

الظفر

باصورين فقير المظفر

شرح كتاب أصول الفقه للشيخ المظفر

الحج المصطفى

الحلقة الأولى

مبايعة الأصوات المملية

الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي بكر



الظفر باصول فقه المظفر

شرح كتاب اصول الفقه للشيخ المظفر

الحلقة الأخيرة

الجزء السادس

المقصد الرابع مباحث الاصول العملية

الشيخ علاء الدين عبد الزهراء بن أبي شبيب نجفي

أشرف على طبعه

جعفر الوائلي

بسم الله الرحمن الرحيم

روي عن

ابن الحسن الرضا عليه السلام قال :

« علينا لقاء الأصول اليكم، وعليكم التفريع » (١)

مقدمة

تكفلت (الحلقة الاخيرة) من كتاب *الظفر باصول فقه المظفر* بالبحث في الأصول العملية المعبر عنها بالدليل الفقاهتي حيث أنّ الابحاث في المقاصد السابقة كانت عن الدليل الاجتهادي بكلا قسميه الشرعي والعقلي. وفي هذا القسم يراد البحث عن الدليل الفقاهتي. وبحسب الترتيب الذي خطط له شيخنا المظفر رحمه الله في تمهيده على المقصد الرابع، وحيث ان الاخوة ممن اخذ على عاتقه نشر آثار الشيخ المظفر (ره) لم يعثروا على ابحاث المقصد الرابع كاملة ما خلا البحوث المتعلقة بمبحث الاستصحاب، فاخذت على عاتقي بعد التوكل على الله اتمام ابحاث الاصول العملية في هذا المقصد كما اراد له الماتن رحمه الله حيث عدّ له في تمهيد المقصد الرابع مبتدأ باصالة البراءة، فاصالة الاحتياط، فاصالة التخيير، فاصالة الاستصحاب. ونهجنّا نحن في الشرح هذا التسلسل وسرنا بموجبه في بحث كل اصل من هذه الاصول، ولعل هذا هو التسلسل الطبيعي في الأعم الاغلب الذي يعتمد عليه اصحاب المصنفات والمؤلفات الاصولية في مؤلفاتهم، واضفنا ابحاث في مقدمة المقصد كنا قد قررناها من درس البحث الخارج لبعض مشايخنا ونسال الله تعالى ان تعم بها الفائدة، وكان ذلك كله وراء عنوانة هذا الجزء من كتاب *الظفر باصول فقه المظفر*

(بالحلقة الاخيرة)، لبداهة انها الحلقة الرابطة بالابحاث الاصولية المعمقة والتي تنقل الطالب العزيز بمستواه العلمي من سطح الى اعلى باذن الله تبارك وتعالى، وتيمنا بما اشتهرت به حلقات (دروس في علم الاصول) لسيد مشايخنا واستاذ اساتيدنا وسيدنا الشهيد الخالد (محمد باقر الصدر) رضوان الله عنه، ولا انسى الايادي الكريمة النبيلة البيضاء لاستاذنا وشيخنا المحقق والاصولي الكبير الشيخ الايرواني (دام ظله الوارف)، فان جلّ ما وصل اليه مداد قلمي عائد بالفضل اولا وبالذات بعد انعم الله تبارك وتعالى علينا وتوفيقنا لما يحبه ويرضاه الذي اكرمنا بالتلمذ على سماحته (دامت بركاته) واعطائنا روح الطريقة المثلى في الفهم والتفهيم والدرس والتدريس فحفظنا عنه (حفظه الله) من علوم اهل البيت ما وفقنا الله تبارك وتعالى اليه، ولما عبدّ اينا طرق الوصول الى المطالب العلمية باسلوب رزين رشيق فسهّل لنا ما استصعب منه وحل ما استوثق اغلاقه ويسر ما استغلف بالفاظ يصعب معرفة مقاصد راعيها وفتح الله تبارك وتعالى لنا على يده الكريمة ابواب المعارف واذواق المشارب فلله دره من معلم رقب فينا الله والذمة متعنا والمؤمنين بطول عمره وايام افادته فينا طويلا.

والحمد لله رب العالمين..

الأقل

آل صبي نجفي

المقصد الرابع

مباحث الأصول العملية

الحلقة الاخيرة

تمهيد مباحث الاصول العملية

وقبل ان ندخل في صميم بحث الاصول العملية نذكر مجموعة من المباحث التي قررناها من ابحاث بعض اجلاء عصرنا، لتذكير الطالب العزيز فيها ليمتلك مفاتيح البحث العلمي لمباحث هذا المقصد الذي خصص لبحث الاصول العملية كما عرفت.

ومما لا بد ان يعلم ان الاجتهاد في الفقه الامامي يختلف عن الاجتهاد عند العامة، ولا ينبغي أن يكون التشابه اللفظي بينهما منشأً لتوهم أن ما ورد في بعض الروايات من الردّ على أهل الرأي والاجتهاد من العامة يشمل هذا الاجتهاد، فإنّ هذا من الاجتهاد في فهم النصوص المأثورة عنهم وتفریع الفروع على الاصول والقواعد التي ألقوها وعلاج حالات التعارض والاختلاف بينها. وهذا- مضافاً إلى أنّه ليس منهيّاً عنه- مستفاد من رواياتهم وأحاديثهم الدالة على أنّه عليهم

القاء الاصول وعلينا التفریع^(١) أو ما ورد في بعض الروایات في حکم المسح لمن عثر فوقع وانقطعت ظفر ابهامه فوضع عليه مرارة حيث قال الامام عليه السلام: «يعرف هذا وأشباهه من کتاب الله عز وجل (ما جعل علیکم في الدين من حرج)^(٢) امسح عليه»^(٣).

وغير ذلك من النصوص التي تدلّ على تدريب الأئمة عليهم السلام لأصحابهم كيفية الاجتهاد في فهم النصوص وتطبيقها والاستفادة منها. كما أنه من خلال إفادات هذا العلم اتضحت الحاجة إلى علم اصول الفقه، وأنه من دون ذلك لا يمكن أن يتم استنباط الحكم الشرعي؛ لأنه بالابتعاد عن زمان صدور النصوص والأحاديث وعدم قطعية اسناد أكثر الروایات المنقولة إلينا لخفاء القرائن والامارات التي يمكن على أساسها القطع بصدورها، لا بدّ من الاستناد في مجال تفريغ الذمّة عن الأحكام الشرعية المعلومة اجمالاً إلى الحجج الشرعية المتمثلة في الامارات الشرعية (الأدلة الاجتهادية) أو الاصول العملية (الأدلة الفقهية)، وأنه لا بدّ من اثبات ذلك بدليل شرعي قطعي أو عقلي كذلك، وهذا وأمثاله ممّا يتكفله علم اصول الفقه. ثم ان القواعد التي يبحث عنها في اصول الفقه الامامي ترجع

(١) الفصول المهمة في اصول الأئمة ١: ٥٥٤، ح ٨٢٤ و ٨٢٥.

(٢) الحج: ٧٨.

(٣) الكافي ٣: ٣٣، ح ٤.

إلى قواعد لفظية تنقح دلالات الدليل اللفظي، أو قواعد شرعية مستفادة من الروايات كالاستصحاب والبراءة وحجية أخبار الثقات وأحكام التعارض بين الروايات وعلاجه، أو مدركات عقلية نظرية أو عملية قطعية تقدم بيان دورها في مجال الاستنباط سابقاً، فليس البحث الأصولي في الفقه الإمامي بحثاً عن الأقيسة والاستحسانات والظنون، بل على العكس من ذلك يتعرّض فيه- ولو عرضاً- إلى عدم حجية مثل هذه الظنون، حتى إذا قيل بحجية مطلق الظن كما توهمه بعض الأصوليين وسمي بدليل الانسداد.

ثم ان علم الأصول تطور واتسع في طبيعة مسائله، وفي أنحاء الاستدلال، وفي تقسيم أبحاثه، فلم تعد أبحاثه هي تلك المسائل اللغوية أو العقلية المبحوثة في كتب أصول الفقه سابقاً، ولا بتلك المنهجية والاستدلالات، بل بمنهج جديد قسمت مباحثه إلى قسمين رئيسين: مباحث الألفاظ ومباحث الأدلة العقلية، وتوسّع البحث فيها عن جملة من الأصول العملية الشرعية كأصل البراءة الشرعية في الشبهات الوجوبية والتحريمية- وقد منعها الاخباري- وأصل الاستصحاب في موارد اليقين السابق، وأصل الاحتياط في موارد العلم الاجمالي أو الشك في الامتثال. وأيضاً، قسّمت الأدلة إلى: الأدلة الاجتهادية، والتي تدلّ على الحكم الشرعي الواقعي وتثبت اثباتاً قطعياً أو تعبيرياً. والأدلة الفقاهتية، التي لا تثبت الحكم الشرعي الواقعي ولا تشخصه وإنما تقرّر الوظيفة العملية تجاه الحكم الواقعي المشتبه، فإنّ

هذه الفكرة التي هي اليوم من مسلّمات اصول الفقه الشيعي .

تطور علم الاصول

قد أثّرت النقود والشبهات التي أثارها الاخباريون إلى منهج الاجتهاد الاصولي في نضج الفكر الاصولي وتقويته؛ لأنه استدعى إحكام الاسس والاصول من خلال طرح تلك الانتقادات والشبهات وتفنيدها ودفعها، والكشف عن اللبس والتأثرات التي كانت تسودها بمنهج علمي ومنطقي، كما انّ الدفاع العلمي الذي قامت به مدرسة الوحيد البهبهاني قدس سره أثّر كثيراً على الفكر الاخباري حتى جعل فقيهم الأوحد الشيخ البحراني [ت/ ١١٨٦ هـ] يميل نحو الاعتدال- كما أشرنا آنفاً- فيقبل الاجتهاد الفقهي، ويقبل الاجماع في حالة كونه كاشفاً عن السنّة- وهو المقصود منه في هذا الفقه- ويتراجع عن جملة مما كان قد تطرّف فيه الرعيل الأوّل من الاخباريين.

منهجية بحث التقارير في التمهيد

ونتكلّم في هذا التمهيد أيضا في ثلاث امور مهمة:.

- ١ . البحث عن المقصود من مصطلح الأصل العملي والتفرقة بينه وبين مصطلح الأمانة، والبحث عن تقسيم الأصل العملي إلى الأصل الشرعي والأصل العقلي، والبحث عن الفرق بين الأصل التنزيلي والأصل المحرز وتمييز هذين عن الأصل الذي لا يكون تنزيلياً ولا محرزاً، والبحث عن موارد جريان الأصول.
- ونتكلّم أولاً عن أبحاث التمهيد الأربعة التي أولها بيان الفرق بين مصطلحي الأمانة والأصل.

اولا: تقرير في الاصل العملي في الفقه الامامي

ثانيا: تقرير في الفرق بين الامارة والاصل

ثالثا: تقرير في لوازم الامارة حجة

رابعا: تقرير في الاصل التنزيلي والمحرز

خامسا: حصر الاصول بالاربعة استقرائي أو عقلي

منهجية الابحاث بعد التمهيد هي:

- اولا. البحث عن حالة الشك في التكليف مع افتراض عدم وجود حالة سابقة متيقّنة. ويدخل تحت هذه الحالة أصل البراءة وأصل الاحتياط وأصل التخيير، فإنّه في جميع هذه الأصول الثلاثة يفترض

الشك في التكليف مع عدم وجود حالة سابقة متيقنة.

ثانيا . البحث عن حالة الشك في التكليف مع افتراض وجود حالة سابقة التي هي مورد الاستصحاب والبحث عنها بحث عن الاستصحاب.

وهذه هي منهجة الابحاث بعد التمهيد في الأصول العملية.

الاصل العملي في الفقه الامامي

الأصل في اللغة جمع اصول وهو: أسفل الشيء^(١) وقاعدته^(٢)، ومنه قوله تعالى: «أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ»^(٣)، ويقال: استأصلت الشجرة، أي ثبت أصلها، ورجل أصيل، أي له أصل وأنه ثابت الرأي عاقل، ورأي أصيل، أي له أصل^(٤). فالأصل لغة يطلق على كل ما يبتني عليه الشيء ويستند إليه غيره ويتفرع عنه، فالأب أصل الولد، والأساس أصل الجدار والنهر أصل الجدول، واصول الأشجار مقابل الثمرة، واصول مسائل الإرث مقابل الفروض وغير ذلك. وقد يعبر عن الأصل

(١) القاموس المحيط ٣: ٤٨١. لسان العرب ١٥٤.

(٢) المفردات: ٧٩. أصل الشيء قاعدته التي لو توهمت مرتفعة لارتفع بارتفاعه سائر ذلك قال تعالى: «وأصلها» وقد تأصل كذا أصله وأوجد

أصل، فلان لا أصل له ولا فصل.

(٣) ابراهيم: ٢٤.

(٤) لسان العرب ١: ١٥٥.

أيضاً بالقاعدة.

واصطلاحاً: يطلق الأصل في كلمات الفقهاء والاصوليين

والمحدثين على معان عديدة:

منها: ما يتفرّع عنه: من قبيل ما يقال من أنّ الحجّة تقوم على الفرع فيثبت، ولا تقوم على الأصل فلا يثبت، ويمثّل لذلك بأنّه: «لو ادّعى رجل على آخر ديناً، وقُلّت للمدّعي أنا كفيله، أو أنا ضامن لهذا الدين، ولكن المدّعى عليه أنكر، كنت أنت الملزم به، وأنت فرع دون المدّعى عليه، وهو أصل، فثبتت الكفالة ولا يثبت الدين».

ومن ذلك قولهم: - مثلاً - في باب القياس: الخمر أصل النبيذ، أي حكم النبيذ مستفاد من حكم الخمر. ولعلّه من هذا الباب قولهم عن العين التي تقابل المنفعة بأنّها أصل.

ومنها: الدليل: ومن ذلك أدلّة الفقه: وهي الكتاب والسنة والإجماع والعقل، من هنا قولهم: الأصل في الصداق: الكتاب والسنة والإجماع. وقولهم: الأصل في صلاة الخوف: الكتاب والسنة والإجماع. ومن ذلك ما يجعل لتشخيص بعض الأحكام الظاهرية، ومثاله الاستصحاب أو البراءة، وغيرهما.

ومنها القاعدة: وهي الركيزة التي يركز عليها الشيء، ومن ذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «بني الإسلام على خمسة أصول» أي على خمس قواعد. ومن ذلك تعبيرهم باصول الدين واصول المذهب. ويطلق الأصل على القاعدة بمعنى القانون الكلي الذي يستوعب تحته

موارد وحالات ومصاديق، كالقواعد الفقهية والاصولية.

وكذلك الحال عندما يطلقون تعبير (اصول الحديث) فهم يقصدون علم دراية الحديث، وعلم رواية الحديث، وهو علم يبحث عن كيفية اتصال الحديث بالمعصوم عليه السلام من حيث أحوال الرواة وحال سند الحديث. ومن هذا القبيل ما يعبرون به عن علم التفسير ومنهجه وقواعده بـ (اصول التفسير)، التي منها اتّباع ظواهر كلامه تعالى التي يفهمها العربي، واتّباع ما حكم به العقل الفطري الصحيح، واتّباع النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأهل بيته عليهم السلام. ويطلق الأصل في اصطلاح المحدثين والرجاليين من مدرسة أهل البيت عليهم السلام على الكتاب الذي جمع فيه مصنّفه الأحاديث التي رواها هو عن المعصوم أو عن الراوي عن المعصوم ولم ينقل فيه الحديث عن كتاب مدوّن.

والمشهور في هذا النوع من الاصول أنّها بلغت أربعمئة أصل رواها أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، وفي قول رواها أصحاب الإمام الصادق والكاظم عليهما السلام. وكثيراً ما يعبر علماء الرجال عن راوٍ معيّن بأنّ له أصل. هذا ومن يتأمل في المعاني الإصطلاحية لكلمة (أصل) في كتبهم يجد أنّها جميعاً ترجع إلى المعنى اللغوي وأنّ الخلط بين المفهوم والمصداق قد يوحي بكونها معاني متعدّدة، كما ألمح إلى ذلك بعض الفقهاء.

وقد راج بين الفقهاء والاصوليين خصوصاً المتأخرين منهم تعبير

(أصالة) بدل (أصل) والمعنى عندهم واحد، فعندما يقولون: أصالة البراءة، فهم يقصدون أصل البراءة. وعلى أية حال، فالحديث عن (الأصل) تارة يقع على مستوى استخدامه في علم اصول الفقه، واخرى في علم الفقه نفسه، ونشير إلى ذلك في الأبحاث التالية.

ان فكرة الاصل العملي هي من مختصات الفقه الامامي فان الاستنباط لدى المدرسة الامامية يمر بمرحلتين:

المرحلة الاولى: التمسك بالدليل الاجتهادي، فان فرض وجود مايمكن التمسك به لاثبات الحكم او نفيه من خلال الادلة الاجتهادية اخذنا بها وافتيينا على طبق ذالك، واما اذا فرض انه لا يوجد مايدل على ذالك في الادلة الاجتهادية فننتقل آنذاك الى الاصل العملي من احتياط او براءة حسب اختلاف الرأي، هذه هي طريقة الاستنباط في المدرسة الامامية، وهذا بخلافه في المدرسة الاخرى فانها تلاحظ في البداية الادلة الاجتهادية من الكتاب او السنة فان كان هناك مايدل على الحكم اخذ بذالك واما اذا لم يكن فلاينتقل الى الاصل العملي وليس عندهم اصلي عملي لانه من مختصات الفقه الامامي وانما ينتقلون الى ادلة اخرى في مرحلة ثانية من القوة كالتقياس والاستحسان وفعل الصحابي وماشاكل ذالك من ادلة بالدرجة الثاني، اذا كلا المستنديين عندهم هو عبارة عن الدليل الاجتهادي ففي المرحلة الاولى يكون المستند هو الدليل الاجتهادي الاقوى وهو الكتاب والسنة وفي المرحلة الثانية ايضا هو دليل اجتهادي لكنه

اضعف حجة، فطريقة الاستنباط في المدرسة الامامية تختلف عن غيرها، ومن هنا ترى ان فكرة الاصل العملي في المدرسة الامامية اخذت قسطا وافرا من البحث فالجزء الثاني من الكفاية تقريبا ناظر الى الاصول العملية وهكذا رسائل الشيخ الانصاري، بينما في المدرسة المقابلة لاتجد بحثا عندهم عن الاصول العملية، نعم عندهم ابحاث موسعة عن القياس والاستحسان وعمل الصحابي لانهم يتمسكون بها ولاننا نرى انه من المفروغ عدم حجيتها فلذلك لم تبحث هذه الامور في المدرسة الامامية الا على سبيل اثبات عدم حجيتها وردها او المقارنة بينها وبين ما في ايدينا من اصول عملية اورثناها عن اهل البيت عليهم الصلاة والسلام.

تنوع إطلاق كلمة (الأصل) في علم الاصول

١- الاصول اللفظية: وهي القواعد العقلائية العامة التي يرجع إليها عند الشك في المراد بسبب بعض الطوارئ التي تولد احتمالا على خلاف الظاهر، كأصالة عدم التخصيص عند الشك في طرؤ مخصص على العام. وقد سميت اصولاً لكونها تعالج حالات الشك وتضع الحلول المناسبة لها، وسميت لفظية لكونها تجري في باب الألفاظ، وسميت عقلائية لكونها ثابتة ببناء العقلاء وسيرتهم في تلقيهم لمداليل الألفاظ وفهمهم للكلمات، وقد أقرهم الشارع على طريقتهم هذه؛ إذ لم يعهد منه إبداء طريقة جديدة لكشف المرادات

دون ما هو المرسوم لدى العقلاء في محاوراتهم.

٢- الاصول العملية: الأصل العملي في اصطلاح علماء الاصول

عبارة عن الحكم المجعول للشاك، دون أن يكون فيه نظر وجهة كشفٍ عن الواقع. والاصول العملية عبارة عن القواعد المقررة عقلاً أو شرعاً لتحديد الوظيفة العملية للمكلف عند الشك في الحكم الواقعي وعدم وجدان الدليل المحرز الأعم من القطعي والظني المعتبر، فلا يكون المطلوب من الأصل العملي الكشف عن الحكم الشرعي الواقعي، بل إن دوره يتمخض في تحديد الوظيفة العملية عند فقدان الدليل المحرز أو ما ينتج نتيجة فقدان كإجمال الدليل أو ابتلائه بالمعارض. وهذا ما يعني أن مرجعية الأصل العملي إنما تكون بعد است فراغ الوسع في البحث عن الأدلة المحرزة، فإن عثر على ما يصلح للكشف عن الحكم الشرعي الواقعي فهو المعتمد، وإلّا فالمرجع هو الأصل العملي. وهذه المنهجية هي التي يميّز بها الفقه الإمامي عن فقه العامة الذي ينتهج إثبات الحكم الشرعي فقط من دون أن يهتم بتحديد الوظيفة العملية؛ إذ مع عدم توفر الأدلة القطعية يحاول فقه العامة جبران ذلك بالعمل بالأمارات والظنون القائمة على أساس الاعتبارات والمناسبات والاستحسانات، فهم يتوسّلون بكل وسيلة لإثبات الحكم الشرعي، بخلاف الفقه الإمامي الذي يتمسك بالاصول العملية كلّما تعرّس الحصول على دليل شرعي معتبر.

وفكرة الاصل العملي في المدرسة الامامية لم تكن ناضجة

كنضجها اليوم ولعله لم يكن عندهم تمييز واضح بين هاتين المرحلتين اي مرحلة الدليل الاجتهادي والاصل العملي بل كانت الفكرة عندهم عائمة وغائمة، وقد مرّت بمراحل ثلاث حتى وصلت إلى ما وصلت إليه الآن، وهي كما يلي:

١- مرحلة اعتبار الأصل دليلاً قطعياً:

وهي المرحلة التي ادرجت فيها الاصول العملية في الدليل العقلي الذي هو دليل قطعي، والذي اعتبرت الاصول العملية بسببه دليلاً قطعياً على الحكم الشرعي، فكان ذلك مستنداً لتوجيه التزامهم بالاصول العملية في قبال العامة الذين التزموا بالأمارات الظنية الناقصة في عملية الاستنباط .

فالمحقق الحلي (ره) في كتاب المعتبر يقول: ان مستند الاحكام خمسة اشياء الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل والاستصحاب^(١).

فقد جعل الاستصحاب في صف الكتاب والسنة والاجماع والعقل ولم يجعله في مرحلة ثانية وهذا يعني انه لم يكن عندهم الفارق بين المرحلتين فارقاً، وفي موضع آخر يقول ان الاستصحاب له افراد ثلاثة استصحاب حال العقل وهو التمسك بالبرائة الاصلية ثم يذكر الفرد الثاني وهو عدم الدليل دليل عدم ثم استصحاب الشرع.

وشاهدنا في الاول وهو استصحاب العقل فانه قال التمسك بالبراءة الاصلية والمقصود من البرائة الاصلية هي البرائة المتعارفة التي نتمسك بها وسميت اصلية لان الاصل براءة ذمة كل انسان والاشتغال شيئ عارض فالبراءة هي الحالة الاصلية فقد جعل البرائة مصداقا لاستصحاب حال العقل وانما عبر باستصحاب حال العقل لان العقل يحكم ان الذمة في بداية الامر محكومة بالبراءة وهو قبح العقاب بلابيان فالبراءة حالة عقلية بمعنى ان العقل يحكم بالبراءة السابقة

فقد جعل المحقق البرائة فردا من الاستصحاب وهذا يدل على ان الافكار لم تبلغ درجة النضج بعد، بل اذا رجعنا الى كلمات القدماء فقد نستفيد من بعضها ان البرائة هي مصداق للدليل القطعي، وورد في كلمات اخرين انها مصداق للدليل الظني وقد يستفاد من كلمات اخرين انها مصداق لقاعدة عدم الدليل دليل العدم..

ان هذا يدل على ان المسألة لم تكن ناضجة بعد فلا معنى لعد البرائة من الدليل القطعي او الظني فانها ليست دليلا على الحكم بدرجة القطع او الظن وانما هي تشخص الوظيفة العملية، بمعنى ان الكتاب والسنة هما دليلان على الحكم فيشخصان الحكم الواقعي ونستنبط منهما الحكم الواقعي فقد نصيب وقد نخطأ ولكن الكتاب الكريم والسنة الشريفة ترشد الى الحكم الواقعي، ولكن لو فرضا انه لا يوجد ما يرشد الى الحكم الواقعي لامن الكتاب ولا من السنة فماذا

نصنع؟ فلا بد من الاحتياط او البرائة فيأتي دور الاصل العملي ويقول مادمتم جاهلا بالحكم الواقعي فانا اقول ان المناسب لك العمل بالاحتياط اي التنجيز وقد يقول المناسب لك البرائة اي التعذير، وقد اصطلح الوحيد البهبهاني على النوع الاول من الادلة بالادلة الاجتهادية بينما اصطلح على النوع الثاني بالادلة الفقاهتية، فالاصل يرادف الدليل الفقاهتي بينما الكتاب والسنة يرادف الدليل الاجتهادي.

ب- مرحلة اعتبار الأصل دليلاً ظنياً:

بعد أن التفت العلماء إلى أن الأدلة المعتمدة في الفقه ليست كلّها قطعية، باعتبار أن بعضها ظني رغم كونها معتبرة شرعاً- كالظهورات وأخبار الآحاد مثلاً- شاعت بينهم فكرة قبول العمل بالظن وبالتالي ادرجت الاصول العملية في الأدلة الظنية .

ج- مرحلة اعتبار الأصل وظيفة عملية:

وتأتي هذه المرحلة بعد أن اختمرت الفكرة الصحيحة للأصل العملي وجاءت لتؤكد على أن الأصل لا يطلب منه الكشف عن الحكم الواقعي حتى يبحث بعد ذلك عن كونه دليلاً قطعياً أو ظنياً، وإنما يطلب منه تحديد الموقف العملي للمكلف تجاه الحكم الواقعي عند عدم إمكان إثباته. وإلى هذا المعنى أشار المحقق جمال الدين الخوانساري في بعض كلماته، وكذا الوحيد البهبهاني، وكان اختصار هذه الفكرة هو الذي أدى إلى اعتبار عصر الوحيد البهبهاني مرحلة جديدة

وعصراً ثالثاً من عصور علم الاصول وتاريخه، وقد كان هذا فتحاً كبيراً في منهجة علم الاصول، وإن كان ذلك لم ينعكس في التصنيفات المدونة إلّا على يد الشيخ الأنصاري حيث صنّف كتابه فرائد الاصول حسب هذه المنهجية .

الفرق بين الامارة والاصل

أن الأحكام الظاهرية على قسمين قسم منها يتمثل في باب الأمارات وقسم آخر يتمثل في باب الأصول العملية. والحكم الظاهري في باب الأصول العملية مجعول لتنجيز الحكم الواقعي المشكوك أو التعذير منه، فالأصل العملي لا ينظر إلى الحكم الواقعي ولا يريد تشخيصه وإنّما يشخص الوظيفة العملية اتجاّاهه، فأصل البراءة مثلاً يقول أنّ وجوب صلاة الجمعة ما دام مجهولاً فوظيفتك العملية اتجاّاهه ليست هي الاحتياط بل البراءة ولا يقول أنّ صلاة الجمعة حكمها واقعاً هو الوجوب أو عدم الوجوب. هذا بالنسبة إلى الحكم الظاهري في باب الأصول العملية.

وأما الحكم الظاهري في باب الأمارات فليس مجعولاً بداعي التنجيز أو التعذير بل هو ناظر إلى الواقع ويريد تشخيص الحكم الواقعي المشكوك غاية الأمر قد يصيبه وقد يخطأه.

ولم نجد في الكتب القديمة كالكفاية والرسائل تسليط الاضواء على الفارق بين الامارة والاصل، وإنما عند دفع شبهة ابن قبة يذكرون

بعض المطالب من قبيل ما ذكره صاحب الكفاية في بداية الجزء الثاني فان ابن قبة قال يلزم من تشريع الاحكام الظاهرية الجمع بين المثلين اي بين الحكمين المتماثلين او المتضادين واجاب الشيخ الخراساني بان هذا يتم اذا كان المَجْعُول في باب الامارة هو الحكم المماثل ولكننا نرى ان المَجْعُول هو المنجزية والمعدرية، ففي هذا المبحث عرفناه مبناه في الفارق بين الامارة والاصل فان المَجْعُول في الامارة هو المنجزية والمعدرية بينما المَجْعُول في الاصل شيء اخر..

وبعد وجود امتياز بين الحكم الظاهري في باب الأمارات عنه في باب الأصول العملية نريد التعرف على الفرق بين حقيقة ذاك الحكم وحقيقة هذا فهل هناك فرق آخر غير المقدار الذي ذكرناه أو لا ؟ وفي هذا المجال يمكن تقديم أربعة فروق هي:

١ . ما ذكره الميرزا (ره) واختاره السيد الخوئي (ره)، من أن المَجْعُول في باب الأمارات هو الطريقية والعلمية وتتميم الكشف(الطريقية والعلمية وتتميم الكشف أفاض مترادفة)، فحينما يقول الشارع جعلت خبر الثقة حجة فالمقصود أنني جعلت خبر الثقة طريقاً تاماً إلى الواقع وجعلته علماً بعد ما كان ظناً وجعلت كاشفيته عن الواقع كاشفية تامة بعد ما كانت ناقصة، وأمّا في باب الأصول العملية فالمَجْعُول هو الوظيفة العملية أي التنجيز والتعذير.

ثم أضاف الميرزا قائلاً: أن جعل الوظيفة العملية في باب الأصول العملية تارة يكون بلسان جعل التنجيز والتعذير وأخرى بلسان تنزيل

المشكوك منزلة الواقع، كما هو الحال في أصل الحل فإن قوله . عليه السلام :: (كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام) يفهم منه أنّ الشيء الذي يشكّ في حليّته فهو بمنزلة الحلال الواقعي. واصطلاح على الأصل في هذه الحالة بالأصل التنزيلي حيث نزل المشكوك منزلة الواقع.

وهناك حالة ثالثة أشار لها الميرزا وهي أن يكون جعل الوظيفة العملية بلسان تنزيل الاحتمال منزلة اليقين كما هو الحال في الاستصحاب فإنّ المستفاد من دليل (لا تنقض اليقين بالشكّ) في نظره (ره) تنزيل احتمال البقاء منزلة اليقين بالبقاء. ومثل هذا الأصل سمّاه بالأصل المحرز، حيث أنّ احتمال البقاء ما دام قد نزل منزلة اليقين فالشاكّ في بقاء الحالة السابقة يصير محرزاً لبقاء الحالة السابقة. وعلى هذا فالأصل في نظر الميرزا على ثلاثة أقسام::

أ . أصل تنزيلي. وهو ما يكون جعل الوظيفة العملية فيه بلسان تنزيل

المشكوك منزلة الواقع.

ب . أصل محرز. وهو ما يكون جعل الوظيفة العملية فيه بلسان تنزيل نفس الشكّ منزلة اليقين.

والفرق بين هذا وسابقه أنّه في السابق ينزل المشكوك . دون الشكّ . منزلة الواقع دون اليقين بينما في هذا الأصل ينزل نفس الشكّ . دون المشكوك . منزلة اليقين دون الواقع.

ج . أصل غير تنزيلي ولا محرز. وهو ما يكون جعل الوظيفة العملية فيه لا بلسان تنزيل المشكوك منزلة الواقع ولا بلسان تنزيل الشك منزلة اليقين، بل بلسان جعل التنجيز والتعذير لا أكثر. ومثاله أصل البراءة فإنّ قوله - صَلَّى الله عليه وآله -: (رفع عن أمتي ما لا يعلمون) يدلّ على جعل المعذورية، أي أنّ أمتي معذورة من ناحية الحكم الذي لا يعلمونه، فالمجعول هو الوظيفة العملية بلسان جعل المعذورية. وقيل ان هذا الفارق ظاهر في بعض كلمات الشيخ الاعظم (ره)، من ان المجعول في باب الامارة الطريقية وقد شيد اركان هذا الشيخ النائيني فهو من القائلين بكون المجعول في باب الامارة هو العلمية او الطريقية او تتميم الكشف او الغاء الاحتمال المخالف بينما المجعول في باب الاصل هو التنجيز او التعذير^(١)، وممن اختار ذلك ايضا الشيخ العراقي في^(٢)، واختاره السيد الخوئي^(٣).

والميرزا (ره) اعتقد أنّ الفرق الذي تقدّم به يكون وجهاً لحجّة الأمانة في إثبات اللوازم غير الشرعية بخلاف الأصل، حيث ذكر في وجه ذلك: أنّ المجعول في خبر الثقة إذا كان هو العلمية، فالثقة متى ما أخبرنا بشيء صرنا وكأنّنا عالمون به، وإذا صرنا عالمين به ثبتت اللوازم

(١) اجود التقريرات ج ٢ ص ٧٥ وفوائد الاصول ج ٣ ص ١٠٦ .

(٢) نهاية الافكار ج ٣ ص ١٩٦ و ٧٢.

(٣) مصباح الاصول ج ٢ ص ١٠٤ .

غير الشرعية لأنَّ من علم شيئاً فقد علم بلوازمه، فمن علم بحياة ولده فقد علم بنبات لحيته، وهذا بخلافه في الأصول العملية فإنَّه ليس المجعول فيها العلمية حتَّى يلزم فيها ثبوت اللوازم. فمثلاً إذا كان لك ولدٌ غاب عنك وعمره عشر سنوات ونذرت أن لحيته متى ما نبتت تصدّقت على الفقير بدرهم، فإذا مضى على غيبته عشرون سنة ثم شككت في بقاءه على قيد الحياة وبالتالي شككت في نبات لحيته، ففي هذه الحالة لو أخبرك الثقة بعد عشرين سنة ببقائه على قيد الحياة ثبت بإخباره حياة الولد وثبتت بذلك اللوازم غير الشرعية وهي نبات اللحية ومن ثمَّ يثبت وجوب التصدّق. هذا كلّ في حالة إخبار الثقة بحياة الولد.

وأما لو أجريت استصحاب الحياة فلا يثبت بذلك نبات اللحية ومن ثمَّ لا يجب التصدّق.
إذن الأمانة حجة في إثبات الحياة وفي إثبات نبات اللحية الذي هو لازم غير شرعي .

وإنما لم يكن نبات اللحية لازماً شرعياً، لأنَّه لا توجد آية ولا رواية تقول إذا بقي الولد حياً بعد عشرين سنة فلحيته نابتة . بينما الأصل ليس حجة في إثبات نبات اللحية.

وقد استدلل الشيخ النائيني على ذلك بوجهين:

الوجه الاول ان الطرق المجعولة حجة شرعا كالخبر وماشاكله

من الامارات هي ليست مجعولة من قبل الشارع بنحو التأسيس بل هي امضاء لما عليه العقلاء اي هذه الطرق هي طرق عقلانية قبل ان يجعلها الشرع حجة ودور الشرع هو دور الامضاء لادور التأسيس، ونضم اليه مقدمة وهي انه لو رجعنا الى العقلاء لوجدناهم يعتبرون الخبر طريقا وياخذون به من جهة انهم يلغون احتمال المخالفة اي كانهم يعتبرون الخبر علما تاما ولازمه ان الشارع عندما يمضي ماعليه العقلاء يكون المجمعول عنده العلمية كما هو الحال لدى العقلاء.

الوجه الثاني انه يلزم ان نبني على كون المجمعول في باب الامارات هو العلمية اي نحن مضطرون وملزمون بذلك حتى لوقفنا النظر عن قضية ماعليه العقلاء، والوجه في ذلك ان الامارة لا اشكال في انها تنجز ماقامت عليه، اي تنجز متعلقها ومؤداها فلودل الخبر على ان هذا الشيء حرام فان حرمة تنجز رغم انه لا يوجد علم وجداني بالحرمة ومادام لا يوجد علم وجداني للحرمة فمقتضى قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) عدم جواز العقاب على مخالفة المتعلق، اذا الامارة منجزة جزما لمتعلقها فيلزم ان يكون المجمعول فيها هو العلمية حتى تصلح ان تكون منجزة، اما اذا لم تجعل العلمية فيلزم عدم امكان تنجيزها لمتعلقها اي لا يصح للمولى ان يعاقبنا على ارتكاب هذا الحرام فانه يقبح العقاب بلا بيان، فالشيخ النائيني فرارا من مخالفة قاعدة قبح العقاب بلا بيان والتي لا تقبل التخصيص يلزم ان نقول ان المجمعول في الامارة هو العلمية فاذا افادت العلم بمتعلقها صح التنجز

والعقوبة على مخالفته من دون لزوم محذور تخصيص الحكم العقلي.
ولاجل جعل العلمية اعتبر المشهور لوازم الامارة غير الشرعية
حجة بينما لوازم الاصل ليست حجة فالمستند لذلك قد اتضح،
والوجه فيه ان المجمعول في الامارة مادام هو العلمية فنقول ان العلم
بالشيئ علم بلوازمه فمن علم بان الولد حي الى الان وقد صار عمره
ثلاثين سنة فسوف يعلم انه نبتت لحيته وانه قد شاب وهذا بخلافه في
الاصل العمي هكذا ذكر الشيخ النائيني.

رد السيد الخوئي على القاعدة الميرزائية

وعلق السيد الخوئي على ما افاده الشيخ النائيني، من ان قاعدة
العلم بالشيئ علم بلوازمه لا تتم في العلم التعبدى وانما تتم في العلم
الوجداني التكويني الحقيقي، فمن علم حقيقة ان الولد باقى على قيد
الحياة الى الان فسوف يعلم باللوازم وهو انه قد نبتت لحيته ولكن
المفروض في المقام ان العلم ليس وجدانيا وانما هو علم تعبدى
ومادام العلم المذكور علما اعتباريا فنقتصر على مقدار التعبد
والاعتبار والشرع قد اعتبرني عالما بلحاظ المؤدى المطابقي اما
بلحاظ اللوازم فمن قال قد اعتبرني عالما، ومن هنا ذهب السيد
الخوئي الى ان لوازم الامارة كلوازم الاصل ليست حجة رغم انه يوافق
استاذة على مسلك جعل العلمية، فمن اراء السيد الخوئي التي خالف
فيها المشهور هو قال المشهور ان الامارة حجة في لوازمها والسيد

الخوئي قال ليست حجة في لوازمها لان المستند هو قاعدة العلم بالشيئ علم بلوازمة وهي تتم في العلم التكويني دون العلم الاعتباري فانكر حجية الامارة في لوازمها ..

فالفرق ان الامارة ناظرة الى تشخيص الحكم الواقعي بخلاف الاصل وهما مصطلحان اصوليان بهذا المعنى، نعم قد نبني على حجيته في لوازمه العقلية غير الشرعية وقد لانبني كما هو مختار السيد الخوئي ولايعني انه رفع يده عن امارية الامارة فالامارة تبقى امارة مادامت ناظرة الى تشخيص الحكم الواقعي سواء كانت حجة في لوازمها غير الشرعية اولاً .

الفارق الثاني بين الاصل والامارة

ان الامارة لم يؤخذ في لسان دليل حجيتها الشك بينما الاصل قد اخذ في لسان حجيته الشك من قبيل اصل (الطهارة كل شيئ لك طاهر ..)، وهذا بخلاف الامارة فان لسان حجية الظهور او الخبر لم يؤخذ فيه الشك وهو مثل (العمرى وابنه ثقتان). وتعبير ثاني: أن الأصل يفترق عن الأمانة في مقام الجعل، ففي مقام الجعل والتشريع جعل الأصل حجة في حالة الشك في الحكم الواقعي، فالشاك في الحكم الواقعي هو الذي جعل الأصل في حقه حجة بينما حجة الأمانة لم تجعل في حق الشاك في الحكم الواقعي، بل هي منصبّة على ذات المكلّف. وتعبير ثالث اصولي: ان الشك في الحكم الواقعي أخذ

موضوعاً في حجة الأصل دون حجة الأمارة.

وقيل ان لازم هذا الفرق ان الامارة تصير امارة لو فرض ان لسان دليلها لم يؤخذ فيه العلم اما لو استندنا الى مثل (فاسالوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون) فيكون الخبر اصلاً لا امارة فالشيء الواحد يصير اصلاً بلحاظ هذا اللسان وامارة بلحاظ هذا اللسان وهو شيء واضح البطلان.

وفي جواب آخر على هذا الفرق فقد قيل ان لازم عدم أخذ الشك في موضوع حجة الأمارة كون الأمارة حجة في حق كل مكلف ولو كان عالماً بالحكم الواقعي . إذ المفروض عدم تخصيص حجة الأمارة بالشك . مع أن من الواضح أن الأمارة لا يمكن أن تجعل حجة في حق العالم بالحكم الواقعي إذ بعد انكشاف الواقع لا معنى لجعل خبر الثقة مثلاً حجة كما هو واضح.

ومن أجل الفرار من هذا المحذور ذهب البعض إلى أن حجة الأمارة وإن لم تجعل مقيدة بالشك ولكنها مجعولة في ظرف الشك فالشك ظرف لجعل حجة الأمارة وليس قيداً لها، وهذا كما لو فرض أن زيداً موجود في الدار فإن الدار ظرف لوجوده ومكان له وليست قيداً له وإلا يلزم صيرورة زيد بعد خروجه من الدار مغايراً له حالة وجوده في الدار لأن زيداً لمقيد بالدار مغاير لزيد المقيد بعدم الدار، وهذا بخلاف ما لو كانت الدار ظرفاً لوجود زيد فإن الشيء لا يتغير بتغير ظرفه. وهذا اهم ما كان من جواباتهم على هذا الفارق، وتتعرف ان شاء الله

تعالى على تماميته او عدمها في ابحاث السطح العالي ان شاء الله
تبارك وتعالى .

الفارق الثالث بين الاصل والامارة

وهو ما توحى به بعض كلمات الشيخ النائيني^(١)، وحاصله: ان
الاصل قد اخذ في موضوع حجيته واقعا الشك وعدم العلم بينما
الامارة لم يؤخذ في موضوع دليل حجيتها الشك واقعا. وبعبارة ثانية:
أنّه بحسب عالم الجعل لا فرق بين الأصل والأمانة ففي كليهما أخذ
الشك في الموضوع، فالمولى بحسب عالم الجعل صبَّ الحجة في
الأصل والأمانة على الشاك بيد أن الدليل الذي يصل إلينا تارة يكون قد
أخذ في لسانه وألفاظه الشك فيكون الحاكم الظاهري حينذاك أصلاً
وأخرى لم يؤخذ في لسانه وألفاظه الشك فيكون الحكم الظاهري
أمانة. والفرق بين هذا وبين سابقه ان السابق يجعل المدار على لسان
الدليل وهذا يغض النظر عن لسان الدليل وكأن الشيخ النائيني قد
التفت الى انه اذا لم يؤخذ الشك في موضوع حجية الامارة واقعا
فلازمه ان الامارة حجة في حق العالم فحاول ان يعالجه فقال نعم
الشك لم يؤخذ في موضوع الحجة بنحو القيدية ولكنه اخذ بنحو
الموردية اي ان الامارة جعلت حجة في ظرف الشك لافي قيد الشك .

(١) اجود التقريرات ج ٢ ص ٨٨ وفي فوائد الاصول ج ٤ ص ١٨١ .

وقيل في ردّ هذا الفارق هو أنّه لو كان المدار على لسان الدليل وألفاظه فلازم ذلك صيرورة خبر الثقة أمانة تارة وأصلاً عملياً أخرى فإنّه لو جعلنا الدليل على حجّة الخبر مثلاً قوله تعالى: (واسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون)، صار الخبر أصلاً لأنّ هذه الآية الكريمة أخذ في لسانها الشكّ وعدم العلم، حيث قيل أسألوا وخذوا بالخبر إن كنتم شاكّين ولا تعلمون، بينما لو جعلنا الدليل على حجّة الخبر مفهوم آية النبأ، وهو: (وإن لم يجئ فاسق فلا تتبينوا) صار الخبر أمانة حيث لم يؤخذ في اللسان المذكور الشكّ وعدم العلم، وهذا باطل إذ من الواقع أنّ خبر الثقة أمانة مهما كان لسان دليله. وغيره من الاجوبة والردود.

الفارق الرابع بين الاصل والامارة

الفارق الرابع ما افاده الشيخ الاعظم في اوائل مبحث الاستصحاب عندما تعرض الى انه يشترط في جريان الاستصحاب عدم وجود دليل على خلاف الحالة السابقة وخلاصة قوله: ان مانصبه الشرع كدليل على الحكم تارة تكون له كاشفية عن الواقع والشرع يلحظ تلك الكاشفية وهذا عبارة عن الامارة واخرى لا تكون له كاشفية او توجد كاشفية ولكن الشرع لايلحظ هذه الكاشفية حين جعل الحجية فهذا عبارة عن الاصل ومن خلال هذا اتضح ان الشيخ الاعظم له رأيان في التفرقة بين الاصل والامارة: الاول وهو ما ذكرناه سابقا وهو ان المجعول بالامارة العلمية بخلافه في الاصل. والثاني هو هذا الذي اشرنا اليه

وقد يقال يمكن الجمع والتقريب بينهما وان روحهما واحدة.

الامارة حجة في لوازمها غير الشرعية

لماذا الامارة حجة في لوازمها غير الشرعية؟ هناك عدة اجوبة :

الاول: لصاحب الكفاية فقال ان لازم الامارة حجة لان الامارة عندما تخبر عن المدلول المطابقي فهي تخبر عن المدلول الالتزامي فيصير حجة في المدلول الالتزامي..

هذا وقد يستدل على هذه الملازمة وهي ان من اخبر عن شيء فقد اخبر عن لوازمه بالبيانين التاليين: الاول مذكره السيد البجنوردي في منتهى الاصول^(١): ذكر انه في باب الوصايا والاقارير يؤخذ بالمدليل الالتزامية فلو فرض ان شخصا اقرا بشيء فانه يؤخذ بالمدليل الالتزامية.

الثاني مذكره السيد الحكيم في حقائق الاصول^(٢) وحاصله:

ان اللفظ اذ دل على المدلول المطابقي فقد دل على المدلول الالتزامي فقال(ره): ان دلالة الخبر على معناه المطابقي بالمطابقة كدلالته على معناه الالتزامي بالالتزام دلالة فعلية غير متوقفة على اعتقاد المخبر اللزوم فتدخل تحت اطلاق دليل الحجية كل من

(١) منتهى الاصول ج ٢ ص ٤٧٩ :

(٢) حقائق الاصول ج ٢ ص ٤٨٧ .

الداليتين بلا فرق..

الجواب الثاني ما ذكره الشيخ النائيني: فانه تقدم عنه ان المجعول في باب الامارة هو العلمية ثم فرع على جعل العلمية فقال: وما دامت الامارة علما سوف تثبت لوازم الامارة لان العلم بشيء علم بلوازمه اذا هو خرَج حجية لوازم الامارة من خلال هذا البيان وهو مادام المجعول في الامارة هو العلمي والمفروض ان العلم بشيء علم بلوازمه فسوف تثبت اللوازم وتصبح معلومة.

الوجه الثالث: ما افاده الشيخ الاعظم في مبحث الاستصحاب في التنبيه السادس من تنبيهات الاستصحاب: فانه تعرض الى هذا المطلب وهو ان الاستصحاب هل هو حجة في لوازمه غير الشرعية او لا ؟ وفي هذا المجال ذكر ان مدرك حجية الاستصحاب حيث انه الاخبار اي (لا تنقض اليقين بالشك) فلا يكون الاستصحاب حجة في لوازمه. لان القدر المتيقن من حديث لا تنقض هو النهي عن النقض بلحاظ الاثار الشرعية المباشرة. واما غير الشرعية فلا يدل على النهي عن النقض بلحاظها .. ثم قال: نعم لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظن لم يكن مناص عن الالتزام بالاصول المثبتة لعدم انفكاك الظن بالملزوم عن الظن باللازم (انتهى).

والمتحصل من كلامه(ره) هو ان الاستصحاب لو كان حجة من باب الامارية يعني من باب الكشف عن الواقع فهو حجة في لوازمه لان الظن بالملزوم يساوق الظن باللازم بنفس الدرجة .

خلاصة: اتضح فيما سبق ان المشهور قال لوازم الامارة حجة ففي توجيه ذلك و تخريجه فنيا ذكرنا ثلاث وجوه:

الاول: للشيخ الخراساني طبق قاعدة الاخبار عن شيء اخبار عن لوازمه وكأنه يوجد خبران احدهما عن المطابقي والثاني عن الالتزامي فدليل حجية الخبر باطلاقه يشمل الخبر الثاني كما يشمل الاول وقد ناقشناه فيما تقدم .

الوجه الثاني الذي ذكرناه كان للشيخ النائيني وهو ان مجعول العلمية والعلم بالشيئ علم بلوازمه وقلنا انه اذا اخذ بظاهره فالاشكال عليه واضح ولكن قلنا يحتمل ان يكون المقصود شيء آخر كما ذكرنا .

والوجه الثالث للشيخ الاعظم ذكره في الاستصحاب فقال الظن بالملزوم ظن بلازمه فتثبت اللوازم. وقلنا ان هذا المطلوب يمكن توضيحه بان الامارة حيث ان الجاعل قد لاحظ فيها قوة الكشف لدرجة (٧٠) والمفروض ان كاشفية الشيء عن مدلوله الالتزامي تساوي كاشفيته عن مدلول المطابقي بنفس الدرجة وهذه وجدانية فيلزم على الجاعل - مثل العقلاء - ان يعتبروا الامارة حجة حيث في المدلول الالتزامي ايضا لان درجة الكاشفية واحدة. وحيث ان الشرع امضا ما عليه العقلاء فيثبت ان الشرع يبني على ذلك. اي على حجية الامارة في لوازمها .

ثم ان السيد الخوئي في مصباح الاصول الجزء الثالث بعد ان ذكر الوجه الاول للشيخ الآخوند الخراساني ورده، وذكر ايضا بعد ذلك

الوجه الثاني اي الوجه الذي ذكره الشيخ النائيني وفهمه على ظاهره ورده بما تقدم من (ان قاعدة العلم بالشيء علم بلوازمه تختص بالعلم التكويني الحقيقي الوجداني)، فبعد ان ذكر هذا الوجهين وناقشهما قال (ره): يتضح بهذا انه لا يوجد دليل على ان الامارة حجة في لوازمها فان الدليل هو احد الوجهين المتقدمين وكلاهما باطل كما ذكرنا. فالامارة كالاصل ليست حجة في لوازمها ..

(ثم قال): نعم نستثني ما اذا كان الامارة خبرا فانه حجة في لوازمه لقضاء السيرة العقلائية بذلك. وادخل تحت عنوان الخبر الاقرار والوصية اذا رأي السيد الخوئي في باب لوازم الامارة: لا دليل على حجية الامارة في لوازمها كما في الاصل الا الخبر فانه حجة في لوازمه للسيرة.

الاصل العملي الشرعي والعقلي

الأصل العملي ينقسم إلى قسمين: شرعي وعقلي، والاول هو الحكم الظاهري مثل أصالة البراءة المستفادة من قوله . عليه السلام .: (كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام)، فإنّ هذا الأصل حكم ظاهري بالحليّة منشأ من أهمية الحليّة. والثاني هو الحكم العقلي، أو بتعبير آخر الوظيفة العقلية التي ترتبط بعمل المكلف .

ومنه: قاعدة الاشتغال الذي يكون مفادها هو: الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

ومنه: قاعدة قبح العقاب بلا بيان فإن مرجعها لدى المشهور إلى أن المولى ليس له علينا حق الطاعة في التكليف الذي يكون ثبوته على مستوى الاحتمال دون الجزم.

والفرق بين قاعدة الاشتغال اليقيني وقاعدة قبح العقاب، هو أن قاعدة الاشتغال ناظرة إلى حالة ثبوت التكليف جزماً كوجوب صلاة الظهر فإنه ثابت جزماً وبعد ثبوته الجزمي فيكون مفادها - بعد ثبوت التكليف جزماً - لا بد من تفريغ الذمة منه جزماً ولا يكفي الظن، وهذا بخلافه في قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإنها تقول أن التكليف إذا لم يثبت جزماً فلا يجب امتثاله ويقبح العقاب.

الفرق بين الاصل الشرعي والعقلي

الاصوليون يذكرون جملة من الامتيازات التي يمتاز بها الاصل العملي الشرعي عن الاصل العقلي، ونذكر ثلاثة مهمة من بينها:

١- أن الأصل الشرعي حكم شرعي بينما الأصل العقلي حكم عقلي.

والذي ينبغي ان يعلم في المقام هو أن الحكم العقلي تارة يكون نظرياً وأخرى عملياً. فالحكم العقلي النظري هو الحكم المتعلق بشيء ثابت في الواقع، ولا يرتبط بجانب العمل وذلك كالحكم باستحالة اجتماع النقيضين، فإن الاستحالة المذكورة أمر ثابت في الواقع ولا ربط له بجانب العمل، وأما الحكم العقلي العملي فهو الحكم المرتبط

بجانب العمل كحكم العقل بأنه ينبغي فعل الصدق والعدل والأمانة والايثار ولا ينبغي فعل الكذب والظلم وغير ذلك أن هذه الأحكام ترتبط بعمل المكلف حيث يقول العقل ينبغي الفعل، أو لا ينبغي الفعل.

إذن يتّضح من خلال هذا صحة قولنا أن مثل قاعدة الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني حكم عقلي عملي لارتباطها بحيثية العمل، إذ تفرغ الذمة أمر عملي. ثم أنه ينبغي الالتفات إلى أن التعبير بالعقل العملي والنظري لا يراد به وجود عقليين للإنسان، بل العقل واحد غاية الأمر إذا تعلّق بأمر عملي سمّي بالعقل العملي وإذا تعلّق بأمر غير عملي سمّي بالعقل النظري.

٢. أن الأصل الشرعي لا يلزم وجوده في كلّ مورد من موارد الشكّ إذ لربّ مورد لم يشرّع الشارع فيه أصلاً معيناً، ويترك تحديده إلى ما يحكم به العقل بخلاف ذلك في الأصل العقلي، فإنّه لا يمكن أن يخلو مورد منه، إذ في الأصل العقلي يكون الحاكم هو العقل فأما أن يحكم بالاحتياط العقلي، أو يحكم بالبراءة العقلية، ولا يمكن أن نفترض شقاً ثالثاً يتردّد فيه العقل ولا يحكم بشيء.

وباختصار: أن الأصل العقلي ينحصر في البراءة والاحتياط بخلافه في الأصل الشرعي فيمكن افتراض أصل ثالث كالاستصحاب مثلاً.

٣. أن الأصول الشرعية وإن كان لا تعارض فيما بينها بلحاظ عالم

الثبوت إلا أنه يمكن وقوع التعارض فيما بينها بلحاظ عالم الإثبات، من جهة التعارض اللفظي بينها أو من جهة التعارض في الامتثال لعدم قدرة المكلف منهما معا، أما في الأصول الشرعية فإن الاستصحاب وأصل البراءة لا بد وأن لا يكون بينهما في مقام الجعل والتشريع تعارض وتناف فإن الشارع لا يعقل أن يشرع حكمين متعارضين ولكن من المعقول وقوع التعارض بينهما في مقام الإثبات أي بلحاظ لسان الدليل، وهذا بخلافه في الأصول العقلية فإنه لا تعارض بينها لا في مقام الثبوت ولا في مقام الإثبات. لانهما متحدان.

٤- لا يمكن وقوع التعارض بين الأصول الشرعية والأصول العقلية؛ لأن مضمون الأصل العقلي إذا كان موافقاً لمضمون الأصل الشرعي . كما في أصل البراءة العقلي وأصل البراءة الشرعي فإن مضمون كل واحد منهما هو البراءة، فعدم التعارض بينهما واضح.

وإذا كان مضمونهما مختلفاً، فإن حكم العقل أمّا أن يفترض كونه معلّقاً على عدم حكم الشارع بالبراءة أو يفترض عدم كونه معلّقاً على ذلك؟ فإن كان معلّقاً . كما هو الواقع . بمعنى أن العقل يحكم بأن احتمال ثبوت الحرمة لشرب التتن منجز وموجب للاحتياط فيما إذا لم يحكم الشارع بالبراءة ولم يرخص في التدخين فلازم ذلك أنه متى ما رخص الشارع فلا يبقى العقل حاكماً بمنجزية الاحتمال حتى تقع المعارضة بين حكم العقل وحكم الشرع بالبراءة الشرعية. وإن لم يكن

معلقاً، بل منجزاً، كحكم العقل بمنجزية العلم الإجمالي بنحو يكون
 علّة تامّة لوجوب الاحتياط، بحيث لا يمكن الترخيص في ترك
 الاحتياط (كالاتجاه القائل بأن العلم الإجمالي علّة تامّة لوجوب
 الموافقة القطعية بحيث لا يمكن الترخيص الشرعي بخلافه)
 فترخيص الشارع على خلافه لا يكون ممكناً أي أنّ الأصل العملي الذي
 يقول رفع عن أمّتي ما لا يعلمون لا يمكن أن يشمل أطراف العلم
 الإجمالي ويختص بالشبهة البدوية، ومع عدم ترخيص الشارع على
 خلاف الحكم العقلي يكون الحكم العقلي ثابتاً بلا ترخيص شرعي على
 خلافه حتّى تقع بينهما معارضة.

الأصل الشرعي على ثلاثة أقسام

أصل محرز، أصل تنزيلي، أصل بحت. مصطلح الاصل التنزيلي
 والاصل المحرز لم نجد من سبق فيهما الشيخ النائيني. وعرف هذا
 المصطلح من خلال كلمات الشيخ النائيني. توضيح ذلك:

أنّ الأصل الشرعي تارة يفترض أنّه ينشأ التنجيز والتعذير بدون
 نظر إلى الأحكام الواقعية أبداً حتى ينزل المشكوك منزلة الواقع أو
 ينزل احتمال البقاء منزلة اليقين بالبقاء.

ومثال ذلك: أصل البراءة فإنّ مفاد حديث (رفع عن أمّتي ما لا
 يعلمون) إثبات العذرية من ناحية التكليف الواقعي المشكوك بدون نظر
 إلى تنزيل شيء منزلة الواقع. ومثل هذا يسمّى بالأصل العملي (بحت)،

اي بدون إضافة قيد آخر له. والاصل العملي البحث من قبيل اصالة الاحتياط.

فان المجمعول فيها هو استحقاق العقوبة على مخالفة الواقع بسبب ترك الاحتياط، من دون جعل للكاشفة ولا تنزيل ولا احراز. وجعل الاحتياط من قبل المولى يدل على انه مهتم بالواقع اذ لو لم يكن له اهتمام به لما جعل الاحتياط.

فاذا كان مهتما به فسوف يكون الواقع قد وصل الى المكلف غايته لا بنفسه بل بطريقه وهذا المقدار يكفي لصحة العقوبة. وهناك حالة أخرى يفترض فيها عناية التنزيل. وعناية التنزيل لها شكلان:

الأصل التنزيل

أن ينزل المشكوك منزلة الواقع. ومثال ذلك: أصالة الحل فإن مفاد (كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام) إنشاء العذرية من ناحية الحرمة الواقعية المحتملة ولكن بلسان تنزيل الشيء الذي يشك في حليته منزلة الحلال الواقعي.

وقيل في ثمرته: ورد في حديث ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: (اغسل ثوبك من بول كل ما لا يؤكل لحمه)، فإذا فرض الشك في أن مثل (الأرنب) مثلاً حلال اللحم، فحتى يكون بوله طاهراً فلا بد يتمسك بأصالة الحل: كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام. (وهي من الاصول التنزيلية) لإثبات حلية لحمه ومن ثم لتثبت طهارة بوله.

الأصل المحرز

أن ينزل احتمال البقاء . أو نفس الاستصحاب مثلاً . منزلة اليقين بالبقاء، كما هو الحال في الاستصحاب على رأي الميرزا والسيد الخوئي حيث ذهباً إلى أن المَجْعول فيه هو الطريقية، أي أن احتمال البقاء نُزِلَ منزلة اليقين بالبقاء .

ومثاله: قاعدة الفراغ، فإنّ الشارع حكم على المكلف . فيما إذا شكّ بعد صلاته في تحقّق الوضوء منه . بصحة الصلاة لأنّ الشكّ ما دام قد حدث بعد الفراغ من الصلاة فلا يعتنى به .

وقيل ان ثمرته تظهر فيما لو تعارض أصل محرز مع أصل غير محرز. ومثال ذلك: الشكّ في وجوب صلاة الجمعة زمن الغيبة، فإنّ مقتضى أصل البراءة نفي الوجوب بينما مقتضى الاستصحاب ثبوته، وفي مثل ذلك يقدّم الاستصحاب لأنّه أصل محرز فإذا جرى صرنا وكأنّنا عالمون بثبوت الوجوب لصلاة الجمعة ومع العلم بالوجوب ينتفي الشكّ الذي هو موضوع أصل البراءة، وهذا بخلافه فيما لو أردنا أن نجري أصل البراءة أولاً فإنّه بجريانه لا نصير عالمين بالبراءة؛ إذ هو ليس أصلاً محرزاً حتّى نصير بسببه عالمين بالبراءة.

التألف والتخالف بين الاصلين

والاصل التنزيلي والاصل المحرز يشتركان في شيء ويختلفان في شيء آخر. فهما يشتركان في ان المَجْعول فيهما ليس هو الكشف والا

كانا من الامارات لا من الاصول، اذا لم يجعل فيهما صفة الكاشفية وانما المجمعول فيهما هو الجري العملي هذا صفة الاشتراك .

واما صفة الاختلاف بينهما فهي انه في الاصل التنزيلي نزل مؤدى الاصل منزلة الواقع وجعل كأنه الواقع لكن لا من حيث الكاشفية والا كان المورد امانة بل من حيث الجري العملي فالمولى كأنه يقول بالعبارة الصحيحة هكذا: نزلت ما قام عليه الاصل او متعلق الاصل منزلة الواقع من زاوية الجري العملي. اي تعامل من حيث الجري العملي مع مؤدى الاصل كما تتعامل مع الواقع.

واما الاصل المحرز فيفترض فيه ان الاحتمال ينزل منزلة اليقين. ولكن من زاوية الجري العملي كما قد يدعى ذلك بالنسبة الى الاستصحاب فان مستنده يقول: (لا تنقض اليقين بالشك).

وربما يفهم منه ان الشرع يريد ان ينزل احتمال بقاء الحالة السابقة منزلة اليقين بها.

فالشخص الشاك في البقاء يصير متيقنا بالبقاء غايته من زاوية الجري العملي فالشرع يعتبره متيقنا بالبقاء في مقام الجري العملي. فالاستصحاب اذا اصل محرز، بينما اصل الحل اصل تنزيلي.

الثمرة العملية من التقسيم الى المحرزة والتنزيلية

ما هي الثمرة لفكرة الاصل المحرز والتنزيلي؟ يعني هذا التقسيم هل هو تقسيم علمي من دون ان تترتب عليه ثمرة عملية او ان

هناك ثمرة عملية تترتب عليه؟

والجواب: ذكر الشيخ النائي انه بناء على فكرة الاصل المحرز سوف يتضح لنا سبب تقديم استصحاب النجاسة مثلا على اصل الطهارة.

فلو فرض ان لي ثوبا كان نجسا في الصباح و بعد ذلك ظهرا مثلا احتملت انه طهر فهنا مورد للاستصحاب - اي استصحاب النجاسة - واصل الطهارة معا .

انه مورد لكلا الاصلين اما استصحاب النجاسة فواضح لانني كنت على يقين من النجاسة صباحا واشك الآن في بقاء النجاسة فيجري استصحابها، واما انها مورد لاصل الطهارة فذلك لأنه احتمال الآن طهارته والحديث يقول: (كل شيء لك طاهر حتى تعلم انه قدر) وهذا لا اعلم انه قدر بل احتمال انه طاهر فيلزم الحكم بطهارته بمقتضى اصل الطهارة، ولكن رغم ذلك يقدمون الاستصحاب (استصحاب النجاسة) على اصل الطهارة.

والسؤال ما هي النكته الفنية لذلك اي لتقديم استصحاب النجاسة على اصل الطهارة؟ ان الشيخ النائي قال: ان النكته واضحة بناء على فكرة الاصل المحرز لاعتبار ان استصحاب النجاسة يحرز لي بقاء النجاسة ويجعلني عالما بالنجاسة، وبعد ذلك يلزم ان يرتفع موضوع اصل الطهارة لان موضوعه هو الشك في طهارة الشيء ونجاسته والمفروض اني ببركة استصحاب النجاسة اصبحت عالما

ببقاء النجاسة فليس لي شك في طهارة ونجاسة هذا الشيء بل اني عالم بنجاسة هذا الشيء غايته عالم تعبدا واعتبارا لا حقيقة.

فيكون المورد من موارد الحكومة حيث ان الاستصحاب يرفع موضوع اصل الطهارة رفعا تعبديا وكل اصل يرفع موضوع الآخر رفعا تعبديا يصطلح عليه بالاصل الحاكم.

وبالجملة انه بناء على فكرة الاصل المحرز يتقدم استصحاب النجاسة على اصل الطهارة لاجل الحكومة. اي لان الاستصحاب يرفع موضوع اصل الطهارة رفعا تعبديا. هذا اذا كان الاصلان متخالفين من حيث النتيجة كما في هذا المثال الذي كنا نتحدث فيه. فان نتيجة استصحاب النجاسة هي النجاسة اما نتيجة اصل الطهارة هي الطهارة. وربما تكون النتيجة واحدة وهنا ايضا يتقدم الاستصحاب لاجل فكرة الحكومة كما اذا كان الثوب طاهرا صباحا والان نشك في طرو النجاسة عليه فان مقتضى استصحاب الطهارة هو الطهارة ومقتضى اصل الطهارة ذلك ايضا ولكن ينبغي لك ان تعلل طهارة هذا الشيء المشكوك بالاستصحاب لا باصل الطهارة.

فان الاستصحاب يجعلني عالما بالطهارة ومعه لا يعود مجال لاصل الطهارة لارتفاع موضوعه (اي الشك) رفعا تعبديا.

اذن الاستصحاب يتقدم على الاصل المخالف او الموافق له بسبب فكرة الحكومة وهي تتم بناء على فكرة الاصل المحرز. اما اذا لم نبني على ذلك اي ان الاستصحاب ينزّل احتمال البقاء منزلة

اليقين ففكرة الحكومة حينئذ لا تتم ويحتاج الى وجه آخر لتقدم الاستصحاب على الاصل.

واما ثمرة الاصل التنزيلي فتظهر في مثل طهارة مدفوع الحيوان الذي يشك في حلية لحمه فانه توجد عندنا قاعدة تقول: كل حيوان تحل اكل لحمه فمدفوعه طاهر. وحينئذ نقول ان لو فرض ان لدينا حيوان نشك في انه حرام كالارنب مثلاً.

او فرض حيوان جديد تولد من حيوانين احدهما حرام والثاني حلال ولا يصدق على المولود عنوان الحلال ولا ذاك وشكنا في انه هذا حلال ام حرام فهنا نطبق اصل الحل (كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام)، فنحكم بحلية اكل لحمه. ولكن بالنسبة الى مدفوعه هل نحكم بطهارته باعتبار اننا حكمنا بحلية اكله طبقاً لاصل الحلية او لا نحكم بطهارته؟ فهنا تظهر الثمرة، فاذا قلنا ان اصل الحل ينزل اللحم المشكوك حليته منزلة الحلال الواقعي فنحكم بطهارة رجليه (مدفوعه).

وهذا بخلاف ما اذا فرض ان اصل الحل يجعل حلية ظاهرية من دون ان ينزل تلك الحلية منزلة الحلية الواقعية فانه آنذاك لا يمكن ان نحكم بطهارة مدفوعه اذ لم تثبت حليته الواقعية وواضح ان الدليل الذي قال: (كل حيوان يحل اكل لحمه فمدفوعه طاهر)، يقصد منه كل حيوان كان حلال الاكل واقعا كالشاة والابل فان هذه من فصيلة الحلال واقعا فيحكم بطهارة مدفوعه وليس بعام لما كان حلالاً بالحلية

الظاهرية اللهم الا بناءا على فكرة التنزيل.

فلو فرض ان مشكوك الحلية نزل منزلة الحلال واقعا فسوف يكون هذا المشكوك بمثابة الحلال الواقعي ولازمه طهارة المدفوع.
هذه هي ثمرة الاصل التنزيلي ولعل الثمرة تنحصر بهذا المورد فقط.

حصر الاصول العملية بالاربعة استقرائي او عقلي

ان الاصول العملية ومجاريها قد حصرها الفقهاء في اربعة فقالوا

ان مجاري الاصول اربعة، فمجرى الاستصحاب ما اذا كانت هناك حالة سابقة متيقنة، ومجرى الاحتياط ما اذا كان التكليف معلوما والشك في المكلف به، والتخيير ما اذا دار الامر بين المحذورين ومجرى البرائة ما اذا كان الشك في اصل التكليف، فالمجاري اربعة والاصول اربعة.

ونريد ان نعرف هل ان الحصر المذكور عقلي لا يقبل الزيادة والنقيصة او انه استقرائي وسمعي بحيث يمكن ان تصير الاصول ثلاثة او خمسة؟ وهنا نقول: اما من ناحية المجاري فالحصر عقلي واما من حيث نفس الاصول فالحصر استقرائي اما ان الحصر عقلي من حيث المجاري، فذلك باعتبار ان امر المجاري يدور بين النفي والاثبات وكما دار الامر بين النفي والاثبات فالحصر عقلي وذلك بان يقال: اذا شكنا

في ثبوت التكليف الان فتارة تكون حالة سابقة متيقنة او لاتكون وهذا حصر عقلي، والاول مجرى الاستصحاب، والثاني فاما ان تكون هناك حجة على التكليف او لاتكون، فان لم تكن هناك حجة فالمورد مورد البرائة وان كانت حجة فان لم يمكن الاحتياط فالمورد مورد التخيير وان امكن الاحتياط فهو مورد الاحتياط، فمن حيث المجاري لايمكن ان نقول ان مجاري الاصول تزيد على اربعة او تنقص عن اربعة فالقسمة عقلية تدور بين النفي والاثبات كما او ضحنا .

واما من حيث نفس الاصول فالحصر كما قلنا استقرائي فالمجاري وان كانت اربعة ولكن لايلزم ان تكون الاصول في هذه المجاري الاربعة اربعة بل يمكن ان تكون عقلا ثلاثة وقد تكون خمسة فيمكن ان نفترض عقلا في مورد الحالة السابقة ان الحكم ليس هو الاستصحاب بل هو البرائة ولكن الشرع قال لابد من اجراء الاستصحاب فصار العدد المذكور محصورا في اربعة بسبب حكم الشارع، كما انه يمكن ان نفترض في الشبهة البدوية التي لا يوجد فيها حجة على التكليف اذا كان تحريمية فالحكم البرائة واذا كانت وجوبية فالحكم هو الاستحباب فتصير بذلك الاصول خمسة، وبالجمله ينبغي ان يكون واضحا ان حصر الاصول بالاربعة وليد الحكم الشرعي فانه الذي قضى بان الجاري في حالة الحالة السابقة المتيقنة هي الاستصحاب وفي الشبهة البدوية البرائة وهكذا فانه يمكن ان تكون عقلا اكثر او اقل .

تقسيم الشبهة الى تحريمية ووجوبية

الشيخ الاعظم في الرسائل حينما وصل الى الشبهة البدوية قسمها الى ثمان مسائل وذلك بهذا البيان، فقال ان الشبهة الوجوبية تارة تكون تحريمية وتارة تكون وجوبية والمقصود من التحريمية ان يدور الامر بين الحرمة او غير الوجوب، بينما المقصود من الشبهة الوجوبية هو ان يدور الامر بين الوجوب والاباحة او غير الحرمة، ثم قال وعلى كلا التقديرين تارة يكون منشأ الشك هو فقدان النص كما في مسألة التدخين حيث نشك انه حرام او مباح بسبب عدم وجود نص يدل على الحرمة او الاباحة، واخرى يكون المنشأ تعارض النصين كما اذا فرض ان احدى الروايتين تقول الواجب زمان الغيبة هو صلاة الظهر، والاخرى تقول الجمعة ونعلم ان الواجب هو صلاة واحدة لا اكثر ومنشأ الشك هو تعارض النصين، واخرى يكون منشأ الشك اجمال النص كما في النص الذي ورد من (جدد قبرا)، ولكن قرئت العبارة من (جدث...)، اي جعل القبر السابق قبرا جديدا فنحتمل هنا حرمة تجديد القبر كما نحتمل حرمة جعل القبر السابق قبرا جديدا لشخص اخر ومنشأ الحرمة اجمال النص. ورابعة يكون منشأ الشك هو الامور الخارجية كما لو شككت ان هذا السائل حرام او لا، فان كان خمرا فهو حرام وان كان خلا فهو حلال ولكنني بسبب الاشتباه في الخارج يحصل الشك في ان هذا حرام او لا ويصطلح على الشبهة اذا كان منشأها احد الامور الثلاثة المتقدمة يصطلح عليها (الشبهة الحكمية).

بينما اذا كان منشأ الاشتباه الامور الخارجية فيصطلح عليها (الشبهة الموضوعية). وفي الشبهة الحكمية يكون المشكوك هو الحكم الكلي بينما في الموضوعية يكون المشكوك هو الامر الخارجي، فعقد الشيخ اربعة مسائل للشبهة التحريمية واربعة للشبهة الوجوبية، وقد اطلال الكلام في الشبهة التحريمية الفاقدة للنص كما في التدخين وما شابهه، بينما الشيخ الخراساني في الكفاية بحث الجميع بعنوان مسألة واحدة ولم يشقق، فقال: اذا شك المكلف في الحكم الوجوبي او شك في الحكم التحريمي بنحو الشبهة البدوية سواء كان منشأ الشك فقدان النص او غيره فالحكم هو البرائة وذلك للدلالة التالية .. فلم يعقد مسائل ثمان كما فعله الشيخ الاعظم، ولكن اي طريق اولى؟ والانسب هو عقد مسألة واحدة لان المستند للبرائة في الجميع واحد وهو قبح العقاب بلا بيان او رفع عن امتي ما لا يعلمون ومادام المستند واحد فلا داعي لتعدد المسائل، ولعل الشيخ صنع ذلك من باب ان المعروف بين الاخباريين في الشبهة التحريمية الفاقدة للنص هو الاحتياط اما اذا لم تكن فاقدة للنص او وجوبية فليس المعروف بينهم الاحتياط فقد يكون لهذا عقد مسائل متعددة.

لذا قال (قده): لا شك في ان كل متشرع يعلم علما إجماليا بأن لله تعالى أحكاما إلزامية من نحو الوجوب والحرمة يجب على المكلفين امتثالها يشترك فيها العالم والجاهل بها. وهذا

(العلم الإجمالي) منجز لتلك التكاليف الإلزامية الواقعية، فيجب على المكلف - بمقتضى حكم العقل بوجوب تفريغ الذمة مما علم اشتغالها به من تلك التكاليف - ان يسعى إلى تحصيل المعرفة بها بالطرق المؤمنة له التي يعلم بفراغ ذمته باتباعها. ومن أجل هذا نذهب إلى القول بوجوب المعرفة وبوجوب الفحص من الأدلة والحجج المثبتة لتلك الأحكام، حتى يستفرغ المكلف وسعه في البحث ويستنفد مجهوده الممكن له^(١).

وحيئنذ، إذا فحص المكلف وتمت له إقامة الحجة على جميع الموارد المحتملة كلها، فذاك هو كل المطلوب وهو أقصى ما يرمي إليه المجتهد الباحث ويطلب منه، ولكن هذا فرض لم يتفق حصوله لواحد من المجتهدين، بأن تحصل له الأدلة على

(١) لو فرض أن مكلفاً لا يسعه فحص أدلة الأحكام لسبب ما، ولو من جهة لزوم العسر والحر - فإنه يجوز له أن يقلد من يطمئن إليه من المجتهدين الذي تم له فحص الأدلة وتحصيل الحجة، وذلك بمقتضى أدلة جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم، كما يجوز له أن يعمل بالاحتياط في جميع الموارد المحتملة للتكليف والتي يمكن فيها الاحتياط على النحو الذي يأتي بيانه في موقعه ومن هنا قسموا عليه المكلف إلى مجتهد ومقلد ومحْتَاط. ونحن غرضنا من هذا المقصد انما هو البحث عن وظيفة المجتهد فقط. وهو المناسب لعلم الأصول .

الأحكام الإلزامية كلها، لعدم توفر الأدلة على الجميع.

وأما إذا فحص ولم تتم له إقامة الحجة الا على جملة من الموارد، وبقيت لديه موارد أخرى يحتمل فيها ثبوت التكليف ويتعذر فيها إقامة الحجة لأي سبب كان^(١). فان المكلف يقع لا محالة في حالة من الشك تجعله في حيرة من أمر تكليفه. فماذا تراه صانعا؟ هل هناك حكم عقلي يركن إليه ويطمئن بالرجوع إلى مقتضاه؟ أو أن الشارع قد راعى هذه الحالة للمكلف لعلمه بوقوعه فيها فجعل له وظائف عملية يرجع إليها عند الحاجة ويعمل بها لتطمينه من الوقوع في العقاب؟

هذه أسئلة يجب الجواب عنها.

وهذا المقصد الرابع وضع للجواب عنها، ليحصل للمكلف اليقين بوظيفته التي يجب عليه ان يعمل بها عند الشك والحيرة. وهذه الوظيفة أو الوظائف هي التي تسمى عند الأصوليين بالأصل العملي، أو القاعدة الأصولية، أو الدليل الفقاهتي. وقد اتضح لدى الأصوليين ان الوظيفة الجارية في جميع أبواب الفقه من غير

(١) ان تعذر إقامة الحجة قد يحصل من جهة فقدان الدليل، وقد يحصل من جهة إجماله، وقد يحصل من جهة تعارض الدليلين وتعاذلهما من دون مرجح لأحدهما على الآخر.

اختصاص بباب دون باب هي على أربعة أنواع:

- ١- أصالة البراءة.
- ٢- أصالة الاحتياط.
- ٣- أصالة التخيير.
- ٤- أصالة الاستصحاب.

ومن جميع ما تقدم يتضح لنا:

أولاً- ان موضوع هذا المقصد الرابع هو الشك بالحكم^(١).

ثانياً- ان هذه الأصول الأربعة مأخوذ في موضوعها الشك بالحكم أيضاً.

ثم اعلم ان الحصر في هذه الأصول الأربعة حصر استقرائي، لأنها هي التي وجدوا انها تجري في جميع أبواب الفقه، ولذا يمكن فرض أصول أخرى غيرها ولو في أبواب خاصة من الفقه.

وبالفعل هناك جملة من الأصول في الموارد الخاصة يرجع إليها الشاك في الحكم مثل أصالة الطاهرة الجاري في مورد الشك بالطهارة في الشبهة الحكمية والموضوعية.

(١) المقصود بالشك ما هو أعم من الشك الحقيقي (وهو تساوي الطرفين) ومن الظن غير المعبر، نظراً إلى أن حكمه حكم الشك، بل باعتبار آخر يدخل الظن غير المعبر في الشك حقيقة، من ناحية أنه لا يرفع حيرة المكلف باتباعه فيبقى العامل به شاكاً في فراغ ذمته.

أنّ الشكّ في الحكم الواقعي له شكلان فتارة يشكّ المكلف في ثبوت الحكم الشرعي (الحرمة) واقعاً من دون أن يحتمل وجود حجة شرعية تدلّ على ذلك الحكم الشرعي (الحرمة او الحلية)، وأخرى يشكّ في حرمة واقعة ويحتمل وجود حجة شرعية . كخبر الثقة مثلاً . تدل على تحريمه.

وبعبارة ثانية: ان الشكّ في وجود الحجة الشرعية له نحوان، فتارة يشكّ في أصل وجود خبر يدلّ على الحرمة، وأخرى يعلم بوجود الخبر ولكن يشكّ في حجّيته. والنحو الأوّل يسمّى بالشكّ في وجود الحجة بنحو الشبهة الموضوعية، والنحو الثاني يسمّى بالشكّ في وجود الحجة بنحو الشبهة الحكمية.

أمّا في الشكل الأوّل فلا إشكال في أنّه تجري البراءة عن احتمال الحرمة الواقعية، وإنّما الإشكال في الشكل الثاني حيث قد تسأل: هل نحتاج إلى إجراء البراءة مرتّين: مرّة عن الحرمة الواقعية المحتملة ومرّة أخرى عن الحجّية المشكوكة . وتسمّى الحجّية بالحكم الظاهري، فإنّ حجّية الإمارة حكم ظاهري، كما وأنّ حجّية الأصل حكم ظاهري أيضاً. وبكلمة أخرى: هل البراءة يختصّ بإجرائها بالأحكام الواقعية أو تجري أيضاً لنفي الأحكام الظاهرية؟ قد يقال بالحاجة إلى إجراء برائتين لأنّه يوجد عندنا احتمالان يصلح كلّ منهما أن يكون منجزاً وهما:

أ . احتمال الحرمة الواقعية. ويمكن تسميته بالاحتمال البسيط.

ب . احتمال الحجية المشكوكة. ويمكن تسميته بالاحتمال المركب.

والنتيجة النهائية من كل ما سبق أن البراءة لا تجري في الأحكام الظاهرية . أي الحجية المشكوكة . بل تختص بنفي احتمال الأحكام الواقعية. وقد تسأل هل يمكن أن يجري الاستصحاب في الأحكام الظاهرية أو لا يجري فيها كما لم تجر البراءة فيها ؟ والجواب: نعم الاستصحاب يجري في الأحكام الظاهرية، فلو كانت ظواهر القرآن الكريم مثلاً متيقنة الحجية زمن الأئمة (عليهم السلام) وشك في بقائها على الحجية زماننا هذا من جهة احتمال نسخها . حجية الظواهر . جرى استصحاب بقائها. وعليه فالاستصحاب يجري في الحجية وإن كانت البراءة لا تجري لنفيها.

لذا قال (قده): وإنما تعددت هذه الأصول الأربعة فلتعدد مجاريها أي مواردها التي تختلف باختلاف حالات الشك، إذ لكل أصل منها حالة من الشك هي مجراه على وجه لا يجزي فيها غيره من باقي الأصول. غير أنه مما يوجب علمه أن مجاري هذه الأصول لا تعرف، كما لا يعرف أن مجرى هذه الحالة هو مجرى هذا الأصل مثلاً إلى من طريق أدلة جريان هذه الأصول واعتبارها. وفي بعضها اختلاف باختلاف الأقوال فيها. وقد ذكر مشايخ الأصول على سبيل الفهرس في مجاريها وجوها مختلفة ولا يخل

بعضها من نقد وملاحظات. وأحسنها - فيما يبدو - ما أفاد شيخنا
النائني أعلى الله مقامه. وخلاصته: ان الشك على نحوين:

١- أن تكون للمشكوك حالة سابقة وقد لاحظها الشارع
أي قد اعتبرها. وهذا هو مجرى (الاستصحاب).

٢- ألا تكون له حالة سابقة أو كانت ولكن لم يلاحظها
الشارع. وهذه الحالة لا تخلو عن إحدى صور ثلاث:

أ- أن يكون التكليف مجهولاً مطلقاً، أي لم يعلم حتى
بجنسه. وهذه هي مجرى (أصالة البراءة).

ب- أن يكون التكليف معلوماً في الجملة مع امكان
الاحتياط. وهذه مجرى (أصالة الاحتياط).

ج- أن يكون التكليف معلوماً كذلك ولا يمكن
الاحتياط. وهذه مجرى (قاعدة التخيير).

وقبل الكلام في كل واحدة من هذه الأصول لابد من بيان
أمر من باب المقدمة تنويراً للأذهان وهي:

(الأول) - ان الشك في الشيء ينقسم باعتبار الحكم المأخوذ
فيه على نحوين:

١- أن يكون مأخوذاً موضوعاً للحكم الواقعي، كالشك
في عدد ركعات الصلاة، فإنه قد يوجب في بعض الحالات تبدل
الحكم الواقعي إلى الركعات المنفصلة.

٢- أن يكون مأخوذاً موضوعاً للحكم الظاهري. وهذا النحو هو المقصود بالبحث في المقام. وأما النحو الأول فهو يدخل في مسائل الفقه.

(الثاني) - أن الشك في الشيء ينقسم باعتبار متعلقه أي الشيء المشكوك فيه على نوعين:

١- أن يكون المتعلق موضوعاً خارجياً، كالشك في طهارة ماء معين أو في أن هذا المايح المعين خل أو خمر. وتسمى الشبهة حينئذ (موضوعية).

٢- أن يكون المتعلق حكماً كلياً، كالشك في حرمة التدخين، أو أنه من المفطرات للصوم، أو نجاسة العصير العنبي إذا غلا قبل ذهاب ثلثيه. وتسمى الشبهة حينئذ (حكمية).

والشبهة الحكمية هي المقصودة بالبحث في هذا المقصد الرابع، وإذا جاء التعرض لحكم الشبهات الموضوعية فإنما هو استطرادي قد تقتضيه طبيعة البحث باعتبار أن هذه الأصول في طبيعتها تعم الشبهات الحكمية والموضوعية في جريانها، والا فالبحت عن حكم الشك في الشبهة الموضوعية من مسائل الفقه.

(الثالث) - أنه قد علم مما تقدم في صدور التنبيه أن الرجوع إلى الأصول العملية إنما يصح بعد الفحص واليأس من الظفر بالأمانة على الحكم الشرعي في مورد الشبهة. ومنه يعلم أنه مع

الأمل ووجود المجال للفحص لا وجه لإجراء الأصول والاكتفاء بها في مقام العمل، بل اللازم ان يفحص حتى ييأس، لان ذلك هو مقتضى وجوب المعرفة والتعلم. فلا معذر عن التكليف الواقعي لو وقع في مخالفته بالعمل بالأصل لا سيما مثل أصل البراءة.

سؤال: لماذا حصرت الأصول العملية بالأربعة التي هي «الاستصحاب والبراءة والاحتياط والتخيير»؟ فإن هناك أصول في الشبهات الموضوعية كقاعدة «اليد والفرغ والتجاوز والفراس وأصالة الصحة» فإنه بناء على أنها من الأصول حيث تجري عند الشك فلماذا اقتصر الأصول العملية عند الشك في الأربعة ولم تدرج هذه الأصول ضمن الأصول العملية؟

كما أن هناك أصول حكمية «في الشبهات الحكمية كأصالة الطهارة الجارية عند الشك بنحو الشبهة الحكمية، وأصالة عدم الفسخ التي يدعى الإجماع عليها، وأصالة الإطلاق في لسان الدليل عند الشك فيه، فلماذا لم تذكر في عداد الأصول العملية؟

الجواب: أما عدم إدراج الأصول في الشبهات الموضوعية في الأصول العملية، لأنها خارجة عن علم الأصول الذي هو أساس في استنباط الأحكام الفرعية الكلية، فإن الأصل الجاري في الشبهات الموضوعية يثبت حكماً جزئياً بحسب جريانه في واقعة خارجية بخلاف الأصول الأربعة حيث يستنبط منها أحكاماً كلية.

وأما عدم إدراج الأصول في الشبهات الحكمية في الأصول العملية كصالة الطهارة، فهو لأجل أن أصالة الطهارة مثلاً في شيء عبارة عن حلية الأكل والشرب وجواز الوضوء والصلاة، وهذه الأمور كما تراها ليست عنصراً مشتركاً في جميع أبواب الفقه مثل حجية خبر الواحد أو دلالة الأمر على الوجوب أو النهي على الحرمة، بل هي تختص في باب أو بابين من أبواب الفقه.

وهناك فرق واضح كلياً بين الشبهات الموضوعية والحكمية ننتظر فيه الوظيفة العلمية، وبين الأصول العملية الأربعة «الاستصحاب والبراءة والاحتياط والتخيير» وهو أن هذه الأصول نشأت على أنها أدلة عقلية فالاستصحاب كانوا يذكرونه على أنه دليل عقلي والذي استدل على حجيته بالأخبار هو والد الشيخ البهائي وكذا البراءة فإنها تذكر على أنها دليل عقلي وكذا الاحتياط والتخيير، بينما الأصول العملية في الشبهات الموضوعية والحكمية فهي ليست من الأحكام العقلية، بل أحكام ووظائف عملية قام بها دليل شرعي أو عقلي. نعم قد تنبه العلماء قبل الشيخ الأنصاري إلى أن الأصول الأربعة لم تكن أدلتها عقلية برمتها حيث إن الاستصحاب دليله الروايات وكذا الاحتياط والبراءة النقلية إلّا أنه جرى على فصل هذه الأصول العملية الأربعة عن غيرها، فالتمييز بين الأصول الأربعة وغيرها كان له ارتباط بفكرة الأصل العملي العقلي الذي تبين عدم صحته، فلاحظ.

ولهذا بقيت الأصول العملية التي تذكر في الأصول أربعة لا أكثر

وبقية الأصول العملية تذكر في الفقه أمّا لاختصاصها بباب أو بابين كما في الشبهات الموضوعية والحكمية كأصالة الطهارة، وأمّا أصالة عدم النسخ فهي لم تذكر كأحد الأصول العملية لأنها لم تذكر كدليل عقلي في أول نشوء تاريخ الأصل العملي فلاحظ.

وفيما يأتي ان شاء الله نحن ذاكرون الأصول العملية التي لم يتطرق اليها الماتن رحمه الله وهي من تقريراتنا لبحوث مشايخنا وعلمائنا على الله مقامهم، فنسال الله تبارك وتعالى ان تكون نافعة للاخوة في هذه المرحلة، فنقول مستعينين بالله العلي العظيم..

وظيفة المكلف العملية حالة الشكّ

وبهذا ننهي الحديث عن التمهيد المتكفل للأبحاث السابقة ونأخذ بالتحدّث عن الأصول العملية. أنّ مورد جريان الأصول العملية هو الشكّ في التكليف. والشك في التكليف تارة لا يكون مسبوقاً بحالة سابقة متيقنة وأخرى يكون مسبوقاً بذلك.

فإن كان مسبوقاً بذلك فهو مورد الاستصحاب، وأن لم يكن مسبوقاً بذلك فهو مورد الأصول العملية الثلاثة، أي التخيير والاحتياط والبراءة. ونتحدّث أولاً عن الحالة الثانية، أي التي لم يسبق فيها الشكّ باليقين. وهي تتضمّن الصور التالية:.

١ . حالة الشكّ البدوي، أي حالة الشكّ في التكليف التي لا تكون مقرونة بالعلم الإجمالي. وهذه الحالة تكون مجري ومورد

الأصالة البراءة.

