دروس في أصول الفقه

توضيح الحلقة الثانية

الجزء الخامس

كتابة أولية

الشيخ محمد أشكناني

الطّبعة الأولى ١٤٤١ هـ - ٢٠١٩ م

حقوق الطّبع محفوظة للمؤلّف

السلام عليكم جميعًا أرجو ممّن يدرس هذا الكتاب أن يتحفنا برأيه عنه إلى البريد الإلكتروني أرجو ممّن يدرس هذا الكتاب أن يتحفنا برأيه عنه إلى البريد الإلكتروني mohashk14@hotmail.com

أو الواتساب على رقم 00965-99644250 أو الواتساب على رقم أسماء أصحابها في الطبعة التّالية من الوّكم تممّنا وترشدنا إلى الأفضل ، وستنشر الآراء مع أسماء أصحابها في الطبعة التّالية من الشّاكرين .

الشّيخ محمّد أشكناني

بِسْمِ اللهِ الرَّدْمَنِ الرَّدِيمِ

اللَّهُمَّ حَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

اللَّهُمَّ كُنْ لِوَلِيِّكَ الحُبَّةِ ابْنِ الحَسَنِ حَلَوَاتُكَ عَلَيْهِ وَعَلَى آبَائِهِ فِي هَذِهِ

السَّاعَةِ وَفِي كُلِّ سَاعَةٍ وَلِيًّا وَحَافِظًا وَقَائِدًا وَذَاحِرًا وَدَلِيلاً وَعَيْنًا حَتَّى

السَّاعَةِ وَفِي كُلِّ سَاعَةٍ وَلِيًّا وَحَافِظًا وَقَائِدًا وَذَاحِرًا وَدَلِيلاً وَعَيْنًا حَتَّى

تُسْكِنَهُ أَرْحَلَ طَوْعًا وَتُمَتِّعَهُ فِيهَا طَوِيلاً

بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ

اللَّهُمَّ حَلَّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلَ مُحَمَّدِ

موقع الشّيخ محمّد أشكناني www.alashkanani.com

YouTube Ashkanani Channel

> Instagram @alashkanani

البريد الإلكترونيّ للمؤلّف mohashk14@hotmail.com

قاعدة منجزية العلم الإجمالي

كل ما تقدّم كان في تحديد الوظيفة العملية في حالات الشك البدوي المجرد عن العلم الإجمالي .

وقد نفترض الشك في إطار علم إجمالي ، والعلم الإجمالي – كما عرفنا سابقا – علم بالجامع مع شكوك بعدد أطراف العلم ، وكل شك يمثل احتمالا من احتمالات انطباق الجامع ، ومورد كل واحد من هذه الاحتمالات يسمى بطرف من أطراف العلم الإجمالي ، والواقع المجمل المردّد بينها هو المعلوم بالإجمال .

والكلام في تحديد الوظيفة العملية تجاه الشك المقرون بالعلم الإجمالي تارة يقع بلحاظ حكم العقل وبقطع النظر عن الأصول الشرعية المؤمِّنة كأصالة البراءة ، وأخرى يقع بلحاظ تلك الأصول ، فهنا مقامان :

منجزية العلم الإجمالي عقلا:

أما المقام الأول فلا شك في أن العلم بالجامع الذي يتضمنه العلم الإجمالي حجّة ومنجّز ، ولكن السؤال أنه ما هو المنجّز بهذا العلم ؟

فإذا علم بوجوب الظهر أو الجمعة وكان الواجب في الواقع الظهر فلا شك في أن الوجوب يتنجَّز بالعلم الإجمالي ، وإنما البحث في أن الوجوب بأيّ مقدار تنجَّز بالعلم ، فهل يتنجّز وجوب صلاة الظهر خاصة بوصفه المصداق المحقِّق واقعا للجامع المعلوم أو كلا الوجوبين المعلوم تحقّق الجامع بينهما أو الوجوب بمقدار إضافته إلى الجامع بين الظهر والجمعة كذلك ؟

فعلى الأول يدخل في العهدة – بسبب العلم – صلاة الظهر خاصة باعتبارها الواجب الواقعي عن الذي تنجّز بالعلم الإجمالي ، ولكن حيث إن المكلّف لا يميّز الواجب الواقعي عن غيره لزمه الإتيان بالطرفين ليضمن الإتيان بما تنجّز واشتغلت به عهدته ، ويسمى الإتيان بكلا الطرفين موافقة قطعية للتكليف المعلوم بالإجمال .

وعلى الثاني يدخل في العهدة - بسبب العلم - كلتا الصلاتين معا ، فتكون الموافقة القطعية واجبة عقلا بسبب العلم المذكور مباشرة .

وعلى الثالث يدخل في العهدة - بسبب العلم - الجامع بين الصلاتين لأن الوجوب لم يتنجَّز بالعلم إلا بقدر إضافته إلى الجامع ، فلا يسعه ترك الجامع بترك كلا الطرفين معا ،

ويسمى تركهما معا بالمخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال ، فيكفيه أن يأتي بأحدهما لأن ذلك يفى بالجامع ، ويسمى الإتيان بأحد الطرفين دون الآخر موافقة احتمالية .

وقد يقال بالافتراض الأول باعتبار أن المصداق الواقعي هو المطابَق الخارجي للصورة العلمية ، وحيث إن العلم ينجِّز بما هو مرآة للخارج ، ولا خارج بإزائه إلا ذلك المصداق ، فيكون هو المنجَّز بالعلم .

وقد يقال بالافتراض الثاني باعتبار أن العلم بالجامع نسبته – بما هو – إلى كل من الطرفين على نحو واحد ، ومجرّد كون أحد الطرفين محقّقا دون الآخر لا يجعل الجامع بما هو معلوم منطبقًا عليه دون الآخر .

وقد يقال بالافتراض الثالث باعتبار أن العلم حيث إنه لا يسري من الجامع إلى أيِّ من الطرفين بخصوصه فالتنجز المعلوم له يقف على الجامع أيضا ولا يسري منه ، وهذا هو الصحيح .

