصل: أنّ الموقوف عليه في الوقف الخاصّ: إمّا هو الجهة التي تنطبق على كلّ واحد من أفرادها، و إمّا هم بنحو الاشتراك، و أمّا ملكيّة كلّ واحد منهم له بتمامه فلا معنى له.

و أمّا مثال الوصيّة، ففيه: أنّ الوصيّة: إمّا تمليكيّة، و إمّا عهديّة:

و التملكيّة: هي تمليك عين بعد الحياة لزيد أو غيره، كأن قال الموصي: «هذا المال لزيد و عمرو بعد حياتي»، فإنّ ذكرهما بنحو يكونان مصرفاً لها- كما ذكره قدس سره- فلا بدّ أن يكون ذلك تمليكاً لجهة تنطبق عليهما، و إلّا فلا يمكن إلّا باشتراكهما في ذلك المال.

و العهديّة: عبارة عن التوصية و العهد إلى الوصيّ بأن يملك عيناً أو غيرها لشخص أو أكثر، فإن لم يعمل الوصيّ بها، و لم يملكه إيّاها، لا يحصل الملك له.

و أمّا ما أفاده قدس سره: من إمكان ذلك في الحقوق أيضاً؛ بأن يكون حقّ واحد، كحقّ الخيار لزيد، و هو بعينه لعمرو، و أنّ لكلّ واحد منهما سلطنة تامّة على حلّ العقد و فسخه.

ففيه: أنّ تلك الامور ليست عقلية برهانية، بل عرفية عقلانيّة، لا بدّ من عرضها عليهم، فإن اعتبرت الملكية و الحقّ عندهم بنحو واحد فما ذكره صحيح، و إلّا فلا.

فنقول: لا ريب في عدم اعتبار العقلاء ملكيّة اثنين لمال واحد؛ لكلّ واحد منهما ملكيّة تامّة لشيء واحد، و لهذا لو قامت البينة على أنّ هذا لزيد، و قامت بينة أخرى على أنّه بتمامه لعمرو، تعارضت البينتان عرفاً، و لو أمكنت الملكية التامة لكلّ واحد منهما لم تتعارض، فليس التعارض بينهما إلّا لأجل استفادة الاختصاص من البينتين، فإنّ مفاد الاولى: أنّ هذا لزيد دون عمرو، و مفاد الثانية: أنّه لعمرو لا لزيد، بخلاف الحقوق، فإنّها على قسمين:

منها: ما هو مثل الملكية في استفادة الاختصاص من ثبوتها لشخص، مثل حق التحجير و الرهن و نحوهما، فلو قامت بيّنة على ثبوت حق تحجير لزيد، فمعناه أنّه له لا لغيره، و على فرض وقوع تحجير من اثنين فهما شريكان فيه، كما في المال، و لهذا تتعارض البيّنات لو قامت كلّ واحدة منهما على أنّه لشخص.

و منها: ما ليست كذلك كحقّ خيار الشرط و غيره، فإن قلنا: إنّ حقّ قائم بالعين المبيعة أو العقد، فهو نظير القدرة على هدم البيت؛ يمكن ثبوته لأكثر من واحد لكلّ واحد مستقلاً، فلو قامت بيّنة على أنّ لزيد حقّ الخيار في معاملة، و أخرى لعمر، لم تتعارض البيّنات فيه، و ليس ذلك إلّا لأجل عدم استفادة الاختصاص منهما عرفاً.

و إن قلنا: إنّ الخيار ليس حقّاً قائماً بالعين أو العقد، بل معناه الاختيار، فثبوته لاثنتين معناه: أنّ لكلّ واحد منهما حلّ العقد و فسخه، و أنّهما مختاران كلّ في فعل نفسه- كما ذكره قدس سره في حاشيته على المكاسب «١»- فهنا خياران: أحدهما لزيد، و الآخر لعمر، لا خيار واحد لكلّ واحد منهما استقلاًّ.

و أجاب بعض المحقّقين- الشيخ محمّد حسين في الحاشية-: بأنّ الوحدة قد تعتبر في العقد و قد تعتبر في الفسخ في وعاء الاعتبار، و الأوّل موضوع حقّ الخيار، و الثاني متعلّقه، و من الواضح أنّ أحد الطرفين لاعتبار الحقّ هو ذو الحقّ، و الآخر هو حلّ الحقّ، و المقومّ للحلّ المتعلّق به الاعتبار في افق الاعتبار، هو العقد الكلّي بوجوده العنواني، لا بوجوده الخارجي، و وحدة طبيعّيّ الحلّ لا توجب ورود حقّين على واحد شخصي، فالحلّ الصادر من أحدهما غير الصادر من الآخر «٢». انتهى.

أقول: ما أفاده قدس سره غير مفتقر إليه في المقام، مع عدم استقامته في نفسه؛ إذ لا ريب في أنّ الفسخ عند العرف و العقلاء هو حلّ العقد الخارجي و فسخه، لا العقد الكلّي، و كلّ واحد من الفاسخين له أن يصدر منه حلّ العقد الواقع في الخارج.

و أمّا ولاية الأب و الجدّ على الصغير و نحوه: فهي عبارة عن جعل السلطنة لكلّ واحد منهما على التصرف في ماله و تدبير اموره، فلكلّ واحد منهما استيلاء على ذلك غير استيلاء الآخر، مثل وكالة كلّ واحد من زيد و عمرو على فعل واحد، لا أنّ هنا استيلاءً واحداً هو بتمامه للأب و بتمامه للجدّ، و حينئذٍ فلو سبق أحدهما في التصرف في مال الصغير نفذ، و لا تنافي ثبوت الاستيلاء لكلّ منهما، و لهذا لا تتعارض البيّنات لو قامت إحداهما على ثبوت الولاية لأحد، و الأخرى على ثبوتها لشخص آخر.

ثمّ إنّ السيّد قدس سره أورد على نفسه في ذيل كلامه: بأنّ الاستقلال معنّى متقومّ بأمر ثبوتيّ: و هو أنّه له، و أمر سلبيّ: و هو أنّه ليس لغيره، فكيف يمكن استقلال اثنين بشيء واحد «١»؟!

و أجاب عنه: بأنّ ما ذكرنا أيضاً نحو من الاستقلال يطلق عليه لفظه، كما في الواجب التخييري، فإنّه قسم من الواجب، و العينيّ قسم آخر منه «٢».

أقول: الكلام إنّما هو في معنى الاستبداد و الاستقلال، و المدعى هو أنّه يستفاد من الاستقلال بشيء في الملكية: الاختصاص و التسلّط على منع الغير عن التصرف فيه، لا في الألفاظ، و مجرد تسمية قسم آخر استقلاًّ- أي ما كان الشيء ملكه، لكن ليس له منع الغير- لا يفيد فيما رامه، فالملكيّة الاستقلاليّة و الغير الاستقلاليّة نوعان من الملكية، كما أنّ الواجب التخييري و التعينيّ نوعان من الواجب.

هذا كلّه في استقلال اثنين في ملكيّة شيء واحد، و قد عرفت امتناعه.

وَأَمَّا اسْتِيلَاؤُهُمَا تَامًّا عَلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ فَهُوَ أَيْضًا لَا يَصِحُّ عِنْدَ الْعَرَفِ وَالْعَقْلَاءِ، فَإِنَّ الْاِخْتِصَاصَ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَأْخُذًا فِي مَفْهُومِ الْاِسْتِيلَاءِ، لَكِنَّهُ عِنْدَهُمْ مَنْحَلٌّ إِلَى أَمْرٍ وَجُودِيٍّ؛ وَهُوَ اسْتِيلَاؤُهُ عَلَى مَا فِي يَدِهِ، وَتَسَلُّطُهُ عَلَى جَمِيعِ التَّصَرُّفَاتِ فِيهِ، وَ أَمْرٍ سَلْبِيٍّ؛ وَهُوَ عَدَمُ اسْتِيلَاءِ آخَرٍ عَلَيْهِ.

وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى: الْاِسْتِيلَاءُ أَمْرٌ اعْتِبَارِيٌّ عَقْلَانِيٌّ يُنَافِيهِ مَزَاحِمَةُ الْغَيْرِ فِي التَّصَرُّفِ فِي مَتَعَلِّقِهِ، وَلِهَذَا لَا يَتِمُّ لِلسُّلْطَانِ الْاِسْتِيلَاءُ التَّامُّ عَلَى حُومَةِ مَمْلَكَتِهِ، إِذَا لَمْ يَتِمَّكَنْ مِنْ مَنَعِ السُّلْطَانِ الْآخَرَ مِنَ التَّصَرُّفِ فِيهِ قَهْرًا.

وَأِذَا عُرِفَتْ عَدَمُ اعْتِبَارِ الْعَقْلَاءِ لِلْاِسْتِيلَاءِ الْتَامِّينَ عَلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ لاثْنَيْنِ، سَقَطَ الْوُجْهَانِ الْأَوَّلَانِ عَنِ الْاِعْتِبَارِ فِي مَقَامِ الْإِثْبَاتِ، وَهُمَا فَرْضُ اسْتِيلَاءِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ اثْنَيْنِ تَامًّا عَلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ، وَكَشْفُهُ عَنِ الْمَلَكِيَّةِ التَّامَّةِ لِكُلِّ مِنْهُمَا لِتَمَامِهِ؛ سِوَاءَ كَانَ بَلَا تَعَارُضٍ بَيْنَهُمَا، كَمَا فِي الْوَجْهِ الْأَوَّلِ، أَمْ مَعَ الْمَعَارِضَةِ بَيْنَهُمَا، كَمَا فِي الْوَجْهِ الثَّانِي، وَأَمَّا اِحْتِمَالُ اسْتِيلَاءِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى النِّصْفِ الْمَشَاعِ، فَهُوَ مَبْنِيٌّ عَلَى بَيَانِ مَعْنَى الْإِشَاعَةِ، وَتَصَوُّرِ الْيَدِ عَلَى النِّصْفِ الْمَشَاعِ، وَآتَهُ هَلْ يُمْكِنُ أَوْ لَا؟ وَ عَلَى فَرْضِ عَدَمِ إِمْكَانِهِ يَسْقُطُ اِحْتِمَالُ بَعْضِ الْوُجُوهِ الْمُتَقَدِّمَةِ، وَهُوَ اِحْتِمَالُ اسْتِيلَاءِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى النِّصْفِ الْمَشَاعِ، وَكَاحْتِمَالِ مَلَكِيَّةِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِنَحْوِ الْإِشَاعَةِ.

وَابْتَنَى بَعْضُ الْأَعَاضِمِ- الْمِيرْزَا النَّائِبِي قُدَسَ سِرُّهُ- تَصَوُّرَ الْإِشَاعَةِ عَلَى مَسْأَلَةِ الْجُزْءِ، وَآتَهُ إِنْ قُلْنَا بِبُطْلَانِ الْقَوْلِ بِالْجُزْءِ اللَّائِي تَجَزَّى فِيهِ مَعْقُولَةٌ مُتَصَوِّرَةٌ، وَإِلَّا فَلَا «١».

بَيَانُ ذَلِكَ: أَنَّهُ بِنَاءً عَلَى صَحَّةِ هَذَا الْقَوْلِ وَإِمْكَانِ تَرْكِبِ جُزْءٍ مِنْ جَوَاهِرِ فَرْدَةٍ لَا تَتَجَزَّى، فَيُنْتَهِي تَقْسِيمَاتُهُ إِلَى أَجْزَاءٍ غَيْرِ قَابِلَةٍ لِلْقِسْمَةِ، وَ مَعَ عَدَمِ قَبُولِهَا لِلْقِسْمَةِ، لَا مَعْنَى لِلشَّرْكَةِ بِنَحْوِ الْإِشَاعَةِ فِيهَا.

بِخِلَافِ مَا لَوْ قُلْنَا بِبُطْلَانِ هَذَا الْقَوْلِ، وَأَنَّ كُلَّ جُزْءٍ يَفْرُضُ مِنْهَا قَابِلٌ لِلْقِسْمَةِ، فَيُمْكِنُ الشَّرْكَةُ بِنَحْوِ الْإِشَاعَةِ فِيهِ.

أَقُولُ: هَذِهِ الْمَسْأَلَةُ عَرَفِيَّةٌ عَقْلَانِيَّةٌ لَيْسَتْ مَبْنِيَّةٌ عَلَى تِلْكَ الْمَسْأَلَةِ الْعَقْلِيَّةِ الدَّقِيقَةِ، الَّتِي لَا يَصِلُ إِلَى فَهْمِهَا الْأَكْثَرُونَ، وَلَا رَيْبَ فِي أَنَّ الْمَعْتَبَرَ هُوَ نَظَرُ الْعَرَفِ فِي تَصَوُّرِ الشَّرْكَةِ بِنَحْوِ الْإِشَاعَةِ فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ، كَمَا لَوْ مَاتَ شَخْصٌ لَهُ وَرَثَةٌ، فَإِنَّ أَمْوَالَهُ وَتَرَكْتَهُ مَشْتَرَكَةً بَيْنَهُمْ بِنَحْوِ الْإِشَاعَةِ عِنْدَ الْعَرَفِ، وَلِذَا لَوْ سُئِلَ كَلَامِيًّا- قَائِلٌ بِالصَّحَّةِ فِي تِلْكَ الْمَسْأَلَةِ- عَنْ مِثْلِ تِلْكَ الْمَسْأَلَةِ الشَّرْعِيَّةِ، أَجَابَ بِاشْتِرَاكِ الْوَرَثَةِ فِي تَرَكْتِهِ بِنَحْوِ الْإِشَاعَةِ، كَمَا لَا يَخْفَى، فَعَلَى فَرْضِ الْعِجْزِ عَنْ تَفْسِيرِ مَعْنَى الْإِشَاعَةِ وَتَحْلِيلِهَا عَقْلًا، لَا سَبِيلَ إِلَى إِنْكَارِ مَفْهُومِهَا الْعَرَفِيِّ الْعَقْلَانِيَّ الْوَاضِحِ، كَمَا أَنَّ كَثِيرًا مِنَ الْمَوْجُودَاتِ كَذَلِكَ؛ لَا تَصِلُ أَفْهَامُنَا إِلَى كُنْهَها وَحَقِيقَتِها مَعَ وَضُوحِ مَعَانِيهَا الْعَرَفِيَّةِ وَمَفَاهِيمِهَا الْعَقْلَانِيَّةِ، كَالنُّورِ وَالْمَاءِ وَنَحْوَهُمَا.

وَأَمَّا تَفْسِيرُهَا فَهِيَ لَيْسَتْ مِنَ الْحَقَائِقِ الْمَوْجُودَةِ فِي الْخَارِجِ، فَلَيْسَ الْكُسُورُ التَّسْعَةُ مِنَ النِّصْفِ وَالثَّلْثُ وَغَيْرُهُمَا مِنَ الْمَوْجُودَاتِ الْعَيْنِيَّةِ بِالضَّرُورَةِ؛ لِأَنَّ الْجِسْمَ مَوْجُودٌ وَحْدَانِيٌّ لَا تَحَقُّقَ لِكُسُورِهِ التَّسْعَةَ فِي الْخَارِجِ، لِأَنَّهَا مُبْهَمَةٌ، وَ الْوُجُودُ يُنَافِي الْإِبْهَامَ، فَلَا يُمْكِنُ وَجُودُ شَيْءٍ فِي الْخَارِجِ بِنَحْوِ الْإِبْهَامِ، وَ لَيْسَتْ أَيْضًا أَمْرًا مُنْتَزِعًا مِنَ الْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ؛ بَأَنَّ يَكُونُ الْمَوْجُودُ فِيهِ مُنْشَأً اِنْتِزَاعًا؛ لِعَدَمِ إِمْكَانِ اِنْتِزَاعِ مَعْنَى مُبْهَمٍ عَنْ مَوْجُودٍ مُعَيَّنٍ، بَلْ هِيَ مِنَ الْاِعْتِبَارِيَّاتِ الْعَقْلَانِيَّةِ الْغَيْرِ الْمُتَحَقِّقَةِ فِي الْخَارِجِ، وَوَعَاءَ اِعْتِبَارِهَا الذَّهْنِ، لَكِنَّهَا مَوْجُودَةٌ فِي الْخَارِجِ عِنْدَ الْعَرَفِ وَالْعَقْلَاءِ، لَا أَنَّهَا مَوْجُودَةٌ فِيهِ وَاقِعًا وَحَقِيقَةً، نَظِيرَ الْإِمْكَانِ وَنَحْوِهِ الْعَارِضِ عَلَى الْمُمْكِنِ فِي الذَّهْنِ، لَا فِي الْخَارِجِ لاسْتِحَالَتِهِ، لَكِنْ يَتَّصِفُ الْمَوْجُودُ فِي الْخَارِجِ بِهِ عَلَى وَجْهِهِ، فَفِيمَا نَحْنُ فِيهِ يَتَّصِفُ الثُّوبُ- مِثْلًا- بِأَنَّهُ مَمْلُوكٌ لَزِيدٍ، وَ زَيْدٌ مَالِكُهُ، مَعَ أَنَّ الْمَلَكِيَّةَ وَالْمَالِكِيَّةَ لَيْسَتَا مِنَ الْحَقَائِقِ الْمُتَحَقِّقَةِ فِيهِ، مَعَ اِتِّصَافِهِ عِنْدَ جَمِيعِ الْعَقْلَاءِ بِالْمَمْلُوكِيَّةِ لَزِيدٍ فِي الْخَارِجِ اِتِّصَافًا اِعْتِبَارِيًّا لَا حَقِيقِيًّا، وَ كَذَلِكَ مِثْلُ الزَّوْجِيَّةِ وَالْوَلَدِيَّةِ وَ الْحُكُومَةِ الْمَجْعُولَةِ لِشَخْصٍ خَارِجِيٍّ، فَإِنَّهَا مَعَ أَنَّهَا لَيْسَتْ مِنْ

الحقائق العينية، يعتبر العقلاء أتصاف الشخص بها في الخارج، فاعتبار النصف و الثلث و نحوهما لمثل الدار و نحوها و إن كان في وعاء الذهن، لكن المعتبر موجود في الخارج اعتباراً، يعني يعتبر العقلاء وجودها خارجاً فالبيت المشترك بين اثنين نصفان مشاعان موجودان في الخارج اعتباراً.

هذا، و لكن ذكر بعض الأعظم قدس سره- الشيخ محمد حسين في ملحقات الحاشية على الكفاية- في المقام ما لا يخلو عن الإشكال.

حاصله: أنّ الكسر المشاع يقابل الكلّي في المعين، و أمّا إرجاعه إليه فإنّما هو من باب الإلجاء و عدم الوقوف على حقيقته، بل الكسر المشاع جزئيّ.

و لأجله ربّما يشكل: بعدم اجتماعه مع السريان.

و قد غفل عن أنّ الموجود الخارجيّ على قسمين: قسم موجود بوجود ما بذاته في الخارج؛ يعني: موجود بنفسه، و قسم موجود لا بذاته، و ليس له ما بذاته فيه، بل بوجود منشأ انتزاعه، فالموجود بالذات في هذا القسم هو منشأ الانتزاع، و أمّا الأمر الانتزاعيّ فموجود بالعرض و القوّة، مثل وجود المقبول بوجود القابل.

و مفهوم النصف: إمّا من القسم الأوّل، و هو النصف المعيّن من العين، و إمّا من القسم الثاني؛ بأن كان عنواناً لموجود بالقوّة، فهذا الموجود بالقوّة جزئيّ بجزئية منشأ انتزاعه، و له شيوع و سريان باعتبار قبوله لتعينات كثيرة، و لأجله تكون القسمة تعييناً للامتعيّن من دون لزوم مبادلة و معاوضة بين أجزاء العين، و عليه فالمملوك بالذات لكلّ واحد من الشريكين- أوّلاً و بالذات- هو النصف المشاع، و ليس لكلّ عين إلّا نصفان على الإشاعة، بخلاف المالك لعين واحدة، فإنّ المملوك بالذات هو تلك العين، و يملك كسوره المشاعة بالعرض، عكس الأوّل «١»، انتهى محصله.

أقول: في كلامه مواقع للنظر و الإشكال:

منها: ما ذكره قدس سره: من أنّ الموجود على قسمين: أحدهما ما له بذاته في الخارج، و الثاني ما ليس كذلك، فهو صحيح لا غبار عليه، لكن النصف المعيّن ليس ممّا له ما بذاته في الخارج؛ و ذلك لأنّه لو كان له ما بذاته فيه: فإنّما أنّه قبل القسمة و لو بالقسمة الوهميّة، أو بعدها، و الأوّل: إمّا مستلزم للمحال، و إمّا للقول بالجزء و تركّب الجسم من الجواهر الفردة؛ و ذلك لأنّ للجسم نصفاً و نصفَ نصف ... و هكذا، فإن انتهى إلى ما لا يقبل التنصيف و التقسيم، فقد ثبت في محلّه بطلانه، و إن لم ينته إلى ما لا يقبل التقسيم و التنصيف، بل له نصف و نصف نصف .. و هكذا إلى غير النهاية، فهذه الكسور الغير المتناهية: إمّا أن يكون لها ما بذاته في الخارج- أي في الجسم الخارجيّ- يلزم وجود موجودات غير متناهية فيه بالفعل في الجسم المحصور المتناهي بين حاصرين، و هو ظاهر الاستحالة.

و إن أراد أنّ للنصف المعيّن ما بذاته في الخارج بعد قسمة الجسم و لو وهمّاً، فهو أيضاً محال؛ لأنّه يلزم أن يكون لشيء واحد، كحبة حنطة- مثلاً- سوى ذاتيّاتها و صفاتها الذاتيّة اموراً كثيرة تقرب إلى ما لا نهاية له؛ و ذلك لأنّ الحبة من الحنطة- مثلاً- نصف الاثنتين، و ثلث الثلاث، و ربع الأربع .. و هكذا يصدق عليها كسور تقرب إلى ما لا نهاية له؛ باعتبار إضافتها إلى غيرها من الحبات المختلفة بحسب العدد، فلو كان لجميعها ما بذاته في الحبة الخارجيّة يلزم ما ذكر، و هو أيضاً ظاهر البطلان.

و منها: ما ذكره قدس سره: من أنّ المالك للنصف المشاع مالك له بالذات، و مالك للعين بالتبع؛ على عكس مالكيّته لتماّمه.

ففيه أولًا: أنّه مخالف لما استقرّ عليه بناء العقلاء؛ من عدم الفرق بين ملكيّة تمام العين و ملكيّة نصفها المشاع- مثلًا- في أنّ الشخص مالك للعين الخارجيّة تمامًا أو بعضًا، لا أنّه بالنسبة إلى ما يملكه بتمامه مالك له بالذات، و إلى ما يملكه من النصف مالك للعين الخارجيّة بالعرض؛ كيف و لو كان كذلك يلزم- فيما لو اشترى أحد الشريكين بنحو الإشاعة نصيب الآخر- تبدّل ملكيّته بالعرض و التبعية إلى الملكيّة الذاتيّة.

و هكذا لو باع مالك العين بتمامها نصفها المشاع يلزم تبدّل ملكيّته الذاتيّة إلى التبعية و العرضيّة، و هو كما ترى؛ لا يتبادر ذلك إلى أذهان العقلاء.

و ثانيًا: انتزاع الأمر المبهّم و اللامتعيّن من الموجود الخارجيّ المتعيّن غير معقول؛ للزوم التناسب بين المنتزع و المنتزع عنه من هذه الجهة.

و منها: ما أفاده من أنّ التقسيم عبارة عن تعيين اللامتعيّن ... إلى آخره.

فإنّه أيضاً ممنوع، فإنّ القسمة و إن لم تكن بيعاً، بل هي عنوان مستقلّ، لكن يلزمها المبادلة و المعاوضة بين أجزاء العين؛ لأنّ معنى الشركة بنحو الإشاعة: أنّ كلّ جزء من أجزاء تلك العين الخارجيّة مشترك بين المالكين لها، فتقسيمها- بتعيين أحد طرفيها مثلًا لأحدهما، و الآخر للآخر- لا يمكن إلّا بمبادلة ما له في هذا الطرف من نصف كلّ جزء منه بما للآخر في الطرف الآخر من نصف كلّ جزء منه، و هو واضح، فما ذكره قدس سره أيضاً غير مستقيم.

مضافاً إلى أنّ النصف بعد القسمة الوهميّة معنى اعتباريّ، لا حقيقيّ؛ ليكون له ما بحذاء خارجيّ، و أمّا بعد القسمة الخارجيّة الواردة على الجسم، فإطلاق النصف على كلّ واحد من القسمين، إنّما هو باعتبار أنّ كلّ واحد منهما نصف المجموع، فهو متقومّ بالمجموع، و المجموع منهما بعد القسمة أمر اعتباريّ متحقّق باعتبار المعتر، لا وجود له حقيقة بعد القسمة الخارجيّة؛ لأنّ الوجود يساوق الوحدة، و هو ليس كذلك، و المتقومّ بالأمر الاعتباريّ اعتباريّ أيضاً، فليس النصف- بما أنّه نصف- من الموجودات الحقيقيّة الخارجيّة؛ أ لا ترى أنّ الواحد يصدق عليه النصف إذا اعتبر مع الاثنين، و إلّا فهو ليس من صفاته الحقيقيّة الذاتيّة.

و أمّا ما أفاده: من أنّ المشاع موجود بالقوّة، قابل لتعيّنات و تقسيمات كثيرة في الجسم؛ باعتبار كثرة أنحاء التقسيم إلى الاثنين فيه.

ففيه: أنّه إن أراد من القوّة ما ذهب إليه المشأؤون: من أنّ في الجسم شيئاً به يقبل الانقسامات، و هي الهيولى، و إلّا فالصورة الجسميّة بما هي غير قابلة للقسمة، فالإشاعة عبارة عن الهيولى «١».

ففيه أولًا: أنّه قدس سره معترف بأنّه ليس للجسم إلّا نصفان مشاعان، فالجسم و إن أمكن تقسيمه إليهما بأنحاء عديدة، لكن بعد القسمة الخارجيّة إليهما، يصير اللامتعيّن متعيّنًا، فعلى ما ذكره لو كان جسم مشتركاً على الإشاعة- بين زيد و عمرو، و انقسم بنفسه و بلا اختيار إلى قسمين، لزم أن يتعيّن نصف كلّ واحد منهما.

و ثانيًا: لو اشترك اثنان في صُبره- مثلًا- على الإشاعة، ثمّ قسّماها إلى نصفين، فلا محلّ هنا للقوّة المذكورة تقوم به، فإنّ الصُبره موجودات كثيرة حقيقةً، واحدةً اعتباراً، فحيث إنّ أجزاءها منفصلة ذاتاً ليس فيها قوّة قابلة للانفصال.

و كذا لو قسّم الورثة تركة مورثهم، فأخذ كلّ واحد منهم عيناً من التركة، فإنّه يصير المشترك مفروزاً حينئذٍ بضرورة الفقه، مع أنّه ليس هنا قوّة بين أفراد التركة قبل القسمة.

نعم ما أفاده صحيح في الكمّ المتّصل، لا يرد عليه هذا الإشكال؛ لأنّ الحقّ مع المشأئين من وجود الهیولی، و أنّ الصورة تنعدم بالقسمة، و توجد صورتان متعدّتان.

مضافاً إلى أنّ الهیولی جوهر و محض القوّة، و ليس فيها الإشاعة.

فالحقّ هو ما عرفت في معنى الإشاعة، و أنّ النصف المشاع و نحوه و إن لم يكن موجوداً بنفسه في الخارج حقيقةً، و لا بمنشأ انتزاعه، لكنّه موجود فيه اعتباراً؛ يعني يعتبر العقلاء وجوده فيه، و الفرق بينه و بين الكلّي في المعین: هو أنّه موجود في الخارج اعتباراً، فهو جزئيّ، بخلاف الكلّي في المعین، فإنّه كلّیّ، مثل سائر الكلّيات المقيدة كالإنسان الأبيض.

إذا عرفت أنّ المشاع معنى متصوّر موجود في الخارج اعتباراً من العقلاء لا حقيقة، نقول: الأظهر في الأقسام الثلاثة الباقية المتصورة المذكورة- و هي ما لو استولى كلّ واحد منهما على النصف المشاع ناقصاً؛ سواء كان كاشفاً عن الملكية الناقصة له، أم عن ملكيّة النصف المشاع تاماً، و ما لو فرض استيلاء كلّ منهما على نصف الشيء مشاعاً تاماً، سواء كان كاشفاً عن ملكيّة الناقصة، أم كاشفاً عن ملكيّة نصفه المشاع ناقصاً، و ما لو استولى كلّ واحد منهما على النصف المشاع ناقصاً- هي الصورة الثالثة فيما تقدّم في صدر هذا المبحث، الثانية هاهنا؛ أي استيلاء كلّ منهما على النصف المشاع استيلاءً تاماً و كشفه عن ملكيّة كذلك؛ لموافقة العرف و العقلاء على ذلك؛ لأنّ التصرف الخارجي من كلّ واحد من الشريكين في المال المشترك، و إن يتوقّف على إذن الآخر، لكنّه ليس لأجل عدم استيلائه و سلطنته على ماله- أي النصف المشاع- بل لأنّه مستلزم للتصرف في مال الشريك الآخر، فيتوقّف على إذنه.

أ لا ترى أنّه يجوز له التصرفات الغير المستلزمة لذلك، كبيعته وهبته و نحوهما، فإنّها لا تتوقّف على إذن الشريك الآخر، و يكشف ذلك عن استيلائه التامّ على تمام نصفه المشاع، الكاشف عن ملكيّة التامة له، و لا معنى لاستيلائه على تمام العين الخارجيّة ناقصاً و لا ملكيّة لها كذلك؛ لوضوح عدم استيلاء الإنسان على مال غيره و ملكيّة له و لو ناقصاً، كما في الوجهين الآخرين من الوجوه الثلاثة.

و حينئذٍ نقول: لو فرض استيلاء اثنين على عين خارجيّة، و أنّه يستأذن في مقام العمل كلّ واحد منهما من الآخر في التصرفات الخارجيّة فيها، و شكّ في أنّهما شريكان فيها، أو أنّها لأحدهما، فالظاهر كشف استيلاء كلّ واحد منهما على نصفها المشاع عن ملكيّة للنصف كذلك؛ لأنّ كلّ واحد من الیدين أمانة على ملكيّة للنصف المشاع؛ لما عرفت من أنّه لا معنى لكشفه عن الملكية الناقصة لتمام العين، و لا مجال للقول بعدم كشفها عن الملكية أصلاً، فلو ادّعى أحدهما ملكيّة لتمامها فعليه إقامة البينة على مدّعاؤه- بالنسبة إلى نصفه المشاع، الذي يد الغير عليه- عند القاضي.

الأمر السابع: في إقامة الدعوى على ذي اليد و فروعها

لو ادّعى أحد ملكيّة ما في يد الآخر، و علم الحاكم بكونه مالکاً له سابقاً، أو قامت البينة على ملكيّة السابقة له، و سكت ذو اليد عنه، مع دعواه ملكيّة له فعلاً فقط، فلا إشكال في أنّ يده مقدّمة عليهما:

أمّا تقدّمها على علم الحاكم: فلأنّ علمه بملكيّة في الزمان السابق لا يترتّب عليه أثر، و لا يجوز له الحكم على ذلك؛ لأنّ ما هو المختلف فيه بين العلماء «١» من جواز حكم الحاكم على طبق علمه و عدمه، إنّما هو فيما إذا علم بصدق المدّعي للملكيّة فعلاً، و المفروض أنّ الحاكم لا يعلم بذلك.

وَأَمَّا تَقَدُّمُهَا عَلَى الْبَيِّنَةِ: فَلَعْدَمُ الْمَنَافَةِ بَيْنَهُمَا؛ لِإِمْكَانِ صَدْقِ الْبَيِّنَةِ وَذِي الْيَدِ مَعًا، وَ لَا مَجَالَ أَيْضًا لِاسْتِصْحَابِ مِلْكِيَّتِهِ السَّابِقَةِ؛ لَمَا عُرِفَتْ مِنْ تَقَدُّمِ الْبَيِّنَةِ وَغَيْرِهَا مِنَ الْأُمَارَاتِ عَلَى الْأَصُولِ. وَ هَذَا مِمَّا لَا إِشْكَالَ فِيهِ.

وَ إِنَّمَا الْإِشْكَالُ: فِيمَا لَوْ أَقَرَّ ذُو الْيَدِ بِمِلْكِيَّتِهِ السَّابِقَةِ مَعَ دَعْوَاهِ مِلْكِيَّتَهُ نَفْسَهُ لَهُ فَعَلًّا، وَ لَعَلَّ هَذَا هُوَ الْمُنْشَأُ لَوْفُوعِ الْبَحْثِ بَيْنَ الْأَعْلَامِ فِي قَاعِدَةِ الْيَدِ وَ فُرُوعِهَا.

فَنَقُولُ: يُتَصَوَّرُ فِي الْمَقَامِ أَرْبَعَ صُورٍ:

الْأَوَّلُ: مَا لَوْ أَقَرَّ ذُو الْيَدِ بِمِلْكِيَّتِهِ السَّابِقَةِ مَعَ دَعْوَاهِ انْتِقَالَهِ إِلَيْهِ بِلَا وَاسِطَةٍ.

الثَّانِي: كَذَلِكَ مَعَ دَعْوَى انْتِقَالَهِ مِنْهُ إِلَى ثَالِثٍ، ثُمَّ مِنْهُ إِلَيْهِ.

الثَّالِثُ: لَوْ أَقَرَّ بِذَلِكَ، وَ ادَّعَى مِلْكِيَّتَهُ فَعَلًّا، وَ نَفَى انْتِقَالَهِ إِلَى ثَالِثٍ.

الرَّابِعُ: كَذَلِكَ، لَكِنْ بِدُونِ نَفْيِ انْتِقَالَهِ إِلَى ثَالِثٍ، بَلْ سَكَتَ عَنْ ذَلِكَ، وَ اقْتَصَرَ عَلَى دَعْوَى مِلْكِيَّتِهِ فَعَلًّا، فَفِي انْقِلَابِ الدَّعْوَى بِإِقْرَارِهِ لَهُ أَيْ لِلْغَيْرِ مِلْكِيَّتَهُ السَّابِقَةَ فِي جَمِيعِ تِلْكَ الصُّورِ الْأَرْبَعِ، فَيَصِيرُ الْمُدَّعِي مَنكَرًا وَ الْمَنكَرُ مَدَّعِيًّا، فَيَصِيرُ ذُو الْيَدِ مَدَّعِيًّا وَ الْآخَرُ مَنكَرًا، عَلَى عَكْسِ مَا لَوْ لَمْ يَقَرَّ بِذَلِكَ، وَ عَدَمِهِ فِي جَمِيعِهَا، وَ تَبَقَّى الدَّعْوَى بِحَالِهَا، أَوْ التَّفْصِيلُ بَيْنَ الْوُجُوهِ الْمَذْكُورَةِ؛ بِانْقِلَابِ الدَّعْوَى فِي بَعْضِهَا دُونَ بَعْضٍ آخَرَ مِنْهَا، وَجُوهٌ.

ثُمَّ إِنَّهُ قَدْ وَرَدَ مُسْتَفِيزًا، بَلْ مُتَوَاتِرًا: (أَنَّ الْبَيِّنَةَ عَلَى الْمُدَّعِي وَ الْيَمِينِ عَلَى مَنْ ادَّعَى عَلَيْهِ) «١»، أَوْ (مَنْ أَنْكَرَ) «٢»، عَلَى اخْتِلَافِ التَّعْبِيرِ فِي الْأَخْبَارِ، وَ لَا اخْتِلَافَ فِي ذَلِكَ بَيْنَ الْأَصْحَابِ أَيْضًا.

وَ إِنَّمَا الْاِخْتِلَافُ فِي تَشْخِصِ الْمُدَّعِي وَ الْمَنكَرِ: هَلْ هُوَ مُوَكَّلٌ إِلَى نَظَرِ الْعَرَفِ، كَمَا فِي مَوْضُوعَاتِ الْأَحْكَامِ وَ الْخُطَابَاتِ الشَّرْعِيَّةِ، إِلَّا فِيمَا لَوْ قَامَ الدَّلِيلُ عَلَى تَصَرُّفِ الشَّارِعِ فِي الْمَوْضُوعِ، كَالسَّفَرِ الْمَوْضُوعِ لَوْجُوبِ الْقَصْرِ وَ نَحْوِهِ، أَوْ أَنَّهُ لَيْسَ كَسَائِرِ الْمَوْضُوعَاتِ الَّتِي تَشْخِصُهَا بِنَظَرِ الْعَرَفِ؟

الْحَقُّ هُوَ الْأَوَّلُ؛ لَعْدَمِ الْفَرْقِ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ سَائِرِ الْمَوْضُوعَاتِ فِي الْخُطَابَاتِ الشَّرْعِيَّةِ، وَ عَدَمِ قِيَامِ الدَّلِيلِ عَلَى دُخُلِ الشَّارِعِ وَ تَصَرُّفِهِ فِيهِ.

وَ أَمَّا تَحْدِيدُهُمَا: بِأَنَّ الْمُدَّعِي: هُوَ الَّذِي لَوْ تَرَكَ تُرْكَ، وَ الْمَنكَرُ خِلَافَهُ.

أَوْ أَنَّ الْمُدَّعِي: هُوَ الَّذِي قَوْلُهُ مُخَالِفٌ لِلْأَصْلِ - أَيْ الْحُجَّةِ الشَّرْعِيَّةِ - وَ الْمَنكَرُ هُوَ الْمُوَافِقُ قَوْلُهُ لَهُ «١».

فَإِنْ أَرِيدَ التَّحْدِيدُ الْعَرْفِيُّ مِنْهُمَا فَلَا بَأْسَ بِهِ، لَكِنْ الْمَرْجِعُ مَعَ الْاِخْتِلَافِ فِي بَعْضِ الْمَوَارِدِ هُوَ نَظَرُ الْعَرَفِ.

وَ إِنْ أَرِيدَ أَنَّ الْمَلَكَ فِي تَشْخِصِهِمَا هُوَ ذَلِكَ - سِوَاءَ وَافِقِهِ الْعَرَفِ أَمْ لَا - فَهُوَ يَحْتَاجُ إِلَى الدَّلِيلِ، وَ هُوَ مُفْقُودٌ.

ثُمَّ إِنَّ الْمَنَاطَ فِي تَشْخِصِ الْمُدَّعِي وَ الْمَنكَرِ هُوَ مُصَبَّبُ الدَّعْوَى لَا النَتِيجَةُ، وَ يُلْزِمُهُ انْقِلَابُ الدَّعْوَى فِي الصُّورَةِ الْأُولَى بِالْإِقْرَارِ الْمَذْكُورِ، فَيَصِيرُ الْمُدَّعِي مَنكَرًا، وَ الْمَنكَرُ - وَ هُوَ ذُو الْيَدِ - مَدَّعِيًّا لِانْتِقَالِ الْمَالِ إِلَيْهِ، وَ يُلْزِمُهُ حُكْمُ الْحَاكِمِ عَلَى طَبَقِ دَعْوَى الْاِنتِقَالِ وَ إِنْكَارِهِ، لَا دَعْوَى الْمِلْكِيَّةِ الْفَعْلِيَّةِ، وَ إِنْكَارِهَا.

بخلاف ما لو قلنا: بأنّ الميزان و المناط في تشخيص المدّعي و المنكر هي النتيجة، فإنّ الواجب على الحاكم الحكم على طبق دعوى الملكيّة الفعلية و إنكارها، و لا تنقلب الدعوى في شيء من الصور، لكن حيث إنّ المناط مصبّ الدعوى- لا النتيجة- تنقلب الدعوى بالإقرار المذكور في الصورة الاولى من الصور المتقدّمة.

هذا تمام الكلام في الصورة الاولى.

و أمّا الصورة الثانية: فلا تنقلب الدعوى فيها؛ لأنّ مصبّ الدعوى فيها: هو أنّ ذا اليد مدّعٍ لانتقاله منه إلى ثالث، و من الثالث إليه، و ليس لتلك الدعوى أثر؛ لأنّها للغير، و لا معنى لحكم الحاكم على طبقها، و حينئذٍ فاللّازم الحكم على طبق دعوى الملكيّة الفعلية و إنكارها، فالدعوى باقية بحالها؛ كما لو لم يقرّ بذلك.

و أمّا الصورة الثالثة: فانقلاب الدعوى فيها و عدمه مبنيان على أنّ لوازم الكلام هل هي دخيلة في تشخيص المدّعي و المنكر عند العرف، و حينئذٍ فلازم إقراره له بالملكيّة السابقة، مع نفي انتقاله إلى ثالث، و سكوته عن انتقاله إليه- أي إلى نفسه- و هو أنّه مدّعٍ لانتقاله منه إليه عرفاً، أو لا، فعلى الأوّل تنقلب الدعوى، و على الثاني هي باقية بحالها؟ فيه وجهان.

و أمّا الصورة الرابعة: فالدعوى فيها أيضاً باقية على حالها لا تنقلب.

فالحقّ هو التفصيل بين الوجوه المذكورة فما ذهب إليه الميرزا النائيني قدس سره: من انقلاب الدعوى بمجرد الإقرار له على الملكيّة السابقة بنحو الإطلاق، مع استناده إلى المحكيّ «١» عن المشهور: من انتزاع المال من ذي اليد و تسليمه إلى المدّعي؛ لانقلاب الدعوى «٢»، غير وجيه.

حول الاحتجاج في أمر فدك

و حينئذٍ فهنا إشكال فقهيّ متوجّه على القول بانقلاب الدعوى بالإقرار على الملكيّة السابقة للمدّعي: بأنّه ينافيه ما ورد من احتجاج أمير المؤمنين عليه السلام على أبي بكر في قصة «فدك»؛ حيث إنّ عليه السلام قال له: (أ تحكم فينا بخلاف حكم الله في المسلمين)؟

قال: لا.

قال عليه السلام: (إن كان في يد المسلمين شيء يملكونه، ادّعت أنا فيه من تسأل البيّنة)؟

قال: إياك كنتُ أسأل البيّنة على ما تدّعيه.

قال عليه السلام: (فإذا كان في يدي شيء، فادّعى فيه المسلمون، تسألني البيّنة على ما في يدي و قد ملكته في حياة رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و بعده، و لم تسأل المؤمنين البيّنة على ما ادّعوا عليّ كما سألتني البيّنة) «١»؟

و ذلك لأنّ فاطمة عليها سلام الله تعالى قد أقرّت بأنّ فدكاً كانت لرسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، و ادّعت أنّها نحلة، فلو كان الإقرار موجباً للانقلاب، فمطالبة أبي بكر بالبيّنة منها عليها السلام في محلّها، مع اعتراض أمير المؤمنين على ذلك، فيظهر منه عدم انقلاب الدعوى بالإقرار.

و الحقّ في الجواب عن الإشكال: ما أفاده الاستاذ الحائري و الفقيه الهمداني ٠، و حاصله: أنّ هذا الإشكال إنّما يتوجّه لو كان أبو بكر منكراً لدعواها؛ ليقع المنكر في مقابل المدّعي، و لكنّه لم ينكر ذلك في تلك القضية و لا غيره من المسلمين؛ حتّى تلزمها عليها السلام البيّنة، بل ذكر أبو بكر عذراً آخر: بأنّه فيء للمسلمين «٣».

و هذا نظير الدعوى على المورث مع إظهار الورثة عدم العلم بذلك، و حينئذٍ فالدعوى في تلك القضية باقية بحالها؛ كما كانت عليه أوّلاً لا تنقلب عنه.

و أجاب بعض الأعظم قدس سره- الميرزا النائيني- عن الإشكال بما لا يخلو عن الإشكال، فإنّه قدس سره ذكر: أنّ إقرار الصديقة عليها السلام بأنّ فدكاً كانت لرسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، لا يوجب انقلاب الدعوى، فإنّه على فرض صحّة الرواية عنه صلى الله عليه و آله و سلم (نحن معاشر الأنبياء لا نورث ...) «١» إلى آخره، ليس إقرارها عليها السلام بإقرار ذي اليد بأنّ المال كان لمن يرثه المدّعي، فإنّ انتقال الملك إلى المسلمين ليس كانتقال الملك من المورث إلى الورثة؛ لأنّه إنّما يكون بتبديل أصل الإضافة، نظير انتقال الملك من الواهب إلى المتّهب، و من الموصي إلى الموصى له.

توضيح ذلك: أنّ الملكيّة: عبارة عن الإضافة الخاصّة القائمة بين المالك و المملوك، فللملكيّة طرفان المالك و المملوك، و تبدّل الإضافة: إمّا من طرف المملوك، كما في عقود المعاوضات، فإنّ التبدّل في البيع إنّما هو من طرف المملوك فقط، مع بقاء المالك على ما هو عليه، غاية الأمر أنّه قبل البيع كان طرف الإضافة للمبيع و بعده للثمن.

و إمّا من طرف المالك كالإرث، فإنّ التبدّل فيه إنّما هو من طرف المالك، مع بقاء المملوك على ما هو عليه، غاية الأمر أنّه كان قبل موت المورث هو طرف الإضافة نفسه، و بعد موته يقوم الوارث مقامه.

و إمّا بتبديل أصل الإضافة؛ بمعنى أنّه تنعدم الإضافة القائمة بين المالك و المملوك، و تحدث إضافة اخرى للمالك، كما في الهبة، فإنّ انتقال المال فيها ليس مثل الإرث و لا مثل البيع، بل هي إعدام إضافة و إيجاد إضافة اخرى، و كذلك الوصيّة التملكيّة.

إذا عرفت ذلك نقول: انتقال ما كان للنبيّ صلى الله عليه و آله و سلم إلى المسلمين- بناءً على الخبر المجعول «٣»- ليس كانتقال المال من الوارث، بل هو أشبه بانتقال المال الموصى به إلى الموصى له؛ ضرورة أنّ المسلمين لا يرثون المال من النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم، غايته أنّ أمواله صلى الله عليه و آله و سلم بعد ارتحاله تُصرف إلى مصالحهم، فإنّ انتقال المال إليهم أسوأ حالاً من انتقاله من الموصي إلى الموصى له، و لا أقلّ من أنّه مثله، و من المعلوم أنّ إقرار ذي اليد بأنّ المال كان ملكاً لمن يرثه المدّعي، إنّما يوجب انقلاب الدعوى من حيث إنّ الإقرار للمورث إقرار للوارث؛ لقيام الوارث مقامه في طرف الإضافة.

و بالجملة: أنّ إقرارهم إنّما يوجب انقلاب الدعوى إذا كان المسلمون يقومون مقامه صلى الله عليه و آله و سلم «١». انتهى حاصله.

و ظاهره عدم انقلاب الدعوى و لو مع فرض كون أبي بكر منكراً لدعواها.

و في كلامه قدس سره مواقع للنظر و الإشكال:

منها: ما أفاده: من أنَّ انتقال المال في الإرث عبارة عن قيام الوارث مقام المورث و نيابته عنه، كما ذهب إليه بعض من قبله، و لعلّ منشأه فرض مسألة اخرى:

هي ما لو فرض أنَّه صار حيّاً بعد موته، فهل ترجع أمواله من الورثة إليه، أو لا؟ فلو صار المال منتقلاً إلى الورثة بموته، لزم عدم عوده إليه بعد حياته، مع أنَّه بعيد، فللذّب عن هذا الإشكال التزموا بعدم انتقال المال إلى ملك الورثة، بل هو باقي بحاله، و أنَّ الوارث يقوم مقامه و نائب عنه، فمع فرض حياته بعد موته فهو المالك؛ لوجود المبدل و المنوب عنه، فلا يقوم البديل و النائب مقامه.

لكنّه كما ترى مخالف للسان أدلّة الإرث و ارتكاز العرف و العقلاء، فالمتّبع في مثل تلك الموارد هو لسان الأدلّة، و أدلّة الإرث صريحة في انتقال المال إلى الورثة، مثل قوله تعالى: «لِلرَّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ...» «١» إلى آخره، و قوله صلى الله عليه و آله و سلم: (ما تركه الميت من حقّ أو مال فهو لوارثه) «٢»، فإنّها تدلّ على أنَّ الإرث مثل سائر المعاوضات في انتقال المال إلى الوارث، و أنَّه يصير ملكاً له، لا فرق بينه و بينها في ذلك أصلاً؛ كيف و لو كان الأمر كما ذكره، لزم- فيما لو فرض تعدّد الورثة للميت كالابن و البنت و الزوجة مثلاً- نيابة الزوجة عن زوجها في ثمن ماله، و الابن عنه في ثلثي الباقي، و البنت في باقيه، و هو أيضاً مخالف لما هو المرتكز في أذهان العرف و العقلاء و مستنكر عندهم.

و منها: ما أفاده: من أنَّ الوصيّة التمليكيّة و الهبة: عبارة عن إعدام إضافة و إيجاد إضافة اخرى.

ففيه: أنَّه على ما ذكره قدس سره يلزم إعدام تلك الإضافة قبل إيجاد الإضافة الثانية، و حينئذ يصير الواهب و الموصي- بإعدام الإضافة التي بينه و بين ماله- أجنبياً صرفاً، لا يتمكّن من إيجاد الإضافة الثانية بينه و بين المتعبد و الموصى له، فلا معنى محصّل لما ذكره، و لو أنَّه قدس سره قال: إنّها عبارة عن نقل تلك الإضافة و انتقالها كان له وجه.

و منها: ما أفاده: من أنَّه إنّما يلزم انقلاب الدعوى فيما نحن فيه بالإقرار لو كان المسلمون ورثة له صلى الله عليه و آله و سلم.

و فيه: أنَّه إنّما يتمّ لو كان إنشاء الدعوى على الميت إنشاءً لها على ورثته، و أنَّ مدّعي دين على الميت مدّع على الورثة عرفاً.

و هو ممنوع؛ لعدم الدليل على عموم تنزيل الوارث مقام المورث و نيابته عنه في جميع شؤونه؛ ليشمل مثل ذلك، مع أنَّ الدعوى المذكورة دعوى على الميت عرفاً؛ لأنّه متصوّر عندهم، و لذا لو نذر شخص شيئاً لشخص آخر فمات، فإنّه لا ينقلب المنذور له؛ بأن يصير المنذور له هو الوارث، و ليس ذلك إلّا لأجل عدم عموم التنزيل.

و منها: ما يظهر من كلامه قدس سره: من عدم انقلاب الدعوى في الفرض و لو مع إنكار أبي بكر لدعواها عليها السلام النحلة.

فإنّه أيضاً ممنوع؛ و ذلك لأنّه كما أنَّ الأصل السببي مع ترتّب الأثر الشرعي عليه مقدّم على الأصل المسببي، و ينتفي معه موضوع الأصل المسببي؛ لأنّه ينقح بالأصل السببي موضوع دليل اجتهادي حاكم على الأصل المسببي، فكذلك فيما نحن فيه بالنسبة إلى الدعويين، فإنّ إقرارها عليها السلام بأنّ فدكاً كانت ملكاً لرسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، يوجب انقلاب دعوى الملكيّة و صيرورتها مدّعية لانتقاله منه صلى الله عليه و آله و سلم إليها

عليها السلام، و مع إنكار الخليفة لذلك، و فرض ترتب الأثر عليه- على فرض صحّة الرواية عنه صلى الله عليه و آله و سلم: (ما تركناه صدقة) «١»- يلزم أن يكون القول قوله، و يلزمه حكم الحاكم به، و يثبت كونه ملكاً له صلى الله عليه و آله و سلم، و يعمّه قول: (ما تركناه صدقة)، و ينتفي بذلك موضوع الدعوى الأخرى؛ يعني دعواها عليها السلام الملكية، نظير ما لو ادّعى شخص على الميّت ديناً، و أنكره الوارث، و حلف أنّه ليس له على الميّت دين، و حكم الحاكم بذلك، فإنّه يثبت حينئذٍ أنّه من تركه الميّت، و تشمل الأدلة الاجتهادية الدالة على أنّ كلّ ما تركه الميّت من مال أو حقّ فهو لوارثه.

و ينتفي به موضوع دعوى أخرى: هي أنّ دعوى الوارث ملكيّة له تحتاج إلى الحكومة فيها، نعم لو فرض عدم ترتب الأثر على الدعوى الأولى- التي هي بمنزلة الأصل السببي، كدعوى الوارث انتقاله إلى ثالث أجنبيّ و منه إليه؛ لعدم دليل اجتهاديّ يدلّ على أنّه لو لم يكن لأجنبيّ فهو للمدّعي- تصل النوبة إلى الحكومة في الدعوى الثانية التي هي كالأصل المسببي، فتأمل جيّداً.

فالحقّ في الجواب عن الإشكال ما تقدّم بيانه.

الأمر الثامن: في فروع العلم بسابقة اليد

لا ريب في اعتبار اليد و أماريّتها فيما لو لم يعلم عنوانها سابقاً، و أنّها كانت مالكيّة أو لا، و أمّا لو لم تكن كذلك، فإن علم بأنّها كانت سابقاً عادية و غاصبة، أو يد إعارّة أو إجارة أو يد وقف؛ لكونه متولّياً عليه، ففيه مقامات ثلاثة من البحث:

المقام الأوّل: ما لو علم بأنّها كانت سابقاً عادية، لكن احتمل ملكيّة للعين فعلاً، فالظاهر عدم الإشكال في أنّها ليست أمانة على الملكية؛ لعدم بناء العقلاء على الاعتماد عليها و إن ادّعى ذو اليد ملكيّة فعلياً.

المقام الثاني: ما لو علم بأنّها كانت سابقاً يد إعارّة أو إجارة، فهو يتصوّر على وجه: لأنّه إمّا أن تقتصر يده بدعوى الملكية فعلاً، أو بفعل ما هو ظاهر في الملكية من التصرفات، أو لا تقتصر بواحد منهما، و على أيّ تقدير: إمّا أن يدّعي أحد في مقابله ملكيّة من أجنبيّ أو مالكة السابق أو ليس في مقابله من يدّعي الملكية، و على أيّ تقدير: فالكلام إمّا قبل رفع الأمر إلى الحاكم، و إمّا بعده، و أنّ وظيفة الحاكم ما هي؟

فالأوّل: و هو ما لو علم بأنّ يده مسبقة بيد عارية أو إجارة، و لا يدّعي ذو اليد ملكيّة أيضاً فعلاً، و لم يعمل فيها ما هو ظاهر في الملكية من التصرفات، فلا شكّ في أنّها ليست أمانة على الملكية عند العقلاء، و لا في قصور الأدلة الشرعيّة عن شمولها لمثل هذا المورد؛ من غير فرق بين وجود من يدّعي الملكية و عدمه.

و الثاني: ما لو ادّعى ذو اليد الملكية، أو صدر منه ما هو ظاهر في الملكية من التصرفات، مع وجود من يدّعي الملكية في مقابله، ففي اعتبار اليد فيه و أماريّتها- عند العرف و العقلاء- على الملكية و عدمها وجهان.

الثالث: ما لو علم أنّ يده كانت سابقاً يد عارية أو إجارة، و ادّعى هو ملكيّة فعلياً، أو تصرف فيه بما هو ظاهر في الملكية، و لكن ليس في مقابله من يدّعيها، فمقتضى عبائهم هو عدم اعتبار اليد فيه؛ حيث إنهم ذهبوا إلى عدم أماريّتها مع العلم بعنوانها سابقاً، و أنّها كانت غير مالكيّة؛ من دون تفصيلهم بين الصور المذكورة، و بنائهم على العمل باستصحاب حال اليد سابقاً «١».

قال بعض الأعاضل- الميرزا النائيني قدس سره- ما حاصله: إنّ اليد إنّما تكون أمانة على الملكية إذا جهل حالها السابق و كونها غير معنونة بعنوان الإجارة أو الإعارة، و مقتضى استصحاب حال اليد تعنونها بعنوان الإجارة أو الغصب، فلا تكون كاشفة عن الملكية، و لا سبيل إلى دعوى حكومة اليد على الاستصحاب بتوهم: أنّ اليد أمانة على الملكية، فلا يبقى موضوع للاستصحاب، فإنّ اليد إنّما تكون أمانة على الملكية لو جهل حالها السابق، فمقابلها أي اليد التي علم حالها السابق، و أنّها إجارة أو إعارة، فالاستصحاب رافع لموضوعها «٢». انتهى.

أقول: ما ذكره من أنّ اعتبار اليد إنّما هو فيما لم تُعلم حالتها السابقة فمقابلها هي اليد التي علم كونها يد إجارة أو إعارة سابقاً، لا المعنونة بعنوان الإجارة أو الإعارة واقعاً، كما أفاده قدس سره.

و كيف كان إن أراد أنّ اليد إنّما تكون يد إعارة مع عدم تعنونها بعنوان الإجارة أو الإعارة واقعاً و في نفس الأمر، و أنّ ما وقع في صدر كلامه مسامحة في التعبير، و حينئذٍ فيستصحب ذلك العنوان مع الاشتباه.

ففيه: أنّ مرجع ذلك أنّ اليد أمانة للملكية إذا كانت مالكية، لا يد إجارة و نحوها، و هو كما ترى.

و إن أراد أنّ اليد إنّما تعتبر مع الجهل بحالها، و أمّا مع العلم بحالها؛ بأن علم أنّها يد إجارة أو إعارة، فهي غير معتبرة، و أنّ المسامحة في ذيل عبارته، فالمانع عن حجّيتها هو العلم بالإجارة، لا واقعها، كما هو ظاهر كلامه.

ففيه: أنّه إن أراد أنّه ليس للعقلاء البناء على العمل بقاعدة اليد أو عدم حجّيتها في هذه الصورة، و أنّ بناءهم عليها إنّما هو مع الجهل بحالها، فليس ذلك لأجل الاستصحاب، بل لقصور دليل اعتبار اليد عن الشمول لهذا المورد.

و إن أراد استقرار بنائهم على أمارية اليد على الملكية، لكن الاستصحاب في هذه الصورة رادع عن بنائهم المذكور.

ففيه: ما تقدّم: من أنّ مثل دليل الاستصحاب و قوله تعالى: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» «١»، غير صالح للردعية عن ذلك؛ لعدم الشكّ- بل الظنّ أيضاً- عند العقلاء مع وجود اليد، فلا معنى للاستصحاب مع عدمه.

مضافاً إلى أنّ الموضوع لعدم اعتبار اليد إن كان هو العلم بالإجارة و نحوها، فلا ينقح ذلك الموضوع بالاستصحاب؛ لعدم إفادته العلم، فلا ينقح به موضوعه، و لا يقوم مقامه.

نعم لو فرض بناء العقلاء على الاستصحاب و أنّ اعتباره لذلك- كما هو مذهب العامة «٢»، و ذهب إليه بعض الخاصة من المتقدمين «٣»- و أنّ الدليل على اعتبار اليد هو قوله عليه السلام: (من استولى على شيء فهو له) «٤»، لا بناء العقلاء، فلما ذكره من تقدّم الاستصحاب على اليد وجه، لكنّ المبناءين المذكورين ممنوعان، فإنّ الدليل على اعتبار الاستصحاب هو الأخبار، و الدليل على أمارية اليد هو بناء العقلاء، فالاستصحاب حجة شرعية لا عقلانية، و الأصل الشرعي لا يقوم مقام العلم الموضوعي في محيط العقلاء.

و احتمال أنّ الدليل على اعتبار اليد هو قوله عليه السلام: (من استولى على شيء فهو له) فلا بدّ من تقييده: فإمّا أن يقيّد بعدم كونها إجارة أو إعارة واقعاً، فهو احتمال بدوي؛ لما عرفت من أنّه لا معنى محصّل له؛ لرجوعه إلى أنّ اليد إنّما تعتبر إذا كانت مالكية.

و إن كانت مقيدة بصورة عدم العلم بأنّها عارية أو عادية: فإمّا أن يراد به تقييد الموضوع؛ بأن يقال: اليد المقيدة بعدم العلم بأنّها عارية أو عادية أمانة على الملكية، فيحتاج إلى قيام دليل يدلّ على ذلك.

و إما أن يراد أن العلم بالخلاف غاية للحكم بأمارية اليد على الملكية، كما يدلّ عليه حكم العقل بذلك؛ لأنّ حجّيته الأمارات إنّما هي مع عدم العلم بالخلاف و في موارد الشكّ، فهو لا يختصّ باليد، بل جميع الأمارات كذلك.

بقي احتمال ثالث: و هو أنّها ليست مقيدة بهذا و لا ذاك، بل المراد أنّ الاستيلاء على شيء أمانة على الملكية بنحو الإطلاق، و هو كما ترى.

لكن تقدّم: أنّ الدليل على اعتبار اليد هو بناء العقلاء، و الأخبار الواردة فيها إمضاء لبنائهم، و ليست تأسيسية.

و التحقيق: هو اعتبار اليد في هذه الصورة، و أنّها أمانة على ملكية ذي اليد مع دعواه الملكية؛ لبناء العقلاء على ذلك إذا لم يعارضه مدّع آخر لها، و مجرد سبقها بالإجارة و الإعارة لا يضرّ بذلك.

و لكن هل هو لأجل أنّه مدّع بلا معارض، أو لأجل يده عليه المقترنة بدعوى الملكية؟

وجهان، أظهرهما الثاني.

فالحكم بملكيتّه إنّما هو لأجل استيلائه المقترن بدعوى الملكية، أو دعواه الملكية المقترنة بالاستيلاء عليه.

و تظهر الثمرة فيما لو ادّعاه شخص آخر: فإن كان المدّعي هو المالك الأوّل، فلا تظهر الثمرة بين الوجهين في عدم اعتبار اليد معه.

و أمّا لو ادّعاه أجنبيّ: فإن كان الحكم بالملكية لأجل أنّ ذا اليد مدّع بلا معارض، يلزم عدم اعتبار يده حينئذٍ للمعارضة، و على الوجه الآخر فهي معتبرة، فالأجنبي حينئذٍ مدّع و ذو اليد منكر عند العرف و العقلاء.

الرابع: لو ادّعى على ذي اليد أجنبيّ ملكية ما في يده، مع دعوى ذي اليد ملكيته أيضاً، فالظاهر اعتبار يده.

الخامس: لو ادّعى مالك العين سابقاً ملكيته ما في يد غيره فعلاً، فلا شكّ في عدم اعتبار يده حينئذٍ.

هذا كلّه قبل رفع الأمر إلى الحاكم، و يظهر حكم ما بعد رفعه إليه ممّا تقدّم؛ لأنّ المدّعي لما في يد الغير إن كان غير مالكة السابق فعليه البيّنة؛ لأنّه مدّع و ذو اليد منكر، و إن كان هو مالكة السابق، فحيث إنّ لا اعتبار لليد فيه حينئذٍ فهو مدّع و الآخر منكر، فمع عدم البيّنة للمدّعي ينتزع الحاكم العين من يده، و يعطيها لمالكة الأوّل.

المقام الثالث: لو علم أنّ العين التي تحت يده وقف فهو على وجهين:

أحدهما: ما لو علم أن ما تحت يده وقف و كونه متولّياً عليه، و أنّ يده كانت يد تولية، لكن احتمل عروض المسوّغ لبيع الوقف، و أنّه اشتراه.

ثانيهما: ما لو لم يعلم أنّ يده كانت على الوقف، و علم بوقفيتها قبل يده و استيلائه عليها، و احتمل عروض المسوّغ لبيعه قبل استيلائه عليها، و أنّه اشتراها، و أنّ الاستيلاء عليها بعد زوال وقفيتها بالبيع استيلاءً مالكيّاً ابتداءً.

و أمّا لو لم يعلم بوقفيتها سابقاً، بل احتمل ذلك، فلا إشكال في اعتبار يده عليها، مع دعواه الملكية أو تصرّفه فيها بما هو ظاهر في الملكية.

لكن ظاهر كلام بعض الأعظم- الميرزا النائيني قدس سره «١»- عدم اعتبارها في هذا القسم أيضاً، و لا أظن أن يلتزم به، و لعل الاشتباه في التقرير.

و أمّا الوجهان الأولان فقد نقل «٢» عن السيّد قدس سره- في ملحقات العروة- التفصيل بينهما: باعتبارها في الثاني دون الأول.

و قال الميرزا النائيني- على ما في تقارير درسه- في وجه اعتبارها في الثاني:

إنّ العلم بوقفيّتها قبل استيلاء ذي اليد عليها، كالعلم بملكيتها للغير قبله، لا أثر له في مقابل اليد، فإنّه ليس في البين إلّا استصحاب بقاء الوقفية، و هو كاستصحاب بقاء المال على ملكية الغير محكوم باليد.

و قال في وجه عدم اعتبارها في الأول: إنّ مقتضى استصحاب بقاء وقفيّتها ذلك و هو مقدّم على اليد «٣».

و التحقيق هنا ما أشرنا إليه سابقاً: من أنّ المرجع و المحكّم في الأمارات العقلية هو بناء العقلاء لا الاصول و القواعد الشرعية، فلا بدّ من ملاحظة بنائهم على اعتبارها في كلا الوجهين أولاً.

فنقول: لا يختصّ الوقف بشريعة الإسلام، بل لا يختصّ بسائر الشرائع أيضاً، بل هو معمول به و واقع في جميع الملل التي لا يلتزمون بدين و بشريعة، فهو كالبيع و الإجارة و نحوهما واقع بين جميع الطوائف. نعم يحتمل جعله ابتداءً في شريعة من الشرائع، ثمّ تعارف بين جميع الناس و الطوائف، فالوقف أمر عقلائي و المسوّغ لبيعه: إمّا معدوم عند العقلاء، و لا مسوّغ لبيعه عندهم، و الثابت منه في شرع الإسلام أيضاً في غاية القلّة و الندرة، فإنّ كثيراً من المسوّغات التي ذكرها محلّ إشكال و منع.

و إمّا نادر و قليل جدّاً على فرض ثبوته عندهم، فلو تصرّف أحد في المال المسبوق بالوقفية تصرفاً مالكيّاً يعترض عليه العقلاء.

و بالجملة: مع ثبوت أصل وقفية مال سابقاً فاليد عليه غير معتبرة عند العقلاء؛ سواء قلنا بعدم ثبوت المسوّغ لبيعه عندهم، أم قلنا بثبوته لديهم نادراً بحيث يلحق بالمعدوم؛ لأنّ اعتبار اليد إنّما هو لحصول الظنّ النوعي و الوثوق بالملكية، و إمّا لأجل الغلبة، و الظنّ بالوقفية في صورتين أقوى من الظنّ بالملكية، و قد عرفت أنّ الغالب في الوقف البقاء على الوقفية عند العقلاء؛ لندرة مسوّغات بيع الوقف على فرض ثبوتها عندهم.

فالأقوى عدم اعتبار اليد في كلتا صورتين، و هو مختار الميرزا النائيني قدس سره و إن لا يخلو بيانه عن الاختلال و الإشكال؛ حيث إنّ يظهر من صدر كلامه قدس سره: أنّ اليد إنّما هي أمانة على الملكية في المال الذي قابل للنقل و الانتقال طبعاً واقعاً و في نفس الأمر، و هو موضوع أمارية اليد على الملكية.

ثمّ ذكر في أثناء كلامه ما يحتمل ذلك و غيره؛ ممّا هو ظاهر ذيل كلامه، فإنّه ذكر في الأثناء: أنّ اليد أمانة على أنّ المال قد انتقل من مالكة الأول بأحد أسباب النقل و الانتقال على سبيل الإجمال، و ذلك بعد الفراغ عن أنّ المال قابل للنقل و الانتقال، و الوقف ليس كذلك، فإنّه يحتمل أن يريد قدس سره من قبوله للنقل و الانتقال هو قبوله واقعاً، و يحتمل أن يريد إحراز ذلك بالأصول و القواعد، و ذكر: أنّ استصحاب عدم طرؤ ما يسوّغ بيع الوقف يقتضي سقوط اليد عن الاعتبار.

و يظهر من ذيل كلامه: أنَّ المعتبر في قاعدة اليد إحراز كون الملك قابلاً للنقل و الانتقال؛ حيث أورد على نفسه بالنقض باحتمال الحرمة في عبد يريد شراءه، مع أنَّه ورد ما يدلّ على عدم سماع دعوى الحرّية «١».

و أجاب عنه: بالفرق بينه و بين ما نحن فيه؛ للعلم بوقفيّة المال قبل استيلاء ذي اليد عليه، بخلاف العبد، فإنّه لم تعلم حرّيته قبل استيلاء ذي اليد عليه، نعم الأصل في الإنسان هو الحرّية، و لكنّه فيما لم يستولِ عليه ذو اليد، و أمّا معه فلا يجري هذا الأصل «٢». انتهى حاصله.

أقول: إن أراد ما هو ظاهر صدر كلامه- من أنَّ موضوع قاعدة اليد هو قبول المال للنقل و الانتقال واقعاً- يلزم عدم اعتبار اليد في الموارد المشتبهة و المشكوكة له واقعاً؛ لأنّها شبهة مصداقيّة لقاعدة اليد، لا يصحّ الاستناد إليها فيها، و لا أظنّ أن يلتزم هو قدس سره به.

و إن أراد ما هو ظاهر ذيل كلامه: من أنَّ المعتبر إحراز قابليّته للنقل و الانتقال بالفواعد و الاصول لا واقعاً.

يرد عليه: ما تقدّم سابقاً في المقام الثاني: من أنَّ الاستصحاب لا يعارض بناء العقلاء على اعتبار اليد، و لا يصلح للرداعيّة عنه؛ إذ ليس الموضوع لقاعدة اليد إلّا الشكّ في الملكيّة، لا الملك القابل للانتقال أو إحراز ذلك، و لا مجال هنا للاستصحاب أصلاً.

فالحقّ: هو ما عرفت من أنّه لا بدّ من ملاحظة بناء العقلاء على الاعتماد على اليد أو عدمه في أمثال ذلك، و الحقّ عدم ثبوت بنائهم على الاعتماد عليها في أمثال ذلك.

ثمّ إنّّه قد تقدّم- في أوائل هذا البحث- روايتان تدلّان على عدم قبول دعوى الحرّية من عبد أو جارية وقعا في معرض البيع و الشراء، إلّا أن يقيما البيّنة على مدّعاهما، و لكنّه غير مرتبط بالمقام؛ لعدم العلم بالحرّية سابقاً، بل و لا الشكّ فيها، بل موضوع الحكم فيهما: هو المملوك من عبد أو جارية وقعا في معرض البيع فادّعى الحرّية، و هو غير ما لو شكّ في المملوكيّة ابتداء؛ ليكون موضوع ذلك الحكم الشكّ في ذلك، فتأمّل جيّداً.

الأمر التاسع: الشهادة على الملكيّة اعتماداً على اليد

هل تجوز الشهادة على الملكيّة اعتماداً على اليد، أو لا، و هكذا في موارد مؤدّي الأمارات و الاصول؟

فالمنقول عن المشهور بين القدماء: هو الجواز «١» و إن ناقش فيه صاحب الجواهر «٢».

و عن المشهور بين المتأخّرين: عدم الجواز «٣».

و لا بدّ أوّلاً من نقل الروايات الواردة في باب الشهادة، ثمّ استظهار الجواز أو عدمه منها، و هي على فرقتين:

الفرقة الاولى: ما تدلّ على اعتبار العلم الوجداني الجازم- الذي لا يحتمل الخلاف- في جواز الشهادة كالشمس في رائعة النهار، و أنّها لا تجوز بدون ذلك، مثل ما رواه الكليني قدس سره: عن أبي علي الأشعري، عن محمّد بن عبد الجبار، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد، عن محمّد بن حسنّ، عن إدريس بن الحسن، عن عليّ بن غياث، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (لا تشهدنّ بشهادة حتّى تعرفها كما تعرف كفك) «١».

و هي ضعيفة السند، و لا جابر لها؛ لما عرفت من نقل الشهرة بين القدماء على خلافها.

و مثل مرسله المحقق في الشرائع عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال- و قد سئل عن الشهادة:- قال (هل ترى الشمس؟ على مثلها فاشهد أو دُع) «٢».

و نقلها في عوالي اللآلي بدون كلمة «هل» «٣»، و لا يصح الاعتماد عليها لإرسالها و لو عن المحقق قدس سره، نعم لو كان قد عبّر: بأنّه قال النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، أمكن الاعتماد عليها، لكنّه نقلها بقوله: و عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم.

و أمّا الفرقة الثانية: فتدلّ على اشتراط العلم بدون اعتبار عدم احتمال الخلاف و نحوه، مثل ما رواه الكليني قدس سره عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، قال: كتب إليه جعفر بن عيسى:- الظاهر أنّه الحسين بن سعيد اليقطيني و الضمير في «إليه» راجع إلى الرضا عليه السلام- جعلت فداك جاءني جيران لنا بكتاب زعموا أنّهم أشهدوني على ما فيه، و في الكتاب اسمي بخطّي قد عرفت، و لست أذكر الشهادة، و قد دعوني إليها، فأشهد لهم على معرفتي أنّ اسمي في الكتاب، و لست أذكر الشهادة، أو لا تجب الشهادة عليّ حتّى أذكرها، كان اسمي في الكتاب بخطّي أو لم يكن؟

فكتب: (لا تشهد) «١».

و مثل ما رواه عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: لا تشهد بشهادة لا تذكرها، فإنّه من شاء كتب كتاباً، و نقش خاتماً) «٢».

و مثل رواية «دعائم الإسلام» «٣»، و فيها: أنّه عليه السلام قال: (لا تشهد حتّى تعلم أنّك قد اشهدت؛ قال الله تعالى: «إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ») «٤» في جواب السائل عن جيرانه الذين زعموا أنّهم أشهدوه، و لعلّ نظر صاحب «دعائم الإسلام»- في الاستدلال بهذه الآية- إلى هذه الرواية، و إلّا فالآية أجنبية عن المقام؛ لأنّ المراد منها الشهادة في الأمور الاعتقادية، و الرواية غير معتبرة أيضاً.

و مثل رواية زرارة: قال: (لا تشهد بما لا تعلم) «٥»، و هي أيضاً ضعيفة.

و مثل رواية الفقيه عن محمد بن الحسن الصفّار، رفعه إلى أبي محمد الحسن بن عليّ عليهما السلام في رجل أراد أن يشهد على امرأة ليس لها بمحرّم، هل يجوز أن يشهد عليها من وراء الستر، و يسمع كلامها، إذا شهد عدلان: أنّها فلانة بنت فلان التي تشهدك، و هذا كلامها، أو لا تجوز الشهادة عليها حتّى تبرز و يبينها بعينها؟

فوّع عليه السلام: (تتنقّب و تظهر للشهود إن شاء الله).

و قال في الفقيه: (هذا التوقيع عندي بخطّه) «١».

و في قبالتها ما رواه في الفقيه أيضاً عن عليّ بن يقطين، عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام قال: (لا بأس بالشهادة على إقرار المرأة و ليست بمسفرة، إذا عُرِفَت بعينها، أو يحضر من عرفها، و لا يجوز عندهم أن يشهد الشهود على إقرارها دون أن تُسفر، فينظر إليها) «٢»، و هي حاكمة على الاولى، و قرينة على أنّ الاولى صدرت تقيّة؛ لموافقتها للعامة، خصوصاً مع كونها مكاتبة.

و هذه الروايات كما ترى تدلّ على اعتبار العلم في الشهادة من دون اعتبار الجزم و القطع؛ بحيث لا يحتمل الخلاف، كالشمس في رائحة النهار.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنَّ الفرقة الأولى من الروايات تدلّ على اعتبار العلم القطعي الجازم في موضوع الشهادة، لكنّها لا تصلح للاعتماد عليها؛ لضعفها بحسب السند و عدم الجابر له، لكن على فرض تسليم أنَّ الموضوع لجواز الشهادة هو ذلك لهذه الروايات، هل تقوم الأمارات و الاصول مقامه في جواز الشهادة بمؤدّاها أو لا؟

فيه قولان:

ذهب بعض الأعظم إلى الأوّل؛ لأنّ المأخوذ في موضوع الشهادة في الروايات و إن كان هو العلم الوجداني الجازم، لكن مقتضى أدلّة الأمارات تنزيلها منزلة العلم بتنزيل المؤدّي، أو تنزيل الشكّ منزلة اليقين، أو بتتيمم الكشف، و حينئذٍ فتقوم مقامه «١».

و فيه ما لا يخفى؛ لما عرفت و تقدّم غير مرّة: أنَّ الدليل على اعتبار جُلّ الأمارات، بل كلّها- مثل خبر الواحد و اليد و أصالة الصّحة و نحوها- هو بناء العقلاء.

و أمّا الأخبار- مثل (العمرى ثقتي) «٢»، و مثل (ضع أمر أخيك على أحسنه) «٣»، و نحو ذلك- فليس مدلوله حجّة خبر الواحد و أصالة الصّحة كما عرفت، و توضيح الكلام في ذلك في محله.

و كذلك قوله عليه السلام: (من استولى على شيء فهو له) «٤» ليس المراد الحكم باعتبار اليد، بل هو إمضاء لبناء العقلاء على العمل بها.

و أمّا اعتبار التعدّد في البينة على الموضوعات أو الشهادة في باب القضاء، فهو تحديد و تضيق لدائرة الأمر العقلاني، لا أنّه تأسيس لحكم جديد، و حينئذٍ فلا بدّ من ملاحظة بنائهم في العمل بالأمارات و أنّه هل هو مسبوق عندهم بتنزيلها منزلة العلم أوّلًا، و بنائهم على أنّها علم تعبديّ، ثمّ العمل بها، أو أنّه ليس كذلك؟

لا شكّ في أنّه ليس لهذا التنزيل عندهم عين و لا أثر، بل الثابت هو مجرد البناء على العمل بها.

فبناء على اعتبار العلم الجازم في موضوع جواز الشهادة لا تقوم الأمارات و الاصول مقامه، و لا تجوز الشهادة على الملكيّة بقيام الأمانة- مثل اليد و نحوها- عليها، لكن عرفت: أنَّ الأخبار الدالّة على اعتبار العلم القطعي الجازم غير معتبرة بحسب السند.

و أمّا الفرقة الثانية منها: الدالّة على اعتبار العلم بنحو الإطلاق في موضوع جواز الشهادة، فبناء عليها هل تقوم الأمارات مقامه أو لا؟

وجهان، أوّجهما الأوّل، لا لما ذكره بعض المحقّقين- الشيخ محمّد حسين الأصفهاني قدس سره- من تنزيل الأمارات منزلة العلم «١»، بل لما ذكرنا: من أنَّ المراد من العلم في الأخبار- الواردة في الأحكام بل الموضوعات- هو الحجّة المعتمدة، كما يظهر ذلك بالتتبّع في موارد استعماله، مثل قولهم عليهم السلام: (العلماء ورثة الأنبياء) «٢»، و أنَّ العلم ثلاثة، و قولهم عليهم السلام: (من أفتى بغير علم) «٣»، فإنّ المراد من العلم فيها هو الحجّة؛ إذ من المعلوم أنّه ليس المراد منه العلم الضروري؛ لأنّ المستند في الفقه اما ظاهر الكتاب، أو السنّة، و كلاهما لا يفيدان العلم القطعي.

و كذا في الموضوعات مثل قوله عليه السلام في أخبار الاستصحاب: (لا ينقض اليقين بالشكّ، و لكن ينقضه يقين آخر) «٤»، و لذا لا إشكال في اعتبار البيّنة لو قامت على طهارة الثوب المسبوق بالنجاسة، و لا يعدّ نقضاً لليقين بالشكّ و كذلك في خبر الجبن:

(كلّ ما كان فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه) «١».

و في روايته الاخرى: (الأشياء كلّها على هذا حتّى يجيء الشاهدان على خلافه) «٢».

و كذلك الأخبار الواردة في لباس المصلّي «٣»، و أنّه يعتبر العلم بعدم كونها من الميتة، و من المعلوم عدم اعتبار العلم الوجداني في ثبوت التذكية، و لذا يكفي فيها سوق المسلمين و يد المسلم.

و بالجملة: لا يخفى على المتتبع أن العلم المأخوذ في موضوعات الأحكام في الأخبار و غيرها، و كذلك المأخوذ في نفس الأحكام، لا يراد منه العلم القطعي الجازم، بل معنىً أعمّ؛ يعمّ الأمارات المعتبرة، عكس ما ذكره المحقّق المذكور: من قيام الأمارات مقامه في تلك الموارد، فالمدعى هو أنّ المراد من العلم فيها هو الحجّة، و لذا ورد في رواية حفص المتقدمة: جواز الشهادة على الملكية بمجرد اليد و الاستيلاء، و كذلك في جواز الشهادة على مؤدّي الاستصحاب، كما سيجيء نقلها؛ كيف و لو اعتبر العلم الوجداني في جواز الشهادة، و لم يكفي قيام الأمارات على طبقها، لانسدّ باب الشهادة، و اختلّ أمر القضاء، فإنّه قلّمّا يتفق حصول العلم القطعي الجازم بملكيّة شخص لما في يده واقعاً.

و يدلّ على ما ذكرناه: ما رواه محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن عليّ بن النعمان، عن حماد بن عثمان، عن عمر بن يزيد، قال:

قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يُشهدني على شهادة فأعرف خطّي و خاتمي، و لا أذكر من الباقي لا قليلاً و لا كثيراً؟

قال: فقال: (إذا كان صاحبك ثقة و معه رجل ثقة فاشهد له) «١».

و هي معمول بها، إلّا الجملة الأخيرة منها.

و كذلك الأخبار الواردة في جواز الشهادة بالاستصحاب، مثل رواية معاوية بن وهب، قال: قلت له: يسألني الرجل يكون في داره، ثمّ يغيب ثلاثين سنة، و يدع فيها عياله، ثمّ يأتيها هلاكه، و نحن لا ندري ما أحدث في داره، و نحن لا ندري ما أحدث له من الولد إلّا أنّا لا نعلم أنّه أحدث في داره شيئاً، و لا حدث له ولد، و لا تقسم هذه الدار على ورثته الذين ترك في الدار، حتى يشهد شاهدا عدل: أنّ هذه الدار دار فلان بن فلان، مات و تركها ميراثاً بين فلان و فلان، أ فنشهد على هذا؟

قال: (نعم)، الخبر «٢».

مضافاً إلى أنّ جواز الشهادة أيضاً من الآثار الشرعيّة لليقين السابق، فعلى القول بأنّ المراد من قوله عليه السلام: (لا ينقض ...) إلى آخره، وجوب ترتيب آثار اليقين السابق، فمن آثاره هو جواز الشهادة على طبقه و إن لم نقل بأنّ مفاده الحكم بإطالة عمر اليقين، كما زعمناه سابقاً.

هذا تمام الكلام في قاعدة اليد.

المبحث الثاني حال الاستصحاب مع قاعدتي التجاوز و الفراغ

و لا إشكال في تقدّمهما على الاستصحاب، وإنّما الإشكال في وجه تقدّمهما، و أنّه لأجل حكومتها عليه، أو لزوم لغويّتهما لو لا تقدّمهما عليه، و حيث إنّ البحث عن القاعدتين من المباحث المهمّة، لا بأس بصرف عنان الكلام في تفصيل الامور المبحوث عنها فيهما، و قبل الشروع في ذلك لا بدّ من بيان ما هو المدرك لهما، و بيان الأخبار الواردة فيهما، فنقول و به نستعين:

حول الأخبار التي تستفاد منها القاعدة الكلّيّة

روى الشيخ قدس سره بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان عن ابن بكير، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: (كلّما شككت فيه ممّا قد مضى فأَمْضِهِ كما هو) «١».

لا إشكال في عمومها للصلاة و غيرها من المركّبات المستقلّة و عدم اختصاصها بالصلاة، بل الظاهر شمولها لأجزاء الصلاة و غيرها من الأعمال الغير المستقلّة أيضاً؛ لصدق مدخول كلّّ عليها، فهذه صحيحة سنداً، و واضحة دلالة، و عامّة لجميع الأفعال المستقلّة و غيرها.

و بإسناده عن أحمد بن محمد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن حمّاد بن عيسى، عن حريز بن عبد الله، عن زرارة قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل يشكّ في الأذان و قد دخل في الإقامة؟

قال: (يمضي).

قلت: رجل شكّ في الأذان و الإقامة و قد كبر؟

قال عليه السلام: (يمضي).

قلت: رجل شكّ في التكبير و قد قرأ؟

قال: (يمضي).

قلت: شكّ في القراءة و قد ركع؟

قال: (يمضي).

قلت: شكّ في الركوع و قد سجد؟

قال: (يمضي على صلاته).

ثمّ قال: (يا زرارة إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره فشككت ليس بشيء) «١»، و في نسخة الوافي: (فشكّك ليس بشيء) «٢» بدل «فشككت».

و هذه الرواية مع صحّة سندها تشمل جميع الأفعال المركّبة و غيرها، المستقلّة و غيرها، و ذكر الموارد المسؤول عنها لا يصلح قرينة لاختصاص الذيل بأجزاء الصلاة، خصوصاً مع وقوع السؤال عن جميع أجزاء الصلاة، و لهذا اتّفقوا على عدم اختصاص الاستصحاب بالوضوء «١»، مع أنّ السؤال في مورد روايتي زرارة- اللّتين هما العمدة في دليل الاستصحاب- هو خصوص الوضوء.

و بإسناده عن سعد، عن أحمد بن محمّد، عن أبيه، عن عبد الله بن المغيرة، عن إسماعيل بن جابر، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: (إن شكّ في الركوع بعد ما سجد فليمض، و إن شكّ في السجود بعد ما قام فليمض، كلّ شيء شكّ فيه ممّا قد جاوزه و دخل في غيره فليمض عليه).

هكذا نقلها في الوسائل «٢»، و في مواضع اخر منه- مثل أبواب السجود- عن أبي عبد الله «٣»، مع ظهور أنّها رواية واحدة، و نقلها في الوافي كذلك «٤»، و الظاهر أنّه الصحيح دون الأوّل، و الأمر سهل.

و هذه الرواية أيضاً عامّة شاملة للأعمال المستقلّة و غيرها.

و عن المفيد عن أحمد بن محمّد، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر، عن عبد الكريم بن عمرو، عن عبد الله بن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (إذا شككت في شيء من الوضوء و قد دخلت في غيره، فليس شكّك بشيء، إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزّه) «١».

و هذه الرواية تشمل بإطلاقها جميع الأعمال المركّبة المستقلّة و غيرها، و تدلّ على حصر اعتبار الشكّ فيما إذا لم تجز محلّ المشكوك.

و بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن أبان بن عثمان، عن بكير بن أعين قال: قلت له: الرجل يشكّ بعد ما يتوضّأ؟

قال: (هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ) «٢».

و يستفاد منها أنّ تمام الموضوع للحكم بعدم اعتبار الشكّ هو الأذكريّة، و من المعلوم- بمناسبة الحكم و الموضوع عرفاً- عدم الخصوصيّة للوضوء في ذلك؛ أي الأذكريّة، كما لا دخل للتعبديّة فيها عرفاً، بل يفهم منها عرفاً أنّ أجزاء كلّ مركّب كذلك.

فهذه الرواية أيضاً ممّا يستفاد منها القاعدة الكلّيّة في جميع المركّبات و أجزائها لو ترتّب أثر شرعيّ عليها.

و نظير هذه الرواية ما رواه الصدوق قدس سره بإسناده عن محمّد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: (إذا شكّ الرجل بعد ما صلّى؛ فلم يدر أثلاثاً صلّى أم أربعاً، و كان يقينه حين انصرف أنّه كان قد أتمّ، لم يعد الصلاة، و كان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك) «٣».

يمكن تطبيقها على قاعدة اليقين، مع قطع النظر عن ذيلها، لكن قوله عليه السلام في ذيلها: (حين انصرف ...) إلى آخره، يدفع هذا الاحتمال؛ لأنّه يستفاد منها أنّ المناط هو الأفرّيّة، فلا تحتلّ إلّا قاعدة الفراغ و التجاوز.

و قال الصدوق قدس سره في «الهداية»: قال الصادق عليه السلام: (إنك إن شككت أن لم تؤدّن و قد أقمت فامض، و إن شككت في الإقامة بعد ما كبرت فامض، و إن شككت في القراءة بعد ما ركعت فامض، و إن شككت في الركوع بعد ما سجدت فامض، و كلّ شيء شككت فيه و قد دخلت في حالة أخرى فامض، و لا تلتفت إلى الشكّ إلّا أن تستيقن) «١».

و هذه و إن احتمل أنّها هي رواية زرارة، لكنّه لا يمنع عن التمسك بالكلية المذكورة في ذيل هذه الرواية.

و قال في «المفنع»: و متى شككت في شيء و أنت في حال أخرى فامض، و لا تلتفت إلى الشكّ «٢». انتهى.

و لا يبعد استفادة هذا الحكم من روايتي الفضيل و زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: (متى استيقنت أو شككت في وقت فريضة أنك لم تصلّها، أو في وقت فوتها أنك لم تصلّها، صلّيتها، و إن شككت بعد ما خرج وقت الفوت، و قد دخل حائل، فلا إعادة عليك من شكّ حتى تستيقن، فإن استيقنت فعليك أن تصلّيها في أيّ حالة كنت) «٣».

قوله عليه السلام: (في وقت فوتها) يعني وقت الفضيلة بقريّة الذيل، و قوله عليه السلام:

(صلّيتها) أمر بإتيانها، فيمكن أن يستفاد منها أنّ السرّ و النكته في عدم الاعتناء بالشكّ هو وجود الحائل، و حينئذٍ فقاعدة الشكّ بعد الوقت ليست قاعدة أخرى برأسها سوى قاعدة الفراغ و التجاوز.

و الحاصل: أنّه يستفاد من هذه الأخبار: عدم اعتبار الشكّ في الشيء أو أجزائه بعد التجاوز عن محلّه بنحو الكلية، لو ترتّب عليه أثر شرعيّ- سواء كان في العبادات أم المعاملات- إلّا أن يدلّ دليل خاصّ على خروج شيء من هذه الكلية.

إذا عرفت ذلك فهنا جهات من البحث:

الجهة الاولى: هل الكبرى المجعولة في القاعدتين واحدة أو متعددة؟

اختلفوا في أنّ الكبرى المجعولة في قاعدتي الفراغ و التجاوز واحدة، و أنّ الاختلاف إنّما هو في المصاديق، أو متعدّدة بملاكين أو ملاك واحد «١».

و لا إشكال في إمكان اتّحادهما في مقام الثبوت، و عدم امتناعه: من جهة عدم الجامع، و لزوم اجتماع المتنافيين، أو للناظرين من الكلية و الجزئية، أو من جهة أنّ مورد قاعدة التجاوز هو الشكّ في وجود الجزء بنحو مفاد «كان» التامة؛ بخلاف مورد قاعدة الفراغ، أو من جهات أخرى ذكرها الميرزا النائيني و المحقّق الاصفهاني «٢».

و بالجملة: الإشكال في إمكان اتّحادهما من جهة عدم الجامع بينهما ضعيف جدّاً.

أمّا أوّلًا: فإنّه إنّما يلزم لو اخذ جميع الخصوصيات الشخصية للأفراد في موضوع الحكم فيهما، كالجزء بما أنّه جزء، و الكلّ بما أنّه كلّ و غير ذلك، و ليس كذلك، بل الموضوع في القاعدة هو الشيء بما أنّه شيء، فكلّما صدق عليه عنوان الشيء فهو محكوم بهذا الحكم.

و أمّا ثانيًا: فلأنّ اجتماع الناظرين و نحوه إنّما يلزم لو كان الحكم المجعول فيهما ببيان و إطلاق واحد، و أمّا لو جعل الحكم فيهما بإطلاقات متعدّدة فلا يلزم هذا المحذور في مقام الثبوت؛ بأن تكفّلت بعضها جعل قاعدة الفراغ، و بعضها

الآخر قاعدة التجاوز، و إن يلزم منه تعددهما في مقام الثبوت، لكن المقصود عدم توجه هذه الإشكالات و الوجوه التي ذكرها لبيان عدم إمكان وحدتهما في مقام الثبوت.

هذا، و هنا إشكال على القول بتعددهما: و هو أنّ أصالة الصحة- كما يستفاد من كلام الشيخ الأعظم قدس سره «١»- عبارة عن جعل الشارع أمانة أو قاعدة أو أصلاً تعدياً على الصحة فيما لو شكّ في صحة الشيء و فساده، أو فيما لو شكّ بعد الفراغ من العمل:

في أنّه هل أتى بالمأمور به جامعاً للشرائط و الأجزاء أو لا؟ و على أيّ تقدير لا معنى لجعل الحكم بالصحة أو الأمانة عليها؛ لوجهين:

الوجه الأول: أنّ الصحة و الفساد أمران انتزاعيّان، منتزعان عقلاً من موافقة المأتيّ به للمأمور به و عدمها، و على أيّ حال فهما ممّا لا تنالها يد الجعل و الوضع، و لا يعقل جعل الصحة في المقام؛ لأنّه إمّا أن يبقى الجزء و الشرط على جزئيّته و شرطيّته، فجعل الصحة أو وجوب البناء عليها بدون التصرف في جزئيّة الجزء و شرطيّة الشرط، مستحيل.