٢ - حالة الشكّ المقرونة بالعلم الإجمالي بأن يعلم بثبوت التكليف ولكن يشكّ في تعلّقه بهذا أو بذاك، كما لو فرض العلم بثبوت الوجوب يوم الجمعة وشكّ في تعلّقه بصلاة الظهر أو بصلاة الجمعة، فأصل الوجوب معلوم ولكن لا يعلم تعلّقه بأي الافراد. وهذه الحالة . أي حالة الشكّ المقرون بالعلم الإجمالي . هي مورد أصالة الاحتياط فإنّ مورد الاحتياط هو العلم بالتكليف والشكّ في تعلّقه بهذا أو بذاك. ثمّ إنّ حالة العلم الإجمالي بالتكليف لها شقّان؛ إذ تارة يكون متعلّق التكليف مردداً بين المتباينين كمثال صلاة الظهر والجمعة فإنّ صلاة الظهر تباين صلاة الجمعة، وأخرى يكون مردداً بين الأقل والأكثر كمثال الشكّ في أن أجزاء الصلاة تسعة أو عشرة.

٣ - حالة دوران الأمر بين الوجوب والحرمة. وهذا مورد أصالة التخيير .

٤ . وفي الصورة الرابعة يبحث عن حالة العلم الإجمالي المتعلّق بالأقل والأكثر كما أشرنا إلى ذلك.

الوظيفة للمكلف حالة الشكّ البدوي

وفي الحالة الأولى وهي حالة الشكّ البدوي - أي غير المقرونة بالعلم الإجمالي - يبحث عن أصالة البراءة لأنّ ذلك هو موردها. والبحث عن ذلك يقع في مرحلتين:

- أ . في تشخيص ما يحكم به العقل بقطع النظر عن الآيات والروايات ويمكن التعبير عن ذلك بالوظيفة الأولية.
- ب . في تشخيص ما تقتضيه الآيات والروايات. ويمكن التعبير عن ذلك بالوظيفة الثانوية.

الوظيفة الأولية حالة الشك

اولا: اصالة البراءة

البراءة براءتان عقلية ومفادها (قبح العقاب بلا بيان)، وشرعية مفادها النبوي الشريف المعروف بحديث الرفع (رفع عن امتي.. وما لا يعلمون..). هذا وان الشيخ الاعظم (ره) في الرسائل لم يفصل بين هذين الاصلين ولم يبحث عن كل واحد منهما بشكل مستقل فقال ما مضمونه: اذا شك في التكليف بنحو الشبهة البدوية فالاصل يقتضي البراءة وتدل على ذلك الادلة الاربعة، فذكر اولاً بعض الايات من قبيل لا يكلف الله نفساً الا ما آتاها ثم ذكر بعض الروايات ثم الاجماع ثم حكم العقل، وهذا الاخير هو عبارة عن البراءة العقلية، فهو دمج بين البراءة العقلية والبراءة الشرعية، ولكننا نفصل بينهما فنتحدث تارة عن البراءة العقلية واخرى عن البراءة الشرعية للتوضح معالم تلك البراءتين.

وفي هذا المجال نطرح السؤالين التاليين: .

١ . لو قطعنا النظر عن النصوص الشرعية والتفتنا إلى العقل فقط فهل يحكم . العقل . بلزوم الاحتياط أو البراءة. ويمكن التعبير عن الوظيفة التي يحكم بها العقل بالوظيفة الأولية حالة الشك.

٢ . لو التفتنا إلى النصوص الشرعية فماذا نستفيد منها؟ فهل نستفيد أن الوظيفة هي الاحتياط أو هي البراءة. ويمكن التعبير عن الوظيفة التي تحددها النصوص الشرعية بالوظيفة الثانوية حالة الشك.

وعليه فالوظيفة الأولية حالة الشك تعني تحديد ما يحكم به العقل بقطع النظر عن النصوص الشرعية بينما الوظيفة الثانوية تعني تحديد ما تحكم به النصوص الشرعية. وفي تحديد الوظيفة الأولية، وفي تحديد ما يحكم به العقل عند الشك في حكم من الأحكام يوجد مسلكان:.

مسلك قبح العقاب بلا بيان

أ . والمسلك الأول . وهو المشهور بين الأصوليين . يقول أن العقل يحكم بقبح العقاب على (الشئ) ما دامت حرمة لا يعلم بها المكلف. وعبروا عن هذا الحكم العقلي بقاعدة قبح العقاب بلا بيان. وتكاد أن تكون القاعدة المذكورة عندهم من الأمور الواضحة التي لا ينبغي التشكيك فيها. وحاول البعض الاستدلال عليها - ولكن ذكر الشيخ

الأنصاري(ره)^(١) أن جماعة من قدماء الأصوليين كالشيخ الطوسي والمفيد والسيد المرتضى انكروا حكم العقل بهذه القاعدة وقالوا أن العقل يحكم بالاحتياط. واستدلّ الشيخ الطوسي على ذلك بأن الإقدام على شيء تحتمل حرمة هو إقدام على ما يحتمل فيه المفسدة، والإقدام على ما يحتمل فيه المفسدة كالإقدام على ما يعلم فيه المفسدة، وقد نقل الآخوند ذلك في كتابه الكفاية^(٢) .

ويقصد من البراءة العقلية هو حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان، والشيخ الاعظم في رسائله ذكر هذه القاعدة وبنى اصوله عليها ولكن من هو المؤسس الاول ومن هو اول من ذكر قاعدة(قبح العقاب بلا بيان) ؟ قد ينسب ذالك الى الوحيد البهبهاني (ره) لابعنى لم تكن قبله جذور لهذه القاعدة بل ان جذورها ثابتة قبل الوحيد الا ان الوحيد ذكرها بعنوان القاعدة وهذه نقطة امتياز للوحيد البهبهاني (ره)، فلو رجعنا الى رسائل الشيخ الاعظم لوجدناه ينقل عن ابن زهرة عبارة (التكليف عند عدم العلم به تكليف بغير المقدور) وهذا تلميح الى قاعدة قبح العقاب بلا بيان وكأنه يريد ان يقول ليس فقط يقبح العقاب من دون تكليف بل التكليف هو تكليف بغير مقدور عند عدم العلم

(١) الرسائل ص٢١٤ من الطبعة القديمة المحشاة بحواشي رحمه الله.

(٢) الكفاية الجزء الثاني ص١٨٠ من الطبعة المحشاة بحواشي المشكيني.

والبيان فتبين ان هذه القاعدة قد اسس لها قبل الوحيد البهبهاني (ره)، ولكن هذا لايعني ان القاعدة المذكورة هي قاعدة مسلمة بين جميع الاصحاب فلو تقدمنا على زمان الوحيد بل ابن زهرة لوجدنا خلافا في ذلك فالبعض قد انكر هذه القاعدة ففي الرسائل ينقل الشيخ الاعظم وجهين لوجوب الاحتياط في الشبهة البدوية فان البعض قال ان الشبهة البدوية الاصل فيها الاحتياط واستدل بوجهين وكان الوجه الثاني هو مايلي:

ان بعض الاصحاب قال ان الاصل في الاشياء هو الحضر حتى يرد من الشرع مايدل على خلافه فان هذا واضح في وجود مخالف من الاصحاب وان لم يشخصه بالاسم، ثم قال بعد ذلك ومع التنزل عن ذلك فلا اقل من التوقف كما ذهب اليه الشيخان اي نقول ان العقل لا يحكم بالحضر ولا بالاباحة كما ذهب اليه الشيخ المفيد وشيخ الطائفة..

ثم قال: واستدل الشيخ الطوسي بان الاقدام على ما لا يؤمن فيه المفسدة كالاقدام على ما يعلم فيه المفسدة (انتهى). وهذا مضمون كلام الشيخ الاعظم وهو يدل بوضوح على وجود منكرين لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وعلى اي حال فان الشيخ الاعظم في الرسائل ذكر هذه القاعدة وان العقل يحكم بقاعدة قبح العقاب بلا بيان ولكنه لم يذكر دليلا على ذلك وانما اكتفى بالوضوح والبداهة والضرورة وحكم العقلاء فقال مانصه: (الرابع من الادلة حكم العقل بقبح العقاب على شئ من

دون بيان التكليف ويشهد له حكم العقلاء كافة بقبح مؤاخذه المولى عبده على فعل ما يعترف لعدم اعلامه اصلاً بتحريمه).

فالشيخ الاعظم تمسك بهذه القاعدة وجعلها دليلاً على اصل البراءة من دون ان يذكر دليلاً عليها وهكذا الشيخ الخراساني فقد ذكرها من دون دليل، الى ان وصلت النوبة الى الشيخ النائيني والشيخ الاصفهاني فهما قد اقاما الادلة عليها ونلفت النظر الى ان الاصوليين لم يشغلوا بالهم بهذه القاعدة بل كانهم ارسلوها ارسال المسلمات، وانما اشغل بالهم قضية اخرى وهي كيف التوفيق بين هذه القاعدة العقلية وقاعدة عقلية اخرى وهي حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل فانه يحصل تهافت بين هذين الحكمين العقليين والعقل لاتهافت بين احكامه، وبيانه آت، بعد قليل ان شاء الله. وقبل ذلك يستحسن ان نفرق بين اصالة البراءة واصالة الاباحة حتى نعرف مفاد وجريان كل منهما بمصبه الخاص لكي لا تختلط على الطالب العزيز المفاهيم وليمتلك كما قلنا مفاتيح البحث العلمي ما امكنه ليصل الى الهدف والنتيجة المرجوة ان شاء الله تبارك وتعالى.

الفرق بين اصالة البراءة واصالة الاباحة

هناك قد سجلت عدة فروق بين الاصلين، وحيث انك عرفت وستعرف ان شاء الله ان البراءة من الاصول العملية الجارية في ظرف الشك في التكليف الواقعي، وبها تتحدد الوظيفة العملية للمكلف تجاه

التكليف المشكوك دون ان يكون لها كشف عن الحكم الواقعي.

والوظيفة المقررة بواسطة البراءة هي السعة وعدم لزوم امتثال التكليف المشكوك. ومجرى هذا الاصل هو الشبهات البدوية الحكمية والموضوعية فمورد هذا الاصل هو الشك في التكليف، وسيأتي توضيح ذلك فيما بعد.

اما اصالة الاباحة، قيل انها حكم العقل بإباحة كل فعل وقع الشك في حكمه الواقعي، وقيل انها حكم العقل بإباحة الافعال والاشياء بغض النظر عن حكم الشارع، فالقول بأصالة الاباحة معناه حكم العقل بحلية الافعال وعدم استحقاق المكلف للعقاب عند ارتكابها ما لم يمنع الشارع عن ارتكابها. وبناء على هذا القول تكون اصالة البراءة مغايرة تماما لاصالة الإباحة، وذلك لان اصالة البراءة متأخرة زمانا عن الحكم الشرعي، إذ ان موضوعها الشك في الحكم الشرعي الواقعي في حين ان اصالة الإباحة انما تجري. بناء على هذا القول - في ظرف عدم الحكم الشرعي حيث قلنا ان أصالة الإباحة تعني حكم العقل بإباحة الافعال إلا اذا منع الشارع أي إلا اذا كان هناك منع واقعي عن الفعل معلوم أو مشكوك. ومن هنا يتضح الفرق بين مجرى الاصلين أصالة البراءة وأصالة الإباحة، فحينما يكون المكلف قاطعا بعدم المنع الشرعي فالمجرى هو أصالة الاباحة وحينما يكون المكلف شاكا في الحكم الشرعي فالمجرى هو أصالة البراءة. ثم ان البناء على أصالة الإباحة

لا يلزم البناء على أصالة البراءة العقلية فمن الممكن ان نبني على أصالة الإباحة وفي نفس الوقت نبني على أصالة الاشتغال العقلي وذلك لاختلاف موضوعيهما .

وقيل ان موضوع أصالة الاباحة هو الافعال والأشياء بما هي، أي ان البحث عما هو الحق في حكم الاشياء، فتكون أصالة الاباحة من الأدلة الاجتهادية الكاشفة عن حكم الاشياء واقعا، أي ان وظيفتها هي الكشف عن الحكم الشرعي الواقعي للاشياء بعناوينها الأولية .

وبهذا تفترق عن أصالة البراءة والتي تكون وظيفتها تحديد الحكم الظاهري وهذا يقتضي افتراض الشك في الحكم الواقعي في رتبة متقدمة على جريان البراءة.

خلاصة الفرق بين اصالة البراءة واصالة الاباحة

١- اصالة الاباحة تقابل الحرمة بينما اصالة البراءة تقابل الوجوب. فتارة نشك في حرمة شئ فيكون موردا لمجرى اصالة الاباحة وتارة نشك في وجوب شئفيكون موردا لاصالة البراءة .

٢- اصالة الاباحة مدركة بالعقل اما اصالة البراءة مدركة بالشرع على التحقيق .

٣- الحكم الناتج من اصالة الاباحة هو حكم واقعي اما الحكم الصادر من اصالة البراءة هو حكم ظاهري .

٤- اصالة الاباحة ناظرة الى الحكم بينما اصالة البراءة ناظرة

الى العقوبة، بمعنى ان الحكم غير موجود اصلا فاذا اجرينا اصالة الاباحة صارت هي الحكم الواقعي بينما في اصالة البراءة فقد يكون الحكم موجودا لكن لا يعاقب عليه المكلف لانه موردا لاصالة البراءة.

٥- اصالة الاباحة موردها الشبهات الحكمية فقط بينما اصالة البراءة اعم موردا فهي تجري في الشبهات الحكمية والموضوعية .

الاستدلال على البراءة العقلية

فقد استدل الشيخ الاعظم (ره) بانه لو رجعنا الى العقلاء لرأيانهم يحكمون ان العبد اذا احتمل تكليفا وفحص عنه ولم يجد مايدل عليه فيقبح عقابه .

واستدل الشيخ النائيني في فوائد الاصول^(١) حيث ذكر ان المكلف اذا فحص ولم يجد مايدل على ثبوت التكليف فاذا لم يمثله لا يجوز عقابه لان سبب عدم الامتثال يرجع اما الى عدم نصب المولى البيان والدليل على التكليف او لاختفاء البيان بعد نصب المولى له وعلى كلا التقديرين لا يصح عقابه اذ سبب عدم الامتثال لا يرجع الى العبد بل الى عدم عثوره على الدليل.

وقريب منه ذكر السيد الخوئي في مصباح الاصول^(٢) حيث ذكر ان

(١) فوائد الاصول ج ٣ ص ٣٦٦.

(٢) مصباح الاصول ج ٢ ص ٢٨٣.

المكلف لو فحص ولم يجد فلا يكون مقصراً اي اذا لم يمثل فان عدم امتثاله لا يكون مسبباً عن تقصيره بل هو ناشئ من عدم تامة البيان من قبل المولى .

واستدل الشيخ النائيني ايضاً في اجود التقريرات^(١) بما حصله: ان الاشياء انما تحرك الانسان وتبعته من خلال وجوداته العلمية دون وجوداته الواقعية فمثلاً لو فرض ان اسداً كان موجوداً الى جنبي ولكن لم ادري به بل كنت غافلاً فانه في مثل ذلك لا اهرب بل ابقى في مكاني وانما اهرب عند العلم، اذاً الاسد بوجوده الواقعي لا يحرك الشخص نحو الهروب وانما يتحرك عندما يعلم.

فالاشياء بوجوداتها الواقعية لا تكون محركة للانسان بل تحركه بوجوداتها العلمية، وقال (ره) وبناء عليه فان التكليف بوجوده الواقعي من دون ان يصير معلوماً لا يصير قادراً على تحريك المكلف نحو الفعل او الترك وانما يكون محركاً بوجوده العلمي وعليه فاذا لم يعلم المكلف بالتكليف فان عقابه يقبح من باب انه لا مقتضي للتحرك او الانبعاث او الانزجار.

واستدل الشيخ الاصفهاني في نهاية الدراية^(٢) . والسيد

(١) اجود التقريرات ج ٢ ص ١٨٠ .

(٢) نهاية الدراية ج ٢ ص ١٩٠ .

البروجردى في نهاية الاصول^(١) ان الحكم الحقيقي عبارة عن الحكم المجعول بداعي تحريك المكلف وبعثه فاذا لم يكن موجبا لتحريك المكلف ولم يكن مجعولا بهذا الداعي فهو ليس حكما حقيقيا ولان سمي بالحكم فذاك مجاز ومسامحة والّا فالحكم الحقيقي هو ما جعل بداعي التحريك فاذا قبلنا هذا فنقول آنذاك التحرك يحصل عند الوصول أما اذا لم يصل التكليف لا يمكن التحرك ولازمه ان التكليف قبل ان يصل سوف لا يكون حكما حقيقيا لانه ليس مجعولا بداعي التحرك والانبعاث لانه لا يمكن، ويترتب على هذا ان العقاب على التكليف غير الواصل سوف يكون قبيحا من باب السالبة بانتضاء الموضوع اي من باب انه لا يوجد تكليف حقيقي حتى يعاقب المكلف عليه لانا فرضنا ان التكليف الحقيقي هو ما كان مجعولا بداعي التحريك وقبل وصول التحريك لا يمكن التحرك فيقبح العقاب لأنه لا تكليف حقيقي.

واستدل الشيخ الاصفهاني ايضا في نهاية الدراية^(٢) حيث قال ان مخالفة المكلف لتكاليف المولى امر قبيح لان ذلك ظلم للمولى بمعنى الخروج عن زي العبودية..

ثم قال (ره) انما يصدق الظلم والخروج عن زي العبودية لو فرض

(١) نهاية الاصول ص ٥٦٧.

(٢) نهاية الدراية ج ٢ ص ١٩١.

قيام الحجة على التكليف اما لو لم تقم الحجة فلا ظلم للمولى اذ لا خروج عن زي العبودية وبالتالي يقبح على المولى العقاب قبل قيام الحجة اذ العبد لم يظلم مولاه ولم يخرج عن زي العبودية كي يستحق العقاب. هذه طائفة من الاستدلالات التي استدلت بها الاعلام على اثبات البراءة العقلية وقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وقد اجيب على كل منها بعدة اجوبة ليس المقام قابلاً للتصدي لعرض تلك الاعتراضات وانما محله في دراسات البحث العالي ان شاء الله.

التنافي بين البراءة العقلية وقاعدة وجوب دفع الضرر العقلية

ان الشيخ في الرسائل وتلميذه الشيخ الخراساني في الكفاية وهكذا جرى من تأخر عنهما بعد ان ذكروا ان العقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان وجعلوا ذلك قاعدة مسلمة تعرضوا الى اشكال مفاده ان العقل يحكم بحكم آخر وهو لزوم دفع الضرر المحتمل، فاذا سلمنا بهذا الحكم الثاني وان كل ضرر محتمل يحكم العقل بلزوم دفعه يحصل التهاافت بين الحكمين العقليين، وهما: قاعدة قبح العقاب بلا بيان وقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل!! وبيان التنافي: هو انه اذا تم الحكم الاول اي يقبح العقاب بلا بيان فمن المناسب آنذاك عدم لزوم دفع الضرر المحتمل فان من مصاديق الضرر العقاب اذا قبح من دون علم يلزم ان يكون احتمال العقاب لا يجب دفعه فكيف يحكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، وهكذا لو حكم بالحكم الثاني فكيف يحكم

بالحكم الاول فعليه يوجد تهافت بين الحكمين كما هو واضح. وحاولوا التخلص من هذا الاشكال بفكرة الحكومة او الورود وليس المقصود هنا المصطلح بمعناه الدقيق اي ان المقصود هو ان الحكم الاول مقدم على الحكم الثاني اذ ببركة الحكم الاول وهو قبج العقاب بلابيان سوف ينتفي موضوع الحكم الثاني فان موضوعه هو الضرر المحتمل وبعد حكم العقل بقبح العقاب بلابيان لا يصير الضرر محتملا بل يصير معلوم العدم فالحكم العقلي الاول مقدم على الحكم العقلي الثاني بمعنى انه رافع لموضوع الحكم الثاني.. وقيل: ان يرفع التنافي بينهما بالاختلاف الموضوعي لابطريقة الورود والحكومة بل بالفارق الموضوعي بمعنى ان يقال: ان الحكم العقلي الاول بقبح العقاب بلا بيان موضوعه ومورده ما اذا فحص المكلف الى ان يئس عن وجود دليل فانه يحكم العقل بقبح العقاب بلابيان، بينما موضوع الحكم العقلي الثاني اي لزوم دفع الضرر المحتمل هو الشبهة البدوية قبل الفحص او الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي، فان موضوع الحكم الثاني احد هذين فمورد القاعدتين وموضوعهما مختلف في حد نفسه والاجدر ان يوجه رفع التنافي بهذه الطريقة التي اشرنا اليها لابطريقة التقديم من ناحية الحكومة او الورود.

البراءة الشرعية

المقصود من البراءة الشرعية هو حكم الشرع بالبراءة عند عدم العلم بالحكم، وحكم الشرع هذا يدل عليه الكتاب تارة والسنة اخرى

الاستدلال بالكتاب الكريم

اما من الكتاب الكريم فقد استدل بعدة آيات: منها: قوله سبحانه وتعالى: (لِيَتَفَقَّ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَةٌ فليَتَفَقَّ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا)^(١). وتقريب الاستدلال . حسبما ذكر الشيخ الأعظم (ره) في الرسائل، أن كلمة (ما) في جملة (إِلَّا مَا آتَاهَا) اسم موصول، أي لا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا الَّذِي آتَاهَا.

وما هو المقصود من اسم الموصول المذكور؟ إن في المقصود منه ثلاثة احتمالات:

أ . المال. أي لا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا بدفع مال إِلَّا بالمقدار الذي آتَاهَا ومكَّنها منه. والقرينة على هذا الاحتمال هو المورد؛ إذ مورد الآية وسياقها ناظر إلى المال وأن انفاق المال لا يجب إِلَّا بالمقدار الميسور. ب . الفعل. أي لا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا بفعل من الأفعال إِلَّا مع القدرة على ذلك الفعل. والقرينة على هذا الاحتمال هو كلمة (يَكْلَفُ) فإن التكليف لا يتعلَّق إِلَّا بالأفعال.

وعلى هذين الاحتمالين لا ينتفع بالآية الكريمة في الاستدلال بها على البراءة لأنها نازرة إلى المال والفعل وأجنبية عن التكليف.

ج . التكليف. أي لا يكلف الله نفساً بتكليف إلا إذا آتاها التكليف، وواضح أن إيتاء كل شيء بحسبه، وإيتاء التكليف عبارة عن إيصاله وإعلام المكلف به.

وبناءً على هذا الاحتمال يتم الاستدلال بالآية الكريمة؛ إذ يصير المعنى: أن الله لا يكلف نفساً بتكليف إلا إذا أعلمها بذلك التكليف فقبل الإعلام لا تكليف، وهذا هو المطلوب.

ولكن كيف نثبت هذا الاحتمال الثالث في حين أن بالإمكان إرادة أحد الاحتمالين الأولين الذين لا يتم الاستدلال بناءً عليهما؟ ذكر الشيخ الأعظم أنه قد يتمسك بالإطلاق بأن يقال إن مقتضى إطلاق اسم الموصول هو الشمول لجميع الاحتمالات الثلاثة التي أحدها التكليف وببركته يثبت أن الآية نازرة إلى التكليف أيضاً، أي أنها تنفي ثبوت التكليف عند عدم العلم به، وهو المطلوب.

وبالنسبة إلى مدى الشمول فيها لا شك في شمولها للشبهات الوجوبية والتحريمية معا بل للشبهات الحكمية والموضوعية معا لأن الإيتاء ليس بمعنى إيتاء الشارع بما هو شارع ليختص بالشبهات الحكمية بل بمعنى الإيتاء التكويني لأنه المناسب للمال وللفاعل. كما أن الظاهر عدم الإطلاق في الآية لحالة عدم الفحص لأن إيتاء التكليف تكفي فيه عرفاً مرتبة من الوصول وهي الوصول إلى مظان

العثور بالفحص.

وقيل في عدم ثبوت الاطلاق لها ومن احتمال ان نظرها الى السببية دون الموردية، اشار اليه الشيخ العراقي في نهاية الافكار^(١)، وحاصله: ان الاية نازرة الى حالة عدم صدور البيان على الحكم من الله عزوجل فاذا لم يصدر بيان رأساً فالحكم آنذاك هو البراءة، فيكون المعنى: (لايكلف الله نفساً الا اذا بينّ وصدر البيان)، اما اذا بين وخفي البيان بسبب اخفاء الظالمين فلا تشمل الاية الكريمة لانها قالت الا ما آتاها والاياء عبارة عن الصدور وهو يصدق اذا اصدر الحكم، اما اذا اصدره ولم يصل الى المكلف فلا تشمل اذ يصدق ان الله آتى بعد فرض تحقق الصدور.

وقد اجيب عليه من انه شيئٌ وجيه اذا لم يكن قد ذكر ضمير الغائب كما لو عبرت الاية (الا ما آتا) اما مع فرض وجود الضمير الراجع الى النفس فلا يصدق ذلك الآبائان النفس اي بايصال البيان اليها فلو وصل بيدها يصدق (آتاها) اما اذا صدر ولم يصل اليها فانه يصدق (آنا) ولم يصدق (آتاها).

وهناك آيات اخرى اشار اليها الشيخ الاعظم في الرسائل ولكن لا حاجة الى تطويل البحث بعد ما كان اهم الايات هو ما اشرنا اليه. ومنها: قوله سبحانه وتعالى: (وما كنا معذبين حتى نبعث

رسولاً^(١).

وتقريب الاستدلال واضح بعد حمل كلمة (رسول) في الآية على (البيان)، باعتبار ان الرسل عليهم السلام المبينين والمبلغين لاحكام الله تعالى.

وقد يعترض على ذلك تارة بأن الآية الكريمة إنما تنفي العقاب لا استحقاقه وهذا لا ينافي تنجز التكليف المشكوك إذ لعله من باب العفو.

واخرى بانها ناظرة إلى العقاب الرياني في الدنيا للامم السالفة وهذا غير محل البحث.

ثانياً: الاستدلال بالسنة المطهرة على البراءة الشرعية

والروايات المهمة في هذا المجال روايات حديث الرفع اربعة وهي:
 الاولى: مارواه الشيخ الصدوق في خصاله وتوحيده عن احمد بن محمد بن يحيى عن سعد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال قال رسول الله (صلى الله عليه واله) رفع عن امتي تسعة اشياء الخطأ والنسيان وما اكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه

والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق مالم ينطقوا بشفة^(١).
 الثانية: مارواه الشيخ الصدوق ايضا مرسلا عن النبي (صلى الله عليه واله) قال قال النبي (صلى الله عليه واله) وضع عن امتي تسعة اشياء السهو والخطأ والنسيان وما اكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون والطيرة والحسد والتفكر في الوسوسة في الخلق مالم ينطق بشفة^(٢).

الثالثة: مارواه الحر العاملي عن نوادر احمد بن محمد بن عيسى عن اسماعيل الجعفي عن ابي عبد الله (عليه السلام) سمعته يقول وضع عن هذه الامة ست خصال الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون والطيرة والحسد والتفكر في الوسوسة في الخلق مالم ينطق بشفة^(٣).

الرابعة: مارواه الكليني عن الحسين بن محمد عن محمد بن احمد النهدي رفعه عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال قال رسول الله (صلى الله عليه واله) وضع عن امتي تسع خصال الخطأ والنسيان وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه وما استكرهوا عليه والطيرة

(١) وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٣٦٩ الباب ٥٦ من ابواب جهاد النفس الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ج ٨ ص ٢٤٩ الباب ٣٠ من ابواب الخلل في الصلاة الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ج ٢٣ ص ٢٣٧ الباب ١٦ من ابواب الايمان الحديث ٣.

والوسوسة في التفكير في الخلق والحسد ما لم يظهر بلسان او يد^(١).

أن المقصود من الرفع في الحديث هو رفع وقوع الأمور التسعة موضوعاً في عالم التشريع الذي معناه بالعبارة الصريحة رفع الأحكام في حالة صدور شيء خطأ أو نسياناً وبالإكراه وهكذا الأمور التسعة جميعها، وعليه فإذا اضطر المكلف إلى شرب الخمر أو أكره عليه فلا حرمة في حقه ولا حد لأن المرفوع بناءً على هذا الاحتمال هو جميع الآثار . تمسكاً بالإطلاق . لا أثر دون آخر، وهكذا لو أكره المكلف على معاملة البيع مثلاً لم يترتب عليها مضمونها وهو النقل والانتقال.

تقريب الاستدلال بالحديث

يمكن الاستدلال بحديث الرفع على البراءة بالشكل التالي: ان حرمة شيء مشكوكة مثلاً هي مصداق لاسم الموصول في فقرة رفع ما لا يعلمون فتكون مرتفعة بالفقرة المذكورة، غايته ترتفع ظاهراً لا واقعاً فلو كان الرفع واقعياً كان لازمه اختصاص الأحكام بالعالمين بها وهو باطل جزماً، فرفع الحرمة الواقعية يكون رفعاً ظاهرياً لا واقعياً إذ لو كان واقعياً يلزم اختصاص الأحكام بالعالمين بها، ويظهر من الشيخ الأعظم (ره) في الرسائل وصاحب الكفاية (ره) في كفايته انهما صارا بصدد رفع المؤخذة ايضاً ولم يكتفيا بهذا المقدار الذي ذكرناه، فوقعا

(١) وسائل الشيعة ج ١٥ ص ٣٧٠ الباب ٥٦ من ابواب جهاد النفس الحديث ٣.

بذلك في حيرة فان استحقاق العقوبة حكم عقلي وليس حكماً مجعولاً من قبل الشرع، والحديث لا يرفع الاحكام العقلية وانما يرفع مجعولات الشارع. اذن العقوبة لا يمكن رفعها، ولا جلّه وقعا في حيرة لكيفية رفع العقوبة في الحديث، ولرفع هذه المشكلة ولاجل ايجاد الحل قالوا: ان الحديث الشريف اذا رفع الحرمة فقد ارتفع وجوب الاحتياط فان وجوب الاحتياط اثر شرعي للحرمة الواقعية ويرتفع برفع الجريمة الواقعية فاذا ارتفع وجوب الاحتياط ارتفع بالتبع استحقاق العقوبة فالمرتفع الاول وبالذات هو المجعول الشرعي اي وجوب الاحتياط وبالتالي يتبع ما ليس مجعولاً واعني به استحقاق العقوبة، فلاحظ العبارة.

قال الشيخ الخراساني (ره): فالالزام المجهول مما لا يعلمون فهو مرفوع فعلاً وان كان ثابتاً واقعاً فلا مؤاخذه عليه قطعاً.. ثم قال: لا يقال ليست المؤاخذه من الآثار الشرعية كي ترتفع بارتفاع التكليف المجهول ظاهراً فلا دلالة له على ارتفاعها، فان الدليل على رفع التكليف دليل على عدم وجوب الاحتياط المستتبع لعدم استتباع العقوبة على مخالفته..

وقريب من هذا ذكر الشيخ الاعظم (ره) في رسائله حيث قال: فان حرمة شرب التتن مثلاً مما لا يعلمون فهي مرفوعة عنهم، ومعنى رفعها كرفع الخطأ والنسيان رفع آثارها او خصوص المؤخذاة. ثم قال: والحاصل ان المرتفع فيما لا يعلمون واشباهه هو ايجاب التحفظ على

وجه لا يقع في مخالفة الحرام الواقعي ويلزمه ارتفاع العقاب واستحقاقه، فالمرتفع اولا وبالذات امر مجعول يترتب عليه ارتفاع امر غير مجعول انتهى ما أفاده (ره).

والاشكال، هو ان وجوب الاحتياط هو اثر شرعي يرتفع ببركة الحديث، ولكن استحقاق المؤاخذه كيف يرتفع او ليس هو اثرا عقليا، ومما لا بد ان يعلم ههنا من ان الاصول العملية ومنها أصل البراءة لا يرفع الاثار غير الشرعية التي منها استحقاق العقوبة.

وجوابه: ان حديث الرفع يرفع وجوب الاحتياط فقط لانه اثر شرعي ولا يرفع استحقاق المؤاخذه غير ان العقل الذي حكم باستحقاق المؤاخذه حينما يفهم ان الشرع قد رفع وجوب الاحتياط، فيقول مادام الشرع قد رفع وجوب الاحتياط فانا ارفع يدي عن الحكم باستحقاق العقوبة فاني احكم باستحقاق العقوبة، فالشرع لم يرفع يده عن الاحتياط، فاذا رفع الشرع وجوب الاحتياط فلا معنى لان يبقى العقل مصراً على استحقاق العقوبة، ولعل مراد العلمين بقولهما يرتفع بالتبع هو هذا المعنى ولا معنى لغير هذا، فاصل البراءة يرفع وجوب الاحتياط فقط ولا يرفع استحقاق العقوبة، ولكن العقل عندما يعلم بتنازل الشرع عن وجوب الاحتياط فانه يحكم آنذاك بقبح المؤاخذه.

الخلاصة: في تقريب دلالة الحديث الشريف اعني (رفع عن امتي ما لا يعلمون) على البراءة، وذكرنا التقريب وقلنا ان حرمة التدخين مثلاً هي مصداق للموصول فتكون الحرمة مرفوعة ببركة الحديث ويصير

المعنى (رفعت حرمة التدخين التي لاتعلمون بها) وهو المطلوب فبه تحصل البراءة، ثم ذكرنا ان العلمين وهما الشيخ الاعظم والشيخ الخراساني حاولا ان يرفعا المؤاخذة فضلا عن رفع الحرمة فوقعوا في حيص وبيص حيث ان استحقاق المؤاخذة عقليا وليس شرعيا والشارع بما هو شارع لايرفع الا الامور الشرعية، والاحكام العقلية ليست مشرعة من قبله بل ليست للتشريع حتى تكون قابلة للرفع، فكيف نرفع المؤاخذة؟، وتخلصا بما حاصله ان الحديث يرفع وجوب الاحتياط فان وجوب الاحتياط اثر شرعي فاذا رفع ارتفع استحقاق المؤاخذة، فالمرفوع اولا وبالذات امر مجعول شرعا اي وجوب الاحتياط وثانيا وبالتبع يكون المرفوع امرا غير شرعي اي استحقاق المؤاخذة، وقد تقدم كل هذا.

وقيل في تفسير ذلك ان ان المقدر في بقية الفقرات مثل فقرة ما اضطروا اليه او فقرة ما استكروها عليه ففيهما المرفوع هو المؤاخذة فانه لامعنى لرفع ما اضطروا اليه الرفع المؤاخذة فلو اضطر الانسان الى شرب الماء المتنجس او اضطر الى اكل الميتة فياتي الحديث ويقول رفع ما اضطروا والمقصود هو رفع المؤاخذة، ولا معنى لتقدير الحرمة لان الذي اضطر اليه هو الاكل وليس نفس الحرمة فالحديث يرفع الاكل المضطر اليه ويكون المقصود رفع المؤاخذة عليه، وحيث كان المقدر في بعض الفقرات الاخرى هو المؤاخذة فيلزم ان نقدر المؤاخذة في فقرة ما لا يعلمون ايضا، فياتي

حينئذ الاشكال وهو ان استحقاق المؤاخذه ليس حكماً شرعياً حتى يقبل الرفع، فالموجب لتقدير المؤاخذه في فقرة ما لا يعلمون يحتمل ان يكون هو هذا ..

وإذا كانت النكته هذه فجوابها واضح، حيث يقال: انه في بقية الفقرات لا يوجد شيء يصلح للرفع سوى المؤاخذه اذ ما اضطروا اليه ليس الا عبارة عن اكل الميتة مثلاً فيكون رفع الاكل بمعنى رفع المؤاخذه فيلزم في بقية الفقرات تقدير المؤاخذه. وللبحث تنمة تأتي ان شاء الله في ابحاث السطح العالي، فانتظر.. وبهذا ننهي كلامنا عن حديث الرفع .

مستندات أخرى: وقد ذكر الأصوليون أن للبراءة مستندات أخرى غير الآية وحديث الرفع من قبيل قوله عليه السلام: (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى)^(١).

وأن يكون المقصود من قوله عليه السلام (حتى يرد) هو الوصول لا الصدور، والأصار المعنى: الشيء مباح ومطلق إذا لم يصدر نهى عنه، وبناءً على هذا لا يتم الاستدلال إذ نحتمل صدور النهي عن الشيء واختفائه علينا لبعض الأسباب، وهذا بخلافه بناءً على إرادة الوصول فإن الاستدلال تام؛ إذ المعنى: الشيء مباح إذا لم يصل نهى عنه. وأن يكون المقصود من ورود النهي ورود النهي عن الشيء بعنوانه

(١) الوسائل: الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي حديث ٦٠.

الأولي لا بعنوانه الثانوي؛ وقد ظاهر كلام السيد الخوئي (ره) من أن الإباحة التي حكم بها الحديث هي الإباحة الظاهرية دون الواقعية، ومادامت ظاهرية فلا بد وأن يكون موضوعها هو عدم الوصول لا عدم الصدور لأن موضوع الحكم الظاهري هو الشك وعدم العلم، فلو كان معنى الورود هو الوصول لتصير الإباحة إباحة ظاهرية؛ إذ يصير معنى الحديث: الشيء مباح إذا لم يصل. أي لم يعلم. نهي عنه، والإباحة على هذا ظاهرية لأن موضوعها هو عدم الوصول أي عدم العلم بالنهي، ومن الواضح متى ما كان موضوع الإباحة عدم العلم بتصير ظاهرية.

وأما لو كان معنى الورود هو الصدور لتصير الإباحة إباحة واقعية؛ إذ يصير معنى الحديث: أن الشيء مباح ما دام لم يصدر نهي عنه، وواضح أنه إذا اردنا أن نجزم بإباحة الشيء فلا بد من الجزم بعدم صدور النهي عنه، ونحن نعلم أنه لو جزمنا بعدم صدور النهي عن الشيء فلا يبقى لدينا شك حتى تكون الإباحة الثابتة إباحة ظاهرية، فإن كون الحكم ظاهرياً يتوقف على وجود الشك ومع الجزم بعدم صدور النهي لا يبقى شك لتكون الإباحة ظاهرية.

واستدل ايضاً بحديث (ما حجب الله علمه عن عباده فهو موضوع عنهم) أو (كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام) وما شاكل ذلك، ولكن المهم هو حديث الرفع. نعم هناك مستند يجدر الإشارة إليه لاشتماله على نكات وهو الاستصحاب.

الاستصحاب كدليل على البراءة

ذكر الشيخ الأعظم في الرسائل خلافا للشيخ الخراساني حيث أنه لم يذكر ذلك في الكفاية أنه بعدما أثبت البراءة بالعقل والنقل من الأدلة الأربعة حاول الاستعانة بطريق جديد لإثبات البراءة بالاستصحاب فيمكن إثبات البراءة به بلا حاجة إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان أو الآيات أو الروايات. وهو قد ذكر (ره) بيانين للاستصحاب.

البيان الأول :- أن نلاحظ حالة ما قبل البلوغ، فإذا شككت الآن في حرمة شيء، فأستصحب عدم الحرمة الثابت قبل البلوغ إلى حالة ما بعد البلوغ .

البيان الثاني :- أن نستصحب عدم التحريم الثابت قبل الإسلام قبل الشريعة فانه قبلها لم يكن هناك تكليف وإنما ثبت التكليف بعد مجيء الإسلام، فإذا شككنا نستصحب ذلك عدم الثابت قبل الإسلام .

ووقع الكلام هل أن الاستصحاب المذكور ببيانيه تام أو لا ؟

وقد نوقش بعدة مناقشات، سيتفرغ لها الطالب في ابحات السطح العالي والخارج ان شاء الله تعالى..

تنبيه في جريان البراءة الشرعية

مما يجب ان يعلم ان أصل البراءة يجري في الشبهة البدوية بعد تمامية الفحص، وشريطة أن لا يكون هناك أصل حاكم من قبيل أصالة عدم التذكية أو غير ذلك، والا فلا تصل النوبة إلى أصالة البراءة،

ونحتاج إلى ذكر بعض الأمثلة للمورد الذي لا يوجد فيه أصل حاكم، يعني يمكن تطبيق أصل البراءة فيه من دون محذور، وأمثلة للمورد الذي يمتنع فيه أصل البراءة لوجود الدليل الحاكم، وهذا مطلب قد أشار إليه الشيخ الخراساني في الكفاية تبعاً لشيخه الشيخ الأنصاري(ره). ونمثل أولاً للمورد الذي يوجد فيه الأصل الحاكم، ثم بعد ذلك لما لا يوجد فيه:-

أما الأول :- فمثاله باب اللحوم، فانه بشكل عام حيث أن اللحوم تحتاج إلى تذكية فمتى ما شك في التذكية يكون مقتضى أصالة عدم التذكية هو الحكم بكونه غير مذكى، ومعه لا تصل النوبة إلى أصل البراءة أو الحلية، إن هذه قضية يجدر الالتفات إليها، وهي ظاهرة بارزة في باب اللحوم متى ما شك في تذكية الحيوان. ومن هنا يتضح الكلام في الأطعمة المعلبة المستوردة من بلاد غير إسلامية، حيث توجد مأكولات مختلفة من قبيل الزبد والقيمر وغيرها وأحياناً أمراق، فهل يجوز أكل ذلك أو لا ؟ مع فرض عدم وجود أمانة على التذكية من سوق المسلمين أو غير ذلك، كما لو ذهبنا إلى الخارج وكان في سوقهم هذه الأشياء، فهل يجوز أن نشتريها ونأكلها أو لا ؟

والجواب :- إذا كان من قبيل اللحوم فلا يجوز، فكل أكل فيه لحم لا يجوز أكله، لأن الأصل هو عدم التذكية فيثبت حرمة الأكل. وأما إذا لم يكن فيها لحم كالحليب والقيمر والمرق الذي ليس فيه لحم فهذا كله يجوز أكله، فانه لا يوجد أصل حاكم باسم أصالة التذكية لأن هذه

الأشياء لا تحتاج إلى تذكية، غايته نشك هل انه أخذ من حيوان حرام أو من حيوان حلال، أو نشك انه نجس أو لا، فنجري أصل البراءة أو الحلية بلا مانع، وأصل الطهارة أو البراءة لا يختص بما إذا كان الشيء مأخوذاً من يد المسلم، فلا محذور.

إذن مثال المورد الذي لا يجري فيه أصل البراءة لوجود أصل مقدم في باب اللحوم (أصالة عدم التذكية) مقدم على أصالة البراءة فلا تصل النوبة إلى البراءة، نعم إذا لم تجر (أصالة عدم التذكية) لوجود أمانة كسوق المسلمين وغير ذلك فيجري أصل البراءة، وأما إذا لم توجد أمانة كسوق المسلمين فاصل البراءة لا يجري .

والخلاصة:- أن أصل البراءة إنما يجري في باب اللحوم إذا لم يكن هناك أصل حاكم، الذي هو من قبيل استصحاب عدم التذكية، وإلا كان هو المقدم. هذا ولكن الشيخ يوسف البحراني (ره) تعجب من الأصوليين وقال:- إن اللحم المشكوك تذكيتة لماذا تحكمون بحرمة أكله تمسكاً بأصالة عدم التذكية والحال انه يوجد في المقام دليل، وأنتم تقولون مع وجود الدليل لا تصل النوبة إلى الأصل العملي، وما هو الدليل ؟ انه قوله عليه السلام (كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه) انه مع وجود هذا الدليل عليك أن تحكم بالحلية في مورد الشك لماذا يترك ويهجر وترجع إلى الأصل العملي وهو استصحاب عدم التذكية. وهذا إشكال سجله الشيخ

البحراني على الأصوليين^(١).

وجوابه واضح :- فان الأصوليين وان قدموا الدليل على الأصل ولكن مقصودهم من الدليل هو الدليل الاجتهادي فانه مقدم على الأصل العملي، أما إذا كان الدليل دليلاً فقاهتياً، يعني كان أصلاً عملياً فليس الأمر كذلك، بل قد يتقدم ذاك على هذا، وفي مقامنا نقول هذا الدليل (كل شيء فيه حلال وحرام..) يعطينا أصلاً عملياً مثل (لا تنقض اليقين بالشك) فانه يعطينا استصحاب فكلاهما هو أصل عملي، ولكن رغم هذا يقدم الاستصحاب على هذا الأصل الآخر الذي هو أصل الحلية من باب أن الاستصحاب أصل موضوعي ينقح الموضوع ويثبت إن هذا الحيوان ليس بمذكي، والأصل الموضوعي مقدم على الأصل الحكمي المستفاد من رواية (كل شيء فيه حلال وحرام فانه لك حلال..).

اعتراضات عامة على اصالة البراءة

وإنما سميت بالاعتراضات العامة لأنها لا تختص ببعض أدلة البراءة دون بعض. والمهم منها اثنان:

١ . استدل الإخباري على وجوب الاحتياط بعدة روايات لو تمت دلالة روايات الامرة بالاخذ بالاحتياط تكون مقدّمة على أدلة البراءة

(١) راجع الحقائق الناضرة ٥ ٥٢٦.

لأن أدلة البراءة تدلّ على أن التكليف الذي لا يعلم مرفوع حيث قال .
صلى الله عليه وآله .: رفع عن أمّتي ما لا يعلمون، ومن الواضح أن
روايات الاحتياط لو كانت تامة كما يذهب الى ذلك الاخباري فانها تفيد
العلم بوجوب الاحتياط، ان ان وجوب الاحتياط على اي حال حسن
يكون معلوما، ومع العلم بوجوب الاحتياط فلا يمكن لدليل البراءة أن
ينفيه لأن البراءة وظيفتها نفي الوجوب غير المعلوم، ووجوب الاحتياط
معلوم. فلا تصل النوبة معه الى البراءة.

٢ . أن أدلة البراءة تثبت البراءة في حالة كون الشبهة بدوية، يعني
يكون الاشتباه في اصل التكليف اي في (الوجوب والحرمة)، أي في
الشبه التي لا تكون مقرونة بعلم إجمالي، والاخباري يستدل على ان
هذه الشبه من قبيل الشبهة المقرونة باعلم إجمالي لوضوح أن في
مجموع الشبهات بوجود بعض التحريمات أو الوجوبات الصادره عن
المشرع حتما الا انه لا علم لنا بها، وبعبارة ثانية، اننا لا نحتمل أن
جميع هذه الشبهات لا يوجد فيها تحريم ولا وجوب بل نقطع بثبوت
التحريم أو الوجوب في بعضها غير المعلوم، فإنّ الشريعة لا يحتمل أن
تحكم على جميع الوقائع بالإباحة والآ لم تكن شريعة فإنّ الشريعة هي
المنهج الذي يحكم بحرمة بعض الأشياء أو وجوبها، ومع وجود هذا
القطع فلا يمكن إجراء البراءة؛ إذ إجراؤها في جميع الشبهات مخالف
للعلم الإجمالي وإجراؤها في بعضها ترجيح بلا مرجح.

وقد نوقش في مثل هذه الاعتراضات العامة على اجراء اصل البراءة، بعدم تمامية دلالة روايات الاحتياط الا في كونه حسن على اي حال، فلا يصمد امام دلالة مثل قوله تعالى: (لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها) والمقدم على القول باستقرار التعارض بين ادلة الاحتياط والنص القرآني هو الآية الكريمة التي تنفي وجوب الاحتياط لأنها نص قرآني، والنص القرآني عند معارضته للرواية يكون هو المقدم لأنه قطعي.

والتعارض بين حديث الرفع وأدلة وجوب الاحتياط، فحديث الرفع ينفي وجوب الاحتياط بينما أدلة وجوب الاحتياط تثبت وجوب الاحتياط والمقدم هو حديث الرفع لأن مضمونه موافق للقرآن الكريم. أي لقوله تعالى: ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ فَإِنَّ مَقْتَضَى إِطْلَاقِهِ للتكليف هو أَنَّ التكليف إذا لم يؤت فهو غير ثابت والموافق لكتاب الله سبحانه مقدم على المخالف عند المعارضة.

تقرير في كون الشك مجرى لاصالة البراءة او الاحتياط

ميزان كون الشك شكاً في ثبوت التكليف كي تجري البراءة أو شكاً في الامتنال كي يجري الاشتغال. ان المبنى في الشك في الشبهات الحكمية واضح فلو شك في حرمة شيء ما، فهو شك في اصل ثبوت التكليف والبراءة جارية في ذلك الشك لانه في اصل التكليف اي في الوجوب او شك في حرمة الشيء وهذا واضح، إلا أنه في الشبهات

الموضوعية قد يحصل الخفاء في كون الشك شكاً في ثبوت التكليف أو في الامتثال، فلو قيل (أكرم كل عالم)، وشك في شخص أنه عالم أو لا فهل الشك المذكور شك في ثبوت التكليف، فتجري البراءة فيه ولا يجب إكراهه؟ أو هو شك في الامتثال فيجري الاشتغال؟، وهكذا لو قيل (يحرم الكذب) وشك في كلام أنه كذب أو لا فهل الشك في ذلك شك في ثبوت التكليف أو في الامتثال؟، إذن الشبهة الموضوعية بحاجة إلى تقديم ضابط يوضح لنا متى يكون الشك شكاً في ثبوت التكليف ومتى يكون شكاً في الامتثال. ولتوضيح الضابط نقول: لو قال المولى يحرم شرب الخمر إن كنت بالغاً كان الحكم هو الحرمة. وهذا الحكم يرتبط بثلاثة أطراف وهي:

أ . الشرب، فإن الحرمة متعلقة به. ويسمى الشرب (متعلق الحكم).

ب . الخمر، فإن الشرب . الذي هو متعلق الحرمة . متعلق بالخمر. ويسمى الخمر (متعلق المتعلق)، كما ويسمى بـ (الموضوع) أيضاً.

ج . البلوغ الذي هو قيد للحرمة، فإن الحرمة مقيدة بالبلوغ. وبعد معرفة هذه الأطراف الثلاثة نقول أن الشبهة لا تكون موضوعية إلا مع الشك في أحد الأطراف المذكورة، فالشبهة تكون موضوعية لو شك في تحقق البلوغ، أو في تحقق الخمر، أو في صدق الشرب، إذ مع عدم الشك من إحدى الجهات المذكورة يتعين أن يكون الشك من ناحية الحكم وبذلك تكون الشبهة حكمية لا موضوعية.

وباتضح هذا نقول: وزان كون الشك في التكليف أو في الامتثال كما يلي:

١ . إذا كان الشك في تحقق القيد . بأن شك في تحقق البلوغ . فالشك شك في أصل التكليف لأن التكليف مقيد بالبلوغ فعند الشك في تحققه لا بد وأن يشك في ثبوت التكليف الذي هو مجرى البراءة.

٢ . إذا كان الشك في تحقق المتعلق فالشك شك في الامتثال ويثبت الاشتغال، كما لو فُتح لشخص بواسطة عملية جراحية ثقب في جنبه وصبَّ الخمر بواسطة انبوب في تلك الفتحة فهل يتحقق بذلك عنوان شرب الخمر كي يحرم أو لا ؟

في مثل ذلك يكون الشك شكاً في الامتثال لأن المكلف لا يشك في حرمة شرب الخمر بل يجزم بفعليتها في حقه وإنما يشك في صدق الشرب على الإراقة في الثقب، فإن كان صادقاً فهو عاص بالإراقة في الثقب والأفلا . فالشك إذن شك في عصيان الحرمة المتوجهة إليه لا في أصل توجهها إليه، فإن توجه الحرمة وفعليتها في حق المكلف ليس مقيداً بوجود المتعلق في الخارج، فعدم تحقق عنوان شرب الخمر في الخارج لا يعني عدم فعلية حرمة شرب الخمر في حق المكلف ومع الجزم بتوجه الحرمة يلزم ترك الإراقة في الثقب كي يجزم بحصول فراغ الذمة عما اشتغلت به يقيناً .

٣ . إذا كان الشك في تحقق الموضوع . كما لو شك في سائل أنه خمر أو لا . فالابد من التفصيل بين كون الموضوع مأخوذاً بنحو

المشولية كما لو قيل (أكرم كل فقير)، فإن الفقير لوحظ بنحو الشمولية، أي أن جميع الفقراء يلزم إكرامهم، وهكذا لو قيل لا تشرب الخمر، فإن المقصود إن جميع أفراد الخمر يلزم تركها . وبين كونه مأخوذاً بنحو البدلية، كما لو قيل أكرم فقيراً ما . فعلى تقدير الشمولية يكون الشك شكاً في ثبوت التكليف لأن وجوب الإكرام ينحل بعدد الأفراد، فلو كانت أفراد العالم مائة انحل إلى مائة وجوب، ولكل فرد من العلم فرد خاص من الوجوب، ومعه فالشك في كونه شخص معين عالماً يستلزم الشك في ثبوت وجوب آخر زائد على المائة فتجري البراءة عنه. وإن كان مأخوذاً بنحو البدلية، كما لو قيل (أكرم فقيراً ما) فالشك شك في الامتثال ويجب الاحتياط لأن المفروض أن وجوب الإكرام الثابت في حق المكلف وجوب واحد ويشك في أن هذا الوجوب الواحد هل يحصل امتثاله بإكرام من يشك في فقره أو لا، وفي مثله يحكم بالاشتغال ولزوم الجزم بتحقق الامتثال.

ومن خلال ما تقدم اتضح أن الشك في ثبوت التكليف هو: .

- ١ . أن يكون الشك في تحقق القيد كالبلوغ مثلاً. وتعبير آخر، ان يكون الشك في أصل وجود القيد، كما لو شك في أن البلوغ متحقق أو لا . ويسمى هذا بالشك في وجود القيد بنحو مفاد كان التامة^(١) .

(١) كان التامة: هي الدالة على أصل الوجود، ومن هنا صح التعبير عن أصل وجود الشيء بمفاد كان التامة.

- ٢ . أن يكون الشكّ في تحقّق الموضوع فيما إذا كان إطلاقه شمولياً . ويتعبّر ثاني ان يكون الشكّ في وجود القيد بنحو مفاد كان الناقصة، أي يشكّ في اتصاف السائل بكونه خمرأً على تقدير وجوده^(١) .
- والميزان لكون الشكّ شكاً في الامتثال هو أحد أمرين أيضاً:
- ١ . أن يكون الشكّ في المتعلّق .
- ٢ . أن يكون الشكّ في الموضوع فيما إذا كان إطلاقه بدلياً .

اصالة الاحتياط

أدلة الإخباريين على لزوم الاحتياط :-

وقد ذكر الشيخ في الرسائل وتبعه من جاء بعده ثلاثة أدلة للإخباريين على وجوب الاحتياط، والمهم ثالثها لاشتماله لعلمية .

الدليل الأول :- النصوص التي نهت عن القول بغير علم أو عن إلقاء النفس في التهلكة من قبيل قوله عزوجل: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا)^(٢) .

أو قوله عزوجل: (وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا

(١) كان الناقصة: هي الدالة على ثبوت شيء لشيء، فقولنا: ((كان زيد قائماً)) يدلّ على ثبوت القيام لزيد واتصافه به، ومن هنا صحّ التعبير عن اتّصاف السائل بالخمرية بمفاد كان الناقصة.

(٢) الاسراء: ٣٦.

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ^(١) أو قوله عزوجل: (فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ
وَأَسْمِعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لِّأَنْفُسِكُمْ ^٢ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ
فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) ^(٢).

وما كان من هذا القبيل من العمومات. ويكفيها باختصار ان نقول
ان الأدلة التي ذكرناها سابقاً على البراءة هي حاكمة أو واردة على هذه
الأدلة، فان المأخوذ في هذه عنوان (ما ليس لك به علم) ومن الواضح
بعد ما قامت الأدلة على البراءة فمتى ما افترضنا أنها تامة فتكون
رافعة لهذا الموضوع، وبالتالي حينما نقول بالبراءة نكون قد اتبعنا
العلم لا انه اقتضينا ما ليس لنا به علم، وهكذا لا يصدق آنذاك عنوان
التهلكة بعد وجود المجوز الشرعي لارتكاب الشبهة البدوية، وأيضاً لا
يكون الارتكاب مخالفاً للتقوى لأنه ارتكبنا لما هو جائز فلا يشملنا
النهي الذي يقول (واتقوا الله ما استطعتم) .

الدليل الثاني :- النصوص المتعددة التي هي من قبيل (قف عند
الشبهة فان الوقوف عند الشبهة خير من اقتحام الهلكة) أو من قبيل
(أخوك دينك فاحتط لدينك) وهذا قد اتضح جوابه مما سبق أيضاً .
وقد عرفنا فيما سبق أن الاحتياط لا يجب في موارد الشك في
التكليف كالشك في حرمة الشيء. ولكن هل الاحتياط راجح ومستحب

(١) البقرة: ١٩٥ .

(٢) التغابن: ١٦ .

أولا ؟ أجل هو مستحب، فإنّ مثل حديث (أخوك دينك فاحتط لدينك) وان قيل بان لا دلالة له على وجوب الاحتياط، لكن ليس بإمكان احد إنكار دلالة على استحباب الاحتياط ورجحانه. وهذا شيء واضح. غير أنّه توجد نقطتان وقعتا محلاً للبحث بين الأصوليين:

النقطة الأولى: أنّ استحباب الاحتياط هل هو مستحب مولوي كسائر المستحبات المولوية . كاستحباب صلاة الليل مثلاً . أو هو إرشادي؟، والثمرة بين هذين الاحتمالين تظهر في ثبوت الثواب، فإنّه بناء على الاستحباب المولوي يكون المكلف مستحقاً للثواب لو احتاط كما يستحق الثواب لو فعل بقية المستحبات المولوية بينما على الاستحباب الإرشادي لا يكون مستحقاً للثواب على الاحتياط بما هو احتياط وإن كان يستحقه عليه بما هو انقياد. وتظهر الثمرة أيضاً في إمكان قصده في مقام الامتثال فإنّ الاستحباب المولوي يمكن قصده في مقام الامتثال ويصير الفعل بذلك عبادياً، وهذا بخلافه في الاستحباب الإرشادي فإنّ قصده في مقام الامتثال لا يصير الفعل عبادياً.

وعلى أي حال وقع الكلام في أنّ استحباب الاحتياط هل هو مولوي أو إرشادي؟، وقد ذهب الاعلام في مدرسة الشيخ النائيني (ره) إلى عدم إمكان كون استحباب الاحتياط مولوياً وقالوا أنّ الروايات الدالة على حسن الاحتياط واستحبابه مثل (أخوك دينك فاحتط لدينك) لا بدّ من حملها على الإرشاد، أي الإرشاد إلى ما يحكم به

العقل من حسن الاحتياط ولا تريد أن تؤسس استحباباً مولوياً زيادة على الحسن العقلي الذي يحكم به العقل.

واستدل على ذلك بوجهين:

١- إن الغرض من الاستحباب المولوي للاحتياط أمّا هو إيجاد محرّك لزومي نحو الاحتياط، أو إيجاد محرّك غير لزومي.

والأول: باطل جزماً، إذ لازمه صيرورة الاحتياط واجباً مع أن المفروض كونه مستحباً وليس واجباً.

والثاني: لغو وتحصيل للحاصل، فإنّ المكلف ما دام يحتمل الحرمة الواقعية في الشيء، فهذا الاحتمال سوف يحركه نحو الاحتياط حتّى لو فرض أن الشارع لم يجعل الاستحباب للاحتياط لأنّ العقل يحرك المكلف ويدفعه نحو إيجاد الاحتياط، وما دام احتمال ثبوت الحرمة كافياً في تحريك المكلف نحو الاحتياط يكون جعل الشارع الاستحباب للاحتياط بداعي التحريك نحو الاحتياط لغواً وأشبه بتحصيل الحاصل.

وبيان هذا الوجه موقوف على مقدّمة حاصلها: أن العقل إذا حكم بحسن شيء فهل يلزم حكم الشارع على طبقه أو لا ؟

ويتعبير آخر: هل هناك ملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ؟

وفي الجواب عن هذا السؤال فصل الميرزا بين الحسن الثابت في مرحلة متأخرة عن الحكم والحسن الثابت في مرحلة أسبق على الحكم، فالحسن الثابت في مرحلة أسبق يستلزم حكم الشارع على

طبقه بخلاف الحسن المتأخر .

فمثلاً حسن الإطاعة حسن ثابت في مرحلة متأخرة عن الحكم إذ لا بدّ من افتراض سبق حكم بوجوب الصلاة مثلاً حتّى يمكن تحقّق إطااعته وبالتالي حتّى يثبت حسن هذه الإطاعة فإذا لم نفترض وجود حكم شرعي بوجوب الصلاة فلا يمكن تحقّق إطااعته حتّى تكون حسنة، فحسن الإطاعة إذن موقوف على وجود حكم شرعي. ومثل هذا الحسن لا يستلزم حكم الشارع على طبقه إذ لو حكم الشارع على طبقه يلزم تولّد حكم ثاني جديد غير الحكم السابق . والحكم السابق هو وجوب الصلاة مثلاً .

وهذا الحكم الثاني حيث أنّ إطااعته حسنة أيضاً فيلزم تولّد حكم شرعي ثالث، وإطاعة هذا الحكم الثالث حيث أنّها حسنة أيضاً فيلزم تولّد حكم رابع جديد، وهكذا يلزم التسلسل. هذا كلّ في الحسن الثابت في مرحلة متأخرة عن الحكم.

ويعبر عنه بالحسن الواقع في طول الحكم الشرعي. وأمّا إذا كان الحسن واقعاً في مرتبة أسبق على الحكم .

ويعبر عنه بوقوع الحكم الشرعي في طول الحسن، كحسن الصدق مثلاً، فإنّ الصدق حسن في نفسه وقبل أن يحكم الشارع بوجوبه، ولأجل حسنة المذكور حكم الشارع بوجوبه .

فهو يستلزم حكم الشارع على طبقه وسلّم فيه الميرزا الملازمة بين حكم العقل بالحسن وحكم الشارع بالوجوب.

وباتّضاح هذه المقدّمة نقول في توضيح الوجه الثاني: أنّ الاحتياط ما دام حسناً عقلاً فلا يمكن أن يكون مستحباً مولوياً شرعاً لأنّ هذا الحسن العقلي للاحتياط هو حسن متأخر عن الحكم الشرعي إذ لا بدّ من فرض وجود حرمة الشيء أولاً حتّى يمكن الاحتياط لأجلها وبالتالي حتّى يكون الاحتياط لأجل تلك الحرمة المحتملة حسناً. وما دام حسن الاحتياط متأخراً عن الحكم الشرعي فلا يمكن أن يكون مستلزماً للاستحباب المولوي لأنّه إذا كان الاحتياط مستحباً شرعاً فإطاعة هذا الاستحباب حسنة أيضاً فيلزم تولّد استحباب جديد بإطاعة الاستحباب السابق، وحيث إنّ إطاعة هذا الاستحباب الجديد حسنة أيضاً فيلزم تولّد استحباب آخر، وهكذا يلزم التسلسل.

وقد نوقش في محذور التسلسل بأنّ التسلسل المستحيل هو التسلسل في الأمور التكوينية، وأمّا في الأمور الاعتبارية فليس مستحيلاً، ومن الواضح أنّ التسلسل اللازم في المقام هو تسلسل في الأمور الاعتبارية لأنّ الأحكام التي يلزم تسلسلها وعدم تنهاها هي أمور اعتبارية، والتسلسل في الأمور الاعتبارية ليس مستحيلاً أو بالأحرى غير لازم لأنّ المعتبر متى ما قطع اعتباره ورفع يده عنه انقطع التسلسل.

ثم إن المقصود هو نفي المانع من ثبوت الاستحباب للاحتياط وليس المقصود إثبات الاستحباب للاحتياط. لأنّ الاستحباب الشرعي للاحتياط ليس على منوال الحسن العقلي فإنّ العقل لا يحكم بأن كلّ

احتياط حسن وإنما يحكم بحسن الاحتياط فيما إذا أتى به بداع قربي، وهو تحصيل رضا الله سبحانه.

وهذا بخلافه في الاستحباب الشرعي للاحتياط فإنه غير ثابت لخصوص الاحتياط المأتي به بداع قربي؛ إذ المستفاد من دليل (أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت)^(١) وأمثاله أن محتمل الحرمة تركه مطلوب وراجع حتى لو صدر لا بداع قربي بأن صدر بداعي التحفظ على المال أو العرض أو النفس فالترك المذكور مطلوب أيضاً ويشمله دليل أخوك دينك.

تقرير في إمكان تحقيق الاحتياط في جميع الموارد

بعد معرفة حسن الاحتياط ورجحانه نسأل هل يمكن تحقق الاحتياط في جميع الموارد أو إن هناك بعض الموارد لا يمكن تحققه فيها؟ ربما يقال بعدم إمكان الاحتياط في بعض الموارد. توضيح ذلك: لو كان عندنا فعل عبادي نشك أنه مستحب أو لا فلذلك صورتان:

١- أن نجزم بكونه مطلوباً ولكن نشك أنه مطلوب على سبيل الوجوب أو على سبيل الاستحباب، كالدعاء عند رؤية الهلال فإننا نجزم بمطلوبيته ورجحانه بيد أننا نشك هل هو واجب أو مستحب. وفي مثل ذلك يمكن أن نأتي بالفعل بقصد القرية ويتحقق بذلك الاحتياط

ويكون حسناً وراجحاً. وهذا مما لا إشكال فيه.

٢- أن نشكّ في أصل المطلوبة، كما لو دلت رواية ضعيفة على استحباب صلاة ركعتين في وقت معين، فإنه بعد فرض ضعف سند الرواية سنحتمل عدم استحباب الركعتين وبالتالي يكون الأمر دائراً بين احتمالين: ثبوت الاستحباب . وذلك على تقدير صدق الرواية . وعدم ثبوته، وذلك على تقدير كذبها .

وفي هذه الحالة وقع الكلام بين الأعلام هل يمكن الإتيان بالركعتين من باب الاحتياط أو لا ؟.

وقد نقل الشيخ الأعظم في الرسائل عن بعض القول بعدم إمكانه لأنّ المكلف إذا أراد الاحتياط فهل يأتي بالركعتين من دون قصد القرية أو معه؟ فإن أتى بهما من دون قصد القرية فلا يصدق عليهما عنوان العبادة ولا عنوان الاحتياط، فإنّ الصلاة بلا قصد القرية أشبه بالصلاة بلا ركوع ولا سجود.

وإن أتى بهما بقصد القرية فعنوان العبادة والاحتياط وإن كان صادقاً ولكن لا يمكن ذلك، أي لا يمكن قصد القرية بالركعتين إذ قصد القرية يتوقّف على وجود أمر جزمي بالعمل ليقصد امتثاله، والمفروض عدم وجود أمر جزمي بالركعتين.

وبهذا ثبت أن الاحتياط لا يمكن تحقّقه في بعض الموارد، أي فيما إذا لم يجزم بمطلوبية العمل العبادي.

واجب بأن قصد القرية عند الإتيان بالركعتين وإن كان يتوقف

على وجود أمر جزمي غير أننا ندعي وجوده وتحققه، وذلك الأمر الجزمي هو الأمر الاستحبابي بالاحتياط فإنّ مثل (أخوك دينك فاحتط لدينك) الذي تمسك به الإخباري لإثبات وجوب الاحتياط يدل في نظرنا على استحباب الاحتياط، وبعد ثبوت هذا الأمر الاستحبابي يمكن الإتيان بالركعتين بقصد امتثال هذا الأمر الجزمي.

أو أن يقال: أن إتيان الركعتين بنحو قربي لا يتوقف على وجود أمر جزمي بل يكفي الإتيان بهما بنية رجاء المطلوبة، فكما أن قصد امتثال الأمر الجزمي يحقق التقرب كذلك قصد امتثال الأمر المحتمل.

تقرير في مباحث العلم الإجمالي

علمت أن الشك في الحكم له صورتان، فتارة يشك في ثبوت الحكم من دون أن يقترن بالعلم الإجمالي، وتسمى حالة الشك هذه بالشبهة البدوية، أو الشك باصل التكليف (اي في الوجوب أو في الحرمة) وتكون مجرى لاصالة البراءة، وقد تقدم البحث فيها. وأخرى يشك في ثبوت الحكم مع اقتران ذلك بالعلم الإجمالي. وتسمى هذه الحالة بالشبهة المحصورة، وتكون مجرى لاصالة الاحتياط، ومثالها الشك في وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة فإنّ هذا الشك مقرون بالعلم الإجمالي بثبوت وجوب حتماً متعلقاً أمّا بالظهر أو بالجمعة. ومن الآن نأخذ بالتحدث عن الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي.

للعلم الإجمالي اصطلاحات

منها: العلم الاجمالي الذي يطلق في مقابل العلم التفصيلي .

ومنها: إنه العلم بالشيء بوجهه العام، كالعلم بالنتيجة في ضمن العلم بالكبرى. كالعلم بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع الذي ينتج منه العلم بالحكم الشرعي، وهذا فيه اطلاق عمومي لكل ما حكم به العقل حكم به الشرع وهو في قبال العلم التفصيلي الجزئي في خصوص هذه الصغرى او تلك.

ومنها: العلم بالشيء بوجهه الخاص، وهو علم به بوجه، كالعلم بالوجودات الخارجية. فنحن نعلم بالوجدان عن هذه الوجودات الحادثة في عالم الامكان، وهذا العلم غير العلم بتفصيلات وتشخصات كل وجود بقيوده المشخصة والمفصلة له.

ومنها: العلم الإجمالي الإرتكازي، في مقابل العلم الإرتكازي التفصيلي، كما في مسألة التبادر، حيث يعلم بمعنى اللفظ إجمالاً، وعن طريق التبادر يعلم به تفصيلاً .

ومنها: العلم المشوب بجهل مآ. وهذا هو الذي يقع موضوعاً للبحث في اباحات العلم الاجمالي. وحدوث هذا العلم يتركب من العلم باصل الحكم (كالوجوب او الحرمة) لكن اشتبه في جملة من الافراد. فاذا علم المكلف علماً تفصيلياً بوقوع قطرة من نجاسة في جملة من الاواني ولا يعلم اي منها وقعت فيه تلك النجاسة سمي هذا العلم بالعلم الاجمالي لانه مقابل للعلم التفصيلي الذي يكون فيه المكلف

عالما ومحددا للأناء الذي وقعت فيه تلك القطرة من النجاسة. ومن هنا اشتق للعلم الأول اسم العلم الاجمالي، أي العلم باصل الحكم والاجمال في التفاصيل الأخرى التي منها اشتباه الأطراف الداخلة في ذلك العلم أو الواقعة تحت ذلك الحكم المعلوم.

ومنه ما إذا علم المكلف إجمالاً يوم الجمعة أمّا بوجوب الظهر أو الجمعة، فهنا المكلف عالما بحقيقة وجود التكليف لكن اشتبه عليه بأي فرد تعلق ذلك العلم فهل هو أي الوجوب للصلاة الذي علمه متعلقاً بصلاة الظهر في ظهر يوم الجمعة أو أنه متعلق بصلاة الجمعة المتكونة من ركعتين؟، فهنا يحصل ما يعرف بالعلم الاجمالي عند المكلف.

حكم العقل بمنجزية العلم الاجمالي

والآن نريد أن نعرف بماذا يحكم العقل بالنسبة للعلم الإجمالي؟ هل يحكم بأن هذا العلم الاجمالي الحاصل هو منجز أو لا؟ وإذا حكم بكونه منجزاً فهل يحكم بكونه منجزاً لكلا الطرفين بحيث يلزم الإتيان بالظهر والجمعة معاً - وهذا ما يعبر عنه بوجوب الموافقة القطعية. أو يحكم بكفاية الإتيان بأحدهما - وهذا ما يعبر عنه بحرمة المخالفة القطعية؟ فإنه يقال أصولياً، في تنجيز العلم الاجمالي بالنسبة إلى (وجوب الموافقة القطعية)، بمعنى عدم إمكان الرجوع إلى الأصل في شيء من أطرافه، فيجب الإتيان بجميع الأطراف في الشبهة

الوجوبية، ويجب الاجتناب عن جميع الأطراف في الشبهة التحريمية. وقيل في تنجيز العلم الاجمالي بالنسبة إلى (حرمة المخالفة القطعية)، بمعنى عدم جواز الرجوع إلى الأصل في مجموع الأطراف، وإن جاز الرجوع إليه في البعض، فلا يجوز ترك المجموع في الشبهة الوجوبية وارتكاب المجموع في الشبهة التحريمية، وإن جاز ترك البعض في الأولى وارتكاب البعض في الثانية. فيكون المراد من العلم الإجمالي هو العلم بوجود (جامع)^(١) في ضمن طرف من (أطراف متعدّدة)^(٢) مع الجهل بالطرف الذي يقع الجامع واقعا في ضمنه.

(١) الجامع هو الكلّي المعلوم القابل للانطباق على كلّ واحد من أطرافه بقطع النظر عن كون هذا الجامع الكلّي جامعا ماهويا أو جامعا انتزاعيا منتزع من ملاحظة تمام الأطراف. والجامع الماهوي، مثل العلم بوجود صلاة، فإنّ الصلاة جامع ماهوي لأطرافها مثل صلاة الظهر والجمعة والمغرب، فالصلاة هي الحقيقة المشتركة القابلة للصدق على كلّ واحد من أطرافها، بمعنى أنّ أطراف العلم الإجمالي تشترك من حيث أنّها أفراد لماهيّة واحدة هي طبيعة الصلاة. والجامع الانتزاعي مثل العلم بنجاسة أحد الشيئين أمّا الماء أو الثوب فإنّ عنوان أحد الشيئين جامع انتزاعي انتزع من ملاحظة الماء بالإضافة الى الثوب.

(٢) المراد من الاطراف المتعددة هي أطراف الجامع فهي الأفراد التي لو لوحظ كلّ واحد منها على حدة لكان من المحتمل انطباق الجامع عليه، أمّا لو لوحظت بنحو المجموع فمن المقطوع عدم كونها جميعا منطبقا للجامع المعلوم، وذلك لأنّ المعلوم بالإجمال أقلّ من أطراف العلم

←

ولكي يتّضح الفرق بين العلمين نذكر هذا المثال، لو قطعنا بوجوب صلاة إلاّ أنّه وقع الشك في هوية هذه الصلاة الواجبة، وهل هي الظهر أو الجمعة، فالجامع الصالح للانطباق على الطرفين هو عنوان (صلاة)، وهذا الجامع معلوم وجوبه تفصيلا، فالعلم بوجود الجامع الكلي علم تفصيلي، غايته أنّ منطبقه غير متشخص لنا، وذلك في الحقيقة والواقع لا يوجب اجمالا من ناحية وجود الكلي الذي هو كلي الصلاة كما في المثال.

ومثال آخر، كما لو اننا نعلم بوجود فرد من الإنسان غير محدد لنا، أي اما ان يكون زيد او ان يكون عمرو او بكر او خالد .. وهكذا، فإنّ هذا يساوق العلم بوجود كلي الإنسان، ولذلك نستطيع أن نقول أنّنا عالمون بوجود إنسان خارجا، ولكننا نشك في شخصية ذلك الفرد وهويته، وهذا ليس شكا في وجود الكلّي الذي هو كلي الانسان المنطبق على افراد كثيرة كما هو واضح، فالعلم بالجامع هو الكلّي وهذا علم تفصيلي.

والمتحصل أنّ العلم الإجمالي مشتمل على جهتين او حيثيتين الاولى: هي العلم بالجامع، وهذه الحيثية معلومة تفصيلا للعالم بالاجمال، والجهة الثانية هي الشك في الأطراف وهذه هي جهة الجهل



والغموض في موارد العلم الإجمالي.

العلم الإجمالي وحرمة المخالفة ووجب الموافقة

فإذا قلنا ان العلم الاجمالي ينجز الجامع، فمعنى ذلك هو وجوب الإتيان بإحدى الصلاتين وعدم جواز تركهما معاً، وهذا ما يعرف بحرمة المخالفة القطعية اي حرمة ترك جميع الاطراف. لأنّ المكلف بعد حصول العلم الإجمالي له يصير عالماً بالجامع أي بوجوب إحدى الصلاتين، ومع علمه بوجوب إحدى الصلاتين فلا يجوز له تركهما معاً لأنّ تركهما معاً ترك للجامع، والمفروض أنّ الجامع معلوم ومنجز. بينما لو قلنا بعدم التنجيز حتّى على مستوى الجامع فلازمه جواز المخالفة القطعية بترك جميع اطراف الكلي الجامع وفي المثال المتقدم جواز ترك كلتا الصلاتين، ولا يقول احد به.

مدى منجزية العلم الاجمالي

على القول الاول من ان العلم الاجمالي ينجز الجامع، فهل العلم الإجمالي ينجز الجامع فقط أو ينجز أكثر من ذلك، أي وجوب كلتا الصلاتين معاً الذي لازمه وجوب الموافقة القطعية.

وبعبارة اخرى: بعد ان عرفت ان العلم الإجمالي ينجز حرمة المخالفة القطعية، فهل ينجز مضافاً لذلك وجوب الموافقة القطعية أيضاً أو لا ؟ واجب عنه بوجوه منها:

منها: ما اختاره الشيخ العراقي من تنجيذه لكلا الطرفين فيجب

الإتيان بالظهر والجمعة ولا يكتفى بأحدهما .

ومنها: ما اختاره الميرزا وتلميذه السيد الخوئي من عدم تنجزه لكلا الطرفين وإنّما ينجز الجامع فقط، غايته أن أصل البراءة لا يمكن أن يجري بلحاظ كلتا الصلاتين لأنّه خلف العلم بالجامع وتنجزه، ولا يجري في أحدهما بالخصوص لأنّه بلا مرجح، وبالتالي فلا يجري لا بلحاظ هذه ولا بلحاظ تلك لأنّ جريانه بلحاظ كلّ واحدة معارض بجريانه بلحاظ الأخرى، ومعه فيجب الإتيان بكليتهما من باب عدم وجود المؤمّن الذي يؤمن من العقوبة عند ترك أي واحد منهما .

وهذا معناه أن العلم الإجمالي لا يقتضي بذاته لزوم الإتيان بكلتا الصلاتين وإنّما يجب الإتيان بهما لأجل تعارض الأصول في كل منهما، فنأتي الى صلاة الظهر وهي الطرف الاول للمعلوم بالاجمال ونرى انه صالحا لاجراء اصل البراءة فيه لانه مصداق لما لا يعلم، والطرف الاخر اعني صلاة الجمعة ايضا تقع مصداقا لما لا يعلم، فالنتيجة جريان اصل البراءة في طرفي العلم الاجمالي، وهذا يتعارض مع ما علم فيه من تنجز احدهما غير المعلوم.

فعرف في كلماتهم، بتعارض الاصول في اطراف العلم الاجمالي، والمراد من التعارض هو التنافي بين ما علم من حكم وبين كون الاصل جاريا في اطراف ذلك العلم .

ومنها: ما يظهر من بعض المحقّقين حيث ربط مسألتنا في المقام بمسألة حقيقة العلم الإجمالي وأنّه إن كان علماً بالجامع

فيكفي الإتيان بإحدى الصلاتين وإن كان علماً بالواقع فيجب الإتيان بكلتا الصلاتين، حيث أن العلم الإجمالي بعد تعلّقه بالواقع يتنجز الواقع، ومقتضى قاعدة الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني لزوم إحراز الواقع، وإحرازه لا يحصل إلا بالإتيان بكلتا الصلاتين حيث إن ترك أي واحدة منهما يؤدي إلى احتمال ترك الواقع المفروض تنجزه.

الاتجاهات في حقيقة العلم الإجمالي

والاتجاهات في حقيقة العلم الإجمالي ثلاثة:

الأول: ما اختاره الميرزا^(١) والأصفهاني^(٢)، وحاصله: أن العلم الإجمالي عبارة عن علم تفصيلي بالجامع وشك في الأطراف، أي شك بدوي في كل فرد فرد من الأفراد التي وقعت ضمن دائرة العلم الإجمالي. فمثلاً، إن العالم إجمالاً بثبوت وجوب أحد الصلاتين في ذمته كالظهر أو الجمعة بعد زوال يوم الجمعة فهو عالم تفصيلاً بأحد الوجوبين، فهو العلم بالجامع بنحو تفصيلي؛ لأن من يعلم بوجوب الظهر أو الجمعة يعلم تفصيلاً بوجوب صلاة ما، وليس له شك في ذلك، وهذا العلم الإجمالي لا يتعدى ولا يسري إلى الأطراف، بل هذه الأطراف مشكوكة في نفسها، فالظهر في نفسه مشكوك والجمعة في

(١) فوائد الأصول ٤: ١٠، ١٢.

(٢) نهاية الدراية ٤: ٢٣٧.

نفسها مشكوكة أيضا، إذ لا يعلم بوجود إحداهما بنحو تفصيلي ؛ والا
لصار العلم تفصيلياً .

فالشكّ بلحاظ الأطراف، لانه يشك في أنّ الظاهر هل هي موضوع
الوجوب المعلوم ومصادقا لمتعلقه الذي هو الواجب أو لا ؟
وكذلك يشكّ في كون صلاة الجمعة هي موضوع الوجوب المعلوم
ومصادقا لمتعلقه الذي هو الواجب أو لا ؟ فالعلم على هذا الأساس
يتعلّق بالجامع وأما الأطراف فليس هناك علم بلحاظها بل شكوك .

استدلال المحقق الأصفهاني على صحة هذا الاتجاه

ومفاد استدلاله رحمه الله هو اننا لو فرضنا وجود علم يزيد على
العلم بالجامع فلمانعة الخلو اما ان يكون هذا العلم (الزائد على
الجامع) بلا متعلق، وهذا خلف حقيقة العلم ؛ لأن العلم صفة من
صفات ذات الإضافة، فهو يحتاج دائما إلى متعلّق وموصوف، ولا يمكن
تعقله من دون ذلك، ففرض عدم وجود متعلّق للعلم يعني أنّه لا علم إذ
لا معلوم.

وبتعبير آخر: أنّ حقيقة العلم هي كونه كاشفا فلا بدّ أن يكون
هناك منكشف؛ إذ لا يعقل الكاشف من دون فرض الانكشاف
والمُنكشف، نظير العلة والمعلول فكون شيء علّة يعني وجود معلول له .
او ان يكون العلم بالزائد متعلقا بالفرد بحده الشخصي المعين،
فهو باطل ايضا لانه يوجب انقلاب الشيء على نفسه بلا علة او سبب؛

لأنَّ المفروض أنَّه يوجد لدينا علم إجمالي بوجوب إحدى الصلاتين الظهر أو الجمعة، ففرض أنَّ هذا العلم له متعلِّق ومتعلِّقه أحد الطرفين بحدِّه الشخصي المتعيَّن في الخارج، معناه أنَّ العلم سرى إلى الفرد المعيَّن فصار وجوب الظهر معلوماً بالتفصيل أو وجوب الجمعة كذلك، وهذا معناه أنَّنا نعلم تفصيلاً بالفرد والطرف، وهذا خلاف المفروض من أنَّنا نعلم إجمالاً.

أو إن يكون العلم الزائد على الجامع متعلقاً بالفرد بحد شخصي مردد بين الحدين، وهو باطل كذلك، لأنَّ كون متعلِّق العلم هو الفرد المردّد اما يحتمل أن يكون المراد مفهوم الفرد المردّد أي عنوان (أحدهما) بما هو صورة ذهنيّة تعلّق بها العلم، فهو عنوان انتزاعي من الفردين جامع بينهما ؛ لأنَّه يصدق في الخارج على هذا وعلى ذاك، فإذا فرض أنَّه متعلّق للعلم الزائد على الجامع كان معناه أنَّ العلم متعلّق بالجامع ؛ لأنَّ هذا العنوان لم يتعدَّ إلى الفرد، فهو نفس العلم السابق المتعلّق بالجامع، وليس شيئاً زائداً عليه وإنَّما هو تعبير آخر عنه فقط.

أو يحتمل أن يكون المراد واقع الفرد المردّد أي عنوان (أحدهما) الموجود في الخارج العيني لا الذهني المنتزَع، فهذا مستحيل؛ لأنَّ عنوان أحدهما أو الفرد المردّد لا وجود له في الخارج العيني؛ إذ الموجود فيه هو الفرد المشخّص بحدِّه الشخصي لا المردّد، والعنوان والمفهوم لا يمكن وجوده في الخارج إلا ضمن المصداق الجزئي ؛ لأنَّ كلّ ما هو ثابت في الواقع والخارج إنَّما يكون ثابتاً بشخصه وحده الذي

يُمَيِّزُهُ عن غيره، فهذا العنوان إن ادَّعى ثبوته بهذا الفرد بعينه وشخصه عاد إلى الاحتمال الثاني وفيه ما تقدّم، وإن كان ثابتاً لوحيد هذا غير معقول ؛ إذ لا ثبوت للمفهوم أي ضمن الحدّ الشخصي. هذا هو حاصل ما استدل به الشيخ الاصفهاني على تعلق العلم بالجامع .

فقال رحمه الله ما نصه: أنّه لو فرض وجود علم يزيد على العلم بالجامع فهو: إمّا أن يكون بلا متعلّق، أو يكون متعلّقاً بالفرد بحدّه الشخصي المعين، أو بالفرد بحدّ شخصيّ مردّد بين الحدين أو الحدود، والكلّ باطل. أمّا الأوّل فلأنّ العلم صفة ذات الإضافة، فلا يعقل فرض انكشاف بلا منكشف. وأمّا الثاني فلبداهة أنّ العالم بالإجمال لا يعلم بهذا الطرف بعينه ولا بذاك بعينه. وأمّا الثالث فلأنّ المردّد إن أريد به مفهوم المردّد فهذا جامع انتزاعي، والعلم به لا يعني تعدّي العلم عن الجامع، وإن أريد به واقع المردّد فهو ممّا لا يعقل ثبوته فكيف يعقل العلم به ؟ لأنّ كلّ ما له ثبوت فهو متعين بحدّ ذاته في أفق ثبوته. (انتهى)^(١).

وهنا احتمال رابع لم يذكره الاصفهاني نذكره (لمناعة الخلو)، وهو أن يكون العلم متعلّقاً بالفردين، وهو واضح البطلان ؛ ووجهه أنّ المفروض أنّنا نعلم بوجوب صلاة من الصلاتين لا أنّنا نعلم بوجوب كلتا الصلاتين، فهذا خلاف ما هو المفروض.

وبهذا ظهر أن كل الاحتمالات المذكورة باطلّة، فيتعيّن ألا يكون هناك علم آخر سوى العلم التفصيلي بالجامع، وأمّا الأفراد فلا يمكن تعلّق العلم بها بأي نحو من الأنحاء، فتكون مشكوكة بالشكّ المقترن بالعلم السابق. وهذا هو معنى قولهم انحفاظ مرتبة الحكم الظاهري في العلم الاجمالي.

الثاني: وهو القول بتعلّق العلم بالفرد المردّد، وقيل بانه ظاهر الآخوند الخراساني (ره)، من قوله في الكفاية في بحث الوجوب التخييري، فانه بنى على تعلّق العلم الإجمالي بالفرد المردّد حيث ذكر أن العلم الإجمالي الذي هو صفة حقيقية نفسانية يقبل التعلّق بالمردّد فكيف بالصفة الاعتبارية التي هي الوجوب.

الثالث: انه لا فرق بين المعلوم بالتفصيل وما علم بالاجمال فالكل متعلقه الواقع الا انه في الاجمالي الصورة الواقعية او المنكشف تشوبه شائبة الاجمال والابهام والتشويش، بخلاف التفصيلي فانه على درجة عالية من الوضوح. وتعبير آخر: هو أن العلم الإجمالي لا يتعلّق بالجامع ولا بالفرد المردّد بل هو متعلق بالواقع والحقيقة، ففي مثال العلم الإجمالي بوجوب الظهر أو الجمعة يكون العلم في الوجوب متعلّقاً بالواقع، فلو كان الوجوب الثابت واقعاً لصلاة الظهر مثلاً فالعلم يكون متعلّقاً بوجوب الظهر، واذا كان واقعاً لصلاة الجمعة فالعلم يكون متعلقاً بوجوبها. وهذا هو ما ذهب اليه الشيخ العراقي حيث قال رحمه الله: المقصود من صلاحية العلم الاجمالي للمنجزية

وعليّته بالنسبة إلى الحرمة المخالفة القطعية (فنقول) لا اشكال في أنه لا قصور في منجزية العلم الاجمالي لما تعلق به من التكليف، وانه بنظر العقل بالإضافة إلى ما تعلق به كالعلم التفصيلي في حكمه بوجوب الامتثال، إذ لا فرق بينهما الا من حيث اجمال المتعلق وتفصيله وهو غير فارق في المقام بعد كون مناط التحميل بنظر العقل احراز طبيعة امر المولى بلا دخل خصوصية فيه، فمع فرض انكشاف ذلك لدى العقل يتحقق موضوع حكمه فيحكم بالاشتغال ووجوب الامتثال..^(١).

الى ان قال (ره): الفرق بينهما (اي بين العلم التفصيلي والعلم الاجمالي) وان الجامع المتعلق للعلم الاجمالي انما هو العنوان الاجمالي بما هو حاك عن الخصوصية الواقعية المرددة في نظر القاطع بين خصوصيات الأطراف بنحو تكون نسبته إليها نسبة الاجمال والتفصيل وينطبق عليها في فرض انكشاف الحال بتمامها لا بجزء تحليلي منها كما في الطبيعي المأخوذ في حيز التكاليف، ومن الواضح ان من لوازم العلم بالجامع المزبور انما هو سرية التنجز منه إلى ما هو الموجود من الحكم خارجا، فمع احتمال وجوده في كل طرف لا محيص بحكم العقل من الاجتناب عن الجميع، لان في الاقتصار على

(١) الشيخ العراقي نهاية الافكار: ٣: ٣٠٧.

البعض لا يؤمن من مصادفة ما ارتكبه لما هو الحرام المنجز عليه^(١).

تصوير متعلق الحكم في العلم الاجمالي

بنظر الشيخ العراقي (ره)، ولعله الحق في ان الوجود الذهني لموضوع الحكم كاف في الحكم في العلم الاجمالي وهكذا الامر في الاحكام الواقعية الاخرى انما يكفي فيها اللحاظ والخطور الذهني وان لم يكن لها نحو وجود عيني خارجي، فان مسالة العلم والشك قوامها هو قوام جميع الصفات النفسية الوجدانية كالإرادة والكراهة والتمني والترجي والخوف والسعادة وغيرها، فان هذه المفاهيم سقف وجودها الذهن لتعلقها بالصور الذهنية الحاكية عن عناوين في الخارج العيني، فوجود المفهوم الذهني غير متعلق مباشرة بالوجود الخارجي، كالخوف فانه يتحقق بسبب الصورة الذهنية لوجود الغول او الاسد في ذلك المكان وان لم يكن موجودا في الخارج حقيقة.