وعليه فإن بُنِيَ على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان فاللازم رفع اليد عن هذه القاعدة بقدر ما تنجَّز بالعلم وهو الجامع ، فكل من الطرفين لا يكون منجَّزًا بخصوصيّته بل بجامعه ، وينتج حينئذ أن العلم الإجمالي يستتبع عقلا حرمة المخالفة القطعية دون وجوب الموافقة القطعية .

وإن بُنِيَ على مسلك حق الطاعة فالجامع منجَّز بالعلم ، وكل من الخصوصيّتين للطرفين منجَّزة بالاحتمال ، وبذلك تحرم المخالفة القطعية وتجب الموافقة القطعية عقلا ، غير أن حرمة المخالفة القطعية عقلا تمثِّل منجّزيّة العلم ، ووجوب الموافقة القطعية يمثِّل منجّزيّة معموع الاحتمالين .

وعلى هذا فالمسلكان مشتركان في التسليم بتنجّز الجامع بالعلم ، ويمتاز المسلك الثاني بتنجّز الطرفين بالاحتمال .

هذا كله في المقام الأول.

الشرح:

قاعدة منجزية العلم الإجمالي

منجزية العلم الإجمالي من الأبحاث المهمة جدا في علم الأصول ، وتترتب عليه ثمرات كثيرة في الأبحاث الفقهية ، وما تقدّم سابقا من بحوث كان في تحديد الوظيفة العملية في حالات

الشَّكِّ البدويّ المجرَّد عن العلم الإجمالي ، كما إذا شك المكلف في نجاسة الإناء الموجود أمامه ، فإنه يبنى على طهارته بإجراء البراءة الشرعية .

وهنا في قاعدة منجزية العلم الإجمالي نريد أن نبحث عن الشك في إطار العلم الإجمالي أي الشك المقرون بالعلم الإجمالي .

مثال:

لو وقعت نجاسة في أحد إناءين وكان يوجد ماء في الإناءين ، ولكنه لا يعرف أي إناء وقعت فيه النجاسة ، وأراد أن يشرب الماء فما هو تكليفه ؟ هل يجب عليه أن يجتنب كلا الإناءين أي يحتاط في كليهما ؟ هل يجوز أن يشرب الماء من كلا الإناءين بأن يجري البراءة في كليهما ؟ هل يجوز أن يشرب الماء من أحد الإناءين فقط بأن يجري البراءة في أحدهما غير المعين بأن يختار أحد الإناءين كما هو يريد ؟ هل يجوز أن يشرب الماء من الإناء الأيسر فقط فيجري فيه البراءة ؟

سؤال: ما هو العلم التفصيلي ؟

الجواب:

إذا رأى بعينه وقوع نجاسة في هذا الإناء الذي أمامه فإنه يعلم بنجاسة هذا الإناء علما تفصيليا ، ولا يوجد عنده شك في نجاسته ، وهذا هو العلم التفصيلي .

سؤال: ما هو العلم الإجمالي ؟

الجواب :

العلم الإجمالي هو علم بالجامع مع شكوك بعدد أطراف العلم ، فهو يعلم بنجاسة أحد الإناءين ، ولكن لا يمكنه تحديد الإناء المتنجس بالضبط ، فعنده علم بالجامع من جهة وهو العلم بنجاسة أحد الإناءين ، وعنده شك بالأطراف من جهة أخرى وهو الشك بأن أي إناء هو المتنجس ، وكل شك يمثل احتمالا من احتمالات انطباق الجامع ، ومورد كل واحد من هذه الاحتمالات يسمى بطرف من أطراف العلم الإجمالي ، فالإناءان طرفان ، والواقع المجمل المردد بينها هو المعلوم بالإجمال ، وهو النجاسة المرددة بين الإناءين ، وهذا هو العلم الإجمالي ، ويوجد تسامح في قولنا "الواقع المجمل المردد" لأن الواقع لا يكون محملا ومرددا ، والإجمال والتردد يكون في الذهن لا في الخارج ، ففي الخارج الواقع يكون متشجّصا ، فالمكلف لا يعرف أن الجامع ينطبق على هذا الفرد أو على ذاك الفرد .

ويوجد هنا قولان:

القول الأول:

الإناء الأول مشكوك الطهارة فنجري فيه أصالة الطهارة ، والإناء الثاني مشكوك الطهارة فتجري فيه أصالة الطهارة أيضا ، ولكنه يعلم يقينا بنجاسة أحد الإناءين فإجراء أصالة الطهارة في الإناءين يؤدي إلى مخالفة الواقع وكون أحد الإناءين متنجسا ، فالأصل المؤمّن يجري في كلا الطرفين ، ولكن إجراءه في كلا الطرفين يستلزم مخالفة الواقع ، ويتعارض الأصلان المؤمنان في الطرفين فيتساقطان ، ولا يمكن إجراءه في طرف دون طرف لأنه ترجيح بلا مرجّح ، وهنا المقتضي موجود ، ولكن المانع غير مفقود ، فلا تجري الأصول المؤمنة لوجود المانع لا لعدم المقتضى .

القول الثاني :

الأصول المؤمِّنة لا تشمل من البداية حالات الشك المقرون بالعلم الإجمالي ، وهنا المقتضي غير موجود ، فلا تجري الأصول المؤمنة لعدم المقتضي لا لوجود المانع ، فالأصول المؤمنة تحري في حالات الشك المبدوي فقط ولا تجري في حالات الشك المقرون بالعلم الإجمالي .

البحث في تحديد الوظيفة العملية في العلم الإجمالي:

يقع الكلام في تحديد الوظيفة العملية تجاه الشك المقرون بالعلم الإجمالي تارة بلحاظ حكم العقل وبقطع النظر عن الأصول الشرعية المؤمِّنة كأصالة البراءة ، وتارة أخرى بلحاظ تلك الأصول الشرعية المؤمِّنة ، ويقع البحث في مقامين :

المقام الأول: منجزية العلم الإجمالي بلحاظ حكم العقل بدون لحاظ الأصول الشرعية المؤمِّنة. المقام الثاني: منجزية العلم الإجمالي بلحاظ الأصول الشرعية المؤمِّنة.