و إمّا أن لا يبقى على الجزئيّة و الشرطيّة بالتصرف فيهما بإسقاطهما عن الجزئيّة و الشرطيّة في صورة فقد الجزء أو الشرط، و حينئذٍ ينتزع الصحة من المأتيّ به الفاقد للجزء أو الشرط، من دون افتقار إلى جعل الصحة بعد ذلك.

الوجه الثاني: أنّه يلزم لغويّة جعل قاعدة الفراغ و أصالة الصحة بعد جعل قاعدة التجاوز؛ لأنّ الشكّ في الصحة و الفساد في كلّ مركّب، مسبّب عن الشكّ في أنّه هل أتى بالجزء أو الشرط أو القاطع و المانع أو لا؟ و حينئذٍ تجري قاعدة التجاوز، و مقتضاها الصحة، ففي جميع موارد قاعدة الفراغ و الصحة تجري قاعدة التجاوز، و مقتضاها الصحة في مرتبة متقدمة على مرتبة قاعدتي الفراغ و الصحة، فجعلهما لغو لا يترتب عليهما أثر، فلا يحتاج إليهما لانتزاع صحة الصلاة من جريان قاعدة التجاوز في الأجزاء و الشرائط؛ لأنّ الأصل السببي رافع للشكّ المسببي.

إلّا أن يقال: إنّ بين موارد القاعدتين عمومًا من وجه لتصادقهما و انطباقهما فيما لو شكّ في صحة الصلاة بعدها، الناشئ عن الشكّ في الإتيان بالجزء مثلاً.

و افتراق قاعدة التجاوز عن قاعدة الفراغ: فيما لو شكّ في أثناء الصلاة في الإتيان بجزء من أجزائها و عدمه، بعد التجاوز عن محلّه، و لمّا يفرغ من الصلاة.

و افتراق قاعدة الفراغ عن قاعدة التجاوز في موردٍين:

أحدهما: ما لو شكّ في صحة الصلاة- مثلاً- و فساده؛ من جهة احتمال الإخلال بشرط أو وصف أو إيجاد مانع بعد الصلاة، فإنّه تجري فيه قاعدة الفراغ دون قاعدة التجاوز؛ لاختصاصها بالأجزاء.

و ثانيهما: فيما لو شكّ في الجزء الأخير للمركّب، مع عدم تقوّمه به، كالسلام مع كونه جالساً بعد الصلاة، فإنّه تجري فيه قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الصلاة، دون قاعدة التجاوز.

هذا، و لكنه فاسد:

أمّا المورد الأول: فلا وجه لعدم جريان قاعدة التجاوز في الشرائط و الأوصاف و الموانع، فإنّ الشرط و الوصف- كأداء الحروف من مخارجها- المعتبرين في الصلاة، ممّا لهما محلّ مقررّ من طرف الشارع في الصلاة، فمع التجاوز عن ذلك

المحلّ يصدق قوله عليه السلام: (إذا خرجت من شيء و شككت فيه ...) إلى آخره، و كذلك المانع و القاطع، فلو شكّ في قول «أمين» بعد الحمد تشمله الرواية.

و على فرض تسليم أنّه ليس في أخبار قاعدة التجاوز لفظ يشمل ذلك، فلا ريب في استفادة ذلك من سياقها عرفاً، و لأنّه من المعلوم عدم الخصوصية للأجزاء في ذلك الحكم عرفاً.

و أمّا المورد الثاني: ففيه أنّ الجزء الأخير للمركّب و إن لم يكن موقوفاً له- كالسلام بالنسبة إلى الصلاة؛ لصدق الصلاة بدونه، غاية الأمر أنّها صلاة ناقصة- لكن لا ريب في أنّه ما لم يأت به المصلّي و هو جالس مستقبل القبلة، يصدق أنّه مشغول بها، و لم يفرغ بعد عنها عقلاً و عرفاً، فلو شكّ في تلك الحال في الإتيان به و عدمه، فهو شبهة مصداقية لقاعدة الفراغ، فلا تجري، كما لا تجري قاعدة التجاوز فيه.

و قد يقال في وجه تعدّد القاعدتين: أنّه يعتبر في قاعدة التجاوز الدخول في الغير، دون قاعدة الفراغ، و مقتضى ذلك هو تعدّدهما، فلو شكّ المصلّي بعد الإتيان بالجزء الأخير من الصلاة- أي السلام- في مراعاة صفة الجزء الأخير، أو في ما هو من شرائط جميع أجزاء الصلاة- أي مجموعها- كالستر، و هو جالس بهيئة المصلّي، تجري فيه قاعدة الفراغ، دون قاعدة التجاوز؛ لعدم الدخول في الغير المعتبر فيها.

و فيه أولاً: أنّ التحقيق عدم اعتبار الدخول في الغير في قاعدة التجاوز أيضاً، كما سيحيي إن شاء الله تعالى.

و ثانياً: على فرض تسليم اعتبار ذلك فيها فهو لما في رواية زرارة و نحوها من قوله عليه السلام: (إذا خرجت من شيء و دخلت في غيره)، و هذا النحو من التعبير واقع في أخبار قاعدة الفراغ بنحو أكد، كرواية زرارة، و فيها: (فإذا قمت من الوضوء و فرغت منه، و قد صرت في حال أخرى في الصلاة أو في غيرها، فشككت في بعض ما سمّى الله ممّا أوجب الله عليك وضوءه، لا شيء عليك) «١».

و رواية ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (إذا شككت في شيء من الوضوء و قد دخلت في غيره، فليس شكك بشيء) «٢»، فلو دلّ ذلك على اعتبار الدخول في الغير في قاعدة التجاوز، دلّ على اعتباره في قاعدة الفراغ أيضاً، فلا فرق بينهما في ذلك.

و قال الفقيه الهمداني قدس سره في وجه تعدّد القاعدتين: إنّ قاعدة الفراغ قاعدة سيّالة سارية في جميع الأبواب من العبادات و العقود و الإيقاعات حتّى في الحدود و القضاء، بخلاف قاعدة التجاوز، فإنّها إمّا تختصّ بالصلاة، أو تعمّ الغسل و التيمّم أيضاً لو لم يلحقا بالوضوء «٣».

و فيه: أنّ ذلك مجرّد دعوى تحتاج إلى الدليل عليه، فإنّ العمومات و الإطلاقات في الروايات المتقدمة لقاعدة التجاوز تشمل جميع المركّبات، إلّا أنّ يقوم دليل خاصّ على الخلاف و الخروج منها، يخصّص تلك العمومات أو يقيد تلك المطلقات، و ليس لنا دليل خاصّ لفظي، و لا لبّي كالإجماع فيما سوى الوضوء، و لذا قال في «الجواهر» في باب الوضوء: و ربّما احتمل اختصاص مورد هذه الأخبار بالصلاة؛ لاقتضاء سياقها ذلك، و هو ضعيف جداً، بل هي قاعدة سارية محكمة في الصلاة و غيرها من الحجّ و العمرة و غيرهما، نعم هي مخصّصة بالوضوء؛ لخروجه منها؛ لما سمعته من الأدلّة، فوجب الاقتصاد عليه، و لا يتعدّى منه في هذا الحكم إلى الغسل مثلاً، و هو باقٍ على القاعدة من عدم الالتفات إلى الشكّ في شيء من أجزائه «١». انتهى.

فلو أنّ ذلك خلاف الإجماع أو الشهرة لما أفتى به مثل صاحب الجواهر قدس سره، كما هو دأبه في أكثر المسائل.

هذا كلّه لو قلنا: إنّ قاعدة الفراغ هي أصالة الصّحة في فعل نفسه بعينها، و لو قلنا: إنّها غيرها مجعولة في باب الشكّ في صّحة الصلاة- مثلاً- بعد الفراغ منها، بخلاف قاعدة التجاوز، فإنّها مجعولة للشكّ في أجزاء الصلاة قبل الفراغ منها، فهي حينئذٍ غير قاعدة الفراغ.

و فيه: أنّه- بناء على هذا الوجه- و إن يرتفع بعض الإشكالات المتقدّمة، كإشكال حكومة قاعدة التجاوز على قاعدة الفراغ، لكن الإشكال الآخر باقٍ على حاله؛ من حيث عدم الافتقار إلى جعل قاعدة الفراغ لخصوص الشكّ بعد الفراغ، و عدم قصور العمومات المتقدّمة- في روايات قاعدة التجاوز- عن الشمول لما بعد الفراغ عن العمل.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه: أنّ القاعدتين واحدة، بل قاعدة الشكّ بعد الوقت أيضاً ليست قاعدة أخرى، بل هي أيضاً قاعدة التجاوز بعينها، بل و كذلك الشكّ بعد السلام، فإنّ جميع هذه القواعد قاعدة واحدة، لها ملاك واحد هو التجاوز عن المحل؛ لأنّ قوله عليه السلام: (كلّ شيء شكّ فيه ممّا قد مضى) «٢» و نحوه في الأخبار المتقدّمة يحتمل بحسب مقام التصرّح وجوهاً:

الأوّل: أنّ المراد كلّ شيء شكّ في صحّته بعد إحراز أصل وجوده.

الثاني: أنّ المراد الشكّ في صحّته من قبيل الشكّ في وجود جزء أو شرط و نحوه.

الثالث: أنّ المراد الشكّ فيه نفسه؛ أي في وجوده.

أمّا الاحتمال الأوّل: فقد عرفت عدم إمكانه عقلاً، مضافاً إلى الشواهد الآتية- من الأخبار- على عدم إرادة ذلك.

و أمّا الاحتمال الثاني: فهو- على فرض عدم رجوعه إلى الأوّل- من قبيل الأكل من القفا، فهو خلاف الظاهر جدّاً.

و أمّا الاحتمال الثالث فهو المتعيّن، كما هو ظاهر صدر رواية زرارة و إسماعيل بن جابر، و إن كان ظاهر ذيلها خلاف ذلك، و هو قوله عليه السلام: (إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره) «١»، لكن الصدر صالح للقريبيّة على التصرّف في الذيل، مضافاً إلى ما عرفت من عدم إمكان إرادة الشكّ في الصّحة.

و تدلّ عليه أيضاً مرسلة الصدوق قدس سره المتقدّمة في «الهداية»، قال: (إن شككت أن لم تؤدّن ...) إلى آخره، فإنّه كالصريح في إرادة الشكّ في وجود الأذان، لا في صحّته، و هو قرينة على إرادة ذلك من الفقرات التي بعده و إن احتمل وجه آخر فيها، لكنّها أيضاً ظاهرة في الشكّ في الوجود.

و يؤيّد ما في الفقه الرضوي عليه السلام: (و لا تلتفت إلى الشكّ إلّا أن تستيقن، فإنك إن استيقنت أنّك تركت الأذان ...) «٣» إلى آخره.

و رواية محمّد بن منصور، قال: سألته عن الذي ينسى السجدة الثانية من الركعة الثانية، أو شكّ فيها؟

فقال: (إذا خفت ألا تكون وضعت وجهك إلّا مرّة واحدة ...) «٣» الخبر، فإنّه ظاهر- بل صريح- في الشكّ في وجود السجدة و تحقّقها، و حينئذٍ فهنا قاعدة كلّية هي عدم اعتبار الشكّ في وجود الشيء بعد التجاوز عن محلّه، و يشمل الشكّ في أصل الإتيان بالصلاة بعد الوقت أيضاً؛ لأنّه من أفراد تلك الكلّيّة، فليس هو قاعدة أخرى.

الجهة الثانية: حول جريان القاعدة في الطهارات الثلاث

قال الشيخ الأعظم قدس سره: قد خرج عن الكلّية المذكورة أفعال الطهارات الثلاث، فإنّهم أجمعوا على أنّ الشاكّ في فعل من أفعال الوضوء قبل إتمام الوضوء، يأتي به وإن دخل في فعل آخر منه «١».

و أمّا الغسل و التيمّم فقد صرح بذلك فيهما بعضهم على وجه يظهر أنّه من المسلّمات، و قد نصّ على الحكم في الغسل جمع ممّن تأخّر عن المحقّق، كالعلامة و ولده و المحقّق الثاني قدس سرهم «٢»، و نصّ غير واحد من هؤلاء على أنّ التيمّم كذلك «٣»، و كيف كان، فمستند الخروج- قبل الإجماع- الأخبار الكثيرة المخصّصة للقاعدة المتقدّمة.

إلّا أنّه يظهر من رواية ابن أبي يعفور أنّ الحكم المذكور في الوضوء من باب القاعدة و مقتضاها، لا أنّه خارج عنها، و هي قوله عليه السلام: (إذا شككت في شيء من الوضوء و قد دخلت في غيره، فليس شكك بشيء، إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزّه) «١» بناءً على عود ضمير غيره إلى الوضوء؛ لأنّما يخالف الإجماع، و حينئذٍ فقوله عليه السلام: (إنّما الشكّ ...) إلى آخره، مسوق لبيان قاعدة الشكّ المتعلّق بجزء من أجزاء العمل، و إنّما يعتبر الشكّ إذا كان مشتبهاً به غير متجاوز عنه.

هذا، و لكن الاعتماد على ظاهر ذيل الرواية مشكل؛ لأنّه يقتضي- بظاهر الحصر- عدم اعتبار الشكّ الواقع في غسل اليد- باعتبار جزء من أجزائه- إذا جاوزه.

مضافاً إلى أنّه معارض للأخبار السابقة فيما لو شكّ في جزء من أجزاء الوضوء، بعد الدخول في جزء آخر منه، قبل الفراغ من الوضوء ...

إلى أن قال: و يمكن أن يقال لدفع جميع ما في الخبر من الإشكال: إنّ الوضوء بتمامه- في نظر الشارع- فعل واحد باعتبار وحدة مسببه- أي الطهارة- فلا يلاحظ كلّ فعل بحياله حتّى يصير مورداً لتعارض هذا الخبر مع الأخبار السابقة، و به يندفع الإشكال الأوّل أيضاً، و ليس حكم الوضوء حينئذٍ مخالفاً للقاعدة؛ إذ الشكّ في أجزاء الوضوء قبل الفراغ، ليس إلّا شكّاً واقعاً في الشيء قبل التجاوز عنه.

و فرض الوضوء فعلاً واحداً؛ لا يلاحظ حكم الشكّ بالنسبة إلى أجزائه، ليس أمراً غريباً، فقد ارتكب المشهور مثله في الأخبار السابقة بالنسبة إلى أفعال الصلاة «٢»؛ حيث لم يُجرّوا حكم الشكّ بعد التجاوز في كلّ جزء من أجزاء القراءة حتّى الكلمات و الحروف، بل أظهر في الفاتحة أنّها فعل واحد، بل جعل بعضهم القراءة فعلاً واحداً «٣»، و قد عرفت النصّ في الروايات على عدم اعتبار الهويّ للسجود و النهوض للقيام.

و ممّا يشهد لهذا التوجيه: إلحاق المشهور الغسل و التيمّم بالوضوء «١»؛ إذ لا وجه له ظاهراً إلّا ملاحظة أنّ الوضوء فعل واحد، يطلب منه أمر واحد هي الطهارة «٢». انتهى كلامه.

أقول: لا بدّ أوّلًا من بيان ما يبدو للنظر في المقام، ثمّ التعرّض لما أفاده الشيخ قدس سره، و ما يرد عليه من الإشكال.

فنقول: روى الشيخ قدس سره عن أحمد بن محمد، عن أبيه، عن أحمد بن إدريس و سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن حماد، عن حريز، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: (إذا كنت قاعداً على وضوئك، فلم تدر أ غسلت ذراعيك أم لا، فأعد عليهما و على جميع ما شككت فيه أنّك لم تغسله أو تمسحه؛ ممّا سمّى الله، ما دمت في حال الوضوء، فإذا قمت من الوضوء، و فرغت منه، و قد صرت في حال أخرى في الصلاة أو في غيرها، فشككت في بعض ما سمّى الله؛ ممّا أوجب الله عليك فيه وضوءه لا شيء عليك فيه، فإن شككت في مسح رأسك، فأصبت في لحيتك بللاً، فامسح بها عليه) «٣» الخبر.

و قوله عليه السلام: (مَمَّا سَمَّى اللَّهُ عَلَيْكَ) يراد به الفرائض التي فرضها الله في الكتاب المجيد بقوله تعالى: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» «٤»، دون ما ثبت وجوبه بالسنة النبوية صلى الله عليه وآله وسلم، نظير ما ورد في أخبار حكم الشكوك: أَنَّ الْأَوَّلَيْنِ مِنْ كُلِّ صَلَاةٍ مَمَّا فَرَضَهُ اللَّهُ لَيْسَ فِيهَا السَّهْوُ، دون الأخيرتين الثابتين بالسنة النبوية صلى الله عليه وآله وسلم «١»، فهذه الرواية إنما تدلّ على خروج غسل اليدين و الوجه و مسح الرأس و الرجلين عن القاعدة المذكورة، و أمّا أوصاف الوضوء و شرائطه و شرائط الماء الذي يتوضأ به و نحو ذلك، فلا تدلّ الرواية على خروجها، فهي باقية تحت القاعدة.

و أمّا رواية ابن أبي يعفور فالضمير في «غيره» فيها راجع إلى الشيء المذكور فيها، كما هو الظاهر أيضاً، و هو مطلق يمكن تقييده بما دلّت رواية زرارة على خلافه، و هو الشكّ في غسل اليدين و المسحتين، و أمّا غير ذلك- ممّا عرفت من الأوصاف المعتبرة في الوضوء و شرائطه- فهو باقٍ تحت القاعدة؛ لعدم الدليل على خروجه، كما أنّ الغسل و التيمّم كذلك؛ لعدم دليل يعتدّ به على خروجهما عنها.

فتلخص: أنّه لا إشكال في رواية ابن أبي يعفور إلّا تقييدها بغير ما سمّى الله تعالى من أجزاء الوضوء، و لا إشكال فيه، مع ندرة وقوع الشكّ فيه.

و أمّا ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره: من اعتبار الوضوء و الغسل و التيمّم عند الشارع فعلاً واحداً، فلا دليل على ذلك، بل الدليل على خلافه؛ من آية الوضوء، و رواية زرارة المتقدّمة، و موثقة ابن أبي يعفور، فإنّ فرض فيها للوضوء أجزاء، و أنّه مركّب منها.

فالحقّ: أنّ خروج الوضوء عن القاعدة لما ذكرناه، و لا وجه لإلحاق الغسل و التيمّم به؛ لأنّ الوجه فيه: إمّا ما ذكره قدس سره من اعتبارهما شيئاً واحداً بسيطاً، و قد عرفت حاله.

و أمّا دعوى: قصور روايات قاعدة التجاوز عن شمولها لغير أجزاء الصلاة.

ففيه: أنّك قد عرفت: عدم قصور العمومات و الإطلاقات الواردة فيها عن شمولها.

و أمّا دعوى: بدلية التيمّم عن الوضوء، فهو محكوم بحكمه.

ففيها أوّلًا: أنّ مقتضاه التفصيل بين التيمّم الذي هو بدل عن الوضوء، و ما هو بدل عن الغسل؛ بإلحاق الأوّل بالوضوء، دون الثاني.

و ثانيًا: أنّه لا دليل على تنزيل التيمّم الذي هو بدل عن الوضوء، منزلته في جميع أحكامه و آثاره.

مضافاً إلى أنّه يمكن الاستدلال ببعض الروايات على أنّ الغسل باقٍ تحت قاعدة التجاوز جريانها فيه، مثل رواية حريز، عن زرارة- بناء على نقل الكافي- عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قلت له: رجل ترك بعض ذراعيه أو بعض جسده في غسل الجنابة؟

فقال: (إذا شكّ ثمّ كانت به يلّة، و هو في صلاته، مسح بها عليه، و إن كان استيقن رجوع و أعاد عليه الماء ما لم يصب يلّة، فإن دخله الشكّ و قد دخل في حال أخرى، فليمض في صلاته) «١».

قوله عليه السلام في الجملة الاولى: (مسح بها عليه) ظاهر في الاستحباب، مضافاً إلى أنّ قاعدة التجاوز جارية في الغُسل إذا شكّ في أثناء الصلاة، و المقصود استثناءؤه فيما لو شكّ قبل الفراغ من الغسل.

و قوله عليه السلام في الجملة الثالثة: (و قد دخل في حال اخرى) فقد نقل في الوسائل- في باب (٤١) من أبواب غسل الجنابة- (في صلاته) بدل (في حالة اخرى) «٢»، و حينئذٍ لا دلالة في الرواية على ما نحن فيه و بصدده، لكن نقل الكافي أضبط من الوسائل، فالظاهر أنّ نسخة الوسائل اشتباه منه رحمه الله أو من النسخ.

مضافاً إلى استلزامه التكرار بعد ظهور الاولى في الاستحباب، و حينئذٍ فقوله عليه السلام: (في حال اخرى) أعمّ من الصلاة و غيرها، فيشمل إطلاقها ما لو شكّ في غسل الجانب الأيمن بعد دخوله في الأيسر.

و أمّا دعوى الإجماع و الشهرة على إلحاق الغسل و التيمّم بالوضوء، فهي في غير محلّها مع عدم وقوع المسألة مورد البحث قبل زمان المحقّق.

الجهة الثالثة: أنّ المراد من المحلّ هو المحلّ الشرعي

قد عرفت أنّ المراد من المضيّ و التجاوز عن الشيء هو التجاوز عن محلّه، فهل المراد هو خصوص المحلّ الشرعي الذي جعله الشارع محلّاً له، فإنّ لكلّ كلمة من القراءة، بل لكلّ حرف من حروفها، محلّاً معيّناً عند القراء، فأمر الشارع بالقراءة أمرٌ بها في محلّها، كما هو عند القراء، و وضع كلّ كلمة و حرف منها في محلّها المقرّر عندهم، أو أنّه الأعمّ منه و من المحلّ الشخصي العادي، كما لو فرض أنّ عادته التوالي في غُسل أعضاء الغُسل، أو غسل المحلّ، و الاستبراء عقيب البول، أو الأعمّ منه و من العادي النوعي، كما لو فرض اعتياد نوع الناس غُسل الأعضاء في الغُسل متوالياً؟ وجوه:

أمّا الوجه الثالث- أي المحلّ النوعي العادي-: فإنّ أريد منه ما هو كذلك نوعاً و إن كان عادة هذا الشخص على خلافها، كما أنّ المراد من الظنّ النوعي ما يفيد الظنّ لأكثر الناس و إن لم يحصل لذلك الشخص، فهو أسوأ حالاً من اعتبار المحلّ الشخصي؛ لأنّه لا ريب في اعتبار المحلّ الشرعي في المقام، فالقول بإلحاق المحلّ الشخصي بالشرعي أولى من إلحاق المحلّ النوعي به؛ لأنّ قوله عليه السلام: (هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ)، لا يراد منه المحلّ النوعي العادي؛ و إن جرت عادة هذا الشخص على خلافه، و لم يكن هو شخصه أذكر، كما لا يخفى.

فما اختاره في «الدرر»- من اعتبار المحلّ العادي النوعي «١»-: فهو إمّا لأجل الأذكريّة، ففيه ما عرفت: من أنّه بناء عليه فالمحلّ الشخصي أولى بالإلحاق و الاعتبار من النوعي.

و إمّا لدعوى شمول العمومات و الإطلاقات له.

فهي ممنوعة، فإنّه لا يعدّ محلّاً له عند الشارع.

و إمّا لأجل دعوى تقديم الظاهر على الأصل، فهو أيضاً ممنوع.

و أمّا المحلّ الشخصي بحسب عادة شخص هذا المكلف، كما لو اعتاد الإتيان بالصلاة أوّل الوقت، أو أداء الدين في وقت معيّن، أو التوالي بين أجزاء الغُسل، فقد يقال في وجه اعتباره و إلحاقه بالمحلّ الشرعي و عدم اعتبار الشكّ بعد المضيّ و التجاوز عنه: إنّ قوله عليه السلام: (هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ) و إن كان مورده الوضوء، لكن خصوصيّة ملغاة عرفاً، و كما أنّه لا خصوصيّة للوضوء فيه، كذلك لا خصوصيّة لكونه حال الاشتغال بالعمل أيضاً، و حينئذٍ

فالمعنى: أنَّ كلَّ ما بنى المكلف عليه و اعتاد على إتيان عمل في وقت معيَّن؛ بحيث لو لم يأت به فيه، فهو إمَّا لغفلة منه، أو لغيرها من العوارض، إذا شكَّ فيه بعد التجاوز عن ذلك المحلِّ فلا يعتني بشكِّه، فيشمل التجاوز عن المحلِّ الشخصي أيضاً.

و فيه: أنَّ إلغاء الخصوصية الثانية خلاف التفاهم العرفي، و الاولى مسلمة، مضافاً إلى أنَّ قوله عليه السلام: (هو حين يتوضأ أذكر) و إن كان حكمة للتشريع، لكنّه ليس تعليلًا؛ بل هو شبه التعليل.

و يمكن الاستدلال باعتبار المحلِّ الشخصي برواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: (إذا كنت قاعداً على وضوءك، فلم تدر أ غسلت ذراعيك أم لا، فأعد عليهما و على جميع ما شككت فيه أنَّك لم تغسله أو تمسحه- ممَّا سمَّى الله- ما دمت في حال الوضوء، فإذا قمت من الوضوء، و فرغت منه، و قد صرت في حال أخرى في الصلاة أو في غيرها، فشككت في بعض ما سمَّى الله ممَّا أوجب الله عليك وضوءه، لا شيء عليك فيه) «١». الخبر.

وجه الاستدلال: هو أنَّه لا ريب في أنَّه ليس المراد من قوله عليه السلام: (ممَّا أوجب الله عليك وضوءه) خصوص الغسل، بل الأعمُّ منه و من المسح؛ أ لا ترى أنَّه عليه السلام قال في خبر آخر: (إنَّ من أشدَّ الناس حسرة يوم القيامة من يرى وضوءه على جلد غيره) «٢»؛ تعريضاً على العامة؛ حيث إنَّهم يرون جواز المسح على الخفِّ فأطلق فيه الوضوء على المسح، و قوله عليه السلام: (في حال أخرى) يشمل بإطلاقه حال التمندل أيضاً مع بقاء المحلِّ الشرعي؛ لبقاء نداوة الوضوء، فتشمل الرواية ما لو شكَّ في الجزء الأخير من الوضوء- أي المسح على اليسرى- في حال التمندل؛ لصدق أنَّه صار إلى حال أخرى عليه، مع بقاء نداوة الوضوء بعدُ، فحيث إنَّه تجاوز عن المحلِّ العادي الشخصي فلا اعتبار بشكِّه.

و فيه أيضاً: أنَّ العناوين المأخوذة في متعلّق الأحكام ظاهرة في الواقعية منها، و حينئذٍ فمعنى الرواية: «أنَّك إن شككت و أنت في حال الوضوء واقعاً فكذا، و إن صرت في حال أخرى فلا اعتبار به»، و حال الوضوء بحسب متن الواقع هو ما لم يفرغ منه بالإتيان بالجزء الأخير، أو إبطاله، أو بفوت الموالاة، فهو في حال الوضوء و إن اشتغل بالتكلّم أو الذكر، فمع الشكِّ في الإتيان بالجزء الأخير مع بقاء اليَّة و عدم فوت الموالاة، فهو شبهة مصداقية للفراغ من الوضوء؛ لأنَّه لو حصل له العلم في حال التمندل بعدم الإتيان بالجزء الأخير، وجب عليه الإتيان به، فمع الشكِّ تكون الشبهة مصداقية، فلا يصحّ التمسك بالرواية فيه، و يتفرّع عليه: أنَّه لو شكَّ في الجزء الأخير لغسل الجنباء- ممَّا أمكن الإتيان به- وجب إذا لم يصدر منه الحدّث بعدُ على احتمالي.

الجهة الرابعة: عدم اعتبار الدخول في الغير

اختلفوا في أنَّه هل يعتبر الدخول في الغير في جريان القاعدة أو لا «١»؟

و لا يتوهم: أنَّ هذا البحث مستغنى عنه؛ حيث إنَّ الدخول في الغير محقّق للتجاوز عن المحلِّ، و لا يصدق التجاوز بدونه.

لأنَّه يمكن تصوير التجاوز مع عدم الدخول في الغير؛ بناء على ما اخترناه من اتّحاد القاعدتين، كما لو شكَّ في الإتيان بما يعتبر في الجزء من وصف أو شرط بعد الإتيان به و قبل الدخول في الغير، فإنَّه قد تجاوز عن محلِّ المشكوك؛ لأنَّ محلّه الجزء، و لم يدخل بعدُ في الغير، نعم الدخول في الغير محقّق للتجاوز في الشكِّ في نفس الأجزاء.

و قبل الشروع في هذا البحث لا بدّ من تقديم أمر: و هو أنّ المستفاد من الروايات الكثيرة أنّ الحكمة و السرّ في الحكم بعدم اعتبار الشكّ بعد التجاوز هو غلبة إتيان المكلف- الذي هو بصدد الامتثال- بجميع أجزاء المأمور به و شرائطه؛ لعدم ترتّب الآثار المطلوبة منه إلّا بذلك، و أنّ إرادة الإتيان بالمركبّ إرادة الإتيان بجميع أجزائه و شرائطه، لا لزوم العسر و الحرج من اعتبار الشكّ فيه، مثل قوله عليه السلام: (هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ)، و قوله عليه السلام في رواية أخرى: (هو حين يتوضّأ أقرب إلى الحقّ حين يشكّ)، فإنّهما ظاهرتان في أنّ السرّ و النكتة في هذا الحكم هو حيثيّة الأذكريّة حين العمل و الأقربيّة إلى الحقّ، و أنّه لا دخل للدخول في الغير في هذه الحيثيّة.

و كذلك رواية حمّاد بن عثمان، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أشكّ و أنا ساجد، فلا أدري ركعت أم لا.

فقال: (قد ركعت امضي) «١».

و رواية فضيل بن يسار: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: استتمّ قائماً فلا أدري ركعت أم لا.

قال: (بلى قد ركعت فامض في صلاتك، فإنّما ذلك من الشيطان) «٢».

و رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل أهوى إلى السجود، فلم يدر أركع أم لم يركع؟

قال: (قد ركع) «٣».

فإنّ الحكم بأنّه قد ركع في هذه الروايات ظاهر فيما ذكرنا أضف إلى ذلك قوله عليه السلام: (كلّما شككت فيه ممّا قد مضى فشكّك ليس بشيء) «٤»، و كذلك المطلقات، فإنّ جميع ذلك يدلّ على عدم اعتبار الدخول في الغير في جريان القاعدة.

نعم قد يتوهّم دلالة روايتي زرارة و إسماعيل بن جابر و صدر رواية ابن أبي يعفور على اعتبار الدخول في الغير؛ حيث قيّد الحكم فيها بالدخول في الجزء الآخر، لكن استفادة اعتبار ذلك من رواية زرارة في غاية الوهن؛ لأنّ التقييد به إنّما هو في سؤال الراوي، لا في جواب الإمام عليه السلام، و أنّه عليه السلام أجاب على طبق السؤال في الفرض الذي ذكره، و أمّا أنّ القيد معتبر أو لا، فلا دلالة في الجواب عليه.

و لعلّ السرّ في فرض الرواية الدخول في الغير في السؤال إنّما هو لحدوث شكّه عند ذلك، مع ما عرفت من ندرة حدوث الشكّ قبل ذلك، حتّى أنّه أنكره بعضهم، فعدم استفادة القيد من هذه الرواية أولى من عدم استفادته من قوله تعالى:

«وَرَبَّائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ» «١».

نعم رواية إسماعيل أولى بالاستدلال على ذلك؛ لأجل أنّ التقييد بالدخول في الغير وقع في كلام الإمام عليه السلام، لكن سيأتي إن شاء الله أنّه منزّل على الغالب؛ حيث إنّّه عليه السلام فرض الدخول في السجود في الشكّ في الركوع، مع أنّ الهويّ إلى السجود قبله، فلو اعتبر الدخول في الغير كان اللّازم فرض الدخول في الهويّ في الشكّ في الركوع، فيظهر منه أنّ فرضه عليه السلام الدخول في السجود مبنيّ على الغالب؛ من حدوث الشكّ في الركوع في حال السجود، لا لأجل اشتراط الدخول في الغير، و إلّا يلزم فرضه عليه السلام الدخول في الجزء الذي يتلوّه و يترتّب عليه، و هو الهويّ.

و أمّا موثقة ابن أبي يعفور، فمقتضى الجمع بين صدرها و ذيلها هو القول بعدم اعتبار الدخول في الغير، و إلّا فيتناقضان؛ من جهة التقييد بالدخول في الغير في صدرها، و عدم التقييد به في ذيلها الظاهر في عدم قيدته، مع أنّه لا بدّ من انطباق الكبرى- المذكورة في ذيلها- على الصدر الذي هو بمنزلة الصغرى لها، فمع ظهور الذيل في مقام التحقيق و الحصر، لا بدّ أن يكون هو المراد و المقصود، و قوله عليه السلام: (و قد دخلت في غيره) إنّما هو بمناط تحقّق التجاوز، و أنّه لا يتحقّق غالباً بدونه، و هذه الرواية شارحة و مفسّرة لسائر الروايات بنحو الحكومة.

و الحاصل: لو كان شرط جريان القاعدة الدخول في الغير، لزم أن يعبرّ عليه السلام في الذيل بمثل: «إنّما الشكّ في شيء إذا لم تدخل في غيره»، لا إذا لم تجزّه. فالحقّ الأقرب: هو عدم اعتبار الدخول في الغير في جريان القاعدة.

ثمّ على فرض اعتباره، فهل المراد من الغير خصوص الأركان، أو الأجزاء المستقلّة بالتبويب في الفقه، أو مطلق الأجزاء الواجبة، أو مطلق ما يترتّب على المشكوك- الأعمّ من الواجب و المندوب، سوى مقدّمات الأفعال- أو الأعمّ من جميع ذلك حتّى مقدّمات الأفعال، كالهُويّ للسجود، و النهوض للقيام؟ وجوه.

و العمدّة من الاحتمالات: هو ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره: من أنّ المراد به الأجزاء المستقلّة لا مقدّماتها، و استدلّ عليه برواية إسماعيل بن جابر «١»؛ حيث إنّ صدرها في مقام التحديد للغير، فلو كان هناك أقرب من المشكوك؛ ممّا لا يعتبر الشكّ بعد الدخول فيه، يتعيّن ذكره؛ لأنّه عليه السلام ذكر ذلك مقدّمة للكبرى المذكورة في ذيلها و انطباقها عليه، فلا بدّ من أن يكون المراد ذلك «٢».

و اختاره الميرزا النائيني قدس سره، و أضاف إلى ما أفاده إليه الشيخ قدس سره في وجهه: بأنّ المركّبات قبل الأمر بها، و قبل تركيبها، كلّ جزء من أجزائها مستقلّ في الوجود، و المخرج لها عن الاستقلال هو التركيب، فتندكّ في الكلّ، فلا تلاحظ الأجزاء حينئذٍ شيئاً في عرض الكلّ، إلّا بالعناية و التنزيل لها منزلة الكلّ.

و الدليل على التنزيل صحيحة زرارة و رواية إسماعيل بن جابر، و هما قاصرتان عن إثبات التنزيل سوى ما اشتمل صدرها عليه، و هو الأجزاء المستقلّة بالتبويب؛ لأنّ الصدر قرينة على تضيق مصبّ دائرة الكبرى، فتتطبق على الأجزاء المستقلّة فقط «١».

أقول: أمّا ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره من الاستدلال برواية إسماعيل بن جابر، ففيه: أنّه ليس في صدرها إلّا مثالين أحدهما الشكّ في الركوع و قد دخل في السجود، مع دلالة رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله على عدم الاعتناء بالشكّ في الركوع بمجرد الدخول في الهويّ إلى السجود الذي قبل السجود.

فيظهر من ذلك: أنّ الإمام عليه السلام في رواية إسماعيل ليس في مقام التحديد للدخول في الغير، و أنّ عدم ذكر الدخول في الهويّ، إنّما هو لأجل عدم تحقّق الشكّ في الركوع حال الهويّ إلى السجود إلّا نادراً.

و أمّا احتمال: أنّ المراد من الهويّ إلى السجود في رواية ابن أبي يعفور، هو نفس السجود؛ لأنّ للهويّ إليه مراتب يصدق هو على كلّ مرتبة من مراتبه؛ من ابتداء التقوّس إلى أن تصل الجبهة إلى الأرض، فيحمل على آخر مرتبة، و هي وضع الجبهة على الأرض.

ففيه: أنّه احتمال مرجوح جدّاً و خلاف المصطلح عليه، فإنّ الهويّ إلى السجود غير نفس السجود، و حينئذٍ فذكر الركوع و السجود في رواية إسماعيل إنّما هو من باب المثال، لا لخصوصيّة فيهما؛ ليرد عليه: أنّه عليه السلام لم يذكر الدخول في التشهد بدل الدخول في القيام، و يجاب عنه: بأنّ المفروض فيها هي الركعة الاولى.

فما أفاده الشيخ قدس سره غير وجيه.

و أوضح منه في عدم التمامية ما أفاده الميرزا النائيني قدس سره، فإنه يرد عليه:

أولاً: النقص بالقراءة، فإن قوله: (رجل شك في التكبير و قد قرأ، أو شك في القراءة و قد ركع) «١»: إما يشمل و يعمّ أبعاض القراءة أو لا، فعلى الأول يثبت المطلوب، فيلزم أن يكون أبعاض القراءة و أجزاء الأجزاء كذلك، و هو خلاف ما ذكره قدس سره: من اعتبار الشك في آية بعد الدخول في الآية اللاحقة.

و على الثاني يلزم اعتبار الشك في الآية الاولى ما لم يدخل في الركوع، و لا يلتزم هو به أيضاً.

و ثانياً بالحل: بأن الشك دائماً يتعلّق بالأجزاء لا الكلّ، و ليس الشك في الأجزاء في عرض الشك في الكلّ، و على فرض تعلّق الشك بالكلّ فإنما هو باعتبار الشك في الجزء، فلا تنزيل للأجزاء في البين.

و الحاصل: أن الكلّ غير ملحوظ في هذا الحكم، نعم هو ملحوظ في مقام الأمر و البعث، فلا إشكال في أن الغير المعتبر دخوله فيه فرضاً، يعمّ الأجزاء المستقلة و غيرها، و يدلّ عليه رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام:

رجل أهوى فلم يدر أركع أم لم يركع؟

قال: (قد ركع)، فإنها في مقام بيان أحد جزئيات القاعدة، لا في بيان حكم تأسيسيّ على حدة بملاك على حدة.

نعم كلّ قاعدة قابلة للتخصيص، و هذه القاعدة أيضاً مخصّصة في موضعين:

أحدهما: الوضوء.

ثانيهما: الشك في السجود و قد دخل في النهوض إلى القيام؛ لقيام الدليل على التخصيص في الموضعين، و لذا لو شك في التشهد و قد دخل في النهوض إلى القيام، لا يعتني به، و الفارق النص، كما ذكره في العروة «١».

و أمّا دعوى انصراف الروايات إلى الأجزاء المبوبة في الفقه مستقلاً، فهي غريبة جداً.

الجهة الخامسة: أن الحكم بالمضيّ هل هو رخصة أو عزيمة؟

إنّ الحكم بالمضيّ و عدم اعتبار الشك بعد التجاوز عن المحلّ هل هو رخصة أو عزيمة؟

تظهر الثمرة في العبادات: فعلى الثاني تبطل الصلاة لو رجع و أتى بالمشكوك، دونه على الأول. و لا تظهر الثمرة بينهما في المعاملات.

فذهب بعضهم إلى أن قوله عليه السلام: (يمضي في صلاته) كما في صحيحة زرارة، أو (امض في صلاتك)، و نحو ذلك من التعبيرات، ظاهر في وجوب ذلك، فهو على وجه العزيمة «٢».

و اجيب عنه: بأن الأمر هنا في مقام توهم الحظر فلا يفيد الوجوب «٣».

و قال الفقيه الهمداني قدس سره في صلاته: إنّه على فرض تسليم أنّ الأمر في مثل هذا المقام لا يفيد إلّا الجواز و الرخصة، لكن يستفاد من قوله عليه السلام: (فشكّك ليس بشيء) أنّه بنحو العزيمة، فاستفادة العزيمة لا تتوقّف على القول باستفادة الوجوب من الأمر بالمضيّ.

و الحاصل: أنّه بعد إلغاء الشكّ، و الحكم بعدم اعتباره، فالإتيان بالمشكوك بعد ذلك تشريع و زيادةً عمديّة مبطلّة «١». انتهى حاصل كلامه رفع في الخلد مقامه.

أقول: في قوله عليه السلام: (فشكّك ليس بشيء) احتمالان:

أحدهما: أنّه بنحو الجواز.

ثانيهما: بنحو العزيمة.

إذ الظاهر أنّ قوله عليه السلام: (فشكّك ليس بشيء) ليس إخباراً بأنّه قد أتى بالمشكوك، بل هو أمرٌ بالبناء على وقوع المشكوك، و حينئذٍ فيمكن أن يقال: إنّ تقدّم هذا على الاستصحاب ليس بنحو الحكومة؛ لعدم المضادّة بينهما؛ لدلالته على جواز المضيّ، إلّا أن يقال: إنّ حكومة القاعدة على الاستصحاب حينئذٍ إنّما هي لأجل أنّ مقتضى الاستصحاب هو وجوب الرجوع و الإتيان بالمشكوك، و مقتضى القاعدة جواز المضيّ و عدم الرجوع.

و أمّا أدلّة إبطال الزيادة «٢» فهي قاصرة عن الشمول لما إذا شكّ في تحقّقها بالرجوع، نعم لو بنينا على أن القاعدة من الأمارات الشرعيّة الدالّة على الإتيان بالمشكوك، أو قلنا: بأنّها أصل محرر للواقع، و أنّ مفادها الحكم بالبناء على وقوعه لزمه القول: بأنّ المضيّ على نحو العزيمة، كما لو قام سائر الأمارات على إتيانه به، فالإتيان به ثانياً زيادةً عمديّة، و كذلك لو قلنا بأنّها أصل محرر، فإنّ مفادها حينئذٍ التعبد بالوجود: فإمّا أن نقول: مفادها التعبد بالوجود المطلق، فلو شكّ في الوضوء بعد تمام الصلاة فمقتضى قاعدة التجاوز هو أنّه على وضوء، فيجوز له الشروع في الصلاة الاخرى بدون تجديد وضوء آخر.

أو نقول: مفادها الإحراز الحيثي، فلا يجوز له الشروع في صلاة اخرى، بل يتوصّأ لها؛ لأنّها حينئذٍ لا تثبت الوجود المطلق للطهور.

و على أيّ تقدير يصدق عليه عرفاً أنّه زاد في صلاته واقعاً، و يشملها قوله عليه السلام:

(من زاد في صلاته فعليه الإعادة) «١»؛ لأنّ المراد منها واقع الزيادة؛ أي الوجود بعد الوجود، لا عنوان الزيادة.

نعم لو قلنا: إنّ المأخوذ في موضوع وجوب الإعادة هو صدق عنوان الزيادة، و هو المعنى الانتزاعي البسيط، فلا يثبت ذلك بالأصل.

لكن الظاهر أنّه ليس كذلك، و كذلك لو شكّ في السورة بعد التجاوز عن محلّها، فإنّ المنهيّ عنه العنوان الانتزاعي البسيط للقرآن بين السورتين، فلا يثبت ذلك بقاعدة التجاوز، لكنّ المراد من القرآن المأخوذ في موضوع الحكم بالإعادة، هو تعاقب السورتين واقعاً، و حينئذٍ تصدق عليه الزيادة لو رجع و أتى به ثانياً، فيترتب عليه ما يترتب على زيادة القرآن من الأحكام التكليفية و الوضعية أي الحرمة و الفساد للصلاة، لكن العزيمة هنا حينئذٍ بمعنى الفساد في المعاملات، لا الحرمة؛ كي يقال: إنّ يلزم حرمة إجراء صيغة النكاح ثانياً لو شكّ في صحّة النكاح السابق.

الجهة السادسة: حول أنّ القاعدة من الأمارات أو الاصول؟

هل هذه القاعدة من القواعد العقلانيّة-أمارّة أو أصلاً- قد استقرّ عليها بناء العقلاء، و أنّ الروايات المتقدّمة إمضاء و تنفيذ لهذا البناء العرفي، أو أنّها قاعدة تأسيسيّة شرعيّة تختصّ بالصلاة، كما هو مختار الفقيه الهمداني قدس سره، و قال: إنّها غير قاعدة الفراغ، و أنّ قاعدة الفراغ عقلائيّة-أمارّة أو أصلاً- أو أنّ قاعدة الفراغ أيضاً ليست عقلائيّة، بل شرعيّة تعبدية «١»؟

و على تقدير كونها أصلاً تعبديةً شرعيّةً فهل هي من الاصول المحرزة أو لا، بل تعبد محض كأصل البراءة؟

و على الأوّل فهل هي لإحراز الوجود المطلق، فيترتب عليه جميع أحكامه و آثاره، أو لإحراز الحيثي، كما يظهر من الشيخ الأعظم قدس سره «٢»؟ وجهه.

أمّا ما أفاده الفقيه الهمداني قدس سره: من أنّ قاعدة الفراغ عقلائيّة فقط، دون قاعدة التجاوز.

ففيه: أنّه لا بدّ و أن يكون ذلك بملاك، و هو الأذكريّة حين العمل، و أنّ المريد لامتنالك الأمر بالمركب يأتي بجميع أجزائه و شرائطه، و لا يتركها إلّا مع الغفلة و السهو، و هما خلاف الظاهر لكن عنوان الفراغ من العمل ليس دخليّاً في هذا الملاك؛ بأن يثبت هذا الحكم لخصوص الشكّ بعد الفراغ من العمل بإتيان الجزء الأخير منه، و عدم ثبوته قبل الإتيان بالجزء الأخير، بل هذا الملاك موجود في أثناء العمل لو شكّ في الجزء السابق حال الإتيان بالجزء اللاحق.

لا يقال: إنّ اختصاص هذا الملاك بقاعدة الفراغ، إنّما هو لتخلّل الفصل الطويل بين الشكّ و محلّ الجزء المشكوك المفقود في قاعدة التجاوز.

لأنّه يقال:

أوّلاً: إنّّه لا دَخْل للفاصلة الطويلة في الأذكريّة.

و ثانياً: إنّّه منتقض طرداً و عكساً، فإنّه لو قرأ في الصلاة سورة طويلة- كسورة البقرة- و شكّ في التكبير، لزم تخلّل الفصل الطويل بين المشكوك و الشكّ، فيتحقّق الملاك حينئذٍ، و يلزم على ما ذكر جريان قاعدة الفراغ؛ لوجود ملاكها- أي الفصل الطويل- مع أنّه قدس سره لا يلتزم بذلك.

و لو شكّ بعد الفراغ و التسليم في الجزء السابق عليه كالتشهّد الأخير، يلزمه عدم جريان قاعدة الفراغ حينئذٍ؛ لعدم وجود ملاكها؛ أي الفصل الطويل، و لا يلتزم هو قدس سره به أيضاً.

فالقول بانتساب قاعدة التجاوز إلى العقلاء أولى من انتساب قاعدة الفراغ إليهم.

و المتّبع في المقام ما يستفاد من الأخبار، و لسانها- كما تقدّم- مختلف:

ففي بعضها أنّه يمضي، أو الأمر بالمُضي.

و في بعضها: (إذا خرجت من شيء، ثم دخلت في غيره، فشكّك ليس بشيء) «١».

و في بعضها الوارد في الموارد الجزئية: (قد ركعت) «٢» و نحوه.

و في الموثقة: (هو حين يتوصّأ أذكر منه حين يشكّ) «٣»، أو (أقرب إلى الحقّ) «٤».

و اخذ الشكّ في بعضها موضوعاً للحكم بعدم الاعتبار.

و لا إشكال في أنّ لسان الفرقة الأخيرة لسان الأصل لا الأمانة؛ لأنّها تدلّ على عدم الاعتبار بالشكّ مع بقاء احتمال الخلاف.

و أمّا قوله عليه السلام: (فشكّك ليس بشيء) و نحوه، فمعناه أيضاً الحكم بعدم الاعتناء بالشكّ مع حفظه و فرض وجوده، فهو أيضاً لسان الأصل، فجعل هذا التعبير من الشواهد على أماريّة القاعدة- كما صنعه المحقّق الشيخ محمد حسين الأصفهاني قدس سره «١»- ممّا يباه ظاهره.

و أمّا التعبير بنحو: (بلى قد ركعت) و نحوه، الذي جعله من أقوى الشواهد على أماريّةها.

ففيه: أنّه يحتمل فيه الحكم بالبناء على وجود المشكوك في عالم التعبد مع حفظ الشكّ و فرض وجوده، لا إلغائه؛ لتكون أمانة، فمفاده أنّها أصل محرز.

و أمّا قوله عليه السلام في الموثقة: (هو حين يتوصّأ أذكر منه حين يشكّ) أو (أقرب إلى الحقّ)، ففيه احتمالان:

أحدهما: أنّ مفاده إلغاء الشكّ و احتمال الخلاف، و اعتبار الظنّ الحاصل من الغلبة.

ثانيهما: أنّ المراد منه بيان السرّ و الحكمة و نكتة التشريع و الحكم بالبناء على الوجود مع حفظ الشكّ.

و الاحتمال الثاني أقرب من الأوّل؛ لأنّ الأمانة- على فرضها في المقام- هو الظنّ الحاصل بالغلبة، و ليس لسان الخبر إلغاء الشكّ و احتمال الخلاف، كما هو لسان الأمانة، فلسانها إلغاء احتمال الغفلة الموجبة لترك المشكوك و لو باعتبار أذكريته حين العمل أو أقربيته إلى الحقّ.

مضافاً إلى أنّه- بعد ظهور الروايات الاخر على أنّها أصل لا أمانة- لا تصلح هذه الرواية للتمسك بها على الأمانة.

و أمّا تقريب أماريّةها: بأنّ الغالب فيمن يريد امتثال الأمر بمركّب ذي أجزاء و شرائط، هو الجري على وفق إرادته، و الإتيان بجميع أجزائه و شرائطه كلّ في محلّه، و إن لم يلتفت إلى الجزء تفصيلاً، و لم يقصده كذلك، و أنّ الإرادة المتعلّقة بالكلّ هي بعينها إرادة الأجزاء، فهي محرّكة له إلى الإتيان بالأجزاء و الشرائط، فهو يريد بها بعين إرادة الكلّ، فهو لا يترك الأجزاء و الشرائط إلّا مع الغفلة و السهو، و هما خلاف الظاهر «١».

فهو- مضافاً إلى أنّه تباعد المسافة؛ إذ لا احتياج إلى هذا التطويل- لا يخلو عن الإشكال أيضاً؛ لما قرّر في محلّه: أنّه لا تتولّد إرادة من إرادة اخرى، و لا يترشّح بعث من بعث آخر «٢»، بل تقدّم في مسألة مقدّمة الواجب: أنّ لكلّ واحد من أجزاء المركّب إرادة خاصّة مستقلة به لها مبادٍ خاصّة، غاية الأمر أنّها ارتكازيّة، لا تفصيليّة بتصور تفصيلي، أو تصديق بالفائدة كذلك، و حيث إنّ إدراك الإنسان سريع لطيف فقد يخيل أنّ بعض أفعاله تصدر بلا إرادة، كجعل الإنسان يده حاجباً له حينما يتوجّه إليه ما يكاد يصيبه، أو من نور الشمس مع أنّه ليس كذلك.

فلنخصّ: أنّ الإرادة المتعلّقة بالأجزاء ليست عين الإرادة المتعلّقة بالكلّ و لا الاولى متولّدة من الثانية.

فالحقّ: أنّ المستفاد من الأخبار أنّ القاعدة من الاصول المحرزة؛ لدلالة أكثرها على وجوب البناء على وجود المشكوك مع حفظ الشكّ.

نعم بعضها ساكت عن تلك الدلالة، لكنّها لا تُنافي في دلالة الباقي عليه.

لكن هل تدلّ على الإحراز المطلق؛ بحيث يترتب عليه جميع الأحكام والآثار المرتبة على وجود المشكوك، أو على الإحراز الحيثي؟

و يظهر الفرق بينهما في ترتّب سائر الأحكام عليه، كما لو شكّ في أثناء صلاة العصر في أنّه صلّى الظهر قبلها، أو لا؛ لاشتراط تقدّم صلاة الظهر على العصر، فمقتضى قاعدة التجاوز صحّة العصر؛ و أنّه أتى بالظهر تعبدًا، فإن قلنا: إنّ القاعدة محرزة للوجود بنحو الإطلاق، لا يجب عليه الإتيان بصلاة الظهر بعد العصر.

و إن قلنا: بأنّها حيثيّة وجب الإتيان بالظهر عقب العصر؛ لأنّ الحكم بوجود الظهر إنّما هو من حيث أنّ تقدّمها شرط لصحّة العصر، لا مطلقًا، فالظهر من حيث اشتراط تقدّمها لصحّة العصر؛ هي محكومة بالوجود، لا مطلقًا، فيجب عليه الإتيان بالظهر بعد العصر.

لا يقال: مقتضى حيثيّة الإحراز عدم جواز الدخول في الصلاة؛ فيما لو شكّ في جزء من أجزاء الطهارات الثلاث بعد الفراغ عنها، أو في شرط من شروطها، كطهارة محلّ الغسل من الخبث، و كذلك لو شكّ في ذلك بعد الصلاة، فيجب عليه إعادة الصلاة؛ لأنّ مقتضى القاعدة حينئذٍ صحّة الوضوء من حيث أنّه وضوء، لا من حيث اشتراط الصلاة به.

لأنّه يقال: ليس المراد أنّ القاعدة من جهة حيثيّتها أيضًا حيثيّة، بل حيثيّة الوضوء و كذلك الغسل و التيمّم عين حيثيّة اشتراط الصلاة بها، فأحرازه إحراز لشرط الصلاة، فيجوز له الدخول في الصلاة بعد حكم الشارع بأنّه على وضوء، بخلاف مثال الظهر و العصر، فإنّ حيثيّة الظهر غير حيثيّة اشتراط العصر بتقدّم الظهر عليها، نعم لا تحرز بها طهارة محلّ الوضوء المشكوكة عن الخبث في المثال، فيجب عليه تطهيره منه.

ثمّ إنّ الحكم في الوضوء و نحوه من شرائط الصلاة في أثنائها بالنسبة إلى الأجزاء اللاحقة مبنيّ على ذلك، فعلى القول بأنّ مقتضى القاعدة هي المحرزيّة المطلقة أو الأماريّة «١»، تصحّ الصلاة و يتمّها؛ لإحراز الشرط بالنسبة إلى الأجزاء اللاحقة؛ من غير فرق بين الشرائط التي محلّها قبل الصلاة كالطهور- على احتمال- و بين التي محلّها أثناء الصلاة و اعتبر تحقّقها حال الصلاة كالاستقبال، فلو شكّ في أنّه مستقبل للقبلة في أثناء الصلاة، فمجرّد جريان القاعدة بالنسبة إلى الأجزاء الماضية، يُحرز أنّ الجهة التي استقبل فيها هي القبلة بالنسبة إلى الأجزاء اللاحقة، فيأتي بها كذلك، بخلاف ما لو قلنا بالمحرزيّة الحيثيّة، فإنّه حينئذٍ يفرّق بين الشرائط التي محلّها قبل الصلاة، كالطهور- بناء على استفادة ذلك من الآية «٢»- فتصحّ الصلاة بالنسبة إلى الأجزاء اللاحقة أيضًا؛ للتجاوز عن محلّ الشرط المشكوك، بخلاف ما هو شرط للأجزاء و محلّه حال الإتيان بها كالاستقبال، فإنّه لا تفيده القاعدة الجارية في الأجزاء السابقة بالنسبة إلى الأجزاء اللاحقة، و لا تُحرز شرائطها بها، بل لا بدّ من الإحراز اليقيني، و إلّا بطلت الصلاة.

هذا كلّه في مقام الثبوت.

بيان أنّ القاعدة أصل محرز حيثي

و أمّا في مقام الإثبات و الاستظهار من الدليل: فقد يتوهّم استظهار المحرّية المطلقة من قوله عليه السلام في رواية حمّاد و نحوه: (بلى قد ركعت)، و قوله عليه السلام في الموثّقة:

(هو حين يتوضّأ أذكر)؛ بناء على عدم استفادة الأمارية منها.

لكنّ أقول: إنّ قوله عليه السلام في أكثر الروايات: (إذا شككت في شيء ممّا قد مضى فشكّك ليس بشيء) و نحوه من التعبيرات، لا يستفاد منه إلّا الحكم بعدم الاعتناء بالشكّ بالنسبة إلى ما مضى و جاوزه، لا بالنسبة إلى ما لم يتجاوز عنه، و لذلك قال عليه السلام في بعضها: (إنّما الشكّ في شيء لم تجزه)، فلا تدلّ تلك التعبيرات إلّا على الإحراز الحيثي، و حينئذٍ فلا يفى التعبير المذكور في رواية حمّاد و الموثّقة بإثبات المحرّية المطلقة؛ لاحتياج ذلك إلى بيان أزيد من ذلك؛ لتطرّق الاحتمال الآخر فيهما؛ و هو الإحراز الحيثي، مع أنّها في موارد خاصّة.

فالحقّ: هو ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره من أنّه لا يستفاد من الروايات إلّا المحرّية الحيثية، لا المطلقة «١»، لكن لا فرق بين الشرائط المعتبرة في الصلاة- و كذلك الأجزاء- بأيّ نحو من الاعتبار، فإنّه يثبت بقاعدة التجاوز جميع هذه الحيثيات.

الجهة السابعة: حول أنحاء الشكوك العارضة للمكلف

صور الشكّ فيما نحن فيه كثيرة، نذكر المهمّ منها، و يتّضح منه الحكم في غيرها:

لأنّ المكلف: إمّا حافظ لصورة العمل و كفيّة وقوعه في ظرف الشكّ، كما لو علم بأنّه قد صلّى إلى تلك الجهة المشكوك أنّها القبلة.

أو ليس حافظاً لها، كما لو لم يعلم أنّه صلّى إلى هذه الجهة أو تلك، و كما لو لم يعلم أنّه حرّك خاتمه حال الوضوء؛ ليصل الماء تحته، أو لا.

و على الثاني- أي صورة عدم حفظه لصورة العمل-: فإنّما أن يكون الشكّ ناشئاً من جهة احتمال ترك جزء أو شرط- سهواً أو نسياناً- مع علمه بالحكم و الموضوع، أو مع جهله بالحكم أو الموضوع، أو معاً.

و الأخير يتصوّر على وجهين:

أحدهما: أن يكون معتقداً للضدّ مع الجهل بهما أو أحدهما، كما لو علم بأنّ القبلة هي تلك الجهة و صلّى، ثمّ انكشف له خطؤه و علم بأنّها هذه، لكنّه احتمل أنّه قد صلّى إلى القبلة غفلة أو نسياناً.

و كما لو اعتقد وجوب التمام على المسافر، ثم علم بالحكم، لكن احتمل الإتيان بها ركعتين حال السفر غفلة أو نسياناً.

ثانيهما: أن لا يعتقد بالخلاف، بل فرض جهله بسيطاً، كالإناءين اللّذين اعتقد بأنّ أحدهما مضاف، فتوضّأ من أحدهما غفلة أو نسياناً، و احتمل مصادفته لغير المضاف منهما من باب الاتّفاق.

و أيضاً في الصورة التي هو حافظ لكفيّة العمل و صورته، كما لو علم بعدم تحريكه الخاتم حال الغسل، قد يحتمل وصول الماء تحت الخاتم قهراً و من باب الاتّفاق.

و في الفرض الغير الحافظ لصورة العمل قد يحتمل الترك عمداً.

فهل المطلقات و العمومات تعمّ جميع هذه الصور، أو تختصّ بالثانية، أو مع غيرها من الصور؟

فنقول: إنّ العمومات و المطلقات المتقدّمة تعمّ جميع هذه الفروض في بادئ النظر، لكن مقتضى التأمل فيها خلافه؛ لأنّه ان كانت القاعدة تعبّداً محضاً، و علم أنّ السرّ و النكته في جعلها: هو لزوم العسر و الحرج و اختلال النظام لولاها، فلدعوى شمولها لجميع تلك الصور وجه، لكنّها ليست تعبّداً محضاً.

توضيحه: أنّ من القواعد ما ليس لها بين العقلاء اسم و لا رسم، بل تعبّد محض، مثل قاعدة «لا تُعاد الصلاة إلّا من خمسة» «١» و نحوها.

و منها: عقلائيّة محضة يعتمد عليها العقلاء في امورهم، كقاعدة اليد و أصالة الصحّة في فعل الغير فالأخبار الواردة فيها إمضاء لطريقتهم و بنائهم، لا تأسيس لها.

و منها: ما ليس من قبيل ذا و لا ذاك، بل هي فيها شيء بينهم مرتكز في أذهانهم، لكن لا بحيث يعتمدون عليها، بل هي أمر يختلج بالهم و يخطر في أذهانهم، مثل قاعدة التجاوز، فإنّ أذكرّيّة الإنسان حين العمل و أقربّيته إلى الحقّ أمر مرتكز في أذهانهم، فبمجرّد إلقاء الشارع لها تنطبق على ما في أذهانهم منها، و يظنون أنّه السرّ في ذلك الحكم، و تحقّق هذا الأمر منها في أذهانهم مانع عن انعقاد الإطلاق أو العموم في الأخبار الملقى إليهم، فمع فرض عدم ذكر الأذكرّيّة و الأقربيّة إلى الحقّ في الأخبار، أيضاً لا يمكن الأخذ بالإطلاق و العموم؛ لما ذكرناه، فضلاً عن ذكرهما فيها، و كذلك قوله عليه السلام: (بلى قد ركعت) مانع عن انعقاد الإطلاق و شموله لجميع الصور، مثل: ما لو احتمل الإتيان بالمشكوك سهواً أو غفلة، مع جهله بالحكم أو الموضوع أو معاً بسيطاً أم مركّباً، و كذلك صورة احتمال الموافقة للواقع اتّفاقاً، أو احتمال الترك عمداً، و كذا صورة حفظه لصورة العمل و كيفيّته و أنّه لم يحرك الخاتم.

و حينئذٍ فالقاعدة تختصّ بصورة العلم بالحكم و الموضوع، لكن احتمال ترك جزء أو شرط سهواً و نسياناً مع عدم حفظه لصورة العمل، كما هو مساق جميع الروايات و مصبّها، مثل رواية زرارة: (رجل شكّ في الأذان و قد دخل في الإقامة ...) «١» إلى آخره، فإنّ ظاهرها فرض ذلك فيمن هو عالم بالحكم و الموضوع، لكن احتمال الترك لجزء أو شرط سهواً أو نسياناً، مع عدم حفظه لصورة العمل، و كذلك غيرها من الروايات، لا أقول: إنّها مخصّصة أو مفيدة، بل أقول: ليس لها عموم أو إطلاق ابتداءً و رأساً؛ لما ذكرناه من المانع عنه.

كلام بعض المحقّقين و ما يرد عليه

لكن ذكر بعض المحقّقين- الفقيه الهمداني قدس سره-: أنّ قاعدة الفراغ بعد العمل في العبادات و المعاملات ممّا استقرّ عليها السيرة القطعيّة العقلائيّة، و إلّا لما قام للمسلمين سوق و لا نظام، و أنّه لو بُني على الاعتناء بالشكّ في الأعمال السابقة و لزوم إعادتها أو قضائها، يلزم الاختلال في النظام و المعاش و العسر و الحرج الشديدين؛ لندرة العلم بصحّة الأعمال السابقة، و كثرة الشكّ في صحّتها و غلبته.

فظهر من ذلك: عدم انحصار النكته و الحكمة في الأذكرّيّة و الأقربيّة إلى الحقّ؛ لعدم استفادة العلّيّة المنحصرة من الأخبار، بل العمدة هو لزوم العسر و الحرج، و حينئذٍ فيؤخذ بالعمومات و الإطلاقات الواردة في الأخبار، و يحكم بشمولها لجميع الأقسام، حتى صورة الجهل بالحكم و الموضوع و سائر الأقسام المتقدّمة «١». انتهى ملخص كلامه قدس سره.

أقول: قد ظهر ممّا ذكرنا: الإشكال فيما ذكره قدس سره؛ إذ ليس المراد تقييد المطلقات بذلك، بل المراد أنّ ما ذكره: من الأذكريّة و الأفرّيّة إلى الحقّ- مع ارتكازهما في أذهان العرف و العقلاء- مانع عن انعقاد الإطلاق و العموم في الأخبار رأساً و ابتداءً.

و أمّا لزوم العسر و اختلال النظام فهو أيضاً ممنوع.

توضيح ذلك: أنّ الوجوه المتصورة للشكّ في الأعمال السابقة كثيرة، و عرفت أنّ العمدة منها هو أنّ المكلف: إمّا عالم بالحكم و الموضوع حين العمل، و لكن يحتمل ترك جزء أو شرط سهواً أو غفلة، و إمّا جاهل بهما أو بأحدهما حينه، و إمّا يجهل حاله من العلم و الجهل.

و تقدّم: أنّ الصورة الاولى مشمولة للقاعدة، و هي القدر المتيقّن منها.

و أمّا الثانية فلا تعمّها القاعدة.

و أمّا من لا يعلم حاله حين العمل من العلم و الجهل: فإمّا أن يكون ذلك في العبادات، و إمّا في المعاملات، و على الأول: فإمّا هو في العبادات الموقّعة، مثل صوم شهر رمضان و الصلوات اليومية، و إمّا في غير الموقّعة كالخمس و الزكاة.

و العمل الغير العبادي، مثل المعاملات: إمّا صادر منه بالمباشرة، أو من غيره بالتوكيل.

حال الشكّ في العبادات

أمّا العبادات الغير الموقّعة فلا يقع فيها الشكّ من المكلفين إلّا نادراً، و كذلك الصوم من الموقّعات؛ لأنّه أمر عديميّ فلا يقع فيه الشكّ غالباً.

و أمّا مثل الحجّ فهو أيضاً كذلك؛ لاهتمام الناس في مقام امتثاله و مراعاة أحكامه، مع أنّ أكثر أعماله ممّا لا يبطل الحجّ بالإخلال به، و ما يفسد بالإخلال به لا يقع فيه الشكّ غالباً، كالوقوفين و نحوهما.

و أمّا مثل الصلاة من الموقّعات فالشكّ فيها و ان يكثر وقوعه فيها، لكن قلّما يوجد من المكلفين من يعلم بحاله حين العمل من العلم و الجهل، و القاعدة لا تشمل مثل ذلك- كما عرفت- بل تختصّ بمن يعلم بالحكم و الموضوع حين العمل، و يحتمل الإخلال بجزء أو شرط سهواً أو نسياناً.

و أمّا الجاهل بهما أو بأحدهما حين العمل فلا تشمله القاعدة، بل هو مجرى الاستصحاب.

و أمّا صورة من لا يعلم حاله حين العمل- من علمه بالحكم و الموضوع أو جهله بهما أو بأحدهما- فهي شبهة مصادقيّة لقاعدة التجاوز، فلا يصحّ التمسكّ بها فيها، و شبهة مصادقيّة للاستصحاب، فلا يصحّ التمسكّ بالاستصحاب فيها أيضاً.

و أمّا قاعدة الاشتغال فلا يثبت وجوب القضاء عليه؛ لأنّ موضوع وجوب القضاء هو الفوت؛ أي عدم الإتيان بالصلاة في الوقت، و حيث إنّ القضاء بأمر جديد، فلا يثبت ذلك بقاعدة الاشتغال.

مضافاً إلى أنّ المختار هو شمول قاعدة «لا تعاد» للشبهات الحكميّة أيضاً، و أنّها مقدّمة على الاستصحاب، فما نحن فيه شبهة مصادقيّة لها أيضاً، فلا يجوز التمسكّ بواحد من هذه القواعد فيه.

بل على فرض اختصاصها بالشبهات الموضوعية فكذلك؛ لا يصح التمسك بها لاحتمال اعتبار الجهل بالموضوع في المفروض أيضاً؛ لأنّ الغالب عدم جهل المكلفين بأركان الصلاة، بل الغالب في المجهول هو غيرها من الخصوصيات المعتبرة في الصلاة من الأجزاء والشرائط.

و الحاصل: إن قلنا بشمول قاعدة «لا تعاد» للشبهات الحكمية «١» فلا إشكال في المقام؛ لأنّها محكمة حينئذٍ، وإلاّ فكما لا يجوز التمسك بها، كذلك لا يجوز التمسك بالاستصحاب أيضاً؛ ليثبت به وجوب القضاء الذي يلزم منه العسر و الحرج و الاختلال في النظام، فليس في المقام إلاً قاعدة الاشتغال، وهي كما عرفت لا تفيد وجوب القضاء. هذا كلّ في العبادات.

حال الشك في المعاملات

و أمّا المعاملات فالشك إمّا في المعاملات التي صدرت منه بالمباشرة مع بقاء العين المبيعة في الخارج، أو مع عدم بقائها بإتلاف منه أو بأفة سماوية، و الثاني شبهة مصداقية بقسميه؛ لقوله عليه السلام: (من أتلف مال الغير فهو له ضامن) «١» و قاعدة اليد و استصحاب عدم الانتقال، فلا يجوز التمسك بواحد منها؛ لاحتمال اعتبار علمه حين المعاملة بالحكم و الموضوع، و احتمال الاختلال سهواً أو نسياناً، الذي هو مورد قاعدة التجاوز المتقدمة على قاعدة اليد و قاعدة «من أتلف» و استصحاب عدم النقل و الانتقال.

أمّا الأول- و هو فرض بقاء العين و وجودها بعينها- ففيه:

أولاً: أنّه لا يلزم من تجديد المعاملة و إيقاعها ثانياً عسر و لا حرج.

و ثانياً: العين الموجودة المذكورة مردّدة بين كونها ملكاً له و لغيره، و هذا التردد و الشك ناشئ عن صحّة المعاملة الماضية و عدمها، لكن لا مانع من جريان قاعدة أصالة الحِلّ هنا، نعم ذكر بعض عدم شمولها لهذا المورد، لكنّه لا يضرّ بعد تحقّق الإجماع عليه و عدم دليل آخر على خلافه. هذا في المعاملة المشكوكة الصادرة منه بالمباشرة.

و أمّا مع صدورها من الغير وكالة عنه- كما هو الغالب في عقد النكاح و الطلاق، بل و كثير من المبيعات و المعاوضات- فأصالة الصحّة في فعل الغير فيه محكمة بلا إشكال.

فانقذ من جميع ما ذكرناه: عدم لزوم اختلال النظام و المعاش و العسر و الحرج لو لم تعمّ قاعدة التجاوز و الفراغ جميع الأقسام و الصور المتقدمة و اختصاصها ببعضها.

لا يقال: في جميع الموارد التي لا يعلم المكلف حاله حين العمل- من العلم و الجهل حكماً أو موضوعاً أو معاً يوجد أصل يُحرز به كونه جاهلاً بذلك، و به يندرج تحت الدليل؛ لأنّ كلّ مكلف مسبوق بالجهل حال صباه و عدم بلوغه، فباستصحابه يخرج المورد عن تحت قاعدة الفراغ، و يصير مورداً للاستصحاب؛ أي استصحاب عدم الإتيان بالمشكوك، و يلزم ممّا ذكر لزوم العسر و الحرج.

فإنّه يقال: نعم لو لم يعلم إجمالاً بنقض الحالة السابقة، و هذا العلم الإجمالي بكونه عالمّاً بالحكم و الموضوع في بعض أفعاله و الأعمال الصادرة منه سابقاً متحقّق في كلّ مكلف، و معه لا مجال للاستصحاب المزبور.

كلام شيخنا الحائري قدس سره في «الدرر»

ثم إنّه ذكر استاذنا الحائري قدس سره- في «الدرر» في بيان شمول الأخبار لصورة علم المكلف بكيفية العمل، و أنّه لم يحرك خاتمه حين الوضوء مثلاً و غفلته عن تحريكه- وجهين:

أحدهما: أنّ قوله عليه السلام: (هو حين يتوضّأ أذكر) و إن كان مذكوراً في بعض الأخبار، لكن سائر الإطلاقات في الأخبار الاخر خالية عنه، مع أنّها في مقام البيان، فتشمل الفرض المذكور.

ثانيهما: ما رواه ثقة الإسلام عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن عليّ بن الحكم، عن الحسين بن أبي العلاء قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخاتم إذا اغتسلت؟

قال: (حوّله من مكانه)، و قال في الوضوء: (تديره، فإن نسيت حتى تقوم في الصلاة فلا أمرك أن تعيد الصلاة) «١» فحكم الإمام عليه السلام بعدم وجوب إعادة الصلاة، و عدم اعتبار هذا الشكّ، مع فرض حفظه لصورة العمل، و أنّه غفل عن إدارة الخاتم «٢».

أقول: روى علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام في حديث، قال:

سألته عن الخاتم الضيق لا يدري هل يجري الماء تحته إذا توضّأ أم لا، كيف يصنع؟

قال عليه السلام: (إن علم أنّ الماء لا يدخله فليخرجه إذا توضّأ) «٣».

و تقييده عليه السلام بصورة العلم بعدم دخول الماء تحته، مع وضوح عدم جريان قاعدة التجاوز في صورة الشكّ أيضاً؛ لأجل كونه في أثناء الوضوء؛ لعلّه للردع عمّا استقرّ بناء العقلاء عليه من الاعتناء بالشكّ في مانعية الموجود، بخلاف الشكّ في وجود المانع، فيستفاد منها اختصاص ذلك- أي إخراج الخاتم- بصورة العلم، لا الشكّ مطلقاً؛ سواء كان في أصل وجود المانع، أم في مانعية الموجود، و حينئذ فمن المحتمل أنّ السر في عدم حكمه عليه السلام بإعادة الصلاة- في رواية حسين بن أبي العلاء- إنّما هو لأجل ذلك، لا لجريان قاعدة التجاوز، فيحمل ما ذكره من إدارة الخاتم فيها في الصدر على الاستحباب، و حينئذ فلا يكشف بالرواية إطلاق روايات قاعدة التجاوز.

تنبيهان

التنبيه الأوّل: اختصاص القاعدة بالشكّ الحادث

المستفاد من قوله عليه السلام: (إذا خرجت من شيء و دخلت في غيره ...) «١» إلى آخره، و قوله عليه السلام: (كلّما شككت فيه ممّا قد مضى) «٢»، و نحو ذلك من التعبيرات في المتفاهم العرفي، اعتباراً حدوث الشكّ بعد الفراغ من المشكوك، فلو شكّ في أنّه هل توضّأ أم لا؟ قبل الشروع في الصلاة، لا يجوز له الدخول فيها؛ لعدم جريان قاعدة التجاوز حينئذ بالنسبة إلى الصلاة و يتفرّع على ذلك ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره: من أنّه لو شكّ قبل الدخول في الصلاة في أنّه توضّأ أو لا، فهو مجرى استصحاب الحدث، و لو غفل عنه و صلّى بعد الالتفات إلى الشكّ، فهو على وجهين:

الأوّل: أن يحتمل مع ذلك بعد الصلاة أن يكون قد توضّأ قبل الصلاة.

الثاني: ألا يحتمل ذلك.

و لا إشكال في جريان قاعدة التجاوز بالنسبة إلى الصلاة في الصورة الاولى.

و أمّا الصورة الثانية: فهل المحكّم فيها الاستصحاب الجاري قبل العمل، دون قاعدة التجاوز؛ لعدم حكومة القاعدة على الاستصحاب الجاري قبل الصلاة، بل على الجاري بعده.

أو أنّه لا يجري الاستصحاب قبل العمل؛ أي حال الغفلة مطلقاً؛ لأنّ الظاهر من اليقين و الشكّ المعبرين في الاستصحاب الفعليان منها، و الغافل ليس كذلك.

و أمّا الاستصحاب بعد العمل فهو محكوم قاعدة التجاوز، فهو مورد قاعدة التجاوز.

أو أنّه لا يجري واحد منهما- أي استصحاب الحدث و قاعدة التجاوز- بل المحكّم فيه قاعدة الاشتغال: أمّا عدم جريان قاعدة التجاوز فلعدم حدوث الشكّ بعد العمل، بل هو بقاء ما حدث قبله.

و أمّا عدم جريان استصحاب الحدث فلعدم فعلية اليقين و الشكّ فيه، كما تقدّم؟

وجهه «١».

أقول: الذهول عن الشيء يتصوّر على وجهين:

أحدهما: الذهول عن الشيء بالكلية؛ بحيث يخرج عن خزانة النفس أيضاً، و لا يلتفت مع التنبيه.

ثانيهما: لا يكون كذلك، بل هو موجود في خزانة النفس؛ بحيث يلتفت إليه و يتذكّر بأدنى تنبيه.

فعلى الأوّل لا مجال لجريان الاستصحاب فيه قبل العمل، فالمحكّم حينئذٍ هو قاعدة التجاوز؛ لصدق حدوث الشكّ بعد الصلاة.

و الثاني: مجرى استصحاب الحدث؛ لوجود اليقين و الشكّ في خزانة ذهنه، غاية الأمر أنّه غافل عنهما في الجملة، يرفع غفلته بأدنى تنبيه، نظير الاعتقادات التي يصير الإنسان بها مسلماً، فإنّه لا تضرّ غفلته عنها- في الجملة- في إسلامه مع بقائها في خزانة ذهنه، كما في حال النوم.

التنبيه الثاني: وجه تقدّم قاعدة التجاوز على الاستصحاب

فنقول: على القول بأنّها أمانة أو أصل مُحَرَزٌ تعبديّ، حكم فيها بإلغاء الشكّ، فلا إشكال في حكومتها عليه؛ لأخذ الشكّ في موضوع الاستصحاب، و مفاد القاعدة إلغاء الشكّ، فينفى موضوعه بها.

و على القول بأنّها أصل تعبديّ صرف، و الشكّ مأخوذ في موضوعها، لكن حكم فيها بعدم اعتبارها، فتقدّمها عليه حينئذٍ ليس بنحو الحكومة؛ لحفظ الشكّ في موردّها، بل تقدّمها عليه؛ إمّا بتخصيص أدلّة الاستصحاب بأدلتها؛ لأنّ أدلتها أخصّ بحسب المورد مطلقاً من الاستصحاب، و إمّا من جهة استلزام عدم تقدّمها عليه لغوّة القاعدة أو ما هو كاللغوّة؛ لندرة موردٍ لا يجري فيه الاستصحاب في موارد جريان القاعدة؛ بحيث يكون حمل تلك الإطلاقات على قاعدة التجاوز، حملاً على الموارد النادرة و مستهجناً.

و على أيّ تقدير لا إشكال في تقدّم القاعدة على الاستصحاب، و يدلّ عليه حكم الإمام عليه السلام بها في الموارد التي يجري فيها الاستصحاب، مثل الشكّ في الأذان و الإقامة «١»، أو في أكثر موارد مع جريان استصحاب عدم الإتيان بهما، إلّا أن يقال بعدم حجّية الاستصحاب في العدميّات، و لكن التحقيق وفاقاً للأعلام خلافه.

المبحث الثالث حال الاستصحاب مع أصالة الصّحة في فعل الغير

و من القواعد المتقدّمة على الاستصحاب- بلا ريب و إشكال و لا خلاف- أصالة الصّحة في فعل الغير و إن اختلفوا في وجه تقدّمها عليه «١»، و حيث إنّها من القواعد المهمّة التي يترتّب عليها آثار مهمّة، لا بأس بتفصيل الكلام في الجهات المبحوث عنها فيها؛ تبعاً للأعلام، و هي أمور:

الأمر الأوّل: في دليل اعتبارها

و استدللّ لها الشيخ الأعظم قدس سره بالآيات و الأخبار و الإجماع و العقل «٢»، مثل قوله تعالى: «إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ» «٣» و نحوها «٤»، و قوله عليه السلام: (ضع أمر أخيك على أحسنه) «١»، لكن من الواضح- كما ذكره الشيخ قدس سره «٢»- عدم دلالة الآيات و الروايات على تلك القاعدة.

و أمّا الإجماع فذكر الميرزا النائيني قدس سره: أنّه إن انعقد في مورد جزئيّ خاصّ، فلا يصحّ الاستدلال به على مورد آخر مختلف فيه، و إن كان منعقداً على الكلّي صحّ الاستدلال به في المقام و لو في مورد الاختلاف، و الإجماع على تلك القاعدة من قبيل الثاني «٣».

أقول: ففيه: أن القاعدة متّفق عليها من العقلاء المسلمين منهم و غيرهم المنتحلين بالإسلام و غيرهم، فإنّها مثل العمل بخبر الثقة و قاعدة اليد و نحوهما؛ ممّا استقرّ بناء كافة العقلاء عليه، و لذا يوكلون الغير في أعمالهم و أفعالهم، و يبنون على صحّة ما يأتي به الوكيل، و المسلم و غيره سواء في ذلك، و الاستدلال بالإجماع إنّما هو في مورد ليس فيه دليل من نصّ أو ظاهر أو بناء عقلائي، و لا ملازمات يمكن استناد القائلين عليها، و ما نحن فيه ليس كذلك؛ لما تقدّم من استقرار سيرة العقلاء بما هم عقلاء عليها، بل السيرة فيها أسدّ و أتقن من سيرتهم على العمل بخبر الثقة و نحوه؛ لاستقرارها بينهم في جميع الأعصار و الأمصار، حتّى في عصر النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم و الأئمة عليهم السلام، و لذا كانوا يصلّون على الأموات بعد تغسيل غيرهم لهم، و لولا هذه القاعدة و الحمل على الصّحة، لزم عدم جواز الصلاة على الأموات في كثير من الموارد التي لم يعلم صحّة تغسيل الغير لهم، و لذا لا ريب في سقوط الواجب الكفائي من الجميع بمجرد قيام واحد على فعله، و لولا أصالة الصّحة لم يسقط عنهم بمجرد ذلك، بل لا بدّ من تحصيل العلم بها، و كذلك استئجار الغير للحجّ و نحوه، و كذلك الروايات الواردة في الحثّ على صلاة الجمعة و الجماعة، مع احتمال بطلان صلاة الإمام من جهات شتّى، و كذا توكيل الأئمة عليهم السلام في المعاملات، مثل قضية عروة البارقي «١» و غيرها.

و بالجملة: التأمّل في ذلك كلّه يقتضي حصول القطع بذلك في الجملة و إن لم يثبت عموم أو إطلاق في الروايات.

ثمّ إنّّه قد يتوهّم: أنّ أصالة الصّحة في فعل الغير ليست أصلاً مستقلاً برأسه، بل هي من أقسام أصالة الصّحة، و قاعدة الفراغ في الأفعال السابقة أعمّ من الصادرة منه أو من غيره، و أنّ ملاكها هو ملاكها بعينه، و الأدلّة اللفظيّة تعمّها أيضاً.

و لكنّه فاسد، فإنّه لا دخل للفراغ من العمل في أصالة الصّحة في فعل الغير، بل هي جارية حال الاشتغال بالعمل أيضاً، و لذا يؤتمّر بالإمام بمجرد الشروع في الصلاة، بخلاف قاعدة الفراغ، فيظهر من ذلك اختلاف ملاكهما، و تقدّم أنّ قاعدة التجاوز شرعيّة لا عقلائيّة، بخلاف هذه، فإنّه لا شبهة في أنّها عقلائيّة، و أنّه كالنار على المنار، و الشمس في رابعة النهار، و أنّه ليس لها دليل لفظيّ يتمسّك بإطلاقه أو عمومها عليها.

الأمر الثاني: حول المراد من الصّحة

هل المراد من الصّحة هي الصّحة الواقعيّة، أو الصّحة عند الفاعل، فلو خالف اعتقاد الفاعل اجتهاداً أو تقليداً؛ لاعتقاده في كفيّة العمل، لكن احتمل أنّه قد أتى به موافقاً للواقع، جرت فيه أصالة الصّحة على الأوّل، دونه على الثاني؟ وجهان.

فنقول: هذا مبنيّ على أمر آخر: و هو أنّ السرّ في بناء العقلاء عليها، هل هو ظهور كون المكلف العاقل المرید للامتثال العالم بالأجزاء و شرائط العمل آتياً به صحيحاً، فإنّ تعمّد الخلاف خلاف فرض كونه في مقام الامتثال، و أمّا احتمال المخالفة سهواً أو غفلةً، فهو خلاف الأصل العقلائي، أو أنّ السرّ في بنائهم على الصّحة، إنّما هو لافتقارهم إليها في معاشهم بعد تمدّن البشر، فاستقرّ بناؤهم عليها تعبداً حتّى صارت عقلائيّة.

فعلى المبني الأوّل: لا بدّ أن يراد بها الصّحة عند الفاعل - لا الواقعيّة - أي على ما هو الصحيح باعتقاده، إلّا بصّحة ادّعاء آخر، و هو جريان أصالة الصّحة في الاعتقاد و الاجتهاد أيضاً، فمع جريان الأصليين المذكورين في موارد الشكّ في موافقة عمل الغير للواقع و عدمه، يحكم بالصّحة و موافقته للواقع.

لكن جريان أصالة الصّحة في الاعتقاد و الاجتهاد محلّ تأمل، بل منع؛ لعدم بناء العقلاء عليها مع كثرة آراء العلماء و المجتهدين و اختلاف أنظارهم في الأحكام، فتجب السورة - مثلاً - عند بعضهم دون بعض ... و هكذا.

نعم يمكن دعواها في بعض الموارد؛ لأجل خصوصيّات خارجيّة، مثل باب العقود و المعاوضات.

و أمّا على المبني الثاني: فمع إحراز أنّ بناء العقلاء عليها لأجل ذلك، فالمراد هي الصّحة الواقعيّة؛ لأنّها مراد الجاعل للقوانين و الأحكام، و أمّا إذا لم يحرز هذا و لا ذاك، بل تردّد الأمر بين أن يكون السرّ - في بناء العقلاء على أصالة الصّحة في فعل الغير - هذا أو ذاك، فلا بدّ من ملاحظة أنّ بنائهم، هل هو على الصّحة الواقعيّة أو الصّحة عند الفاعل؟

فنقول: للشكّ في المقام صور:

الاولى: أن تعلم موافقة الفاعل لنا في الرأي و الاعتقاد - اجتهاداً أو تقليداً - في شرائط العمل و أجزائه و كفيّته.

الثانية: أن تعلم مخالفته لنا فيه، كما لو اعتقد الفاعل اشتراط العربيّة في صيغة العقد، و اعتقدنا اشتراطه بالفارسيّة.

الثالثة: ما لو علّمت مخالفة اعتقاده لنا، لكن لم يكن اعتقاده مضاداً لاعتقادنا، كما لو اعتقد التخيير بين القصر و الإتمام في مسجد الكوفة - مثلاً - مع اعتقادنا وجوب القصر فقط.

الرابعة: ما لم يعلم اعتقاده من حيث المخالفة و الموافقة لاعتقادنا.

لا إشكال في عدم اختصاص أصالة الصّحة بالصورة الاولى؛ بدهة أنّ القدر المتيقّن من بناء العقلاء عليها هي الصورة الرابعة أيضاً؛ لبنائهم عليها في معاملاتهم مع اليهود و النصارى، و كذا ائتمامهم بأئمة الجماعات مع عدم إحراز موافقة رأيهم لهم في الأجزاء و الشرائط.

و أمّا الصورة الثانية فلا إشكال في عدم بنائهم على الصّحة فيها، بل و كذا في الصورة الثالثة؛ لعدم اعتنائهم باحتمال موافقة عملهم للواقع.

و جريانها في الصورة الاولى و الرابعة يرفع اختلال النظام.

الأمر الثالث: حول أقسام الشكّ في العمل و أحكامها

يتصوّر الشكّ في المعاملات و العبادات على وجهين:

أحدهما: ما لو شكّ في وجود الجزء أو الشرط المقومين لها؛ بحيث لو لم يكن ذلك لم يصدق عنوان تلك المعاملة أو العبادة، كالبيع بلا ثمن، أو عدم كون البائع مميّزاً.

ثانيهما: ما لو شكّ في سائر الأجزاء و الشرائط، بعد إحراز ما هو المقوم لها؛ و ما له دَخْل في صدق الطبيعة على المصداق الخارجي، و هو أيضاً على أقسام:

الأول: الشكّ في شرائط العوضين في البيع.

الثاني: أن يشكّ في تحقّق شرائط العقد.

الثالث: أن يشكّ في شرائط المتعاملين.

فالأول: مثل ما لو شكّ في قابليّة المبيع للنقل و الانتقال، كما لو شكّ في أنّه خمر أو خلّ.

و الثاني: مثل ما لو شكّ في اشتراط العريّة، أو الماضويّة، أو تقدّم الإيجاب على القبول بناء على اشتراطه.

و الثالث: مثل ما لو شكّ في بلوغ البائع بعد إحراز تمييزه.

و هنا قسم آخر: و هو ما لو شكّ في أنّه هل اشترط فيه الشرط الفاسد أو لا؛ بناءً على مُفسدّيّته له.

لا إشكال في عدم جريان أصالة الصّحة في فعل الغير في القسم الأول- أي ما لو شكّ في تحقّق الشرط أو الجزء المقومين- لأنّ مرجعه إلى الشكّ في انعقاد العقد و تحقّقه و عدمهما؛ لأنّه يعتبر في جريانها إحراز تحقّق عنوان المعاملة في الخارج، و المفروض عدم إحرازه.

و بعبارة اخرى: أصالة الصّحة لا تثمر وجود العقد و تحقّقه، بل هي لإحراز صّحة الموجود.

و أمّا الأقسام الاخر فذكر الميرزا النائيني قدس سره في الأمر الأول من الامور التي ذكرها: أنّ مبنى أصالة الصّحة هو الإجماع؛ حيث إنّ منعقد على أمر كلّيّ، صحّ التمسك بعمومه أو إطلاقه في موارد الشكّ.

و قال في الأمر الثاني: إنّ في باب العقود إجماعاً آخر- مضافاً إلى الإجماع الأول- على جريان أصالة الصّحة فيها.

ثم قال ما حاصله:

إنّه لا مجال لأصالة الصّحة في شرائط العاقد و شرائط العوضين لو شكّ فيها، بل مجراها الشكّ في شرائط نفس العقد فقط، أو فيما لو شكّ في اختيار العاقد و عدمه، أو تفاضل أحد العوضين في الجنس الربوي و عدمه.

و استدلّ عليه بالإجماع، و حيث إنّه لُبّي لا إطلاق فيه، فالقدر المتيقّن منه ما ذكرناه.

و بعبارة أخرى: إنّ شرائط المتعاملين أو العوضين قد اخذت في عقد الوضع لأصالة الصّحة، فلا تجري مع الشكّ فيه «١». انتهى.

أقول: يرد عليه:

أوّلاً: أنّ المسألة ليست ممّا تصلح للاستدلال عليها بالإجماع، بعد بناء العقلاء قاطبة عليها، فإنّ الإجماع حينئذٍ ليس دليلاً على حجة مضافاً إلى بناء العقلاء، و ليس لهم بما هم عقلاء ارتباط بالشرع؛ لتكون بعض القيود عندهم شرعية مأخوذة في عقد الوضع لأصالة الصّحة.

و ثانياً: لا معنى لدعوى الإجماع الثاني في المعاملات بعد تحقّق الإجماع الأوّل؛ لأنّه ليس إجماعاً آخر سوى الأوّل المنعقد على الأمر الكلّي بزعمه.

و ثالثاً: لو كان الإجماع الأوّل صالحاً و قابلاً لرفع الشكّ في الموارد المشكوكة، فلا ضير في إهمال الثاني؛ لعدم الاحتياج إليه حينئذٍ.

فنقول: أمّا القسم الأخير- و هو ما لو شكّ في اشتراط الشرط الفاسد في العقد و عدمه- فهو على أنحاء: لأنّ الشكّ فيه تارة: في أنّه هل اشترط فيه ما يخالف الكتاب و السنّة أو لا؟

و أخرى: ما يعلم باشتراط شرط فيه، لكنّه مردّد بين المفسد للعقد و عدمه، و هو أيضاً على قسمين:

لأنّه إمّا أنّه دائر بين الأقل و الأكثر، كما لو علم بأنّه اشترط الكتابة في البيع، لكنّه لم يعلم أنّه شرط شرب الخمر أيضاً أو لا.