يقول الشيخ العراقي وحيث ان العلم والشك قوامهما قوام تلك المفاهيم التي تتصف بهما النفس وصقع وجودها الذهن، فلا محال يكون مرجع العلم فيه (في العلم الاجمالي) إلى تعلقه بصورة ذهنية اجمالية حاكية عن الواقع الخارجي مشوبة بالضبابية، وهذا هو معنى الاجمال في عنوان (العلم الاجمالي). ولازم ذلك، اجتماع اليقين مع

(١) الشيخ العراقي نهاية الافكار: ٣: ٣١٠.

الشك، وبهذا يتميز العلم الاجمالي عن التفصيلي حيث ان العلم في التفصيلي لا تشوب صورته شائبة التردد بينه وبين صورة شيء آخر او ان تكون الصورة في التفصيلي على اعلى درجة من الوضوح فلا يساور او يتخلل الشك اليها ابدا. فقال رحمه الله في معرض تفصيل ذلك: ان قوام العلم والشك بل جميع الصفات الوجدانية كالإرادة والكرهية والتمني والترجي وغيرها بعد ما كان بقيامها بنفس العناوين والصور الذهنية بما هي ملحوظة كونها خارجية بلا سراية منها إلى وجود المعنوي خارجا، لان ظرف عروضها هو الذهن وان الخارج ظرف اتصافه بالمعلومية بشهادة انه قد لا يكون للمعنوي وجود في الخارج فلا محالة يكون مرجع العلم الاجمالي بشيء تكليفا كان أو غيره إلى تعلقه بصورة اجمالية حاكية عن الواقع لا بشرائره، ومن لوازمه قهرا هو الشك الوجداني بكل واحد من العناوين التفصيلية للأطراف مع وقوف كل من الوصفين على نفس عنوان معروضه من غير أن يكون وحدة وجود المعنوي لهما في الخارج موجبا لسراية أحد الوصفين إلى متعلق الآخر بشهادة اجتماع اليقين بالعنوان الاجمالي مع الشك بكل واحد من العناوين التفصيلية للأطراف ولو مع اتحاد العنوانين في المعنوي الخارجي فإنه لولا وقوف كل من الوصفين على عنوان معروضه للزم اجتماع اليقين والشك في موضوع واحد، مع أن مضادة اليقين والشك في الوضوح كالنار على المنار.

سؤال: ربما يقال إذا كان العلم الإجمالي متعلقاً بالواقع فما

الفرق بين العلم التفصيلي والعلم الإجمالي اذن بعد وضوح تعلق العلم التفصيلي بالواقع أيضاً؟

وفي مقام الجواب يمكن ان يقال إنَّ الفرق هو أنَّ العلم الإجمالي يرى فيه الشخصُ العالمُ الواقعَ لكن رؤية مشوبة بالخفاء وعدم الوضوح بخلافه في العلم التفصيلي فإنَّ الشخص العالم ينكشف له الواقع دون خفاء، فمثلاً إذا رأيت من بُعدٍ شبحاً ولم تشخص أنه زيد أو بكر وكان في الواقع زيداً فرؤيتك متعلّقة بالواقع الذي هو زيد غاية الأمر الروية ليست واضحة خلافاً لما إذا كنت قد رأيت زيداً من قرب فإن رؤيتك واضحة، فالرؤية في كلتا الحالتين متعلّقة بزيد إلاَّ أنَّها في الأولى مشوبة بالخفاء وفي الثانية ليست مشوبة بذلك.

الفرق بين هذا الرأي للشيخ العراقي والميرزا

ومن خلال هذا يتجلّى الفرق بين الرأي الأول وهذا الرأي، فعلى الأول لا فرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي من حيث نفس العلم بل الفرق هو من حيث المتعلّق، فالعلم التفصيلي متعلّق بالواقع بينما العلم الإجمالي متعلّق بالجامع، اي بالصورة الاجمالية.

وأما على الرأي الثالث (للعراقي) في متعلق العلم فالمتعلق في كلا العلمين واحد وهو الواقع والفارق ليس إلاَّ من حيث العلم، ففي التفصيلي العلم متعلّق بالواقع بلا شوب خفاء بينما في الإجمالي متعلّق بالواقع مشوباً بالخفاء. حيث قال رحمه الله: و (بما ذكرنا ظهر)

وجه امتياز العلم الاجمالي عن العلم التفصيلي وانه انما كان من جهة المعلوم والمنكشف لا من جهة العلم والكاشف فكان اتصاف العلم بالتفصيل من جهة ان متعلقه عنوان تفصيلي للشيء حاك عن شراشر وجوده، ولذلك لا يجتمع مع الشك لأوله إلى اجتماع الضدين، بخلاف العلم الاجمالي فان اتصافه بالاجمال انما كان باعتبار متعلقه لكونه عبارة عن الصورة الاجمالية المعبر عنها بعنوان أحد الامرين وبالجامع بين الطرفين، وذلك أيضا لا بمعنى ان الجامع بنفسه وحيال ذاته متعلق للعلم الاجمالي ولو بنحو الحكاية عن منشيء كما في الطبيعي المأخوذ في حين التكاليف، بل بما انه مرآت اجمالي إلى الخصوصية الواقعية المرددة في نظر القاطع بين خصوصيات الأطراف بنحو تكون نسبته إليها نسبة الاجمال والتفصيل بحيث لو كشف الغطاء لكان المعلوم بالاجمال عين المعلوم بالتفصيل ومنطبقا عليه بتمامه^(١).

اشكال الاصفهاني على قولي الاخوند والمحقق العراقي

علمت ان الراي المنسوب للأخوند في حقيقة العلم الاجمالي: بانه العلم بالمردّد. وفيه: إنّ تعلّق الأمر الاعتباري بالمردّد بل بالمعدوم جائز، لكنّ بحثنا في العلم وهو من الأمور الحقيقيّة. ولا يخفى أن الأمور الحقيقيّة منها ما هو متقوم في ذاته بالغير، ومنها ما ليس

كذلك، فمن الثاني: الشجاعة، ومن الأول: العلم، فإنه أمر حقيقي متقوم بالغير، وإذا كان كذلك، كيف يكون ذلك الغير المتقوم به مردداً، مع أن المردد لا حقيقة له ولا وجود ؟ .

وما عن المحقق العراقي: بأنه الصورة الإجمالية، فإن كان مراد العراقي من الصورة الإجمالية، هو وجود الإجمال في متعلق العلم، رجع كلامه إلى نظر المحقق الخراساني، وإن كان مراده وجود الإجمال في العلم نفسه . كما هو ظاهر كلامه .

ففيه: إنه غير قابل للتعقل، إذ كيف يكون العلم علماً وهو مشوبٌ بالجهل ؟ . وبما ذكرنا أشكال المحقق الإصفهاني على الرأيين المذكورين، وذهب إلى أن العلم الإجمالي ليس إلا العلم التفصيلي المنضم إليه الجهل، فالفرق بينه وبين التفصيلي هو في ناحية المتعلق، حيث أنه في التفصيلي هو الخصوصية، وفي الإجمالي هو الجامع الانتزاعي، وهو عنوان «أحدهما» المنطبق على هذا وذاك .

فحصل: أنه بناءً على تعلق العلم الإجمالي بالجامع فالذي يتنجز هو الجامع فقط، وإذا اشتغلت الذمة يقيناً بالجامع فاللازم تفرغها اليقيني منه، وذلك يحصل بالإتيان بطرف واحد لأن الجامع يتحقق بوجود طرف واحد . وهذا يعني حرمة المخالفة القطعية، وجواز المخالفة الاحتمالية لأنها تمثل الاتيان باحدهما وهو ليس الا معنى الجامع، بعد ان عرفت ان الجامع عبارة ثانية عن احدهما .

وأما على القول بتعلق العلم الإجمالي بالواقع فالذي يتنجز كلا

الطرفين لأنه بعد العلم بالواقع واشتغال الذمة به يقيناً فيجب تفريغها اليقيني منه، وذلك لا يحصل بالإتيان بطرف واحد لاحتمال أن الواقع ثابت في الطرف الثاني فتجب الموافقة القطعية بالإتيان بهما معاً، وعدم جواز الموافقة الاحتمالية لأنها عبارة ثانية عن الاتيان باحدهما وهو خلف الفرض بعد ما عرفت ان متعلق العلم بالواقع، وهو كلا الطرفين.

العلم الاجمالي ينجز الجامع في كل الاحوال

العلم الاجمالي ينجز الجامع فقط حتى على القول بتعلق العلم الاجمالي بالواقع. وبيانه: هو ان ما دام الوضوح ثابتاً بالنسبة إلى الجامع فقط فالذي يتنجز هو الجامع فقط دون الواقع المشتمل على الخفاء، لأن التنجز يحصل بسبب الوضوح دون الخفاء، فمقدار ما يتضح يتنجز دون ما يخفى. وبيان ذلك: هو إن المكلف إذا حصل له العلم الإجمالي بوجوب الظهر أو الجمعة فعلمه هذا وإن كان متعلقاً بالواقع إلا أن هذا العلم المتعلق بالواقع ليس كله وضوح، بل هو خليط من الوضوح والخفاء (كما ذهب اليه الشيخ العراقي)، وحيثية الوضوح تتمثل في الجامع، وحيثية الخفاء تتمثل فيما زاد على الجامع، وما دام الوضوح ثابتاً بالنسبة إلى الجامع فقط فالذي يتنجز هو الجامع فقط دون الواقع لأن التنجز يحصل بسبب الوضوح دون الخفاء، فمقدار ما يتضح يتنجز دون ما يخفى، إذ البيان لا يصدق إلا بمقدار

الوضوح، والواقع بمقدار الجامع لما كان واضحاً فيصدق عليه البيان ويتنجز، وأما الزائد على الجامع فحيث أنه ليس بواضح فلا يصدق عليه البيان وبالتالي لا يتنجز .

والمتحصل: هو إن العلم الإجمالي لا ينجز إلا حرمة المخالفة القطعية، أي مقدار الجامع على جميع الآراء في حقيقة العلم الإجمالي .

وأما الرأي الثاني للاخوند . القائل بتعلق العلم بالمردد . فهو أما يرجع إلى التعلق بالجامع أو إلى التعلق بالواقع، وعلى كلا التقديرين فالنتيجة واحدة.

تقريبان لإثبات وجوب الموافقة القطعية

التقريب الأول: وهذا التقريب للشيخ الأصفهاني (ره). وحاصله: أنه بعد العلم بالجامع وتنجزه يلزم الإتيان بكلتا الصلاتين: (الظهر والجمعة)؛ إذ كما يحتمل الجامع ضمن الظهر يحتمل ضمن الجمعة أيضاً، ففي ترك الظهر احتمال المخالفة للجامع وفي ترك الجمعة احتمال مخالفته أيضاً فيلزم الإتيان بكلتا الصلاتين ليجزم بتحقق الجامع. وعليه يكون ترك أي واحد من الطرفين يستلزم احتمال مخالفة الجامع المنجز. فلا تجوز المخالفة الاحتمالية للجامع أي لا يجوز ترك أحد الاطراف لاحتمال كونه هو متعلق التكليف فيكون منجزاً لاستلزامه احتمال المعصية.

ويرد على رأي الشيخ الأصفهاني بأشكال بنائي

وهو أن الأصفهاني سلم أن العلم الإجمالي ينجز الجامع لا أكثر فمن اللازم الاكتفاء بالإتيان بطرف واحد فقط لأن الجامع يتحقق بذلك، لأن الجامع يتحقق جزئاً بالإتيان بطرف واحد لأنه عبارة عن (أحدهما)، وهو يتحقق بالإتيان بأحد الطرفين.

تقريب الميرزا والسيد الخوئي لوجوب الموافقة القطعية

هذا التقريب ناظر إلى مسلك تعارض الأصول، وهو الذي ذكر في كلمات الميرزا والسيد الخوئي، وحاصله: أن العلم الإجمالي ينجز الجامع فقط - أي أحد الطرفين - ولا ينجز كلا الطرفين حيث أن المعلوم هو الجامع لا أكثر فيكون الجامع هو المنجز.

الخلاصة: انه إذا كان ليس بالإمكان جريان الأصل المؤمن (كالبراءة) في أطراف العلم الاجمالي، ولا في أحدها، فاللازم الإتيان بكل أطرافه وتنجزها لأن احتمال ثبوت التكليف في كل طرف قائم، فيبقى بلا مؤمن، إذ المؤمن وهو أصل البراءة قد فرض عدم جريانه، اما لمخالفة ما علم منه، او جريانه في طرف دون طرف ترجيح بلا مرجح، فيبقى احتمال التكليف في كل طرف قائم إذا لم يكن هناك ما ينفيه فيكون منجزاً.

ومن هنا يتضح أن الموافقة القطعية - أي الإتيان بالطرفين - واجبة ولكن لا من باب أن العلم الإجمالي يقتضي بنفسه ذلك، بل من

باب أن ترك كل واحد من الطرفين يحتاج إلى مؤمن، وهو مفقود.

أجل حيث أن تعارض الأصلين حصل بسبب العلم الإجمالي صح أن نقول أن العلم الإجمالي يقتضي وجوب الموافقة القطعية ولكن بصورة غير مباشرة.

وبتعبير آخر: أن المنجز على هذا التقريب هو احتمال التكليف الثابت في كل طرف بلا مؤمن، وليس هو العلم الإجمالي. نعم العلم الإجمالي سبب لفقدان المؤمن وتساقطه. وعلى هذا تكون نسبة التنجيز إلى العلم الإجمالي نسبة بنحو المجاز.

ويرد عليه بجريان البراءة العقلية

وقيل بجريان البراءة العقلية التي مفادها (قبح العقاب بلا بيان)، بعد تساقط الأصول الشرعية لنفي احتمال التكليف في كل طرف. وقال الاخوند (ره) قال: ولا خلاف في لزوم الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي إلّا من بعض الأصحاب^(١). وبيان القيل والقال موكول لدراسات وبحوث اعلى ان شاء الله تعالى.

توضيح مصطلح (الشبهة الحكمية والموضوعية)

المراد من الشبهة الحكمية هو ما يكون متعلق الشك والشبهة فيها حكم من الأحكام الشرعية الكلية من غير فرق بين أن يكون الحكم

(١) كفاية الاصول: ٣٤٦.

المشكوك من سنخ الأحكام التكليفية أو الأحكام الوضعية. وسبب منشأ الشك فيها هو فقدان النص أو اجماله أو تعارضه مع نص آخر كما لو وقع الشك في وجوب صلاة الجمعة، والشك في الأحكام الوضعية كما لو وقع الشك في طهارة الكتابي أو وقع الشك في شرطية الاطمئنان في الصلاة أو مانعية القرآن (التتابع) بين السور في الصلاة أو شرطية البلوغ في صحة العقد. وبعبارة ثانية، ان أصل الجعل في مورد الشبهة الحكمية غير محرز، وهذا هو الشك في الحكم بمرتبة الجعل. كما ان الشك في الشبهات الحكمية متعلقه الحكم الكلي، وذلك لاننا نشك في حكم طبيعة الصلاة والتي هي موضوع كلي. فالشك في أصل الجعل شك في الحكم الكلي في مرتبة الجعل، وهو مورد الشبهة الحكمية.

اما اذا كان الشك في الحكم بمرتبة الفعلية وبما هو المجعول، فهو مورد الشبهة الموضوعية، وان كان الحكم بمرتبة الجعل محرز لانه شك في تحقق موضوع الحكم الكلي، فيكون المراد من الشبهة الموضوعية هي ما يكون متعلق الشك في موردها عبارة عن انطباق الحكم الكلي على واقعة شخصية شك في كونها تحقق موضوع ذلك الحكم، وهذا يعني ان منشأ الشك يحصل في مصداقية تلك الواقعة لموضوع الحكم الكلي فهو من قبيل اشتباه الامور الخارجية، فثبوت أصل الجعل للحكم الكلي على موضوعه محرز والشك انما هو من جهة مصداقية المورد لموضوع الحكم الكلي نتيجة الجهل بحال المورد. مثلا ان الشك في (فعلية الوجوب) للحج على زيد ينشأ عن الشك في

استطاعته أو عدمها أي الشك في تحقق موضوع الوجوب الذي هو الاستطاعة، وكذلك الشك في حرمة هذا المائع انما ينشأ عن الشك في خمريته أو عدمها أي الشك في تحقق موضوع الحرمة للخمر، إذ ان الشك في مصداقية هذا المائع للخمر معناه الشك في انطباق طبيعة الخمر على هذا المائع.

عدم وجوب الموافقة القطعية في الشبهات الحكمية

قيل بانه يكفي في مورد الشبهات الحكمية الموافقة الاحتمالية اي الاتيان ببعض اطراف العلم الاجمالي، على خلافه في الشبهات الموضوعية فان الموافقة القطعية لا بد منها لتفريغ الذمة من ما تعلقت به يقينا، اذ لا يكفي فيها الموافقة الاحتمالية.

وبيان ذلك: هو ان عدم تنجز الطرفين بالعلم الإجمالي ولزوم الرجوع إلى قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) بلحاظ خصوصية كل واحد من الطرفين العلم الاجمالي يتم في حالات الشبهة الحكمية ولا يتم في حالات الشبهة الموضوعية. ففي مثال التردد بين صلاة الجمعة والظهر الذي تكون الشبهة حكمية فيه - حيث أن أصل الحكم مشكوك ولا يعلم أن الثابت هو وجوب الجمعة أو وجوب الظهر - لا تجب الموافقة القطعية حيث أن المعلوم هو (احدهما) اي أحد الوجوبين، والأحد يتحقق بالإتيان بإحدى الصلاتين.

أما إذا تعلّق الوجوب بشيء مقيّدًا بقيد معين بحيث كان القيد

داخلاً تحت العهدة وتردد أمر القيد فيه بين فردين بنحو الشبهة الموضوعية فتجب الموافقة القطعية بالإتيان بكلا الفردين، كما لو أمر المولى عبده بإكرام العالم وتردد العالم بين فردين فإن الوجوب حيث لم يتعلق بأصل الإكرام بل الإكرام المقيد بكون المكرم عالماً فيجب إكراههما معاً ولا يكفي إكرام أحدهما .

والنكته الفارقة: أنه في مورد الشبهات الموضوعية اشغلت الذمة بإكرام العالم، وإحراز الفراغ اليقيني والبراءة اليقينية عن التكليف الذي اشغلت به ذمة المكلف يلزم إكرام كلا الفردين، وهذا بخلافه في الحالة الأولى فإن الذمة اشغلت يقيناً بإحدى الصلاتين، والفراغ اليقيني والبراءة اليقينية من ذلك يحصل بالإتيان بإحدى الصلاتين ولا حاجة إلى أكثر من ذلك.

الخلاصة: من هنا قد تبين ان في المسألة قولان احدهما هو وجوب الموافقة القطعية مطلقاً، وهو ماذهب اليه الميرزا النائين والسيد الخوئي رحمهما الله وهما يمثلان المشهور من الاصوليين، والقول الاخر وهو القول بالتفصيل بين ما اذا كانت الشبهة حكمية فلا تجب فيها الموافقة القطعية بل يكفي فيها الموافقة الاحتمالية، وبين ان يكون الشك بنحو الشبهات الموضوعية فتجب فيها الموافقة القطعية لتحقيق البراءة اليقينية ولا تكفي فيها الموافقة الاحتمالية.

توضيح مصطلح (الاصول المؤمّنة والمنجزة)

المراد من الأصول المؤمّنة هو الأصول العملية النافية للتكليف كأصالة البراءة وأصالة الحلّ وأصالة الطهارة، أو استصحاب الطهارة المتيقنة السابقة لزمن الشك، وسبب اعتبارها مؤمّنة هو أنّ حينما يجري الأصل النافي للتكليف في مورد الاحتمال فإنّ المكلف حينئذ يكون في أمن من العقوبة المحتملة بعد افتراض انتفاء التكليف المحتمل والمصحح للإدانة والمسئولية .

واما الاصل المنجزة كاستصحاب النجاسة المتيقنة السابقة لزمن الشك يكون احتمال التكليف فيها يساوق احتمال العقوبة، فحينما لا يكون ثمة أصل ناف للتكليف فإنّ هذا الاحتمال يكون منجّزا ومصحّحا للإدانة، ولذلك حينما يتفق عدم جريان الأصل النافي للتكليف فإنّ الاحتمال يكون منجّزا ومصحّحا لاستحقاق العقوبة.

هل الاصل العملي المؤمن يمكن ان يشمل لجميع الاطراف؟

بعد ان عرفت حرمة المخالفة القطعية صار الجواب على هذا السؤال واضح وهو النفي، وهذا كان جوابا للمشهور ايضا فقد اجاب المشهور على هذا السؤال بالنفي، أي لا يمكن جريان الأصول في كلا الطرفين إذ لو جرى أصل البراءة عن وجوب الظهر وعن وجوب الجمعة لجاز تركهما، وحيث أنّ ذلك مخالفة قطعية، والمخالفة القطعية قبيحة فلا يجوز أن تشمل الأصول المؤمّنة كلا الطرفين لأنّ لازمه

الترخيص في المعصية القبيحة. ومثل هذا المحذور يصطلح عليه في كلماتهم بالمحذور (الثبوتي). وهذا معناه ان في عالم الجعل والاعتبار لم يرخص المشرع في جريان الاصول المؤمنة كالبراءة او استصحاب الطهارة المتيقنة السابقة في جميع الاطراف في العلم الاجمالي.

واما المحذور (الاثباتي)، هو ان العقلاء انفسهم يرون قبح اجراء الاصول المؤمنة في جميع الاطراف لانها تؤدي الى المخالفة القطعية، مع ان لا محذور من جريانها ثبوتاً، اي ان المولى لم يمنع ذلك بل العقلاء يمنعون تقديم الامور غير الالزامية على الالزامية .

ومنه قد اتضح أنّ الأصول المؤمّنة لا يمكن أن تجري لمحذور اما عقلائي او عقلي بينما الأصول المنجزة يمكن أن تجري مطلقاً، كما لو استصحبنا النجاسة المتيقنة السابقة في كل طرف من اطراف العلم الاجمالي، فالعلم الاجمالي بطروا الطهارة على احدهما مثلاً لا يمنع من جريان الاصول المنجزة ولا محذور في ذلك عقلي (ثبوتي)، ولا محذور عقلائي (اثباتي) لان لا مخالفة عملية قطعية في جريانها من المكلف. ومن هنا نعرف معنى العبارة الأصولية المشهورة التي تقول: لا مانع من جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي إذا لم يلزم من جريانها مخالفة عملية قطعية. فإنهم بهذه العبارة يريدون القول بأن الاستصحابين إذا كانا منجزين فلا مانع من جريانها لأنه لا يلزم من جريانها معاً إلا التجنب عن الإنائين الذين نعلم بطهارة أحدهما، وهذا ليس فيه مخالفة عملية، وإنما المخالفة العملية تختص بصورة

ما إذا كان الاستصحابان مؤمنين إذ لازم جريان استصحاب الطهارة في كلا الإنائين ارتكاب كلا الإنائين الذين نعلم بنجاسة أحدهما، وهو مخالفة عملية.

الخلاصة من كل ما تقدم أن العلم الإجمالي:

- ١- ان العلم الاجمالي يستدعي حرمة المخالطة القطعية مطلقاً.
- ٢- ان العلم الاجمالي يستدعي وجوب الموافقة القطعية، بمعنى أنه يجب ترك كلا الإنائين ولا يجوز ارتكاب حتى الواحد منهما، وذلك من جهة أن احتمال الحرمة الثابت في كل إناء ينجز وجوب تركه.
- ٣- ان العلم الإجمالي تارةً يتعلق بالتكليف كالعلم بثبوت الوجوب أما للظهور أو للجمعة. ومثل هذا العلم لا إشكال في كونه منجزاً. وأخرى يتعلق بموضوع التكليف كالعلم الإجمالي بنجاسة ماء هذا الماء أو ذاك الماء - فإن النجاسة ليست حكماً تكليفاً وإنما هي موضوع لحرمة الشرب التي هي حكم تكليفي. ومثل هذا العلم الإجمالي منجز أيضاً، إذ العلم بثبوت النجاسة في أحد الإنائين يستلزم العلم بثبوت حرمة الشرب لأحد الإنائين.

ومن هنا فلا فرق في منجزية العلم الإجمالي بين كونه متعلقاً بنفس التكليف أو بالموضوع. نعم الفرق في وجوب الموافقة القطعية في الشبهات الموضوعية وعدم وجوبها في التكليفية لتعلق العلم الاجمالي (بأحدهما)، ويتحقق الاحد باتيان الفرد الواحد. فيكفي فيها

الموافقة الاحتمالية.

العلم الاجمالي مرة يكون معلوم بالوجدان واخرى بالتعبد

إن العلم الإجمالي له شكلان، تارة يكون علماً وجدانياً كما إذا حصل القطع بنجاسة أحد إنائين، وأخرى يكون علماً تعبدياً، كما لو لم يقطع المكلف بنجاسة أحد الانائين وإنما قامت البينة على ذلك، فإنه بقيام البينة لا يحصل العلم الوجداني بنجاسة أحد الانائين وإنما الشارع عبّدنا بالتعامل مع البينة معاملة العلم الوجداني.

السؤال: العلم الإجمالي المنجز هل هو خصوص العلم الإجمالي

الوجداني أو الأعم منه ومن العلم الإجمالي التعبدى؟

أما العلم الإجمالي الوجداني فلا إشكال في كونه منجزاً، وإنما الإشكال في العلم الإجمالي التعبدى الحاصل بالبينة فهل هو منجز كالعلم الإجمالي الوجداني أو لا؟ وفي هذا المجال يوجد رأيان:

أحدهما يقول: نعم البينة تنجز كالعلم الوجداني لأن الشارع بعد أن جعلها حجة - والمفروض أن معنى جعل الحجة هو جعل العلمية كما هو رأي الشيخ الأعظم والميرزا - تصير كالعلم الوجداني، فكما أن من أثار العلم الوجداني المنجزية كذلك يصير من أثار البينة المنجزية. وإذا صارت البينة منجزة فلازم ذلك عدم جريان أصل الطهارة لا في هذا الأثناء ولا في ذاك كما هو الحال في العلم الإجمالي الوجداني تماماً.

وثانيهما يقول: أنه لا محذور في اجراء أصل الطهارة في هذا الإناء وفي ذاك إذ المحذور في إجراء الأصليين ليس هو إلا لزوم المخالفة القطعية، وهذا المحذور ليس ثابتاً عند قيام البينة، إذ من المحتمل خطؤها، بأن لا يكون هذا الإناء ولا ذاك نجساً، ومع وجود هذا الاحتمال فلا يحصل القطع بالمخالفة باجراء الاصلين وارتكاب الانائين.

هذا ولكن كلا الرأيين ليس بصحيح من الوجهة الفنية كما سيتضح.

والمناسب أن يقال: أن البينة تارة تشهد بالجامع كما لو قالت أن أحد الانائين نجس، وأخرى تشهد بنجاسة أناء معين فتقول مثلاً الإناء الموجود على اليمين نجس ثم يفرض اشتباهه واختلاطه بالشمالى بشكل لا يمكن التمييز.

أما في الحالة الأولى - وهي ما إذا شهدت البينة بنجاسة أحد الانائين - فيوجد دليلان كل منهما يقتضي شيئاً يتنافى وما يقتضيه الآخر. والدليلان هما: دليل حجية البينة ودليل أصل الطهارة، فإن دليل أصل الطهارة يقول أن كل واحد من الانائين حيث أنك تشك في طهارته فيمكنك اجراء أصل الطهارة فيه وارتكابه، بينما دليل حجية البينة يقول كلا لا يجوز اجراء الأصليين إذ البينة حجة والمفروض شهادتها بنجاسة أحد الانائين.

وأصحاب الرأي الأول قدّموا الدليل الأول. أي دليل حجية البينة.

ولم يعيروا أهمية لدليل أصل الطهارة فطرحوه جانباً، وعلى أساس ذلك قالوا بلزوم ترك كلا الانائين.

بينما أصحاب الرأي الثاني قدّموا الدليل الثاني - أي دليل أصل الطهارة. واجروا أصل الطهارة في كلا الانائين ولم يعيروا أهمية لدليل حجّة البيئة.

وبهذا إتضح الوجه فيما قلناه سابقاً، حيث ذكرنا أن كلا هذين الوجهين ليس على صواب من الوجهة الفنية، فإنّه بعد وجود دليلين معتبرين بأيدينا لا وجه للأخذ بأحدهما وطرح الآخر بعد حجّيتهما معاً، فإنّ الدليل الحجّة لا وجه لطرحه دون مبرر.

والصحيح أن نجمع بين الدليلين ونوفق بينهما ونعمل بعد ذلك بالنتيجة التي يقتضيها الجمع العرفي.

والصحيح في الجمع بين دليل حجّة البيئة ودليل الأصل . كما مر في تعارض الأدلة . أن يقال: أن العرف يقدر البيئة على الأصل من جهة الاختصية أو النصية حيث أنّه في الغالب لا يخلو مورد البيئة من أصل من الأصول العملية، فلو كانت حجّة البيئة مختصة بغير مورد الأصل كان ذلك بمثابة الغاء البيئة. وهذا معنى كون دليل البيئة اخص. بل يمكن القول بأن دليل حجّة البيئة وأمثالها من الامارات الأخرى نص في الشمول لموارد جريان الأصل وواردة في مورد اجتماع البيئة والأصل لتقول خذ بالبيئة واطرح الأصل.

وإذا تمّ الجمع بتقديم دليل البيئة للاختصية أو النصية فاللزام

عدم جريان أصل الطهارة في الانائين، لأنَّ جريانه في كلا الانائين خلف تقدّم دليل البينة للاخصية أو النصية، وجريانه في أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح.

والنتيجة على ضوء هذا: لزوم التحرز عن كلا الانائين لعدم جريان أصل الطهارة في شيء منهما. وهذه النتيجة وإن وافقت الرأي الأوّل القائل بتقديم دليل البينة ولكنه تقديم بعد الجمع بين الدليلين أو بتعبير آخر: تقديم لدليل البينة لنكته فنية وليس بلا مبرر.

وأما في الحالة الثانية . وهي ما إذا شهدت البينة بنجاسة إناء معين ثمّ اشتبه . فالإناء الذي شهدت البينة بنجاسته لا يجري فيه أصل الطهارة من جهة الحكومة، فإن الحكومة هنا وجيهة باعتبار ان البينة لما شهدت بنجاسة الإناء المعين تصير نجاسته معلومة تعبدًا ويرتفع الشكّ في طهارته تعبدًا.

وبعد عدم جريان أصل الطهارة في الإناء المعين فاللازم عند اشتباهه بالإناء الآخر ان لا يجري أصل الطهارة لا في كلا الانائين ولا في أحدهما لأنّه بلا مرجح، لأنّ المفروض عدم جريانه في أحدهما الذي شهدت البينة بنجاسته. وبذلك يتنجز الطرفان ويلزم تركهما، ويصير المورد نظير ما لو علم علماً وجدانياً بنجاسة إناء زيد ثمّ فرض اشتباهه بإناء عمرو فكما يجب تركهما معاً كذلك في المقام.

الخلاصة: لزوم الاجتناب عن كلا الانائين في كلتا الحالتين لعدم جريان أصل الطهارة لا في الانائين معاً ولا في أحدهما. أمّا إنّه في

الحالة الأولى يلزم الاجتناب عنهما فلأنه بعد الجمع بين دليل البينة ودليل أصل الطهارة بتقديم دليل البينة يلزم عدم جريان الأصل لا في كلا الانائين لأنه خلف تقدّم البينة ولا في أحدهما لأنه بلا مرجح. وأما أنه في الحالة الثانية يلزم الاجتناب عنهما فلأنه بعد عدم جريان الأصل في الإناء الذي شهدت البينة بنجاسته من جهة الحكومة لا يمكن جريان الأصل لا في كلا الانائين ولا في أحدهما.

مسألة انحلال العلم الاجمالي

لقد ذكر في الكتب والمصادر الاصولية توضيحات كثيرة لمسألة انحلال العلم الاجمالي وقد اتفقت كلماتهم على ان المراد من انحلال العلم الإجمالي هو سقوطه عن منجزية تمام أطرافه بقطع النظر عما هو المنشأ لسقوطه عن المنجزية، فقد يكون السقوط ناشئاً عن زوال العلم بالجامع، أما لانقلابه الى شك بدوي، وأما لانقلابه الى علم بالنقيض، كما لو كان يعلم بنجاسة أحد الإنائين ثم انكشف له عدم مطابقة معلومه للواقع وإنّ الواقع هو طهارة كلا الإنائين وإنّ العلم الإجمالي بالنجاسة لم يكن سوى وهم.

وقد يكون زوال العلم بالجامع من جهة سريان المعلوم بالاجمال من الجامع الى أحد أطرافه المعين، كما أنّ سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز لأطرافه قد ينشأ عن قيام الأمانة بتعيين ما هو منطبق الجامع، وقد ينشأ السقوط عن عدم جريان الاصول المؤمّنة في بعض

الاطراف، فتجري الاصول المؤمّنة في الطرف الآخر بلا معارض، وقد ينشأ عن مناشئ اخرى.

فالمتحصل انه في كل حالة يسقط فيها العلم الاجمالي عن المنجزية لتمام اطرافه يعبر عن هذه الحالة بانحلال العلم الاجمالي.

تقرير في انحلال العلم الاجمالي الكبير بالصغير

والمقصود من الانحلال في هذا الفرض هو سريان العلم بالجامع الى جامع آخر واقع في ضمن دائرة أضيق من دائرة العلم الأول. ومعنى الانحلال ان العلم الإجمالي الكبير لا ينجز تمام اطرافه، وتنجز الأطراف الواقعة في ضمن دائرة العلم الاجمالي الصغير انما هو بسبب العلم الاجمالي الصغير، وأما العلم الإجمالي الكبير فقد سقط عن المنجزية لتمام اطرافه. وهذا النحو من الانحلال يمكن تصويره بنحو الانحلال الحقيقي كما يمكن تصويره بنحو الانحلال الحكمي.

ومثال الصورة الاولى ما لو علم المكلف ان خمسا من شياء في قطيع . يساوي عشرين شاة . قد تغذت على لبن خنزيرة، فجامع العلم الإجمالي في المثال هو خمس شياء من عشرين، فلو تحول العلم بعد ذلك الى علم بتغذي خمس شياء من عشر من القطيع هي العشر البيض منها فإن العلم الإجمالي ينحل حينئذ الى علم اجمالي آخر بحرمة خمس شياء من العشر البيض وشك بدوي في العشرة الباقية.

ومنشأ الانحلال هو سراية الجامع من العلم الإجمالي الاول الى

جامع آخر واقع في دائرة أضيق من دائرة العلم الاجمالي الاول الكبير.

ومثال الصورة الانحلال الحكمي، هو عينه مثال الصورة الاولى إلا أن الانحلال لم ينشأ عن العلم بسريان الجامع من العلم الاول الكبير الى العلم الاجمالي الصغير وإنما نشأ عن قيام الأمانة أو أصل منجز بالتفصيل الذي ذكرناه في الانحلال الحكمي. وبهذا يتضح ان انحلال العلم الإجمالي الكبير بالصغير هو ان تكون أطراف العلم الإجمالي الصغير بعض أطراف العلم الإجمالي الكبير، فلو كانت أطراف العلم الاجمالي الثاني مباينة لأطراف العلم الإجمالي الكبير فإنه لا يكون من انحلال العلم الاجمالي الكبير بالصغير، فلو علمنا أن خمسا من عشرين شاة قد تغذت على لبن خنزيرة ثم علمنا أن خمسا من عشرة قد تغذت على لبن خنزيرة ولم تكن هذه العشرة بعض أطراف العلم الاول، فإن العلم الاجمالي الاول لا ينحل بالثاني بل هما علمان اجماليان متباينان، وهكذا لو كانت بعض أطراف العلم الإجمالي الثاني من غير أطراف العلم الإجمالي الاول، كما لو كانت خمس شياه من العلم الاجمالي الثاني من غير أطراف العلم الإجمالي الاول على تفصيل في هذا الفرض.

وان يكون مقدار المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الثاني مساويا للمقدار المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الكبير كما هو في المثال. أما لو كان مقدار المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الثاني أقل من مقدار المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الاول

الكبير فإن العلم الإجمالي الكبير لا ينحل. فلو علمنا أن أربعة من الأشياء الخمس واقعة في ضمن العشر البيض فإن العلم الإجمالي الكبير يظلّ منجزاً لتمام أطرافه بسبب العلم الاجمالي بوجود شاة واحدة من بين العشرين قد تغذت على لبن خنزيرة، وهذا ما يبرر عدم الانحلال.

تقرير في الانحلال التعبدي للعلم الاجمالي

والمراد من الانحلال التعبدي هو زوال العلم الإجمالي بواسطة الأمانة أو الأصل التنزيلي، بمعنى أنه لو كان القائم بدل الأمانة أو الأصل التنزيلي هو العلم الوجداني لكان العلم الإجمالي منحللاً حقيقة إلا أنه لما كان القائم هو الأمانة والتي هي علم تعبداً فإن العلم الإجمالي ينحلّ تعبداً للتعبّد بعلمية الأمانة أو الأصل التنزيلي - بناء على أن المجمعول فيه هو العلمية والطريقة . فالعلم الإجمالي وان كان لا يزول وجدانا بقيام الأمانة إلا أن التعبد بعلميتها يقتضى تنزيل العلم الإجمالي منزلة المنحل.

ويقصد به أنه لو كنّا نعلم إجمالاً بنجاسة أحد إنائين ثم شهد الثقة بنجاسة الإناء الأول فإذا قلنا أن دليل حجية خبر الثقة يستفاد منه التعبد بانحلال العلم الإجمالي ثبت الانحلال، وسمي ذلك بالانحلال التعبدي لأنه تعبد بالانحلال استفيد من دليل حجية خبر الثقة. وهو وان لا يقتضي زوال العلم الإجمالي حقيقة إلا أنه لما كانت

الأمانة منزلة منزلة العلم تعبداً فإنّ هذا يقتضي التعبد بزوال العلم الإجمالي.

تقرير في الانحلال الحقيقي للعلم الإجمالي

المراد من الانحلال الحقيقي هو زوال العلم الإجمالي وجدانا بحيث لو راجع المكلّف نفسه لوجد أنّ العلم الإجمالي قد زال. كما لو علم المكلّف بنجاسة أحد إنائين ثم علم بأن منطبق المعلوم بالإجمال هو الإناء الاول، فهنا لا إشكال في انحلال العلم الإجمالي وسراية العلم من الجامع الى الفرد المعلوم أنّه هو منطبق الجامع حقيقة وواقعا. وسراية العلم من الجامع الى طرفه المعين هو المنشأ لانحلال العلم الإجمالي حقيقة، إذ إنّ بقاء العلم الإجمالي منوط بعدم السراية والفرص هو تحققها. او كما لو علم المكلّف باشتغال ذمته باحدى صلاتين اما الظهر أو المغرب، ثم بعد ذلك علم بعدم وجوب كلا الصلاتين وان علمه الإجمالي السابق لم يكن سوى وهم.

الضابطة للانحلال الحقيقي، هي أنّ كل حالة نحرز معها زوال العلم بالجامع أو نحرز سرايته من الجامع الى أحد الأطراف فإنّ العلم الإجمالي ينتفي بذلك حقيقة وواقعا.

تقرير في الانحلال الحكمي للعلم الاجمالي

والمراد منه انتفاء المنجزية والتأثير عن العلم الإجمالي دون ان يزول العلم الإجمالي حقيقة، وهذا إنما يتفق في حالات قيام الأمانة أو الاصل العملي على ثبوت التكليف لبعض أطراف العلم الإجمالي، فيكون اجراء الأصل المؤمن في الأطراف الاخرى بلا معارض، فتننفي حينئذ منجزية العلم الاجمالي عن هذه الاطراف.

ويقصد به بقاء العلم الإجمالي في النفس حقيقة إلا أن حكمه . وهو التنجيز . لا يكون ثابتاً، كما لو كان لدينا إناء ان علمنا بوقوع قطرة دم في أحدهما ونفرض أن الإناء الأول كانت حالته السابقة هي النجاسة. في مثل ذلك يحصل علم إجمالي بنجاسة أحد الإنائين إلا أن هذا العلم الإجمالي . مع كونه ثابتاً في النفس حقيقة . لا يكون منجزاً لأن الإناء الأول حيث أن حالته السابقة هي النجاسة فيجري فيه استصحاب النجاسة، ويجريان الاستصحاب المذكور لا يجري أصل الطهارة في الإناء الأول . لأن الاستصحاب حاكم على أصل الطهارة . بل يجري في الإناء الثاني بلا معارض.

وإذا لم تتعارض الأصول في الأطراف وجرت في طرف دون آخر لم يكن العلم الإجمالي منجزاً لأنه من أركان منجزية العلم الإجمالي تعارض الأصول في الأطراف . على ما سيأتي في البحث الآتي.

وعلى ضوء هذا نعرف أنه كلما كان في أحد الإنائين إمارة تدل على النجاسة أو استصحاب لم تتعارض الأصول في الأطراف ويرتفع

تنجيز العلم الإجمالي.

وبالمقارنة بين الانحلال الحكمي والحقيقي يتّضح أن الانحلال الحقيقي لا يتحقّق إلّا في موارد حصول العلم التفصيلي بعد الإجمالي ولا يكفي حصول الأمانة أو الأصل لتحقيقه، بينما الانحلال الحكمي يتحقّق في موارد قيام الأمانة أو الأصل.

وامثلة ذلك كثيرة: منها كما لو علمنا بتنجّس خمسة من الاواني العشرة ثم كشفت الأمانة عن أنّ الخمسة الممتنّجة هي الخمسة الواقعة في الطرف الشمالي، فإنّ العلم الإجمالي عندئذ ينحل بالانحلال الحكمي، وذلك لأن المقدار الذي كشفت عنه الأمانة مساوياً للمقدار المعلوم بالإجمال، وهكذا لو كانت الخمسة الشمالية مجرى لاستصحاب النجاسة، ففي كلا الحالتين يسقط العلم الاجمالي عن المنجزية بمعنى أنّ الأطراف الباقية تكون مجرى للاصول المؤمّنة دون معارض. وهذا هو الانحلال الحكمي.

ومنها كما لو علم اجمالاً بحرمة أكل أحد الطعامين بسبب كونه من الأعيان النجسة ثم قامت الأمانة على أنّ الذي هو من الأعيان النجسة هو الطعام الاول فإنّ العلم الإجمالي حينئذ يسقط عن المنجزية، أما لو كان المنكشف بالأمانة هو مغصوبية الطعام الاول أو كان الاستصحاب مقتضياً لذلك فإنّ العلم الاجمالي لا ينحل، وذلك لأن المنجّز بالعلم الإجمالي غير المنجّز بالأمانة أو الاستصحاب.

ومنها كما لو علمنا بحرمة أحد الطعامين ثم قامت البيئة على

حرمة الطعام الاول، فإن العلم الإجمالي لا ينحل، إذ إنّ منجزية الامارة انّما تبدأ من حين قيامها، وعندئذ يكون قيام الامارة غير نافع في سقوط المنجزية عن الطرف الآخر الذي لم يقع مورداً للامارة، وذلك لأنّه لو لاحظنا مورد الامارة قبل قيامها ولاحظنا الطرف الآخر لوجدنا أنّ في البين علم اجمالي اما بحرمة الطعام الاول الى حين قيام الامارة ويكون المنجز بعد قيامها هو الامارة أو بحرمة الطعام الثاني الى ما بعد قيام الأمانة.

توضيح مصطلح (الشبهة غير المحصورة)

اختلفت الأقوال في تحديد المراد من الشبهة غير المحصورة، ونحن نستعرض ما عثرنا عليه من أقوال: منها: الشبهة غير المحصورة هي التي تكون أطرافها كثيرة جداً بحيث لو لاحظنا كل طرف من أطرافها على حدة لوجدنا أنّ احتمال كونه هو منطبق الجامع موهوماً. فالضابطة لكون الشبهة غير محصورة هو ان تكون كثرة الأطراف مؤدية لضعف احتمال مطابقة كلّ طرف عند ملاحظته للواقع، على أن يكون هذا الاحتمال من الضعف بحيث لا يعتد العقلاء بمثله. وهذا المعنى هو الذي تبناه الشيخ الأنصاري رحمه الله.

ومنها: ما منسب للشهيد الثاني صاحب الروضة البهية والمحقق الثاني وصاحب المدارك رحمهم الله من أنّ ضابطة التعرّف على الشبهة غير المحصورة هو البناء العرفي وإنّ كلما عسر عدّ أطرافه عادة

فهو شبهة غير محصورة، فالضابطة هي عسر العد والإحصاء لا امتناعه.

ومنها: انّ الشبهة غير المحصورة هي ما كانت موافقتها القطعية متعسرة على المكلف، بمعنى انّ الامتثال القطعي الإجمالي بواسطة الإتيان بتمام الأطراف إذا كان متعسرا وكان منشأ العسر هو كثرة الأطراف فالشبهة غير محصورة.

ومنها: انّ الشبهة غير المحصورة هي ما كانت مخالفتها القطعية غير ممكنة عادة، بمعنى انّ المكلف لو أراد ارتكاب تمام الأطراف ليقطع بعد ذلك بمخالفة الواقع لما كان ذلك ممكنا. وبهذا تكون الشبهة غير المحصورة مختصة بالشبهات التحريمية دون الوجوبية، إذ من الممكن مخالفة الشبهة الوجوبية مهما بلغت أطرافها من الكثرة، وذلك بترك مجموع الأطراف، وأمّا الشبهة التحريمية فمخالفتها لا تكون إلاّ بواسطة ارتكاب تمام الأطراف، فلو كان ارتكابها جميعا ممكنا عادة فهي شبهة محصورة وان لم يكن ممكنا عادة فهي شبهة غير محصورة. مثلاً: لو علمنا بأن احدى أغنام البلد موطوءة للإنسان فإنّ الأكل من كلّ واحدة من أغنام البلد غير ممكن عادة، ومن هنا تكون الشبهة غير محصورة، وهذا بخلاف ما لو علمنا بوجوب اطعام واحد معين من فقراء البلد إلاّ أنّه غير مشخّص فإنّ المخالفة القطعية في مثل هذه الصورة ممكن وذلك بواسطة ترك اطعام كلّ من هو واقع طرفا في الشبهة.

فالشبهة غير المحصورة بناء على هذه الضابطة تكون مختصة بالشبهات التحريمية، إذ هي التي يتصور في موردها امكان المخالفة القطعية، وهذا المعنى ذهب اليه المحقق النائيني.

ومنها: ان الضابط في الشبهة غير المحصورة هو الصدق العرفي، وهو يختلف باختلاف موارد الشبهة، فقد تكون شبهة ذات أطراف كثيرة بحيث يعسر عدّها ومع ذلك لا يرى العرف أنّها غير محصورة، كما لو علمنا باشتمال صبرة من رز على حبة مغصوبة، وقد تكون شبهة لا يعسر عد أطرافها ومع ذلك تكون غير محصورة بنظر العرف.

وقد ذكر السيد الخوئي (ره): أن الضابط في الشبهة غير المحصورة كثرة الأطراف إلى حدّ يكون بعضها خارجاً عن محل الابتلاء^(١).

فالمعتبر في الشبه غير المحصورة قيدان: كثرة الأطراف وخروج بعضها عن محل الابتلاء، فإذا كانت الأطراف كثيرة وكان جميعها داخلاً تحت محل الابتلاء . فكيس ارز كبير يُعلم بحرمة حبة واحدة منه . فالشبهة محصورة.

ومن هذا البيان للشبهة غير المحصورة يعلم ما المراد من الشبهة المحصورة، وهي ما كانت الاطراف فيها جميعها داخلت في

(١) منهاج الصالحين: كتاب الطهارة، المبحث الأوّل، الفصل الرابع.

محل ابتلاء المكلف ومقدورة له، بنحو لو اراد ارتكابها جميعا لامكنه بلوغ المخالفة القطعية لما علم بالاجمال.

بقي شيء

بقي فيما يتعلق بالشبهة غير المحصورة ان نعرف ما ياتي:

ا . هل تجب الموافقة القطعية في الشبهة غير المحصورة أو لا ؟
ويكلمة أخرى هل يجب ترك جميع الأطراف في الشبهة غير المحصورة؟ فقد ذهب المشهور من الأصوليين إلى عدم وجوب ذلك فيجوز للمكلف ارتكاب بعض الأطراف ولا يلزم هجر جميعها.

ب . هل يجوز ارتكاب جميع الأطراف في حال تمكنه منها جميعا -
كأن يكون السبب في كونها شبهة غير محصورة هو من جهة خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء، كما لو حصل عند المكلف علم اجمالي بنجاسة اما ثوبه او ثوب غيره الذي لا علاقة له به وشاءت الصدق ان يستعمل ذلك الثوب الذي كان طرفا من اطراف العلم الاجمالي بالنجاسة - فهل له ان يرتكب جميع الاطراف؟ ويكلمة أخرى: هل تجوز المخالفة القطعية أو لا ؟ فقد ذهب البعض إلى جواز المخالفة القطعية.

اقول: في مثل هذا الفرض لعله يقال بانقلاب النسبة من شبهة غير محصورة الى شبهة محصورة، لان الضابط في غير المحصورة الاساسي هو عدم القدرة على المخالفة القطعية لما علم بالاجمال،

وبحسب الفرض هنا هو تمكن المكلف من ذلك، فيكون الحكم فيها هو الحكم في الشبهة المحصورة وهو حرمة المخالفة القطعية بلا فرق بينهما، فتأمل.

حكم الملاقى لأحد أطراف العلم الإجمالي

ما هو حكم الملاقى لأحد أطراف العلم الاجمالي؟

فإذا كان لدينا إناء، وكنا نعلم إجمالاً بنجاسة أحدهما. ونفترض أن ثوباً لاقى أحدهما، فالثوب يسمى بالملاقى لأحد طرفي العلم الإجمالي.

فهل يجب الاجتناب عن الثوب الملاقى كما يجب الاجتناب عن الإنائين، أو أنه لا يجب الاجتناب عنه وإنما يجب الاجتناب عن خصوص الإنائين؟ فتكون صياغة العلم الاجمالي المتولد الجديد بحسب المستفاد من السؤال هو الاجتناب اما عن الثوب او عن الاناء المقابل الاخر. وإنما تذكر هذه الصياغة باعتبار أن المقصود الآن إثبات وجوب الاجتناب عن الثوب لا وجوب الاجتناب عن مجموع الثوب والإناء الأول. فان كلام الأصوليين في هذا المبحث يدور حول هذا العلم الإجمالي الجديد هل هو منجز أو لا؟.

فإذا كان منجزاً وجب الاجتناب عن ارتكابه لمحدور المخالفة القطعية وهذا يعني ان حكم الملاقى حكم الاطراف الاخر في العلم الاجمالي السابق، واذا ثبت عدم منجزية العلم الاجمالي الجديد فهذا

يدلنا على عدم الوقوع في محذور المخالفة القطعية من جهة عدم تمامية احد اركان تلك المنجزية الآتية في البحث القادم.

وفي مقام الجواب لابد من تقديم مقدمة: وهي ان مسألة تعارض الاصول في اطراف العلم الاجمالي من اهم اركان منجزية ذلك العلم الاجمالي فمثلا لو كان عندنا اناء نعلم اجمالا بنجاسة أحدهما فإن أصل الطهارة في الإناء الأول يتعارض وأصل الطهارة في الثاني ويتساقطان، وبعد ذلك يبقى كل اناء لا مسوغ لارتكابه فتجب الموافقة القطعية بترك كلا الانائين. هذا هو الركن الثالث من اركان منجزية العلم الاجمالي المذكورة في المبحث الآتي، وفي مقام السؤال عن منجزية العلم الاجمالي المتولد من اطراف مشتركة بينه وبين علم اجمالي سابق هل يكون منجزا كما العلم الاجمالي الذي تولد منه؟ كما لو كان لدينا ثلاثة اواني (أ)، (ب)، (ج). ثم علمنا بوقوع نجاسة أماً في (أ) أو في (ب)، ثم علمنا ثانية بوقوع نجاسة اخرى، إما في إناء (ب) أو في (ج). ففي هذا المثال سوف يتشكل علمان إجماليان: أحدهما: هو العلم إجمالا بالنجاسة الأولى إما في (أ) أو (ب). والآخر: هو العلم إجمالا بوقوع نجاسة ثانية إما في (ب) أو في (ج). فالعلمان متحدان في (ب)، اي يكون حينئذ (ب) طرف مشترك في العلمين. ونحن في هذه الحالة نريد أن نبحث عن حكم هذين العلمين الإجماليين فهل المنجر خصوص الأول منهما أو كلاهما. وبيان ذلك: أن العلمين الإجماليين المذكورين تارة يحصلان دفعة واحدة وفي وقت واحد، كما لو علم

بالنجاسة الأولى اما في (أ) او في (ب) في نفس زمان العلم بالنجاسة الثانية في (ب) او في (ج). وتارة أخرى يحصل العلم الثاني متأخراً عن العلم الأول. فعلى الاول - اي اذا حصل في وقت واحد - كانا منجزين معاً ووجب ترك جميع الأواني الثلاثة، فإن العلمين المذكورين يرجعان روحاً إلى علم إجمالي واحد ذي أطراف ثلاثة فيعلم بوجود الاجتناب أما عن (أ) أو (ب) أو عن (ج) فيجب ترك جميع الأواني الثلاثة. نعم (ب) يثبت له التنجز من ناحية كلا العلمين إذ المفروض حصولهما معاً في وقت واحد فتتجزه بأحدهما دون الآخر بلا مرجح. هذا في حصولهما دفعة واحدة. وأما على الثاني - اي إذا حصل العلم الثاني متأخراً عن العلم الأول - فذهب جماعة منهم الميرزا والسيد الخوئي إلى تنجز خصوص العلم الأول دون الثاني فإناء (أ) وإناء (ب) بحسب الفرض يجب تركهما دون إناء (ج). والوجه في ذلك هو اختلال ركن مهم من اركان منجزية العلم الاجمالي وهو تعارض الاصول في الاطراف، لأن العلم الثاني لا يتعارض أصل الطهارة في طرفيه بل يجري أصل الطهارة في إناء (ج) دون معارضة بجريانه في إناء رقم (ب)، إذ أصل الطهارة في إناء (ب) قد سقط في الزمان السابق بسبب معارضته مع أصل الطهارة في إناء (أ)، وما دام قد سقط سابقاً، والمفروض أن الساقط لا يعود فلا يمكن أن يقع من جديد طرفاً للمعارضة مع أصل الطهارة في إناء (ج).

وهناك صيغة أخرى ذهب اليها المحقق العراقي(ره) في اختلال

منجزية العلم الاجمالي الجديد وهي ان العلم الثاني حينما يحدث، يحدث واحد طرفيه قد تنجز بمنجز سابق إذ طرفه الأول وهو إناء (ب) قد تنجز تركه بسبب العلم الإجمالي الأول. هذه حصيلة توجيه عدم منجزية العلم الإجمالي الثاني عند المشهور.

النتيجة: هي عدم منجزية العلم الاجمالي المتولد عن الاول لاختلال الركن الثالث من اركان منجزية العلم الاجمالي وهو تعارض الاصول في اطراف العلم الاجمالي مع ما علم بالاجمال. وهذا كله على ان تكون صياغة العلم الاجمالي المتولد الجديد بحسب المستفاد من السؤال هو الاجتناب اما عن الثوب او عن الاناء المقابل الاخر.

اما اذا قلنا بان صياغة العلم الاجمالي المتولد هي الاجتناب اما عن الاناء (أ) بالاضافة الى الثوب الملاقي له ويعدان طرفا واحدا، او عن (ب)، الطرف المقابل في هذا العلم الاجمالي المتولد، فوجوب الاجتناب عنه ظاهر، ويستند في ذلك إلى أن بملاقاة الثوب للإناء الأول (أ) قد تولّد علماً إجمالياً جديداً غير العلم الإجمالي السابق. والطرفان في هذا العلم الجديد هما: اما الثوب والإناء (أ)، او الاناء (ب) وهذا العلم الإجمالي ينجز وجوب ترك طرفيه اللذين أحدهما الثوب، وهو المطلوب. لكن هذا ليس هو الظاهر من حال السائل، وانما الظاهر منه ارادة معرفة حكم خصوص الثوب الملاقي لاحد اطراف ما علم نجاسته اجمالا، وقد تبين ان العلم الاجمالي الجديد غير منجز لعدم تمامية الركن الثالث فيه على ما تقدم، اما اذا كان السؤال فيه عن حكم

الملاقى والملاقى فالامر فيه بخلاف الاول وهو بقاء وجوب الاجتناب لبقاء تعارض الاصول المؤمنة في اطرافه على حاله.

او ان نقول: بعد ملاقة الثوب للإناء الأول وحصول العلم الإجمال الجديد بين الثوب والإناء الثاني يمكن الحكم بطهارة الثوب ببركة أصالة الطهارة الجارية فيه، ولا يعارض ذلك بأصالة الطهارة في الإناء الثاني إذ الأصل المذكور معارض بأصالة الطهارة في الإناء الأول، وبعد المعارضة بين الأصليين المذكورين - أصالة الطهارة في الإناء الأول مع أصالة الطهارة في الإناء الثاني - يتساقطان ونرجع إلى أصالة الطهارة في الثوب دون أي معارض، وبهذا يثبت المطلوب، إذ أردنا إثبات عدم منجزية العلم الإجمالي الجديد وقد ثبت.

ولو تم هذا البيان يمكن الحكم بعدم وجوب ترك الثوب في الفرض المذكورة، أي نختار عدم كون العلم الإجمالي الثاني منجزاً.

تقرير في أركان منجزية العلم الاجمالي

مما لا بد ان يعلم ان العلم الاجمالي لا يكون منجزا الا بتمامية اركانه الاربعة الآتية، اما اذا اختلت جميعا او احدها كما لو كان متعلق العلم الاجمالي ليس الجامع، او كان هو الجامع لكنه سرى الى فرد من الاطراف، او لم تتعارض الاصول في اطراف ذلك العلم الاجمالي، او تكون الشبهة غير محصورة فتخرج عن قدرة المكلف المخالفة القطعية فلكل هذه الاسباب او بعضها يختل التنجيز للعلم الاجمالي فلا يكون

هذا العلم منجزاً فينحل الى علم تفصيلي وشك بدوي في احد اطرافه.
اما اركان منجزية العلم الاجمالي الاربعة هي:

الركن الأول: تعلق العلم الاجمالي بالجامع

لا بدّ من تعلق العلم بالجامع، فالمكلف لا بدّ وأن يعلم مثلاً بثبوت أحد وجوبين أما وجوب الظهر أو وجوب الجمعة، إذ لو لم يعلم بذلك فإمّا أن يكون عالماً بخصوص وجوب الظهر مثلاً . وهذا معناه ان علمه تفصيلي وليس إجمالياً، وهو خلف الفرض . أو يكون شاكاً في أصل ثبوت أحد وجوبين وهذا معناه ان الشبهة بدوية . تجري فيها البراءة . وليس مقرونة بالعلم الإجمالي. كما لو فرض علم المكلف بنجاسة أحد انائين ثمّ بعد مدة يتّضح كونه مخطئاً في علمه وأنّ الإنائين معاً طاهران وليس أحدهما نجساً .

أو أن يفرض علم المكلف بنجاسة أحد إنائين ثمّ بعد فترة يحصل له الشكّ في ذلك، أي الشكّ في أصل نجاسة أحد الإنائين ويحصل له احتمال عدم ثبوت النجاسة لا لهذا ولا لذلك . ففي الحالتين لا يكون العلم الاجمالي منجزاً، لزوال المنجزية عن العلم الاجمالي لاختلال هذا الركن وهو تعلق العلم الاجمالي بالجامع .

الركن الثاني: ان يكون العلم الاجمالي غير سار إلى الفرد

لمنجزية العلم الإجمالي لا بد أن يكون العلم واقفاً على الجامع وغير سار إلى الفرد، إذ لو سرى إلى الفرد انقلب إلى علم تفصيلي بالفرد، فإذا علمنا بنجاسة أحد انائين كان ذلك علماً إجمالياً، فإذا سرى العلم إلى الفرد بأن علمنا أن تلك النجاسة ثابتة في الإناء الأول دون الثاني كما لو علمنا تفصيلاً بأن الإناء الثاني مثلاً قد شرب منه الكلب، انحل ذلك العلم وتحول إلى علم تفصيلي بنجاسة الإناء الأول - فيجب الاجتناب عنه بالخصوص - وشك بدوي في نجاسة الإناء الثاني فتجري البراءة عنه. وحالة السراية هذه تسمى بانحلال العلم الإجمالي بالعلم بالفرد.

الركن الثالث: تعارض الأصول في الأطراف

لمنجزية العلم الإجمالي لا بد من تعارض الأصول في الأطراف، كما لو كان عندنا اناءان نعلم اجمالاً بنجاسة أحدهما فإن أصل الطهارة في الإناء الأول يتعارض وأصل الطهارة في الثاني ويتساقطان، وبعد ذلك يبقى كل اناء لا مسوغ لارتكابه فتجب الموافقة القطعية بترك كلا الانائين.

الركن الرابع: أن يكون جريان الأصول في الأطراف موجباً لجواز المخالفة القطعية العملية

لمنجزية العلم الإجمالي لا بد أن يكون جريان الأصل في جميع الأطراف موجباً لترخيص المكلف في ارتكاب المخالفة القطعية مع تمكن المكلف بالفعل من ذلك - المخالفة القطعية - فإذا لم يكن موجباً لذلك كما لو كانت الشبهة غير محصورة فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً، لعدم تحقق المخالفة القطعية لخروج بعض الاطراف عن قدرة المكلف.

مثال ذلك: دوران الأمر بين المحذورين، فإذا علم المكلف إجمالاً بأنه نذر أما شرب هذا العصير أو ترك شربه فالعلم الإجمالي المذكور لا يكون منجزاً لأنّ جريان أصل البراءة عن الوجوب وعن الحرمة لا يستلزم جواز المخالفة القطعية إذ المكلف أمّا أن يشرب، وفي ذلك احتمال الموافقة، أو يترك، وفي ذلك احتمال الموافقة أيضاً. وهناك صياغة ثانية لهذا الركن للسيد الخوئي (ره)، وهي أن يكون جريان الأصول في الأطراف موجباً للترخيص في المخالفة وأن لم تتحقق المخالفة القطعية خارجاً، فإن نفس الترخيص في ارتكاب الحرام قبيح وان لم يمكن تحقق الحرام خارجاً، فإذا كان لدى المكلف إناء خمري لا يمكنه تناوله . كما إذا كان في صندوق مقفل لا يمكن فتحه . فالترخيص في ارتكابه قبيح بالرغم من عدم إمكان تناوله.

الخلاصة: أن الأطراف إذا كانت كثيرة او غير مقدورة للمكلف لم

يكن العلم الإجمالي منجزاً فيها لاختلال الركن الرابع من أركان المنجزية حيث أن جريان الأصول في جميعها لا يستلزم جواز المخالفة القطعية باعتبار أن الأطراف إذا كانت كثيرة فلا يمكن عادة ارتكابها جميعاً حتى يكون جريان الأصول فيها مستلزماً لتحقيق المخالفة القطعية خارجاً.

اصالة التخيير

اصالة التخيير من الاصول العملية العقلية

التخيير هو من الاصول العملية العقلية، ومجرى هذا الاصل هو حالات العلم الإجمالي الذي يتعذر معه الاحتياط، كموارد دوران الامر بين المحذورين مثل دوران الامر بين الوجوب والحرمة.

وبعبارة ثانية، أصالة التخيير هي عبارة عن حكم العقل بتخيير المكلف بين فعل شئ وتركه، أو تخييره بين فعلين مع عدم امكان الاحتياط؛ فهو حكم عقلي كلي له موضوع ومحمول فموضوعه الأمران لا رجحان لأحدهما على الآخر ولا امكان للاحتياط ومحموله جواز اختيار أيهما شاء، كما إذا علمنا بجنس التكليف المشترك بين الوجوب والتحريم أعني (أصل الالتزام) المتعلق بعمل المكلف وشككنا في تعلقه بإيجاد ذلك العمل أو بتركه؛ ويعبر عنه تارة بدوران الامر بين الوجوب والحرمة، وأخرى بدوران الامر بين المحذورين، فإذا علمنا ان شيئاً اما واجبا فيجب امتثاله واما حراما فيلزم تركه وتجنبه ولا ترجيح في مقام الامتثال للاول على الثاني ولا للثاني على الاول حكم العقل بالتخيير

بين فعلها وتركها. او كما إذا كان هنا فعلاً وعلمنا بوجود أحدهما وحرمة الآخر ولكن لم نعلم الواجب بعينه فيؤتى او الحرام بعينه فيترك، مع علمنا ان احدهما هو الواجب والآخر هو الحرام، حكم العقل أيضاً بالتخيير بين فعل أحدهما وترك الآخر ولا يجوز فعلهما معاً ولا تركهما معاً لان في الأول يحصل العلم بمخالفة قطعية للحرام وفي الثاني بمخالفة قطعية للواجب وكلاهما ممنوعان. وهذه هي امثلة الدوران بين الواجب والحرام، او بين المحذورين، في العمل الواحد كما في المثال الاول، او في العمل المتعدد. والعقل يحكم بالتخيير في مقام الامتثال للمكلف.

وبعبارة ثالثة، اذا دار الامر بين المحذورين او بين الوجوب والحرمة كما في المثالين المتقدمين فلا يخلو حال المكلف من انه اما ان يفعلهما معاً أو يتركهما معاً أو يفعل أحدهما ويترك الآخر؛ ففي كل من الأولين اعني الفعل أو الترك لهما معاً يحصل العلم للمكلف بالمخالفة القطعية والموافقة القطعية، وعلى الثالث اي في حال اتيانه باحدهما لا علم ولا قطع للمكلف باصابته الواقع فيأتي بالامر الواجب ولعل الواقع في علم الله تعالى هو الحرمة، او يأتي بالحرمة والواقع بعلمه تعالى الامر الواجب، فيحصل عنده احتمال الاصابة للواقع واحتمال مخالفته الواقع، اي احتمال الموافقة القطعية واحتمال الموافقة الاحتمالية، او احتمال المخالفة القطعية واحتمال المخالفة الاحتمالية، فعقل المكلف يحكم باختيار احدهما

للخروج من هذا الدوران.

فالميزان في جريان أصالة التخيير هو عدم إمكان الاحتياط، أعني الموافقة القطعية، سواء أكانت المخالفة القطعية أيضاً ممتنعة لعدم قدرة المكلف كما في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة في واقعة واحدة، كشرب مائع مردد بين الحلف على فعله أو تركه في ليلة واحدة، أو كانت ممكنة وفي قدرة المكلف الجمع بين العملين كتردده بينهما مع تعدد الواقعة ككل ليلة جمعة إلى شهر، فيشرب في الجمعة الأولى ذلك المائع الذي تردد في وجوبه وحرمته من جهة شكه في أن نذره كان متعلقه الشرب أو الترك، ولا يشربه في الجمعة الثانية، ويفعل ذلك في الثالثة ولا يفعله في الرابعة، فيصدق أنه جمع بين المحذورين في مقام الامتثال، لأنه مما يسع فيه ذلك تكويناً أعني أنه واقع تحت قدرة المكلف، ففي ذلك يحقق الموافقة القطعية إذا كان متعلق النذر الشرب أو الموافقة القطعية إذا كان متعلق النذر الترك، ويحقق المخالفة القطعية إذا كان متعلق النذر الشرب إلى شهر ولم يشرب في الجمعة البعيدة، ويحقق المخالفة القطعية أيضاً إذا كان متعلق نذره الترك فقد شرب في الجمعة القبلية وهكذا. وحيث أن العلم بالمخالفة القطعية قبيح فالعقل يختار الفعل الذي لا تكون فيه المخالفة قطعية، وهو فعل أحدهما مخيراً بينهما، تخلصاً من الوقوع بذلك.

الخلاصة: أن دوران الأمر بين المحذورين يجتمع تارة مع الشك في التكليف إذا كان نوعه مجهولاً، كتردد العبادة في أيام الاستظهار بين

كونها واجبة أو محرمة، فهنا تكليف واحد مجهول نوعه، فلو كانت المرأة حائضاً فنوع التكليف هو الحرمة ولو كانت مستحاضة فنوع التكليف هو الوجوب. ومع الشك في المكلف به إذا كان نوعه معلوماً والمتعلق مردداً بين أمرين غير قابلين للاحتياط: كما إذا علم أن واحدة من الصلاتين واجبة وأخرى محرمة، وتردد أمرهما بين الظهر والجمعة، فالنوع هنا معلوم وهو أن هنا واجباً ومحرماً، غير أن الموضوع مردد بين الجمعة والظهر، فالجامع لكلا القسمين عدم امكان الموافقة القطعية. ثم إن أصحاب المصنفات الاصولية المعتمدة قد ذكر فيها البحث في جهة ما إذا كان نوع التكليف مجهولاً كدوران الأمر بين محذورين في مباحث البراءة، ويبحث ما إذا كان نوعه معلوماً والمتعلق مردداً في مباحث اصالة الاحتياط، وصار ذلك سبباً لغموض البحث.

وابحاث اصالة التخيير عادة تدور حول مقامات ثلاثة:

المقام الاول: دوران الأمر بين المحذورين مع الجهل بنوع التكليف التوصلي. والشك هنا في التكليف، ومثاله في الشبهة حكمية كالولاية عن الجائر لدفع الظلامة عن الناس، فقليل بالحرمة، لأنها إعانة للظالم، وقيل بالوجوب لأن فيها التمكن من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حسب المقدرة. ولا شك أن المخالفة والموافقة القطعيتين غير ممكنة والمكلف مخير تكويناً بين الفعل والترك، لكن يقع الكلام في الحكم الظاهري والأصل الجاري في المقام.

والظاهر أن المقام محكوم بالبراءة العقلية والشرعية: اما جريان

العقلية، فبحسب الفرض ان الحكمين اعني الوجوب والحرمة مجهولان فيقبح المؤاخذه عليهما. واما جريان البراءة الشرعية، فلعموم قوله (صلى الله عليه وآله): رفع عن أمتي ما لا يعلمون. ولاجل ذلك بحث هذا القسم في مباحث البراءة، لأن مورد دوران الأمر بين المحذورين من قبيل الشك في أصل التكليف لا المكلف به.

المقام الثاني: دوران الأمر بين المحذورين مع الجهل بنوع التكليف التعبدى. الشك هنا في التكليف ايضاً، كما إذا كان أحد الحكمين أو كلاهما تعبديين كصلاة المرأة في أيام الاستظهار، فلو كانت حائضاً حرمت العبادة حرمة توصلية، وأما إذا كانت طاهراً وجبت الصلاة وجوباً تعبدياً، فلا تجري هنا البراءتان العقلية والنقلية لاستلزام الجريان المخالفة القطعية. وفي المقام الموافقة القطعية وإن كانت ممتنعة لكن المخالفة القطعية ممكنة، فلو صلت بلا نية القرية معتمدة على جريان البراءة من الوجوب والحرمة فقد أتت بالمبغوض إذ لو كانت طاهرة فصلاتها باطلة، ولو كانت حائضاً فقد ارتكبت الحرام بناء على أن صورة العبادة محرمة عليها. فالمرجع اذن هو أصالة التخيير إما الإتيان بالصلاة مع قصد القرية أو تركها أصلاً.

المقام الثالث: دوران الأمر بين المحذورين مع العلم بنوع التكليف والشك في المكلف به. الشك في هذا المقام في المكلف به، كما إذا علم أن أحد الفعلين واجب والآخر حرام في زمان معين واشتبه أحدهما بالآخر، فهو مخير بين فعل أحدهما وترك الآخر، لأن الموافقة

القطعية غير ممكنة، نعم ليس له ترك كليهما أو فعل كليهما، إذ تلزم فيه المخالفة القطعية.

وكما إذا حلف بالإفطار في يوم، والصيام في يوم آخر، فاشتبه اليومان فهو مخير بين الإفطار في يوم، والصيام في يوم آخر، لكن ليس له المخالفة القطعية كأن يصومهما أو يفطر فيهما، للجزم بوقوعه بالمخالفة القطعية لاحدهما، وفي المثال الحث في اليمين.

موارد الشك الذي هو مجرى لاصالة التخيير

اولا: الشك من جهة عدم الدليل على تعيين أحدهما: ومثاله في الشبهة الحكمية ما إذا أقام الاجتماع على أن صلاة الجمعة في يومها لا تخلو من حكم الزامي، وشك في أن ذلك الحكم هو الوجوب أو الحرمة لعدم الدليل على التعيين. ومثال الشبهة الموضوعية ما لو علم بأنه نذر السفر أو امره والده بذلك فشك في أن النذر أو امر الوالد كان بفعله أو بتركه.

ثانيا: الشك من جهة اجمال الدليل في تعيين احدهما: كما لو انه (عليه السلام) قال: صل الجمعة في يومها، ولم يعلم انه استعمل الامر في الايجاب أو التهديد. وأمثلة الشبهة الحكمية من التخيير الظهر والجمعة بناء على القول بأنه لو كانت إحديهما واجبة كانت الأخرى محرمة ذاتا ولا دليل على تعيين الواجب والحرام. ومثل ما لو قال صل الصلاة الوسطى ولا تصل الأخرى وشك في أن الوسطى هل هي

الجمعة والأخرى الظهر أو العكس.

ثالثا: الشك من جهة تعارض الدليل في تعيين احدهما: كما لو ورد في رواية صل الجمعة وفي أخرى لا تصلها. ومثل ما لو ورد في خبر صل الجمعة ولا تصل الظهر وفي آخر صل الظهر ولا تصل الجمعة. رابعا: الشك من جهة اشتباه الامور الخارجية في تعيين احدهما: ومثال الشبهة الموضوعية كما إذا كان هنا فعلا كالسفر واطعام زيد وعلم بان والده امر بأحدهما ونهى عن الآخر ونسي ما عينه الوالد. هذا كله في دوران الأمر بين المحذورين عند عدم النص و نظيره إجمال النص، وتعارض النصين أو الشبهة الموضوعية التحريمية، فالحكم في الجميع واحد، وهو التخيير.

التخيير الاستمراري والبدوي

هل التخيير ابتدائي أو استمراري؟ فيه وجهان بل قولان: بيانه: انه إذا دل دليل على وجوب الجمعة ودليل آخر وجوب الظهر مثلا فهل للمكلف ان يختار مرة الخبر الدال على وجوب الجمعة وأخرى الدال على الظهر وهكذا فله التخيير دائما وفي جميع الوقائع؛ أو ليس له التخيير الا في الواقعة الأولى فإذا اختار أحدهما ابتداء ليس له ان يعدل إلى الآخر بعد ذلك. وجهان: ذهب عدة من الأصوليين إلى التخيير الاستمراري، تمسكا باطلاق أدلة التخيير، كقوله عليه السلام: (إذا فتخير)، وقوله عليه السلام: (وبأيهما اخذت من باب التسليم

وسعك)، أو الاخذ باصل الاستصحاب بان يستصحب (التخير) الثابت في أول الامر.

وذهب آخرون إلى التخيير البدوي لمنع كون الاطلاق في مقام البيان من حيث البقاء على التخيير ومنع جريان الاستصحاب للشك في بقاء موضوعه، إذ موضوع التخيير هو (المتحير) فالتحير عند الاختيار الأول البدوي مرتفع قطعاً، فلا يبقى موضوع للتخيير؛ وإن كان موضوع التخيير هو الشاك في الحكم الواقعي والواصل إليه الخبران المتعارضان فباق قطعاً فلا يجرى الاستصحاب، فيكون من مورد مسألة دوران الامر بين التعيين والتخيير فيكون حجية ما اختاره أولاً مقطوعة وحجية الآخر مشكوكة محكومة بالعدم.

وقيل: الأقوى هو التخيير الاستمراري لحكم العقل به في الزمان الثاني والوقائع البعدية التدريجية كما حكم به أولاً والتفصيل في دراسات اعمق ان شاء الله.

التخيير الشرعي والعقلي

المراد من التخيير بين شيئين أو أشياء هو جعل المكلف في سعة من جهة اختيار أحد البدائل الواقعة متعلقاً للأمر. ويقصدون من التخيير الشرعي هو التخيير الذي تصدى الشارع للنص عليه وعلى أطرافه، كما في التخيير بين خصال الكفارة والتخيير بين الخبرين المتعارضين المستفاد بواسطة روايات العلاج.

وأما التخيير العقلي فهو الذي تتم استفادته بواسطة العقل كما في حالات إيقاع الأمر على الطبيعة بنحو الإطلاق البدلي وكما في حالات التزاحم بين المتساويين.

الوجوب التخييري

عرفوا الوجوب التخييري: بأنه الوجوب الذي يجوز تركه ولكن إلى بدل، وذلك في مقابل الوجوب التعيني والذي لا يجوز تركه حتى إلى بدل. وهذا التعريف للوجوب التخييري لم يقع موقع القبول عند أكثر الأصوليين، ولذلك اختلفت الأقوال والاتجاهات في تحديده إلى أربعة اتجاهات أو أكثر والاتجاهات الأربعة المعروفة هي:

الاتجاه الأول: هو أن الوجوب التخييري يرجع روحاً إلى الوجوب التعيني، وذلك لأنه عبارة عما يختاره المكلف من البدائل في مقام الامتثال، بمعنى أن ما يجب عليه واقعاً وتعييناً إنما هو الفرد الذي يختاره، أي أنه عبارة عن وجوب كل من العدلين مشروطاً بترك الآخر. فباختيار المكلف أحدها يتحدد أنه هو الواجب وما تركه غير الواجب. فلو اختار المكلف من خصال الكفارة الإطعام فهذا معناه أن الواجب واقعاً وتعييناً هو الإطعام دون سائر الخصال، كما أنه لو اختار الصيام لكان هو الواجب تعييناً عليه دون سائر الخصال.

وقد ذكر السيد الخوئي رحمه الله أن هذا الاتجاه لو أنه تبرأ منه كل من نسب إليه، ولهذا نسبه الأشاعرة إلى المعتزلة، كما المعتزلة أن

نسبوه الى الأشاعرة كما ذكر ذلك صاحب المعالم.

الاتجاه الثاني: ان الوجوب التخييري عبارة عن وجوب أحدهما المررد مصداقا. اي ان الوجوب التخييري وجوب الضرد المررد وعلى سبيل البدل. وبعبارة اخرى هو ان تمام البدائل واجبة بنحو التعيين ويكون كل واحد منها متعلقا للإرادة التامة، غايته ان المكلف إذا جاء بواحد من هذه البدائل تسقط الوجوبات المتعلقة بالبدائل الاخرى عنه، وعليه يكون مرجع هذا الاتجاه الى ان كل واحد من الواجبات مشروط وجوبه بعدم امتثال الوجوبات الاخرى.

الاتجاه الثالث: ان الوجوب التخييري عبارة عن وجوب أحدهما، فمتعلق الوجوب التخييري هو عنوان انتزاعي في قبال موارد التخيير العقلي، فان متعلق الوجوب فيه هو الجامع الحقيقي كالصلاة والصيام ونحوهما.

وبعبارة اخرى، ان الواجب في موارد الوجوب التخييري هو أحد البدائل لا بعينه، فمتعلق الوجوب هو الجامع الانتزاعي من هذه البدائل فشأنه شأن الوجوب التعيني حيث ان متعلقه هو أحد أفراد الطبيعة لا بعينه، غايته ان متعلق الوجوب التعيني يكون جامعا حقيقيا والذي هو الطبيعة. وهذا الاتجاه هو الذي ذهب إليه السيد الخوئي رحمه الله واعتبره الأوفق مستدلا بظهور حرف العطف (أو) في الدليل الشرعي في موارد الوجوب التخييري، فمثلا حينما يقال «أعق رقبة أو أطعم ستين مسكينا» فإن المستظهر منه هو

وجوب أحدهما.

الاتجاه الرابع: ان الوجوب التخييري سنخ خاص من الوجوب متعلق بكل من العدلين يعرف بآثاره. وهو ما ذهب إليه صاحب الكفاية.

تطبيقات اصالة التخيير

١. قال السيد الخوئي (ره) ما حاصله: إذا حلف على سفر معين أو على تركه، ولم يكن أحد الحكمين بخصوصه مورداً للاستصحاب ولم يمكن الاحتياط لأجل عدم التمكن من الموافقة والمخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال. فالقاعدة هو التخيير بين الفعل والترك وكذا في المرأة المردد وطؤها في يوم معين بين الوجوب والحرمة لأجل الحلف المردد تعلّقه بالفعل أو الترك. ولذا صحّ لنا أن نقول: إنّ مورد دوران الأمر بين المحذورين من قبيل الشك في أصل التكليف لا المكلف به.

أقول: لا أثر للعلم الإجمالي هنا بالإلزام، وتخيير بين الفعل والترك لا اضطرارنا إلى أحدهما لا لجريان أدلة البراءة.

٢. وقال السيد الخوئي (ره) أيضاً: إذا أدار الأمر بين وجوب الصلاة على المرأة وحرمتها عليها، لاحتمالها الطهر والحيض مع عدم احراز أحدهما ولو بالاستصحاب^(١)، بناء على حرمة الصلاة على الحائض

(١) كما إذا كانت المرأة في أيام الاستظهار، أي ان المرأة ذات العادة العديدة ان

ذاً، بمعنى أن يكون نفس العمل حراماً عليها ولو مع عدم قصد القرية وانتسابه إلى المولى، ففي مثل ذلك يمكن المخالفة القطعية باتيان العمل بغير قصد القرية، فانه على تقدير كونها حائضاً فأتت بالمحرم، وعلى تقدير عدم كونها حائضاً فقد تركت الواجب، ولأجل ذلك كان العلم الإجمالي منجزاً وان لم تجب الموافقة القطعية لتعذرها.. وحيث إن الموافقة القطعية، غير ممكنة، فلا محالة يحكم العقل بالتخيير بين الإتيان بالصلاة برجاء المطلوبة وبين تركها رأساً^(١).

أقول: أما إذا كانت حرمة الصلاة على الحائض تشريعية فلا يكون المورد من دوران الأمر بين المحذورين لأنها تتمكّن أن تأتي بالصلاة برجاء أن تكون مأمورة بها، وهذا لا حرمة فيه لأنها لم تنسب الصلاة إلى الشارع حتى تحصل حرمة تشريعية، بل يكون أمرها دائراً بين



استمر دمها زائداً على عاداتها وكانت أقل من عشرة أيام واحتملت التجاوز عن العشرة يجب عليها أو يستحب لها - على الخلاف - الاستظهار بترك قطنة وتركها هنيئة، فإن خرجت ملوثة فهي حائض، وإن خرجت نقية فهي طاهر، وهذا حكم عقلي أرشدت إليه الروايات لمعرفة حالها، وكذا ذكروا في النفساء. ففي أيام الاستظهار وهو ما بعد عاداتها إلى العشرة لا تعلم أنها حائض أو مستحاضة فان كانت حائضاً فالصلاة حرام بناء على الحرمة الذاتية ولا فالصلاة واجبة، وقد أمرت الروايات تبعاً لحكم العقل بالاستبراء، ومعنى ذلك عدم جريان الاستصحاب بالملازمة.

الوجوب إذا كانت طاهراً وعدم الحرمة في صلاتها إذا جاءت بها برعاء المطلوبة حيث لا حرمة تشريعية هنا، فلاحظ.

٣ - وقال السيد الخوئي «لو علم إجمالاً بصدور حلفين تعلّق أحدهما بفعل أمر والآخر بترك أمر آخر واشتبه الأمران في الخارج، فيدور الأمر في كل منهما بين الوجوب والحرمة، فقد يقال بالتخيير بين الفعل والترك في كل منهما بدعوى أنّ كلّاً منهما من موارد دوران الأمرين المحذورين، مع استحالة الموافقة القطعية والمخالفة القطعية في كل منهما فيحكم بالتخيير». والمراد بالتخيير هنا هو إيجاد الفعلين معاً أو تركهما معاً، أو إيجاد أحدهما وترك الآخر، ولكن السيد الخوئي (ره) يناقش هذا التخيير بهذه السعة ويثبت التخيير بإيجاد أحدهما وترك الآخر فقط فيقول: «وحيث إنّ الجمع بين الفعلين والتركين معاً مستحيل (أي يفعل الأمرين ويتركهما معاً) يسقط العلمان عن التنجيز بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية، ولكن يمكن مخالفتها القطعية بإيجاد الفعلين أو بتركهما، فلا مانع من تنجيز كلّ منهما بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية، فإنها المقدار الممكن على ما تقدم بيانه وعليه فاللزام هو اختيار أحد الفعلين وترك الآخر تحصيلاً للموافقة الاحتمالية وحذراً من المخالفة القطعية»^(١).

٤ . وقال السيد الخوئي(ره): «إذا علم بتعلق الحلف بإيجاد فعل في زمان وبتركه في زمان ثانٍ، واشتبه الزمانان، ففي كل زمان يدور الأمر بين الوجوب والحرمة، فقد يقال فيه أيضاً بالتخيير بين الفعل والترك في كلٍّ من الزمانين» ومراده من التخيير هنا هو اختيار المكلف الفعل في كلٍّ من الزمانين واختيار المكلف الترك في كلٍّ من الزمانين واختيار الفعل في احدهما والترك في الآخر.

ولكن السيد الخوئي (ره) يناقش هذا التخيير بهذه السعة ويثبت التخيير باختيار الفعل في أحد الزمانين واختيار الترك في الزمان الآخر بناء على تنجيز العلم الإجمالي في الأمور التدريجية كغيرها، لأن اختيار الفعل في أحد الزمانين واختيار الترك في الزمان الآخر فيه فرار من المخالفة القطعية والعلم الإجمالي منجّز بالنسبة لحرمة المخالفة القطعية، وإن كانت الموافقة القطعية غير ممكنة^(١).

٥ . قال المحقق العراقي(ره) في نهاية الأفكار: إذا كانت «الواقعة المبتلى بها واحدة كما في المرأة المردّد وطؤها في ساعة معينة بين الوجوب والحرمة لأجل الحلف المردّد تعلّقه بالفعل أو الترك.. فلا شبهة في حكم العقل بالتخيير بينهما بمعنى عدم الحرج في الفعل والترك نظراً إلى اضطرار المكلف وعدم قدرته على مراعاة العلم الإجمالي بالاحتياط وعدم خلوّه في الواقعة تكويناً من الفعل

(١) مصباح الأصول: ج ٢: ٣٣٩ . ٣٤٠.

والترك»^(١).

٦. قال الشيخ الأنصاري (ره) في فرائد الأصول: «إذا اختلفت الأمة على قولين بحيث علم عدم الثالث فلا ينبغي الاشكال في اجراء أصالة عدم كل من الوجوب والحرمة، بمعنى نفي الآثار المتعلقة بكل واحد منهما بالخصوص إذا لم يلزم مخالفة علم تفصيلي»^(٢). فإن التخيير بين الحكمين ظاهراً وأخذ أحدهما هو المقدار الممكن من الأخذ بقول الشارع في المقام»^(٣).

أقول: هذا التخيير الذي ذكره الشيخ الأنصاري هو عبارة عن حكم ظاهري وهو البراءة الشرعية أو العقلية، ولكن نحن نقول بالتخيير أيضاً إلّا أنّه بملاك الاضطرار لا بملاك رفع ما لا يعلمون أو قبح العقاب بلا بيان، لأن العلم بالالزام موجود والبيان بالالزام موجود، فلا تجري البراءة الشرعية ولا العقلية.

٧ - وقال الشيخ الأنصاري (ره) أيضاً: «لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة اشتباه الموضوع.. والأولى فرض المثال فيما إذا وجب إكرام العدول وحرم إكرام الفساق واشتبه حال زيد من حيث الفسق

(١) نهاية الأفكار ٣: ٢٩٢.

(٢) فرائد الأصول: ٢: ١٧٨.

(٣) المصدر نفسه ٢: ١٨٣ وراجع عدة الأصول للشيخ الطوسي: ٢٥١.

والعدالة^(١)، فمن قال بالتخيير قال به هنا أيضاً.

٨ - ذكر الشيخ الأنصاري (ره): «دوران الأمر بين المحذورين في العبادات الضمنية كما إذا دار الأمر بين شرطية شيء لواجب وما نعيته عنه، فاختار التخيير هنا.. فيتخير المكلف بين الإتيان بما يحتمل كونه شرطاً وكونه مانعاً وبين تركه». كما إذا تردد شيء بين كونه شرطاً للصلاة أو مانعاً لها مثل ما لو تردد المكلف بين وجوب القصر عليه فالسلام على الركعين شرط لها والقيام للركعتين الآخرين أيضاً مانع لها وبين وجوب ألا تمام عليه فالسلام مانع وكذا القيام للركعتين الآخرين أيضاً شرط فنفي البعد عن الحكم بالتخيير^(٢).

٩. ذكر الشيخ الأنصاري (ره) مثلاً لما نحن فيه وهو «فيما لو تردد الجهر في القراءة بين كونه شرطاً أو مانعاً»^(٣).

وقد رده السيد الخوئي: بإمكان الاحتياط بان يجهر بإحدى القراءتين ويخفت بالثانية وينوى الجزئية بما هو الجزء واقعا.

١٠. ذكر الشيخ الأنصاري (ره) مثلاً لما نحن فيه وهو «ما لو كان مشغولاً بالنهوض للقيام وشك في أنه سجد سجدين أم قد ترك إحداهما فحينئذٍ حيث أنه يمكن أن يكون شكه بعد تجاوز المحل فيكون

(١) فرائد الأصول ٢: ١٩٣.

(٢) فرائد الأصول ٢: ١٧٨ - ١٩٠.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٤٠٠.

عوده لها مبطلا، ويمكن ان لا يكون هذا النهوض محققاً للتجاوز فيكون الرجوع واجباً» وقد اشكل عليه السيد الخوئي فقال: انه يمكنه ان يرفع يده عن هذه الصلاة ويعيد صلاة أخرى سالمة عن ذلك، واحتمال حرمة القطع قد تقدم الكلام فيه.

وقد تحصل مما تقدم:

أن الميزان في جريان أصالة التخيير هو عدم إمكان الاحتياط، أعني الموافقة القطعية، سواء أكانت المخالفة القطعية أيضاً ممتنعة كما في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة في واقعة واحدة، او متعددة.

الاستدلال على أصالة التخيير من الروايات

إن من جملة ما يمكن أن يستدل به على التخيير من الروايات، 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 الضجر في السفر، فروى بعضهم أن صلّهما في المحمل، وروى بعضهم أن لا تصلّهما إلا على الأرض، فأعلمني كيف تصنع أنت لأقتدي بك في ذلك؟ فوقّع عليه السلام: موسّع عليك بأية عملت»^(١).

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٢ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٤٤ (مع اختلاف يسير).