ونأتي إلى المقامين تباعا:

المقام الأول: منجزية العلم الإجمالي عقلا:

نطرح الأسئلة التالية:

السؤال الأول:

هل العلم الإجمالي منجِّز بحكم العقل أو لا ؟

الجواب :

لا شك في أن العلم بالجامع الذي يتضمنه العلم الإجمالي حجّة ومنجِّز بحكم العقل لأن العلم بالجامع قطع والقطع حجة .

السؤال الثاني:

ما هو المقدار المنجَّز بالعلم الإجمالي ؟

الجواب :

مثال:

إذا علم بوجوب إحدى الصلاتين عليه الظهر أو الجمعة وكان الواجب في الواقع الظهر فلا شك في أن الوجوب بأيّ مقدار يتنجّز بالعلم الإجمالي ، وإنما البحث في أن الوجوب بأيّ مقدار يتنجّز بالعلم الإجمالي .

توجد هنا ثلاثة افتراضات:

الافتراض الأول:

المنجَّز بالعلم الإجمالي هو وجوب صلاة الظهر خاصة بوصفه المصداق المحقِّق واقعا للجامع المعلوم باعتبار أن صلاة الظهر هي الواجب الواقعي .

الافتراض الثاني :

المنجَّز بالعلم الإجمالي هو كلا الوجوبين المعلوم تحقّق الجامع بينهما ، فالمنجَّز هو كلا الطرفين مباشرة ، فالجامع معلوم بين الطرفين فيتنجَّزان معا ، فيجب عليه الإتيان بكلتا الصلاتين معا .

الافتراض الثالث:

المنجَّز بالعلم الإجمالي هو الوجوب بمقدار إضافته إلى الجامع بين صلاة الظهر وصلاة الجمعة لا إلى صلاة الظهر بالخصوص ولا إلى صلاة الجمعة بالخصوص، فيجب عليه الإتيان بالجامع.

السؤال الثالث:

ما هي الثمرات المترتبة على كل افتراض ؟

الجواب :

تترتب ثمرات مناسبة لكل افتراض:

بناء على الافتراض الأول:

يدخل في عهدة المكلف - بسبب العلم والقطع واليقين - صلاة الظهر خاصة باعتبارها الواجب الواقعي الذي تنجّز بالعلم الإجمالي ، ولكن حيث إن المكلّف لا يميّز الواجب الواقعي عن غير الواجب الواقعي فيجب عليه الإتيان بالطرفين معا - صلاة الظهر وصلاة الجمعة - ليضمن الإتيان بما تنجّز عليه واشتغلت به عهدته ، فهو يعلم باشتغال ذمته بوجوب صلاة ما

، ولو أتى بإحدى الصلاتين فلا يقطع بفراغ ذمته لأن الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني ، فيجب عليه الإتيان بكلتا الصلاتين ليفرغ ذمته ، ويسمى الإتيان بكلا الطرفين الموافقة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال ، وهنا تجب على المكلف الموافقة القطعية .

بناء على الافتراض الثاني:

يدخل في عهدة المكلف - بسبب العلم والقطع واليقين - كلا الطرفين معا ، فيجب عليه الإتيان بكلا الطرفين - واجبة عقلا الإتيان بكلا الطرفين - واجبة عقلا بسبب العلم الإجمالي مباشرة ، وهنا تجب على المكلف الموافقة القطعية .

سؤال: ما هو الفرق بين الافتراض الأول والافتراض الثاني مع أن النتيجة في كلا الافتراضين هو الإتيان بكلا الطرفين ووجوب الموافقة القطعية ؟

الجواب:

الفرق بين الافتراضين أنه في الافتراض الأول ننتهي إلى وجوب الموافقة القطعية بشكل غير مباشر حيث إن الواجب الواقعي هو المنجَّز ، وما دخل في ذمة المكلف هو صلاة واحدة وهو الواجب الواقعي ، ولكن لأن المكلف لا يعلم ما هو الواجب الواقعي ولا يمكن له تمييز الواجب الواقعي فإنه يأتي بكلا الطرفين ليتأكد من فراغ ذمته ، فوجوب الموافقة القطعية في الافتراض الأول يكون بسبب تنجّز الواجب الواقعي لا بسبب العلم الإجمالي مباشرة .

وأما في الافتراض الثاني فإن وجوب الموافقة القطعية يكون بسبب العلم الإجمالي مباشرة حيث يتنجّز الطرفان ويدخلان معا في ذمة المكلف مباشرة .

بناء على الافتراض الثالث:

يدخل في عهدة المكلف - بسبب العلم والقطع واليقين - الجامع بين الصلاتين لأن الوجوب لم يتنجَّز بالعلم إلا بقدر إضافته إلى الجامع ، فالمنجَّز هو الجامع فقط لأنه المقدار الذي تعلَّق به العلم ، وأما نفس الطرفين فلا يتنجَّزان لا بشكل مباشر ولا بشكل غير مباشر ، ويظل كل طرف مشكوك الوجوب ، وهنا لا يسعه ترك الجامع بترك كلا الطرفين معا ، ولا يمكنه أن يجري البراءة الشرعية في كل طرف لأنه يلزم منه الوقوع في المخالفة القطعية ، فتحرم عليه المخالفة القطعية ، ويسمى ترك الطرفين معا بالمخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال ، هذا من حيث الترك ، وأما من حيث الفعل فيكفي المكلف أن يأتي بأحد الطرفين لأن الإتيان بأحد الطرفين يفي بالجامع ، فالجامع يوجد بوجود واحد فقط من أفراده ، ويسمى الإتيان بأحد الطرفين دون الآخر الموافقة الاحتمالية ، وهنا لا تجب الموافقة القطعية ، وإنما تحرم بأحد الطرفين دون الآخر الموافقة الاحتمالية ، وهنا لا تجب الموافقة القطعية ، وإنما تحرم المخالفة القطعية ، فيكفى الإتيان بأحد الطرفين .