و إمّا دائر بين المتباينين، كما لو علم بأنّه اشترط فيه إمّا الكتابة، و إمّا شرب الخمر.

أمّا الأوّل: فقد يقال: إنّ المرجح فيه هو استصحاب عدم اشتراط الشرط الفاسد في العقد.

و اورد عليه: بأنّه استصحاب للعدم الأزلي للشرط بنحو مفاد «كان» التامة، يراد به إثبات عدم اشتراط العقد به بنحو مفاد «كان» الناقصة، و من المعلوم عدم إثباته به.

و فيه: أنّ الغالب ليس من هذا القبيل؛ لأنّ الاشتراط في عقد البيع- مثلاً- يوجد متدرّجاً؛ لأنّه يقول في الإيجاب- مثلاً:- «بعت و اشترطت عليك كذا»، فقلوه: «بعت» شروع في إيقاع البيع، و هو معلوم، و إنّما الشكّ في تحقّق الشرط الفاسد بعده و عدمه، و الأصل عدمه، فقلوه: «بعت» حين صدوره منه لم يكن مقيداً به، و يشكّ في تقييده بالشرط و عدمه، فيستصحب عدمه، نظير ما لو علم بدخوله في الصلاة، ثمّ شكّ في إيجاده المفسد لها أو لا، و لا يرد عليه الإشكال المذكور.

نعم يرد عليه إشكال آخر: و هو أنّه ليس للمستصحب في هذا الاستصحاب أثر شرعي؛ لأنّ الأثر المترتب على المعاملة التي لم يشترط فيها الشرط الفاسد هي الصّحة، و هي- كما عرفت مراراً- ليست من الآثار الشرعيّة، فلا مجال للاستصحاب المزبور، و حينئذٍ لا مانع من جريان أصالة الصّحة فيه.

و أمّا المردّد بين الأقلّ و الأكثر، فالكلام بالنسبة إلى الشرط الزائد، هو الكلام المذكور في الصورة السابقة.

و أمّا الثاني:- و هو الشرط المردّد بين المتباينين- فإنّما لا يجري فيه الاستصحاب رأساً، أو يجري و يتعارض مع أصالة الصّحة و يتساقطان.

فتلخص: أنّ أصالة الصّحة جارية في جميع الأقسام المتقدّمة سوى القسم الأوّل منها.

الأمر الرابع: اختصاص القاعدة بما إذا شكّ في تحقّق الشيء صحيحاً

إنّ بناء العقلاء على الصّحة في عمل الغير، إنّما هو فيما إذا شكّ في صّحة العمل الصادر من الغير، و أمّا لو علّم بصور العمل منه صحيحاً حين صدوره منه، لكن شكّ في عروض المفسد عليه- بعد وجوده و صدوره- و عدمه، فليس بنائم على جريانها فيه، كما لو شكّ في عروض الرياء أو العُجب بعد الصلاة- بناء على إفساد الرياء بعد العمل أيضاً- فالمحكّم هو سائر القواعد و الاصول، لا أصالة الصّحة، و كذا لو شكّ في لحوق القبول بالإيجاب الذي صدر صحيحاً من البائع و غيره، أو شكّ في لحوق الإجازة للعقد الفضولي، أو التقابض في المجلس في الصرف و السلم، و نحو ذلك، فإنّ أصالة الصّحة في هذه لا تقتضي لحوق القبول و الإجازة و التقابض في المجلس؛ لأنّ الصّحة في كلّ شيء بحسبه- كما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره «١»- فأصالة الصّحة في الإيجاب: عبارة عن كونه بحيث لو تعقّب القبول ترتّب عليه أثر النقل و الانتقال، و كذلك في العقد الفضولي لو شكّ في لحوق الإجازة به، فالصّحة في أمثال ذلك عبارة عن الصّحة التأهليّة، و لا دَخَلٌ للحقوق القبول و الإجازة فيها، بل هما من متمّمات سبب الانتقال.

نعم بعض أمثلة الشيخ الأعظم قدس سره لا يخلو عن الإشكال، فإنّه قدس سره ذكر في الأمر

الثاني- في الجواب عن المحقّق الثاني قدس سره «١»- ما حاصله: أنّه لو شكّ في بلوغ أحد المتعاقدين فهو على وجهين:

أحدهما: أن يكون العمل صادراً منه فقط بنحو الاستقلال، كالوقف و الطلاق و نحوهما من الإيقاعات.

ثانيهما: أن يصدر منه لا بنحو الاستقلال في العمل، كالبيع و نحوه من المعاملات التي تفتقر في تحقّقها إلى المتعاقدين.

فقال: إنّ أصالة الصّحة لا تجري في الأوّل دون الثاني، فلو كان الشكّ في صّحة المعاملة و فسادها، ناشئاً عن الشكّ في بلوغ أحد المتعاقدين مع العلم ببلوغ الآخر، فإنّها و إن لم تجر بالنسبة إلى فعل المشكوك بلوغه، لكنّها جارية في فعل الآخر المعلوم بلوغه، المستلزمة لصّحة فعل المشكوك بلوغه، فيترتب عليه آثار المعاملة الصحيحة «٢». انتهى حاصله.

أقول: يرد عليه: أنّ ذلك منافٍ لما ذكره في الأمر الثالث: من أنّ صّحة كلّ شيء بحسبه، مثلاً صّحة الإيجاب: عبارة عن كونه بحيث لو تعقّب القبول لترتب عليه النقل و الانتقال، فلو تجرّد الإيجاب عن القبول فهو لا يوجب عدم صّحة الإيجاب، فإنّه معتبر في العقد، لا في الإيجاب، و غير ذلك ممّا تقدّم من الأمثلة، فإنّ مقتضى ذلك عدم استلزام صّحة كلّ من

الإيجاب و القبول لصحة الآخر، فإنه لو استلزم عدم لحوق القبول أو فساده فساد الإيجاب للزوم لغويته فالعكس- أي القبول بدون تقدّم الإيجاب أو فساده- أولى باللغوية و الفساد، مع أنّه لا معنى لأصالة الصحة في الطرف الآخر و هو البالغ؛ لعدم الشكّ في صحة فعله، و لا يُراد جريانها في نفس المعاملة أيضاً، و أمّا في فعل المشكوك بلوغه، فصرّح هو قدس سره بعدم جريان أصالة الصحة فيه «١».

و أمّا ما دفع به الميرزا النائيني قدس سره التنافي بينهما: من أنّه إنّما هو فيما إذا توقّف صحة فعل أحد الطرفين على صحة فعل الآخر، و ما منع عنه في الأمر الثالث- و هو أنّ أصالة الصحة في فعل أحد الطرفين، لا تثبت صدور أصل الفعل من الآخر مع عدم توقّفه عليه- فهو ليس بفارق «٢».

تذنيب: حول الشكّ في صحة بيع العين الموقوفة

ثمّ إنّّه لو شكّ في صحة بيع العين الموقوفة من المتولّي على الوقف أو الناظر؛ من جهة الشكّ في عروض الجهة المسوّغة لبيعه و عدمه، فذكر الشيخ الأعظم قدس سره: أنّه أولى بعدم جريان أصالة الصحة ممّا تقدّم؛ لأنّ هذا العقد لو خلّي و طبعه فاسد «٣».

و قال الميرزا النائيني قدس سره: إنّ وجه الأوليّة: هو أنّ الأمثلة المتقدّمة ممّا تتّصف بالصحة التأهليّة، مع عدم وجود ما يشكّ معه في صحته، بخلاف بيع الوقف، فإنّه إمّا أن يقع مصاحباً للصحة الفعلية أو فاسداً «٤». انتهى.

أقول: ما ذكره قدس سره في وجه الأوليّة فهو أنّما يصلح لجريان أصالة الصحة فيه؛ و ذلك لأنّه يرد على الشيخ قدس سره: بأنّ تفريع بيع الوقف على الأمثلة المتقدّمة غير وجيه؛ للفرق بينهما، فإنّ أصالة الصحة في نفس الإيجاب و إن كانت جارية، لكنّها لا تفيد ترتّب النقل و الانتقال و إثبات صحة البيع؛ لأنّه مع الشكّ في وجود القبول يشكّ في تحقّق البيع و عدمه، و معه لا معنى لجريان أصالة الصحة، و بيع الوقف ليس كذلك؛ لعدم اتّصافه بالصحة التأهليّة؛ بأن يتوقّف ترتّب الأثر عليه على أمر آخر، فأمره دائر بين وقوعه صحيحاً فعليّاً، ترتّب عليه الأثر، و بين وقوعه فاسداً بالكلية لا يترتّب عليه أثر، نظير الشكّ في صحة البيع من جهة الشكّ في سائر الشرائط، فإنّ اختلاف ما هو منشأ الشكّ لا يصلح للفرقية، و مجرد وجود المقتضي للبطلان فيه لا يمنع عن جريان أصالة الصحة؛ لعدم اشتراط أصالة الصحة بعدم وجود المقتضي للبطلان في العقد.

و إن أراد أنّ أصالة الصحة و إن كانت جارية فيه، إلّا أنّ هنا أصلاً موضوعيّاً حاكماً عليها، و هو استصحاب عدم عروض المسوّغ لبيعه؛ للشكّ فيه.

ففيه: أنّه إن قلنا: إنّ أصالة الصحة أمانة عقلانيّة أمضاها الشارع، فقيامها و جريانها في المسبّب رافع للشكّ في السبب أيضاً، كما لو قامت البينة على صحة هذا البيع، فإنّه لا مجال معها لجريان استصحاب عدم المسوّغ؛ أي السبب.

و إن قلنا: إنّها أصل عقلائيّ، فليس هذا المورد مورد دعوى حكومة دليل الاستصحاب على دليل أصالة الصحة؛ لما عرفت سابقاً: من أنّ الحكومة تحتاج إلى لسان و دليل لفظيّ، و دليل أصالة الصحة لبّيّ هو بناء العقلاء، بل المورد مورد دعوى صلاحية الاستصحاب للردعية «١» عن بناء العقلاء، و هو غير صالح لذلك؛ لاحتياجها إلى بيان واضح، و إلّا ففي جميع موارد أصالة الصحة يوجد مثل هذا الاستصحاب الموضوعي، مثل استصحاب عدم النقل و الانتقال، بل يرتفع الشكّ في موارد جريان أصالة الصحة عند العقلاء، مع أنّه يشترط في الاستصحاب الشكّ في البقاء.

وإن أراد ما ذكره الميرزا النائيني قدس سره: من أنَّ هذا الشرط- وجود المسوَّغ في بيع الوقف- مأخوذ في عقد الوضع لأصالة الصَّحة، فلا بدَّ من إحرازه في جريانها، فقد تقدّم ما فيه.

نقل كلمات السيّد الطباطبائي قدس سره و ما فيها

ثمَّ إنّه قال السيّد قدس سره في ملحقات «العروة» «١»- في مسألة ٦٣-: لو باع المتولّي الموقوفُ عليه أو الناظر العينَ الموقوفة، و شكَّ في صحّة البيع و عدمها، فلا تجري فيه أصالة الصَّحة، فهو نظير ما لو باع غيرُ ذي اليد ملكَ غيره بدعوى إذنه فيه.

و قال: لو ادّعى المتولّي أو الناظر وجود المسوَّغ لبيعه و عروضه، لا يسمع منه، و يجوز للبطون اللاحقة انتزاع العين من المشتري.

ثمَّ قال: و لا يجوز الاشتراء من الناظر أو المتولّي لو جعلها في معرض البيع، و مجردُ دعواه عروض المسوَّغ، غيرُ مسموعة، و كونه ذا يد عليها لا يفيد في استماع دعواه في تصرّقاته؛ لأنَّ يده يد وقف، و تأثير يده هو وجوب حفظ العين الموقوفة و مصالحها، لا إفناؤها، نظير يد الوَدعيّ، فإنّها مؤثّرة في حفظ الوديعة و نحوه، لا في إفنائها، و حينئذٍ فلا بدَّ من التمسك بأصل آخر سوى أصالة الصَّحة، و هو استصحاب عدم عروض المسوَّغ.

و قال في مسألة أخرى: لو كانت العين الموقوفة في يد آخر- سوى المتولّي- و هو يعامل معها معاملة الملكيّة، فشكَّ في صحّة البيع الذي انتقلت به إليه، فهل تكون يده غاصبة فتجب عليه إقامة البينة، أو مالكيّة، فلا بدَّ أن يقيم مدّعي البقاء على الوقفيّة البينة؟ الأقوى الثاني «١».

أقول: أمّا ما ذكره في المسألة الاولى: من أنّه ليست له يدٌ، بل يده يد وقف.

ففيه: أنَّ المتولّي- المنسوب من جانب الواقف أو الحاكم الشرعي- ذو يد عليه في جميع شؤونه و مصالحه من الإجارة و غيرها، و منها بيعه عند عروض المسوَّغ له، فإنّه لم يقل أحد بوجوب تصدّي غيره لبيعه عند عروض المسوَّغ، و هو أيضاً معترف بذلك؛ حيث قال: يجوز الشراء منه لو علم بالمسوَّغ، و حينئذٍ فهو ذو يدٍ عليه؛ بمعنى أنّه مستولٍ عليه في جميع تصرّقاته السائغة له، و لا ينافيه عدم جواز بيعه عند عدم المسوَّغ، فإنّ مثله متحقّق في اليد المالكيّة أيضاً؛ حيث لا يجوز للمالك بيع ماله رويّاً و نحوه، فكما أنّه لا ينافي يده، كذلك فيما نحن فيه، فكما يحكم بصحّة بيع المالك فيما لو شكَّ في أنّه رويّ أو لا؛ لأصالة الصَّحة، فكذلك فيما نحن فيه؛ لما عرفت من عدم الفرق بينهما، إلّا باختلاف منشأ الشكّ، و هو لا يصلح للفارقة، فما أفاده- من أنّه مثل بيع غير ذي اليد؛ بدعوى إذنه فيه- ممنوع.

و أمّا قوله رحمه الله: إنّها ليست يداً مستقلّة، بل هي يد الواقف، فإن أراد أنّه ليس المتولّي ذا يدٍ على العين الموقوفة، و أنّ الواقف هو ذو اليد، كما أنّه قد يقال: إنّ الجهة مالكة.

ففيه: أنّه لا يعتبر العقلاء للواقف يداً على العين الموقوفة، و قد خرجت يده عنها بالوقف، فليس هو وليّ العين الموقوفة و غيره نائباً عنه، مضافاً إلى أنّه على فرض تسليم ذلك لو عرض المسوَّغ لبيعها، فلا يصحّ أن يتصدّى الواقف له، بل يتصدّيه غيره من طرفه، و هو لا يلتزم به.

و إن أراد أنّ يده على العين الموقوفة مثل يد الوَدعيّ، ففيه: أنّه دعوى لا دليل عليها؛ لما عرفت أنّه مُستولٍ على جميع شؤونها و تصرّقاتها، حتّى البيع عند المسوَّغ، بخلاف الوَدعيّ، فإنَّ يده ليست كذلك، و حينئذٍ فإذا كانت للعين

الموقوفة حالتان، يجوز بيعهما في إحداهما دون الأخرى، و المفروض استيلاؤه عليها في كلتا الحالتين، فلو باعها و شكّ في ذاك البيع من جهة الشكّ في وجود المسوّغ، فلا مانع من جريان أصالة الصّحة فيه.

و ما ذكره قدس سره: من جواز انتزاع البطون اللاحقة لها من المشتري، فهو خلاف ما يقتضيه موازين القضاء، بل لا بدّ من رفع الأمر إلى الحاكم.

و أمّا ما أفاده في المسألة الأخرى، فظاهره ينافي ما أفاده في المسألة الأولى؛ من جواز انتزاع البطون اللاحقة لها من المشتري؛ لمنافاته ما ذكره: من اعتبار يده على العين الموقوفة مع دعواه المالكية، فإنّه مع فرض العلم بكونها موقوفة سابقاً، فلا بدّ أن تكون ملكيته لها لأجل شرائه لها من المتولّي بعد عروض المسوّغ، فمع الشكّ في عروضه لا مجال للحكم بالصّحة إلّا لقاعدة الصّحة، فلو فرض جريانها في هذه الصورة فالمسألة الأولى أيضاً كذلك.

و الحاصل: أنّ يد المشتري عليها إن كانت أمانة على الملكية هنا، فلتكن كذلك في المسألة الأولى أيضاً.

نعم بين المسألتين فرق: و هو أنّ الذي له يد على العين، هو المشتري من المتولّي بلا واسطة، و هو غير معلوم في الثانية؛ لاحتمال وقوع الوسائط في البين، لكنّه لا يصلح فارقاً بينهما.

نعم تقدّم في باب اليد: عدم ثبوت بناء العقلاء على أمارية اليد و اعتبارها؛ فيما لو كان لأحد يدّ على العين الموقوفة، و لم يعلم أنّها حصلت قبل زوال الوقفية أو بعدها، فيمكن أن يقال: إنّ ما نحن فيه من هذا القبيل، ففيما نحن فيه ليس في العقد اقتضاء الصّحة، بل فيه اقتضاء الفساد، و ليس بناؤهم على الصّحة فيه.

لكن فرق بين المقام و بين ما تقدّم؛ حيث إنّّه لا قصور ليد المتولّي و استيلائه على العين الموقوفة في جميع شؤونها و التصرفات و التقلّبات فيها، غاية الأمر أنّه ممنوع شرعاً عن بيعها مع عدم المسوّغ، فالظاهر بناء العقلاء على الصّحة هنا، بخلافه فيما تقدّم.

الأمر الخامس: اعتبار إحراز اصل العمل في جريان أصالة الصّحة

إنّما تجري أصالة الصّحة في فعل الغير لو علّم أنّه أوجده و فعله بعنوانه؛ سواء علّم بذلك حين العمل أم بعده، و أمّا لو لم يعلم بذلك فلا، كما لو لم يعلم بأنّه قصد الإخبار من قوله: «بعت» أو الإنشاء، و كذا لو لم يعلم بأنّ العمل الفلاني الذي فعله، هل هو بعنوان الصلاة أو لا.

و اختلفوا في فعل النائب: فقال الشيخ الأعظم قدس سره: إنّ المشهور عدم جريان أصالة الصّحة فيه.

ثمّ قال: و لو فرّق بين الصلاة على الميت و بين النيابة عنه: بأنّا لا نعلم وقوع الصلاة من النائب- في مقام إبراء ذمّة المنوب عنه- و الإتيان بالصلاة على أنّها صلاة؛ لاحتمال تركه لها بالمرّة، أو إتيانه بمجرد الصورة لا بعنوان أنّها صلاة عنه، اختصّ الإشكال بما إذا علّم من حاله: أنّه في مقام الصلاة عن الميت إلّا أنّه يحتمل عدم مبالاته بما يخلّ بالصلاة ... إلى أن قال: و يمكن أن يقال- فيما إذا كان الفعل الصادر عن المسلم على وجه النيابة عن الغير، الذي هو مكلف به أوّلاً و بالذات، كالعاجز عن الحجّ: إنّ لفعل النائب عنوانين:

أحدهما: من حيث إنّّه فعل من أفعال النائب، و لهذا يجب عليه مراعاة الأجزاء و الشروط بحسب تكليفه و يترتّب عليه آثاره، مثل استحقاق الاجرة و نحوه.

ثانيهما: من حيث إنه فعل للمنوب عنه؛ حيث إنه بمنزلة الفاعل بالتسبيب، و كأنّ الفعل بعد قصد النيابة قائم بالمنوب عنه، و بهذا الاعتبار يُراعى فيه القصر و الإتمام.

و بعبارة أخرى: إن كان فعل الغير يُسقط التكليف عنه من حيث إنه فعل الغير، كفت أصالة الصّحة في السقوط، كما في الصلاة على الميّت، و إن كان إنّما يُسقط التكليف من حيث اعتبار كونه فعلاً له و لو على وجه التسبيب، كما في استنابة العاجز عن الحجّ، لم تنفع أصالة الصّحة في سقوطه «١».

أقول: لا بدّ من تصوير النيابة عند العقلاء، فإنّها كالوكالة و الولاية من الامور الاعتباريّة العقلانيّة:

أمّا الوكالة: فهي عبارة عن إيكال الأمر الذي له سلطنة عليه- من العقود و الإيقاعات- إلى الغير أن يوقعه، و العمل إنّما هو للوكيل، فيعدّ صادراً منه، لا من الموكل، و نسبته إليه إنّما هي لأنّه فاعل بالتسبيب؛ من جهة إيكاله الأمر إلى الوكيل، فلا بدّ أن يكون متعلّقها ممّا يقبل التوكيل، كالعقود و الإيقاعات.

و أمّا النيابة: فهي عبارة- عند العقلاء- عن اعتبار وجود النائب منزلة وجوب المنوب عنه، و أنّه هو، فلا بدّ أن يكون الفعل ممّا يعتبر فيه المباشرة أوّلاً و بالذات، كما في الحجّ و نحوه من العبادات، فالاستنابة إنّما هي في صورة عجز المنوب عنه عن العمل مباشرة، فموارد النيابة مغايرة لموارد الوكالة عندهم.

و أمّا الولاية: فليست هي من هذا القبيل و لا ذاك، بل هي عبارة عن جعل السلطة و الأولويّة بالتصرف على المولى عليه في اموره لقصوره.

و كذلك النبوة: فليست هي نيابة و لا وكالة.

و حينئذٍ فلو شكّ في صحّة فعل الوليّ، فلا إشكال في جريان أصالة الصّحة فيه، و كذلك الوكيل؛ لأنّه فعله، لا فعل الموكل.

و أمّا النيابة: فالإشكال فيها إنّما هو من جهة توهم اعتبارها تنزيراً فعل النائب منزلة فعل المنوب عنه، فكأنّه صادر عنه لا عن النائب، فلا مجال لأصالة الصّحة فيه، لكن قد عرفت أنّه ليس كذلك، بل اعتبارها هو تنزير وجود النائب منزلة وجود المنوب عنه، مع أنّ الفعل للنائب، فقول الشيخ قدس سره: إنّ فعل قائم بالمنوب عنه، لا بالنائب؛ بحيث تجري قاعدة الفراغ.

ففيه: أنّه ليس كذلك، بل هو فعل النائب، فلا مانع من جريان أصالة الصّحة فيه، و مجرد تنزير وجوده منزلة وجود المنوب عنه لا يمنع من جريانها.

و توهم: أنّ القدر المتيقّن من بناء العقلاء غير تلك الصورة، أيضاً ممنوع.

ثمّ ما ذكره- من أنّه يمكن أن يكون للفعل جهتان ... إلى آخره- فهذان الاعتباران ممّا لا يجتمعان، فإنّه لو اعتبر أنّ فعل النائب فعل للمنوب عنه، فكيف يمكن اعتبار أنّه فعله نفسه؟!

فالحقّ: أنّ الفعل للنائب، لكن اعتبر وجوده وجود المنوب عنه تنزيراً، و لهذا لا بدّ في الجهر و الإخفات من مراعاة تكليف نفسه، و في القصر و الإتمام من مراعاة تكليف المنوب عنه.

و ظهر بذلك ما في إشكال بعض: في الائتمام بمن يصلّي عن الميّت نيابة؛ لأنّه بمنزلة الميّت.

فإنّه في غير محلّه؛ إذ لا ريب في أنّ المصلّي هذا ليس بميّت، بل هو منزل منزلة الميّت، لا أنّه نفسه.

الأمر السادس: عدم حجّية مثبتات أصالة الصّحة

هل تكون أصالة الصّحة من الأمارات العقلانيّة التي مثبتاتها حجّة، أو أنّها وإن كانت كاشفة عن الواقع عندهم، لكن ليست مثبتاتها حجّة، أو أنّها أصل تعبديّ عندهم؟

لا بدّ من ملاحظة بناء العقلاء بالنسبة إلى لوازمها، فنقول: المعلوم من بنائهم هو الحمل على الصّحة في نفس العمل، كما لو صلّى أحد إلى جهة، و شكّ في صّحة صلاته؛ من جهة الشكّ في أنّ القبلة هي هذه الجهة التي صلّى إليها أو لا، فإنّ تلك الصلاة عندهم محكومة بالصّحة، و أمّا أنّ القبلة أيضاً هي هذه الجهة؛ ليرتّب عليها آثارها، فلا.

نعم لو فرض أنّ بناءهم عليها، إنّما هو لكشفها عن الواقع و إلغاء احتمال الخلاف، لزم القول بأنّها أمانة، و مثبتاتها حجّة، لكن ليس كذلك؛ لعدم بنائهم فيها على ثبوت لوازمها العقلية و العاديّة و ملزوماتها.

قال الشيخ الأعظم: لو دار الأمر بين كون الثمن في المعاملة الصادرة من الغير خمرّاً أو خلّاً، فأصالة الصّحة في نفس البيع جارية، لكن لا يحكم بأنّ الثمن خلّ، و أنّه منتقل إلى البائع؛ لاستصحاب عدم الانتقال «١».

و أورد عليه الميرزا النائيني قدس سره بوجهين:

الأول: قد تقدّم بيانه و عدم تماميّته.

الثاني: أنّه لا معنى لهذا التفكيك؛ إذ لو قلنا بعدم انتقال الثمن إلى البائع، و لا المثلث إلى المشتري، فلا فائدة في جريان أصالة الصّحة في نفس البيع، و إن قلنا بانتقال المثلث إلى المشتري، دون الثمن إلى البائع، يلزم وقوع البيع بلا ثمن «١».

أقول: لا مانع من التفكيك بين الآثار في عالم التعبد؛ أ لا ترى أنّه لو توجّص بالماء المستصحب النجاسة غافلاً و صلّى، فإنّ صلاته صحيحة؛ لقاعدة الفراغ، مع أنّ الماء محكوم بالنجاسة، و كذا أعضاء الوضوء، فلو دار الثمن بين الخمر و الخلّ، فأصالة الصّحة في البيع لا تثبت كون الثمن خلّاً، و وقوع البيع بينه و بين المثلث؛ لأنّه لازم عقليّ لها، و حينئذٍ فيحكم بأنّ المبيع للمشتري، و لا يحكم بأنّ الخلّ للبائع.

نعم العلم الإجمالي بأنّ أحد المالين للمشتري مطلب آخر.

ثمّ لو ترتّبت الآثار الشرعيّة على أصالة الصّحة، كما لو طلق امرأته، و شكّ في صّحة الطلاق، فإنّ مقتضى أصالة الصّحة في طلاق الغير امرأته، هو الحكم بصّحة الطلاق، و يرتّب عليه وجوب العدة، ثمّ جواز تزويجها من غيره بعد العدة، ثمّ ترتيب آثار الزوجيّة الثانية .. و هكذا. و قد تقدّم في باب الاستصحاب: أنّ ترتّب جميع تلك الآثار ليس مستنداً إلى الاستصحاب، بل الاستصحاب إنّما هو لإثبات مبدأ السلسلة، و أمّا الآثار المتأخّرة عنه بواسطة أو وسائط شرعيّة، فإنّما هي بالكبريات الشرعيّة الكلّيّة، فكذلك الكلام فيما نحن فيه، فإنّ أصالة الصّحة إنّما هي لإثبات مبدأ السلسلة، و أمّا الآثار الشرعيّة المتأخّرة عنه، فإنّما هي لأجل شمول الكبريات الكلّيّة الشرعيّة لها، كالأدلة الدالة على وجوب العدة

على المطلقة صحيحاً، أو الدالة على جواز تزويجها بعد العدة و أما عدم ترتب الآثار العقلية و العادية، فهو لعدم الكبرى كذلك، لا أن بناء العقلاء على ترتب الآثار الشرعية، دون العقلية.

الأمر السابع: حول تقدّم أصالة الصحة على الاستصحاب

هل تعارض أصالة الصحة مع الاستصحاب مطلقاً، أو أنه فرق بين الاصول الموضوعية و الحكمية في ذلك؟

قال الشيخ الأعظم قدس سره ما محصله: لا إشكال في تقدّم أصالة الصحة على مثل استصحاب عدم النقل و نحوه، لو شكّ في صحة البيع الصادر من الغير؛ لأنها ترفع الشكّ في موضوع الاستصحاب المذكور تعدياً؛ لأنّ الشكّ في الانتقال مسبّب عن الشكّ في صحة العقد و عدمه، و أنّه جامع لشرائطها و عدمه، و بأصالة الصحة يُحرز ذلك.

و أما مثل أصالة عدم البلوغ أو عدم اختيار البائع، ففي تقديم أصالة الصحة عليه و عدمه إشكال؛ لأنّه كما يقتضي أصالة الصحة كون العاقد بالغاً، كذلك يقتضي استصحاب عدم البلوغ عدمه؛ لأنّ العقد أمر وجدانيّ، و الشكّ إنّما هو في بلوغ العاقد، فيستصحب عدمه، و يترتب عليه عدم الانتقال، فيتعارضان.

ثمّ أورد عليه: بأنّ الموضوع للحكم بعدم الانتقال هو عدم صدور العقد من البالغ و هو مورد الاستصحاب، لا صدور العقد عن غير البالغ، فلا أثر لأصالة عدم البلوغ المقتضية لعدم سببية العقد المذكور للانتقال؛ حتّى تعارض أصالة الصحة المقتضية لسببية العقد للانتقال، و أصالة الصحة تثبت تحقّق العقد من البالغ، و لا معارضة في الظاهر بين عدم سببية هذا العقد- الذي هو مقتضى الاستصحاب- و بين وقوع العقد الصادر من البالغ الذي يقتضيه أصالة الصحة؛ لأنّه من قبيل معارضة المقتضي مع اللامقتضي «١». انتهى.

أقول: لقائل أن يقول: إنّ ما ورد في النصّ و الفتوى: هو أنّ الصبيّ عمده و سهوه سواء، و حينئذٍ فيمكن أن يقال: إنّ الموضوع لأثر النقل و الانتقال هو صدور العقد من البالغ.

ثمّ ما أفاده: من استصحاب عدم صدور العقد من البالغ؛ إن أراد استصحاب أصل العدم بنحو الكلّي فلا يفيد، و إن أراد به استصحاب عدم صدور هذا العقد الخاصّ من بالغ، فليس له حالة سابقة.

و أمّا ما أفاده أخيراً: من أنّه من قبيل معارضة المقتضي مع اللامقتضي.

ففيه: أنّ الاستصحاب أيضاً مقتضٍ لعدم الانتقال، فهو من قبيل معارضة المقتضيين.

و التحقيق في المقام: ما عرفت سابقاً: من أنّ الدليل على أصالة الصحة هو بناء العقلاء، و هو دليل لبيّ لا لسان له، فليس المقام مقام الشكّ السببي و المسببي، و ملاحظة حكومتها على الاستصحاب أو العكس؛ لما تقدّم: من أنّ ذلك مختصّ بالدليلين اللفظيين، و ما نحن فيه ليس كذلك.

و توهّم: اختصاص أصالة الصحة بالمتديّنين بدين الإسلام في غاية الفساد؛ لما نشاهد بالعيان من بناء غير المتديّنين عليها أيضاً، و إن لم تكن باسمها و رسمها فيما بينهم، فإذا كان الدليل على أصالة الصحة هو بناء العقلاء عليها، فالذي هو فيما بينهم هو ترتب آثار الصحة في فعل الغير من العقد و غيره، و أمّا أنّ بناءهم على ذلك مستند إلى تحقّق السبب و وجوده أوّلاً، ثمّ ترتب المسبّب، فلم يثبت ذلك، بل الثابت بينهم هو مجرد ترتيب الآثار، و حينئذٍ فليس المقام مقام الشكّ السببي و المسببي، و تقدّم بيان عدم الفرق- في جريان أصالة الصحة- بين أقسام الشروط و أجزاء العقد، سوى المقومة له منها، فبمجرد الشكّ في الانتقال و عدمه- من جهة الشكّ في اجتماع جميع شرائط العقد و

عدمه- يجري أصالة الصحّة، و بها يرتفع الشكّ، و لا مجال للاستصحاب- حينئذٍ- أصلاً حتّى يقال: إنّ معارَضَ بأصالة الصحّة في بعض الصور دون بعض، بل الذي يمكن أن يبحث عنه: هو أنّ استصحاب عدم الانتقال هل يصلح للرداعيّة عن هذا البناء العقلاني، أو لا؟

و الحقّ: عدم صلاحيّته لذلك؛ لافتقاره إلى بيانٍ أوفى من ذلك، بل لا يبقى ظنّ و لا شكّ عند العقلاء في موارد جريان أصالة الصحّة؛ حتّى يجري فيه الاستصحاب، و لهذا لا يصلح قوله تعالى: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» «١» للرداعيّة عنها و عن مثل العمل بخبر الثقة و اليد و نحوهما، و لا ينقدح ذلك في أذهان العرف و العقلاء.

المبحث الرابع حال الاستصحاب مع قاعدة القرعة

و ممّا يمكن أن يعارض الاستصحاب من القواعد «القرعة»، و حيث إنّها من القواعد المهمّة أيضاً، لا بأس بتفصيل الكلام فيها في أمور:

الأمر الأوّل: في دليل اعتبارها

يقع الكلام في بيان مدرّكها، و أنّه هل يستفاد العموم أو الإطلاق من الأخبار الواردة فيها، أو لا؟ و ملاحظة أنّه هل يوجد في مواردها الخاصّة- التي وردت فيها النصوص- جامع هو مصبّ القرعة أو لا؟

و الأخبار الواردة فيها: منها عامّة، و منها واردة في موارد خاصّة:

فمن الاولى: ما رواه الشيخ قدس سره بإسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى، عن موسى بن عمر، عن عليّ بن عثمان، عن محمّد بن حكيم، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن شيء، فقال لي: (كلّ مجهول ففيه القرعة).

قلت: إنّ القرعة تخطئ و تُصيب.

قال: (كلّما حكم الله به فليس يخطئ) «١».

و سند الشيخ إلى محمّد بن حكيم ضعيف، لكن للصدوق رحمه الله إليه طريقان «٢»، كلاهما صحيحان.

و أمّا محمّد بن حكيم فهو و إن لم يوثقه النجاشي «٣» و الشيخ قدس سره «٤»، لكن الظاهر أنّه ثقة؛ بملاحظة كثرة رواياته، و نقل كثير ممّن لا يروي إلّا عن ثقة عنه، مثل البزنطي و ابن أبي عمير، مضافاً إلى فتوى كثير ممّن لا يُفتي إلّا بمضمون الروايات قريباً من ذلك، كالشيخ في «النهاية» في باب «سماع البيّنات» حيث قال: و كلّ أمر مشكل مجهول يشتهر الحكم فيه، فينبغي أن تستعمل فيه القرعة لما روي عن أبي الحسن موسى عليه السلام و عن غيره من آبائه و أبنائه عليهم السلام من قولهم عليهم السلام: (كلّ مجهول ففيه القرعة).

قلت له: إنّ القرعة تخطئ و تُصيب.

فقال: (كلّ ما حكم الله به فليس بمخطئ) «٥».

و عن الشهيد في «القواعد»: ثبت عندنا قولهم عليهم السلام: (كلّ مجهول ففيه القرعة) «٦».

و عن «الخلاف»: إنّ مذهبنا أنّ القرعة لكلّ أمر مجهول «٧».

و ادّعى الحلّي على ذلك الإجماع من الشيعة الإمامية، و تواترت به الأخبار و الآثار «٨». انتهى.

فلا إشكال في هذه الرواية من جهة السند.

و روى العامة: أنّ القرعة لكل أمر مشتبه أو مشكّل.

و عن «دعائم الإسلام» عن أمير المؤمنين و أبي جعفر و أبي عبد الله عليهم السلام: أنّهم أوجبوا القرعة فيما أشكل، قال أبو عبد الله عليه السلام: (و أيّ حكم في الملتبس أثبت من القرعة، أ ليس هو التفويض إلى الله)، ثمّ ذكر قصة يونس و عبد المطلب «١».

و عن الشيخ المفيد في «الاختصاص» بسنده عن عبد الرحيم، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: (إنّ عليّاً عليه السلام إذا ورد عليه أمر لم يجد فيه كتاب و سنّة، ساهم فيه و أصاب).

ثمّ قال: (يا عبد الرحيم تلك من المعضلات) «٢» يعني: القرعة واردة في الموارد المعضلة التي أشكل فيها الأمر، أو أنّ تلك القضية منها.

و منها ما في ذيل صحيحة أبي بصير بسند الصدوق: (ليس من قوم تقارعوا، ثمّ فوّضوا أمرهم إلى الله إلّا خرج سهم المحقّ) «٣».

و قريب منها رواية عبّاس بن هلال «٤»، و مرسلة فقه الرضا عليه السلام «٥»، و رواية أحمد بن محمد البرقي «١»، و ابن طاووس «٢»، و في جميعها: (أيّ قضية أعدل من القرعة إذا فوّض الأمر إلى الله؛ أ ليس الله تعالى يقول: «فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ» «٣»).

و من الأخبار التي يمكن استفادة العموم منها- في خصوص باب تعارض البيّنات- رواية داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام في شاهدين شهدا على أمر واحد، و جاء آخران فشهدا على غير الذي شهد الأولان عليه، و اختلفوا، قال عليه السلام:

(يُقرع بينهما، فأَيُّهما قرع عليه اليمين، و هو أولى بالقضاء) «٤».

قوله عليه السلام: (أولى بالقضاء) يعني: يُحكم بأنّه مُنكر، و الآخر مُدّع، و في بعض الأخبار: (هو أولى بالحقّ) «٥»، كما لا يخفى على من تتبّع اصطلاحات باب القضاء.

و منها صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله البصري برواية الصدوق عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (كان عليّ عليه السلام إذا أتاه رجلان يختصمان بشهود عدلهم سواء و عددهم، أقرع بينهما على أيّهما تصير اليمين، و كان يقول: اللهم ربّ السماوات السبع و ربّ الأرضين السبع أيّهما كان له الحقّ فأدّهِ إليه. ثمّ يجعل الحقّ للذي يصير عليه اليمين إذا حلف) «٦».

و في الفقه الرضوي عليه السلام: (و إذا لم يتهيّا فيها الإشهاد فلا بدّ من الرجوع إلى القرعة) «١».

و من الثانية: الروايات الواردة فيها في الموارد الخاصة المتشكّكة في أبواب الشهادات و القضاء و الإرث و غيرها: مثل قضية الإشهاد على الدابة «٢»، و الإشهاد بالإيداع «٣»، و مورد اشتباه الولد «٤»، و الإشهاد على الزوجة «٥»، و

قضية الشاب الذي خرج أبوه مع جماعة ثم جاؤوا و شهدوا بموته «٦»، و قضية عتق ثلث العبيد «٧»، و قضية وصية ثلث أبيه «٨»، و مورد الاشتباه بين الولد و العبد المحرر «١»، و مورد اشتباه صبيين أحدهما مملوك و الآخر حر «٢»، و مورد الخنثى المُشكِـل «٣»، و مورد عتق أول مملوكه «٤»، و مورد اشتباه المعتق بغيره «٥»، و مورد عتق عبيده في مرض الموت و لا مال له «٦»، و مورد اشتباه الغنم الموطوءة «٧»، و مورد قسمة أمير المؤمنين عليه السلام المال الذي اعطي من أصبهان «٨»، و قضية مساهمة رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قريشاً في بناء البيت «٩»، و مورد استعلام موسى عليه السلام النمام بالقرعة «١٠»، و مورد مساهمة رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم بين أزواجه إذا أراد سفرأ «١» ... إلى غير ذلك من الموارد الخاصة التي استعملت فيها القرعة.

الأمر الثاني: القول في التخصيص المستهجن لعمومات القرعة

المشهور بين المتأخرين «٢»: أنه قد ورد في أخبار القرعة- عموماتها و مطلقاتها- تخصيصات كثيرة جداً؛ بحيث صارت مستهجنأ لا يصدر من الشارع، فيكشف ذلك عن وجود قيود في أخبارها لم تصل إلينا، فلا بد من الاختصار في العمل بالقرعة على موارد عمِلَ المشهور بها فيها، و إلا فلا يمكن الأخذ بعموماتها و إطلاقاتها، حتّى أن ذلك صار من المسلّمات بينهم، و ذكره صاحب الوسائل «٣» أيضاً، و لكنّه عبارة أخرى عن سقوط أخبار القرعة عن درجة الاعتبار.

لكن مقتضى التأمل و التتبّع عدم استقامة ذلك، فإنّه لا شكّ في وجود القرعة بين العقلاء و اعتبارها عندهم، و استقرار بناؤهم عليها بما هم عقلاء، و إن لم يكونوا منتحلين بدين و مذهب في موارد المنازعة و الاختصاص في مال أو حقّ، و لم يكن لهم طريق إلى الإصلاح و رفع المخاصمة بينهم، فإنّهم يُقرعون في هذه الموارد، و مورد الآيتين هو مورد بناء العقلاء عليها فيه، لا لأجل كشفها عن الواقع كما في الإمارات، بل لمجرّد الإصلاح و رفع النزاع و الاختصاص بينهم، و القرعات المتداولة بين الناس في زماننا هذا أيضاً من أقسام القرعة، مع أنّه ليس في كثير من مواردنا واقع معين عند الله تعالى مجهول عندنا، كما في تقسيم الأموال لتعيين سهم كلّ واحد من الشركاء فيها، و كان بناؤهم عليها من سابق الزمان و قديم الأيام، مثل زمان يونس عليه السلام «١»، و في قضية مريم عليها السلام و تعيين من يكفلها «٢»، و اختلاف قريش في تعيين سهام بناء البيت الشريف «٣».

و بالجملة: لا ريب أنّ لها عند العقلاء مصباً خاصاً، هو باب تراحم الحقوق عند النزاع و التخاصم و الاختلاف؛ سواء كان هناك واقع معلوم عند الله تعالى مجهول عندهم أم لا، و أمّا في غير ذلك فليس لهم بناء عليها، مثل استخراج الطاهر من الإناءين اللذين علّم بنجاسة أحدهما إجمالاً، أو القبلة، و نحو ذلك.

و تقدّم أنّ عدم ردع الشارع عن العمل بها كافٍ في إمضاء بنائهم، و الموارد الخاصة- التي تقرب من خمسين مورداً- كلّها من قبيل تراحم الحقوق، مثل مورد إرث الخنثى المُشكِـل، الذي هو مورد النزاع في المال، و كذلك اشتباه العبد المعتق بغيره، فالأخبار الواردة في القرعة ليست في مقام تأسيس حكم جديد، بل إمضاء لما استقرّ عليه بناء العقلاء.

نعم، قد يتوهّم: أنّ أخبار القرعة في استخراج الشاة الموطوءة ليست من قبيل الحقوق، مثل صحيحة محمد بن عيسى عن الرجل عليه السلام: أنّه سئل عن رجل نظر إلى راع نزا على شاة.

قال: (إن عرفها ذبحها و أحرقها، و إن لم يعرفها قسمها نصفين أبداً حتّى يقع السهم بها، فتذبح و تُحرق، و قد نجت سائرهما) «٤».

و لكن يمكن إرجاع ذلك إلى باب تراحم الحقوق في الحيوانات، مضافاً إلى أنّه يمكن أن تكون الشياه لأشخاص مختلفة متعدّدة، فيصير من قبيل تراحم الحقوق في الأدميين، مع أنّه على فرض استثناء هذا المورد تعبّداً لا يصحّ التعدّي عنه.

و الحاصل: أنّ مصبّ أخبار القرعة و مواردها الخاصّة، أيضاً هو مورد بناء العقلاء على استعمالها فيه، و يشهد لذلك رواية ثعلبة بن ميمون، - و بمضمونها روايات آخر «١»- عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سئل عن مولود ليس بذكر و لا انثى؛ ليس له إلّا الدُّبر، كيف يورث؟

قال: (يجلس الإمام، و يجلس عنده ناس من المسلمين، فيدعو الله، و تُجال السُّهام عليه على أيّ ميراث يورث؛ على ميراث الذكر أو ميراث الانثى، فأَيّ ذلك خرج عليه ورثه.

قال: و أيّ قضيّة أعدل من قضيّة تُجال عليها السُّهام؛ يقول الله تعالى: «قَسَاهُمْ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ».

قال: (و ما من أمر يختلف فيه اثنان إلّا و له أصل في كتاب الله، و لكن لا تبلغه عقول الرجال) «٢».

فإنّها تدلّ على أنّ القرعة أصلها من كتاب الله، مأخوذة منه، و لا ريب أنّ موردّها في كتاب الله من باب تراحم الحقوق، و كذلك قوله: (أيّ قضيّة)- أي قضاء- يدلّ على اختصاص القرعة بباب القضاء.

و في كتاب العنق من المستدرک ما يدلّ على أنّ حكم القرعة منحصر بالإمام، مثل ما عن أحدهما عليهما السلام، قال: (القرعة لا تكون إلّا للإمام) «١»؛ يعني وليّ أمر المسلمين، لا خصوص الإمام عليه السلام.

و يدلّ على اختصاص القرعة بباب التراحم في الحقوق رواية جميل قال: قال الطيّار لزرارة: ما تقول في المساهمة أ ليس حقّاً؟ فقال زرارة: بلى هي حقّ.

فقال الطيّار: أ ليس قد ورد: أنّه يخرج سهم المحقّ؟

قال: بلى.

قال: فتعال حتّى أدّعي أنا و أنت شيئاً، ثمّ نُساهم عليه، و ننظر هكذا هو.

فقال زرارة: إنّما جاء الحديث: (بأنّه ليس من قوم فوّضوا أمرهم إلى الله، ثمّ اقترعوا، إلّا خرج سهم المحقّ، فأما على التجارب، فلم توضع على التجارب).

فقال الطيّار: أ رأيت إن كانا جميعاً مدّعين ما ليس لهما من أين يخرج سهم أحدهما؟

فقال زرارة: إذا كان كذلك جعل معه سهم مبيح، فإن كانا ادّعيا ما ليس لهما خرج سهم المبيح «٣».

و أمّا رواية محمد بن حكيم المتقدّمة، فحيث إنّ الشيء المذكور في السؤال ممّا لا يصلح أن يكون مورداً للسؤال، فلا بدّ أن يكون قد ذكر في السؤال ما يصلح أن يسأل عنه، قد أسقطه الراوي، و حيث إنّ الساقط في السؤال غير معلوم، فلعلّه كان ممّا يصلح للقرينة على عدم إرادة العموم في الجواب، فلا يصحّ التمسك بعموم الجواب. مضافاً إلى أنّه- بعد ما عرفت: من أنّ المرتكز في أذهان العرف و العقلاء اختصاص القرعة بباب تراحم الحقوق، و الروايات المتقدّمة كلّها متّفقة على ذلك- لا يصحّ حينئذٍ رفع اليد عن تلك بمجرد هذه الرواية مع الاحتمال المتقدّم ذكره فيها، مع أنّ هذه

الرواية بعينها بمرأى و منظر الشيخ قدس سره و الحلّي و الشهيد ٠، و مع ذلك لم يذكر واحد من هؤلاء الأعظم القرعة في غير باب تراحم الحقوق، كما تقدّمت عبائرهم.

قال الشهيد قدس سره: إنّ الضغائن و الاختلافات تُرفع بها «١»، و عبارة «النهاية» المتقدّمة- بمناسبة إيرادها في ضمن القضايا المشكّلة في باب القضاء- ظاهرة في أنّ القرعة لكلّ أمر أشكل فيه الأمر عند القاضي، لا مطلقاً، و المراد بالحكم فيها هو حكم القاضي، لا حكم الله تعالى الواقعي، كما لا يخفى على من له انس باصطلاحات باب القضاء.

قال في «الخلاف»- في تعارض البيّنات بعد اختيار القرعة-: دليلنا إجماع الفرقة على أنّ القرعة لكلّ أمر مجهول مشتبّه «٢».

و لو عمّ الإجماع المذكور غير موارد التنازع في الحقوق أيضاً، لما افتقر العمل بالقرعة إلى الشهرة في كلّ مورد يتمسّك بها من الموارد الخاصّة، كما ذكره المتأخرون.

و كذلك ما ذكره ابن إدريس في باب سماع البيّنات: كلّ أمر مشكل يشتبّه فيه الحكم ففيه القرعة؛ لما روي عنهم عليهم السلام، و أجمعت به الشيعة الإماميّة ... إلخ «٣».

فالمراد بالحكم فيها هو حكم القاضي، فإنّه الذي تواترت به الأخبار، و أجمعت عليه الشيعة الإماميّة، لا حكم الله تعالى في الوقائع، فإنّه لم يرد فيه رواية، و لم يقل به أحد من الشيعة، و كذلك في الموضوعات، إلّا سعيد بن طاوس في مورد اشتباه القبله «١»، و أفتى بها جميع الفقهاء في موارد التنازع في الحقوق و إن لم يرد فيه نصّ بالخصوص، بل ممّا هو شبيه بموارد النصوص، فراجع مسائل التنازع من أبواب النكاح، و الطلاق، و التجارة، و اللقطة، و القضاء، و الإجارة، و الصلح، و الوصية، و الميراث، و العتق، و كتاب الصيد، و الذبابة، و إحياء الموات، و الشفعة، و الإقرار، و الغصب، و غير ذلك من كتب الفقه، و فتوى الفقهاء بها في موارد لم يرد فيها نصّ بالخصوص.

فظهر من ذلك: أنّ التخصيص في أخبار القرعة نادر جدّاً، كما في الدرهم الودعيّ و نحوه، فما ذكره المتأخرون مبنيّ على دعوى عموم أخبار القرعة لجميع موارد الشبهة حتّى في غير باب التنازع في الحقوق، و ليس كذلك.

الأمر الثالث: هل القرعة أمانة على الواقع أم أصل؟

لا ريب في أنّ القرعة ليست أمانة عند العقلاء؛ سواء كان هناك معلوم معيّن في الواقع أم لا.

أمّا في الثاني فواضح؛ لفرض عدم واقع معيّن فيه؛ حتّى يستكشف بالقرعة، كما في القرعة في مقام تقسيم الأموال المشتركة لإخراج السهام.

و كذلك في الأوّل؛ لأنّها ليست عندهم على نحوين كاشفة عن الواقع في أحدهما دون الآخر، و هذا ممّا لا إشكال فيه.

و إنّما الكلام في أنّها كذلك عند الشارع أيضاً، أو أنّها أمانة عنده.

و تقدّم: أنّ الظاهر الذي تطمئنّ به النفس: أنّ الشارع لم يؤسّس فيها شيئاً، كما في قصة يونس عليه السلام «١» و مريم عليها السلام «٢»، فإنّه إخبار من الله تعالى عن ذلك، لا أنّه تشريع لأصل القرعة.

مضافاً إلى ما عرفت من أنَّ الطريقيَّة والأماريَّة ليست قابلة للجعل، و على فرض تسليم ذلك فهو غير ممكن بالنسبة إلى القرعة التي لا كاشفيَّة لها أصلاً، و لذا لا يمكن جعل الشكَّ طريقاً إلى الواقع، نعم يمكن التعبد فيه بأحد الطرفين، لكنَّه غير جعل الطريقيَّة والكاشفيَّة له، مع أنَّ لسان الأخبار فيها ليس لسان جعل الطريقيَّة؛ لأخذ الشكَّ و الجهل في موضوعها؛ لقوله عليه السلام: (القرعة لكلِّ أمر مجهول أو مشتبه) «٣»، فهو نظير قوله عليه السلام: (رُفِع ما لا يعلمون) «٤».

و أمَّا الروايات الواردة في الموارد الخاصَّة حتَّى قولهم عليهم السلام فيها: (ما من قوم فوّضوا أمرهم إلى الله تعالى) «٥»، فإنَّها أيضاً لا تدلُّ على أماريَّتها، بل هي ظاهرة في أنَّ الله تعالى يوقع الحقَّ على مستحقِّه بأسباب غيبيَّة، لا أنَّها كاشفة بنفسها عن الواقع، كما في خبر الواحد و اليد و نحوهما؛ ممَّا هو بنفسه أمارة على الواقع، و لذا يبقى الجهل و الشكَّ بحاله بعد القرعة أيضاً.

نعم يظهر من رواية مباحثة الطيَّار مع زرارة المتقدِّمة: أنَّه فهم زرارة: أنَّ القرعة أمارة، لكنَّه ليس حجة علينا.

و أمَّا ما في بعض روايات التفويض من قوله عليه السلام: (خرج سهمُ الحقِّ) «١» فمعناه: أنَّه يجعل المحقَّ من خرج اسمه، و لذا يفتقر إلى اليمين، و لو كانت أمارة لما احتاج إلى اليمين.

و كذلك قوله: (هو أولى بالحقِّ) «٢» أو القضاء «٣»؛ أي: يجعل مُكرراً و يكلف الآخر بالبيِّنة، كما فعل الإمام كذلك بعد القرعة.

و قوله عليه السلام في بعض آخر منها: (فهو صادق) «٤»، فهو في مقام الظاهر الذي يُراد منه: أنَّه في حكم المنكر الذي تكليفه اليمين، مع عدم إقامة الآخر البيِّنة.

نعم يمكن أن يقال: إنَّ رواية عبَّاس بن هلال ظاهرة في أنَّها أمارة، و هي ما رواه الشيخ قدس سره بإسناده عن الحسن بن محمَّد بن سماعة، عن محمَّد بن الوليد، عن العبَّاس بن هلال، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: ذكر أنَّ ابن أبي ليلى و ابن شبرمة دخلا المسجد الحرام، فأتيا محمَّد بن علي عليهما السلام، فقال عليه السلام لهما: (بما تقضيان)؟

فقالا: بكتاب الله و السُّنة.

قال: (فما لم تجداه في الكتاب و السُّنة)؟

قالا: نجتهد رأينا.

قال عليه السلام: (رأيكما أئتما؟! فما تقولان في جاريتين ترضعان صبيَّين في بيت و سقط عليهما، فماتتا و سلِمَ الصبيَّان)؟

قالا: القافة.

قال: (القافة يتجهَّم منه لهما).

قالا: فأخبرنا.

قال: (لا).

قال ابن داود مولى له: جعلت فداك بلغني أنّ أمير المؤمنين عليّاً عليه السلام قال: (ما من قوم فوّضوا أمرهم إلى الله عزّ وجلّ، و ألقوا سهامهم، إلّا خرج السهم الأصوب) «١».

و فيه أوّلًا: أنّ خروج السهم الأصوب إنّما هو لأجل تفويض الأمر إلى الله تعالى، و بجعله تعالى ذلك، لا أنّ القرعة كاشفة عن ذلك، فإنّه- كما تقدّم- ليس لسان الأمانة؛ أي إلغاء احتمال الخلاف فيما يصلح لها.

و ثانيًا: هذه الرواية- مضافاً إلى ضعف سندها- غير واضحة الدلالة، و من الممكن أن يكون الصادر من الإمام هكذا: «خرج سهم المحقّ»، كما في سائر الروايات المتقدّمة، فنقله الراوي بالمعنى؛ لزعمه اتّحاد مفاد العبارتين، مع أنّها تقرير للإمام لا بيان.

ثم إنّ هذه الروايات- الواردة في الموارد الخاصّة- لا تعرّض لها لبيان مورد القرعة؛ و أنّها في أيّ مورد من الموارد، نعم الروايات العامّة متعرّضة لموردها، فلا بدّ أن تلاحظ النسبة بينها و بين الاستصحاب، لا الروايات الخاصّة، و لا ربّ أنّ لسان الروايات العامّة لسان الأصل؛ لأخذ الشكّ و الجهل و الاشتباه في موضوعها، و حينئذٍ فالاستصحاب حاكم عليها؛ لارتفاع الجهل و الشكّ الذي هو موضوعها به، نظير حكومته على أصالة الجلّ و الإباحة و الطهارة و نحوها.

نعم بين مؤداهما العموم من وجه، فمن حيث اختصاص القرعة بباب تراحم الحقوق، هي أخصّ من الاستصحاب من هذه الجهة، و من حيث اعتبار لحاظ الحالة السابقة في الاستصحاب فقط، فالاستصحاب أخصّ منها من هذه الجهة.

فما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره من أنّ بينهما العموم المطلق، و أنّ مورد الاستصحاب أخصّ من مورد القرعة «١»- مبنيٌّ على عدم اختصاصها بباب تراحم الحقوق، و عمومها لجميع موارد الجهل، لكن عرفت خلافه.

و قال الميرزا النائيني- على ما في التقارير-: الظاهر عدم إمكان اجتماع القرعة مع الاستصحاب في مورد؛ حتّى تلاحظ النسبة بينهما؛ لأنّ التعبد بالقرعة إنّما هو في مورد يشتهر فيه موضوع التكليف، و يتردّد بين الأمور المتباينة، و لا محلّ للقرعة في الشبهات البدويّة؛ من غير فرق بين الشبهة التي هي مجرى أصالة البراءة و الجلّ، و بين مجرى الاستصحاب «٢». انتهى.

أقول: دليل القرعة و إن اختصّ بما ذكره قدس سره- من موارد العلم الإجمالي- لكن الاستصحاب لا يختصّ بالشبهات البدويّة الحكميّة، بل يجري في كثير من موارد العلم الإجمالي، كما هو معترف بذلك «٣»، و صرح بجريان استصحاب عدم عقد الأب إلى زمان وجود عقد الجدّ؛ فيما لو علم بوقوعهما، و شكّ في المتقدّم و المتأخّر منهما مع العلم بتأريخ عقد الجدّ «٤»، فإنّ في هذا المورد لو فرض عدم جريان الاستصحاب، أو لم نقل بتقدّمه على القرعة، فلا مانع من جريانها، و مثله ما لو كان لأحد مال سابقاً، ثمّ تنازع فيه هو مع غيره مع فرض عدم اليد عليه لأحدهما، فإنّه يستصحب ملكيّة السابقة، و على فرض عدم تقدّم الاستصحاب على القرعة يُقرع بينهما. و هذا ممّا لا إشكال فيه.

الأمر الرابع: هل للأدلة العامة للقرعة إطلاق من جميع الجهات أم لا؟

في عمومات أخبار القرعة- مثل قوله عليه السلام: (القرعة لكلّ أمر مُشكّل) «١» بحسب مقام الثبوت- احتمالات:

الأوّل: أنّ المراد: كلّ أمر له واقع معلوم عند الله تعالى مجهول عندنا، ففيه القرعة، كالمال المردّد بين كونه لزيد أو عمرو.

الثاني: أنَّ المراد: كلَّ مورد من موارد التنازع، اشتبه حكمه على القاضي- و التبس عليه ميزان القضاء؛ لعدم ما يميِّز به المدَّعي و المدَّعى عليه- فيه القُرعة لتشخيص ذلك، كما لو وطأ اثنان امرأة واحدة في طُهر واحد، فاحتبلت و ادَّعاه كلَّ واحد منهما، فإنَّه ليس فيه ما يميِّز به المدَّعي عن المنكر، فتختصَّ بما إذا رُفِع الأمر إلى القاضي الشرعي، و التبس عليه أمر القضاء فيه.

الثالث: أن تعمَّ مضافاً إلى ما ذكر- من المورد الثاني- ما لو رُفِع الأمر إلى الحاكم السياسي أيضاً في الامور السياسيَّة من الحدود و نحوها.

الرابع: أن لا تختصَّ بالحاكم الشرعي و السياسي أيضاً، بل تعمَّ جميع الموارد المشكَّلة في مقام رفع التشاح و التنازع في الحقوق بالنسبة إلى جميع المكلفين.

هذا بحسب مقام الثبوت.

و أمَّا في مقام الإثبات فنقول: فرق بين قوله عليه السلام: (القُرعة لكلَّ أمر مُشكِـل) و بين قوله: (لكلَّ أمر مجهول)، فإنَّ الثاني إنّما يطلق فيما لو كان هناك واقع معلوم عند الله تعالى مجهول عندنا، و لا يُطلق فيما لم يكن هناك واقع معلوم أصلاً؛ حيث إنّ الظاهر من لفظ المجهول، هو تعلُّق الجهل بنفس الشيء، فيقال: الواقع مجهول غير معلوم، بخلاف الأوَّل، فإنَّه إنّما يطلق فيما أشكل فيه حلُّ التنازع و رفعه، فمعنى المُشكِـل: أنَّ حلَّه مُشكِـل و حكمه مُشكِـل، لا نفسه، و لا اختصاص له بما إذا كان للشيء فيه واقع معلوم عند الله تعالى، بل هو عامٌّ يشمل جميع الاحتمالات المتقدِّمة، إلَّا أن يقوم دليل على الخلاف، لكن يستفاد من جُلِّ الروايات الواردة في القُرعة- لو لا الكلَّ- أنَّ الحاكم هو الذي يقرع لتشخيص المدَّعي و المدَّعى عليه؛ لقوله عليه السلام فيها: (فهو أولى بالحقِّ)، أو (أولى بالقضاء)، أو (عليه اليمين) و نحو ذلك، و حينئذٍ فالمراد بالمُشكِـل: الأمر الذي أشكل و التبس حكمه على القاضي في مقام القضاء.

و يشهد لذلك: ما في رواية «دعائم الإسلام»: أنَّ الأئمَّة عليهم السلام أوجبوا الحكم بالقُرعة فيما أشكل، و قال أبو عبد الله عليه السلام: (أيُّ حكم في الملتبس أثبت من القرعة؟! أ ليس هو التفويض إلى الله)؟! ثمَّ ذكر قصَّة يونس و مريم و عبد المطلب «١»، فإنَّه ليس في موارد هذه القصص الثلاث واقع معلوم عند الله تعالى مجهول عندهم، فارتفع بالقُرعة إشكال التنازع في كفالة مريم و قصَّة يونس و عبد المطلب، فهي تدلُّ على شمول حكم القُرعة للحاكم السياسي أيضاً، و كذلك رواية عبد الرحيم المتقدِّمة في «الاختصاص»: قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: (إنَّ عليّاً عليه السلام كان إذا ورد عليه أمر لم يجيء فيه كتاب، و لم تجر فيه سنَّة، و جم فيه؛ يعني ساهم).

ثمَّ قال: (يا عبد الرحيم تلك من المعضلات) «٢»، فهي أيضاً تدلُّ على عدم اختصاص القُرعة بما له واقع معلوم مجهول عند المُقرع، و عدم شمولها لجميع الأحكام الشرعيَّة؛ لأنَّها كانت معلومة للنبيِّ صلى الله عليه و آله و سلم و الأئمَّة عليهم السلام.

مضافاً إلى أنَّ قوله عليه السلام: (إذا ورد عليه أمر) اصطلاح خاصٌّ في باب القضاء و مختصٌّ بورود الأمر و رفعه إلى الحاكم عند التنازع، و كذلك قوله عليه السلام فيها: (لم يجيء فيه كتاب، و لم يجز فيه سنَّة)، لا يصلح في الأحكام الشرعيَّة، فيظهر من هذه الرواية عدم عموميَّة أخبارها؛ لاشتباه الأحكام الشرعيَّة التكليفيَّة، بل تختصَّ باب المنازعات و المجادلات؛ سواء كان هناك واقع معلوم بحسب الواقع مجهول عندنا، أم لا.

و أمّا ما ذكرنا- من ظهور لفظ المجهول فيما له واقع معلوم- فهو صحيح، لكن التعبير به إنّما وقع في رواية محمد بن حكيم المتقدمة فقط لا غير، و تقدّم أنّ السؤال فيها غير معلوم و غير مذكور، و حينئذٍ لا يصحّ الأخذ بظاهر الجواب فيها؛ لاحتمال أنّ ما وقع في السؤال ممّا يصلح قرينة لصرف الجواب عن ظاهره، كما لو فرض وقوع السؤال فيها عمّا ليس له واقع معلوم.

و توهم: جريان أصالة عدم القرينة، و مقتضاها بقاء الجواب على ظاهره.

مدفوع: بأنّه إنّما يصحّ إذا لم يعلم بسقوط شيء في السؤال ممّا يصلح للقرينة، و أمّا معه- كما هو المفروض- فلا، و لهذا جمع بين عنوان المجهول و المشتبه و المُشْكِل في مثل عبارة الشيخ المتقدمة، و كذلك الشهيد و الحلّي • لم يفرّق بين تلك العناوين، مع وجود هذه الرواية عندهم.

و حينئذٍ فتقدّم الاستصحاب على الفرعة من باب الورود؛ لارتفاع الجهل و الاشتباه بالفرعة «١».

تتمّة

حيث إنّ المقصود من الفرعة ترتيب الآثار و الأحكام عليها، كالحكم بالحرية و المملوكية و الإرث و نحو ذلك من الأحكام التي تخالف القواعد و الأصول، فلا بدّ إمّا من إحراز الإطلاق في روايات الفرعة؛ لتعمّ جميع موارد المنازعات و تزامم الحقوق، مع عدم إمكان التصالح بين المتنازعين، أو إحراز عمل الفقهاء بها في جميع الموارد المذكورة بنحو الإطلاق، فمع إحراز أحد هذين الأمرين، لا بدّ لمن يدعي اشتراط الفرعة بكيفية خاصّة- أو سهام مخصوصة أو دعاء خاصّ أو مُقرع خاصّ، كالإمام أو القاضي- من إقامة الدليل على دعواه؛ لفرض الإطلاق في الروايات، أو عدم اختصاص بناء العقلاء على ذلك، فالعمدة إحراز أحد هذين الأمرين.

أمّا رواية محمد بن حكيم «١» فليست هي في مقام بيان شرائط الفرعة و من يتصدّى لها، بل هي في مقام بيان موارد الفرعة و مصبّها، و أنّها جارية في جميع موارد الجهل.

و أمّا الروايات التي عبّر فيها بقوله: (ما من قوم فوّضوا أمرهم إلى الله) «٢» أو ما يقرب من ذلك، فهي أيضاً ليست في مقام بيان كيفية الفرعة، بل في مقام بيان أنّه بالفرعة يخرج سهم المحقّ بالمعنى المتقدّم، خصوصاً التي عبّر فيها بخروج سهم المحقّ «١»، و في بعضها: (يجلس الإمام و يقرع) «٢» و في آخر: (أنّ أمير المؤمنين عليه السلام كان يقرع).

و بالجملة: أكثر الروايات التي تدلّ على أنّها من شؤون الإمام- و أنّه يُقرع لو اشتبه عليه ميزان القضاء- لا يستفاد منها: أنّ كلّ مورد اشتبه فيه الأمر يلزم المتنازعين أن يُقرعوا، بل لو رفعوا الأمر إلى القاضي، فهو يقرع بينهم لو اشتبه عليه أمر القضاء و ميزانه.

نعم يمكن دعوى عدم اختصاصها بالإمام في بعض الموارد الجزئية، مثل موارد قسمة الأموال المشتركة لإخراج السهام، و أمّا في مقام التنازع و التشاحّ فلا تصحّ دعوى عدم اختصاصها بالإمام القاضي؛ سواء كان إمام العصر عجل الله فرجه الشريف، و جعلنا لتراب مقدمه الفداء، أو غيره من الحكّام و الولاة من قبلهم.

مبحث التعارض و اختلاف الأدلّة

و قبل الورود في أصل المطلب لابدّ من ذكر أمور:

الأمر الأول عدم تعارض العام والخاص

اختصاص الكلام في هذا الباب بتعارض الأخبار

إنّ مبحث التعارض وإن كان بعنوانه أعمّ من عنوان تعارض الأخبار، وهو واضح، ولكن حيث إنّ الأغلب هو تعارض الأخبار خصوصاً عنوان البحث بهذا العنوان، دون تعارض قول اللّغويين ونحوه، والمذكور في جميع أخبار الباب هو عنوانان:

أحدهما: عنوان تعارض الخبرين كما في مرفوعة زرارة.

ثانيهما: الخبران المتنافيان كما في سائر الروايات على اختلافها في التعبير.

فيدور باب التعارض مدار هذين العنوانين، بل عنوان الخبرين المتخالفين؛ لأنّ مرجع العنوانين واحد، وهو اختلاف مضموني الخبرين، وحيث إنّ فهم المعاني وتشخيص موضوعات الأحكام الأصوليّة والفرعيّة، مثل (لا ينقض اليقين بالشك) «١»، أو الخبرين المتعارضين، منوط بنظر العرف والعقلاء، فلا بدّ من عرض هذا العنوان- أي الخبرين المتنافيين- على العرف، وملاحظة أنّه في أيّ مورد يصدق عليه هذا العنوان، وأيّ مورد لا يصدق فيه. وهذا ممّا لا إشكال فيه.

ولا إشكال أيضاً في أنّ الموجبة الجزئيّة والسالبة الكلّيّة متنافيتان، وكذلك الموجبة الكلّيّة والسالبة الجزئيّة، كما قرّر ذلك في المنطق «١»، ومع ذلك لا يعدّ العام والخاصّ المطلقات- الواردان في الكتاب والسنة- والمطلق والمقيّد متنافيين بلا إشكال، ولهذا لم يعترض بذلك أحد، مع أنّه قال تعالى: «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ لَوْجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» «٢» وأنّ هذا هو الاختلاف.

لزوم فرض التعارض في محيط التشريع

والسرّ في ذلك: هو أنّه فرق بين مقام جعل القوانين والأحكام الكلّيّة وبين المتكلّمين والمصنّفين في الأحكام الفرعيّة، فإنّه لا ريب في تناقض العام والخاصّ المتنافيين في الثاني، كما لو قيل في موضع من كتاب: «كلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده»، وقيل في موضع آخر منه: «إنّ المعاملة الكذائيّة تضمن بصحيحها دون فاسدها»، فإنّه يعدّ ذلك تناقضاً، ولا يجمع بينهما بالتخصيص، بخلاف المتكلّم في المقام الأوّل- أي محيط التقنين وجعل الأحكام الكلّيّة- سواء كان الجاعل هو الله عزّ وجلّ، أم غيره من الموالى العرفيّة، أو النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم والأئمّة عليهم السلام، فإنّ المتعارف في ذلك المقام هو جعل القوانين الكلّيّة ابتداءً، ثمّ بيان المخصّصات والمقيّدات، وحيث إنّ ذلك متعارف بين جميع المقنّنين من الموالى الحقيقيّة والعرفيّة، لا يعدّ ذلك تناقضاً وتنافياً.

وحينئذٍ فلا بدّ من تقييد عنوان تعارض الخبرين وتنافي الدليلين، بكونهما في مقام التشريع ومحيط جعل القوانين، وحينئذٍ يخرج كثير من الموارد عن دائرة هذا العنوان، كالحاكم والمحكوم، والوارد والمورود، والعام والخاصّ المطلقين، والمطلق والمقيّد- كما سيجيء إن شاء الله- من غير فرق بين كون العام قطعيّ السند وغيره.

فالسرّ في تقديم ذلك كلّهُ إنّما هو لمكان هذا التعارف، لا من جهة أظهرية الخاصّ والمقيّد على العامّ والمطلق، ولا فرق أيضاً بين كون الخاصّ قطعيّ السند والدلالة أو ظنيّيهما أو قطعيّ السند ظنيّ الدلالة، وبالعكس؛ كلّ ذلك لأنّ أصالة الجدّ في العامّ والمطلق ضعيفة؛ لا تقاوم أصالته في الخاصّ والمقيّد، ولذا لا يجوز التمسك بهما قبل الفحص

عن المخصّص والمقيّد، بل بعد الظفر به أيضاً في عمومات الكتاب والسنة؛ لاحتمال وجود مخصّص آخر، بخلاف عمومات الكتب الفرعية، فإنّه يتمسك بعمومها ومطلقاتها بدون الفحص عنهما.

نعم، مع كون الخاصّ قطعياً سنداً ودلالة، فتقديمه على العامّ إنّما هو بالتخصّص - لا التخصيص - عند العرف والعقلاء؛ لأنّ أصالة العموم والظهور وأصالة الجدّ إنّما تجري في العامّ لو لم يقطع بالخلاف، ومع لا تجري أصلاً.

و كذلك يخرج عن تحت التعارض، ما لو كان موضوع أحد الدليلين هو نفس الشيء بعنوانه الأوّل، و موضوع الآخر هو بوصف أنّه مشكوك الحكم، مثل «الخمر حرام، و المشكوك الخمرية حلال»، و ما ينفي أحد الدليلين موضوع الحكم في الدليل الآخر، مثل «لا شكّ لكثير الشكّ» «١» بالنسبة إلى الأدلّة المتضمّنة لأحكام الشكوك، و كذلك الأدلّة المتكفّلة لأحكام العناوين الثانوية، مثل أدلّة نفي الضرر «١» و الحرج «٢»، بالنسبة إلى الأدلّة المتكفّلة لأحكام الموضوعات بعناوينها الأوّلية، مثل وجوب الغسل و الوضوء و نحوهما، و لهذا لا يوجد مورد يقدّم فيه العامّ أو المطلق أو المحكوم على الخاصّ والمقيّد والحاكم.

كلام المحقّقين في وجه تقديم الخاصّ على العامّ

و بالجملة: تقديم الخاصّ على العامّ ممّا لا إشكال فيه و لا خلاف، إنّما الإشكال و الخلاف في وجه تقديمه، و السرّ فيه و الوجه هو ما ذكرناه.

كلام الشيخ الأعظم قدس سره و ما يرد عليه

قال الشيخ الأعظم قدس سره ما حاصله: كما يتحقّق الورود و الحكومة بين الاصول العمليّة و الأدلّة الاجتهادية، كذلك يتحقّقان في الأدلّة الاجتهادية بالنسبة إلى الاصول اللفظيّة «٣».

ثمّ ذكر: أنّه لو كان الخاصّ قطعياً من جميع الجهات، فهو وارد على أصالة العموم و نحوها من الاصول اللفظيّة.

و إن كان ظنيّاً من حيث السند و قطعياً من حيث الدلالة: فإن قلنا: إنّ أصالة الظهور مبتنية على أصالة عدم القرينة فهو حاكم، و يحتمل الورود أيضاً.

و إن قلنا: بابتنائها على عدم حصول الظنّ المعتبر على الخلاف فكذا.

و إن قلنا: بابتناء حجّيتها على الغلبة؛ أي الظنّ النوعي بإرادة الحقيقة الحاصل من الغلبة، فالظاهر أنّ الخاصّ وارد عليها و إن كان ظنيّاً؛ لأنّ الظاهر أنّ دليل حجّية ذلك الظنّ - الذي هو مستند أصالة الظهور - مقيّد بعدم وجود ظنّ معتبر على خلافه، فإذا وجد ارتفع موضوع ذلك الدليل.

و يكشف عمّا ذكرنا: أنّا لم نجد و لا نجد من أنفسنا مورداً يقدّم فيه العامّ من حيث هو على الخاصّ، و إن فرض كونه أضعف الظنون المعتبرة، و لو كانت حجّية ظهور العامّ غير معلّقة على عدم الظنّ المعتبر على خلافه، لوجد مورد يفرض فيه أضعف مرتبة الظنّ الخاصّ من الظنّ العامّ حتّى يقدّم عليه، أو مكافئة له حتّى يتوقّف.

نعم لو فرض كون الخاصّ ظاهراً خرج عن النصّ، و صار من باب تعارض الظاهرين، فربّما يقدّم العامّ «١». انتهى.

أقول: يرد عليه:

أولاً: أنَّ ما ذكره قدس سره- من أنَّ الخاصَّ القطعي من جميع الجهات واردٌ- خلاف الاصطلاح الجاري على ألسنة الأصوليين «٢»؛ لأنَّه يسمَّى تخصيصاً في اصطلاحهم، لا وروداً؛ لأنَّ الورد هو خروج شيء عن موضوع الدليل الآخر تعبداً وجداناً، مثل ورود الأمارات الشرعيَّة على حديث الرفع «٣»؛ بناءً على أنَّ المراد من (ما لا يعلمون) ما لم يقدِّم الحجَّة عليه، فمع قيام الدليل الشرعي يتبدَّل الموضوع و ينتفي وجداناً بإعمال التعبد، بخلاف خروج زيد الغير العالم عن تحت «أكرم العلماء»، فإنَّه لا يسمَّى وروداً، بل هو تخصُّص، و ما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنَّ خروج الفرد الذي هو مورد الخاصَّ القطعي تكويني؛ لعدم إعمال التعبد و عدم بقاء الشكِّ حينئذٍ «١».

نعم مع عدم قطعِيَّة الخاصَّ من جميع الجهات، بل حجَّيته بإعمال التعبد، فهو ورود لا حكومة، فمع فرض تعليق بناء العقلاء على أصالة الظهور على عدم القرينة، فمع التعبد بوجود القرينة، فهي متحقِّقة بالوجدان، و التعبد إنّما هو في السند.

و ثانياً: ما أفاده: من أنَّه لو كان حجَّة الطواهر مستندة إلى حصول الظنِّ النوعي من الغلبة، فالخاصَّ وارد.

فيه: أنَّه- بناءً على هذا التقدير- لا إشكال في أنَّ تقديمه بنحو الحكومة لا الورد؛ لأنَّ الاستناد إنّما هو على الظنِّ المذكور، فلو تعبد بالخاصَّ على الخلاف فذلك حكومة؛ إذ ليس حجَّة الظهور مستندة و معلَّقة على أصالة عدم القرينة، كما فرضه قدس سره.

و ثالثاً- و هو العمدة:- أنَّ ما أفاده: من أنَّ وجه تقديم الخاصَّ الظنِّي السند على العامِّ الظنِّي، هو أنَّه بنحو الحكومة؛ بمعنى تحكيم دليل اعتبار السند على دليل اعتبار الظهور.

فيه: ما أشرنا إليه سابقاً: من أنَّ الحكومة تفتقر إلى اللسان و اللفظ؛ أي الدليل اللفظي، و الدليل على اعتبار السند هو بناء العقلاء على حجَّة خبر الواحد، و هو دليل لبِّي؛ لما تقدَّم في محلّه من عدم ورود آية و لا رواية في مقام تأسيس جعل الحجَّة لخبر الواحد، بل هي في مقام مطلب آخر، فبناءً على أنَّه لا بدّ في الحكومة أن يكون الدليل الحاكم مفسّراً و شارحاً للدليل المحكوم- كما ذكره هو قدس سره- فيفتقر الدليل الحاكم إلى اللفظ، و لا معنى للحكومة بهذا المعنى في الأدلّة اللبِّيَّة، فكما أنَّ الدليل على حجَّة الطواهر، هو بناء العقلاء على العمل بها، كذلك الدليل على حجَّة خبر الواحد، هو استقرار بنائهم على العمل به، و الاستناد إليه؛ من غير فرق بينهما في ذلك، و حينئذٍ فلا نسلم أنَّ دليل اعتبار السند هو مثل الأمانة، و دليل اعتبار الطواهر هو كالأصل، و مجرد كون الخاصَّ قطعيّ الدلالة، لا يفيد إلّا إذا اعتبر سنده، فلو كان التعارض بين دليل سند الأمانة و بين دليل حجَّة ظهور العامِّ، فالدليل على كليهما هو بناء العقلاء، فلا وجه للقول بحكومة أحدهما على الآخر.

و ما أفاده- من أنَّه لم نَر بالوجدان و لا نرى مورداً يقدِّم فيه العامِّ على الخاصَّ- فهو لا يصلح دليلاً على أنَّ وجه التقديم ما ذكره.

كلام صاحب الكفاية و نقده

قال المحقِّق الخراساني قدس سره ما حاصله: إنَّ وجه تقديم الخاصَّ على العامِّ: هو أنَّ الخاصَّ في مدلوله: إمّا نصٌّ، أو أظهر من ظهور العامِّ في مدلوله، و النصُّ و الأظهر مقدَّمان على الظاهر عند العرف «١». انتهى.

أقول: أظهرية الخاصَّ غالباً و بحسب النوع من العامِّ ممنوعة، فإنَّ دلالة كلِّ واحد من مفردات قوله: «لا تكرم الفسّاق من العلماء»- بهيئته و مادّته- على مفاده و مدلوله، ليست أظهر من دلالة كلِّ واحد من مفردات قوله: «أكرم العلماء»

كذلك، فإنّ دلالة هيئة الأمر على البعث و الوجوب، مثل دلالة هيئة النهي على الزجر و الحرمة، و كذلك مادّتهما، و ليس للمجموع وضع آخر يوجب أظهيرية الأول من الثاني، فلا فرق بينهما في ذلك.

توضيحه: إنّ دعوى أظهيرية الخاصّ، مثل «لا تكرم فسّاق العلماء» من العامّ مثل «أكرم العلماء»: إنّما لدعوى أضعفية دلالة الألفاظ المستعملة في معانيها- أي كلّ واحد منها في مدلوله العامّ- من دلالة الألفاظ المستعملة في الخاصّ؛ كلّ على مدلوله الموضوع له مادّة و هيئة، فهو خلاف الضرورة؛ لأنّ هيئات الألفاظ المفردة في كلّ واحد من العامّ و الخاصّ، على حدّ سواء في الدلالة على معانيها المفردة الموضوعة لها؛ لأنّها مستعملة في الموضوع لها بالوضع النوعي، مثل هيئة الفاعل أو هيئة الأمر و النهي الموضوعة لمعانيها بالوضع النوعي، فلا فرق بينهما من هذه الجهة.

و إنّما لدعوى ابتناء أظهيرية دلالة الخاصّ على دعوى وضع على حدة لمجموع الجملة فيه، فلأجل هذا الوضع هو أظهر من العامّ.

ففيه: أنّ لا نسلم ثبوت الوضع لمجموع الجملة سوى وضع مفرداتها، مع أنّه لا فرق بينهما من هذه الجهة، فلو فرض ثبوت وضع آخر للجملة في الخاصّ فالعامّ أيضاً كذلك، و لا اختصاص له بالخاصّ؛ ليصير أظهر، و إنّما لأنّ العامّ؛ حيث إنّ أفراده أكثر من أفراد الخاصّ- أي الأفراد النفس الأمرية للعامّ التي منها الفسّاق- فدلالة العامّ على وجوب إكرام الفسّاق أضعف من دلالة الخاصّ على حرمة إكرامهم؛ لقلة أفرادها بالنسبة إلى العامّ، المستلزمة لأقوائية دلالاته من دلالة العامّ على وجوب إكرامهم.

ففيه: أنّه لا دلالة للفظ العامّ على الأفراد، و لا الخاصّ على أفرادها؛ حتّى يقال:

إنّ مدلول الأول أكثر من مدلول الثاني؛ لأنّ وضع المشتقات و كذلك الموضوع له فيها عامّ، و كذلك المستعمل فيه فيها، كما هو مذهبه قدس سره، و صرح به، فهي لم توضع للأفراد كي تدلّ عليها.

و إنّ أراد من ذلك دلالة أداة الاستغراق، مثل لفظ «كلّ و الألف و اللّام» على ذلك.

ففيه: أنّ شيئاً منهما لم يوضع للأفراد، بل هما موضوعان للدلالة على الكثرة أي كثرة مدخولهما.

و إنّ أراد به أنّ انطباق المعنى و المدلول على أفرادها الذاتية في العامّ، أضعف من انطباق معنى الخاصّ على أفرادها؛ لكثرة الاولى و قلة الثانية، فأوجب ذلك ضعف دلالة العامّ بالنسبة إلى الخاصّ و شموله لأفرادها، فهو أسوأ حالاً ممّا قبله؛ لأنّ انطباق المعنى على الأفراد أمر قهريّ عقليّ، لا دخّل له بمسألة الدلالة، التي هي مقام الظهور و الأظهيرية، فاللفظ إنّما يدلّ على معناه، و المعنى ينطبق على الأفراد، و هو غير دلالة اللفظ على الافراد، و لذا يدلّ اللفظ على معناه الموضوع له؛ سواء وُجد له مصداق في الخارج أم لا، و لا دخّل لكثرة الأفراد و قلّتها، و كونها متناهية أو غير متناهية، كثيرة أو قليلة؛ من غير فرق بينهما في دلالة اللفظ على معناه، فلفظ «العالم» دالّ على معناه الكلّي العامّ، و كذلك «العالم الفاسق»، ثمّ ينطبق المعنى في كلّ واحد منهما على أفرادها.

كلام شيخنا الحائري قدس سره و ما يرد عليه

قال الاستاذ الحائري قدس سره في «الدرر» في وجه تقديم الخاصّ ما حاصله: إنّ دليل اعتبار السند في الخاصّ يجعل ظهور العامّ في الخاصّ بمنزلة معلوم الخلاف «١».

توضيحه: أنَّ رتبة السند متقدِّمة على رتبة المتن في الروايات، و لهذا فلا مزاحم لدليل اعتبار السند في مرتبته، فـدليل اعتبار سنده يحقِّق القرينة، و المفروض أنَّ الخاصَّ قطعِيّ الدلالة، فيرفع به موضوع دليل اعتبار الظهور في العام، و ينتفي به.

و هذا نظير ما ذكر في الشكِّ السببي و المسببي، فحيث أنَّ الشكَّ السببي متقدِّم بالطبع على الشكِّ المسببي، يشمله قوله: (لا ينقض) «١» في مرتبة متقدِّمة على شموله للشكِّ المسببي بلا معارض، و يرتفع به موضوع الدليل في الشكِّ المسببي «٢». انتهى.

أقول: يرد عليه:

أولاً: أنَّه لا وجه للقول بتقدِّم رتبة السند على رتبة الدلالة طبعاً؛ لأنَّ للتقدِّم الطبيعي ملاكاً من العلّية و المعلوليّة أو جزئية شيء لشيء، و هذا الملاك مفقود فيما نحن فيه، فإنَّ قوله: «حدثني فلان» و إن كان متقدِّماً في التحقُّق و الوجود- بحسب الزمان- على متن الحديث، لكن ليس فيه ملاك التقدِّم الرتبي و الطبيعي، كأجزاء الكلام الصادرة من المتكلِّم تدريجاً، فإنَّ بعض أجزائه متقدِّم على البعض الآخر بحسب الزمان، لكنّه ليس متقدِّماً عليه رتبة؛ لافتقار التقدِّم الرتبي إلى ملاك مفقود فيه، و لهذا لا يقدِّم العامُّ الصادر أولاً- قبل صدور الخاصِّ- عليه، مع أنَّه في أوان صدوره بلا معارض، و حينئذٍ فرق بين ما نحن فيه و بين الشكِّ السببي و المسببي؛ من حيث تأخّر مرتبة الشكِّ المسببي عن مرتبة الشكِّ السببي؛ لنشوه عنه و علّية الشكِّ السببي له، فملاك التقدِّم و التأخّر الرتبيين متحقِّق فيهما، بخلاف متن الخبر و سنده.

و ثانياً: سلّمنا أنَّ رتبة السند متقدِّمة على رتبة الدلالة- كما في الشكِّ السببي و المسببي- لكنّهما موجودان في الخارج معاً، فلا تقدِّم لأحدهما على الآخر في الوجود الخارجي في نظر العرف، و دليل الاعتبار منزّل على الفهم العرفي، فلا بدّ من ملاحظة الانفهامات العرفيّة في ذلك، و لا ربّ أنَّه لا تقدِّم لأحدهما على الآخر في أنظار العرف و العقلاء، فالتقدِّم الرتبي لا يوجب شمول دليل الاعتبار للمتقدِّم رتبة فقط، كما تقدّم نظيره في الاستصحاب السببي و المسببي، و قلنا: إنَّ مجرد تقدِّم الشكِّ السببي رتبة، لا يوجب شمول (لا ينقض) له و انطباقه عليه فقط و بلا معارض، بل التقدِّم الزماني أيضاً لا يوجب ذلك، و لذا يقدِّم الخاصُّ على العامِّ في جميع الموارد، مع أنَّ الغالب تقدِّم صدور العامِّ زماناً على الخاصِّ.

و ثالثاً: على فرض تسليم أنَّ سند كلّ خبر متقدِّم في الرتبة على متنه، و شمول دليل الاعتبار له قبل شمول دليل اعتبار ظهوره، لكن دليل سند الخاصِّ ليس متقدِّماً على دليل اعتبار ظهور العامِّ، و لو فرض أنَّ ظهور العامِّ في مرتبة ظهور الخاصِّ و معه، و سند الخاصِّ في مرتبة سند العامِّ، لكن سند كلّ خبر متقدِّم على ظهور ذلك الخبر، لا على ظهور خبر آخر.

نعم اشتهر بينهم: أنَّ ما مع المتقدِّم متقدِّم على ما هو متأخّر، و ما مع المتأخّر متأخّر على ما هو متقدِّم، و دُكر لذلك أمثلة، فإنَّ من كان في عصر متقدِّم على من هو في عصر متأخّر، متقدِّم عليه أيضاً، فمن هو في عصر الأوّل متقدِّم على من هو في عصر المتأخّر، و غير ذلك من الأمثلة العرفيّة.

فيقال: إنَّ دليل سند الخاصِّ متقدِّم على ظهور العامِّ؛ لأنَّ ظهور العامِّ في مرتبة ظهور الخاصِّ المتأخّر عن سند نفسه.

لكنّه يصحّ في الأمثلة العرفيّة و التقدّم الزماني، و أمّا التقدّم الرتبي العقلي فلا تصحّ فيه تلك القاعدة؛ لما عرفت: من أنّ له ملاكاً خاصّاً مفقود في المقام.

كلام الميرزا النائيني قدس سره و نقده

و قال الميرزا النائيني قدس سره في وجه تقدّم الخاصّ على العامّ ما حاصله: إنّ أصالة الظهور في الخاصّ متقدّمة دائماً على أصالة الظهور في العامّ؛ و لو فرض كون ظهور العامّ أقوى من ظهور الخاصّ؛ لأنّ الخاصّ بالنسبة إلى العامّ كالقرينة بالنسبة إلى ذي القرينة، و لذا لو صدر العامّ و الخاصّ في مجلس واحد، فالخاصّ قرينة على التصرف في العامّ عرفاً بلا إشكال، و ظهور القرينة و إن كان ضعيفاً، فهو مقدّم عرفاً على ظهور ذي القرينة و إن كان قوياً، و لهذا يقدّم ظهور لفظ «يرمي» في رمي النبل في «أسد يرمي» على ظهور «الأسد» في الحيوان المفترس، و إن كان الأول مستفاداً من الإطلاق و الثاني من الوضع، فحيث إنّ العامّ و الخاصّ كذلك يقدّم الخاصّ عليه «١». انتهى.

أقول: ما أفاده ينحلّ إلى دعويين:

إحداهما: دعوى أنّ الخاصّ بالنسبة إلى العامّ، مثل القرينة بالنسبة إلى ذي القرينة.

ثانيتهما: أنّ تقديم ظهور القرينة على ذي القرينة، ليس لأجل الأظهرية و نحوها، بل هو لأجل خصوصيّة كامنة في القرينة.

و كلّ واحدة من الدعويين محلّ نظر:

أمّا الدعوى الثانية: فلأنّ القرينة ليست مشخّصة معيّنة في الكلام ابتداءً عند العقلاء و الانفهامات العرفيّة، فإنّه لو القي إلينا كلام، يتردّد الأمر فيه بين قرينتين كلّ جزء منه لصرف الآخر عن ظهوره؛ بأن يكون كلّ واحد من أجزائه صالحاً لذلك، فمن أين تشخّص و تميّز القرينة عن ذي القرينة، كالمثال المعروف «رأيت أسداً يرمي» مع قطع النظر عمّا هو المرتكز في الأذهان من أنّ «يرمي» قرينة، الناشئ عن كثرة فرض ذلك، فإنّ كلّ واحد من لفظ «الأسد» و لفظ «يرمي»، يصلح للقرينتين لصرف الظهور عن الآخر، فلو لا أظهرية أحدهما، و عدم لسان الحكومة في أحدهما على الآخر فيمّ يتعيّن لفظ «يرمي» قرينة، و الآخر ذي القرينة، فتقدّم أصالة الظهور في القرينة على أصالة الظهور في ذي القرينة يتوقّف على تشخيص القرينة و تمييزها عن ذي القرينة، فإنّ تشخيص القرينة و تمييزها عن ذي القرينة بأصالة الظهور، يستلزم الدور الصريح، فلو لا جهة أخرى- توجب تقدّم ظهور أحد اللفظين على الآخر- لم يصلح ما ذكره قدس سره لذلك.

و أمّا الدعوى الاولى: فهي أيضاً ممنوعة؛ إذ لا ريب و لا إشكال في تقدّم ظهور الخاصّ على ظهور العامّ؛ سواء كان في مجلس واحد أم لا، كما تقدّم و إنّما الكلام و الاختلاف في وجه التقديم، و عرفت ما هو التحقيق فيه.

توضيحه: أنّ الكلام الملقى من المولى إلى الرعية يحتاج إلى رفع الشكوك، و سدّ باب الاحتمالات المتطرّقة فيه، فإنّ منها احتمال التجوّز، إن لم ينصب قرينة عليه، كأن يحتمل استعماله للفظ «العلماء» في «أكرم العلماء» في فرقة خاصّة منهم، كالفقهاء فقط، أو بنحو الحقيقة الادّعائية مع استعمال اللفظ في معناه الموضوع له؛ بادّعاء أنّ العلماء هم الفقهاء فقط، فالرافع لهذا الشكّ و الاحتمال هو أصالة الحقيقة أو العموم أو عدم القرينة و نحوها.