وما رواه في الاحتجاج في جواب مكاتبة محمد بن عبد الله الحميري إلى صاحب الزمان عليه السلام «يسألني بعض الفقهاء عن المصلّي إذا قام من التشهد الأوّل إلى الركعة الثالثة، هل يجب عليه أن يكبر؟ فإنّ بعض أصحابنا قال: لا يجب عليه التكبير ويجزيه أن يقول: بحول الله وقوّته أقوم وأقعد. الجواب: في ذلك حديثان، أمّا أحدهما فإنّه إذا انتقل من حالة إلى أخرى فعليه التكبير، وأمّا الحديث الآخر فإنّه روي إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثمّ جلس ثمّ قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، وكذلك التشهد الأوّل يجري هذا المجرى، وبأيّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً»^(١).

لا يقال: ليس من وظيفته عليه السلام نقل الروايات .

بل يقال: بأنّه من قبيل التعليم لكيفية الاستدلال.

في الحقائق رواية يمكن القول بكونها حكمة وشارحة للمراد بالتخيير فيها وفي غيرها من روايات التخيير، قال في الحقائق: ومنه ما رواه الصدوق رحمه الله في كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام بسنده عن أحمد بن الحسن الميثمي «أنّه سئل الرضا عليه السلام يوماً وقد اجتمع عنده قوم من أصحابه وقد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله صلى الله عليه وآله في الشيء الواحد، فقال عليه السلام: ما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب

(١) الوسائل: ١٢١ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٣٩، الاحتجاج ٢: ٥٦٨ . ٥٦٩ /

الله، فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتَّبَعُوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله صلى الله عليه وآله [فما كان في السنة موجوداً منهياً عنه نهى حرام أو مأموراً به عن رسول الله صلى الله عليه وآله أمر إلزام] فاتَّبَعُوا ما وافق نهى النبي صلى الله عليه وآله وأمره، وما كان في السنة نهى إعافة أو كراهة ثم كان الخبر الآخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله وكرهه ولم يحرمه، فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً أو بأيهما شئت، ويسعك الاختيار من باب التسليم والاتِّباع والردّ إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بأرائكم، وعليكم بالكفّ والتثبت والوقوف. وأنتم طالبون باحثون. حتّى يأتيكم البيان من عندنا^(١).

اقول: كأنّ هذه الرواية الشريفة متعرّضة لشرح المراد ممّا ورد في غيرها من الروايات ممّا اشتمل على مثل «وبأيّها أخذت وسعك»^(٢). وغير ذلك ممّا مضاه التخيير، فإنّ هذه الجملة المتقدّمة في هذه الرواية ناظرة إلى تلك الجمل الموجودة في باقي الروايات، وأنّ المراد بالتخيير هو ما يكون من قبيل الرخصة في قبال الكراهة، وما كان خارجاً عن ذلك يجب فيه البحث والتوقّف حتّى يأتي البيان منهم عليهم السلام، فيكون كما قيل اختصاص ما دلّ على التخيير والتوسعة بموارد الرخص والنواهي التنزيهية، وفيما عداها يكون المرجع هو التوقّف الذي يكون محصله التساقط.

(١) الحقائق الناضرة ١: ٩٤.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢١ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٦، ١٩، ٣٩، ٤٠، ٤٤.

والقول: إنَّ ما تضمَّنَّته هذه الرواية إنَّما هو ناظر إلى ما تقدَّم فيها من قوله عليه السلام: «فما كان عن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى إعافة .. تجافيا عن الحقيقة، لأنها شارحة لتلك الروايات ومبيِّنة للمراد بتلك الجمل فيها، ولو أُغضِي النظر عن الحكومة والشرح فلا أقل من كونها مقيِّدة لتلك الجمل في تلك الروايات، لأنَّها قد حكمت بالتخيير في هذا المورد الخاصَّ وهو مورد الرخص، ومصرَّحة بأنَّه لا تخيير في غير ذلك المورد بقوله عليه السلام: «وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه، فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه برأيكم» الخ.

اصالة الاستصحاب

مقدمة في اصالة الاستصحاب

اعلم انه لم يرد عنوان الاستصحاب في شيء من الروايات التي استدل بها على حجية الاستصحاب، وانما نشأ هذا العنوان عن التناسب بين ما تعطيه كلمة الاستصحاب بحسب مدلولها اللغوي وبين ما تقتضيه أدلته.

وهو عبارة عن الأخذ بمقتضى الحالة السابقة التي طرأ الشك في بقائها بعد اليقين بها، وذلك عبارة أخرى عن إبقاء ما كان من حيث الجري العملي على طبقه، كما هو المستفاد عن الأصوليين.

وهو لغة أخذ الشيء مصاحباً، ومنه استصحاب أجزاء ما لا يؤكل لحمه في الصلاة. وعند الأصوليين عرّف بتعاريف أسدّها وأخصرها إبقاء ما كان، والمراد بالابقاء الحكم بالبقاء^(١).

ويمثل للاستصحاب بما لو تيقّن بعدالة زيد في يوم الجمعة

(١) فرائد الأصول ٣: ٩.

وحصل الشكّ في يوم السبت في بقاء تلك العدالة، بسبب الشك في طروا الرافع لما تيقن منه في الزمن السابق، مع فرض بقاء يقينه بعدالته يوم الجمعة، فتستصحب عدالته التي كانت متيقنة في يوم الجمعة الى زمان الشك الحادث. على ما سياقي ذكره ان شاء الله.

نصّ القاعدة: قاعدة الاستصحاب

الاستصحاب بحسب مدلوله اللغوي معناه اتخاذ شيء مصاحبا ومرافقا وملازما وهو في مقابل مجانبية الشيء ومفارقته، وهذا المعنى يتناسب مع ما يقتضيه الاستصحاب بحسب المصطلح الاصولي، حيث يقتضي الالتزام بالمتيقن في مرحلة الشك، فالمتيقن مستصحب وملتزم به وغير مجانب في مرحلة الشك. ومن الالفاظ قاعدة الاستصحاب «إبقاء ما كان»^(١). والمراد بالابقاء: الحكم بالبقاء. ومن الالفاظ: «الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شكّ في بقاءه»^(٢).

توضيح مصطلح (الاستصحاب)

كلمة الاستصحاب مأخوذة في أصل اشتقاقها من «الصحة» من باب الاستفعال، فتقول: استصحب هذا الشخص، أي اتخذته صاحباً مرافقاً لك، وتقول: استصحب هذا الشيء، أي حملته معك. وإنما صحّ

(١) فرائد الاصول ٣: ٩.

(٢) كفاية الاصول: ٤٣٥.

إطلاق هذه الكلمة على هذه القاعدة في اصطلاح الأصوليين باعتبار أن العامل بها يتخذ ما تيقن به سابقاً صحيحاً له الى الزمان اللاحق في مقام العمل.

ووظيفة هذه القاعدة على الاجمال، أن كل حالة كانت متيقنة في زمان ومشكوكه البقاء في الزمن اللاحق للشك في الراجع لذلك البقاء المتيقن في الزمن السابق يُحكمُ ببقائها بالاستصحاب إذا كان لها أثر شرعي. ومن هنا قيل في تعريفه: «ان الاستصحاب هو حكم الشارع ببقاء اليقين في ظرف الشك من حيث الجري العملي»^(١).

وهناك تفصيلات في أقسام الاستصحاب تتجاوز العشرة، أهمها تفصيل اختاره الشيخ الانصاري(ره) بين ما إذا كان الشك في المقتضي فلا يجري الاستصحاب أو الشك في الراجع فيجري^(٢).

تعريفات الاستصحاب

قد عرفوا الاستصحاب بتعاريف، منها: تعريف الكفاية: وهو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه^(٣). منها: أنه إثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمان الأول.

(١) مصباح الاصول ٣: ٦.

(٢) فرائد الاصول ٣: ١٥٩.

(٣) كفاية الأصول: ٣٨٤.

ومنها: أنه إثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه.

ومنها: أنه التمسك بثبوت ما ثبت في وقت أو حال على بقاءه بعد ذلك الوقت أو غير تلك الحال.

ومنها: كون حكم أو وصف يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق.

ومنها: الحكم على حكم مثبت في وقت أو حال ببقائه بعده من حيث ثبوته في الأول، مع عدم العلم بالبقاء ولو تقديراً.

وقد عرّف الشيخ الأعظم (ره) في الرسائل الاستصحاب بأنه عبارة عن (الحكم ببقاء ما كان)^(١)، فالحكم ببقاء الطهارة - التي كانت سابقاً - عند الشك في بقائها في الزمان اللاحق عبارة أخرى عن الاستصحاب.

وكيف كان فالتعريفات المذكورة للاستصحاب تحوم في حمى واحد، ولذلك ذكر صاحب الكفاية (ره) أن تعريفات الاستصحاب تشير الى معنى واحد، إلا أن السيد الخوئي (ره) لم يقبل بهذه الدعوى وأفاد أن الاستصحاب لا ينبغي أن يكون له تعريف واحد، بل لا بدّ وأن يختلف باختلاف المبنى فيما هو المَجْعُول في الاستصحاب، فلو كان المَجْعُول في الاستصحاب هو الطريقية المحضة فهذا يقتضي أن يكون نحواً من الأمارات، وحينئذ لا بدّ من تعريفه بما يتناسب مع كونه أمانة، ولو كان المَجْعُول في الاستصحاب هو الوظيفة العملية فهذا يقتضي أن يكون

(١) فوائد الأصول ٤: ٣٠٦.

الاستصحاب أصلا عمليا، وعندئذ لا بدّ من تعريفه بما يتناسب مع كونه أصلا عمليا.

ومن هنا نشأ الاختلاف في تعريف الاستصحاب، فهو بناء على كونه أمانة يناسبه ان يعرف بهذا التعريف الذي نقله الشيخ الأنصاري رحمه الله عن بعض العلماء من أن الاستصحاب هو «كون الحكم متيقنا في الآن السابق مشكوكا في الآن اللاحق».

ومنشأ تناسبه لأمانية الاستصحاب هو أن اليقين السابق بالحكم كاشف ظني عقلاني عن بقاء الحكم في مرحلة الشك، فهو تعريف له بمنشأ كاشفيته وهو اليقين السابق بالحكم، وواضح ان الاستصحاب إذا كان كاشفا عن بقاء الحكم في مرحلة الشك فهو أمانة.

وأما بناء على كون الاستصحاب أصلا عمليا - كما هو المشهور - فيناسبه التعريف الذي ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله المتقدم وقال انه أسدّ التعريفات وأخصرها وهو «إبقاء ما كان» وشرحه الشيخ صاحب الكفاية رحمه الله بأنه الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه»، وتناسب هذا التعريف مع كون الاستصحاب أصلا عمليا واضح، وذلك لأن الأصل العملي حكم ظاهري مقرر على المكلف في ظرف الشك في الحكم الواقعي، فقول الشيخ الأنصاري رحمه الله بأن الاستصحاب «إبقاء ما كان» معناه حكم الشارع ببقاء المتيقن على حاله في ظرف الشك، وهو تعبير آخر عن جعل الشارع الحكم الظاهري على المكلف، غايته أن موضوع هذا الحكم الظاهري هو اليقين السابق

والشك اللاحق، فاليقين والشك المتواردان على متعلق واحد هو المنقح لموضوع الحكم الظاهري وهو الاستصحاب أو قل لزوم البناء على البقاء.

ثم لا بأس بشرح ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله في تعريفه للاستصحاب، فقوله «هو الحكم ببقاء» معناه أن الشارع جعل حكماً ظاهرياً على المكلف هو لزوم البناء على البقاء ولزوم ترتيب آثار البقاء والتعامل مع المتيقن السابق وكأنه لا زال متيقناً، فكما أنه لو كان متيقناً فعلاً يقتضي بعض الآثار من تنجيز أو تعذير فكذا الحال فيما لو كان متيقناً سابقاً ومشكوكاً لاحقاً.

ثم إن الاستصحاب لا يختص بلزوم البناء على بقاء الحكم المتيقن سابقاً بل يشمل حالة الشك في الموضوع ذي الحكم إذا كان لذلك الموضوع حالة سابقة متيقنة، وهذا هو معنى قوله «بقاء حكم أو موضوع ذي حكم» فإن المقصود من الحكم هو مثل الوجوب أو الحرمة أو الطهارة والمقصود من الموضوع ذي الحكم هو كل موضوع يترتب على تنقحه أثر شرعي مثل الكفر والخمر وعدم زوال الحرمة المشرقية وهكذا، فإن الحكم ببقاء السائل الخمري على الخمرية يترتب عليه أثر شرعي وهو حرمة شربه.

ثم إن السيد الخوئي رحمه الله قال: إن الصحيح في تعريف الاستصحاب . بناء على كونه أصلاً عملياً هو «حكم الشارع ببقاء اليقين في ظرف الشك من حيث الجري العملي» .

والظاهر أنَّ الفرق بين هذا التعريف وبين تعريف الشيخ الانصاري وصاحب الكفاية رحمه الله ليست جوهرية، نعم هو الأنسب بروايات الاستصحاب كما أفاد السيد الخوئي رحمه الله، وذلك لأنَّ صحاح زرة الثلاث التي يستدل بها على الاستصحاب الآتية أفادت النهي عن نقض اليقين بالشك، وهذا يقتضي تعريفه بلزوم البناء على بقاء اليقين في حالات الشك، إذ هو المنهي عن نقضه وليس المتيقن والذي هو متعلِّق اليقين، غايته أنَّ الحكم ببقاء المتيقن هو لازم الحكم بلزوم البناء على بقاء اليقين، إذ إن الحكم ببقاء اليقين ينتج الحكم ببقاء المتيقن، إذ من غير المعقول أن يبقى اليقين دون متعلِّقه «المتيقن»، وذلك لأنَّ اليقين من العناوين ذات الإضافة فلا يمكن وجود يقين دون أن يكون له متيقن.

وعلى أي حال فقد ذكر الشيخ الانصاري رحمه الله أنَّ للاستصحاب أقساماً ناشئة عن لحاظات ثلاثة :

الأول: هو التقسيم بلحاظ المستصحب وهو المتيقن الذي حكم الشارع بلزوم البناء على بقاءه في ظرف الشك كالوجوب الذي كان متيقناً ونشك فعلاً في بقاءه، وكالسائل الخمري الذي كان متيقناً ونشك فعلاً في بقاءه على صفة الخمرية، فالوجوب في المثال الأول والسائل الخمري في المثال الثاني يعبر عن كل واحد منهما بالمستصحب.

ونحن إذا لاحظنا المستصحب نجده على أقسام، فالاستصحاب

بلحاظ ما ينقسم عليه المستصحب ينقسم على نفس تلك الأقسام.

فنقول تارة يكون المستصحب أمرا وجوديا مثل الوجوب والحياة، وتارة يكون أمرا عدميا مثل عدم الحكم وعدم الرطوبة وعدم الحاجب وعدم الحدث.

والأمر الوجودي تارة يكون حكما شرعيا كالوجوب والطهارة، وتارة يكون من الامور الخارجية مثل الرطوبة والعصير العنبي.

والحكم الشرعي تارة يكون حكما تكليفيا مثل الحرمة وتارة يكون حكما وضعيا مثل الطهارة والزوجية والملكية، والحكم الشرعي أيضا قد يكون كلياً مثل الحرمة الثابتة للخمر وقد يكون جزئياً مثل شخص وجوب النفقة على زوجة زيد الثابت على عهدة زيد نفسه.

الثاني: التقسيم بلحاظ دليل المستصحب أو قل بلحاظ منشأ اليقين، إذ قد يكون اليقين في حينه ناشئاً عن المدرك العقلي كما لو حدث اليقين بوجوب شيء بواسطة ادراك العقل اشتماله على المصلحة التامة الغير المزاحمة، وقد يكون اليقين بالمستصحب ناشئاً عن الإجماع، كما قد يكون ناشئاً عن الدليل اللفظي من الكتاب أو السنة، وقد يكون منشؤه المشاهدة كما لو شاهد المكلف النجاسة وهي تسقط في الإناء، وقد يكون ناشئاً عن مناشئ أخرى.

الثالث: التقسيم بلحاظ السبب الموجب للشك في البقاء، إذ قد يكون الشك في البقاء ناشئاً من اشتباه الامور الخارجية كالشك في الرطوبة الحادثة من حيث كونها منياً أو مذيّاً أو الشك في أن الدم

الخارج هل هو من دم العذرة أو من دم الحيض والشبهة في المقام موضوعية والتي مآلها دائما الى الشك في الحكم الجزئي أو قل الشك في بلوغ الحكم مرحلة الفعلية فحينما يقع الشك في حدوث حدث الحيض بسبب الشك في انّ الدم الخارج هل هو دم حيض أو دم عذرة فإنّ الشك هنا شك في فعلية الطهارة الحديثة فهو شك في الحكم الجزئي، ولاتّضح ذلك راجع الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية.

وقد ينشأ الشك في البقاء عن الشك في حدود الحكم الشرعي الكلي كالشك في بقاء الحرمة للعصير العنبي بعد زوال ثلثيه بالشمس وكالشك في حرمة النبيذ بعد ذهاب سورته بالماء، وهنا تكون الشبهة حكمية باعتبار أنّ متعلق الشك هو الحكم الشرعي الكليّ أو قل أنّ متعلّق الشك هو حدود الجعل الشرعي، راجع الشبهة الحكمية.

وقد يكون الشك في البقاء ناشئا عن الشك في استعداد المستصحب للبقاء الى مدة معينة، وهذا هو المعبر عنه بالشك في المقتضي، وقد يكون الشك في بقاء المستصحب ناشئا عن احتمال طرؤ الرافع، وهذا هو المعبر عنه بالشك في الرافع.

والاول مثل الشك في بقاء نهار شهر رمضان باعتبار الشك في قابليته للبقاء الى هذه الساعة، والثاني مثل الشك في بقاء الزوجية لاحتمال زوالها بسبب الطلاق.

كما أنّ الشك في البقاء قد يكون شكا منطقيا بمعنى ان طرفي الثبوت والانتفاء متساوية في النفس، وقد يكون بمعنى ترجّح طرف

الثبوت أو طرف الانتفاء في النفس وقد يكون بمعنى الاحتمال.
 هذه هي تمام الاقسام التي ذكرها الشيخ الانصاري رحمه الله،
 وبعضها وقع محلاً للنزاع من حيث مشموليتها لأدلة الحجية
 للاستصحاب وبعضها ادعي الاتفاق على شمول أدلة الاستصحاب لها ..

الفرق بين اصالة الاستصحاب وقاعدة اليقين

هناك ثلاثة مصطلحات لابدّ من التمييز بينها وهي:

الاستصحاب، قاعدة اليقين^(١)، قاعدة المقتضي والمانع.

ففي الاستصحاب يفترض اليقين بحدوث شيء سابقاً والشك في بقاءه لاحقاً، بينما في قاعدة اليقين يفترض اليقين بحدوث شيء سابقاً والشك لاحقاً في نفس الحدوث السابق. ولعلّ منشأ الخلط بينهما هو ما يقال من تقوم كلّ من قاعدة اليقين والاستصحاب باليقين والشك وإنّ متعلّق اليقين والشك في كل من القاعدتين يكون واحداً وإنّ متعلّق اليقين فيهما يكون سابقاً على متعلّق الشك إلاّ أنّه مع ذلك هناك فرق جوهري بين القاعدتين وهو أنّ الشك في قاعدة اليقين يكون من نحو الشك الساري، وهذا بخلاف الشك في قاعدة الاستصحاب فإنّه

(١) المراد من اليقين الاصولي فهو الجزم بقطع النظر عن منشئه، أي سواء نشأ عن البرهان أو عن مناشئ أخرى حتى لو كانت من قبيل الجدل والمغالطة والسفسطة.

يكون من نحو الشك الطارئ، فالفرق بين نحوي الشك هو المائز الأساسي بين القاعدتين.

فمثلاً إذا حصل اليقين صباحاً بطهارة الثوب ثم شك مساءً في بقائها كان ذلك مورداً للاستصحاب. أما إذا حصل اليقين صباحاً بطهارة الثوب ثم شك مساءً في نفس الطهارة الصباحية بأن احتمال بطلان اليقين السابق وكون الثوب نجساً صباحاً فهذا مورد قاعدة اليقين. وقد تُسمّى بقاعدة الشك الساري أيضاً حيث إن الشك عند حدوثه مساءً يسري إلى نفس اليقين السابق ويزلزه بخلافه في الاستصحاب فإن اليقين السابق يبقى على حاله ولا يتزلزل بالشك.

ثم إن هناك فارقاً بارزاً بين الاستصحاب وقاعدة اليقين، ففي الاستصحاب يختلف متعلق اليقين عن متعلق الشك، فمتعلق اليقين حدوث الطهارة سابقاً ومتعلق الشك بقاء الطهارة لاحقاً، بينما في قاعدة اليقين يكون متعلق اليقين والشك واحداً، فاليقين متعلق بحدوث الطهارة صباحاً والشك متعلق بنفس حدوث الطهارة صباحاً.

ثم إنه إذا كان الاستصحاب حجةً فلا بد من الحكم ببقاء الطهارة مساءً بينما لو كانت قاعدة اليقين حجةً فلا بد من الحكم بحدوث الطهارة صباحاً، وأما بقائها مساءً فلا يرتبط بقاعدة اليقين؛ إذ المشكوك في قاعدة اليقين حدوث الطهارة صباحاً لا بقائها إلى المساء. هذا كله في الاستصحاب وقاعدة اليقين.

وبعبارة ثانية، إن الشك في مورد الاستصحاب وإن كان يتعلق بعين

ما تعلق به اليقين إلا أن جهة الشك في متعلق اليقين إنما هو البقاء والاستمرار، أما أصل الحدوث فيظل على حاله متيقناً، بمعنى أن الشك لا يوجب زوال أصل اليقين بحدوث الحادث، نعم هو يوجب التردد في بقاء واستمرار وجوده.

الاستصحاب وقاعدة المقتضي والمانع

قاعدة المقتضي والمانع: ان المراد منها هو ترتيب آثار وجود المعلول عند اليقين بوجود المقتضي مع عدم احراز انتفاء المانع والذي هو الجزء الآخر لعلية العلة. ومثال هذه القاعدة كما لو احرزنا وجود النار في الخشب إلا أننا لا نعلم بما اذا كان هناك مانع عن تأثير النار أثرها وهو احراق الخشب، فهنا يكون مقتضى القاعدة هو البناء على عدم وجود المانع وأن المقتضي وهي النار قد أحرقت الخشب. فاليقين فيها متعلق بوجود المقتضي والشك متعلق بوجود المانع، وهذه القاعدة رغم اشتراكها مع قاعدة الاستصحاب من جهة تقومها باليقين والشك إلا أنها تختلف عن الاستصحاب من جهة أن مورد الشك فيها مباين لمورد اليقين، إذ أن مورد اليقين في هذه القاعدة هو وجود المقتضي وأما مورد الشك فهو وجود المانع، ولهذا تكون أدلة الاستصحاب قاصرة عن الشمول لمورد القاعدة.

لذا قال (قده): الاستصحاب: تعريفه:

إذا تيقن المكلف بحكم أو بموضوع ذي حكم ثم تزلزل

يقيقنه السابق بأن شك في بقاء ما كان قد تيقن به سابقا - فانه بمقتضى ذهاب يقيقنه السابق يقع المكلف في حيرة من أمره في مقام العمل، هل يعمل على وفق ما كان متيقنا به ولكنه ربما زال ذلك المتيقن فيقع في مخالفة الواقع، أو لا يعمل على وفقه فينقضي ذلك اليقين بسبب ما عراه (اصابه) من الشك ويتحلل مما تيقن به سابقا، ولكنه ربما كان المتيقن باقيا على حاله لم يزل فيقع في مخالفة الواقع؟ أذن ماذا تراه صانعا؟ - لا شك ان هذه الحيرة طبيعية للمكلف الشاك فتحتاج إلى ما يرفعها من مستند شرعي، فان ثبت بالدليل ان القاعدة هي ان يعمل على وفق اليقين السابق وجب الأخذ بها ويكون معذورا لو وقع في المخالفة، والا فلا بد ان يرجع إلى مستند يطمئنه من التحلل مما تيقن به سابقا ولو مثل أصل البراءة أو الاحتياط. وقد ثبت لدى الكثير من الأصوليين ان القاعدة في ذلك ان يأخذ بالمتيقن السابق عند الشك اللاحق في بقاءه، على اختلاف أقوالهم في شروط جريان هذه القاعدة وحدودها على ما سيأتي. وسموا هذه القاعدة بـ (الاستصحاب). وكلمة (الاستصحاب): مأخوذة في أصل اشتقاقها من كلمة (الصحبته) من باب الاستفعال، فتقول: استصحب هذا الشخص، أي اتخذته صاحبا مرافقا لك.

وتقول: استصحب هذا الشيء، أي حملته معك. وانما صح

إطلاق هذه الكلمة على هذه القاعدة في اصطلاح الأصوليين، فباعتبار أن العامل بها يتخذ ما تيقن به سابقا صحيبا له إلى الزمان اللاحق في مقام العمل. وعليه، فكما يصح ان تطلق كلمة الاستصحاب على نفس الإبقاء العملي من الشخص المكلف العامل كذلك يصح إطلاقها على نفس القاعدة لهذا الإبقاء العملي، لان القاعدة في الحقيقة إبقاء واستصحاب من الشارع حكما. إذا عرفت ذلك، فينبغي ان يجعل التعريف لهذه القاعدة المجعولة، لا لنفس الإبقاء العملي من المكلف العامل بالقاعدة، لان المكلف يقال له: عامل بالاستصحاب ومجبر له، وان صح ان يقال له: انه استصحاب، كما يقال له: أجرى الاستصحاب. وعلى كل، فموضوع البحث هنا هو هذه القاعدة العامة. والمقصود بالبحث إثباتها وإقامة الدليل عليها وبيان مدى حدود العمل بها، فلا وجه لجعل التعريف لذات الإبقاء العملي الذي هو فعل العامل بالقاعدة كما صنع بعضهم فوقع في حيرة من توجيه التعريفات. والى تعريف القاعدة نظر من عرف الاستصحاب بأنه: (إبقاء ما كان). فان القاعدة في الحقيقة معناها إبقاؤه حكما، وكذلك من عرفه بأنه (الحكم ببقاء ما كان)، ولذا قال الشيخ الأنصاري عن ذلك التعريف: (والمراد بالإبقاء: الحكم بالبقاء)، بعد أن قال: انه أسد التعاريف

واخصرها. ولقد أحسن وأجاد في تفسير الإبقاء بالحكم بالبقاء، ليدلنا على ان المراد من الإبقاء، الإبقاء حكما الذي هو القاعدة، لا الإبقاء عملا الذي هو فعل العامل بها. وقد اعترض على هذا التعريف الذي استحسنته الشيخ بعدة أمور نذكر أهمها ونجيب عنها:

(منها)، لا جامع للاستصحاب بحسب المشارب فيه من جهة المباني الثلاثة الآتية في حجيته، وهي: الأخبار، وبناء العقلاء، وحكم العقل. فلا يصح ان يعبر عنه بالإبقاء على جميع هذه المباني، وذلك لان المراد منه ان كان الإبقاء العملي من المكلف فليس بهذا المعنى موردا لحكم العقل، لان المراد من حكم العقل هنا إذعانه كما سيأتي، وإذعانه انما هو ببقاء الحكم لا بإبقائه العملي من المكلف. وان كان المراد منه الإبقاء غير المنسوب إلى المكلف، فمن الواضح أنه لا جهة جامعة بين الإلزام الشرعي الذي هو متعلق بالإبقاء وبين البناء العقلاني والإدراك العقلي. والجواب يظهر مما سبق، فان المراد من الاستصحاب هو القاعدة في العمل المجعولة من قبل الشارع، وهي قاعدة واحدة في معناها على جميع المباني، غاية الأمر ان الدليل عليها تارة يكون الأخبار، وأخرى بناء العقلاء، وثالثة إذعان العقل الذي يستكشف منه حكم الشرع.

و(منها)، ان التعريف المذكور لا يتكفل ببيان أركان الاستصحاب من نحو اليقين السابق والشك اللاحق. والجواب: ان التعبير (بإبقاء ما كان) مشعر بالركنين معا:

اما الأول: وهو اليقين السابق فيفهم من كلمة (ما كان)، لأنه - كما أفاده الشيخ الأنصاري - (دخل الوصف في الموضوع مشعر بعليته للحكم، فعلة الإبقاء انه كان، فيخرج من التعريف إبقاء الحكم لأجل وجود علته أو دليله)، وحينئذ لا يفرض انه كان الا إذا كان متيقنا.

وأما الثاني وهو الشك اللاحق فيفهم من كلمة (الإبقاء) الذي معناه الإبقاء حكما وتنزيلا وتعبدا، ولا يكون الحكم التعبدي التنزيلي الا في مورد مفروض فيه الشك بالواقع الحقيقي، بل مع عدم الشك بالبقاء لا معنى لفرض الإبقاء وانما يكون بقاء للحكم ويكون أيضا عملا بالحاضر لا بما كان.

توضيح مصطلح (الشك في المقتضي والشك في الرافع)

إذا حصل أمد مصلحة الاحكام يرفعها الشارع، ولا جله قيل أن النسخ من قبيل الرفع، فيكون الشك فيه من قبيل الشك في الرافع، وإن أمكن كونه من قبيل الدفع ويكون الشك فيه من قبيل الشك في المقتضي.

وتوضيح ذلك: أن الحكم المحدود أو المرفوع لابد أن تكون مصلحته إلى ذلك الحد، لكن الشارع ربما يجعل الحكم محدوداً على طبق مصلحته، وربما يكتفي بجعل الحكم، وهو بطبعه يبقى لكنه يرفعه عند انتهاء مصلحته، فإن كان على النحو الأول كان النسخ من قبيل الدفع، وإن كان الثاني كان النسخ من قبيل الرفع، ويكون الشك في الأول من قبيل الشك في المقتضي، وفي الثاني من قبيل الشك في الرفع.

وهذان الوجهان جاريان في عقد التزويج، إذ ربما كانت المصلحة وهي احتياج الزوج إلى الزوجة بمقدار سنة مثلاً، لأنه جاء إلى هذه البلدة ليبقى سنة فيها، فهو تارةً يتزوجها منقطعاً إلى مدة سنة، وأخرى يتزوجها دواماً ولكن يطلّقها عند انتهاء السنة، وعلى الأول يكون الانتهاء من قبيل الدفع، وعلى الثاني يكون من قبيل الرفع، ويكون الشك في البقاء في الأول لاحتمال أنه عقدها لأزيد من سنة مثلاً من قبيل الشك في المقتضي، وعلى الثاني يكون الشك من قبيل الشك في الرفع عندما يشك في وقوع الطلاق منه عليها.

أركان الاستصحاب

عدوا في الاستصحاب أربعة أركان:

أ . اليقين بالحدوث.

ب . الشك في البقاء .

ج . وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة.

د . كون الحالة السابقة في مرحلة البقاء ذات أثر عملي مصحح
للتعبد بها .

توضيح الاركان

أ . اليقين بالحدوث: إن اليقين بالحدوث ركن مقوم للاستصحاب
كما صرحت به الروايات آتية الذكر، ومعنى ذلك: أن مجرد ثبوت الحالة
السابقة في الواقع لا يكفي لفعلية الحكم الاستصحابي لها، وإنما
يجري الاستصحاب اذا كانت الحالة السابقة متيقنة، وذلك؛ لأن اليقين
قد أخذ في موضوع الاستصحاب في السنة الروايات، وظاهر أخذه كونه
مأخوذاً على نحو الموضوعية لا الطريقية الى صرف ثبوت الحالة
السابقة في الواقع وإن لم يتيقن به المكلف.

ب . الشك في البقاء: والدليل على ركنيته، أخذه في لسان
الروايات. وقد يقال: أن ركنيته ضرورية بلا حاجة الى أخذه في لسان
الادلة؛ لأن الاستصحاب حكم ظاهري والحكم الظاهري متقوم بالشك،
فإن فرض الشك في الحدث كان مورد قاعدة اليقين . وقد عرفت الفرق
فيما بين «قاعدة الاستصحاب» و«قاعدة اليقين» . فلا بد إذن من فرض
الشك في البقاء . وبتعبير آخر: لا معنى لفرض هذه القاعدة ولا
للحاجة إليها مع فرض بقاء اليقين أو تبدله بقيقين آخر، ولا يصح أن
تجري إلا في فرض الشك ببقاء ما كان متيقناً . فالشك مفروغ عنه في

فرض جريان قاعدة الاستصحاب.

ج . وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة: أي: أنّ الشكّ يتعلّق ببقاء نفس ما تعلّق به اليقين، والوجه في ركنيّته، أنّه مع تغاير القضيتين لا يكون الشكّ شكّاً في البقاء، بل في حدوث قضية جديدة، فالمدار في الاستصحاب على اتّحاد زمان اليقين والشكّ - مثلاً لو فرضنا ان زيد متيقن من طهارته التي كان عليها في الساعة الاولى فلا بد ان يكون متعلق الشك في الرافع لنفس طهارة الساعة الاولى لا ان يتعلّق شكّه بالرافع للطهارة في غير ذلك الوقت - مع اختلاف زمان المتيقّن والمشكوك ، وتقدّم المتيقّن زماناً على المشكوك، ولا أثر لتقدّم اليقين لو اتّفق تقدّمه، كما لو تيقّن بعدالة زيد في يوم الجمعة وحصل الشكّ في يوم السبت في بقاء تلك العدالة، مع فرض بقاء يقينه بعدالته يوم الجمعة. كما أنّه لا أثر لتقدّم زمان الشكّ كما لو شكّ في عدالة زيد يوم السبت ثمّ في يوم الأحد تيقّن بعدالته يوم الجمعة، وحصل له الشكّ في بقائها إلى يوم الأحد، فإنّ ذلك الشكّ السابق لا دخل له بالاستصحاب، لأنّه شكّ في الحدوث وقد انتقض باليقين بعدالته يوم الجمعة، وإنّما الموضوع للاستصحاب هو الشكّ الذي حصل له يوم الأحد، أعني الشكّ في بقاء العدالة التي تيقّن بها وهي عدالة يوم الجمعة مع فرض شكّه في بقائها. فالذي يعتبر في الاستصحاب هو اختلاف زمان المتيقّن والمشكوك، ولا يعتبر فيه اختلاف زمان الشكّ واليقين، على عكس قاعدة اليقين.

د - الاثر العملي: ومن أركان الاستصحاب وجود الاثر العملي المصحح لجريانه فهو متقوم بأن يكون المستصحب قابلاً للتنجيز والتعذير ولا فرق في قابلية المستصحب للمنجزية والمعدرية بين أن يكون باعتباره حكماً شرعياً أو عدم حكم شرعي، أو موضوعاً لحكم، أو دخيلاً في متعلق الحكم، كالاتصحابات الجارية لتنقيح شرط الواجب مثلاً اثباتاً ونفيًا. وأمّا فيما عدا ذلك فلا يجري الاستصحاب، للزوم اللغوية من التعبد به.

الخلاصة: ان مقتضى إطلاق أدلة الاستصحاب هو حجية الاستصحاب سواء كان المستصحب أمراً وجودياً أو عدمياً. وعلى التقديرين سواء كان حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي، وعلى الاول سواء كان حكماً كلياً أو جزئياً، وعلى التقديرين سواء كان من الاحكام التكليفية أو من الاحكام الوضعية. كما لا فرق في الحجية بين أن يكون منشأ الشك في بقاء المستصحب الشك في المقتضي أو الشك في وجود الرافع.

والمراد بالشك من جهة المقتضي: الشك من حيث استعداده وقابليته في ذاته للبقاء كالشك في بقاء الليل والنهار، وخيار الغبن بعد الزمان الاول، وليس المراد من المقتضي مقتضي الحكم أي الملاك والمصلحة فيه، ولا المقتضي لوجود الشيء في باب الاسباب والمسببات بحسب الجعل الشرعي، مثل أن يقال: إن الوضوء مقتض للطهارة، وعقد النكاح مقتض للزوجية. وأمّا الشك في الرافع

فالمقصود فيه الشك في طرو ما يرفع المستصحب مع القطع باستعداده وقابليته للبقاء لولا طروّ الرافع.

مقومات الاستصحاب

ذكر الشيخ الأعظم (ره) في الرسائل أن الاستصحاب يتقوم

بأمرين:

أحدهما: وجود الشئ في زمان، سواء علم به في زمان وجوده أم لا . نعم، لا بد من إحراز ذلك حين إرادة الحكم بالبقاء بالعلم أو الظن المعتمد، وأما مجرد الاعتقاد بوجود شئ في زمان مع زوال ذلك الاعتقاد في زمان آخر، فلا يتحقق معه الاستصحاب الاصطلاحي.

والثاني: الشك في وجوده في زمان لاحق عليه، فلو شك في زمان سابق عليه فلا استصحاب، وقد يطلق عليه الاستصحاب القهقري مجازاً^(١). (اهـ). وقد استفاد (ره) ذلك من تعريفه الاستصحاب بأنه ابقاء ماكان. والماتن استقرأ كلماتهم في المقوم للاستصحاب حتى عد منها سبعة وهي كالآتي:

لذا قال (قده): بعد أن أشرنا إلى أن لقاعدة الاستصحاب أركاناً نقول تعقيباً على ذلك: أن هذه القاعدة تتقوم بعدة أمور إذا لم تتوفر فيها فأما ألا تسمى استصحاباً أو لا تكون مشمولاً

لادلته الآتية: ويمكن ان ترتقي هذه المقومات إلى سبعة أمور حسبما تقتنص من كلمات الباحثين.

الاول: اليقين، ماهو المقصود من اليقين المقوم للاستصحاب والذي هو من اركانه؟، المراد منه هو اليقين الاصولي وهو الجزم بقطع النظر عن منشئه، أي سواء نشأ عن البرهان كاليقين المنطقي، أو عن مناشئ اخرى حتى لو كانت من قبيل الجدل والمغالطة والسفسطة. هذا هو اليقين الحادث بالزمن السابق على حدوث الشك في الرافع له. لذا قال (قده): اولا - (اليقين): والمقصود به اليقين بالحالة السابقة، سواء كانت حكما شرعيا أو موضوعا ذا حكم شرعي. وقد قلنا سابقا ان ذلك ركن في الاستصحاب، لان المفهوم من الأخبار الدالة عليه بل من معناه ان يثبت يقين بالحالة السابقة وان لثبوت هذا اليقين عليّة في القاعدة. ولا فرق في ذلك بين ان نقول بان اعتبار سبق اليقين من جهة كونه صفة قائمة بالنفس وبين ان نقول بذلك من جهة كونه طريقا وكاشفا. وسيأتي بيان وجه الحق من القولين.

اقول: قد عرفت أن اليقين بالحدوث من أركان الاستصحاب فلا كلام فيما إذا كان حدوث المتيقّن محرراً باليقين، والجزم القاطع، لكن هناك يقين آخر لا يكون ثابتا بالجزم العلمي العقلي وانما هو ثابت بالتعبد، كما لو كان محرراً بالأمانة وشك في بقاءه، كما إذا دلّ قول

الثقة على وجود الخيار للمغبون في الآن الأول وشك في بقاءه في الآن الثاني، أو دلت البيّنة على حياة زيد أو كونه مالكا فشك في بقاء حياته أو مالكيته فهل يحكم بالبقاء على المتيقن السابق التعبدي أو لا؟، وبعبارة ثانية: هل صدق اليقين على كل ما ثبت تيقنه ولو بالتعبد عن طريق الامارة المعتبرة من دون الجزم او اليقين الذي يحكم ببقائه عند الشك الطارئ بالرافع له هو خصوص ما علم بطريق الجزم بضرس قاطع؟

ووجه الإشكال: هو أنه لا يقين بالحدوث لعدم إفادة قول الثقة أو البيّنة، اليقين فكيف يحكم بالبقاء؟، وما قيل في مقام الجواب في تعيين القين النافع للاستصحاب: هو أنّ المراد من اليقين في أحاديث الاستصحاب هو الحجّة على وجه الإطلاق، لا خصوص اليقين بمعنى الاعتقاد الجازم، كما هو المصطلح في علم المنطق، والشاهد على ذلك أمران:

أ: أنّ العلم واليقين يستعملان في الحجّة الشرعية، كما في قولهم :يحرم الإفتاء بغير علم، فيُراد به الحجّة الشرعية لا العلم الجازم القاطع. لكفاية الحجّة غير القطعية في جواز الافتاء.

ب: ملاحظة روايات الباب . مثلاً . ففي الصحيحة الأولى لزرارة لم يكن له علم وجداني بالطهارة النفسانية، بل كان علمه مبنياً على طهارة مائه وبدنه ولباسه، بالأصول والأمارات، وهكذا سائر الروايات، فإنّ حصول اليقين فيها هناك كان رهنَ قواعد فقهية وأصولية، وفي

الصحيحة الثانية كان اليقين بطهارة ثوبه والشك في طروء النجاسة مستنداً إلى جريان أصالة الطهارة في الإناء والماء الذي غسل به ثوبه إلى غير ذلك. فكل ذلك يصلح ان يكون دليلاً على أن المراد من اليقين في الروايات هو الحجة، عقلية كانت كالقطع، أو شرعية كالبيّنة والأمانة، ويكون المراد من «الشك» بقرينة المقابلة هو اللاحجة من غير فرق بين الظن والشك والوهم.

فكأن الشارع يقول: «لا تنقض الحجة باللا حجة» لأن اليقين فيه صلابه، والشك فيه رخاوة فلا يُنقض الأوّل بالثاني كما لا يُنقض الحجر بالقطن. وهذا هو معنى النقض المصطلح في مفاد الاستصحاب (لا تنقض اليقين بالشك).

الثاني: المقوم الآخر هو (الشك)، فما هو المقصود من الشك المقوم للاستصحاب والذي يعتبر ركناً من أركانه؟ المراد من «الشك» الذي أخذ موضوعاً في باب الأصول العملية ومورداً في باب الامارات، ليس خصوص ما تساوى طرفاه، بل يشمل الظن بالخلاف فضلاً عن الظن بالوفاق، فالمراد من «الشك» في قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» هو خلاف اليقين، لأنه من أحد معانيه، كما هو المحكي عن الصحاح. مضافاً إلى أن الشك إنما أخذ موضوعاً في الأصول العملية من جهة كونه موجباً للحيرة وعدم كونه محرراً وموصلاً للواقع لا من جهة كونه صفة قائمة في النفس في مقابل الظن والعلم، فكل ما لا يكون موصلاً ومحرراً للواقع ملحق بالشك حكماً وإن لم يكن ملحقاً

به موضوعاً، كما أن كل ما يكون موصلاً للواقع ومحرزاً له ملحق بالعلم حكماً وإن لم يكن ملحقاً به موضوعاً، فالظن الذي لم يقم دليل على اعتباره، حكمه حكم الشك، لاشتراكهما في عدم إحراز الواقع وعدم إيصالهما إليه^(١).

فاستعمل الأصوليين عنوان الشك في مطلق الاحتمال الذي لم يرق لمستوى الظن المعبر، وبذلك يكون الشك في استعمالاتهم صادقا على الشك المنطقي والذي تتساوى فيه كفتا الاحتمال، كما هو صادق على الاحتمال المنطقي والذي هو الطرف الأضعف من الاحتمالين المتقابلين، كما أنه يصدق على بعض أفراد الظن المنطقي والذي هو الطرف الأقوى من الاحتمالين المتقابلين، نعم الشك الأصولي متباين للظن المعبر أعني الظن الذي قام الدليل القطعي على حجتيه ومنجزيته واعتباره كاشفاً عن الواقع. وفي كل مورد استعمل فيه الأصوليين الشك في مقابل الظن المنطقي فإنه يكون مكتنفاً بقرينة تدل على ذلك والألّا فالمتعارف في استعمالاتهم هو إطلاق عنوان الشك على مطلق الاحتمال الذي لم يرق لمستوى الظن المعبر.

لذا قال (قده): ثانياً - (الشك)، والمقصود منه الشك في بقاء اليقين، وقد قلنا سابقاً أنه ركن في الاستصحاب، لأنه لا معنى

لفرض هذه القاعدة ولا للحاجة إليها مع فرض بقاء اليقين أو تبدله بيقين آخر، ولا يصح ان تجري الا في فرض الشك ببقاء ما كان متيقنا. فالشك مفروغ عنه في فرض جريان قاعدة الاستصحاب فلا بد ان يكون مأخوذاً في موضوعها. ولكن ينبغي ألا يخفى ان المقصود من الشك ما هو أعم من الشك بمعناه الحقيقي أي تساوي الاحتمالين، ومن الظن غير المعتمد. فيكون المراد منه عدم العلم والعلمي مطلقاً، وسيأتي الإشارة إلى سر ذلك.

الثالث: المقوم الثالث للاستصحاب هو: اجتماع اليقين والشك في زمان واحد: لان المستفاد من روايات الاستصحاب أن الشك لا بد وأن يكون متصلاً باليقين، وذلك لقوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت»^(١)، فلا بد من اتصال أحدهما بالآخر. وقد يعبر عنه باعتبار إحراز الاتصال كما في كلام صاحب الكفاية (ره)^(٢). فما هو المراد من اتصال الشك باليقين؟ وهو في بادئ النظر أمر غريب، لأنهما لا يجتمعان حتى لا ينقض أحدهما الآخر، لأن اليقين هو الجزم بشيء، والشك هو التردد وانقسام الجزم، فكيف يجتمعان؟ وفي مقام الجواب أن يقال: إن اليقين والشك لا يجتمعان إذا كان المتعلق واحداً ذاتاً وزماناً، كما إذا فرضنا أنه تيقن بعدالة زيد يوم الجمعة

(١) صحيحة زارة، الوسائل ٣: ٤٧٧ / أبواب النجاسات ب ٤١ ح ١.

(٢) كفاية الأصول: ٤٢٠.

ثم شك في نفس ذلك اليوم في عدالته، ففي مثله لا يمكن اجتماع اليقين والشك، فعندما يكون متيقناً لا يمكن أن يكون شاكاً وبالعكس.

وأما إذا كان متعلقاهما متحدين جوهرًا، ومتغايرين زمانًا، فاليقين والشك يجتمعان قطعاً، مثلاً لو تيقن بعدالة زيد يوم الجمعة لكن صدر منه يوم السبت فعلٌ شك معه في بقاء عدالته في ذلك اليوم، ففي هذا الظرف يجتمع اليقين والشك فهو في آن واحد متيقن بعدالة زيد يوم الجمعة لا يشك فيه أبداً، وهو في الوقت نفسه شاك في عدالته يوم السبت، وبذلك صح اجتماع اليقين والشك في زمان واحد لتغاير المتعلقين زماناً، وإلى ذلك يرومون بقولهم في باب الاستصحاب «اليقين يتعلّق بالحدوث والشكّ بالبقاء» فمقتضى الاستصحاب إبقاء عدالة زيد يوم الجمعة إلى يوم السبت وترتيب أثر العدالة في زمان الشك. فمنه يعلم ان الوحدة هي وحدة متعلقهما جوهرًا وذاتًا، والتعدد هو تعدده زماناً بسبق زمان المتيقن على المشكوك، او المقارنة بينهما. كما في المثال الآتي فيما لو علم يوم الجمعة بطهارة ثوبه يوم الخميس، وفي نفس يوم الجمعة في آن حصول العلم حصل له الشك في بقاء الطهارة السابقة إلى يوم الجمعة، وقد يكون مبدأ حدوث اليقين متأخراً عن حدوث الشك من جهة العلم به، كما لو حدث الشك يوم الجمعة في طهارة ثوبه واستمر الشك إلى يوم السبت ثم حدث له يقين يوم السبت في ان الثوب كان طاهراً يوم الخميس، فان كل هذه الفروض هي مجرى للاستصحاب. ولولا هذا المقوم لصار الشك فيها من موارد

الشك الساري فيكون مجرى لقاعدة اليقين. لتزلزل اليقين السابق نفسه، لسريان الشك فيه الى الزمان اللاحق، لا الشك الطاري في الرافع لما تيقن في الزمن السابق.

لذا قال (قده): ثالثا - (اجتماع اليقين والشك في زمان واحد)، بمعنى ان يتفق في آن واحد حصول اليقين والشك، لا بمعنى ان مبدأ حدوثهما يكون في آن واحد، بل قد يكون مبدأ حدوث اليقين قبل حدوث الشك كما هو المتعارف في أمثلة الاستصحاب، وقد يكونان متقارنين حدوثا كما لو علم يوم الجمعة - مثلا - بطهارة ثوبه يوم الخميس، وفي نفس يوم الجمعة في آن حصول العلم حصل له الشك في بقاء الطهارة السابقة إلى يوم الجمعة وقد يكون مبدأ حدوث اليقين متأخرا عن حدوث الشك، كما لو حدث الشك يوم الجمعة في طهارة ثوبه واستمر الشك إلى يوم السبت ثم حدث له يقين يوم السبت في ان الثوب كان طاهرا يوم الخميس، فان كل هذه الفروض هي مجرى للاستصحاب.

والوجه في اعتبار اجتماع اليقين والشك في الزمان واضح، لان ذلك هو المقوم لحقيقة الاستصحاب الذي هو إبقاء ما كان، إذ لو لم يجتمع اليقين السابق مع الشك اللاحق زمانا فانه لا يفرض

ذلك الا فيما إذا تبدل اليقين بالشك وسرى الشك إليه فلا يكون العمل باليقين إبقاء لما كان، بل هذا مورد قاعدة اليقين المباشرة في حقيقتها لقاعدة الاستصحاب وسيأتي الإشارة إليها.

الرابع: المقوم الرابع للاستصحاب وهو تعدد زمان المتيقن والمشكوك، قد تقدم في المقوم الثالث الكلام عنه.

لذا قال (قده): رابعاً - (تعدد زمان المتيقن والمشكوك). ويشعر بهذا الشرط نفس الشرط الثالث المتقدم، لأنه مع فرض وحدة زمان اليقين والشك يستحيل فرض اتحاد زمان المتيقن والمشكوك مع كون المتيقن نفس المشكوك كما سيأتي اشتراط ذلك في الاستصحاب أيضاً. وذلك لأن معناه اجتماع اليقين والشك بشيء واحد وهو محال. والحقيقتان وحدة زمان صفتي اليقين والشك بشيء واحد يستلزم تعدد زمان متعلقهما، وبالعكس، أي ان وحدة زمان متعلقهما يستلزم تعدد زمان الصفتين. وعليه، فلا يفرض الاستصحاب الا في مورد اتحاد زمان اليقين والشك مع تعدد زمان متعلقهما. وأما في فرض العكس بان يتعدد زمانهما مع اتحاد زمان متعلقهما بان يكون في الزمان اللاحق شاكاً في نفس ما تيقنه سابقاً بوصف وجوده السابق، فان هذا هو مورد ما يسمى بقاعدة اليقين، والعمل باليقين لا يكون

إبقاء لما كان: مثلاً: إذا تيقن بحياة شخص يوم الجمعة ثم شك يوم السبت بنفس حياته يوم الجمعة بأن سرى الشك إلى يوم الجمعة، أي أنه تبدل يقينه السابق إلى الشك، فإن العمل على اليقين لا يكون إبقاء لما كان لأنه حينئذ لم يحرز ما كان تيقن به أنه كان. ومن أجل هذا عبروا عن مورد قاعدة اليقين بالشك الساري. وهذا هو الفرق الأساسي بين القاعدتين. وسيأتي أن أخبار الاستصحاب لا تشملها ولا دليل عليها غيرها.

الخامس: المقوم الخامس للاستصحاب وحدة المتعلق في اليقين والشك، فلو تعلق اليقين بعدالة زيد لا بد وأن يكون الشك الطاري في الرافع لنفس ما تعلق به اليقين السابق، وأن الحجر الأساسي للوحدة المذكورة هو أن الاستصحاب بنفسه يقتضيها لا أمراً آخر غير نفس الاستصحاب، ولأجل ذلك نقول إن هذه الوحدة من القضايا التي قياساتها معها. وبهذا تفرق قاعدة الاستصحاب عن قاعدة المقتضي والمانع التي موردها ما لو حصل اليقين بالمقتضى والشك في الرافع أي المانع في تأثيره، فيكون المشكوك فيها غير المتيقن.

لذا قال (قده): خامساً - (وحدة متعلق اليقين والشك)، أي أن الشك يتعلق بنفس ما تعلق به اليقين مع قطع النظر عن اعتبار الزمان. وهذا هو المقوم لمعنى الاستصحاب الذي حقيقته إبقاء ما

كان. وبهذا تفترق قاعدة الاستصحاب عن قاعدة المقتضى والمانع التي موردها ما لو حصل اليقين بالمقتضى والشك في الرافع أي المانع في تأثيره، فيكون المشكوك فيها غير المتيقن. فان من يذهب إلى صحة هذه القاعدة يقول: انه يجب البناء على تحقق المقتضى (بافتح) إذا تيقن بوجود المقتضى (بالكسر) ويكفي ذلك بلا حاجة إلى إحراز عدم المانع من تأثيره، أي ان مجرد إحراز المقتضى كاف في ترتيب آثار مقتضاه. وسيأتي الكلام ان شاء الله تعالى فيها.

توضيح مصطلح (الاستصحاب القهقري)

قيل في تعريفه بان متعلق اليقين في الاستصحاب القهقري متأخرا عن متعلق المشكوك، وهذا كما عرفت على خلاف طبع الاستصحاب، حيث يكون فيه متعلق اليقين متقدما على متعلق الشك، ويراد منه اسراء حالة اليقين الثابتة فعلا الى حالة الشك الثابتة في الزمن السابق. مثلا: لو كان المكلف على يقين فعلي بعدالة زيد إلا أنه يشك في اتصافه بالعدالة قبل شهر، إذ لو كان عدلا قبل شهر لكان الطلاق الذي أوقع أمامه في ذلك الوقت صحيحا. والظاهر أنه لم يختلف أحد في عدم حجية هذا النحو من الاستصحاب، إلا ما نسب الى البعض قدست اسرارهم، كما ذكر ذلك المحقق النائيني (ره) وذلك لعدم شمول أدلة الحجية للاستصحاب لهذا الفرض، إذ لا يكون نقض

اليقين بالشك المنهي عنه في أدلة الاستصحاب متحققا في هذا
 الفرض، وعندها لا يجري الاستصحاب لا اعتبار ذلك في جريانه. ثم إنَّ
 هناك حالة ذكر جمع من العلماء جريان الاستصحاب القهقري في
 موردها وهي ما لو اتفق اليقين بظهور لفظ في معنى إلاَّ أنَّه وقع الشك
 في أنَّ هذا الظهور الفعلي هل هو كذلك في زمن صدور النص مثلا أو
 لا بأن كان اللفظ ظاهرا في معنى آخر ثم انتقل منه الى المعنى
 الظاهر فعلا. فهذا النوع من الاستصحاب (القهقري) يثبت به ان ظهور
 اللفظ في زمن النص هو ما عليه الظهور فعلا، مثلا لو كنَّا نحرز أنَّ
 لفظ الصعيد ظاهر في مطلق وجه الارض إلاَّ أنَّنا نشك فيما هو المعنى
 الظاهر من لفظ الصعيد في زمن النص وهل هو ما عليه الظهور
 الفعلي أو أنَّه كان ظاهرا في معنى آخر ثم انتقل بتمادي الزمن الى
 المعنى الذي عليه الظهور الفعلي، وبالاستصحاب القهقري نسري
 اليقين الثابت فعلا الى زمن الشك المتقدم.

السادس: من مقومات الاستصحاب ان يكون زمن المتيقن سابق
 على زمن الشك، ويتعلق الشك في بقاء ما سبق فيه اليقين، فلو انعكس
 الامر فمرجعه يكون الاستصحاب القهقري الذي عرفت. وهذا النوع لا
 دليل عليه كما عرفت مما تقدم.

لذا قال (قده): سادسا - (سبق زمان المتيقن على زمان
 المشكوك)، أي انه يجب ان يتعلق الشك في بقاء ما هو متيقن

الوجود سابقا، وهذا هو الظاهر من معنى الاستصحاب، فلو انعكس الأمر بان كان زمان المتيقن متأخرا عن زمان المشكوك بان يشك في مبدأ حدوث ما هو متيقن الوجود في الزمان الحاضر، فان هذا يرجع إلى الاستصحاب القهري الذي لا دليل عليه.

مثاله: ما لو علم بأن صيغته افعل حقيقة في الوجوب في لغتنا الفعلية الحاضرة وشك في مبدأ حدوث وضعها لهذا المعنى: هل كان في أصل وضع لغة العرب أو أنها نقلت عن معناها الأصلي إلى هذا المعنى في العصور الإسلامية؟ - فانه يقال هنا ان الأصل عدم النقل، لغرض إثبات أنها موضوعة لهذا المعنى في أصل اللغة. ومعنى ذلك في الحقيقة جر اليقين اللاحق إلى الزمن المتقدم. ومثل هذا الاستصحاب يحتاج إلى دليل خاص ولا تكفي فيه أخبار الاستصحاب ولا أدلته الأخرى، لأنه ليس من باب عدم نقض اليقين بالشك، بل يرجع أمره إلى نقض الشك المتقدم باليقين المتأخر.

توضيح مصطلح (الشك التقديري)

الشك التقديري: وهو الشك الذي يجتمع مع الغفلة والذهول عن مرتبة رؤيته للحدث ولو قدر له أن يلتفت لشك في بقاء الحدث ولكن لذهوله وعدم التفاته لا يحضر الشك في نفسه. وهذا النحو من

الشك قد وقع النزاع في موضوعيته للاستصحاب أو أن موضوع الاستصحاب هو الشك الفعلي فحسب. ويترتب على الخلاف أنه لو كان موضوع الاستصحاب هو مطلق الشك لكان المكلف مسؤولاً عن ترتيب الآثار الشرعية للاستصحاب الذي كان جارياً حين ذهوله وغفلته، فلو أن المكلف صلى غافلاً عن شكه في إيقاع الطهارة وبعد أن فرغ من الصلاة عرف أنه لو كان قد التفت أثناء الصلاة أو قبلها لشك في إيقاع الطهارة، وهنا يجب عليه إعادة الصلاة لجريان الاستصحاب في حقه أثناء الصلاة أو قبل الدخول فيها.

السابع: المقوم الأخير هو فعالية اليقين والشك، البحث هنا في جريان الاستصحاب عند الشك التقديري وعدمه. فلو علم المكلف بالحدث مثلاً ثم غفل عنه، وكان حاله بحيث لو التفت إليه لشك، فهو الآن متيقن بالحدث حسب الفرض وإن لم يكن ملتفتاً إلى يقينه، فإن اليقين قد تركّز في أعماق نفسه. وأمّا الشك فليس موجوداً حتى بالوجود الارتكازي الإجمالي، إذ لم يلتفت إليه البتة ليحصل له الشك ثم يبقى الشك مرتكزاً في أعماق نفسه، وإنما له شك تقديري، أي: لو التفت لشك، ففي مثل هذا المورد هل يجري الاستصحاب أو لا؟ قالوا بعدم جريان الاستصحاب.

وقيل في سبب ذلك هو أن الأحكام الظاهرية إنما تجعل لكي ينجز بها الواقع أو يعذر عنه، فإنما تعقل في مورد قابل للتنجيز والتعذير، فهي غير موجودة عند عدم وصولها إلى المكلف كبرى أو

صغرى، أو غفلة المكلف عنها كبرى أو صغرى، لأنها ليس بالإمكان تأثيرها في التنجيز والتعذير في هذه الموارد، وهذا بخلاف الأحكام الواقعية، فإنها إبراز لأغراض واقعية ثابتة تكويناً سواء وصلت إلى المكلف أو لا، وسواء غفل المكلف عنها أو لا^(١).

وقيل أيضاً: أنه قد أخذ الشك في لسان دليل الاستصحاب موضوعاً، وظاهر جعل شيء موضوعاً هو كونه موضوعاً بوجوده الفعلي لا التقديري، فمثلاً قوله: (لا تكرم العالم) لا يشمل شخصاً لم يصبح عالماً، لكنه لو كان يبقى عشرين سنة في الحوزة العلمية لكان عالماً مثلاً^(٢).

لذا قال (قده): سابعاً - (فعليّة الشك واليقين)، يعنى انه لا يكفي الشك التقديري ولا اليقين التقديري. واعتبار هذا الشرط لا من أجل ان الاستصحاب لا يتحقق معناه الا بفرضه، بل لان ذلك مقتضى ظهور لفظ الشك واليقين في أخبار الاستصحاب، فانهما ظاهران في كونهما فعليين كسائر الألفاظ في ظهورها في فعليّة عناوينها.

(١) حاشية المحقق الخراساني رحمه الله على فوائد الأصول: ص ١٧٤. ١٧٥،

نهاية الدراية: ج ٥، ص ١٢٧، فوائد الأصول: ج ٤، ص ٣١٧. ٣١٨.

(٢) كفاية الأصول: ج ٢، ص ٣٠٨.

توضيح مصطلح (قاعدة الفراغ والتجاوز)

إعلم أنّ التّباني على صحة العمل الصادر من الغير هو المسمّى بأصالة الصحة، والتّباني على صحة العمل الصادر من نفس المكلف هو المسمّى بقاعدة الفراغ أو التجاوز، فاذا وقع التعارض بين الاستصحاب وقاعدة الفراغ والتجاوز، لا إشكال في تقدم قاعدة الفراغ والتجاوز عليه، لأن القاعدة المذكورة نازرة الى كشف الواقع بعد ان اعتبر مفادها من الأخبار كقوله (عليه السلام): «بلى قد ركعت» في خبر الفضيل بن يسار الوارد في الشك: قال: «قلت لأبي عبدالله (عليه السلام): أستتم قائماً فلا أدري ركعت أم لا؟ قال (عليه السلام): بلى قد ركعت فامض في صلاتك». وايضا خبر حماد بن عثمان قال: «قلت لأبي عبدالله (عليه السلام): أشك وأنا ساجد فلا أدري ركعت أم لا؟ فقال (عليه السلام): قد ركعت امضه». وايضا خبر عبدالرحمن بن أبي عبدالله قال: «قلت لأبي عبدالله (عليه السلام): رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال (عليه السلام): قد ركع»^(١).

ونقل في الوسائل عن المضيد بإسناده عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن أبان بن عثمان عن بكير بن أعين قال: «قلت له: الرجل يشك بعد ما يتوضأ؟ قال (عليه السلام): هو حين يتوضأ أذكر منه حين

(١) الوسائل ٦: ٣١٧. ٣١٨ / أبواب الركوع ب ١٣ ح ٣ و ٢ و ٦.

يشك»^(١).

ونقل في الوسائل عن محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: «إذا شك الرجل بعدما صلى فلم يدر أثلاثاً صلى أم أربعاً وكان يقينه حين انصرف أنه كان قد أتم لم يعد الصلاة وكان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك»^(٢).

وبالجملة: لا ينبغي الاشكال في كون القاعدة من الأمارات، وحينئذ إن قلنا بكون الاستصحاب من الأصول، فقد ظهر وجه تقدمها عليه مما ذكرناه في تقدم سائر الأمارات على الأصول من أن الأصول وظائف مقررّة للشاك في مقام العمل، فلا مجال للأخذ بها بعد إثبات الواقع.

وقد ثبت في محله أن الاستصحاب لا يجري في موارد جريان قاعدة الفراغ والّا لم يكن لقاعدة الفراغ مورد تجري فيه فتصبح قاعدة الفراغ لاغية، ومن هنا تكون متقدمة على قاعدة الاستصحاب، نعم يجري استصحاب عدم الطهارة بالنسبة لصلاة الطواف، أي يلزم المكلف أن يأتي بالطهارة لصلاة الطواف لعدم حجية قاعدة الفراغ في مثبتاتها ولوازمها.. وللبحث مقام آخر..

(١) الوسائل ١: ٤٧١ / أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٧.

(٢) الوسائل ٨: ٢٤٦ / أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٧ ح ٣.

أما الكلام في ثمرة هذا البحث، فقد ذكر الماتن وغيره ممن سبقوه: أنه تظهر ثمرة البحث في ما إذا كان محدثاً، ثم غفل وصلى، ثم التفت. وتوضيح الكلام في ذلك: أنه إذا كان المكلف محدثاً ثم غفل وصلى، ثم التفت الى حدثه بعد الصلاة، واحتمل أنه من باب الصدفة توضاً في حالة غفلته، وكان في حال غفلته بنحو لو التفت لشك في بقاء الحدث ولم يجزم ببقائه، فهنا هل يحكم بصحة الصلاة على أساس قاعدة الفراغ، أو لا؟

فإن بنينا على عدم جريان قاعدة الفراغ في موارد كون احتمال الصحة من باب احتمال الإتيان بالشرط أو الجزء من باب الصدفة، لا في حال الذكر والعمد - كما هو الصحيح -، فلا اشكال في عدم جريان القاعدة المذكورة بعد الفراغ، لأن شرطها غير متحقق. ويتعبير آخر: ان المصحح لجريان قاعدة الفراغ هو ان يكون احتمال الاتيان بالشرط او الجزء الطارئ بعد الفراغ لا بد ان يكون من باب الذكر.

اما اذا كان احتمال الاتيان بهما الطارئ بعد الفراغ من باب احتمال الاتيان صدفةً، فلا إشكال في أنه لا يحكم بصحة هذه الصلاة، من دون فرق بين أن يحكم بجريان الاستصحاب لدى الشك التقديري وعدمه، ولا يبقى موضوع لهذه الثمرة.

وعليه، لا بد ان نفرض في موضوع هذه الثمرة دعوى جريان قاعدة الفراغ حتى عند احتمال الصحة من باب الصدفة، ومن دون فرض الأذكريّة، وعندئذ نقول: لو لم نقبل الاستصحاب عند الشك التقديري

صَحَّت الصلاة بقاعدة الفراغ، إذ لا يعارضه لا الاستصحاب في حال الصلاة، لعدم جريانه فيها، لكون الشكّ تقديرياً، ولا الاستصحاب بعد الصلاة، لتقدّم قاعدة الفراغ عليه، ولو قبلنا الاستصحاب عند الشكّ التقديري لم تصحّ الصلاة، ولم تجر قاعدة الفراغ بعد الصلاة، لأنّ الصلاة كانت محكومة في حين الإتيان بها بالبطلان بحكم استصحاب الحدث، وقد أخذ في موضوع قاعدة الفراغ عدم كون العمل في حين الإتيان به محكوماً بالبطلان، فيرتفع موضوعها بالاستصحاب حال الصلاة، ولذا لا يشكّ أحد في عدم جريان قاعدة الفراغ لو كان شكّه في بقاء الحدث حين الصلاة فعلياً.

وبعبارة ثانية: أن من تيقن بالحدث أول الزوال مثلاً وغفل وصلى غافلاً عن الحدث، وشك بعد الصلاة في أنه تطهر - بعد القطع بالحدث - حتى يكون قد أتى بها متطهراً، أو لم يتطهر وصلى محدثاً (حكم) بصحة صلاته، إذ لم يحصل له شك فعلي قبل الصلاة حتى يحكم ببطلانها لأجل استصحاب الحدث. والشك التقديري مع الغفلة وإن كان موجوداً قبل الصلاة، لكنه لا أثر له، لإناطة الاستصحاب كسائر الأصول العملية بالشك الفعلي المفقود في المقام، فالمرجع حينئذ قاعدة الفراغ التي موردها الشك الفعلي الحادث بعد العمل كما هو المفروض في المقام، حيث إن الشك الفعلي حدث بعد الصلاة.

لذا قال (قده): وإنما يعتبر هذا الشرط في قبّال من يتوهم

جريان الاستصحاب في مورد الشك التقديرى، ومثاله - كما ذكره بعضهم -: ما لو تيقن المكلف بالحدث ثم غفل عن حاله وصلى، ثم بعد الفراغ من الصلاة شك في انه هل تطهر قبل الدخول في الصلاة. فان مقتضى قاعدة الفراغ صحة صلاته لحدوث الشك بعد الفراغ من العمل وعدم وجود الشك قبله. ولا نقول بجريان استصحاب الحدث إلى حين الصلاة لعدم فعليّة الشك الا بعد الصلاة. وأما الاستصحاب الجارى بعد الصلاة فهو محكوم لقاعدة الفراغ. أما لو قلنا بجريان الاستصحاب مع الشك التقديرى وكان يقدر فيه الشك في الحدث لو انه التفت قبل الصلاة، فان المصلى حينئذ يكون بمنزلة من دخل في الصلاة وهو غير متطهر يقينا، فلا تصح صلاته وان كان غافلا حين الصلاة ولا تصحها قاعدة الفراغ لأنها لا تكون حاکمة على الاستصحاب الجارى قبل الدخول في الصلاة.

اقول: ان المقام ليس من باب الحاکمية، وان كان جريان الاستصحاب بعد دخوله الصلاة لا قبلها، إذ قوله (عليه السلام): «بلى قد ركع» ليس شارحاً لقوله (عليه السلام): «إن كنت على يقين من طهارتك فلا تنقض اليقين بالشك». نعم ان ادلة القاعدة حاکمة على الاستصحاب صحيح، إلا أنه لا يقتضى الحكومة بالمعنى المصطلح، كما هو ظاهر. بل ذكر ان تقديم القاعدة على الاستصحاب إنما هو من

باب التخصيص، وذلك لأن أغلب موارد العمل بالقاعدة يكون مورداً لجريان الاستصحاب، كما في الشك في الركوع بعد الدخول في السجود، فإنه مع الغض عن قاعدة التجاوز كان مقتضى الاستصحاب الحكم بعدم الاتيان بالركوع، فلا بدّ من تخصيص أدلة الاستصحاب بأدلة القاعدة، وإلاّ يلزم حمل القاعدة على النادر، ولا يمكن الالتزام به^(١).

معنى حجية الاستصحاب

علمت فيما سبق في المقصد الثالث (مباحث الحجة)^(٢)، معنى الحجة لغة واصطلاحاً، وما يعنينا هنا هو مفهوم الحجة بالعرف الاصولي، اما الحجة عند اهل اللغة فليس لنا فيها شغل، وما سيأتي من الماتن في معنى حجية الاستصحاب، هو المعنى اللغوي للحجة، لعله اشتباه من قلمه الشريف انما المراد هو المعنى الاصطلاحي الذي هو المعنى المصحح لاحتجاج المولى على العبيد واعتذار العبيد، وذلك واضح من بيانه للمعنى المقصود في حجية الاستصحاب، اما المعنى اللغوي حقيقة فغير مقصود، بعد ان عرفت من انه ليس الا الظفر على الغير عند الخصومة معه، باسكاته وقطع العذر عليه، كما وانه ليس المعنى المنطقي للحجة مراده بعد ان عرفت ان معناها (كل ما يتألف من قضايا تنتج مطلوبا) التي يتوصل بتأليفها الى العلم

(١) مصباح الاصول: ٣١٨.

(٢) الظفر باصول فقه المظفر: ٤ : ٥.

بالمجهول، بقي ان يكون المراد والمقصود من الحجة التي تضاف الى الاستصحاب هو المعنى الاصولي لها وهو (كل شيء يثبت متعلقه ولا يبلغ درجة القطع) فالحجة هي كل شيء يكشف عن شيء آخر ويكون مثبتا له، ولا يتم هذا الاثبات منه الا اذا قام دليل معتبر على اعتباره اولاً، وهذا هو المعنى الذي عرفت من الحجية الثابتة للدليل بواسطة الجعل والاعتبار بحيث لولاه لما كان الدليل مؤهلاً للدليلية والكاشفية والوسطية في الإثبات. وهذا النحو من الأدلة المفترقة الى الجعل والاعتبار هي الأدلة الظنية والتي تكون درجة كشفها عن الواقع ناقصة. إذ من الواضح عدم صلاحية الدليل الظني لأن يقع وسطاً في الإثبات فيخرج كون المراد من الحجية المعنى المنطقي، ولا يكون وسيلة للاحتجاج به على المدعى، وذلك لعدم إحرازه للواقع، فيخرج كون المراد من الحجية معناها اللغوي، بقي المعنى الاصطلاحي عند الأصوليين للحجية، فيثبت ان المراد من حجية الاستصحاب هو المعنى الاصولي لا المعنى المنطقي ولا المعنى اللغوي كما جاء في كلمات الماتن (ره)، فيوجه كلامه رحمه الله الى ان المراد من المعنى اللغوي غير المنطقي، او يحمل على المجاز فيكون المراد منه المعنى هو اللغة الدارجة عند الأصوليين. والذي يؤيد ما نقول قوله رحمه الله فيما ياتي (كلها توصف بالحجة في تعبيراتهم) والا فالمسامحة فيه واضحة.

ومعنى الحجة عند الأصوليين قد تطلق ويراد منها المنجزية والمعذرية، والمنجزية هي المسئولية وثبوت العهدة، والمعذرية هي انتفاء المسئولية وصحة الاعتذار عن منافاة الواقع.

لذا قال (قده): من جملة المناقشات في تعريف الاستصحاب المتقدم وهو (إبقاء ما كان) ونحوه: ما قاله بعضهم: انه لا شك في صحة توصيف الاستصحاب بالحجية، مع انه لو أريد منه ما يؤدي معنى الإبقاء لا يصح وصفه بالحجة، لأنه ان اريد منه الإبقاء العملي المنسوب إلى المكلف فواضح عدم صحة توصيفه بالحجة، لأنه ليس الإبقاء العملي يصح ان يكون دليلا على شيء وحجة فيه. وان أريد منه الإلزام الشرعي فانه مدلول الدليل، لا انه دليل على نفسه وحجة على نفسه، وكيف يكون دليلا على نفسه وحجة على نفسه. فهو من هذه الجهة شأنه شأن الأحكام التكليفية المدلولة للأدلة. قلت: نستطيع حل هذه الشبهة بالرجوع إلى ما ذكرناه من معنى الإبقاء الذي هو مؤدى الاستصحاب، وهوان المراد به القاعدة الشرعية المجعولة في مقام العمل. فليس المراد منه الإبقاء العملي المنسوب إلى المكلف ولا الإلزام الشرعي، فيصح توصيفه بالحجة ولكن لا بمعنى الحجة في باب الأمارات بل بالمعنى اللغوي لها، لأنه لا معنى لكون قاعدة العمل دليلا على شيء مثبتة له، بل هي الأمر المجعول من قبل الشارع فتحْتَاج إلى إثبات ودليل كسائر الأحكام التكليفية من هذه الجهة، ولكنه نظرا إلى ان العمل على وفقها عند الجهل بالواقع يكون معذرا للمكلف إذا وقع في مخالفة الواقع كما

انه يصح الاحتجاج بها على المكلف إذا لم يعمل على وفقها فوقع في المخالفة، صح ان توصف بكونها حجة بالمعنى اللغوي، وبهذه الحجة يصح التوصيف بالحجة سائر الأصول العملية والقواعد الفقهية المجعولة للشاك الجاهل بالواقع، فإنها كلها توصف بالحجة في تعبيراتهم، ولا شك في انه لا معنى لان يراد منها الحجة في باب الأمارات، فيتعين ان يراد منها هذا المعنى اللغوي من الحجة.

وبهذه الجهة تفترق القواعد والأصول الموضوعية للشاك عن سائر الأحكام التكليفية، فإنها لا يصح توصيفها بالحجة مطلقاً حتى بالمعنى اللغوي.

غير انه يجب ألا يغيب عن البال ان توصيف القواعد والأصول الموضوعية للشاك بالحجة يتوقف على ثبوت مجعوليتهما من قبل الشارع بالدليل الدال عليها. فالحجة في الحقيقة هي القاعدة المجعولة للشاك بما انها مجعولة من قبله (اي من قبل الشارع). والا إذا لم تثبت مجعوليتهما (من الشارع) لا يصح ان تسمى قاعدة فضلاً عن توصيفها بالحجة. وعليه، فيكون المقوم لحجية القاعدة المجعولة للشاك - أية قاعدة كانت - هو الدليل الدال عليها الذي هو حجة بالمعنى الاصطلاحي.

وإذا ثبت صحة توصيف نفس قاعدة الاستصحاب بالحجة بالمعنى اللغوي لم تبق حاجة إلى التأويل لتصحيح توصيف الاستصحاب بالحجة. كما صنع بعض مشايخنا طيب الله ثراه. إذ جعل الموصوف بالحجة فيه على اختلاف المباني أحد أمور ثلاثة:

- ١- (اليقين السابق)، باعتبار أنه يكون منجزاً للحكم حدوثاً عقلاً والحكم بقاء بجعل الشارع.
- ٢- (الظن بالبقاء اللاحق)، بناء على اعتبار الاستصحاب من باب حكم العقل.

- ٣- (مجرد الكون السابق) فإن الوجود السابق يكون حجة في نظر العقلاء على الوجود الظاهري في اللاحق، لا من جهة وثاقة اليقين السابق، ولا من جهة رعاية الظن بالبقاء اللاحق، بل من جهة الاهتمام بالمقتضيات والتحفظ على الأغراض الواقعية. فإن كل هذه التأويلات إنما نلتجئ إليها إذا عجزنا عن تصحيح توصيف نفس الاستصحاب بالحجة، وقد عرفت صحة توصيفه بالحجة بمعناها اللغوي. ثم لا شك في أن الموصوف بالحجة في لسان الأصوليين نفس الاستصحاب، لا اليقين المقوم لتحقيقه، ولا الظن بالبقاء، ولا مجرد الكون السابق، وإن كان ذلك كله مما يصح توصيفه بالحجة.

جملة من تطبيقات الاستصحاب

١. «إنَّ المستصحب قد يكون حكماً شرعياً كالطهارة المستصحبة بعد خروج المذي والنجاسة المستصحبة بعد زوال تغير المتغير بنفسه، وقد يكون غيره، كاستصحاب الكرية والرطوبة»^(١).

٢. «يستصحب صحة العبادة عند الشك في طرو مفسد، كفقد ما يشك في اعتبار وجوده في العبادة أو وجود ما يشك في اعتبار عدمه، وقد اشتهر التمسك بها بين الاصحاب كالشيخ والحلي والمحقق والعلامة وغيرهم»^(٢).

٣. «استصحاب بقاء الحدث وطهارة البدن في مَنْ توضع غافلاً بمايع مردد بين الماء والبول، ومثله استصحاب طهارة المحل في كل واحد من واجدي المني في الثوب المشترك»^(٣).

٤. «إذا علم أنَّ الموضوع لنجاسة الماء هو الماء بوصف التغير وللمطهرية هو الماء بوصف الكرية والاطلاق، ثم شك في بقاء تغير الماء الاول وكرية الماء الثاني أو إطلاقه.. فلا إشكال في استصحاب الموضوع.. فحقيقة استصحاب التغير والكرية والاطلاق في الماء ترتب أحكامها المحمولة عليها كالنجاسة في الاول والمطهرية في

(١) فرائد الاصول ٣: ٣٢.

(٢) فوائد الاصول ٢: ٢٥٥.

(٣) فوائد الاصول ٢: ٤٠٧.

الآخرين»^(١).

الاستثناءات

١ . الشك في عدد ركعات الصلاة مثل ما إذا شك المصلي بين الثلاث والاربع فيبني على الاربع ويتم صلاته ثم يحتاط بركعة من قيام (ولا يستصحب عدم الاتيان بالركعة الرابعة)^(٢).

٢ . إذا شك في اثناء الطواف في عدد أشواط الطواف، يحكم ببطلان الطواف (ولا يجري استصحاب عدم الاتيان بالزائد).

الفرق بين الاستصحاب والامارة والاصل

الامارة تحكي عن الواقع، والشارع بلسان جعله يقول: أن مؤداه هو الواقع، والاستصحاب لا يقول بلسان جعله: أنه هو الواقع، وإنما يأمرك باعتباره واقعاً، أما الاصل فلا يزيد على كونه مجعولاً كوظيفة عند اختفاء الواقع بجميع مراحلها، فهو لا يزيد على طلب الجري والسلوك العملي وفق مؤداه.. إذن فالامارة حاكمة على الاستصحاب، اذ مع قيام الامارة وانكشاف الواقع بها تعبداً لا موضع للشك ليطلب اليك اعتباره متيقناً، لأن قيامها مزيل - في رأي الشارع - للشك وإن بقي وجداناً. وكذا الاستصحاب حاكم على غيره من الأصول غير الاحرازية،

(١) فرائد الأصول ٣: ٢٩٢.

(٢) العروة الوثقى ١: ٦١٦، فصل في الشك في الركعات.

إذ الأصول غير الاحرازية إنما جعلت عند اختفاء الواقع عن المكلف وعدم العلم به، وما دام المكلف مأموراً باعتبار الشك يقيناً، فهو عالم بالواقع في رأي الشارع تعبداً لا اعتباره الشك علماً في هذا الحال، ومع فرض حصول الواقع التنزيلي لديه فلا اختفاء للواقع ليلجأ إلى الوظيفة، فهو مزيل لموضوعها الذي اخذ فيه عدم العلم بالواقع لحصول العلم به تعبداً كما هو الفرض.

نعم فرق الشيخ الأنصاري (ره) في الاستصحاب بين ان يكون مبناه الأخبار فيكون أصلاً، وبين ان يكون مبناه حكم العقل فيكون أمانة. قال ما نصه: (ان عد الاستصحاب من الأحكام الظاهرية الثابتة للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم نظير أصل البراءة وقاعدة الاشتغال مبني على استفادته من الأخبار، وأما بناء على كونه من أحكام العقل فهو دليل ظني اجتهادي نظير القياس والاستقراء على القول بهما). وتبعه فيما ذهب اليه تلميذه السبد الخوئي رحمه الله. وخالفهما الماتن (ره)، حيث قال: فأتضح انه لا يصح توصيف الاستصحاب بأنه أمانة على جميع المباني فيه، وإنما هو أصل عملي لا غير.

لذا قال (قده): هل الاستصحاب أمانة أو أصل؟ بعد ان تقدم انه لا يصح توصيف قاعدة العمل للشاك - اية قاعدة كانت - بالحجة في باب الأمارات يتضح لك انه لا يصح توصيفها بالأمانة فانه تكون أمانة على أي شيء وعلى أي حكم. ولا فرق في ذلك بين قاعدة الاستصحاب وبين غيرها من الأصول العملية والقواعد

الفقهية. إذ ان قاعدة الاستصحاب في الحقيقة مضمونها حكم عام وأصل عملي يرجع إليها المكلف عند الشك والحيرة ببقاء ما كان. ولا يفرق في ذلك بين ان يكون الدليل عليها الأخبار أو غيرها من الأدلة كبناء العقلاء، وحكم العقل، والإجماع. ولكن الشيخ الأنصاري أعلى الله مقامه فرق في الاستصحاب بين ان يكون مبناه الأخبار فيكون أصلاً، وبين ان يكون مبناه حكم العقل فيكون أمارة. قال ما نصه: (ان عد الاستصحاب من الأحكام الظاهرية الثابتة للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم نظير أصل البراءة وقاعدة الاشتغال مبني على استفادته من الأخبار، وأما بناء على كونه من أحكام العقل فهو دليل ظني اجتهادي نظير القياس والاستقراء على القول بهما).

أقول: وكان من تأخر عنه اخذ هذا الرأي إرسال المسلمات، والذي يظهر من القدماء انه معدود عندهم من الأمارات كالقيام إذ لا مستند لهم عليه الا حكم العقل. غير ان الذي يبدو لي ان الاستصحاب حتى على القول بان مستنده حكم العقل لا يخرج عن كونه قاعدة عملية ليس مضمونها الا حكماً ظاهرياً مجعولاً للشاك. وأما الظن ببقاء المتيقن - على تقدير حكم العقل وعلى تقدير حجية مثل هذا الظن - لا يكون الا مستنداً للقاعدة ودليلاً عليها وشأنه في ذلك شأن الأخبار وبناء العقلاء، لا

ان الظن هو نفس القاعدة حتى تكون أمانة، لان هذا الظن نستنتج منه ان الشارع جعل هذه القاعدة الإستصحابية لأجل العمل بها عند الشك والحيرة. والحاصل ان هذا الظن يكون مستندا للاستصحاب لا انه نفس الاستصحاب، وهو من هذه الجهة كالأخبار وبناء العقلاء، فكما ان الأخبار يصح ان توصف بأنها أمانة على الاستصحاب إذا قام الدليل القطعي على اعتبارها ولا يلزم من ذلك ان يكون نفس الاستصحاب أمانة، كذلك يصح ان يوصف هذا الظن بأنه أمانة إذا قام الدليل القطعي على اعتباره ولا يلزم منه ان يكون نفس الاستصحاب أمانة. فأتضح انه لا يصح توصيف الاستصحاب بأنه أمانة على جميع المباني فيه، وانما هو أصل عملي لا غير.

الأقوال في الاستصحاب

نقل الشيخ الأعظم (ره) في الرسائل أحد عشر قولاً في حجية الاستصحاب منها قول بالحجية مطلقاً وقول بعدم الحجية مطلقاً والباقي تفصيل واختار هو القول التاسع الذي هو تفصيل المحقق في المعارج - يعني التفصيل بين أن يكون الشك في البقاء ناتجاً من الشك في المقتضي فليس بحجة وبين أن يكون الشك في الراجع فيكون

حجة - وبنى عليه^(١).

فمسألة حجية الاستصحاب من المسائل المختلف فيها اختلافا شديدا فوق حد التصور بين الإثبات وبين النفي، فالشيخ الأنصاري، في الرسائل المجلد الثالث، يقول: الأقوال في حجية الاستصحاب: القول الأول الحجية مطلقا، بعد ذلك سيتضح ما هو المراد من الإطلاق، القول الثاني: عدم الحجية مطلقا، ثم القائلون بالاستصحاب أو حجية الاستصحاب، لا القول الأولي ولا القول الثاني، يعني آمنوا بالاستصحاب على وجه ولم يؤمنوا به على وجه آخر، يقول: والتفصيل، هذا هو القول الثالث، وهو أنه آمنوا بالاستصحاب في بعض حدوده وأنكروه، يقول التفصيل بين الأمور العدمية والوجودية، التفصيل بين الأمور الخارجية وبين الحكم الشرعي، التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره، التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره، التفصيل بين الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية، التفصيل بين ما ثبت بالإجماع وغيره، التفصيل بين كون المستصحب إلى آخره..

ويذكر (ره) في موضع آخر تحت عنوان أدلة الأقوال يشير إليها بقوله: بعد أن ذكرنا إليك أدلتهم ومناقشاتها علمت أن الأقوى منها القول التاسع وهو التفصيل بين أن المستصحب فيه قابلية الاستمرار أو لا - وهذا المعروف بقضية المقتضي والرافع -، ثم يقول: إذا لم يكن

(١) تراث الشيخ الأنصاري تسلسل الكتاب ٢٦ ص ٨٣ ١٩٠.

المستصحب فيه قابلية على الاستمرار لا معنى لأن يجري الاستصحاب فيه، لابد أن نثبت في الرتبة السابقة أن المستصحب فيه قابلية على الاستمرار الزمني فإذا ثبت نشك أنه وجد رافع أم لم يوجد؟.

توضيح: عموماً الناس في أزماننا أعمارهم ٨٠ سنة مثلاً، الآن أنا بعد الثمانين عام شككت بأنه زيد إلى الآن حيّ حتى أنه لا يجوز التصرف بامواله أو لا، استصحب أو لا؟ شيخ الأنصاري (ره)، من أشد القائلين بالتمييز بين ما يكون فيه قابلية البقاء فيستصحب وبين ما لم يكن فيه تلك القابلية على البقاء فلا معنى لاستصحاب شيء لم يتيقن بقائه من جهة عدم قابليته على ذلك، مثلاً عندك سراج عندما تسرجه فيه قابلية أن يبقى مدة معينة، كان يكون ليلة واحدة، فبعد ثلاث ليال لا معنى للقول بأن هذا السراج لا زال مضيئاً أم انطفأ، ليس فيها قابلية الاستمرار أصلاً.

لذا قال (قده): تشعبت في الاستصحاب أقوال العلماء بشكل يصعب حصرها على ما يبدو. ونحن نحيل خلاصتها إلى ما جاء في رسائل الشيخ الأنصاري ثقة بتحقيقه - وهو خريت هذه الصناعة الصبور على ملاحقة أقوال العلماء وتتبعها - قال رحمه الله بعد أن توسع في نقل الأقوال والتعقيب عليها ما نصه: (هذه جملة ما حضرني من كلمات الأصحاب، والمتحصل منها في بادي النظر أحد عشر قولاً:

١- القول بالحجية مطلقاً^(١).

٢- عدمها مطلقاً.

٣- التفصيل بين العدمي والوجودي.

٤- التفصيل بين الأمور الخارجية وبين الحكم الشرعي

مطلقاً، فلا يعتبر في الأول.

٥- التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره فلا يعتبر

في الأول الا في عدم النسخ. (التفصيل بين الأحكام الشرعية الكلية الإلهية

وغيرها من الأحكام الجزئية والموضوعات الخارجية فالاستصحاب حجة في

الأخيرين دون الأول وهو خيرة المحقق النراقي، والمحقق الخوئي من

المتأخرين، وعلى هذا يكون الاستصحاب قاعدة فقهية تعالج الشبهات

الموضوعية نظير قاعدتي الطهارة والفراغ).

٦- التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره فلا يعتبر في غير

الأول. وهذا هو الذي ربما يستظهر من كلام المحقق الخونساري

في حاشيته شرح الدروس على ما حكاه السيد في شرح الوافية.

٧- التفصيل بين الأحكام الوضعية- يعني نفس الأسباب

والشروط والموانع والأحكام التكليفية التابعة لها- وبين غيرها

(١) ذهب إلى القول من المتأخرين الشيخ الآخوند صاحب الكفاية ره.

من الأحكام الشرعية فتجري في الأول دون الثاني. (اي التفصيل

بين الأحكام التكليفية والوضعية فالاستصحاب حجة في الأول دون الثاني).

٨- التفصيل بين ما ثبت بالإجماع وغيره فلا يعتبر في الأول.

٩- التفصيل بين كون المستصحب مما ثبت بدليله أو من

الخارج استمراره فشك في الغاية الرافعة له، وبين غيره، فيعتبر في

الأول دون الثاني، كما هو ظاهر المعارج. (اي التفصيل بين الشك في

الرافع والشك في المقتضي بالالتزام بحجة الاستصحاب في الأول دون الثاني

وهو خيرة الشيخ الأعظم).

١٠- هذا التفصيل مع اختصاص الشك بوجود الغاية كما

هو الظاهر من المحقق السبزواري. (اي التفصيل في الشك في الرافع بين

الشك في وجود الرافع والشك في رافعية الموجود بالالتزام بحجة

الاستصحاب في الأول دون الثاني. اختاره المحقق السبزواري).

١١- زيادة الشك في مصداق الغاية من جهة الاشتباه

المصداقي دون المفهومي، كما هو ظاهر ما سيحيى من المحقق

الخونساري.