سؤال : ما هي النقاط المشتركة بين الافتراضات الثلاث ؟ الجواب :

١-على الافتراضات الثلاث يكون الجامع منجَّزا بسبب العلم الإجمالي ، ويكون الخلاف بين الافتراضات في مقدار التنجّز .

٢-على الافتراضات الثلاث توجد حرمة المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال ، فلا يجوز أن يترك المكلف كلا الطرفين ، والخلاف بين الافتراضات يكون في وجوب الموافقة القطعية ، فعلى الافتراض الأول والافتراض الثاني تكون الموافقة القطعية واجبة عقلا ، وعلى الافتراض الثالث يكتفى المكلف بالموافقة الاحتمالية ولا تجب الموافقة القطعية .

أدلة الافتراضات الثلاث:

الافتراض الأول:

قد يقال بالافتراض الأول القائل بتنجّز الطرف الواقعي لأنه المصداق الواقعي للجامع المعلوم والمصداق الواقعي هو المطابق الخارجي للصورة العلمية ، فالصورة العلمية لها مطابق واقعي تحكي عنه وهو المعلوم ، وهو صلاة الظهر ، فالصورة العلمية مطابق ، والمصداق الواقعي مطابق ، وحيث إن العلم ينجّز بما هو مرآة للخارج وحاكٍ عن الخارج لا بما هو صورة مستقلة في الذهن ، ولا خارج بإزائه إلا ذلك المصداق الواقعي ، فيكون المصداق الواقعي والمطابق الخارجي هو المنجّز بالعلم حتى لو يعلم به المكلف علما تفصيليا بل كان عنده علم إجمالي به ، وهذا المصداق الواقعي والمطابق الخارجي هو صلاة الظهر ، ولعدم معرفة المكلف بالمصداق الواقعي يجب عليه الإتيان بكلا الطرفين ليحصل عنده اليقين بأنه أتى بالمصداق الواقعي المنجّز ، وبذلك تفرغ ذمته بما اشتغلت به لأن الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني .

الافتراض الثاني:

قد يقال بالافتراض الثاني لأن نسبة العلم بالجامع إلى كل من الطرفين على نحو واحد ، ومجرّد كون أحد الطرفين - كصلاة الظهر - محقّقا ومصداقا واقعيا دون الطرف الآخر لا يجعل الجامع بما هو معلوم منطبِقًا على الطرف الأول دون الطرف الآخر بعد عدم قدرة المكلف على تمييز الواجب الواقعي ، لذلك فإن الطرفين يتنجّزان ويدخلان في عهدة المكلف مباشرة .

الافتراض الثالث:

قد يقال بالافتراض الثالث لأن العلم تعلَّق بالجامع فقط ، والعلم لا يسري من الجامع إلى أيّ من الطرفين بخصوصه لأن كل طرف مشكوك ، لذلك فإن التنجز المعلوم للمكلف يقف على الجامع أيضا ولا يسري منه إلى الطرفين .

رأي السيد الشهيد:

الافتراض الثالث هو الصحيح ، وهو أن العلم متعلِّق بالجامع ، وما يتنجَّز هو الجامع فقط ، ولا يسري التنجّز إلى الطرفين .

نتيجة الافتراض الثالث على المسلكين:

نعرض الافتراض الثالث على المسلكين لنرى ما هي القاعدة العملية الأولية في حالة الشك

١ - بناء على مسلك قبح العقاب بلا بيان:

إن بُنِي على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان فاللازم رفع اليد عن هذه القاعدة بقدر ما تنجَّز بالعلم وهو الجامع فقط، وهذا المقدار فقط تمّ عليه البيان، فكل من الطرفين لا يكون منجَّزًا بخصوصيّته بل بجامعه، وينتج حينئذ أن العلم الإجمالي يستتبع عقلا حرمة المخالفة القطعية دون وجوب الموافقة القطعية، فلا يمكن للمكلف ترك كلا الطرفين لأنه يؤدي إلى المخالفة القطعية، ولا يجب على المكلف الإتيان بالطرفين لعدم وجود البيان عليهما بخصوصهما، وإنما يمكنه الاكتفاء بالإتيان بأحد الطرفين لأن الجامع يتحقق فالمتعقق فالنتيجة أن المكلف يكتفي بالموافقة الاحتمالية بالإتيان بأحد الطرفين لأن الجامع يتحقق بالإتيان أحد الطرفين أن الجامع يتحقق بالإتيان أحد الطرفين المكلف بأحد الطرفين ليحقق المخالفة القطعية عقلا، ولا تجب الموافقة القطعية عقلا، ويكفي أن يأتي المكلف بأحد الطرفين ليحقق المجامع، فتكفى الموافقة الاحتمالية.

٢-بناء على مسلك حق الطاعة:

إن بُنِيَ على مسلك حق الطاعة فالجامع منجَّز بالعلم ، وكل من الخصوصيّتين للطرفين منجَّزة بالاحتمال لأن كل طرف يشكل احتمالا لانطباق الجامع المعلوم عليه ، والاحتمال على مسلك حق الطاعة منجِّز كما أن القطع منجِّز ، فالجامع يتنجَّز فتحرم المخالفة القطعية عقلا ، والخصوصيتان تتنجَّزان فتجب الموافقة القطعية عقلا ، وحرمة المخالفة القطعية عقلا تمتِّل منجّزيّة العلم الإجمالي ، فتنجّز الجامع يكون بسبب العلم الإجمالي ، ووجوب الموافقة القطعية يمثِّل منجّزيّة مجموع الاحتمالين الموجودين في طرفي العلم الإجمالي ، فتنجّز الخصوصيتين يكون بالاحتمال .

اشتراك المسلكين:

المسلكان مشتركان في التسليم بتنجّز الجامع بالعلم الإجمالي ، ومنجزية العلم بالجامع تستتبع عقلا حرمة المخالفة القطعية .