و لو لم يحتمل المجازية بأحد النحويين المذكورين، و لكن فرض أنّ المتكلم في مقام جعل القوانين، و عليم أنّ عادته استعمال الألفاظ في معانيها، لكن قد تتعلّق إرادته الجدّية ببعث المكلفين نحو الإتيان بجميع الأفراد، و قد لا تتعلّق إرادته الجدّية كذلك، بل ببعثهم إلى الإتيان ببعض الأفراد، لكن لا يريد بيانه و إفهامه فعلاً لمصلحة، مع ظهور الكلام في العموم، مثل قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»، فلو شكّ - في مورد - في موافقة الإرادة الجدّية، الاستعمالية بعد الفحص و اليأس عن المخصّص و المقيّد تجري فيه أصالة تطابق الجدّ و الاستعمال، التي عبر عنها القوم بأصالة الجهة، و يرفع بها الشكّ، و باب العامّ و الخاصّ من هذا القبيل، و لا ارتباط له بباب المجازات مطلقاً.

بيان أصالتي الحقيقة و الجدّ

فظهر من ذلك: أنّ هنا أصليين: أحدهما أصالة العموم أو الحقيقة أو الظهور و نحوها، و الثاني أصالة الجدّ، و أنّ الأولى إنّما تجري فيما لو شكّ في استعمال اللفظ في غير ما وُضع له أولاً، و الثانية فيما لو شكّ في تطابق جدّه مع الاستعمال؛ بعد فرض العلم باستعماله فيما وضع له، لكن مرجع الأولى إلى أصالة عدم الغلط و الاشتباه و عدم الإغراء بالجهل؛ حيث إنّ استعماله في غير ما وضع له، مع عدم نصب القرينة على ذلك: إمّا لأجل احتمال الاشتباه و الغلط في عدم نصب القرينة، أو لاحتمال تعمّده له؛ لقصد الإغراء بالجهل، و كلّ هذا مخالف للأصل، بل لا معنى لأصالة الظهور، إلّا أن يقدّر في الكلام مضاف، مثل «أصالة حجّية الظهور» أو إرادة الظهور التي مرجعها إلى أصالة الجدّ، و على الأول- أي أصالة حجّية الظهور- لا بدّ من ملاحظة مبنى الحجّية، و لا ريب في أنّ مبناها أصالة عدم الغلط و الاشتباه و الإغراء بالجهل.

الأمر الثاني في عدم شمول أخبار العلاج للعامّ و الخاصّ

فظهر من جميع ما ذكرناه: خروج الحاكم و المحكوم و العامّ و الخاصّ و المطلق و المقيّد عن تحت أخبار العلاج و تعارض الخبرين؛ لعدم صدق التعارض في الأوّل عرفاً أصلاً، و في الأخيرين بعد التأمل، فإنّ الاستفادة من أخبار التعارض و العلاج: أنّ الترجيح بما ذكر منها إنّما هو إذا كان بين الخبرين تنافٍ في مضمونيهما، و تحيّر المكلف فيهما، فمع الجمع العرفي بينهما يخرجان عن تحت الأخبار وفاقاً للمشهور.

كلام المحقّق الخراساني و شيخنا العلّامة

لكن خالفه «صاحب الكفاية» و «صاحب الدرر»؛ حيث قال في الأوّل: قد عرفت سابقاً أنّه لا تعارض في موارد الجمع العرفي، و لا يشمل ما يقتضيه الأصل في المتعارضين؛ من سقوط أحدهما رأساً، أو كلّ منهما، فهل التخيير أو الترجيح يختصّ أيضاً بغير موارد أو يعمّها؟

قولان:

أولهما: المشهور، و قصارى ما يقال في وجهه: أنّ الظاهر من الأخبار العلاجية - سؤالاً و جواباً- هو التخيير أو الترجيح في موارد التخيير؛ ممّا لا يكاد يُستفاد المراد هناك عرفاً، لا فيما يستفاد و لو بالتوفيق، فإنّه من أنحاء طرق الاستفادة عند أبناء المحاورة.

و يشكل: بأنّ مساعدة العرف على الجمع و ارتكازه في أذهانهم على وجه وثيق، لا يوجب اختصاص السؤالان بغير موارد الجمع؛ لصحّة السؤال بملاحظة التخيير في الحال- أي الابتداء- لأجل ما يتراءى من المعارضة و إن كان يزول عرفاً بحسب المال، أو للتخيير في الحكم واقعاً- و إن لم يتخيّر فيه ظاهراً- و هو كافٍ في صحّة السؤال، مع إمكان أن يكون

السؤال لاحتمال الردع شرعاً عن هذه الطريقة المتعارفة بين أبناء المحاورة، و جُلّ العناوين المأخوذة في أسئلة تلك الأخبار- لو لا كلّها- يعمّها، كما لا يخفى.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ الجمع في مثل العامّ و الخاصّ و المطلق و المقيدّ كانت عليه السيرة القطعية من لدن زمان الأئمة عليهم السلام، و هي كاشفة إجمالاً عمّا يوجب تخصيص أخبار العلاج.

أو يقال: إنّ لم يثبت بأخبار العلاج ردع عمّا هو عليه بناء العقلاء و سيرة العلماء؛ من التوفيق و حمل الظاهر على الأظهر «١». انتهى.

و قال في «الدرر» ما حاصله: إنّ مجرد تقديم العرف الخاصّ على العامّ، لا يستلزم حمل الأسئلة الواردة في الأخبار على غير الموارد المذكورة ... إلى آخر ما ذكره في «الكفاية»، أو يقرب ممّا ذكره.

ثمّ قال: و يؤيد عموم الأخبار ما رواه في مكاتبة الحميري إلى صاحب الزمان عليه السلام. إلى أن قال عليه السلام: (في الجواب عن ذلك حديثان: أمّا أحدهما: فإذا انتقل - أي المصلّي- من حالة إلى أخرى، فعلية التكبير، و أمّا الآخر فإنه روي إذا رفع رأسه من السجدة الثانية و كبر، ثمّ جلس، ثمّ قام، فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، و كذلك التشهد الأوّل يجري هذا المجرى، و بأيّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً) «١».

و ما روي عن علي بن مهزيار، قال: قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام: اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم: صلّها في المحمل، و روى بعضهم: لا تصلّها إلّا على الأرض.

فوقع عليه السلام: (موسّع عليك بآية عملت) «٢».

وجه التأييد: أنّه لا ريب في أنّ الحديث الثاني- الذي ذكره في الرواية الاولى- أخصّ من الأوّل، و مع ذلك حكم عليه السلام بالتخيير، و أنّ الروایتين في الخبر الثاني من قبيل النصّ و الظاهر؛ لأنّ الاولى نصّ في الجواز، و الثانية ظاهرة في عدمه؛ لإمكان حملها على الأفضلية، و مع ذلك حكم عليه السلام بالتخيير.

و دعوى السيرة القطعية بالتوفيق بين العامّ و الخاصّ و المطلق و المقيدّ من لدن زمان الأئمة عليهم السلام، و عدم رجوع أحد من العلماء إلى المرجّحات الاخر.

ممّا يمكن منعها، كيف؟! و لو كانت لما خفيت على مثل شيخ الطائفة، فلا يظنّ بالسيرة- فضلاً عن القطع بها- بعد ذهاب مثله إلى العمل بالمرجّحات في تعارض النصّ و الظاهر، كما يظهر من عبارته المحكيّة عنه في «الاستبصار» «٣» و «العدة» «١»، و قد نقل العبارتين شيخنا المرتضى في رسالة التعادل و الترجيح «٢». انتهى.

الإشكال على كلام العلمين •

أقول: أمّا ما أفاده في «الكفاية» ففيه: أنّه إنّما يتوجّه لو كان السؤال في الأخبار العلاجية عن خصوص العامّ و الخاصّ، فإنّه حينئذٍ تتوجّه الاحتمالات التي ذكرها، لكن السؤال فيها إنّما هو عن تعارض الخبرين بعنوان كلّيّ، و مصبّ جواب الإمام عليه السلام بما ذكره فيها، هو ما صدق عليه التعارض عرفاً، و أمّا مع عدم صدقه- كما في العامّ و الخاصّ المطلقين- فلا يعمّه الجواب.

و احتمال أنَّ السؤال فيها عن الحكم الواقعي في جميع الوقائع في المتعارضين، لا عن الحكم الظاهري فيهما، كما ترى؛ لامتناع ذلك لعدم إمكان الجواب عن جميعها مع كثرة أفرادها؛ لإمكان وقوع التعارض في أغلب المسائل المتفرقة من مسائل الفقه. نعم يحتمل أن يكون مراده قدس سره من الحكم الذي وقع في السؤال، هو الحكم الواقعي؛ لتعارض الأخبار، مع وضوح حكمه الظاهري؛ أي الجمع العرفي في العام و الخاص.

لكن فيه: أنَّ حكم المتعارضين حكم ظاهري لا واقعي؛ لأخذ الشك و التحير في موضوعه، فالسؤال إنما هو عن حكمهما الظاهري، لا الواقعي.

مضافاً إلى أنَّ العناوين المسؤول عنها في أخبار العلاج، هو عنوان المتعارضين أو المختلفين و نحو ذلك، و لا تصدق هذه العناوين على الخبرين اللذين بينهما الجمع العرفي؛ لعدم صدق التعارض و الاختلاف عليهما عند العرف و العقلاء.

فاحتمال أنَّ المركز في ذهن السائل، هو السؤال عن الحكم الواقعي للمتعارضين، لا الحكم الظاهري لهما، و أنَّ ذكر لفظ المتعارضين أو المختلفين في السؤال، وقع من السائل غفلة و اشتباهاً، في غاية الوهن و الضعف.

و أمّا ما ذكره قدس سره من أنَّ السائل احتمل الردع عن الجمع العرفي، و السؤال إنما هو لذلك.

ففيه: أنَّه مع مجرد هذا الاحتمال، لا يصح رفع اليد عن الأمر العرفي و الطريقة العقلية؛ من التوفيق بين العام و الخاص و المطلق و المقيد.

و ممّا ذكرنا يظهر الجواب عمّا أفاده في «الدرر»: من أنَّ المرتكزات العقلية حيث إنّها مبهمة غير مبينة، أمكن أن يقال: إنَّ مراد السائل في الأخبار العلاجية هو السؤال عن العام و الخاص، فإنَّ مجرد هذا الاحتمال لا يفيد مع ظهور الجواب في غيرهما، و لا ترفع اليد عن ظهوره بمجرد هذا الاحتمال، كما لا ترفع اليد عنه بمجرد احتمال الاشتباه و الخطأ في ذكر عنوان التعارض في موضوع السؤال.

و أمّا الروايتان: فالأولى- مضافاً إلى ضعف سندها؛ لعدم ثبوت صحة سند مكاتبات الحميري و إن صحَّحها بعض- مع أنَّ متنها لا يخلو عن إشكال؛ لأنَّ السؤال فيها ليس عن عنوان المتعارضين، بل هو في خصوص التكبير في المورد المذكور فيها، و حينئذٍ فالجواب المذكور فيها لا يليق بشأن الإمام؛ لأنَّ مثله إنما يصدر عن الغير العالم بأحكام الوقائع الواقعية، لا من الإمام العالم بالأحكام الواقعية.

مضافاً إلى أنَّه قدس سره كان يقول مراراً: إنَّه يُشكل عندي حمل المطلق الوارد في مقام البيان على المقيد؛ لأنَّ ظهور الأمر و النهي في الوجوب و الحرمة، ليس بمثابة لا يمكن رفع اليد عنه، حتّى أنكره صاحب المعالم، و حينئذٍ يمكن حمل الأمر بالمقيد على الاستحباب، و النهي على الكراهة، لا تقييد المطلق لو دار الأمر بينهما، فتقييد المطلق بمجرد صدور المقيد مشكل عندي جداً.

فإنَّ لنا أن نقول: بناءً على ما ذكره قدس سره فالعام و الخاص أيضاً كذلك، و الروايتان الواردتان اللتان ذكرهما الإمام في تكبيرة الصلاة من هذا القبيل، فيمكن أن يقال: إنَّ ما ذكره الإمام عليه السلام في تلك الرواية من التخيير طريق آخر للجمع بين الروايتين، و حيث إنَّ الأمر استحبابي- لا وجوبي- أجاب الإمام عليه السلام بالتخيير و مطابقته للواقع:

أمّا أحدهما فلاَّه حكم ندي، و أمّا الآخر فلاَّجل أنَّه مرَّخص فيه، فإنَّ الله تعالى كما يحبُّ أن يؤخذ بعزائمه، يحبُّ أن يؤخذ برخصه، و يمكن ترتب المثوبة على ترك المندوب بهذا القصد أيضاً، و حينئذٍ فهذه الرواية خارجة عن باب التعارض.

مضافاً إلى أنّ الإمام عليه السلام لم يذكر الروایتين بنحو التحديث، بل نقلهما بالمعنى، فمن الممكن أنّ المذكور في إحدى الروایتين، وجوب التكبير في كلّ واحد من موارد الانتقال من حالة إلى أخرى مفصّلاً، فتصير مباينة للرواية الأخرى.

هذا، مع أنّ الرواية مُعرّض عنها؛ لعدم فتوى المشهور باستحباب التكبير بعد التشهد الأوّل، و أمّا الرواية الثانية فذكرها في «الحقائق»، و زاد فيها: (فأعلمني كيف تصنع أنت لأقتدي بك في ذلك؟) «١».

و يرد عليها بعض ما أوردناه في الأولى: من أنّ الجواب المذكور فيها لا يليق بالإمام عليه السلام؛ لأنّه جواب من غير العالم بالحكم الواقعي، مضافاً إلى أنّ الإمام عليه السلام فيها في مقام بيان الحكم الواقعي، و هو جواز العمل بكلّ واحدة منهما، فإنّ الحكم الواقعي في مورد السؤال هو ذلك، فهي أيضاً غير مربوطة حينئذٍ بباب التعارض.

و أمّا ما ذكره في الإشكال على السيرة بذهاب شيخ الطائفة قدس سره ... إلى آخره.

ففيه: أنّه يظهر من ملاحظة عبارة الشيخ قدس سره في «العدة» «٢»- التي نقلها الشيخ الأعظم في «الفرائد»: من أنّ المطلق و المقيّد خارجان عن تحت أخبار العلاج؛ لمكان الجمع العرفي بينهما «١»، و غيرها من عباراته قدس سره- خلاف ما ذكره قدس سره و نسبه إليه، و ترتفع شبهة التناقض في عبارته، و لذا لم يذهب إلى ذلك في كتبه الفقهيّة في جميع مسائل الفقه أصلاً.

الأمر الثالث في إبطال قاعدة الجمع مهما أمكن، أولى نقل عن ابن أبي جمهور الأحسائي في «عوالي اللآلي»: أنّ كلّ حديثين ظاهرهما التعارض، يجب عليك البحث عن معناهما و كيفيّة دلالة ألفاظهما، فإن أمكنك التوفيق بينهما؛ بالحمل على جهات التأويل و الدلالات، فأحرص عليه، و اجتهد في تحصيله، فإنّ العمل بالدليلين مهما أمكن، خير من ترك أحدهما و تعطيله بإجماع العلماء، فإذا لم تتمكّن من ذلك، و لم يظهر لك وجه، فارجع إلى العمل بهذا الحديث.

و أشار بهذا إلى مقبولة عمر بن حنظلة «١»، و استدللّ تارة: بأنّ الأصل في الدليلين الإعمال، فيجب الجمع بينهما مهما أمكن؛ لاستحالة الترجيح من غير مرجّح.

و أخرى: بأنّ دلالة اللفظ على تمام معناه أصليّة، و على جزئه تبعيّة، و على تقدير الجمع يلزم إهمال دلالة تبعيّة، و هو أولى ممّا يلزم من عدمه، و هو إهمال دلالة أصليّة «٢». انتهى.

أقول: الظاهر أنّ مراده من الجمع المذكور هو العرفي العقلاني؛ لوجهين:

الأوّل: تمسّكه بالإجماع، فلو أراد منه الجمع العقلي فالإجماع منعقد على خلافه، فكيف يصحّ دعوى الإجماع عليه؟!

الثاني: استدلاله الثاني- من أنّ دلالة اللفظ على تمام معناه أصليّة ... إلى آخره- فإنّه إنّما يصحّ في مثل العامّ و الخاصّ اللّذين بينهما الجمع العرفي، فإنّ دلالة العامّ- مثل «أكرم العلماء»- على تمام معناه- أي جميع أفرادها- أصليّة، و على خصوص الفسّاق منهم تبعيّة؛ لأنّ الظاهر أنّ مراده منها الدلالة التضمينيّة فلا يلزم من حمل العامّ على الخاصّ إلّا رفع اليد عن دلالاته التبعيّة و طرحها، بخلاف طرح أحدهما رأساً، فإنّه طرح لدلالته الأصليّة.

و كيف كان، فإن أراد الجمع العرفي العقلاني فهو صحيح، و إلّا فهو ممنوع؛ للإجماع على خلافه.

و ما استدللّ به على ذلك- من أنّ الأصل في الدليلين الإعمال- إن أراد أنّ الأصل هو ذلك؛ في كلّ واحد من المتعارضين في نفسه؛ مع قطع النظر عن ابتلائه بالمعارض، فهو صحيح، لكنّه غير مفيد.

و إن أراد ذلك مع ملاحظة ابتلائه بالمعارض، مثل (ثمن العذرة سُحِت) «١»، و (لا بأس ببيع العذرة) «٢»، فهو ممنوع، فإنّ المتّبع فيه الانفهامات العرفيّة و أنظار العقلاء.

ثمّ إنّ بعض ما أفاده الشيخ الأعظم في المقام لا يخلو عن الإشكال، مثل قوله رحمه الله: أنّه لو ورد دليلان مقطوعا الصدور- كآيتين أو خبرين متواترين- فلا محيص عن التصرّف في ظاهرهما و العمل بهما «١».

فإنّه ممنوع مع تعارضهما عند العرف و العقلاء، و لا دليل على وجوب العمل بهما و لو مع فرض مقطوعيّة صدورهما، غاية الأمر أنّه لا يُعلم وجه التخلّص من تعارضهما، فإنّه لا يوجب الجمع بينهما بحمل كلّ واحد منهما على بعض أفراد معانيهما؛ لإمكان الجمع بينهما بطريق آخر، كما ذكره العلّامة المجلسي قدس سره: من حمل (ثمن العذرة سُحِت) «٢» على الأمكنة التي لا يُنتفع بها، و حمل قوله: (لا بأس ببيع العذرة) على البلاد التي ينتفع منها، و نحو ذلك، فلا يتعيّن الجمع بينهما بما ذكره، و أمّا مقايضة ذلك بالعامّ و الخاصّ و الظاهر و الأظهر، فهي واضحة الفساد؛ لوجود الجمع العرفي في المقيس عليه، بخلافه في المقام.

الأمر الرابع كلام الشيخ في موضوع الترجيح بحسب الدلالة و ما فيه

ثمّ إنّ يظهر من الشيخ الأعظم- هنا و في المقام الرابع:- أنّ النصّ و الظاهر خارجان عن تحت الأخبار العلاجيّة موضوعاً، و أنّ مصبّها غيرهما، بخلاف الظاهر و الأظهر، فإنّهما خارجان عنها حكماً مع دخولهما فيها موضوعاً؛ لأنّ الجمع الدلالي مقدّم على الترجيح بالمرجّحات السنديّة، فالجمع الدلالي من المرجّحات في باب التعارض؛ و مرتبة هذا المرجّح متقدّمة على المرجّحات السنديّة «١».

و يظهر منه رحمه الله و من غيره أيضاً مطلب آخر: و هو أنّه فرق بين ترجيح النصّ على الظاهر، و بين ترجيح الأظهر و تقديمه على الظاهر، و أنّ الأوّل بلا شرط، و الثاني مشروط بكونه عقلاً يستحسنه العرف في محاوراتهم «٢».

و في كلا الأمرين إشكال:

أمّا الأوّل: فلأنّ المراد من تعارض الخبرين في الأخبار: إمّا التعارض البدوي- أي في بدو النظر- أو المستقرّ: فعلى الأوّل: فالنصّ و الظاهر أيضاً داخلان تحت أخبار العلاج موضوعاً؛ ضرورة تحقّق التعارض البدوي بينهما.

و على الثاني: فعلى فرض وجود الجمع العرفي بين الظاهر و الأظهر، لا معارضة بينهما حينئذٍ عرفاً، فهما أيضاً خارجان عنها موضوعاً، كالنصّ و الظاهر.

مضافاً إلى أنّه لو فرض دخولهما موضوعاً تحت أخبار العلاج، فلا دليل على خروجهما عن حكمها؛ لا عقلاً و لا شرعاً. نعم مقتضى وجود الجمع العقلائي بينهما هو ذلك، الذي هو المراد من المحكمات في بعض الأخبار، الدالّة على أنّ في أحاديثنا محكمات و متشابهات، فاحملوا متشابهاتها على المحكمات، و معه لا معارضة بينهما حتّى يعدّ ذلك من قبيل المرجّحات.

و أمّا ما أفاده من المطلب الثاني، ففيه: أنّه لا فرق بين حمل الظاهر على النصّ و بين حمل الظاهر على الأظهر؛ في أنّه يعتبر فيهما أن يكون ذلك جمعاً عقلاً و عرفياً، و لا يجوز حمل مطلق النصّ على مطلق الظاهر و إن لم يكن

عقلائيًّا، و لذلك لا يُجمع بين «صلّ في الحَمَام» و «لا تصلّ في الحَمَام» مع أنّ الأوّل نصّ في الجواز، و الثاني ظاهر في عدمه، و كذلك مثل «أكرم العلماء»، و «لا تكرمهم».

و بالجملة: لم يرد دليل تعبّدي على وجوب تقديم النصّ على الظاهر، بل تقديمه في بعض الموارد إنّما هو لأجل أنّه عرفيٌّ عقلائيٌّ، و عدم المعارضة بينهما في المتفاهم العُرْفِي، و لا فرق في ذلك بين حمل الظاهر على النصّ، و بين حمله على الأظهر.

الأمر الخامس الموارد الخارجة عن أخبار العلاج

ثمّ إنّّه لا بأس بصرف عنان الكلام إلى الموارد، التي ذكر الشيخ الأعظم و المحقّق الخراساني و الميرزا النائيني خروجها عن التعارض و عدم شمول أخباره لها؛ لعدم صدق تعارض الدليلين عليها و إن كان خارجاً عن المباحث الاصوليّة:

فمنها النصّ و الظاهر في مدلولهما، و منها ما لو كان أحدهما بظهوره أو أظهريته، فريضة عرفيّة على التصرف في الآخر.

المبحث الأوّل فيما يكون من قبيل النصّ و الظاهر

و فيه موارد:

منها: ما ذكره الميرزا النائيني قدس سره، و هو ما لو كان لأحد الدليلين قدر متيقّن في مقام التخاطب، فإنّه و إن لم يصل إلى حدّ يوجب انصراف المطلق إلى المقيّد فيقيّده، إلّا أنّ وجود القدر المتيقّن ينفذ في مقام رفع التعارض عن الدليلين، فإنّ الدليل المشتمل على القدر المتيقّن كالنصّ فيه، فيصلح للقربنيّة على التصرف في الدليل الآخر، كما لو ورد: «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفسّاق»، و يعلم من حال الأمر أنّه يُبغض العالم الفاسق، و يكرهه أشدّ كراهته لسائر أفراد الفسّاق، فالعالم الفاسق متيقّن الاندراج في عموم «لا تكرم الفسّاق»، و بمنزلة التصريح بحرمة إكرام العالم الفاسق، و حينئذٍ فلا بدّ من تخصيص «أكرم العلماء» بما عدا الفسّاق منهم «١». انتهى.

أقول: يرد عليه:

أوّلاً: أنّه لو علم و حصل اليقين باندراج الفسّاق من العلماء تحت «لا تكرم الفسّاق» في مقام التخاطب، أوجب ذلك انصراف «أكرم العلماء» عنهم، فقوله: و هو و إن لم يصل إلى حدّ يوجب الانصراف، يُنافي فرض حصول العلم بعدم إرادة الفسّاق منهم من «أكرم العلماء».

و ثانياً: تقييد القدر المتيقّن بكونه في مقام التخاطب لا وجه له، و لا دَخْل له فيما ذكره؛ بناءً على ما ذهب هو قدس سره إليه: من عدم إيجابه انصراف المطلق إليه، فإنّ تقديم «لا تكرم الفسّاق» - بناءً على ما ذكره - ليس لأجل أظهريته من الآخر، بل لأجل العلم بعدم إرادة الفسّاق من العلماء من قوله: «أكرم العلماء»، و لا فرق حينئذٍ بين وجوده حال التخاطب و بينه بعده.

و ثالثاً: - و هو العمدة في الإشكال على ما ذكره - أنّه إن أراد حصول العلم الفعلي بحرمة إكرام العالم الفاسق، فمرجه إلى العلم بعدم شمول «أكرم العلماء» له، فهو ليس من التعارض كي يحتاج إلى الجمع بين الدليلين المتعارضين.

و إن أراد العلم التقديري- أي على تقدير صدور «لا تكرم الفسّاق»؛ لأنّ المفروض أنّه ظنّيّ السند، و إرادة ظاهره جدّاً، يحصل له العلم المذكور؛ لعدم انفكاك حرمة إكرام فسّاق العلماء عن حرمة إكرام فسّاق غير العلماء- فهو لا يُنتج ما ادّعاه:

من التقديم الفعلي لقوله: «لا تكرم الفسّاق» على قوله: «أكرم العلماء».

و بعبارة أخرى: لو كان المتيقّن اندراج العالم الفاسق في «لا تُكرم الفسّاق» في الحرمة التعليقيّة؛- يعني على تقدير صدوره واقعاً- لا في الحرمة الفعلية لإكرامهم، فهو لا يوجب تقديم أحد الظهورين على الآخر؛ لأنّه كالنصّ، بل هما متعارضان؛ لا بدّ أن يعامل معهما معاملة المتعارضين، و الرجوع إلى المرجّحات السندیّة و غيرها، أو التساقط مع عدم المرجّح لأحدهما.

فما ذكره من البيان لا يصلح دليلاً على مدّعاه: من أنّ تقديم «لا تكرم الفسّاق» على «أكرم العلماء» لأنّه كالنصّ، بل لا بدّ من الرجوع إلى المرجّحات، و مع عدمها التساقط.

و منها: ما ذكره قدس سره أيضاً: من أنّه لو كان أفراد أحد العامّين من وجه بمرتبة من الكثرة؛ بحيث لو خُصّص بما عداه لزم التخصيص المستهجن في العامّ الآخر، فيجمع بينهما بتخصيص ما لا يلزم منه ذلك، و إبقاء ما يلزم من تخصيصه ذلك على عمومته؛ لأنّ العامّ حينئذٍ- بالنسبة إلى المقدار الذي يلزم من تخصيصه الاستهجان- كالنصّ، فيقدّم على الآخر، كما لو قال: «يعُ كلُّ رُمانٍ في هذا البستان، و لا تبع كلّ رمان حامض»، و فرض أنّ جميع أفراد حامض إلّا واحداً، فإنّ تخصيص الأوّل بإخراج الحامض منه مستهجن «١».

أقول: أوّلًا: لا ريب في أنّ النصوصيّة من أوصاف دلالة اللفظ، و مرتبطة بها، لا أنّها أمر خارج عنها، و ما ذكره ليس مربوطاً بالدلالات، بل التقديم- في الغرض المذكور- إنّما هو بحكم العقل، لا لأنّ الأوّل نصّ في مدلوله، فإنّ دلالة قوله: «يعُ كلُّ رُمانٍ» على مدلوله، ليست أقوى من دلالة «لا تبع كلّ رمان حامض» على مدلوله؛ ليكون نصّاً فيه، كما لا يخفى.

و ثانياً: لا ينحصر طريق التخلّص من الاستهجان في تقديم الأوّل على الثاني؛ كي يستدلّ به عليه، إلّا إذا فرض دوران الأمر بين تقديم هذا أو ذاك، لكنّه ممنوع؛ لأنّ له طريقاً آخر، و هو الرجوع إلى المرجّحات؛ لأنّهما متعارضان، و مع عدم المرجّح يتساقطان، كما لو فرض أنّه قال: «أكرم العلماء» و ورد: «أهّن العدول» من العلماء فلنظيره من العامّ و الخاصّ المطلقين، و فرض أنّ أكثر أفرادهم عدول، فإنّ تخصيص العامّ بالخاصّ مستلزم لتخصيص الأكثر المستهجن، و مع ذلك هو لا يوجب تقديم الأوّل- أي العامّ- على الثاني؛ أي الخاصّ، بل يتعارضان؛ لأنّهما حينئذٍ كالمتباينين؛ لأنّ الجمع بينهما- بتخصيص العامّ- ليس عقلاً، فيتساقطان مع عدم الترجيح، و لا يلزم منه الاستهجان.

و منها: ما ذكره قدس سره: من أنّه لو كان أحد الدليلين وارداً مورد التحديدات و الأوزان و المقادير و المسافة و نحو ذلك، فإنّ ورود هذه الموارد يوجب قوّة الظهور في المدلول؛ بحيث يُلحقه بالنصّ، فيقدّم على غيره عند المعارضة «١». انتهى.

أقول: هذا مجرّد دعوى لا شاهد لها؛ لما تقدّم مراراً: من أنّ كلّ واحد من مفردات الجملتين في المتعارضين دالّ على معناه على حدّ سواء فيهما، و ليس في الوارد مورد التحديدات و الأوزان ما يوجب قوّة الدلالة على معانيها، و ما هو المعروف من أنّ باب التحديدات و مقام بيان الأوزان و المسافات، مبنية على الدقّة، فالدليل القائم عليها كذلك، إن أريد

به الدقة العقلية بالبراهين القطعية الدقيقة فهو ممنوع؛ إذ لا ريب في بلوغ الشخص إذا كمل سنّه خمس عشرة سنة عرفاً؛ وإن بقي جزء من آلاف جزء من الدقيقة بالدقة العقلية، مع أنّ الدليل على ذلك وارد مورد التحديد.

و إن أريد منها الدقة العرفية فهو صحيح، لكن لا فرق في ذلك بين الأدلة الواردة في مقام التحديدات و بين غيرها، مضافاً إلى أنّه لو سلّم ذلك فهو يصير من قبيل الظاهر و الأظهر، لا النصّ و الظاهر.

و منها: ما ذكره قدس سره أيضاً: من أنّه إذا ورد أحد العامّين من وجه في مورد الاجتماع مع الآخر، كما لو ورد: «كلّ مسكر حرام» جواباً عن السؤال عن حكم الخمر، و ورد أيضاً: «لا بأس بالماء المتّخذ من التمر»، فإنّ النسبة بينهما عموم من وجه، لكن لا يمكن تخصيص قوله: «كلّ مسكر حرام» بما عدا الخمر؛ لعدم جواز إخراج المورد؛ لأنّ الدليل نصّ فيه، فلا بدّ من تخصيص الآخر- أي قوله: «لا بأس بالماء المتّخذ من التمر»- بما سوى الخمر «١».

أقول: ما ذكره قدس سره على قسمين: لأنّ مورد السؤال و الاجتماع- و هو الخمر في المثال- إن كان أخصّ من موضوع الدليل الآخر، و هو الماء المتّخذ من التمر، فتقديمه على الثاني مسلّم، لكن لا لأجل أنّه من قبيل النصّ و الظاهر، بل من قبيل الأظهر و الظاهر؛ لأنّ الدليل الأوّل أظهر في شموله للخمر- التي هي مورد السؤال- من دلالة الثاني على جوازه.

و أمّا لو كان بينهما عموم من وجه- كما في فرض كون الخمر أعمّ من المتّخذ من العنب و التمر و غيرهما- فلا نُسلّم تقديم الأوّل على الثاني، كما في سائر موارد العامّين من وجه، بل لا بدّ من معاملة المتعارضين معهما كما لو صرح بقوله: «لا تشرب الخمر»؛ بناءً على عموميّة الخمر للمتّخذ من التمر و العنب، فإنّ بينه و بين قوله: «لا بأس بالماء المتّخذ من التمر» عموماً من وجه، فيتعارضان، و لا يوجب ذلك تقديم الأوّل على الثاني.

المبحث الثاني فيما عدّ من المرجّحات النوعية الدلالية

و أمّا الموارد التي ادّعي فيها تقديم أحد الدليلين على الآخر؛ لأنّه قرينة على التصرف فيه:

تعارض العموم و الإطلاق

فمنها: ما لو دار الأمر بين تقييد المطلق و تخصيص العامّ، فقالوا: إنّ تقييد المطلق أولى من تخصيص العامّ، اختاره الشيخ الأعظم، و تبعه الميرزا النائيني «١»، و أنكره المحقّق الخراساني و شيخنا الحائري «٢» و ذكراً: أنّه لا بدّ من ملاحظة خصوصيات الموارد، فربّما يقدّم تخصيص العامّ على تقييد المطلق.

و التحقيق في المقام: يتوقّف على توضيح محطّ البحث في المقام؛ لما يتراءى من وقوع الخلط فيه في كلماتهم.

فنقول: العمومات و المطلقات يشتركان في أنّه لا يجوز العمل و الاحتجاج بهما قبل الفحص عن المخصّص و المقيّد، فحجية كلّ منهما معلّقة على الفحص عنهما و اليأس منهما، فالفحص و اليأس متمّمان لحجّيتهما، و السرّ في ذلك ما تقدّم: من بناء المقيّنين على ذكر العمومات و المطلقات في مقام التقنين، و تأخير المقيّدات و المخصّصات عنهما، فلا بدّ أن يفرض فيما نحن فيه صدور العامّ و المطلق من المتكلّم الذي ليس بناؤه على ذلك، أو فرض بعد الفحص و اليأس عن المخصّص و المقيّد في كلّ منهما، و فرض دوران الأمر حينئذٍ بين تقييد المطلق و تخصيص العامّ.

و حينئذٍ فما استدللّ به الشيخ قدس سره لما ذهب إليه- من أنّ حجّية المطلق معلّقة على عدم القيد، فلا اقتضاء فيه للاحتجاج به مع وجود البيان و المقيّد، و العامّ صالح لذلك؛ بخلاف العامّ فإنّه مقتض، إلّا أن يمنعه مانع، و هو المخصّص،

فالمطلق دليل تعليقي، و العامّ دليل تنجيزي، فمع صدور العامّ لم يتحقّق المعلّق عليه المطلق، فلا يعقل حينئذٍ تخصيص العامّ بالمطلق - المتوقّف على عدم العامّ - إلّا بوجه دائر - غير مستقيم.

و أورد عليه في «الكفاية»: بأنّه إن أريد أنّ المطلق معلّق على عدم البيان إلى الأبد، فهو ممنوع، و إن أريد تعليقه عليه حال التكلّم فهو ضروريّ، لكنّه خارج عن مورد البحث «١».

أقول: لا إشكال في أنّ سنخَ التعارض بين المطلق و المقيّد، غيرُ سنخِ التعارض بين العامّ و الخاصّ، فإنّ الأوّلين متعارضان في مقام الدلالة اللفظيّة من حيث كشفها عن المدلول، لا مجرد اللفظ، بخلاف العامّ و الخاصّ، فإنّ لفظ «كلّ» في «أكرم كلّ عالم» و إن لم يوضع للأفراد بخصوصيّاتها، بل هو مفيد للتكثير، لكنّه يدلّ بدلالة لفظيّة على وجوب إكرام جميع أفراد العلماء، و قوله: «لا تكرم الفسّاق منهم» يدلّ بالدلالة اللفظيّة على حرمة إكرام أفراد الفسّاق منهم، فيتعارضان في مقام الدلالة اللفظيّة.

بخلاف المطلق و المقيّد، فإنّ المطلق في مثل «أحلّ الله البيّع» «٢» موضوع لنفس الطبيعة، و هو دالّ عليها من غير فرق فيه بين كونه بعد تماميّة مقدّمات الحكمة و الإطلاق و بينه قبلها، فلا يصير المطلق بعد تماميّة مقدّمات الحكمة عامّاً، فاللفظ فيه لا يدلّ على الإطلاق، بل هو مستفاد من فعل المتكلّم؛ حيث جعل تمام الموضوع لحكمه نفس الطبيعة، و لم ينصب قرينة على الخلاف، و المقيّد معارض له؛ من جهة أنّه اخذ الموضوع فيه الطبيعة المقيّدة بالقيّد المخالف لها، لا في دلالتها اللفظيّة، و حينئذٍ فلو ورد عامّ و مطلق، و لم يكن بينهما العموم و الخصوص المطلق، كما لو قال: «أحلّ الله البيّع»، و قال: «كلّ معاملة ربويّة محرّمة فاسدة»، و فرض صدورهما من متكلّم ليس بناؤه على تأخير المخصّصات و المقيّدات، أو فرض ذلك بعد الفحص و اليأس عنها في كلّ واحد منهما، فكما يصحّ الاحتجاج بالثاني - أي العامّ - كذلك يصحّ الاحتجاج بالأوّل - أي المطلق - من غير فرق بينهما إلّا في كيفيّة الاحتجاج؛ حيث إنّّه يحتجّ في الثاني: بأنّه قال كذا، و في الأوّل بأنّه فعل كذا؛ أي جعل تمام الموضوع لحكمه نفس الطبيعة مجردة، و ليس للمولى أن يقول: كان المطلق معلّقاً على عدم البيان، و العامّ صالح للبيان.

فما أوردّه في «الكفاية» على الشيخ الأعظم قدس سره متين، و لم يظهر لي وضوح فساده و وجهه، كما زعمه الميرزا النائيني قدس سره، فما ذكره الشيخ قدس سره غير مستقيم.

و بالجملة: موضوع المطلق نفس الطبيعة، و لا يدلّ إلّا عليها، و لا دلالة له على الأفراد، لكن حيث إنّها عين الأفراد في الخارج، و متكرّرة بتكرّرها فيه، يسري الحكم إليها، و هي محكومة بحكمها، بخلاف العامّ، فإنّه بلفظه دالّ على الأفراد.

و يتّضح ممّا ذكرنا أمور:

الأوّل: أنّ الإطلاق الشموليّ ممّا لا معنى له، بأن تكون الطبيعة مرآة لجميع الأفراد.

و منشأ هذا التوهّم: وقوع الخلط و الاشتباه بين صدق الطبيعة على الأفراد و كونها عينها في الخارج، و بين دلالتها عليها لفظاً، فإنّ الأوّل صحيح مسلّم - كما تقدّم - دون الثاني، فالبيع في «أحلّ الله البيّع» عين أفرادها في الخارج، فمع فرض أنّ المتكلّم في مقام البيان لتمام مراده، و جعل تمام الموضوع لحكمه نفس الطبيعة مع عدم نصبه قرينة على الخلاف، فكّلما وُجد فرد من الطبيعة في الخارج وُجد موضوع حكمه، بخلاف العامّ، فإنّه بلفظه يدلّ على الكثرة؛ سواء كان في مقام البيان أم لا.

الثاني: ظهر أيضاً أنّه لا سبيل إلى القول بأنّ تقديم العامّ على المطلق من باب تقدّم الأظهر على الظاهر؛ لأنّه فرع دلالة المطلق لفظاً على الأفراد، و بعد الفراغ عنها، و ليس كذلك، و إن كان العامّ كذلك.

الثالث: ظهر أيضاً أنّ حجّة المطلق ليست معلّقة، بل حجّيته منجّزة كالعامّ، و الاختلاف إنّما هو في كيفية الاحتجاج.

وجه تقدّم العامّ على المطلق

إذا عرفت ذلك كلّه فاعلم: أنّه لو دار الأمر بين تقييد المطلق و تخصيص العامّ عند التعارض، بعد الفحص عن المخصّص و المقيد في كلّ واحد منهما و اليأس عنهما، أو بعد فرض صدورهما من متكلّم ليس بناؤه على تأخير المخصّصات و المقيدات، يقدّم تقييد المطلق على تخصيص العامّ، لا لما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره: من أنّ حجّة المطلق مقيدة و معلّقة على عدم البيان، و العامّ صالح للبيان؛ لما عرفت من عدم صحّته، و أنّ المطلق حجّة قبل الظفر بالبيان و بعده، بل لأنّ الاحتجاج بالمطلق متقومّ بسكوت المولى؛ حيث جعل تمام الموضوع للحكم هو نفس الطبيعة و سكت، فإذا صدر العامّ انتفى السكوت.

و الفرق بينه و بين ما ذكره الشيخ قدس سره: هو أنّ المطلق قبل الفحص عن البيان ليس حجّة بناءً على ما ذكره قدس سره؛ لأنّ حجّيته معلّقة على عدم البيان عنده.

و أمّا بناءً على ما ذكرنا فهو حجّة ما لم يظفر بالمقيد و البيان، و مع الظفر بالبيان تنقطع حجّيته، و كلّ ما يستفاد من الإطلاقات- مثل حجّة مفهوم الشرط و الوصف و غيرهما- لو دار الأمر بين تقييده و تخصيص العامّ، فتقييد المفهوم أولى؛ لما ذكرناه.

و لو تعارض بعض المطلقات مع بعض آخر منها- مثل تعارض مفهوم الشرط مع مفهوم الوصف المستفادين من الإطلاق- فلا تقدّم لأحدهما على الآخر.

فما قيل: من إنّ مفهوم الشرط مقدّم على مفهوم الوصف عند التعارض؛ لأنّه أقوى «١».

ففيه: أنّ دلالته على دخل القيد في الحكم و إن كان أقوى، لكن المفهوم لا يستفاد منه، بل من انحصاره و الانحصار لا يستفاد منه، بل من الإطلاق، مثل استفادته منه في مفهوم الوصف من غير فرق بينهما في ذلك.

نعم مفهوم الغاية مقدّم على مفهوم الشرط و الوصف؛ لأنّه أقوى؛ إذ هو من قبيل دلالة اللفظ، و لا فرق فيما ذكرنا بين الإطلاق الشمولي و البدلي؛ لاستفادة كلّ منهما من الإطلاق و مقدّمات الحكمة.

دوران الأمر بين النسخ و التخصيص

و منها: ما لو دار الأمر بين النسخ و التخصيص.

و قبل البحث فيه لا بدّ من بيان ما تعرّض له الشيخ الأعظم و غيره في المقام:

و هو أنّه يعتبر في التخصيص ورود المخصّص قبل حضور وقت العمل بالعامّ، كما أنّه يعتبر في النسخ ورود الناسخ بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ، و لذا يقع الإشكال في التخصيصات الصادرة عن الأئمة عليهم السلام في العمومات النبويّة صلى الله عليه و آله و سلم، فإنّ فيها ثلاثة احتمالات:

أحدها: أنّها ناسخة للعمومات المذكورة.

ثانيها: أنّها كاشفة عن وجود مخصّصات متّصلة بالعمومات، وقد خفيت علينا، و وصلت إلينا هذه المخصّصات المنفصلة.

ثالثها: أنّها مخصّصة بنفسها حقيقة، و إنّما تأخّر بيانها لمصلحة في تأخيرها، و إنّما تُقدّم العمومات ليعمل بها ظاهراً إلى أن يرد المخصّص، اختاره الشيخ الأعظم «١».

و اختار الميرزا النائيني الاحتمال الثاني «٣».

و لكن جميع الاحتمالات المذكورة ضعيفة موهونة: أمّا الأخير الذي اختاره الشيخ قدس سره: فلأجل أنّ دعوى: وجود المصالح و المفساد في تلك العمومات و العمل بها إلى زمان الصادقين عليهما السلام مثلاً، ثمّ إنّها تبدّلت في زمانها إلى غيرها في الواقع في جميع الأحكام من أوّل الفقه إلى آخره، كما ترى لا يمكن الالتزام بها.

و أمّا الاحتمال الثاني الذي أيّده الميرزا النائيني قدس سره: بأنّ نرى رواية العامّة بطرقهم كثيراً من المخصّصات المنفصلة، المروية من طرقنا عن الأئمة عليهم السلام، فيكشف ذلك عن اختفاء المخصّصات علينا.

ففيه: أنّ المخصّصات التي روتها العامّة و الخاصّة ليست متّصلة بالعمومات نراها بالعيان و الوجدان، فإنّه لم يكن النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم يأتي بجميع المخصّصات كلّ واحدة منها متّصلة بعموماتها منضمّة إليها، كالكليّات المصدّرة ب «لا»، مثل «لا بيع إلّا في ملك» «٣» و «لا ضرر و لا ضرار» «٤» و نحوهما، و الالتزام باتّصال جميع قيودها بها و قد خفيت علينا، و لم تصل إلينا- من جهة عدم ذكر الرواة لها، و غفلتهم عنها- كما ترى.

مضافاً إلى عدم صحّة ذلك في العمومات الواردة في الكتاب المجيد، و ما اختاره الشيخ قدس سره، و إن كان أقرب من حيث الاعتبار، و بالنسبة إلى بعض الأخبار، فيمكن الالتزام به في بعض الموارد من الأحكام، لكن الكلام إنّما هو بالنسبة إلى جميع الأحكام في جميع أبواب الفقه، فإنّه يلزم منه إهمال آلاف قيود و عدم بيانها، مع أنّه صلى الله عليه و آله و سلم قال في حجّة الوداع: (ما من شيء يقربكم إلى الجنّة، و يبعدكم عن النار، إلّا أمرتكم به، و ما من شيء يقربكم إلى النار، و يبعدكم عن الجنّة، إلّا و قد نهيتكم عنه) «١»، و من الواضح عدم بيانه صلى الله عليه و آله و سلم جميع القيود للمكلّفين.

و الذي يمكن أن يقال في المقام: هو أنّه لا ريب في أنّ أمير المؤمنين عليه السلام، كان ملازماً للنبيّ صلى الله عليه و آله و سلم في الخلوات و الجلوات، من لدن زمان البعثة إلى زمان وفاته صلى الله عليه و آله و سلم في الآبام و الليالي، و كان عارفاً بمقام النبوة و معنى الوحي، حين كان أكثر الناس كاليهائم لا يعرفون شيئاً من ذلك و لا يشعرون، و كان عليه السلام شديد الاهتمام بحفظ كلّ ما يصدر عن النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم و ضبطه؛ لعلّهم عليه السلام بأنّ تلك الأحكام ثابتة لجميع المكلّفين إلى يوم القيامة، و لم يشذّ عنها شيء، روى الكليني قدس سره عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد بن عيسى، عن إبراهيم بن عمر اليماني، عن ابن عبّاس عن سلّيم بن قيس الهلالي، قال: قلت لأمر المؤمنين عليه السلام: إنّني سمعت من مقداد و سلمان و أبي ذرّ، شيئاً من تفسير القرآن و أحاديث عن النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم، غير ما في أيدي الناس، ثمّ سمعت منك تصديق ما سمعت منهم، و رأيت في أيدي الناس أشياء كثيرة من تفسير القرآن و أحاديث عن نبيّ الله أنتم تخالفونهم فيها، و تزعمون أنّ ذلك كلّّه باطل، أفتري الناس يكذبون على رسول الله متعمّدين، و يفسّرون القرآن بأرائهم؟

قال فأقبل عليّ عليه السلام، ثمّ قال: (قد سألت فافهم الجواب: إنّ في أيدي الناس حقّاً وباطلاً، و صدقاً و كذباً، و ناسخاً و منسوخاً، و عامّاً و خاصّاً، و محكماً و متشابهاً، و حفظاً و وهماً، و قد كُذِبَ على رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم على عهده، حتّى قام خطيباً، و قال: أيّها الناس قد كثرت عليّ الكذّابة، فمن كذب عليّ متعمّداً فليتبوّأ مقعده من النار، ثمّ كُذِبَ عليه من بعده. إنّما أتاكم الحديث من أربعة ليس لهم خامس: رجل منافق يُظهر الإيمان، متصنّع بالإسلام، لا يتأثّم و لا يتحرّج أن يكذب على رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم ...) .

إلى أن قال: (و رجل سمع من رسول الله شيئاً لم يسمعه على وجهه، و وهَمَ فيه، و لم يتعمّد كذباً، فهو في يده؛ يقول به، و يعمل به، و يرويه، فيقول: أنا سمعت رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، فلو علم المسلمون أنّه و هم، لرفضوه، و لو علم هو أنّه و هم لرفضه. و رجل ثالث سمع من رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم شيئاً أمر به، ثمّ نهى عنه، و هو لا يعلم، أو نهى عنه، ثمّ أمر به، و هو لا يعلم، فحفظ منسوخه، و لم يحفظ الناسخ، فلو علم أنّه منسوخ لرفضه، و لو علم الناس أو سمعوه منه أنّه منسوخ لرفضوه. و آخر رابع لم يكذب على رسول الله، مبالغ في للكذب خوفاً من الله، و تعظيماً لرسول الله، لم يسه، بل حفظ ما سمع على وجهه، و جاء به كما سمعه؛ لم يزد فيه و لم ينقص منه، و علم الناسخ من المنسوخ، فعمل بالناسخ، و رفض المنسوخ، فإنّ أمر النبي صلى الله عليه و آله و سلم مثل القرآن؛ منه ناسخ و منسوخ، و خاصّ و عامّ، و محكم و متشابه، و قد كان يكون من رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم الكلام له وجهان، و كلام عامّ و كلام خاصّ مثل القرآن ...).

إلى أن قال: (فما نزلت على رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم آية إلّا أقرّانيها و أملاها عليّ، فكتبتُها بخطّي، و علّمني تأويلها و تفسيرها و ناسخها و منسوخها و محكمها و متشابهها و عامّها و خاصّها، و دعى الله أن يعطيني فهماً و حفظاً، فما نسيْتُ آية من كتاب الله، و لا علماً أملاه عليّ و أثبتّه) «١».

و قال: (ألا و عندي الجامعة، و ما أدراك ما الجامعة؟! طولها سبعون ذراعاً فيها جميع أحكام الوقائع) «٢».

و بالجملة: لا إشكال في أنّه صلى الله عليه و آله و سلم بيّن جميع الأحكام، و حفظها عليّ بن أبي طالب عليه السلام و ضبطها، و لكن الناس منعه عليه السلام أن يبينها لهم، و قالوا: حسبنا كتاب الله، و كذلك ابنه الحسن بن عليّ عليه السلام ... و هكذا إلى أن وقعت الفرصة في زمن الصادقين عليهما السلام، فبيّنا عليهما السلام تلك الأحكام الكثيرة التي بأيدينا.

و وجه آخر: و هو أنّ الأئمة عليهم السلام كانوا يفهمون من ألفاظ الكتاب و السنّة ما لا يفهمه غيرهم، مثل استدلال الإمام أبي جعفر عليه السلام لزرارة على أنّ مسح الرأس في بعضه لا جميعه؛ لمكان الباء «٣»، و لذا أمر رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم بالتمسك بهم و الرجوع إليهم عليهم السلام في الأحكام باعتراف العامّة؛ لرواية الثقلين المتواترة في طرق الفريقين «٤»، و في بعض رواياتهم عليهم السلام: أنّه يُفتح منه ألف باب من العلم و من كلّ باب ألف باب منه، و يؤيّدّه أيضاً أنّه كان الإمام الصادق و الباقر عليهما السلام يقولان: قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، مع عدم دركهما له صلى الله عليه و آله و سلم.

وجوه دوران الأمر بين النسخ و التخصيص

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى الكلام في دوران الأمر بين النسخ و التخصيص، و هو يتصوّر على وجوه:

الأول: أن يتقدّم العامّ و يتأخّر الخاصّ عن وقت العمل بالعامّ، و دار الأمر بين أن يكون الخاصّ مخصّصاً؛ بناء على جواز التخصيص بعد حضور وقت العمل بالعامّ؛ من جهة أنّ حكم العامّ حكم ظاهريّ، و حكم الخاصّ واقعيّ، و بين أن يكون ناسخاً للعامّ.

الثاني: أن يتقدّم الخاصّ مع صدور العامّ بعد حضور وقت العمل بالخاصّ، و دار أمر العامّ المتأخّر بين كونه ناسخاً لحكم الخاصّ المتقدم و بين كونه مخصّصاً.

الثالث: ما لو جهل الحال من حيث تقدّم العامّ أو الخاصّ، و من حيث صدور المتأخّر بعد حضور وقت العمل بالمتقدّم و عدمه، كما هو الغالب بالنسبة إلينا.

و قبل الشروع في بيان ما هو الحقّ في المقام، لا بدّ من بيان ما هو محطّ البحث و الكلام هنا؛ لنلّا يقع الخلط فيه، كما يترأى من كلمات بعض الأصوليين.

فنقول: محطّ البحث: هو ما إذا لم يكن دليل خارجيّ- من إجماع أو نصّ أو ظاهر دليل- يدلّ على أحد الأمرين من النسخ أو التخصيص، و دار الأمر بينهما.

و حينئذٍ فما ذكره الميرزا النائيني قدس سره: من أنّ أصالة الظهور في الخاصّ متقدّمة على العامّ، فيرتفع بها موضوع النسخ «١»، فهو خلط في محطّ البحث؛ لأنّ الكلام في المقام إنّما هو في دوران الأمر بين النسخ و التخصيص، لا في دورانه بين تقديم العامّ أو الخاصّ؛ كي يقال: إنّ أصالة الظهور في الخاصّ متقدّمة على العامّ، و إنّ مثل «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفسّاق منهم»، لا يصلح مثلاً لما نحن فيه، فإنّ العامّ يخصّص بالخاصّ فيه بلا إشكال، بل المثال لما نحن فيه: هو أن يفرض إجماع على حرمة إكرام الفسّاق من العلماء، بدل «لا تكرم الفسّاق منهم» و دار الأمر بين كونه ناسخاً و مخصّصاً.

إذا عرفت هذا نقول: دوران الأمر بين النسخ و التخصيص، متوقّف على استفادة الدوام و الاستمرار من الدليل الذي صدر أوّلًا؛ ليتصوّر فيه النسخ- الذي هو قطع دوام الحكم و استمراره الثابت أوّلًا- و إلّا فلا يتصوّر النسخ فيه.

و استفادة الدوام و الاستمرار للحكم الثابت للأفراد في الصورة الاولى- أي ما لو تقدّم صدور العامّ و تأخّر الخاصّ، و صدر بعد حضور وقت العمل بالعامّ- يمكن أن يتصوّر بأحد وجوه ثلاثة:

أحدها: أن يقال: إنّ العامّ الصادر أوّلًا، و إن كان قاصراً عن إفادة استمرار الحكم الثابت به للأفراد بالدلالة اللفظيّة، بل إنّما يدلّ على ثبوت الحكم للأفراد الموجودة في زمان الخطاب فقط، مثل «أوفّوا بالعقود» «١»، و لا يدلّ على وجوب الوفاء على الأفراد المعدومة في زمانه؛ من المكلفين في الأزمنة اللاحقة، و لكن يستفاد من إطلاقه المقامي استمراره و دوامه و ثبوته للأفراد اللاحقة، التي توجد بعد زمان الخطاب إلى يوم القيامة؛ حيث فرض أنّ المتكلّم في مقام البيان مع سكوته عن ذلك، أو يستفاد ذلك من إطلاق موضوع الحكم، أو من إطلاق متعلّقه، أو من نفس الحكم؛ حيث جعله تمام الموضوع أو متعلّقه ذلك، و لم ينصب قرينة على خلاف ما يستفاد من إطلاقه بحسب الدوام و الاستمرار.

ثانيها: أن يقال باستفادة الدوام و استمرار الحكم من نفس العامّ، مثل «أكرم العلماء»، و أنّه كما يدلّ على وجوب إكرام الموجودين منهم في زمان الخطاب بالدلالة اللفظيّة، كذلك يدلّ على وجوبه على الأفراد المعدومة فعلاً و التي

توجد لاحقاً؛ لعدم اختصاص الخطابات بالموجودين زمان الخطاب، بل تعمّ جميع العلماء إلى يوم القيامة بنحو القضية الحقيقية.

ثالثها: أن يقال باستفادة دوام الحكم الثابت للموجودين في زمان الخطاب، و استمراره و ثبوته للموجودين بعد زمان الخطاب بالدليل الخارجي، لا من إطلاق العموم، و لا من نفسه بالدلالة اللفظية، مثل قوله عليه السلام: (حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة) «١»، و (حكمي على الأولين حكمي على الآخرين) «٢»، و نحو ذلك، أو الإجماع على الاشتراك في التكليف.

فعلى الوجه الأوّل- أي استفادة الاستمرار من الإطلاق المقامي- و الوجه الثاني- أي استفادته من الإطلاق الكلامي اللفظي- لو صدر أوّلاً، مثل «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»، و استفيد من إطلاقه الدوام و الاستمرار؛ لوجوب الوفاء بكلّ عقد إلى يوم القيامة، ثمّ ورد: (أنّ البيع الربوي حرام) بعد حضور وقت العمل بالأوّل، و دار أمر الثاني بين أن يكون مخصّصاً للعام الصادر قبله؛ بخروج البيع الربوي عن العموم رأساً و من الأوّل، و بين كونه ناسخاً، و يحكم بفساد البيع الربوي حين صدور الثاني؛ لا من الابتداء، و أنّ حكمه قبل صدور الخاصّ هو حكم العامّ، و هو وجوب الوفاء إلى زمان صدور الثاني؛ بتقييد إطلاقه المفيد للدوام و الاستمرار؛ قطعاً لاستمرار حكمه.

ففيه: وجهان.

و الذي اخترناه سابقاً؛ هو أنّ المقام نظير دوران الأمر بين التقييد و التخصيص، الذي ذكرنا فيه: أنّ الحقّ هو تقديم تقييد الإطلاق على تخصيص العامّ؛ لأنّ دلالة العامّ لفظية، بخلاف دلالة المطلق، فإنّها مستفادة من سكوت المتكلم و عدم البيان، و هي لا تقاوم الدلالة اللفظية، و ما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ الأمر فيه دائر: بين تخصيص العامّ للأفراد، و بين تقييد الإطلاق المفيد للاستمرار.

لكن الذي يقوى في النظر عاجلاً خلاف ذلك؛ و ذلك للفرق بينهما، فإنّ المفروض هناك تعارض العموم و الإطلاق بالذات في مادة مثل «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفاسق»، و تقدّم فيه: أنّ تقييد المطلق منه أولى من تخصيص العامّ، بخلاف ما نحن فيه، فإنّه نظير ما لو كان التعارض بين العموم و الإطلاق عَرَضِيّاً لا بالذات، كما لو ورد: أنّه يجب الوفاء بالبيع، و ورد: أنّ (الصلح جائز بين المسلمين) «١»، فإنّه لا تعارض بين عموم الأوّل و إطلاق الثاني؛ لعدم تصادقهما في مادة، لكن لو ورد دليل ثالث، و دار أمره بين كونه مخصّصاً للعامّ المذكور، أو مقيداً لإطلاق الثاني، صاراً متعارضين؛ للعلم الإجمالي بأحدهما، و لا ترجيح هنا في البين، فإنّ هذا الدليل الثالث كما يصلح لتقييد الثاني و كونه بياناً له، كذلك يصلح لتخصيص الأوّل و كونه بياناً له، و كلّ منهما حجّة مستقلة، و حينئذٍ فلا يجري فيه ما ذكرناه في وجه تقديم تقييد الإطلاق على تخصيص العموم، و لا ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره.

و قد يقال: إنّ الأمر في المقام دائر بين التقييد و بين تخصيص و تقييد، فإنّ تخصيص العموم المذكور يستلزم تقييد إطلاقه بالنسبة إلى الأفراد المخرجة، و قطع استمرار حكمها أيضاً.

و فيه: أنّ التخصيص يوجب ارتفاع موضوع التقييد للإطلاق، و انتفاء الإطلاق في الأفراد المخرجة، فإنّ الإطلاق في رتبة متأخّرة عن شمول العامّ للأفراد، فلا يوجب التخصيص ارتكاب خلاف ظاهر آخر.

و قد يقال: إنّ العلم الإجمالي- إمّا بتخصيص العامّ أو تقييد المطلق- ينحلّ إلى العلم التفصيلي بخروج الفسّاق من العلماء منذ صدور الخاصّ- إمّا لأجل نسخه للعامّ أو تخصيصه له- و الشكّ في خروجهم قبل صدوره و بعد صدور العامّ، و العامّ حجّة بالنسبة إليهم قبل زمان صدور الخاصّ، فينتج ذلك تقديم التخصيص على النسخ عند الدوران.

و فيه أوّلًا: أنّ ذلك خروج عن محطّ البحث؛ لأنّ الكلام في المقام هو ما لو دار الأمر بين النسخ و التخصيص و عدم ما يعيّن أحدهما في الخارج، و ما ذكر من تقديم التخصيص إنّما هو بملاحظة العلم الإجمالي، لا لمجرد الدوران «١».

و ثانيًا: أنّه قد تقدّم في مسألة الأقلّ و الأكثر: أنّ العلم التفصيلي المتقومّ بالعلم الإجمالي و المتولّد منه، لا يصلح أن ينحلّ به العلم الإجمالي المذكور.

و الحاصل: أنّ العلم التفصيلي بخروج الفسّاق منذ صدور الخاصّ، أحد طرفي التردد في العلم الإجمالي، فلا يعقل إيجابه انحلاله.

و ثالثًا: المعلوم بالتفصيل إنّما هو أصل خروج الفسّاق من زمان صدور الخاصّ المرّدّد بين كونه نسخاً أو تخصيصاً، و هو لا يوجب انحلال العلم الإجمالي إمّا بالخروج نسخاً أو تخصيصاً، إذ لا يتعيّن به أنّ خروجه بالنسخ.

هذا كلّ بناءً على استفادة استمرار حكم العامّ من الإطلاق.

و أمّا بناءً على استفادته من نفس العامّ- بدلالة لفظيّة بنحو القضية الحقيقيّة- فالأمر فيه دائر بين تخصيصين: أحدهما تخصيص عمومهم الأفرادي، الثاني تخصيص عمومهم الأزمانى و في عمود الزمان، و لكن المخرّج بالأوّل أكثر منه في الثاني، فهو دائر بين الأقلّ و الأكثر، و الأقلّ معلوم الخروج تفصيلًا- أي خروجه من حين صدور الخاصّ- و الأكثر مشكوك الخروج، فيحكم عليه بحكم العامّ، فينتج تقديم النسخ على التخصيص.

و أمّا بناءً على استفادة الاستمرار من دليل خارجيّ، مثل (حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة) و نحوه، فالكلام فيه مبنيّ على الاختلاف في إفادة المفرد المضاف العموم و عدمها، فإن قلنا: إنّهُ يفيد العموم، فمرّجه إلى دوران الأمر فيه بين تخصيص «أكرم العلماء»، و بين تخصيص عموم (حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة)، و لا ترجيح لأحدهما على الآخر، و إن كان أفراد أحدهما أكثر من الآخر؛ لأنّه ليس مرجّحاً.

و أمّا بناءً على القول بعدم إفادته العموم، بل يستفاد العموم من إطلاقه، فالكلام فيه هو الكلام في الفرض الأوّل.

هذا كلّ فيما لو تأخّر الخاصّ عن وقت العمل بالعامّ.

و أمّا لو تقدّم الخاصّ، و ورد العامّ بعد حضور وقت العمل بالخاصّ، و دار الأمر بين كون الخاصّ المتقدّم مخصّصاً للعامّ المتأخّر، و بين كون العامّ المتأخّر ناسخاً للخاصّ المتقدّم، و الكلام فيه مبنيّ على استفادة الاستمرار من إطلاق الخاصّ، أو من عمومهم اللفظي، أو من الدليل الخارجي- بنحو ما عرفته في الصورة الاولى- و عدمه:

فعلى الأوّل فمقتضى إطلاق الخاصّ حرمة إكرام الفسّاق من العلماء، و مقتضى عموم العامّ المتأخّر وجوب إكرامهم.

فيمكن أن يقال: إنّ ما ذكرناه: من تقديم تقييد الإطلاق في دوران الأمر بين تقييد الإطلاق و تخصيص العامّ على تخصيص الخاصّ؛ لأنّ حجّة الإطلاق مبنية على السكوت و عدم البيان، بخلاف حجّة العامّ جار فيه أيضاً.

و لكن يرد عليه: أنَّ ما ذكرنا: من أولوية تقييد المطلق إنّما هو في العامّين من وجه، الذي ليس فيه جمع عرفي، و أمّا في العامّ و الخاصّ المطلقين فلا، فإنّه و إن لم يكن مثل ما لو صدر المتأخّر قبل حضور وقت العمل بالمتقدّم؛ في تعيّن التخصيص و عدم احتمال النسخ- لاحتمال النسخ فيما نحن فيه؛ لأنّ المفروض صدور الثاني بعد حضور وقت العمل بالأوّل- لكن لا فرق بينهما في وجوب الجمع العرفي بينهما بتخصيص العامّ، و معه لا تصل النوبة إلى ما ذكرناه في وجه أولوية تقييد الإطلاق.

و لو استفيد استمرار الخاصّ من الدليل الخارجي- مثل (حلال محمّد صلى الله عليه و آله و سلم ...) إلى آخره فالأمر فيه دائر بين أن يكون العامّ المتأخّر بياناً لقوله صلى الله عليه و آله و سلم: (حلال محمّد ...) إلى آخره، و بين أن يكون الخاصّ المتقدّم مخصّصاً للعامّ المتأخّر؛ بمعنى أنّ إطلاق الخاصّ ظهير له، فيقوى به، فيخصّص به العامّ.

و لو استفيد استمرار الخاصّ المتقدّم منه بدلالة لفظية، فمقتضى الجمع العقلاني هو تخصيص العامّ المتأخّر به.

و أمّا لو جهل الحال- من تقدّم الخاصّ أو العامّ، و من صدور المتأخّر بعد حضور وقت العمل بالمتقدّم واقعاً أو قبله- فعلى فرض صدور الثاني قبل حضور وقت العمل بالآخر واقعاً يتعيّن التخصيص، و على فرض صدوره بعد حضور وقت العمل بالأوّل، يتردّد الأمر بينه و بين النسخ، فيحتمل هنا صدور الخاصّ بنحو لا يحتمل فيه إلّا التخصيص، و هو صدوره قبل حضور وقت العمل بالعامّ، ففي تقديم النسخ أو التخصيص وجهان.

لكن بملاحظة كثرة التخصيص في العمومات الشرعية، حتّى قيل: «ما من عامّ إلّا و قد خُصّ، و ما من مطلق إلّا و قد قيّد» و ندرة النسخ فيها- و أنّه قد يوجب الغلبة عدم اعتناء العقلاء بالاحتمال المخالف النادر، كما أنّ بناءهم على ذلك في الشبهة الغير المحصورة و أصالة الصحة في فعل الغير و نحو ذلك؛ ممّا يكون فيه احتمال الخلاف نادراً؛ بحيث لا يعتني به العقلاء- يُقدّم التخصيص على النسخ و عدم الاعتناء باحتمال النسخ في الفرض.

و يؤيده: أنّ مبنى الفقه و الفقهاء على التخصيص و التقييد من أوّل الفقه إلى آخره، و قلّما يوجد مورد حكموا فيه بالنسخ، مع أنّ الغالب عدم علمهم بالحال؛ من تقدّم الخاصّ على العامّ أو بالعكس، و أنّ صدور الثاني هل هو بعد حضور وقت العمل بالأوّل أو قبله.

و أمّا ما أفاده شيخنا الحائري قدس سره و الميرزا النائيني قدس سره: من أنّه يعتبر في الغلبة أن تكون بمثابة تصلح قرينة على التخصيص، و ما نحن فيه ليس كذلك «١».

ففيه: أنّ ذلك لا يناسب لمبناهما و غيرهما في الفقه من عدم احتمال النسخ في هذه الصورة.

دوران الأمر بين تقييد الإطلاق و حمل الأمر على الاستحباب

و من الموارد التي تُوهّم أنّها من قبيل تعارض الظاهر و الأظهر: ما لو دار الأمر فيه بين تقييد المطلق و حمل الأمر على الاستحباب أو النهي على الكراهة، كما لو قال:

«إن أفطرت فأعتق رقبة»، ثمّ قال منفصلاً: «إن أفطرت أعتق رقبة مؤمنة»، أو «لا تعتق رقبة كافرة»، فإنّ الأمر فيه دائر بين تقييد الأوّل بالثاني، أو حمل الثاني على الاستحباب، أو النهي على الكراهة، و أنّ المؤمنة أفضل الأفراد، فيصحّ في هذا الفرض ما ذكره شيخنا الحائري قدس سره: من أنّ تقييد المطلق فيه بمجرد الأمر و النهي في غاية

الإشكال؛ لغلبة استعمال الأمر في النذب، و النهي في الكراهة، حتّى أنكر صاحب المعالم حمله على الوجوب بمجرد «٢».

و لكنّه إنّما يتمّ لو صدر المطلق من الإمام عليه السلام- في مقام الفتوى- جواباً لمن سأله عمّا هو مبتلىّ به، فإنّه حينئذٍ لو سُمِعَ منه عليه السلام- أو من غيره من الأئمّة الأطهار عليهم السلام- الأمر بالمقيّد أو النهي بعد حضور وقت العمل بالمطلق، فتقييده مشكل، فلا بدّ من حمل الأمر بالمقيّد أو النهي على النذب و الكراهة، و إلّا يلزم الإغراء بالجهل، و هو ممتنع من الإمام، أو الحمل على نسخ المطلق، و هو نادر جدّاً لا يلتزم به، فإنّ حمل الأمر على النذب و النهي على الكراهة، أهون و أسهل منه و من التقييد في الغرض المذكور.

و أمّا لو كان المتكلّم في مقام جعل القوانين الكلّيّة- كما في كثير من الأوامر و النواهي الصادرة من الشارع- فينعيّن فيه تقييد المطلق؛ لأنّ بناء المقنّنين على ذكر العمومات و المطلقات- في مقام جعل القانون- و تأخير المقيّدات و المخصّصات و بيانها، و لا يلزم منه الإغراء بالجهل، و لا النسخ.

هذا كلّه في تعارض الدليلين.

المبحث الثالث إذا كان التعارض بين أكثر من دليلين

و أمّا التعارض بين الأكثر من دليلين، ففيه صور نذكر أهمّها:

الصورة الاولى: إذا ورد عامّ و خاصّان كلّ واحد منهما أخصّ من الأوّل

لو ورد عامّ، و خاصّان كلّ واحد منهما أخصّ من الأوّل؛ سواء كان بين موضوعي الخاصّين عموم من وجه- مثل «أكرم العلماء»، و «لا تكرم الفسّاق منهم، و لا تُكرم النحويّين»- أم لا.

و الكلام فيها في مقامين:

الأوّل: الكلام في أنّه هل تجب ملاحظة النسبة بين العامّ و أحد الخاصّين و علاج التعارض بينهما أوّلاً، ثمّ ملاحظة النسبة بينه و بين الخاصّ الآخر، فإنّه حينئذٍ ربّما تنقلب النسبة، كما لو خُصّص العامّ في المثال بقوله: «لا تُكرم الفسّاق منهم»، فإنّ النسبة بين العامّ بعد التخصيص، و بين الخاصّ الآخر- أي لا تكرم النحويّين- حينئذٍ هي العموم من وجه، أو أنّه لا يصحّ ذلك؛ لأنّ الخاصّين في عرض واحد؛ لا تقدّم لأحدهما على الآخر و ملاحظته أوّلاً مع العامّ، ثمّ ملاحظة الآخر بعده، أو التفصيل بين كون المخصّصين لفظيّين، و بين كون أحدهما لفظيّاً و الآخر لُبّيّاً، فلا تقدّم لأحدهما على الآخر في الأوّل، و يقدّم اللّبّي على اللفظي في الثاني، فيلاحظ النسبة بين العامّ بعد تخصيصه باللّبّي، ثمّ ملاحظة النسبة بينه و بين المخصّص اللفظي؟ وجوه.

الثاني: أنّه- بعد البناء على عدم تقدّم أحد الخاصّين على الآخر في ملاحظة النسبة بينه و بين العامّ؛ لأنّهما في عرض واحد، و أنّ مقتضى القاعدة تخصيص العامّ بكلّ واحد منهما- لو استلزم تخصيصه بهما استهجاناً، أو استيعاب جميع الأفراد و عدم بقاء شيء منها تحت العامّ، كما لو قال: «أكرم العلماء»، ثمّ قال: «لا تكرم الفسّاق منهم، و يُكره إكرام عدولهم»، فإنّه لا يمكن تخصيصه بهما معاً، فهل يقع التعارض حينئذٍ بين العامّ و بين مجموع الخاصّين، كما ذهب إليه الشيخ الأعظم و المحقّق الخراساني و الميرزا النائيني «١»، أو أنّ التعارض حينئذٍ بين الخاصّين؟

أمّا المقام الأول: فلا إشكال في أنّ الخاصّين اللَّفْظِيَّين يردان على العامّ في عرض واحد، فيخصّص بهما معاً، ولا يلزم منه محذور؛ إذ لا وجه لملاحظة النسبة بينه وبين أحد الخاصّين أوّلاً، ثمّ ملاحظته مع الآخر؛ لعدم المرجّح فيما لو لم يعلم الحال من تقدّم أحد الخاصّين بحسب الصدور وتأخّره، كما هو الغالب، ولهذا قال الشيخ الأعظم قدس سره- بعد ذكر توهم بعض تخصّيص العامّ بأحد الخاصّين إذا كان لبيّاً- إنّّه لا أظنّ أن يلتزم هذا المتوهم بذلك في الخاصّين اللَّفْظِيَّين «٢».

هذا في الخاصّين اللَّفْظِيَّين.

و أمّا لو كان أحد الخاصّين لبيّاً و الآخر لفظيّاً، فمع كون اللَّبِّي كالحافّ بالعامّ، كما لو علم بحرمة إكرام الفسّاق من العلماء حين صدور «أكرم العلماء»، فلا إشكال في تخصّيص العامّ به أوّلاً، ثمّ ملاحظته مع الخاصّ الآخر، ولا ينبغي عدّ ذلك من انقلاب النسبة، فإنّ فسّاق العلماء خارجون من العامّ ابتداءً و من الأوّل، كما أنّه لو اتّصل أحد الخاصّين اللَّفْظِيَّين بالعامّ، فهو أيضاً كذلك؛ لأنّه قرينة حافّة بالكلام.

و إنّما الكلام في اللَّبِّي الغير الحافّ بالكلام، فالحقّ فيه ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره: من أنّه لا وجه لتقديم اللَّبِّي المذكور، و ملاحظة النسبة بينه وبين العامّ أوّلاً، ثمّ ملاحظته مع الخاصّ اللَّفْظِيّ «١».

و تبعه في «الذّرر» «٢»، و لكنّ ببالى أنّه قدس سره عدل عنه في الفقه؛ للفرق بينه وبين الخاصّين اللَّفْظِيَّين؛ لأنّهما واردان على العامّ في عرض واحد، و أمّا اللَّبِّي فهو من قبيل تتمّة المقتضي للعامّ، و المخصّص اللَّفْظِيّ من قبيل المانع فليس العام مع المخصّص اللَّبِّي في العموم من الابتداء.

لكن أقول: إن أراد قدس سره أنّ حجّة العامّ معلّقة على ذلك، و أنّه ليس حجّة إلى زمان حصول القطع بالخلاف في بعض الأفراد الخارجة بالدليل اللَّبِّي، فلا نسلم ذلك.

و إن أراد أنّه مع وجود المخصّص اللَّبِّي كالقطع بالخلاف، يكشف عن عدم تعلّق الإرادة الجديّة بالنسبة إلى تلك الأفراد، التي علم عدم وجوب إكرامهم، فالمخصّص اللَّفْظِيّ أيضاً كذلك، فإنّ مقتضاه عدم حجّة العامّ حين الظفر بالخاصّ، و كشفه عن عدم تعلّق الإرادة الجديّة بالنسبة إلى أفراد الخاصّ، فلا فرق بين اللَّبِّي و اللَّفْظِيّ في ذلك، مع حجّة العامّ بالنسبة إلى العموم قبل الظفر بالخاصّ.

فالحقّ هو ما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سره أوّلاً.

و أمّا المقام الثاني: أي ما لو استلزم تخصّيص العامّ بكلا الخاصّين محذور الاستهجان، أو استيعاب أفراد العامّ، فقد يقال: إنّ مجموع الخاصّين يعارض العامّ، فلا بدّ من ملاحظة المرجّحات و الرجوع إليها.

لكن ربّما يرد عليه الإشكال فيما لو كان العامّ راجحاً على أحد الخاصّين بحسب السند دون الآخر، أو وافق أحد الخاصّين العامّة دون الآخر.

و الحقّ أنّ التعارض إنّما هو بين الخاصّين، لكنّه تعارضٌ بالعرض؛ و ذلك لأنّ العامّ لا يعارض كلّ واحد من الخاصّين منفرداً؛ لعدم لزوم محذور من تخصّيصه بأحدهما، و وجوب الجمع العرفي بينهما، و إنّما يلزم المحذور من تخصّيصه بهما معاً.

و بعبارة اخرى: هنا ثلاثة أدلة: العام، مثل «أكرم العلماء»، و خاصان، مثل «لا تكرم الفساق منهم»، و «يكره إكرام عدولهم»، و العام لا يعارض الخاص الأول بنفسه مع قطع النظر عن الخاص الآخر، و كذلك الخاص الآخر بنفسه لا يعارض العام، و مجموع الخاصين ليس شيئاً يعارض العام، لكن يعلم إجمالاً بعدم صحة تخصيص العام بأحد الخاصين؛ و أنه لم يصدر أحدهما؛ للزوم المحذور من تخصيصه بهما معاً، فلا بدّ من الرجوع إلى المرجحات بين الخاصين، و علاج التعارض بينهما، و إن قلنا بعدم شمول أخبار التعارض و العلاج للمتعارضين بالعرض، فمقتضى القاعدة تساقط الخاصين، فإما أن نقول بحجية العام ظاهراً؛ لعدم العلم التفصيلي بالمخصّص، أو لا؛ للعلم الإجمالي بتخصيصه بأحدهما.

هذا إذا لم يعلم بتلازم الخاصين في الحكم، و أمّا مع العلم به و عدم انفكاك أحدهما عن الآخر، فيقع التعارض بين العام و بين كلّ واحد منهما؛ لأنّ المفروض استلزامه للخاص الآخر، فيلزم من تخصيصه به، و بلازمه الاستهجان.

و لو علّم بالتلازم بين الأفراد في الحكم، لا بين الخاصين؛ بمعنى أنّه لو وجب إكرام العلماء فجميع أفرادهم كذلك، و إن حرم إكرامهم فجميعهم سواء في هذا الحكم، و إن استُحِبَّ إكرامهم فكذلك، و ورد: «أكرم العلماء، و لا تكرم فساق العلماء، و يستحبّ إكرام النحويين»، وقع التعارض بين الأدلة الثلاثة.

الصورة الثانية: إذا ورد عامّ و خاصان بينهما عموم و خصوص مطلق

لو ورد عامّ و خاصان، و بين الخاصين عموم و خصوص مطلق، مثل «أكرم كلّ عالم، و لا تكرم النحويين، و لا تكرم فساق النحويين».

فقال بعض الأعظم قدس سره: إنّهُ يُخصّص العامّ بهما، كما في الصورة السابقة «١»، و لكنّه يتصوّر على وجوه:

الوجه الأول: أن يتوافق الخاصان إثباتاً و نفيّاً، و يخالفان العامّ فيهما، كما في المثال المذكور، فإمّا أن يلزم من تخصيص العامّ بهما محذور من الاستهجان و غيره، أو لا.

و الثاني أيضاً على قسمين:

أحدهما: أن تُحرز وحدة المطلوب من الخاصين.

ثانيهما: أن لا يُحرز ذلك.

فعلى الأخير يخصّص العامّ بهما، فيخرج فساق النحويين في المثال من العامّ، و كذلك عدولهم؛ أي مورد افتراق الأعمّ من الخاصين، و على الأول أي فرض إحراز وحدة المطلوب من الخاصين، فيخصّص الأعمّ من الخاصين بالأخصّ منهما، فيخرج فساق النحويين من عموم «لا تكرم النحويين» و يبقى عدولهم تحته، و يصير نتيجة ذلك حرمة إكرام عدول النحويين، فيخرج ذلك عن العامّ، و النتيجة حينئذٍ وجوب إكرام العلماء سوى العدول من النحويين.

و لو لزم الاستهجان من تخصيص العامّ، فهو إمّا بسبب التخصيص بالخاصّ أو الأخصّ، أو بكلّ واحد منهما منفرداً، فالأخير كما لو قال: «أكرم العلماء»، و فرض انحصارهم في الكوفيّين إلّا نادراً، و قال: «لا تكرم الفساق منهم»، و قال: «لا تكرم فساق الكوفيّين»، و فرض أنّهم فساق إلّا نادراً، فإنّه لو خُصّص بالأخصّ من الخاصين- أي «لا تكرم فساق العلماء الكوفيّين»- يلزم تخصيص الأكثر المستهجن؛ لأنّه لا يبقى حينئذٍ تحت العامّ إلّا النادر منهم حسب الفرض.

و كذلك يلزم الاستهجان من تخصيصه بالخاص من الخاصين بطريق أولى؛ لأنّ المفروض أنّ دائرته أوسع و أعمّ من الآخر، فإذا اخرج من العموم يلزم ما ذكر من الاستهجان، و لا مناص حينئذٍ من أن يقال بتعارض الأدلّة الثلاثة، و الرجوع إلى قواعد التعارض، و لو لم يلزم الاستهجان من تخصيص العام بالخاص فقط- لا بالأخص- فمقتضى الجمع العقلائي تخصيص الخاص بالأخصّ و تخصيص العام الفوقاني بالخاص المخصّص، و هو جمع عقلائي لا يستلزم الاستهجان، لكن يكشف ذلك عن وحدة المطلوب من الخاصين؛ لعدم إمكان تعدّد المطلوب حينئذٍ، و إلّا لزم الاستهجان.

و أمّا فرض لزوم الاستهجان من تخصيص العام الفوقاني بمجموع الخاصين فقط، فهو غير متصور لتداخلهما.

الوجه الثاني: ما لو كان الخاصان متخالفين إيجاباً و سلباً، و الأخصّ موافقاً للعام دون الخاص، مثل «أكرم العلماء، و لا تكرم الفسّاق منهم، و أكرم فسّاق النحويين»، فمقتضى الجمع العقلائي تخصيص الخاص بالأخصّ، ثمّ تخصيص العام الفوقاني بالخاص المخصّص، و النتيجة وجوب إكرام العلماء إلّا عدول النحويين.

و على فرض لزوم الاستهجان من التخصيص، يقع التعارض بين الأدلّة الثلاثة المذكورة، و إن لزم الاستهجان من تخصيص العام الفوقاني بالخاص المخصّص دون تخصيصه- أي الخاص بالأخصّ- يقع التعارض بين العام و الخاص، لكن لا مانع من تخصيص الخاص بالأخصّ.

الوجه الثالث: أن يكون كلّ واحد من الأدلّة الثلاثة مخالفاً للآخر في الحكم، مثل «يجب إكرام العلماء، و يحرم إكرام الفسّاق منهم، و يُستحبّ إكرام النحوي من فسّاق العلماء»، فالحكم فيه كما تقدّم: من أنّه إن لم يلزم محذور من تخصيص العام بالخاص المخصّص بالأخصّ، فمقتضى الجمع العقلائي تخصيص الخاص بالأخصّ، ثمّ تخصيص العام الفوقاني بالخاص بعد خروج الأخصّ منه، و تصير النتيجة في المثال وجوب اكرام جميع العلماء إلّا الفسّاق الغير النحوي منهم، و الفسّاق الغير النحوي منهم محرم الاكرام و الفسّاق من النحويين مستحب الإكرام.

الصورة الثالثة: إذا ورد عامّ و خاصان بينهما عموم من وجه

لو ورد عامّ و خاصان بينهما العموم من وجه، و الخاصان إمّا متوافقان في الإيجاب و السلب و مخالفان للعامّ فيهما، نحو «أكرم كلّ عالم، و لا تكرم النحويين، و لا تكرم الصرفيّين»، فإن لم يلزم من تخصيص العامّ بهما محذور الاستهجان، خصّص بهما معاً، و إلّا يقع التعارض بين الخاصين بالعرض، نظير ما تقدّم في الصورة الاولى.

و لو اختلف الخاصان في الإيجاب و السلب، و وافق أحدهما العامّ، فالخاصان متعارضان في مورد الاجتماع، و يخصّص العامّ بالخاصّ المخالف له في مورد الافتراق، مثل «أكرم العلماء، و لا تكرم النحويين و أكرم الصرفيّين»، فالخاصان متعارضان في العالم النحوي الصرفي، و يخصّص العامّ بغير النحوي المحض، و يبقى الصرفي المحض و النحوي الصرفي تحت العامّ، و تنقلب النسبة بين العامّ المخصّص بغير النحوي المحض، و بين «لا تكرم النحويين» المخصّص للعامّ بعد التخصيص، إلى العموم من وجه؛ لتصادقهما في النحوي الصرفي، و يفارق العامّ في الصرفي المحض، و تفارق الخاصّ في النحوي المحض؛ لخروجه عن العامّ بالتخصيص له، و عدم إرادته بحسب الجدّ من العامّ، و عدم صلاحية العامّ للاحتجاج به بالنسبة إليه؛ لأنّ المناط لملاحظة النسبة بين العامّ الذي هو حجّة- و تعلّق الإرادة الجدّية به- و الدليل الآخر، لا ما استعمل فيه العامّ و إن لم يوجب ذلك تعنون العامّ بذلك- أي العلماء الغير النحويين محضاً- لعدم إيجاب المخصّص المنفصل ذلك.

فما ذكره الميرزا النائيني قدس سره- من صيرورة العامّ معنوّاً بذلك؛ أي العلماء الغير النحويين محصّاً؛ سواء كان الخاصّ متّصلاً أم منفصلاً «١»- سهو من قلم المقرّر.

و لو اختلف الخاصّان في الحكم، مع عدم موافقة أحدهما للعامّ، كما لو قيل:

«يجب إكرام العلماء، و يحرم إكرام النحويّين، و يستحبّ إكرام الصرفيّين»، فالخاصّان متعارضان في مورد تصادقهما، و هو النحوي الصرفي، و يُخصّص كلّ واحد منهما العامّ في مورد افتراقهما، فيخرج عنه النحويّ المحض و الصرفي المحض، فيصير مفاد العامّ وجوب إكرام العلماء، سوى النحوي المحض و الصرفي المحض، و تتعارض الأدلّة الثلاثة في النحوي و الصرفي، و تنقلب النسبة بين العامّ و بين كلّ واحد من الخاصّين- بعد تخصيصه بهما- إلى العموم من وجه؛ لتصادق العامّ و قوله: «يحرم إكرام النحويّين» في النحوي الغير المحض، و افتراق الخاصّ عن العامّ في النحوي المحض، و افتراق العامّ عن الخاصّ في الفقهاء مثلاً.

و كذلك بينه و بين قوله: «يستحبّ إكرام الصرفيّين» بعد تخصيص العامّ عموم من وجه.

الصورة الرابعة: إذا ورد عامّان بينهما عموم من وجه و خاصّ

لو ورد عامّان بينهما عموم من وجه- مثل «أكرم العلماء، و لا تكرم الفسّاق»- و خاصّ فقد يُخرج الخاصّ مورد اجتماعهما عن تحت العامّين، مثل «يستحبّ إكرام فسّاق العلماء»، و حينئذٍ يرتفع التعارض بين العامّين المذكورين، و قد يخرج مورد افتراق أحدهما عن تحته، فتتقلب النسبة بين العامّين من العموم من وجه إلى العموم المطلق، و لو ورد خاصّ آخر مُخرج لمورد افتراق العامّ الآخر عن تحته، انقلبت النسبة بينهما إلى التباين.

الصورة الخامسة: إذا ورد عامّان متباينان و خاصّ

ما لو ورد عامّان متباينان- مثل «أكرم العلماء، و لا تُكرم العلماء»- و خاصّ، فالخاصّ يخصّص العامّ الأوّل، مثل «يستحبّ إكرام عدول العلماء»، انقلبت النسبة بينهما من العموم و الخصوص المطلق إلى العموم من وجه؛ لاختصاص العامّ الأوّل حينئذٍ بالفسّاق من العلماء، و يعمّ العامّ الثاني لهم و للعدول، و يفترق العامّ الثاني بشموله للعدول منهم دون الأوّل، و يتصادقان في العالم الفاسق.

هذه هي عمدة الصّور المتصوّرة في المقام، و يمكن استنباط غيرها من الصور منها.

تذنيب: هل تعمّ أخبار التعارض و العلاج العامّين من وجه أم لا؟

و ممّا لا بدّ من تقديمه على الشروع في أصل المبحث، هو الكلام في أنّه هل تعمّ أخبار التعارض و العلاج العامّين من وجه، أو لا؟

توضيحه: أنّ التعارض بين الخبرين: إمّا بالذات أو بالعرض، و على الأوّل فالمتعارضان: إمّا متباينان- مثل «أكرم العلماء، و لا تكرم العلماء»- أو بينهما عموم من وجه، أو بينهما عموم مطلق، مع عدم وجود الجمع العرفي بينهما؛ للزوم الاستهجان في تخصيص العامّ، فإنّه أيضاً من قبيل التعارض بالذات؛ ضرورة تناقض الموجبة الكلّية مع السالبة الجزئية و بالعكس، غاية الأمر قد يكون بينهما الجمع العرفي العقلاني، فمع عدمه يتعارضان.

وَأَمَّا التعارض بالعرض: فهو إمّا لمكان العلم الإجمالي بمخالفة أحد الدليلين للواقع مع عدم تعارضهما و تنافيهما ذاتاً، مثل «يجب صلاة العيد، و أكرم العلماء» لو علم بمخالفة أحدهما للواقع، و ليسا متعارضين ذاتاً.

و إمّا لأنّ هنا عامّاً و خاصّين يلزم من تخصيصه بهما الاستهجان؛ لا بأحدهما، و قد يقع التعارض بين لازمي مضمون الدليلين، لا في نفس مضمونهما، و في شمول أخبار العلاج- التي تقدّم أنّ موضوعها الخبران المتعارضان أو المختلفان- لجميع تلك الأقسام أو بعضها وجهان.

فنقول: لا إشكال في شمولها للمتباينين، و الظاهر شمولها للعموم المطلق مع عدم الجمع العرفي بينهما؛ لتخالف مضمونيهما حينئذٍ.

و أمّا العامّان من وجه فعنوانا موضوع الدليلين فيهما متغايران كالعالم و الفاسق، لكنّهما متصادقان في بعض الأفراد- أي العالم الفاسق- و يدلّ كلّ واحد منهما على حكم غير حكم الآخر، فلا إشكال في تعارضهما في مورد التصادق و الاجتماع، لكن مقتضى سياق الأخبار العلاجيّة- سؤالاً و جواباً- خروج العامّين من وجه عنها؛ لأنّه يستفاد منها تقديم ذي المزيّة و ترجيحه و طرح الآخر رأساً بتمام مضمونه.

و بعبارة أخرى: مقتضى الحكم فيها بطرح أحد الخبرين- لموافقته للعامّة، أو لمخالفة الكتاب، أو لأعدليّة راوي الآخر، أو أصدقّيته، و نحو ذلك- هو فرض وقوع التعارض بين تمام مضموني الخبرين، لا مثل العامّين من وجه؛ إذ لا وجه لطرح تمام مضمون غير ذي المزيّة فيهما رأساً، حتّى في مورد الافتراق، و ليس في هذه الأخبار ما يدلّ على جواز طرح بعض المضمون فقط، فالظاهر عدم شمول تلك الأخبار للعامّين من وجه.

و صرّح الميرزا النائيني قدس سره- بعد نقل الأخبار الدالّة على أنّ ما يخالف الكتاب زُخرف «١»، أو باطل «٢»، أو لم نقله:- بأنّ المراد بها المخالفة بتمام المضمون «٣».

و قال المقرّر لبحته في ذيل هذا الكلام: إنّهُ يؤبّد ذلك ظهور أخبار العرض على الكتاب في إرادة المخالفة بقول مطلق، و هي المخالفة بنحو التباين؛ بخلاف الروايات الواردة في ترجيح أحد المتعارضين على الآخر بمثل الأخذ بموافقة الكتاب منهما، فإنّه يصدق على العامّين من وجه الغير الموافق أحدهما الكتاب، أنّه مخالف له «٤». انتهى.

و لا يخفى التهافت بين كلامي المقرّر، فإنّ دعواه الظهور أوّلًا في أنّ المراد هي المخالفة بتمام المضمون تنافي ما ذكره أخيراً «٥».