(التفصيل في الشك في الرافعية بين كون مبدأ الشك إجمال المفهوم،

كما إذا شك في رافعية الاستتار للنهار لأجل إجمال مفهوم الغروب فلا يكون

الاستصحاب حجة فيه أو كون مبدؤه إجمال المصداق، كما إذا شك في رافعية البلل المشتبه لأجل تردده مصداقاً بين البول وغيره فيكون حجة كما عليه المحقق الخونساري).

ثم انه لو بني على ملاحظة ظواهر كلمات من تعرض لهذه المسألة في الأصول والفروع لزادت الأقوال على العدد المذكور بكثير، بل يحصل لعالم واحد قولان أو أزيد في المسألة، الا ان صرف الوقت في هذا مما لا ينبغي.

والأقوى هو (القول التاسع) وهو الذي اختاره المحقق انتهى ما أردنا نقله من عبارة الشيخ الأعظم.

وينبغي ان يزداد تفصيل آخر لم يتعرض له في نقل الأقوال، وهو رأي خاص به، إذ فصل بين كون المستصحب مما ثبت بدليل عقلي فلا يجري فيه الاستصحاب، وبين ما ثبت بدليل آخر فيجري فيه. (اي التفصيل بين الحكم الشرعي المستند إلى دليل شرعي فيستصحب دون المستند إلى حكم عقلي).

ولعله انما لم يذكره في ضمن الأقوال لأنه يرى ان الحكم الثابت بدليل عقلي لا يمكن ان يتطرق إليه الشك، بل اما ان يعلم بقاؤه أو يعلم زواله، فلا يتحقق فيه ركن الاستصحاب وهو الشك، فلا يكون ذلك تفصيلاً في حجية الاستصحاب.

وقبل ان ندخل في مناقشة الأقوال والترجيح بينها ينبغي ان نذكر الأدلة على الاستصحاب التي تمسك بها القائلون بحجيتها لنناقشها ونذكر مدى دلالتها:

أدلة الاستصحاب

إن الأدلة المطروحة لإثبات حجية الاستصحاب هي:

- أ - سيرة العقلاء حيث ادُعي أن سيرتهم جرت على الحكم ببقاء الشيء عند اليقين بحدوثه سابقاً والشك في بقاءه لاحقاً. وهذه السيرة لم تثبت عندنا، وعهدتها على مدعيها.
- ب - حكم العقل، بمعنى أن من تيقن بحدوث شيء سابقاً حصل له الظن ببقائه ولا بد له من الحكم ببقائه لأجل الظن المذكور.
- والرد على هذا الدليل واضح فإن الظن بالبقاء لو سلّم حصوله فلا دليل على حجّيته.

ج - الاجماع.

د - الروايات الكثيرة. والمهم من هذه الأدلة هو الروايات.

اولا. الاستدلال بالسيرة العقلانية على الاستصحاب

حيث ادُعي أن سيرتهم جرت على الحكم ببقاء الشيء عند اليقين بحدوثه سابقاً والشك في بقاءه لاحقاً. وقيل بانه يشهد على ثبوت أصل البناء العقلاني ذكر كثير من العلماء لها حتى قال بعضهم انه لولا هذا

الأصل العقلاني وهو الحكم ببقاء الشيء عند اليقين بحدوثه سابقاً والشك في بقاءه لاحقاً، لاختل نظام المعاش.

وقد ناقش في ذلك جملة من المحققين بأن هذه السيرة ليست على أساس مرجعية الحالة السابقة واعتبارها بل يكون العمل والبناء على الحالة السابقة لو فرض على أساس نكتة أخرى كالاطمئنان بالبقاء كما في التاجر الذي يرسل الأموال إلى وكيله في بلاد بعيدة فانه مطمئن عادة ببقائه ولهذا لو شكك في ذلك لما أرسلها أو الرجاء والاحتياط في بعض الموارد أو الغفلة عن انتقاض الحالة السابقة رأساً كالخارج من داره حيث يرجع إليه من غير توجه منه إلى احتمال خرابه أصلاً.

صاحب الكفاية يمنع الاستدلال بالسيرة العقلائية

رد الأخوند (ره) في الكفاية الاستدلال بالسيرة العقلائية فقال: وفيه أولاً: منع استقرار بنائهم على ذلك تعبدًا، بل إمّا رجاء واحتياطاً، أو اطمئناناً بالبقاء، أو ظناً ولو نوعاً، أو غفلة كما هو الحال في سائر الحيوانات دائماً وفي الإنسان أحياناً الخ^(١).

اقول: لعلّ مراد الكفاية هو إنكار جريان السيرة على الأخذ بالحالة السابقة إلّا فيما وافق الاحتياط. بعد ان عرفت ان متعلق

الاحتياط قد لا يكون في ابقاء ماكان.

وأما مسألة الغفلة، لا وجه لدعوى كون جميع ما جرت به السيرة العقلائية على البقاء ناشئاً عن الغفلة وعدم الالتفات إلى احتمال عدم البقاء وهذا بخلاف كونها سيرة عقلائية بحسب الفرض.

وقيل في الرد على مسألة الاطمينان بتصريح اكثر من واحد من ان الاطمئنان والظنّ النوعي بالبقاء فهو إنّما يضرّ لو قلنا بحجّة الاستصحاب تبعداً صرفاً من دون جهة تقتضيه، أمّا لو قلنا بحجّيته - الاستصحاب - من باب الاطمينان والظنّ فلا يكون ذلك مضراً بالاستدلال عليه بالسيرة العقلائية من جهة اطمينان العقلاء وظنهم النوعي العقلائي ببقاء ماكان متيقنا في الزمن السابق، ولا يلزم من ذلك - الظنّ النوعي - أن يكون كلّ ظنّ نوعي حجة، بل هو خصوص ما جرت الطريقة العقلائية على الاعتناء به وترتيب الأثر عليه، ما لم يكن هناك ما يوجب الردع عنه شرعاً، سواء كان من موارد الاستصحاب، أو غيره ممّا جرت السيرة على العمل به من موارد الاطمئنان أو الظنّ النوعي.

وقيل ايضاً: أنّ الاستناد إلى السيرة العقلائية الناشئة عن الظنّ النوعي لا يلزمه القول بكون حجّة الاستصحاب من باب الأمانة، لإمكان أن يكون بناؤهم على حجّيته من ذلك الباب أي الظنّ النوعي، ولكنّه بمقدار ما قامت به السيرة وجرى عليه العقلاء، وهم إنّما يأخذون في ذلك بأثار خصوص المستصحب دون لوازمه العقلية أو العادية.

وتمام البحث موكول لداراسات اعمق ان شاء الله. وخلاصة القول ان الاستدلال بالسيرة لإثبات حجية الاستصحاب، وقيام السيرة هنا كان محلاً للخلاف، ولعلّ جهة الخلاف لا تعود إلى أصل انعقاد السيرة على الاستصحاب، بل إلى تحليل هذه السيرة، فتحليل الشيخ الأنصاري قاده إلى الالتزام بأنها لم تنعقد من باب التعبّد بل من باب الظن بالغلبة^(١) والآخوند الخراساني اتّسع عنده ذلك؛ لإقرار أنّ هذه السيرة إنّما كانت من باب الرجاء والاحتياط أو الغفلة^(٢)، وفي تحليل المحقق العراقي لا تتّسع السيرة العقلائية لتشمل الأمور التي ترجع إلى المعاد والدين، بل يختص ذلك بأمور معاشهم^(٣)، إلّا أنّ المحقّق النائيني حيث كان يري أنّ السيرة العقلائية ترجع في حقيقتها إلى الفطرة المركوزة في نفوسهم حفظاً للنظام، فهذه الفطرة لم تنعقد لأجل الاحتمالات التي ذكرها من سبقه من الأعلام من الغلبة أو احتمال الرجاء بل لأجل البناء على بقاء المتيقّن^(٤).

وهنا نشهد كيف أنّ المحقّق النائيني لم يلحظ عمل هذه السيرة العقلائية، بل لاحظ الارتكاز الذي قامت على أساسه هذه السيرة، ومن

(١) فرائد الأصول ٣: ٩٤ .

(٢) كفاية الأصول: ٣٨٧ .

(٣) نهاية الأفكار ٤: ٣٤ .

(٤) فوائد الاصول ٤: ٣٣٢ للمكاشمي.

هنا أثبتتها . وأما من لاحظ تعدّد دوافع عمل العقلاء لم يثبتها .

وقيل ان هذه التحاليل التي ذكروها لعمل العقلاء بنفسها دليلاً على قيام مثل هذه السيرة ؛ لأنّ ما يصدر من العقلاء وإن اختلفت دوافعه ولكنّه يعود لوجود انس ذهني لدى العقلاء على العمل بالحالة السابقة، وهذا الانس الذهني هو ما عبّر عنه النائيني بأنّه الارتكاز الفطري وعدم صدور هذا الفعل من العقلاء من باب التعبّد ؛ لأنّه لا معنى للتعبّد عندهم .

ويتكوّن دليل السيرة على الاستصحاب من مقدّمتين قطعيتين :

أ . ثبوت بناء العقلاء على إجراء الاستصحاب عند الشكّ في بقاء الحالة السابقة في جميع أحوالهم وشؤونهم مع الالتفات الى ذلك والتوجّه اليه وعدم الاعتناء بالشكّ في ارتفاع الشيء بعد العلم بوجوده خارجاً واقتضائه للبقاء .

وقد اعتبر المثبتون للاستصحاب بالبناء العقلاني ان الاستصحاب من الظواهر الاجتماعية العامّة التي ولدت مع المجتمعات ودرجت معها، وستبقى - ما دامت المجتمعات - ضماناً لحفظ نظامها واستقامتها . فقول المحقّق النائيني (ره) : (إنّ عملهم على طبق الحالة السابقة إنّما هو بإلهام الهي حفظاً للنظام)^(١) ، لا يخلو عندهم من أصالة وعمق نظر، والملاحظ ان المنكرون لحجّة

الاستصحاب عندما انكروها لم يتخلّوا في واقع حياتهم عن الجري على وفق الاستصحاب وإن تخلّوا عنه في الشرعيّات.

ب . كشف هذا البناء عن موافقة الشارع واشتراكه معهم، فإنّ النبي صلى الله عليه وآله حيث لم يردع عن هذه الظاهرة الاجتماعية العامة، وعدم ردعه صلى الله عليه وآله عنها يدلّ على رضاه وإقراره لها. فالنتيجة في نظر المستدل هي حجّة الاستصحاب.

الا ان مانعين الاستدلال بالسيرة على الاستصحاب ناقشوا بهذا الاستدلال المتكون كما عرفت من مقدمتين يفترض ان يجزم بقطعيتهما وهما:

١ - ثبوت بناء العقلاء على إجراء الاستصحاب.

٢ - كشف هذا البناء عن موافقة الشارع واشتراكه معهم.

وحيث انه قد وقعت المناقشة في المقدمتين معا. ويكفي في المناقشة ثبوت الاحتمال فيبطل بهذا الدليل الاستدلال، لان مثل هذه المقدمات يجب ان تكون قطعية والا فلا يثبت بها المطلوب ولا تقوم بها للاستصحاب ونحوه حجة.

والمهم في عدم تمامية الاستدلال بالسيرة العقلانية على الاستصحاب كما ذهب اليه الاعاظم من علمائنا رحمهم الله هو أنّ مجرد البناء على الحالة السابقة لا يعبر عن وجود اعتبار عقلائي قاض بترتيب آثار البقاء عند إحراز الحدوث، فإنّ كثيرا من السير منشؤها التسامح خصوصا في السلوك الذي لا يشكّل الجريان عليه

خطورة وتهديدا للصالح العام في المجتمع العقلاني، فلعل هذه السيرة من ضمن تلك السير التي تكون مبنية على ما تقتضيه حالة التسامح من الاسترسال مع مقتضيات الألفة والعادة والتي لا تنفك عادة عن الغفلة والذهول ؛ ولذلك لا يمكن استكشاف الإمضاء لهذا النحو من السير خصوصا إذا لم تكن منافية لأغراض الشارع، على أنه يمكن القول بأن البناء على الحالة السابقة ناشئة في كثير من الأحيان عن الاطمئنان بالبقاء أو ناشئة عن رجاء بقاء المطلوب أو غير ذلك. وإذا كان الأمر كذلك فلم يحرز تعبد الشارع بالحالة السابقة الذي هو النافع في المقصود. ثم لو سلمنا جدلا بأن منشأ بناء العقلاء هو التعبد ببقاء ما كان نقول: ان هذا لا يستكشف منه حكم الشارع الا إذا احرزنا رضاه ببنائهم وثبت لدينا انه ماض عنده. ولكن لا دليل على هذا الرضا والامضاء، بل ان عمومات الآيات والأخبار الناهية عن اتباع غير العلم كافية في الردع عن اتباع بناء العقلاء.

فالننتيجة ان الاستدلال بالسيرة على الاستصحاب غير تام.

لذا قال (قده): أدلة الاستصحاب: الدليل الأول- بناء العقلاء لا شك في ان العقلاء من الناس على اختلاف مشاربهم وأذواقهم جرت سيرتهم في عملهم وتبانوا في سلوكهم العملي على الأخذ بالمتيقن السابق عند الشك اللاحق في بقاءه. وعلى ذلك قامت معاش العباد، ولولا ذلك لاختل النظام الاجتماعي ولما قامت لهم

سوق وتجارة.

وقيل: ان ذلك مرتكز حتى في نفوس الحيوانات: فالطيور ترجع إلى أوكارها والماشية تعود إلى مرابضها، ولكن هذا التعميم للحيوانات محل نظر، بل ينبغي ان يعد من المهازل لعدم حصول الاحتمال عندها حتى يكون ذلك منها استصحابا، بل تجري في ذلك على وفق عاداتها بنحو لا شعوري. وعلى كل حال، فان بناء العقلاء في عملهم مستقر على الأخذ بالحالة السابقة عند الشك في بقائها، في جميع أحوالهم وشؤونهم، مع الالتفات إلى ذلك والتوجه إليه.

واذا ثبتت هذه المقدمة تنتقل إلى مقدمة أخرى فنقول: ان الشارع من العقلاء بل رئيسهم فهو متحد المسلك معهم، فإذا لم يظهر منه الردع عن طريقتهم العملية يثبت على سبيل القطع انه ليس له مسلك آخر غير مسلكهم وإلا لظهر وبان وبلغه الناس. وقد تقدم مثل ذلك في حجية خبر الواحد.

وهذا الدليل - كما ترى - يتكون من مقدمتين قطعيتين:

١ - ثبوت بناء العقلاء على إجراء الاستصحاب.

٢ - كشف هذا البناء عن موافقة الشارع واشتراكه معهم.

وقد وقعت المناقشة في المقدمتين معا، ويكفي في المناقشة ثبوت الاحتمال فيبطل به الاستدلال، لان مثل هذه المقدمات يجب

ان تكون قطعية والا فلا يثبت بها المطلوب ولا تقوم بها للاستصحاب ونحوه حجة.

أما (الأولى)، فقد ناقش فيها أستاذنا الشيخ النائيني رحمه الله: بأن بناء العقلاء لم يثبت الا فيما إذا كان الشك في الرافع، اما إذا كان الشك في المقتضى فلم يثبت منهم هذا البناء (على ما سيأتي من معنى المقتضى والرافع اللذين يقصدهما الشيخ الأنصاري)، فيكون بناء العقلاء هذا دليلا على التفصيل المختار له وهو القول التاسع.

ولا يبعد صحة ما أفاده من التفصيل في بناء العقلاء، بل يكفي احتمال اختصاص بنائهم بالشك في الرافع. ومع الاحتمال يبطل الاستدلال كما سبق.

واما (المقدمة الثانية)، فقد ناقش فيها شيخنا الأخوند في الكفاية بوجهين نذكرهما ونذكر الجواب عنهما:

(أولا) - ان بناء العقلاء لا يستكشف منه اعتبار الاستصحاب عند الشارع الا إذا أحرزنا ان منشأ بنائهم العملي هو التعبد بالحالة السابقة من قبلهم، أي أنهم يأخذون بالحالة السابقة من أجل انها سابقة، لنستكشف منه تعبد الشارع. ولكن ليس هذا بمحرز منهم إذا لم يكن مقطوع العدم، فانه من الجائز قريبا ان أخذهم بالحالة السابقة لا لأجل انها حالة سابقة بل لأجل رجاء تحصيل

الواقع مرة، أو لأجل الاحتياط أخرى، أو لأجل اطمئنانهم ببقاء ما كان ثالثاً، أو لأجل ظنهم بالبقاء ولو نوعاً رابعة، أو لأجل غفلتهم عن الشك أحياناً خامسة. وإذا كان الأمر كذلك فلم يحرز تعبد الشارع بالحالة السابقة الذي هو النافع في المقصود.

والجواب: ان المقصود النافع من ثبوت بناء العقلاء هو ثبوت تبانيهم العملي على الأخذ بالحالة السابقة، وهذا ثابت عندهم من غير شك، أي ان لهم قاعدة عملية تبانوا عليها ويتبعونها أبداً مع الالتفات والتوجه إلى ذلك، أما فرض الغفلة من بعضهم أحياناً فهو صحيح ولكن لا يضر في ثبوت التباني منهم دائماً مع الالتفات. ولا يضر في استكشاف مشاركة الشارع معهم في تبانيهم اختلاف أسباب التباني عندهم من جهة مجرد الكون السابق أو من جهة الاطمئنان عندهم أو الظن لأجل الغلبة أو لأي شيء آخر من هذا القبيل، فهي قاعدة ثابتة عندهم فتكون ثابتة أيضاً عند الشارع ولا يلزم ان يكون ثبوتها عنده من جميع الأسباب التي لاحظوها. وإذا ثبتت عند الشارع فليس ثبوتها عنده إلا التعبد بها من قبله فتكون حجة على المكلف وله. نعم احتمال كون السبب في بنائهم ولو أحياناً رجاء تحصيل الواقع أو الاحتياط من قبلهم قد يضر في استكشاف ثبوتها عند الشارع كقاعدة لأنها لا تكون عندهم كقاعدة لأجل الحالة

السابقة، ولكن الرجاء بعيد جدا من قبلهم ما لم يكن هناك عندهم اطمئنان أو ظن أو تعبد بالحالة السابقة لاحتمال ان الواقع غير الحالة السابقة، بل قد يترتب على عدم البقاء أغراض مهمة فالبناء على البقاء خلاف الرجاء. وكذلك الاحتياط قد يقتضي البناء على عدم البقاء. فهذه الاحتمالات ساقطة في كونها سببا لتباني العقلاء ولو أحيانا.

(ثانيا) - بعد التسليم بأن منشأ بناء العقلاء هو التعبد ببقاء ما كان نقول: ان هذا لا يستكشف منه حكم الشارع الا إذا احرزنا رضاه ببنائهم وثبت لدينا انه ماض عنده. ولكن لا دليل على هذا الرضا والامضاء، بل ان عمومات الآيات والأخبار الناهية عن اتباع غير العلم كافية في الردع عن اتباع بناء العقلاء. وكذلك ما دل على البراءة والاحتياط في الشبهات. بل احتمال عمومها للمورد كاف في تزلزل اليقين بهذه المقدمة. فلا وجه لاتباع هذا البناء، إذ لا بد في أتباعه من قيام الدليل على انه ممضي من قبل الشارع. ولا دليل.

مناقشة الماتن(ره) لادلة المانعين

اجاب الماتن رحمه الله على ادلة المانعين للاستدلال بسيرة العقلاء على الاستصحاب، من ان عدم الردع كاف في اثبات رضا الشارع،

وحيث انه لم يصلنا الردع عن سيرتهم فيستكشف منه رضاه. هذا من جهة، اما من جهة منعهم بدلالة العمومات من الآيات والروايات الناهية عن العمل بالظن، فان الاستصحاب خارج عنها موضوعا وتخصصا، لان المنهي عنه اثبات الواقع بالظن، والاستصحاب ليس من هذا القبيل، بل هو قاعدة كلية اصولية يرجع اليها المكلف عند الشك. وما دل في العمومات على البراءة عند الشك، فهو في عرض الدليل على الاستصحاب، فيقدم الاستصحاب على بقية الاصول عند التعارض للحكومة التي عرفت.

لذا قال (قده): والجواب ظاهر من تقربنا للمقدمة الثانية على النحو الذي بيناه، فانه لا يجب في كشف موافقة الشارع إحراز امضائه من دليل آخر، لان نفس بناء العقلاء هو الدليل والكاشف عن موافقته كما تقدم. فيكفي في المطلوب عدم ثبوت الردع ولا حاجة إلى دليل آخر على إثبات رضاه وامضائه. وعليه، فلم يبق علينا الا النظر في الآيات والأخبار الناهية عن اتباع غير العلم في انها صالحة للردع المقام أو غير صالحة؟ والحق انها غير صالحة، لان المقصود من النهي عن اتباع غير العلم هو النهي عنه لإثبات الواقع به، وليس المقصود من الاستصحاب إثبات الواقع، فلا يشمل هذا النهي الاستصحاب الذي هو قاعدة كلية يرجع اليها عند الشك، فلا ترتبط بالموضوع الذي نهت عنه الآيات

والأخبار حتى تكون شاملةً لمثله، أي ان الاستصحاب خارج عن
 الآيات والأخبار تخصصاً. وأما ما دل على البراءة أو الاحتياط فهو
 في عرض الدليل على الاستصحاب فلا يصلح للردع عنه لان كلا
 منهما موضوعه الشك، بل أدلة الاستصحاب مقدمة على أدلة
 هذه الأصول كما سيأتي.

ثانيا . الاستدلال بحكم العقل على الاستصحاب

بمعنى أنّ من تيقّن بحدوث شيء سابقاً حصل له الظنّ ببقائه،
 وهذا الظنّ بنحو الظنّ النوعي، ولا بدّ له من الحكم ببقائه لأجل الظنّ
 المذكور. والحاكم بذلك هو العقل النظري، إذ يذعن بالملازمة بين
 العلم بثبوت الشيء في الزمان السابق وبين رجحان بقاءه في الزمان
 اللاحق عند الشك ببقائه. وإذا حكم العقل برجحان البقاء فلا بد ان
 يحكم الشرع أيضاً برجحان البقاء. للملازمة المعهودة بين حكم العقل
 وحكم الشارع. والردّ على هذا الدليل واضح فإنّ الظنّ بالبقاء لو سلّم
 حصوله فلا دليل على حجّيته.

لذا قال (قده): الدليل الثاني - حكم العقل والمقصود منه هنا
 هو حكم العقل النظري لا العملي، إذ يذعن بالملازمة بين العلم
 بثبوت الشيء في الزمان السابق وبين رجحان بقاءه في الزمان
 اللاحق عند الشك ببقائه.

أي انه إذا علم الإنسان بثبوت شيء في زمان ثم طرأ ما يزلزل العلم ببقائه في الزمان اللاحق فان العقل يحكم برجحان بقاءه وبانه مظنون البقاء. وإذا حكم العقل برجحان البقاء فلا بد ان يحكم الشرع أيضا برجحان البقاء.

والى هذا يرجع ما نقل عن العضدي في تعريف الاستصحاب (بأن معناه ان الحكم الفلاني قد كان ولم يعلم عدمه وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء).

أقول: وهذا حكم العقل لا ينهض دليلا على الاستصحاب على ما سنشرحه، والظاهر ان القدماء القائلين بحججته لم يكن عندهم دليل عليه غير هذا الدليل، كما يظهر جليا من تعريف العضدي المتقدم. إذ أخذ فيه نفس حكم العقل هذا، ولعله لأجل هذا أنكره من أنكره من قدماء أصحابنا إذ لم يتنبهوا إلى أدلته الأخرى على ما يظهر، فانه أول من تمسك ببناء العقلاء العلامة الحلي في النهاية، وأول من تمسك بالأخبار الشيخ عبد الصمد والد الشيخ البهائي وتبعه صاحب الذخيرة وشارح الدروس وشاع بين من تأخر عنهم، كما حقق ذلك الشيخ الأنصاري في رسائله في الأمر الأول من مقدمات الاستصحاب، ثم قال: (نعم ربما يظهر من الحلي في السرائر الاعتماد على هذه الأخبار حيث عبر عن استصحاب نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره من قبل نفسه

بنقض اليقين باليقين. وهذه العبارة ظاهرة انها مأخوذة من الأخبار).

وعلى كل حال فهذا الدليل العقلي فيه مجال للمناقشة من وجهين:

اولا: لا نسلّم أنّ الحدوث بنفسه موجب للظن النوعي بالبقاء، نعم قد ينشأ الظن بالبقاء عند إحراز وجود الحادث إلاّ أنّه لا لاقتضاء الحادث نفسه للظن في البقاء، إذ أننا وبالوجدان نجد أنّ إحراز وجود الحادث لا يقتضي في حالات كثيرة البقاء مما يعبر عن أنّ هناك منشأ آخر للظن بالبقاء وليكن هو طبيعة الحادث المقتضية للبقاء إلى حين زمان الشك، كما لو علمنا بتولّد إنسان صحيح البدن وشككنا بعد سنة في بقائه، فإنّه لو رجعنا إلى أنفسنا لوجدناها ترجّح جانب البقاء إلاّ أنّ هذا الترجيح - والذي هو الظن بالبقاء - لم ينشأ عن العلم بتولّد هذا الإنسان وإنّما نشأ عن معرفة طبيعة هذا الحادث وأنّه حينما يحدث يبقى لأكثر من سنة ؛ ولذلك لو علمنا . مثلا . أنّ خطيبا قد بدأ خطبته ثم وقع الشك بعد ساعتين في استمراره في خطابه فإنّه لا يحصل الظن بالاستمرار وما ذلك إلاّ لعدم اقتضاء هذا النحو من الحادث للبقاء إلى هذه الفترة الزمنية.

لذا قال (قده): الأول: في أصل الملازمة العقلية المدعاة.

ويكفي في تكذيبها الوجدان، فانا نجد ان كثيرا ما يحصل

العلم بالحالة السابقة ولا يحصل الظن ببقائها عند الشك لمجرد ثبوتها سابقا.

ثانياً: أن الظن ليس حجة بذاته، فلا بد لإثبات الحجية له من قيام دليل قطعي على الحجية ولما لم يكن دليل على حجية هذا الظن فهو ساقط عن الاعتبار.

لذا قال (قده): الثاني: على تقدير تسليم هذه الملازمة، فإن أقصى ما يثبت بها حصول الظن بالبقاء، وهذا الظن لا يثبت به حكم الشرع الا بضميمة دليل آخر يدل على حجية هذا الظن بالخصوص ليستثني مما دل على حرمة التعبد بالظن، والشأن كل الشأن في إثبات هذا الدليل، فلا تنهض هذه الملازمة العقلية على تقديرها دليلاً بنفسها على الحكم الشرعي. ولو كان هناك دليل على حجية هذا الظن بالخصوص لكان هو الدليل على الاستصحاب لا الملازمة وانما تكون الملازمة محققة لموضوعه. ثم ما المراد من قولهم:

ان الشارع يحكم برجحان البقاء على طبق حكم العقل،
فانه على إطلاقه موجب للأيهام والمغالطة، فانه ان كان المراد انه يظن بالبقاء كما يظن سائر الناس فلا معنى له.

وان كان المراد انه يحكم بحجية هذا الرجحان فهذا لا تقتضيه الملازمة بل يحتاج إثبات ذلك إلى دليل آخر

كما ذكرنا.

وان كان المراد انه يحكم بأن البقاء مظنون وراجع عند الناس، أي يعلم بذلك، فهذا وان كان تقتضيه الملازمة ولكن هذا المقدار غير نافع ولا يكفي وحده في إثبات المطلوب، إذ لا يكشف مجرد علمه بحصول الظن عند الناس عن اعتباره لهذا الظن ورضاه به.

والنافع في الباب إثبات هذا الاعتبار من قبله للظن لا حكمه بأن هذا الشيء مظنون البقاء عند الناس.

ثالثا: الاستدلال بالاجماع على الاستصحاب

حجة المثبتين: أن ما تحقق وجوده، ولم يظن طرو مزيل له، فإنه يحصل الظن ببقائه وبأنه ثبت الاجماع على اعتباره في بعض المسائل، فيكون حجة.

وادعوا قيام الإجماع على اعتبار الاستصحاب، لان المعروف من سيرة العلماء متى ما شك في ما من شأنه ان يرفع الحكم بنوا على بقاء ما كان في الزمن الاول.

وفيه بعد تسليمه: أن الإجماع إنما يمكن حجيته في ما لم يحتمل استناد المجمعين إلى الأدلة التي بأيدينا، وهو هنا محتمل جدا، فإن من الممكن أن يكونوا قد استندوا إلى السيرة العقلانية المدعاة، أو إلى حصول الظن منه، أو إلى الأخبار الآتية، فلا يمكن كشف مثله عن رأي

المعصوم (عليه السلام) وحكم الله الواقعي.

نعم قد يقال - كما ذهب الى ذلك الماتن (ره) - بحصول الإجماع في الجملة عن نحو الموجبة الجزئية في مقابل السلب الكلي وهذا الإجماع بهذا المقدار قطعي.

ويشهد له ان الفقهاء في مسألة من تيقن بالطهارة وشك في الحدث أو الخبث قد اتفقت كلمتهم على ترتيب آثار الطهارة السابقة بلا نكير منهم، وكذا في كثير من المسائل مما هو نظير ذلك.

لذا قال (قده): الدليل الثالث - الإجماع نقل جماعة الاتفاق على اعتبار الاستصحاب منهم صاحب المبادئ على ما نقل عنه، إذ قال: (الاستصحاب حجة لإجماع الفقهاء على انه متى حصل حكم ثم وقع الشك في انه طراً ما يزيله أم لا وجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً).

أقول: ان تحصيل الإجماع في هذه المسألة مشكل جداً، لوقوع الاختلافات الكثيرة فيها كما سبق الا ان يراد منه حصول الإجماع في الجملة عن نحو الموجبة الجزئية في مقابل السلب الكلي وهذا الإجماع بهذا المقدار قطعي.

الا ترى ان الفقهاء في مسألة من تيقن بالطهارة وشك في الحدث أو الخبث قد اتفقت كلمتهم من زمن الشيخ الطوسي بل من قبله إلى زماننا الحاضر على ترتيب آثار الطهارة السابقة بلا

نكير منهم، وكذا في كثير من المسائل مما هو نظير ذلك.

ومعلوم ان فرض كلامهم في مورد الشك اللاحق لا في مورد الشك الساري، فلا يكون حكمهم بذلك من جهة قاعدة اليقين، بل ولا من جهة قاعدة المقتضي والمنع.

والحاصل ان هذا ومثله يكفي في الاستدلال على اعتبار الاستصحاب في الجملة في مقابل السلب الكلي، وهو قطعي بهذا المقدار. ويمكن حمل قول منكر الاستصحاب مطلقا على إنكار حجيته من طريق الظن لا من أي طريق كان، في مقابل من قال بحجيته لأجل تلك الملازمة العقلية المدعاة.

نعم دعوى الإجماع على حجية مطلق الاستصحاب أو في خصوص ما إذا كان الشك في الرافع في غاية الإشكال، بعدما عرفت من تلك الأقوال.

قال صاحب الوافية رحمه الله: أن الاستصحاب المختلف فيه لا يكون إلا في الاحكام الوضعية . أعني: الاسباب، والشرائط، والموانع، للاحكام الخمسة . من حيث أنها كذلك(قيد الحيثية لجواز أن يكون حكم من الاحكام الخمسة سببا أو شرطا أو مانع لآخر منها)، ووقوعه في الاحكام الخمسة إنما هو بتبعيتها، كما يقال في الماء الكر المتغير بالنجاسة، إذا زال تغيره من قبل نفسه: بأنه يجب الاجتناب عنه في الصلاة، لوجوبه قبل زوال تغيره، فإن مرجعه إلى: أن النجاسة كانت

ثابتة قبل زوال تغيره، فتكون كذلك بعده، ويقال في المتيّم إذا وجد الماء في أثناء الصلاة: إن صلاته كانت صحيحة قبل الوجدان، فكذا بعده، أي: كان مكلفاً ومأموراً بالصلاة بتيّمه قبله، فكذا بعده، فإن مرجعه إلى: أنه كان متطهراً قبل وجدان الماء، فكذا بعده، والطهارة من الشروط.

فالحق . مع قطع النظر عن الروايات .: عدم حجية الاستصحاب، لأن العلم بوجود السبب أو الشرط أو المانع في وقت، لا يقتضي العلم بل ولا الظن بوجوده في غير ذلك الوقت، كما لا يخفى، فكيف يكون الحكم المعلق عليه ثابتاً في غير ذلك الوقت؟ .

فالذي يقتضيه النظر، بدون ملاحظة الروايات: أنه إذا علم تحقق العلامة الوضعية، تعلق الحكم بالمكلف، وإذا زال ذلك العلم، بطل وشك . بل وظن أيضاً . يتوقف عن الحكم بثبوت الحكم الثابت أولاً .
إلا أن الظاهر من الأخبار: أنه إذا علم وجود شيء، فإنه يحكم به، حتى يعلم زواله^(١).

رابعاً . الاستدلال بالروايات على الاستصحاب
قال (قده): الدليل الرابع - الأخبار وهي العمدة في إثبات الاستصحاب وعليها التعويل، وإذا كانت أخباراً أحاد فقد تقدم

(١) الوافية في اصول الفقه الفاضل التوني: ٢٠٣.

حجية خبر الواحد، مضافا إلى انها مستفيضة ومؤيدة بكثير من القرائن العقلية والنقلية.

وإذا كان الشيخ الأنصاري قد شك فيها بقوله: (هذه جملة ما وقفت عليه من الأخبار المستدل بها للاستصحاب، وقد عرفت عدم ظهور الصحيح منها وعدم صحة الظاهر منها)، فانها في الحقيقة هي جل اعتماده في مختاره، وقد عقب هذا الكلام بقوله: (فلعل الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر والتعاضد)، ثم أيدھا بالأخبار الواردة في الموارد الخاصة وعلى كل حال، فينبغي النظر فيها لمعرفة حجيتها ومدى دلالتها، ولنذكرها واحدة واحدة، فنقول:

رواية زارة الأولى

استدل الأصوليون على حجة الاستصحاب بصحبة زارة

الأولى:

روى حريز، عن زارة قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقة^(١) والخفتان عليه الوضوء؟ فقال: يا زارة، قد تنام العين ولا ينام القلب، والأذن، فإذا نامت العين، والأذن، والقلب، وجب الوضوء، قلت: فإن حرك إلى جنبه شيء ولم يعلم به؟ قال: لا، حتى

(١) خفق: حرك رأسه وهو ناعس. «الصحاح ٤: ١٤٦٩.

يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بين، وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا تنقض اليقين أبداً بالشك، وإنما تنقضه بيقين آخر^(١). وهذه الرواية مضمرة، حيث انه لم يذكر زارة في الرواية أنّ المسؤول هو الإمام عليه السلام حيث قال: (قلت له..) ولم يقل قلت للإمام عليه السلام، ومثل هذه الرواية تعد في عرف الرجاليين من المضمرات حيث أضر ذكر الإمام فيها، فلا يعتد في حجيتها، ولكن حيث أنّ المضمّر في هذه الرواية هو زارة الذي لا يليق به السؤال إلا من الإمام عليه السلام، فبالتالي يمكن الاطمئنان بان المسؤول هو شخص الامام عليه السلام، فلم يكن ذلك مضراً بحجيتها. هذا مضافاً الى ان المنقول عن فوائد العلامة الطباطبائي ان المقصود به الإمام الباقر عليه السلام.

لذا قال (قده): اولاً- صحيحة زارة الأولى وهي مضمرة لعدم ذكر الإمام المسؤول فيها، ولكنه كما قال الشيخ الأنصاري لا يضرها الاضمار، والوجه في ذلك ان زارة لا يروي عن غير الإمام لا سيما مثل هذا الحكم بهذا البيان، والمنقول عن فوائد العلامة الطباطبائي ان المقصود به الإمام الباقر عليه السلام.

(قال زارة: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أيوجب

الخفقة والخفتان عليه الوضوء؟ قال يا زرارة، قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فإذا نامت العين والأذن فقد وجب الوضوء. قلت: فإن حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم؟ قال: لا حتى يستيقن أنه نام، حتى يجئ من ذلك أمرين، وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين بالشك أبداً، ولكنه ينقضه بيقين آخر). ونذكر في هذه الصحيحة بحثين:

البحث يقع فيها من وجهين بل وجوه:

١ . في فقه الرواية بمعنى توضيح المقصود منها .

ويمكن الإشارة إلى نقطتين في ذلك:

أ . كيف حَكَمَ الإمام . عليه السلام . بأن عدم البناء على بقاء الوضوء في زمان الشكّ نقض لليقين بحدوث الطهارة والحال أن الحكم بارتفاع الوضوء بقاء لا يتنافى واليقين بحدوثه سابقاً، وبالتالي كيف يسند نقض اليقين إلى الشك؟.

ب . إن قوله . عليه السلام .: (وإلا فإنه على يقين من وضوئه) يشتمل على أداة شرط، فإن كلمة (وإلا) مركبة من أداة شرط وأداة نفي، أي: (وإن لا). وتقدير فعل الشرط واضح أي: (وإن لم يستيقن أنه قد نام).

لذا قال (قده): (الأول) - في فقهها: ولا يخفى ان فيها سؤاليين

(أولهما) عن شبهة مفهومية حكمية لغرض معرفة سعة موضوع النوع من جهة كونه ناقضا للوضوء، إذ لا شك في أنه ليس المقصود السؤال عن معنى النوم لغتاً ولا عن كون الخفقة أو الخفتين ناقضتين للوضوء على نحو الاستقلال في مقابل النوم. فينحصر أن يكون مراده - والجواب قرينة على ذلك أيضاً - هو السؤال عن شمول النوم الناقض للخفقة والخفتين (ويتعبر آخر هل نوم الخفقة من النوم الناقض للوضوء)، مع علم السائل بأن النوم في نفسه له مراتب تختلف شدة وضعفا ومنه الخفقة والخفتان، ومع علمه بأن النوم ناقض للوضوء في الجملة فلذلك اجاب الإمام بتحديد النوم الناقض وهو الذي تنام فيه العين والأذن معا، اما ما تنام فيه العين دون القلب والأذن كما في الخفقة والخفتين فليس ناقضا.

توضيح مصطلح (الشبهة الحكمية والموضوعية)

سبق وأن اوضحنا المقصود من الشبهتين وغيرهما مما لا مزيد عليه الا اننا في هذا التوضيح نريد ان نبين شيء له علاقة بالشك الذي يكون متعلقا وموضوعا للأصول العملية من الأحكام الظاهرية فنقول: ان الشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية هذان المصطلحان غالبا ما يطلقان على الشكوك التي تقع مجرى للأصول العملية، وموردا

للاحكام الظاهرية، كالشك المأخوذ في موضوع الاستصحاب وأصالة البراءة والتخيير والاحتياط وقاعدة الطهارة وغيرها. والشك قد يكون في أصل جعل الحكم على موضوعه الكلّي، وهذا هو الشك في الحكم بمرتبة الجعل، وهو مورد الشبهة الحكميّة، ومثاله ما لو وقع الشك في جعل الحرمة للعصير العنبي أو جعل الوجوب لصلاة الجمعة، ويعبر عن الحكم في مرتبة الجعل بالحكم الكلّي، وذلك تبعاً لموضوعه، لأنّه عادة ما يجعل على موضوع كلّيّ مقدر الوجود قابل للانطباق على أفراده الكثيرين مثل حرمة العصير العنبي المغلي فهذا موضوع كلي، او وجوب الجمعة هذا ايضاً موضوع كلي، والمراد بالكلي المنطقي الذي هو صادق على كثيرين، ومن الواضح أنّ كلّية القضايا وشخصيتها تابع لموضوع القضية، فإذا كان موضوعها كلياً كان الحكم بتبعها كلياً، وأمّا لو كان الموضوع شخصياً، أي خاصاً لهذه الواقعة مثل خميرية هذا السائل الخارجي فالحكم يكون عندئذ شخصياً، بمعنى الجزئي المقابل للكلي. ومن هنا قالوا إنّ الشك في الشبهات الحكميّة متعلّقه الحكم الكلي (في الشبهة الحكمية يكون متعلق الحكم فيها خصوص الوجوب او الحرمة او الاستحباب او الكراهة او الاباحه، هذه هي الاحكام الخمسة المعروفة)، واصطلح عليه بـ(الكلي)، لاننا نشك في حكم طبيعة صلاة الجمعة والتي هي موضوع كلّيّ. فالشك في أصل الجعل (أي في الوجوب والحرمة..) شك في الحكم الكلي في مرتبة الجعل للحكم الشرعي، وهو مورد الشبهة الحكميّة.

فالشبهة الحكمية: هي الشك المتعلق بالحكم الشرعي الكلي مع كون منشئه مُسببٌ عن اما عدم النص في المسألة، أو يكون السبب فيه هو اجمال النص، أو من جهة تعارضه مع نص آخر، واصطلح عليها بالحكمية لان متعلقها هو الحكم الشرعي (الاحكام الخمسة) وحل الاشتباه ورفعها لا يكون الا من ناحية جاعل الحكم الذي هو المشرع نفسه، بواسطة الدليل الواصل من قبله.

فاذا شك في مورد وكان ذلك الشك مسببا من جهة عدم الدليل المعتبر في المورد أو اجمال الدليل الوارد أو تعارض الدليل الظاهر مع مثله، كانت الشبهة فيها حكمية .

امثلة الشبهة الحكمية: كما إذا شك المكلف في وجوب السواك، كان ذلك الشك مجرى لاصالة البراءة، أو شك في بقاء وجوب صلاة الجمعة، كان ذلك الشك مجرى لاصالة الاستصحاب، أو شك في كون الواجب يوم الجمعة صلاتها أو صلاة الظهر كان ذلك الشك مجرى للاحتياط، أو شك في كون صلاة الجمعة واجبة أو محرمة كذلك هو مجرى لاصالة الاشتغال الذي يكون مفادها الاحتياط، أو شك في طهارة العصير المغلى، يكون الشك فيها مجرى لاصالة التخيير.

الشبهة الموضوعية: وقد يكون الشك في الحكم بمرتبة الفعلية والمجعول وان كان الحكم بمرتبة الجعل محرز، والشك في الحكم بمرتبة المجعول والفعلية هو مورد الشبهة الموضوعية، وذلك لأن الشك في الفعلية ينشأ عن الشك في تحقق موضوع الحكم الكلي،

فالشك في فعلية الوجوب للحج على زيد مسبب عن الشك في استطاعته أو عدمها أي الشك في تحقق موضوع الوجوب، وكذلك الشك في حرمة هذا المائع إنما ينشأ عن الشك في خمريته أو عدمها أي الشك في تحقق موضوع الحرمة للخمر، إذ إنَّ الشك في مصداقية هذا المائع للخمر معناه الشك في انطباق طبيعة الخمر على هذا المائع. واصطلح عليها بالشبهة الموضوعية لكون متعلقها هو الموضوع الخارجي، ورفع الشبهة موقوف على الفحص عن الأمور الخارجية من غير ارتباط له بالشرع.

والى ذلك اشار الشيخ الاعظم في رسائله قائلا: وأما الجاري في الشبهة الموضوعية - كعدالة زيد ونجاسة ثوبه وفسق عمرو وطهارة بدنه - فلا إشكال في كونه حكما فرعيا، سواء كان التكلم فيه من باب الظن، أم كان من باب كونها قاعدة تعبدية مستفادة من الأخبار، لأن التكلم فيه على الأول، نظير التكلم في اعتبار سائر الأمارات، ك (يد المسلمين) و (سوقهم) و (البينة) و (الغلبة)، ونحوها في الشبهات الخارجية. وعلى الثاني، من باب أصالة الطهارة وعدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ، ونحو ذلك^(١).

أمثلة الشبهة الموضوعية: كما إذا شك في كون هذا المائع خمرا أو خلا، كان الشك فيها في الموضوع الخارجي، وهو مجرى لأصالة

البراءة، أو شك في ان خمر هذا الاناء هل انقلبت إلى الخل أولاً، كان المورد فيها من موارد جريان اصالة الاستصحاب، أو شك في ان نهى والده هل تعلق بشرب التتن أو شرب الشاي، كان اصالة الاحتياط هي المجرى فيه، أو الشك في انه هل امره بشرب الشاي أو نهاه عنه، فهو مجرى لاصالة التخيير، أو ان هذا الغذاء المأخوذ من السوق هل هو طاهر أو نجس، كانت اصالة الطهارة هي الحاكمة فيه. وعليه يكون المراد من الشبهة الموضوعية هي ما يكون متعلق الشك في موردها عبارة عن انطباق الحكم الكلّي على واقعة شخصية ويكون سبب الشك في مصداقية تلك الواقعة لموضوع الحكم الكلّي هو اشتباه الامور الخارجية، فثبوت أصل الجعل للحكم الكلّي على موضوعه محرز والشك انما هو من جهة مصداقية المورد لموضوع الحكم الكلّي نتيجة الجهل بحال المورد.

اذا عرفت الفرق بين الشبهتين، ناتي الآن الى سؤال زارة الثاني للامام عليه السلام فهل هو عن الشبهة الموضوعية التي يكون فيها الحكم الكلّي في مرتبت الجعل محرزاً، او هو عن الشبهة الحكمية التي يريد فيها السؤال عن اصل الجعل للحكم؟، وحيث ان الجواب منه عليه السلام كان قرينة على انه عليه السلام كان عارفاً ان السائل كان يسأل عن الشبهة الموضوعية بدلالة جوابه عليه السلام، لانه عليه السلام علم ان زارة كان يعرف ان النوم ناقضاً للوضوء، لكن (السنة) التي تحصل قبل النوم التي عبر عنها بالخفقة والخفقتين هل هي من النوم

الناقض للوضوء، فكان جوابه عليه السلام، تشخيص النوم الذي يكون شرعا ناقضا للوضوء وانه نوم الغالب على الحواس بما فيها القلب. اما هذا النوم الذي وصفه زرارة وهو نوم الخفقات الذي يحصل باغماض العين فقط او عدم السمع فقط فليس من النوم الناقض للوضوء. وبهذا تكون الشبهة موضوعية، وما يهمننا في المقام هو اثبات الاستصحاب في الشبهات الحكمية. لان اجراء الاستصحاب في الشبهات الموضوعية وان كان يثبت والاستدلال عليه تام في جوابه عليه السلام في المقام، الا انه يشمل عموم قاعدة المورد لا يخصص الوارد، ومعنى ذلك هو ان المصداق الجزئي لا يخصص العام الكلي، لأن المورد فرد، والوارد كلي طبيعي أو عام. لذلك قالوا ان المورد لا يخصص العام، والمورد لا يقيد المطلق. فيكون اثبات جريان الاستصحاب بجوابه عليه السلام على السؤال الثاني لزرارة من هذا القبيل لانه شك بنحو الشبهة المصداقية وعرفت مما تقدم ما فيه.

الا اللهم ان يقال باننا يمكننا استفادة العموم والاطلاق من قوله عليه السلام (ابدا)، فهذا اللفظ ما به من قوة في الاطلاق واردة العموم كافية في عموم الاستصحاب ليشمل الشبهات الحكمية.

لذا قال (قده): وأما السؤال (الثاني) فهو- لا شك- عن الشبهة الموضوعية بقريئة الجواب، لأنه لو كان مراد السائل الاستفهام عن مرتبة أخرى من النوم التي لا يحس معها بما يتحرك في جنبه،

لكان ينبغي ان يرفع الإمام شبهته بتحديد آخر للنوم الناقض، ولو كانت شبهة السائل شبهة مفهومية حكيمية لما كان معنى لفرض الشك في الحكم الواقعي في جواب الإمام ثم إجراء الاستصحاب، ولما صح ان يفرض الإمام استيقان السائل بالنوم تارة وعدم استيقانه أخرى، لان الشبهة لو كانت مفهومية حكيمية لكان السائل عالما بان هذه المرتبة هي من النوم، ولكن يجهل حكمها كالسؤال الأول.

واذا كان الأمر كذلك فالجواب الأخير إذا كان متضمنا لقاعدة الاستصحاب كما سيأتي فموردها يكون حينئذ خصوص الشبهة الموضوعية، فيقال حينئذ: لا يستكشف من إطلاق الجواب عموم القاعدة للشبهة الحكمية الذي يهمننا بالدرجة الأولى إثباته، إذ يكون المورد من قبيل القدر المتيقن في مقام التخاطب، وقد تقدم في الجزء الأول ان ذلك يمنع من التمسك بالإطلاق وان لم يكن صالحا للقرينية، لما هو المعروف ان المورد لا يخصص العام ولا يقيد المطلق.

نعم قد يقال في الجواب: ان كلمة (أبدا) لها من قوة الدلالة على العموم والإطلاق ما لا يحدها منها القدر المتيقن في مقام التخاطب، فهي (اي كلمة (ابدا) في قوله عليه السلام في ذيل رواية زارة

المتقدمة) تعطي في ظهورها القوي ان كل يقين مهما كان متعلقه وفي أي مورد كان لا ينقض بالشك أبدا.

في تقريب الاستدلال بالرواية على حجة الاستصحاب

إن دلالة الرواية على حجة الاستصحاب وإن كانت واضحة حيث حكم الإمام عليه السلام بلزوم الحكم ببقاء الضوء معللاً بالاستصحاب وأنه على يقين سابقاً وشك لاحق ولا يجوز نقض اليقين بالشك، إلا إن من المحتمل نظر الرواية إلى قاعدة المقتضي والمانع لا إلى الاستصحاب. وقد عرفت الفرق بينهما.

ويمكن صياغة الرواية بأسلوب أوضح لنعرف كيف يستدل بها على الاستصحاب: وهي إن زارة رحمه الله كان يحرز أن النوم من نواقض الضوء إلا أنه كان يسأل عن حالة الشك في تحقق هذا الناقض وعن أن الخفقة والخفتين مما يوجب تحقق الناقض أو لا؟ فأجابه الإمام عليه السلام بأن المناط في تحقق الناقض هو نوم العين والأذن والقلب معاً، فما لم يتحقق نوم المجموع فإنه لا يتحقق النوم الناقض للوضوء، ثم سأل زارة عن أمارية الحركة القريبة مع عدم الالتفات إليها على تحقق النوم الناقض أو أن ذلك ليس أمارة؟ فأجابه الإمام عليه السلام أن ذلك غير موجب لإحراز الناقض بل غاية ما ينتجه ذلك هو الشك وهو غير معتبر في ثبوت الناقضية بعد أن كان المكلف متيقناً بالطهارة من الحدث ولا يرفع اليد عن اليقين بالطهارة بالشك

فيها، نعم الموجب لرفع اليد عن الطهارة المتيقنة هو إحراز حدوث الناقض، ثم ختم الإمام عليه السلام كلامه بكبرى كلیة نهى فيها عن نقض اليقين بالشك.

والماتن رحمه الله يذكر رأيا للشيخ الأنصاري (ره) ومن هذا حذوه في الاستدلال بهذه الصحيحة على أن جواب الشرط محذوف وأن قوله (فانه على يقين من وضوئه) علة للجواب قامت مقامه. قال (ره): (وجعله نفس الجزء يحتاج إلى تكلف). فيكون معنى الرواية على قوله ان لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء لأنه على يقين من وضوئه في السابق. فحذف (فلا يجب عليه الوضوء) وأقام العلة مقامه.

لذا قال (قده): الثاني: في دلالتها على الاستصحاب، وتقريب الاستدلال بها ان قوله عليه السلام: (فانه على يقين من وضوئه) جملة خبرية هي جواب الشرط ومعنى هذه الجملة الشرطية: انه ان لم يستيقن بانه قد نام فانه باق على يقين من وضوئه، أي انه لم يحصل ما يرفع اليقين به وهو اليقين بالنوم.

وهذه مقدمة تمهيدية وتوطئة لبيان ان الشك ليس رافعا لليقين وإنما الذي يرفعه اليقين بالنوم، وليس الغرض منها إلا بيان انه على يقين من وضوئه، ليقول ثانيا انه لا ينبغي ان يرفع اليد عن هذا اليقين إذ لا موجب لانحلاله ورفع اليد عنه إلا الشك الموجود، والشك بما هو شك لا يصلح ان يكون رافعا وناقضا

لليقين، وانما ينقض اليقين اليقين لا غير، فقوله: (والا فانه على يقين من وضوئه) بمنزلة الصغرى، وقوله (ولا ينقض اليقين بالشك أبدا) بمنزلة الكبرى، وهذه الكبرى مفادها قاعدة الاستصحاب، وهي البناء على اليقين السابق وعدم نقضه بالشك اللاحق، فيفهم منها ان كل يقين سابق لا ينقضه الشك اللاحق.

في عمومية كبرى الاستصحاب

إذ قد يقال بأن الرواية المذكورة لا يستفاد منها حجة الاستصحاب في جميع الموارد بل في خصوص باب الوضوء حيث إن الإمام - عليه السلام - قيد اليقين وقال: (والا فانه على يقين من وضوئه)، ومن المحتمل أن تكون الألف واللام في كلمة اليقين في قوله: (ولا بنقض اليقين بالشك) عهدية، أي إشارة إلى اليقين بالوضوء خاصة وليست جنسية. وبكلمة أخرى: من المحتمل أن يكون المقصود: لا ينقض اليقين في خصوص باب الوضوء بالشك في باب الوضوء وليس المقصود ولا ينقض مطلق اليقين بمطلق الشك. الا أن ظاهر قول الإمام عليه السلام: (والا فانه على يقين من وضوئه) التعليل بأمر ارتكازي، فكان الإمام عليه السلام يريد أن يقول كيف تنقض اليقين بالشك والحال أن المرتكز في أذهان العقلاء عدم نقض اليقين بالشك، وما دام التعليل بأمر ارتكازي فيمكن أن يقال أن المرتكز في أذهان العقلاء عدم جواز نقض مطلق اليقين بمطلق الشك لا خصوص

اليقين في باب الوضوء بالشك في باب الوضوء خاصة. ويؤيد العمومية قول الإمام عليه السلام: (أبدا) .

والحال ان الظاهر هنا العموم، فإنه عليه السلام استدل على أن الوضوء اليقيني لا ينقض بشك النوم، بقوله: «ولا تنقض اليقين أبدا بالشك» ، ولو كان مراده أن لا ينقض يقين الوضوء أبدا بشك النوم، كان عينا للمقدمة الأولى، فقانون الاستدلال يقتضي أن يكون عاما .

وأیضا: فإن حمل المعرف باللام هنا على العهد، يحتاج إلى قرينة مانعة عن الحمل على الجنس، وليست متحققة. قال الرضي^(١)، في أوائل بحث المعرفة والنكرة: «فكل اسم دخله اللام لا يكون فيه علامة كونه بعضا من كل فينظر ذلك الاسم، فإن لم تكن معه قرينة حالية ولا مقالية دالة على أنه بعض مجهول من كل . كقرينة الشراء الدالة على أن المشتري بعض في قولك (اشتر اللحم)، ولا دلالة على أنه بعض معين كما في قوله تعالى: (أَوْ أَجِدْ عَلَى النَّارِ هُدًى)^(٢) - فهي اللام التي جيء بها للتعريف اللفظي، والاسم المحلى بها لاستغراق الجنس» .

ثم شرع في الاستدلال على وجوب حمله على الاستغراق، فقال: «فعلى هذا، قوله عليه السلام «الماء طاهر» أي: كل الماء، و «النوم حدث» أي: كل النوم، إذ ليس في الكلام قرينة البعضية، لا مطلقة ولا معينة .

(١) شرح الكفاية: ٢: ١٢٩ .

(٢) سور طه ١٠٠ .

ثم ذكر . قوله تعالى: (إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا) أي: كل واحد منهم»^(١).

وقال العلامة التفتازاني في المطول، في بحث تعريف المسند إليه باللام: «اللفظ إذا دل على الحقيقة باعتبار وجودها في الخارج، فإما أن يكون لجميع الافراد، أو لبعضها، إذ لا واسطة بينهما في الخارج، فإذا لم يكن للبعضية، لعدم دليلها، وجب أن يكون للجميع، وإلى هذا ينظر صاحب الكشف، حيث يطلق لام الجنس على ما يفيد الاستغراق، كما ذكر في قوله تعالى: «(إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ)»^(٢) أنه للجنس، وقال في قوله: (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ)^(٣): إن اللام للجنس، فيتناول كل محسن»^(٤).

ولا يخفى: أن قوله «لعدم دليلها» صريح في أن حمل لام الجنس على البعض يحتاج إلى الدليل، دون حمله على الجميع.
ثم لا يخفى: أن (اليقين) و(الشك) مما لا يمكن اجتماعهما في وقت واحد، فالمراد أنه إذا تيقن وجود أمر، يجب الحكم بوجوده، إلى أن يتحقق يقين آخر يعارضه.

(١) شرح الكافية: ٢ / ١٢٩ .

(٢) البقرة / ١٩٥ .

(٣) والمائدة / ١٣ .

(٤) المطول: ٨١ .

والماتن (ره) يرى ان القرينة على ارادة الخصوص من(ال) اليقين و(ال) الشك في الرواية موجودة، وهي ان هذه الكبرى مقيدة بصغرى الموضوع. نعم لعل الرواية دالة على مطلق اليقين من جهة اخرى وهي مناسبة الحكم والموضوع اي الغاء خصوصية الموضوع في استصحاب اليقين السابق، فان المناسب لعدم النقض بالشك بما هو شك هو اليقين بما هو يقين، لا بما هو يقين بالوضوع.

لذا قال (قده): هذا وقد وقعت المناقشة في الاستدلال بهذه الصحيحة من عدة وجوه: (منها) - ما أفاده الشيخ الأنصاري إذ قال: (ولكن مبنى الاستدلال على كون اللام في اليقين للجنس، إذ لو كانت للعهد لكانت الكبرى المنضمة إلى الصغرى - ولا ينقض اليقين بالوضوع بالشك - فيفيد قاعدة كلية في باب الموضوع..)، إلى آخر ما أفاده، ولكنه استظهر أخيراً كون اللام للجنس.

أقول: ان كون اللام للعهد يقتضي ان يكون المراد من اليقين في الكبرى شخص اليقين المتقدم فان هذا هو معنى العهد. وعليه فلا تفيد قاعدة كلية حتى في باب الموضوع. ومنه يتضح غرابة احتمال إرادة العهد من اللام بل ذلك مستهجن جداً، فان ظاهر الكلام هو تطبيق كبرى على صغرى لا سيما مع إضافة كلمة (أبداً)، فيتعين ان تكون اللام للجنس.

ولكن مع ذلك هذا وحده غير كاف في التعميم لكل

يقين حتى في غير الوضوء، لامكان ان يراد جنس اليقين بالوضوء بقريضة تقييده في الصغرى به لا كل يقين فيكون ذلك من قبيل القدر المتيقن في مقام التخاطب، فيمنع من التمسك بالإطلاق، كما سبق نظيره. وهذا الاحتمال لا ينافي كون الكبرى كلية غاية الأمر تكون كبرى كلية خاصة بالوضوء، فيتضح ان مجرد كون اللام للجنس لا يتم به الاستدلال مع تقدم ما يصلح للقريضة (في فرض ارادة خصوص يقين باب الوضوء)، ولعل هذا هو مراد الشيخ (الانصاري رحمه الله) من التعبير بالعهد، ومقصوده تقدم القريضة، فكان ذلك تسامحا في التعبير. وعلى كل حال، فالظاهر من الصحيحة ظهورا قويا: ارادة مطلق اليقين لا خصوص اليقين بالوضوء، وذلك لمناسبة الحكم والموضوع (اي الغاء خصوصية الوضوء في استصحاب اليقين السابق)، فان المناسب لعدم النقض بالشك بما هو شك هو اليقين بما هو يقين، لا بما هو يقين بالوضوء، لان المقابلة بين الشك واليقين واسناد عدم النقض إلى الشك تجعل اللفظ كالصريح في ان العبرة في عدم جواز النقض هو جهة اليقين بما هو يقين لا اليقين المقيد بالوضوء من جهة كونه مقيدا بالوضوء، ولا يصلح ذكر قيد (من وضوئه) في الصغرى ان يكون قريضة على التقييد في الكبرى ولا أن

يكون من قبيل القدر المتيقن في مقام التخاطب، لأن طبيعة الصغرى ان تكون في دائرة اضيق من دائرة الكبرى ومفروض المسألة في الصغرى باب الوضوء فلا بد من ذكره. وعليه، فلا يبعد ان مؤدى الصغرى هكذا (فانه من وضوئه على يقين) فلا تكون كلمة (من وضوئه) قيد لليقين، يعني ان الحد الأوسط المتكرر هو (اليقين) لا (اليقين من وضوئه).

هل الرواية موردا لقاعدة المقتضي والمانع؟

عرفت مما سبق ان المراد منها هو ترتيب آثار وجود المعلول عند اليقين بوجود المقتضي مع عدم احراز انتفاء المانع والذي هو الجزء الآخر لعلية العلة. ومثاله أن نحرز وجود النار في الخشب إلا أننا لا نعلم بما اذا كان هناك مانع عن تأثير النار أثرها وهو احراق الخشب، فهنا يكون مقتضى القاعدة هو البناء على عدم وجود المانع وإن المقتضي وهي النار قد أحرقت الخشب.

وعرفت ايضا ان هذه القاعدة رغم اشتراكها مع قاعدة الاستصحاب من جهة تقومها باليقين والشك إلا أنها تختلف عن الاستصحاب من جهة أن مورد الشك فيها مباين لمورد اليقين، إذ أن مورد اليقين في هذه القاعدة هو وجود المقتضي وأما مورد الشك فهو وجود المانع. والمستشكل يرى ان هذه الرواية تنفع في الاستدلال على قاعدة المقتضي والمانع لأن متعلق الشك فيها ليس هو متعلق اليقين

لان الوضوء الذي هو متعلق اليقين من الامور غير القارة وانما اثره الذي هو الطهارة وهو متعلق الشك اللاحق هو القار، فيكون متعلق اليقين غير متعلق الشك فتدل الصحيحة اكثر ما تدل على قاعدة المقتضي والمانع منها الى الاستصحاب.

لذا قال (قده): (و (منها) - ان الوضوء أمر أني متصرم ليس له استمرار في الوجود وانما الذي إذا ثبت استدام هو أثره وهو الطهارة، ومتعلق اليقين في الصحيحة هو الوضوء لا الطهارة، ومتعلق الشك هو المانع من استمرار الطهارة أثر المتيقن، فيكون الشك في استمرار أثر المتيقن لا المتيقن نفسه، وعليه فلا يكون متعلق اليقين نفس متعلق الشك، فانخرم الشرط الخامس في الاستصحاب، ويكون ذلك موردا لقاعدة المقتضي والمانع. فتكون الصحيحة دليلا عليه لا على الاستصحاب. (وفيه) ان الجمود على لفظ الوضوء يوهم ذلك، ولكن المتعارف من مثل هذا التعبير في لسان الأخبار إرادة الطهارة التي هي أثره بإطلاق السبب وإرادة المسبب، ونفس صدر الصحيحة (الرجل ينام وهو على وضوء) يشعر بذلك. فالمتبادر والظاهر من قوله (فانه على يقين من وضوئه) انه متيقن بالطهارة المستمرة لولا الرافع لها، والشك انما هو في ارتفاعها للشك في وجود الرافع. فيكون متعلق اليقين نفس متعلق الشك. فما ابعدها عن قاعدة المقتضي والمانع.

هل الاخبار المستدل بها مختصة بالشك في الرفع؟
 و (منها) - ما أفاده الشيخ الأنصاري في مناقشة جميع الأخبار
 العامة المستدل بها على حجية مطلق الاستصحاب، واستنتج من
 ذلك انها مختصة بالشك في الرفع .

الشك في الرفع هو الشك في ان المشرع رفع الحكم الثابت في
 الزمن السابق او لا، وفي قبال هذا النوع من الشك هو الشك في
 المقتضي الذي هو عبارة اخرى عن الشك في موضوع نفس المتيقن
 السابق وشرطه، فالمراد من المقتضي نفس المتيقن الذي يقتضي
 الجري العملي على طبقه، فحق التعبير أن يقال: الشك من جهة
 المقتضي لا الشك في المقتضي. اما الشك في الرفع مجرى
 الاستصحاب، فلأن الشك إذا كان في وجود الرفع كان رفع اليد عن
 اليقين نقضاً لليقين بالشك، فمن كان متيقناً بالطهارة من الحدث
 وشك في تحقق النوم مثلاً، فرفع اليد عن الطهارة وعدم ترتيب آثارها
 إنما هو للشك في النوم ومستند إليه، فيصدق عليه نقض اليقين
 بالشك، فيكون مشمولاً لقوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين
 بالشك ..» .

فيكون الاستصحاب حجة فيه (اي في الرفع) فقط.

ويحتمل أن يكون مراد الشيخ الأنصاري رحمه الله في موارد الشك
 في وجود الموضوع (اي المقتضي) لا يجري الاستصحاب، وفي موارد
 الشك في رافع الحكم مع العلم بوجود الموضوع لا مانع من جريانه،
 اما الشك في المقتضي عند الشيخ الأنصاري (ره)، فالظاهر - من

خلال تتبع مبانيه الاصولية والفقهية - هو ليس المقتضي بمعنى السبب او الموضوع او الشرط للمتيقن، كما تعارف من استعمال (المقتضي في الموضوع) عند الاصوليين، بل مراده من المقتضي هو المقتضي للجري العملي على طبق المتيقن السابق، فيكون المراد من المقتضي نفس المتيقن الذي يقتضي الجري العملي على طبقه^(١).
قال رحمه الله: (فالمعروف بين المتأخرين الاستدلال بها على حجية الاستصحاب في جميع الموارد، وفيه تأمل قد فتح بابَه المحقق الخونساري في شرح الدروس). وسيأتي ان شاء الله تعالى في آخر الأخبار بيان هذه المناقشة ونقدها.

رواية زرارة الثانية والاستدلال بها على الاستصحاب

الرواية الثانية التي يستدل بها على الاستصحاب هي رواية زرارة المعروفة برواية زرارة الثانية في باب الاستصحاب، وهي كسابقتها الاولى مضمرة أيضاً حيث لم يصرح فيها بكون الشخص المسؤول هو الإمام . عليه السلام ..

لذا قال (قده): ثانياً - صحيحة زرارة الثانية وهي مضمرة أيضاً كالسابقة.

وتمتاز هذه الرواية بدقتها وطولها، فهي تشتمل على ستة أسئلة

(١) راجع مصباح الاصول السيد الخوئي: ٢: ٢٤.

وستة أجوبة. وموطن الاستدلال جواب السؤال الثالث والسادس.

نص الحديث: (قال زارة: قلت له: اصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المني فعلمت أثره إلى ان اصيب له الماء، فحضرت الصلاة ونسيت ان بثوبي شيئاً وصليت ثم اني ذكرت بعد ذلك؟ قال: تعيد الصلاة وتغسله. (ما تضمنه صدره من أنه علّم الأثر إلى أن يصيب الماء، يدل على أن الماء غير موجود فلا تقصير، والجواب تضمن الإعادة). قلت: فان لم اكن رأيت موضعه وعلمت انه اصابه فطلبتّه ولم اقدر عليه، فلما صليت وجدته؟ قال: تغسله وتعيد، قلت: فان ظننت انه اصابه ولم اتيقن، فنظرت ولم أر شيئاً، فصليت فيه، فرأيت فيه؟ قال: تغسله ولا تعيد الصلاة. قلت: لم ذلك؟ قال: لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت، وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك أبداً، قلت: فاني قد علمت انه قد اصابه ولم أدر أين هو فأغسله؟ قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها، حتى تكون على يقين من طهارتك، قلت: فهل علي ان شككت انه اصابه شيء أن انظر فيه؟ قال: لا ولكنك انما تريد ان تذهب بالشك الذي وقع في نفسك، قلت: ان رأيته في ثوبي وانا في الصلاة؟ قال: تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته، وان لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته، ثم بنيت على الصلاة، لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك، فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك) الحديث.

سند الرواية

ومع قطع النظر وصرفه عن سند الرواية وما فيه من عناوين مجهولة الحال ومشتركة، ومنهم من فسدت عقيدته، فلا نتطرق بالحديث عنه بعد ذلك في شيء.

متن الرواية

اما ما في شأن المتن كما ترى لا يخلو من إجمال، فهل يحمل على أن المراد هو حضور الصلاة بعد حضور الماء فنيسه او ان الماء لم يحضر وصلى بالثوب الذي اصابته النجاسة من الرعاف او المنى وصلى به ناسيا للنجاسة.

وهل كان الحكم بالاعادة منه عليه السلام شاملا كلا المرددين، اعني حال حضور الماء فصلى بالنجاسة ناسيا وحال عدم حضور الماء وصلى بها كذلك ناسيا؟، وهل الحكم شاملا لو كان تذكره في الوقت وخارجه؟، قد يكون النص بقطع النظر عن القرائن ان وجدت مجملا من هذه الجهات التي ذكرناها، الا ان القرائن المنفصلة قد تحل هذا الاجمال.

السؤال الاول من زرارة الى الامام عليه السلام:

(قال زرارة: قلت له: اصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المنى فعلمت أثره إلى ان اصيب له الماء، فحضرت الصلاة ونسيت ان

بثوبي شيئا وصليت ثم اني ذكرت بعد ذلك؟ قال: تعيد الصلاة وتغسله .

في هذا السؤال الاول يسأل وزارة عن حكم من علم بنجاسة ثوبه قبل الصلاة ثم طرأ عليه نسيانها وتذكر ذلك بعد الفراغ، والجواب تضمن الإعادة. اي حكم عليه السلام في هذه الصورة بغسل الثوب وإعادة الصلاة من جديد .

السؤال الثاني من وزارة الى الامام عليه السلام:
قلت: فان لم اكن رأيت موضعه وعلمت انه اصابه فطلبته ولم اقدر عليه، فلما صليت وجدته؟ قال: تغسله وتعيد .

مفاد الخبر أنه إذا لم يكن رأى موضع المني مع علمه بالإصابة عليه الإعادة. وقد حكم . عليه السلام . في هذه الصورة بغسل الثوب وإعادة الصلاة من جديد أيضاً .

والوجه في ذكر جملة: (فطلبته فلم أقدر عليه) هو ان وزارة قد تخيل أن عدم عثوره على موضع إصابة النجاسة مسوِّغ له في الدخول في الصلاة، فأجابه الإمام . عليه السلام . بأنّ ذلك لا يكون مسوِّغاً للدخول فيها ومبرراً لصحتها .

السؤال الثالث من وزارة الى الامام عليه السلام:

قلت: فان ظننت انه اصابه ولم اتيقن، فنظرت ولم أر شيئاً، فصليت فيه، فرأيت فيه؟ قال: تغسله ولا تعيد الصلاة.

قلت: لم ذلك؟ قال: لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت، وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك أبداً.

مفاد الخبر أنه لو ظن الإصابة ونظر فلم ير شيئاً ثم صلى ورأى عدم الإعادة؛ لأن الشك لا يرفع اليقين، وهذا كما ترى يدل على عدم الاعتداد بالظن في النجاسة وفي الخبر دلالة على أن عدم اعتبار الظن لسبق اليقين. فهنا يكون وزارة قد افترض ثلاثة أمور:

أ: فقد افترض ظن إصابة النجاسة لثوبه ولم يتيقن بها.

ب: قد افترض الفحص عن النجاسة فلم يجدها.

ج: ذكر أنه وجد بعد فراغه من الصلاة نجاسة ولكنه لم يفترض أنها نفس النجاسة السابقة. وعلى ضوء ذلك قد أجاب الإمام عليه السلام بصحة الصلاة معللاً بأنه كان على يقين سابق بالطهارة وشك لاحق في زوالها ولا ينبغي نقض اليقين بالشك أبداً. وهذا هو مفاد الاستصحاب المبحوث عنه في المقام، وهذه هي فقرة الاستدلال الاولى في الرواية وهي مما يعتد به في الاستدلال على حجية الاستصحاب.

السؤال الرابع من زارة الى الامام عليه السلام:

قلت: فاني قد علمت انه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله؟

قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد أصابها، حتى

تكون على يقين من طهارتك.

وفي السؤال الرابع ذكر زارة للإمام . عليه السلام . أنه علم إجمالاً

بإصابة النجاسة ثوبه ولكنه لم يعرف موضعها فما هو حكمه؟، يستفاد

من الرواية الاكتفاء بغسل الناحية التي أصابها المني، وعليه السلام

أوجب غسل الناحية، ومعلوم أن قدر المني قد يكون أقل مما غسل،

والمراد غسل موضع الاشتباه، وحينئذ ما تيقن خلوه لا يغسل،

والمشتبه يغسل، وهو المعبر عنه في هذا الخبر بالناحية.

السؤال الخامس من زارة الى الامام عليه السلام:

قلت: فهل علي ان شككت انه أصابه شيء أن انظر فيه؟

قال: لا ولكنك انما تريد ان تذهب بالشك الذي وقع في نفسك .

وفي السؤال الخامس ذكر زارة أنه لو احتمل إصابة النجاسة

للثوب ولم يجزم بذلك فهل عليه الفحص عن تحققها أو يبني على

الطهارة؟ فأجابه الإمام . عليه السلام . بعدم لزوم الفحص وإن كان

الفحص جائزاً لإزالة الوسوس والشكوك.

السؤال السادس من زارة الى الامام عليه السلام:

قلت: ان رأيته في ثوبي وانا في الصلاة؟ قال: تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته.

وان لم تشك ثم رأيته رطبا قطعت الصلاة وغسلته، ثم بنيت على الصلاة، لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك، فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك الحديث.

ما تضمنه قوله: إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة قال: «تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع فيه ثم رأيته» فيه احتمالان :

أحدهما: أن يكون الكلام مرتبطاً بما تضمنه أول الخبر من نسيان النجاسة، وحينئذ يدل على أن الناسي إذا ذكر في الأثناء يقطع الصلاة، لكن لا يخفى أن قوله: «إن شككت» لو جعل من إتمام الكلام يشكل بأنه على تقدير النسيان لا وجه للشك.

وثانيهما: أن يكون منقطعاً عن الأول لكنه يراد به مع العلم والشك في الموضع، إذ لو أريد مجرد الشك من دون علم الإصابة أشكل الفرق في الرواية بين ما ذكر في آخرها وبين هذه المسألة.

فمقتضى قوله: «وإن لم تشك» الى آخره، أن احتمال التجدد كاف في الحكم المذكور مطلقاً، والحال أنه قد يعلم الانتفاء كذلك، ولعل المراد إذا تحقق الاحتمال ولم يعارضه أرجح منه.

ثم إن هذا الحكم كما ترى صريح في الانقطاع عن السابق أعني

حكم اللباس الموجود فيه النجاسة مع الشك في الإصابة.

وقد يستفاد من الحديث أنّ المني لو وجد رطباً واحتمل التجدد من غير الواجد يحكم بكونه منياً، وحينئذ فيه دلالة على اعتبار الأوصاف الخارجية للمني.

وهذا السؤال يتضمن الفقرة الثانية من فقرتي الاستدلال على حجية الاستصحاب. وفي هذا السؤال لم يفترض زرارة ظن الإصابة قبل الصلاة بل فرض أنّه شرع في الصلاة وفجأة رأى نجاسة أثناء الصلاة فما هو الموقف؟ وأجابه . عليه السلام . بالتفصيل بين حالتين: أ . أن يكون قد شكّ قبل الصلاة في موضع من الثوب ثم رأى أثناء الصلاة النجاسة التي كان يشكّ في موضعها قبل الصلاة. وفي هذه الحالة تجب إعادة الصلاة حيث قال (عليه السلام): (تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيت).

ب . أن لا يكون شاكاً قبل الصلاة وإنّما رأى النجاسة أثناء الصلاة طرية لا جافة وفي هذه الحالة ينقطع عن مواصلة الصلاة قليلاً ليغسل الثوب ويكملها بعد ذلك، وعللّ عليه السلام ذلك بأنّ النجاسة الطرية التي رآها يحتمل أن تكون عارضة أثناء الصلاة وليست سابقة، ومع وجود هذا الاحتمال لا بدّ وأن يبنى على يقينه بالطهارة الثابت قبل الصلاة ولا ينقضه بالشكّ، وقد أشار عليه السلام إلى هذه الحالة بقوله: (وإن لم تشكّ ثم رأيت رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة لأنك لا تدري لعلّ شيء أوقع عليك فليس ينبغي أن

تنقض اليقين بالشك). وقبل التفصيل في فقرتي الاستدلال لابد من معرفة ما المراد من الشك في قوله عليه السلام (ثم شككت)؟

توضيح مصطلح (الشك والظن)

عرَّفَ الشك، بأنه إدراك الشيء مع احتمال مساو. والظن ادراك الشيء مع احتمال راجح. فالظن لغة واصطلاحاً عبارة عن الطرف الراجح من طرفي التردد في الذهن، وقد يطلق اصطلاحاً على الأسباب الذي تورث الظن بحسب الغالب. وهذا التعريف للشك والظن خلافاً لما هو الظاهر منهما في الروايات بل في آيات الكتاب العزيز، حيث ذكر الظن في كثير من المواضع وأريد منه ما يقابل العلم، أي الجهل، قال تعالى: (وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ الظَّنُّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً)^(١). وقوله تعالى: (وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ)^(٢). (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ)^(٣). وفي الحديث: (إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ). وقد يراد به الاعتقاد بغير يقين كما في قوله تعالى: (الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ)^(٤). وقوله

(١) النجم: ٢٨ .

(٢) البقرة: ٦٨ .

(٣) الحجرات: ١٢ .

(٤) البقرة: ٤٦ .

تعالى: (وَصَبَّحُوا أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ)^(١). وقد يستعمل الظن في معنى الشك؛ وهو التردد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر عند الشاك، ويستعمل بمعنى اليقين. قال ابن منظور صاحب لسان العرب: الظن شك ويقين، إلا أنه ليس بيقين عيان، إنما هو يقين تدبر، وقال الزبيدي صاحب تاج العروس: الظن هو التردد الراجح بين طرفي الاعتقاد الغير الجازم. والظن طريق للحكم إذا كان عن أمانة مقتضية للظن، ولهذا يجب العمل بخبر الواحد إذا كان ثقة، ويجب العمل بشهادة الشاهدين. وإجراء الحكم بناءً على غالب الظن واجب، وذلك نحو ما تعبدنا به من قبول لشهادة العدول، وتحري القبله، وتقويم المستهلكات، وأرش الجنائيات التي لم ترد مقاديرها بتوقيف من قبل الشرع. فهذا ونظائره قد تعبدنا فيه بغالب الظن. وهذا النوع من الظن، غير الظن سالف الذكر المنهي شرعاً عن اتباعه.

أما الشك، فقد عرفه الجرجاني في التعريفات: هو التردد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر عند الشاك..

وقيل إن الشك هو ما إستوى طرفاه، وهو الوقوف بين الشيئين لا يميل القلب إلى أحدهما.. وهذا التعريف العربي القديم للشك يؤدي المعنى الصحيح والشائع الاصطلاحي للشك عامة.. والذي يستخدمه الفلاسفة قديماً وحديثاً في الشرق والغرب.. وهو قريب من ظاهر الشك

في الاستعمال القرآني والروائي، كما في قوله تعالى: (وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَاخْتَلَفَ فِيهِ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مُرِيبٍ) (هود).

وقوله تعالى في (سبأ): (وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ كَمَا فُعِلَ بِأَشْيَاعِهِمْ مِنْ قَبْلُ إِنَّهُمْ كَانُوا فِي شَكٍّ مُرِيبٍ). فالشك: هو التداخل الداعي إلى الغموض وعدم استبانة الأمور، والتردد.

أما الريب فهو شك مع تهمة مصحوبة بقلق النفس واضطرابها، والشك المريب هو التردد الموقع في القلق والاضطراب.

في قوله عليه السلام (ثم شككت)

إذا عرفت ماتقدم من معاني الظن والشك والفرق بينهما، فاعلم ان قوله عليه السلام (ثم شككت)، يعود بحسب الظاهر الى انّ اليقين السابق عند استصحابه يكون ظنا فهو غير باق على يقينيته السابقة بل حاله حال كل ما يكون دليله الاصل او الامارة فيصير ظنا لا محالة، إلا أنّ سبق اليقين لا ريب فيه، فتحصل مما ذكرنا ان اليقين السابق (كالطهارة المتيقنة السابقة) المستصحب انما هو ظن من الظنون التي قام عليه الاصل العملي الذي هو في المقام اصل الاستصحاب، وصار الظن الآن للطهارة، فهذا الظن بالطهارة (بعد الاستصحاب) مع ظن النجاسة يصير شكاً، إذ الشك كما عرفت موضوعه تساوي الطرفين، وهو مع تساوي الظنين شك ايضاً، وإذا صار شكاً لا يعارض اليقين

السابق (الطهارة المتيقن منها في الزمن السابق)، وهذا هو السرفي الظاهر لقوله عليه السلام: (ثم شككت)، ولو لا ما قلناه لم يكن الشك حاصلًا، ولولاه ما قال عليه السلام (ثم شككت) بل يكون الظن هو القائم الذي يكون فيه احتمال النجاسة هو الراجح، المورد دقيق فلاحظ.

البحث في فقرتي الاستدلال

فقرة الاستدلال الأولى

قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً ثم صليت فرأيت فيه؟

قال: تغسله ولا تعيد الصلاة.

قلت: ولم ذلك؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت وليس لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً.

لذا قال (قده): والاستدلال بهذه الصحيحة على المطلوب في فقرتين منها، بل قيل في ثلاث: (الأولى) - قوله: (لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت) - الخ بناء على أن المراد من اليقين بالطهارة هو اليقين بالطهارة الواقعة قبل ظن الإصابة بالنجاسة. وهذا المعنى هو الظاهر منها.

والاستدلال بالرواية على حجة الاستصحاب يتوقف على

استظهار كون مقصود الإمام . عليه السلام . من قوله: (لأنك كنت على يقين من طهارتك..) الاستصحاب دون قاعدة اليقين. وقد عرفت مما تقدم الفرق بينهما. فلو تأملنا في الفقرة المذكورة وجدنا أن أركان قاعدة اليقين غير متوفرة بينما أركان الاستصحاب متوفرة فيتعين حمل الفقرة المذكورة على الاستصحاب.

أما عدم توفر أركان قاعدة اليقين فلما عرفت من أنها . أركان قاعدة اليقين . عبارة عن اليقين المتزلزل والشك الساري.

والركن الأول أي اليقين المتزلزل، غير متوفر ؛ إذ لا يوجد ما يدلّ عليه سوى قول وزارة (فنظرت فلم أر شيئاً)، ومن الواضح أن إخبار وزارة بعدم رؤيته للدم بعد الفحص بالنظر لا يدلّ على أن مقصوده حصول اليقين له بعدم إصابة الدم للثوب، فإننا كثيراً ما نفحص عن شيء ولا نعثر عليه ومع ذلك لا يحصل لنا اليقين بعدم حصوله، فقطرة البول قد نحسّ بإصابتها للقدم عند التبول ونفحص عنها ولا نراها ومع ذلك لا يحصل لنا اليقين بعدمها، فالتعبير المذكور – فنظرت فلم أر شيئاً . لا يدلّ إذن على توفر الركن الأول حتّى على تقدير تسليم دلالة قوله: . فرأيت فيه . على الركن الثاني، أي حصول الشك الساري.

وبكلمة تالية: إن ما يمكن أن يكون دالاً على الركن الأول قوله: (فنظرت فلم أر شيئاً)، وما يمكن أن يكون دالاً على الركن الثاني قوله: (فرأيت فيه)، ولئن سلّمنا بدلالة العبارة الثانية على الركن الثاني فلا

يسعنا التسليم بدلالة العبارة الأولى على الركن الأول.

هذا كله بالنسبة إلى أركان قاعدة اليقين، وقد اتضح عدم توفرها فلا يمكن حمل الرواية عليها.

لذا قال (قده): ويحتمل بعيداً أن يراد منه اليقين بالطهارة الواقع بعد ظن الإصابة وبعد الفحص عن النجاسة، إذ قال: (فنظرت ولم أر شيئاً)، على أن يكون قوله (ولم أر شيئاً) عبارة أخرى عن اليقين بالطهارة، وعلى هذا الاحتمال يكون مفاد الرواية قاعدة اليقين لا الاستصحاب، لأنه يكون حينئذ مفاد قوله (فرايت فيه) تبدل اليقين بالطهارة باليقين بالنجاسة. ووجه بعد هذا الاحتمال أن قوله (ولم أر شيئاً) ليس فيه أي ظهور بحصول اليقين بالطهارة بعد النظر والفحص.

وأما توفر أركان الاستصحاب في هذه الفقرة فلأن لزارة يقيناً حاصلًا له قبل ظن إصابة الدم، كما ويوجد له شك في بقاء الطهارة حصل له عند فراغه من الصلاة ورؤيته دماً يحتمل أنه السابق. وما دامت أركان الاستصحاب متوفرة بخلاف أركان قاعدة اليقين فيلزم حمل الرواية على الاستصحاب.

وبعد أن ثبتت دلالة المقطع المذكور على الاستصحاب لا على قاعدة اليقين قد تسأل هل المستفاد منه حجية الاستصحاب في خصوص مورده. وهو الشك في طرو النجاسة على الثوب. أو في جميع

الموارد؟ والجواب: انَّ المستفاد منه حجية الاستصحاب في جميع الموارد لنفس النكته التي أشرنا إليها في صحيحة زارة الأولى، وهي التمسك بظهور التعليل في كونه تعليلاً بأمر ارتكازي. بل إنَّ تمامية هذه النكته في هذه الرواية أوضح منه في الرواية السابقة، إذ في هذه الرواية صرَّح بالتعليل ولم يؤت باللام حيث قال الإمام . عليه السلام .: (وَالَا فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ). والتعليل ظاهر في كونه تعليلاً بأمر ارتكازي اذ التعليل عادة لا يكون إلاَّ بأمر ارتكازي. وهكذا صرَّح في هذه الرواية بجملة (وليس ينبغي) الظاهرة في ارتكازية المطلب. ومن الواضح أنَّ المرتكز في أذهان العقلاء عدم جواز نقض مطلق اليقين بمطلق الشك ولا خصوصية لليقين بطهارة الثوب.

فقرة الاستدلال الثانية

والفقرة الأخرى في صحيحة زارة الثانية التي تصلح أن تكون دليلاً على حجية الاستصحاب ما ذكره الإمام . عليه السلام . في جواب السؤال السادس، فإنَّه عليه السلام فصل بين شقيين. وموضع الاستشهاد يكمن في الشق الثاني حيث قال عليه السلام: (وإن لم تشك ثم رأيتَه رطباً.. ثم بنيت على الصلاة لأنك لا تدري لعلَّ شيء أوقع عليك فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك).

وتقريب الاستدلال بهذه الفقرة على حجية الاستصحاب بهذه الفقرة لعله أوضح من الرواية الأولى التي استدلت بها على الاستصحاب

بظهور الف واللام في اليقين لجنس اليقين بما هو يقين، وغير مخصوص في باب من الابواب بل بما هو جنس اليقين وقوله عليه السلام: (فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك) ليس هو الا مفاد الاستصحاب، وبهذا كله يتضح تمامية دلالة صحيحة زارة الثانية بكلا مقطعيها الثالث والسادس على حجة الاستصحاب.

لذا قال (قده): (الثانية). قوله أخيراً: (فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك) ودلالاتها كالفقرة الأولى ظاهرة على ما تقدم في الصحيحة الأولى من ظهور كون اللام في اليقين لجنس اليقين بما هو يقين (اي مطلق اليقين بمطلق الشك لا خصوص اليقين في باب من الابواب). وهذا المعنى هنا اظهر مما هو في الصحيحة الأولى.

(الثالثة). قوله: (حتى تكون على يقين من طهارتك)، فانه عليه السلام اذ جعل الغاية حصول اليقين بالطهارة من غسل الثوب في مورد سبق العلم بنجاسته، يظهر منه انه لو لم يحصل اليقين بالطهارة فهو محكوم بالنجاسة لمكان سبق اليقين بها. ولكن الاستدلال بهذه الفقرة مبني على ان إحراز الطهارة ليس شرطاً في الدخول في الصلاة، والا لو كان الإحراز شرطاً فيحتمل ان يكون عليه السلام انما جعل الغاية حصول اليقين بالطهارة لأجل إحراز الشرط المذكور، لا لأجل التخلص من جريان استصحاب النجاسة، فلا يكون لها ظهور في الاستصحاب.

رواية زرارة الثالثة

ولزرارة رواية ثالثة ترتبط بمسألة الاستصحاب إلا أنها ليست مضمرة كما كان الحال كذلك في الروایتين السابقتين . حيث ينقلها عن الإمام الصادق أو الإمام الباقر عليهما السلام.

روى الكليني، عن زرارة، عن أحدهما عليهما السلام قال: إذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع، وقد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك^(١).

فقه الرواية

في هذه الرواية يسأل زرارة عمّن شكّ في صلاته بين الركعتين والأربع ركعات فأجاب عليه السلام بلزوم الإتيان بركعتي الاحتياط من قيام يقرأ في كل واحدة منهما سورة الفاتحة ثمّ بيّن الإمام عليه السلام ومن دون سؤال من زرارة حكم من شكّ بين الركعات الثلاثة والأربع ركعات وأنّه يلزمه الإتيان بركعة احتياط واحدة من قيام، وعلّل عليه السلام الحكم المذكور بقوله: (ولا ينقض اليقين بالشك) وأكّد ذلك بتأكيدات متعدّدة حيث قال عليه السلام: (ولا يدخل الشكّ في اليقين،

(١) الوسائل: ٥، الباب ١٠ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ٣، رواه عن علي بن إبراهيم الثقة عن أبيه، الذي هو فوق الثقة، عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة وكلّهم ثقات.

ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكن يُنقض الشك باليقين...).

لذا قال (قده): ثالثاً- صحيحة زرارة الثالثة (قال زرارة: قلت له (أي الباقر أو الصادق عليهما السلام): من لم يدر في أربع هو أوفي ثنتين وقد أحرز الثنتين؟ قال: يركع بركعتين وأربع سجعات وهو قائم بفاتحة الكتاب، ويتشهد، ولا شيء عليه، وإذا لم يدر ثلاث هو أوفي أربع وقد أحرز الثلاث- قام فأضاف إليها أخرى، ولا شيء عليه.

ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكن ينقض الشك باليقين، ويتم على اليقين فيبني عليه، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات.