افتراق المسلكين:

يمتاز مسلك حق الطاعة بتنجّز الطرفين بالاحتمال ، فتجب الموافقة القطعية التي تمثِّل منجزية الاحتمال في كل طرف من أطراف العلم الإجمالي لا منجزية العلم الإجمالي ، ومسلك قبح العقاب بلا بيان يكتفى بالموافقة الاحتمالية أي الإتيان بأحد الطرفين .

هذا كله في المقام الأول الذي كان يبحث في منجزية العلم الإجمالي بلحاظ العقل ، وسيأتي المقام الثاني في البحث في منجزية العلم الإجمالي بلحاظ الأصول الشرعية المؤمنة .

الكتاب:

المقام الثاني: جريان الأصول الشرعية المؤمِّنة في أطراف العلم الإجمالي:

وأما المقام الثاني وهو الكلام عن جريان الأصول الشرعية المؤمِّنة في أطراف العلم الإجمالي فهو تارة بلحاظ عالم الإمكان ، وأخرى بلحاظ عالم الوقوع .

أما بلحاظ عالم الإمكان فقد ذهب المشهور إلى استحالة جريان البراءة وأمثالها في كل أطراف العلم الإجمالي لأمرين:

الأول : أنها ترخيص في المخالفة القطعية ، والمخالفة القطعية معصية محرَّمة وقبيحة عقلا ، فلا يعقل ورود الترخيص فيها من قِبَل الشارع .

وهذا الكلام ليس بشيء لأنه يرتبط بتشخيص نوعية حكم العقل بحرمة المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال ، فإن كان حكما معلَّقًا على عدم ورود الترخيص الظاهري من المولى على الخلاف فلا يكون الترخيص المولوي مُصادِمًا له بل رافعا لموضوعه ، فمرد الاستحالة إلى دعوى أن حكم العقل ليس معلَّقًا بل هو منجَّز ومطلق ، وهي دعوى غير مبرهنة ولا واضحة .

الثاني: أن الترخيص في المخالفة القطعية ينافي الوجوب الواقعي المعلوم بالإجمال، فبدلا عن الاستدلال بالمنافاة بين الترخيص المذكور وحكم العقل كما في الوجه السابق يستدل بالمنافاة بينه وبين الوجوب الواقعي المعلوم لما تقدَّم من أن الأحكام التكليفية متنافية ومتضادة، فلا يمكن أن يوجب المولى شيئا ويرخص في تركه في وقت واحد.

وهذا الكلام إذا كان الترخيص المذكور واقعيا أي لم يؤخذ في موضوعه الشك ، كما لو قيل بأنك مرخَّص في ترك الواجب الواقعي المعلوم إجمالا ، ولا يتم إذا كان الترخيص المذكور متمثّلا في ترخيصين ظاهريّين كلّ منهما مجعول على طرف ومتربّب على الشك في ذلك الطرف ، وذلك لما تقدَّم من أن التنافي إنما هو بين الأحكام الواقعية لا بين الحكم الواقعي والظاهري ، فالوجوب الواقعي ينافيه الترخيص الواقعي في مورده ، لا الترخيص الظاهري ، وعليه فلا محذور ثبوتا في جعل البراءة في كل من الطرفين بوصفها حكما ظاهريا

الشرح:

المقام الثاني: جريان الأصول الشرعية المؤمِّنة في أطراف العلم الإجمالي:

وأما المقام الثاني وهو الكلام عن منجزية العلم الإجمالي بلحاظ الأصول الشرعية المؤمِّنة ، فيأتي السؤال التالي :

هل تجري الأصول الشرعية المؤمنة في أطراف العلم الإجمالي أو لا ؟ الجواب :

إن جريان الأصول الشرعية المؤمِّنة كالبراءة - وأمثالها من الطهارة والحليّة - في أطراف العلم الإجمالي يكون تارة بلحاظ عالم الإمكان ، وتارة أخرى بلحاظ عالم الوقوع ، ويبحث في هذين العالمين لأن الإمكان لا يعني الوقوع ، فالإمكان أعم من الوقوع لأن الشيء الممكن قد يقع ويوجد ويتحقق في الخارج ، وقد لا يقع ولا يوجد ولا يتحقق في الخارج .

ويأتي البحث في هذين اللحاظين:

جريان الأصول الشرعية المؤمِّنة في أطراف العلم الإجمالي بلحاظ عالم الإمكان:

ذهب المشهور من الأصوليين إلى استحالة جريان البراءة وأمثالها من الأصول الشرعية المؤمنة في جميع أطراف العلم الإجمالي ، وذلك لأمرين :

الأمر الأول:

إن جريان الأصول الشرعية المؤمنة في جميع أطراف العلم الإجمالي ترخيص في المخالفة القطعية ، والمخالفة القطعية معصية محرَّمة وقبيحة عقلا ، ولا يصدر القبيح من الشارع لأنه حكيم ، فلا يعقل ورود الترخيص في المخالفة القطعية من قِبَلِ الشارع ، وهنا يستدل بالمنافاة بين الترخيص في المخالفة القطعية وحكم العقل ، والنتيجة أن الترخيص في جميع أطراف العلم الإجمالي مستحيل .

مثال:

إذا جرت البراءة في صلاة الظهر وصلاة العصر في يوم الجمعة فهذا معناه عدم وجود أي وجوب في ذمة المكلف مع أن المكلف يعلم بدخول إحدى الصلاتين في ذمته ، فإذا جرت البراءة في الطرفين فإنه يؤدي إلى المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال ، والترخيص في المخالفة القطعية قبيح عقلا لأنه ترخيص في المعصية ، والشارع لا يصدر منه القبيح العقلي ، وورود الترخيص في جميع أطراف العلم الإجمالي ينافي حكم العقل بقبح الترخيص في المخالفة القطعية .