فالحقّ عدم شمول أخبار العلاج للعامّين من وجه موضوعاً، فضلاً عن المتعارضين بالعرض؛ لعدم صدق التعارض عليهما عرفاً، غاية الأمر أنّه يعلم عدم صدورهما معاً، و كذلك الخاصّان المتعارضان بالعرض؛ من جهة أنّ تخصيص العامّ بهما مستلزم للاستهجان، و كذلك التعارض بين لازمي الدليلين؛ لا في أنفسهما و في مضمونهما.

نعم، بناءً على ما اختاره الشيخ الأعظم و المحقّق الخراساني *: من أنّ التعارض فيه إنّما هو بين العامّ و الخاصّين، يشمله أخبار التعارض؛ لما عرفت من صدقه على العامّ و الخاصّ مع عدم الجمع العقلاني بينهما.

هذا، و لكن يمكن أن يقال: إنّ الأخبار العلاجيّة و إن لم تعمّ العامّين من وجه- و غيرهما ممّا تقدّم آنفاً- موضوعاً، لكن يمكن دعوى إلغاء الخصوصيّة العرفيّة في المقام؛ بأن يقال: إنّ حكم العقل و العقلاء بالتساقط في المتعادلين، أو الحكم بالرجوع إلى المرجّحات في الأخبار العلاجيّة، و التخيير مع عدم الترجيح في المتباينين و نحوهما؛ ممّا تشمله

الأخبار موضوعاً، لا لخصوصية لهما فيه، فإنّ الحكم المزبور إنّما هو لعدم مطلوبيّة طرح الأخبار، و لزوم العمل بها مهماً أمكن، فمع احتمال مطابقة أحدهما للواقع، يمكن العمل بأحدهما تخييراً مع التعادل، أو بذى المزية تعييناً مع وجود المرجّح، و أنّ الحكم بذلك في بعض الصور، يستفاد منه عرفاً أنّه كذلك في باقي الصور؛ ممّا لا تشملها الأخبار موضوعاً.

هل المرجّحات السندية جارية في العامّين من وجه أم لا؟

ثمّ على فرض عموم الأخبار العلاجية للعامّين من وجه، فهل تجري فيهما جميع المرجّحات حتّى المرجّحات السندية، أو أنّه لا تجري فيهما تلك المرجّحات؟ كما اختاره الميرزا النائيني قدس سره؛ حيث قال ما حاصله: الظاهر أنّه لا يرجع فيهما إلى المرجّحات السندية، بل لا بدّ فيهما من الرجوع إلى المرجّحات الجهتية، و مع فقدها فإلى المضمونية؛ لأنّ التعارض فيهما إنّما هو في بعض المضمون؛ أي مادّة الاجتماع، و أمّا مادّة افتراقهما فلا تعارض بينهما فيها، و حينئذٍ فلا معنى للرجوع فيهما إلى المرجّحات السندية؛ لأنّه إن اريد من الرجوع إليها طرح أحدهما رأساً، و المعاملة معه معاملة مع الخبر الغير الصادر، فلا وجه له؛ لعدم ابتلائه بالمعارضة في مادّة افتراقه، مع شمول أدلّة حجّة خبر الواحد له.

و إن اريد منه طرحه في خصوص مادّة الاجتماع فهو غير ممكن، فإنّ الخبر الواحد لا يقبل التبعض في بعض المدلول من حيث الصدور؛ بأن يقال: إنّ صادر في بعض المدلول، و غير صادر في البعض الآخر.

و ما يقال: من انحلاله إلى أخبار متعدّدة حسب تعدّد أفراد الموضوع، كما هو الشأن في جميع القضايا الحقيقية، فلا محذور في طرح أحد العامّين من وجه في خصوص مادّة الاجتماع دون الافتراق.

واضح الفساد، فإنّ الانحلال المذكور لا يقتضي تعدّد الرواية، بل ليس في البين إلّا رواية واحدة، رتبّ فيها الحكم على موضوعه المقدّر وجوده «١». انتهى.

أقول: ما أفاده- من أنّه لا معنى للرجوع إلى المرجّحات الصدورية فيهما- إن أراد منه أنّ التعبدّ بصدور خبر في بعض مدلوله دون بعض، ممتنع عقلاً، فهو ممنوع لأنّ الذي يباه العقل هو صدوره و عدم صدوره تكويناً، فإنّه غير معقول، و أمّا شرعاً و في عالم التعبدّ- بمعنى الحكم بترتيب بعض الآثار فقط- فلا؛ لأنّ التعبدّ باب واسع يمكن التعبدّ بما هو ممتنع تكويناً، مثل التعبدّ بوجود المعلول دون علّته، و بالعكس، و بأحد المتلازمين عقلاً دون الآخر.

و إن أراد عدم إمكانه عرفاً- و إن كان ذلك خلاف ظاهر عبارته- بتقرير: أنّ أخبار العلاج بمرجّحات الصدور: هو إمّا التعبدّ بالصدور، أو التعبدّ بعدمه، و يبعد عند العرف التعبدّ بالصدور من جهة، و عدمه من جهة أخرى، و إن لم يمتنع ذلك عقلاً.

ففيه: أنّ قوله عليه السلام: (خذ بأوثقهما) «٢» ليس أمراً بالحكم بصدوره بتمام مضمونه؛ حتّى يقال: إنّ لازمه فرض تعدّد السند و الصدور، بل ليس معناه إلّا الأمر بترتيب الأثر عليه و العمل به؛ من حيث أنّه أحفظ و أضبط لقيود الكلام، و أنّه أقلّ اشتباهاً و خطأ من الآخر، فيؤخذ بتمام مضمون أحد الخبرين و بعض مضمون الآخر.

و بالجملة: بعد العلم بخطأ أحدهما في النقل بالنسبة إلى مادّة الافتراق، يدور الأمر بين خطأ الأوثق في حفظ قيود الكلام و ضبطها، و بين خطأ غيره، فلا مانع من التعبدّ بصدور خبر الأوثق بجميع مضمونه؛ بمعنى ترتّب الأثر عليه و التعبدّ بصدور الآخر بالنسبة إلى بعض مضمونه.

فالحقّ: جريان جميع المرجّحات في العامّين من وجه؛ بناءً على شمول أخبار التعارض و العلاج لهما.

إذا عرفت ذلك كلّهُ فلنشرع في البحث في أصل المطلب في المقام، و فيه مقامان:

المقام الأوّل في المتكافئين

فالكلام فيه: إمّا في بيان ما هو مقتضى القاعدة العقليّة أو العقلانيّة فيهما، و إمّا في بيان ما هو مقتضى الأخبار الواردة في الخبرين المتكافئين.

و على الأوّل فالبحث فيه: إمّا بناءً على الطريقيّة في حجّة الأمارات، و إمّا على السببيّة.

مقتضى الأصل على الطريقيّة

أمّا البحث في بيان مقتضى القواعد العقليّة فيهما بناءً على الطريقيّة، فعلى القول بأنّ مستند حجّة الأمارات هو بناء العقلاء و إمضاء الشارع لها، لا تأسيساً من الشارع، فلا بدّ في صورة تكافئهما من الرجوع إلى ملاحظة بنائهم في تلك الحال، فقد يقال: إنّ بناءهم على التساقط و التوقّف لوجهين:

الأوّل: أنّه لا ريب في أنّ حجّة خبر الواحد عندهم، إنّما هي من باب الطريقيّة لا السببيّة، و في صورة تعارض الخبرين و العلم بمخالفة أحدهما للواقع، ليس واحد منهما كاشفاً عن الواقع، و ليس بناؤهم على العمل بواحد منهما لتكاذبهما؛ لأنّ كلّ واحد منهما مستلزم لعدم كاشفيّة الآخر عن الواقع، فلا أماريّة عندهم لواحد منهما، و هو معنى التساقط و التوقّف.

الثاني: أنّه ليس احتجاج العقلاء بخبر الواحد لأجل حصول العلم بالواقع، بل لأجل عدم المؤمّن من العقاب على الواقع، و عدم معذوريّة العبد في مخالفة الواقع لو خالف الأمانة؛ أي المؤدّيّة إلى الواقع، و الأمانة منجّزة للواقع عندهم إذا كانت واصله إليهم، فمع عدم الظفر بأمانة تدل على وجوب صلاة الجمعة- مثلاً- بعد الفحص عنها، فإنّه لا يصحّ للمولى الاحتجاج على العبد في ترك صلاة الجمعة، و لو فرض وجود الامارة عليه واقعاً و لكن لم تصل إليه؛ لعدم وجود ما يصلح للاحتجاج به عليه، و وجودها في الواقع غير صالح لذلك.

و لو قامت على وجوب صلاة الجمعة، و كان هناك أمانة اخرى أقوى منها على عدم الوجوب، و لكن لم تصل إلى المكلف بعد الفحص و اليأس عنها، فإنّه يصحّ للمولى الاحتجاج على العبد بالأمانة الاولى، فلو فرض مصادفتها للواقع و ترك العمل بها، فقد خالف الواقع بلا حجّة و عذر؛ لفرض أنّ الأمانة الثانية- التي هي أقوى- غير واصله إليه، و حينئذٍ فهو مستحقّ للعقوبة.

و الحاصل: أنّ الأمانة بوجودها الواقعي لا تصلح للاحتجاج بها، فكما أنّها بحسب وجودها الواقعي غير صالحة للاحتجاج بها، بل الحجّة هي الأمانة الواصلة بالطرق المتعارفة، كذلك الأمانة الواصلة المبتلاة بأمانة اخرى معارضة لها و مكذّبة لها، فإنّها حينئذٍ أيضاً لا تصلح للاحتجاج بها. و بعبارة اخرى: الأمانة المعارضة بأمانة اخرى و ليست واحدة منهما حجّة، و ليس سواهما شيء آخر هو الحجّة.

هذا كلّهُ بالنسبة إلى مضمونهما المطابقي.

و أمّا بالنسبة إلى لازم مضمونهما المطابقي؛ لو فرض لهما لازم، كما لو قامت أمانة على وجوب صلاة الجمعة، الذي لازمه عدم استحبابها و عدم حرمتها و عدم كراهتها، و قامت اخرى على حرمتها التي لازمها عدم وجوبها و استحبابها و كراهتها، فإنّ كلّ واحدة منهما و إن كانت معارضة للأخرى في الحرمة و الوجوب، لكنّها بالنسبة إلى نفي

الاستحباب و الإباحة و الكراهة متفقتان، بل تدلّان معاً عليه، لكن الحجّة على ذلك، هل هو كلّ واحد منهما- كما هو مذهب بعض- أو أنّ الحجّة على تلك المدلولات الالتزاميّة هو أحدهما الواقعي الغير المعلوم لنا تعييناً، لا أحدهما المعين، أو أنّه ليس واحداً منهما حجّة بالنسبة إلى تلك اللوازم أيضاً، وجوه.

قد يقال- و القائل هو الميرزا النائيني قدس سره- بالأوّل؛ لأنّ تعارضهما إنّما هو بالنسبة إلى مدلولهما المطابقي؛ أي الوجوب و الحرمة في المثال، فيتساقطان فيه، و أمّا بالنسبة إلى مدلولهما الالتزامي فلا يتعارضان ليتساقطا فيه، فكلّ واحد منهما باقٍ على حجّيته بالنسبة إليه.

و توهم: أنّ الدلالة الالتزاميّة تابعة للدلالة المطابقيّة، فلا مجال لبفائها بعد سقوطهما بالنسبة إلى المطابقيّة «١».

فاسد، فإنّ الدلالة الالتزاميّة فرع المطابقيّة في الوجود لا في الحجّيّة.

و بعبارة أوضح: الدلالة الالتزاميّة للكلام تتوقّف على دلّالته التصديقيّة؛ أي دلّالته على المؤدّي، و أمّا أنّ المؤدّي مراد فهو ممّا لا تتوقّف عليه الدلالة الالتزاميّة، فسقوط المتعارضين عن الحجّيّة و المؤدّي، لا يلزم سقوطهما عن الحجّيّة في نفي الثالث «٢». انتهى.

أقول: يرد عليه: أنّه قدس سره إن أراد بقوله:- إنّها تابعة لها في الوجود لا في الحجّيّة- أنّه مع العلم بكذب الخبر في المدلول المطابقي و عدم مطابقته للواقع، هو كاشف عن المدلول الالتزامي.

فهو كما ترى، فإنّ كيف يمكن وجود ما هو تابع لشيء بدون وجود المتبوع، و تقدّم سابقاً: أنّ الحقّ هو أنّ الدلالة الالتزاميّة ليست من الدلالات اللفظيّة، بل اللفظ لا يدلّ إلّا على معناه المطابقي، لكن المعنى المطابقي يكشف بوجوده عن المعنى الالتزامي، فاللّازم لازم للمعنى، لا للفظ؛ كي يقال: إنّّه ليس حجّة بالنسبة إلى المعنى المطابقي عند المعارضة، و هو حجّة بالنسبة إلى المعنى الالتزامي، فمع عدم إرادة وجوب صلاة الجمعة بالإرادة الجدّيّة من قوله: «تجب صلاة الجمعة»، لا معنى لكشفه عن لازم الوجوب كعدم الإباحة و الاستحباب و الكراهة، فإنّ الانتقال إلى اللّازم إنّما هو لأجل التضادّ بين الوجوب و الاستحباب، و أنّه يعلم من ثبوت الوجوب لشيء عدم استحبابه، و أمّا مع عدم ثبوت الوجوب لشيء فأين ما يُنتقل به إلى عدم استحبابه؟!

و بعبارة أخرى: إنّما يصلح خبر الثقة للاحتجاج به، بعد سدّ باب احتمال المجاز- و استعمال اللفظ في غير ما وضع له- بجريان أصالة الحقيقة، و بعد جريان أصالة الجدّ؛ لدفع احتمال عدم إرادة المعنى الحقيقي جدّاً.

و الاستدلال به بالنسبة إلى المدلول الالتزامي، متوقّف على جريان أصالة الجدّ في الملزوم الذي هو المعنى المطابقي، فلو لم تحرز الإرادة الجدّيّة بالنسبة إلى الملزوم، كوجوب صلاة الجمعة في المثال، لما صحّ الاحتجاج به بالنسبة إلى لازمه العرفي أو العقلي كعدم استحبابها، فليس موضوع للحجّيّة و صحّة الاحتجاج، مجرد دلالة اللفظ على المعنى بالإرادة الاستعماليّة، بل هي مع جريان أصالة الجدّ، و حينئذٍ فلا يتمّ ما ذكره قدس سره: من أنّ الدلالة الالتزاميّة فرع المطابقيّة في الوجود لا في الحجّيّة، كما لا يخفى.

هذا كلّ بناءً على المختار: من أنّ مستند حجّيّة خبر الواحد هو بناء العقلاء.

و أمّا بناءً على أنّ المستند لها هي الأدلّة الشرعيّة من الآيات و الروايات، ففيها احتمالات بحسب تصوّر العقلي:

أحدها: أنّها مهملة بالنسبة إلى حال التعارض، بل هي في مقام إثبات حجّيّة خبر الواحد في الجملة.

ثانيها: أنَّ مفادها حجّة خبر الواحد مقيّداً بصورة عدم التعارض.

وهذان الاحتمالان مجرد تصوّر عقليّ، لا ينبغي تطويل الكلام و البحث عنهما.

ثالثها: أنّها تعمّ صور التعارض بالإطلاق اللحاطي؛ أي حاط الإمام عليه السلام أو الشارع حال التعارض أيضاً حال الحكم بالحجّة.

و فيه أنّه لو سلّمنا الإطلاق اللحاطي، فلا يمكن أن يراد به لحاظه وإرادته العمل بكلا الخبرين المتعارضين؛ لاستحالته؛ لعدم إمكان العمل بالصدّين أو المتنافيين. وإن أريد منه أنّ الشارع لاحظ الخبرين وجعلهما حجّة؛ ليقع بينهما التعارض، ثمّ أهملهما، فهو أيضاً ممّا لا معنى له لتنزّه مقام الشارع عن ذلك.

فلا بدّ أن يراد منه أنّ الشارع لاحظهما في مقام جعل الحجّة أيضاً، وأنّه أحاله إلى حكم العقل والعقلاء عند التعارض، فكما أنّهم يحكمون بالتخيير بينهما لو صرّح:

بأنّ هذا حجّة و ذاك حجّة، كذلك لو لاحظهما في مقام جعل الحجّة لخبر الواحد، لكن تقدّم عدم تسليم الإطلاق اللحاطي.

و إن قلنا: بأنّ حجّة خبر الواحد مستفادة من إطلاق الآيات والأخبار ذاتاً؛ بمعنى أنّ الشارع جعل تمام الموضوع للحجّة نفس الطبيعة الشاملة لحال التعارض- كما هو كذلك- فهل تقتضي القواعد التوقّف أو التخيير عند التعادل؟ وجهان.

فقد يقال: مقتضى القاعدة هو التخيير؛ سواء قلنا بالطريقيّة في حجّة أخبار الآحاد، أم السببيّة؛ لشمول أدلّة حجّة خبر الواحد لجميع الأفراد بنحو العموم، و المفروض شمول إطلاقها الذاتي لحال التعارض، فمع عدم إمكان الجمع في العمل بها، فإنّما أن يطرحا و يُترك العمل بهما معاً، أو يقيد الإطلاق بما يرتفع المحذور، و حيث إنّهُ بحكم العقل يقتصر فيه على ما يرتفع به المحذور و العذر العقلي، و هو عدم إمكان الجمع بينهما في العمل، فتصير النتيجة وجوب الأخذ بهذا الخبر عند ترك العمل بالآخر و بالعكس، و هو معنى التخيير، و لا سبيل إلى الأوّل- أي طرحهما- فتعيّن الثاني.

و قد يقال: إنّ هذا البيان إنّما يصحّ بناءً على السببيّة؛ لأنّه مثل وجوب إنقاذ الغريق في تعلّق حكم نفسيّ به، و احتمال كلّ واحد منهما على مصلحة مقتضية لمطلوبيّته ذاتاً، فإنّ العقل يحكم بالتخيير فيه عند عدم إمكان الجمع بينهما، أو يكشف عن وجود قيد فيه.

و أمّا بناءً على الطريقيّة في حجّة خبر الواحد، فلا يستقيم هذا البيان لإثبات التخيير؛ لأنّه بناءً على ذلك فالعمل بكلّ واحد منهما حينئذٍ ليس مطلوباً ذاتاً؛ لأنّ وجوب العمل بخبر الواحد طريقيّ للوصول إلى الواقع، و لا يعقل كشف كلّ واحد منهما عن الواقع أيضاً، و لا يعقل كاشفيّة كلّ واحد منهما على تقدير طرح الآخر، الذي هو معنى التخيير أيضاً، فلا مناص حينئذٍ من التوقّف.

لكن يرد على البيان المذكور للتخيير بناءً على السببيّة أيضاً؛ بأنّه إن أريد من التقييد العقلي، تقييد العقل إرادة الشارع المطلقة أو العامّة، فلا معنى له؛ لأنّ العقل ليس مشرّعاً، فلا بدّ أن يراد به أنّ العقل كاشف عن وجود التقييد الشرعي واقعاً؛ بناءً على ما هو المشهور في المتزاحمين، أو أنّ العقل يحكم بمعزوريّته مع شمول الدليل لهما معاً، و هو الحقّ، و حينئذٍ فالأمر فيما نحن فيه دائر بين تخصيص عموم «صدّق العادل» بغير صورة التعارض- و حينئذٍ فليس

واحد منهما حجة- و بين تقييد إطلاقه، و حينئذٍ فأحدهما حجة بنحو التخيير، و تقدّم أنّ تقييد الإطلاق إنّما يقدّم على التخصيص عند دوران الأمر بينهما إذا كان التعارض بينهما ذاتياً، مثل «أكرم العلماء»، و «لا تكرم الفاسق»، فإنّ العامّ يصلح للبيانّة، فلا يعارضه الإطلاق في المطلق، و أمّا مع عدم كونه ذاتياً، بل علم من الخارج إجمالاً: إمّا بورود قيد للمطلق، أو مخصّص للعامّ، كما فيما نحن فيه، فليس التقييد فيه أولى من التخصيص؛ لأنّ كلّ واحد منهما صالح للاحتجاج به، فليس كشف العقل عن وجود قيد لإطلاق «صدّق كلّ عادل»، أولى من كشفه عن وجود مخصّص لعمومه؛ حتّى ينتج التخيير.

هذا كلّه لو قلنا بأنّ الدليل على حجّية خبر الواحد هو الأدلّة الشرعيّة.

مقتضى الأصل على السببيّة

و أمّا لو قلنا بأنّ المستند لها هو بناء العقلاء على السببيّة و الموضوعيّة، فهي تتصوّر على وجه:

الوجه الأوّل: أنّه ليس للوقائع حكم واقعيّ يشترك فيه العالم و الجاهل، و لا مصالح و مفساد واقعيّة، و أنّه تصحّ الإرادة الجُزائيّة أيضاً- العباد بالله- بقيام الأمانة يحدث الحكم، فإن اريد منه أنّ متعلّق الأمانة حكم واقعيّ متعلّق بالشئ بعنوانه الواقعي، و أنّ صلاة الجمعة- مثلاً- بما أنّها صلاة الجمعة، واجبة واقعاً بقيام الأمانة عليها، و محرّمة كذلك بسبب قيام الأمانة عليها.

ففيه: أنّه لا يمكن حجّية كلّتا الأمارتين و لو قلنا بصحّة الإرادة الجُزائيّة- تعالى الله عنها- للزوم التصادّ في الإرادة؛ و إرادة إيجاب صلاة الجمعة بعنوانها الواقعي و تحريمها كذلك، و حينئذٍ يعلم بكذب إحدى الأمارتين، و مقتضى القاعدة هو التوقّف.

الوجه الثاني: أن يقال: أنّ لكلّ واقعة من الوقائع حكماً واقعيّاً يشترك فيه العالم و الجاهل، لكن تترتّب بقيام الأمانة مصلحة غالبية على مصلحة الواقع، فالحكم الفعلي تابع لقيام الأمانة، فتجري فيه الاحتمالات المذكورة في الوجه الأوّل:

فإن قلنا: إنّّه يوجد بقيام الأمانة مصلحة في مؤدّاها بعنوانه الواقعي، فيلزم في صورة تعارض الخبرين اجتماع مصلحتين أو مفسدتين متضادّتين في شيء واحد بعنوان واحد، و هو محال، فيعلم بكذب أحد الخبرين، و مقتضى القاعدة هو التوقّف.

و إن قلنا: بأنّه يوجد بقيام الأمانة مصلحة في مؤدّاها بما أنّه مؤدّى الأمانة، لا بعنوانه الواقعي، و كذلك في الأمانة المعارضة لها، فلو وافقت إحدى الأمارتين الواقع في مقام الثبوت، فهي الحجة فقط دون الأخرى، و مع مخالفتها للواقع فمقتضى القاعدة هو التخيير.

و أمّا في مقام الإثبات، فحيث إنّّه لا طريق لنا إلى تمييز الموافق للواقع من المخالف فمقتضى القاعدة هو التوقّف.

نعم، بناءً على القول بوجود المصلحة في مؤدّى الأمانة في صورة موافقتها للواقع أيضاً، فمقتضى القاعدة هو التخيير، لكنّهم لا يلتزمون بهذا القول؛ وجود المصلحة في مؤدّى الأمانة في صورة موافقتها للواقع.

الوجه الثالث: أن يراد من السببيّة أنّ اتّباع خبر الثقة يوجب إيجاد مصلحة في متابعتة، و هو المراد من المصلحة السلوكيّة، و مقتضى القاعدة في تعارض الخبرين حينئذٍ التخيير.

هذا كله في بيان مقتضى القواعد العقلية في المتكافئين.

مقتضى الأخبار الواردة في المقام

و أمّا مقتضى الأخبار الواردة في الباب فيه؛ بناءً على الطريقة، كما هو الحقّ.

فذهب الشيخ الأعظم قدس سره: إلى أنّ مقتضى القاعدة فيهما وإن كان هو التوقف، لكن مقتضى الأخبار المستفيضة أو المتواترة هو التخيير.

و فيما ذكره قدس سره إشكال، لأنّ كثيراً من الأخبار التي استدلّ بها للتخيير لا ربط لها بباب التعارض.

نقل أخبار التخيير

منها: ما رواه الطبرسي في «الاحتجاج» في جواب مكاتبة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري إلى صاحب الزمان عليه السلام إلى أن قال: (الجواب عن ذلك حديثان:

أمّا أحدهما: فإذا انتقل من حالة إلى أخرى فعليه التكبير. و أمّا الآخر: فإنّه روي: أنّه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية و كبر، ثمّ جلس، ثمّ قام، فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، و كذلك التشهد الأوّل يجري هذا المجرى، و بأيّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً) «١».

و تقدّم أنّه لا ارتباط لهذه الرواية بالمقام، فإنّ الظاهر في السؤال هو السؤال عن تكليفه الواقعي، و لا يناسبه الجواب بالحكم الظاهري، و ليس من شأن الإمام إلّا الجواب عن الحكم الواقعي، لا الحكم الظاهري.

مضافاً إلى أنّه مع فرض تعارض هذين الخبرين، فليس الأخذ بكلّ واحد منهما صواباً مطابقاً للواقع، كما يدلّ عليه الجواب، فالظاهر أنّه عليه السلام بصدّد بيان الحكم الواقعي، و حيث إنّ التكبير مندوب لا واجب، فالأخذ بالرواية الاولى صواب؛ لاستحباب التكبير على كلّ حال، و كذلك الثاني، لأنّ الله كما يحبّ أن يؤخذ بعزائمه يحبّ أن يؤخذ برخصه، كما في الخبر، فهو حينئذٍ أيضاً صواب مطابق للواقع، فلا ارتباط للرواية بباب التعارض.

مضافاً إلى الإشكال في سندها من جهة محمد بن إبراهيم النوبختي، إلّا أن يقال:

إنّ إملاء حسين بن روح عليه توثيق له «٢».

و منها: رواية علي بن مهزيار، قال: قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام: اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر: فروى بعضهم: صلّها في المحمل، و روى بعضهم: لا تصلّها إلّا على الأرض.

فوقع عليه السلام: (موسّع عليك بآية عملت) «١»، و في «الحدائق» في ذيلها: (فأعلمني كيف تصنع أنت؛ لأقتدي عليك) «٢».

و هذه الرواية أيضاً غير مرتبطة بباب التعارض؛ لأنّ المراد بركعتي الفجر هو نافلة الصبح، و حكمها الواقعي هو جواز الأمرين، كما في الرواية الاولى.

و منها: مرفوعة زرارة المنقولة عن كتاب «عوالي اللآلي»، و أرسلها عن العلّامة، و رفعها العلّامة قدس سره، و فيها: (إذا جاءك حديثان متعارضان ...)، ثم ذكر المرجّحات ... إلى أن قال عليه السلام: (فخذ بما فيه الحائطة لدينك، و اترك ما خالف الاحتياط).

فقلت: إنهما معاً موافقان للاحتياط، أو مخالفان له، فكيف أصنع؟

فقال عليه السلام: (إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به و تدع الآخر).

و في رواية أنّه عليه السلام قال: (إذن فأرجه حتّى تلقى إمامك فتسأله) «٣».

و في هذه الرواية إشكالان:

الأول: في السند؛ لضعفها من جهة الإرسال و الرفع فيه.

و توهّم: انجبار ضعفها بعمل الأصحاب بها، كما ذكره شيخنا الحائري قدس سره «٤».

مدفوع: بأنّ ما هو الجابر هي الشهرة الفتوائية بين القدماء، و أن يكون عملهم على وجه الاستناد إليها، و ليست الرواية كذلك، فإنّ ابن أبي جمهور كان في سنة تسعمائة، و لا يُجدي عمل من بعده بها.

الثاني: في متنها، لأنّ في ذيلها قوله: (و في رواية ...) إلى آخره، فإنّه يُنافي ما قبله، فيحتمل أنّ المراد في نسخة أخرى لرواية زرارة هذه، لا أنّها رواية أخرى، و لا دافع لهذا الاحتمال، فلا يتكل عليها من هذه الجهة أيضاً، و حينئذٍ هي أجنبية عن باب التعارض.

و منها: رواية الطبرسي عن الحارث بن المغيرة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (إذا سمعت من أصحابك الحديث و كلّهم ثقة، فموسّع عليك حتّى ترى القائم عليه السلام فتردّ عليه) «١».

و فيه أوّل: أنّها غير ظاهرة في تعارض الحديثين.

و ثانياً: أنّها تدلّ على جواز العمل، و أنّ المكلف في سعة في العمل الذي يجوز تركه، و هو غير ما نحن بصدده، و هو وجوب العمل بأحدهما تخييراً.

إلّا أن يقال: إنّها ناظرة إلى تعارض الخبرين بقريّة قوله عليه السلام: (موسّع عليك)، و بناء العقلاء و دلالة الروايات الأخرى على وجوب العمل بخبر الثقات، و عدم عذر المكلف في مخالفتها، و الحكم بالسعة أنّما هو لأجل كونه في زمان الحضور، الذي يتمكّن المكلف من السؤال من الإمام عليه السلام، و حينئذٍ فلا يتعيّن التخيير، بل له أن يسأل منه عليه السلام.

لكن الإنصاف: أنّ إرادة الخبرين المتعارضين من هذا التعبير بعيدة جدّاً، و لا تليق بمقام الإمام عليه السلام.

و منها: رواية الطبرسي أيضاً- مرسلًا- عن الحسن بن الجهم، عن الرضا، قال:

قلت له: تحيّننا الأحاديث عنكم مختلفة ... إلى أن قال: قلت: يحييّننا الرجلان- و كلاهما ثقة- بحديثين مختلفين، و لا نعلم أيّهما الحقّ.

قال: (فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت) «١».

وهي تامة بحسب الدلالة، و لكنّها ضعيفة السند بالإرسال، و توهّم الانجبار بعمل المشهور قد تقدّم ما فيه.

و منها: مؤثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه: أحدهما يأمر بأخذه، و الآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟

قال: (يرجئه حتّى يلقي من يخبره، فهو في سعة حتّى يلقاه).

قال الكليني قدس سره: و في رواية اخرى: (بأيّهما أخذت من باب التسليم وسيعك) «٢».

و منها: رواية فقه الرضا عليه السلام: (إنّ النفساء إذا رأت الدم عملت كما تعمل المستحاضة)، و قد روي (ثمانية عشر يوماً)، و روي (ثلاث و عشرون يوماً)، و بأيّ هذه الأحاديث اخذ من جهة التسليم جاز «٣».

هذه هي الروايات التي استدللّ بها على التخيير، و قد عرفت ممّا ذكر عدم ارتباط كثير منها بالمقام، و رواية زرارة ضعيفة السند لا يتكلّ عليها، و رواية الكليني أيضاً لم يثبت لنا أنّها غير رواية حسن بن الجهم، و لا ظهور لرواية حرث في المقام، و لم يثبت اعتبار رواية فقه الرضا أيضاً.

بقي في المقام رواية واحدة تدلّ على التخيير هي رواية الحسن بن الجهم أو روايتان، و أين هذا من استفاضة الأخبار أو تواترها على التخيير؟! و لا يستفاد منها وجوب الأخذ بأحدهما أيضاً، بل حكم فيها بالتوسعة و جواز العمل بإحداهما.

و توهّم: أنّه لا معنى لجواز العمل بإحدى الروايتين؛ لأنّها إن تصلح للاحتجاج بها وجب العمل بها، و إلّا لم يجز، و على أيّ تقدير لا معنى لجواز العمل بها.

مدفوع: بأنّها إنّما تصلح لذلك لو لا الابتلاء بالمعارض، و أمّا معه فمقتضى القاعدة العقلانيّة هو التوقّف لتساقطهما، و حينئذٍ فلا مانع من تجويز العمل بإحداهما، و إن لم تصلح واحدة منها للاحتجاج حينئذٍ، بل لو فرض الأمر في هذه الرواية بالتخيير فلا يستفاد منه الوجوب؛ لأنّه في مقام الحظر العقلي، فلا تدلّ رواية زرارة- على فرض الإغماض عن سندها- على وجوب التخيير.

نقل أخبار التوقّف

و أمّا الأخبار الدالّة على التوقّف:

فمنها: مؤثقة سماعة المتقدّمة؛ حيث قال عليه السلام فيها: (يرجئه) «١»، و الظاهر أنّ المراد الأمر بتأخير العمل بأحدهما، و أنّ المراد من قوله: (فهو في سعة) أنّه في أصل الواقعة في السعة في مقام العمل، و لا يستند إلى واحد من الحديثين.

و منها: ما رواه الطبرسي مرسلًا عن سماعة بن مهران، عن أبي عبد الله عليه السلام:

قلت: يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالأخذ به، و الآخر ينهانا عنه.

قال: (تعمل بواحد منهما حتّى تلقى صاحبك فتسأله).

قلت: لا بدّ أن نعمل بواحد منهما.

قال: (خُذ بما فيه خلاف العامّة) «١».

و الظاهر اتّحادهما مع رواية سماعة المتقدّمة، و الاختلاف من جهة النقل بالمعنى.

و منها: ما في ذيل رواية مقبولة عمر بن حنظلة، قال: قلت: فإن وافق حكامهم الخبرين جميعاً؟

قال: (إذا كان ذلك فأرجئه حتّى تلقى إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات) «٢».

و لفظ «الشبهات» فيها ظاهر في الشبهات الحكميّة، فلا بدّ أن يريد من قوله:

(فأرجئه) تأخير العمل بهما.

و منها: ما رواه ابن إدريس في آخر «السرائر» نقلًا من كتاب «مسائل الرجال» لعليّ بن محمّد عليه السلام: أنّ محمّد بن عليّ بن عيسى كتب إليه، يسأله عن العلم المنقول إلينا عن آبائك و أجدادك عليهم السلام، قد اختلف علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه؟ أو الردّ إليك فيما اختلف فيه؟

فكتب عليه السلام: (ما علمتم أنّه قولنا فالزموه، و ما لم تعلموا فردّوه إلينا) «٣».

و قريب منها في المضمون رواية الصّفّار «٤».

و في قوله عليه السلام: (فردّوه) احتمالان:

أحدهما: السؤال منهم عليهم السلام، فيختصّ بحال الحضور.

ثانيهما: ردّ علمه إلى أهله، و عدم الفتوى بمضمونه، و الظاهر هو الثاني.

و منها: رواية الميثمي المفصّلة، و ستجيء إن شاء الله.

جمع الشيخ الأعظم و المحقّق النائيني و ما فيه

هذه هي الروايات الواردة في المقام، و لا يخفى تعارض الأخبار الدالّة على التوسعة مع الأمرة بالإرجاء، فجمع الشيخ الأعظم قدس سره بينهما: بحمل الدالّة على التوسعة و التخيير، على زمان لا يتمكّن المكلف فيه من لقاء الإمام عليه السلام، و الدالّة على التوقّف على زمان يتمكن فيه من ذلك «١»، و وافقه الميرزا النائيني قدس سره في ذلك، و قال في بيانه ما حاصله: إنّ الأخبار في المقام على أربع طوائف:

منها: ما تدلّ على التخيير مطلقاً، كرواية الحسن بن الجهم.

و منها: ما تدلّ على التخيير في زمان الحضور، كرواية الحرث بن المغيرة.

و منها: ما تدلّ على التوقّف في زمان الحضور، مثل ذيل مقبولة عمر بن حنظلة.

و حُكِيَ ما يدلّ على التوقّف مطلقاً و إن لم نقف عليه، و النسبة بين الأوليتين و إن كانت هي العموم المطلق، و كذلك الطائفتان الأخيرتان، إلّا أنّه لا تعارض بينهما؛ لعدم المنافاة بين التوقّف المطلق و التوقّف في زمان الحضور، و كذا بين التخيير المطلق و بين التخيير في زمان الحضور؛ لكونهما مثبتين لا يحمل فيهما المطلق على المقيّد، فالتعارض إنّما هو بين ما دلّ على التخيير و بين ما دلّ على التوقّف، غاية الأمر وقوع التعارض بين ما دلّ على التخيير المطلق، و بين ما يدلّ على التوقّف المطلق، إنّما هو بالعموم من وجه، و بين ما دلّ على التخيير في زمان الحضور و التوقّف فيه بالتباين، و لا مهمّ لبيان الجمع بين الأخيرين؛ لعدم ترتّب أثر عليه، و إنّما المهمّ هو بيان الجمع بين الأولين، و عرفت أنّ بينهما عموماً من وجه، لكن النسبة بين ما دلّ على التخيير المطلق، و بين ما دلّ على التوقّف في زمان الحضور، هي العموم المطلق، فلا بدّ من تقييد إطلاق الأوّل بالثاني، فتقلب النسبة حينئذٍ- بين دليل التوقّف المطلق و التخيير المطلق- من العموم من وجه إلى العموم المطلق، فتحمّل أخبار التوقّف المطلق على زمان الحضور، و التمكنّ من ملاقات الإمام عليه السلام، فيرتفع التعارض من بينهما، و تكون النتيجة هي التخيير في زمان الغيبة، كما عليه المشهور «١». انتهى.

أقول: يرد عليه:

أوّلاً: أنّه ليس بين دليل التوقّف المطلق، و بين دليل التخيير المطلق، عموماً من وجه، و هو واضح.

و ثانياً: كما يقيد دليل التخيير المطلق بأخبار التوقّف في زمان الحضور، كذلك يقيد دليل أخبار التوقّف المطلق بأخبار التخيير في زمان الحضور؛ لأنّ خبر التخيير في زمان الحضور أخصّ ممّا يدلّ على التوقّف المطلق، فلا وجه لاختصاص حمل المطلق على المقيّد في الأولين، و حينئذٍ يقع التباين بين أخبار التوقّف المطلق و بين أخبار التخيير المطلق، كما تفضّل المقرّر لهذا الإشكال.

و ثالثاً: كيف يمكن تخصيص أخبار التخيير المطلق بأخبار التوقّف في زمان الحضور مع ابتلائها بالمعارض؛ أي أخبار التخيير في زمان الحضور، و لا يصلح واحد من المتعارضين الخاصين لتخصيص العامّ بهما.

و أمّا الجمع الذي اختاره الشيخ قدس سره، فالظاهر أنّه لما في بعض الأخبار من الإشارة إلى ذلك، كالأخبار الآمرة بالإرجاء حتّى تلقى الإمام عليه السلام.

و لكن يرد عليه: أنّ ما أفاده إمّا بملاحظة مجموع الأخبار التي استدلّ بها للتخيير- مع الإغماض عن الإشكال في دلالتها- مع أخبار التوقّف و إمّا بملاحظة خصوص رواية ابن الجهم التي تقدّم أنّها تدلّ على التخيير فقط.

فعلى الأوّل: فرواية الحرث بن المغيرة الحاكمة بالتوسعة معيّة بروية الإمام، مع أنّها من الروايات التي استدلّ بها للتخيير، فلا يمكن حملها على صورة عدم التمكنّ من لقاء الإمام عليه السلام.

مضافاً إلى أنّه إن أراد من التمكنّ فرض كون الإمام عليه السلام في بلد السائل، و من عدم التمكنّ فرضه في بلاد بعيدة، فالأخبار آية عن الحمل على ذلك؛ لأنّ المفروض في أخبار التخيير هو التحير؛ و عدم الطريق إلى معرفة الحكم أصلاً، و لذا قال الراوي في رواية الطبرسي: لا بدّ من العمل، و كذلك سائر روايات التوقّف، فإنّه لا يمكن حملها على عدم التمكنّ من لقائه عليه السلام؛ بمعنى عدم حضوره عليه السلام في بلد السائل، بل كان عليه السلام في بلد آخر.

و إن أراد من التمكن التمكن من لقائه عليه السلام و لو بقطع مسافات بعيدة؛ لكونه عليه السلام في بلد آخر بعيد عنه، و من عدم التمكن عدمه إلى آخر عمره.

و بعبارة أخرى: أراد بهما زمني الحضور و الغيبة، فكذلك أي الأخبار المذكورة آية عن الحمل على ذلك، مثل رواية ابن الجهم المطلقة، فإنها و إن لم تختص بزمان الحضور، لكن لم تختص بزمان الغيبة أيضاً؛ لإطلاقها و بُعد اختصاصها بزمان الغيبة مع صدورهما في زمان الحضور، فالجمع المذكور محل إشكال، خصوصاً مع ما في بعض أخبار التوقف من قوله: (حتى تلقى من يخبرك) الشامل لغير الإمام عليه السلام من الفقهاء.

و أمّا بناءً على المختار من انحصار رواية التخيير برواية ابن الجهم، فالإشكال الأول غير وارد، لكن يبقى الإشكال الثاني بحاله؛ أي بُعد حمل أخبار التوقف على زمان الغيبة، و إباء بعض رواياته عن ذلك.

مضافاً إلى أنه لا يصح ما ذكره الشيخ: من حمل جميع أخبار التخيير على ذلك «١».

جمع العلّامة الحائري قدس سره و ما يرد عليه

حمل شيخنا الحائري قدس سره أخبار التوقف على التوقف في مقام الفتوى و الاستناد إليها في الحكم، و أخبار التخيير على التخيير في مقام العمل.

و الشاهد على ذلك في حمل أخبار التوقف: ارتكازه في أذهان العقلاء؛ لعدم بنائهم على حجّة أحد المتعارضين بنحو الاستناد إليه في مقام الفتوى؛ لا تعييناً و لا تخييراً، و حيث إنّ ذلك مرتبط في الأذهان؛ لا احتياج فيه إلى التأكيد و أوامر كثيرة، بخلاف تعيين مدلول أحد الخبرين بالظن، فإنّه أمر مرسوم عند العقلاء، و قد تصدّى الشارع لسدّ باب ذلك و ردعهم بالحكم بلزوم التوقف عند التعارض.

و الحاصل: أنّ أخبار التوقف- بملاحظة ما ذكرناه- منصرفة إلى حرمة القول بالرأي في تعيين مدلول كلام الشارع، و لا يُنافي ذلك التخيير في مقام العمل.

و يؤيّده أيضاً: بعد الأمر بالتوقف في بعض الأخبار، قولهم عليهم السلام: (و لا تقولوا فيه بأرائكم) «٢» «٣». انتهى.

أقول: ما أفاده قدس سره و إن أمكن تصديقه بالنسبة إلى بعض الأخبار، لكن يُنافيه ما في رواية سماعة: (فأرجئه)، أو (لا تعمل بواحد منهما).

وجه الجمع بين الأخبار

و التحقيق في المقام أن يقال: إنّ أخبار التخيير نصّ فيه، مثل قوله عليه السلام: (موسّع عليك الأخذ بهذا أو ذاك)، و أخبار التوقف- مثل (أرجئه)، أو (لا تعمل بواحد منهما)- ظاهرة في وجوبه، فيحمل الظاهر على النصّ، فيجمع بين الأخبار بحمل أخبار التوقف على مطلق الرجحان، و لا يُنافيه التصريح بالأخذ بأحدهما.

و يؤيد ذلك ذيلُ رواية عمر بن حنظلة، و هو قوله عليه السلام: (الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات)، المسبوق بقول النبي صلى الله عليه و آله و سلم: (الأمور ثلاثة ...) «١» إلى آخره، فإنّه إرشاد إلى أنّه لو بنى الإنسان على ارتكاب الشبهات حتى يصير عادة له، و كذلك المكروهات، فربّما يجترئ على ارتكاب المحرمات، و تهون عليه ارتكاب المعاصي الكبيرة، فكلّ واحدة من الشبهات و إن جاز ارتكابها، لكن نُهي عنها لئلا يجترئ تدريجاً على

ارتكاب المحرمات، فالمراد أنّ ارتكاب الشبهات ربّما يصير سبباً لوقوع الشخص في مهلكة ارتكاب المحرمات، لا أنّ نفس ارتكاب الشبهة هلكة، كما زعمه الأخباريون، فهو شاهد على أنّ الأمر بالتوقّف في تلك الأخبار إنّما هو لرجحانه وإن لم يجب، كرجحان التوقّف في الشبهات البدويّة.

و أمّا سائر وجوه الجمع بين الأخبار في المقام- كحمل أخبار التخيير على حقوق الله، و أخبار التوقّف على حقوق الناس، أو حمل الاولى على العبادات، و الثانية على غيرها، أو حمل الاولى على حال الاضطراب و الثانية على حال الاختيار- فهي ممّا لا شاهد و لا وجه لها، و مجرد ورود خبر في مورد لا يوجب اختصاصه بهذا المورد، فإنّ المورد ليس مخصّصاً.

و كالجمع بحمل أخبار التخيير على المتعارضين المتناقضين، و أخبار التوقّف و الإرجاء على غير المتناقضين من المتعارضين، فإنّ رواية سماعة بن مهران التي هي من أخبار التوقّف وردت في المتناقضين بقوله فيها: (أحدهما يأمرني و الآخر ينهاني).

و كالجمع بحمل أخبار التوقّف على الأحكام و التكاليف الإلزاميّة، لو تعارض فيها الخبران من الوجوب و الحرمة، و أخبار التخيير على غيرها من المندوبات و المكروهات.

و استدلّ له برواية الميثمي، كما أنّه استشهد بها لما اختاره شيخنا الحائري قدس سره «١»: من الجمع الذي نسبه في «الحدائق» إلى المحقّق المجلسي قدس سره و بعض قدماء الأصحاب «٢»، و هي ما رواه الصدوق قدس سره في «العيون» عن أبيه و محمّد بن الحسن بن أحمد بن الوليد جميعاً، عن سعد بن عبد الله، عن محمّد بن عبد الله المسمعي، عن أحمد بن الحسن الميثمي: أنّه سأله الرضا عليه السلام يوماً، و قد اجتمع عنده قوم من أصحابه، و قد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم في الشيء الواحد، فقال عليه السلام: (إنّ الله حرّم حراماً، و أحلّ حلالاً ...) إلى أن قال بعد النهي عن الأخذ بما هو مخالف للكتاب في الفرائض و أحكام الحلال و الحرام من الأخبار، و كذلك الأخبار المخالفة لأوامر النبي صلى الله عليه و آله و سلم و نواهيه الإلزاميّة: (و إنّ الله تعالى نهى عن أشياء ليس نهى حرام، بل إعاقة و كراهة، و أمر بأشياء ليس بأمر فرض و لا واجب، بل أمر فضل و رجحان في الدين، ثمّ رخص في ذلك للمعلول و غير المعلول، فما كان عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم نهى إعاقة أو أمر فضل، فذلك الذي يسع استعمال الرخصة فيه إذا ورد عليكم عن الخبر فيه باتّفاق، يرويه من يرويه في النهي و لا ينكره، و كان الخبران صحيحين معروفين باتّفاق الناقلة فيهما، يجب الأخذ بأحدهما، أو بهما جميعاً، أو بأيّهما شئت و أحببت موسّع ذلك لك؛ من باب التسليم لرسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و الردّ إليه و إلينا، و كان تارك ذلك- من باب العناد و الإنكار و ترك التسليم لرسول الله صلى الله عليه و آله و سلم- مشركاً بالله العظيم، فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوه على كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتّبعوا ما وافق الكتاب، و ما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، فما كان في السنّة موجوداً منهياً عنه نهياً حراماً، و مأموماً به عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم أمر إلزام فاتّبعوا ما وافق نهى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و أمره، و ما كان في السنّة نهى إعاقة أو كراهة، ثمّ كان الخبر الأخير خلافه، فذلك رخصة فيما عافه رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و كرهه و لم يحرمه، فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً، و بأيّهما شئت وسعك الاختيار؛ من باب التسليم و الاتّباع و الردّ إلى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، و ما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه، فنحن أولى بذلك، و لا تقولوا فيه بآرائكم، و عليكم بالكفّ و التثبت و الوقوف و أنتم طالبون باحثون، حتّى يأتيكم البيان من عندنا) «١».

و المسمعي ممّن ضعّفه الشيخ الصدوق «٣»، لكن قال في «الفقيه» إنّما نقلها من كتاب الرحمة لسعد بن عبد الله، و هو من الاصول المعتمد عليها «٣».

و أنت إذا تأملت في هذه الرواية، تعرف أنّه لا ارتباط لها بالمقام؛ يعني الحكم الظاهري بالتخيير في باب التعارض، فإنّها في مقام بيان الحكم الواقعي في أنّ الروايات المخالفة لكتاب الله أو سنّة رسوله صلى الله عليه و آله و سلم في التكليف الإلزاميّة، ليست حجّة، لا المخالفة لهما في التكليف الغير الإلزاميّة من المندوبات و المكروهات؛ لإمكان ترخيصهم في ترك ما أمر الله به ندباً، أو ارتكاب ما نهى الله تعالى عنه أو رسوله صلى الله عليه و آله و سلم تنزيهاً، فإنّ قوله: (بأيّهما شئت و أحببت؛ موسّع عليك) لا يراد منه ما يراد من الحكم بالتوسعة في رواية الكليني قدس سره فإنّ الأوّل حكم واقعي؛ لجواز ترك المندوب و فعل المكروه واقعاً، بخلاف الثاني، فإنّه حكم ظاهري بالتخيير عند تعارض الخبرين.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّها لا تصلح شاهداً لما اختاره شيخنا الحائري قدس سره من الجمع المتقدّم منه رحمه الله، فإنّ قوله عليه السلام في ذيلها: (فردّوا إلينا علمه، و لا تقولوا فيه بأرائكم ...)

إلى آخره، و إن كان ردعاً عن العمل بالمرجّحات الظنّيّة الحاصلة بالرأي، لكنّها تدلّ على التخيير في الفتوى بأيّهما شاء و الاستناد إليه؛ اتّكّالاً على روايات التخيير و الفتوى على طبق أحدهما.

تنبيهات

التنبيه الأوّل: في معنى التخيير في المسألة الاصوليّة

لا إشكال في أنّ مقتضى ظواهر الأخبار هو التخيير في المسألة الاصوليّة؛ لأنّه خير فيها بالأخذ بأحد الخبرين المتعادلين الذي هو حجّة في الفقه.

نعم يقع الكلام في أنّ أخبار التخيير، هل هي كاشفة عن جعل حجّة أحد الخبرين، بعد حكم العقل بتساوقهما و عدم حجّة واحد منهما، أو أنّها في مقام بيان الحكم الظاهري و جعل الوظيفة، كالاصول العمليّة؟ وجهان:

أردّهما هو الوجه الأوّل؛ و ذلك: فلما عرفت سابقاً؛ من أنّه لا معنى لجعل الحجّة و الأماريّة و الطريقيّة لما ليس له ذلك، فكما لا يمكن جعل الحجّة و الطريقيّة للشكّ، كذلك لا معنى لجعلها للخبر الفاقد لها.

مضافاً إلى أنّه لو اريد كشفها عن جعل حجّة كلّ واحد من المتعارضين معاً.

ففيه: مضافاً إلى أنّه خلاف ظاهر أخبار التخيير، أنّه غير معقول.

و إن اريد كشفها عن حجّة أحدهما الغير المعين؛ يعني مفهوم أحدهما الغير المعين، الصادق على كلّ واحد من الخبرين؛ إذ لا معنى لإرادة المبهم الواقعي.

ففيه: أنّه يلزم- فيما لو أخذ مجتهدان كلّ واحد منهما بأحدهما- كشفها عن حجّة كلّ واحد من المتعارضين و طريقيّته إلى الواقع بالفعل، و هو أيضاً غير معقول؛ لعدم معقوليّة الطريقيّة الفعلية للخبرين المتعارضين معاً.

و أمّا الوجه الثاني ففيه أيضاً: أنّ مقتضاه عدم ترتّب اللوازم الغير الشرعيّة و الملازمات على أحد الخبرين الذي اختاره المجتهد؛ لعدم حجّة مثبتات الاصول العمليّة، و لا أظنّ أحداً يلتزم به.

و التحقيق: أنّه لا يستفاد من أخبار التخيير حكم تأسيسي على حدة، سوى وجوب العمل بالأخبار مهما أمكن و عدم جواز إهمالها، فكما أنّه يُستفاد من أخبار الترجيح بما ليس مرجّحاً عند العرف و يتوقّفون فيه كالمتعادلين، عدم جواز إهمال الأخبار و وجوب العمل بها مهما أمكن، فيُقدّم ذو المزيّة على الآخر مع التعارض، كالموافق للعمّة و المخالف لهم، فيُرجّح المخالف على الموافق، و أنّه ليس حكماً تأسيسياً سوى وجوب العمل بالأخبار مهما أمكن، و الردع عن توقّف العرف فيهما، كذلك أخبار التخيير مع التعادل لا يستفاد منها سوى وجوب العمل بالأخبار مهما أمكن، و ردع العرف عن التوقّف فيهما، فهي في مقام جعل الوظيفة للمجتهدين.

لا أقول: إنّها في مقام جعل الوظيفة العمليّة، نظير الاصول العمليّة، بل جعل الوظيفة للمجتهدين في المسألة الاصوليّة عند تعارض الخبرين، و هو وجوب الأخذ بأحد الخبرين و الطريقتين و يترتّب عليه حينئذٍ اللوازم و الملزومات الشرعيّة و غيرها.

التنبيه الثاني: في حكم تخيير القاضي و المفتي في عمله و عمل مقلّديه

لا إشكال في المقام بالنسبة إلى عمل المجتهد نفسه، و كذلك لا إشكال في أنّه لا معنى لإفتاء القضاة بتخيير المتخاصمين؛ لعدم فصل الخصومة بذلك، بل يتعيّن عليه الأخذ بأحدهما، و الحكم و القضاء على طبقه؛ لترتفع الخصومة بقضائه.

و إنّما الإشكال و الكلام بالنسبة إلى المفتي في مقام الإفتاء للمقلّدين في أنّه يختصّ الترجيح و التخيير بالمجتهدين، و لا حظّ للمقلّدين في ذلك- فهذه الخطابات ليست متوجّهة إلى المكلفين فاطبة، و هكذا سائر القواعد الاصوليّة، كالاستصحاب و البراءة و حجّة أخبار الآحاد- أو أنّها خطابات عامّة متوجّهة إلى جميع المكلفين، غاية الأمر عدم إمكان تمييز موارد جريانها و مجراها لغير المجتهدين؟

قد يقال بالأوّل؛ لأنّه لا معنى لتكليف من لا يتمكّن من الإتيان بالمأمور به، كالاستصحاب في الشبهات الحكميّة؛ لافتقاره و توقّفه على تشخيص مجراه؛ من اليقين السابق و الشكّ اللاحق و عدم المعارض و الحاكم عليه و نحو ذلك، و حينئذٍ فلا بدّ أن تختصّ تلك الخطابات بالمجتهدين، و إن كانت النتيجة الحاصلة من اجتهادهم- أي الحكم الفرعي المستنبط مشترك بين جميع المكلفين بل بعضها يختص بالنسوان و أحكامهنّ الخاصّة بهنّ، كأحكام الحيض و النفاس، بل قد يقال بأنّ كثيراً من القواعد الفقهيّة أيضاً كذلك، كقاعدة اليد، و قاعدة «كلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» و بالعكس، و قاعدة لا ضرر و لا حرج، و نحوها ممّا لا يتمكّن العوامّ و غير المجتهدين من تمييز مواردّها و تشخيص مجراها، فهي مختصّة بالمجتهدين، و لكن النتيجة الحاصلة من اجتهادهم؛ أي الحكم الفرعي المستنبط، مشترك بين جميع المكلفين.

و لكن الحقّ: هو الثاني؛ أي أنّ الخطابات كلّها عامّة متوجّهة إلى جميع المكلفين، فإنّ عدم تمكّن العوامّ و غير المجتهد لما ذكر، و اختصاص التمكن من ذلك بالمجتهد، لا يوجب اختصاص الخطابات بهم فقط، بل تعمّ جميع المكلفين، غاية الأمر أنّ العامّي لا يتمكّن من تمييز مجراها و مواردّها و شرائطها، فيرجع في ذلك إلى المتمكّن من ذلك، فيستصحب هو نفسه، و عدم حصول اليقين و الشكّ لبعض لا يوجب اختصاص خطابات الاستصحاب بغيره؛ ضرورة أنّها متعلّقة بالعناوين الكليّة، و عدم صدق تلك العناوين على فرد، لا يوجب نقل تلك الأحكام عن موضوعاتها،

كما أنّ عدم قيام الأمانة عند أحد، لا يوجب اختصاص حجّة الأمانة بغيره من الأفراد، وحينئذٍ فكما يجوز للمجتهد الأخذ بأحد الخبرين و الفتوى على طبقه تعييناً، له أن يُعلم المقلّدين نفس القواعد الاصوليّة، و يُفتي بالتخيير في الأخذ بأحدهما؛ لعدم ظهور الأدلّة في الاختصاص بالمجتهد، فلا يجب و لا يتعيّن عليه الفتوى بمضمون أحد الخبرين معيّناً، و لا الحكم بالتخيير بين مفاد أحد الخبرين، بل هو مخير بينهما و بين الحكم بتخييرهم في المسألة الاصوليّة؛ فإنّ المجتهد من أفراد المكلفين المخاطبين بخطابات التخيير، فيصحّ له الحكم بالتخيير في المسألة الاصوليّة، كما أنّ له الحكم بالتخيير في المسألة الفرعيّة، و الحكم بمفاد أحد الخبرين تعييناً؛ لأنّ وجوب الأخذ بأحد الخبرين طريقيّ.

التنبيه الثالث: في أنّ التخيير بدويّ أو استمراريّ

هل التخيير ابتدائيّ، فلا يجوز اختيار الخبر الآخر بعد الأخذ بأحدهما مطلقاً، أو استمراريّ مطلقاً، فله الأخذ بالآخر بعد الأخذ بأحدهما، أو التفصيل بين التخيير في المسألة الاصوليّة و بينه في المسألة الفرعيّة؛ ففي الاولى بدويّ، و في الثانية استمراريّ، أو التفصيل بين القول باختصاص خطابات التخيير بالمجتهد، و بين القول بعمومها لجميع المكلفين؛ ففي الأوّل بدويّ و في الثاني استمراريّ؟ وجوه:

ذهب الشيخ الأعظم إلى الأوّل؛ لعدم الإطلاق في الأخبار، و عدم جريان استصحاب بقاء التخيير بعد اختيار أحدهما؛ لاختلاف الموضوع، فإنّ موضوعه من لم يختار أحدهما بعد «١».

فيمكن أن يقال في تقريب ما أفاده من إهمال الأخبار و عدم إطلاقها: إنّ الظاهر أنّ منشأ سؤال مثل الحسن بن الجهم عن تعارض الخبرين، هو الشكّ في الوظيفة عند تعارض الخبرين، و الجواب أيضاً في مقام تعيين الوظيفة للشكّ في مقام تعارض الخبرين، و أمّا الشكّ في كفيّة التخيير بعد الحكم بالتخيير؛ و أنّه بدويّ أو استمراريّ، فهو متأخّر عن الحكم بالتخيير، فهو مغفول عنه لدى السائل، فالأخبار مهملة بالنسبة إلى بيان حكمه.

لكن أقول: إنّ السؤال في رواية الحسن بن الجهم- التي هي العمدة في روايات التخيير- و إن كان مسوقاً لما ذكر، لكن الظاهر من الجواب عنايته عليه السلام و التفاته إلى القيد المذكور في السؤال، و هو عدم العلم و الشكّ، و أنّه إذا لم تعلم فموسّع عليك، مع أنّ المفروض في السؤال أيضاً هو ذلك، فيستفاد من تكراره في الجواب أنّ الحكم المذكور مغيّى بعدم العلم، و أنّه ما لم يحصل العلم بكذب أحدهما المعيّن فهذا الحكم ثابت، و أنّ الموضوع للحكم بالتخيير هو عدم العلم بصدق أحدهما المعيّن، و بمجرد اختيار أحدهما في واقعة لا يتغيّر الموضوع، و هو عدم العلم المذكور، و حينئذٍ فالجواب يدلّ بلفظه على بقاء التخيير و استمراره، فضلاً عن إطلاقه.

و توهم: أنّه مع اختيار أحدهما يصير هو أمانة على الواقع، فيعلم صدقه تعبدّاً، فالغاية حاصلة حينئذٍ.

يدفعه: أنّ ذلك غير معقول؛ إذ ليس الحكم بالتخيير إلّا مجرد جعل الوظيفة و الحكم بترتيب الآثار، لا إثبات الحقيقة الواقعيّة للمختار تعبدّاً، كما تقدّم استظهار ذلك من أخبار التخيير، فالغاية غير حاصلة تعبدّاً أيضاً.

و أوضح منها رواية ابن المغيرة المتقدّمة، و هي قوله عليه السلام: (إذا سمعت من أصحابك الحديث و كلّهم ثقة، فموسّع عليك حتّى ترى القائم، فتدّ إليه)، فإنّها ظاهرة في أنّ غاية الحكم بالسعة هي رؤية القائم، و أنّ الموضوع للحكم بالتخيير هو عدم العلم بصدق أحدهما المعيّن، و لو أراد عليه السلام منه التخيير الابتدائي لجعل الغاية عدم اختيار أحدهما، لا العلم بصدق أحدهما أو رؤية القائم عليه السلام، فلا إشكال في أنّ المستفاد منها هو التخيير الاستمراريّ؛ من غير فرق بين التخيير في المسألة الاصوليّة و الفرعيّة.

و أمّا استصحاب بقاء التخيير فتوضيح الكلام فيه: هو أنّ في المقام صوراً ثلاثة:

الاولى: أن يشكّ في بقاء التخيير و عدمه و لو في المسألة الاصوليّة.

الثانية: الشكّ في بقاءه و عدمه؛ من جهة الشكّ في أنّ التخيير هل هو في المسألة الاصوليّة، أو في المسألة الفرعيّة، بعد الفراغ و القطع بأنّه في المسألة الاصوليّة بدويّ، و في المسألة الفرعيّة استمراريّ؟

الثالثة: أن يكون منشأ الشكّ هو الشكّ في أنّ الخطابات التخييريّة عامّة شاملة لجميع المكلفين، أو أنّها تختصّ بالمجتهدين، بعد الفراغ عن أنّها إن كانت عامّة فهو استمراريّ، و لو اختصّت بالمجتهدين فهو بدوي قطعاً.

أمّا الصورة الاولى: ففي موضوع الحكم بالتخيير في الروايات احتمالات:

الأول: أنّ الموضوع له هو ذات المكلف، و أمّا الشرط المذكور فيها- أي قوله:

(إذا لم تعلم)- واسطة في إثبات التوسعة و التخيير للموضوع المذكور، نظير ما لو قال:

«إن جاءك زيد فأكرمه».

الثاني: أنّ الموضوع عبارة عمّن لم يعلم بحقيّة أحد الخبرين.

الثالث: أنّه عبارة عن المتخيّر في وظيفته.

الرابع: ما هو ظاهر عبارة الشيخ قدس سره: من أنّه عبارة عمّن لم يختار أحدهما «١».

فهذه احتمالات أربعة، فنقول:

بناء على الاحتمال الأوّل و الثاني لا إشكال في بقاء الموضوع للاستصحاب، حتّى لو قلنا بأنّ المناط في الموضوع هو لسان الدليل؛ لصدق عدم العلم بالحقّ بعد اختيار أحد الخبرين أيضاً و بقاء ذات المكلف وجداناً.

و أمّا على الأخيرين فالمفروض عدم قيام دليل اجتهاديّ على أحد الأمرين المذكورين، و عدم استفادة ذلك من أخبار التخيير، و قد تقدّم سابقاً عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّيّة المتعلّقة بالعناوين الكلّيّة، و أنّه إجراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر، لكن بعد تحقّق الموضوع و وجوده في الخارج و انطباق ذلك العنوان عليه، يثبت له حكمه، فمع الشكّ في بقاءه يجري استصحابه أيضاً، فإنّ المكلف بعد وجوده في الخارج و ثبوت حكم التخيير له، لو شكّ في بقاءه بعد اختياره أحدهما، لا إشكال في صحّة استصحابه «٢».

و أمّا على الوجه الثاني و الثالث من وجوه الشكّ في بقاء التخيير، فالكلام فيهما هو الكلام في القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي؛ لدوران الأمر في المستصحب بين مقطوع البقاء المشكوك حدوثه و بين مقطوع الارتفاع.

لكن يمكن أن يفرّق في المقام بين استصحاب التخيير بنحو الكون الناقص- بأن يقال: إنّ القضية المتيقّنة هو كونه مخيراً- و بين استصحابه بنحو الكون التام؛ أي ثبوت التخيير بعدم جريان الاستصحاب في الثاني؛ لما تقدّم بيانه في مسألة استصحاب الكلّي: من أنّه لا جامع- بين البعث إلى هذا و بينه إلى ذاك- يتعلّق به الحكم الشرعي؛ حتّى يكون

من قبيل الاستصحابات الحكمية، و المفروض عدم كونه موضوعياً أيضاً؛ لأنّ الكلام إنّما هو في استصحاب وجوب التخيير، لا أمر آخر.

و بعبارة أخرى: التخيير المجعول في المقام مردّد بين مقطوع الارتفاع لو كان الشكّ في المسألة الاصولية و بين مقطوع البقاء لو كان الشكّ في المسألة الفرعية، و الكلّي الجامع بينهما ليس أمراً مجعولاً شرعياً ليجري استصحابه، بخلاف ما لو كان المستصحب هو كونه مخيراً؛ بنحو الكون الناقص.

و بالجملة: في الاستصحاب المذكور- بناءً على هذين الاحتمالين- إشكال، لكن لا إشكال في أصل المطلب، و هو أنّ التخيير استمراريّ لظهور الأخبار في ذلك.

التنبيه الرابع: في صور مجيء الخبرين المختلفين في الإخبار مع الواسطة

لا ريب في أنّ الموضوع لحكم التخيير- أو الترجيح في الأخبار العلاجية- هو الخبران المتعارضان المتعادلان، أو مع المزية لأحدهما، لكن اختلاف الخبرين يقع على وجوه:

الأول: أن يختلفا في جميع مراتب سلسلتي سنديهما إلى أن ينتهي إلى الإمام عليه السلام؛ بأن يكون هناك سندان متغايران في جميع مراتب سلسلتيهما إليه عليه السلام.

الثاني: أن يتحدّ السندان إلى راو واحد كزرارة، لكن المنقول عنه متعارضان.

الثالث: أن يتغاير السندان في جميع مراتب سلسلتهما، إلّا في أوّلهما أو وسطهما أو آخرهما؛ بأن روى راو واحد مشترك بين السنديين في الأوّل فقط أو الوسط أو الأخير.

الرابع: مثل اختلاف شيخ الطائفة و الكليني * في روايتهما عن أصل واحد؛ إمّا لاختلاف نُسَخ الأصل، أو لاختلافهما في السماع عن مشايخهما؛ بأن سمع الشيخ من شيخه نحواً، و الكليني من شيخه نحواً آخر مغايراً للأوّل، و قد لا يحرز واحد من الأمرين، بل احتمال نشوء الاختلاف من هذا أو ذاك.

الخامس: أن يكون الاختلاف في نُسَخ الجوامع المتأخّرة، كالكافي و التهذيب و الاستبصار و الفقيه.

السادس: أن يعلم بأنّه لم يصدر من الإمام عليه السلام إلّا رواية واحدة، لكن علم بخطأ أحد الرواة من السلسلة في النقل.

و هنا صور أخرى لا يهّمنا التعرّض لها، يظهر حكمها ممّا سيحيي.

فنقول: لا إشكال في صدق تعارض الخبرين و اختلافهما في الوجه الأوّل و الثالث، بل و كذا الثاني.

و توهم الإشكال في صدق اختلاف الخبرين فيه؛ لأنّ المفروض اتّحاد جميع مراتب رواية سلسلتيهما، فلا يصدق عليه اختلاف الرجلين، و ليس فيه رجلان مختلفان.

مدفوع: بأنّه من المعلوم عدم الخصوصية في اختلاف الرجلين في هذا الحكم، فإنّ اختلاف امرأتين أيضاً كذلك، و المتبادر من خبر ابن الجهم هو ما يعمّ مثل ذلك، لا أنّ هذا القسم ملحق بتعارض الخبرين من جهة تنقيح المناط، فالمقام من قبيل (رجل شكّ بين الثلاث و الأربع) في أنّ خصوصية الرجولية ملغاة في نظر العرف في هذا الحكم.

مضافاً إلى أنّ في كثير من روايات الترجيح هو مثل قوله عليه السلام: (إذا جاءك الحديثان المختلفان) «١» و نحوه؛ ممّا لا إشكال في صدقه على هذا الوجه أيضاً، و من المعلوم أنّ الموضوع في جميع هذه الأخبار واحد.

و إنّما الإشكال في الوجه السادس، ففي صدق اختلاف الخبرين و تعارضهما عليه و عدمه وجهان، و الأوّل منهما لا يخلو عن وجه، فإنّ الحديث: عبارة عن نقل خبر ينتهي إلى الإمام عليه السلام، و كلّ واحد من الخبرين في هذا الوجه كذلك، و إن علم بكذب أحدهما؛ و عدم صدوره من الإمام عليه السلام، فإنّ ذلك لا يمنع من صدق الخبرين المختلفين عليه، و على فرض عدم شمول أخبار التعارض لهما في هذا الفرض موضوعاً و لفظاً، يمكن إلحاقهما بالخبرين المتعارضين حكماً؛ لأنّ الظاهر أنّ المقصود من الأخبار العلاجيّة، هو العمل بالأخبار مهما أمكن و عدم رضاهم عليهم السلام برفع اليد عن الأخبار المنسوبة إليهم و إهمالها، كما هو قضيّة الحكم بالتخيير مع توقّف العقلاء فيه.

و أمّا الوجه الرابع فالظاهر صدق تعارض الخبرين عليه أيضاً، فإنّ روايات الكافي و التهذيب- مثلاً- ممّا سمعها من مشايخهما، فمرجع اختلافهما هو اختلاف مشايخهما في نقل الرواية، فلا إشكال في صدق التعارض على هذا الفرض أيضاً.

و أمّا الوجه الخامس فلا إشكال في عدم صدق التعارض عليه؛ لأنّه ناش عن اختلاف نُسخ «الكافي» مثلاً، و مستند إلى اشتباه النسخ، و مثله لا يصدق عليه العنوان المذكور.

المقام الثاني في الترجيح بمزية من المزايا

و الكلام فيه: إمّا في مقتضى الأصل و القاعدة، و إمّا في مقتضى الأخبار الواردة فيه.

و يتمّ البحث في هذا المقام في ضمن أمور:

الأمر الأوّل في اقتضاء الأصل للتعين

فالكلام فيه: تارة على القول بحجّة الأخبار بنحو الطريقيّة، و أخرى على القول بالسببيّة.

و على الأوّل فقد تقدّم: أنّ مقتضى القاعدة العقلانيّة في تعارض الخبرين، هو التساقط لو لم تكن مزية في أحدهما ممّا يعتني بها العقلاء، لكن الكلام هنا بعد الفراغ عن قيام الدليل الخارجي على عدم تساقطهما، و وجوب الأخذ و العمل بأحدهما.

فنقول: لو بنينا على أنّ المجعول في الأخبار العلاجيّة- بعد حكم العقل بسقوط المتعارضين عن الحجّة- هو الحجّة و طريقيّة أحدهما؛ بنحو تتميم الكشف و نحوه، فيشكّ في المقام في أنّ المجعول هل هو حجّة خصوص ذي المزية فقط تعييناً، أو حجّة أحدهما تخييراً؟ فمقتضى القاعدة فيه هو العمل بذي المزية تعييناً؛ لأنّ الخبر إنّما يكون حجّة إذا علم باعتبار الشارع له، و مع الشكّ في اعتباره فهو ليس حجّة قطعاً، فالشكّ في جعل الشارع المقدّس له الحجّة، مساوق للقطع بعدم حجّيته، فالخبر الواحد للمزية معلوم الاعتبار شرعاً؛ إمّا تعييناً أو تخييراً بينه و بين الفاقد لها، و الفاقد لها مشكوك الاعتبار، المساوق لعدم الاعتبار.

هذا بناءً على ما هو المشهور: من أنّ المجعول هو الحجّة و الطريقيّة.

و أمّا بناءً على ما هو المختار: من أنّ المستفاد من الأخبار العلاجيّة هو وجوب العمل بأحد الخبرين، فهي مسوقة لبيان الوظيفة، لا جعل الحجّة و الطريقيّة، ففي وجوب اختيار ذي المزيّة تعييناً، أو تخييراً بينه و بين اختيار فاقدها، وجهان مبنيان على أنّ مقتضى القاعدة في دوران الأمر بين التعيين و التخيير، هل هو التعيين أو التخيير؟ فإنّ ما نحن فيه من جزئيات تلك المسألة، فيمكن أن يقال بالتخيير؛ لعدم ثبوت إيجاب الشارع العمل بذي المزيّة تعييناً، بل الثابت من الشرع الذي دلّ عليه الدليل، هو عدم جواز إهمالهما كليهما؛ و ترك العمل بهما، لكن المختار في تلك المسألة هو التعيين و وجوب اختيار المزيّة في المقام تعييناً.

و هذا بخلاف ما لو قلنا: بأنّ أخبار العلاج مسوقة لجعل حجّة أحد المتعارضين، فإنّه حينئذٍ ليس المقام من جزئيات مسألة دوران الأمر بين التعيين و التخيير؛ لأنّه لا أظنّ أن يلتزم أحد بالتخيير حينئذٍ، و إن قال به في تلك المسألة.

هذا كلّ بناءً على القول بالطريقيّة في حجّة الأخبار و الأمارات.

و أمّا بناءً على السببيّة فمجمّل الكلام فيه: أنّهم قالوا: إنّ المقام حينئذٍ من قبيل المتزاحمين.

لكنّه على إطلاقه مشكل؛ لأنّه إن أريد من السببيّة ما هو المنسوب إلى الأشاعرة- من خلوّ الوقائع عن الأحكام الواقعيّة المشتركة بين العالم و الجاهل، و أنّ الأحكام الواقعيّة تابعة لقيام الأمانة- فكون المقام من قبيل المتزاحمين، مبنيّ على الالتزام بتعلّق حكمين فعليّين بمؤدّي الأمارتين المتعارضتين بعنوانه الواقعي، و أنّه واجدٌ لمصلحتين تامّتين ملزمتين، و لا أظنّ أن يلتزم به عاقل، حتّى الأشعريّ القائل بالإرادة الجُرافيّة؛ لاستحالة ذلك؛ لأنّ التزام: عبارة عن تعلّق حكم واحد- كالوجوب- بفعلين؛ لكلّ واحد منهما حكم ذو ملاك، لكن لا يتمكّن المكلف من امتثالهما؛ بحيث لو أمكن الجمع بينهما في مقام الامتثال، وجب امتثالهما و الإتيان بهما و درك المصلحتين التامّتين، بخلاف ما نحن فيه.

و كذلك لو أريد من السببيّة ما هو منسوب إلى المعتزلة: من أنّ الوقائع و إن لم تخلو عن الأحكام الواقعيّة المشتركة بين العالم و الجاهل، لكن يوجد بقيام الأمانة المخالفة للحكم الواقعي مصلحة غالبية على مصلحة الحكم الواقعي، فيتبدّل الحكم الواقعي إلى ما هو مؤدّي الأمانة، فإنّه حينئذٍ ليس هناك إلّا حكم واحد، هو مؤدّي الأمانة المخالفة للواقع، فلا يكون أيضاً من قبيل المتزاحمين.

نعم على المعنى الثالث للسببيّة- و هو القول بالمصلحة السلوكيّة؛ بمعنى أنّ في سلوك الأمانة و العمل بها مصلحة، لا في مؤدّاها- يصير المقام من قبيل المتزاحمين و تزامح الحكمين، و الكلام فيه هو الكلام فيه.

هذا كلّ بحسب مقتضى القواعد.

الأمر الثاني في حال أخبار العلاج

و أمّا الكلام في بيان ما هو مقتضى الأدلّة: فقد استدللّ لوجوب ترجيح ذي المزيّة بوجوه ضعيفة، كالإجماع و غيره، لكن العمدة هي الأخبار الواردة في المقام.

حول إشكالي العلامة الحائري قدس سره

و قد أورد على استفادة وجوب الترجيح بالمزايا من الأخبار بأمور: مثل أنّ مقتضى اختلاف الروايات في المرجّحات و في تقديم أيّهما، هو أنّ الحكم بالترجيح فيها ليس إلزامياً، فإنّ المذكور في المرفوعة هو الترجيح بالشهرة أوّلاً، ثمّ الأعدليّة و الأفقهيّة و الأورعيّة، ثمّ موافقة الكتاب و مخالفة العامّة، ثمّ الحائطة في الدين، ثمّ الإرجاء.

و المذكور في المقبولة أوّلًا الأعدليّة و الأصدقيّة و الأفقيّة، ثمّ الأشهرية، و لم يذكر فيها موافقة الاحتياط، فيظهر منها أنّ الحكم المذكور فيهما ليس مبنياً على الإلزام، نظير استفادة الاستحباب من أخبار منزوات البئر؛ لأجل الاختلاف فيها و المسامحة في بيان مقدار النحر، و نظير استفادة استحباب تقدّم الرجل على المرأة في الصلاة؛ لمكان الاختلاف في الأخبار الواردة فيه، فكذلك الأخبار الواردة في الترجيح بالمرجّحات، فإنّ بين الحكم بالأخذ بموافق الكتاب بنحو الإطلاق، كما في بعض أخبارها، و بين الحكم بالأخذ بمخالف العامّة بنحو الإطلاق، كما في البعض الآخر منها، عموماً من وجه مع تعارضهما في مادّة الاجتماع.

و مثل أنّ تقييد أخبار التخيير- مع كثرتها- بالأخبار المتضمّنة على الترجيح بالمرجّحات، تقييد لتلك الأخبار المطلقة الكثيرة و تخصيصها بالفرد النادر، فإنّه قلّما يوجد خبران متعارضان متعادلان من جميع الجهات المرجّحة؛ من حيث السند و الدلالة وجهة الدلالة، خصوصاً لو قلنا بالتعدّي إلى المرجّحات الغير المنصوصة، فمع دوران الأمر بين هذا التقييد المستهجن، و بين حمل الأمر بالترجح بالمرجّحات على الاستحباب، فالثاني أولى، خصوصاً مع شيوع استعمال الأمر في النذب، و غير ذلك من الإشكالات «١».

فلا بدّ من ملاحظة روايات الترجيح و تعداد المرجّحات أوّلًا؛ ليتّضح الحال في تلك الإشكالات.

فنقول: منشأ الإشكالات عدّ المرفوعة من روايات الترجيح، و قد تقدّم أنّها في غاية الضعف؛ للإرسال و الرفع في سندها، مضافاً إلى ما طعن به صاحب الحقائق في كتاب «عوالي اللآلي» «٣»، فهي ضعيفة لا تصلح للحجّة، و ساقطة عن درجة الاعتبار، و لا يُجدي عمل المتأخّرين في انجبار ضعفها.

و المنشأ الآخر للإشكالات: هو عدّ الشهرة أو الأشهرية من المرجّحات، و كذا الأحدثيّة؛ أي صدور أحد الخبرين بعد الآخر، و سيجيء- إن شاء الله- أنّه ليس كذلك، و أنّ المرجّحات منحصرة بين اثنتين، مع عدم الترتيب بينهما.

و المنشأ الثالث لها: هو عدّ المقبولة من روايات الباب، مع أنّها غير مرتبطة بالمقام.

و المنشأ الرابع: هو زعم أنّ أخبار التخيير متضاربة أو متواترة، و تقدّم انحصارها في رواية ابن الجهم، أو مع رواية أخرى، و لا يلزم من الترجيح بما ثبت أنّه من المرجّحات إلّا تقييد أو تقييدان، فلا بدّ من ملاحظة الروايات.

الكلام حول المقبولة

منها: مقبولة عمر بن حنظلة، و هو و إن لم يوثّقه الأصحاب، لكن خصوص هذه الرواية متلقاة بالقبول، بل تدور رحي باب القضاء مدارها، و لا ريب في أنّ صدرها إلى قوله: (فإن كان كلّ واحد اختار رجلاً من أصحابنا، فرضياً أن يكون الناظرين في حقّهما) غير مرتبط بالمقام، بل هو راجع إلى باب الحكومة و القضاء، و قوله: (و كلاهما اختلفا في حديثكم) يحتمل أن يريد منه أنّه استند كلّ واحد منهما إلى حديث غير ما استند إليه الآخر، كما يحتمل أن يريد اختلافهما في معنى حديث واحد، و هو الأظهر.

و قوله عليه السلام: (الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقّهما و أصدقهما في الحديث) ظاهر- بل صريح- في إرادة الأخذ بأعدل الحكّمين و أفقّهما، لا أعدل راويي الحديثين اللّذين كلّ واحد منهما استند إليه، و لذا قال عليه السلام بعده: (و لا يلتفت إلى ما حكم به الآخر) «١».

و يؤيد ذلك: رواية داود بن الحصين عن أبي عبد الله عليه السلام: في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف، فرضيا بالعدلين، فاختلف العدلان بينهما، عن قول أيهما يمضي الحكم؟

قال عليه السلام: (ينظر إلى أفقهما و أعلمهما بأحاديثنا و أورعهما، فينفذ حكمه، و لا يلتفت إلى الآخر) «٢».

وجه التأييد: أنه لم يتمسك أحد من الفقهاء بهذه الرواية لترجيح أحد الخبرين على الآخر، و هو في محله؛ لأنهما في مقام ترجيح أحد الحكمين، لا الراويين، و لا ارتباط لها بالمقام، و المقبولة أصرح منها في ذلك.

و رواية موسى بن أكيل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن رجل يكون بينه و بين أخ منازعة في حق، فيتفقان على رجلين يكونان بينهما فحكما، فاختلفا فيما حكما.

قال: (و كيف يختلفان)؟

قلت: حكم كل واحد منهما للذي اختاره الخصمان.

فقال: (ينظر إلى أعدلهما و أفقهما في دين الله، فيمضي حكمه) «١».

و بالجملة: هذه الروايات الثلاثة مضمونها واحد، و جميعها في مقام بيان تقديم أحد الحكمين بالصفات المذكورة فيها، و لا ارتباط لها بما نحن فيه من تقديم أحد الخبرين على الآخر.

و يدل على ما ذكرنا أيضاً: خلو جميع روايات الترجيح عن هذه الصفات، إلّا مرفوعة ابن أبي جمهور التي تقدّم عدم حجيتها.

و دعوى إلغاء خصوصية الحكمين، فتشمل الخبرين واضحة الفساد، و الظاهر أنّ المفروض في الموضوع- في قوله: فقلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه.

قال: فقال: (ينظر إلى ما كان من رواياتهما- كما في بعض النسخ- أو روايتهما- كما في آخر- و روايتهما- كما في ثالث- عنّا في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه عند أصحابك، فيؤخذ به من حكمهما- كما في جميع النسخ المختلفة إلّا في نقل الطبرسي، فإنّ فيه: (من حكما) بناءً على نقل المستدرک- و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه)- هو الموضوع الأول، لكنّه إرجاع إلى مستند الحكمين؛ أي الروايتين.

إلى أن قال: (إنّما الامور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، و أمر بين غيّه فيجتنب، و أمر مُشكل يردّ حكمه إلى الله و إلى رسوله، قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: حلال بين، و حرام بين، و شبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات، و هلك من حيث لا يعلم).

قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين، قد رواهما الثقات عنكم.

قال: (ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنة، و خالف العامّة، فيؤخذ به، و يترك ما خالف حكمه حكم الكتاب و السنة، و وافق العامّة).

قلت: جعلت فداك أ رأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب و السنة، فوجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامّة و الآخر مخالفاً لهم، بأي الخبرين يؤخذ؟

قال: (ما خالف العامة، ففيه الرشاد).

فقلت: جعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعاً.

قال عليه السلام: (ينظر إلى ما هو إليه أميل حكّامهم و قضاتهم، فيترك، و يؤخذ بالآخر).

قلت: فإن وافق حكّامهم الخبرين جميعاً.

قال: (إذا كان ذلك فأرجه حتّى تلقى إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الافتحام في الهلكات) «١».

و الحقّ: أنّ هذه الرواية غير مرتبطة بالمقام؛ سواء قلنا: إنّ المفروض فيها صدراً و ذيلًا تعارض الحكمين و اختلافهما، كما هو الظاهر من الرواية، أم قلنا: إنّ ذيلها في مقام تعارض الخبرين.

أمّا بالنسبة إلى الأعدليّة و الأصدقّيّة و الأفقهيّة فواضح؛ لما عرفت من أنّها من مرجّحات الحكمين، كما جاء في صدر الرواية المذكورة، الذي هو مورد سؤال الراوي و محلّ حاجته، لا من مرجّحات الروايتين المتعارضتين، و كذلك بالنسبة إلى الشهرة؛ بناءً على ما استظهرناه: من أنّ الرواية ليست في مقام علاج تعارض الخبرين، و كذلك بناءً على أنّ ذيلها في مقام علاج تعارض الخبرين؛ و ذلك لأنّ ترجيح أحد المتعارضين، إنّما هو فيما لو كان كلّ واحد من المتعارضين حجةً في نفسه؛ مع قطع النظر عن ابتلائه بالمعارض، و أمّا مع عدم صلاحية أحد الخبرين للحجة كذلك، فهو خارج عن باب ترجيح أحد المتعارضين، و حينئذٍ فالحكم بالأخذ بالآخر بإحدى الجهات، إنّما هو من باب تمييز الحجة عن اللّاحجة.

ثمّ إنّّه لا ريب في أنّ المراد بالشهرة في الرواية، هي الشهرة الفتوائية لا الروائية؛ و ذلك لأنّه لو فرض نقل جميع الفقهاء و الرواة لرواية، لكن لم يعمل و لم يُفتَ أحد منهم بمضمونها، كما لو فرض نقلهم روايات كثيرة في طهارة أهل الكتاب، و روى واحد أو اثنان ما يدلّ على نجاستهم، و كان عمل الجميع- أو المشهور- على وفق هذه طبّقاً عن طبّق، دون الروايات الكثيرة الاولى، فلا إشكال في أنّ العمل طبّق الروايات الاولى بين الغيِّ، و لا ريب في غيِّها، لا أنّ فيها الريب فقط؛ و إن اشتهر نقلها، و كثر ناقلها، لكن تركهم العمل بمضمونها يكشف عن خلل فيها، فهي من الشاذّ، كما أنّ المجمع على الفتوى بمضمونه بين الرشد، و لا ريب فيه، و هو المطلوب.

و يؤيّد ذلك قوله عليه السلام: (إنّما الامور ثلاثة): واحد منها مأمور بالأخذ به، و هو المجمع عليه بين الأصحاب؛ أي في مقام الفتوى و العمل، و الآخر مأمور بالاجتناب عنه، و هو المقابل للمجمع عليه؛ أي الشاذّ النادر في مقام الفتوى و العمل و إن كان أشهر بحسب الرواية، و الثالث يُردّ حكمه إلى الله، و هو غير الشاذّ النادر في مقام الفتوى؛ أي الشبهات، ككون الخبرين موافقين للكتاب، أو مخالفين للعامة، أو موافقين للعامة، فذكر الشبهات إنّما هو بملاحظة ذيل الخبر.

و حينئذٍ فالخبر المخالف للمشهور بين الغيِّ و الفساد، لا يصلح في نفسه للاحتجاج به و لو مع عدم ابتلائه بالمعارض، فإنّ أحد الضدّين أو النقيضين إذا كان بين الرشد و ممّا لا ريب فيه، يستلزم عقلاً أنّ الطرف الآخر بين الغيِّ لا ريب في غيِّه، لا أنّه مشتبّه، فهذه الجملة من الرواية في مقام تمييز الحجة عن اللّاحجة، لا ترجيح إحدى الحجّتين على الاخرى.

وَأَمَّا موافقة الكتاب و العامة و مخالفتها: فوردت فيها روايات كثيرة نتعرض لها- إن شاء الله- و أنها من المرجحات، و ليس مستند القول بالترجيح بها هذه الرواية، و إذا عرفت أن المقبولة لا تنهض للاستدلال بها للترجيح بالأفقهية و الأدلية و الأصدقية و الشهرة، و كذلك مرفوعة زارة؛ لضعفها سنداً مع تامة دلالتها، تعلم اندفاع الإشكاليين المذكورين بحذاقيرهما؛ لابتنائهما على عد هاتين الروايتين من روايات الترجيح.

و عرفت أيضاً انحصار رواية التخيير في رواية الحسن بن الجهم، التي ورد في صدرها الأمر بالأخذ بموافق الكتاب، و بقربنية الصدر يكون السؤال الثاني مفروضاً في غير صورة موافقة أحد الخبرين للكتاب، و حينئذ لا يلزم فيها إلّا تقييد واحد و هو التقييد بغير صورة مخالفة احدهما للكتاب للروايات المستفيضة الآتية إن شاء الله.

مضافاً إلى أن لسان الأخبار الأمرة بالأخذ بما يخالف العامة و ترك ما يوافقهم، لسان التحكيم، كقوله عليه السلام: (فإن الرشد في خلافهم)، و مثل قوله عليه السلام في مرسلة الكليني: (دعوا ما وافق القوم) «١»، و لا ريب في أن تقييد خبر ابن الجهم بها أسهل.

و مضافاً إلى إباء بعض أخبار الترجيح عن الحمل على النذب، مثل الأمر بالاجتناب عما وافقهم، فإنه لا معنى لندبه.

و حينئذ فلا بد من ملاحظة الأخبار الواردة في الترجيح بموافقة الكتاب و مخالفة العامة، فهنا موضعان من البحث:

الموضع الأول: في حال الأخبار الواردة في موافقة الكتاب و مخالفته

فنقول: لا إشكال في أن الكلام في ترجيح أحد الخبرين، إنما هو فيما إذا كان كل واحد منهما في نفسه- مع قطع النظر عن ابتلائه بالمعارض- حجة، فلو لم يصلح أحد الخبرين للحجة كذلك، فهو خارج عن محل البحث و الكلام؛ سواء كان عدم حجتيه لعدم اعتناء العقلاء به، أو لورود نص عليه.

و الأخبار الواردة في المقام على فرقتين:

الاولى: ما لم يفرض فيها تعارض الخبرين.

الثانية: ما وردت في خصوص مورد التعارض و علاجه بموافقة الكتاب.

أما الفرقة الاولى فمنها: رواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: إن على كل حق حقيقة، و على كل صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فدعوه) «٢».

و عنوان عدم الموافقة بحسب المفهوم أعم من عنوان المخالفة؛ لصدق عدم الموافقة للكتاب في صورة عدم وجود الحكم في الكتاب أيضاً، لكن المراد من عدم الموافقة هنا هو المخالفة بالضرورة، كما هو المفهوم منه عرفاً، فإن كثيراً من الأحكام الفقهية- بل أكثرها- إنما تثبت بخبر الواحد، فلو اريد ما هو ظاهر مفهومها- أي الخبر الموافق للحكم الموجود في الكتاب و اعتباره فقط- لزم تعطيل أكثر الأحكام، و هو خلاف ضرورة الفقه.

و منها: صحيحة أيوب بن الحر: قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: (كل شيء مردود إلى الكتاب و السنة، و كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زُخرف) «١».

و منها: رواية هشام بن الحكم و غيره عن أبي عبد الله عليه السلام: (قال خطب النبي صلى الله عليه وآله وسلم بمنى، فقال: أيها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فأنا قلته، و ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله) «٢».

و منها: مرسلة ابن بكير، عن رجل، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث، قال: (إذا جاءكم عنا حديث، فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله، فخذوا به، و إلا فقفوا عنده، ثم ردّوه إلينا حتّى يستبين لكم) «٣»، و لا يعد اختصاص هذه الرواية بزمان الحضور.

و غير ذلك من الروايات المنقولة، بعضها في «المستدرک» في باب القضاء، فراجع.

و قد عرفت: أنّ المخالفة بنحو العموم المطلق أو الإطلاق و التقييد، لا تُعدّ مخالفة، لثبوت المخصّصات و المقيّدات الكثيرة في أخبار الآحاد لعمومات الكتاب و مطلقاته بالضرورة من الفقه.

و أمّا الفرقة الثانية: فيعض ما ذكره في هذه الفرقة و عدّوه منها، ينبغي أن يُعدّ من الفرقة الاولى، فإنّ السؤال فيه و إن كان عن اختلاف الحديث، لكن الجواب فيه مطلق، مثل رواية ابن أبي يعفور: قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث، يرويه من نثق به و منهم من لا نثق به.

قال: (إذا ورد عليكم حديث، فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، و إلا فالذي جاءكم به أولى به) «١».