وفقرة الاستدلال على الاستصحاب في هذه الرواية الثالثة لزرارة هي قوله عليه السلام: (ولا ينقض اليقين بالشك). وبيان ذلك: بأنّ يقال ان المراد من اليقين هو اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة حيث إنّ كل مصلٍّ في بداية شروعه في الصلاة له يقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة فإذا شكّ في الإتيان بها بعد فراغه من الثلاث استصحب عدم الإتيان بها. وبعبارة ثانية: ان وجه الاستدلال الظاهر في قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين بالشك»، علّة للأمر بإضافة ركعة أخرى، فكانه يقول: يأتي بركعة أخرى ولا شيء عليه، لأنّه كان على يقين بعدم

الإتيان بها فليمض على يقينه.

نعم ظاهر قوله عليه السلام: «فأضاف» أنه يأتي بالركعة الاحتياطية متصلة، مع أن الفتوى على الانفصال، فترفع اليد عن هذا الظاهر بقريضة إجماع الطائفة على الانفصال.

لذا قال (قده): وجه الاستدلال بها - على ما قيل - أنه في الشك بين الثلاث والأربع وقد أحرز الثلاث يكون قد سبق منه اليقين بعدم الإتيان بالرابعة، فيستصحب.

ولذلك وجب عليه أن يضيف إليها رابعة، لأنه لا يجوز نقض اليقين بالشك، بل لا بد أن ينقضه باليقين باتيان الرابعة فينقض شكه باليقين. وتكون هذه الفقرات الستة كلها تأكيداً على قاعدة الاستصحاب.

اعتراض الشيخ الأعظم على الاستدلال برواية زارة الثالثة

ذكر الشيخ الأعظم في الرسائل عدة اعتراضات على الاستدلال برواية زارة الثالثة وتعرض الماتن الى هذا الاعتراض الذي يعرف (بموافقة العامة او مخالفة الاستصحاب)، ومفاده: هو إن تطبيق فقرة الاستدلال في هذه الرواية على الاستصحاب متعذر، إذ المقصود من إجراء استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة إن كان هو إثبات لزوم الإتيان بركعة أخرى متصلة بالركعات السابقة بدون فصل بالتسليم

فهذا مخالف لمذهب الشيعة القاضي بلزوم الإتيان بالركعة القاضي بلزوم الإتيان بالركعة المشكوكة منفصلة بعد التسليم. وإن كان المقصود إثبات لزوم الإتيان بالركعة المشكوكة مفصولة بعد التسليم فهذا وإن كان موافقاً لمذهب الشيعة إلا أنه مخالف للاستصحاب، فإن استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة المتصلة يقتضي لزوم الإتيان بها متصلة قبل التسليم، وأما الإتيان بها منفصلة فليس هو نفس المستصحب ولا لازماً شرعياً له، ومن الواضح أن الاستصحاب لا يثبت به إلا نفس المستصحب أو لوازمه الشرعية. أجل الإتيان بالركعة المشكوكة بنحو الانفصال بعد التسليم من لوازم الشك، إذ بذلك يحصل اليقين بفراغ الذمة، بخلاف الإتيان بها متصلة فإنه لا يحصل به اليقين بالفراغ لاحتمال الإتيان بها وبذلك يكون الإتيان بها من جديد زيادة في أركان الصلاة فتبطل، بخلاف الإتيان بها منفصلة فإنه لا يلزم إلا محذور زيادة التشهد والتسليم وهي غير مخلّة بصحة الصلاة لأنهما ليسا من الأركان. ولأجل هذا الإشكال ذكر الشيخ الأعظم أنه لا بد من حمل الرواية على قاعدة (الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني) لا على الاستصحاب.

لذا قال (قده): وقد تأمل الشيخ الأنصاري في هذا الاستدلال، لأنه إنما يتم إذا كان المراد بقوله (قام فأضاف إليها أخرى) القيام للركعة الرابعة من دون تسليم في الركعة المرددة بين الثالثة

والرابعة حتى يكون حاصل جواب الإمام البناء على الأقل. ولكن هذا مخالف للمذهب وموافق لقول العامة، بل مخالف لظاهر الفقرة الأولى وهي قوله (ركع بركعتين وهو قائم بفاتحة الكتاب) فانها ظاهرة بسبب تعيين الفاتحة في إرادة ركعتين منفصلتين، اعني صلاة الاحتياط. وعليه، فيتعين ان يكون المراد به القيام بعد التسليم في الركعة المرددة إلى ركعة مستقلة منفصلة، وإذا كان الأمر كذلك فيكون المراد من اليقين في جميع الفقرات اليقين بالبراءة والحاصل من الاحتياط بإتيان الركعة، فتكون الفقرات الست واردة لبيان وجوب الاحتياط وتحصيل اليقين بفراغ الذمة. وهذا أجنبى عن قاعدة الاستصحاب.

أقول: هذا خلاصة ما أفاده الشيخ، ولكن حمل الفقرة الأولى (ولا ينقض اليقين بالشك) على إرادة اليقين ببراءة الذمة والحاصل من الأخذ بالاحتياط بعيدا جدا عن مساقها، بل أبعد من البعيد، لان ظاهر هذا التعبير بل صريحه فرض حصول اليقين ثم النهي عن نقضه في فرض حصوله، بينما ان اليقين بالبراءة انما المطلوب تحصيله، وهو غير حاصل، فكيف يصح حمل هذه الجملة على الأمر بتحصيله. فلا بد ان يراد اليقين بشيء آخر غير البراءة.

وعليه، فمن القريب جدا ان يراد من اليقين اليقين بوقوع الثلاث وصحتها كما هو مفروض المسألة بقوله: (وقد احرز الثلاث). - لا اليقين بعدم الإتيان برابعة كما تصوره هذا المستدل حتى يرد عليه ما أفاده الشيخ - وحينئذ فلو اراد المكلف ان يعتد بشكه فقد نقض اليقين بالشك، واعتداده بشكه بأحد أمور ثلاثة: إما بإبطال الصلاة واعادتها رأسا، وإما بالأخذ باحتمال نقصانها فيكملها برابعة كما هو مذهب العامة، وأما بالأخذ باحتمال كمالها بالبناء على الأكثر فيسلم على المشكوك من دون إتيان برابعة متصلة وخلط أحدهما بالآخر.

ولأجل هذا عالج الإمام عليه السلام صلاة هذا الشاك لأجل المحافظة على يقينه بالثلاث وعدم نقضه بالشك، وذلك بأن أمره بالقيام وإضافة ركعة أخرى، ولا بد انها مفصولة، ويفهم كونها مفصولة من صدر الرواية (ركع بركعتين وهو قائم بفاتحة الكتاب) فان اسلوب العلاج لا بد ان يكون واحدا في ألفرضين، مضافا إلى ان ذلك يفهم من تأكيد الإمام بان لا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر لأنه بإضافة ركعة متصلة يقع الخلط وإدخال الشك في اليقين.

وعليه، فتكون الرواية دالة على قاعدة الاستصحاب من جهة، ولكن المقصود فيها استصحاب وقوع الثلاث صحيحة،

كما انها تكون دالة على علاج حالة الشك الذي لا يجوز نقض اليقين به من جهة أخرى، وذلك بأمره بالقيام وإضافة ركعة منفصلة لتحصيل اليقين بصحة الصلاة لأنها ان كانت ثلاثا فقد جاء بالرابعة وان كانت أربعاً تكون الركعة المنفصلة نفلاً. ومنه يعلم ان المراد من اليقين في الفقرتين الرابعة والخامسة (ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين ويبني عليه) غير اليقين من الفقرات الأولى فان المراد به هناك اليقين بوقوع الثلاث صحيحة والمراد به في هاتين الفقرتين اليقين بالبراءة، لأنه باتيان ركعة منفصلة يحصل له اليقين ببراءة الذمة فيكون ذلك نقضا للشك باليقين الحادث من الاحتياط. ويفهم هذا التفصيل من المراد باليقين من الاستدراك وهو قوله (ولكنه) فانه بعد ان نهى عن نقض اليقين بالشك ذكر العلاج بقوله (لكنه) فهو أمر بنقض الشك باليقين والإتمام على اليقين والبناء عليه، ولا يتصور ذلك الا باتيان ركعة منفصلة.

ولا يجب - كما قيل - ان يكون المراد من اليقين في جميع الفقرات معنى واحدا بل لا يصح ذلك فان اسلوب الكلام لا يساعد عليه، فان الناقض للشك يجب ان يكون غير الذي ينقضه الشك.

والحاصل ان الرواية تكون خلاصة معناها النهي عن

الإبطال والنهي على الركون إلى ما تذهب إليه العامة من البناء على الأقل والنهي عن البناء على الأكثر مع عدم الإتيان بركعة منفصلة.

ثم تضمنت الأمر بعد ذلك بما يؤدي معنى الأخذ بالاحتياط بالإتيان بركعة منفصلة لأنه بهذا يتحقق نقض الشك باليقين والإتمام على اليقين والبناء عليه.

وعلى هذا، فالرواية تتضمن قاعدة الاستصحاب وتنطبق أيضا على باقي الروايات المبيّنة لمذهب الخاصة، وإن كانت ليست ظاهرة فيه على وجه تكون بيانا لمذهب الخاصة، ولكن صدرها يفسرها.

ويظهر أن الإمام عليه السلام أوكل الحكم وتفصيله إلى معروفية هذا الحكم عند السائل وإلى فهمه وذوقه، وإنما أراد أن يؤكد على سر هذا الحكم والرد على من يرى خلافه الذي فيه نقض لليقين بالشك وعدم الأخذ باليقين.

رابعاً: الاستدلال برواية محمد بن مسلم

رواية محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه: (من كان على يقين فشك، فليمض على يقينه، فإن الشك لا ينقض اليقين).

والرواية هذه نوقش في دلالتها على الاستصحاب خاصة، بل قيل انها دالة على عدم نقض اليقين بالشك الاعم من الطاي او الساري، فلا يستفاد منها ما هو المبحوث عنه في المقام فلا تعد مما يستدل بها على الاستصحاب. نعم فيها دلالة على سبق متعلق اليقين على الشك به في الزمن اللاحق الذي دل عليه حرف (الفاء) في لفظ (فالشك..)، الا ان سبق متعلق اليقين على الشك به مدلول لقاعدة اليقين ايضا، فلا عبرة فيه. وهذا ما ذهب اليه الشيخ الاعظم في رسائله، لانه استظهر منها انها ظاهرة في وحدة زمان متعلق اليقين والشك، فيستفاد الاستدلال بها على قاعدة اليقين وليس الاستصحاب.

وذهب الآخوند الخراساني(ره) في الكفاية على دلالتها على الاستصحاب، وكل منهما استشهد بوجوه على مراده. وذهب الماتن رحمه الله الى ان الرواية مجملة من هذه الجهة، واستقرب ان تكون دالة عليهما معا لولا القول بعدم الجواز لتلك المجامعة، والمقصود من المجامعة هو ان الرواية تكون دالة على ان اليقين بما هو يقين لا يجوز نقضه بالشك سواء كان ذلك اليقين هو المجامع للشك زمانا ومصادقه قاعدة اليقين، أو غير المجامع له زمانا الذي يكون مصادقه قاعدة الاستصحاب.

لذا قال (قده): رابعا - رواية محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه: (من

كان على يقين فشك، فليمض على يقينه، فإن الشك لا ينقض اليقين). وفي رواية أخرى عنه عليه السلام بهذا المضمون: (من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإن اليقين لا يدفع بالشك). استدل بعضهم بهذه الرواية على الاستصحاب مدعيا ظهورها فيه.

ولكن الذي نراه انها غير ظاهرة فيه، فإن القدر المسلم منها انها صريحة في ان مبدأ حدوث الشك بعد حدوث اليقين من أجل حرف (فاء) (في كلمة فاشك) التي تدل على الترتيب. غير ان هذا القدر من البيان يصح ان يراد منه قاعدة اليقين ويصح ان يراد منه قاعدة الاستصحاب، إذ يجوز ان يراد ان اليقين قد زال بحدوث الشك فيتحد زمان متعلقهما فتكون موردا للقاعدة الأولى، ويجوز ان يراد ان اليقين قد بقى إلى زمان الشك فيختلف زمان متعلقهما فتكون موردا للاستصحاب وليس في الرواية ظهور في أحدهما بالخصوص، وان قال الشيخ الأنصاري: انها ظاهرة في وحدة زمان متعلقهما، ولذلك قرب ان تكون دالة على قاعدة اليقين، وقال الشيخ الأخوند: انها ظاهرة في اختلاف زمان متعلقهما، فقرب ان تكون دالة على الاستصحاب. وقد ذكر كل منهما تقريبات لما استظهره لا نراها ناهضة على مطلوبهما.

وعليه فتكون الرواية مجملة من هذه الناحية، الا إذا جوزنا الجمع في التعبير بين القاعدتين وحينئذ تدل عليهما معا، يعني انها تدل على ان اليقين بما هو يقين لا يجوز نقضه بالشك سواء كان ذلك اليقين هو المجمع للشك أو غير المجمع له، وقيل: انه لا يجوز الجمع في التعبير بين القاعدتين لأنه يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى وهو مستحيل. وسيأتي ان شاء الله تعالى ما ينفع في المقام.

دعوى ظهور الرواية في الاستصحاب

ذكر الماتن عن بعض مشايخه رحمهم الله دعوى لا شاهد عليها: وهي ان الرواية حال الظهور فيها حال كل كلام والظاهر من اي كلام هو اتحاد زماني النسبة والجري العملي بموجب ذلك الكلام، فعندما قال الامام عليه السلام (فليمض على يقينه)، فيكون فيه زمان نسبة وجوب المضي على اليقين متحدا مع زمان حصول اليقين، فيكون اليقين محفوظا الى زمان الشك اللاحق فيجر اليه ويعمل به. وهذا الاتحاد هو ركن من اركان الاستصحاب كما علمت فتكون الرواية دالة من هذه الجهة عليه. اما قاعدة اليقين فليس فيها حافظا لليقين في زمان فرض الشك التالي بل يتزلزل ما استيقن اول الامر فلا يبقى محفوظا. ولجل هذا الظهور في وحدة النسبة والجري بموجبها استظهر البعض دلالة الرواية على الاستصحاب.

لذا قال (قده): نعم يمكن دعوى ظهورها في الاستصحاب بالخصوص، بان يقال - كما قربه بعض اساتذتنا: ان الظاهر في كل كلام هو اتحاد زمان النسبة مع زمان الجري، فقوله عليه السلام: (فليمض على يقينه) يكون ظاهرا في ان زمان نسبة وجوب الماضي على اليقين نفس زمان حصول اليقين. ولا ينطبق ذلك الا على الاستصحاب لبقاء اليقين في مورده محفوظا إلى زمان العمل به.

واما قاعدة اليقين فان موردها الشك الساري فيكون اليقين في ظرف وجوب العمل به معدوما.

ولعله من أجل هذا الظهور استظهر من استظهر دلالة الرواية على الاستصحاب.

مكاتبة علي بن محمد القاساني

كتب علي بن محمد القاساني إلى أبي محمد . عليه السلام .، قال: كتبت إليه . وأنا بالمدينة . عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان، هل يصام أم لا ؟ فكتب: « اليقين لا يدخل فيه الشك، صم للرؤية وأفطر للرؤية ^(١) .

(١) الوسائل: الجزء ٧، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٣.

وجه الاستدلال: أن المراد من اليقين، إمّا هو اليقين بأنّ الزمان الماضي كان من شعبان فشكّ في خروجه بحلول اليوم التالي، أو اليقين بعدم دخول رمضان وقد شكّ في دخوله. وعلى كلا التقديرين لا يكون اليقين السابق منقوضاً بالشك. وهذا هو المراد من قوله: «اليقين لا يدخل فيه الشك».

لذا قال (قده): خامسا - مكاتبة علي بن محمد القاساني قال: كتبت إليه - وانا بالمدينة - عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا؟

فكتب: اليقين لا يدخله الشك، صم للرؤية وافطر للرؤية. قال الشيخ الأنصاري: (والإنصاف ان هذه الرواية اظهرها في هذا الباب، الا ان سندها غير سليم).

وذكر في وجه دلالتها: (ان تفريع تحديد كل من الصوم والافطار على رؤية هلال رمضان وشوال لا يستقيم الا بإرادة عدم جعل اليقين السابق مدخولا بالشك، أي مزاحما به).

وقد اورد عليه صاحب الكفاية بما محصله مع توضيح منا: انا نمنع من ظهور هذه الرواية في الاستصحاب فضلا عن أظهريتها، نظر إلى ان دلالتها عليه تتوقف على أن يراد من اليقين اليقين بعدم دخول رمضان وعدم دخول شوال، ولكن ليس من البعيد ان يكون المراد به اليقين بدخول رمضان المنوط به وجوب

الصوم واليقين بدخول شوال المنوط به وجوب الافطار .

ومعنى انه لا يدخله الشك انه لا يعطي حكم اليقين للشك ولا ينزل منزلته، بل المدار في وجوب الصوم والافطار على اليقين فقط، فانه وحده هو المناط في وجوبهما، أي ان الصوم والافطار يدوران مداره.

ولذا قال بعده: (صم للرؤية وافطر للرؤية) مؤكدا لاشتراط وجوب الصوم والافطار باليقين. وهذا المضمون دلت عليه جملة من الأخبار بقريب من هذا التعبير مما يقرب ارادته من هذه الرواية ويؤكد.

ولا بأس في ذكر بعض هذه الأخبار لتتضح موافقتها لهذه الرواية: (منها) قول أبي جعفر عليه السلام: (إذا رأيت الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فافطروا، وليس بالرأي ولا بالتظني، ولكن بالرؤية).

و (منها): صم للرؤية وافطر للرؤية، وإياك والشك والظن، فإن خفى عليكم فأتوا الشهر الأول ثلاثين.

و (منها): صيام شهر رمضان بالرؤية وليس بالظن.

مدى دلالة الأخبار

هذه هي الروايات المهمة في هذا الباب، وفيما ذكرنا غنى وكفاية. ثم إن مقتضى إطلاق الروايات، وكون التعليل (لا تنقض اليقين بالشك) أمراً ارتكازياً، حجية الاستصحاب في جميع الأبواب والموارد، سواء كان المستصحب أمراً وجودياً أم عدمياً، وعلى فرض كونه وجودياً لا فرق بين كونه حكماً شرعياً تكليفاً أو وضعياً أو موضوعاً خارجياً له آثاره الشرعية كالكرية، وحياة زيد، وغير ذلك.

لذا قال (قده): ان تلك الأخبار العامة المتقدمة هي أهم ما استدل به للاستصحاب.

الروايات الخاصة المؤيدة لروايات الاستصحاب

قليل ان هذه الأخبار الاخيرة إنما تدل على حجية الاستصحاب في مواضع مخصوصة، فلا تدل على حجيته على الاطلاق.

والحال على ما ذكرت من ورودها في موارد مخصوصة، إلا أن العقل يحكم من بعض الأخبار الدالة على حجيته مطلقاً، ومن حكم الشارع به في مواضع مخصوصة كثيرة . كحكمه باستصحاب الملك، وجواز الشهادة به، حتى يعلم الرافع، والبناء على الاستصحاب في بقاء الليل والنهار، وعدم جواز قسمة تركة الغائب ولو مضى زمان يظن عدم بقاءه، وعدم تزويج زوجاته، وجواز عتق العبد الأبق من الكفارة، إلى غير

ذلك مما لا يحصى كثرة . بأن الحكم في خصوص هذه المواضع بالبناء على الحالة السابقة ليس لخصوص هذه الموانع، بل لأن اليقين لا يرفعه إلا يقين مثله. ومن تلك الاخبار التي ادعي خصوص موردها مارواه الشيخ الطوسي رحمه الله ومنها:

رواية عبد الله بن سنان

روى الشيخ بسند صحيح عن عبد الله بن سنان قال: سأل أبي أبا عبد الله . عليه السلام . وأنا حاضر: إِنِّي أُعِيرُ الذَّمَّ ثَوْبِي وَأَنَا أَعْلَمُ أَنَّهُ يَشْرَبُ الْخَمْرَ، وَيَأْكُلُ لَحْمَ الْخَنْزِيرِ، فِيرُدُّهَا عَلَيَّ أَفَاغْسِلُهُ قَبْلَ أَنْ أُصَلِّيَ فِيهِ؟ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ . عليه السلام .: «صَلِّ فِيهِ وَلَا تَغْسِلْهُ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ، فَإِنَّكَ أَعْرَثَهُ إِيَّاهُ وَهُوَ طَاهِرٌ، وَلَمْ تَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ نَجَسَهُ، فَلَا بَأْسَ أَنْ تَصَلِّيَ فِيهِ حَتَّى تَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ نَجَسَهُ»^(١).

وجه الاستدلال: انَّ الإمام لم يعلّل طهارة الثوب بعدم العلم بالنجاسة حتى ينطبق على قاعدة الطهارة، بل علّله بأنك كنتَ على يقين من طهارة ثوبك وشككتَ في تنجيسه فما لم تستيقن أنّه نجسه فلا يصحّ لك الحكم على خلاف اليقين السابق، والمورد وإن كان خاصاً بطهارة الثوب لكنه غير مخصّص وذلك لوجهين :

الأول: ظهور الرواية في صدد إعطاء الضابطة الكلية .

(١) الوسائل: الجزء ٧، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٣.

والثاني: التعليل بأمر ارتكازي يورث إسراء الحكم إلى غير مورد

السؤال.

لذا قال (قدم): وهناك أخبار خاصة تؤيدها. ذكر بعضها الشيخ الأنصاري، ونحن نذكر واحدة منها للاستئناس، وهي رواية عبد الله بن سنان الواردة فيمن يعير ثوبه الذمي وهو يعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير، قال: فهل علي أن اغسله؟ فقال: لا، لأنك أعرتة اياه وهو طاهر. ولم تستيقن انه نجسه.

قال الشيخ: (وفيها دلالة واضحة على أن وجه البناء على الطهارة وعدم وجوب غسله هو سبق طهارته وعدم العلم بارتفاعها).

والمهم لنا ان نبحت الآن عن مدى دلالة تكلم الأخبار من جهة بعض التفصيلات المهمة في الاستصحاب، فنقول:

اولا - التفصيل بين الشبهة الحكمية والموضوعية

ويقع البحث في المقام عن صلاحية دليل الاستصحاب لإثبات التبعّد بالاستصحاب مطلقا وفي تمام موارد الشك المسبوق بالعلم.

وهذا هو مقتضى إطلاق قوله عليه السلام «ولا ينقض اليقين أبدا بالشك»، إلا أنه في مقابل دعوى العموم هناك من ذهب إلى التفصيل، كما أن القائلين بالتفصيل قد اختلفوا في جهة التفصيل، فهناك من

ذهب إلى التفصيل بين المستصحب الثابت بواسطة الدليل الشرعي وبين ما هو ثابت بالدليل العقلي، كما أن هناك قولاً آخر بالتفصيل بين الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية، فالاستصحاب جارٍ في الثانية دون الأولى. وعلل ذلك بعضهم بأن أخبار الاستصحاب لا عموم لها ولا إطلاق يشمل الشبهة الحكمية، لأن القدر المتيقن منها خصوص الشبهة الموضوعية، لا سيما أن بعضها وارد في خصوصها، فلا تعارض أدلة الاحتياط. ولكن الإنصاف عند الماتن (ره) هو أن لأخبار الاستصحاب من قوة الإطلاق والشمول ما يجعلها ظاهرة في شمولها للشبهة الحكمية.

لذا قال (قده): أولاً - التفصيل بين الشبهة الحكمية والموضوعية: إن المنسوب إلى الأخباريين اعتبار الاستصحاب في خصوص الشبهة الموضوعية، وأما الشبهات الحكمية مطلقاً فعلى القاعدة عندهم من وجوب الرجوع إلى قاعدة الاحتياط.

وعلل ذلك بعضهم بأن أخبار الاستصحاب لا عموم لها ولا إطلاق يشمل الشبهة الحكمية، لأن القدر المتيقن منها خصوص الشبهة الموضوعية، لا سيما أن بعضها وارد في خصوصها، فلا تعارض أدلة الاحتياط.

ولكن الإنصاف أن لأخبار الاستصحاب من قوة الإطلاق والشمول ما يجعلها ظاهرة في شمولها للشبهة الحكمية، ولا

سيما ان أكثرها وارد مورد التعليق وظاهرها تعليق الحكم على اليقين من جهة ما هو يقين، كما سبق بيان ذلك في الصحيحة الأولى.

فيكون شمولها للشبهة الحكمية حينئذ من باب التمسك بالعلّة المنصوصة. على أن رواية محمد بن مسلم المتقدمة عامة لم ترد في خصوص الشبهة الموضوعية. فالحق شمول الأخبار للشبهتين. واما أدلة الاحتياط فقد تقدمت المناقشة في دلالتها فلا تصلح لمعارضة أدلة الاستصحاب.

ثانياً: التفصيل بين الشك في المقتضى والرافع

التفصيل الذي بحثه المصنّف رحمه الله في المقام هو التفصيل بين الشك في الرافع فيجري الاستصحاب في موردّه وبين الشك في المقتضى فلا يجري الاستصحاب في موردّه، وهذا التفصيل قد تبناه الشيخ الأنصاري رحمه الله وتبعه في ذلك المحقق النائيني رحمه الله. وحاصله: هو أنّ متعلّق اليقين ليس ذا طبيعة واحدة بل إنها متفاوتة من متعلّق إلى آخر، فقد يكون متعلّق اليقين «المتيقن» مما له شأنية البقاء والاستمرار لو اتفق له الوجود، وهذا يعني أنه متى ما وجد فإنه يبقى إلا أن يطرأ ما يوجب انقطاع استمراره، فلو وقع الشك في طروء هذا القاطع والذي ينهي حالة الاستمرار للمتيقّن، فإنّ الاستصحاب يقتضي نفي الانقطاع واستمرار بقاء المتيقن، وهذه الحالة هي التي

يجري فيها الاستصحاب. ومثاله الزوجية فإنها متى ما تحققت فإنها تبقى، غايته أنه قد يطرأ عليها ما يوجب انقطاعها وانتفاءها كطروء بعض العيوب الموجبة للفسخ أو الطلاق أو الارتداد أو ما إلى ذلك. وفي مثل هذه الحالة يكون الشك في بقاء الزوجية يساوق الشك في طروء الرافع ولا معنى للشك من جهة أخرى بعد العلم بتحقق الزوجية، هذه هي الحالة الأولى للمتيقن.

والحالة الثانية: للمتيقن هي عدم اقتضاء طبيعته للبقاء والاستمرار إلى أن يطرأ الرافع بل إنها تقتضي البقاء لأمد محدد ثم تنتفي بنفسها ومن دون عروض أي طارئ موجب لارتفاع حالة البقاء، نعم قد يعرض للمتيقن الانقطاع بسبب طارئ موجب لإعدام وجوده الذي لو لا عروض هذا القاطع لاستمر هذا الوجود حتى ينتهي أمده، ومن هنا يتضح أن مراد القائلين بعدم جريان الاستصحاب في موارد الشك في المقتضي إنما يقصدون حالات الشك الناشئة عن احتمال انتهاء أمد المتيقن لا حالات الشك في طروء الرافع له، فإنه حتى وإن كان المتيقن من قبيل الحالة الثانية فإن الاستصحاب يجري في مورده لو كان منشأ الشك هو طروء الرافع، كما لو كانت طبيعة المتيقن البقاء إلى ساعة من حين حدوثه ووقع الشك في ارتفاعه لعارض قبل تمام الساعة فإن الاستصحاب جار في مثل هذا الفرض ولا يقصدون أن مطلق الطبائع التي لا تقتضي البقاء الأبدي إذا وقع الشك في بقائها فإن الاستصحاب لا يجري في موردها، بل إن الاستصحاب الذي لا

يجري في موردها هو ما كان منشؤه الشك في اقتضاء المتيقن للبقاء إلى هذه المرحلة الزمنية .

ويمكن التمثيل لهذه الحالة من حالات المتيقن بما لو وقع الشك في بقاء نهار شهر رمضان، وكان منشؤه الشك في اقتضاء النهار للبقاء إلى هذه المرحلة الزمنية، إذ أن طبيعة النهار لا تقتضي الاستمرار إلى الأبد ما لم يطرأ الرافع بل إن لها أمدا تنتهي بانتهائه، وفي مثل هذه الحالة لا يجري الاستصحاب بناء على مبنى التفصيل .

إذا عرفت هذا فاعلم أنه ذهب الشيخ الأعظم إلى اختصاص حجية الاستصحاب بالشك في الرافع دون المقتضي، وقد استدل على ذلك بالروايات الماضية وذلك بطريقين، فتارة عن طريق التمسك بمادة النقص، وأخرى عن طريق التمسك بالهيئة، وإليك بيان كلا الطريقين.

أما الأول، فقال: إن حقيقة النقص هو رفع الهيئة الاتصالية كما في قولك: «نقضت الحبل»، وقال سبحانه: (وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقَضَتْ غَزْلَهُمَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا)^(١) .

والمعنى الحقيقي في المقام ممتنع لعدم اشتغال اليقين على الهيئة الاتصالية فلا بد من حمله على المعنى المجازي.

والأقرب إليه هو ما أحرز المقتضي للبقاء فيه وشك في رافعه لا ما شك في أصل اقتضائه للبقاء مع صرف النظر عن الرافع، وبما أن

أقرب المعاني هو الأوّل لا الثاني، فلا بد أن يحمل عليه أخذاً بقاعدة إذا تعذّرت الحقيقة (اليقين بمعناه اللغوي) فيحمل على أقرب المجازات وهو رفع الشيء القابل للاستمرار لا مطلق رفع اليد عن الشيء.

وأما الثاني، فقال: أنّ النهي عن انتقاض اليقين أمر غير ممكن، لانتقاضه بالشك قهراً، فلا بد أن يتوجّه النهي إلى المتيقّن، وقد عرفت أنّ المتيقّن على قسمين، فأقربه إلى مفهوم النقض هو ما أحرز استعداده للبقاء، لا مطلق الشيء، وإن شكّ في استعداده، وبذلك يكون النقض بمادّته وهيئته قرينة على كون الخصوص هو المراد من المتعلّق، وتكون النتيجة تحريم نقض ما كان على يقين منه، أو ما تعلّق به اليقين من حكم أو موضوع ذي حكم، فيجب أن يكون ما تعلّق به اليقين ذا اقتضاء، كالطهارة وحياة زيد^(١).

تقريب آخر نقل عن المحقّق الهمداني:

ثمّ إنّ المحقّق الهمداني أيدّ تفصيل الشيخ الأعظم بوجه آخر فقال: إنّ إضافة النقض إلى اليقين في الاستصحاب ليس باعتبار وجوده السابق، بل باعتبار تحقّقه في زمان الشكّ بنحو من المسامحة والاعتبار إذ لا يرفع اليد عن اليقين السابق وإن قلنا بعدم حجّية الاستصحاب، بل غاية الأمر يرفع اليد عن حكمه في زمان الشكّ (إذا قلنا بعدم حجّيته). فلا بدّ في تصحيح إضافة النقض إليه بالنسبة إلى

(١) فرائد الأصول ٣٣٦: الشيخ الأنصاري، بتصرف.

زمان الشك من اعتبار وجود تقديري له بحيث يصدق عليه بهذه الملاحظة أن الأخذ بالحالة السابقة عمل باليقين، ورفع اليد عنه، نقض له. ومن المعلوم أن تقدير اليقين مع قيام مقتضيه حين عرفاً بل لوجوده التقديري حينئذ وجود حقيقي يطلق عليه لفظ اليقين، إلا ترى أن العرف يقولون: ما عملت بيقيني. أما تقدير اليقين في موارد الشك في المقتضي فبعيد لا يساعد عليه استعمال العرف أصلاً^(١).

لذا قال (قده): ثانياً- التفصيل بين الشك في المقتضى والرافع: هذا هو القول التاسع المتقدم، والأصل فيه المحقق الحلي، ثم المحقق الخونساري، وأيده كل التأييد الشيخ الأعظم، وقد دعمه جملة من تأخر عنه.

وخالفهم في ذلك الشيخ الآخوند فذهب إلى اعتبار الاستصحاب مطلقاً، وهو الحق ولكن بطريقة أخرى غير التي سلكها الشيخ. ومن أجل هذا أصبح هذا التفصيل من أهم الأقوال التي عليها مدار المناقشات العلمية في عصرنا. ويلزمنا النظر فيه من جهتين: من جهة المقصود من المقتضى والمانع، ومن جهة مدى دلالة الأخبار عليه.

١- المقصود من المقتضى والمانع ونحيل ذلك إلى تصريح

(١) المحقق الهمداني: الفوائد الرضوية على الفرائد المرتضوية: ١٥١.

الشيخ نفسه فقد قال: (المراد بالشك من جهة المقتضى: الشك من حيث استعداده وقابليته في ذاته للبقاء، كالشك في بقاء الليل والنهار وخيار الغبن بعد الزمان الأول).

الظاهر من ارادة المقتضي من كلام الشيخ الاعظم

ما يظهر من الأمثلة الواردة للشك في المقتضي أو الرافع في كلمات الشيخ و تلاميذه وهو قياس الأحكام على الأمور الكونية. فكما أن الأمور الكونية على قسمين: قسم يحرز استعداده كالشاب، القابل لأن يعيش إلى ستين وسبعين سنة، ولكن شك في حياته لأجل طروء الطوارئ والحوادث، وقسم يشك في استعداده للبقاء، كالشيخ الفاني الذي أبلته نوازل الدهر ومراراته فشك في بقائه لأجل الشك في استعداده للحياة في هذه الفترة.

فهكذا الأحكام الشرعية فقسم منها مستعد للبقاء في طول الزمان غير زائلة إلا بالرافع كالملكىة والطهارة في الوضعية، ووجوب الصلاة والصوم والحج في الأحكام الكلىة التكليفية فلا يزول إلا بالامتنال في الجزئية وبالنسخ في الكلىة، وقسم منها مشكوك البقاء لأجل الشك في استعداده له في الآتات المتأخرة، كالخيار المجعول للمغبون بعد علمه بالغبن وتمكّنه من إعمال خياره، فيشك في بقائه لا لأجل رافع له، بل لأجل الشك في اقتضائه للبقاء، بعد العلم والتأخير في إعمال الخيار.

فإن قلت: هل الشكّ في حصول الغاية في النكاح المنقطع،
ووجوب الصلاة المحدّد بغروب الشمس، من قبيل الشكّ في المقتضي
أو من قبيل الشكّ في الرفع؟

قلت: لو شكّ في العقد المنقطع في بذل المدّة مع كونها أطول
مما مضى فهو من قبيل الشكّ في الرفع ولو شكّ في حصول الغاية
لأجل الشكّ في مقدار الأجل فهو من قبيل الشكّ في المقتضي، وأما
مثل وجوب الصلاة، فهو من قبيل الشكّ في المقتضي سواء كانت
الشبهة موضوعية كما إذا كان في السماء غيم وشكّ في تحقّق الغروب
فالشكّ يرجع إلى طول اليوم وقصره أم حكمية كما إذا شكّ في أنّ
المغرب يتحقّق باستتار الشمس أو بزوال الحمرة المشرقية فمآل الشكّ
إلى امتداد اليوم وقصره.

وباختصار: كلّ حكم أو موضوع لو ترك لبقى إلى أن يرفعه الرفع
فهو من قبيل الشكّ في الرفع، وكلّ حكم أو موضوع لو ترك لانتهى
بنفسه وإن لم يرفعه رافع فهو من قبيل الشكّ في المقتضي.
هذا ما قيل في ما يفهم من كلام الشيخ الاعظم (ره).

لذا قال (قده): فيفهم منه انه ليس المراد من المقتضى - كما
قد ينصرف ذلك من إطلاق كلمة المقتضى - مقتضي الحكم
أي الملاك والمصلحة فيه، ولا المقتضي لوجود الشيء في باب
الأسباب والمسببات بحسب الجعل الشرعي، مثل أن يقال: إن

الوضوء مقتض للطهارة وعقد النكاح مقتض للزوجية. بل المراد نفس استعداد المستصحب في ذاته للبقاء وقابليته له من أية جهة كانت تلك القابلية وسواء فهمت هذه القابلية من الدليل أو من الخارج. ويختلف ذلك باختلاف المستصحبات وأحوالها، فليس فيه نوع ولا صنف مضبوط من حيث مقدار الاستعداد، كما صرح بذلك الشيخ.

والتعبير عن الشك في القابلية بالشك في المقتضي فيه نوع من المسامحة توجب الأيهام. وينبغي أن يعبر عنه بالشك في اقتضائه للبقاء لا الشك في المقتضي، ولكن بعد وضوح المقصود فالأمر سهل.

وأما الشك في الرافع، فعلى هذا يكون المقصود منه الشك في طرو ما يرفع المستصحب مع القطع باستعداده وقابليته للبقاء لولا طرو الرفع، كما صرح به الشيخ، وذكر أنه على أقسام.

توضيح مصطلح (الشك في الرافع والرافعية)

التفصيل بين الشك في الرافع والشك في رافعية الموجود هذا البحث قد عنونه الشيخ الأعظم رحمه الله في الرسائل عند البحث في القول العاشر حول حجية الاستصحاب. وقد ذهب في هذا القول المحقق السبزواري إلى أن الاستصحاب حجة فيما إذا تعلّق الشك

بأصل الواقع كما إذا شك في أنه نام أو لا، لا فيما إذا تعلّق بوصف الأمر الموجود، كالشك في أن البلل الموجود بول حتى يكون رافعاً له، أو مذي حتى لا يكون كذلك، ومثله إذا شك في أن الرعاف ناقض للوضوء أو لا. وكان حاصل دليله: أن النهي عن نقض اليقين بالشك إنّما يعقل في الشك في الرافع دون غيره، لأنّه لو نقض الحكم في الثاني . بوجود الأمر الذي شك في كونه رافعاً . لم يكن النقض بالشك، بل إنّما يحصل باليقين بوجود ما شك من كونه رافعاً، أو باليقين بوجود ما يشك في استمرار الحكم معه لا بالشك^(١).

فالمحقق السبزواري ذهب إلى أن اختصاص الحجية بالشك، في أصل الرافع، لا في رافعية الشيء سواء أكانت الشبهة شبهة موضوعية كما دار أمر البلل بين البول والمذي أم شبهة حكمية كما إذا شك في أن الرعاف ناقض للوضوء أو لا . وقال رحمه الله في وجه التخصيص ما هذا حاصله: إنّ الصحيحة تدلّ على النهي عن نقض اليقين بالشك وذلك إنّما يعقل في القسم الأوّل أي الشك في أصل الرافع دون غيره لأنّ غيره لو نقض الحكم بوجود الأمر الذي شك في كونه رافعاً، لم يكن النقض بالشك بل إنّما يحصل باليقين بوجود ما شك في كونه رافعاً أو باليقين بوجود ما يشك في استمرار الحكم معه لا بالشك^(٢).

(١) الفرائد: ٣٦٢ عند بيان القول العاشر.

(٢) فرائد الاصول: ٣٦٢، عند بيان القول العاشر.

وقد ذهب المحقق الخوانساري في ذخيرة المعاد ^(١) إلى كون الاستصحاب حجة مطلقاً إلا في قسم واحد، وهو: ما إذا كان منشأ الشك إجمال مفهوم لفظ جعل غاية للحكم. وعلى هذا هو يفصل في الشك في الرافعية بين كون منشأ الشك، خلط الأمور الخارجية كما إذا دار أمر البلل بين البول والمذي، فالاستصحاب حجة، وما إذا كان منشؤه إجمال مفهوم لفظ جعل غاية للحكم، كما إذا وجبت الصلاة إلى المغرب أداءً ولكن تردّد مفهومه بين كونه هو استتار القرص أو ذهاب الحمرة الشرقية ففي مثله لا يجوز استصحاب بقاء النهار ولا يترتب عليه الأثر الشرعي وهو كون إقامة الصلاة فيه أداءً، أو وجوب الإمساك. وقد نقل الشيخ الأنصاري عبارة المحقق الخوانساري هذه.

ويتقريب آخر للسيد الخوئي (ره) كما عن المصباح: أن الشك إذا كان في وجود الرافع كان رفع اليد عن اليقين نقضاً لليقين بالشك، فمن كان متيقناً بالطهارة من الحدث وشك في تحقق النوم مثلاً، فرفع اليد عن الطهارة وعدم ترتيب آثارها إنما هو للشك في النوم ومستند إليه، فيصدق عليه نقض اليقين بالشك، فيكون مشمولاً لقوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك...» وأما إذا كان الشك في رافعية الموجد فليس رفع اليد عن الطهارة مستنداً إلى الشك بل إلى اليقين بوجود ما يحتمل كونه رافعاً، لأن المعلول يستند إلى الجزء الأخير من

العلة، فلا يكون من نقض اليقين بالشك، بل من نقض اليقين باليقين، سواء كان الشك في رافعية الموجود من جهة الشبهة الموضوعية كما إذا شك بعد الطهارة في أن الرطوبة الخارجة بعدها بول أو مذي، أو من جهة الشبهة الحكمية كما إذا شك في أن الرعاف ناقض للطهارة أم لا، فرفع اليد عن الطهارة في المثالين مستند إلى اليقين بوجود ما يحتمل كونه رافعاً لا إلى الشك في رافعيته، لأننا لو فرضنا عدم تحقق اليقين المذكور، لا يكون مجرد الشك في رافعية الرطوبة المرددة أو في رافعية الرعاف مثلاً ناقضاً لليقين بالطهارة ورفع اليد عنها، فالموجب لرفع اليد عن الطهارة إنما هو اليقين بوجود ما يحتمل كونه رافعاً^(١).

اقول: أن تجرد كلمة اليقين والشك في الرواية من ذكر المتعلق يدل على وحدة المتعلق، يعني أن هذا التجرد يدل على أن ما تعلق به اليقين هو نفس ما تعلق به الشك، وإلا فإن من المقطوع به أنه ليس المراد اليقين بأي شيء كان والشك بأي شيء كان لا يرتبط بالمتيقن. ولكن كونها دالة على وحدة المتعلق لا يجعلها ظاهرة في كونه واحداً في جميع الجهات حتى من جهة الزمان لتكون ظاهرة في قاعدة اليقين كما قيل. وقيل في إيضاحه: أن الاستصحاب عند العقلاء والذي أمضاه الشارع بنفس المعنى الموجود عندهم عبارة عن جرّ الحالة السابقة وامتداد عمر اليقين، عند الشك إذا كان منشؤه الإبهام السائد على

(١) مصباح الاصول: ٢: ٩١.

الخارج، كما إذا شكّ في بقاء حياة زيد، أو طهارة زيد، فمنشؤه في الجميع، هو كون الخارج مستوراً على المستصحب، والغاية من الاستصحاب رفع الإبهام عن الخارج.

وأما إذا كان الخارج أمراً معلوماً له، كما في مثال النهار، فإنّ الإنسان يرى بعينه استتار القرص وبقاء الحمرة المشرقية، وليس هنا أي شك يرتبط بالخارج وإنّما طرأ الشك عليه في بقاء النهار لأجل الجهل بما وضع له لفظ المغرب، فهل الموضوع له استتار القرص، أو هو مع زوال الحمرة؟ فالإبهام في ناحية الموضوع له صار سبباً للشكّ في بقاء النهار لا الإبهام السائد على الخارج، ففي مثله لا يكون الاستصحاب حجة، عند العقلاء وتكون الروايات منصرفة عنها. نظير ذلك إذا علمنا بأنّ زيداً كان عالماً ولكن طرأ عليه النسيان فشكّ في كونه مصداقاً له أو لا، والشكّ في كونه عالماً أو ليس بعالم ليس نابعاً من إبهام الخارج، بل نابع من الجهل بالموضوع له، وأنّ المشتق موضوع للمتلبس، أو للأعم منه ومن انقضى عنه المبدأ، ومثل هذا النوع من الشكّ غير الناجم من الإبهام السائد على الخارج، خارج عن مدلول أدلة الاستصحاب. ولأجل هذا ذهب البعض الى وجاهة تفصيل المحقق الخوانساري المتقدم.

ويذكر ان المحقق الخوانساري في شرح الدروس في مسألة الاستنجا بالاحجار، قال: «اعلم: أنّ القوم ذكروا أنّ الاستصحاب إثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه، وهو ينقسم على قسمين

باعتبار الحكم المأخوذ فيه إلى شرعي وغيره.

فالأول مثل ما إذا ثبت نجاسة ثوب أو بدن في زمان فيقولون: إن بعد ذلك الزمان يجب الحكم بنجاسته إذا لم يحصل العلم بما يرفعها. والثاني مثل ما إذا ثبت رطوبة ثوب في زمان ففيما بعد ذلك الزمان يجب الحكم برطوبته ما لم يعلم الجفاف، فذهب بعضهم إلى حجّيته بقسميه، وذهب بعضهم إلى حجّية القسم الأول فقط.

لذا قال (قده): والمتحصل من مجموع كلامه في جملة مقامات انه ينقسم إلى قسمين رئيسين: الشك في وجود الرافع والشك في رافعية الوجود. وهذا القسم الثاني انكر المحقق السبزواري حجّية الاستصحاب فيه باقسامه الثلاثة الآتية وهو القول العاشر في تعداد الأقوال.

ونحن نذكر هذه الاقسام لتوضيح مقصود الشيخ.

١- (الشك في وجود الرافع). ومثل له بالشك في حدوث البول مع العلم بسبق الطهارة. وهو رحمه الله لا يعني به إلا الشك في الشبهة الموضوعية خاصة وأما ما كان في الشبهة الحكمية فلا يعمه كلامه، لأن الشك في وجود الرافع فيها ينحصر عنده في الشك في النسخ خاصة لأنه لا معنى لرفع الحكم إلا نسخه. واجراء الاستصحاب في عدم النسخ. كما قال - إجماعي بل

ضروري. والسرف في ذلك ما تقدم في مباحث النسخ في الجزء الثالث من أن إجماع المسلمين قائم على أنه لا يصح النسخ إلا بدليل قطعي، فمع الشك لا بد أن يؤخذ بالحكم السابق المشكوك نسخه، أي أن الأصل عدم النسخ لأجل هذا الإجماع، لا لأجل حجية الاستصحاب.

٢ - (الشك في رافعية الوجود). وذلك بأن يحصل شيء معلوم الوجود قطعاً ولكن يشك في كونه رافعاً للحكم. وهو على أقسام ثلاثة:

(الأول) - فيما إذا كان الشك من أجل تردد المستصحب بين ما يكون الوجود رافعاً له وبين ما لا يكون. ومثل له بما إذا علم بأنه مشغول الذمة بصلاة ما، في ظهر يوم الجمعة، ولا يعلم أنها صلاة الجمعة أو صلاة الظهر فإذا صلى الظهر مثلاً فإنه يتردد أمره لا محالة في أن هذه الصلاة الموجودة التي وقعت منه هل هي رافعة لشغل الذمة بالتكليف المذكور أو غير رافعة.

(الثاني) - فيما إذا كان الشك من أجل الجهل بصفة الوجود في كونه رافعاً مستقلاً في الشرع، كالذي المشكوك في كونه ناقضاً للطهارة، مع العلم بعدم كونه مصداقاً للرافع المعلوم وهو البول.

(الثالث) - فيما إذا كان الشك من أجل الجهل بصفة الموجود في كونه مصداقا للرافع المعلوم مفهومه أو من أجل الجهل به في كونه مصداقا للرافع المجهول مفهومه.

مثال الأول الشك في الرطوبة الخارجة في كونها بولا، أو مذيا مع معلومية مفهوم البول والمذي وحكمهما.

ومثال الثاني الشك في النوم الحادث في كونه غالبا للسمع والبصر أو غالبا للبصر فقط مع الجهل بمفهوم النوم الناقض في انه يشمل النوم الغالب للبصر فقط.

ورأي الشيخ ان الاستصحاب يجري في جميع هذه الاقسام، سواء كان شكا في وجود الرافع أو في رافعية الموجود بأقسامه الثلاثة، خلافا للمحقق السبزواري (ما اختاره المحقق السبزواري في الذخيرة حيث إنه في مسألة الماء الكثير المطلق الذي سلب عنه الإطلاق بممازجة المضاف النجس استدلل على نجاسته بالاستصحاب.. ثم قال: لا يقال: قول أبي جعفر عليه السلام في صحيحة زارة: «ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا، ولكن تنقضه بيقين آخر» يدل على استمرار أحكام اليقين ما لم يثبت الرافع) إذ اعتبر الاستصحاب في الشك في وجود الرافع فقط دون الشك في رافعية الموجود كما تقدمت الإشارة إلى ذلك.

٢- مدى دلالة الأخبار على هذا التفصيل قال الشيخ الأعظم:

(ان حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتصالية كما في نقض الحبل. والاقرب إليه على تقدير مجازيته هو رفع الأمر الثابت) إلى ان قال: (فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار). وعليه، فلا يشمل اليقين المنهي عن نقضه بالشك في الأخبار اليقين إذا تعلق بأمر ليس من شأنه الاستمرار أو المشكوك استمراره. توضيح مقصوده مع المحافظة على الفاظه حد الامكان:

ان النقض لغته لما كان معناه رفع الهيئة الاتصالية كما في نقض الحبل، فان هذا المعنى الحقيقي ليس هو المراد من الروايات قطعاً، لان المفروض في موارد طرو الشك في استمرار المتيقن، فلا هيئة اتصالية باقية لليقين ولا لمتعلقه بعد الشك في بقائه واستمراره. فيتعين ان يكون اسناد النقض إلى اليقين على نحو المجاز، ولكن هذا المجاز له معنيان يدور الأمر بينهما، وإذا تعددت المعاني المجازية فلا بد أن يحمل اللفظ على أقربها إلى المعنى الحقيقي. وهذا يكون قرينة معينة للمعنى المجازي. وهنا المعنيان المجازيان أحدهما أقرب من الآخر، وهما:

١- ان يراد من النقض مطلق رفع اليد عن الشيء وترك العمل به وترتيب الأثر عليه ولو لعدم المقتضي له، فيكون المنقوض عاما شاملا لكل يقين.

٢- ان يراد منه رفع الأمر الثابت وهذا المعنى الثاني هو الأقرب إلى المعنى الحقيقي، فهو الظاهر من اسناد النقض وحينئذ فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار المختص بالموارد التي يوجد فيها هذا المعنى، والظاهر رجحان هذا المعنى الثاني على الأول، لان الفعل الخاص يصير مخصصا لمتعلقه إذا كان متعلقه عاما، كما في قول القائل: (لا تضرب أحدا)، فان الضرب يكون قرينة على اختصاص متعلقه بالاحياء، ولا يكون عمومه للاموات قرينة على إرادة مطلق الضرب. هذه خلاصة ما أفاده الشيخ. وقد وقعت فيه عدة مناقشات نذكر أهمها ونذكر ما عندنا ليتضح مقصوده وليتجلى الحق ان شاء الله تعالى.

الاشكالات على كلام الشيخ الاعظم

اولا: ذكر جملة من الاعلام هذا الاشكال على كلام الشيخ الاعظم في تفسير النقض لغة وذكروا انه لم يثبت في اللغة كون (النقض) حقيقة في رفع الهيئة الاتصالية، حتى لاتصح نسبته إلى اليقين لعدم اشتماله عليها، بل هو عبارة عن هدم الأمر المبرم والمستحكم سواء اكان أمراً حسياً أم أمراً قلبياً، والشاهد على ذلك نسبة النقض إلى اليمين والميثاق والعهد، في الذكر الحكيم، قال تعالى: (ولا تنقضوا

الْإِيمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا^(١)، وَقَالَ سُبْحَانَهُ: (وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ)^(٢)، وَقَالَ سُبْحَانَهُ: فَبِمَا نَقْضُهِمْ مِيثَاقَهُمْ وَكَفْرِهِمْ بِآيَاتِ اللَّهِ^(٣).

لذا قال (قده): أولا - (المناقشة الأولى) - ان النقض يقابل

الابرام.

والنقض كما فسروه في اللغة -: افساد ما أبرمت من عقد أو بناء أو حبل أو نحو ذلك. وعليه، فتفسيره من الشيخ برفع الهيئة الاتصالية ليس واضحا بل ليس صحيحا، إذ ان مقابل الاتصال الانفصال، فيكون معنى النقض حينئذ انفصال المتصل. وهو بعيد جدا عن معنى نقض العهد والعقد.

أقول: ليس من البعيد أن يريد الشيخ من الاتصال ما يقابل الانحلال وان كان ذلك على نحو المسامحة منه في التعبير، لا ما يقابل الانفصال. فلا إشكال.

ثانيا: المناقشة الثانية: تقدم الكلام في طيات البحث السابق من ان يستعمل اليقين وإرادة المتيقن وهذا يعني التصرف بلفظ اليقين،

(١) النحل: ٩١.

(٢) الرعد: ٢٥.

(٣) النساء: ١٥٥.

فقوله عليه السلام (لا تنقض اليقين..) عبارة اخرى عن النهي عن نقض المتيقن، لان اليقين مبرم لا ينتقض. اما بنحو المجاز، او بنحو تقدير لفظ محذوف، وكلاهما غير صحيح، لان الحمل على المجازية غلط لفقد التشبيه بينهما، باعتبار ان اليقين مبرم ولا يتصور نقضه بخلافه في المتيقن، وتقدير الاضافة يحتاج الى قرينة وقد فرض عدمها.

٢- (المناقشة الثانية)، وهي أهم مناقشة عليها يبني صحة استدلاله على التفصيل أو بطلانه. وحاصلها: ان هذا التوجيه من الشيخ (الانصاري رحمه الله) للاستدلال يتوقف على التصرف في اليقين بإرادة المتيقن منه، كما نبه عليه نفسه، لأنه لو كان النقص مستندا إلى نفس اليقين كما هو ظاهر التعبير فان اليقين بنفسه مبرم ومحكم فيصح اسناد النقص إليه ولو لم يكن لمتعلقه في ذاته استعداد البقاء، ضرورة انه لا يحتاج فرض الابرام في المنقوض إلى فرض ان يكون متعلق اليقين ثابتا ومبرما في نفسه حتى تختص حرمة النقص بالشك في الرافع. ولكن لا يصح إرادة المتيقن من اليقين على وجه يكون الاسناد اللفظي إلى نفس المتيقن، لأنه انما يصح ذلك إذا كان على نحو المجاز في الكلمة أو على نحو حذف المضاف، وكلا الوجهين بعيدان كل البعد إذ لا علاقة بين اليقين والمتيقن حتى يصح استعمال

أحدهما مكان الآخر على نحو المجاز في الكلمة، بل ينبغي أن يعد ذلك من الاغلاط. واما تقدير المضاف بأن نقدر متعلق اليقين أو نحو ذلك فان تقدير المحذوف يحتاج إلى قرينة لفظية مفقودة. ومن أجل هذا استظهر المحقق الأخوند عموم الأخبار لموردي الشك في المقتضي والرافع، لان النقض إذا كان مسندا إلى نفس اليقين فلا يحتاج في صحة اسناد النقض إليه إلى فرض أن يكون المتيقن مما له استعداد للبقاء.

أقول: ان البحث عن هذا الموضوع بجميع اطرافه وتعقيب كل ما قيل في هذا الشأن من اساتذتنا وغيرهم يخرجنا عن طور هذه الرسالة، فالجدير بنا أن نكتفي بذكر خلاصة ما نراه من الحق في المسألة متجنين الإشارة إلى خصوصيات الآراء والاقوال فيها حد الامكان. وعليه فنقول: ينبغي تقديم مقدمات قبل بيان المختار، وهي:

(أولاً) - انه لا شك في ان النقض المنهي عنه مسند إلى اليقين في لفظ الأخبار، وظاهرها ان وثاقة اليقين من جهة ما هو يقين هي المقتضية للتمسك به وعدم نقضه في قبال الشك الذي هو عين الوهن والتزلزل، لا سيما مع التعبير في بعضها بقوله عليه السلام: (لا ينبغي)، والتعليل في البعض الآخر بوجود اليقين المشعر بعليته للحكم كما سبق بيانه في قوله عليه السلام:

(فانه على يقين من وضوئه)، ولا سيما مع مقابلة اليقين بالشك، ولا شك انه ليس المراد من الشك المشكوك. وعلى هذا يتضح جليا ان حمل اليقين على إرادة المتيقن على وجه يكون الاسناد اللفظي إلى المتيقن بنحو المجاز في الكلمة أو بنحو حذف المضاف خلاف الظاهر منها بل خلاف سياقها بل مستهجن جدا فيتأيد ما قاله المعارض ولذا استبعد شيخنا المحقق النائيني ان يريد الشيخ الأعظم من المجاز المجاز في الكلمة، وهو استبعاد في محله وأبعد منه إرادة حذف المضاف.

اقول: لم لا نقول ان المراد من مادة النقض المتعلق باليقين هو نقض ادعائي بحسب البناء والعمل، وليس الحقيقي، فيكون مرجع النهي المستفاد من الهيئة (لا تنقض) هو الامر ببناء الشاك على الابقاء على اليقين بلحاظ ما يترتب عليه من الأعمال الراجع إلى وجوب المعاملة مع اليقين المنقوض معاملة عدمه من حيث الجري العملي، فكل عمل يجب في حال اليقين بشئ يجب في حال الشك في بقاءه سواء كان العمل من آثار نفس اليقين كاليقين الموضوعي أو من آثار المتيقن المترتب عليه بسبب اليقين كاليقين الطريقي المحض. وهذا ايضا ظاهر في كلام الكثير من الاصوليين قديما وحديثا..

ثانيا: ان النهي عن نقض اليقين ومتعلقه بالشك هو خارج عن الاختيار، لانه إما هو الحكم، فنقضه وعدمه بيد الشارع، وإما الموضوع

للحكم فهو أيضاً تابع للعلّة التكوينية كحياة زيد وبقاء الطهارة، فاليقين والمتيقّن إثباتاً ورفعاً خارجان عن الاختيار.

وأما ما هو الداخل تحت الاختيار هو نقض اليقين بحسب ما له من الآثار من حيث البناء والعمل، والمقصود من ترتيب آثار اليقين هو اليقين الملحوظ مرآة وطريقاً لاستقلالياً وموضوعياً فيكون المقصود إبقاء متعلّق اليقين سواء كان حكماً أو موضوعاً لذي حكم فعند ذاك ينطبق على مورد الاستصحاب.

وبتعبير آخر، كما أنّ الإنسان المتيقّن يجري في ضوء يقينه، فهكذا يجب أن يمشي على ضوئه مع الشكّ ما لم ينقضه يقين آخر، فيجوز له الدخول في الصلاة بالطهارة المستصحبة، ويحرم تقسيم مال زيد إذا كانت حياته مشكوكة.

قال الاخوند في الكفاية: وأما الهيئة، فلا محالة يكون المراد منها النهي عن الانتقال بحسب البناء والعمل لا الحقيقة، لعدم كون الانتقال بحسبها تحت الاختيار^(١).

لذا قال (قده): (ثانياً) - انه من المسلم به عند الجميع الذي لا شك فيه أيضاً ان النهي عن نقض اليقين في الأخبار ليس على حقيقته. والسر واضح، لان اليقين حسب الفرض منتقض فعلاً

بالشك فلا يقع تحت اختيار المكلف فلا يصح النهي عنه. وحينئذ، فلا معنى للنهي عنه إلا ان يراد به عدم الاعتناء بالشك عملا والبناء عليه كأنه لم يكن، لغرض ترتيب أحكام اليقين عند الشك، ولكن لا يصح ان يقصد أحكام اليقين من جهة انه صفة من الصفات لارتفاع أحكامه بارتفاعه قطعاً، فلم يكن رفع اليد عن الحكم عملاً نقضاً له بالشك بل باليقين لزوال موضوع الحكم قطعاً.

وعليه، فالمراد من الأحكام الأحكام الثابتة للمتيقن بواسطة اليقين به، فهو تعبير آخر عن الأمر بالعمل بالحالة السابقة في الوقت اللاحق، بمعنى وجوب العمل في مقام الشك بمثل العمل في مقام اليقين كأن الشك لم يكن، فكانه قال: أعمل في حال شكك كما كنت تعمل في حال يقينك ولا تعتنى بالشك.

إذا عرفت ذلك فيبقى ان نعرف على أي وجه يصح أن يكون التعبير بحرمة نقض اليقين تعبيراً عن ذلك المعنى (الذي هو النهي عن الانتقاض بحسب البناء والعمل لا الحقيقة، لعدم كون الانتقاض بحسبها تحت الاختيار)، فان ذلك لا يخلو بحسب التصور عن أحد أمور أربعة:

١- ان يكون المراد من اليقين المتيقن على نحو المجاز في الكلمة.

٢- ان يكون النقض أيضا متعلقا في لسان الدليل بنفس المتيقن ولكن على حذف المضاف.

٣- ان يكون النقض المنهي عنه مسندا إلى اليقين على نحو المجاز في الاسناد ويكون في الحقيقة مسندا إلى نفس المتيقن، والمصحح لذلك اتحاد اليقين والمتيقن أو كون اليقين آلة وطريقا إلى المتيقن.

٤- ان يكون النهي عن نقض اليقين كناية عن لزوم العمل بالمتيقن واجراء أحكامه، لان ذلك لازم معناه، باعتبار ان اليقين بالشيء مقتض للعمل به، فحله يلزم رفع اليد عن ذلك الشيء أو عن حكمه، إذ لا يبقى حينئذ ما يقتضي العمل به، فالنهي عن حله يلزمه النهي عن ترك مقتضاه، اعني النهي عن ترك العمل بمتعلقه.

وقد عرفت في (المقدمة الأولى) وفي مناقشة الشيخ بعد إرادة الوجهين الأولين، فيدور الأمر بين الثالث والرابع، والرابع هو الواجهة والاقرب، ولعله هو مراد الشيخ الأعظم، وان كان الذي يبدو من بعض تعبيراته إرادة الوجه الأول الذي استبعد شيخنا المحقق النائيني ان يكون مقصوده ذلك كما تقدم.

اما شيخنا النائيني، فلم يصرح بإرادة أي من الوجهين الآخرين، والأنسب في عبارة بعض المقررين لبحثه إرادة الوجه الثالث إذ قال: (انه يصح ورود النقض على اليقين بعناية المتيقن). وعلى كل حال فالوجه الرابع اعني الاستعمال الكنائي أقرب الوجوه وأولها، وفيه من البلاغة في البيان ما ليس في غيره، كما ان فيه المحافظة على ظهور الأخبار وسياقها في اسناد النقض إلى نفس اليقين، وقد استظهرنا منها كما تقدم في المقدمة الأولى ان وثاقة اليقين بما هو يقين هي المقتضية للتمسك به.

وفي الكناية - كما هو المعروف - بيان للمراد مع إقامة الدليل عليه، فان المراد الاستعمالي هنا الذي هو حرمة نقض اليقين بالشك يكون كالدليل والمستند للمراد الجدي المقصود الأصلي في البيان، والمراد الجدي هو لزوم العمل على وفق المتيقن بلسان النهي عن نقض اليقين.

(ثالثاً) - بعد ما تقدم ان نسأل عن المراد من النقض في الأخبار هل المراد النقض الحقيقي أو النقض العملي؟ المعروف ان إرادة النقض الحقيقي محال فلا بد أن يراد النقض العملي، لان نقض اليقين - كما تقدم - ليس تحت اختيار المكلف فلا يصح النهي عنه.

وعلى هذا بنى الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية وغيرهما.
ولكن التدقيق في المسألة يعطي غير هذا: إنما يلزم هذا المحذور لو كان النهي عن نقض اليقين مراداً جديداً، أما على ما ذكرناه من أنه على وجه الكناية، فإنه - كما ذكرنا - يكون مراداً استعمالياً فقط، ولا محذور في كون المراد الاستعمالي - في الكناية - محالاً أو كاذباً في نفسه، إنما المحذور إذا كان المراد الجدي المكنى عنه كذلك.
وعليه، فحمل النقض على معناه الحقيقي أولى ما دام أن ذلك يصح بلا محذور.

النتيجة: إنه إذا تمت هذه المقدمات فصح اسناد النقض الحقيقي إلى اليقين من أجل وثاقته من جهة ما هو يقين، وإن كان النهي عنه يراد به لازم معناه على سبيل الكناية - فإنا نقول: إن اليقين لما كان في نفسه مبرماً ومحكماً فلا يحتاج في صحة اسناد النقض إليه إلى فرض أن يكون متعلقه مما له استعداد في ذاته للبقاء، وإنما يلزم ذلك لو كان الاسناد اللفظي إلى نفس المتيقن ولو على نحو المجاز.

وأما كون أن المراد الجدي هو النهي عن ترك مقتضى اليقين الذي هو عبارة عن لزوم العمل بالمتيقن، فإن ذلك مراد لبي وليس فيه اسناد للنقض إلى المتيقن في مقام اللفظ حتى يكون ذلك

قرينة لفظية على المراد من المتيقن.

والسرفي ذلك ان الكناية لا يقدر فيها لفظ المكنى عنه على ان المكنى عنه ليس هو حرمة نقض المتيقن بل - كما تقدم - هو حرمة ترك مقتضى اليقين الذي هو عبارة عن لزوم العمل بالمتيقن، فلا نقض مسند إلى المتيقن لا لفظا ولا لبا، حتى يكون ذلك قرينة على ان المراد من المتيقن هو ماله استعداد في ذاته للبقاء لأجل ان يكون مبرما يصح اسناد النقض إليه.

وخلاصة ما توصلنا إليه هو: ان الحق ان النقض مسند إلى نفس اليقين بلا مجاز في الكلمة ولا في الاسناد ولا على حذف مضاف، ولكن النهي عنه جعل عنوانا على سبيل الكناية عن لازم معناه، وهو لزوم الأخذ بالمتيقن في ثاني الحال بترتيب آثاره الشرعية عليه، وهذا المكنى عنه عبارة أخرى عن الحكم ببقاء المتيقن.

وإذا كان النهي عن نقض اليقين من باب الكناية فلا يستدعي ذلك ان نفرض في متعلقه استعداد البقاء ليتحقق معنى النقض لأنه متحقق بدون ذلك. وعليه فمقتضى الأخبار حجية الاستصحاب في مورد الشك في المقتضى والرافع معا. ونحن إذا توصلنا إلى هنا من بيان حجية الاستصحاب مطلقا في مقابل التفصيل الذي ذهب إليه الشيخ الأنصاري - لا نجد كثير

صيالات الأخرى في هذا المختصر ونحيل

ذلك إلى المطولات لا سيما رسالة الشيخ في الاستصحاب فان في ما ذكره الغنى والكفاية.

تنبيهات الاستصحاب

بعد فراغ الشيخ الأنصاري من ذكر الأقوال في المسألة ومناقشتها شرع في بيان أمور تتعلق به بلغت اثني عشر أمراً، واشتهرت باسم (تنبيهات الاستصحاب)، فصار لها شأن كبير عند الأصوليين، وصارت موضع عنايتهم، لما لأكثرها من الفوائد الكبيرة في الفقه ولما لها من المباحث الدقيقة الأصولية. وزاد فيها شيخ أساتذتنا في الكفاية تنبيهين فصارت أربعة عشر تنبيهاً. ونحن ذاكرون بعون الله تعالى أهمها متوخين الاختصار حد الامكان والاقتصار على ما ينفع الطالب المبتدئ.

التنبيه الأول: استصحاب الكلي

المراد من الكلي المضاف الى الاستصحاب بقولهم (استصحاب الكلي) غير ما هو المصطلح عليه في المنطق، أي المفهوم الصادق لأفراد كثيرة، وغير المصطلح في الفلسفة أي الوجود الواسع كالواجب الوجود سبحانه والمجردات. بل المراد منه هنا ذات الطبيعي في الخارج، إذا لوحظت مجردة عن القيود والمشخصات الخارجية. وبعبارة

ثانية ان المراد من استصحاب الكلّي هنا هو التبعّد ببقاء الجامع بين فردين من الحكم إذا كان الاستصحاب حكماً، أو الجامع بين الموضوعين إذا كان الاستصحاب موضوعياً.

ونقل عن بعض الاكابر، ان المراد من الكلّي هو النظر إلى الطبيعة الخارجية مجردة عن الخصوصيات الحاقّة بها، فالإنسان في ضمن زيد وإن تشخّصت وتعيّنت وخرجت عن الكلّيّة، لكن يمكن تجريدها عنها ولحاظها لامعها وهذا ما نسمّيه بالجامع والكلّي والقدر المشترك، وكلّ فرد من أفراد الإنسان في الخارج كما يشتمل على الخصوصيات، يشتمل على الإنسانيّة، لكن اتحدت في الخارج معها.

وهذا لا ينافي لحاظها مجردة عنها.

وعلى ذلك فان استصحاب الكلي هو استصحاب القدر المشترك، ونعني به ما كان المستصحب كلياً مشتركاً بين أمرين أو أزيد، سواء كان من قبيل الجنس المشترك بين أنواع، أو النوع المشترك بين أفراد. وعليه لابد ان يكون محلّه ما إذا كان المتيقّن في الزمان السابق كلياً في ضمن فرد مردّد بين تقديرين يقطع ببقائه على أحد التقديرين وارتفاعه على التقدير الآخر، فيشكّ لذلك في بقاء الكلّي وارتفاعه، سواء كان الشكّ من جهة المقتضي، كما لو تردّد ما في الدار من الحيوان بين ما لا يعيش إلّا سنة وبين ما يعيش مائة سنة، فيحكم ببقائه بعد انقضاء السنة استصحاباً للحيوان الكلّي المشترك بين الفردين، ويرتّب عليه آثاره الشرعيّة إن كانت من دون تعرّض للفردين

بنفي الأول وإثبات الثاني .

أو كان الشك في بقاء الكلي وارتفاعه من جهة الرافع إذا حصل ما كان مزيلا للفرد الموجود على أحد تقديره غير مزيل له على التقدير الآخر، كالنجاسة الواقعة على الثوب المرددة بين البول وغيره، بناء على اعتبار التعدد في إزالة الأول وكفاية المرة في إزالة الثاني مع حصول غسله مرة واحدة، فيستصحب النجاسة من حيث إنها كلي مشترك بينهما و يترتب عليه أحكامها التي منها وجوب غسله مرة أخرى، من دون تعرض لإثبات خصوص البول ونفي الآخر. ونحوها الحدث المردد بين الأصغر والأكبر المتحقق بخروج البلل المشتبهة بين البول والمنى، مع حصول إحدى الطهارتين من الوضوء أو الغسل الموجب للشك في ارتفاع الحدث الكلي المشترك بينهما، فيستصحب إلى أن يحصل الطهارة الاخرى أيضا من دون تعرض لإثبات شيء من الخصوصيتين ونفي الاخرى. وقد يجعل من استصحاب الكلي (القدر المشترك) ما لو علم بتحقق الكلي في ضمن فرد معين مع الجزم بارتفاع ذلك الفرد والشك في وجود فرد آخر مكانه على وجه يتقوم به ذلك الكلي وعدمه، وهذا على قسمين:

أحدهما: أن يكون الشك في تعيين الفرد الموجود أهو من جنس الفرد الأول أو من غير جنسه، كالسواد المشترك بين الأسود الشديد والأسود الخفيف إذا علم بتحقيقه في ضمن الفرد الأول ثم ارتفاعه بالغسل وتبدله إلى ما يشك في كونه الفرد المجانس له وهو الأسود

الخفيف سواده أو الضرد المغائر له كالأبيض، وهذا يوجب الشك في بقاء القدر المشترك وهو السواد المطلق وتقوّمه بالضرد الآخر وارتفاعه بسبب ارتفاع الضرد الأول وعدم قيام فرد آخر من جنسه.

ومن أمثله أيضاً نسخ الوجوب مع الشك في بقاء الجواز وتقوّمه بأحد الأحكام الثلاث الباقية وعدمه لاحتمال طرؤ الحرمة.

وثانيهما: أن يكون الشك في أصل وجود فرد آخر يتقوّم به الكلّي المشترك وعدمه رأساً، وذلك كما لو علم بوجود الإنسان الكلّي في ضمن زيد الموجود في الدار ثم علم بخروج زيد مع الشك في دخول عمرو الذي يتقوّم به الإنسان الكلّي وعدمه، ويرجع ذلك إلى الشك في بقاء الإنسان الكلّي في الدار وارتفاعه.

ومن أمثله في الشرعيّات ولاية الأب أو الجدّ الثابتة على الصغير إلى أن يبلغ الصغير سفيهاً فيشكّ في حصول ولاية أخرى لهما عليه من حيث كونه سفيهاً وعدمه، ومرجعه إلى الشك في بقاء كلّّي الولاية، ومن أمثله أيضاً عدم المذبوحية الذي حكم المشهور باستصحابه في الجلد المطروح، الذي هو كلّّي مشترك بين ما قارن منه حال الحياة وبين ما قارن منه حال الموت حتف الأنف، حيث ارتفع الأول جزماً بعد تيقّن ثبوته مع الشك في قيام الثاني مقام الأول وعدمه. وقد ذكر الشيخ الأعظم وتبعه المحقق الخراساني هذه الأقسام الثلاثة لاستصحاب الكلّي، ذكرها الماتن في هذا البحث من أبحاث التنبيهات وعدها التنبيه الأول كما فعل الشيخ الأعظم، وعده الأخوند تنبيهاً ثالثاً في بحث

تنبيهات الاستصحاب في الكفاية، وهي على الاجمال:

اولا: إذا علم بتحقق الكلّي في ضمن فرد معين ثم شكّ في بقاءه وارتفاعه، فلامحالة يشكّ في بقاء الكلّي وارتفاعه. كما إذا علم بوجود زيد في الدار فنعلم بوجود الإنسان فيها فيجري الاستصحاب في جانب الفرد كما يجري في جانب الكلّي.

ثانيا: إذا علم بوجود الكلّي في ضمن فرد مردّد بين متيقّن الارتفاع ومتيقّن البقاء. كما إذا علم بوجود إنسان في الدار مردّد بين زيد وعمرو فلو كان زيدا فهو قطعي الارتفاع وإن كان عمروا فهو متيقّن البقاء. وكما إذا علم بخروج رطوبة مشتبّهة بين البول والمني، فتوضّأ ولم يغتسل، فلو كان الفرد هو الحدث الأصغر فقد ارتفع قطعاً، ولو كان الحدث الأكبر فهو قطعي البقاء، فيستصحب بقاء الجامع أي الحدث المطلق ومثله ما إذا اغتسل ولم يتوضّأ فالحدث الأكبر على فرض حدوثه، قطعي الارتفاع دون الحدث الأصغر فهو على فرض حدوثه قطعي البقاء ولا يكون الغسل رافعاً له، لأنّ الغسل إنّما يكون رافعاً للحدث الأصغر إذا كانت الجنابة قطعية، لامحتملة كما هو المفروض في المقام. فلا يكون الغسل عن الجنابة المحتملة رافعاً للحدث الأصغر المفروض وجوده. ومثله ما إذا كان المستصحب مردّداً بين متيقّن الارتفاع ومحتمل البقاء، كما إذا كان الفرد الثاني محتمل البقاء لا متيقّنه، لأنّ احتمال البقاء كاف في جريان الاستصحاب مع اليقين السابق بوجود الكلّي في البيت. فلو احتمل في المثال المزبور. عند ما

توضاً - أنه اغتسل أيضاً - فلو كان الحادث هو الحدث الأكبر فهو محتمل الارتفاع. نعم لو كان الحدث الأصغر فهو قطعي الارتفاع.

ثالثاً: إذا علم بوجود الكلّي في الدار في ضمن فرد معين وعلم بارتفاعه ولكن احتمل وجود فرد آخر مقارن مع وجود الفرد الأول، أو مقارن مع ارتفاعه، كما إذا علم بوجود زيد في الدار وعلم بخروجه منها، لكن احتمل كون عمرو معه عند ما كان زيد فيها أو احتمل دخوله فيها عند خروجه منها. هذا اجمال القول وتفصيله آت:

لذا قال (قده): التنبيه الأول استصحاب الكلّي: الغرض من استصحاب الكلّي هو استصحابه فيما إذا تيقن بوجوده في ضمن فرد من أفراد ثم شك في بقاء نفس ذلك الكلّي. وهذا الشك في بقاء الكلّي في ضمن أفرادهِ يتصور على أنحاء ثلاثة عرفت باسم اقسام استصحاب الكلّي:

١- ان يكون الشك في بقاء الكلّي من جهة الشك في بقاء نفس ذلك الفرد الذي تيقن بوجوده.

٢- ان يكون الشك في بقاء الكلّي من جهة الشك في تعيين ذلك الفرد المتيقن سابقاً بأن يتردد الفرد بين ما هو باق جزماً وبين ما هو مرتفع جزماً، أي انه كان قد تيقن على الإجمال بوجود فرد ما من أفراد الكلّي فيتيقن بوجود الكلّي في ضمنه، ولكن هذا الفرد الواقعي مردد عنده بين ان يكون له عمر

طويل فهو باق جزماً في الزمان الثاني وبين ان يكون له عمر قصير فهو مرتفع جزماً في الزمان الثاني، ومن أجل هذا الترييد يحصل له الشك في بقاء الكلي.

مثاله: ما إذا علم على الإجمال بخروج بلبل مررد بين أن يكون بولاً أو منياً، ثم توضاً فانه في هذا الحال يتيقن بحصول الحدث الكلي في ضمن هذا الفرد المررد، فان كان البلبل بولاً فحدثه أصغر قد ارتفع بالوضوء جزماً وان كان منياً فحدثه اكبر لم يرتفع بالوضوء، فعلى القول بجريان استصحاب الكلي يستصحب هنا كلي الحدث، فتترتب عليه آثار كلي الحدث مثل حرمة مس المصحف، أما آثار خصوص الحدث الاكبر أو الاصغر فلا تترتب مثل حرمة دخول المسجد وقراءة العزائم.

٣- ان يكون الشك في بقاء الكلي من جهة الشك في وجود فرد آخر مقام الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه، أي ان الشك في بقاء الكلي مستند إلى احتمال وجود فرد ثان غير الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه، لأنه ان كان الفرد الثاني قد وجد واقعاً فان الكلي باق بوجوده وان لم يكن قد وجد فقد انقطع وجود الكلي بارتفاع الفرد الأول.

هل يصح استصحاب الكلي في جميع الأقسام المذكورة؟

بعد ان عرفت اجمالاً اقسام الاستصحاب الكلي او استصحاب القدر المشترك، فالسؤال عن هل يصح استصحاب القدر المشترك في جميع الأقسام المذكورة، أو لا يصح في شيء منها، أو يفصل بينها فيصح في البعض دون بعض؟

وما قيل في تحقيق المقام: أنه إن بنينا على دقة النظر وراعينا المدافعة الفلسفية ينبغي القطع بعدم صحته في شيء من أقسامه وفروضه. أما لدوران الشك بين تقديرين لا يشك في بقاءه على أحدهما ولا في ارتفاعه على الآخر، فلا معنى لاستصحابه على التقديرين لخروجه عن ضابط الاستصحاب، وهو الشك في بقاء الشيء وارتفاعه على وجه يتساوى الاحتمالان بعد اليقين بوجوده.

هذا في القسمين الاول والثاني. واما للقطع بانتفاء الخصوصية الاولى والشك في حدوث خصوصية اخرى يتقوم بها الكلي والأصل عدمها، كما في القسم الثالث من الاقسام. ومرجع عدم صحة استصحاب الكلي (القدر المشترك) عقلاً في هذا القسم يعود إلى تغاير القضية المشكوكة والقضية المتيقنة موضوعاً، لتغاير الفردين من حيث الخصوصية، والحصّة من الكلي الموجودة مع الفرد المعلوم المأخوذ في القضية المتيقنة مرتفعة جزماً، وبدلية حصّة اخرى مأخوذة في الفرد المشكوك غير معلومة، واستصحاب القدر المشترك عند التحقيق يرجع إما إلى إبقاء ما لا يشك في عدم بقاءه، أو إلى

إبقاء ما لم نحرز حدوثه بعد، والكل كما ترى. هذا على بناء الملاحظة الدقية العقلية.

وإن بنينا على المسامحات العرفية وجعلنا المقام من مواردها ينبغي القطع بصحته في الكل، لبناء أهل العرف فيها على القاء الخصوصية واعتبار القدر المشترك لا بشرط شيء.

ولا ريب أنه إذا اعتبر على هذا الوجه من مجرى الاستصحاب مطلقا وإن كانت الأقسام المذكورة متفاوتة في الظهور والخفاء.

ولكن كون جميع الأقسام المذكورة ممّا يتسامح فيه عرفا دون إثباته خرط القتاد، بل الذي يساعد عليه النظر منع صحة الاستصحاب في نحو الثالث من انحاء استصحاب الكلي لو قدر من باب استصحاب القدر المشترك اساسا، لخروجه هذا النحو عن ضابط الاستصحاب بناء على التقدير المذكور.

قال الفاضل التوني . رداً على استصحاب عدم التذكية الذي تمسك به الأكثر على نجاسة الجلد المطروح :: «إن عدم المذبوحية لازم لأمرين الحياة والموت حتف الأنف والموجب للنجاسة ليس هذا اللازم من حيث هو بل ملزومه الثاني . أعني الموت حتف الأنف . فعدم المذبوحية لازم أعم لموجب النجاسة، فعدم المذبوحية اللازم للحياة مغاير لعدم المذبوحية العارض للموت حتف الأنف، والمعلوم ثبوته في الزمان السابق هو الأول لا الثاني، وظاهر أنه غير باق في الزمان الثاني، ففي الحقيقة خرج مثل هذه الصورة من الاستصحاب، إذ شرطه بقاء

الموضوع وعدمه هنا معلوم، وليس مثل المتمسك بهذا الاستصحاب إلا مثل من تمسك على وجود عمرو في الدار باستصحاب بقاء الضاحك المتحقق بوجود زيد في الدار في الوقت الأول وفساده غني عن البيان»^(١).

وفي فرائد الاصول^(٢) استجود الشيخ رحمه الله ما أفاده الفاضل التوني في الوافية من عدم جواز الاستصحاب في المثال المذكور ونظائره. ويمكن تصحيح هذا الاستصحاب ونظائره بجعله من باب استصحاب الحالة الواحدة العدمية المستمرة إلى حين الموت القابلة للاستمرار إلى ما بعد الموت، من دون تعدد الحالتين لتكونا فردين من القدر المشترك المشكوك في بقاءه باعتبار الجزم بارتفاع الفرد الأول والشك في وجود الفرد الآخر، إذ ليس هاهنا ما يوجب الفردية الملزومة للتعدد والمغايرة إلا مقارنة الحالة المذكورة في الزمان السابق لحياة الحيوان ومقارنتها في الزمان الثاني لموته، وهذا بمجرد لا يلزم الفردية التي ملاكها كون الخصوصية مقومة للماهية، والآن لم كون الاستصحاب في جميع موارد من استصحاب القدر المشترك ولم يقل به أحد.

وعلى هذا فلا مانع من استصحابها احرازاً لمقتضي النجاسة

(١) الوافية: ٢١٠.

(٢) فرائد الاصول ٣: ١٩٧.

الذي شرط اقتضاءها الموت وهو متحقق بالفرض والشك إنما هو في انتقاض الحالة العدمية وارتفاعها بطروء الذبح الشرعي.

وهكذا الكلام في مثالي الولاية والسواد وغيرهما فالاستصحاب في هذه الأمثلة ونظائرها صحيح، ولكن لا من باب استصحاب القدر المشترك بل من باب استصحاب الحالة الوحدانية القابلة للاستمرار وجودية كانت أو عدمية، وعلى هذا فانحصر استصحاب القدر المشترك في نحو القسمين الأولين، والظاهر صحته بناء على المسامحة وثبوت هذه المسامحة فيه عرفاً.

تفصيل الكلام في اقسام الكلي

اما التفصيل في الاقسام فهو كما يأتي:

استصحاب الكلي من القسم الأول

ما إذا علمنا بتحقق الكلي في ضمن فرد معين، ثم شككنا في بقاء هذا الفرد وارتفاعه، فلا محالة نشك في بقاء الكلي وارتفاعه أيضاً، فإذا كان الاثر للكلي فيجري الاستصحاب فيه. ويتعبير آخر، إذا علم بتحقق الكلي في ضمن فرد معين ثم شك في بقاءه وارتفاعه، فلامحالة يشك في بقاء الكلي وارتفاعه. فيجري الاستصحاب في جانب الفرد كما يجري في جانب الكلي. مثاله المعروف، ما إذا علمنا بوجود زيد في الدار فنعلم بوجود الانسان فيها، ثم شككنا في خروج زيد منها فنشك في بقاء الانسان فيها، فلا شك في جريان الاستصحاب في

بقائه إذا كان له الأثر.

لذا قال (قده): أما (القسم الأول) - فالحق فيه جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الكلّي فيترتب عليه أثره الشرعي، كما لا كلام في جريان استصحاب نفس الفرد فيترتب عليه أثره الشرعي بما له من الخصوصية الفردية. وهذا لا خلاف فيه.

استصحاب الكلّي من القسم الثاني

ما إذا فرض وجود الكلّي في ضمن أحد فردين علم ببقاء أحدهما على تقدير وجوده وارتفاع الآخر كذلك، وبتعبير آخر: إذا علم بوجود الكلّي في ضمن فرد مردّد بين متيقّن الارتفاع ومتيقّن البقاء. كما إذا علم بوجود إنسان في الدار مردّد بين زيد وعمرو فلو كان زيداً فهو قطعي الارتفاع وإن كان عمرواً فهو متيقّن البقاء.

وكما إذا علم بخروج رطوبة مشتبهة بين البول والمني، فتوضاً ولم يغتسل، فلو كان الفرد هو الحدث الأصغر فقد ارتفع قطعاً، ولو كان الحدث الأكبر فهو قطعي البقاء، فيستصحب بقاء الجامع أي الحدث المطلق.

ومثله كما إذا علم بخروج رطوبة مشتبهة بين البول والمني، فاغتسل ولم يتوضأ، فالحدث الأكبر على فرض حدوثه، قطعي الارتفاع دون الحدث الأصغر فهو على فرض حدوثه قطعي البقاء، ولا يكون الغسل رافعاً له، لأنّ الغسل إنّما يكون رافعاً للحدث الأصغر إذا كانت

الجنابة قطعية، لا محتملة كما هو المفروض في المقام، فلا يكون الغسل عن الجنابة المحتملة رافعاً للحدث الأصغر المفروض وجوده. ومثله ما إذا كان المستصحب مردداً بين متيقن الارتفاع ومحتمل البقاء، كما إذا كان الفرد الثاني محتمل البقاء لا متيقنه، لأن احتمال البقاء كاف في جريان الاستصحاب مع اليقين السابق بوجود الكلّي في البيت. فلو احتمل في المثال المزبور - عند ما توضحاً - أنه اغتسل أيضاً، فلو كان الحادث هو الحدث الأكبر فهو محتمل الارتفاع. نعم لو كان الحدث الأصغر فهو قطعي الارتفاع.

ومثله أيضاً كما إذا وقف إجمالاً على أن في الدار حيواناً مردداً بين قصير العمر كالبق أو طويله كالفيل، فقد وقف تفصيلاً على وجود حيوان فيها وإن كانت المشخصات مجهولة ومبهمّة فيصح استصحاب الكلّي إذا مضى زمان يقطع فيه بانتفاء الفرد القصير. ومثله من الأمور الشرعية أيضاً ما إذا كان متطهراً وخرج بلل مردد بين البول والمنى فعندئذ حصل علم تفصيلي بالحدث الكلّي، ثم إذا توضحاً بعده فعلم بانتفاء أحد الفردين على فرض ثبوته، كالحدث الأصغر، ومع ذلك لا يقطع بعدم الحدث، لاحتمال كون الحادث طويل العمر فيصح استصحابه، ويترتب عليه أثر الكلّي وإن لم يترتب عليه أثر كل واحد من الفردين.

وباختصار: أن الباقي على فرض بقائه هو نفس ما حدث أولاً وليس غيره فتتحد القضية المشكوكة مع المتيقنة.

والاستصحاب في هذا القسم يجري وتترتب جميع آثاره للعلم بوجود الكلّي والشكّ في ارتفاعه، فأركان الاستصحاب فيه متوفرة.

وذكر الشيخ الاعظم رحمه الله في فرائد الاصول تطبيقاً قال فيه: «إذا علم بحدوث البول أو المنّي ولم يعلم الحالة السابقة وجب الجمع بين الطهارتين، فإذا فعل إحداهما وشكّ في رفع الحدث فالاصل بقاؤه وإن كان الاصل عدم تحقق الجنابة فيجوز له ما يحرم على الجنب»^(١).

لذا قال (قده): وأما (القسم الثاني) - فالحق فيه أيضاً جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الكلّي، وأما بالنسبة إلى الفرد فلا يجري قطعاً، بل الفرد يجري فيه استصحاب عدم خصوصية الفرد، ففي المثال المتقدم يجري استصحاب كلي الحدث بعد الوضوء فلا يجوز له مس المصحف، أما بالنسبة إلى خصوصية الفرد فالأصل عدمها، فما هو آثار خصوص الجنابة مثلاً لا يجب الأخذ بها فلا يحرم قبل الغسل ما يحرم على الجنب من نحو دخول المساجد وقراءة العزائم كما تقدم. ولأجل بيان صحة جريان الاستصحاب في الكلّي في هذا القسم الثاني وحصول أركانه لا بد من ذكر ما قيل أنه مانع من جريانه والجواب عنه. وقد أشار الشيخ (الاعظم) إلى وجهين في المنع وأجاب عنهما، وهما كل ما

يمكن ان يقال في المنع:

(الأول) - قال: (وتوهم عدم جريان الأصل في القدر المشترك من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء وما هو مشكوك الحدوث وهو محكوم الانتفاء بحكم الأصل).

توضيح التوهم: ان أهم أركان الاستصحاب هو اليقين بالحدوث والشك في البقاء، وفي المقام ان حصل الركن الأول وهو اليقين بالحدوث، فان الركن الثاني وهو الشك في البقاء غير حاصل.

وجه ذلك ان الكلي لا وجود له الا بوجود أفراد، ومن الواضح ان وجود الكلي في ضمن الفرد القصير مقطوع الارتفاع في الزمان الثاني وجدانا، وأما وجوده في ضمن الفرد الطويل فهو مشكوك الحدوث من أول الأمر وهو منفي بالأصل فيكون الكلي مرتفعا في الزمان الثاني إما وجدانا أو بالأصل تعبدا، فلا شك في بقاءه.

والجواب: ان هذا التوهم فيه خلط بين الكلي وفرده، أو فقل فيه خلط بين ذات الحصّة من الكلي أي ذات الكلي الطبيعي وبين الحصّة منه بما لها من الخصوصية والتعين الخاص، فان الذي هو معلوم الارتفاع اما وجدانا لو تعبدا انما هو الحصّة بما لها من التعين الخاص، وهي بالإضافة إلى ذلك غير معلومة الحدوث

أيضا، فلم يتحقق فيها الركنان معا، لأنه كما ان كل فرد من الفردين مشكوك الحدوث في نفسه فان الحصة الموجودة به بما لها من التعين الخاص كذلك مشكوك الحدوث، إذ لا يقين بوجود هذه الحصة ولا يقين بوجود تلك الحصة، ولا موجود ثالث حسب الفرض.