رد السيد الشهيد على الأمر الأول:

الأمر الأول غير تام لأنه يرتبط بتشخيص نوعية حكم العقل بحرمة المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال ، فإن كان حكما معلَّفًا على عدم ورود الترخيص الظاهري من المولى على الخلاف فلا يكون الترخيص المولوي مُصَادِمًا ومعارضا لحكم العقل بحرمة المخالفة القطعية بل يكون رافعا لموضوع حكم العقل ، فمرد الاستحالة إلى دعوى أن حكم العقل ليس معلَّفًا بل هو منجَّز ومطلق أي غير مقيَّد بقيد ، وهي دعوى غير مبرهنة ولا بديهية ، والأحكام العقلية تنقسم إلى قسمين : أحكام عقلية تنجيزية ، وأحكام عقلية تعليقيّة ، والأمر الأول يتوقف على كون الأحكام العقلية تنجيزية غير معلَّقة على شيء ، ورأي السيد الشهيد هو أن حكم العقل بحسن الطاعة وقبح المعصية معلَّقان على عدم ورود ترخيص من الشارع ، فإذا ورد الترخيص من الشارع في جميع أطراف العلم الإجمالي فإن هذا لا ينافي الحكم العقلي ولا يعارضه ، والترخيص يوفع موضوع الحكم العقلي لأن الحكم العقلي معلَّق على عدم ورود الترخيص من الشارع ، فإذا ورد الترخيص فإن موضوع حكم العقل بقبح المعصية يرتفع ، والشارع هنا يتنازل عن حقه .

الأمر الثاني :

إن الترخيص في المخالفة القطعية وجريان البراءة في جميع أطراف العلم الإجمالي ينافي الوجوب الواقعي المعلوم بالإجمال، وهنا يستدل بالمنافاة بين الترخيص في المخالفة القطعية وبين الوجوب الواقعي المعلوم لأن الأحكام التكليفية متنافية ومتضادة، فلا يمكن أن يوجب المولى شيئا ويرخّص في تركه في وقت واحد، والمكلف يعلم إجمالا بوجود وجوب واقعي في ذمته كصلاة الظهر -، وجريان البراءة في الطرفين ينافي الوجوب الواقعي، فصلاة الظهر لا يمكن أن تكون واجبة ومباحة في نفس الوقت لأن الأحكام التكليفية متضادة، ويستحيل الجمع بين المتضادين في وقت واحد.

رد السيد الشهيد على الأمر الثاني:

الأمر الثاني غير تام أيضا ، فهذا الكلام يتم إذا كان الترخيص واقعيا أي لم يؤخذ في موضوعه الشك ، كما لو قيل بأنك مرخَّص في ترك الواجب الواقعي المعلوم إجمالا ، فتكون صلاة الظهر – مثلا – في يوم الجمعة واجبة واقعا ومباحة واقعا في نفس الوقت ، والأحكام التكليفية الواقعية متضادة ، ولا يتم هذا الكلام إذا كان الترخيص متمثّلا في ترخيصين ظاهريّين كل منهما مجعول على طرف من أطراف العلم الإجمالي ومتربّب على الشك في ذلك الطرف ، والترخيص في كل طرف ممكن لأنه يوجد شك في حكمه ، والتنافي إنما يقع بين الأحكام الواقعية لا بين الحكم الواقعي والظاهري ، فالوجوب الواقعي ينافيه الترخيص الواقعي في مورده ، ولا ينافيه الترخيص الظاهري في تركه في حالة الشك ، وعليه فلا محذور في عالم الثبوت في جعل البراءة في كل من الطرفين بوصفها حكما ظاهريا .

النتيجة:

القول باستحالة الترخيص في المخالفة القطعية وجريان البراءة في جميع أطراف العلم الإجمالي غير تام ، والصحيح أنه في عالم الإمكان والثبوت يمكن الترخيص في المخالفة القطعية وجريان البراءة في جميع أطراف العلم الإجمالي ، ويأتي البحث في عالم الوقوع ، فهل يمكن أن يقع الترخيص في المخالفة القطعية في عالم الوقوع أو لا يمكن ، فقد يكون الشيء ممكنا ، ولكنه غير واقع في الحارج ، وهذا هو البحث التالي .

الكتاب:

وأما بلحاظ عالم الوقوع فقد يقال: إن إطلاق دليل البراءة شامل لكل من طرفي العلم الإجمالي لأنه مشكوك ومما لا يعلم، فلو كنّا قد بنينا على استحالة الترخيص في المخالفة القطعية – فيما تقدّم – لكانت هذه الاستحالة قرينة عقلية على رفع اليد عن إطلاق دليل البراءة بالنسبة إلى أحد الطرفين على الأقل لئلا يلزم الترخيص في المخالفة القطعية، وحيث لا معين للطرف الخارج عن دليل الأصل فإطلاق دليل الأصل لكل طرف يعارض إطلاقه للطرف الآخر، ويسقط الإطلاقان معًا، فلا تجري البراءة الشرعية هنا ولا هناك للتعارض بين الأصلين، ويجري كل فقيه حينئذ وفقا للمبنى الذي اختاره في المقام الأول لتشخيص حكم العقل بالمنجزية.

فعلى مسلك حق الطاعة القائل بمنجّزيّة العلم والاحتمال معًا تجب الموافقة القطعية لأن الاحتمال في كل من الطرفين منجّز عقلا ما لم يرد إذن في مخالفته ، والمفروض عدم ثبوت الإذن .

وعلى مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان القائل بمنجّزيّة العلم دون الاحتمال فيقتصر على مقدار ما تقتضيه منجّزيّة العلم بالجامع على الافتراضات الثلاثة المتقدمة فيها .

وأمّا إذا لم نَبْنِ على استحالة الترخيص في المخالفة القطعية عن طريق إجراء أصلين مؤمّنين في الطرفين فقد يقال حينئذ: إنه لا يبقى مانع من التمسك بإطلاق دليل البراءة لإثبات جرياها في كل من الطرفين ، ونتيجة ذلك جواز المخالفة القطعية ، ولكن الصحيح مع هذا عدم جواز التمسك بالإطلاق المذكور وذلك :

أوّلا: لأن الترخيص في المخالفة القطعية وإن لم يكن منافيا عقلا للتكليف الواقعي المعلوم بالإجمال إذا كان ترخيصا منتزعا عن حكمين ظاهريين في الطرفين ، ولكنه مناف له عقلائيا وعرفا ، ويكفى ذلك في تعذّر الأخذ بإطلاق دليل البراءة .