و تقدّم أنّ محل الكلام هو تعارض خبر ثقتين؛ كلّ واحد حجّة في نفسه، و خبر غير الثقة ليس كذلك، كما هو المفروض في السؤال.

و كرواية الطبرسي عن الحسن بن الجهم، عن الرضا عليه السلام قال: قلت له: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة.

فقال: (ما جاءك عنا فقس على كتاب الله عزّ و جلّ و أحاديثنا، فإن كان يُشبههُما فهو منّا، و إن لم يكن يُشبههُما فليس منّا).

قلت: يجيئنا الرجلان- و كلاهما ثقة- بحديثين مختلفين، و لا نعلم أيهما الحقّ.

قال: (إذا لم تعلم فموسّع عليك بأيهما أخذت) «٢».

فإنّ تغيير الإمام عليه السلام جواب السؤال الأوّل و بيانه إلى بيان قاعدة كلّية، ظاهر في عدم فرضه عليه السلام في الجواب تعارض الخبرين اللّذين كلّ واحد منهما حجّة في نفسه.

و مثل رواية العياشي في تفسيره عن سدير، قال: قال أبو جعفر و أبو عبد الله عليهما السلام: (لا تصدّق علينا إلا ما وافق كتاب الله و سنّة نبيّه صلى الله عليه وآله وسلم) «١».

و رواية حسن بن الجهم عن العبد الصالح، قال: (إذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله و أحاديثنا، فإن أشبههما فهو حقّ، و إن لم يُشبههُما فهو باطل) «٢»، فإنّها في مقام تمييز الحقّ عن الباطل، و كذا رواية الميثمي المتقدّمة، التي تقدّم أنّها غير مرتبطة بالمقام، نعم رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: قال الصادق عليه السلام:

(إذا ورد عليكم حديثان مختلفان، فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فخذوه، و ما خالف أخبارهم فخذوه) «٣»، و صحّحها الشيخ قدس سره و لكن لم يثبت ذلك لنا، و لكنّها هي العُمدة من هذه الفرقة.

التوفيق بين الأخبار

ثمّ وقع الكلام في الجمع بين الفرقتين من الأخبار:

فذهب بعض إلى حمل الفرقة الاولى على المخالفة بنحو التباين الكلّي، و أمّا الاختلاف بنحو العموم من وجه، فاللّازم هو إعمال قواعد التعارض بين الكتاب و بين هذا الخبر.

و حمل الفرقة الثانية على المخالفة و الموافقة بنحو العموم من وجه، و أمّا الموافقة و المخالفة بنحو العموم المطلق فهي ليست من المرجّحات؛ لعدم المعارضة بين العامّ و الخاصّ المطلقين.

و لكن لا شاهد لهذا الجمع بين الروايات المتقدّمة.

و ربّما يقال: إنّ جميع تلك الروايات- من الفرقة الاولى و الثانية- محمولة على المخالفة للكتاب بنحو التباين، لا العموم من وجه و المطلق، و إنّها في مقام تمييز الحجّة عن اللّاحجة، لا ترجيح إحدى الحجّتين على الاخرى؛ لظهور سياق جميعها في إفادة مطلب واحد، و لا شاهد في واحدة منها على أنّها في مقام ترجيح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر؛ بمخالفة أحدهما الكتاب بنحو العموم من وجه.

تحقيق المقام

و التحقيق أن يقال: إنّ عنوان المخالفة عنوان و مفهوم عامّ يعمّ جميع أنحائها، مع قطع النظر عن القرائن الخارجيّة، و كذلك عنوان الموافقة؛ ضرورة ثبوت التناقض بين الموجبة الكلّيّة و السالبة الجزئيّة و بالعكس، مع أنّ المخالفة بينهما في بعض المضمون لا تمامه، فلو قامت قرينة خارجيّة على خروج بعض أنحاء المخالفات فهي المتّبعة، كما في الخبرين المتعارضين بنحو العموم المطلق، و كذلك الخبر المخالف للكتاب كذلك في غير صورة ابتلائه بخبر معارض آخر، فإنّ الجمع العرفي العقلانيّ بينهما، قرينة على عدم إرادة المخالف للكتاب بنحو العموم المطلق من الفرقة الاولى؛ لاستقرار عمل الأصحاب- و سيرتهم المستمرّة في الفقه- على العمل بالخبر المخالف للكتاب بنحو العموم المطلق، و ثبوت مقبّدات و مخصّصات كثيرة لعمومات الكتاب و إطلاقاته في أخبار الآحاد، فهذا دليل قطعيّ على عدم إرادة المخالفة- بنحو العموم المطلق- للكتاب من الروايات الواردة في الفرقة الاولى.

و أمّا الفرقة الثانية فلم تقم فيها هذه القرينة العقلية و الدليل، فتعمّ المخالفة المذكورة فيها جميع أنحاء المخالفة، حتّى بنحو العموم المطلق، و ليس بناء العقلاء على العمل بالخبر الأصحّ من الكتاب مع ابتلائه بالمعارض، فلو تعارض خبران؛ أحدهما مخالف للكتاب بنحو العموم المطلق؛ أي كان أحد الخبرين أخصّ منه، فإنّه يرجّح الخبر الآخر الموافق لعموم الكتاب بذلك.

و بالجملة: لا مخالفة بين الفرقتين من الأخبار المتقدّمة؛ لأنّ الفرقة الاولى محمولة على غير صورة المخالفة بنحو العموم المطلق بين الكتاب و الخبر؛ للقرينة القطعية على ذلك كما عرفت، بخلاف الفرقة الثانية الواردة في بيان علاج الخبرين المتعارضين، كصدور رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله، فإنّه لا دليل على حمله على غير صورة المخالفة

بنحو العموم المطلق، بل يبقى على إطلاقه الشامل لجميع أنحاء المخالفة، نعم مخالفة أحد الخبرين المتعارضين بنحو التباين، إنّما هي من باب تمييز الحجّة عن اللّاحجّة، لا ترجيح إحدى الحجّتين على الاخرى.

و من هنا يظهر: عدم اتّحاد السياق في الفرقتين المذكورتين؛ لاختلاف الموضوع فيهما، وأنّ موضوع الحكم في الفرقة الثانية تعارض الخبرين، بخلاف الفرقة الاولى، فلا وجه لرفع اليد عن إطلاق مصحّحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله.

مرجعية موافقة الكتاب و الثمرة بين المرجعية و المرجعية

و توهم: أنّ الترجيح بموافقة الكتاب غير مفيد، فإنّ عموم الكتاب أو إطلاقه هو المرجع بعد تساقط الخبرين و عدم الترجيح أيضاً.

مدفوع: بظهور الثمرة في بعض الموارد ممّا سيحيي، مضافاً إلى ظهور الرواية في أنّ الكتاب مرجّح، لا مرجع؛ للأمر بالأخذ بالخبر الموافق للكتاب، لا بالكتاب بعد تساقط الخبرين، كما لو ورد: «إن ظاهرت فأعتق رقية مؤمنة»، و ورد أيضاً: «إن ظاهرت يحرم عليك عتق المؤمنة»، و فرض أنّ الخبر الأوّل موافق لعموم الكتاب أو إطلاقه، مثل «إن ظاهرت فأعتق رقية»، فإنّ مقتضى عموم الكتاب أو إطلاقه جواز عتق الكافرة، و مقتضى الخبر الأوّل عدم جوازه؛ بناءً على القول بالمفهوم، أو استفادة وحدة المطلوب من السبب الواحد، و حيث إنّ لا معارض له من هذه الجهة يخصّص عموم الكتاب به، و يرجّح على الآخر الدالّ على حرمة عتق المؤمنة بموافقة الكتاب، و تصير النتيجة وجوب عتق المؤمنة بخلاف ما لو جعلنا الكتاب مرجعاً بعد تساقط الخبرين، فإنّ مقتضاه جواز عتق الكافرة أيضاً.

و كذلك تظهر الثمرة فيما لو اشتمل الخبر الموافق للكتاب على حكم آخر، سوى الحكم الذي يتعارض هو مع الخبر الآخر فيه، فإن قلنا: إنّ الكتاب مرجّح يؤخذ هذا الخبر مع ما يتضمّنه من الحكم الآخر، بخلاف ما لو جعل الكتاب مرجعاً بعد تساقط الخبرين، فإنّه يطرح هذا الخبر مع الحكم الآخر الذي يتضمّنه.

و تظهر الثمرة أيضاً فيما لو كان التعارض بين الخبرين بنحو العموم من وجه؛ بناءً على عدم التفكيك بين مضامين خبر واحد، فإنّه بناءً على أنّ الكتاب مرجع، يسقط الخبر الموافق أيضاً- بتمام مضمونه في مادّتي الاجتماع و الانفراق- مع الخبر الآخر جميعاً، و يرجع إلى الكتاب، بخلاف ما لو قلنا: إنّ مرجّح، فإنّه يؤخذ بالخبر الموافق في تمام مضمونه.

الموضع الثاني في حال الأخبار الواردة في مخالفة العامة

و أمّا الأخبار الواردة في الترجيح بمخالفة العامة: فهي أيضاً على طائفتين:

الاولى: ما لم يفرض فيها تعارض الخبرين.

الثانية: ما وردت في خصوص الخبرين المتعارضين، و هي- أي الطائفة الثانية- كثيرة، فلا يضربها ضعف سند بعضها أو كلّها، مضافاً إلى انجباره بعمل الأصحاب بها قديماً و حديثاً، و السيرة المستمرة القطعية على الترجيح بها:

أمّا الطائفة الثانية فمنها: ذيل مصحّحة عبد الرحمن المتقدمة: قال عليه السلام فيها بعد ذكر الترجيح بموافقة الكتاب: (فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه، و ما خالف أخبارهم فخذوه).

و منها: رواية الحسن بن السري- و في «الوسائل» الحسين بن السري، و الصحيح ما ذكرنا- قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: (إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم) «١».

و منها: رواية الحسن بن الجهم، قال: قلت للعبد الصالح عليه السلام: هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلّا التسليم لكم؟

فقال: (لا والله، لا يسعكم إلّا التسليم لنا).

فقلت: فيروي عن أبي عبد الله عليه السلام شيء، و يروي عنه خلافة، فبأيّهما نأخذ؟

فقال: (خذ بما خالف القوم، و ما وافق القوم فاجتنبه) «١».

و منها: ما رواه الطبرسي عن سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قلت: يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالأخذ به، و الآخر ينهانا عنه.

قال: (لا تعمل بواحد منهما حتّى تلقى صاحبك فتسأله).

قلت: لا بدّ أن نعمل بواحد منهما.

قال: (خذ بما فيه خلاف العامّة) «٢».

و منها: ذيل مقبولة عمر بن حنظلة المتقدّمة؛ على تقدير أنّه وارد في الخبرين المتعارضين، فلا إشكال في المقام.

و أمّا الفرقة الاولى من الأخبار: فمنها رواية عليّ بن أسباط، قال: قلت للرضا عليه السلام: يحدث الأمر لا أحد بدّاً من معرفته، و ليس في البلد الذي أنا فيه أحد أسفتيه من مواليك.

قال: فقال: (إنّ فقيه البلد فاستفته من أمرك، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه، فإنّ الحقّ فيه) «٣».

و هذه الرواية- كما ترى- لا ارتباط لها باب المتعارضين، و لا فيما ورد خبر عن ثقة، بل المفروض فيها أنّه ابتلي بمسألة لم يجد من يسأله عنها، فجعل عليه السلام له هذا الطريق الظاهري عند الاضطرار.

و من الواضح أنّه لا يُراد من هذه الرواية- و ممّا سيحييء- ردّ كلّ خبر موافق لهم مع صحّة الخبر من جميع الجهات، فإنّه خلاف ضرورة الفقه.

و منها: رواية أبي إسحاق الأرجاني رفعه، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: (أ تدري لِمَ امرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامّة)؟

فقلت: لا أدري.

فقال عليه السلام: (إنّ عليّاً عليه السلام لم يكن يدين الله بدين إلّا خالف عليه الأمّة إلى غيره؛ إرادةً لإبطال أمره، و كانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن الشيء الذي لا يعلمونه، فإذا أفتاهم جعلوا له ضدّاً من عندهم؛ ليلبسوا على الناس) «١».

و هذه الرواية في مقام بيان السرّ و العلّة لهذا الحكم، و أمّا أنّ أيّ مورد لا بدّ من الأخذ به فلا تعرّض له فيها.

و منها: رواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (ما سمعته منّي يُشبه قول الناس فيه التقية، و ما سمعت منّي لا يُشبه قول الناس فلا تقية فيه) «٣».

و هي أيضاً غير مرتبطة بالمقام، فإنّ بعض الأخبار ممّا فيه إشعار بصورها تقية، مثل الروايات المتضمنة على الحكم بالتعصّب و حرمة المتعة، و نحو ذلك من الفروع و الاصول، فلا تدلّ على النهي عن الأخذ بكلّ خبر موافق لهم بنحو الإطلاق.

و منها: رواية حسين بن خالد عن الرضا عليه السلام قال: (شيعتنا المسلمون لأمرنا، الآخذون بقولنا، المخالفون لأعدائنا، فمن لم يكن كذلك فليس منّا) «٣».

فتلخّص من جميع ما ذكرناه: أنّ المرجّح في تعارض الخبرين ينحصر في أمرين: أحدهما موافقة الكتاب، الثاني مخالفة العامة.

و ذكر عليه السلام في مصحّحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله: أوّلًا الترجيح بموافقة الكتاب، و مع عدم وجوده فيه فالعرض على أخبار العامة، فتدلّ على الترتيب بينهما، و هي حاكمة على جميع الإطلاقات الواردة فيهما، و ينحلّ بها الإشكال المتقدّم عن شيخنا الحائري قدس سره من تعارض إطلاقي هاتين الفرقتين من الروايات.

و قد تقدّم: أنّ خبر التخيير منحصر في خبر ابن الجهم، و هو بقرينة ذكر الترجيح بموافقة الكتاب أوّلًا ثم الحكم بالتخيير، يدلّ على أنّ مورد التخيير هو غير صورة موافقة أحد الخبرين للكتاب، فلا يلزم فيه حينئذٍ إلّا تقييد واحد، و هو تقييد الحكم بالتخيير بغير صورة مخالفة أحدهما للعامة و موافقة الآخر لهم.

نعم ذكر في ذيل المقبولة- بعد ذكر موافقة الكتاب و موافقة العامة- مرجّحاً آخر، و هو ما كان حكامهم إليه أميل؛ بناءً على أنّ ذيلها وارد في الخبرين المتعارضين، فهو مرجّح ثالث، فيقيّد به الحكم بالتخيير أيضاً، و لكن تقدّم الإشكال في ارتباط ذيل المقبولة بالمتعارضين.

و ورد في بعض الأخبار الأمر بالأخذ بأحدثهما و نحو ذلك، لكن الظاهر أنّه و أمثاله أيضاً غير مرتبط باب المتعارضين و المرجّحات في زمان الغيبة، بل هو إشارة إلى أنّه قد يصدر منهم عليهم السلام ما ليس حكماً واقعياً، بل صدر تقية أو لاقتضاء بعض المصالح ذلك، و يؤيّد: أنّ في بعضها قوله عليه السلام: (أبى الله إلّا أن يعبد سرّاً) «١»، أو (التقية من ديننا) «٢».

الأمر الثالث هل يتعدّى من المرجّح المنصوص إلى غيره أم لا؟

و إنّما الكلام و الإشكال في أنّه: هل يتعدّى عن المرجّحات المنصوصة إلى كلّ مزبنة توجب أقربيّة أحد الخبرين طناً إلى الواقع، أو أنّه يجب الاقتصار على المرجّحات المنصوصة و الجمود عليها؟

و من المعلوم أنّه على القول بالتعدّي يبقى بعض الإشكالات المتقدّمة على حاله، مثل لزوم حمل أخبار التخيير على مورد نادر، فإنّ التخلّص عنه- كما تقدّم- مبنيّ على انحصار المرجّح في أمرين، فمع التعدّي فالمرجّحات كثيرة جداً، كالأعدلية و الأصدقية و الأورعية ... إلى غير ذلك، فيتوجّه الإشكال المذكور حينئذٍ، فلا بدّ من حمل أخبار الترجيح على الاستحباب.

و على أيّ تقدير، قال الشيخ الأعظم قدس سره في المقام ما حاصله: إنّ التأمّل الصادق في أخبار التخيير، يقتضي كون التخيير في مورد لا يوجد فيه مرجّح أصلاً، و كذلك تدقيق النظر في أخبار الترجيح، يقتضي أنّ المراد هو الترجيحُ بكلّ ما يوجب أرجحية أحد الخبرين إلى الواقع «١»، و لم يذكر قدس سره بيان تلك الاستفادة من أخبار التخيير و ذكر للثاني- أي تدقيق للنظر- وجوهاً نتعرّض لها إن شاء الله تعالى.

أمّا أخبار التخيير فالذي يمكن استفادة ذلك- أي التعدّي إلى المرجّحات الغير المنصوصة- منه، مرفوعة زرارة، فإنّه ذكر فيها أوّلًا الترجيح بالشهرة و الأعدليّة و الأصدقيّة و غيرها، حتى الحائطة في الدين، و حكم عليه السلام في آخرها بالتخيير، فيستفاد منها: أنّ الحكم بالتخيير، إنّما هو فيما لم يوجد في أحد الخبرين المتعارضين، مزيةٌ توجب أقربيّة إلى الواقع أصلاً.

و لكن تقدّم: أنّ هذه المرفوعة لا تصلح للحجّة، و أنّها ضعيفة جدّاً، و أمّا غيرها من روايات التخيير فلا إشعار فيها بما ذكره قدس سره.

نعم لو قلنا بعدم الإطلاق اللفظي في أخبار التخيير و أنّها مهملة، أو قلنا: إنّ المستند للتخيير هو الإجماع المدعى عليه و الشهرة، لا الأخبار، فلما ذكره قدس سره من التعدّي وجه؛ لأنّ القدر المتيقّن من موارد التخيير، هو ما لم يوجد فيه مزيةٌ أصلاً، و تقدّم أنّ مقتضى القاعدة العقلية في مسألة دوران الأمر بين التعيين و التخيير هو التعيين.

و هذا بخلاف ما لو كان المستند له- أي التخيير- هو الأخبار، و قلنا إنّها مطلقة، فإنّ إطلاقها شامل لجميع موارد المتعارضين إلّا ما قام الدليل المعتبر على التقييد.

الوجه التي استدللّ بها الشيخ قدس سره على التعدّي من المنصوص و نقدها

ثمّ إنّ المهمّ بيان ما ذكره الشيخ قدس سره من الوجوه التي ذكرها للتعدي، و استفادة ذلك من أخبار الترجيح:

أمّا الوجه الأوّل: فحاصله بتقرير منّا: أنّ اعتبار الترجيح بالأصدقيّة في المقبولة، و الأوثقيّة في المرفوعة، ليس إلّا لأنّ خبر الأصدق و الأوثق أقرب إلى الواقع؛ من حيث هو أقرب من غير مدخليّة لخصوصيّة سبب الأقربيّة، و ليست الأصدقيّة و الأوثقيّة كالأعدليّة و الأفقيّة، اللتين يحتمل فيهما اعتبار الأقربيّة الحاصلة من سبب خاصّ، بخلاف الأصدقيّة و الأوثقيّة، فإنّ الظاهر أنّ الملاك هو الأقربيّة إلى الواقع، و لهذا يُتعدّى عنها إلى سائر صفات الراوي الموجبة لها، كالأحفظيّة و الأصبطيّة، و حينئذٍ يُتعدّى من صفات الراوي إلى صفات الرواية، الموجبة لأقربيّة الرواية إلى الواقع، كالخبر المنقول باللفظ الصادر من الإمام بالنسبة إلى المنقول بالمعنى، فإنّ الأوّل أقرب إلى الواقع.

و يؤيّد ذلك: أنّ الراوي بعد بيان الإمام عليه السلام الترجيح بمجموع الصفات، لم يسأل عن صورة وجود بعضها دون بعض و تخالفهما في الخبرين، و إنّما سأل عن صورة تساوي الخبرين من حيث الصفات المذكورة، حتّى أنّه قال: (لا يفضل أحدهما على صاحبه بمزّة من المزايا)، و ليس ذلك إلّا لأجل أنّه فهم: أنّ كلّ واحدة من هذه الصفات و ما يشبهها، مزيةٌ مستقلّة موجبة لأقربيّة الخبر إلى الواقع، و إلّا لم يكن وقع لهذا السؤال، بل كان المناسب أن يسأل عن حكم صورة عدم اجتماع هذه الصفات «١».

أضف إلى ذلك: أنّ الأعدليّة و الأفقيّة أيضاً كذلك، فإنّ الظاهر أنّ الترجيح بهما أيضاً بمناط الأقربيّة إلى الواقع، فإنّ الأعدل لقوّة ورعه، و الأفقه لقوّة فقهه، يهتمان بنقل الحديث، و مراعاة صحّة النقل، و المواظبة عليه، و عدم النقل

بالمعنى؛ خوفاً من تغيير المعنى و اختلافه، بخلاف غير الأعدل، و كذلك الأفقه بمذاق الأئمة عليهم السلام، فإنه أزيد بصيرة و خبرة في تلقّي الحديث و نقله، و بملاحظة جودة فهمه و فقهه يكون خبره أقرب إلى الواقع.

و بالجملة: يستفاد من اعتبارهما عرفاً أنّ المناط هو أقربيّة الخبر إلى الواقع في الترجيح، و أنّ تمام حيثيّة الترجيح هو ملاك مطلق الأقربيّة، لا الحاصلة من سبب خاصّ.

أقول: فيه أوّلًا: أنّ ما ذكره قدس سره تأييداً لما هو بصدده، فهو على خلافه أدلّ، فإنّ ظاهر الرواية أنّ هذه الصفات مرّجة واحدة؛ حيث عطف كلّ واحدة منها على الأخرى بـ «الواو»، لا بـ «أو»، و ظاهره عدم استقلال كلّ واحدة منها في الترجيح، إلّا أنّ يجعل «الواو» بمعنى «أو»، و هو خلاف الظاهر، و لم يفهم الراوي أيضاً منها إلّا ذلك، فلو لا فهمه أنّ مجموعها مرّج واحد، و أنّ كلّ واحد منها جزء السبب الموضوع للترجيح، لم يكن للسؤال المذكور فيها وقع، بل كان المناسب السؤال عن اختلاف الراويين في تلك الصفات؛ بأن يكون أحدهما أعدل، و الآخر أصدق، فعدم سؤاله عن ذلك يكشف عن أنّه لم يفهم من الجواب استقلال كلّ واحدة منها في الترجيح.

و ثانياً: ما أفاده- من أنّ اعتبار الأصدقيّة و نحوها إنّما هو من جهة الأقربيّة إلى الواقع- فهو مجرد دعوى لا دليل عليها، و لا أظنّ أنّ يعتمد هو قدس سره على هذه الاعتبارات، و لم يكن دأبه في الفقه على الاتكاء على هذه الأمور الاعتباريّة العقلية، خصوصاً بناءً على ما ذكره قدس سره: من التفكيك بين الأصدقيّة و الأوثقيّة و بين الأعدليّة و الأفقيّة، و أنّ الترجيح بالأوّلين بملاك الأقربيّة، بخلاف الأخيرتين؛ لأنّه- بناءً على احتمال الخصوصية في الأخيرتين- لا وجه للتعدّي.

نعم بناءً على ما ذكرناه في تقريب هذا الوجه- من أنّ جميع هذه الأوصاف إنّما جعلت مرّجة بمناط واحد جامع بينهما، و هو الأقربيّة فقط- فله وجه، بخلاف ما ذكره من التفكيك بين الأوصاف المذكورة، فلعلّ أصل الحكم بالتعدّي كان ثابتاً عنده قدس سره؛ للإجماعات المدّعاة فيه و الشهرة، و أيّده بما ذكره في هذا الوجه، و إلّا فهو ممّا لا يصلح للاعتماد عليه و التمسك به لذلك.

و ثالثاً: قد عرفت أنّ المقبولة- خصوصاً صدرها المشتمل على تلك الصفات- إنّما هي في الحكمين فالتعدّي عنها إلى صفات الراوي، و من صفات الراوي إلى صفات الرواية في غاية البعد.

الوجه الثاني ما حاصله: أنّ تعليقه عليه السلام في المقبولة- بأنّ المجمع عليه لا ريب فيه- لا يراد منه عدم الريب حقيقة، و إلّا لم يمكن فرض الخبرين مشهورين، كما في المقبولة، و لا الرجوع إلى صفات الراوي قبل ملاحظة الشهرة، فإنّ صفات الراوي من المرّجات الظنيّة، فلو أريد من عدم الريب- في المجمع عليه- معناه الحقيقي- بمعنى أنّه قطعيّ- لزم تقديم القطعي على الظنيّ، بل المراد من عدم الريب عدمه بالإضافة إلى الشاذّ، فحاصل التعليل حينئذٍ: وجوب الترجيح بكلّ ما يوجب الأقربيّة إلى الواقع، و أضعفيّة احتمال مخالفته له «١».

و فيه أيضاً ما تقدّم: من أنّ المراد من الشهرة في المقبولة هي الشهرة الفتوائية، و أنّ عدم الريب فيها بمعناه الحقيقي، و أنّه بين الرشد، و الطرف المقابل الشاذّ بين الغي؛ بقرينة جعل الأمور ثلاثة، و ما أفاده: من أنّه لو أريد من عدم الريب معناه الحقيقي، كان اللّازم تقديم الشهرة على الصفات، لا العكس، كما في المقبولة.

فيه: أنّ وجه التقديم: لعلّه لأجل أنّ المفروض فيها ترجيح أحد الحكمين؛ لأجل عدم اعتبار حكم غير الأفقه و الأصدق و الأورع مع وجود الأفقه و الأصدق و الأورع، نظير عدم نفوذ حكم الفاسق.

و الحاصل: أنّه لو قلنا بعدم نفوذ حكم من لم تجتمع فيه هذه الصفات مع وجود من اجتمعت جميعها فيه، لزم الترجيح بهذه الصفات أوّلاً، و معه لا تصل النوبة إلى حكمهما. و يؤيّده قوله عليه السلام: (و لا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر)، فمع فرض أنّ معنى «لا ريب» عدم الريب حقيقة، فمقتضى القاعدة تقديم الترجيح بالصفات المذكورة على الشهرة المفيدة للقطع أيضاً؛ لأنّ حكم الحاكم له دخلٌ في رفع الخصومة، حتّى أنّه اشترط بعضهم أن يقول: «حكمتُ» و نحوه، فيعتبر اجتماع هذه الصفات، و أمّا فرض الراوي؛ و السؤال عن حكم كونهما مشهورين، فليس المراد من الشهرة هذه المجمع عليه، بل مراده أنّ واحداً من الخبرين ليس شاذّاً.

الوجه الثالث: تعليلهم عليهم السلام لترجيح الخبر المخالف للعامة- بأنّ الرشد و الحقّ في خلافهم، و أنّ فيما وافقهم التقيّة- فإنّ هذه قضايا غالبية لا دائمية، فيدلّ بحكم التعليل على وجوب الترجيح بكلّ ما عليه أمانة الحقّ، و ترك ما فيه مظنة خلاف الحقّ و الصواب.

بل الإنصاف: أنّ مقتضى هذا التعليل كسابقه، وجوب الترجيح بما هو أبعد عن الباطل من الآخر؛ و إن لم تكن فيه أمانة المطابقة للواقع، فلو فرض أنّ أحد الخبرين منقول باللفظ، و الآخر منقول بالمعنى، وجب الأخذ بالأوّل و ترجيحه؛ لعدم احتمال الخطأ في النقل فيه «١».

و فيه ما تقدّم: من أنّ هذا التعليل مذكور في رواية علي بن أسباط الغير المرتبطة بباب التعارض، و تقدّم أيضاً: أنّه لا يمكن الأخذ بعموم التعليل فيها، بل ما ذكره عليه السلام- في الفرض الذي ذكره السائل- حكم ظاهريّ، يختصّ بحال الاضطرار؛ و عدم وجود من يسأله من أهل دينه عن حكم الواقعة.

نعم في ذيل المقبولة: (ما خالف العامة ففيه الرشاد)، و لكن لم يذكر ذلك في مقام التعليل، و على فرض استفادة التعليل منه، كما في مرسله الكليني قدس سره و تسليم أنّها وردت في المتعارضين من الأخبار، لم يعلم أنّ النكتة و السرّ في كون الرشد في خلافهم، ماذا.

نعم يحتمل أنّ السرّ فيه: إصابة الخبر- المخالف لهم- غالباً للواقع، و عدم موافقة الموافق له، لكنّه مجرد احتمال، فلا يستفاد منه الترجيح بكلّ ما يوجب أقربيته إلى الحقّ كالأفصحية مثلاً.

و بالجملة: سلّمنا أنّ الإصابة في المورد غالبية لا دائمية؛ لأنّ هذا التعبير إنّما يصحّ فيما لو كان عدم الإصابة نادراً؛ لا يعتني به العقلاء، فيطلق عليه: أنّه الحقّ و فيه الرشاد مجازاً بادعاء و تأويل، لكن هذا المجاز إنّما يصحّ إذا ندر الخلاف غاية النُدرة، و إلّا فلا.

الوجه الرابع: أنّ قوله عليه السلام: (دَعُ ما يُريبك إلى ما لا يُريبك) يدلّ على أنّه لو دار الأمر بين أمرين: في أحدهما ريب، ليس في الآخر ذلك الريب، وجب الأخذ به، و ليس المراد نفي مطلق الريب، بل بالإضافة إلى الآخر «١».

توضيحه: أنّه لو ورد خبران متنافيان أحدهما ممّا لا ريب في كذبه، فإنّه لا يعقل حينئذٍ وجود الريب في الآخر، بل لا ريب في صدقه، فجعل عدم الريب في مقابل الريب، يُعلم منه أنّه ليس المراد ممّا لا ريب فيه معناه الحقيقي، بل بالإضافة إلى الآخر، فيدلّ على أنّه كلّما دار الأمر بين أمرين- أحدهما بالإضافة إلى الآخر ممّا لا ريب فيه- يجب الأخذ به، ففيما نحن فيه الخبر المرجوح فيه ريب ليس في الآخر ذلك الريب، فوجب الأخذ بالثاني، و هو المطلوب.

و فيه: أنّ هذا التعبير وقع في روايتين ضعيفتين:

إحدهما: مرسلة الشهيد في «الذكرى»، وهي قوله عليه السلام: (دع ما يُريبك إلى ما لا يُريبك) «٣».

و ثانيتهما: رواية «كنز الفوائد» للكراچكي قوله عليه السلام: (دع ما يُريبك إلى ما لا يُريبك، فإنك لن تجد قَـدْ شيء تركته لله عزّ وجلّ) «٣».

و هما لا تصلحان للاعتماد عليهما، مضافاً إلى أنّه لا يظهر منهما أنّهما وردتا في الخبرين المتعارضين، بل لم يثبت ورودهما في مورد الأخبار أصلاً، فمن المحتمل قريباً أنّ المراد من (ما لا يُريبك) هي الشبهة التحريميّة البدويّة، و المقصود الأمر بالاجتناب عن الشبهات و الأخذ بما لا ريب في إباحته، و أنّه لو فعل ذلك لله تعالى يُثاب عليه، كما يظهر من الثانية.

فتلخّص: أنّ المرجّح منحصر في موافقة الكتاب و مخالفة العامّة، لكن هذا مبنيّ على أنّ المستند في الحكم بالتخيير هو الأخبار، و تقدّم انحصارها في مرسلة الطبرسي عن الحسن بن الجهم، فإن قلنا بانجبار ضعف سندها بعمل الأصحاب فهو، و إلّا فلا ينحصر المرجّح بموافقة الكتاب و موافقة العامّة.

و الإنصاف: إنّ إثبات أنّ المستند لحكم الأصحاب بالتخيير في المتعارضين هو الأخبار مشكل، فإنّهم لم يذكروها- أي المرسلة- في كتبهم إلّا الكليني.

مضافاً إلى أنّه يمكن أن يقال: إنّ الشهرة المذكورة إنّما هي بين المتأخّرين، فلا تصلح لانجبار سند المرسلة بها، مع أنّه لو فرض استناد الأصحاب و اعتمادهم في الحكم بالتخيير على الأخبار، فهي لا تدلّ على وجوب الأخذ بأحدهما، بل تدلّ على أنّه موسّع على المكلف الأخذ بأحدهما، و هو لا يدلّ إلّا على الجواز.

و دعوى مساوقة الجواز فيه للوجوب ممنوعة.

أضف إلى ذلك إشكالاً آخر: و هو أنّه ادّعى الإجماع في المقام على الترجيح بجميع المرجّحات، فلو ثبت وجوب الترجيح بكلّ مزية بهذه الدعوى و دعوى الشهرة عليه، مع الوجوه التي ذكرها الشيخ قدس سره، بعد الإجماع على عدم سقوط المتعارضين، بل ضرورة الفقه، يقع الوهن في أخبار التخيير؛ للزوم اختصاصها حينئذٍ بموارد نادرة، فيمكن أن يقال: إنّ مستند الأصحاب في وجوب الترجيح بكلّ مزية هو حكم العقل- كما هو كذلك- في كلّ مورد دار الأمر فيه بين التعيين و التخيير، و قيام الإجماع على التخيير بعد قَـدْ جميع المرجّحات.

و حينئذٍ فالنتيجة هو ما اختاره الشيخ من وجوب الترجيح بكلّ مزية، لكن لا لما ذكره قدس سره، بل لما ذكرنا، و لا ريب أنّه أحوط.

خاتمة: في احتمالات موافقة الكتاب و مخالفة العامّة

ثمّ إنّ في المقام احتمالات بحسب مقام التصوّر:

الأول: أنّهما من المرجّحات السنيّة.

الثاني: أنّهما من المرجّحات الجهتيّة.

الثالث: أن تختصّ موافقة الكتاب بالمرجّحات السنيّة، و مخالفة العامّة بالجهتيّة.

الرابع: عدم اختصاص واحدة منها بهذه و لا بتلك، بل تصلح كل واحدة منهما لكل واحدة منهما؛ لأنّه إن كان السرّ الحكم بالترجيح بهما: هو عدم صدور بعض الأخبار منهم عليهم السلام، و دسّ المنافقين له في أخبارهم عليهم السلام و أنّ الأمر بالأخذ بموافق الكتاب و مخالف العامّة أنّما هو لأجل ذلك، فهما من المرجّحات الصدوريّة.

و إن كان السرّ فيه صدور بعض الروايات منهم تقيّة و احتشاماً و خوفاً من بعض الخلفاء، فهما من المرجّحات الجهتيّة، كالمسح على الخفّين و نحوه، فإنّ الرواية المخالفة للكتاب صادرة منهم حينئذٍ، لكن لا لبيان الحكم الواقعي، بل تقيّة.

و إن كانت العلّة هما معاً- أي صدور بعض الأخبار تقيّة و دسّ المنافقين لبعضها الآخر- فلا تختصّ واحدة منهما بواحد منهما، بل يحتل كل واحدة منهما لكل واحد منهما، فيمكن أن يقال: إنّ الأمر بطرح المخالف للكتاب أو موافق العامّة بسبب كل واحدة من الجهتين أو معاً.

و كذلك الشهرة لو قلنا بأنّها من المرجّحات أيضاً، أو سائر المرجّحات مثل الأصدقيّة و الأوثقيّة و غيرهما، فإنّ هذه الاحتمالات آتية فيها أيضاً، فإنّهم عليهم السلام ربّما كانوا يبيّنون الأحكام الواقعية للأعدل و الأوثق و الأصدق؛ لكمال وثوقهم و اطمئنانهم عليهم السلام بهم في عدم إبرازهم و إظهارهم لها للمنافقين و عدم إشاعتها، بخلاف غير الأوثق و الأعدل و نحوهما.

و بالجملة: كلّ مرجّح يمكن أن يرجع إلى الصدور أو إلى جهة الصدور أو لهما معاً.

هذا بحسب مقام التصرّ و الثبوت.

و أمّا بحسب مقام الإثبات و الاستظهار، فلا يبعد دعوى ظهور الأخبار في أنّ موافقة الكتاب من مرجّحات الصدور- كروايتي الحسن بن الجهم المتقدمين- لقوله عليه السلام: (فإنّ أشبههما فهو منّا، و إن لم يُشبههُما فليس منّا)، فإنّه ظاهر في عدم صدور المخالف للكتاب عنهم أصلاً، لا أنّه صدر منهم تقيّة.

كما أنّ روايات الترجيح بمخالفة العامّة و ترك ما يوافقهم، ليس فيها- في نفسها- إشعار بأنّها من مرجّحات الصدور، أو من مرجّحات جهة الصدور، نعم يمكن أن يقال: بدلالة بعض الأخبار على أنّها من مرجّحات الصدور، و هي الدالّة على أنّ المنافقين دسّوا في أخبارهم عليهم السلام أخباراً مكذوبة.

و يمكن أن يقال أيضاً: إنّها من مرجّحات جهة الصدور؛ لأجل أنّه كثيراً ما تصدر الأخبار منهم عليهم السلام تقيّة، و لا يبعد ترجيح هذا الوجه على الأوّل.

و أمّا الكلام في تعارض المرجّحات نفسها: فإن قلنا بانحصار الترجيح بموافقة الكتاب و مخالفة العامّة، فلا إشكال في تقديم الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بمخالفة العامّة؛ لدلالة مُصحّحة عبد الرحمن المتقدّمة.

و إن قلنا بعدم انحصاره بهما، كما هو قضيّة دوران الأمر بين التعيين و التخيير كما تقدّم، و قلنا: إنّ مستند التخيير ليس هو الأخبار، فالمناط هو الأقربيّة إلى الواقع.

و إنّما الكلام فيما ذكره بعض الأعظم- الميرزا النائيني قدس سره- أنّ المرجّح الصدوري- كالأعدليّة و الأصدقيّة- مقدّم على المرجّح الجهتي و المضموني، و المرجّح الجهتي مقدّم على المضموني، ثمّ المضموني، كموافقة الكتاب «١».

فيه: أنَّ مستنده في ذلك: إمّا بناء العقلاء على ذلك، و أنَّ بناءهم على التعبد بالصدور و إن لم تتمّ جهة الصدور و لم تثبت، فهو ممنوع؛ لأنّ بناءهم دائر بين العمل بخير الواحد و عدم العمل به، فإن ثبت تمام جهات الخبر لهم- من الصدور وجهة الصدور- فبناؤهم على العمل به، و إلّا فليس لهم بناء على العمل به، و ليس لهم في مورد من الموارد بناء على التعبد بالصدور، ثمّ الحمل على التقيّة، فليس لهم بناء على العمل بالخبر الذي لا ظاهر له.

ثمّ إنّه لو فرض الترتيب بين التعبد بالصدور، ثمّ بالمضمون؛ في غير صورة تعارض الخبرين، فلا بدّ في المتعارضين من ملاحظة أدلّة المرجّحات، فإنّ المتّبع هو الدليل.

و العجب أنّه قدس سره اعترف «٢»: بأنّه ورد في مُصحّحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله «٣» تقديم الترجيح بموافقة الكتاب، مع أنّها مرّجحة مضمونيّة على مخالفة العامّة، مع أنّها مرّجحة جهتيّة، لكنّه قال: إنّ العمل بها مشكل «٤».

وليت شعري ما الإشكال في العمل بها مع صحّتها عنده.

نعم بناءً على عدّ المقبولة من أخبار الترجيح في تعارض الخبرين، فهي ظاهرة في الترتيب الذي ذكره، لكن ذكر فيها موافقة الكتاب و مخالفة العامّة في رتبة واحدة.

و كيف كان، فالحقّ: هو الترجيح أوّلاً بموافقة الكتاب، ثمّ بمخالفة العامّة، ثمّ التخيير، و الأحوط الترجيح بكلّ مزبّة بعدهما.

هذا آخر الكلام و البحث في تعارض الخبرين.

و الحمد لله أوّلاً و آخراً، و صلّى الله على نبيّه محمّد و آله الطاهرين.

الخاتمة في الاجتهاد و التقليد

و اشباع الكلام فيه يأتي في فصول:

الفصل الأوّل ذكر شؤون الفقيه

إنّ هنا عناوين لا بدّ من البحث عنها و عن أحكامها، و هي ستّة:

الأوّل: فيمن لا يجوز له الرجوع إلى غيره في الأحكام الشرعيّة الفرعيّة.

الثاني: فيمن يجوز له العمل برأي نفسه أو يجب؛ بمعنى كونه مثاباً أو معذوراً.

الثالث: فيمن هو أهل الفتوى.

الرابع: فيمن حكمه نافذ في رفع الخصومات.

الخامس: فيمن حكمه نافذ في الامور السياسيّة الإسلاميّة.

السادس: فيمن يجوز لغيره الرجوع إليه و تلقّي الأحكام الشرعيّة الفرعيّة منه.

و نحن نذكر هذه العناوين الستّة في ضمن امور:

الأمر الأول حكم من له قوة الاستنباط فعلاً

إنّ الكلام فيمن له ملكة استنباط الأحكام الفرعية عن مداركها، و له قوة استخراجها عن مأخذها، و بلغ في تحصيل مقدمات الاجتهاد والاستنباط حدّاً و مرتبة، يقدر معها على ردّ الفروع إلى الاصول و إن لم يستنبطها بالفعل، فهل هو قبل الاستنباط جاهل بالحكم الشرعي الفرعي، لكن لا يجوز له الرجوع إلى غيره و تقليده؛ و ذلك لأنّه لا دليل لفظي يدلّ على وجوب رجوع الجاهل إلى العالم بنحو الإطلاق؛ ليتمسك بإطلاقه في المقام، بل الدليل على جواز التقليد في الأحكام الشرعية الفرعية- كما سيحيي بيانه إن شاء الله تعالى- هو بناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة في كلّ فنّ في جميع امورهم، كما في الصناعات و نحوها، و منها الأحكام الشرعية- الأولى و الثانوية- حيث إنّها مشتركة بين جميع المكلفين و أنّهم كلّهم مخاطبون بالخطابات الشرعية، و لا اختصاص لها بفرقة و طائفة دون فرقة و طائفة أخرى، و هذا البناء منهم إنّما هو فيما إذا لم يكن الشخص الجاهل بالفعل من أهل الخبرة، و له قوة يمكنه بها تشخيص ما هو جاهل به بالفعل و حصول العلم به، فلا دليل على جواز رجوعه إلى الغير؛ لتكون فتوى الغير عذراً له مع الخطأ، مع تمكّنه من الرجوع إلى الأدلّة، و معرفة الأحكام، و استنباطها من مداركها.

لا يقال: قد يرجع من هو أهل الخبرة في فنّ إلى غيره في أحكام ذلك الفنّ؛ لأنّا يُتعب نفسه بالاجتهاد، أو لغيره من الأعذار العرفية، كالطبيب، فإنّه قد يرجع إلى طبيب آخر في الطبابة، و قضية ذلك جواز الرجوع إلى الغير فيما نحن فيه أيضاً.

لأنّه يقال: إنّ ذلك مسلّم في الامور الراجعة إلى شخصه، و الأغراض العائدة إلى نفسه، فيترك الاجتهاد في فنّ لغرض من الأغراض مسامحة، و أمّا في الامور المرتبطة بالمولى، و المطالب و الأحكام الدائرة بين الموالي و العبيد، فلا، و لم يثبت أيضاً أنّ السرّ في بناء العقلاء على أصالة الصحة في فعل الغير و نحوها من الارتكازات العقلانية، كرجوع الجاهل إلى العالم، هو إلغاء احتمال الخلاف؛ لمكان مرجوحته و حصول الوثوق الشخصي به؛ لانتقاضه بعدم استقرار بنائهم على ذلك في موارد اخر مع الشكّ في الصحة و عدم حصول الوثوق بها. و دعوى تحقّق الوثوق النوعي تفتقر إلى ثبوت التعبد بها، و هو مفقود.

و حينئذٍ فمن المحتمل أن يكون السرّ في بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم في كلّ فنّ، هو انسداد باب العلم فيه؛ بمعنى دخله في بنائهم على ذلك، أو لأجل لزوم اختلال نظامهم و معاشهم بدونه، و افتقارهم في بقاء نظامهم إلى ذلك، مضافاً إلى أنّ الآراء في المحسوسات قليلة الاختلاف و متقاربة، بخلافها في الأحكام الشرعية في غير الضروريات، فإنّه قلّما توجد مسألة في غير الضروريات لا توجد فيها أقوال و آراء مختلفة بين الفقهاء، بل فقيه واحد في كتبه، ففي مثل ذلك لا تكون فتوى الغير عذراً بالنسبة إلى من يتمكّن من استنباطها بنفسه، بل يكفي في عدم الجواز و المعذورية عدم إحراز بناء العقلاء عليه في مثله.

فتلخص: أنّ جواز رجوع الجاهل إلى العالم ليس بنحو الإطلاق.

و من عرف الاجتهاد: بأنّه ملكة يقتدر بها على استنباط الأحكام الشرعية «١»، فهو صحيح بالنسبة إلى الشخص القادر على الاستنباط و إن لم يستنبطها فعلاً، و منطبق عليه، و هو موضوع عدم جواز الرجوع إلى الغير.

و يتفرّع عليه عدم جواز الرجوع إلى الغير بالنسبة إلى من صدر له من المجتهدين الإجازات للاستنباط، و عبّروا فيها: بأنّ له ملكة الاستنباط، و يحرم عليه الرجوع إلى الغير من غير فرق بين من له ملكة استنباط مطلق الأحكام و

جميعها، و من له ملكة استنباط بعضها؛ بناءً على جواز التجزّي في الاجتهاد، كما هو الحقّ، بل الواقع أيضاً، فإنّ تلك القوة و إن قلنا إنّها بسيطة، لكنّها ذات مراتب تحصل تدريجاً.

و ما يقال: من إنّ مدارك الأحكام متشكّكة في جميع أبواب الفقه، فلا يمكن فرض قدرته على الاجتهاد في بعض أبواب الفقه فقط؛ لاحتمال وجود ما يصلح دليلاً على المسألة في باب آخر أو معارضاً.

مدفوع: بعدم صحّة ذلك و عدم استقامته في تلك الأزمنة التي جمع فيها مدارك كلّ باب و أخباره فيه؛ بحيث تطمئنّ النفس بعدم وجود ما يصلح للاستدلال به في ذلك الباب في باب آخر، كباب الطهارات بالنسبة إلى أبواب الحدود و الدّيّات.

نعم مع الشكّ في تحقّق الملكة فالأصل عدمها، فلا بدّ من إحرارها.

الأمر الثاني بيان مقدّمات الاجتهاد

فلا ريب في أنّه بمجرد وجود ملكة الاستنباط لشخص لا يجوز الرجوع إليه و تقليده، بل له شرائط- بعضها دخيلة في نفس الملكة، و بعضها في جواز العمل برأيه- فمع عدم اجتماع تلك الشرائط لا يجوز الرجوع إليه، و ليس معذوراً لو قلّده و عمل برأيه.

فمن الامور التي هي دخيلة في حصول القوة و ملكة الاستنباط: تحصيل العلوم العربيّة بمقدار يميّز به اصطلاحات العرب، و يفتقر إليها في فهم معاني الكلمات العربيّة و تراكيب الكلام العربي، فمع عدم ذلك ليس معذوراً في مخالفة الواقع لو ظنّ بالحكم الفعلي، بل و مع القطع به أيضاً.

و منها: الانس بالاصطلاحات المتداولة عند أهل اللسان و استقامة ذهنه و عدم اعوجاجه؛ لكثرة اشتغاله بالمطالب العقليّة و الفلسفيّة و بعض مباحث الاصول و المطالب العقليّة الدقيقة في المعاني الحرفيّة، فإنّ كثيراً من هذه المطالب مانع عن الاستنباط الصحيح المستقيم. نعم بعض مباحث المنطق و الكلام و الاصول ممّا له دخل في الاستنباط، كمباحث الأقيسة و نحوها لتمييز الصحيحة عن السقيمة؛ و ذلك لأنّ المخاطب بالخطابات الشرعيّة هم العرف العامّ، و أنّ المعيار فيها هو الانفهامات العرفيّة.

و منها: علم الاصول، و هو واضح، و لعلّ إنكار الأخباريّ له «١» ناش عن زعمه: بأنّ ما ذهب إليه الاصوليون من حجّة الإجماع- مثلاً- يراد به ما هو حجّة عند العامّة: من حجّة اتّفاق العلماء و إجماعهم بما أنّه إجماعهم، و إلّا فعلى مبنى الإماميّة رضوان الله عليهم- من أنّ حجّيته إنّما هي لأجل كشفه عن قول المعصوم عليه السلام- فلا سبيل له إلى إنكاره، و عدم كشف قول المعصوم عليه السلام به عنده، لا يوجب الطعن على من هو كاشف عنه عنده.

كما يحتمل أن يكون إنكاره القواعد الاصوليّة، ناش عن أنّ مثل العلّامة و السيّد و نحوهما، قد يذكرون الاستحسانات و الأقيسة الباطلة في مقام الاستدلال، و لكنّه غفل عن أنّ ذكرهم لها ليس على وجه الاستدلال بها للمسألة، بل ذكروها إلزاماً للمخالفين بمعتقدهم، بعد الفراغ عن ثبوت أصل المسألة على طبق مبانيها الصحيحة؛ أ لا ترى أنّهم ربّما يستدلّون بالأخبار الواردة من طرق العامّة، مع وضوح عدم حجّيتها عندهم، فطعن الأخباري بذلك على الاصولي إنّما هو لعدم التفاته إلى ذلك، و إلّا فلا مفرّ للأخباري عن العمل بكثير من المسائل و المطالب الاصوليّة، مثل حجّة الظواهر و أخبار الآحاد و ظهور الأمر في الوجوب و أمثال ذلك.

و منها: علم الرجال، ما يميّز به الثقة عن غيره.

و منها: العلم بالكتاب و السنّة- و هو العمدة- فلا بدّ للمستنبط من ملاحظة الآيات في كلّ مسألة و حكم و معرفة مورد نزولها، و كذلك الأخبار و الغور فيها، و تحصيل الانس بمذاق الأئمة عليهم السلام، و كفيّة محاوراتهم.

و منها: مراجعة أقوال الأصحاب خصوصاً المتقدمين منهم الذين كانوا قريبي العهد بهم عليهم السلام؛ لنلّا يخالف فتواه إجماعهم، و احترازاً عن الفتوى بخلاف الشهرة بينهم.

و ذكر المحقّق البهبهاني قدس سره في «فوائده»: أنّ من شرط الاجتهاد حصول القوّة القدسيّة، و أطال الكلام في ذلك «١»، فراجع.

و مع اجتماع هذه الشرائط يجوز له العمل برأيه بعد الفحص عن الأدلّة و معارضاتها.

ثمّ اعلم: أنّ هذا بعينه هو الموضوع لجواز الإفتاء؛ لعدم كونه من المناصب المفتقرة إلى الإذن و النصب، بل هو إظهار لرأيه الذي يجوز له العمل على وفقه، فما طعن به الأخباري و منعه عن الاجتهاد و الاستنباط «٢» اغتراراً ببعض الروايات «٣»، منشؤه توهم: أنّ المراد به هو ما عند العامّة و منه طريقتهم، و إلّا فلا محيص للأخباري عن الاجتهاد و إعمال المرجّحات عند تعارض الأخبار، و القول بحجّة الإجماع الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام أو الإجماع الدخولي، كما أنّ المجتهد أخباري أيضاً؛ بمعنى أنّه يعمل على طبق الأخبار، فالنزاع بين الفريقين لفظي.

الأمر الثالث البحث حول منصب القضاء و الحكومة

من العناوين المتقدّمة: «مَنْ يجوز قضاؤه و ينفذ حكمه و فصل الخصومة بحكمه»، و هو المهمّ في هذا المقام، فلا بدّ من بسط الكلام فيه و البحث عنه، و قبل الخوض فيه لا بدّ من تحرير مقتضى الأصل فيه.

فنقول: الأصل و مقتضى القواعد العقليّة عدم سلطنة أحدٍ على أحد، و عدم نفوذ حكمه على غيره؛ لا في رفع الخصومات و المنازعات، و لا في الامور السياسيّة التي يحتاج الناس إلى إقامتها، و إن كان نبياً و رسولاً من الله إليهم، و عالماً بعلوم الأوّلين و الآخرين، فإنّه لا ارتباط لباب فصل الخصومة و القضاء و السلطنة بكون الشخص عالماً عادلاً، بل و نبياً، بحيث يثبت له السلطنة على الناس من دون احتياج إلى جعل من الله تعالى، فإنّ مجرد النبوة لا يستلزم عقلاً حكومته على الناس، و قاضياً يحكم بينهم؛ بحيث لم تجز لأحد مخالفته، و إن كان مُحَقّقاً في الواقع و حكمه مطابقاً للواقع، بل يحتاج هذا المنصب إلى الجعل و النصب؛ لينفذ حكمه، و لم تجز مخالفته و إن علم الخصم المنازع بأنّه مُحَقّق في الواقع، كما لو حلف المدّعي عليه؛ أنّه ليس بمديون لزيد المدّعي، و حكم الحاكم الشرعي بذلك، فإنّه لا يجوز لزيد أخذ المال المدّعي به و إن علم بكونه مُحَقّقاً في الواقع، فالقاضي يحكم من عنده، لا أنّه يُخبر عن حكم الله تعالى، و لو أخبر بحكم الله في مورد المنازعة لم تنفصل به الخصومة.

و كذلك الكلام في نصب الولاة، فإنّ أمير المؤمنين كان ينصب الولاة في البلاد من قبَل نفسه- بعد جعل النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم الولاية و السلطنة له- لا عن الله تعالى بالوحي أو الإلهام، فالذي يحكم به العقل هو سلطنة خالق الناس و وليّ جميع النعم؛ من حيث إنّ الكلّ مخلوقون له تعالى، و أمّا غيره تعالى فسلطنته على الناس محتاجة إلى الجعل و النصب.

لكن لا إشكال ولا ريب في ثبوت جعل السلطنة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم للآيات الشريفة، مثل قوله تعالى: «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» «١» وقوله تعالى: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ» «٢»، وهو من ضروريّات دين الإسلام، وكذلك بالنسبة إلى أمير المؤمنين والأئمة من ولده بعده عليه السلام بضرورة من المذهب، ولا كلام فيه، وإنّما الكلام في ولاية غير النبي والأئمة عليهم السلام من الفقهاء في هذا العصر والزمان.

فنقول: لا ريب في أنّ نبوة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم أكمل النبوات، وشريعة الإسلام أتمّ الشرائع وأكملها، ولا شريعة بعدها، وأنّه صلى الله عليه وآله وسلم بيّن وبَلَّغ جميع الأحكام والآداب وأروش الجنايات، حتّى آداب الأكل والنوم ونحو ذلك، كما أخبر صلى الله عليه وآله وسلم بذلك في حجّة الوداع.

القضاء والحكومة في زمان الغيبة

ومن الواضح أنّ القضاء وفصل الخصومة، وكذلك الأمور السياسيّة التي نعلم بعدم رضا الشارع بإهمالها، وتحتاج إليها الرعيّة أشدّ الاحتياج، ولا ينتظم بدونها نظامهم ومعاشهم، لا يمكن عقلاً للشارع إهمالها وعدم تعيينه لمن يتصدّى لها في زمان الغيبة، مع إخباره صلى الله عليه وآله وسلم عن حال الناس زمان الغيبة، وإلا يلزم النقص في الشريعة.

وبالجملة: نعلم علماً قطعياً جازماً بجعل الشارع ونصبه من يتولّى هذه الأمور ويتصدّى بها، وينفذ حكمه وتصرفاته في الأمور السياسيّة في هذا الزمان إجمالاً، فلا بدّ من ملاحظة أنّه من أيّ صنف من أصناف الناس، والقدر المتيقّن ثبوته للفقهاء الجامع للشرائط؛ للعلم بأنّه منصوب من قبلهم عليهم السلام: إمّا بالخصوص، وإمّا لأنّه من جملة المنصوبين بملاحظة الأخبار الواردة في تعريف العلماء، مثل قوله عليه السلام: (علماء امتي كأنبياء بني إسرائيل) «١»، وقوله عليه السلام: (مجري الأمور بيد العلماء بالله، الامناء على حلاله وحرامه) «٢» ونحو ذلك، وبعض هذه الأخبار ضعيف السند، لكن لا إشكال فيها بالنسبة إلى القدر المتيقّن، وهو الفقيه الجامع لكلّ ما يحتمل اعتباره في ذلك من الشرائط والأوصاف.

وهذا الذي ذكرناه قريب ممّا ذكره الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام في رواية «العلل» عن الفضل بن شاذان، في مقام بيان احتياج الناس إلى نصب الإمام وجعل الوالي «٣».

الأخبار الدالّة على ثبوت منصب الحكومة والقضاء للفقهاء

وأما الأخبار الخاصّة الدالّة على ثبوت منصب الحكومة والقضاء للفقهاء:

فمنها: مقبولة عمر بن حنظلة، وفيها قوله: قلت: فكيف يصنعان؟

قال: (ينظران إلى من كان منكم قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه، فإنّما استخفّ بحكم الله، وعلينا ردّ...).

إلى أن قال: فإن كان كلّ واحد اختار رجلاً من أصحابنا، فرضياً أن يكونا الناظرين في حقّهما، واختلفا فيما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم؟

فقال: (الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما) «١» الخبر.

و حيث إنّه عليه السلام في هذه الرواية في مقام البيان، وجب الأخذ بالقيود التي ذكرها عليه السلام، و الحكم باعتبارها في القاضي:

فمنها: قوله عليه السلام: (منكم) فيدلّ على اعتبار كون القاضي إمامياً اثني عشرياً.

و منها: قوله عليه السلام: (قد روى حديثنا) لا يبعد أن يراد منه من شُغله ذلك؛ أي كان محدثاً، فلا يشمل من روى حديثاً أو حديثين مثلاً، كما لا يبعد إرادة كونه فقيهاً لا مجرد نقل الأخبار؛ حيث إنّ المتعارف في الأزمنة السابقة نقل الروايات بنحو الفتوى، كما لا يخفى على من لاحظ كتب المتقدمين من الأصحاب، و هي تدلّ أيضاً على اعتبار الاجتهاد و الاستنباط؛ لقوله عليه السلام: (نظر في حلالنا و حرامنا)؛ أي الحلال و الحرام للذين نحن مبلّغوها و مبينوها، فيظهر من ذلك اعتبار كون القاضي من أهل النظر و الاجتهاد، فليس للمقلّد القضاء و الحكومة و رفع الخصومة بين المتنازعين؛ لأنّه ينظر إلى فتوى مقلّده و مجتهدة، و كذلك قوله عليه السلام: (و عرف أحكامنا)، فإنّ العرفان و المعرفة- لغة و عرفاً- إنّما يصدق إذا ميّز حكم الله عن غيره، كالصادر تقيّة و لو بالموازن الشرعية.

و يؤيد ذلك: فهم ابن حنظلة ذلك منه؛ حيث إنّه قال: (و كلاهما اختلفا في حديثكم) هو أراد الاختلاف في معنى حديث واحد أم أراد أنّ أحدهما أخذ بحديث منكم و الآخر بحديث آخر، فإنّه فهم ممّا ذكره عليه السلام من القيود و الشرائط اعتبار الاجتهاد و الفقه في القاضي، و لذا سأل عن الغرض الذي ذكره.

و كذلك قوله عليه السلام: (أفقههما) فجميع تلك الشرائط و القيود إنّما تنطبق على الفقيه المجتهد، فلا إشكال في دلالة الرواية على ثبوت منصب الحكومة و القضاء للفقيه الجامع للشرائط فقط، مضافاً إلى الإجماع المحقّق، بل تدلّ على ثبوت السلطنة و الولاية له في الامور السياسيّة أيضاً؛ لأنّ الراوي ذكر- في صدرها- عن رجلين بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما إلى الطاغوت؛ أي إلى السلطان و القضاة، أي يحلّ ذلك؟

قال: (من تحاكم إليهم في حقّ أو باطل، فإنّما تحاكم إلى الطاغوت، و قد امروا أن يكفروا به ...) إلى آخره؛ حيث إنّ الامور التي يرجع فيها عند العرف إلى السلطان و الوالي، غير الامور التي يرجع فيها إلى القاضي، و المنازعة في الدين و الميراث قد يرجع فيها إلى القاضي، كما لو ادّعى عليه دين أو ادّعى أنّه وارث لفلان، فأنكره الآخر، فإنّه يرجع فيه إلى القاضي، و قد يرجع فيهما إلى السلطان، كما لو امتنع عن أداء دينه أو ميراثه مع اعتراف الآخر به، فإنّه لا يرجع فيه إلى القاضي، بل إلى الوالي و السلطان، و لذا قال: (فتحاكما إلى السلطان و إلى القاضي)، ففي ذكر كلّ واحد منهما إشعار بما ذكرنا، كما أنّ ذكر المنازعة في الدين و الميراث أيضاً من باب المثال.

و يؤيد ذلك: أنّه عليه السلام قال: (من تحاكم إليهم في حقّ أو باطل فإنّما تحاكم إلى الطاغوت)، فإنّ الطاغوت يناسب الولاة و السلاطين الذين طغوا غاية الطغيان، لا القضاة الذين لا يصدر منهم إلّا الحكم و القضاء، لا الظلم و الطغيان، فقوله عليه السلام: (إنّي جعلته حاكماً) ظاهر في أنّه جعله حاكماً مطلقاً في الامور الراجعة إلى الولاة و القضاة جميعاً؛ لأنّه جواب عن سؤال ابن حنظلة: أنّه كيف يصنعان؟ بعد منعه عليه السلام عن الرجوع إلى سلطانهم و قضاتهم، و مقتضاه الرجوع إليهم في جميع الامور.

نعم قد يتوهّم: أنّ قوله عليه السلام: (فإذا حكم بحكمنا) ظاهر في الأحكام الشرعيّة، فيختصّ بها.

لكنّه في غاية السقوط، فإنّه خلاف الظاهر، فلا يُصار إليه إلّا مع قرينة على ذلك، بل هو ظاهر في إرادة حكمهم عليهم السلام من حيث السلطنة، و يدلّ على ذلك: أنّه حكم عليه السلام بأنّ الرادّ على الفقيه رادّ على رسول الله صلى

الله عليه وآله وسلم، و الرادّ عليه صلى الله عليه وآله وسلم رادّ على الله تعالى؛ لأنّه تعالى جعل السلطنة للرسول صلى الله عليه وآله وسلم وجعلها رسول الله للإمام عليه السلام، و الإمام عليه السلام للفقهاء، فلو اريد منه حكم الله الشرعي، فالرادّ على الفقيه ليس رادّاً على الإمام و النبيّ، بل رادّ على الله.

و أمّا فرض الراوي السؤال عن اختلاف الحكمين في الحديث، فلا ينافي عموم صدور القضاء و الولاية، فإنّ سؤال خاصّ عن اختلاف الحكمين في الحديث، و من فروع الكلّيّة المذكورة أوّلاً، فلا يصلح قرينة على إرادة خصوص القضاء من صدور، فهذه الرواية مقبولة سنداً، و تامّة دلالةً على ثبوت منصب القضاء و الولاية في الامور السياسية للفقيه.

و منها: ما رواه الشيخ قدس سره بإسناده عن محمّد بن علي بن محبوب، عن أحمد بن محمّد، عن الحسين بن سعيد، عن أبي الجهم، عن أبي خديجة، قال: بعثني أبو عبد الله عليه السلام إلى أصحابنا، فقال: (قل لهم: إياكم- إذا وقعت بينكم خصومة أو تدارى في شيء من الأخذ و العطاء- أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفسّاق، اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا و حرامنا، فإنّي قد جعلته عليكم قاضياً، و إياكم أن يُخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر) «١».

و في سند هذه الرواية إشكال: و هو أنّه إن كان أبي الجهم هذا هو بكير بن أعين، و أنّ الحسين بن سعيد هو الأهوازي، ففي السند إرسال؛ لأنّ بكير توفّي في عصر الإمام الصادق عليه السلام، و الحسين بن سعيد من أصحاب الرضا عليه السلام، فيبعد روايته عنه بلا واسطة.

و يحتمل أن يكون الحسين بن سعيد هذا هو الحسين بن سعيد بن أبي الجهم، و أنّه رواها عن جدّه، و هو أيضاً بعيد، لكن الرواية مشهورة حتّى لُقبت بها، فيمكن جبر ضعف سندها بالشهرة.

و الظاهر أنّ المراد بالقاضي هو معناه عند العرف و اللّغة، و هو الحاكم الأعزّ من القاضي- المصطلح عليه في الفقه- و الوالي، و تقدّم أنّ المرجع في بعض المنازعات هو القاضي في الاصطلاح الفقهي، و في آخر منها الوالي و السلطان، فتدلّ على ثبوت منصب القضاء و الولاية للفقيه.

و يؤيّد ذلك: أنّه عليه السلام نهى عن الرجوع إلى السلطان الجائر في ذيلها في الامور الراجعة إليه، و هو قرينة على إرادة ذلك من الأمر بالرجوع إلى من له منصب الولاية أيضاً- أي الفقيه- فهي بحسب الدلالة مثل المقبولة.

و منها: روايته الاخرى و هي أوضح دلالة على المطلوب، و هي ما رواها الصدوق عن أحمد بن العائذ، عن أبي خديجة سالم بن مكرم الجمّال، قال: قال أبو عبد الله جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام: (إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، و لكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضائنا فاجعلوه بينكم قاضياً، فإنّي قد جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه) «١».

و بقرينة نهيه عليه السلام عن الرجوع إلى أهل الجور- الذي يعمّ الولاة- يراد من المأمور بالرجوع إليه الأعزّ من القاضي و الوالي.

و أمّا الروايات الاخر المستدلّ بها في المقام، فبعضها ضعيفة السند، و بعضها ضعيفة الدلالة، و بعضها ضعيفة السند و الدلالة:

فمنها: ما رواه في «أصول الكافي» في باب ثواب العالم و المتعلّم عن القدّاح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: من سلك طريقاً يطلب فيه علماً، سلك الله به طريقاً إلى الجنة، وإنّ الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم...).

إلى أن قال: (إنّ العلماء ورثة الأنبياء، وإنّ الأنبياء لم يورثوا ديناراً و لا درهماً، و لكن ورثوا العلم، فمن أخذ منه أخذ بحظّ وافر) «١».

و منها: رواية أبي البخري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (إنّ العلماء ورثة الأنبياء، و ذاك أنّ الأنبياء لم يورثوا درهماً و لا ديناراً، و إنّما أورثوا أحاديث من أحاديثهم) «٢».

و عبّر عنها النراقي قدس سره بصحيفة أبي البخري «٣»، و لكنّه سهو لضعفها.

و تقريب الاستدلال بها: هو أنّ فيها احتمالين:

أحدهما: أنّ الإمام عليه السلام في مقام إنشاء جعل وراثته العلماء للأنبياء.

ثانيهما: أنّ ذلك إخبار عنها.

فعلى الأوّل: فقضيّة إطلاقها هو ثبوت مطلق ما للأنبياء من الشؤون و المناصب لهم سوى النبوّة، إلّا ما دلّ الدليل على خلافه.

و أمّا قوله عليه السلام في الذيل: (و لكن ورثوا العلم و الأحاديث) فلا يصلح قرينة على اختصاص الصدر بخصوص العلم و الأحاديث فقط، فالحصر فيها إضافي قطعاً؛ من جهة إرث العلماء منهم في كثير من الأمور الآخر، كالزهد و التقوى و غيرهما.

و أمّا نقل الأحاديث و الفتاوى فلا يحتاج إلى الجعل، بخلاف بعض شؤون الأنبياء و مناصبهم، كمنصب القضاء و السلطنة و الخلافة و نحوهما.

و بالجملة: دلالتها على المطلوب- على هذا التقدير- واضحة.

و أمّا بناءً على أنّه إخبار عن أمر واقع، فيمكن تقريب الاستدلال بها على المطلوب أيضاً: بأنّ الإخبار عن وراثته العلماء لهم عليهم السلام بقول مطلق، يكشف عن ثبوت إرثهم المناصب المعجولة للأنبياء؛ لأنّ صحّة هذه الأخبار بقول مطلق، يكشف عن ثبوت شؤون الأنبياء- المفتقرة إلى الجعل- لهم، سوى الأمور التكوينية الموروثة منهم. و قوله عليه السلام في الذيل: (إنّما ورثوا العلم) و أمّا اختصاصه بالذكر فهو من جهة أنّه الفرد الجليّ الكامل.

لكن يمكن الإشكال في دلالتها على المطلوب على هذا التقدير: بأنّ استفادة إرث العلماء منه لجميع شؤون الأنبياء محلّ تأمّل؛ لصدق ذلك على إرثهم منهم بعض الأشياء، كالعلم و تبليغ الأحكام، كما أنّ مقتضى سياق الروايتين- خصوصاً الاولى التي ذكر فيها وضع الملائكة أجنحتها لطالب العلم- هو أنّ ذلك إخبار لا إنشاء، و حينئذٍ فهما لا تصلحان للاستدلال بهما في المقام.

و منها: مرسلّة الصدوق قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: اللهم ارحم خلفائي).

قيل: يا رسول الله و من خلفاؤك؟

قال: (الذين يأتون من بعدي يروون حديثي و سنتي) «١».

تقريب الاستدلال بها: هو أنّ الخلافة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عبارة عن ثبوت بعض المناصب الثابتة له صلى الله عليه وآله وسلم وللخليفة أيضاً، و أمّا قوله صلى الله عليه وآله وسلم: (الذين يأتون من بعدي) فهو معرّف لهم، و ليس المراد أنّهم خليفته صلى الله عليه وآله وسلم في نقل الأخبار فقط، فالظاهر تمامية دلالتها على المطلوب، و الظاهر اعتبارها سنداً؛ لأنّها و إن كانت مرسلّة، لكنّ الصدوق قدس سره أسندها إليه عليه السلام بنحو البتّ، لا بقوله: «و روي».

و منها: رواية فقه الرضا عليه السلام: (منزلة الفقيه في هذا الوقت كمنزلة الأنبياء من بني إسرائيل) «١».

و هي واضحة الدلالة على عموم المنزلة، لكن الإشكال في سندها.

و منها: التوقيع المذكور في كتاب «إكمال الدين و إتمام النعمة» عن محمد بن محمد بن عصام، عن محمد بن يعقوب، عن إسحاق بن يعقوب قال: سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل اشكلت عليّ، فورد التوقيع بخطّ مولانا صاحب الزمان عليه السلام: (أمّا ما سألت عنه- أرشدك الله و ثبتك- ...) إلى أن قال:

(و أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم، و أنا حجّة الله عليهم) «٢».

و فيه أوّلًا: أنّها ضعيفة السند بإسحاق بن يعقوب، و ما ذكره الشيخ الأعظم «٣» و الميرزا النائيني «٤»- من أنّه من أجلّة العلماء- غير ثابت.

و ثانيًا: أنّ السؤال فيها غير معلوم، فمن المحتمل سؤاله عن الأحكام التكليفيّة، و معه لا تعمّ الحوادث المذكورة فيها جميع الوقائع و الامور غير الأحكام التكليفيّة مثل ما هو محلّ الكلام.

و منها: رواية «تحف العقول»: (مجاري الامور بيد العلماء بالله، الامناء على حلاله و حرامه) «١».

و فيه: أنّ سياقها شاهد على أنّها في مقام الشكاية من الخلفاء الغاصبين لحقوقهم عليهم السلام، فالظاهر أنّ المراد من العلماء فيها أنفسهم عليهم السلام، مضافاً إلى ضعف سندها؛ لعدم اعتبار كتاب «تحف العقول».

و منها: قوله عليه السلام: (علماء أمّتي أفضل- أو- كأنبياء بني إسرائيل) «٢»، و هي ظاهرة في أنّ المراد من العلماء أنفسهم عليهم السلام، لكن لا إشكال في أصل المطلب.

لا يقال: إنّّه قد عبّر في الروايات المذكورة- كالمقبولة- بقوله عليه السلام: (و نظر في حلالنا و حرامنا، و عرف أحكامنا)، و مقتضاه العلم بالأحكام الشرعيّة، و الفقهاء في هذه الأزمنة ليسوا كذلك، فلا تصلح هذه الرواية أيضاً لإثبات منصب القضاء لهم، فضلاً عن الولاية، فإنّه يقال: إنّ سياق المقبولة شاهد على أنّ المراد بالأحكام: هي التي عرفها بالنظر و الاجتهاد و الفكر و الاستنباط، و من المعلوم عدم حصول العلم القطعي لأحد بالأحكام غالباً حتّى من متلقّي

الأحكام من الأئمة عليهم السلام شفاهاً؛ لاحتمال التقيّة و غيرها، الذي لا دافع له إلّا الاصول العقلانيّة و الموازين الاجتهاديّة، التي لا تغيد العلم.

مضافاً إلى أنّ المراد من العلماء- في الإطلاقات عرفاً- هم العالمون بالعلوم المتفرّقة، الحاصلة من الطرق المتعارفة بالنظر و الاجتهاد، الذي لا يفيد إلّا الظنّ، لا العلم بالأحكام الواقعيّة.

و لا يحتاج في دفع هذا الإشكال أن يقال: إنّّه و إن كان طائناً بالحكم، لكنّه عالم بالوظيفة، بل لا يصحّ ذلك؛ لأنّ الظاهر أنّ المراد هو العلم بنفس الحكم.

هل الاجتهاد المطلق شرط أم لا؟

ثمّ إنّّه- بناءً على جواز التجزّي في الاجتهاد- هل تعمّ الروايات للمتجزّي أيضاً، أو لا؟

فنقول: قد يطلق الاجتهاد على الملكة المطلقة و قوّة استنباط جميع الأحكام و إن لم يستنبطها بالفعل، و المتجزّي حينئذٍ في مقابله من ليس له القوّة على استنباط جميع الأحكام، بل في بعض الأحكام.

و قد يطلق الاجتهاد و يراد منه العلم الفعلي بجميع الأحكام، و فعليّة استنباطها من مآخذها، و المتجزّي في مقابله: من ليس له العلم الفعلي بجميع الأحكام، بل بعضها و إن كان له قوّة ذلك و ملكته.

إذا عرفت ذلك نقول: ليس في الروايات ما يدلّ على اعتبار وجود الملكة المطلقة؛ و قوّة استنباط جميع الأحكام، كما أنّه ليس هنا دليل على اعتبار العلم الفعلي بجميع الأحكام، بل الذي تدلّ عليه المقبولة و نحوها، هو اعتبار وجود قوّة النظر و الاجتهاد و معرفة الأحكام، و حينئذٍ يرد هنا إشكالٌ: و هو أنّ العُمدة في الأخبار هي الرواية المقبولة، و هي ظاهرة في اعتبار العرفان في جميع الأحكام؛ لقوله عليه السلام: (و نظر في حلالنا و حرامنا، و عرف أحكامنا)؛ لأنّ المفرد و الجمع المضافين يفيدان العموم، مع أنّه لا يوجد في هذه الأزمنة من الفقهاء من يعرف جميع الأحكام بالفعل.

لكن هذا الإشكال مندفع: بأنّه من الواضح أنّه عليه السلام لا يريد من قوله: (جعلته حاكماً) تعجيز المكلف و ردعه عن الرجوع إلى أحد، بل هو في مقام جعل الفقيه حاكماً، فلا بدّ أن يريد عليه السلام من يصدق عليه أنّه عارف بالأحكام في الجملة بالنظر و الاجتهاد؛ لعدم وجود العارف بجميع الأحكام بالفعل سوى الإمام عليه السلام، و على فرض وجوده ليس لنا طريق إلى إحراز ذلك.

مضافاً إلى أنّه في مقابل الردع عن الرجوع إلى المنحرفين عن أهل البيت عليهم السلام و ولاية الجور، و مقابلهم الغير المنحرفين عنهم الآخذين من علومهم، و يشمل ذلك من عرف بعض الأحكام، نعم لا بدّ أن يعلم موازين القضاء و رفع الخصومة بمناسبة الحكم و الموضوع، و لذا اعتبره الفقهاء إجماعاً.

و أمّا قوله عليه السلام في رواية أبي خديجة: (يعلم شيئاً من قضايانا) لا يُراد منه العلم ببعض المسائل الغير المرتبطة باباب القضاء؛ و إن لم يعرف موازين القضاء بالضرورة.

فتلخص: أنّه لا يستفاد من الروايات اعتبار الملكة المطلقة، و لا العلم الفعلي بجميع الأحكام، فتشمل المتجزّي الصادق عليه أنّه عارف بالأحكام بالنظر و الاجتهاد، مع علمه بموازين القضاء كذلك.

جواز تولّي العامّي القضاء و عدمه

هل يجوز للعالم المقلد تولي القضاء و فصل الخصومة؛ لو تعلّم كيفية القضاء و خصوصياته على طبق فتوى مجتهده؛ في عرض ثبوته للمجتهد و نفوذه؛ بحيث لا يفتقر إلى إذن المجتهد أو إجازته، أو لا؟

ذهب صاحب الجواهر «١» ابتداء إلى الأول، و استدللّ عليه بآيات و روايات، و ذكر منها ما يمكن الاستدلال به له:

فمن الآيات قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» «٢».

تقريب الاستدلال: أنّ إطلاق الحكم بوجوب الحكم بالعدل يعمّ غير المجتهد أيضاً، فهو مأمور بالحكم بالعدل، و وجب حينئذٍ على غيره إنفاذ حكمه، و إلّا يلزم لغوياً الأمر بالحكم بالعدل.

و فيه: أنّ ظاهر الآية- مع قطع النظر عن الأخبار الواردة في تفسيرها- هو أنّ من عنده أمانة فهو مأمور بأدائها، دون من ليس عنده أمانة؛ لأنّه لا معنى له، و بمناسبة ذلك لا يراد فيما بعده وجوب الحكم على كلّ أحد.

مضافاً إلى أنّ مفادها وجوب الحكم بالعدل على وليّ الحكومة.

و بعبارة أخرى: الآية في مقام بيان كيفية القضاء، لا وجوب القضاء على كلّ أحد.

و أمّا الروايات الواردة في تفسيرها، فهي ما رواه الصدوق قدس سره عن معلّى بن خنيس، عن الصادق عليه السلام قال: قلت له: قول الله عزّ و جلّ: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» قال: (عدل الإمام أن يدفع ما عنده إلى الإمام الذي بعده، و امرت الأئمة أن يحكموا بالعدل، و امر الناس أن يتبعوهم) «١».

و في رواية أخرى: (هذه الآية لنا، و قوله: «أطيعوا الله» لكم) «٢»، و الظاهر منها أنّ المراد بالأئمة أنفسهم عليهم السلام، و يحتمل إرادة الأعمّ منهم عليهم السلام، و من الولاية من قبلهم، و لكنّها لا تدلّ على المطلوب، فإنّها تدلّ على وجوب متابعة الناس لهم، لا جواز حكمهم بين الناس، مضافاً إلى أنّ المتعارف في جميع الأعصار عدم تصدّي كلّ أحد لأمر القضاء، بل كان ذلك مختصّاً بعدّة خاصّة معيّنة، حتّى في ولاية الجور، فلا تدلّ على المطلوب.

و منها: مفهوم قوله تعالى: «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» «١»، و في آية أخرى: «هُمْ الْفَاسِقُونَ» «٢»، و في ثالثة: «هُمْ الظَّالِمُونَ» «٣».

و فيه أيضاً: أنّ المستفاد من هذه الآيات الواردة في كتمان أحكام التوراة: أنّهم كانوا يخفون كثيراً من تلك الأحكام، و يكتُمونها، فنزلت هذه الآيات في مذمة ذلك و حرمة، و هو غير ما نحن بصدده، فإنّ المراد منها الأحكام الشرعيّة التي أنزل الله تعالى، و حكم القاضي ليس ممّا أنزل الله.

و منها قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ» «٤».

و هي أيضاً لا تدلّ على المطلوب.

و أمّا الروايات التي استدللّ بها على ذلك: فمنها مشهورة أبي خديجة المتقدّمة- أي سالم بن مكرم الجمال- قال: قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: (إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا، فاجعلوه بينكم، فإنّي جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه) «٥».

تقريب الاستدلال: أن إطلاق قوله: (يعلم شيئاً من قضايانا) شامل لعلم المقلد كيفية القضاء آخذاً من مجتهده.

و فيه: أن إضافة القضايا إلى أنفسهم تدلّ على إرادة العلم الحاصل بالاجتهاد من روايتهم، و لو اريد من القضايا الأحكام الشرعية، فالمراد الأحكام التي نحن وسائط في بيانها و تبليغها، و لو اريد منها الحكومة و القضايا المصطلح، فالمراد القضايا الصادرة منهم المنتشرة عنهم.

و بالجملة: لا تشمل الرواية علم المقلد بكيفية القضاء آخذاً من مجتهده.

و منها: رواية الحلبي، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ربما كان بين الرجلين من أصحابنا المنازعة في الشيء، فيتراضيان برجل منا.

فقال: (ليس هو ذاك، إنما هو الذي يجبر الناس على حكمه بالسيف و السوط) «١».

و يمكن تقريب الاستدلال في موضعين منها على المطلوب

. أحدهما: قوله: (فيتراضيان برجل منا)؛ أي من الشيعة الاثني عشرية، فيشمل العامي أيضاً.

ثانيهما: قوله عليه السلام: (هو الذي يجبر الناس ...) إلى آخره؛ من حيث حصره عليه السلام عدم جواز القضاء بمن يجبر الناس، فيدلّ على جوازه لمن ليس كذلك، الشامل للعامي أيضاً.

أقول: في قوله عليه السلام: (ليس هو ذاك) إجمال، و من المعلوم أنه إشارة إلى مطالب معهودة بينه عليه السلام و بين الحلبي، و هي غير معلومة، و من الممكن أنها ممّا يصلح للقرينة على المراد، مضافاً إلى أن كلمة «إنما» في هذا الخبر ليست للحصر- على فرض دلالتها عليه في سائر الموارد- لانتقاضه طرداً و عكساً، فإن مقتضاه جواز القضاء من قضاة العامة إذا لم يكن لهم سوط و سيف، مع أنه ليس كذلك، و عدم جوازه لإمام الحق إذا كان له سوط و سيف، كأمر المؤمنين عليه السلام، و هو ظاهر الفساد.

و أمّا ما تمسك به صاحب الجواهر- من سائر الآيات و الروايات- فلا دلالة لها على المطلوب أصلاً، فهي بالإعراض عنها أولى.

نعم أشار قدس سره «١»- في خلال كلامه- إلى أمر نتعرض له بتوضيح منّا: و هو أن الاجتهاد المتعارف في هذا الزمان، لم يكن متداولاً في الصدر الأوّل و في عصر الأئمة عليهم السلام، بل هو حادث من زمان الشيخ قدس سره إلى هذه الأعصار، و حينئذ فالمراد من قوله عليه السلام في المقبولة: (و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا) هو معرفة الأحكام بالطريق المتعارف في ذلك العصر بتلقيها منهم عليهم السلام مشافهة، نظير علم المقلدين في هذا العصر، آخذاً من مجتهده مشافهة، فيشمل علم المقلدين أيضاً.

و لكن يدفعه ما سيحيي بيانه- إن شاء الله-: من أن الاجتهاد بهذا النحو المتعارف في هذا العصر كان محققاً و متعارفاً في ذلك العصر أيضاً؛ لاختلاف الأقوال و تشتت الآراء فيه أيضاً، غاية الأمر أنه لم يكن يفتقر إلى تلك المشقات الكثيرة الناشئة عن بُعد زماننا عنهم عليهم السلام و عن عصرهم؛ لأن الاختلافات و الأقوال في هذا الزمان أكثر من عصرهم، فلا يتحقق الاجتهاد في هذا العصر إلّا بتتبع الأدلة و معارضتها و الأقوال و الإجماعات، بخلافه في ذلك العصر؛ لعدم احتياجه فيه إلى تلك المشقات الكثيرة، و إلّا فأصل الاجتهاد و النظر في الأحكام كان متحققاً فيه أيضاً، و إلّا يلزم عدم

جواز القضاء لمثل زرارة و محمد بن مسلم و أمثالهما، مع أنّ صدق معرفة الأحكام و النظر في الحلال و الحرام بالنسبة إلى أمثالهم أوضح من صدقه على المجتهدين في هذه الأعصار.

و بالجملة: اختصاص منصب القضاء بالمجتهدين من المسلّمات، و لا يحتاج إلى إتيان النفس و زيادة البحث و الكلام فيه؛ للمقطع بعدم جواز القضاء للعامّي المقلّد، كما ذكر صاحب العروة «١»، و هذه المباحث مباحث علميّة فقط.

هل يجوز للفقهاء نصب العامّي للقضاء أم لا؟

ثمّ إنّ بناءً على عدم جواز استقلال العامّي للقضاء، فهل للفقهاء نصبه قاضياً، و ينفذ حكمه بما أنّه عامّي، و يفصل بحكمه الخصومة، مثل حكم الفقيه المنصوب من قبل الأئمة عليهم السلام- بما أنّه حكم الفقيه- أو لا يجوز ذلك؟ وجهان:

فيمكن أن يقال بالجواز لأمرين:

أحدهما: أنّ للنبيّ صلى الله عليه و آله و سلم و الأئمة نصب أيّ شخص يريدونه للقضاء حتّى العامّي؛ لثبوت الولاية التامة و المطلقة لهم.

ثانيهما: كلّ ما ثبت للنبيّ و الأئمة عليهم السلام، فهو ثابت للفقهاء؛ لأدلة ولايته و تنزيه منزلتهم.

فينتج هذان الأمران أنّ للفقهاء أن ينصب العامّي للقضاء، و ينفذ حكمه حينئذٍ.

لا يقال: المقبولة تدلّ على خلاف ذلك.

لأنّه يقال: كما أنّ للأئمة عليهم السلام نصب الفقهاء للقضاء؛ لمصلحة اقتضت ذلك، فلو اقتضت المصلحة أن ينصب الفقيه العامّي جاز له ذلك.

و لكن الإشكال في الأمر الأوّل الذي هو صغرى للاستدلال المذكور، فإنّه لا إشكال في أنّ النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم لو نصب العامّي للقضاء، كشف ذلك جواره له و ثبوته، و لكنّ الكلام في أنّه هل يجوز ذلك له صلى الله عليه و آله و سلم بحسب الحكم الشرعي الإلهي، أو لا يجوز له صلى الله عليه و آله و سلم ذلك كما في الأمر بالجور و جعل الفاسق إماماً؟

و قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ» «١» لا يدلّ على وجوب إطاعته لو أمر بشيء حتّى لو أمر فرضاً بإطاعة فاسق، و لا يدلّ أنّ له بحسب حكم الله ذلك، و حينئذٍ فيمكن دعوى القطع بعدم أهليّة العامّي لمنصب القضاء؛ بملاحظة الأخبار الواردة في باب القضاء، مثل قوله عليه السلام في الصحيح لشريح: (جلست مجلساً لا يجلس فيه إلّا نبيّ أو وصيّ نبيّ) «٢» مع الأدلة الدالة على ثبوته للفقهاء أيضاً، و بملاحظة السيرة المستمرة- من لدن عصر النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم إلى عصر الأئمة عليهم السلام و الخلفاء- على اختصاص هذا المنصب بالفقهاء، و لا أقلّ من الشكّ في أهليّته بحسب حكم الله لذلك، المستلزم للشكّ في أنّ النبيّ جعله له أو لا، و هو كافٍ في المقام.

وَأَمَّا الْأَمْرُ الثَّانِي الَّذِي هُوَ كِبَرُ الاستدلال، فإن أريد منه أَنَّ كُلَّ ما ثبت للنبيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فهو ثابت للفقهاء، حتَّى المختصات به صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، التي تبلغ نِيفاً و سبعين؛ بناءً على ما ذكره العلّامة في «التذكرة» «٣»، وكذلك كُلَّ ما ثبت للأئمة عليهم السلام وإن كان من مختصّاتهم، فهو واضح الفساد.

نعم لو أريد منه ثبوت كُلِّ ما ثبت للنبيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ من الشؤون بما أنّه سلطان و حاكم- من الشؤون المربوطة بالسلطان و الحاكم- للفقهاء، فلا سبيل إلى إنكاره، بل هو مقتضى المقبولة، و ليس معنى الخلافة و تنزيل الفقيه منزلة الإمام إلّا ذلك.

و دعوى لزوم تخصيص الأكثر إنّما تصحّ لو أريد ثبوت جميع ما ثبت للنبيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ للفقهاء أيضاً حتَّى المختصّات، فإنّه مستلزم له حينئذٍ، بخلاف ما لو أريد منه ثبوت ما ثبت له صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ من شؤون السلطنة و الحكومة فقط، و إلّا فيلزم هذا الإشكال بالنسبة إلى الإمام أيضاً؛ لعدم ثبوت مختصّات النبيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ له عليه السلام، لكنّ الإشكال حينئذٍ في الأمر الأوّل.

هل يجوز توكيل العامّي للقضاء؟

ثمّ إنّّه بناءً على عدم جواز نصب العامّي للقضاء- كما هو الحقّ- هل يجوز للفقهاء توكيله في ذلك؛ بمعنى نفوذ حكمه- بما أنّه حكم موكلّه الفقيه- و فصله للخصومة، أو لا؟

و الاستدلال لجوازه: بأنّ الوكالة من الامور العقلانيّة، كما في مثل البيع و الشراء و نحوهما، و يكفي فيها عدم ردع الشارع عنها؛ من دون افتقار إلى عموم أو إطلاق لفظي، و ما نحن فيه من هذا القبيل.

مدفوع: أمّا أوّلًا: فلأنّ ملاحظة الروايات الدالّة على اختصاص القضاء بالنبيِّ و الوصيِّ و الفقيه النازل منزلتهما، مثل قوله عليه السلام لشريح: (جلستَ مجلساً لا يجلس فيه إلّا نبيّ أو وصيّ نبيّ أو شقيّ)، مع الروايات الدالّة على تنزيل الفقيه منزلة الإمام «١»، و كذلك السيرة المستمرة من الخلف إلى السلف على تخصيص هذا المنصب بالفقهاء، يُشرف المتأمل على القطع بعدم أهليّة العامّي حتّى بعنوان الوكالة و النيابة، و إن لم يعتبر في الوكالة تنزيل الوكيل منزلة الموكل كما في النيابة.

و ثانياً: إنّما يصحّ التمسك ببناء العقلاء مع عدم الردع عنه شرعاً؛ لو ثبت هذا البناء منهم في عصر الأئمة عليهم السلام، مع كونه بمرأى و منظر منهم، مع عدم ردهم عنه، و ما نحن فيه ليس كذلك؛ لعدم بنائهم على ذلك في عصرهم عليهم السلام، بل الثابت خلافه، فلا يتمّ الاستدلال.

نعم، لو ثبت و وجد في أدلّة الوكالة من الأخبار عموم أو إطلاق لفظيَّان، أمكن التمسك بهما في المقام، لكن ليس فيها ما هو كذلك، إلّا رواية معاوية بن وهب و جابر بن يزيد جميعاً، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: (من وُكِّل رجلاً على إمضاء أمر من الامور، فالوكالة ثابتة أبداً حتّى يُعلمه بالخروج منها، كما أعلمه بالدخول فيها) «١».

و لكنّها أيضاً ليست في مقام أنّ الوكالة جائزة في أيّ أمر، أو في كلّ أمر، بل في مقام بيان أنّ وكالة الوكيل بعد ثبوتها له، باقية إلى أن يُعلمه بالعزل عنها.

فتلخص: أنّ هذا المنصب يختصّ بالفقيه، و لا حظّ للعامّي فيه أصلاً بوجهٍ من الوجوه؛ لا استقلالاً و لا وكالة و لا نيابة.

الأمر الرابع تشخيص مرجع التقليد و الفتوى

يقع الكلام فيمن يجوز تقليده و الرجوع إليه في أخذ فتواه و العمل بها، و أنّه هل هو خصوص الأعلّم، أو مطلق المجتهد المطلق، أو الأعمّ منه و من المتجزّي؟ فإنّما أن يعلم بعدم مخالفة غير الأعلّم للأعلّم في الفتوى، أو المتجزّي للمجتهد المطلق، أو يعلم بالمخالفة، و إنّما أن يعلم ذلك إجمالاً في بعض فتاواه، و إنّما أن لا يعلم بالموافقة و المخالفة في فتاواه؛ لا تفصيلاً و لا إجمالاً.

و قبل الشروع في البحث لا بدّ من تحرير الأصل في المسألة؛ ليرجع إليه عند عدم الدليل.