واما ذات الحصة المتعينة واقعا لا بما لها من التعين الخاص بهذا الفرد أو بذلك الفرد أي القدر المشترك بينهما، ففي الوقت الذي هي فيه معلومة الحدوث هي مشكوك البقاء إذ لا علم بارتفاعها ولا تعبد بارتفاعها بل لأجل القطع بزوال التعين الخاص يشك في ارتفاعها وبقائها لاحتمال كون تعيينها هو التعين الباقي أو هو التعين الزائل، وارتفاع الفرد لا يقتضي الا ارتفاع الحصة المتعينة به، وهي كما قدمنا غير معلومة الحدوث وانما المعلوم ذات الحصة أي القدر المشترك.

والحاصل: ان ما هو غير مشكوك البقاء اما وجدانا أو تعبدا، لا يقين بحدوثه أصلا وهو الحصة بما لها من التعين الخاص وما هو متيقن الحدوث هو مشكوك البقاء وجدانا وهو ذات الحصة لا بما لها من التعين الخاص.

وقد اشار الشيخ إلى هذا الجواب بقوله: (انه لا يقدر ذلك في استصحابه بعد فرض الشك في بقاءه وارتفاعه).

(الثاني) - قال الشيخ الأعظم: (توهم كون الشك في بقاءه مسببا عن الشك في حدوث ذلك المشكوك، فإذا حكم بأصالة عدم حدوثه لزمه ارتفاع القدر المشترك لأنه من آثاره).

والجواب الصحيح هو ما اشار إليه بقوله: (ان ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون الحادث ذلك الأمر المقطوع الارتفاع لا من لوازم عدم حدوث الأمر الآخر. نعم اللازم من عدم حدوثه هو عدم وجود ما هو في ضمنه من القدر المشترك في الزمان الثاني لا ارتفاع القدر المشترك بين الأمرين. وبينهما فرق واضح).

توضيح ما أفاده من الجواب: انا نمنع ان يكون الشك في بقاء القدر المشترك - أي الكلي - مسببا عن الشك في حدوث الفرد الطويل وعدمه، لان الكلي - حسب الفرض - متيقن الحدوث من أول الأمر اما في ضمن القصير أو الطويل فلا يعقل ان يكون عدمه بعد وجوده مستندا إلى عدم الفرد الطويل من الأول والا لما وجد من الأول، بل في الحقيقة ان الشك في بقاء الكلي أي في وجوده وعدمه بعد فرض القطع بوجوده مستند إلى احتمال وجود هذا الفرد الطويل مع احتمال وجود ذلك الفرد القصير يعني يستند إلى الاحتمالين معا لا لخصوص احتمال وجود الطويل، إذ يحتمل بقاء وجوده الأول لاحتمال حدوث الطويل ويحتمل عدمه بعد الوجود لاحتمال حدوث القصير المرتفع قطعاً في

ثاني الحال.

والحاصل: ان احتمال وجود الكلى وعدمه في ثاني الحال مسبب عن الشك في ان الحادث المعلوم هل هو الطويل أو القصير، لا انه مسبب عن خصوص احتمال حدوث الطويل حتى يكون نفيه بالأصل موجبا لنفي الشك في وجود الكلي في ثاني الحال، فلا بد من نفي كل من الفردين بالأصل حتى يكون ذلك موجبا لارتفاع القدر المشترك والأصلان معا لا يجريان مع فرض العلم الإجمالي.

استصحاب الكلي من القسم الثالث

إذا علم بوجود الكلي في الدار في ضمن فرد معين وعلم بارتفاعه ولكن احتمل وجود فرد آخر مقارن مع وجود الفرد الأول، أو مقارن مع ارتفاعه، ومورد هذا القسم هو الشك في بقاء الكلي لأجل احتمال قيام فرد آخر مقام الفرد المعلوم الارتفاع، وله صور:

الصورة الاولى: إذا كان الشك في بقاء الكلي لأجل احتمال معية فرد مع الفرد المعلوم الارتفاع كما إذا علمنا بوجود زيد في الدار واحتملنا مصاحبة عمرو معه في الدار، ثم علمنا بخروج زيد فيستصحب بقاء الإنسان، بعد الشك.

والمراد من الكلي، ذات الطبيعي الموجود في الخارج، المتقيد بقيود، والمتشخص بحدود، لكن ملاحظته بما هو هو، لا بقيوده

وخصوصياته والطبيعي بهذا المعنى يتعدّد حسب تعدّد الأفراد، يتكرّر بتكرّره، فعندئذ تختلّ أركان الاستصحاب، إذ الطبيعي المتحقّق في ضمن الفرد الأوّل قد علم بارتفاعه، والثاني منه مشكوك الحدوث. فبقاء الكلّي لا يخلو إمّا أن يكون بمعنى بقاء المفهوم المجرد (الإنسان) فليس هو موضوعاً للحكم، ولا أثر لحدوثه وبقائه. وإمّا أن يكون بمعنى المحقّق في الخارج فقد تبدّل وارتفع.

والخلاصة: الظاهر أنّ الاستصحاب لا يجري فيه، لفقده أهمّ ركن من أركانه وهو اليقين السابق، لأنّ الكلّي لا يمكن أن يوجد خارجاً إلاّ ضمن الفرد، فهو في الحقيقة غير موجود منه إلاّ الحصة الخاصّة المتمثّلة في هذا الفرد أو ذاك.

وذكر الشيخ رحمه الله في المكاسب تطبيقاً له فقال: «لو فسخ ذو الخيار فالعين في يده مضمونة بلا خلاف على الظاهر، لأنّها كانت مضمونة قبل الفسخ، إذ لم يسلمها ناقلها إلاّ في مقابل العوض، والاصل بقاؤه»^(١). - بناء على أنّ المراد من أصل بقاء الضمان هو استصحاب الضمان الكلّي المتيقّن سابقاً في ضمن الفرد، المعلوم ارتفاعه وهو الضمان المعاوضي، واحتمال حدوث الفرد الآخر مقارناً لارتفاعه وهو ضمان اليد ..

الصورة الثانية: تلك الصورة لكن احتملنا قيام فرد مقامه، أي إذا

(١) المكاسب (الطبعة الحجرية): ٢: ٣٠٣.

كان الشكّ في بقاء الكلّي لأجل احتمال معيّة فرد مع الفرد المعلوم الارتفاع كما إذا علمنا بوجود زيد في الدار واحتملنا قيام فرد مقامه. كما إذا علمنا بخروج زيد واحتملنا مقارنة ورود عمرو في الدار مع خروجه منها.

فيظهر ممّا تقدّم في الصورة الاولى، عدم جريانه في هذه بطريق أولى. فإذا كان جريان الاستصحاب مع احتمال معيّة الفرد الآخر مشكلاً فجريانه فيما إذا علمنا عدم وجوده معه، ولكن يحتمل حدوثه عند ارتفاع الفرد الأوّل أشكل، للتباين والتغاير الموجود بين القضية المتيقّنة والمشكوكة^(١).

(١) اقول: تسمية كونه كلياً أو جامعاً أو قدراً مشتركاً، فالمراد صلاحيته لانتزاع مفهوم كليّ أو مفهوم جامع، أو مفهوم مشترك، والّا فهو حسب الفرض شيء متحقّق في الخارج، غاية الأمر لا يلاحظ خصوصياته، ومثله لا يسمّى كلياً وإن كان يصحّ عدّه منشأ لانتزاعه. وبذلك يعلم الفرق بين ثاني الأقسام وثالثها، فإنّ الباقي في الثاني على فرض بقاءه، هو نفس ما حدث بخلاف الباقي في الثالث فهو على فرض بقاءه غير الأوّل قطعاً.

وبه ايضاً يظهر عدم تمامية ما أفاده الشيخ من أنّ العلم بانتفاء الفرد إنّما يمنع عن استصحاب الفرد دون الكلّي، وذلك لأنّ المراد من الكلّي ليس هو مفهوم الإنسان المجرد عن كلّ قيد، بل المراد ما يشار به إلى الخارج المتحقّق في ضمن الفرد والمفروض ارتفاعه، وعرفت ما وراء تسميته بالكلي.

الصورة الثالثة: إذا كان الشكّ في بقاء الكلّي لأجل احتمال

حدوث مرتبة من مراتب وجودها بعد العلم بارتفاع مرتبة أخرى .

وبعبارة أخرى، هي ما إذا احتمل تبدّل الفرد المتيقّن حدوثاً

وارتفاعاً إلى مرتبة من مراتبه وعدم تبدّله، فهل يجري استصحاب

الكلّي ؟ كما إذا كان هناك سواد شديد فعلمنا بارتفاعه، ولكن نحتمل

تبدّله إلى السواد الخفيف أو إلى البياض. ومثاله في الأحكام الشرعية

ما إذا علمنا بكون الشخص كثير الشكّ، ووقفنا بارتفاعه ولكن احتملنا

انقلابه إلى المرتبة الخفيفة منه، فهل يصحّ استصحاب كونه كثير

الشكّ بلا تقيّد بالمرتبة أو لا ؟ ذهب الشيخ الأعظم والمحقّق النائيني

إلى الجريان، والمحقّق الخراساني إلى خلافه. والظاهر، التفصيل بين

عدّ المرتبة المشكوكة غير مغاير عرفاً مع السابقة بحيث تعدّ استمراراً

لوجود المرتبة السابقة وبين خلافه.

وعلى ذلك يصحّ الاستصحاب في مجالي السواد وكثرة الشكّ، لأنّ

السواد الضعيف عند العرف ليس فرداً مغايراً في الوجود مع السواد

الشديد وإن كان يختلف عنه في الحدّ، بل يعدّان شيئاً واحداً مختلفاً

من حيث الحدّ فليس الشديد والضعيف فردان منه، بل شيء واحد

تختلف حالاته، ومثله كثرة الشكّ، فالشكّ موضوع والكثرة والقلة من

حالاته.

وليس منه إذا علمنا بوجود شيء ثمّ علمنا بارتفاعه واحتملنا

كونه محكوماً بالاستحباب فليس لنا استصحاب الطلب، لأنّ الوجوب

والندب فردان مغايران للطلب.

لذا قال (قده): وأما (القسم الثالث) - وهو ما إذا كان الشك في بقاء الكلّي مستندا إلى احتمال وجود فرد ثان غير الفرد المعلوم حدوثه ثم ارتفاعه - فهو على نحوين:

- ١ - ان يحتمل حدوث الفرد الثاني في ظرف وجود الأول.
- ٢ - ان يحتمل حدوثه مقارنا لارتفاع الأول، وهو على نحوين: اما يتبدله إليه أو بمجرد المقارنة الاتفاقية بين ارتفاع الأول وحدوث الثاني.

أصل جريان استصحاب الكلّي

قد يشكل على أصل جريان الاستصحاب في الكلّي ويقال ان الاستصحاب لا يجري في الكلّي سواء كان من قبيل القسم الأول أو القسم الثاني أو القسم الثالث، فعلى تقدير جميع الأقسام الثلاثة لا يجري الاستصحاب. والإشكال المذكور له بيانان:

- أ - بيان فيما إذا كان المستصحب كلياً جامعاً بين حكمين.
- ب - وبيان فيما إذا كان المستصحب كلياً جامعاً بين موضوعين.

أ: الإشكال في باب الأحكام

ومثال استصحاب الكلّي في باب الأحكام استصحاب كلّي الوجوب الجامع بين الوجوب الغيري والوجوب النفسي في المثال المتقدم،

وحاصله: أنه لو قلنا بأن مفاد دليل الاستصحاب جعل الحكم المماثل وأن استصحاب وجوب الجمعة مثلاً معناه جعل وجوب ثانٍ ظاهري في زمان الشكّ مماثل للوجوب السابق، بناءً على هذا المبنى لا يمكن استصحاب كليّ الوجوب الجامع بين النفسي والغيري، إذ مرجع استصحاب الكلّي إلى جعل وجوب كليّ في زمان الشكّ، ومن الواضح أنّ الموجود في الخارج حيث لا يمكن أن يكون كلياً - فإنّ الموجود في الخارج لا بدّ وأن يكون فرداً جزئياً لا كلياً إذ الشيء ما لم يتشخص لا يوجد - فلا يمكن جعله في زمان الشكّ فإنّ الشيء الذي لا يمكن وجوده في الخارج لا معنى لجعله، ويكون جعله لغواً. أجل كليّ الوجوب يمكن وجوده ضمن أحد الفردين فإنّ الوجوب النفسي مثلاً فيه كليّ الوجوب ويمكن إجراء الاستصحاب في كليّ الوجوب ضمنه إلا أنّ هذا بحسب الحقيقة إجراء للاستصحاب في الجزئي لا في الكلّي.

وبكلمة مختصرة: إنّ الكلّي بما هو كليّ حيث لا يمكن وجوده في الخارج فجعله في زمان الشكّ من طريق الاستصحاب لا يكون معقولاً، والكلّي الموجود ضمن أفرادهِ وإن كان يمكن وجوده في الخارج إلا أنّ جريان الاستصحاب فيه يرجع إلى استصحاب الجزئي لا الكلّي. هذا حصيلة الاعتراض في باب الأحكام.

والجواب عنه: إنّ الاعتراض المذكور مبني على المبنى المذكور وأنّ مفاد دليل لا تنقُض اليقين بالشكّ جعل الحكم المماثل، أمّا بناءً على إنكار هذا المبنى والقول بأنّ مفاد دليل لا تنقُض إبقاء اليقين .

أما بمعنى إبقائه زمن الشك اعتباراً وتعبداً كما هو الحال بناءً على مسلك جعل العلمية، أو بمعنى إبقائه زمن الشك بلحاظ المنجزية والجري العملي، فلا بأس بجريان الاستصحاب في كليّ الوجوب إذ جعل المكلف عالماً بمقدار الجامع من حيث المنجزية أمر معقول، كيف لا وفي باب العلم الإجمالي بثبوت أحد الوجوبين يكون المكلف عالماً بالجامع - المراد من الجامع أحد الوجوبين - ويتنجز عليه مقدار الجامع دون أحد الفردين بالخصوص.

ب: الإشكال في باب الموضوعات

وقبل بيان الإشكال في استصحاب الكلّي في باب الموضوعات نقدّم مقدّمة ثمّ نرجع لبيان الإشكال. وحاصل المقدّمة: أنّه وقع كلام في علم المعقول في أنّ الكلّي الطبيعي^(١) هل هو موجود في الخارج أو لا؟ فهناك رأي يقول بأنّ طبيعة الشجر والإنسان والحجر وأمثال ذلك ليست موجودة في الخارج بل هي موجودة في الذهن وإنّما الموجود في الخارج أفراد الإنسان مثلاً دون نفس الإنسان، وقد أُشير في حاشية ملاّ عبد الله إلى هذا الرأي وأشير إلى ردّه وأنّ الطبيعي موجود في الخارج^(٢)

(١) المراد من الكلّي الطبيعي نفس الطبيعة والماهية، فطبيعة الإنسان والشجر والحجر والماء والهواء والحيوان والتراب وكل جنس من الأجناس عبارة أخرى عن الكلّي الطبيعي.

(٢) عدم وجود الطبيعي في الخارج أمر بعيد فإنّ لازمه أن لا يكون مثل النبي ﷺ

لا بمعنى وجود أفراده دون نفسه، بل هو بنفسه موجود في الخارج. وبعد بطلان هذا الرأي فالأتجاه الصحيح إذن هو القائل بوجود الطبيعي في الخارج. وأصحاب هذا الاتجاه بعد اتفاقهم على وجود الطبيعي في الخارج اختلفوا في كيفية وجود الطبيعي في الخارج. وفي هذا المجال يوجد رأيان:

١. الرأي المشهور وهو أن الطبيعي موجود في الخارج بالحصص، بمعنى أن زيدا فيه حصة من طبيعي الإنسان، وعمروا فيه حصة أخرى، ويكراً فيه حصة ثالثة وهكذا، ففي كل فرد حصة من الطبيعي تختص به.

٢ - رأي الرجل الهمداني الذي التقى به ابن سينا في مدينة همدان، حيث ينقل ابن سينا أنه التقى في مدينة همدان بشيخ عزيز أو عزيز المحاسن يظن أن الطبيعي موجود في الخارج بوجود واحد متحد مع أفرادها، فللإنسان وجود واحد متحد مع زيد وعمرو ويكر .. وحمل عليه ابن سينا حملة شعواء^(١) وكل من جاء بعد ابن سينا وقف مؤيداً له



او الإمام إنساناً بل هم أفراد للإنسان وليسوا إنساناً وهو بعيد .

(١) حكاية ابن سينا مع الرجل الهمداني نقلها السبزواري في شرح المنظومة في قسم المنطق ص ٢٣ وفي قسم الحكمة ص ٩٩. قال في قسم المنطق: وقد صادف الشيخ في مدينة همدان رجلاً من العلماء كبير السن عزيز المحاسن يقول إن الطبيعي موجود بوجود واحد عددي في ضمن أفرادها،



في مقابل الهمداني.

والسبب واضح، فإنَّ الطبيعي لو كان موجوداً في الخارج بوجود واحد متَّحد مع الأفراد فلازمه صيرورة الشيء الواحد أبيض أسود وحيّاً ميتّاً وطويلاً قصيراً، فإنَّ زياداً وبعثاً إذا فرض أنَّ أحدهما أبيض والآخر أسود فلازم اتِّحاد الإنسان معهما أن يكون الإنسان الذي هو شيء واحد أبيض وأسود. وهكذا إذا كان أحدهما حيّاً والآخر ميتّاً يلزم أن يكون الإنسان الذي هو متَّحد معهما حيّاً وميتّاً.

وباختصار: يلزم أن يكون الإنسان الذي هو شيء واحد مجعماً للصفات المتقابلة المتضادة. وعلى هذا فالاتِّجاه الصحيح في وجود الطبيعي هو الاتِّجاه المشهور القائل بأنَّ الطبيعي موجود في الخارج بالحصص.

احتمالان في رأي الرجل الهمداني

ثمَّ إنَّ في مقصود الشيخ الهمداني القائل بوجود الطبيعي لا بالحصص احتمالين:



وقال في قسم الحكمة: كما زعمه الرجل الهمداني الذي صادفه الشيخ الرئيس بمدينة همدان ونقل أنَّه كان يظن أنَّ الطبيعي واحد بالغدد ومع ذلك موجود في جميع الأفراد ويتصف بالأضداد وشنع عليه الشيخ وقبح في مذهبه.

أ . أن يكون الإنسان موجوداً في الخارج بوجود واحد، وذلك الوجود الواحد متحد مع الأفراد المتعددة، فالواحد يكون متحداً مع الاثنين والثلاثة والأربعة ..

ب . أن يكون الإنسان موجوداً في الخارج بوجود مستقل مغاير لوجود الأفراد، فالإنسان له وجود واحد ثابت في السماء مثلاً أو في عالم آخر مناسب له وأفراده موجودة في الأرض، والشجر له وجود واحد ثابت في السماء مثلاً وأفراده موجودة في الأرض، وهكذا. وظاهر المشهور الذين أوردوا على الرجل الهمداني بأن لازم رأيه انصاف الشيء الواحد بالصفات المتضادة فهمهم الاحتمال الأول، بل عبارة السبزواري المذكورة في شرح المنظومة هو الاحتمال الأول أيضاً حيث قال (موجود في جميع الأفراد) ..

نسبة الأب إلى الأبناء المتعددين

ثم إنه على رأي الرجل الهمداني تكون نسبة الطبيعي إلى الأفراد كنسبة الأب الواحد إلى الأبناء المتعددين، حيث إن الطبيعي شيء واحد، بينما أفراده متعددة، ويمكن أن نصلح على نسبته إليها . الأفراد المتعددة . بنسبة الأب الواحد إلى الأبناء المتعددين.

وأما على رأي المشهور القائل بوجود الطبيعي بالحصص فنسبة الطبع إلى أفراده هي كنسبة الآباء المتعددين إلى الأبناء المتعددين، فكل فرد بمثابة الابن الواحد، والحصّة من الطبيعي الموجودة ضمنه

بمثابة الأب الواحد المختص بابنه، والحصّة الثّانية من الطّبيعي
الموجودة ضمن الفرد الثّاني بمثابة الأب الثّاني للابن الثّاني وهكذا.
يقول السبزواري عند بيانه لرأي المشهور في مقابل رأي
الهمداني:

ليس الطّبيعي مع الأفراد

كالأب بل أباً مع الأفراد

الاصل المثبت

الأصل المثبت وهو الاستصحاب من حيث إنّهُ يفيد ثبوت غير
المستصحب وآثاره الشرعيّة من مقارناته، فيقال: إنّهُ ليس بحجّة أو
ليس بثابت أو أنّه لا عمل بالاصول المثبتة، ويعنى به أنّه لا يفيد ذلك.
وآثاره ولوازمه على قسمين:

الأوّل: الآثار الشرعيّة، كما لو استصحبنا طهارة الماء، فإنّ من
آثار الطهارة المستصحة حليّة الشرب وجواز التوضي به. ولا كلام فيه.
الثاني: الآثار واللوازم العقليّة التي يكون ارتباطها بالمستصحب
تكوينيّاً وليس بالجعل والتشريع، كما إذا شككنا في وجود الحاجب
وعدمه عند الغسل، فبناء على القول بحجّيّة الاصل المثبت يجري
استصحاب عدم وجود الحاجب، ويترتّب عليه وصول الماء إلى البشرة،
فيحكم بصحّة الغسل، مع أنّ وصول الماء إلى البشرة لم يكن متيقناً
سابقاً. وبناء على القول بعدم حجّيّة لا بدّ من إثبات وصول الماء إلى

البشرة من طريق آخر غير الاستصحاب والألم يحكم بصحة الغسل.

والمشهور هو عدم اقتضاء دليل الاستصحاب لاثبات الآثار واللوازم العقلية والعادية، لأنها آثار تكوينية وليست مجعولة، حتى يتعبد الشارع بها بواسطة التعبد بملزوماتها، لأن مفاد دليل الاستصحاب «تنزيل مشكوك البقاء منزلة الباقي» والتنزيل دائماً ينصرف عرفاً إلى توسعة دائرة الآثار المجعولة من قبل المنزل لا غيرها، ووصول الماء إلى البشرة أثر لعدم الحاجب ولكنه أثر تكويني وليس بجعل من الشارع. فلا يمكن اثباته باستصحاب عدم وجود الحاجب. ومن هنا صح القول بأن الاستصحاب يترتب عليه الأحكام الشرعية للمستصحب دون الآثار العقلية التكوينية والعادية وأحكامها الشرعية. وهذه المسألة من المسائل المستحدثة ولم تكن معنونة في كلمات القدماء.

عود على ذي بدء

بعد اتّضح المقدمة السابقة نعود إلى الكتاب من جديد لتوضيح الإشكال في استصحاب الموضوع الكلي. وحاصل الإشكال: أن الآثار الشرعية مترتبة على عنوان الحدث الأكبر أو الحدث الأصغر وليست مترتبة على عنوان الحدث الكلي فوجوب الغسل مثلاً مترتب على عنوان الحدث الأكبر لا على عنوان الحدث الكلي، وهكذا وجوب الوضوء مثلاً مترتب على عنوان الحدث الأصغر لا على كلي الحدث. ومادام

الأثر لم يترتب على كليّ الحدث فالاستصحاب لا يمكن أن يجري فيه لأنه يشترط في جريانه ترتب الأثر الشرعي على المستصحب.

والجواب عن الإشكال المذكور: أنه ما المقصود من عدم ترتب الأثر على الكليّ؟ فهل المقصود أنه في لسان الأدلة لم يرتب الأثر على الكليّ بل رتب على العناوين الخاصة؟ وإذا كان هذا المقصود فجوابه إنّنا نفترض أنّ الأثر في لسان الأدلة مترتب على العنوان الكليّ كحرمة مس المصحف، فإنّه لم يترتب على عنوان الحدث الأكبر أو الحدث الأصغر وإنّما هو مترتب على عنوان الحدث الكليّ الجامع بين الأصغر والأكبر.

أو أنّ المقصود أنه حتّى لو فرضنا ترتب الأثر الشرعي في لسان الأدلة على عنوان الحدث الكليّ فمع ذلك لا يجري الاستصحاب في عنوان الحدث الكليّ باعتبار أنّ عنوان الحدث الكليّ أخذ في لسان الأدلة بما هو مرآة للخارج ولم يترتب عليه بما هو صورة ذهنية، وما دام الأثر مترتباً على العنوان الذهني بما هو مرآة للخارج فلازم ذلك أنّ الاستصحاب يجري في الأمر الخارجي لا في الأمر الذهني، وحيث أنّ الموجود في الخارج هو الفرد الجزئي دون الكليّ فنتيجة ذلك هو أنّ الاستصحاب يجري في الفرد الجزئي . كالحدث الأصغر أو الأكبر . دون الأمر الكليّ.

وإذا كان هذا هو المقصود فجوابه: أنّ الكلام المذكور صحيح من جهة وفاسد من جهة أخرى، فهو صحيح حينما قال إنّ الاستصحاب لا

يمكن أن يجري في الصورة الذهنية للحدث الكلّي بما هي صورة ذهنية بل يجري فيه بما هو مرآة للخارج، إنّ هذا صحيح لأنّ الصورة الذهنية بما هي صورة ذهنية ليست محطاً للأثار.

وأما جهة الفساد فهو أنّه ذكر أنّ الاستصحاب إذا كان يجري في الصورة الذهنية بما هي مرآة للخارج فهذا لازمه جريان الاستصحاب في نفس الخارج.

ووجه الفساد: أنّ صبّ الحكم على العنوان بما هو مرآة للخارج ليس معناه صبّ الحكم على نفس الخارج، إذ الخارج لا يمكن أن ينصبّ عليه الحكم، فالوجوب لا يمكن أن ينصب على الصلاة الخارجية مثلاً، فإنّ الوجوب ثابت قبل أن يأتي المكلّف بالصلاة ولا يتوقّف على الإتيان بالصلاة، وفي ذلك دلالة واضحة على تعلّق الحكم بالصورة الذهنية للصلاة بما هي عين الخارج وليس متعلّقاً بنفس الخارج. وفي المقام يقال كذلك، أي يقال إنّ الاستصحاب حكم من الأحكام ولا يمكن تعلّقه بنفس الخارج بل هو متعلّق بالعنوان الذهني بما هو مرآة للخارج، ومعه فيندفع الإشكال إذ الاستصحاب دائماً يجري في العنوان الذهني بما هو مرآة للخارج غاية الأمر في استصحاب الجزئي يجري الاستصحاب في الصورة الذهنية للحدث الأكبر مثلاً بما هي مرآة للخارج وفي استصحاب الكلّي يجري الاستصحاب في الصورة الذهنية لكلّي الحدث بما هي مرآة للخارج.

الفارق بين استصحاب الكلّي واستصحاب الفرد

هناك سؤال يقول إنّ الكلّي ما دام متحداً مع الفرد في الخارج ولا يوجد وجودان أحدهما للكلّي والآخر للفرد فما هو الفارق بين استصحاب الكلّي واستصحاب الفرد، فإنّ الكلّي مادام عين الفرد في الخارج فكيف يكون الاستصحاب تارةً استصحاباً للكلّي وأخرى استصحاباً للفرد؟ ويمكن ذكر ثلاثة أجوبة عن هذا التساؤل هي:

١ . قيل أنّ الاستصحاب لا ينصب على الخارج ليقال إنّ الخارج واحد فكيف يكون الاستصحاب استصحاباً للكلّي تارةً وللجزئي أخرى بل ينصب على العنوان الملحوظ بما هو مرآة للخارج .

والوجه في عدم صبه على الخارج هو أنّ الاستصحاب حكم من الأحكام، والحكم لا يمكن أن يتعلّق بالخارج مباشرة، فالوجوب مثلاً لا يمكن أن يتعلّق بالصلاة الخارجية ولا يلزم عدم ثبوته قبل الإتيان بها. وما دام هو منصباً على العنوان فالفرق واضح، حيث يقال إنّ العنوان الذي ينصب عليه الاستصحاب تارةً يكون عنواناً تفصيلياً ملحوظاً بما هو حاكٍ عن الخارج وأخرى يكون عنواناً إجمالياً ملحوظاً بما هو حاكٍ عن الخارج. فإن كان عنواناً تفصيلياً كعنوان الحدث الأكبر كان الاستصحاب استصحاباً للجزئي، وإن كان عنواناً إجمالياً كعنوان الحدث فالاستصحاب استصحاب للكلّي، فالاختلاف إذن بين استصحاب الكلّي واستصحاب الجزئي إنّما هو في العنوان الذي ينصب عليه الاستصحاب، ومجرد كون الخارج المحكي بالعنوانين واحداً . فإنّ

الخارج المحكي بالعنوان التفصيلي هو الفرد والخارج المحكي بالعنوان الإجمالي هو طبيعي الحدث، وواضح أن الطبيعي وفرد موجودان في الخارج بوجود واحد . غير مهم بعد ما كان العنوانان اللذان يتركز عليهما الاستصحاب مختلفين.

وقد تقول متى يحق لنا إجراء الاستصحاب في العنوان التفصيلي ومتى يحق إجراؤه في العنوان الإجمالي؟ والجواب: أن هذا يتبع الأثر الشرعي، فإن كان مترتباً في لسان الأدلة على عنوان الحدث الكلّي الإجمالي جرى الاستصحاب في العنوان الإجمالي وكان الاستصحاب من قبيل استصحاب الكلّي، وإن كان مترتباً على العنوان التفصيلي كعنوان الحدث الأكبر جرى الاستصحاب في الفرد دون الكلّي.

٢ - إن التفرقة الصحيحة بين استصحاب الكلّي واستصحاب الجزئي هي ما تقدّم الا أنه قد يفرق بينهما على ضوء رأي الرجل الهمداني في كيفية وجود الكلّي الطبيعي في الخارج، فإن المنسوب إليه أن للكلّي وجوداً في الخارج مستقلاً عن وجود الأفراد، فلأفراد في الخارج وجود وللكلّي وجود آخر يغاير وجود الأفراد.

وبناءً على هذا يكون الفرق بين استصحاب الكلّي واستصحاب الفرد واضحاً، فإنه في استصحاب الكلّي يكون مصب الاستصحاب وجود الكلّي المغاير لوجود الفرد بينما في استصحاب الجزئي يكون مصب الاستصحاب هو وجود الفرد المغاير لوجود الكلّي.

والجواب عن هذه التفرقة واضح، فإنَّ الكلِّي ليس له في الخارج وجود مغاير لوجود الفرد بل وجود الكلِّي عين وجود الفرد.

هذا مضافاً إلى أنَّه حتَّى لو سلمنا اختلاف وجود الكلِّي عن وجود الفرد فإنَّ التفرقة المذكورة باطلة، إذ الاستصحاب لا ينصب على الخارج ليفرق بين استصحاب الكلِّي واستصحاب الجزئي بلحاظ عالم الخارج.

٣. ما ذكره الشيخ العراقي(ره) من أنَّ كل فرد خارجي يتركب من شيئين: الحصة من الطبيعي والمشخصات الخاصَّة، فزيد مثلاً مركب من الحصة ومن المشخصات الخاصَّة به.

والاستصحاب إذا أُجري في الحصة كان ذلك استصحاب الكلِّي وإذا أُجري في مجموع الوجود المركب من الحصة والمشخصات كان ذلك استصحاب الفرد.

والجواب: إنَّ الاستصحاب لا ينصب على الخارج. إذ الاستصحاب حكم، والحكم لا ينصب على الخارج كما تقدَّم. ليحتاج إلى التفرقة بلحاظ عالم الخارج وإنَّما ينصب على العنوان، ومعه فاللازم التفرقة على ضوء العنوان فيقال إنَّ الاستصحاب إذا كان منصباً على العنوان التفصيلي فهو استصحاب الجزئي وإن كان منصباً على العنوان الإجمالي فهو استصحاب الكلِّي.

لذا قال (قده): وفي جريان الاستصحاب في هذا (القسم

الثالث) من الكلى احتمالات أو أقوال ثلاثية:

أ- جريانه مطلقا.

ب- عدم جريانه مطلقا.

ج- التفصيل بين النحويين المذكورين، فيجري في الأول دون الثاني مطلقا. وهذا التفصيل هو الذي مال إليه الشيخ الأعظم. والسرفي الخلاف يعود إلى: أن الأركان في الاستصحاب هل هي متوفرة هنا أو غير متوفرة، والمشكوك توفره في المقام هو الركن الخامس، وهو اتحاد متعلق اليقين والشك. ولا شك في أن الكلي المتيقن نفسه هو المشكوك بقاؤه في هذا القسم فهو واحد نوعا، فينبغي ان يسأل:

أولا- هل هذه الوحدة النوعية بين المتيقن والمشكوك كافية في تحقق الوحدة المعتبرة في الاستصحاب أو غير كافية بل لا بد له من وحدة خارجية.

ثانيا- بعد فرض عدم كفاية الوحدة النوعية هل أن الكلي الطبيعي له وحدة خارجية بوجود أفراده، بمعنى انه يكون بوحدته الخارجية معروضا لتعينات أفراد المتبائنة، بناء على ما قيل من ان نسبة الكلى إلى أفراد من باب نسبة الاب الواحد إلى الابناء الكثيرة كما نقل ذلك ابن سينا عن بعض من عاصره، أو ان الكلى الطبيعي لا وجود له إلا بوجود أفراد

بالعرض ففي كل فرد حصّة موجودة منه غير الحصّة الموجودة في فرد آخر، فلا تكون له وحدة خارجية بوجود أفرادها المتعددة بل نسبته إلى أفرادها من قبيل نسبة الآباء المتعددة إلى الابناء المتعددة، وهذا هو المعروف عند المحققين. فالقائل بجريان الاستصحاب في هذا القسم اما أن يلتزم بكفاية الوحدة النوعية في تحقق ركن الاستصحاب واما ان يلتزم بأن الكلي له وحدة خارجية بوجود أفرادها المتعددة، والا فلا يجري الاستصحاب. وإذا اتضح هذا التحليل الدقيق لمنشأ الأقوال في المسألة يتضح الحق فيها، وهو القول الثاني وهو عدم جريان الاستصحاب مطلقاً.

أما (أولاً)، فلأنه من الواضح عدم كفاية الوحدة النوعية في الاستصحاب، لأن معنى بقاء المستصحب فيه هو استمراره خارجاً بعد اليقين به. ونحن لا نعني من استصحاب الكلي استصحاب نفس الماهية من حيث هي فإن هذا لا معنى له، بل المراد استصحابها بما لها من الوجود الخارجي لغرض ترتيب أحكامها الفعلية.

وأما (ثانياً)، فلأنه من الواضح أيضاً أن الحق أن نسبة الكلي إلى أفرادها من قبيل نسبة الآباء إلى الابناء، لأنه من الضروري أن الكلي لا وجود له إلا بالعرض بوجود أفرادها.

وفي مقامنا قد وجدت حصّة من الكلي وقد ارتفعت هذه

الحصة يقينا، والحصة الأخرى منه في الفرد الثاني هي من أول الأمر مشكوكة الحدوث، فلم يتحد المتيقن والمشكوك. وبهذا يتفرق القسم الثالث عن القسم الثاني من استصحاب الكلي، لأنه في القسم الثاني - كما سبق - ذات الحصة من الكلي المتعينة واقعا المعلومة الحدوث على الإجمال هي نفسها مشكوكة البقاء، حيث لا يدري أنها الحصة المضافة إلى الفرد الطويل أو الفرد القصير.

وبهذا أيضا يتضح انه لا وجه للتفصيل المتقدم الذي مال إليه الشيخ الأعظم، فان احتمال وجود الفرد الثاني في ظرف وجود الفرد الأول لا يقدم ولا يؤخر ولا يضمن الوحدة الخارجية للمتيقن والمشكوك إلا إذا قلنا بمقالة من يذهب إلى أن نسبة الكلي إلى افراده من قبيل نسبة الاب الواحد إلى ابنائه، وحاشا الشيخ ان يرى هذا الرأي.

ولا شك ان الحصة الموجودة في ضمن الفرد الثاني من أول الأمر مشكوكة الحدوث، واما المتيقن حدوثه فهو حصة أخرى وهي في عين الحال متيقنة الارتفاع. ويكون وزان هذا القسم وزان استصحاب الفرد المردد الآتي ذكره.

(تنبيه): وقد استثنى من هذا القسم الثالث ما يتسامح به العرف فيعدون الفرد اللاحق المشكوك الحدوث مع الفرد السابق

كالمستمر الواحد، مثل ما لو علم السواد الشديد في محل وشك في ارتفاعه أصلاً أو تبدله بسواد أضعف، فانه في مثله حكم الجميع بجريان الاستصحاب.

ومن هذا الباب ما لو كان شخص كثير الشك ثم شك في زوال صفة كثرة الشك عنه أصلاً أو تبدلها إلى مرتبة من الشك دون الأولى. قال الشيخ الأعظم في تعليل جريان الاستصحاب في هذا الباب: العبرة في جريان الاستصحاب عد الموجود السابق مستمرا إلى اللاحق، ولو كان الأمر اللاحق على تقدير وجوده مغايراً بحسب الدقة للفرد السابق).

يعني ان العبرة في اتحاد المتيقن والمشكوك هو الاتحاد عرفاً وبحسب النظر المسامحي وان كانا بحسب الدقة العقلية متغايرين كما في المقام.

هذه الأقسام الثلاثة لاستصحاب الكلي بتفرعاتها وهي التي ذكرها الشيخ الاعظم رحمه الله ونقلها عنه الماتن رحمه الله. ولكن السيد الخوئي رحمه الله في المصباح أضاف قسماً رابعاً لها ولم يذكره الماتن هنا رحمه الله ههنا، ونذكره برجاء الفائدة وتمامها ان شاء الله واليك بيانه:

استصحاب الكلّي من القسم الرابع

ما لو علم بوجود فرد معين وعلمنا بارتفاع هذا الفرد ولكن علمنا بوجود معنون بعنوان يحتمل انطباقه على الفرد الذي علمنا ارتفاعه ويحتمل انطباقه على فرد آخر. فلو كان العنوان المذكور منطبقاً على الفرد المرتفع فقد ارتفع الكلّي، وإن كان منطبقاً على غيره، فالكلّي باق. كما لو علم بوجود زيد في الدار وعلمنا بوجود قرشي فيها، ثم علمنا بخروج زيد ولكن احتملنا بقاء الإنسان فيها لاحتمال أن يكون القرشي غير زيد^(١).

ومثاله: إذا علمنا بالجنابة يوم الخميس مثلاً وقد اغتسلنا منها، ثم رأينا يوم الجمعة في ثوبنا منياً نعلم بكوننا جنبنا حين خروج هذا المنّي، ولكن نحتمل أن يكون هذا المنّي من الجنابة التي اغتسلنا منها وأن يكون من غيرها فنستصحب كلّي الجنابة مع إلغاء الخصوصية. نعم هو معارض باستصحاب الطهارة الشخصية فإنّ المغتسل يوم الخميس على يقين بالطهارة حين ما اغتسل من الجنابة ولا علم بارتفاعها، لاحتمال كون المنّي المرئي من تلك الجنابة فيقع التعارض فيتساقطان، ولا بدّ من الرجوع إلى أصل آخر (وهو الاشتغال).

وأما فيما لامعارض كما إذا علمنا بوجود زيد وعلمنا بوجود متكلم ويحتمل انطباقه عليه وعلى غيره، فلا مانع من استصحاب

الإنسان الكلّي . مع القطع بخروج زيد عنها . إذا كان له أثر شرعي^(١) .

ويمتاز هذا القسم عن الثاني أنّ الفرد هناك مردّد بين نوعين وهذا بخلاف المقام، فإنّ الفرد معيّن من حيث النوع. غاية الأمر أنّه يحتمل انطباق عنوان آخر عليه، والفرق بين القسم الثالث والرابع، واضح جداً. فإنّه ليس في القسم الثالث إلّا علم واحد متعلّق بوجود فرد معيّن، غاية الأمر: يحتمل تقارن فرد آخر مع حدوثه أو مع ارتفاعه بخلاف القسم الرابع فإنّ المفروض فيه علمان: علم بوجود فرد معيّن، وعلم بوجود ما يحتمل انطباقه على هذا الفرد وغيره.

وقيل: الظاهر أنّه داخل في القسم الثالث وأنّ التفاوت المذكور لا يؤثّر ولا يوجد فرقاً جوهرياً. والبحث فيه يتم في بحوث الخارج ان شاء الله..

التنبيه الثاني: الشبهة العبائية او استصحاب الفرد المردد

وهي شبهة أثارها السيّد اسماعيل الصدر رحمه الله، وحاصل المراد منها أنّه وبناء على طهارة الملاقى لأحد أطراف الشبهة المحصورة، كما لو علمنا بنجاسة أحد الإنائين فإنّ هذه شبهة محصورة، فلو وضع المكلف يده في أحد الإنائين دون الآخر فإنّ معنى ذلك أنّ المكلف قد لاقى أحد أطراف الشبهة المحصورة، وحيثنذ نقول

(١) مصباح الأصول: ٣: ١١٨.

هل ان يده محكومة بالنجاسة أولا ؟

المعروف هو الحكم بعدم نجاسة الملاقى لأحد أطراف الشبهة المحصورة، فبناء على هذا المبنى لو علمنا بوقوع النجاسة على أحد طرفي العبء فقام المكلّف بتطهير أحد الطرفين دون الآخر - ولنفترضه الطرف الاول - فحينئذ يكون ملاقي الطرف الاول محكوم بالطهارة قطعاً، وذلك للقطع بطهارة ذلك الطرف أمّا من جهة أنّه لم يكن متنجساً من أول الأمر واما من جهة تطهيره لو كان هو المتنجس واقعاً .

وأما الطرف الثاني فبناء على عدم تنجّس الملاقى لأحد أطراف الشبهة المحصورة فلا بدّ من البناء على عدم تنجّس ما يلاقيه، وهذا لا إشكال فيه لو اقتصر المكلّف على ملاقاته دون ملاقات الطرف الاول، أما لو لاقى كلا الطرفين، الطرف المقطوع الطهارة والطرف الآخر المحتمل النجاسة فالمفروض هو البناء على عدم تنجّس الملاقى، وذلك لأنّه لاقى ما هو مقطوع الطهارة وهو الطرف الاول وأحد طرفي الشبهة المحصورة والتي قلنا بعدم تنجّس الملاقى لها، فلا بدّ وان تكون النتيجة هي الحكم بعدم تنجّس الملاقى لكلا الطرفين .

إلاّ أنّ ذلك ينافي استصحاب النجاسة والذي يفترض أنّه استصحاب كلّ من القسم الثاني، لأننا كنا نحرز وقوع النجاسة على أحد الطرفين وهذا معناه العلم بوقوع كلّ النجاسة على العبء فلو كان طرف النجاسة واقعاً هو الطرف الاول لكانت النجاسة قد ارتفعت

يقينا، ولو كان طرف النجاسة هو الطرف الثاني لكانت باقية يقينا إلا أنه لما لم نكن نعلم بطرف النجاسة الواقعي ولم يكن بالإمكان استصحاب النجاسة في الطرف الأول أو الثاني لعدم احراز وقوعه في أحدهما تعيينا يتعين ان نستصحب كلي النجاسة، إذ ان ذلك هو المعلوم سابقا والمشكوك لاحقا .

ومن الواضح ان استصحاب النجاسة يقتضي البناء على تنجس الملاقي لكلا الطرفين، وهذا ما يوجب التنافي مع ما تقتضيه قاعدة عدم تنجس الملاقي لأحد أطراف الشبهة المحصورة.

فإما ان نتنازل عن قاعدة عدم تنجس ملاقي أحد أطراف الشبهة، أو نتنازل عما يقتضيه الاستصحاب الكلي للنجاسة، فالالتزام بالقاعدة والاستصحاب غير ممكن.

وبتعبير آخر: هو أنه إذا علمنا إجمالا بنجاسة الطرف الأعلى من عباءة أو الأسفل ثم طهرنا طرفه الأسفل - مثلا - فحيث نحتمل كون النجس طرفه الأعلى فهو من مصاديق الكلي القسم الثاني، فإننا نشك في بقاء نجاسة العباءة، فلو قلنا باستصحابها لكان اللازم أن نحكم بنجاسة ملاقي الطرفين، فإنه لاقى مستصحب النجاسة الذي بحكم النجس لا محالة، وهو بديهي البطلان، فإن الطرف الأسفل ظاهر قطعا وملاقي الطرف الأعلى ملاق لبعض أطراف العلم الإجمالي، وملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة محكوم بالطهارة، وكيف يقال بطهارته قبل تطهير الطرف الأسفل، وبنجاسته بعد تطهيره ١٩ .

هذا هو حاصل المراد من الشبهة العبائية، وقد تصدى الاعلام لعلاجها. ومن المعلوم ان هذا التنبيه لم يذكر في ابحاث الشيخ الاعظم في الرسائل، ولم يذكره صاحب الكفاية ايضا.

لذا قال (قده): التنبيه الثاني الشبهة العبائية أو استصحاب الفرد المردد. ينقل ان السيد الجليل السيد اسماعيل الصدر قدس سره زار النجف الاشرف ايام الشيخ المحقق الآخوند فأنار في أوساطها العلمية مسألة تناقلوها وصارت عندهم موضعا للرد والبدل واشتهرت بالشبهة العبائية.

وحاصلها: انه لو وقعت نجاسة على أحد طرفي عباءة ولم يعلم انه الطرف الاعلى أو الاسفل، ثم طهر أحد الطرفين وليكن الاسفل مثلا، فان تلك النجاسة المعلومة الحدوث تصبح نفسها مشكوكة الارتفاع فينبغي ان يجري استصحابها، بينما ان مقتضى جريان استصحاب النجاسة في هذه العباءة أن يحكم بنجاسة البدن - مثلا - الملاقى لطرفي العباءة معا. مع ان هذا اللازم باطل قطعاً بالضرورة، لان ملاقي أحد طرفي الشبهة المحصورة محكوم عليه بالطهارة بالإجماع كما تقدم في محله.

وهنا لم يلاق البدن الا أحد طرفي الشبهة وهو الطرف الاعلى وأما الطرف الاسفل - وان لاقاه - فانه قد خرج عن طرف الشبهة.

حسب الفرض - بتطهيره يقينا فلا معنى للحكم بنجاسة ملاقيه. والنكتة في الشبهة ان هذا الاستصحاب يبدو من باب استصحاب الكلي من القسم الثاني، ولا شك في ان مستصحب النجاسة لا بد أن يحكم بنجاسة ملاقيه، بينما انه هنا لا يحكم بنجاسة الملاقي، فيكشف ذلك عن عدم صحة استصحاب الكلي القسم الثاني.

جواب المحقق النائيني (ره) عن الشبهة العبائية

اجاب المحقق النائيني (ره) عن هذه الشبهة بجوابين^(١):

الجواب الأول: أن الاستصحاب الجاري في مثل العباء ليس من استصحاب الكلي في شيء، لأن استصحاب الكلي إنما هو فيما إذا كان الكلي المتيقن مردداً بين فرد من الصنف الطويل وفرد من الصنف القصير، كالحیوان المردد بين البق والذئب على ما هو المعروف، بخلاف المقام فإن التردد فيه في خصوصية محل النجس مع العلم بخصوصية الفرد، والتردد في خصوصية المكان أو الزمان لا يوجب كلية المتيقن، فليس الشك حينئذ في بقاء الكلي وارتفاعه حتى يجري الاستصحاب فيه، بل الشك في بقاء الفرد الحادث المردد من حيث المكان وذكر لتوضيح مراده مثالين:

(١) فوائد الأصول ٤: ٤٢١ و ٤٢٢، أجود التقريرات ٤: ٩٤ و ٩٥.

الأول: ما إذا علمنا بوجود زيد في الدار فانهدم الطرف الشرقي منها، فلو كان زيد فيه فقد مات بانهدامه، ولو كان في الطرف الغربي فهو حي، فحياة زيد وإن كانت مشكوكاً فيها إلا أنه لا مجال معه لاستصحاب الكلي، والمقام من هذا القبيل بعينه.

الثاني: ما إذا كان لزيد درهم واشتبه بين ثلاثة دراهم مثلاً، ثم تلف أحد الدراهم، فلا معنى لاستصحاب الكلي بالنسبة إلى درهم زيد، فإنه جزئي واشتبه بين التالف والباقي.

الجواب الثاني: أن الاستصحاب المدعى في المقام لا يمكن جريانه في مفاد كان الناقصة، بأن يشار إلى طرف معين من العبادة ويقال: إن هذا الطرف كان نجساً وشك في بقائها، فالاستصحاب يقتضي نجاسته، وذلك لأن أحد طرفي العبادة مقطوع الطهارة والطرف الآخر مشكوك النجاسة من أول الأمر، وليس لنا يقين بنجاسة طرف معين يشك في بقائها ليجري الاستصحاب فيها.

نعم، يمكن إجراؤه في مفاد كان التامة بأن يقال: إن النجاسة في العبادة كانت موجودة وشك في ارتفاعها فالآن كما كانت، إلا أنه لا تترتب نجاسة الملاقى على هذا الاستصحاب إلا على القول بالأصل المثبت، لأن الحكم بنجاسة الملاقى يتوقف على نجاسة ما لاقاه وتحقق الملاقاة خارجاً، ومن الظاهر أن استصحاب وجود النجاسة في العبادة لا يثبت ملاقاته النجس إلا على القول بالأصل المثبت، ضرورة أن الملاقاة ليست من الآثار الشرعية لبقاء النجاسة، بل من الآثار

العقلية، وعليه فلا تثبت نجاسة الملاقي للعباءة.

رأي السيد الخوئي (ره) في الشبهة العبائية

السيد الخوئي (ره) في مصباحه على الاصول قد ناقش بما افاده الشيخ النائيني على الشبهة العبائية وخلص بالقول الى ان الملاقي لاحد اطراف الشبهة العبائية محكوم بالنجاسة لعدم جريان القاعدة التي نحكم لأجلها بطهارة الملاقي في المقام، وليس لاجل ما ذهب اليه السيد اسماعيل الصدر وهو رفع اليد عن الحكم بطهارة الملاقي لجريان استصحاب الكلي ..

فقال السيد الخوئي (ره): فالانصاف في مثل مسألة العباء هو الحكم بنجاسة الملاقي لا لرفع اليد عن الحكم بطهارة الملاقي لأحد أطراف الشبهة المحصورة على ما ذكره السيد الصدر (قدس سره) من أنه على القول بجريان استصحاب الكلي لابد من رفع اليد عن الحكم بطهارة الملاقي لأحد أطراف الشبهة، بل لعدم جريان القاعدة التي نحكم لأجلها بطهارة الملاقي في المقام، لأن الحكم بطهارة الملاقي إما أن يكون لاستصحاب الطهارة في الملاقي، وإما أن يكون لجريان الاستصحاب الموضوعي وهو أصالة عدم ملاقاته النجس. وكيف كان يكون الأصل الجاري في الملاقي في مثل مسألة العباء محكوماً باستصحاب النجاسة في العباء، فمن آثار هذا الاستصحاب هو الحكم

بنجاسة الملاقي^(١).

لذا قال (قده): وقد استقر الجواب عند المحققين عن هذه الشبهة على: ان هذا الاستصحاب ليس من باب استصحاب الكلي، بل هو من نوع آخر سموه (استصحاب الفرد المردد) وقد اتفقوا على عدم صحة جريانه عدا ما نقل عن بعض الأجلة في حاشيته على كتاب البيع للشيخ الأعظم، إذ قال بما محصله:

(بأن تررده بحسب علمنا لا يضر بيقين وجوده سابقا، والمفروض ان أثر القدر المشترك أثر لكل من الفردين، فيمكن ترتيب ذلك الأثر باستصحاب الشخص الواقعي المعلوم سابقا، كما في القسم الأول الذي حكم الشيخ فيه باستصحاب كل من الكلي وفرده).

الضابطة في معرفة المورد من اي استصحاب

كيف يعلم ان المورد من باب استصحاب الكلي القسم الثاني أو من باب استصحاب الفرد المردد؟ ان الضابطة في ذلك هو ان الأثر المراد ترتيبه أما أن يكون أثرا للكلي، فيكفي فيه استصحاب القدر المشترك أي ذات الحصة الموجودة أما في ضمن الفرد المقطوع

(١) مصباح الاصول: ٢: ١٣٤.

الارتفاع على تقدير انه هو الحادث أو الفرد المقطوع البقاء على تقدير انه هو الحادث، ويكون ذلك من باب استصحاب الكلي القسم الثاني، أي استصحاب وجود الماهية.

أو ان الأثر المراد ترتيبه هو أثر للحصة بما لها من التعيين الخاص والخصوصية المفردة. فلا يكفي استصحاب القدر المشترك وإنما الذي ينفع استصحاب الفرد فيه بما له من الخصوصية المفردة المفروض فيه انه مردد. ويكون ذلك من باب استصحاب الفرد المردد. واستصحاب الفرد المردد معناه بقاء الفرد على ما هو عليه من التردد، ولازم ذلك هو ترتيب آثار بقاء كل من الفردين، وهذا ينافي العلم بارتفاع أحد الفردين.

لذا قال (قده): أقول: ويجب ان يعلم - قبل كل شيء - الضابط لكون المورد من باب استصحاب الكلي القسم الثاني أو من باب استصحاب الفرد المردد، فان عدم التفرقة بين الموردين هو الموجب للاشتباه وتحكم تلك الشبهة، أذن ما الضابط لهما؟

ان الضابط في ذلك ان الأثر المراد ترتيبه أما أن يكون أثراً للكلي، أي أثر لذات الحصة من الكلي لا بما لها من التعيين الخاص والخصوصية المفردة، أو أثراً للفرد، أي أثر للحصة بما لها من التعيين الخاص والخصوصية المفردة.

فان كان (الأول) فيكفي فيه استصحاب القدر المشترك أي

ذات الحصة الموجودة أما في ضمن الفرد المقطوع الارتفاع على تقدير انه هو الحادث أو الفرد المقطوع البقاء على تقدير انه هو الحادث، ويكون ذلك من باب استصحاب الكلي القسم الثاني، وقد تقدم اننا لا نعني من استصحاب الكلي نفس الماهية الكلية بل استصحاب وجودها.

وان كان (الثاني) فلا يكفي استصحاب القدر المشترك وانما الذي ينفع استصحاب الفرد بما له من الخصوصية المفردة المفروض فيه انه مردد بين الفرد المقطوع الارتفاع على تقدير انه الحادث أو الفرد المقطوع البقاء على تقدير انه الحادث، ويكون ذلك من باب استصحاب الفرد المردد. إذا عرفت هذا الضابط فالمثال الذي وقعت فيه الشبهة (العبائية) هو من النوع الثاني، لان الموضوع للنجاسة المستصحبة ليس أصل العبادة أو الطرف الكلي منها، بل نجاسة الطرف الخاص بما هو طرف خاص اما الاعلى أو الاسفل.

لماذا لا يصح جريان استصحاب الفرد المردد؟

قال الميرزا النائيني (ره) في فوائده من مبحث الاشتغال: والآ (يعني لو جرى استصحاب الفرد المردد بعد العلم بارتفاع أحد الفردين) لزم ترتيب آثار بقاء الفرد المردد على ما هو عليه من الترديد، ولازم ذلك هو وجوب الاتيان بكل من الظاهر والجمعة، لأن هذا هو أثر بقاء

الوجوب المردّد، مع أنّ المفروض تحقّق فعل الجمعة أو الظهر، فلا يبقى موقع لفعل المأتي به ثانياً، فالاستصحاب الشخصي لا يجري^(١).
ومعنى هذا أنّ الفرد لم يكن متيقّناً، لأنّ الخصوصية خارجة عن حيّز اليقين، وإنّما المتيقّن هو عنوان أحدهما، وإن كان لا ينفكّ عن الخصوصية، لكنّ لما لم تكن الخصوصية البدلية داخلية في حيّز اليقين، لم تكن داخلية في المنع عن نقض اليقين.

وبتعبير آخر، ان استصحاب الفرد المردّد لا يجري، لأن استصحاب الفرد المردّد ليس هو الا بقاء الفرد الحادث على ما هو عليه من الترديد وهو يقتضي الحكم ببقاء الحادث على كل تقدير، سواء كان هو الفرد الباقي أو الفرد الزائل، وهذا ينافي العلم بارتفاع الحادث على تقدير أن يكون هو الفرد الزائل، فاستصحاب الفرد المردّد عند العلم بارتفاع أحد فردي الترديد مما لا مجال له.

ثمّ إنّّه قد أورد على هذا القسم من استصحاب الكلّي بوجوه :
الوجه الأوّل: إختلال بعض أركان الاستصحاب فيه، لدورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء وهو وجود الفرد القصير، وما هو مشكوك الحدوث من الأوّل، وهو الفرد الطويل المحكوم بالعدم بمقتضى الأصل.
واجيب عنه: بأنّ هذا كلّه ممّا يضرّ باستصحاب نفس الفرد

الطويل أو القصير بعينه، أي استصحاب خصوصية الفرد، وأما استصحاب القدر المشترك بينهما فلا مانع منه وذلك لتحقيق أركانه من اليقين السابق والشك اللاحق وغيرهما من الأمور المعتمدة في حجة الاستصحاب.

لذا قال (قده): وبعد هذا يبقى أن نتسأل: لماذا لا يصح جريان استصحاب الفرد المردد؟ نقول: لقد اختلفت تعبيرات الاساتذة في وجهه، فقد قيل: لأنه لا يتوفر فيه الركن الثاني وهو الشك في البقاء، وقيل: بل لا يتوفر الركن الأول وهو اليقين بالحدوث فضلا عن الركن الثاني.

أما الوجه الأول، فبيانه ان الفرد بما له من الخصوصية مردد حسب الفرض بين ما هو مقطوع البقاء وبين ما هو مقطوع الارتفاع، فلا شك في بقاء الفرد الواقعي الذي كان معلوم الحدوث لأنه اما مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع.

وأما الوجه الثاني - وهو الأصح - فبيانه: ان اليقين بالحدوث اريد به اليقين بحدوث الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية المفردة لأنها مجهولة حسب الفرض، فاليقين موجود ولكن المتيقن حينئذ هو الكلي الذي يصلح للانطباق على كل من الفردين.

وان اريد به اليقين بالفرد بماله من الخصوصية المفردة

فواضح أنه غير حاصل فعلا لان المفروض ان الخصوصية المفردة مجهولة ومرددة بين خصوصيتين، فكيف تكون متيقنة في عين الحال، إذ المردد بما هو مردد لا معنى لان يكون معلوما متعينا، هذا خلف محال، وإنما المعلوم هو القدر المشترك.

وفي الحقيقة ان كل علم إجمالي مؤلف من علم وجهل ومتعلق العلم هو القدر المشترك ومتعلق الجهل خصوصياته، وإلا فلا معنى للإجمال في العلم وهو عين اليقين والانكشاف. وإنما سمي بالعلم الإجمالي لانضمام الجهل بالخصوصيات إلى العلم بالجامع.

وعليه، فإن ما هو متيقن - وهو الكلي - لا فائدة في استصحابه لغرض ترتيب أثر الفرد بخصوصه، وما له الأثر المراد ترتيبه عليه - وهو الفرد بخصوصيته - غير متيقن بل هو مجهول مردد بين خصوصيتين، فلا يتحقق في استصحاب الفرد المردد ركن اليقين بالحالة السابقة، لا أن الفرد المردد متيقن ولكن لا شك في بقائه. والوجه الأصح هو الثاني كما ذكرنا.

وأما الوجه الأول - وهو انه لا شك في بقاء المتيقن - فغريب صدوره عن بعض أهل التحقيق، فإن كونه مرددا بين ما هو مقطوع البقاء وبين ما هو مقطوع الارتفاع معناه في الحقيقة هو الشك فعلا في بقاء الفرد الواقعي وارتفاعه، لان المفروض ان القطع

بالبقاء والقطع بالارتفاع ليسا قطعين فعليين بل كل منهما قطع على تقدير مشكوك، والقطع على تقدير مشكوك ليس قطعاً فعلاً، بل هو عين الشك.

وعلى كل حال، فلا معنى لاستصحاب الفرد المردد، ولا معنى لأن يقال - كما سبق عن بعض الأجلة -: (أن تردده بحسب علمنا لا يضر بيقين وجوده سابقاً) فإنه كيف يكون تردده بحسب علمنا لا يضر باليقين؟

وهل اليقين إلا العلم؟ إلا إذا أراد من اليقين بوجوده سابقاً اليقين بالقدر المشترك والتردد في الفرد، فاليقين متعلق بشيء والتردد بشيء آخر، فيتوفر ركن الاستصحاب بالنسبة إلى القدر المشترك لا بالنسبة إلى الفرد المراد استصحابه، فما هو متيقن لا يراد استصحابه وما يراد استصحابه غير متيقن على ما سبق بيانه.

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ

خاتمة

الحلقة الأخيرة

في الاجتهاد والتقليد

الاجتهاد والتقليد

مقدمة في الاجتهاد والتقليد

ما رواه الكليني في الكافي من التوقيع الشريف: «انظروا إلى رجل منكم قد روى حديثنا وعرف أحكامنا فاجعلوه قاضيا فإنّي قد جعلته قاضيا فتحاكموا إليه»^(١).

وما رواه في بعض الأخبار: «فارضوا به حكما فإنّي قد جعلته عليكم حاكما، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما بحكم الله استخفّ وعلينا ردّ والرادّ علينا رادّ على الله وهو على حدّ الشرك بالله عزوجل»^(٢).

وما رواه الشيخ الصدوق (ره) بإسناده عن إسحاق بن يعقوب من التوقيع الشريف: «أمّا ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك . إلى أن قال: - وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا، فإنهم حجّتي

(١) الكافي: ٧ / ٤١٢، ح ٥.

(٢) الكافي: ٧ / ٤١٢، ح ٤.

عليكم، وأنا حجة الله» الحديث^(١).

بهذه التواقيع الشريفة الصادرة من الناحية المقدسة قد يستدل على الاجتهاد ولزوم التقليد من العامي في المسائل التي يحتاج فيها على الاستدلال والبحث لاثباتها واستنباط الاحكام الشرعية من مصادرها الاجتهادية او الفقهية. ولا بدّ قبل الورود في أصل البحث من بيان مقدّمة وهي هل أنّ هذه المسألة من مسائل الفقه أو انها من مسائل الاصول؟ فقد قيل أنّها من مسائل الفقه وورودها في علم الاصول استطرادي، ولذلك يبحث عنها في الكتب الفقهية والرسائل العملية أيضاً في ابتدائها. وعلى ذلك بان نتيجة مسألة الاجتهاد التي هي (حجية قول المجتهد)، انما هي راجعة للمقلد نفسه، مع انك عرفت ان المسألة الاصولية انما نتيجتها حكم كلي راجعة الى الفقيه ولا علاقة للمكلف بها، لان الاستنباط من شؤون الفقيه المجتهد خاصة.

وقول آخر رجع ان تكون من مسائل علم الاصول، لان كلام المجتهد من الامارات، والبحث عن جواز التقليد للمجتهد وعن امارية قول المجتهد وحجيته، وعلم الاصول هو الباحث عن ذلك كله، فادرجه المتقدمون من الاصوليين ضمن مباحث علم الاصول، بل اعتبروه من

(١) الوسائل ٢٧: ١٤٠ / أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٩، إكمال الدين:

اهمها. هذا ولأن مسألة الاجتهاد عبارة عن قواعد مهّدت لاستنباط الأحكام من حيث إنّ الاستنباط لا يتمّ إلاّ بشرائطه، ومن حيث ان الاستنباط يقع على الأدلّة فهو من الأحوال المختصة بها، إلى غير ذلك ممّا يذكر في تلك المباحث من حيث ارتباطها بمقام الاستنباط الملحوظ في نفسه، أو وصفا في المستنبط من حيث هو، أو من حيث رجوع الغير إليه في مقام التقليد. ولأن جرت عادة الاصوليين قديما وحديثا من العامّة والخاصّة بإيراد مباحث الاجتهاد كمسائل التقليد في الكتب الاصوليّة.

كل ذلك يحصل به منبها وجدانيا على ان الاجتهاد من المبادئ الاصولية ان لم نقل انه من مسائله المهمة التي يبتنى عليها عملية الاستنباط برمتها. كما هو ظاهر كثير وصريح غير واحد من جهابذة هذا العلم.

وقد ذهب العلامة رحمه الله الى كون الاجتهاد من المسائل الظنية الشرعية، ويحثه في كتابه (مبادئ الوصول)، ولم تكن هناك اي اشارة على ان البحث استطرادي، بل اعتبره من المبادئ ومن المسائل الظنية الشرعية فيكون فيه حاله حال الامارات والاصول التي هي من المسائل الظنية الشرعية بلا فرق.

وذكر رحمه الله في مبادئ الوصول إلى علم الاصول: الاجتهاد هو استفراغ الوسع في النظر فيما هو من المسائل الظنيّة الشرعيّة على وجه لا زيادة فيه، ولا يصحّ في حقّ النبيّ صلى الله عليه وآله، لأنّ الاجتهاد قد يخطئ وقد يصيب فلا يجوز تعبدّه صلى الله عليه وآله به.

وكذلك لا يجوز لأحد من الأئمة عليهم السلام الاجتهاد عندنا، لأنهم معصومون، وإنما أخذوا الأحكام بتعليم الرسول صلى الله عليه وآله أو بإلهام من الله عزوجل. وأمّا العلماء فيجوز لهم الاجتهاد باستنباط الأحكام من العمومات في القرآن والسنة وترجيح الأدلة المتعارضة، أما بأخذ الحكم عن القياس والاستحسان فلا ^(١).

ثم قال رحمه الله في موضع آخر من المبادئ: البحث الثاني في شرائط المجتهد: وينظمها شيء واحد، وهو أن يكون المكلف بحيث يمكنه الاستدلال بالدلائل الشرعية على الأحكام، وهذه المكنة إنما تحصل بأن يكون عارفاً بمقتضى اللفظ ومعناه، وبحكمة الله تعالى وعصمة الرسول صلى الله عليه وآله ليحصل له الوثوق بإرادة ما يقتضيه ظاهر اللفظ إن تجرد، وغير ظاهره مع القرينة وعالماً بتجرد اللفظ أو عدم تجرده من التخصيص والنسخ، وبشرائط المتواتر والآحاد، وبجهات الترجيح عند تعارض الأدلة، وهذا إنما يحصل بمعرفة الكتاب لا بجميعه، بل بما يتعلّق بالأحكام منه وهو خمسمائة آية، ومعرفة الأحاديث المتعلقة بالأحكام لا بمعنى أن يكون حافظاً لتلك، بل يكون عالماً بمواقع الآيات حتّى يطلب منها الآية المحتاج إليها، وعنده أصل محقّق يشتمل على الأحاديث المتعلقة بالأحكام، وأن يكون عالماً

(١) مبادئ الوصول العلامة الحلي الحسن بن يوسف بن المطهر: ٢٤٧.

بالإجماع لئلا يفتي بما يخالفه، وأن يكون عارفا بالبراءة الأصلية، ولا بد أن يكون عالما بشرائط الحدّ والبرهان واللغة والنحو والتصريف، ويعلم الناسخ والمنسوخ وأحوال الرجال.

إذا عرفت هذا، فالحقّ أنّه يجوز أن يحصل الاجتهاد لشخص في علم دون آخر بل في مسألة دون أخرى، وإنّما يقع الاجتهاد في الأحكام الشرعية إذا خلت عن دليل قطعي^(١).

وقال المحقق الحلي (ره) في المعارج: حقيقة الاجتهاد: وهو في عرف الفقهاء: بذل الجهد في استخراج الاحكام الشرعية، وبهذا الاعتبار يكون استخراج الاحكام من أدلة الشرع اجتهادا، لأنها تبتنى على اعتبارات نظرية ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الأكثر..^(٢)

اقول: ان كلام المحقق صريح في أنّ الاجتهاد لا يخرج عن قواعد القرآن والسنة وأنّه راجع إلى تلك القواعد بالاستنباط وأنّه لا يجوز فيه أخذ الحكم عن القياس والاستحسان، وكذلك كلام العلامة وعامة فقهاء الإمامية. فلا مناص من بحثه في علم الاصول.

وليعلم الطالب العزيز اننا لم ناتي على ذكر ابحاث الاجتهاد هنا لاجل انها من المسائل الاصولية، وان كان اعتقادنا انها منها للملازمة

(١) مبادئ الوصول العلامة الحلي الحسن بن يوسف بن المطهر: ٢٤١-٢٤٤.

(٢) معارج الاصول المحقق الحلي: ١٧٩.

الواضحة والبيّنة بينها وبين عمل المجتهد في استنباط الحكم الشرعي من الأدلة المعروفة، الا اننا نعول في ذكرها هنا على احتياج طالب العلم في هذه المرحلة الى هذه الابحاث من جهة انها شاملة لكل ابواب الفقه بلا استثناء، فان الشرائط العامة التي يجب توفرها في عملية الاستنباط للحكم الشرعي، والتي يجب توفرها في وصف المجتهد لامحل مناسب لها اكثر من ضمها الى مباحث علم الاصول ومسائله او لا اقل ان تبحث في المبادئ العامة ويكون حالها حال تلك المبادئ التي لم يستوفي البحث فيها بما يناسب البحث الاصولي في ابحاث علومها كالمباحث اللفظية التي بحث جانب منها اما في علم اللغة واما في المنطق او الفلسفة وغير ذلك، وليكن الاجتهاد من تلك المبادئ، فلا ضير في ذلك، بل لعله تتم فيه الفائدة للطلبة الكرام في هذه المرحلة العلمية الاساسية المهمة. والله تعالى اعلم وهو المستعان.

ومن هنا جعلنا البحث في جهتين الاولى سنبحث فيها ان شاء الله تعالى الاجتهاد وهو المطلوب اولاً وبالذات، ثم الجهة الثانية سنبحث فيها التقليد بالتبع.

أولاً: مبحث الاجتهاد

الحاجة الى طريق الاجتهاد

ان العلماء والفقهاء في مدرسة اهل البيت عليهم السلام بعد انقضاء الزمن الطويل واندراس الكتب المعتمدة في الرواية ولم يجدوا في أغلب الأحكام إلّا أخبار الآحاد مع عدم وفائها بأحكام الفروع في الدلالة صريحا ولا فحوى، احتاجوا إلى طريقة الاجتهاد والاستنباط بحيث لا يخرج فتواهم عن موافقة حديث الأئمة واصولهم المعتمدة ولا بدّ من الرجوع إلى قواعدنا بنوع من الاستدلال.

وان من ضروريّات مذهب الإماميّة اعزهم الله أنّ كلّ ما تحتاج إليه الامّة إلى يوم القيامة وكلّ ما يختلف فيه اثنان ورد فيه خطاب وحكم من الله تعالى حتّى أرش الخدش، فخلوّ واقعة عن حكم إلهي غير متصور عند أصحابنا.

وكان من مذهب قدمائنا الأخباريين وطريقتهم، هو أنّ كلّ ما تحتاج إليه الامّة إلى يوم القيامة عليه دلالة قطعية من قبله تعالى حتّى أرش الخدش، وأنّ كثيرا ممّا جاء به النبيّ صلى الله عليه وآله من الأحكام وممّا يتعلّق بكتاب الله وسنة نبيّه صلى الله عليه وآله من نسخ وتقييد وتخصيص وتأويل مخزون عند العترة الطاهرة عليهم السلام وأنّ القرآن في الأكثر ورد على وجه التعمية بالنسبة إلى أذهان الرعية،

وكذلك كثير من السنن النبي صلى الله عليه وآله.

وأنه لا سبيل لنا فيما لا نعلمه من الأحكام الشرعية النظرية أصلية كانت أو فرعية إلّا السماع من الصادقين عليهم السلام.

وأنه لا يجوز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر كتاب الله ولا من ظواهر السنن النبوية ما لم يعلم أحوالهما من جهة أهل الذكر عليهم السلام بل يجب التوقّف والاحتياط فيهما .

وأنّ المجتهد في نفس أحكامه تعالى إن أخطأ كذب على الله تعالى وافترى وإن أصاب لم يؤجر، وأنه لا يجوز القضاء ولا الافتاء إلّا بقطع ويقين ومع فقدّه يجب التوقّف، وأنّ اليقين المعتبر فيهما قسمان: يقين متعلّق بأنّ هذا حكم الله في الواقع، ويقين متعلّق بأنّ هذا ورد عن معصوم فإنّهم عليهم السلام جوّزوا لنا العمل به قبل ظهور القائم عليه السلام وإن كان في الواقع وروده من باب التقية ولم يحصل لنا منه ظنّ بما هو حكم الله تعالى في الواقع والمقدّمة الثانية متواترة عنهم معنى.

وقد اجيب عن دعوة الاخباريين هذه بعدة جوابات منها:

أما من جهة قولهم إنّ جميع ما تحتاج إليه الامة في التكليف قد ورد حكمه من الله . سبحانه وتعالى . فلا شكّ فيه.

وأما قولهم إنّ ذلك مخزون عند الأئمة عليهم السلام فإن كان المراد به أنّه معلوم عندهم فهو حقّ. وإن كان المراد به أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله خصّهم بعلمه دون غيرهم فهذا لا يجوز فيما يحتاج

التكليف إليه، لأنه صلى الله عليه وآله مرسل إلى تبليغ الناس كافة، فكيف يجوز إخفاؤه عنهم!.

نعم، بعض ما لا يتوقف عليه التكليف من الأسرار والحكم اختصهم بها . صلوات الله عليهم . وأمر الرسول صلى الله عليه وآله بأن جميع ما يشتبه بعد تبليغه أو ينسى يجب على الأئمة الرجوع إلى كتاب الله وعترته فيه. كيف لا وهم عليهم السلام عيبة علم الله والرسول وأهل بيت النبوة وصاحب البيت أدرى بما فيه، وعلمهم لدني من عند الله تعالى وأهل الفيض الإلهي، وليس لغيرهم هذه المزية العظمى، فاتباع أقوالهم والاعتراف من بحار علومهم والاعتراف بفضلهم أولى وأجدر مع أنهم عليهم السلام قد بذلوا النصح لمن والا هم .

وأما القرآن فإنما انزل هدى ورحمة للعالمين، والأحكام التي تضمنها الظاهر منها التي لا يتحمل الشك لا ريب في فهم المقصود منه.

وأما المحكم والمتشابه فقد رد الله سبحانه علمه إلى أهل الذكر والعلماء، ولا شك أن الأئمة عليهم السلام أهل ذلك.

وأما قولهم: إنه لا يجوز استنباط الأحكام من ظواهر الكتاب ولا ظواهر السنن النبوية ما لم يعلم أحوالهما من جهة أهل الذكر فمسلم إن خفي علم ذلك على غيرهم ولكن أمكن استفادته منهم عليهم السلام صريحا، وأما إذا لم يمكن ذلك بأن لا يوجد من آشارهم نص صريح يعتمد عليه في مسألة بعد تمام التفحص والاجتهاد، فما الذي يمنع

من استنباط الحكم فيها من اصول وقواعد ترجع إليهم عليهم السلام ولا تخرج عن مذهبهم بالقوة التي جعلوا حصولها العمدة في الهداية إلى الصواب؟ لأنها إنما يكون عطية من الله سبحانه وموهبة إلهية تحصل بعد تحقق الاجتهاد، مصداقا لقوله تعالى: (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا) فلا تحصل إلّا لمن أراد الله إيصاله إلى الحق والصواب.

تعريف الاجتهاد

اعلم ان المجتهد من اتباع اهل البيت عليهم السلام لا يرجع إلى الاجتهاد إلّا عند تعدّر الحديث المفيد للحكم ممّا يعتمد عليه ويصحّ الاستناد إليه ؛ ومع ذلك فمرجعه فيه إلى اصول أهل البيت وما ثبت الإذن عنهم فيه. فما هو الاجتهاد؟

الاجتهاد في اللغة: تحمل الجهد، وهو: المشقة ^(١).

وفي الاصطلاح: المشهور كما عن المنتهى ومعالم الدين أنه استفراغ الوسع من الفقيه، في تحصيل الظن بحكم شرعي ^(٢). وفي الوافية عرفه: أنه صرفُ العالم بالمدارك وأحكامها نظره في

(١) المصباح المنير: مادة: جهد.

(٢) المنتهى: ٢٠٩، معالم الدين: ٢٣٨.

ترجيح الاحكام الشرعية الفرعية^(١).

وقوله المدارك: قد علم كميتها وحقيقتها سابقا.

والمراد بـ (أحكامها): أحوال التعادل والترجيح.

والظاهر أن معناه الأصلي هو نهاية الطاقة والقدرة التي من لوازمها المشقة، فإن من بذل نهاية طاقته يقع في المشقة والكلفة، وعليه فالصحيح أنه بمعنى بذل نهاية الطاقة كما ذهب إليه في «التحقيق في كلمات القرآن الكريم» واستعمل فيه في لسان الآيات أيضاً كقوله تعالى: (وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ) أي نهاية طاقتهم في الإنفاق على أمر الجهاد وقوله تعالى: (وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ) أي أقسموا بالله نهاية طاقتهم في القسم. وكيف كان فقد ذكروا له بحسب الاصطلاح تعاريف مختلفة، فعن الذريعة: «أن الاجتهاد عبارة عن إثبات الأحكام الشرعية بغير المنصوص، بل بما هو طريقة الأمارات والظهور». وعن المعارج: «أنه في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعية».

وعن معراج الوصول: «أنه بذل القدرة في إدراك الأحكام الشرعية التي لم يعلم بالنص».

وعن الإحكام: «أنه في اصطلاح الأصوليين مخصوص باستفراغ الوسع وطلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحسن من

(١) الوافية الاجتهاد والتقليد: ٢٤٣.

النفس العجز عن المزيد عليه .»

وعن المبادئ وشرحه: «أنه في الاصطلاح عبارة عن استفراغ
الوسع في النظر فيما هو من المسائل الظنية الشرعية على وجه لا
زيادة فيه .»

وعن النهاية المحكي فيمنية عن آخرين: «الاجتهاد استفراغ
الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية بحيث ينتفي اللوم
عنه بسبب التقصير .» فهو استفراغ الفقيه وسعه .

وفي التهذيب والمنية: «أنه في الاصطلاح . كما في الأول - وفي
عرف الفقهاء . كما في الثاني . استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل ظن
بحكم شرعي .»

وفي المختصر وشرحيه: «أنه في الاصطلاح استفراغ الفقيه
الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي .»

وفي فوائد العلامة: «أنه بحسب الاصطلاح استفراغ في تحصيل
الحكم الشرعي بطريق ظني .»

وفي المجمع: «نقل في الاصطلاح إلى استفراغ الوسع فيما فيه
مشقة لتحصيل ظن شرعي .»

وعن الوافية: «أن الأولى في تعريفه: أنه صرف العالم بالمدارك
وأحكامها نظره في ترجيح الأحكام الشرعية الفرعية .»

وعن الزبدة: «أن الاجتهاد ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم
الشرعي من الأصل فعلا أو قوة قريبة .»

وفي كلام غير واحد أنّ استفراغ الوسع معناه بذل تمام الطاقة بحيث يحسّ من نفسه العجز عن المزيد عليه، ولعلّ وجهه أنّ الاستفراغ استفعال بمعنى الطلب، فإذا اضيف إلى الوسع كان معناه طلب الفقيه فراغ وسعه، وفراغ الوسع عبارة عن الخلوّ والخلوّ عنه .

اقول: أنّ أقصى ما يجب على المجتهد الاطمئنان بتحصيل ما يستفاد من الأدلّة الموجودة، وذلك قد يحصل بأوّل نظره في دليل المسألة كما في كثير من المسائل التي مداركها ظاهرة، وقد لا يحصل إلّا بعد استفراغ منتهى الوسع كما في بعض المسائل المشكّلة، وقد يكون بين الأمرين . وحينئذ يكتفى في كلّ منها بما يحصل به الاطمئنان.

ومما اشكل عليهم هو معنى الاجتهاد في اللغة حقيقة، الذي هو استفراغ الوسع والجهد، وهذا في الاجتهاد الاصطلاحي معنى مجازي، له فيه علاقة مع المعنى الحقيقي من جهة الشبه من احد الوجوه وهذا لا يوجب التساوي مع المعنى اللغوي الموضوع له لفظ الاجتهاد من كل جهة، بل الفقيه في الاجتهاد الاصطلاحي الوزان عنده هو حالة الاطمئنان.

وهذه مطردة مرة تحصل بيسر وسهولة واخرى بعسر وجهد كبيرين .. والمساعد في ذلك هو المام الفقيه المجتهد بالعلوم المساعدة التي لها مدخلية بسرعة فهم النص المقدس وتحليله واتمام عملية استنباط الحكم الشرعي منه، فكلما كان ملما بتلك العلوم التي

سياتي ذكرها في البحث الآتي لن شاء الله، كلما سهل الامر عليه واستدل على مراده من النصوص ببسر وعافية، وكلما بعد نوعا ما عن تلك العلوم كلما لقي الجهد والصعوبة بل الثقل التي تنوء به العصبية اذا ارادت حملها والمشقة، وقد يكون معه طريق الوصول الى الحكم الواقعي اكثر صعوبة ومشقة ومظنونية من غيره. بعد ان عرفت الاطمئنان هو المقاس الاساسي في ذلك.

ما يحتاج المجتهد من علوم

وفيما يحتاج إليه المجتهد من العلوم، وهو تسعة، ثلاثة من العلوم الأدبية، وثلاثة من المعقولات، وثلاثة من المنقولات.

الاول: العلوم الادبية

أ: علم اللغة

والاحتياج إليه: ظاهر، إذ الكتاب والسنة عربيان، ومعاني مفردات اللغة إنما تبين في علم اللغة. وعلم اللغة مرادف لعلوم البلاغة الثلاثة، المعني والبيان والبديع. ودعوى ان في هذه يبحث عن الزائد على أصل المراد. منتفية بالوجدان حيث إن المعاني، علم يبحث فيه عن الاحوال التي بها يطابق الكلام لمقتضى الحال، كأحوال الاسناد الخبري، والمسند إليه والمسند ومتعلقات الفعل، والقصر والانشاء، والفصل والوصل، والايجاز والاطناب والمساواة. وبعض مباحث القصر والانشاء

المحتاج إليه يذكر في كتب الاصول.

والبيان: علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة. وما يتعلق بالفقه من أحكام الحقيقة والمجاز مذكور في كتب الاصول أيضا.

والبدیع: علم يعرف به وجوه محسنات الكلام. كيف وقد شهد له الاعداء بقولهم: ووالله إن لقوله الذي يقول لحلاوة وإن عليه لطلاوة وإنه لمثمر أعلاه مغدق أسفله وإنه ليعلو وما يعلو وإنه ليحطم ما تحته. وما كان هذا شأنه في كلامه، يحتاج الى الوقوف على مقصده لعلم يعرف به محسنات الكلام وبديعه.

ثم ان الاحتياج الى هذه العلوم الثلاثة مما لا ينكر في باب التراجيح عند تقدم الفصيح على غيره، والافصح على الفصيح، إذ فصاحة الكلام وأفصحيته مما لا يعلم في مثل هذا الزمان إلا بهذه العلوم الثلاثة، وكذا على تقدير تقدم الكلام الذي فيه تأكيد أو مبالغة على غيره، وتقدم الكلام على هذه الامور في باب التراجيح فراجع، فلا شك في مكملية هذه العلوم الثلاثة للمجتهد.

ب: علم الصرف

والاحتياج إليه: لان تغير المعاني بتصريف المصدر إلى الماضي والمضارع والامر والنهي ونحوها، إنما يعلم في الصرف.

ج: علم النحو

والاحتياج إليه: أظهر، لان معاني المركبات من الكلام إنما يعلم

به.

والاحتياج إلى هذه العلوم الثلاثة إنما هو لمن لم يكن مطلعاً

على عرف النبي صلى الله عليه وآله وسلم والائمة عليهم السلام،

كالعجم مطلقاً، والعرب أيضاً في هذه الأزمنة، لا مثل الرواة، ومن قرب

زمانه منهم، على أن الاحتياج في هذه الأزمنة أيضاً، متفاوت بالنسبة

إلى الاصناف كالعرب والعجم.

الثاني: علوم المعقولات

أ: علم الاصول

والاحتياج إليه: لان المطالب الاصولية مما يتوقف عليه استنباط

الاحكام، مثلاً: كثير من المسائل يتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية

ونفيها، وتحقيقها إنما هو في الاصول، وكذا على كون الامر للوجوب أو

لا ؟ وكذا الوحدة والتكرار؟ والضرورة والتراخي؟، وأن الامر بالشئ هل

يقتضي النهي عن ضده الخاص أو لا ؟ وكذا وجوب مقدمة الواجب،

وظاهر أنها لا تعلم من اللغة وغيرها، وليس أحد الشقين في هذه

المذكورات بديها حتى يستغنى عن تدوينها وعن النظر فيها، وكذا

ليست هذه المذكورات مما لا يتوقف عليه العمل، وكذا الحال في

مباحث النواهي، وحكم ورود العام والخاص، والمطلق والمقيد،

والمجمل والمبين، والقياس مطلقا، أو منصوص العلة، ووجوب العمل بخبر الواحد وعدمه، وإن أمكن ادعاء ثبوت وجوب العمل بالمتواتر، من علم الكلام، وهكذا بقية المطالب.

تنبيهان

أولا: أن مباحث علم الاصول قسمان:

الاول: ما يتعلق بتحقيق معاني الالفاظ، مثل: أن الحقيقة الشرعية ثابتة أو لا ؟ وأن الامر للوجوب ؟ والمرة ؟ والضرورة ؟ أو لا ؟ وكذا النهي ؟ وأن المفرد المعرف باللام، والجمع المنكر، للعموم ؟ أو لا ؟ والمخصص المتعقب للجمل المتعاطفة . كالاستثناء، والشرط، ونحوهما . يرجع إلى الجملة الاخيرة فقط ؟ أو إلى الجميع ؟ إلى غير ذلك من المسائل المودعة في مواضعها .

والثاني: ما ليس كذلك، مثل: أن الامر بالشيء هل يقتضي وجوب مقدمته ؟ وتحريم ضده الخاص ؟ أو لا ؟ وهل يجوز تعلق الامر والنهي بشيء واحد ؟ أو لا ؟ وهل يجوز التكليف بالشيء مع علم الأمر بانتفاء شرطه ؟ أو لا ؟ وهل العام المخصص حجة في الباقي ؟ أو لا ؟ وهل العمل بالعام مشروط باستقصاء البحث عن المخصص ؟ أو لا ؟ وهل المفهومات حجة ؟ أو لا ؟ وخبر الواحد هل هو حجة ؟ أو لا ؟ إلى غير ذلك من المسائل .

إذا عرفت هذا، فنقول: ما كان من القسم الاول، فهو لم يكن في

عصر الأئمة عليهم السلام وما شابهه محتاجا إليه، لأن معاني الألفاظ وحقائقها كانت معلومة لهم، لعدم تغير العرف في زمانهم، ولما خفي هذا - بسبب تغير العرف - احتيج إلى تحقيق هذه المسائل، فدون لها علم على حدة، ولا يلزم من استغنائهم استغنائنا، فإنه لما اشتبه علينا أن الأمر للوجوب؟ أو لا؟ لا يمكننا الحكم بوجوب شيء وبعدم جواز تركه، بمجرد ورود الأمر به، إلا بعد النظر في الأدلة الدالة على أن الأمر للوجوب، وكذا الحال في بقية المسائل، فلا يتصور القول باستغنائنا عنها في العلم أو الظن بالاحكام؟!

وأما القسم الثاني: فلا شك في الاحتياج إليه للعلم بالفروع المتفرعة عليه، مثلا: إذا اريد العلم بحال الصلاة في الدار المغصوبة، هل هي صحيحة؟ أو باطلة؟ فلا بد من تحقيق حال (تعلق الأمر والنهي بشيء واحد) هل هو جائز؟ أو لا؟ إذ ليس لهذه المسألة مدرك غير هذه المسألة الأصولية، على ما هو الظاهر من الكتب الاستدلالية، وكذا العلم بحال الصلاة في أول الوقت مع شغل الذمة بحق مضيق؟ أو جواز السفر بعد الصبح من يوم الجمعة قبل صلاة الجمعة إذا وجبت؟ أو صحة الصلاة في موضع يخاف في الوقوف فيه هلاك النفس؟ أو صحة النافلة في وقت الفريضة، أو صحة استئجار العبادة لمن في ذمته مثلها من عبادة نفسه؟ أو لمن يقلد الميت؟ على المشهور؟ أو لمن استأجر نفسه قبل ذلك بمثلها، مع الإطلاق في عقدي الاجارة؟ أو التعيين في أحدهما والإطلاق في الآخر، على تقدير تقارب زمانهما، بحيث لم

تحصل البراءة من الاول؟ وكأنه لا خلاف في عدم صحة إجارة الحج لمن عليه حج واجب من نفسه، أو لاجارة سابقة من القدرة، ولم يظهر له مدرك غير المسألة الاصولية.

وكذا الحال في بقية المسائل، سيما حجية خبر الواحد، والاحتياج إلى العلم بمثل هذه الفروع المذكورة مما لا يعتريه شك. والقائل بالاستغناء عن علم الاصول يلزمه: إما القول ببداهة أحد طرفي هذه المسائل، أو: بعدم الاحتياج إلى العلم بهذه المسائل، وكلاهما بديهي البطلان.

والسرفي عدم احتياج القدماء إلى تحقيق هذا القسم على تقديره: أن بعض هذا القسم كان لهم غنى عن تحقيق حاله، مثل حجية خبر الواحد وما يتعلق به، فإن حصول العلم لهم . بسبب المشافهة من المعصوم عليه السلام، وبالتواتر، وبالقرائن المفيدة للعلم، بسبب قرب زمانهم . أغناهم عن النظر في خبر الواحد وما يتعلق به، ولهذا ترى أكثر القدماء ينكرون خبر الواحد، كابن بابويه في أول كتاب الغيبة، والسيد المرتضى، وابن زهرة، وابن ادریس، بل الشيخ الطوسي، كما لا يخفى على المتأمل.

وبعض آخر منه: من عاداتهم وعرفهم يعلمونه، كالقسم الاول، مثل: مقدمة الواجب، والمفاهيمات، والعام المخصص، ونحوها، بل يمكن إدراجها في القسم الاول أيضا .