وثانيا: أن الجامع قد تم عليه البيان بالعلم الإجمالي ، فيدخل في مفهوم الغاية لقوله تعالى: (وما كنا معذّبين حتى نبعث رسولا) ، ومقتضى مفهوم الغاية أنه مع بعث الرسول وإقامة الحجة يستحق العقاب ، وهذا ينافي إطلاق دليل الأصل المقتضي للترخيص في المخالفة القطعية .

وبذلك نصل إلى نفس النتائج المشار إليها سابقا على تقدير استحالة الترخيص في المخالفة القطعية ، فلا تجري البراءة في كلا الطرفين لأن ذلك ينافي التكليف المعلوم بالإجمال ولو عقلائيا ، ولا تجري في أحدهما دون الاخر إذ لا مبرِّر لترجيح أحدهما على الآخر مع أن نسبتهما إلى دليل الأصل واحدة .

وقد اتضح من مجموع ما تقدم أن النتيجة النهائية بناء على مسلك حق الطاعة حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية معًا ، وبناء على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان حرمة المخالفة القطعية وعدم وجوب الموافقة القطعية .

وبما ذكرناه على المسلك المختار يعرف أن القاعدة العملية الثانوية – وهي البراءة الشرعية – تسقط في موارد العلم الإجمالي ، وتوجد قاعدة عملية ثالثة تطابق مفاد القاعدة العملية الأولى ، ونسمي هذه القاعدة الثالثة بأصالة الاشتغال في موارد العلم الإجمالي ، أو بقاعدة منجّزيّة العلم الإجمالي .

الشرح:

جريان الأصول المؤمِّنة في أطراف العلم الإجمالي بلحاظ عالم الوقوع:

قد يقال إن إطلاق دليل البراءة شامل لكل من طرفي العلم الإجمالي لأنه مشكوك ومما لا يعلم لأنه لا يعلم بتعلق الوجوب الواقعي بأي طرف من الأطراف بالخصوص، فيشمله حديث الرفع والأحاديث الدالة على البراءة الشرعية، فجريان الأصول الشرعية المؤمنة في جميع أطراف العلم الإجمالي واقع لا أنه ممكن فقط حيث تجري البراءة الشرعية في جميع موارد الشك سواء كان شكا بدويا أم شكا مقترنا بالعلم الإجمالي، ويكون المولى قد رخص فعلا في المخالفة القطعية.

ونأتي إلى النتائج التي توصلنا إليها في البحث السابق ، فلو كنّا قد بنينا على استحالة الترخيص في المخالفة القطعية - كما هو رأي المشهور - لكانت هذه الاستحالة قرينة عقلية على رفع اليد عن إطلاق دليل البراءة بالنسبة إلى أحد الطرفين على الأقل لئلا يلزم الترخيص في المخالفة القطعية ، فإجراء البراءة في طرف واحد لا يؤدي إلى الوقوع في المخالفة القطعية ، ولكن حيث لا معين للطرف الخارج عن دليل الأصل فإطلاق دليل الأصل لكل طرف يعارض إطلاقه للطرف الآخر ، ويسقط الإطلاقان معًا ، فلا تجري البراءة الشرعية في هذا الطرف ولا في ذاك الطرف بسبب التعارض بين الأصلين ، ولا يمكن تقديم إجراء البراءة في طرف دون طرف لأنه ترجيح بلا مرجّح ، وبعد سقوط الأصل المؤمّن في جميع أطراف العلم الإجمالي يرجع كل فقيه إلى المبنى الذي اختاره في المقام الأول لتشخيص حكم العقل بالمنجّزيّة ، فيرجع إلى مبناه في منجزية العلم الإجمالي بلحاظ حكم العقل ، وذكر السيد الشهيد ثلاثة افتراضات ، وكانت الفرضية الثالثة هي الصحيحة .

ويكون الرأي المختار على المسلكين هو:

على مسلك حق الطاعة:

هذا المسلك قائل بمنجّزيّة العلم الإجمالي والاحتمال معًا ، ومنجزية العلم الإجمالي تكون بسبب وجود العلم والقطع فيه ، ومنجزية الأطراف تكون بسبب الاحتمال ، والنتيجة هي أنه بحب الموافقة القطعية لأن الاحتمال في كل من الطرفين منجّز عقلا ما لم يرد إذن من الشارع في مخالفته ، والمفروض عدم ثبوت الإذن من الشارع بعد تعارض أصل البراءة في الطرفين وتساقطهما ، وتحرم المخالفة القطعية بترك كلا الطرفين بسبب منجزية العلم الإجمالي .

على مسلك قبح العقاب بلا بيان:

هذا المسلك قائل بمنجّزيّة العلم والقطع دون الاحتمال فيقتصر على مقدار ما تقتضيه منجّزيّة العلم بالجامع على الافتراضات الثلاثة المتقدمة فيها أي في منجزية العلم الإجمالي ، فيكون الجامع منجّزا فقط دون الأطراف ، فما تم عليه البيان هو الجامع فقط ، واحتمال انطباق الجامع على أي طرف لا يكفي لتنجيزه لأن الاحتمال غير منجّز ، وعلى هذا المسلك تحرم المخالفة القطعية بسبب تنجّز الجامع ، وتكفى الموافقة الاحتمالية .

هذا كله بناء على استحالة الترخيص في المخالفة القطعية ، كما هو رأي المشهور .