مقتضى الأصل: وجوب تقليد الأعلّم

فنقول: لا ريب في أنّ باب التقليد ليس من باب السببية، فلا طائل في البحث عنه على هذا الفرض؛ للقطع بأنّ فتوى المجتهد طريق للوصول إلى الأحكام الشرعيّة الواقعيّة، لا أنّه تتحقّق بها مصلحة ملزمة أو غير ملزمة فيما تعلّق به نظره و اجتهاده بلا ريب و لا إشكال، فهو نظير رجوع المجتهد إلى خبر الثقة و العمل به في أنّه طريق إلى الواقع.

و حينئذٍ فيمكن تقرير الأصل؛ و أنّ مقتضاه الرجوع إلى الأعلّم و تقليده تعييناً بوجه:

الأوّل: أنّنا نعلم بوجود أحكام واقعيّة مشتركة بين العالم و الجاهل، لا تختصّ بطائفة دون طائفة، و يجب موافقتها بحكم العقل بالامتنال العلمي، و لا أقلّ من الاطمئنان الذي يعدّ علماً عند العقلاء، فالاكتماء بالظنّ و العمل بالأمارات يحتاج إلى دليل، و لكن وجوب الامتنال العلمي و تعيّن بالاجتهاد في الأحكام أو العمل بالاحتياط- أي الامتنال العلمي الإجمالي- خلاف الإجماع بل الضرورة؛ لاستلزامه الاختلال في النظام و المعاش و العسر و الحرج الشديدين، فيكفي تقليد الفقيه المجتهد في معرفة الأحكام، فإنّه ممّا وصل إلينا يداً بيد من زمن الأئمة عليهم السلام و ليس من الأمور الحادثة، بل كان متعارفاً في الأعصار السابقة، حتّى في عصر الأئمة عليهم السلام، و القدر المتيقّن هو جواز الرجوع إلى الأعلّم و العمل بفتواه للعلم بجوازه إنّما تعييناً- كما قيل:

إنّ وجوب تقليد الأعلّم ممّا تسالم عليه العلماء إلى زمان الشهيد الثاني قدس سره «١»- أو تخيراً بينه و بين تقليد غير الأعلّم، كما ذهب إليه جمع ممّن تأخّر عنه «٢»، فالرجوع إلى الأعلّم و تقليده مجزّ قطعاً، و الرجوع إلى غيره و تقليده مشكوك الجواز، فيحتاج إلى الدليل.

الثاني: أنّ المقام من قبيل دوران الأمر بين التعيين و التخيير، بعد ما ثبت أنّ حجّة فتوى المجتهد من باب الطريقيّة إلى الواقع، و المختار فيه هو التعيين، خصوصاً في صورة الشكّ في حجّة طريق؛ لاعتبار القطع بالحجّة للطريق المسلوك في مقام الامتنال، و فتوى الأعلّم كذلك؛ للعلم بحجّيتها- إنّما تعييناً، أو تخيراً- و اعتبار فتوى غير الأعلّم يحتاج إلى الدليل؛ لما عرفت من أنّه لا إشكال هنا في التعيين، و إن لم نقل به في سائر موارد دورانه بين التعيين و التخيير، مع أنّ الحقّ فيها أيضاً ذلك.

و الفرق بينه و بين الوجه الأوّل: هو أنّ الأوّل إنّما هو بمناط القدر المتيقّن و من طريقه، بخلاف هذا الوجه، فإنّه بمناط الدوران المذكور.

الثالث: تقرّبه بطريق الانسداد؛ بأن يقال: لو لم يجز الرجوع إلى الأعلّم في مقام الامتنال و تقليده، لزم إنّما إهمال الوقائع، و هو باطل بالضرورة، و إنّما الاحتياط، و هو مستلزم لاختلال النظام و المعاش، و إنّما الرجوع إلى غير الأعلّم فيلزم ترجيح المرجوح على الراجح، كما تقدّم في باب الانسداد، فإذا بطلت التوالي الثلاث ثبت المقدّم، و هو وجوب تقليد الأعلّم.

و فيه: أنَّ إهمال الوقائع و إن كان خلاف الضرورة، و كذلك الاحتياط التامّ موجب لاختلال النظام و العسر و الحرج، لكن التجزّي في الاحتياط لا يوجب ذلك، كالأخذ بأحوط أقوال المجتهدين؛ لعدم العلم بوجود التكاليف خارجاً عن دائرة أقوالهم.

و أمّا المقدّمة الأخيرة- و هو لزوم ترجيح المرجوح على الراجح- فإن اريد منه أنَّ فتوى الأعلّم أقرب إلى الواقع من فتوى غير الأعلّم، فهو ممنوع؛ لأنّه كثيراً ما توافق فتوى غير الأعلّم فتوى الأعلّم من الفقهاء الماضين.

مضافاً إلى أنَّ دليل الانسداد لا ينتج إلّا وجوب التبعض في الاحتياط، كما قرّرناه في الانسداد الكبير.

و قد يقال: الأصل عدم تعيّن وجوب تقليد الأعلّم؛ لأنّه لو فرض هنا مجتهدان متساويان في العلم و لا أعلّم منهما، فالعقل يحكم بالتخير بينهما بعد بطلان وجوب الاحتياط، فلو صار أحدهما بعد ذلك أعلّم من الآخر فيشكّ حينئذٍ في بقاء التخير و عدمه، فقضيّة استصحاب بقاء التخير هو التخير بينهما، و بعدم القول بالفصل بينه و بين سائر الموارد يثبت المطلوب؛ أي التخير مطلقاً.

و قد يعارض ذلك بما لو فرض وجود مجتهد واحد لا غير، فإنّه يتعيّن تقليده، فلو وجد مجتهد آخر بعد ذلك، لكنّ الأوّل أعلّم من هذا، فيشكّ في بقاء تعيّن تقليد الأوّل الأعلّم و عدمه، يستصحب تعيّن تقليده، و بعدم القول بالفصل يثبت تعيّن الرجوع إلى الأعلّم مطلقاً، و هو المطلوب.

و أورد الشيخ على الأوّل على ما في التقريرات: بأنّ التخير الثابت أوّلاً، إنّما هو مع القطع بتساويهما في العلم و عدم المرجّح لأحدهما، و أمّا مع وجود المرجّح فلا يجري الاستصحاب «١».

و هذا الإيراد مع إجماله لا يصلح للجواب عنه.

و اجيب عنه أيضاً: بأنّ الحكم العقلي بالتخير في صورة تساويهما مرتفع قطعاً، مع احتمال عروض المرجّح لأحدهما، فلا مجال لاستصحابه؛ للعلم بارتفاعه.

و اورد عليه: بأنّ الحكم العقلي و إن كان مرتفعاً لكنّ الحكم الشرعي المستكشف من هذا الحكم العقلي مشكوك البقاء، فيستصحب.

و التحقيق ما قدّمناه سابقاً: من أنّ الأحكام الشرعيّة المستكشفة من الأحكام العقليّة- بناءً على ثبوت الملازمة بينهما- تابعة للأحكام العقليّة المستكشف بها، و أنّ موضوعهما واحد، و لا يعقل اختلاف موضوعهما في السعة و الضيق، فمتعلّق حكم العقل هو العنوان الكلّي، مثل عنوان الظلم الذي يحكم العقل بقبحه، و يستكشف منه حكم الشرع بحرّمته بما هو ظلم، ثمّ بعد انطباق هذا العنوان على المصادق الخارجي، يصير هو محكوماً بحكمي العقل و الشرع المذكورين، فلو احتمل بعد ذلك انطباق عنوان آخر عليه لا يحكم العقل معه بالقبح، مثل عنوان المفسد في الأرض، فبمجرّد هذا الاحتمال ينتفي حكم العقل بقبحه قطعاً، و يتبعه حكم الشرع المستكشف من حكم العقل لاتّحاد مناطهما، فيتلازمان في الوجود و عدمه، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ حكم العقل بالتخير في تقليد المجتهدين المذكورين، إنّما هو بمناط تساويهما في العلم، فيُكشف به حكم الشرع بذلك بهذا المناط، لا على الموضوع الأعمّ أو الأخصّ من موضوع حكم العقل، فإنّه غير معقول، فمع احتمال عروض الترجيح في أحدهما ينتفي حكم العقل بالتخير، و يتبعه حكم الشرع المستكشف منه.

نعم لو احتمل حدوث مناط آخر للحكم الشرعي مقارناً لارتفاع مناط الحكم الشرعي الأول، أمكن استصحاب الكلّي الجامع بينهما، و لكن لا مجال لاستصحاب شخص الحكم الشرعي- المستكشف من الحكم العقلي- بمجرد احتمال زوال المنطوق؛ لما عرفت من أنّه تابع للحكم العقلي، وأنّ موضوعهما و مناطهما واحد، لكن لو شكّ في بقاء الحكم الشرعي، المستكشف بالحكم العقلي الكلّي بعد انطباقه على الخارج، و احتمل انطباق عنوان آخر عليه، و عروض انطباق مناط آخر عليه لشخص آخر من الحكم الشرعي- غير الشخص الأول منه- المستكشف من الحكم العقلي، فهو من قبيل القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، و تقدّم: أنّ له أقساماً يجري في بعضها الاستصحاب، دون بعض آخر منها، و ما نحن فيه ممّا لا يجري فيه استصحاب الكلّي؛ لأنّ التخيير الكلّي الجامع بين هذا الفرد من الكلّي و بين ذاك، ليس حكماً شرعياً، و لا موضوعاً ذا حكم شرعيّ، بل جميع موارد استصحاب الجامع بين الحكمين كذلك؛ لأنّه أمر منتزع منهما، و هو ليس حكماً شرعياً بنفسه، و لا موضوعاً ذا أثر شرعيّ، و تقدّم أنّه يعتبر في الاستصحاب كون المستصحب حكماً شرعياً، أو موضوعاً يترتب عليه الأثر الشرعي؛ أي كبرى كليّة شرعية، و حينئذٍ فلا مجال لاستصحاب التخيير في المقام أصلاً، مضافاً إلى المعارضة المتقدّمة، مع أنّه لا معنى لعدم القول بالفصل في تلك المسألة العقلية.

فتلخص: أنّ مقتضى الأصل الأولي هو وجوب تقليد الأعلام.

حول الاستدلال ببناء العقلاء في التقليد

ثمّ إنّّه لا بدّ من تقديم أمر آخر: هو مبنى جواز رجوع الجاهل إلى العالم أو وجوبه، و العمدة فيه: هو بناء العقلاء بالفطرة على الرجوع في كلّ أمر عند الاحتياج إلى أهل الخبرة فيه، و القبول منهم، و الجري العملي على طبق رأيهم في الصناعات و غيرها في كلّ فنّ، كاستقرار بنائهم على العمل بخبر الثقة و اليد و أصالة الصّحة في فعل الغير و غير ذلك، و أدلّة عدم جواز العمل بالظنّ- مثل قوله تعالى: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» (١) و نحوه على فرض تسليم عدم اختصاصها باصول العقائد كما لا يبعد ذلك- لا تصلح للردع عن هذا البناء؛ لأنّ هذا البناء الثابت المستقرّ منهم يحتاج الردع عنه إلى بيان أوضح و أوفى من ذلك، بل لا ينقدح في ارتكازهم و أذهانهم أنّ ذلك من قبيل الظنون، بل هو علم عاديّ عندهم، و لا ينقدح أيضاً في أذهانهم أنّ ذلك ردع عن هذا البناء، كبنائهم على العمل بخبر الثقة و اليد.

الشبهة في الاستدلال ببناء العقلاء و جوابها

لكن هنا شبهة تتوقّف استقامة هذا الدليل على دفعها، و إلّا لم يتمّ ذلك، و هي أنّ الاستدلال ببناء العقلاء إنّما يتمّ لو ثبت هذا البناء منهم في عصر الأئمة عليهم السلام بمراًئ و منظرهم، فإنّه حينئذٍ يصحّ أن يقال: إنّ عدم ردعهم عليهم السلام عن ذلك كافٍ في إمضائهم عليهم السلام له، و ما نحن فيه ليس من هذا القبيل، فإنّ رجوع العامّي إلى الفقيه و المجتهد- بالاجتهاد المتعارف في هذه الأعصار- أمر مستحدث لم يكن في زمانهم عليهم السلام بل المحدثون في عصرهم عليهم السلام يتلقّون الأحكام منهم عليهم السلام شفاهاً، و يروونها لغيرهم، و أين ذلك من الاجتهاد المتعارف في هذه الأعصار، المتوقّف على مؤنات و مشقّات كثيرة و إعمال الدقائق العلمية و العلوم المختلفة، كالعلوم الرياضية و غيرها؟!

و بالجملة: الاستدلال ببناء العقلاء فيما نحن فيه، إنّما يتمّ لو ثبت أحد أمرين على سبيل منع الخلوّ:

أحدهما: إثبات تحقّق الاجتهاد بهذا المعنى المتعارف في هذا العصر في عصرهم عليهم السلام و رجوع الجهّال بالأحكام إليهم.

الثاني: إثبات أنّ على الأئمة عليهم السلام الردع عن المباني العقلانيّة الحادثة في زمن الغيبة مع عدم رضا الشارع بها.

و مع عدم إثبات هذين الأمرين لم يتمّ الاستدلال.

لا يقال: إنّ ورد في بعض الروايات: إرجاعهم إلى مثل زرارة «١» و الأسدي «٢» و نحوهما «٣» لأخذ الأحكام، و بإلغاء الخصوصية يتمّ المطلوب، و هو جواز الرجوع إلى الفقهاء في هذا العصر أيضاً.

لأنّه يقال: إنّ ذلك إنّما يصحّ لو ثبت الاجتهاد بهذا المعنى المتعارف في زماننا لأمثال زرارة و الأسدي، و الظاهر خلافه، بل لم يكن شأنهم إلّا مجرد نقل الرواية.

تحقّق الاجتهاد المتعارف في عصرنا في زمان الأئمة عليهم السلام

و لكنّ الحقّ: أن يقال بتحقّق الاجتهاد بهذا المعنى المتعارف في عصرنا في زمان الأئمة عليهم السلام؛ و ذلك لأنّ مبنى الاجتهاد في هذا العصر هو الكتاب و السنّة و بعض القواعد العقلية و العقلانيّة، و لا دخل لكثير من المسائل الاصوليّة في الاجتهاد و استنباط الأحكام، و لا ريب في أنّ الاستنباط بهذا المعنى- أي من الكتاب و السنّة و بعض القواعد، كالاستصحاب و قواعد التعارض، مثل عرض المتعارضين على الكتاب و السنّة، و اختيار ما وافقهما و ما يخالف العامّة، و طرح ما خالف الكتاب و السنّة، و الترجيح بالشهرة، و نحو ذلك- كان متعارفاً و متحقّقاً في أعصار الأئمة عليهم السلام بلا ريب و إشكال؛ لأنّه من المعلوم عدم تمكّن كلّ أحد في عصرهم عليهم السلام- كالذين في البلاد البعيدة عنهم عليهم السلام- من السؤال منهم و الحضور عندهم، مع شدّة احتياجهم إلى السؤال من أحكامهم و معالم دينهم، و لم يمكن معرفتها حينئذٍ إلّا بالتوغّل في الأخبار المنقولة عنهم عليهم السلام، و ملاحظة قواعد التعارض بينها، كما وقع السؤال فيها منهم عليهم السلام و إرجاعهم مواليهم و شيعتهم إلى فقهاءهم في ذلك الزمان.

نعم الفروع في هذه الأزمنة أكثر من الفروع في ذلك العصر.

و يشهد لذلك- أي تحقّق الاستنباط و الاجتهاد بهذا المعنى في أعصارهم عليهم السلام- الأخبار الكثيرة الناهية عن الفتوى بغير علم «١»، فيستفاد منها جواز الفتوى بالعلم المستفاد من الكتاب و السنّة، في مقابل الفتوى على وفق القياس و الاستحسانات العقلية، لا العلم الوجداني، فيظهر منها تحقّق الفتوى عن علم في زمانهم عليهم السلام، و لا يمكن الفتوى إلّا بالاجتهاد و النظر.

و منها: الأخبار الناهية عن الحكم بغير ما أنزل الله «٢»، فتدلّ على جواز الحكم بما أنزل الله، و تمييز ما أنزل الله تعالى عن غيره لا يمكن إلّا بالاجتهاد و النظر، و إلّا فمجرد نقل الحديث لا يفيد ذلك.

و منها: ما رواه ابن إدريس في «آخر السرائر»، نقلاً عن كتاب هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (إنّما علينا أن نلقي إليكم الاصول، و عليكم أن تفرّعوا) «١».

و منها: المنقول عن كتاب البنزطي، عن الرضا عليه السلام قال: (علينا إلقاء الاصول، و عليكم التفريع) «٢».

فإنّ الاجتهاد ليس إلّا عبارة عن ردّ الفروع إلى الاصول و القواعد المتلقاة منهم عليهم السلام مثل قوله عليه السلام: (لا ينقض اليقين بالشك) «٣»، و (على اليد ما أخذت حتّى تؤدّيه) «٤» و نحو ذلك، و تطبيق تلك الاصول على مصاديقها و ما يشمله إطلاقاتها.

و بالجملة: يظهر من هذين الخبرين تحقّق الاجتهاد بهذا المعنى المتعارف في هذه الأعصار في أعصارهم عليهم السلام.

و أمّا ما ورد في بعض الأخبار من النهي عن الإفتاء و الاجتهاد «٥»، فهي ناظرة إلى فتاوى العامّة و فقهاءهم بالقياس و الاستحسانات، كما كان ذلك من دأب أبي حنيفة و غيره، لا الفتوى المستنبطة من الكتاب و السنّة، كما هو ظاهر لمن له أدنى تأمل و تدبّر.

و منها: مقبولة عمر بن حنظلة «٦»، فإنّها و إن وردت في خصوص القضاء، لكن القدر المسلّم شمولها للقضاء في الشبهات الحكميّة، فإنّ اختلاف الحكمين في الحديث- كما فرض فيها- لا يتحقّق إلّا بالاجتهاد و النظر في معنى الحديث، سواء اريد اختلافاً في معنى حديث واحد، أو في حديثين؛ بأن استند أحدهما في حكمه على حديث، و الآخر على حديث آخر؛ ضرورة عدم نشوء اختلافهما عن الشهوات النفسانيّة و الأميال الشخصية و بلا ملاك و مناط.

و بالجملة: يظهر من المقبولة الأمران المتقدمان؛ و هما وجود الناظر في الحلال و الحرام العارف بالأحكام في عصرهم، و حكمهم عليهم بالرجوع إليه في المنازعات.

و منها: مشهورة أبي خديجة «١» بالتقريب المتقدّم في المقبولة.

و منها: ما رواه الصدوق قدس سره عن أبيه، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن أبي حيّون مولى الرضا، عن الرضا عليه السلام قال: (من ردّ متشابه القرآن إلى محكمه فقد هُدي إلى صراطٍ مستقيم).

ثمّ قال: (إنّ في أخبارنا محكماً كمحكم القرآن، و متشابهاً كمتشابه القرآن، فردّوا متشابهها إلى محكمها، و لا تتبّعوا متشابهها دون محكمها فتصلّوا) «٢».

و من الواضح أنّ ردّ المتشابه من الكتاب و السنّة إلى المحكم منها، لا يمكن إلّا بالاجتهاد.

و منها: ما في معاني الأخبار بسنده عن داود بن فرقد، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: (أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا؛ إنّ الكلمة لتنصرف على وجه، فلو شاء إنسان لصرّف كلامه كيف شاء و لا يكذب) «١»، فإنّ فهم المراد منها لا يمكن إلّا بالاجتهاد و الانس بمذاقهم عليهم السلام، الحاصل بالتوغلّ و التفكّر في معاني الأخبار و ملاحظة سائر ما له دَخْل في معرفة الأحكام.

و منها: رواية علي بن أسباط قال: قلت للرضا عليه السلام: يحدث الأمر لا أجد بداً من معرفته، و ليس في البلد الذي أنا فيه أحد أسفتيه من مواليك.

قال: فقال: (إنّ فقيه البلد، فاستفته من أمرك، فإذا أفنأك بشيء فخذ بخلافه، فإنّ الحقّ فيه) «٢».

و يستفاد منها الأمران المتقدمان؛ وجود الفقيه و الفتوى في ذلك الزمان، و استقرار بنائهم على الرجوع إليه و أخذ الأحكام منه.

و منها: رواية «نهج البلاغة» فيما كتب إلى قثم بن عباس: (و اجلس لهم العصرين، فأفت للمستفتي، و علّم الجاهل، و ذاكر العالم) «٣»، فإنّ أمره عليه السلام له بالإفتاء، يكشف منه أهليّته له، و تمكّنه من معرفة الأحكام من الأدلّة، لا مجرد نقل الحديث، فيعلم منه تحقّق الاجتهاد المصطلح في ذلك العصر أيضاً.

و منها: قول أبي جعفر عليه السلام لأبان بن تغلب: (اجلس في المسجد و أفت الناس، فإنّي أحبّ أن يُفتي من شيعتي مثلك) «٤».

و منها: الرواية الطويلة ليونس «١»، المتضمّنة لبيان طريق الاجتهاد في أبواب المستحاضة.

و منها: الأمر بالمسح على الممرارة في رواية عبد الأعلى، و أنّه يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله «٣».

و كذلك استدلاله عليه السلام في بعض الأخبار لكفاية المسح على بعض الرأس «٣»؛ لمكان الباء في آية الوضوء «٤»، و غير ذلك.

و أمّا إرجاعهم مواليهم و شيعتهم إلى الفقهاء في ذلك الزمان، فهو ممّا لا ريب فيه أيضاً، مثل إرجاعه عليه السلام إليّهم إلى زكريّا بن آدم في كلّ ما يحتاج إليه «٥»، و قوله عليه السلام: (عليك بالأسدي) «٦» أو (بهذا الجالس) «٧» مشيراً إلى زارة، و تدلّ عليه المقبولة و مشهورة أبي خديجة و غيرها من الروايات المتقدّمة، و ما دلّ على أنّ العلماء امناء الرّسل، و خلفاء الله في أرضه، و أنّهم لم يدخلوا في الدنيا، قال: و ما الدخول فيها؟

قال: (الدخول في أمر السلطان) «١».

و هذا منه عليه السلام إنّما هو لإرجاع الناس إليهم و أخذ الفتوى منهم.

فتلخص: ثبوت الأمرين المتقدّمين؛ أي تحقّق الاجتهاد بالمعنى المصطلح في زمانهم عليهم السلام، و إرجاعهم الناس- أي مواليهم- إلى المجتهدين في عصرهم.

شبهة اخرى في الاستدلال على بناء العقلاء

هذا، و لكن هنا شبهة اخرى: هي أنّه لا ريب في أنّ حجّة فتوى المجتهد ليست من باب السببية؛ بإيجاد نظره مصلحة في مؤدّى فتواه جابرة لمصلحة الواقع، بل هي من باب الطريقيّة للوصول إلى الأحكام الواقعيّة، كما هو المرتكز في أذهان العرف و العقلاء في جميع موارد رجوع الجاهل إلى العالم، و حينئذٍ فهذا الاختلاف الشديد بين الفقهاء في هذه الأعصار في الفتاوى و الآراء؛ بحيث يُخطئ كلّ الآخر في نظره، و لم يكن في عصر الأئمّة عليهم السلام بين الفقهاء، مثل زارة و محمد بن مسلم و أمثالهما؛ لتمكّنهم من استكشاف الحال بالرجوع إليهم عليهم السلام، فقليلاً ما يصاب الواقع في عصرنا، بخلاف عصرهم عليهم السلام، فإمضائهم عليهم السلام لبناء العقلاء في رجوعهم إلى الفقهاء في عصرهم، إنّما هو لمكان إصابة أنظارهم للواقع دائماً أو غالباً، لا يفيد و لا يستلزم إمضاءهم للرجوع إلى الفقهاء في هذه الأعصار؛ لندرة إصابة أنظارهم للواقع، فمجرد عدم الردع عن بنائهم في الرجوع إلى الفقهاء في عصرهم، لا يكفي في الإمضاء بالنسبة إلى هذه الأعصار، إلّا أن نلتزم بأنّ حجّة الفتاوى من باب السببية، فإنّه عليه لا فرق بين وجود الاختلاف الشديد بين آرائهم و عدمه، و لكنّه خلاف التحقيق.

و هذه الشبهة لا ترتفع إلّا بإثبات الأمر الثاني المتقدّم، و هو إثبات رضا الشارع و إمضائه لرجوع العوامّ إلى المجتهدين في زمان الغيبة في تلقّي الأحكام منهم، مع شدّة احتياجهم إليه، و علمهم عليهم السلام بابتلاء الناس بزمان

الغيبية، و أنّه بعد الغيبة و ختم الولاية الظاهرية يتحقّق الاختلاف الشديد بينهم، طبعاً يقطع بذلك من تأمّل و تدبّر في ذلك؛ من دون احتياج إلى العلم بالغيب، و حينئذٍ فمع وضوح أداء الأمر إلى ذلك، و علمهم عليهم السلام بذلك، و تحقّق بناء العقلاء في جميع الأعصار على رجوع الجاهل إلى العالم، فعدم ردعهم عنه كافٍ في الإمضاء، و كاشف عن أنّ رجوع العوامّ إلى المجتهدين في ذلك الزمان مرضيٌّ لديهم، و إلّا وجب عليهم الردع.

و أمّا ما ذكره شيخنا الحائري قدس سره في دفع الشبهة بأنّ للأحكام مراتب: الواقعية الأولى، و الواقعية الثانوية، و الأحكام الظاهرية، و المطلوب في مقام الاحتجاج هي الأحكام الظاهرية؛ لأنّ المقصود هو التخلّص من العقاب، و الفقهاء كلّهم مصيرون فيها و إن كثر الاختلاف بينهم جداً «١».

ففيه: أنّه إنّما يصحّ بالنسبة إلى وظيفة المجتهد نفسه، لا بالنسبة إلى مقلّده العامّي، فإنّ المجتهد معذور لو خالف نظره الواقع، و أدّى إلى خلافه؛ لو استفرغ وسعه و بذل جهده في مقام الاستنباط، و أمّا العامّي فاللّازم عليه: إمّا العمل بالواقع، و إمّا بما هو عذر، و مجرّد معذورية الفقيه لنفسه لا يستلزم معذورية الجاهل المقلّد له.

و كذلك ما أفاده في دفعها: من أنّ خطأ المجتهدين في الآراء و الأنظار و إن كان كثيراً في نفسه، لكنّه بالنسبة إلى موارد الإصابة في غاية القلّة؛ بحيث يكون احتمال الخلاف و الخطأ عند العقلاء في كلّ مورد مُلغى «٢». فإنّه أيضاً ممنوع؛ لكثرة الاختلاف في آرائهم و أنظارهم في هذه الأعصار غايتها، حتّى أنّ لفقيه واحد أقوالاً في كتبه المختلفة، كالعلامة قدس سره في كتبه «١»، و مع الالتفات إلى هذه الاختلافات فاحتمال الخلاف ليس ملغى عند العقلاء؛ ليتمسك في المقام ببناء العقلاء، و لا ريب في أنّ بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم، إنّما هو لأجل أنّ نظر أهل الخبرة عندهم نادر التخلّف عن الواقع؛ بحيث لا ينفذ احتمالاً في أذهانهم، كما في مثل بنائهم على اعتبار اليد و أصالة الصّحة في فعل الغير و نحوهما، لا لأجل انسداد باب العلم و احتياجهم إلى معرفة الأحكام، مع بطلان وجوب الاحتياط؛ لعدم تماميّة مقدّمات الانسداد عند العقلاء؛ لإمكان الاحتياط و عدم لزوم العسر و الحرج منه، و على فرض استلزام الاحتياط التامّ لهما، فلا ريب في إمكان التجزّي في الاحتياط؛ لعدم استلزامه لهما.

و ليس بناؤهم هذا لأجل تواطؤ رؤساء القوم و توافقه على جعل ذلك قانوناً كليّاً؛ لمكان احتياجهم إليه و اختلال نظامهم و معاشهم بدونه، و أنّه بقي ذلك معمولاً به حتّى صار ارتكازيّاً في هذه الأعصار و إن لم يكن كذلك في الأوّل، كما تقدّم احتمال ذلك في مثل أصالة الصّحة و نحوها، فإنّ هذا الاحتمال في غاية البعد، كالممتنع عادة.

فتلخص ممّا ذكرناه: حجّة فتوى الفقيه الجامع للشرائط، و أنّها طريق إلى الواقع، و بناء العقلاء على ذلك، و إن كان ناشئاً عن مقدّمة خطائية، و هي زعمهم: أنّ هذا المورد مثل سائر موارد رجوع الجاهل إلى العالم؛ غفلة عن كثرة الاختلافات بين فتاواهم، بل يمكن البناء على كاشفيّة فتاويهم عن الواقع شرعاً أيضاً؛ لأنّها كذلك عند العقلاء، و الشارع أمضى بناءهم كما هي عندهم، فهي إمّا أمانة على الواقع أو كالأمانة، و تقدّم أنّ بناءهم إنّما هو على الرجوع إلى الفاضل مع الإمكان، و عدم الرجوع إلى المفضول؛ مع العلم باختلافهما في الرأي و الفتوى تفصيلاً أو إجمالاً، أو مع احتمال ذلك إذا كان له منشأ عقلائيّ.

كيفية السيرة العقلانيّة في حجّة قول المفضول

لكن في حجّة قول المفضول ذاتاً مع وجود الفاضل- فتقديم الأفضل حينئذٍ عليه من قبيل ترجيح إحدى الحجّتين على الاخرى، نظير تقديم خبر الأوثق على غير الأوثق؛ مع حجّة خبر الموثّق أيضاً ذاتاً لا فعلاً- أو عدمها أصلاً لا فعلاً و لا ذاتاً- و حينئذٍ فتقديم الفاضل على المفضول من قبيل تقديم الحجّة على اللّاحجة- وجهان:

أوجههما الأول؛ إذ لا ريب في وجوب الرجوع إلى المفضل مع عدم التمكن من الرجوع إلى الفاضل، و استقرّ عليه بناء العقلاء في مراجعاتهم إلى أهل الخبرة من الأطباء وغيرهم، و هو دليل قطعيّ على ثبوت الأمازيّة لفتوى المفضل ذاتاً و الطريقيّة الذاتيّة لها، بل لا يعقل دَخْل وجود الفاضل و عدمه في ثبوت الحجّية الذاتيّة لفتوى المفضل و عدمها؛ و إن أمكن دَخْله في الحجّية الفعلية لها.

و بعبارة أخرى: لا ريب في إلغاء احتمال الخلاف عند العقلاء بالنسبة إلى كلّ واحد من فتوى الأفضل و الفاضل، لكن يرجّح عندهم الأفضل مع الإمكان.

هل ترجيح قول الأفضل لزوميّ أم لا؟

نعم، يبقى في المقام أمر؛ و هو أنّه هل تقدّم فتوى الأفضل بنحو الإلزام؛ بأن يُقال:

إنّ نظر الأفضل و فتواه كاشف عن خطأ الآخر في فتواه و على عدم أماريتها، دون العكس، أو أنّه بنحو الاستحسان لا الحتم؟

الظاهر هو الثاني، كما يظهر ذلك من التصفّح و التأمّل في مباني العقلاء في موارد رجوعهم إلى أرباب الصناعات، فإنّ الرجوع إلى الأعلّم- مع الإمكان و عدم العسر و الحرج- أمر مستحسن عندهم لا حتميّ، و أمّا مع تعدّد الرجوع إلى الأعلّم و إن لم يكن من الأعذار العقلانيّة، فلا ريب في رجوعهم إلى غير الأفضل، فالرجوع إلى الأفضل من باب الاحتياط و مستحسن عندهم، لا أنّه متعيّن و متحتّم، لكنّه إنّما هو فيما إذا لم يحتمل مخالفتها في الرأي احتمالاً معتدّاً به؛ لإلغاء احتمال الخلاف في فتوى كلّ واحد من الأعلّم و غير الأعلّم حينئذٍ، و أمّا مع الاحتمال العقلائي في مخالفة فتواه لفتوى الأعلّم أو العلم الإجمالي بذلك، فالرجوع إلى الأعلّم متعيّن عندهم؛ لأنّه لا يجتمع إلغاء احتمال الخلاف بالفعل في فتواهما مع العلم الإجمالي بالمخالفة بين قوليهما، بل و مع الاحتمال أيضاً إذا كان عقلائيّاً، ففي الموارد التي يترأى منها من رجوعهم إلى غير الأعلّم؛ مع التمكن من الرجوع إلى الأعلّم، لا بدّ أن يكون لأجل عدم حصول الاحتمال العقلائي بمخالفتهما في الفتوى، فضلاً عن العلم الإجمالي بها.

نعم العلم الإجمالي بذلك في فتاوى غير محصورة، لا يمنع من الرجوع إلى غير الأعلّم.

فالحاصل: أنّ مقتضى القواعد هو تعيّن الرجوع إلى الأعلّم مع العلم بالمخالفة بين فتواهما و لو إجمالاً، بل و مع احتمالها إذا كان له منشأ عقلائي. هذا كلّّه بحسب الأصل الأوّل.

أدلة جواز الرجوع إلى المفضل

و لكن استدللّ لجواز تقليد غير الأعلّم- و إن علم مخالفته للأعلّم في الفتوى- بالآيات و الروايات «١»:

الآيات التي استدللّ بها

أمّا الآيات: فمنها آية السؤال المذكورة في سورتي النحل «٢» و الأنبياء «٣»، و هي قوله تعالى: «قَسَّأُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ».

و تقريب الاستدلال: أنّه من الواضح اختلاف مراتب الفقهاء في العلم، و كذلك اختلافهم في الفتاوى و عدم تساوي الاثنين منهم في العلم و اتّفاقهما في الفتوى في غاية الندرة، و من المعلوم أنّه ليس المراد السؤال من جميع أهل

الذكر، أو الواحد المعين منهم، فلا بدّ أن يراد السؤال من واحد منهم، و الآية بحسب إطلاقها شاملة لما إذا علم بمخالفة الفاضل للمفضول في الفتوى و عدمه، و لا يصحّ تنزيل الآية على خصوص صورة العلم بتساويهما في المرتبة و الفضيلة و اتّفاقهما في الرأي؛ لأنّه حمل على المورد النادر، و حينئذٍ فمقتضاها جواز تقليد المفضول أيضاً.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال، و لكن يرد عليه بوجه:

الأوّل: أنّ ظاهر الآية- الشاهد عليه سياقها- أنّ المراد من أهل الذكر علماء اليهود؛ لأنّ قبلها قوله تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ» «١» الآية، فهي ردّ على من زعم أنّ الرسول لا بدّ أن يكون ملكاً، فأمر الله تعالى عوام اليهود بالسؤال من علمائهم؛ لعلمهم بأنّ الرسل السابقين كانوا رجالاً لا ملائكة.

الثاني: مقتضى الأخبار الواردة في تفسيرها، أنّ المراد من أهل الذكر هم الأئمة عليهم السلام خاصة لا غير، مثل قوله عليه السلام: (نحن أهل الذكر) «٢»، و لسنا فعلاً بصدد تفسير الآية.

الثالث: أنّ الآية مرتبطة باصول العقائد المطلوب فيها العلم و الاعتقاد، و لذلك قال تعالى: «إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»؛ أي فاسألوا منهم أوصاف النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم؛ كي تعلموا أنّه النبيّ النذير المبشّر به من الله تعالى في التوراة و الإنجيل، و هذا غير ما نحن بصدده من جواز تقليد المفضول؛ و الرجوع إليه في المسائل الفرعية و إن لم يحصل العلم مع وجود الفاضل.

الرابع: على فرض الإغماض عن جميع ما ذكر، لكن لا نسلم إطلاق الآية؛ بحيث تشمل صورة العلم بمخالفة المفضول للفاضل في الرأي و الفتوى.

و منها: آية النّفَر، و هي قوله تعالى: «فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» «٣».

و الاستدلال بها لجواز تقليد المفضول- حتّى مع العلم بمخالفته للفاضل في الفتوى- يتوقّف على امور:

الأوّل: أن يجب النّفَر على طائفة من المسلمين.

الثاني: كون التفقه غاية للنّفَر.

الثالث: كون المنذر به من جنس ما يتفقه فيه.

الرابع: كون كلّ واحد من النافرين منذرّاً.

الخامس: أنّ المنذر- بالفتح- كلّ واحد من القوم، لا مجموعهم.

السادس: أن يراد منها التفقه في الفروع أو الأعمّ منها و من الاصول.

السابع: إرادة التحذير العملي من الآية.

الثامن: ثبوت الإطلاق للآية؛ بحيث تشمل صورتني حصول العلم بما انذر به و عدمه؛ سواء خالف قول المنذر و فتواه قول المنذر الآخر و فتواه، أم لا.

و كثير من هذه الامور محلّ منع؛ و ذلك لأنّ استفادة وجوب النَّفَر من كلمة «لو لا» التحضيّة مشكّلة، بل مقتضى سياق الآية أنّها في مقام النهي عن نَفَر الجميع؛ لقوله تعالى قبلها: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً»، فهو نهى عن نَفَر جميعهم باتّفاق المفسّرين «١»، كما يُشعر به عدم نقل الطبرسي قدس سره في «المجمع» الخلاف في ذلك «٣»، مع أنّ دأبه في تفسيره ذلك.

و بعبارة اخرى: بناءً على أنّ ما قبل الآية نهى عن نَفَر الجميع- كما هو الظاهر- فقوله تعالى: «قَلَوْ لَا نَفَر» بعده في مقام توهّم الحظر، فلا يستفاد منه الوجوب، كما قرّر في محلّه. هذا بحسب تفسير المفسّرين.

و لكن الذي يبدو للنظر: أنّ ما قبل الآية ليس نهياً عن النَّفَر العمومي، بل هو إخبار عن أنّ النهي عن النَّفَر العمومي إنّما هو لإيجابه اختلال النظام، و حينئذٍ فقوله تعالى: «قَلَوْ لَا نَفَر» حتّى على نَفَر البعض.

ثمّ لا نسلم كون المنذر به من جنس ما يُتفقّه فيه؛ لأنّه خلاف ظاهر الآية؛ لأنّ ظاهرها أنّ غاية النَّفَر أمران: أحدهما: التفقّه في الدين أوّلاً.

ثانيهما: الإنذار بعده.

و لا يلزم حينئذٍ أن يكون المنذر به من جنس المتفقّه فيه، و أيضاً لا دليل على أنّ المراد من المنذر به هو الفتوى، بل هو خلاف ظاهر الآية، فالظاهر أنّ المراد تخويف الناس؛ بذكر الآيات و الأخبار الواردة في الوعيد على مخالفة الله و الرسول، كما هو دأب الواعظين.

لا يقال: إنّّه لا يناسبه حينئذٍ قوله: «ليتفقّهوا»؛ لإمكان الوعظ و التخويف من غير المتفقّه في مسائل الحلال و الحرام.

لأنّه يقال: وجه المناسبة: هو أنّه لا يمكن الإنذار إلّا من الفقيه البصير بالحلال و الحرام و اصول العقائد و مباني الإسلام، و لا يختصّ بالفروع، بل يشمل اصول الدين، إلّا أنّه فيه مقيدٌ لصورة حصول العلم، و إلّا فربّما يؤدّي إنذاره إلى ما هو خلاف المطلوب.

مع أنّه لا نسلم أيضاً أنّ المراد من التحذير وجوب التحذير العملي، بل ظاهر الآية أنّ المراد: لعلّه يوجد في أنفس القوم ما يوجب التذكّر و الخوف من العقاب و زوال الغفلة، مثل قوله تعالى: «لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى» «١».

و على فرض الإغماض عن جميع ما ذكر لا نسلم إطلاق الآية؛ بحيث يشمل صورة اختلاف المفصول للفاضل في الفتوى؛ لأنّها ليست في مقام بيان ذلك.

كما أنّه لا نسلم إطلاقها الشامل لصورتها حصول العلم من إنذار المنذر و عدمه، فالآية أجنبيّة عمّا نحن بصدده.

و أوضح منها في عدم الدلالة على المطلوب آية الكتمان «١»، و غيرها ممّا استدلّ بها في المقام.

الروايات التي استدلّ بها لجواز تقليد غير الأعلام

و أمّا الروايات: فاستدلّ بعدّة منها لجواز تقليد غير الأعلام.

منها: رواية الاحتجاج عن تفسير الإمام في قوله تعالى: «قَوْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ يَأْيِدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ» «٣»، قال عليه السلام: (هذه لقوم من اليهود ...) إلى أن قال: (فإن عوام اليهود كانوا قد عرفوا علماءهم بالكذب الصريح و أكل الحرام و تغيير الأحكام، و اضطروا بقلوبهم إلى أن من فعل ذلك فهو فاسق ...)

إلى أن قال: (فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه، و ذلك لا يكون إلّا بعض فقهاء الشيعة لا كلّهم، فإن من ركب من القبائح و الفواحش مراكب علماء العامة، فلا تقبلوا منهم عنّا شيئاً) «٣» الحديث.

بدعوى شمول إطلاقها لتقليد من ثبت له هذه الأوصاف، و اقتضاها جوازها و لو مع مخالفة رأيه لرأي الأعلام منه، خصوصاً مع كثرة مراتب الفقهاء في الفضل و العلم و نُدرة تساوي الاثنين منهم في الفضل و الفتوى.

هذا، و لكن يرد على الاستدلال بها في المقام- مضافاً إلى ضعف سندها؛ لعدم ثبوت صحة نسبة التفسير المذكور إلى الإمام عليه السلام، بل كان بعض أساتذنا يقول: إنّه مشتمل على امور و مطالب يُعلم منها أنّه ليس من الإمام عليه السلام- أنّه قال في «التبيان» بعد قوله تعالى: «قَوْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ يَأْيِدِيهِمْ» «١» الآية: إنّه يستفاد من هذه الرواية: أن علماء اليهود و رؤساءهم كانوا طائفتين بنبوّة نبينا صلى الله عليه و آله و سلم و خلافة الإمام عليه السلام، و أنّ عوامهم يقلّدونهم، و أنّ ذمّهم لتقليد علماءهم ليس لأجل أنّه تقليد في اصول العقائد، و هو غير جائز، بل لأجل أنّهم فسّاق، مع أنّ عدم جواز التقليد في اصول العقائد، من الضروريّات و البديهيّات لو لم يحصل العلم و الاعتقاد، كما يدلّ عليه قوله تعالى: «إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ» «٢»، و لا يصحّ تقييد الرواية بغير اصول الدين؛ لأنّه موردها، فلا يجوز إخراجها عنها، مضافاً إلى منع الإطلاق في الرواية؛ و شمولها للرجوع إلى المفضل مع مخالفته للفاضل في الرأي و الاجتهاد، بل ظاهرها أنّها في مقام بيان مطلب آخر، هو بيان جهة الاشتراك بين عوامنا و عوامهم وجهة الافتراق بينهما، فلا دلالة لها على المطلوب.

و منها: ما استدللّ بها تارة لتعيّن تقليد الأعلام، و اخرى لجواز تقليد غير الأعلام، و هي مقبولة عمر بن حنظلة، و فيها: (ينظران إلى من كان منكم ممّن قد روى حديثنا، و نظر في حلالنا و حرامنا، و عرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا، فلم يقبل منه، فإنّما استخفّ بحكم الله، و علينا ردّ، و الرادّ علينا الرادّ على الله) «٣» الحديث.

تقريب الاستدلال بها على جواز الرجوع إلى المفضل و إن علم مخالفته للفاضل في الفتوى: أنّها و إن كانت في مقام أمر القضاء و صفات القاضي و من يجوز التحاكم إليه، لكنّها ربّما تكون في الشبهات الحكميّة التي تشخيصها منوط بنظر الحاكم، فتدلّ الرواية على حجّية رأي من له الصفات المذكورة في الرواية في حقوق الناس، فيعلم أنّه كذلك في حقوق الله بالأولويّة، أو بإلغاء الخصوصيّة العرفيّة، أو بتنقيح المناط القطعي.

و هي تدلّ على اعتبار تشخيص العرف و العقلاء أنّه قد حكم بحكمهم؛ لقوله عليه السلام: (بحكمنا)، فلا بدّ من إلغاء احتمال الخلاف و الخطأ في رأيه و نظره و فتواه عندهم، بعد إلغاء احتمال تعمّد الكذب على الله تعالى؛ لغرض عدالته.

مضافاً إلى أنّ الرواية متعرّضة بصورة اختلاف الحكمين في رأيها و نظرها؛ لقوله: «و كلاهما اختلفا في حديثكم»، فيعلم منه شمول صدرها بصورة اختلافهما في الفتوى، لكنّها تختصّ بباب الحكومة و شمولها لغيرها يحتاج إلى إلغاء الخصوصيّة العرفيّة هذا.

و لكن لا يخفى ما في هذا الاستدلال؛ لأنّ إلغاء الخصوصية إنّما هو فيما لو فهم العرف و العقلاء عدم دَخل القيد عند الإطلاق، مثل «رجل شكّ في الأذان و قد دخل في الإقامة»، فإنّه لا يحتمل في المتفاهم العرفي دَخل الرجوليّة بخصوصها في هذا الحكم، فالمرأة كذلك عندهم، و أمّا لو احتمل عرفاً دَخل خصوصيّة للقيد في الحكم- كما فيما نحن فيه- فليست الخصوصية مُلغاة عرفاً؛ للفرق بين باب القضاء و بين باب الفتوى، فإنّه لا مجال للاحتياط و الصلح في الأوّل غالباً، بخلاف مقام الفتوى؛ لاحتمال مطلوبيّة الاحتياط أو التجزئة فيه، و حينئذٍ فيمكن نفوذ حكم غير الأعلم في مقام القضاء مع عدم حجّة فتواه في غيره. هذا أوّلاً.

و ثانياً: قضية تنقيح المناط إنّما تصحّ لو علم المناط قطعاً في حجّة فتواه في الحكومة، لا فيما لم يعلم كما في المقام؛ لعدم معلوميّة مناط حجّة فتواه في الحكومة؛ حتّى يتمشّى فيه قضية تنقيح المناط.

و أمّا دلالة الرواية على إلغاء العرف احتمال الخلاف في فتواه، فهو إنّما يسلم في الحكومة فقط، لا مطلقاً؛ حتّى في سائر فتاواه في غير الحكومة.

و أمّا تعرض الرواية لصورة اختلاف الحكمين في رأيهما، فهو على خلاف المطلوب أدلّ؛ حيث حكم عليه السلام بالرجوع إلى أفقهما و الأخذ بقوله، فيدلّ على عدم اعتبار رأي غير الأفقه حتّى في باب الحكومة، و كذلك الأصدق و غيره، فندلّ على عدم جواز تقليد غير الأفقه و الأصدق، و هكذا الكلام في مشهورة أبي خديجة استدلالاً و ردّاً.

و منها: التوقيع لإسحاق بن يعقوب قال: سألت محمّد بن عثمان العمريّ أن يوصل لي كتاباً، قد سألتُ فيه عن مسائل اشكلت عليّ، فورد التوقيع بخطّ مولانا صاحب الزمان عليه السلام: (أمّا ما سألت عنه أرشدك الله و ثبتك ...)- إلى أن قال:- (و أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم، و أنا حجّة الله عليهم) «١».

تقريب الاستدلال: أنّ المراد بالحوادث الواقعة: إمّا خصوص الشبهات الحكميّة التي لا بدّ من الرجوع فيها إلى أحكام الإسلام، أو الأعمّ منها و من الشبهات الموضوعيّة، و على أيّ تقدير تشمل الشبهات الحكميّة، و من المعلوم أنّه ليس مراده عليه السلام إرجاعهم إلى الرواة لمجرّد تلقّي الحديث و أخذه؛ لعدم حلّ المشكل به، و لا سبيل إلى إنكار إرادة الرجوع إليهم في حلّ الإشكال و رفع الشبهة؛ لأنّه المناسب لقوله و تعليقه عليه السلام: (إنّهم حجّتي عليكم، و أنا حجّة الله عليهم)، الظاهر في أنّ المراد أنّ أعمالهم و أفعالهم و أنظارهم كأفعاله و أعماله و أنظاره عليه السلام.

مضافاً إلى أنّ قوله عليه السلام: (و أنا حجّة الله عليهم) مشعر بأنّهم بمنزلته، فكما أنّه عليه السلام حجّة الله في جميع شؤون الإسلام فكذلك هؤلاء، فلا بدّ من الرجوع إليهم في جميع شؤون الإسلام التي منها آراءهم و فتاواهم.

هذا، لكن فيها إشكالان لا طريق إلى حلّهما:

أحدهما: أنّها ضعيفة السند بإسحاق بن يعقوب، فإنّه لا أثر له في الأخبار إلّا نقل هذه الرواية و التوقيع، و مجرّد نقل المشايخ العظام لتوقيعه لا يفيد في توثيقه و اعتباره؛ لأنّهم كثيراً ما ينقلون ما لا يعتمدون عليه في مقام الفتوى من الأخبار.

و ثانيهما: أنّه لم يذكر فيها السؤال أنّه عن أيّ شيء هو؟ فمن المحتمل أنّه ممّا يصلح للقرينة على أنّ الجواب في خصوص باب الحكومة و القضاء، و هذا الاحتمال العقلاني لا دافع له، و معه لم يستقم الاستدلال بها على المطلوب.

مضافاً إلى منع دلالتها على ثبوت جميع ما للإمام عليه السلام من شؤون الإسلام للفقهاء المفضول أيضاً، و على فرض تسليمه نمنع شمولها بصورة مخالفته للفاضل في الرأي و الفتوى، مع أنّ الرجوع إلى المفضول حينئذٍ خلاف طريقة العقلاء، و لا يكفي هذا النحو من البيان للردع عن هذه الطريقة العقلية، بل يحتاج إلى بيان أوفى و أزيد من ذلك.

و أيضاً من المحتمل أنّ المذكور في السؤال، ما يصلح قرينة على أنّ المرجوع إليه شخص خاصّ أو عدّة معيّنة مخصوصة، لا يتأتّى فيه إلغاء خصوصيتهم من جهة عدم اختلاف أنظارهم أو قلّته، مع كثرة الاختلاف بين فقهاء هذا العصر.

و منها: رواية الكشي عن موسى بن جعفر بن وهب، عن أحمد بن حاتم بن ماهويه، قال: كتبتُ إليه- يعني أبا الحسن الثالث- أسأله عمّن أخذ معالم ديني؟ و كتب أخوه أيضاً بذلك، فكتب عليه السلام إليهما: (فهمت ما ذكرتما فاصمدا في دينكما على كلّ مسنّ في حبنا، و كلّ كثير القدم في أمرنا، فإنّهم كافوكما إن شاء الله) «١».

تقريب الاستدلال: أنّ مقتضى إطلاق الحكم فيها بالرجوع إلى من ثبت له إحدى هاتين الصفتين، هو جواز الرجوع إليهما و إن وجد الأفضل منهما و لو مع المخالفة بينهما في الفتوى.

و لكنّها أيضاً ضعيفة السند، مضافاً إلى أنّ ظاهرها و أمثالها، أنّها في مقام توثيق عدّة من الرواة و تعريف أشخاصهم و تمييزهم، مع أنّ الرجوع إلى الثقة من المرتكزات في أذهان المسلمين بنحو العموم، فليست في مقام هذا الحكم الكلّي، مضافاً إلى عدم استفادة جواز الرجوع إلى كلّ فقيه و عالم منها، بل من ثبت له هاتان الصفتان في ذلك العصر، و منع إلغاء الخصوصية عرفاً، كما تقدّم.

و أمّا الاستدلال للمطلوب ببعض الأخبار الآمرة بالرجوع إلى بعض الأشخاص المعيّنين من الرواة، مثل إرجاع ابن أبي يعفور إلى محمد بن مسلم «٢»، و لذا قد يقال بدلالاتها على جواز رجوع مجتهد إلى مجتهد آخر، و قد تقدّم خلافه؛ لما عرفت من افتقاره إلى إلغاء الخصوصية عرفاً، و هو أيضاً ممنوع.

و أمّا إرجاع ابن أبي يعفور إلى محمد بن مسلم، فليس من قبيل إرجاع مجتهد إلى آخر في أخذ الفتوى و تقليده؛ لينافي ما ذكرناه سابقاً من عدم جواز ذلك، بل لأجل أنّه كان عنده علوم تلقّاها من الأئمة عليهم السلام، لا يمكن معرفتها له إلّا بالرجوع إليه و تلقّيها منه، و هو أخذ الرواية منه مجرداً، دون فتواه.

و أمّا التمسك للمطلوب بالإجماعات المنقولة فهو أيضاً غير سديد؛ لأنّ الاستدلال بالإجماع إنّما يصحّ لو لم يكن في المسألة ما يحتمل استناد القائلين و المجمعين إليه؛ من بناء العقلاء أو حكم العقل، و فيما نحن فيه يحتمل استنادهم إلى بناء العقلاء أو حكم العقل، و معه فليس الإجماع كاشفاً عن الحجّة و وجود النصّ المعتبر.

أدلة وجوب الرجوع إلى الأفضل

استدلّ لوجوب تقليد الأعلام- مع مخالفته في الفتوى لغير الأعلام- بالمقبولة «١»؛ حيث إنّ بعد فرض الراوي اختلاف الحكمين في الحكم، حكم عليه السلام بالرجوع إلى الأفقه و الأعدل و الأصديق، مع ظهور الرواية في الشبهات الحكمية أو الأعمّ منها و من الموضوعية، و من المعلوم أنّ الحكم بتعيين نفوذ حكم الأفقه مستلزم لتعيين اعتبار رأيه و نظره؛ إذ لا يعقل عدم تعيين اعتبار فتواه- التي هي مستند حكمه- و اعتبار حكمه و نفوذه فقط، و بعد إلغاء خصوصية الدين و الميراث تشمل فتواه في غير باب القضاء، فتدلّ على اعتبار فتواه بما أنّها مطلقاً تعييناً.

و فيه أوّلًا: أنّ ظاهر المقبولة هو تقديم من اجتمعت فيه هذه الصفات أجمع؛ للعطف فيها بالواو، لا تقديم الأفقه فقط، كما هو المطلوب.

و بعبارة أخرى: مقتضاها اعتبار اجتماع هذه الصفات كلّها في الترجيح، لا بمجرد الأفقهية.

و ثانيًا: تعيّن اعتبار حكمه في الشبهات الحكمية و إن استلزم تعيّن اعتبار فتواه في ذلك؛ لما تقدّم من أنّه لا يعقل تعيّن اعتبار حكمه دون فتواه التي هي مستند حكمه، لكن لا ملازمة بينهما في جانب السلب في فتوى المفضول و حكمه؛ بمعنى أنّ عدم اعتبار حكمه و قضائه لا يستلزم عدم اعتبار فتواه؛ لأنّه من المحتمل أنّ عدم اعتبار حكمه لانتفاء مقدّماته الآخر، لا لعدم حجّة فتواه، و هذا احتمال عقلائيّ.

و ثالثًا: لا نسلم إلغاء الخصوصية بعد الفرق بين باب القضاء و بين باب الفتوى؛ لعدم تعقّل أمر القاضي المتخاصمين بالاحتياط أو التجزية فيه في الأوّل دون الثاني، فقياس باب الفتوى عليه قياس مع الفارق.

الثاني ممّا استدلّ به لتعيّن وجوب تقليد الأعلّم: أنّ رأي الأعلّم أقرب إلى الواقع، و كلّ من هو كذلك تعيّن تقليده عقلاً، ينتج وجوب تقليد الأعلّم تعييناً.

أمّا الصغرى: فلأنّ نظره أصوب و أقرب إلى الواقع لفرض أعلميّته، و هو أخبر بمجاري الاصول و القواعد و مواقعها، و تمييز الدليل الحاكم عن المحكوم و مجاري البراءة و الاشتغال و غير ذلك، و المفروض أنّ نظره أقرب إلى الواقع و طريق إليه و كاشف عنه.

و أمّا الكبرى: فلأنّه إذا لم تكن لأنظار المجتهدين موضوعيّة و سببيّة، بل هي طريق كاشف عن الواقع، و أنّ ما هو المطلوب هو الأحكام الواقعيّة، فمع أقربيّة رأي الأعلّم إلى الواقع يتعيّن لزوم اتّباعه و أخذ الفتوى منه عقلاً.

إشكال المحقّق الخراساني قدس سره صغرياً

و أورد في «الكفاية» على الصغرى: بأنّ فتوى غير الأفضل ربّما تكون أقرب من فتوى الأفضل؛ لموافقة فتواه لفتوى من هو أفضل من هذا الأفضل من الأموات، فإنّ العقل لا يرى تفاوتاً بين الأقربيّة في الأمانة؛ لنفسها أو لأجل موافقتها لأمانة أخرى «١».

و أورد عليه بعض المحقّقين- الشيخ محمّد حسين الأصفهاني قدس سره- في الحاشية:

بأنّ اعتبار الظنّ الحاصل من فتوى المجتهد ليس لأنّه ظنّ مطلق بالواقع، بل لأجل أنّه ظنّ خاصّ حاصل من رأي المجتهد المستند على الأدلّة الشرعيّة.

و حينئذٍ فما ذكره: من عدم الفرق بين الأقربيّة، لنفسه أو لموافقه لأمانة أخرى.

فيه: أنّ رأي الميّت في نفسه ليس حجّة، و ضمّ الحجّة إليه لا يفيد شيئاً من القوّة، فإنّ إلحاق الظنّ الغير المعتمد بالظنّ المعتمد كالحجر في جنب الإنسان، و حينئذٍ فالفرق بين المرجّحات الداخليّة و الخارجيّة قويّ «١». انتهى حاصله.

أقول: هذا الإيراد- مع قوّة فهمه قدس سره و دقّة نظره- عجيب منه، فإنّه قدس سره خلط بين الصغرى والكبرى، و إشكال صاحب الكفاية إنّما هو على الصغرى؛ أي أنّ رأي الأعلّم أقرب إلى الواقع، فأشكّل في «الكفاية» على ذلك بعدم عموميّة ذلك؛ أي كليّة الصغرى، و إشكاله قدس سره في محلّه؛ لما أفاده: من أنّه ربّما يوافق رأي غير الأفضل رأي الأفضل من هذا الأفضل من الأموات، فمقصوده قدس سره من هذا الإشكال نفي الصغرى لا الكبرى، و هي حجّة ما هو أقرب إلى الواقع عقلاً؛ فلا يرد عليه ما ذكره: من الفرق بين المرجّحات الداخليّة و الخارجيّة.

و بالجملة: إشكال «الكفاية» إنّما هو على الصغرى، و الإيراد المذكور عليه إنّما هو راجع إلى الكبرى، فهو في غير محلّه.

إشكال المحقّق الخراساني قدس سره كبروياً

و أمّا الكبرى: فأورد عليها في «الكفاية» أيضاً بما حاصله بتقريب منّا: أنّ الكلام هنا ليس في بناء العقلاء على تعيّن تقليد الأعلّم، و لا لأنّه مقتضى الأصل العقلي في دوران الأمر بين التعيين و التخيير؛ للفراغ عن البحث فيهما، بل المقصود هنا إقامة برهان مركّب من صغرى وجدانيّة و كبرى عقلية، فيرد على الكبرى: أنّ حكم العقل فيها: إن كان لأجل إحاطته بجميع ملاكات الأحكام الشرعيّة، فحكمه حينئذٍ قطعيّ جزمي؛ بحيث لو ورد في الشرع ما هو بخلافه تعيّن طرحه؛ لأنّه خلاف الحكم العقلي القطعي، فهو ممنوع؛ لأنّه لم يعلم أنّ ملاك حجّة رأي الغير تعبّداً- و لو على نحو الطريقيّة- هو القرب إلى الواقع، و لعلّه لملاك هو في الأفضل و غيره سيّان، و لم يكن لزيادة القرب في أحدهما دخّل في الاعتبار.

و بعبارة أخرى: ليس مطلوب الشارع هو الأحكام الواقعيّة، و إنّما تعيّن الاحتياط و إن استلزم العسر و الحرج و اختلال النظام، و لما صحّ التعبّد بالأمارات و الاصول، بل التعبّد بقول الأعلّم أيضاً؛ للعلم بعدم مطابقة جميع فتاواه للواقع دائماً، فدعوى أنّ مطلوب الشارع هو الأحكام الواقعيّة خلاف ضرورة الفقه؛ ضرورة ثبوت التعبّد بالأمارات و الاصول، بل يعلم بعدم مطلوبيّة التجزّي في الاحتياط شرعاً أيضاً، بل المطلوب هي الأحكام الواقعيّة من طريق العمل بالأمارات و الاصول و سلوكها، و حينئذٍ فالشارع أن يحكم بتخيير المقلّدين بين تقليد الأعلّم و غيره، بل له التعبّد بتعيّن الرجوع إلى غير الأعلّم، فمع عدم امتناع ذلك لم تتمّ الكبرى المذكورة؛ لأنّ حكم العقل لا يجتمع مع احتمال الخلاف.

و إن أريد أنّ الأقربيّة إلى الواقع هي تمام الملّاك، فهو ممنوع.

و إن أريد أنّه يمكن دخّل الأقربيّة إلى الواقع في تعيّن الرجوع إلى الأعلّم، مع قطع النظر عن الجهات الآخر، فهو لا يفيد المطلوب «١».

و أورد عليه المحقّق المذكور في الحاشية: بأنّه إن أراد عدم دخّل القرب إلى الواقع في حجّة قول المفتي أصلاً، فهو منافٍ لطريقيّة رأيه إلى الواقع، مع اعترافه بأن رأي المجتهد حجّة من باب الطريقيّة.

و إن أراد أنّه ليس له تمام الدخّل فيها، بل جزؤه، و أنّ هنا خصوصيّة أخرى دخيلة في حجّة رأيه أيضاً بنحو جزء الموضوع، فإنّ تلك الخصوصية جزء المقتضي للحجّة، أو شرط لها.

و الأوّل: لا يُنافي وجوب تقليد الأعلّم تعيناً؛ لأنّه عليه يشترك رأي الأعلّم و غير الأعلّم في جميع الخصوصيّات، لكن في رأي الأعلّم خصوصيّة أخرى هي جزء المقتضي لحجّيته، و هي الأقربيّة إلى الواقع المنتفية في رأي غير الأعلّم، و حينئذٍ يجب تقديم الأعلّم.

لا أقول: إنّه يقدّم على غير الأعلّم في جميع الخصويّات.

بل أقول: إنّ تلك الخصويّة الموجودة في رأيه المفقودة في رأي غيره، أوجبت تقديمه على غيره بنحو الإطلاق، أي كون الخصويّة شرطاً.

و على الثاني: فعدم منافاته لوجوب تقليد الأعلّم أوضح؛ لأنّ الخصويّة الزائدة لا دَخَل لها في قرب الآراء إلى الواقع و بعدها عنه؛ لأنّ الملاك في القوّة و الضعف في المقتضي، لا في الشرائط، و المفروض أنّ المقتضي في رأي الأعلّم أقوى، فوجب تقديمه، و لهذا لا مجال لمقايسة المقام على اعتبار البصر و الكتابة في القاضي؛ لأنّها مع الفارق؛ لأنّ المعتبر في القاضي هو أصل البصر و الكتابة، لا قوّة البصر و جودة الكتابة، بخلاف الفتوى و رأي المجتهد؛ حيث إنّّه طريق إلى الواقع، فيعتبر فيه قوّة النظر و الرأي.

نعم لو قلنا بأنّ المراد بالأعلميّة قوّة نظره؛- بمعنى عدم زوال رأيه بتشكيك المشكّك، لا أنّ نظره أقرب إلى الواقع و أصوب- صحتّ المقايسة المذكورة.

ثمّ قال: و من هنا يمكن إقامة دليل آخر على وجوب الرجوع إلى الأعلّم، و إن فرض عدم أقربيّة رأي الأعلّم إلى الواقع، أو قلنا بعدم دَخَل الأقربيّة إلى الواقع في المقام، و هو أنّه إذا كان الأعلّم أجود استنباطاً، و أخبر بمجاري الاصول و غيرها تعيّن الرجوع إليه عقلاً؛ لإذعان العقل بلزوم تقديمه و إدراكه له؛ لأنّ التسوية بينه و بين المفضول مثل التسوية بين العالم و الجاهل، لا أنّ العقل متوقّف في ذلك «١». انتهى حاصله.

أقول: لا ريب في دَخَل القرب إلى الواقع في حجّيّة رأي المجتهد؛ لما تقدّم من أنّ رأيه أمانة إلى الواقع، لكنّ المدّعى هو أنّ علّة جعل الأمانة شرعاً، لا تنحصر في وجود المقتضي و انتفاء المانع، و بعبارة أخرى: ليست العلّة في جعل حجّيّة الأمانات منحصرة بالمقتضي و المانع، بل يمكن وجود مصالح عامّة هي العلّة في جعل الأمانات، مع أنّه كثيراً ما تخالف الواقع، كعدم لزوم العسر و الحرج و اختلال النظام، و إلّا يلزم عدم كون الشريعة سمحة سهلة، فليس التعبد برجوع الجاهل إلى العالم و تقليد المجتهد في الأحكام الشرعيّة لخصوصيّة زائدة، بل لأجل مراعاة مصالح عامّة، لا ينافي ذلك مطلوبيّة الأحكام الواقعيّة للشارع، نعم في موارد عدم إصابة الأمانة للواقع، لا بدّ و أن يرفع اليد عن الأحكام الواقعيّة.

فما ذكر قدس سره: من أنّ القرب إلى الواقع إمّا جزء المقتضي لحجّيّة فتوى المجتهد، أو شرط، غير صحيح، فليس الأمر دائراً بينهما.

و أمّا الوجه الأخير الذي ذكره لوجوب تقليد الأعلّم، ففيه: أنّه تقريب لأقربيّة فتواه إلى الواقع؛ حيث قال: إنّ الأعلّم أجود استنباطاً، و هو صحيح.

لكن ما ذكره قدس سره: من إذعان العقل بعدم التساوي بينهما، و أنّ التساوي بينهما كالتساوي بين العالم و الجاهل.

فيه: أنّ اللّازم ممّا ذكره هو أنّه لو ورد التعبد بقيام أمانة أو دلالة آية على جواز تقليد غير الأعلّم هو طرحه؛ لأنّه خلاف ما أذعن به العقل و حكم به، و لا أظنّ أن يلتزم هو قدس سره به.

فتلخص: أنّه لا دليل على تعيّن تقليد الأعلام، و ما تقدّم: من بناء العقلاء عليه، و حكم العقل بالتعيين في دوران الأمر بين التعيين و التخيير، غير سديد فيما لو وافقت فتوى غير الأعلام فتوى الأعلام من هذا الأعلام؛ من الأموات أو من الأحياء الذي لا يجوز تقليده لفسقه و نحوه، بل الأمر حينئذٍ دائر بين التعيين، لا التعيين و التخيير، و كذلك بناء العقلاء، فإنّه غير مسلّم في هذا الفرض الذي يكون رأي غير الأعلام أقرب إلى الواقع من جهة أخرى، فالحكم بتعيّن الرجوع إلى الأعلام بنحو الإطلاق غير سديد، و غاية ما في المقام: أنّ مقتضى الشهرة المدّعاة في تعيّن «١»- بل الظاهر من المحقّق الثاني تسالم الأصحاب عليه و عدم النكير من أحد عليه «٢»- هو أنّه أحوط.

هذا كلّه فيما لو علم بمخالفة المفضل للفاضل في الفتوى تفصيلاً، أو إجمالاً في الفتاوى المحصورة.

أمّا لو لم يعلم بمخالفتها في الفتوى أصلاً، أو علم إجمالاً بها في فتاوهاما الغير المحصورة، فيمكن دعوى بناء العقلاء على جواز الرجوع إلى المفضل، و كذلك دعوى شمول إطلاق الأخبار الأمرة بالرجوع إلى الفقهاء له، إن لم نقل بشموله للصورتين الأولتين، فإنّ إطلاق الأمر بالرجوع إليهم- مع احتمال المخالفة بينهما في الفتوى- دليل على الجواز. هذا كلّه في المتفاضلين في العلم.

في حال المجتهدين المتساويين في الفضل

أمّا المجتهدان المتساويان في الفضل فالأقسام المتقدّمة متصوّرة فيه أيضاً: من أنّه إمّا أن يعلم بمخالفتها في الفتوى تفصيلاً، أو إجمالاً في المحصور و الغير المحصور، أولاً؛ بل يحتمل ذلك، أو يقطع بموافقتها فيها.

توضيح الكلام فيه: أنّ مقتضى القاعدة عقلاً و عرفاً في صورة العلم بالمخالفة تفصيلاً أو إجمالاً في المحصور هو التساقط؛ لما تقدّم: من أنّ حجة فتوى الفقيه إنّما هي على الطريقيّة و الكاشفيّة عن الواقع، لا الموضوعيّة و السببيّة، و مع تعارضهما يستحيل الكشف عن الواقع. نعم لا مانع من العمل على وفق أحدهما الموافق للاحتياط، كما لو كان رأي أحدهما وجوب صلاة الجمعة و فتوى الآخر جوازها، فإنّه لا مانع من العمل بالأوّل و الإتيان بها، لكن ليس أحدهما أقرب إلى الواقع، فإنّ الاحتياط حسن لا متعيّن.

هذا كلّ الكلام على وفق القواعد الأوليّة.

و أمّا ما هو مقتضى الأدلّة الاجتهاديّة و الأخبار، فقد يقال: إنّ حكم العقل بتساقطهما في الفرض ليس إلزامياً حتماً؛ بأن يمتنع التعلّب بأحدهما شرعاً، بل يمكن وقوع التعلّب بذلك، و حينئذٍ فيمكن الاستدلال لجواز ذلك بالأخبار، مثل ما في التوقيع: (و أمّا الحوادث الواقعة ...) إلى آخره «١»، و قوله عليه السلام: (فاصمدا في دينكما على كلّ مسين في حبنا ...) إلى آخره «٢»، و أمثال ذلك.

تقريب الاستدلال- على ما نقل عن شيخنا الحائري قدس سره «١»-: هو أنّا و إن لم نقل بشمول الأخبار- الواردة في اعتبار خبر الثقة- لما نحن فيه، لكن لا مانع من شمول إطلاق الأخبار- الدالّة على اعتبار فتوى الفقيه- لصورة تعارضها؛ للفرق بين المقامين؛ لأنّ أخبار الثقات كثيرة متشعبة في أبواب الفقه، و قد امرنا بالأخذ بكلّ واحد منها تعييناً؛ لأنّ مفادها أنّ كلّ واحد منها حجة كذلك، و الحجة التعيينيّة ممتنعة في المتعارضين؛ لامتناع حجة كلّ واحد من المتعارضين تعييناً، بل لا بدّ أن يكون بنحو التخيير، و لا يمكن شمول دليل واحد لكلتا الصورتين؛ يعني دلالة على حجة كلّ خبر في غير صورة التعارض تعييناً، و في صورة التعارض تخييراً، بخلاف ما نحن فيه؛ لأنّه ليس مفاد الأخبار الدالّة على اعتبار فتوى الفقيه، اعتبار رأي كلّ فقيه تعييناً بالنسبة إلى كلّ فتوى من فتاويه، فإنّ لكلّ فقيه أن يفتي

من أول الفقه إلى آخره، و لا معنى للأمر بأخذ فتوى كل واحد من المجتهدين، فلا بد أن يكون المأمور بالأخذ منه هو صرف وجود الفقيه، لا كل واحد، و قوله عليه السلام: (كل مسن في حننا) لا يراد منه كل واحد منه عرفاً، بل المراد صرف وجوده، و حينئذ فيمكن دعوى شمول إطلاق تلك الأخبار لاعتبار فتوى صرف وجود الفقيه؛ سواء وافقت فتواه فتاوى سائر الأفراد، أم لا.

أقول: أما ما أفاده قدس سره أولاً: من عدم إمكان شمول الأخبار الدالة على اعتبار خبر الثقة لصورة التعارض.

ففيه أولاً: أنه يمكن أن يقال: إن مفاد الأخبار هو حجّة كل واحد من أفراد الثقة تعييناً، و إحالة حكم صورة التعارض إلى حكم العقل، كما تقدّم نظير ذلك في المتزاحمين.

و ثانياً: على فرض تسليم الفرق بين ما نحن فيه و بين باب التزام؛ لوجود المقتضي في المتزاحمين معاً، بخلاف ما نحن فيه؛ بناءً على الطريقيّة كما هو الحقّ، لكن تقدّم في باب الاشتغال: بيان إمكان شمول قوله عليه السلام: (كل شيء حلال) «١» لأطراف العلم الإجمالي و الشبهات البدويّة معاً، مع أنّ شموله للشبهات البدويّة بنحو التعيين، و لأطراف العلم الإجمالي بنحو التخيير، مع أنّه دليل واحد، و أنّه يمكن الترخيص في كل واحد منهما بدليل واحد؛ لوجوه نذكر واحداً منها، و هو أنّ لقوله عليه السلام (كل شيء حلال) عموماً أفرادياً بالنسبة إلى كل واحد من المصاديق و إطلاقاً أحوالياً بالنسبة إلى حالات الأفراد، فمفاده أنّ كل فرد من أفراد المشكوك حليته حلالاً مطلقاً؛ أي مع ارتكاب الآخر و عدمه، لكن يقيّد الإطلاق المذكور في أطراف العلم الإجمالي بما إذا لم يرتكب الطرف الآخر مع بقاء العموم بحاله، و النتيجة حينئذ الترخيص في كل واحد من أفراد الشبهة البدويّة تعييناً، و في أطراف العلم الإجمالي تخييراً؛ من دون استلزامه لحاظ حكمين مختلفين في دليل واحد، فيمكن جريان هذا البيان في دليل حجّة خبر الثقة، و شموله لصورة تعارض الخبرين بنحو التخيير.

و أمّا ما ذكره من إمكان ذلك فيما نحن فيه، ففيه: أنّ مجرد الإمكان لا يفيد في ثبوت وقوعه.

و دعوى شمول إطلاق الأمر بالرجوع إلى الفقيه لصورة العلم باختلاف الفتاوى أيضاً، مع كثرة الآراء المختلفة لهم.

ممنوعة؛ لما تقدّم من أنّ قوله عليه السلام: (اصمدا في دينكما على كل مسن في حننا ...) إلى آخره، ليس في مقام إيجاب الرجوع إلى الفقيه؛ لأنّه أمر مرتكز في أذهان العقلاء و معلوم، بل هو و أمثاله في مقام تشخيص من يرجع إليه و تعيين مصداقه، نظير ما تقدّم في الأخبار التي استدلّ بها لحجّة خبر الثقة، بل لا تعرّض في الرواية للفقيه، فإنّ المراد من قوله عليه السلام: (كل مسن في حننا ...) إلى آخره، هو اعتبار التشييع الراسخ فيه في المرجوع إليه، فلا إطلاق لها يشمل ما نحن فيه، نظير أمر المريض بالرجوع إلى الطبيب، فإنّه لا إطلاق له يشمل صورة العلم باختلافهم في الأنظار.

و استدلّ لذلك أيضاً بالمقبولة «١»؛ حيث إنّ استفاد- من حكمه عليه السلام بترجيح قول الأفقه في صورة الاختلاف- أنّ مناط الحجّة موجود في قول غير الأفقه أيضاً، إلّا أنّه يرجّح قول الأفقه بالأفقيّة، و هو مستلزم للتخيير عند تساويهما في الفقه «٢».

و فيه: أنّ الرواية دالة على تقديم حكم الأفقه، و أنّه لا يلتفت إلى الآخر، ثمّ الأخذ بالأشهر، و ترك الشاذّ النادر؛ لأنّ الأول بين الرشد، و الآخر بين الغي، ثمّ بترجيح ما يخالف العامّة؛ لأنّ الرشد في خلافهم، فمن أين استفاد منها حجّة قول كل واحد منهما، و وجود ملاك الحجّة في غير الأفقه و الأشهر، و لكن يرجّح الأفقه بالأفقيّة على الآخر، مع

الحكم فيها بعدم الالتفات إلى الآخر و ترك الشاذّ النادر؛ فمن أين يستكشف منه وجود ملاك الحجّة في الآخر؛ ليستلزم التخيير عند التساوي؟!

و يشهد لما ذكرنا: أنّه عليه السلام حكم بالاحتياط عند فقد المرجّحات، لا التخيير بينهما، مضافاً إلى أنّ ذلك إنّما يصحّ بناءً على الموضوعيّة و السببيّة في حجّة فتوى الفقيه، لا على الطريقيّة، و تقدّم أنّ الحقّ هو اعتبار فتوى الفقيه على الطريقيّة، و حينئذٍ فلا يستفاد- من الأمر بتقديم حكم الأفقه- وجود الملاك في الآخر أيضاً.

و استدلّ «٣» أيضاً: بما رواه الكليني قدس سره عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن عثمان ابن عيسى و الحسن بن محبوب جميعاً، عن سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر، و كلاهما يرويه: أحدهما يأمر بأخذه، و الآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟

قال: (يُرجئه حتّى يلقى من يخبره، فهو في سعة حتّى يلقاه).

قال الكليني قدس سره: و في رواية اخرى: (بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك) «١».

و في رواية اخرى لسماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قلت: يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالأخذ به، و الآخر ينهانا عنه.

قال: (لا تعمل بواحد منهما حتّى تلقى صاحبك فتسأله).

قلت: لا بدّ أن نعمل بواحد منهما.

قال: (خذ بما فيه خلاف العامّة) «٢».

و تقدّم احتمال اتّحادها مع ما قبلها.

تقريب الاستدلال بها- على ما حكى عن شيخنا الحائري قدس سره:- هو أنّ اختلاف الرجلين في أمر، ليس في مجرد نقل ألفاظ الرواية من دون رأي للناقلين لهما، فإنّه لا يصدق عليه الاختلاف في الأمر، بل لا بدّ أن يراد منه الاختلاف في الأمر، بل لا بدّ أن يراد منه الاختلاف في نظريهما و رأييهما المستنديين إلى الروايتين، مضافاً إلى أنّ قوله: «أحدهما يأمرنا، و الآخر ينهانا»، أيضاً ظاهر في اختلافهما في نظريهما المستنديين إلى الروايتين.

و على فرض تسليم عدم صدق ذلك في اختلاف رأي المجتهدين المستنديين إلى الرواية، نقول: إنّ قوله في مرسله الكليني قدس سره: (بأيّهما أخذت من باب التسليم ...)،

تعليّل للحكم بالتخيير، و إنّ العلّة له هو التسليم و الانقياد، و هذا التعليّل جار في اختلاف آراء المجتهدين المستندة إلى الأخبار أيضاً «١». انتهى المحكيّ عنه قدس سره.

أضف إلى ذلك دعوى إلغاء الخصوصيّة العرفيّة، فإنّها كما تعمّ الخبرين المنقولين بالمعنى كذلك الآراء المستندة إليهما.

و لكن لا يخفى ما فيه، فإنّه عليه السلام أمر بالإجراء و التأخير إلى ملاقة الإمام، و قوله عليه السلام: (في سعة) ظاهر في أنّه في السعة في أمر الواقعة، لا العمل بأحد الخبرين و التخيير في الأخذ بأحدهما، و لهذا قال عليه

السلام في روايته الأخرى: (لا تعمل بواحد منهما)، فهذه الرواية على خلاف المطلوب أدلّ، على فرض شمولها لاختلاف الآراء و عدم اختصاصها باختلاف الروايات.

و أمّا مرسله الكليني قدس سره فعلى فرض الإغماض عن ضعف سندها، لا يفهم منها تعليل أصلاً، وليت شعري من أين يستفاد منها: أنّ علّة التخيير هو التسليم لأمر الله؛ حتّى يتعدّى عن موردها إلى اختلاف المجتهدين في الفتوى، وأن يقال: كلّ ما فيه التسليم لأمر الله ففيه التخيير، مع أنّ التسليم في الروايات غير التسليم في الفتاوى، فلا وجه للتعدّي إليها.

و أمّا قضية إلغاء الخصوصية فقد تقدّم: أنّه إنّما يُسلّم لو فهم ذلك المعنى من اللفظ، مثل «رجل شكّ بين الثلاث و الأربع»، الممنوع في المقام.

و أمّا رواية الصلاة في المحمل «٢» فقد عرفت: أنّ السؤال فيها إنّما هو عن الحكم الواقعي، و هي بمعزل عن مسألة التخيير.

و أمّا الاستدلال بسائر أخبار التخيير فقد تقدّم سابقاً: أنّا استقصينا الأخبار فلم نجد ما يصلح للاستدلال به سنداً و دلالة، إلّا رواية واحدة أو روايتين، و الواضحة الدلالة منها- رواية عوالي اللآلي «١» مرفوعاً عن زرارة- تختصّ باختلاف الروايات، لا الفتاوى، فإنّ المنطوق هو الانفهام العرفي من الأخبار، لا الدقائق العقلية، و الاختلاف في الرأي في الانفهام العرفي غير اختلاف الخبرين و الحديثين.

الفصل الثاني حول شرط الحياة لمرجع التقليد

اختلفوا في اشتراط الحياة في المجتهد الذي يرجع إليه و تؤخذ فتواه للعمل بها على أقوال: ثالثها التفصيل بين التقليد الاستمراري و الابتدائي؛ بالاشتراط في الثاني دون الأوّل «١».

و المشهور بين أصحابنا الاشتراط مطلقاً «٢»، بل ادّعى في «جامع المقاصد» عليه الإجماع «٣»، و حكى عن الشهيد قدس سره أنّه قال: إنّني تفحصت كلمات الفقهاء، و لم أجد من ذهب إلى عدم الاشتراط «٤».

و القول الثاني في خيرة الأخباريين «٥» و بعض أهل الفتوى من أصحابنا، كالمحقّق القمّي قدس سره «١».

مقتضى الأصل في جواز تقليد الميّت

و قبل الشروع في البحث لا بدّ من بيان مقتضى الأصل و القاعدة الأولى فيه، فقد يقال: إنّ مقتضى الأصل عدم جواز تقليد الميّت، و إنّ الجواز يفتقر إلى الدليل.

توضيح ذلك: أنّ الذي تتحقّق به براءة الذمّة و فراغها عن التكاليف الواقعية، و يوافقه حكم العقل هو الإتيان بها قطعاً بالعلم التفصيلي، أو الإجمالي بالاحتياط، و أمّا ما وراء القطع من الأمارات و الاصول، فبراءة الذمّة بالعمل بها يحتاج إلى الدليل إمّا تأسيساً من الشارع المقدّس، أو إمضاء و الأمر في المقام دائر بين تقليد الحيّ و الرجوع إليه من بين المجتهدين، و بين جواز الرجوع إلى الميّت منهم أيضاً، و الأوّل مقطوع الجواز؛ لقيام الدليل عليه، و الثاني مشكوك فيه، و تقدّم مراراً: أنّ مقتضى حكم العقل- لو خلّي و طبعه- في دوران الأمر بين التعيين و التخيير، هو التعيين.

و يرد عليه ما تقدّم أيضاً- في الإشكال على هذا الأصل في مسألة وجوب تقليد الأعلّم- من أنّه بهذه الكليّة ممنوع، فإنّه وإن صحّ في صورة تساوي المجتهدين الحيّ والميّت في الفضل و العلم و الورع و الصدق؛ لدوران الأمر حينئذٍ بين التعيين و التخيير، فإنّ احتمال اشتراط الموت في مرجع التقليد مقطوع العدم، بخلاف اشتراط حياته، و لكنّه في صورة أفضليّة الميّت من الحيّ- أو أوعيته و أصدقّيته منه- لا يتمّ؛ لاحتمال تعيّن الرجوع إلى الأعلّم الميّت شرعاً؛ لفرض أنّه أجود استنباطاً للأحكام الواقعيّة من الحيّ، و أصوب نظراً، و أحسن إدراكاً منه، فيحتلّ تعيّن الرجوع إليه شرعاً؛ لأنّ المفروض أنّ رأيه أمانة و طريق إلى الأحكام الواقعيّة، كما يحتلّ تعيّن الرجوع إلى الحيّ؛ لاحتمال اشتراط الحياة في المقلّد، و حينئذٍ فهو من قبيل دوران الأمر بين التعيينين، لا بين التعيين و التخيير.

نعم يمكن تقرير الأصل بنحو آخر: و هو أنّ الإجماع قائم على عدم تعيّن الرجوع إلى الميّت؛ وإن كان أعلم و أفضل و أصدق؛ لعدم ذهاب أحد من الفقهاء إلى تعيّن، بل الأقوال بين تعيّن الرجوع إلى الحيّ، و بين التخيير بينه و بين الرجوع إلى الميّت، فبملاحظة هذا الإجماع و الاتفاق قطع بعدم تعيّن الرجوع إلى الميّت مطلقاً، مع احتمال تعيّن الرجوع إلى الحيّ.

و بعبارة أخرى: احتمال تعيّن الرجوع إلى الميّت الأعلّم من الحيّ و إن كان متحقّقاً- لو خلّينا و أنفسنا- لكنّه منفيّ قطعاً بملاحظة الإجماع المنقول متكرّراً على تعيّن الرجوع إلى الحيّ، مع ما تقدّم من عدم ذهاب أحد من العلماء إلى تعيّن الرجوع إلى الميّت، كما تقدّم عن الشهيد قدس سره، و حينئذٍ فالمقام من قبيل دوران الأمر بين التعيين و التخيير.

التمسك بالاستصحاب على جواز تقليد الميّت

لكن استدلال جواز تقليد الميّت ابتداءً و استدامة حتّى بالنسبة إلى غير الموجودين في زمان حياة ذلك المجتهد بالاستصحاب، و قرّر هذا الاستصحاب بوجه مقاربة:

الأول: استصحاب حكم المجتهد، فيقال: إنّ كان جائز التقليد لكلّ مكلف عامّ في زمان حياته، و يشكّ في بقاء الجواز بعد موته، و الأصل بقاء الجواز.

الثاني: استصحاب حكم العامّي المستفتي؛ بأن يقال: كان يجوز له تقليد هذا المجتهد في زمان حياته؛ و الرجوع إليه و العمل على طبق فتواه؛ مثلاً: كان لكلّ مكلف الرجوع إلى العلّامة قدس سره في عصره، و أخذ فتواه و العمل بها، و يشكّ في بقاء الجواز بعد موته، فيستصحب.

الثالث: استصحاب حجّة رأيه- الثابتة في حياته- بعد موته.

الرابع: الاستصحاب التعليقي؛ بأن يقال: إن كان هذا المكلف مدرّكاً لزمان حياته كان تقليده إياه جائزاً، فالآن كما كان.

الخامس: استصحاب الأحكام الفرعيّة الثابتة بفتوى الميّت في زمان حياته؛ حيث إنّها طريق معتبر إلى الأحكام الواقعيّة.

السادس: استصحاب الحكم الظاهري الذي هو مؤدّى الأمارات بناءً على القول بجعل المماثل ... إلى غير ذلك من التقريبات المتقاربة.

الإشكالات التي اورد على الاستصحاب

و اورد عليها بوجه:

الوجه الأول: أنّه لا يخلو: إمّا أن يراد استصحاب الحكم الثابت في زمان حياته بنحو القضية الخارجية: أي للموجودين في زمان حياة المجتهد، و إمّا بنحو القضية الحقيقية؛ بأن يقال- كما ذكروا-: كلّ مكلف لو وجد في زمان حياته، فهو بحيث لو وجد فيه جاز له الرجوع إليه و تقليده، و الآن كما كان.

فعلى الأول: فهو و إن صحّ بالنسبة إلى الموجودين في زمان حياته، لكنّه لا يصحّ بالنسبة إلى المعدومين فيه، الذي هو المطلوب.

و على الثاني: فإن اريد استصحاب الحكم الثابت في زمانه بنحو القضية الحقيقية منجزاً، فلا حالة سابقة له بالنسبة إلى من لم يدرك زمان حياته؛ لأنّه لم يثبت بالنسبة إليه حكم منجز فعليّ بجواز تقليده ليستصحب.

و إن اريد استصحابه بنحو التعليق ففيه: أنّ الاستصحاب التعليقي إنّما يصحّ فيما لو كان التعليق شرعيّاً، لكن التعليق فيما نحن فيه ليس كذلك، بل هو عقليّ؛ حيث إنّ الحكم المذكور إنّما ورد في الشرع منجزاً، غاية الأمر أنّ للعقل إرجاعه إلى التعليق؛ لحكمه بأنّه على تقدير وجود هذا المكلف في زمان حياة هذا المجتهد، جاز له تقليده، فيستصحب هذا الحكم التعليقي العقلي، و مثل هذا الاستصحاب لا يثمر ثمرة، و لا ينتج حكماً.

أقول: هذا الإشكال غير متوجّه؛ و ذلك لأنّه لا إشكال في أنّ كلّ واحدة من القضايا الحقيقية و الخارجية، من القضايا البتّة لا الشرطيّة، و كما أنّ الحكم الثابت في الاولى متعلّق بعنوان كلّيّ، كذلك في الثانية، غاية الأمر أنّ العنوان في الخارجية مقيّد بقيد، لا ينطبق إلّا على الأفراد الموجودة محققاً، و ليس الحكم فيها متعلّقاً بذات الأفراد و أشخاصها الخارجية، و ليس مفاد القضية الحقيقية- مثل: «كلّ نار حارّة»- كلّما لو وجد كان ناراً، فهو بحيث لو وجد كان حارّاً، بل إنّما ذكروا ذلك في مقام التقريب إلى أذهان المتعلّمين، و إلّا فهو في غاية الوضوح من الفساد، و كلّ قضية- سواء المحصورات، أم المطلقات التي هي في حكم المحصورات الإخبارية و الإنشائية- هي قضية واحدة؛ و إخبار واحد، أو إنشاء واحد، فكما أنّ قولنا: «كلّ نار حارّة» إخبار واحد عن عنوان قابل الانطباق على الكثير، لا أنّه إخبارات متعدّدة بعدد مصاديق ذلك العنوان، و لذا لو قال: «كلّ نار باردة» فهو كذب واحد، لا أكاذيب متعدّدة، كذلك قوله تعالى: «وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» «١» إنشاء و جعل واحد لوجوب الحجّ على عنوان المستطيع القابل للصدق على كثيرين، لا أنّه إنشاءات متعدّدة.

إذا عرفت ذلك نقول: إنّ نظير هذا الإيراد المزبور، وارد على استصحاب عدم النسخ المتّفق عليه بين العلماء؛ بأن يقال: إن اريد استصحاب الحكم الثابت أوّلًا على المكلفين بنحو القضية الخارجية، فلا يفيد بالنسبة إلى الغير الموجودين في الزمان السابق.

و إن اريد استصحابه بنحو القضية الحقيقية: فإمّا أن يراد استصحاب الحكم المنجز، فلم يكن هذا الحكم منجزاً بالنسبة إلى المعدومين في الزمان السابق الموجودين في هذا الزمان، أو يراد الاستصحاب التعليقي فلا مجال له في التعليقات العقلية.

فكما يجب عنه فيه: بأنّ المقصود استصحاب الحكم المنجز الثابت على العنوان الكلّي؛ لاحتمال زواله عن هذا العنوان باحتمال النسخ، و يترتّب عليه بقاء وجوب الحجّ على عنوان المستطيع مثلاً، فيجب على كلّ من استطاع إليه سبيلاً في هذا الزمان، كذلك يجب عن الإيراد المذكور فيما نحن فيه: بأنّ المراد هو استصحاب الحكم الفعلي المنجز،

المتعلّق بعنوان كلّيّ في زمان حياة المجتهد، و هو جواز تقليد كلّ مجتهد جامع للشرائط- المنطبق على العلّامة قدس سره مثلاً- بالنسبة إلى كلّ مكلف، أو استصحاب حكم المجتهد؛ لقوله عليه السلام: (أمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوامّ أن يقلّدوه) «١»، فإنّه لا إشكال في جريان استصحاب هذا الحكم الفعلي المنجز- المتعلّق بالعنوان الكلّي في زمان حياته- في هذا الزمان أيضاً، لو شكّ في بقائه، فكما أنّه لو وجد المكلف في زمان حياته، و انطبق عليه عنوان متعلّق الحكم، وجب عليه تقليده، كذلك في هذا الزمان، فإنّه نتيجة هذا الاستصحاب، و ليس مثبتاً، و إلّا يلزم سدّ باب الاستصحاب رأساً، فهذا الإيراد غير متوجّه.