وبعض آخر: مما لم يخطر في بالهم، ولو خطر ببالهم لسألوا

عنه إمام زمانهم عليه السلام، مثل: احتمال بطلان الصلوة مع سعة الوقت، لمن عليه حق مضيق، إذ نحن لم ندع أن العمل بمنطوقات الأخبار الصريحة، يتوقف على العلم بجميع هذا القسم من المسائل الاصولية، بل نحن ندعي أن العلم بفروعها يتوقف عليها.

نعم من أنكر التجزي، يلزمه القول بعدم العلم بشيء من الاحكام حينئذ، بدون العلم بهذه المسائل الاصولية.

لكن على ما مر من التحقيق: يمكن الاجتهاد والعلم بكثير من الاحكام، مع الجهل بكثير من مسائل القسم الثاني، فلا تغفل.

ب: علم الكلام

ووجه الاحتياج إليه: أن العلم بالاحكام يتوقف على أن الله تعالى لا يخاطب بما لا يفهم معناه، ولا بما يريد خلاف ظاهره، من غير بيان، وهذا إنما يتم إن لو عرف أنه تعالى حكيم مستغن عن القبيح، وكذا يتوقف على العلم بصدوق الرسول والائمة عليهم السلام.

والحق: أن الاحتياج إليه، إنما هو لتصحيح الاعتقاد، لا للاحكام بخصوصها.

ج: علم المنطق

والاحتياج إليه: إنما هو لتصحيح المسائل الخلافية وغيرها، من العلوم المذكورة، إذ لا يكفي التقليد سيما في الخلافات، مع إمكان الترجيح، وكذا لرد الفروع الغريبة إلى اصولها، لانه محتاج إلى إقامة

الدليل، وتصحيح الدليل لا يتم بدون المنطق إلا للنفوس القدسية. واعلم: أن العلوم المذكورة، ليس جميع مسائلها المدونة، مما يتوقف عليه الاجتهاد، بل ولا أكثرها على الظاهر، والقدر المحتاج إليه، مما لا يمكن تعيينه إلا بعد ملاحظة جميع الاحكام، ويكفي لصاحب الملكة الرجوع إلى ما يحتاج إليه عند الاحتياج، كما لا يخفى. والظاهر الاستغناء عن المنطق في العمل بالمنطوقات، وكذا المفهومات الظاهرة.

الثالث: علوم المنقولات

أ: علم التفسير

العلم بتفسير الآيات المتعلقة بالاحكام، وبمواقعها من القرآن، أو من الكتب الاستدلالية، بحيث يتمكن من الرجوع إليها عند الحاجة. والمشهور: أن الآيات المتعلقة بالاحكام نحو من خمسمائة آية، ولم أطلع على خلاف في ذلك.

وروى الكليني، في باب النوادر من كتاب فضل القرآن، عن الاصبغ ابن نباتة، قال: «سمعت أمير المؤمنين عليه السلام، يقول: نزل القرآن أثلاثاً: ثلث فينا وفي عدونا، وثلث سنن وأمثال، وثلث فرائض وأحكام»^(١).

(١) الكافي: ٢ / ٦٢٧. كتاب القرآن / باب النوادر / ح ٢.

وفي الصحيح: «عن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: نزل القرآن أربعة أرباع: ربع فينا، وربع في عدونا، وربع سنن وأمثال، وربع فرائض وأحكام»^(١).

وفي رواية أخرى: «عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: إن القرآن نزل أربعة أرباع: ربع حلال، وربع حرام، وربع سنن وأحكام، وربع خبر ما كان قبلكم ونبأ ما يكون بعدكم وفصل ما بينكم»^(٢).

ووجه الاحتياج إليه: أن استنباطا الأحكام من الآيات الاحكامية، يتوقف على العلم بها، وذلك ظاهر.

وقيل في منع التفسير، أن القرآن إنما يعلمه من خطب به^(٣)، وأنه لا يجوز تفسير القرآن بالرأي^(٤)، كما رواه الطبرسي^(٥)، ويدل على مضمونه: ما رواه الكليني في باب اختلاف الحديث^(٦).

(١) الكافي: ٢ / ٦٢٧ ح ٤ من باب النوادر.

(٢) الكافي: ٢ / ٦٢٧ ح ٣ من باب النوادر.

(٣) ذيل رواية زيد الشحام. الكافي: ٨ / ٣١١ ح ٤٨٥ ويمعناه روايات اخر أوردتها في (باب انه لم يجمع القرآن كله إلا الأئمة عليهم السلام وانهم يعلمون علمه كله) سيما الحديث الثاني والخامس والسادس منه. الكافي: ١ / ٢٢٨.

(٤) تفسير العياشي: ١ / ١٧ - ١٨، عيون اخبار الرضا عليه السلام: ١ / ٥٩. الباب ١١ ح

٤، امالي الصدوق: ١٥٥ ح ٣، التوحيد: ٩٠٥ ح ٥.

(٥) مجمع البيان: ١ / ١٣. الفن الثالث.

(٦) الكافي: ١ / ٦٢.

وفي التفسير المنسوب إلى سيدنا ومولانا أبي محمد الحسن بن علي العسكري: «فأما من قال في القرآن برأيه فإن اتفق له مصادفة صواب، فقد جهل في أخذه عن غير أهله..»^(١).

وقال في مجمع البيان: «واعلم: أن الخبر قد صح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وعن الأئمة عليهم السلام القائمين مقامه: أن تفسير القرآن لا يجوز إلا بالاثار الصحيح، والنص الصريح»^(٢).

وأيضاً: قد روى الكليني^(٣) وعلي بن إبراهيم^(٤) وغيرهما، روايات كثيرة، دالة على أن في القرآن تغييراً وتبدلاً كثيراً.

وقيل فيما قيل في هذين الاحتمالين عدم صحة التمسك بالقرآن في الاحكام الشرعية ما لم يكن هناك نص، فلا يكون العلم بالكتاب مما يتوقف عليه الاجتهاد. وقد اجاب الاعلام على هذه المسألة من وجوه

(١) التفسير المنسوب إلى الامام العسكري: ١٤.

(٢) مجمع البيان: ١ / ١٣. الضن الثالث.

(٣) الكافي: ٨ / ٥٠ ح ١١، وص ١٨٣ ح ٢٠٨، وص ٢٩٠ ح ٤٣٧ و ٤٣٨ و ٤٣٩ و ٤٤٠ ح ٣٧٧ و ٥٦٨، وص ٣٧٨ ح ٥٦٩ و ٥٧٠ و ٥٧١.

(٤) تفسير علي بن ابراهيم القمي / المجلد الثاني: ٢٩٥ حديث أبي بصير في تفسير الآية ٢٩ / الجاثية، وكذا في ص ٣٤٩ حديثا أبي عبد الرحمن السلمي، وأبي بصير في تفسير الآية ٥٦ / الواقعة، وكذا في ص ٣٦٧ حديث ابن أبي يعفور في تفسير الآية: ١١ / الجمعة، وفي ص ٤٥١: «قال رسول الله [ص] لو أن الناس قرأوا القرآن كما أنزل الله ما اختلف اثنان ..»

فقالوا رحمهم الله: أن المراد بانحصار علم القرآن وتفسيره، في الأئمة عليهم السلام، ما كان من حمل الكلام على خلاف المدلولات الظاهرة. وأما المدلولات الظاهرة: فلا شك في حصول العلم بها من الكلام، مثلاً: لا شك في حصول العلم بالتوحيد من آية: (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ)، و (أَمَّا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ)، وفي حصول العلم بطلب الصلاة من آية: (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ) وإن كانت الصلاة مما يحتاج إلى البيان، وفي العلم بأن نصيب الذكر ضعف الانثى في الميراث في شريفة: (يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ)، وفي الربيع للزوج مع الولد، والنصف مع عدمه، إلى غير ذلك، بحيث لا يعتريه شك ولا يدانيه ريب.

ويؤيد هذا الوجه: ما ذكره الطبرسي: من «أن التفسير: كشف المراد عن اللفظ المشكل»^(١).

وحمل الطبرسي التفسير بالرأي على عدم مراعاة شواهد الالفاظ. ثم أن ههنا أخباراً معارضة للأخبار الأولى، كحديث عرض الحديث على كتاب الله، والاخذ بالموافق وطرح المخالف خلف الحائط^(٢).

(١) مجمع البيان: ١: ١٣. الفن الثالث.

(٢) الكافي: ١: ٦٩. كتاب فضل العلم: باب الاخذ بالسنة وشواهد الكتاب. ذكر بعضها الكليني في خطبة الكافي، مجمع البيان: ١: ١٣. المقدمة: الفن الثالث.

وفي هذا المضمون أخبار كثيرة باللغة حد التواتر، فلو فرض أن العلم بالقرآن لا يحصل إلا بالحديث، لم يكن للعرض فائدة. وفي هذا الوجه دلالة على صحة الاعتماد على الاصل وظاهر الحال، من عدم النسخ والتخصيص، إذ لو كان احتمال النسخ موجبا لعدم صحة الاعتماد على مدلول الآية، لم يحصل العلم بصحة الحديث بسبب عرضه على القرآن، سيما عند تعارض الخبرين. هذا ما ذكره الاعلام رحمهم الله جميعا في القديم وزمن الحاضر في خصوص ما تقدم، والبحث له سعة في غير المقام ان شاء الله تعالى.

ب: العلم بالاحاديث المتعلقة بالاحكام

معنى ذلك أن يكون عند الفقيه المجتهد من الاصول المصححة في علم الرواية ما يجمعها، ويعرف موقع كل باب، بحيث يتمكن من الرجوع إليها. ويتصور في حق المتجزى الغناء عنها، ببعض الكتب الاستدلالية، كما لا يخفى.

ج: العلم بأحوال الرواة في الجرح والتعديل

ولو بالمراجعة إلى الكتب والمعاجم الرجالية ومصنفات الجرح والتعديل وعلم الدراية. وقيل في وجه الاحتياج إليه: أن الاجتهاد بدون التمسك بالاحاديث غير متصور، وليس كل حديث مما يجوز العمل به، إذ كثير من الرواة نقلوا في حقهم أنهم من الكذابين المشهورين، فلا

شك في وجود رواية الكذاب، وربما لا يمكن التمييز بغير الاطلاع على حال الراوي.

هذا ما ذكر وما علمناه عن مشايخنا في احتياج المجتهد في اجتهاده الى العلوم المساعدة في اتمام عملية الاستنباط ومعرفة الاحكام الشرعية من مصادرها الاساسية التي عرفت. وربما احتاج الفقيه في ذلك الى علوم اخر قد لا يحتاجها غيره من الفقهاء في عملية الاستنباط لتباين الثقافات والعلوم بينهم. وربما انتفت الحاجة الى البعض منها عند آخرين. فالضابطة الاساس فيه هو التمكن من فهم النصوص المقدسة وامكان اثباتها عن المعصوم عليه السلام.

ومن العلوم التي اعدت مكملة في اعداد الفقيه المجتهد هو علمه بمباحث علم الحساب، كالاربعة المتناسبة، والخطأين والجبر والمقابلة، وهو أيضا مكمل وليس شرطاً.

وكبعض مسائل علم الهيئة، مثل ما يتعلق، بكروية الارض، للعلم بتقارب مطالع بعض البلاد مع بعض أو تباعدهما، وكذا لبعض مسائل الصوم، مثل: تجويز كون الشهر ثمانية وعشرين يوماً بالنسبة إلى بعض الاشخاص.

وكبعض مسائل الهندسة، كما لو باع بشكل العروس مثلاً، وشكل العروس. عند القدماء من علماء الهندسة. عبارة عن: كل مثلث قائم الزاوية، فان مربع وتر زاويته القائمة يساوي مربعي ضلعيها وإنما سمي

به لحسنه وجماله. ^(١).

ثم أن تكون للفقيه المجتهد ملكة قوية، وطبيعة مستقيمة، يتمكن بها من رد الجزئيات إلى قواعدها الكلية، واقتناص او اقتباس الفروع من الاصول، فان الدليل النقلي إذا كان ظاهرا أو نصا في معناه، ولم يكن له معارض، ولا لازم غير بين، ولا فرد غير بين الفردية، فلا يحتاج الحكم بمعناه والعمل به إلى هذا الشرط، بل تكفي الشرائط السابقة.

مثلا: في العلم بأن الكر من الماء لا ينجس بمجرد ملاقة النجاسة، من قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء» - لا يحتاج إلى أكثر من العلم بمعاني مفردات هذا الحديث من اللغة والصرف، وبالهياة التركيبية من النحو، وهذا ضروري.

وأما عند وجود المعارض: فيحتاج إلى الملكة المذكورة للترجيح، وكذا للعلم باللوازم غير البيئية، كالحكم بوجوب المقدمة، والنهي عن الاضداد عند الامر بالشيء، وبمفهوم الموافقة والمخالفة، ونحوها، وربما يحتمل كفاية العلم بالمطالب الاصولية لهذا القسم. والعمدة في الاحتياج إلى الملكة إنما هو للحكم بفردية ما هو غير بين الفردية للكلي المذكور في الدليل، أو لمعارضه، أو لمقدمته، أو لظده، أو نحو ذلك. مثلا: للعلم باندرج الكر الملقق من نصفين نجسين مع عدم

(١) انظر: كشاف اصطلاحات الفنون: ١ : ٧٨٥.

التغير . في الحديث المذكور، حتى يحكم بصيرورته طاهرا، أو بعدم اندراجه فيه، فيحكم ببقائه على النجاسة، يحتاج إلى تأمل تام وفهم ذكي.

وكذا في اندراج من عنده من الماء ما لا يكفيه للوضوء إلا مع مزجه بمضاف لا يسلبه الاطلاق، في: (غير الواجد للماء) فيصح تيممه، أو في تقيضه: وهو (الواجد للماء) فيبطل تيممه.

وكذا في اندراج الخارج من بيته للسفر قبل حد الترخص في (الحاضر) فيتم الصلاة، أو في (المسافر) فيقصر.

وكذا في اندراج حاج في طريقه عدو، لا يندفع إلا بمال، وهو يقدر على ذلك المال، فهل هو مندرج في (المستطيع) فيجب عليه الحج، أو عدم اندراجه فيه فلا يجب.

وهذا القسم من الكثرة بحيث لا يعد ولا يحصى، ومعظم الخلافات بين الفقهاء يرجع إلى هذا، ولا شك في أن العلم بهذا القسم ليعمل لنفسه، أو ليفتي غيره يحتاج إلى ملكة قوية، وفهم ذكي، وطبع صفي.

ضوابط الاجتهاد في المجتهد

وذكر العلامة رحمه الله في التهذيب الامور التي بحيث لو حصلت تمكن المكلف من إقامة الدليل على المسائل الفرعية، وإنما يتم ذلك له بامور:

أحدها: معرفة اللغة ومعاني الألفاظ الشرعية لا بالجميع، بل بما يحتاج إليه في الاستدلال، ولوراجع أصلاً صحيحاً عنده في معاني الألفاظ جاز، وتدخل فيه معرفة النحو والتصريف، لأنّ الشرع عربي لا يتم إلّا بمعرفتهما، وما لا يتم الواجب إلّا به فهو واجب.

وثانيها: أن يكون عارفاً بمراد الله تعالى من اللفظ، وإنّما يتم ذلك لو عرف أنّه لا يخاطب بما لا يفهم معناه ولا بما يريد به خلاف ظاهره من غير بيان، وإنّما يتم ذلك لو عرف أنّه تعالى حكيم، وهو يتوقّف على علمه تعالى بالقبيح وباستغنائيه عنه والعلم بصدق الرسول عليه السلام وأصول قواعد الكلام.

وثالثها: أن يكون عارفاً بالأحاديث الدالّة على الأحكام إمّا بالحفظ أو بالرجوع إلى أصل صحيح، وأحوال الرجال ليعرف صحيح الأخبار من معتلّها، ويعرف أيضاً من الكتاب ما تستفاد منه الأحكام وهو خمسمائة آية، ولا يشترط حفظها بل معرفة دلالتها ومواضعها بحيث يجدها عند طلبها.

ورابعها: أن يكون عارفاً بالإجماع ومواقفه بحيث لا يفتي بما يخالفه.

وخامسها: أن يعرف أدلّة العقل كالبراءة الأصلية والاستصحاب وغيرها.

وسادسها: أن يعرف شرائط البرهان.

وسابعها: أن يعرف الناسخ والمنسوخ والعام والخاص والمطلق

والمقيّد وغيرها من طرق الأحكام.

وثامنها: أن تكون له قوّة استنباط الأحكام الفرعية من المسائل الاصوليّة^(١).

ما يستدل به على وجوب الاجتهاد

في كتاب السرائر أخذ محمد بن إدريس الحلّي رحمه الله، أحاديث من اصول قدمائنا التي كانت عنده، وذكرها في باب هو آخر أبواب السرائر، وأورد حديثين عن جامع البزنطي، صاحب الرضا عليه السلام: أحدهما: عنه، عن هشام بن سالم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إنما علينا أن نلقي اليكم الاصول، وعليكم أن تفرعوا»^(٢).

والثاني: أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «علينا إلقاء الاصول إليكم، وعليكم التفريع»^(٣). فإن هذين الحديثين الصحيحين: يدلان على لزوم رد الفروع إلى الاصول، والظاهر: أنه لا معنى للتفريع إلا إجراء حكم الاصول والكليات إلى الجزئيات والافراد مطلقا .

وتوضيح ذلك: هو ان الذي يظهر من لفظ «التفريع» واستعماله أن المراد به الاجتهاد، لأنّ الكلّي الصادق على جزئيات معلومة غير

(١) تهذيب الاصول: ٢٨٤.

(٢) السرائر ٣: ٥٧٥.

(٣) السرائر ٣: ٥٧٥.

محتاج إلى تفريع ولا إلى بيان. والمناسب بمعنى التفريع هو الاستنباط والاستخراج من دلائل اللفظ بالفحوى أو الالتزام أو دلالة عرفية أو عادية أو مجازية، ونحو ذلك.

وهذا معنى الاجتهاد، إذ ليس كل مكلف له أهلية التفريع حتى يكون عليه ذلك. فعلم أنهم عليهم السلام إنما أرادوا من له قدرة على ذلك.

واستدل ايضا بالحديث الشريف المتواتر (معنى) بين الفريقين: (إني تارك فيكم أمرين إن أخذتم بهما لن تضلوا، كتاب الله عزوجل وأهل بيتي عترتي، أيها الناس اسمعوا وقد بلغت أنكم ستردون علي الحوض فأسألكم عما فعلتم في الثقلين، والثقلان كتاب الله عزوجل وأهل بيتي فلا تسبقوهم فتهلكوا ولا تعلموهم فأنهم أعلم منكم)^(١).

وفي رواية اخرى: (إني قد تركت فيكم أمرين لن تضلوا بعدي ما إن تمسكنم بهما، كتاب الله وعترتي أهل بيتي، فإن اللطيف الخبير قد عهد إلي أنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض كهاتين. (وجمع بين مسبحتيه) ولا أقول كهاتين (وجمع بين المسبحة

(١) راجع صحيح مسلم ٤: ١٨٧٣ باب فضائل علي بن أبي طالب، ح ٣٦،

المستدرک للحاکم ٣: ٣٧، بحار الأنوار ٢٣: ١٥٢، ح ١١٣ و ١١٤.

والوسطى) فتسبق إحداهما الاخرى، فتمسكوا بهما لا تزلوا ولا تزلوا، ولا تقدموهما فتضلوا^(١).

فان هذا الخبر ناطق بوجوب التمسك بكلامهم عليهم السلام إذ معنى التمسك بالمجموع هو التمسك بكلامهم عليهم السلام إذ لا تفسير لكتاب الله إلّا التفسير المسموع منهم ولذلك قال صلى الله عليه وآله: «لن يفترقا» وكذلك حديث: «مثل أهل بيتي كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق»^(٢).

واستدل ايضا بوجوب الاخذ عنهم عليهم السلام بحديث: «ستفترق أمتي إلى ثلاث وسبعين فرقة، واحدة منها ناجية والباقي في النار»^(٣). وغيرها من الأحاديث المتواترة بين الفريقين.

ووجه دلالة الحديث وحده على المطلوب: فإن سياقه صريح في أنّ بين الفرقة الناجية وبين سائر الفرق تضاداً كلياً في العقائد والأعمال الشرعية.

ومن المعلوم: أنّ هذا المعنى متحقّق بين أصحابنا وغيرهم،

(١) الكافي ٢: ٤١٥، المستدرک للحاکم ١: ٩٣ بلفظ: «إني تركت فيكم شيئين.

(٢) راجع المستدرک على الصحيحين ٢: ٣٤٣، كنز العمال ١٢: ٩٥، المعجم

الكبير للطبراني ٣: ٤٥، ٤٦، بحار الأنوار ٢٣: ١١٩.

(٣) سنن الدارمي ٢: ٢٤١، تهذيب تاريخ دمشق الكبير ٤: ١١٨، بحار الأنوار ١٠:

لتفرد أصحابنا بأن أوجبوا السماع منهم عليهم السلام كل مسألة نظرية شرعية أصلية كانت أو فرعية، وسائر الطوائف خالفونا في ذلك، وهذا الاختلاف انتهى إلى الاختلاف في كثير من الأحكام الشرعية.

ولا فرق بين الاخذ بالأحكام التي بينتها رواياتهم عليهم السلام او بالاصولة الموضوعة منهم لحال الحيرة والاشتباه فانها هي بنفسها احكام شرعية، وضعها الشارع لذلك الغرض.

مثال ذلك: قولهم عليهم السلام: «إذا اختلط الحلال بالحرام غلب الحرام»^(١).

وقولهم عليهم السلام: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه»^(٢).

وقولهم عليهم السلام: «الشك بعد الانصراف لا يلتفت إليه»^(٣).
وقولهم عليهم السلام: «ليس ينبغي لك أن تنقض يقينا بشك أبدا وإنما تنقضه بيقين آخر»^(٤).

وغير ذلك مما جاءت به الروايات عنهم عليهم السلام.
وان قلت: ان كل ما يحتاج إليه المكلف في الاصول والفروع يوجد

(١) عوالي اللالي: ٣: ٤٦٦: ح ١٧.

(٢) التهذيب ١: ٧٩، ح ٧٢.

(٣) التهذيب ٢: ٣٤٨، ح ٣١.

(٤) التهذيب ١: ٨، ح ١١.

في الأحاديث الصحيحة التي يفيد العلم ما يفيد حكمها صريحا أو فحوى لم يحتج إلى الاجتهاد، وكان كل من عرف الخطّ وقراه يستفيد منه حكم ما يسأل عنه .

قلت: ليكن الكلام أولا في وجود ذلك وفي معرفة تمييز صحة الحديث من الضعيف، وثانيا في فهم معناه، وثالثا في كون دلالة الحديث ظاهرة في المقصود وهذا لا يتيسر لغالب المكلفين فاحتيج إلى مجتهد يقتدر على ذلك على استخراج ما تدعو ضرورة التكليف إليه - إذا لم يتيسر ما ذكرناه من وجود دلالة الحديث دلالة ظاهرة أو عدم وجود حديث بخصوص تلك المسألة - بقدرة ربّانية وإلهام توفيقى لا يخرج ذلك عن اتّباع حديثهم الصحيح عليهم السلام في ذلك الحكم.

وحصول الاختلاف في الظنّ على هذا الوجه بين العلماء لا محذور فيه بعد بذل الوسع والطاقة ودعاء الضرورة إليه. ولو رجعنا إلى الاستفادة من صريح الأحاديث لتعطّلت أكثر الأحكام بالجهالة، والدين أوسع من ذلك، وقد اشتهر قول رسول الله صلى الله عليه وآله: جئتمكم بالشريعة السمحة السهلة^(١).

(١) البحار ٢٢: ٢٦٤، وفيه: بعثني بالحنيفية السهلة السمحة.

الاجتهاد في اقوال العلماء

اعلم: أن الاجتهاد كما يطلق على استعلام الاحكام من الادلة الشرعية، كذلك يطلق على العمل بالرأي وبالقياس، وهذا الاطلاق كان شائعاً في القديم. قال الشيخ الطوسي، في بحث شرائط المفتي، من كتاب العدة: «إن جمعا من المخالفين عدوا منها: العلم بالقياس، وبالاختصاص، وبأخبار الأحاد، وبوجوه العلل، والمقاييس، وبما يوجب غلبة الظن» ثم قال: «إنا بينا فساد ذلك، وذكرنا أنها ليست من أدلة الشرع»^(١).

والظاهر: أن الاجتهاد الذي ذكر أنه ليس من أدلة الشرع، ليس بالمعنى المتعارف، إذ لا يحتمل كونه من جنس الادلة.

والسيد المرتضى في كتاب الذريعة، ذكر: أن الاجتهاد «عبارة عن إثبات الاحكام الشرعية بغير النصوص والادلة، أو إثبات الاحكام الشرعية بما طريقه الامارات والظنون»^(٢).

وقال في موضع آخر منه: «وفي الفقهاء من فرق بين القياس والاجتهاد، وجعل القياس ما له أصل يقاس عليه، وجعل الاجتهاد ما لم يتعين له أصل، كالاختصاص في طلب القبلة، وفي قيمة المتلفات، واروش الجنائيات، ومنهم من عدَّ القياس من الاجتهاد، وجعل الاجتهاد أعم

(١) عدة الاصول: ٢ / ١١٥.

(٢) الذريعة: ٢ / ٧٩٢.

منه»^(١).

وقال (ره): «فأما الرأي، فالصحيح عندنا أنه: عبارة عن المذهب والاعتقاد، وإن استند إلى الأدلة، دون الامارات والظنون»^(٢).

وكانت نقطة التحول في اصلاح الاجتهاد على يد المحقق الحلي إذ عرف الاجتهاد ببذل الجهد في استخراج الاحكام الشرعية بعد ان كان عبارة عن أحد الأدلة الشرعية وواقعا في عرضها.

فقال (ره): في حقيقة الاجتهاد: الاجتهاد: افتعال من الجهد، وهو في الوضع: بذل المجهود في طلب المراد مع المشقة، لأنه يقال: (اجتهد) في حمل الثقل، ولا يقال ذلك في حمل الحقيق.

وهو في عرف الفقهاء: بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعية، وبهذا الاعتبار يكون استخراج الاحكام من أدلة الشرع اجتهادا، لأنها تبتني على اعتبارات نظرية ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الأكثر، وسواء كان ذلك الدليل قياسا أو غيره، فيكون القياس على هذا التقرير أحد أقسام الاجتهاد..^(٣)

(١) الذريعة: ٢ / ٦٧٢.

(٢) الذريعة: ٢ / ٦٧٣.

(٣) معارج الاصول: ١٧٩.

الاقوال في ردّ الاجتهاد والجواب عنها

اولا: ذكر جملة من عبارات القدماء الموهمة بمنع الاجتهاد

فيما ياتي ذكر جملة من عبائر علمائنا القدماء رحمهم الله الموهمة لما ادّعي بمنع الاجتهاد، لكن الجواب عنها كما عن المعالم وغيره من مصنّفات اصحابنا كان بمنع منافاة الامور المذكورة لطريقة اصحابنا المجتهدين المعمولة لديهم خلفا عن سلف، وهي الاجتهاد بمعنى بذل الوسع وتحمل المشقة في فهم الكتاب والأخبار النبوية والإمامية، وتمييز ما يعتبر منها عما لا يعتبر، واجراء القواعد المقررة في الشريعة من أصالة البراءة والإباحة والاحتياط وغيرها من الاصول الممهدة للمعتبرة.

راي محمد بن الحسن الكليني رحمه الله

فمن جملة ذلك ما ذكره الكليني في أوّل الكافي قال: «والشرط من الله فيما استعبد به خلقه أن يؤدّوا جميع فرائضه بعلم ويقين وبصيرة . إلى أن قال .: ومن أراد خذلانه وأن يكون إيمانه معايرا مستودعا سبّب له أسباب الاستحسان والتقليد والتأويل بغير علم وبصيرة .»

رأي الصدوق رحمه الله

وما ذكره الصدوق في العلل بعد ذكر حديث موسى والخضر قال: «إن موسى مع كمال عقله وفضله ومحله من الله تعالى لم يدرك باستنباطه واستدلّاه معنى أفعال الخضر، حتّى اشتبه عليه وجه الأمر به، فإذا لم يجز لأنبياء الله تعالى ورسله القياس والاستدلال والاستخراج كان من دونهم من الامم أولى بأن لا يجوز لهم ذلك». - إلى أن قال: «فإذا لم يصلح موسى للاختيار مع فضله ومحله فكيف تصلح الامّة لاختيار الإمام، وكيف يصلحون لاستنباط الأحكام الشرعيّة واستخراجها بعقولهم الناقصة وآرائهم المتفاوتة».

والجواب عن القولين المتقدمين

اجاب الاعلام كما نقل عن المعالم وغيره من ان عبارة الكليني والصدوق رحمهما الله صريحة فيما ينطبق على ما تقدّم في الخطب والوصايا وغيرها من الأخبار، من منع البناء في الشريعة على الأخذ بالرأي والقياس وغيرهما من الاستدلالات العقلية والاستحسانات الذوقية الغير المنتهية إلى القطع بالحكم ولا العلم بالاعتبار على ما هو متداول بين العامة، ومعلوم بضرورة من المذهب أن أصحابنا لا يقولون بشيء من ذلك إلّا من شدّ منهم وضعف، كابن الجنيد على ما اشتهر منه من بنائه على الرأي والقياس.

رأي الشريف المرتضى رحمه الله

وما ذكره السيد في الذريعة. قال: «عندنا أن الاجتهاد باطل، وأن الحق مدلول عليه، وأن من أخطأ غير معذور». ثم قال: «بأن الإمامية لا يجوز عندهم العمل بالظن ولا الرأي ولا القياس ولا الاجتهاد»^(١). وقال في الانتصار في أول كتاب القضاء: «إنما عول ابن الجنيدي في هذه المسألة على ضرب من الرأي والاجتهاد وخطائه ظاهر». ثم قال: «أن من خالفنا اعتمد على الرأي والاجتهاد دون النص والتوقيف، وذلك لا يجوز»^(٢).

وقال في كتاب الطهارة منه في مسألة مسح الرجلين: «أنا لا نرى الاجتهاد ولا نقول به»، وقد ذكر أيضا في عدة من كتبه: «أن ما يفيد الظن دون العلم لا يجوز العمل به عندنا».

وما قيل في تفسير وتوجيه عبارة السيد الشريف المرتضى هو انه على تقدير كون المراد من الظن والاجتهاد المأخوذ فيهما الظن الاجتهادي المتداول عند الأصحاب، والاجتهاد المأخوذ فيه الظن بهذا المعنى فهي محمولة على ما يراه في وجه المنع من حجية أخبار الآحاد من قطعية الأحكام بالكتاب والإجماع والأخبار المفيدة للعلم بتواتر أو استفاضة أو غير ذلك، المعبر عنها بانفتاح باب العلم على ما

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ٦٣٦.

(٢) الانتصار: (٤٨٨ . ٤٩٥).

هو المعروف منه ومن أحزابه، فإنّ هذه الدعوى لو صحّت مطلقة أو في خصوص عصره وما قاربه لقضت بالمنع ممّا عدا العلم قضاءً ضرورياً لا يكاد يخفى على أحد من الإمامية، وطريقة المجتهدين مبنية على فرض الانسداد وعدم التمكن من العلم في الغالب، وعليه فلا أظنّ السيد وأحزابه منكرين لتعيّن العمل بالظنّ، كيف والمسألة على هذا التقدير إجماعية بل ضرورية.

رأي الشيخ الطوسي رحمه الله

وما ذكره الشيخ في العدة قال: «أمّا القياس والاجتهاد فعندنا أنّهما ليسا بدليلين بل محظوران في الشريعة استعمالهما»^(١).
وقال في موضع آخر منه: «ولسنا نقول بالاجتهاد والقياس»^(٢).
وقال أيضاً: «وأمّا الظنّ فعندنا أنّه ليس بفاصل في الشريعة تنسب الأحكام إليه، وإن كان تقف أحكام كثيرة عليه نحو تنفيذ الحكم عند شهادة الشاهدين، ونحو جهات القبلة وما جرى مجراه». «
وقال في مواضع من التهذيب: «وإنّا لا نتعدّى الأخبار».

(١) عدة الاصول ١: ٩.

(٢) عدة الاصول ١: ١٤٦.

رأي الشيخ ابن ادریس الحلبي رحمه الله

وما ذكره ابن ادریس في مسألة تعارض البيّنيتين بعد ذكر عدة من المرجّحات قال: «ولا ترجيح بغير ذلك عند أصحابنا والقياس والاستحسان والاجتهاد باطل عندنا».

رأي المحقق الحلبي رحمه الله

وما ذكره المحقق في المعتبر قال: «ثم إن أئمتنا مع هذه الأخلاق الطاهرة والعدالة الظاهرة يصوبون رأي الإمامية في الأخذ عنهم ويعيبون على غيرهم ممّن أفتى باجتهاده وقال برأيه، ويمنعون من يأخذ عنه ويستخفون رأيه وينسبونه إلى الضلال، ويعلم ذلك علما صادرا عن النقل المتواتر، فلو كان ذلك يسوغ لغيرهم لما عابوا».

وقال فيه أيضا: «واعلم أنّك مخبر في حال فتواك عن ربك فما أسعدك إن أخذت بالجزم وما أخيبك إن بنيت على الوهم، فاجعل فهمك تلقاء قوله تعالى: وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ»^(١).

في الجواب عن اقوالهم رحمهم الله

وقد اجيب عن ذلك كله حكما عن المعالم وغيره هو ان (الاجتهاد) في كلامهم مرادا به بعض الوجوه التخريجية من هوى ورأي

(١) البقرة: ١٦٩. هداية المسترشدين ٣: (٦٨١ - ٦٨٣).

أو استخراج علة بالطرق المعمولة لدى العامة، كما يحتمل كون الظنّ في كلامهم مراداً به الظنّ المستفاد من بعض الوجوه التخريجية أو الظنّ الملحوظ بنفسه غير المنتهي إلى القطع بالاعتبار.

وأما عبارة الشيخ فما تضمن منها لفظ «الاجتهاد» فمحمول على الرأي أو الاستحسان أو غير ذلك ممّا يؤخذ عند العامة مدركاً للحكم، بدليل قوله: «ليساً بدليلين» فإن نفي الدليّة عنه يقتضي كونه في مقابلة من يأخذه دليلاً.

والذي يقول بجوازه الأصحاب ليس عبارة عن الدليل، بل هو على ما عرفت سابقاً عبارة عن بذل الوسع في فهم الدليل بمقتضى قواعدهم المقررة، فبين المعنيين بون بعيد، وظاهر أن المنع من أحدهما لا يستلزم المنع من الآخر.

وأما ما ذكره في مواضع من التهذيب من «أنا لا نتعدى الأخبار» فلا ينافي أيضاً ما ذكرناه، لأن العمل بالأخبار معناه الأخذ بالظنون المتعلقة بالأخبار سنداً ومتناً ودلالة ومعارضة، وإنما أراد بذلك نفي العمل بالقياس وغيره ممّا انفرد به العامة، وهذا كما ترى غير مقالة أصحابنا المجتهدين.

وأما عبارة المعتبر فهو مرادفة لعبارتي الكليني والصدوق، فلم يرد منها ما يرادف المقام كما لا يخفى.

فمراده بالاجتهاد ما يرادف الأخذ بالرأي، لظهور قوله: «وقال

برأيه، بعد قوله: «أفتى باجتهاده» في عطف التفسير، وعلى تقدير إرادة عطف المباین فيراد من الاجتهاد ما يرادف القياس وغيره من وجوه الاستحسان.

وان شئت صدق هذه المقالة مع وضوحه لاحظ عبارته المحكية عن المعارج قائلا: «بأن الاجتهاد في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعية» قال: «وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلة الشرع اجتهادا، لأنها تبثني على الاعتبارات النظرية التي ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الأكثر، سواء كان ذلك الدليل قياسا أو غيره، فيكون القياس على هذا التقدير أحد أقسام الاجتهاد.

فإن قيل: يلزم على هذا أن يكون الإمامية من أهل الاجتهاد.

قلنا: الأمر كذلك، لكن فيه إيهام من حيث إن القياس من جملة الاجتهاد، فإذا استثنى القياس كنا من أهل الاجتهاد في تحصيل الأحكام بالطرق النظرية ليس أحدها القياس»^(١).

وبهذا يعلم أن إطلاق الاجتهاد عندهم على القياس أو على استخراج الحكم بطريق القياس كان متداولاً معهوداً في الأزمنة السابقة إلى أعصار قدماء أصحابنا بل أعصار الأئمة عليهم السلام، فعليه يحمل المنع الوارد في كلام كل من منع منه من القدماء والمتأخرين، بل عليه ينزل ما في الأخبار كما بيناه سابقاً، فحينئذ

اتّضح منع منافاة الكتب المصنّفة في ردّ الاجتهاد والردّ على من يقول به.

ومن الشواهد القطعية بصحة ما ذكرناه في حمل الاجتهاد الواقع في الأخبار وفي كلام كلّ من صرّح بالمنع عنه ما عن وافية الأصول قائلًا: «واعلم أنّ الاجتهاد كما يطلق على استعمال الأحكام من الأدلة الشرعية كذلك يطلق على العمل بالرأي والقياس، وهذا الإطلاق كان شائعاً في القديم، قال الشيخ الطوسي رحمه الله في بحث شرائط المفتي من كتاب العدة: «إنّ جمعا من المخالفين عدّوا منها العلم بالقياس والاجتهاد وبأخبار الآحاد وبوجوه العلل، والمقاييس وبما يوجب غلبة الظنّ». ثمّ قال: «إنّما بيّنا فساد ذلك وذكرنا أنّها ليست من أدلة الشرع»^(١).

وظاهر أنّ الاجتهاد الذي ذكره أنّه ليس من أدلة الشرع ليس بالمعنى المتعارف، إذ لا يحتمل كونه من جنس الأدلة، والسيد المرتضى في كتاب الذريعة ذكر: «أنّ الاجتهاد عبارة عن إثبات الأحكام الشرعية بغير النصوص، أو إثبات الأحكام الشرعية بما طريقه الأمارات والظنون». وقال في موضع آخر منه: «وفي الفقهاء من فرق بين القياس والاجتهاد، وجعل القياس ماله أصل يقاس عليه، وجعل الاجتهاد ما لم يتعيّن له أصل كالاجتهاد في طلب القبلة وفي قيم

المتلفات بالجنايات ومنهم من عدّ القياس من الاجتهاد وجعل الاجتهاد أعمّ منه» انتهى ما أردنا نقله ^(١).

فظهر ممّا ذكرناه جميعاً أنّ طريقة المتقدمين من علمائنا في استعلام الأحكام الشرعيّة عن الطرق النظرية من الكتاب والسنة وغيرها لا تخالف طريقة المتأخّرين، لأنّها جميعاً لا توافق طريقة العامة .

تصنيف جملة من المصنّفات في ردّ الاجتهاد

وقد صنّف جماعة من قدمائنا كتباً في ردّ الاجتهاد وعدم جواز الأخذ به. والجواب عنها هو ذات الجواب عن تلك الاقوال التي توهموا فيها انها ردا للاجتهاد الذي عرفت انه مخالف لما عمل عليه اهل الخلاف في غير اتباع اهل البيت عليهم السلام، وليس هو مما نهى عنه اهل البيت عليهم السلام الذي هو الرأي المجعول في قبال الحكم الشرعي، وانما هو الاجتهاد لغة وافراغ الوسع عملاً ومنطقاً. ومن تلك المصنّفات والمؤلّفات كتاب «النقض على عيسى بن أبان في الاجتهاد» ذكره النجاشي ^(٢) والشيخ في مصنّفات الشيخ الجليل إسماعيل بن عليّ بن إسحاق عن أبي سهل بن نوبخت.

(١) الذريعة إلى اصول الشريعة ٢: (٦٧٢ . ٧٩٢).

(٢) رجال النجاشي: ٣١، رقم ٦٨.

ومنها: كتاب «النقض في اجتهاد الرأي على أن الراوندي»،

ذكره الشيخ^(١) في ترجمة إسماعيل المذكور نقلا عن ابن النديم أنه من مصنّفات.

ومنها: كتاب «الاستفادة في الطعون على الأوائل والردّ على أصحاب الاجتهاد والقياس» من مصنّفات عبد الله بن عبد الرحمن الزبيري ذكره النجاشي^(٢).

ومنها: كتاب «الردّ على من ردّ آثار الرسول واعتمد على نتائج العقول» من مؤلفات الشيخ الجليل هلال بن إبراهيم بن أبي الفتح الدلفي ذكره النجاشي^(٣).

ومنها: كتاب «النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي» من مؤلفات الشيخ المفيد^(٤)، إلى غير ذلك من الكتب في هذا الشأن^(٥).

الاجماع على حجية الاجتهاد في عصر الغيبة

ومما يدلّ على مشروعية الاجتهاد في عصر الغيبة وحجية ظنون المجتهد الجامع للشرائط المتعلقة بالأحكام وموضوعاتها الكلية

(١) الفهرست. للشيخ الطوسي. ٣١٠، رقم ٣٦.

(٢) رجال النجاشي: ٢٢٠، رقم ٥٧٥.

(٣) رجال النجاشي: ٤٤٠، رقم ١١٨٦.

(٤) رجال النجاشي: ٣٩٩، رقم ١٠٦٧.

(٥) هداية المسترشدين ٣: ٦٨٣.

إجماع علماء الأمة من العامة والخاصة، المعلوم منهم عملا وفتوى، كما يعلم من كتبهم الاستدلالية قديما وحديثا، مضافا إلى دعوى الضرورة من الدين كما نصّ عليهما غير واحد من أصحابنا وغيرهم، ومنهم الشيخ حسن صاحب معالم الدين وملاذ المجتهدين حيث قال رحمه الله: «ولكنّ التعويل في اعتماد ظنّ المجتهد المطلق إنّما هو على دليل قطعي وهو إجماع الأمة عليه وقضاء الضرورة به».

ومنهم العلامة البهبهاني رحمه الله في الفوائد الحائرية في الفائدة التاسعة، فإنّه بعد ما ادّعى إجماع جميع الأمة على أنّ الظنّ في نفسه ليس بحجّة حيث قال فيه:

الفائدة التاسعة [في إبطال الوهم الثاني] اعلم: أن جمعا يدعون أنهم أخباريون، ويشنعون عليهم في ادعائهم علمية الاخبار، وعدم حجية القرآن، لكن ينفون شرائط الاجتهاد، ويقولون:

إن الحجة ليست إلا الآيّة والاخبار، وإنه يجب الاقتصار على نفس متونهما، ويناؤهم على العمل بالظن من حيث هو ظن، ولو سئلوا عن دليل حجية الظن ربما يجيبون بظن آخر، أو شك آخر، أو وهم آخر، ولا يتأملون في أن الدليل ليس بأضعف من المدلول، ولا مساو له في الاحتياج إلى الدليل، إلا أن ينتهي إلى القطع، ففي الحقيقة الدليل هو القطعي.

ويدل على فساد طريقهم الآيات والأخبار الدالة على حرمة العمل بالظن، وما ليس بعلم أو يقين، وهي من الكثرة بمكان، وكذا التهديدات

البالغة، والتحذيرات الهائلة فيها، وفي الفتوى بغير ما أنزل الله، وغير ذلك مما أشرنا إلى بعضها في الفائدة الأولى.

وأيضاً إجماع جميع المسلمين على أنه في نفسه ليس بحجة، ولذا كل من يقول بحجية ظن يقول بدليل، فإن تم، والا فينكر عليه، ويقال بعدم الحجية.

وأيضاً ما استدلوا به على عدم حجية العقول في الأحكام الشرعية يدل عليه أيضاً.

وأيضاً الأصل عدم حجية الظن. وأيضاً العقل يمنع من الاتكال على مجرد الظن في الدماء والضروب والأنساب والأموال وغيرها.

وأيضاً ظن الرجل أمر، وحكم الله أمر آخر، وكونه هو بعينه، أو عوضه يحتاج إلى دليل حتى يجعل هو إياه أو عوضه شرعاً.

ثم بعد ذلك استثنى رحمه الله من ذلك كله عمل المجتهد الذي استفرد وسعه في البحث والتنقيب والاستدلال عن الحكم الشرعي الاعم من الواقعي والظاهري .

واستدل على هذا الاستثناء من الظنون المنهي عنها بالاجماع وبمقتضى الضرورة العقلية والنقلية، واستدل ببقاء التكليف الى يوم الدين، مع سد باب العلم، فلا يبقى الا باب العلمي منفتحاً امام المكلف وليس هو الا الاجتهاد بمعنى بذل واستفراغ الوسع في تحصيل الحكم الشرعي الواقعي من الكتاب والسنة او الظاهري التي تؤدي اليه الامارات والاصول العملية باتخاذها طريقاً موصلاً الى الحكم الواقعي.

فقال رحمه الله: وخرج من جميع ذلك ظن المجتهد بالاجماع وقضاء الضرورة، إذ المسلمون أجمعوا على أن من استفرغ وسعه في درك الحكم الشرعي، وراعى عند ذلك جميع ما له دخل في استحكام المدرك وتشبيده وتسديده، وحصل ما هو أخرى يكون ذلك حجة عليه، والضرورة قاضية بأنه لو كان ظن حجة فهذا حجة، وكذا لو كان لا بد من العمل بالظن (جاز التعويل على ذلك).

وأيضا بقاء التكليف إلى يوم القيامة يقيني، وسد باب العلم معلوم كما عرفت.

ثم بين رحمه الله تعالى ضرورة ا فراغ الوسع في بذل الجهد للوصول الى الحكم الشرعي، فقال: ومن استفرغ وسعه في جميع ما له دخل في الوثوق والمتانة، وحصل ما هو أقرب لا يكلفه الله أزيد من ذلك يقينا، لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا إلا وسعها، وقوله وما جعل عليكم في الدين من حرج وما ورد: من أنه تعالى لا يكلف ما لا يطاق. ولعل القطع بحجية مثله - فيما نحن فيه - يظهر من تتبع الاخبار و الاحكام أيضا .

واستدل أيضا رحمه الله بالعقل والوجدان على حجية الاجتهاد فقال: وأيضا العقل حاكم بحجيته حينئذ قطعاً .

وأيضا جميع العلوم والصنائع المحتاج إليها في انتظام المعاد والمعاش يكون الحال فيها كما ذكرنا بلا شبهة، والعلة التي فيها جارية فيما نحن فيه أيضا قطعاً .

وجعل القضية في قياس يقيني واسس له كبرى عقلية يقينية، وصغرى عقلية يقينية، ونتيجة، فاعتبر مسألة الاجتهاد من المستقلات العقلية المحضة التي يحكم بها العقل بدون الاستعانة بحكم شرعي، فقال رحمه الله: وبالجمله: فنأخذ قياسا هكذا:

هذا ما أدى إليه اجتهادي واستفراغ وسعي، وكل ما أدى إليه اجتهادي واستفراغ وسعي فهو حكم الله يقينا في حقي، فالصغرى يقينية، وكذا الكبرى، فالنتيجة قطعية يقينية. وبالجمله: خروج ظن المجتهد مما ذكر قطعي بلا تأمل.

وأما كل ظن يكون، لا قطع بخروجه، بل ولا ظن أيضا. مع أنك عرفت حال الظن وعدم نفعه أصلا، وكونه محتاجا إلى دليل، وأنه لا يكون حجة حتى ينتهي إلى القطع، لاستحالة الدور والتسلسل. ثم بعد ذلك نبه رحمه الله على مراعاة التقييد بشرط الاجتهاد الذي هو افرغ الوسع في بذل الجهد، فقال: مع أن من لم يراع الشرائط، ولم يستفرغ وسعه حين ما حصل له ظن - يحتمل أن يكون بعد ما يراعي ويستفرغ - يزول ذلك الظن عنه، ويتبدل بخلافه، ويظهر عنده أن حكم الله تعالى خلاف ذلك، بل ربما يحصل له القطع بأنه ليس حكم الله تعالى، فكيف يكون ما حصل له بدارا حجة له؟ مع تمكنه من معرفة كونه حكم الله، أو عدم كونه حكم الله، أو أن الظاهر أنه ليس حكم الله، بل الأدلة تقتضي عدم كونه حجة، كما أن الحال في سائر العلوم والصنائع المحتاج إليها كذلك، لأن ما دل على عدم الحجية في العلوم والصنائع، بل والمنع عن

العمل به شامل لما نحن فيه، بل ما نحن فيه كذلك بطريق أولى - كما لا يخفى - وظهر وجهه أيضا^(١).

وقد تقدم عن العلامة رحمه الله ما في مبادئ الاصول قال: وأما العلماء فيجوز لهم الاجتهاد، بإستنباط الاحكام من العمومات، في القرآن والسنة، وترجيح الادلة المتعارضة. أما بأخذ الحكم من القياس والاستحسان فلا.

ثم قال رحمه الله في شرائط المجتهد: وينظمها شيء واحد، وهو أن يكون المكلف، بحيث يمكنه الاستدلال بالدلائل الشرعية على الاحكام.

وهذه المكنة إنما تحصل بأن يكون: عارفا بمقتضى اللفظ ومعناه، وبحكمة الله تعالى وعصمة الرسول عليه السلام، ليحصل له الوثوق بإرادة ما يقتضيه ظاهر اللفظ إن تجرد، وغير ظاهره مع القرينة^(٢).

ونقل عنه رحمه الله قوله في نهاية الاحكام انه قال: «الرجل إن اجتهد وغلب على ظنه حكم لم يجز له أن يقلّد مخالفه ويعمل بظنّ غيره إجماعاً».

وعن التمهيد «لا يجوز للمجتهد بعد اجتهاده تقليد غيره اتفاقاً».

(١) الفوائد الحائرية - الوحيد البهبهاني - الصفحة ١٣٦ - ١٣٨.

(٢) مبادئ الوصول الى علم الاصول للعلامة الحلي: ٢٤٨.

وعن الإحكام: «المكلف إذا كان قد حصلت له أهلية الاجتهاد بتمامها في مسألة من المسائل واجتهد فيها وأداه اجتهاده إلى حكم فيها فقد اتفق الكل على أنه لا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين في خلاف ما أوجبه ظنه وترك ظنه».

وغير ذلك من الاقوال في اهلية الاجتهاد ..

ثانيا: مبحث التقليد

التقليد بالمعنى اللغوي

وهو بحسب المتفاهم اللغوي يعني تطويق القلادة على العنق أو على جزء آخر من الجسم على أن يكون العنق مشمولاً للتطويق كما في تقلد الرجل بحمائل سيفه، والمقلد . بصيغة المفعول . هو المطوق، والمقلد . بصيغة الفاعل . هو الذي يقوم بجعل الطوق أو القلادة في العنق، فتقليد المرأة هو جعل القلادة في عنقها، وتقليد الهدي بمعنى تطويقه بحبل مشتمل على نعال قد صلى فيه.

ثم استعير هذا المعنى لإفادة معنى المسؤولية، ووجه المناسبة بين هذا المعنى وبين المعنى الوضعي واضحة، إذ إن المسؤولية تعني تقيد المسئول وانحباسه وعدم تمكنه من التفصي عما هو مسئول عنه، وهو يناسب تطويق العنق، إذ معه تسهل قيادة المطوق ومعه يكون مضطراً للتحرك باتجاه الجهة المرادة لماسك الطوق، فتطويق العنق أسهل وسيلة لجر المطوق نحو الجهة المرادة. وهذا هو السرفي

التعبير عن جعل السلطان الولاية على عمل من الأعمال لأحد الرعية بالتقليد، إذ معه يكون العامل مطوقا من قبل السلطان بذلك العمل.

التقليد بالمعنى المصطلح

ثم أن التقليد بالمعنى المصطلح لا يبتعد كثيرا عن المعنى الاستعاري، إذ أن المقلد . بصيغة الفاعل . يجعل عمله قلادة وطوقا في عنق المجتهد أي يلقي عليه مسئولية وتبعات العمل الذي يمارسه في اطار التعبّد للمولى جلّ وعلا، ومن هنا جاء في بعض الأخبار أن الامام عليه السلام خاطب اعرابيا كان قد سأل ربيعة الرأي عن مسألة فلما أفتاه، سأله الإعرابي أهو في عنقك؟ فسكت ربيعة الرأي، فقال أبو عبد الله الصادق عليه السلام: «هو في عنقه قال أو لم يقل، وكل مفت ضامن».

تعريف التقليد الاصطلاحي

ذكرت للتقليد مجموعة من التعريفات يرجع بعض منها لبعض روجا، ونحن هنا نذكر تعريفيين :

تعريف صاحب العروة رحمه الله: وهو «الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين وان لم يعمل بعد بل ولم يأخذ بفتواه، فإذا أخذ رسالته والتزم بما فيها كفى في تحقّق التقليد ».

وهذا التعريف يعبر عن أن التقليد لا يتقوّم بأكثر من القصد،

فمتى ما قصد المكلف تقليد مجتهد معين وعقد العزم على ذلك فإنه قد تحقق التقليد منه، وتترتب بذلك آثاره، والتي منها كما ذكر جمع من الأعلام أنه لو اتفق موت المجتهد بعدئذ فإن المكلف ملزم بالبقاء على تقليده أو لا أقل يجوز له البقاء على تقليده، ولا يكون الرجوع اليه من التقليد الابتدائي بل هو من الاستمرار على التقليد، إذ أنه كما هو الفرض قد تحقق منه التقليد في حياة المجتهد، وذلك لافتراض التزام المكلف بالرجوع اليه في حياته وان كان لم يعمل بفتاواه في حياته.

كما أن من آثاره . كما هو فتوى جمع من الأعلام . عدم جواز العدول عنه حال حياته الى غيره من الأحياء، إذ أنه بالتزامه يكون قد تحقق التقليد في حقّه، ومعه لا يصحّ له العدول إلا أن ينكشف له أعلمية الآخر. إلا أن السيّد الخوئي رحمه الله لم يقبل بهاتين الثمرتين.

أمّا الثمرة الاولى فلأنّ تقليد الميت لم يرد بعنوانه في الخطابات الشرعية حتى يترتب على تحديده هذه الثمرة بل أن المرجع في هذه المسألة هو الأدلة التي استدللّ بها على جواز تقليد الميت أو عدم الجواز، فلو كان الدليل هو الاستصحاب فهذا معناه جواز البقاء، إذ أن حجية قول المجتهد حال حياته لم تكن منوطة بالاستناد الى فتواه بل يكفي في حجية فتواه توفره على الشرائط المعتبرة مثل الأعلمية والحياة، وإذا توفّر على ذلك لزم تقليده، فلو مات بعد ذلك لزم الحجية

ثابتة لفتواه على كل من كان مسئولاً في حياته عن العمل بفتواه حتى وان لم يعمل بها غفلة أو عصياناً وذلك بالاستصحاب.

وأما لو كان الدليل هو السيرة والإطلاقات القضائية بلزوم تقليد المجتهد الواجد للشرائط فكذلك يلزم المكلف تقليده بعد موته حتى ولو لم يعمل بفتواه في حياته، إذ إن قول أهل الذكر ووجوب قبول إنذار المندر غير منوط بالعمل ولا بالالتزام، فسواء عمل أو لم يعمل التزم أو لم يلتزم فهو مسئول عن العمل بانذار المندر ويقول أهل الذكر. وأما الثمرة الثانية فيتضح جوابها مما هو مذكور في الجواب عن الثمرة الاولى.

التعريف الثاني: هو أن التقليد عبارة عن «العمل المستند الى فتوى المجتهد»، وقد تبين هذا التعريف جمع من الأعلام منهم السيد الخوئي رحمه الله وقال أنه المناسب للمعنى اللغوي وكذلك الأخبار. وقيل ان التقليد هو: قبول قول من يجوز عليه الخطأ من غير حجة ولا دليل.

ويعتبر في المفتي الذي يستفتى منه - بعد الشرائط المذكورة، على النحو المذكور. أن يكون مؤمناً، ثقة. ويكون حصول هذه الشرائط فيه معلوماً للمقلد بالمخالطة المطلقة. إن أمكن الاطلاع في حقه - أو بالأخبار المتواترة، أو بالقرائن الكثيرة المفيدة للعلم، أو بشهادة العدلين العارفين . على قول. ولا يشترط المشافهة، بل يجوز العمل بالرواية عنه.

وفي جواز العمل بالرواية عن المجتهد الميت خلاف، على ما نقل. قال الشهيد الثاني، في كتاب آداب العالم والمتعلم: «وفي جواز تقليد المجتهد الميت، مع وجود الحي، أو لا معه؟ للجمهور أقوال: أصحها عندهم: جوازه مطلقا، لأن المذاهب لا تموت بموت أصحابهم . ولهذا يعتد بها بعدهم في الاجماع والخلاف . ولأن موت الشاهد قبل الحكم لا يمنع الحكم بشهادته، بخلاف فسقه.

والثاني: لا يجوز مطلقا، لفوات أهليته بالموت، وهذا هو المشهور بين أصحابنا، خصوصا المتأخرين منهم.

والثالث: المنع منه مع وجود الحي، لا مع عدمه»^(١).

وقيل في عدم جواز تقليد الميت هو أنه بعد موته يمكن ظهور خطأ ظنه، فلا يمكن القول بأصالة لزوم اتباع ظنه كما في حال الحياة، إذ بقاء الموضوع معتبر في الاستصحاب.

وجوب التقليد على العامي

أقول: الأحاديث الناطقة بأمرهم عليهم السلام بالرجوع في الفتوى والقضاء إلى رواة أحاديثهم وأحكامهم متواترة معنى، وتلك الأحاديث صريحة في وجوب اتباع الرواة فيما يروونه عنهم عليهم السلام من الأحكام النظرية. ولعل الاستدلال بمثل هذه الاخبار على

جواز التقليد يظهر من اعلامنا القدماء كالعلامة الحلي، والمحقق الحلي في اصوله، وكالشهيد الأول والثاني وغيرهم - قدس الله ارواحهم - فانهم اعتبروا أن المراد من تلك الأحاديث المجتهدون.

ثم إن ما أورده عليهم السلام من الأحاديث كلها مؤداها ومفادها الرجوع إلى أحاديثهم وشريعتهم إما بالعلم أو الظن عند عدم التمكن من العلم، وهذا لا نزاع فيه. والذي يدل على ذلك أمرهم عليهم السلام بالرجوع إلى من روى حديثهم ونظر في حلالهم وحرامهم، فإن من المعلوم أنه ليس المراد من ذلك أن يكون المرجوع إليه لا بد أن يعرف كل حديث في الأحكام وكل حلال وحرام، للعلم بتعذر ذلك على كل أحد غيرهم عليهم السلام.

الاستدلال بالاخبار على جواز التقليد

ورد في لسان كثير من الروايات لفظ (الاخذ) عن رجال او لفظ (الرجوع) الى اشخاص لمعرفة احكام الشرع في دين الله تعالى وهو عبارة ثانية عن التقليد لرجال اخذوا الحديث عن المعصوم عليه السلام وبذلوا غاية جهدهم وآخر وسعهم في معرفة الحلال والحرام في استنباط الاحكام من مصادرها الشرعية.

ومن تلك الروايات ما رواه ذكر الشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه في كتاب كمال الدين وتمام النعمة: روى إسحاق بن يعقوب قال: سألت محمد بن عثمان العمري (رض) أن يوصل لي كتابا قد سألت فيه

عن مسائل اشكلت عليّ، فورد في التوقيع بخطّ مولانا صاحب الزمان عليه السلام: .. وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله عليهم^(١).

وقال أبو جعفر عليه السلام لأبان بن تغلب: اجلس في مسجد المدينة وأفت الناس، فإنّي أحبّ أن أرى في شيعتي مثلك^(٢).

وقال الصادق عليه السلام لسليم بن أبي حبة: انت أبان بن تغلب، فإنّه قد سمع منّي حديثا كثيرا، فما روى لك فاروه عنّي^(٣).

وقال الصادق عليه السلام لفيض بن المختار: إذا أردت بحديثنا فعليك بهذا الجالس وأوماً بيده إلى رجل من أصحابه فسألت أصحابنا عنه، فقالوا: زارة بن أعين^(٤).

وقال الصادق عليه السلام لعبد الله بن أبي يعفور، حيث قال له: إنّّه ليس كلّ ساعة ألقاك ولا يمكن القدوم ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي كلّ ما يسألني، قال: فما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي؟ فإنّه قد سمع من أبي وكان عنده وجيها^(٥).

وقال الصادق عليه السلام: بشرّ المخبتين بالجنة: بريد بن

(١) كمال الدين ٢: ٤٨٣. الاحتجاج ٢: ٤٧٠.

(٢) رجال النجاشي: ١٠.

(٣) رجال النجاشي: ١٢.

(٤) رجال الكشي: ١٣٥، ح ٢١٦.

(٥) رجال الكشي: ١٦١، ح ٢٧٣.

معاوية العجلي، وأبو بصير ليث بن البختري المرادي، ومحمد بن مسلم، ووزارة، أربعة نجباء أمناء الله على حاله وحرامه، لو لا هؤلاء لانقطعت آثار النبوة واندرست^(١).

وقال الصادق عليه السلام لشعيب العرقوفي، حيث قال: ريمّا احتجنا أن نسأل الشيء فممن نسأل؟ قال: عليك بالأسدي، يعني: أبا بصير^(٢).

فيما يستدل به من الاخبار على جواز تقليد الميت

روى الكشي - في ترجمة يونس بن عبدالرحمن - بسنده: «عن الفضل بن شاذان، عن أبيه، عن أحمد بن أبي خلف، قال: كنت مريضا، فدخل علي أبو جعفر عليه السلام يعودني في مرضي، فإذا عند رأسي كتاب (يوم وليلة) فجعل يتصفحه ورقة ورقة، حتى أتى عليه من أوله إلى آخره، وجعل يقول: رحم الله يونس، رحم الله يونس، رحم الله يونس»^(٣).
 قيل ان الظاهر: أن الكتاب كان كتاب الفتوى، فحصل تقرير الامام عليه السلام على تقليد يونس بعد موته.

وأیضا: روى بسنده «عن داود بن القاسم: أن أبا جعفر الجعفي، قال: أدخلت كتاب (يوم وليلة) الذي ألفه يونس بن عبدالرحمن، على

(١) رجال الكشي: ١٧٠، ح ٢٨٦.

(٢) رجال الكشي: ١٧١، ح ٢٩١.

(٣) رجال الكشي: ٤٨٤ الترجمة: ٩١٣.

أبي الحسن العسكري عليه السلام، فنظر فيه، وتصفح كله، ثم قال: هذا ديني ودين آبائي، وهو الحق كله»^(١).

وقيل: لو لم يجز العمل بقول الميت، لانكر عليه السلام العمل به قبل عرضه عليه.

وأيضا: ابن بابويه صرح بجواز العمل بما في: من لا يحضره الفقيه، مع أنه كثيرا ما ينقل فتاوى أبيه، وهو صريح في تجويزه العمل بفتاوى أبيه بعد موته، وإنكاره مكابرة.

فيما يستدل به من الاخبار على جواز تقليد الحي

نعم، الوجه الاخير من الرواية المتقدمة - وهو لزوم الحرج - يدل على جواز التقليد مطلقا. وكذا يستدل ايضا بوجوب التقليد على العامي بما ورد من الأخبار، من رجوع الناس بأمر الأئمة عليهم السلام إلى: محمد بن مسلم، ويونس بن عبد الرحمن، والفضل بن شاذان، وأمثالهم. في أحكامهم، والامر بأخذ معالم الدين عنهم، على ما ذكره الكشي في ترجمتهم^(٢).

وروى ابن جمهور، في غوالي اللآلي، بطرقه المذكورة فيه: «عن الامام الحسن العسكري عليه السلام، قال: حدثني أبي، عن آبائه، عن

(١) رجال الكشي: ٤٨٤ الترجمة: ٩١٥.

(٢) رجال الكشي: ١٦١ الترجمة: ٢٧٣، و ٤٨٣ الترجمة: ٩١٠، و ٥٤٢ الترجمة: ١٠٢٧.

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، قال: أشد من يتم اليتيم الذي انقطع من أبيه، يتم يتيم انقطع عن إمامه، ولا يقدر على الوصول إليه، ولا يدري كيف حكمه فيما يبتلى من شرائع دينه، ألا فمن كان من شيعتنا عالما بعلومنا، وهدى الجاهل بشريعتنا، كان معنا في الرفيق الأعلى»^(١).

وبإسناده: «عن علي بن محمد عليه السلام، قال: لو لا من يبقى بعد غيبة الامام . من العلماء الداعين اليه، والدالين عليه، والذابين عنه وعن دينه بحجج الله، المنقذين للضعفاء من عباد الله، من شباك إبليس ومردته، لما بقي أحد إلا ارتد» الحديث^(٢).

وقيل: أن من علم من حاله أنه لا يفتي في المسائل إلا بمنطوقات الأدلة، ومدلولاتها الصريحة . كابني بابويه، وغيرهما من القدماء . يجوز تقليده حيا كان أو ميتا، ولا تتفاوت حياته وموته في فتاواه.

الوجدان قاض بوجوب التقليد

ثم ان العقل يقتضي صحة ذلك، لأن إطلاق الأمر في الرجوع في المسائل والأحكام إلى من نصوا عليه بقول مطلق في كل ما يسأل عنه يقتضي ذلك، لأن معرفة دلالة الحديث وصحته ومواد الخطأ فيه وسلامته من احتمال خلاف الظاهر وصحة متنه وعدم وجود ما ينافيه لا يتأتى لغير من لم يحصل مرتبة الاجتهاد، ولا يؤمن على غيره

(١) غوالي اللآلي: ١: ١٦: ح ١.

(٢) غوالي الآلي: ١: ١٩: ح ٨.

الغلط والخطأ وحمل أنهم عليهم السلام في مدة طويلة تزيد على ثلاثمائة سنة أظهروا دين جدّهم صلوات الله وسلامه عليه وعليهم عند جمع كثير وجم غفير من الأفاضل الثقات المحققين يزيدون على خمسة آلاف رجل، وأمروهم بأن يكتبوا بين أيديهم ما يسمعون منه عليهم السلام لتعمل بها الشيعة لا سيما في زمن الغيبة الكبرى، ولئلا تحتاج إلى سلوك ما سلكته العامة من الاستنباطات الظنيّة، فألفوا بأمرهم عليهم السلام اصولا كثيرة كانت بخط تلك الأفاضل الثقات وبإملائهم عليهم السلام.

ومن جملتها: تقريرهم عليهم السلام في تلك المدة الطويلة أصحابنا على الاعتماد على تلك الاصول في عقائدهم وأعمالهم بل تصريحهم عليهم السلام بذلك الكلام على غير المراد منه وعدم معرفة صحّة الحديث وضعفه، فكيف يليق من الإمام عليه السلام إطلاق حكمه للناس في كلّ ما يسألونه عنه؟ ومتى يتيسر لأحد أن يعلم حكم جميع ما يسأل عنه في زمانهم بطريق العلم والقطع؟ من غير احتياج إلى مراجعتهم عليهم السلام لولا توسعة الحال عليهم وعلمهم عليهم السلام بأنّ حال من أشاروا إليهم بالفضل والمعرفة قابل لمعرفة أحكامهم بالنص والاستنباط بحيث لا يخرجون في فتواهم عن اصولهم عليهم السلام.

وإذا جاز هذا الإطلاق في زمانهم لأهل المعرفة والفضل مع إمكان الوصول إليهم عليهم السلام ولو بالوسائل، فمع تعدّد ذلك يكون

إذنهم لأهل الفضل والورع والاجتهاد الذي يؤمن معه الوقوع في الخطأ وجهالة محاذير صحة الأحاديث بالطريق الأولى.

والعجب كل العجب! من تصور بطلان الاجتهاد والتقليد وإمكان كل مكلف أن يعلم بنفسه حكم مسألة من الأحاديث بالقطع والجزم، والفرض أن المجتهد مع علمه ومعرفته وإطلاعه على ما يحتمل فيه الخطأ في الحديث وما لا يحتمل، هيهات أن يمكنه تحصيل العلم والقطع في بعضها! فكيف الجاهل الذي لا يعرف دلالة لفظ الحديث وحقيقته من مجازة وفاعله من مفعوله وعامة من خاصه وصحيحه من سقيم، من أين يعلم أن هذا حكم الأئمة عليهم السلام وقولهم في كل مسألة يريدونها؟ وهل يخفى امتناع ذلك على عاقل؟ فكيف يفعل غير المجتهد في الاختلاف الواقع في غالب الأحكام التي قد أعجز العلماء العظماء الجمع بينها؟ ومن أين يعرف ترجيح البعض على البعض حتى يستفيد حكم مسألته بالعلم والقطع؟ ولم يوضح المانع من التقليد طريقا إلى استعلام الأحكام لكل مكلف يستغني معها عن الاجتهاد والتقليد. ونهاية المفهوم من كلام الاخباريين صحة جميع ما في الكتب الأربعة من الأحاديث وأنها وافية بأحكام الله، فيلزم على قولهم أن كل من فهم منها حديثا يعمل به حيث لم يكن له قدرة على غير ذلك من معرفة تقيّة أو مخالفة لما هو المعلوم ضرورة خلاف مدلوله، وكذلك لغيره أن يعمل بصدّ ذلك الحديث المنافي، وله نفسه أن يعمل به في وقت آخر، لأنها كلّها صحيحة، وليس من قدرته. كما هو

الفرض . تمييز شيء منها ولا ترجيحه، ولا مجتهد يرجع إليه في ذلك، بل لا يجب عليه الاستفهام والسؤال إذا تعدّر ذلك أو لم يتعدّر، لأنّ المفهوم من اعتقاد الاخباري أنّه لا يحتاج الأمر إلى شيء من ذلك، لسهولة التناول من الأحاديث لكلّ أحد . وهذا هو الموافق بالاستغناء عن الاجتهاد والتقليد على مقتضى قولهم . وهو مدفوع بما عرفت..

اعتذر

الى الله والى سادتي

رسوله الأعظم واوصيائه النجبا

صلى الله عليه وآله الكرما

عما استقلّ به نظري فتهافت فيه قولي

وعما قصر عنه مداد قلمي وقريحته جهدي عن علم وعمد

وعذرا الى شيوخى واساتذتي

عما تجرأت به متكلا فيه على برد عفوهم واقالة زلي

لسلامة قصدي واصالة نيّتي

وعذرا عما قصرت عنه أمانة عزيمتي

وتوانت بسوحي همّتي فزاغ مني بصري

في تحرير هذا الشرح لطلاب العلم الاصلاء

وابنائنا سالكي طريق المعرفة الاوفياء

ألف ألف تحية مني لكم والـ ألف سلاما
دعوت الله ان تجنّون من الظفر ثمرات واثمارا
تطيب بافهامكم حلاوته الوانا
وتستقر في اذهانكم طراوته افكارا
وتقتمصون منه الحكمة قمصانا واثوابا
ويفتح لكم في ابوابه من العلم والمعرفة نوافذا وابوابا
ويجعل لكم في مسائله اورادا وتسبيحا واذكارا
وفي تاملاته نكاتا وافنانا والطفافا
وفي ملازماته حياة لنبي لب واحياء
وفي مقارناته من الخير قرينات واقارنا
ولمباديه حفظا والتفاتا ونورا وافهاما
وخروجا من ظلمات الشك والاهاما
وفي اصوله صولا على الاعداء ونيرانا
براءة من النار شرعا ووجدانا
واحتياطا في رغد العيش مع الكرار خير منزل ونزلانا
بقطع الانهار رويأ ورويانا
وبالإجمال بنور الله عزّة وسلوانا
والصاحب الأقدس بذاته تجلى رحمة منه ورضوانا
وفي الخاتمة الآخرة فوزا وعرفانا
كتبت فيها باجتهاد وتقليد لرفع الحيرة عنوانا
والحمد لله فيها آخر دعوانا

اللهم صل وسلم وبارك على محمد وآل محمد خير الوري واعلام الهدى
وسفن النجاة والدلائل عليك والادلة اليك لمن في ظلم الدجى حيرانا

المؤلف

المصادر

١. مصادر ومراجع الظفر باصول فقه المظفر
٢. العدة في أصول الفقه تأليف شيخ الطائفة الأمام أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (رحمه الله) ٣٨٥ - ٤٦٠ هـ الطبعة: الأولى سنة الطبع: ذي الحجة ١٤١٧ - ١٣٧٦ ش. قم المطبعة: ستاره - قم.
٣. مبادئ الوصول إلى علم الأصول العلامة الحلي اخراج وتعليق وتحقيق: عبد الحسين محمد علي البقال الناشر: مركز النشر - مكتب الاعلام الاسلامي طباعة وتصحيح: مطبعة مكتب الاعلام الاسلامي تاريخ النشر: رمضان ١٤٠٤.
٤. معالم الدين وملاذ المجتهدين المقدمة في أصول الفقه تأليف الشيخ السعيد جمال الدين الحسن نجل الشهيد الثاني زين الدين العاملي ٩٥٩ - ١٠١١ هـ مؤسسة النشر الاسلامي (التابعة) لجماعة المدرسين بقم المشرفة (إيران).

٥. الوافية في أصول الفقه للفاضل التوني المولى عبد الله بن محمد البشروي الخراساني المتوفى سنة ١٠٧١ هـ. الطبعة: الأولى المحققة سنة الطبع: رجب ١٤١٢.
٦. قوانين الأصول للمحقق الفقيه ميرزا أبو القاسم القمي المتوفى سنة ١٢٣١.
٧. الفصول الغروية في الأصول الفقهية. المؤلف: الشيخ محمد حسين بن عبد الرحيم الطهراني الحائري. الناشر: دار إحياء العلوم الإسلامية. تاريخ النشر: ١٣٦٣ هـ، ش، ١٤٠٤ هـ. ق. المطبعة: نمونه قم.
٨. فرائد الأصول للشيخ الأعظم أستاذ الفقهاء والمجتهدين الشيخ مرتضى الأنصاري (قدس سره) ١٢١٤ - ١٢٨١ هـ إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم قم: مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٩ ق = ١٣٧٧.
٩. كفاية الأصول تأليف الأستاذ الأعظم المحقق الكبير الآخوند الشيخ محمد كاظم الخراساني (قدس سره) تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث الطبعة: الأولى.
١٠. مقالات الأصول تأليف المحقق الأصولي الكبير آية الله العظمى الشيخ ضياء الدين العراقي قدس سره (١٢٧٨ - ١٣٦١ هـ) الطبعة: الأولى المحققة.
١١. نهاية الأفكار في مباحث الألفاظ تقرير أبحاث العلامة المحقق آية الله العظمى الشيخ آغا ضياء الدين العراقي

(قدس سره) تأليف الفقيه المحقق والأصولي المدقق الشيخ محمد تقي البروجردي النجفي (طاب ثراه) مؤسسة النشر الاسلامي (التابعة) لجماعة المدرسين بقم المشرفة (إيران).

١٢. فوائد الأصول من إفادات قدوة الفقهاء والمجتهدين وخاتم الأصوليين الميرزا محمد حسين الغروي النائيني قدس سره العالي المتوفى سنة ١٣٥٥ هـ تأليف الأصولي المدقق والفقيه المحقق العلامة الرياني الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني طاب ثراه المتوفى سنة ١٣٦٥ هـ مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

١٣. نهاية الأفكار تقرير أبحاث العلامة المحقق آية الله العظمى الشيخ آغا ضياء الدين العراقي قدس سره تأليف الفقيه المحقق والأصولي المدقق الشيخ محمد تقي البروجردي النجفي طاب ثراه مؤسسة النشر الاسلامي (التابعة) لجماعة المدرسين بقم المشرفة (إيران).

١٤. أجود التقارير تقرير بحث النائيني ، للسيد الخوئي الطبعة: الثانية. سنة الطبع: ١٣٦٨ ش.

١٥. مصباح الأصول تقرير بحث سماحة آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي (ره) لمؤلفه السيد محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي منشورات مكتبة الداوري قم - إيران.

١٦. أنوار الهداية للامام الحجة آية الله العظمى السيد الخميني قدس سره الطبعة: الأولى سنة الطبع: ذي القعدة ١٤١٣ -

- ١٣٧٢ ش مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره
 فرع قم المقدسة قسم التحقيق ذو القعدة الحرام ١٤١٣ هـ. ق
١٧. اصطلاحات الأصول حضرة آية الله الحاج الميرزا علي
 المشكيني الطبعة: الخامسة سنة الطبع: ١٤١٣ .
١٨. منتقى الأصول تقريراً لأبحاث آية الله العظمى السيد محمد
 الحسيني الروحاني الشهيد آية الله السيد عبد الصاحب
 الحكيم.

فهرست الحلقة الاخيرة من الظفر

مقدمة	٥
المقصد الرابع	٧
مباحث الأصول العملية	٧
الحلقة الاخيرة	٧
تمهيد مباحث الاصول العملية	٩
تطور علم الاصول	١٢
منهجة بحث التقارير في التمهيد	١٣
منهجة الابحاث بعد التمهيد هي:	١٣
الاصل العملي في الفقه الامامي	١٤
تنوع إطلاق كلمة (الأصل) في علم الاصول	١٨
أ- مرحلة اعتبار الأصل دليلاً قطعياً:	٢٠
ب- مرحلة اعتبار الأصل دليلاً ظنياً:	٢٢
ج- مرحلة اعتبار الأصل وظيفة عملية:	٢٢
الفرق بين الامارة والاصل	٢٣
رد السيد الخوئي على القاعدة الميرزائية	٢٩
الفارق الثاني بين الاصل والامارة	٣٠
الفارق الثالث بين الاصل والامارة	٣٢
الفارق الرابع بين الاصل والامارة	٣٣

- الامارة حجة في لوازمها غير الشرعية ٣٤
- الاصل العملي الشرعي والعقلي ٣٧
- الفرق بين الاصل الشرعي والعقلي ٣٨
- الأصل الشرعي على ثلاثة أقسام ٤١
- الأصل التنزيل ٤٢
- الأصل المحرز ٤٣
- التألف والتخالف بين الاصلين ٤٣
- الثمرة العملية من التقسيم الى المحرزة والتنزيلية ٤٤
- حصر الاصول العملية بالاربعة استقرائي او عقلي ٤٨
- تقسيم الشبهة الى تحريمية ووجوبية ٥٠
- وظيفة المكلف العملية حالة الشك ٦١
- الوظيفة للمكلف حالة الشك البدوي ٦٢
- الوظيفة الأولية حالة الشك ٦٣
- اولا: اصالة البراءة ٦٣
- مسلك قبح العقاب بلا بيان ٦٤
- الفرق بين اصالة البراءة واصالة الاباحة ٦٧
- خلاصة الفرق بين اصالة البراءة واصالة الاباحة ٦٩
- الاستدلال على البراءة العقلية ٧٠
- التنافي بين البراءة العقلية وقاعدة وجوب دفع الضرر العقلية ٧٣
- البراءة الشرعية ٧٥
- الاستدلال بالكتاب الكريم ٧٥
- ثانيا: الاستدلال بالسنة المطهرة على البراءة الشرعية ٧٨
- تقريب الاستدلال بالحديث ٨٠
- الاستصحاب كدليل على البراءة ٨٦

٨٦.....	تنبيه في جريان البراءة الشرعية
٨٩.....	اعتراضات عامة على اصالة البراءة
٩١.....	تقرير في كون الشك مجرى لاصالة البراءة او الاحتياط
٩٥.....	اصالة الاحتياط
١٠١.....	تقرير في امكان تحقيق الاحتياط في جميع الموارد
١٠٣.....	تقرير في مباحث العلم الإجمالي
١٠٤.....	للعلم الإجمالي اصطلاحات
١٠٥.....	حكم العقل بمنجزية العلم الاجمالي
١٠٨.....	العلم الإجمالي وحرمة المخالفة ووجب الموافقة
١٠٨.....	مدى منجزية العلم الاجمالي
١١٠.....	الاتجاهات في حقيقة العلم الإجمالي
١١١.....	استدلال المحقق الأصفهاني على صحة هذا الاتجاه
١١٦.....	تصوير متعلق الحكم في العلم الاجمالي
١١٨.....	الفرق بين هذا الراي للشيخ العراقي والميرزا
١١٩.....	اشكال الاصفهاني على قولي الاخوند والمحقق العراقي
١٢١.....	العلم الاجمالي ينجز الجامع في كل الاحوال
١٢٢.....	تقريبان لإثبات وجوب الموافقة القطعية
١٢٣.....	ويرد على راي الشيخ الاصفهاني باشكل بنائي
١٢٣.....	تقريب الميرزا والسيد الخوئي لوجوب الموافقة القطعية
١٢٤.....	ويرد عليه بجريان البراءة العقلية
١٢٤.....	توضيح مصطلح (الشبهة الحكمية والموضوعية)
١٢٦.....	عدم وجوب الموافقة القطعية في الشبهات الحكمية
١٢٨.....	توضيح مصطلح (الاصول المؤمنة والمنجزة)
	هل الاصل العملي المؤمن يمكن ان يشمل لجميع الاطراف؟
١٢٨.....	

العلم الاجمالي مرة يكون معلوم بالوجدان واخرى بالتعبد	١٣١
مسألة انحلال العلم الاجمالي	١٣٥
تقرير في انحلال العلم الاجمالي الكبير بالصغير	١٣٦
تقرير في الانحلال التعبدي للعلم الاجمالي	١٣٨
تقرير في الانحلال الحقيقي للعلم الاجمالي	١٣٩
تقرير في الانحلال الحكمي للعلم الاجمالي	١٤٠
توضيح مصطلح (الشبهة غير المحصورة)	١٤٢
بقي شيء	١٤٥
حكم الملاقي لأحد أطراف العلم الإجمالي	١٤٦
تقرير في أركان منجزية العلم الاجمالي	١٥٠
الركن الأول: تعلق العلم الاجمالي بالجامع	١٥١
الركن الثاني: ان يكون العلم الاجمالي غير سار إلى الفرد	١٥٢
الركن الثالث: تعارض الأصول في الأطراف	١٥٢
الركن الرابع: أن يكون جريان الأصول في الأطراف موجباً	
لجواز المخالفة القطعية العملية	١٥٣
اصالة التخيير	١٥٥
اصالة التخيير من الاصول العملية العقلية	١٥٥
موارد الشك الذي هو مجرى لاصالة التخيير	١٦٠
التخيير الاستمراري والبدوي	١٦١
التخيير الشرعي والعقلي	١٦٢
الوجوب التخييري	١٦٣
تطبيقات اصالة التخيير	١٦٥
الاستدلال على اصالة التخيير من الروايات	١٧١
اصالة الاستصحاب	١٧٥
مقدمة في اصالة الاستصحاب	١٧٥

١٧٦.....	نص القاعدة: قاعدة الاستصحاب
١٧٦.....	توضيح مصطلح (الاستصحاب)
١٧٧.....	تعريفات الاستصحاب
١٨٤.....	الفرق بين اصالة الاستصحاب وقاعدة اليقين
١٨٦.....	الاستصحاب وقاعدة المقتضي والمانع
١٩٠.....	توضيح مصطلح (الشك في المقتضي والشك في الرافع)
١٩١.....	أركان الاستصحاب
١٩٢.....	توضيح الاركان
١٩٥.....	مقومات الاستصحاب
٢٠٥.....	توضيح مصطلح (الاستصحاب القهقرائي)
٢٠٧.....	توضيح مصطلح (الشك التقديري)
٢١٠.....	توضيح مصطلح (قاعدة الفراغ والتجاوز)
٢١٥.....	معنى حجية الاستصحاب
٢٢٠.....	جملة من تطبيقات الاستصحاب
٢٢١.....	الاستثناءات
٢٢١.....	الفرق بين الاستصحاب والامارة والاصل
٢٢٤.....	الأقوال في الاستصحاب
٢٣٠.....	أدلة الاستصحاب
٢٣٠.....	اولا. الاستدلال بالسيره العقلانية على الاستصحاب
٢٣١.....	صاحب الكفاية يمنع الاستدلال بالسيره العقلانية
٢٤٠.....	مناقشة الماتن(ره) لدلة المانعين
٢٤٢.....	ثانيا . الاستدلال بحكم العقل على الاستصحاب
٢٤٦.....	ثالثا: الاستدلال بالاجماع على الاستصحاب
٢٤٩.....	رابعا . الاستدلال بالروايات على الاستصحاب
٢٥٠.....	رواية زارة الأولى

توضيح مصطلح (الشبهة الحكمية والموضوعية).....	٢٥٣
في تقريب الاستدلال بالرواية على حجة الاستصحاب.....	٢٦٠
في عمومية كبرى الاستصحاب.....	٢٦٢
هل الرواية موردا لقاعدة المقتضي والمانع؟.....	٢٦٧
هل الاخبار المستدل بها مختصة بالشك في الرفع؟.....	٢٦٩
رواية زارة الثانية والاستدلال بها على الاستصحاب.....	٢٧٠
سند الرواية.....	٢٧٢
متن الرواية.....	٢٧٢
السؤال الاول من زارة الى الامام عليه السلام:.....	٢٧٢
السؤال الثاني من زارة الى الامام عليه السلام:.....	٢٧٣
السؤال الثالث من زارة الى الامام عليه السلام:.....	٢٧٤
السؤال الرابع من زارة الى الامام عليه السلام:.....	٢٧٥
السؤال الخامس من زارة الى الامام عليه السلام:.....	٢٧٥
السؤال السادس من زارة الى الامام عليه السلام:.....	٢٧٦
توضيح مصطلح (الشك والظن).....	٢٧٨
في قوله عليه السلام(ثم شككت).....	٢٨٠
البحث في فقرتي الاستدلال.....	٢٨١
فقرة الاستدلال الأولى.....	٢٨١
فقرة الاستدلال الثانية.....	٢٨٤
رواية زارة الثالثة.....	٢٨٦
فقه الرواية.....	٢٨٦
اعتراض الشيخ الاعظم على الاستدلال برواية زارة الثالثة.....	٢٨٨
رابعا: الاستدلال برواية محمد بن مسلم.....	٢٩٣
دعوى ظهور الرواية في الاستصحاب.....	٢٩٦
مكاتبة علي بن محمد القاساني.....	٢٩٧

مدى دلالة الأخبار	٣٠٠
الروايات الخاصة المؤيدة لروايات الاستصحاب	٣٠٠
رواية عبد الله بن سنان	٣٠١
اولا - التفصيل بين الشبهة الحكمية والموضوعية	٣٠٢
ثانيا: التفصيل بين الشك في المقتضى والرافع	٣٠٤
الظاهر من ارادة المقتضي من كلام الشيخ الاعظم	٣٠٩
توضيح مصطلح (الشك في الرافع والرافعية)	٣١١
الاشكالات على كلام الشيخ الاعظم	٣٢٠
تنبيهات الاستصحاب	٣٣١
التنبيه الأول: استصحاب الكلي	٣٣١
هل يصح استصحاب الكلي في جميع الأقسام المذكورة ؟	٣٣٨
تفصيل الكلام في اقسام الكلي	٣٤١
استصحاب الكلي من القسم الأول	٣٤١
استصحاب الكلي من القسم الثاني	٣٤٢
استصحاب الكلي من القسم الثالث	٣٤٨
أصل جريان استصحاب الكلي	٣٥٢
أ: الإشكال في باب الأحكام	٣٥٢
ب: الإشكال في باب الموضوعات	٣٥٤
احتمالان في رأي الرجل الهمداني	٣٥٦
نسبة الأب إلى الأبناء المتعددين	٣٥٧
الاصل المثبت	٣٥٨
عود على ذي بدء	٣٥٩
الفارق بين استصحاب الكلي واستصحاب الفرد	٣٦٢
استصحاب الكلي من القسم الرابع	٣٦٩
التنبيه الثاني: الشبهة العبائية او استصحاب الفرد المردد	٣٧٠

جواب المحقق النائيني(ره) عن الشبهة العبائية	٣٧٤.....
رأي السيد الخوئي (ره) في الشبهة العبائية	٣٧٦.....
الضابطة في معرفة المورد من اي استصحاب	٣٧٧.....
لماذا لا يصح جريان استصحاب الفرد المردد؟	٣٧٩.....
الاجتهاد والتقليد	٣٨٥.....
مقدمة في الاجتهاد والتقليد	٣٨٥.....
أولاً: مبحث الاجتهاد	٣٩١.....
الحاجة الى طريق الاجتهاد	٣٩١.....
تعريف الاجتهاد	٣٩٤.....
ما يحتاج المجتهد من علوم	٣٩٨.....
الاول: العلوم الادبية	٣٩٨.....
أ: علم اللغة	٣٩٨.....
ب: علم الصرف	٣٩٩.....
ج: علم النحو	٤٠٠.....
الثاني: علوم المعقولات	٤٠٠.....
أ: علم الاصول	٤٠٠.....
تنبيهان	٤٠١.....
ب: علم الكلام	٤٠٤.....
ج: علم المنطق	٤٠٤.....
الثالث: علوم المنقولات	٤٠٥.....
أ: علم التفسير	٤٠٥.....
ب: العلم بالاحاديث المتعلقة بالاحكام	٤٠٩.....
ج: العلم بأحوال الرواة في الجرح والتعديل	٤٠٩.....
ضوابط الاجتهاد في المجتهد	٤١٢.....
ما يستدل به على وجوب الاجتهاد	٤١٤.....

- ٤١٩..... الاجتهاد في اقوال العلماء
- ٤٢١..... الاقوال في ردُّ الاجتهاد والجواب عنها
- اولا: ذكر جملة من عبارات القدماء الموهمة بمنع الاجتهاد
- ٤٢١.....
- ٤٢١..... راي محمد بن الحسن الكليني رحمه الله
- ٤٢٢..... رأي الصدوق رحمه الله
- ٤٢٢..... والجواب عن القولين المتقدمين
- ٤٢٣..... رأي الشريف المرتضى رحمه الله
- ٤٢٤..... رأي الشيخ الطوسي رحمه الله
- ٤٢٥..... رأي الشيخ ابن ادریس الحلبي رحمه الله
- ٤٢٥..... رأي المحقق الحلبي رحمه الله
- ٤٢٥..... في الجواب عن اقوالهم رحمهم الله
- ٤٢٩..... تصنيف جملة من المصنفات في ردُّ الاجتهاد
- ٤٣٠..... الاجماع على حجية الاجتهاد في عصر الغيبة
- ٤٣٦..... ثانيا: مبحث التقليد
- ٤٣٦..... التقليد بالمعنى اللغوي
- ٤٣٧..... التقليد بالمعنى المصطلح
- ٤٣٧..... تعريف التقليد الاصطلاحي
- ٤٤٠..... وجوب التقليد على العامي
- ٤٤١..... الاستدلال بالاخبار على جواز التقليد
- ٤٤٣..... فيما يستدل به من الاخبار على جواز تقليد الميت
- ٤٤٤..... فيما يستدل به من الاخبار على جواز تقليد الحي
- ٤٤٥..... الوجدان قاض بوجوب التقليد