الوجه الثاني من الإيرادات: ما أورده المحقّق صاحب الكفاية، و حاصله: أنّه يعتبر في الاستصحاب بقاء الموضوع، و المناط في بقائه و عدمه هو نظر العرف، لا الدقّة العقلية، و ليس الموضوع فيما نحن فيه- و هو رأي المجتهد و ظنّه بعد موته- باقياً عرفاً؛ لأنّ الموت عرفاً عبارة عن انعدام من مات مع رأيه و ظنّه، و حشره و بعثه يوم القيامة إنّما هو من قبيل إعادة المعدوم في نظر العرف، و إن لم يكن كذلك حقيقة؛ لبقاء النفس الناطقة التي هي الموضوع حقيقة لتجرّدّها، لكنّ المناط في الاستصحاب بقاء الموضوع عرفاً، و مع عدم بقاء الشخص و الرأي عرفاً لا مجال للاستصحاب المذكور «١». انتهى محصله.

و أورد عليه المحقّق الأصفهاني في «الحاشية» «٢» بما لا يصلح للإيراد على ما ذكره قدس سره: من إثبات تجرّد النفس الناطقة، و أنّها تستكمل بمرور الدهور و الأيام، و أنّها و إدراكاتها موجودة باقية، و كذلك رأيها و اعتقاداتها، و أطال الكلام في ذلك.

و من الواضح اعتراف صاحب الكفاية بذلك، كما صرّح هو قدس سره به «٣»، و لكن مدّعاه أنّ المناط في بقاء الموضوع في الاستصحاب، هو نظر العرف، لا الحقيقة، و الموضوع للاستصحاب في المقام غير باقٍ عرفاً، فلا يرد عليه هذا الإشكال.

و هذا الإشكال على الاستصحاب، قريب ممّا ذكره الشيخ الأعظم قدس سره على ما في التقارير، و محصله: أنّ الأحكام الشرعية على قسمين: واقعية متعلّقة بالعناوين الأولى، و لا دَخْلُ لرأي المجتهد فيها، و ظاهرية هي مؤدّي الطرق و الأمارات، التي لرأي المجتهد و ظنّه دَخْلُ في موضوعها، و ليس متعلّقة بالعنوان الأوّلي الواقعي، بل هي بما أنّها مظنونة الحكم متعلّقة، و الظنّ واسطة في ثبوت هذا الحكم، فالموضوع لوجوب اتّباع المجتهد أو جوازه هو العصير المظنون الحرمة مثلاً، لا العنوان الأوّلي للعصير، و لا أقلّ من الشكّ في ذلك، و حيث إنّ الميّت لا ظنّ له و لا رأي، فلا مجال للاستصحاب المذكور لاعتبار بقاء الموضوع فيه.

ثمّ أورد على نفسه: بأنّ لا نسلم دَخْلَ ظنّ المجتهد في الموضوع، بل الدخيل فيه هو قوله، و هو باقٍ.

و أجاب عنه: بمنع ذلك؛ لأنّ أدلّة جواز الرجوع إلى المجتهد من الإجماع و السُنّة و غيرهما: إمّا ظاهرة في اعتبار حياته، مثل «فاسألوا أهلَ الذِّكْرِ» «١»، أو لا إطلاق لها يشمل حالة الموت الذي ينعدم به ظنّه أيضاً، و قوله حينئذٍ ليس مستنداً إلى الظنّ، فلا مجال حينئذٍ للاستصحاب؛ لاحتمال أن يكون الظنّ قيداً للموضوع، لا واسطة في ثبوت الحكم للموضوع، و هو كافٍ في عدم جريان الاستصحاب «٢». انتهى حاصله.

أقول: لا بدّ في المقام من ملاحظة أدلّة جواز التقليد أو وجوبه، و العمدة منها هو بناء العقلاء، و أمّا الآيات و الروايات فبعضها ضعيفة الدلالة، و بعضها ضعيفة السند.

و حينئذ نقول: للعلم و الظنّ و نحوهما الحاصل للمجتهد حيثّتان:

الاولى: أنّه صفة خاصّة قائمة بالنفس، نظير سائر أوصاف النفس، كالشجاعة و السخاوة و العفة و نحوها، و هي من الأوصاف النفسانيّة.

الثانية: حيثيّة الأماريّة و الكاشفيّة عن الواقع.

و لا إشكال في أنّ اعتبار قول مثل الطبيب و نحوه- ممّن نظره طريق إلى الواقع- إنّما هو من حيثيّة الثانية، فإذا حكم في واقعة بشيء فنظره متّبع عرفاً ما لم يرجع عن نظره؛ من غير فرق بين زمان حياته أو موته، حتّى فيما لو زال علمه بمرض و هرم و نحوهما، و لا يحتمل عند العرف و العقلاء دَخل حياته و تأثيرها في كاشفيّة نظره عن الواقع، بل ظنّه و رأيه بنفسه كاشف عن الواقع حتّى بعد مماته، و أنّه تمام الموضوع للكاشفيّة عنه في مقام العمل.

و بالجملة: لا إشكال في استقرار بناء العقلاء على العمل برأي أهل الخبرة و العلم من كلّ صناعة بعد الموت أيضاً، و إنّما الكلام في احتمال تصرّف الشارع في هذا البناء العقلائي؛ لاحتمال اشتراطه الحياة في تقليد المجتهد الذي يرجع إليه لمكان مصلحة فيه، و حينئذ يشكّ في بقاء جواز الرجوع إليه بعد موته، و بالاستصحاب يحكم ببقائه؛ لأنّ القضية المتيقّنة عين القضية المشكوكة، و الموضوع باقٍ أيضاً، و هو رأي الميت في كتابه مثلاً، فتستصحب حجّيته.

سَلّمنا أنّ الحكم متعلّق بالمظنون، و لا أقلّ من احتمال ذلك- أي المقيد بالظنّ- نظير الحكم بنجاسة الماء المتغيّر، فإنّ الموضوع له هو المقيد بالتغيّر، و مع زواله لا يبقى الموضوع، فلا يجوز استصحاب حكمه، لكنّه إنّما هو فيما إذا اريد إجراء حكم المتغيّر- بالاستصحاب- إلى الماء الغير المتغيّر بعنوانه الكلّي، فإنّه إسرء للحكم من موضوع إلى موضوع آخر، لكنّ المقصود ليس ذلك، بل الماء المتغيّر إذا وجد في الخارج، و انطبق عليه هذا العنوان الكلّي، و حكم عليه بالنجاسة، و زال تغيّره بنفسه، و شكّ في بقاء نجاسة هذا الموجود و عدمه، فإنّه يشار إلى هذا الماء «١»، و يقال: إنّّه كان نجساً قطعاً، فالآن كما كان، و الموضوع- و هو هذا الماء- باقٍ قطعاً، و إنّما تغيّر بعض حالاته و أوصافه، و لم يعلم من الدليل حال زوال التغيّر بمجرد تقيد الموضوع الكلّي للحكم، فكذلك يقال فيما نحن فيه: إنّ الدليل على حجّية رأي المجتهد، و إن لم يعلم شموله لما بعد موته، لكن بعد قيام الدليل على حجّية مظنوناته المجتهد بنحو الكلّي، و وجد في الخارج مجتهد كالعلامة قدس سره، و تعلّق ظنّه بحكم بموضوع، و انطبق عليه موضوع الدليل المذكور، تتحقّق هناك قضية متيقّنة، و هي أنّ ظنّ العلامة قدس سره في كتابه «القواعد»- مثلاً- حجة، ثمّ يشكّ في بقاء حجّيته بشخصه بعد موته، فلا مانع من جريان استصحابه، و الموضوع- و هو ظنّه في واقعه خاصّة- باقٍ قطعاً، فيستصحب.

و يمكن تقريب الإشكال المذكور هكذا: إنّ ظنّ المجتهد موضوع للحكم بجواز التقليد، و قد زال بالموت جزمًا عرفاً، و لا أقلّ من الشكّ في بقاءه و زواله، و هو كافٍ في عدم جريان الاستصحاب لاشتراط إحراز بقاء الموضوع فيه، بل يمكن أن يقال: إنّ الموضوع للحكم المذكور ليس هو الظنّ بالحكم، بل هو ظنّ المجتهد الحيّ؛ إمّا لظهور الأدلّة في ذلك، مثل: «قاسألوا أهل الذّكر»، أو لأنّه القدر المتيقّن من الإجماع و غيره من الأدلّة، و حينئذ فلا يجري الاستصحاب بعد موته و لو مع العلم ببقاء ظنّه بعد موته.

و بعبارة اخرى: من المحتمل أنّ الموضوع هو العنوان المقيد؛ أي ظنّ المجتهد الحيّ، كما يحتمل أنّه ظنّ المجتهد حال حياته؛ بأن لم تكن الحياة قيداً داخلياً في الموضوع، بل من حالاته، فكلّ واحد من الاحتمالين هنا ممكن متحقّق؛ لأنّ

الدليل عليه لَبِّي ليس موضوعه مَبِيناً، فعلى الاحتمال الأول لا يكون الموضوع باقياً قطعاً، و على الثاني فهو باقٍ، و مع الشك في ذلك لا مجال لجريان الاستصحاب؛ لاعتبار إحراز بقاء الموضوع فيه، و ليس بمُحرَر في المقام.

أقول: يرد عليه:

مضافاً إلى ما ذكرناه: أنَّ الموضوع للحكم المذكور هو ذات المظنون و الرأي- لا من حيث إنَّه مظنون بوصف الظنّ- و هو باقٍ قطعاً.

توضيحه: أنَّه لو تعلّق ظنّ المجتهد بحكم من الأحكام، فهنا ثلاثة أشياء:

الأول: ظنّ المجتهد بما أنَّه ظنّ و صفة قائمة بنفس المجتهد، مع قطع النظر عن متعلّقه.

الثاني: ظنّ المجتهد مع ملاحظة إضافته إلى متعلّقه؛ أي المظنون بما هو مظنون.

الثالث: ذات المظنون لا بما هو مظنون، و هو رأي المجتهد الموجود في كتابه.

و ليس الموضوع للحكم المذكور أحد الأولين؛ لعدم تعلّق العمل بهما كي يقال:

بأنَّه مرتفع بالموت جزماً، بل الموضوع له هو الثالث؛ لتعلّق العمل به، و هو باقٍ قطعاً.

و الإشكال المذكور ناش عن الخلط بين الموضوع في القضية و الدليل الاجتهادي- الدالّ على اعتبار فتوى المجتهد و حجّية رأيه- و بين موضوع الاستصحاب، فإنّ موضوع الأول هو ظنّه الاجتهادي بما أنَّه ظنّ و صفة، بخلاف الثاني، فإنّ موضوعه ذات المظنون؛ أي رأيه الموجود في كتابه، فيقال: هذا الرأي الموجود في الكتاب مظنون العلّامة قدس سره- مثلاً- و كلّ مظنونه حجّة؛ للدليل الاجتهادي الدالّ عليها، و حيثيّة كونه مظنوناً تعليليّة لا تقييدية، و كذا على فرض كونها تقييدية، و فرض عدم المفهوم للقيّد في الدليل الاجتهادي، فإنَّه حينئذٍ لا إشكال في بقاء الموضوع، فيستصحب حكمه.

ثمَّ إنَّه ذكر الشيخ الأعظم قدس سره في خلال كلامه ما حاصله: إنَّه لو فرض أنَّ رأي المجتهد عبارة عن نقل الخبر بالمعنى، فللاستصحاب حينئذٍ مجال، لكنّه ليس كذلك، فإنّ رأيه و ظنّه غير نقل الخبر بالمعنى «١». انتهى.

أقول: لا يتفاوت الحال في جريان الاستصحاب و عدمه بين خبر الواحد و فتوى المجتهد؛ و ذلك لأنّ حجّية الخبر إنّما هي فيما إذا أخبر به جزماً، فأخباره الجزمي سبب لحجّية خبره، لا قطعه و جزمه، و أمّا لو أخبر ظناً، أو بنحو التردد، فليس خبره حينئذٍ حجّة، فلو أخبر بشيء جزماً، ثمّ مات، فلا ريب في بقاء حجّية خبره مع العلم بزوال جزمه و قطعه بالموت؛ لعدم زوال كاشفيّة خبره عن الواقع بالموت، و كذلك لو مرض أو هرم ما لم يعرض له التردد، بل و مع حصول التردد لمرض أو هرم؛ بحيث لا يعتني بترديده العقلاء لهرمه و نحوه.

و أمّا الفتوى فقد تقدّم مراراً: أنَّ حجّيتها إنّما هي من باب الطريقيّة، و حينئذٍ فجزم المجتهد بحكم في واقعة سبب لكاشفيّة رأيه عن الواقع، فلو علم عدم اعتبار الشارع شيئاً آخر- كالحيّة- في حجّيته، لما احتجنا في إثبات حجّية رأيه بعد موته إلى الاستصحاب؛ للعلم حينئذٍ ببقاء حجّيته؛ لبقاء كاشفيّة رأيه عن الواقع بعد الموت أيضاً، فالاتّجاه إلى الاستصحاب إنّما هو لاحتمال اعتبار الحياة في كاشفيّة رأيه و حجّية فتواه، و لو احتمل ذلك في حجّية الأخبار أيضاً افتقر إلى الاستصحاب فيها أيضاً، فباب الأخبار و الفتوى كليهما من واحدٍ واحد، و أنَّ الجزم سبب لحجّية كلّ واحد

منهما، غاية الأمر أنّه يعلم ببقاء حجّة الخبر بعد موت المخبر جزمًا من دون الافتقار فيها إلى الاستصحاب؛ للعلم بعدم اعتبار الحياة فيها، بخلاف الفتوى لمكان هذا الاحتمال فيها، ولذا احتجنا إلى الاستصحاب في بقاء حجّيتها، و يثبت به بقاء حجّيتها بعد الموت.

الوجه الثالث من الإيرادات على الاستصحاب المذكور: أنّه يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحّب حكمًا شرعيًّا أو موضوعًا ذا أثر شرعيّ، و ما نحن فيه ليس كذلك؛ لأنّه لو أفتى الفقيه بوجوب صلاة الجمعة- مثلاً- ففيه أمور:

الأوّل: أنّ فتوى الفقيه أمانة على الحكم الواقعي.

الثاني: نفس الحكم الواقعي.

الثالث: حجّيتها العقلائيّة.

الرابع: حجّيتها الشرعيّة.

الخامس: جواز العمل بفتواه.

السادس: الحكم الظاهري المجعول على طبق الأمانة المماثل للحكم الواقعي، نظير أصالتي الطهارة و الحليّة الظاهرتين، و حينئذٍ فإن اريد استصحاب الأمانية العقلائيّة لفتوى الميّت، فهي ثابتة و متحقّقة بعد أيضاً لا شكّ في بقائها حتّى تستصحب.

و إن اريد استصحاب حجّيتها الشرعيّة، فقد تقدّم مراراً: أنّ الحجّة ليست مجعولة شرعاً، بل هي من الامور الانتزاعيّة العقلائيّة.

و إن اريد استصحاب جواز العمل على طبق فتواه شرعاً، فقد تقدّم: أنّ الأدلّة على اعتبار فتوى الفقيه و الرجوع إليه إمضائيّة، لا تأسيسيّة.

و إن اريد استصحاب الحكم الواقعي المستكشف من فتواه، فليس الشكّ هنا في بقاء الحكم الواقعي؛ من جهة احتمال النسخ، أو لفقدان ما احتملت شرطيّته له، كالحضور بالنسبة إلى وجوب صلاة الجمعة، بل الشكّ إنّما هو في بقاء حجّة فتوى المجتهد بعد موته.

و توهم: أنّ ذلك يوجب سدّ باب الاستصحاب في الأحكام التي هي مؤدّى الأمارات.

مدفوع: بأنّ لا نمنع من استصحاب مؤدّى الأمارات لو احتمل ارتفاع الحكم الثابت بالأمانة؛ من جهة احتمال النسخ، أو لانتفاء ما احتملت شرطيّته له، أو لعدم إحراز استعداد بقائه إلى زمان الشكّ، و ما نحن فيه ليس كذلك.

و إن اريد استصحاب الحكم الظاهري المجعول على طبق فتوى المجتهد؛ بناءً على القول بجعل المماثل.

ففيه: أنّه لا دليل على جعل الحكم المماثل في مؤدّى الأمارات، كما عرفت في محلّه، بل الوجه في حجّة الأمارات هو أنّها طريق إلى الواقع.

إن قلت: إن مقتضى وجوب الجزم بالنية في العبادات هو الالتزام بجعل المماثل؛ ليمكن المكلف منه، وإلا لا يمكنه الجزم بها.

قلت أولاً: أنه لا دليل على وجوب الجزم بالنية في العبادات، و القدر المسلّم الثابت هو أصل النية و القرية فيها.

و ثانياً: على فرض تسليم وجوبه فيمكن الجزم بها هنا؛ لعدم احتمال الخلاف في أذهان العقلاء في مثل فتوى الفقيه و نظر أهل الخبرة و غيرهما؛ ممّا استقرّ عليه بناؤهم، مثل اليد و نحوها، فيتحقّق الجزم بها.

و ثالثاً: الالتزام بجعل المماثل لا يوجب حصول الجزم بالنية و تحقّقه؛ بأن يصير سبباً و منشأً له؛ لعدم التفات العقلاء إلى هذا الجعل.

هذا، و يمكن دفع الإشكال المتقدّم على الاستصحاب: بأنّه قد يستكشف الحكم الشرعي- بمعنى تحقّق الإرادة الجديّة من الشارع لا الأمر الشرعي- من موارد حكم العقل؛ بناءً على الملازمة بين حكم العقل و الشرع؛ إذ ليس المراد منها استكشاف أمر الشارع بذلك، بل استكشاف الإرادة الشرعيّة الجديّة التي هي أصل الحكم و روحه، أو من وجوب المقدمات، أو من الأمر بالشئ بناءً على اقتضائه النهي عن ضده، فإنّه ليس مراد القائل به اقتضاء الأمر الإنشائي نهياً متعلّقاً بضده، بل المراد استكشاف إرادة جديّة زجرية بضده، التي هي الحكم حقيقة، و الأوامر المتعلّقة بالعناوين، أيضاً إنّما تعدّ حكماً من جهة أنّها كاشفة عن إرادة جديّة هي الحكم حقيقة، و لهذا لا يجب الامتثال لو أمر بشئ علم بعدم تعلّق إرادته الجديّة به، و على فرض الإتيان به فهو لا يعدّ امتثالاً يوجب المثوبة، و لا تركه مخالفة تترتب عليها العقوبة، و لو علم بتعلّق إرادة المولى الجديّة بشئ، و لكن لم يأمر به لغفلته، مع العلم بأنّه مطلوب إلزامي له، كإنقاذ ابنه الغريق؛ بحيث لو التفت إليه أمره به، فإنّه يجب تحصيل غرضه عقلاً و عرفاً.

و بالجملة: لو استكشف الحكم الشرعي- بمعنى الإرادة الجديّة- كشفاً جزمياً، ثمّ شكّ في بقاءه، فلا مانع من شمول أدلّة الاستصحاب له، كما يجري لو استكشفت الإرادة الجديّة من الأمر و الإنشاء اللفظي، و حينئذٍ ففي موارد استقرار بناء العقلاء على شئ، كاليد و أصالة الصّحة في فعل الغير و العمل بخبر الواحد و رأي المفتي، مع سكوت الشارع عنه، مع كونه بمراًئ و منظر منه، يستكشف أنّه مرضي للشارع و أنّه تعلّقت إرادته الجديّة به، كشفاً جزمياً، و إلّا فليس بناء العقلاء- بما هو- معتبراً و حجّة، ثمّ بعد عروض ما يحتمل دخل عدمه في بقاء تلك الإرادة المنكشوفة- كموت المجتهد المذكور- لا مانع من جريان الاستصحاب فيه.

و يمكن الجواب أيضاً في بعض موارد جريان الاستصحاب: بأنّه لا ريب في أنّه يُستكشف من اتّفاق العلماء و إطباقهم على التخيير- في المجتهدين المختلفين في الفتوى المتساويين في الفضل في تقليد أيّهما شاء، مع أنّ مقتضى حكم العقل جزماً و القاعدة العقلانيّة، هو التساقط، كما في كلّ حجّة معتبرة من جهة الطريقيّة و الكاشفيّة عن الواقع- وجود نصّ معتبر عندهم عليه، أو وصول هذا الحكم من الأئمة عليهم السلام يدّاً بيد، كشفاً جزمياً، و لذا حكموا بالتخيير، لا وجوب الاحتياط، مع عدم جواز الرجوع إلى البراءة، و بعد موت هذين المجتهدين يشكّ في بقاء التخيير الشرعي المستكشف من إجماعهم و عدمه، فيستصح؛ سواء أخذ فتوى أحدهما في زمان حياتهما و عمل به، أم لا و لكن أدرك زمان حياتهما، فينتج ذلك التفصيل بين ما لو أدرك زمان حياتهما- أي المجتهدين المتساويين في العلم- و عدمه؛ بجريان الاستصحاب في الأوّل فقط، دون الثاني، فيجري الاستصحاب المذكور في قسم واحد من الابتدائي، و هو ما إذا أدرك زمانهما، إلّا أنّ الإجماع قائم على عدم جواز تقليده الابتدائي مطلقاً.

و التحقيق الذي يمكن الاعتماد عليه في مقام التصديق و الإثبات: هو هذا التفصيل؛ لاقتضاء الاستصحاب المذكور له، أو أنه لا بدّ من ملاحظة أدلة المسألة، و العمدة منها- كما عرفت- هو بناء العقلاء، و إلّا فلا دليل لفظي من الآيات و الروايات يصلح للاستناد عليه في المقام؛ ليلاحظ مقدار دلالاته.

و الإجماع المدّعى لجواز تقليد الميّت- الذي تطمئنّ النفس بتحقيقه فيه- إنّما هو ما ذكرنا؛ أي ما لو أدرك زمان المجتهدين المتساويين، و أمّا في غير ذلك فلا.

و أمّا بناء العقلاء فلا ريب في أنّ الثابت المرتكز في أذهانهم، عدم الفرق بين الحيّ من ذوي الخبرة في كلّ فنّ، و بين الميّت منهم؛ في الرجوع إليهم ابتداء و استدامة، بعد ما عرفت: من أنّ رأيهم و نظرهم طريق إلى الواقع، كما لا فرق بين حال نومهم و يقظتهم و بين حال الهرم و غيره، إلّا إذا تبدّل رأيهم و نظرهم عن علم و اجتهاد، فلا يعتبر رأيه الأوّل حينئذٍ عند العقلاء، فلو علم بعدم اعتبار شيء آخر سوى ذلك، لم يفتقر إلى الاستصحاب و غيره، و لكنّ المفروض أنّ اعتبار بناء العقلاء و حجّيته إنّما هو بسبب إمضاء الشارع له، و لا إشكال فيه بالنسبة إلى التقليد الاستمراري في المسائل التي عمل بها المكلف، ثمّ مات ذلك المجتهد، فإنّه يمكن الاطمئنان بتحقيق إمضاء الشارع لبنائهم فيه، و لا ينقذ خلافه في أذهانهم، فإنّه لا يُعدّ بالموت من الجاهلين بالأحكام، و لا يخرج به عن ذوي أهل الخبرة فيها. بخلاف التقليد الابتدائي، بل يمكن أن يقال بعدم تعارف الرجوع إلى الميّت ابتداءً بين العقلاء، فالحقّ هو التفصيل بين الابتدائي و الاستمراري.

الفصل الثالث في جواز العدول من مجتهد إلى آخر

هل يجوز العدول من مجتهد إلى آخر مساو له في العلم و الفضل مع اختلافهما في الفتوى؟

ففي المقام صور كثيرة تتعرّض لبعضها:

الاولى: ما لو التزم بتقليد أحدهما و أخذ الفتوى منه؛ ليعمل على وفقها و لم يعمل بعدّ، و أراد العدول إلى الآخر؛ بناءً على القول بأنّ التقليد: عبارة عن الالتزام و عقد القلب على العمل على طبق فتوى المجتهد.

الثانية: لو عمل بفتوى أحدهما في واقعة، و أراد العدول إلى الآخر في تلك الواقعة، كما لو قلّد أحدهما القائل بعدم وجوب السورة في الصلاة، فصلّى الظهر بلا سورة، ثمّ أراد الرجوع إلى الآخر، و الإتيان بصلاة الظهر مع السورة في ذلك اليوم ثانياً على طبق فتوى الآخر.

الثالثة: العدول بعد الأخذ بفتوى أحدهما و العمل بها في واقعة إلى الآخر في غير تلك الواقعة من الوقائع المتأخّرة.

الرابعة: العدول بعد الأخذ بفتوى أحدهما و العمل بها في باب من أبواب الفقه - كباب الصلاة- إلى الآخر في غير هذا الباب كباب الصوم.

و أمّا الصورة الاولى: فذهب شيخنا الحائري قدس سره إلى عدم جواز العدول فيها؛ لأنّ مستند التخيير: إمّا إطلاقاته، مثل: (بأيّهما أخذتَ من باب التسليم وسعك) «١» و نحوه؛ بناء على استفادة التخيير منها في المقام أيضاً، أو لأنّه مقتضى الاستصحاب.

فعلى الأول: فعدم جواز العدول واضح؛ لأنّ الأمر فيها متعلّق بصرف الوجود للتخيير، و قد سقط بمجرّد الالتزام بتقليد أحدهما، و الأمر بالتخيير بعد ذلك من قبيل الأمر بتحصيل الحاصل، نظير الإتيان بصلاة الظهر بعد الإتيان بها بقصد الامتثال.

ثمّ أورد على نفسه: بأنّه كما لا يلزم تحصيل الحاصل في مثل «لا تشرب الخمر»؛ حيث إنّّه يقيد بكلّ زمان لا بنحو الظرفيّة، فكذلك يمكن التخيير في المقام بأن يؤخذ كلّ زمان قيداً له، فلا يلزم منه الأمر بتحصيل الحاصل.

و أجاب عنه: بالفرق بينهما؛ حيث إنّ الأمر التخييري هنا متعلّق بإحداث التقليد إمّا على طبق رأي هذا المجتهد أو ذاك، و العقد القلبي- الذي هو عبارة عن الالتزام و البناء على الأخذ بفتوى المجتهد- من الامور الممتدّة الباقية، التي لا حدوث آخر لها بعد ذلك، بل وجوده بعد ذلك بقاء للأوّل، مثل وجود زيد في الأزمنة المتأخّرة عن زمان حدوثه، و ما هو مفاد الدليل و مدلوله هو جواز الأخذ بفتوى هذا أو ذاك، لا الأخذ في زمان كذا و كذا؛ لعدم دخّل الزمان في ذلك، و المفروض حصوله بالالتزام بالعمل على طبق رأي أحدهما، فالالتزام به على طبق رأي الآخر تحصيل للحاصل.

ثمّ قال: نعم يمكن أن يرد دليل آخر بلسان آخر، يدلّ على التخيير بين الاكتفاء بهذا و بين الالتزام بالعمل ثانياً على طبق رأي المجتهد الآخر، لكن لا يمكن ذلك بالدليل الأوّل، نظير عدم إمكان الجمع بين قاعدة الطهارة و استصحابها في قوله عليه السلام: (لا ينقض اليقين بالشكّ)؛ من جهة عدم إمكان الجمع بين اللحاظين.

هذا لو استند في التخيير إلى إطلاقات أدلّة التخيير.

و إن استند فيه إلى الاستصحاب فكذلك؛ لعدم جريانه في المقام؛ لأنّه إن اريد استصحاب المعنى التخييري و حكمه فهو معلوم الانتفاء؛ لسقوطه بالالتزام بالعمل على فتوى أحدهما.

و إن اريد حكم آخر فلا حالة سابقة له، فإنّ المتيقّن السابق ليس إلّا التخيير.

ثمّ أورد على نفسه: بأنّه لا يُفتقر في المقام إلى استصحاب التخيير، بل هنا استصحاب آخر، و هو الاستصحاب التعليقي بأن يقال: إنّّه لو كان قد قلّد المجتهد الآخر كان قوله حجّة، و الآن كما كان، فيستصحب هذا المعنى التعليقي.

و أجاب عنه: بأنّ ما هو الثابت المتيقّن في السابق هي الحجّة المبهمة الغير المتعيّنة، و إنّما تُعيّن بالأخذ بفتوى أحدهما، نظير الملكيّة المشاعة في الأموال المشتركة، فإنّ الإشاعة ترتفع بالإفراز و التقسيم. هذا كلّّه بالنسبة إلى الصورة الاولى.

و أمّا الصورة الثانية: أي العدول من مجتهد- بعد الأخذ برأيه و العمل به- إلى آخر في الوقائع الاخر المستقبلية، كما لو صلّى الظهر بلا سورة على طبق هذا المفتي، و أراد العدول عنه إلى مجتهد آخر و تقليده بالصلاة مع السورة غداً، فالحكم فيها بجواز العدول و عدمه مبنيّ على أنّ المستفاد من أدلّة التقليد مثل (و أمّا الحوادث الواقعة) «١»، و أدلّة التخيير مثل قوله عليه السلام: (و بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك)، هو أنّ التقليد: عبارة عن الالتزام بالعمل على فتوى المجتهد و العقد القلبي عليه، أو أنّه عبارة عن العمل برأيه.

فعلى الأوّل: فالكلام فيها هو الكلام في الصورة الاولى؛ لحصوله و تحقّقه بالالتزام بتقليد الأوّل، فالعدول منه إلى الثاني تحصيل للحاصل.

و على الثاني: كما هو ظاهر قوله عليه السلام في رواية اخرى: (بأيّهما عملتَ من باب التسليم...) «١» إلى آخره، فلاستصحاب بقاء التخيير حينئذٍ بالنسبة إلى الوقائع المتأخّرة مجال، و يمكن شمول إطلاق أدلّة التخيير له أيضاً، و على فرض الإشكال في شمول إطلاق الأدلّة، فالاستصحاب المذكور كافٍ في المطلوب و إثبات بقاء التخيير «٢». انتهى ملخّص كلامه قدس سره.

أقول: أمّا ما ذكره- من أنّه من قبيل الأمر بتحصيل الحاصل- ففيه: أنّه إنّما يصحّ لو كان الحكم التخييري نفسياً، كالتخيير في خصال الكفّارات الثلاث، أو بين الظهر و الجمعة، فإنّه بعد الإتيان بأحد أفراد الواجب المخير يسقط الأمر التخييري، و لا معنى للامتنال حينئذٍ ثانياً بالإتيان بالفرد الآخر له؛ سواء قلنا بأنّ الأمر في الواجب التخييري متعلّق بالجامع بين أفرادها، و أنّ ذكر الأفراد إنّما هو للإرشاد إليه، أم قلنا بأنّه سنخ خاصّ من الواجب، و لكن ما نحن فيه ليس كذلك، فإنّ الأمر بالأخذ بالطرق و الأمارات التي منها فتاوى المجتهدين ليس من جهة أنّها مطلوبات نفسية، بل من جهة أنّها طريق إلى الواقع و كاشفة عنه، فإن كان المستفاد من أدلّة التخيير هو الحكم بالأخذ بأحدهما عند التعارض، و أنّ هنا حكيمين: أحدهما التخيير بينهما، و الثاني عدم جواز الجمع بينهما، فلا يجوز العدول حينئذٍ بعد الأخذ بأحدهما و تقليده؛ لعدم إمكان تبديل ما صدر منه أوّلاً- بالالتزام بالعمل على طبق رأي الأوّل- عمّا هو عليه و جعله بمنزلة العدم.

و أمّا لو قلنا بأنّه لا يستفاد من أدلّة التخيير إلّا التوسعة على المكلف؛ بجواز الأخذ بأيّهما شاء، فعلى القول بالإجزاء فيما لو قلّد أحدهما و إن خالف رأيه الواقع، فلا إشكال في عدم جواز العدول إلى الآخر أيضاً؛ لسقوط الأمر الواقعي بذلك، و إن قلنا بعدم الإجزاء فيما لو خالف رأيه الواقع. و إن كان المكلف معذوراً في مخالفة الواقع، فأراد العدول إلى الآخر في الوقائع المتأخّرة، فلا يصدق مفهوم العدول و لا التخيير عليه؛ لأنّ تقليد المكلف لمجتهد آخر في فعل آخر لا يعدّ عدولاً، لكن لو أراد العدول في تلك الواقعة بعينها؛ بالإتيان بفرد آخر من ذلك الفعل بتقليد مجتهد آخر؛ لكونه أفضلهما، فهل يجوز ذلك أو لا؟ نظير ما لو أمر المولى بإتيان الماء، فأتاه بماء في آنية، ثمّ أراد الإتيان بماء أعذب منه في آنية أخرى أجدد من الأولى، فهل يصحّ ذلك؛ و أنّ الله يختار أحبهما إليه، أو لا؟

لكنّ الظاهر أنّ ما نحن فيه ليس كذلك؛ لما عرفت من الفرق بين التكاليف النفسية و الطريقية؛ لأنّ المطلوب في الأولى نفس المأمور به، و ليس وراءه شيء آخر هو المطلوب، بخلاف التكاليف الطريقية، فإنّ المطلوب فيها هو الواقع و الإتيان به، و إنّما أمر بالعمل بالطريق للإيصال إليه، و إلّا فنفس الطريق ليس مطلوباً بذاته، فبناء على القول بعدم الإجزاء لو خالف تقليده الأوّل الواقع، فلا مانع من الإتيان بالمأمور به ثانياً على طبق رأي المجتهد الثاني و تقليده؛ لمجرّد احتمال عدم موافقة الأوّل للواقع «١»، كما لو صلّى الظهر بلا سورة؛ لعدم وجوبها عند أحد المجتهدين، و أراد الإتيان بها ثانياً مع السورة بتقليد المجتهد الآخر؛ لاحتماله بقاء التكليف الواقعي، و إن لم يجب ذلك عليه لأجل هذا الاحتمال و إن كان معذوراً، و ليس من التشريع المحرّم، نعم على القول بالإجزاء لا يصحّ العدول، و لا يجري هذا البيان.

و أمّا قياسه قدس سره ما نحن فيه بالملكيّة المشاعة التي هي من الامور الواقعية في وعاء الاعتبار، فقد ظهر ما فيه، بعد ما عرفت من الفرق بين التكاليف النفسية و بين الطريقية، و عدم المانع من الإتيان بالعمل ثانياً على رأي المجتهد الثاني؛ من جهة احتمال بقاء التكليف الواقعي في الثانية و إن لم يجب ذلك عليه، دون الأوّل، فإنّ الملكيّة المشاعة من الامور الواقعية كالتكاليف النفسية، فإذا افرزت بالتقسيم زالت الإشاعة حقيقة، و ليس وراءها شيء آخر، بخلاف فتوى المجتهد، فإنّها طريق إلى الواقع و كاشفة عنه، الذي هو المطلوب، و هو- مع مخالفة فتواه للواقع- باقٍ بحاله؛ بناء على القول بعدم الإجزاء، فله الإتيان على رأي المجتهد الثاني، و إن لم يجب.

وَأَمَّا مَا أَفَادَهُ: مِنَ التَّفْصِيلِ- فِي الصُّورَةِ الثَّانِيَةِ- بَيْنَ الْقَوْلِ بِأَنَّ التَّقْلِيدَ: عِبَارَةٌ عَنِ الْإِلْتِمَامِ وَالْعَقْدِ الْقَلْبِيِّ عَلَى تَقْلِيدِ الْمُجْتَهِدِ، وَبَيْنَ الْقَوْلِ بِأَنَّهُ عِبَارَةٌ: عَنِ الْعَمَلِ الْخَارِجِيِّ عَلَى رَأْيِ الْمُجْتَهِدِ ... إِلَى آخِرِهِ.

فَفِيهِ: أَوَّلًا: أَنَّهُ عَلَى الْأَوَّلِ يَبْقَى التَّفْصِيلُ بَيْنَ الْإِلْتِمَامِ الْمَذْكُورِ ابْتِدَاءً؛ بِتَقْلِيدِ فَقِيهِ فِي وَاقِعَةٍ وَالْإِلْتِمَامِ بِتَقْلِيدِ الْآخَرِ فِي سَائِرِ الْوُقُوعِ الْمَتَأَخَّرَةِ، وَبَيْنَ الْإِلْتِمَامِ فِي الْوَاقِعَةِ الْحَاضِرَةِ بِتَقْلِيدِ أَحَدِهِمَا وَ عَدَمِ الْإِلْتِمَامِ بِتَقْلِيدِ الْآخَرِ فِي الْوُقُوعِ الْمَتَأَخَّرَةِ، أَوْ عَزَمَ عَلَى عَدَمِ التَّقْلِيدِ لَهُ فِيهَا؛ حَيْثُ إِنَّهُ لَا مَعْنَى لِلتَّخْيِيرِ فِي الْأَوَّلِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْوُقُوعِ الْمَتَأَخَّرَةِ؛ لَمَّا ذَكَرَهُ قَدَسَ سِرُّهُ: مِنْ أَنَّهُ مِنْ قَبِيلِ تَحْصِيلِ الْحَاصِلِ، وَأَمَّا عَلَى الثَّانِي فَإِنَّهُ لَا مَانِعَ مِنْ شُمُولِ إِطْلَاقَاتِ أَدَلَّةِ التَّخْيِيرِ لَهُ، لَكِنَّهُ إِحْدَاثَ لِلتَّخْيِيرِ، لَا اسْتِدَامَةَ لِلأَوَّلِ.

وِثَانِيًا: لَوْ التَّزَمَ بِتَقْلِيدِهِ فِي الْوُقُوعِ الْمَتَأَخَّرَةِ أَيْضًا، وَ عَزَمَ عَلَى ذَلِكَ، لَكِنْ رَجَعَ عَنِ هَذَا الْعَقْدِ الْقَلْبِيِّ وَ عَزَمَهُ الْبَاطِنِيُّ، فَلَا مَانِعَ حِينَئِذٍ مِنَ الرَّجُوعِ إِلَى الْآخَرِ؛ لِانْعِدَامِ الْمَوْضُوعِ بِرَجُوعِهِ عَنِ عَزْمِهِ الْأَوَّلِ، فَتَشْمَلُهُ الْأَدَلَّةُ الدَّالَّةُ عَلَى تَخْيِيرِهِ بَيْنَ تَقْلِيدِ هَذَا أَوْ ذَاكَ بِنَاءً عَلَى إِطْلَاقِهَا، وَ لَيْسَ هُوَ مِثْلُ مَا لَوْ عَمِلَ بِرَأْيِهِ فِي وَاقِعَةٍ شَخْصِيَّةٍ، وَ أَرَادَ الرَّجُوعَ إِلَى الْآخَرِ فِي تِلْكَ الْوَاقِعَةِ.

وَأَمَّا مَا ذَكَرَهُ: مِنْ أَنَّ التَّقْلِيدَ لَوْ كَانَ عِبَارَةً عَنِ الْعَمَلِ الْخَارِجِيِّ عَلَى طَبَقِ رَأْيِ مُجْتَهِدٍ، فَمَا لَمْ يَعْمَلْ بَعْدُ عَلَى رَأْيِ أَحَدِهِمَا فَالتَّخْيِيرُ بَاقٍ لِلْإِسْتِصْحَابِ.

فَفِيهِ: أَنَّ هَذَا إِنَّمَا يَتِمُّ لَوْ كَانَ الدَّلِيلُ عَلَى التَّخْيِيرِ هُوَ الْإِطْلَاقَاتُ وَالْأَدَلَّةُ اللَّفْظِيَّةُ، مِثْلُ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسَيَعُكَ) «١».

وَأَمَّا لَوْ قُلْنَا: إِنَّ الدَّلِيلَ عَلَيْهِ هُوَ الْإِجْمَاعُ وَ نَحْوُهُ مِنَ الْأَدَلَّةِ اللَّبِّيَّةِ- الَّتِي لَا إِطْلَاقَ لَهَا الْقَاصِرَةَ عَنِ بَيَانِ كَيْفِيَّةِ التَّقْلِيدِ- فَالْإِجْمَاعُ هُوَ الْأَخْذُ بِالْقَدَرِ الْمَتَيَّقِنِ- أَيْ التَّقْلِيدُ فِي الْوُقُوعِ الْمَتَأَخَّرَةِ- مِنَ الْمُجْتَهِدِ الْأَوَّلِ الَّذِي قُلْدَهُ وَ عَمِلَ بِفَتْوَاهُ فِي الْوَاقِعَةِ الْمَاضِيَةِ، لَا لِأَجْلِ أَنَّهُ تَقْلِيدُ ابْتِدَائِيٍّ لِلْمَيِّتِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْوُقُوعِ الْمَتَأَخَّرَةِ، بَلْ لِأَجْلِ أَنَّهُ نَافِذٌ عَلَى أَيْ تَقْدِيرٍ؛ لِدَوْرَانِ الْأَمْرِ فِيهِ بَيْنَ تَعْيِينِ تَقْلِيدِهِ فِيهَا، وَ بَيْنَ تَخْيِيرِهِ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ تَقْلِيدِ الْآخَرِ، وَ الْقَدَرِ الْمَتَيَّقِنِ هُوَ الْأَوَّلُ؛ لِاحْتِمَالِ عَدَمِ جَوَازِ الثَّانِي.

وَأَمَّا الْإِسْتِصْحَابُ الَّذِي ذَكَرَهُ: فَإِنْ أَرَادَ اسْتِصْحَابُ الْجَامِعِ بَيْنَ التَّخْيِيرِ الْإِبْتِدَائِيِّ وَالْإِسْتِمْرَارِيِّ، يَرُدُّ عَلَيْهِ مَا تَقَدَّمَ: مِنْ أَنَّ الْجَامِعَ بَيْنَ الْحَكَمَيْنِ لَيْسَ حَكْمًا شَرْعِيًّا، وَ لَا مَوْضُوعًا يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ أَثَرٌ شَرْعِيٌّ، وَ يُعْتَبَرُ فِي الْإِسْتِصْحَابِ أَحَدُ هَذَيْنِ الْأَمْرَيْنِ، فَلَا مَجَالَ لِاسْتِصْحَابِهِ.

وَ إِنْ أَرَادَ اسْتِصْحَابُ خُصُوصِ التَّخْيِيرِ الْإِبْتِدَائِيِّ أَوْ الْإِسْتِمْرَارِيِّ، فَالْمَفْرُوضُ أَنَّهُ لَمْ يَثْبُتْ بِالْأَدَلَّةِ أَنَّ التَّخْيِيرَ بِدَوِّيٍّ أَوْ اسْتِمْرَارِيٍّ، فَإِنَّ التَّخْيِيرَ عَلَى الْأَوَّلِ هُوَ حَكْمٌ وَاحِدٌ بِالتَّخْيِيرِ بَيْنَ تَقْلِيدِ هَذَا فِي جَمِيعِ الْوُقُوعِ، أَوْ ذَاكَ كَذَلِكَ فِي الْإِبْتِدَاءِ؛ بِحَيْثُ لَوْ عَمِلَ عَلَى رَأْيِ أَحَدِهِمَا فِي وَاقِعَةٍ سَقَطَ التَّخْيِيرُ، وَ عَلَى الثَّانِي فَمَعْنَاهُ أَنَّ الْمَكْلَفَ مَخِيرٌ فِي كُلِّ وَاقِعَةٍ فِي تَقْلِيدِ أَيِّهِمَا شَاءَ، فَلَهُ تَخْيِيرَاتٌ؛ أَيْ أَحْكَامٌ تَخْيِيرِيَّةٌ مُتَعَدِّدَةٌ بَعْدَ الْوُقُوعِ، وَ حَيْثُ إِنَّهُ لَمْ يَعْلَمْ أَنَّهُ بِدَوِّيٍّ أَوْ اسْتِمْرَارِيٍّ، فَلَا مَجَالَ لِاسْتِصْحَابِ أَحَدِهِمَا؛ لِعَدَمِ الْعِلْمِ بِالْحَالَةِ السَّابِقَةِ.

ثُمَّ قَالَ قَدَسَ سِرُّهُ: هَذَا فِي مَقَامِ الثَّبُوتِ، وَ أَمَّا فِي مَقَامِ الْإِثْبَاتِ وَ التَّصْدِيقِ، فَأَدَلَّةُ التَّخْيِيرِ ظَاهِرَةٌ فِي أَنَّ التَّقْلِيدَ: عِبَارَةٌ عَنِ الْعَمَلِ الْخَارِجِيِّ عَلَى طَبَقِ رَأْيِ الْمُجْتَهِدِ اسْتِنَادًا إِلَيْهِ، وَ حِينَئِذٍ فَمَقْتَضَى الْأَدَلَّةِ وَالْإِسْتِصْحَابِ جَوَازَ الْعَدُولِ فِي الْوُقُوعِ الْمَتَأَخَّرَةِ إِلَى الْمُجْتَهِدِ الْآخَرِ «١».

و فيه ما تقدّم: من أنّه لا دليل لفظي في مسألة التقليد، و الأدلة اللفظية التي استدلل بها فيها، مثل: (بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك)، لا دلالة له في المقام، بل الدليل على رجوع المقلد العامي إلى المجتهد هو الإجماع، و هو دليل لبيّ لا إطلاق له، و لا مجال للاستصحاب فيه أيضاً.

الفصل الرابع في اختلاف الحيّ و الميّت في مسألة البقاء

لو قلّد مجتهداً ثمّ مات ذلك المجتهد: فإنّما أن يكون رأيه موافقاً لرأي المجتهد الحيّ في مسألة البقاء على تقليد الميّت- جوازاً أو وجوباً- أو في وجوب الرجوع إلى الحيّ، فلا إشكال، و كذا لو اختلفا، و كان فتوى الميّت فيها جواز البقاء، و فتوى الحيّ وجوب العدول إلى الحيّ، فلا إشكال أيضاً؛ حيث إنّ القدر المتيقّن هو الرجوع إلى الحيّ.

و إنّما الكلام و الإشكال فيما لو كان رأي الميّت وجوب الرجوع إلى الحيّ، و فتوى الحيّ وجوب البقاء، فإنّ فيه إشكالاً عقلياً؛ لأنّه لو رجع إلى الحيّ في تلك المسألة، و بقي على تقليد الميّت، لزم من حجّة فتوى الميّت في المسائل الفرعية عدم حجّيتها؛ لأنّ من فتاواه هي فتواه بوجوب الرجوع إلى الحيّ و عدم حجّية فتاواه بعد موته، و هذا نظير الإشكال المعروف في حجّة خبر الواحد «١»؛ حيث إنّ مقتضى أدلّة حجّيته هو حجّة إخبار السيّد الإجماع على عدم حجّة خبر الواحد، فإنّه أيضاً من أخبار الآحاد، و يلزم من حجّيته عدم حجّة أخبار الآحاد التي منها خبر السيّد، فيلزم من حجّة خبر السيّد عدم حجّيته.

و أجاب عنه الشيخ الأعظم قدس سره في مبحث حجّة خبر الواحد: بأنّ هذا المحذور العقلي ناشئ عن حجّة خبر السيّد فقط، فيطرح خبره؛ لعدم حجّيته حينئذٍ، فتبقى سائر الأخبار خالية عن الإشكال «١».

كلام العلّامة الحائري قدس سره

و أورد عليه شيخنا الاستاذ الحائري قدس سره بأنّه قدس سره قد دقّق النظر في الجواب عن الإشكال، و لكن النظر الأدقّ يقتضي عدم صحّة هذا الجواب؛ و ذلك لأنّ خبر السيّد بعدم حجّة خبر الواحد ينحلّ إلى أخبار متعدّدة، فإنّ مفاده: عدم حجّة خبر زرارة، و خبر محمّد بن مسلم ... و هكذا خبره هذا عن الإجماع على عدم حجّة خبر الواحد و الذي يلزم منه المحذور هو حجّة خبره هذا بالنسبة إلى هذا الخبر نفسه، و أمّا مفاده بالنسبة إلى سائر الأخبار فلا يلزم منه محذور، و حينئذٍ فيحكم بعدم حجّة خبره هذا بالخصوص، لا خبره بعدم حجّة سائر الأخبار، فإنّه لا يلزم منه محذور.

و بعبارة أخرى: إنّما يلزم المحذور من إطلاق خبر السيّد بعدم حجّة خبر الواحد الشامل لخبر نفسه، لا من أصل خبره بتمام مفاده، فخبره هذا بالنسبة إلى سائر الأخبار حجّة، فيقع التعارض بين خبره و بين أدلّة حجّة خبر الواحد، و اللّازم طرح خبر السيّد في مقام المعارضة، و ترجيح الأدلّة الدالة على حجّة خبر الواحد؛ لأنّه لو رُجِحَ خبر السيّد على أدلّة حجّة خبر الواحد، يلزم التخصيص المستهجن في أدلّة حجّة خبر الواحد.

مضافاً إلى أنّه حينئذٍ يصير أشبه بالمعمّى و اللّغز؛ و بيان عدم حجّة أخبار الآحاد بلسان حجّيتها، و هو استهجان آخر، فلا بدّ من ترجيح أدلّة حجّة خبر الواحد و طرح خبر السيّد «١».

و هذه المطالب- إشكالاً و جواباً- جارية فيما نحن فيه أيضاً؛ لأنّه يرد الإشكال:

بأنّه يلزم في مفروض المسألة من حجّة فتوى الميّت عدمها، و يتوجّه عليه جواب الشيخ قدس سره: بأنّ ما يلزم منه المحذور هو حجّة خصوص فتواه بعدم جواز تقليد الميّت، فتطرح تلك الفتوى، و يؤخذ بسائر فتاواه في المسائل الفرعية.

و يرد عليه إشكال شيخنا الاستاذ الحائري قدس سره: بأنّ المحذور إنّما يلزم من بعض مفاد هذه الفتوى، لا من تمام مفادها، فإنّ فتواه هذه تنحلّ إلى فتاوى متعدّدة؛ لأنّ معناها و مفادها عدم حجّة فتواه في الوضوء، و عدم حجّيتها في الصلاة ... و هكذا كلّ واحدة من فتاواه في الفروع، التي منها فتواه هذه؛ أي حرمة البقاء على تقليد الميّت، و الذي يلزم منه المحذور هو شمول هذه الفتوى لنفسها، فليست هي حجّة بالنسبة إلى نفسها، لا بالنسبة إلى سائر مفادها في عدم حجّة فتاواه في سائر الأحكام، و حينئذٍ فينزل المجتهد الحيّ نفسه منزلة المقلّد في إجراء الاستصحاب، و يقع التعارض بين استصحاب حجّة فتواه في تلك المسألة الأصليّة- أي عدم جواز البقاء على تقليد الميّت في الفروع- و بين استصحاب حجّة فتواه في سائر المسائل الفرعية؛ للتنافي بينهما، فلاحد أن يذهب إلى التخيير كما في المجتهدين المتساويين.

ثمّ قال: إنّ الاستصحاب المذكور في المسائل الفرعية: إمّا غير جار، أو محكوم للاستصحاب في المسألة الأصليّة؛ أي استصحاب عدم حجّة فتواه في مسألة البقاء؛ لأنّه إن أريد من استصحاب فتاواه في الفروع، هو استصحاب الأحكام الواقعية من الواجبات و المحرّمات المستكشفة من فتواه، فهو غير جار؛ لأنّه و إن شكّ في بقائها، لكن لا حالة سابقة متيقّنة لها في ظرف الشكّ؛ أمّا العلم الوجداني فواضح، و أمّا القطع التنزيلي فكذلك؛ لعدم تحقّق الحجّة في ظرف الشكّ على الواقع؛ للشكّ في حجّة فتواه بعد موته، فيرتفع القطع التعبدّي الحاصل في زمان حياته بعد موته.

و إن أريد استصحاب الحكم الظاهري الفرعي؛ أي جواز العمل بفتواه و رأيه في المسائل الفرعية، فإن كان الموضوع لهذا الحكم الظاهري هو رأي ذلك المجتهد بنحو الإضافة إليه، فأركان الاستصحاب متحقّقة؛ للعلم بجواز العمل بفتواه في زمان حياته، و الشكّ في جوازه بعد مماته، فيجري فيه الاستصحاب، لكن الاستصحاب الجاري في المسألة الأصليّة حاكم على هذا الاستصحاب؛ لأنّ الشكّ في جواز العمل برأيه في الفروع بعد مماته، ناشئ عن الشكّ في حجّة رأيه في تلك المسألة الأصليّة؛ في عدم حجّة قول الميّت و فتواه في الفروع، و باستصحاب فتواه في تلك المسألة الأصليّة، يرتفع الشكّ في جواز العمل بفتواه في الفروع؛ لأنّ موضوع الحكم الظاهري هو المشكوك بما أنّه مشكوك، بخلاف الحكم الواقعي، و الأوّل في مرتبة متأخّرة عن الثاني، فلا يجري مع جريانه في الأوّل، و ليس مثبتاً؛ لأنّ أثره أعمّ من الواقعي و الظاهري.

و إن أريد استصحاب ذات قوله و رأيه من دون إضافته إليه، بل إضافته إليه جهة تعليليّة له، كان جواز العمل بهذه الفتاوى ثابتاً في الزمان السابق- أي زمان حياته- لأنّها رأيه و فتواه، إمّا أن تعتبر عليّته في الزمان السابق لجواز العمل، فالمفروض انتفاؤها بالموت، و إنّما المعلوم عليّته في الزمان السابق- أي زمان حياته- و الشكّ في حجّة فتواه بعد الموت، و إمّا أن تعتبر عليّته له في الزمان اللاحق الذي هو ظرف الشكّ، فالمفروض عدمها أيضاً؛ لقطعه بخلافه من جهة التنافي بين فتوييه في تلك المسألة «١». انتهى.

الإيراد على مختار العلّامة الحائري قدس سره

أقول: يرد عليه قدس سره:

أولاً: أنَّ الشكَّ في بقاء الحكم الواقعي إنّما يتحقّق إذا احتمل نسخه، أو انعدام ما احتمل شرطيته له، كالحضور بالنسبة إلى وجوب صلاة الجمعة، أو وجود ما يحتمل اعتبار عدمه فيه، مع عدم وجود الحجّة والأمانة التي يستكشف بها الحكم الواقعي في ظرف الشكّ، وأمّا إذا لم تتحقّق هذه الأمور الموجبة للشكّ في بقاء الحكم الواقعي، فبمجرّد احتمال عدم حجّة رأي المجتهد بعد موته، لا وجه للشكّ في بقاء الحكم الواقعي.

نعم ما ذكره قدس سره صحيح بناءً على السببية في فتوى المجتهد، ولكنّه فاسد.

و ثانياً: ما أفاده: من حكومة الاستصحاب في المسألة الأصلية عليه في المسائل الفرعية- بالنسبة إلى الحكم الظاهري- لو اخذ الموضوع قول المجتهد بنحو الإضافة؛ من جهة أنَّ الشكّ في الثانية ناشئ عن الشكّ في الاولى، فمع جريان الاستصحاب الحاكم- أي استصحاب رأيه بعدم جواز البقاء- يرتفع الشكّ في بقاء جواز العمل بفتاواه في سائر الفروع.

ففيه أولاً: أنَّ الشكّ في الثانية ليس ناشئاً و مسبباً عن الشكّ في الاولى، بل الشكّ في كليهما ناشئ و مسبب عن ثالث هو الشكّ في اعتبار حياة المجتهد في جواز تقليده و عدمه.

و ثانياً: سلّمنا ذلك، لكن قد تقدّم في باب مسألة الشكّ السببي و المسببي: أنَّ المناط في التقديم هو أنَّ يكون الأصل الجاري في السبب، منقّحاً لموضوع دليل اجتهاديّ حاكم على الأصل الجاري في المسبب، و في الحقيقة لا تنافي بين الأصل السببي و الأصل المسببي حتّى يقال: إنّ أحدهما حاكم على الآخر، فإنّ تقدّم استصحاب الكربة على استصحاب بقاء نجاسة الثوب المغسول بذلك الماء، إنّما هو لأجل أنّه منقّح لموضوع دليل اجتهاديّ شرعيّ، يدلّ على أنَّ كلّ كَرٍّ مطهر، و هذا الدليل حاكم على الأصل المسببي، و مع عدم دليل اجتهاديّ كذلك- ينقّح موضوعه بالأصل السببي- فمجرّد نشوء شكّ عن شكّ لا يوجب التقديم، فاستصحاب السبب لترتب المسبب من الاصول المثبتة و إن كانت السببية شرعية؛ بأنّ جعل الشارع هذا سبباً لذلك؛ لأنّ ترتّب المسبب عليه عقليّ، لا شرعيّ، كما فيما نحن فيه، مع أنَّ السببية فيه ليست شرعية أيضاً.

ثمّ قال قدس سره: نعم يحتمل بقاء الحكم الواقعي، لكنّه غير مفيد في إثبات الحكم الظاهري لاختلاف رتبتهما؛ لأنّ موضوع الأوّل هو العنوان الواقعي، و موضوع الثاني هو المشكوك بما أنّه مشكوك الحكم الواقعي، فالثاني في مرتبة متأخّرة عن الأوّل، فليس بقاء الحكم الواقعي بقاءً للحكم الظاهري، نعم الجامع بين الحكم الظاهري و الواقعي كان معلوم الوجود سابقاً، فلا بأس باستصحابه هنا؛ بناءً على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي «١». انتهى.

أقول: فيه ما تقدّم من عدم جريان الاستصحاب في الجامع بين القسمين؛ لأنّه ليس حكماً شرعيّاً، و لا موضوعاً ذا أثر شرعيّ، و لا بدّ في الاستصحاب من أحد الأمرين.

مضافاً إلى أنّه قدس سره صرح: بأنّ فتوى المجتهد في ظرف الشكّ ليس حجّة على الواقع؛ أي بعد موته، و حينئذٍ فهنا حكم ظاهريّ، و حكم واقعيّ تابع للحكم الظاهري؛ لأنّه كاشف عنه، و مع فرض جريان الأصل في جانب السبب- و هي المسألة الأصلية- يرتفع جواز العمل بفتاواه الذي هو حكم ظاهريّ، و يتبعه زوال الحكم الواقعي أيضاً؛ لأنّه تابع له، و استصحاب الجامع إنّما يصحّ مع قطع النظر عن الإشكال المتقدّم، إذا لم يكن أحد الفردين تابعاً للآخر في الزوال، كما لو علم بأنّه لو لم يكن البقّ لم يكن الفيل، فإنّه لا يجري استصحاب الجامع بين الفردين فيه أيضاً، و ما نحن

فيه من هذا القبيل؛ لأنَّ المفروض أنَّه مع زوال الحكم الظاهري الكاشف، يتبعه الحكم الواقعي المكشوف عنه في الزوال، فلا يصحَّ استصحاب الجامع بينهما.

ثمَّ قال قدس سره: وإنَّ ارید استصحاب حجَّة فتواه في المسألة الأصليَّة، فالشكُّ في حجَّة فتواه في سائر الفروع ناشئ عن الشكِّ في بقائها في تلك المسألة الأصليَّة- أي فتواه في مسألة البقاء لعدم جواز البقاء على تقليد الميِّت- و مع جريان الاستصحاب في جانب السبب يرتفع الشكُّ في جانب المسبَّب، و مقتضى جريان الاستصحاب في السبب عدم حجَّة فتواه في سائر الفروع، و ليس هذا الاستصحاب مثبتاً؛ لأنَّ أثره أعمُّ من الواقعي و الظاهري «١». انتهى.

و فيه أيضاً:- مضافاً إلى ما تقدَّم من الكلام في استصحاب السبب- أنَّ الحجَّة غير قابلة للجعل، كما تقدَّم مراراً، فلا يجري استصحابها و لا استصحاب عدمها.

ثمَّ إنَّه قدس سره عدل عن جميع ما ذكر، و قال: إنَّ حكومة الاستصحاب في المسألة الأصليَّة عليه في المسائل الفرعية، إنَّما هي على تقدير الجريان، لكنَّه لا مجال لجريانه فيها؛ لأنَّه يعتبر في الاستصحاب الموضوعي ترتب أثر شرعيٍّ على المستصحب، و لا يترتَّب عليه في المسألة الأصليَّة أثر شرعيٍّ، بل نقيضه، فإنَّه تستصحب حجَّة فتواه؛ ليرتَّب عليه سقوط فتواه في الفروع عن الحجَّة، و ينفرع عليه وجوب العدول إلى الحيِّ، نظير قول السيِّد: «خبر الواحد ليس بحجَّة إلَّا خبر زيد، و أخبر زيد بأنَّ كلَّ خبر حجَّة»، فلا يمكن شمول الأدلَّة لخبر السيِّد حينئذٍ؛ لأنَّه ينتج نقيضه، و ما نحن فيه كذلك؛ لأنَّه يراد من استصحاب حجَّة فتوى الميِّت في المسألة الأصليَّة- أي مسألة البقاء على تقليد الميِّت- العدول إلى الحيِّ القائل بحجَّة فتوى الميِّت، فمرجهه إلى استصحاب عدم حجَّة فتواه ليرتَّب عليه إثبات حجَّة فتواه.

ثمَّ أورد على نفسه:

أولاً: بأنَّ فتوى الميِّت في المسألة الأصليَّة، هي عدم جواز الاتِّكال على فتواه في الفروع استقلالاً، لا مع فتوى الحيِّ به.

و ثانياً: ليس المقصود من إجراء الاستصحاب في المسألة الأصليَّة، إثبات حجَّة فتواه في الفروع، بل المقصود إثبات عدم حجَّة فتواه فيها، و حينئذٍ يرجع المقلِّد إلى الحيِّ حسب ارتكازه، بعد ما يصير متحيِّراً لا بالاستصحاب؛ ليلزم التناقض في مفاده.

و أجاب: بعدم الفرق في ذلك بين كون ذلك جزء مفاد الاستصحاب، و بين كونه لازماً له؛ في عدم إمكان التعبُّد بذلك بالاستصحاب، و حينئذٍ فلا مجال للاستصحاب في المسألة الأصليَّة، بخلافه في المسائل الفرعية «١». انتهى.

أقول: مرجع ما أفاده إلى اعتبار ترتب الأثر الشرعيِّ الفعلي على موضوع يراد استصحابه، و أنَّه لا بدَّ أن ينتهي الاستصحاب إلى العمل في كلِّ موارد، و لازم ذلك عدم جريان الاستصحاب في جانب المسبَّب أصلاً، لا أنَّه جارٍ لكنَّه محكوم للاستصحاب السببي، و كذلك لازمه عدم جريان الاستصحاب في مورد تعارض الاستصحابين، لا أنَّهما جريان و يتساقطان؛ و ذلك لعدم انتهاء الاستصحاب فيهما إلى العمل؛ لأنَّ نتيجتهما هو سقوطهما أو حكومة أحدهما على الآخر، و لا أظنَّ أن يلتزم هو قدس سره و لا غيره بذلك.

فلا إشكال في أنَّ المعتبر في الاستصحاب هو ترتب الأثر عليه ذاتاً و إن لم ينته إلى العمل؛ لأنَّ الاستصحاب قاعدة كَلِّية أو حكم مطلق، لم يلاحظ فيه الموارد الشخصية و ترتب الأثر الفعلي في كلِّ واحد من موارد، و إلَّا يلزم المحذور المذكور، فيكفي فيه ترتب الأثر عليه ذاتاً، كما فيما نحن فيه، فإنَّه يترتب الأثر على استصحاب حجّة فتواه في المسألة الأصليّة في نفسه و ذاتاً، و لكن مع تحيّر المكلف و رجوعه إلى الحيّ القائل بوجوب البقاء، ينتج حجّة فتاواه في الفروع، و لا مانع منه.

ثمَّ قال قدس سره: التي يرجع فيها أوَّلًا إلى الحيّ بعد موت مقلّده، إنّما هي المسألة الأصليّة؛ أي في جواز البقاء على تقليد الميّت، لا المسائل الفرعيّة، و لذا صحَّ له الحكم بجواز البقاء على تقليده في الأحكام الفرعيّة و إن خالف فتواه فيها.

نعم لو سئل في الأحكام الفرعيّة- كحكم صلاة الجمعة- لم يصحَّ له الحكم بما يوافق فتوى الميّت فيها لو خالف رأيه فيها رأي الميّت، لكنَّ المسؤول فيه عن الحيّ أوَّلًا ليس ذلك «١». انتهى.

أقول: فرق بين وظيفة المجتهد الحيّ لنفسه و بين بيانه وظيفة الغير، و ما أفاده قدس سره إنّما يصحَّ بالنسبة إلى وظيفة نفسه، و أمّا بالنسبة إلى الغير فحيث إنّّه يرى أنّ فتوى مجتهد الميّت، كانت حجّة له في زمان حياته، مع شكّ المقلّد في بقائها، فينزّل نفسه منزلة المقلّد- كما ذكره قدس سره- فمع تحقّق اليقين السابق في حجّة فتاوى الميّت و الشكّ اللاحق، يجري الاستصحاب، نظير ما لو تمّت و كملت أركان الاستصحاب في الموضوعات عند المقلّد دون المجتهد، فله إعلام المقلّد: بأنّ وظيفته الاستصحاب.

و الذي ينحسم به الإشكال و يمكن حلّه به، هو أن يقال: بعد ما التفت المقلّد إلى أنّ فتوى مجتهد في المسألة الأصليّة، هو عدم جواز البقاء على تقليد الميّت، يرجع بعد موته- حسب ارتكازه إلى المجتهد الحيّ غفلة عن الشكّ في بقاء حجّة فتواه و عدمها، و من دون الالتفات إلى هذا الإشكال في المسألة، كما هو الحال في كثير من العوالم الخالية أذهانهم عن هذه المطالب العلميّة الدقيقة، فيعمل على طبق فتوى المجتهد الحيّ، و هي أمانة له، فلا كلام فيه.

و أمّا المقلّد الملتفت إلى هذا الإشكال، فحيث إنّّه يرى أنّ مجتهد الذي مات، لم يجوز البقاء على تقليد الميّت حتّى في تلك المسألة الأصليّة، و سقوط فتواه في تلك المسألة عن الحجّة، فلا مناص له من الرجوع إلى الحيّ في تلك المسألة الأصليّة، و لا يجوز للحيّ الحكم ببقائه على تقليد الميّت في تلك المسألة الأصليّة؛ لعدم جريان الاستصحاب؛ لا في حقّ نفسه، و لا في حقّ مقلّده:

أمّا في حقّ نفسه فواضح؛ لعدم تحقّق الشكّ اللاحق- المعتبر في الاستصحاب- له في الجواز، كما هو مفروض المسألة.

و أمّا في حقّ المقلّد فلأنّ المفروض رجوعه في تلك المسألة إلى الحيّ، و فتواه أمانة له، و مع قيام الأمانة لا مجال للاستصحاب، و حينئذٍ فلا وجه للبقاء على تقليد الميّت في تلك المسألة، نعم للحيّ التجويز له بالبقاء في سائر المسائل الفرعيّة.

الفصل الخامس في تبدّل رأي المجتهد

لو اضمحلّ الرأي السابق لمجتهد و تبدّل رأيه إلى آخر فإنّهُ يقع الكلام:

تارة: في تكليف ذلك المجتهد نفسه بالنسبة إلى أعماله السابقة على طبق رأيه الأوّل.

و اخرى: في تكليف مقلّده بالنسبة إلى أعماله السابقة على طبق فتواه الاولى بعد الفراغ عن عدم الإشكال في وجوب العمل على طبق رأيه الحادث بالنسبة إليه و إلى مقلّده.

و قبل الشروع في البحث لا بدّ من تحرير محلّ الكلام، فنقول:

الكلام هنا في بيان مقتضى القواعد الأوّليّة، مع قطع النظر عن الدليل الخاصّ؛ من إجماع أو مثل قاعدة «لا تعاد» «١» و نحو ذلك، فإنّّه خارج عن محلّ الكلام هنا، و كذلك محطّ البحث إنّما هو فيما لو أتى بالمأمور به المرّكب- الذي له أجزاء و شرائط و موانع- على طبق قطعه أو الأمانة القائمة عليه من حيث كَيْفِيَّة العمل، ثمّ تبدّل رأيه بظهور إخلاله بشرط أو جزء له أو مع مانع بحسب نظره اللاحق، فلو لم يأتِ بالمأمور به أصلاً، أو قطع بوجوب الصلاة فأتى بها، ثمّ ظهر له وجوب الصوم لا الصلاة- مثلاً- فهو ليس محلّ الكلام في الإجزاء و عدمه، و لم يقل به فيه أحد، فمحلّ الكلام إنّما هو فيما لو أتى بالمأمور به على طبق قطعه أو الأمانة القائمة لديه؛ من حيث الأجزاء و الشرائط و الموانع، فظهر الخلاف من حيث كَيْفِيَّة المأمور به في الأجزاء و الشرائط.

إذا عرفت ذلك فهنا مقامان من الكلام:

المقام الأوّل في تكليف المجتهد بالنسبة إلى نفسه

و تفصيل الكلام فيه: هو أنّ تبدّل رأيه يُتصوّر على وجهه؛ من حيث إنّ مستند رأيه السابق: إمّا هو القطع؛ بأن قطع أوّلاً بعدم جزئيّة السورة- مثلاً- فصلّى بلا سورة، ثمّ تبدّل رأيه و زال قطعه.

و إمّا أمانة عقلائيّة أمضاه الشارع.

أو أمانة شرعيّة تأسيسيّة من الشارع.

و إمّا أصل عقلائيّ تعبديّ أمضاه الشارع.

و إمّا أصل شرعيّ.

و كذلك مستند رأيه اللاحق: إمّا القطع، أو أمانة عقلائيّة، أو أصل عقلائيّ، أو أمانة شرعيّة، أو أصل شرعيّ.

و الأصل الشرعي: إمّا من الاصول المحرزة، مثل قاعدة التجاوز و نحوها، و إمّا غيرها ممّا اخذ الشكّ في موضوعه، مثل أصالة الحلّ و البراءة، و يرتقي الحاصل من ضرب السّنة في مثلها إلى سّنة و ثلاثين صورة.

حال الفتوى المستندة إلى القطع

فالاولى: ما لو كان مستند حكمه السابق هو القطع بحكم، ثمّ تبدّل قطعه إلى القطع بالخلاف، و علم بمخالفة قطعه السابق للواقع، فلا إشكال في عدم الإجزاء فيه؛ لأنّ حجيّة القطع ذاتيّة، و لم يتصرّف الشارع في طريقيّته أصلاً، بعد الفراغ عن أنّه طريق محض إلى الواقع، و أنّه بالقطع لا يتغيّر الواقع عمّا هو عليه، فمقتضى القاعدة فيه عدم الإجزاء و وجوب الإعادة أو القضاء؛ لبقاء المأمور به الواقعي بحاله.

حال الفتوى المستندة إلى الأمارات العقلانية

الثانية: ما إذا كان مستند حكمه السابق أمانة عقلانية معتبرة، كظاهر كتاب أو سنة و نحوهما من الأمارات العقلانية التي أمضاها الشارع، ثم قطع بالخلاف، فمقتضى القاعدة فيه أيضاً عدم الإجزاء؛ لأن حجتها عند العقلاء من باب الطريقية و الكشف عن الواقع مع بقاء الأمور به على ما هو عليه في الواقع بحاله و عدم تغييره بقيام الأمانة، غاية الأمر أنه معذور مع قيامها ما لم ينكشف الخلاف، و أما مع الانكشاف فلا.

حال الفتوى المستندة إلى الأمارات الشرعية

الثالثة: ما لو كان المستند في فتواه الاولى أمانة شرعية تأسيسية من الشارع، و لسان الدليل الدال عليها لسان الكاشفية و الطريقية إلى الواقع، كما لو فرض أن حجة خبر الواحد كذلك، ثم ظهر الخلاف بالقطع، فمقتضى القاعدة أيضاً عدم الإجزاء، فإن المفروض أن اعتبارها شرعاً إنما هو لأجل أنها طريق إلى الواقع، جعلها تسهياً على المكلفين؛ لأن إيجاب الاحتياط موجب للعسر و الحرج و اختلال النظام، و هي لا تغير الواقع عما هو عليه، بل هو باق بحاله، فمع حصول القطع بكذبها، يعلم بقاء الأمور به بحاله لم يتغير عما هو عليه في الواقع، فوجب الإعادة أو القضاء و الإتيان بالأمور به الواقعي، نعم هي عذر للمكلف ما لم يقطع بالخلاف، و أما مع انكشاف الخلاف فلا.

هذا، و لكن استدلل للإجزاء في هاتين الصورتين بوجوه:

الوجه الأول: أن إمضاء الشارع للأمانة العقلانية، أو جعله لها حجة تأسيساً، يستلزم عدم مطلوبة الأحكام الواقعية على كل حال للشارع، و عدم تعلق إرادته الجدية بها كذلك، و إلا لم يصح جعلها أو إمضاؤها، مع أنها ربما لا تصادف الواقع، بل يلزم إيجاب الاحتياط حينئذ لحفظ الواقع؛ و لو أوجب العسر و الحرج الشديدين و اختلال النظام، فجعل الشارع لأمانة، أو إمضاءه بناء العقلاء على العمل بها، يستلزم رفع اليد عن الأحكام الواقعية عند عدم إصابة الأمانة للواقع و عدم جزئية الجزء أو الشرط، مع قيام الأمانة على عدمها، فصلّى كذلك، ثم انكشف الخلاف، و هو المراد من الإجزاء، بخلاف ما لو كان مستند الحكم الأول هو القطع؛ حيث إنه لا يتصرف فيه الشارع، و لا يمكنه الردع عن الجري العملي على طبقه.

أقول: المرجع في المقام هو نظر الموالي العرفية في أوامرهم التأسيسية أو الإمضائية، و لا ريب في أن حجة الأمارات عندهم، إنما هي لضعف احتمال الخلاف فيها و إلغائه و عدم الالتفات إليه، و أن مؤداها عندهم هو الواقع، فمع ظهور الخلاف و عدم موافقتها للواقع، لا يجزي المأتي به على طبقها عن الواقع، و مسلك الشارع أيضاً هذا المسلك في الأمارات التأسيسية و الإمضائية، فإن الواقعيات مطلوبة للشارع و مرادة له جداً، لكن حيث إنه عارضت المصلحة الواقعية مفسدة إيجاب الاحتياط، أوجب العمل بالأمانة لا الاحتياط؛ لغلبة مطابقتها للواقع، فالحكم الواقعي باق على مطلوبيته له في صورة المخالفة أيضاً، لكن يلزم رفع اليد عنها في هذه الصورة؛ في تلك الحال حيث إنه لا سبيل له سوى ذلك، نظير رفع اليد عن وجوب إنقاذ أحد الغريقين، مع بقاء مطلوبيته و بقاء مصلحته؛ حيث لا محيص عنه، و لذا لو تمكن بعد ذلك من إنقاذه وجب، و مقتضى ذلك هو وجوب الإعادة أو القضاء، و الإتيان بالتكليف الواقعي عند انكشاف الخلاف.

الوجه الثاني: أن الظاهر من الأدلة الدالة على اعتبار الأمارات- تأسيساً أو إمضاء- هو الإجزاء، فإن لسانها كلسان أدلة الاصول، فكما أن مفاد أدلة الاصول هو ترتيب آثار الطهارة و الحلية على مؤداها، كذلك أدلة اعتبار الأمارات، فإن إيجاب العمل بها و إن كان طريقياً، لكن مرجعه إلى إيجاب المعاملة معها معاملة الواقع، و أن كيفية العمل بالعبادة هو ما أدت

إليه الأمانة، فلو قامت الأمانة المعتبرة على عدم مانعية ليس غير المأكل لحمه، فمرجع إيجاب العمل بها عدم مانعية ذلك في الصلاة واقعاً تعبدًا، وأن الصلاة معه مصداق تعبدٍ لها.

أقول: لو فرض ورود دليل تعبدٍ شرعيّ دالّ على إيجاب العمل بأمانة- مثل خبر الثقة- مثلًا تأسيسًا، فالمتبادر منه- في المحيط الذي لا يكون اعتباره فيه، إلّا لأجل أنّه كاشف عن الواقع و لو كشفًا ناقصًا- هو أنّ اعتباره و إيجاب العمل به من الشارع، إنّما هو لجهة كشفه عن الواقع و حيثيّة طريقته إليه، لأجل تحصيله، لا أنّه تصرّف في الواقع و تبديل له عمّا هو عليه، أو لأنّه تعبد محض، و حينئذٍ فمع كشف الخلاف فالواقع باقٍ على ما هو عليه، و مقتضاه الإعادة أو القضاء و وجوب الإتيان به، و هو المراد من عدم الإجزاء في المقام. هذا بحسب الفرض.

لكن تقدّم مرارًا: أنّه ليس في الأدلّة الشرعيّة و الأخبار، ما يدلّ على حجّة مثل خبر الواحد تأسيسًا، بل ليس مفادها إلّا إمضاء طريقة العقلاء و بنائهم على العمل به، و أنّ مثل قوله عليهم السلام: «فلان ثقة» لا يدلّ على التأسيس، و آية النبا و أمثالها ردع عن العمل بخبر الفاسق، و لا تدلّ على إيجاب العمل بخبر العادل.

نعم قد وقع في الشريعة المقدّسة بعض التحديدات في بنائهم، مثل اعتبار التعدّد في الموضوعات، لكنّه أمر آخر.

الوجه الثالث: ما أفاده شيخنا الاستاذ الحائري قدس سره، و حاصله: أنّ الأحكام الشرعيّة على ثلاثة أقسام:

الأول: ما يكون تحقّقه بالإنشاء بالأمر أو النهي.

الثاني: الأحكام الواقعيّة التي كشف عنها الشارع، كالطهارة و النجاسة.

الثالث: الأحكام العقلائيّة التي أمضاها الشارع، كالبيع و الصلح و نحوهما.

فلو تبدّل رأي المجتهد في أحد الأولين بقيام أمانة عليه، ثمّ انكشف الخلاف، فمقتضى القاعدة عدم الإجزاء؛ حيث إنّ للحكم الشرعيّ واقعاً محفوظاً- و إن كانت واقعيّته بنفس الإنشاء- و هو باقٍ لم يأت به بعد، فلا وجه للإجزاء حينئذٍ.

و أمّا القسم الثالث: فهو أيضاً على قسمين: قسم له واقع محفوظ أيضاً، كما لو قلنا: إنّ للبيع و النكاح واقعاً محفوظاً لا يتغيّر، فهو كذلك و مقتضى القاعدة فيه عدم الإجزاء.

و أمّا لو قلنا: إنّ الأسباب العقلائيّة غير مستقلّة في التأثير، بل هي جزء السبب، و الجزء الآخر المتممّ للسبب هو إمضاء الشارع لها، نظير إجازة المالك في البيع الفضولي، فمقتضى القاعدة فيه هو الإجزاء؛ و ذلك لأنّ المفروض صحّة اجتهاده على طبق الموازين الشرعيّة، و لم يتبيّن خطؤه فيه بعد، لكن بعد الظفر بأمانة على الخلاف- من باب الاتفاق في غير مظانّها مثلًا- تبدّل الموضوع إلى موضوع آخر، و الحكم الظاهري و إن كان طريقاً محضاً إلى الواقع بتنزيل مؤدّي الأمانة منزلة الواقع، لكن تنزيل الشارع مؤداها منزلة الواقع حقيقيّ واقعيّ، مع عدم كون مؤدّي الأمانة حقيقيّاً.

و بالجملة: هنا أمران:

أحدهما: قول زرارة- مثلًا- الذي هو مؤدّي الأمانة.

ثانيهما: قول الشارع بتنزيل الشارع له منزلة الواقع.

و الثاني حكم حقيقيّ، و الأوّل تنزيليّ، و الذي تبين خطؤه هو الأوّل لا الثاني، و بالثاني نقول بالإجزاء و نفوذ المعاملة؛ لأنّ نفوذها غير مقيّد بزمان خاصّ، و لا يحتاج في بقائها إلى سبب آخر، بل يكفي السبب الأوّل، نظير حصول الطهارة بوضوء الجبيرة؛ حيث إنّها ليست مقيّدة بزمان و ما دام العذر.

فإن قلت: إنّ تلك الإجازة مقرونة بالردّ؛ لأنّ المفروض أنّ الأمانة الثانية أقوى من الاولى، فهي ردع عن بناء العقلاء، و الإجازة المقرونة بالردّ غير مؤثّرة.

قلت: لا نسلم الردع عنها، فإنّه لو أفتى المجتهد أوّلًا بجواز العقد بالفارسيّة؛ بالاجتهاد الصحيح على طبق الموازين الشرعيّة؛ لأمانة قائمة عليه، ثمّ تبدّل رأيه إلى اعتبار العربيّة لأمانة أخرى دالّة عليه، ظفر بها في غير مطائنها، راجحة على الاولى بحسب القواعد الاجتهاديّة، فلا تنافي بين الأمرتين؛ حيث إنّ مفاد هذه اعتبار العربيّة في ذات العقد مع قطع النظر عن الطوارئ، لا بطلان العقد بالفارسيّة مطلقاً، و مفاد الأمانة الاولى عدم اعتبار العربيّة فيه مع الطوارئ، و هي في صورة الشكّ في الاعتبار، و لا تنافي بينهما، و حينئذٍ ففي الشرع عقدان: حقيقيّ، و هو الذي اعتبرت فيه العربيّة بحسب الحكم الواقعيّ الأوّل، و عقد لا يعتبر فيه ذلك بحسب الحكم الظاهري، و كلّ واحد منهما مؤثّر في النقل و الانتقال.

فإن قلت: هذا نظير العقد الفضولي لو أمضاه غير مالكة بتخيّل أنّه المالك، ثمّ بان أنّه غيره، فكما أنّه لا يمكن أن يقال بتأثير هذا الإمضاء، كذلك العقد بالفارسيّة بالاجتهاد الأوّل الذي تبين خطؤه.

قلت: هذا خروج عن موضوع البحث؛ لأنّ المفروض أنّ الاجتهاد الأوّل كان صحيحاً تامّاً على طبق الموازين الاجتهاديّة، و لم يتبين خطاؤه فيه، بل تبدّل الموضوع إلى موضوع آخر بعد ظفره بالدليل على الخلاف، فالاجتهاد الأوّل أيضاً صواب «١». انتهى.

أقول: وقع الخلط في كلامه قدس سره بين المعذوريّة و عدمها و بين الخطأ و الصواب، فإنّ المفروض أنّه تبين خطؤه في الاجتهاد الأوّل، بعد الظفر على الدليل على الخلاف و إن كان معذوراً فيه؛ لأنّ المفروض أنّه جدّ و اجتهد و استفرغ وسعه، و أنّ الظفر بالدليل على خلاف العادة، و لم يكن مقصراً في الاجتهاد الأوّل، و هذا لا ينافي معذوريّته في خطاؤه في الواقع، و حينئذٍ نقول: إنّ المفروض صحّة اجتهاده السابق على طبق الموازين الاجتهاديّة، لكن حجّيته إنّما هي لأجل بناء العقلاء، و إمضاء الشارع له أيضاً إنّما هو لأجل أنّه كاشف عن الواقع و طريق إليه، فالأمر بالعمل به حقيقيّ، لكنّه طريقيّ، لا أنّه مطلوب نفسيّ، و بعد ما كشف الخلاف- و عدم الأمر به واقعاً، بل تخيّل أنّه مأمور به- فلا أمر حتّى يُبحث عن اقتضائه الإجزاء و عدمه، فلا الاجتهاد السابق موافق للواقع، و لا الأمر بالأخذ بمؤداه.

فالظاهر أنّ ما أفاده قدس سره ناشئ عن الخلط بين المعذوريّة و الصواب.

الوجه الرابع: تفصيل آخر نسب إلى السيّد الجليل صاحب العروة الوثقى، و ربّما يظهر من «الفصول» الميل إليه «٢»، و هو التفصيل بين ما لو كان الاجتهاد الأوّل ظنّياً مستنداً إلى الأمارات، ثمّ تبدّل رأيه بالاجتهاد الظنّي، و بين ما لو تبدّل بالقطع بالخلاف؛ بعدم الإجزاء في الثاني و الإجزاء في الأوّل:

أمّا عدم الإجزاء في الثاني فلتبين خطؤه و بقاء الواقع عمّا هو عليه فوجب امتثاله.

و أمّا الإجزاء في الأوّل فلعدم الترجيح بين الاجتهادين؛ حيث إنّ كلّ واحد منهما ظنّيّ، و لآلته لا تأثير للاجتهاد الثاني فيما قبله من الأعمال، بل المؤثّر فيها هو الاجتهاد الأوّل «١».

و أورد عليه قدس سره أكثر من تأخر عنه ممّن تعرّض لما ذكره، و الإيراد عليه في محلّه؛ لأنّ المفروض ظهور خطأه في الاجتهاد الأوّل؛ و تبين عدم موافقته للواقع بحسب الاجتهاد الثاني، فلو كان رأيه السابق جواز الصلاة في وِبر ما لا يؤكل لحمه، و صلّى فيه، و رأيه اللاحق عدمه، مع فرض ظهور خطأه في الاجتهاد الأوّل؛ لظفره بأمانة معتبرة عليه، فمفاد هذه الرواية و مقتضاها فساد الصلاة المذكورة بنحو الإطلاق؛ من دون اختصاصه بزمان دون زمان، فهو معذور في اجتهاده الأوّل؛ لأنّ المفروض أنّه بذل تمام جهده فيه، لكن تبين خطؤه فيه من الأوّل، فلو لا ترجيح لأحد الاجتهادين على الآخر للزم جواز العمل على طبق اجتهاده الأوّل في الأعمال اللاحقة أيضاً، و هو قدس سره لا يلتزم به، فالحكم بتعيين العمل على وفق الاجتهاد الثاني، إنّما هو لأجل بطلان اجتهاده الأوّل و فساد.

حال الفتوى المستندة إلى الاصول

الرابعة: أن يكون مستنده في رأيه السابق هو الاصول الشرعيّة، كأصالة الطهارة- بناءً على شمولها للشبهات الحكميّة- و أصالة الحليّة و أصالة البراءة و الاستصحاب، لا العقليّة منها، ثم انكشف الخلاف، فالظاهر هو الإجزاء، كما هو مقتضى ملاحظة أدلّة الاصول المذكورة، و الجمع العرفي بينها و بين أدلّة الأحكام الواقعيّة.

فإنّ قوله عليه السلام: (لا صلاة إلّا بطهور) يدلّ على بطلان الصلاة في النجس الواقعي، و كذلك قوله عليه السلام: (لا تصلّ في وِبر ما لا يؤكل لحمه)، يدلّ على أنّها في وِبره و جلده و لحمه فاسدة، و أنّه بحسب وجوده الواقعي مانع للصلاة، و هكذا أدلّة سائر الشرائط و الأجزاء.

و قوله عليه السلام: (كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر)- بناءً على شموله للشبهات الحكميّة- لا يراد منه أنّ الطهارة الواقعيّة مقيدة بالعلم بها؛ للزوم التصويب المحال أو المجمع على بطلانه، فليس المراد منه جعل الطهارة الواقعيّة.

و لا إشكال أيضاً في الفرق بين لسان هذا الدليل و بين لسان دليل الأمارات؛ حيث إنّ للأمارات طريقيّة نافضة إلى الواقع، و صالحة للكشف الناقص عنه، مثل خبر الواحد، بخلاف أدلّة الاصول، فإنّه ليس لموضوعها- أي الشكّ- أماريّة و طريقيّة إلى الواقع، و لا صلاحية الطريقيّة، و نفس أدلتها أيضاً لا تدلّ على ذلك، و ليست أيضاً مثل إيجاب الاحتياط للتحفّظ على الواقع، بل لسانها لسان جعل الوظيفة عند الشكّ في الحكم الواقعي، و وجوب ترتيب الآثار، فالجمع العرفي بينها و بين أدلّة الأجزاء و الشرائط، هو أنّه تجب المعاملة مع الشكّ في الطهارة الواقعيّة، معاملة الطهارة الواقعيّة في تحقّق مصداق الطبيعة؛ بإتيانها مع الطهارة الظاهريّة و تحقّق الامتثال بها، فمفادها التوسعة في الطهارة التي هي شرط للصلاة، و هو المراد من الإجزاء، نظير حكم الشارع بالصلاة مع التيمّم مع فقدان الماء، الذي لا يتصور فيه انكشاف الخلاف، كما لا يتصور ذلك في الاصول الشرعيّة، بخلاف الأمارات؛ حيث إنّ أدلتها إنّما تدلّ على وجوب العمل بها على أنّها طريق إلى الواقع، و أنّ مؤدّاها هو الواقع، فلا وجه للإجزاء فيها مع كشف الخلاف، و هكذا الكلام في حديث الرفع؛ حيث إنّ المراد ليس الرفع الجزئيّة و الشرطيّة واقعاً عند الشكّ فيهما؛ ليلزم التصويب المحال أو المجمع على بطلانه، بل المراد جعل الوظيفة عند الشكّ في التكليف، و ترتيب الآثار، و تحقّق مصداق المأمور به بدون الجزء لو شكّ في جزئيّته، و ذلك توسعة في الأجزاء و الشرائط، و مرجعه إلى تقييد أدلّة الأجزاء و الشرائط بالعلم، و لا يلزم التصويب أيضاً، بخلاف تقييد الواقعيّات بصورة العلم بها.

و هكذا الكلام في أدلّة الاستصحاب؛ حيث إنّ المراد من قوله عليه السلام:

(لا ينقض اليقين بالشك) أنّ اليقين السابق أمانة على الواقع في ظرف الشك؛ إذ لا معنى لأماريّة اليقين السابق في زمان الشك، و ليس المراد الأمر بالبناء على وجود المتيقن الواقعي في ظرف الشك، بل هو نهي عن نقض اليقين بالشك، فلا بدّ أن يراى به ترتيب آثاره؛ لانتقاضه حقيقة و تكويناً بتحقيق الشك، و مقتضاه الإجزاء بالتقريب المتقدم.

و ممّا يدلّ على الإجزاء قوله عليه السلام في رواية زُرارة: (لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت) بعد قول زرارة: «وَلَمْ ذَلِكَ؟» حيث يدلّ على أنّ ذلك كافٍ في صحّة الصلاة.

فالحقّ فيما لو تبدّل رأيه المستند إلى الاصول الشرعيّة، هو الإجزاء بملاحظة لسان أدلتها، و أمّا أنّ المصلحة الواقعيّة متداركة أو لا، أو أنّ المصلحة الظاهرية وافية بالغرض أو لا، و أنّهما من جنس و سنخ واحد أو متعدّد، فمما لا وجه للبحث عنه؛ إذ لا طريق لنا إلى معرفة ذلك لبحث عنه.

نعم الذي يقتضيه مذهب العدليّة و يحكم به العقل، هو أنّ الأحكام الشرعيّة تابعة للمصالح و المفساد النفس الأمريّة، و أمّا أنّها متداركة في موارد الاصول الشرعيّة أو لا، فلا سبيل لنا إلى معرفته، و المتبع هو ظهور الدليل.

هذا كلّه بالنسبة إلى وظيفة المجتهد نفسه.

المقام الثاني في تكليف المقلّد مع تبدل رأي مجتهد

و أمّا بالنسبة إلى مقلّده: فإن قلنا: إنّ المناط في الأماريّة و الاصوليّة في مستند الحكم، هي الأماريّة و الاصوليّة عند المجتهد- حيث نزل منزله- فالكلام هو الكلام في التفصيل الذي ذكرناه بالنسبة إلى وظيفة المجتهد نفسه.

و إن قلنا: إنّ فتوى الفقيه مطلقاً أمانة للمقلّد، فمستند المقلّد في جميع الأحكام هو الأمانة؛ سواء كان مستند الفقيه فيها أيضاً الأمانة أو الاصول الشرعيّة، كما هو المناط في رجوع العقلاء إلى أرباب الصنائع؛ لعدم اليقين و الشكّ بالنسبة إلى المقلّد، و حينئذٍ فمقتضى القاعدة- عند تبدل رأي مجتهد- هو عدم الإجزاء؛ و وجوب الإعادة أو القضاء بالتقريبات المتقدمة في الأمارات.

هذا تمام الكلام في مباحث الألفاظ و الاصول العمليّة و التعادل و الترجيح و مباحث الاجتهاد و التقليد؛ تقريراً لأبحاث الاستاذ الأكبر و القائد الأعظم و آية الله العظمى سماحة الحجّة الحاج آغا روح الله الموسوي الخميني، أدام الله أيام إفاداته و إفاداته، و متّع الله المسلمين بطول بقائه.

و الحمد لله ربّ العالمين على ما وقّفتني لتقرير هذه المطالب النفيسة العميقة الأنيفة من البدو إلى الختم، مع ضعف الحال و قلة البضاعة العلميّة، و تشتّت الأحوال، و عدم فراغ البال، و الشكر له، و الصلاة و السلام على سيّدنا محمد و على أهل بيته الطاهرين.

و قد تمّ الفراغ من تقريره يوم الجمعة السادس عشر من شهر ذي القعدة الحرام- سنة ١٣٧٧- سبع و سبعين بعد الثلاثمائة و الألف من السنين الهجريّة القمريّة على مهاجرها آلاف الثناء و التحية، بيد العبد الفاني حسين بن يحيى النقوي الاشتهاري عفي عنهما.