رأي السيد الشهيد بناء على عدم الاستحالة:

وأمّا إذا بنينا على رأي السيد الشهيد بعدم استحالة الترخيص في المخالفة القطعية عن طريق إجراء أصلين مؤمِّنين في الطرفين فقد يقال حينئذ إنه لا يبقى مانع من التمسك بإطلاق دليل البراءة لإثبات جريانها في كل من الطرفين ، ونتيجة ذلك جواز المخالفة القطعية لأن الترخيص في المخالفة القطعية ممكن عقلا ، ولكن الصحيح مع هذا – أي مع إمكان الترخيص في المخالفة القطعية – هو عدم جواز التمسك بإطلاق دليل البراءة لإثبات جريان البراءة في الطرفين ، وذلك لأمرين :

الأمر الأول :

الترخيص في المخالفة القطعية ليس منافيا عقلا للتكليف الواقعي المعلوم بالإجمال إذاكان ترخيصا منتزعا عن حكمين ظاهريين في الطرفين بناء على رأي السيد الشهيد ، فالترخيص في الطرفين ظاهري لا واقعي ، ولكنه مناف للتكليف الواقعي المعلوم بالإجمال عقلائيا وعرفا ، فلا توجد منافاة عقلية ، وإنما توجد منافاة عقلائية ، وتكفي المنافاة العقلائية في تعذّر الأخذ بإطلاق دليل البراءة لإثبات جريان البراءة في الطرفين ، والعقلاء يقدّمون الأغراض الإلزامية على الترخيصية ، فيوجد هنا غرض إلزامي وهو وجوب الجامع ، وتوجد أغراض ترخيصية في الأطراف ، فإذا قدمنا الغرض الإلزامي على الغرض الإلزامي فإننا نحكم بحرمة المخالفة القطعية ، وإذا قدمنا الغرض الترخيصي على الغرض الإلزامي فإننا نحكم بجواز المخالفة القطعية ، والعقلاء يقدّمون الغرض الإلزامي على الغرض الترخيصي ، وهذه قرينة عقلائية لتعذر الأخذ بإطلاق دليل البراءة لإثبات جريان البراءة في أطراف العلم الإجمالي ، فلا تشمل البراءة موارد الشك المقترن بالعلم الإجمالي .

الأمر الثاني :

الجامع قد تم عليه البيان بالعلم الإجمالي ، فيدخل في مفهوم الغاية لقوله تعالى : "وماكنا معذّبين حتى نبعث رسولا" ، ومقتضى مفهوم الغاية أنه مع بعث الرسول وإقامة الحجة يستحق

العقاب، وهذا ينافي إطلاق دليل الأصل المقتضي للترخيص في المخالفة القطعية في موارد العلم الإجمالي ، فإطلاق دليل البراءة ليشمل موارد العلم الإجمالي لا يمكن لأن الجامع قد تم عليه البيان بالعلم الإجمالي ، وما تم البيان عليه يكون حجة ، فإذا خالفه المكلف فإنه يعاقب ، أي لا تجري البراءة فيما تم البيان عليه لأنه داخل في مفهوم الغاية في الآية الكريمة ، وإذا تم البيان على الجامع فلا يمكن القول بإطلاق أدلة البراءة وشمولها لأطراف العلم الإجمالي ؛ لأنه إذا قيل بإطلاق أدلة البراءة لأطراف العلم الإجمالي ؛ البيان عليه ، فلا يمكن إجراء البراءة في جميع أطراف العلم الإجمالي .

النتيجة:

وبذلك نصل إلى نفس النتائج المشار إليها سابقا على تقدير استحالة الترخيص في المخالفة القطعية ، فلا تجري البراءة في كلا الطرفين لأن ذلك ينافي التكليف المعلوم بالإجمال بسبب القرينة العقلية عند المشهور والقرينة العقلائية عند السيد الشهيد ، ولا تجري البراءة في طرف دون طرف لأنه يكون ترجيحا بلا مرجّع لأن نسبة الطرفين إلى دليل الأصل نسبة واحدة .

النتيجة النهائية:

النتيجة النهائية بناء على مسلك حق الطاعة هي حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية معًا ، وبناء على مسلك قبح العقاب بلا بيان هي حرمة المخالفة القطعية والاكتفاء بالموافقة الاحتمالية وعدم وجوب الموافقة القطعية ، لذلك فإن الأصل الجاري في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي هو الاشتغال ، إما بنحو الموافقة القطعية على رأي السيد الشهيد ، وإما بنحو الموافقة الاحتمالية على رأي المشهور ، وتكون البراءة الشرعية مختصة بالشبهات البدوية .

وبما ذكرناه على المسلك المختار نصل إلى أن القاعدة العملية الثانوية - وهي البراءة الشرعية - تسقط في موارد العلم الإجمالي ، وتوجد قاعدة عملية ثالثة تطابق مفاد القاعدة العملية الأولى على رأي السيد الشهيد أ أصالة الاشتغال العقلي ، ونسمي هذه القاعدة الثالثة "أصالة الاشتغال في موارد العلم الإجمالي" أو "قاعدة منجّزيّة العلم الإجمالي" .

الكتاب:

تحديد أركان هذه القاعدة:

نستطيع أن نستخلص مما تقدم أن قاعدة منجزية العلم الإجمالي لها عدة أركان:

الأول: وجود العلم بالجامع ، إذ لولا العلم بالجامع لكانت الشبهة في كل طرف بدوية ، وتجري فيها البراءة الشرعية .

الثاني : وقوف العلم على الجامع وعدم سرايته إلى الفرد ، إذ لو كان الجامع معلوما في ضمن فرد معيَّن لكان علما تفصيليّا لا إجماليّا ، ولما كان منجِّزا إلا بالنسبة إلى ذلك الفرد بالخصوص .

الثالث: أن يكون كل من الطرفين مشمولا في نفسه – وبقطع النظر عن التعارض الناشئ من العلم الإجمالي – لدليل أصالة البراءة ، إذ لو كان أحدهما مثلا غير مشمول لدليل البراءة لسبب آخر لجرت البراءة في الطرف الآخر بدون محذور لأن البراءة في طرف واحد لا تعني الترخيص في المخالفة القطعية ، وإنما لا تجري لأنما معارضة بالبراءة في الطرف الآخر ، فإذا افترضنا أن الطرف الآخر كان محروما من البراءة لسبب آخر فلا مانع من جريان البراءة في الطرف المقابل له ، ومع جريانها لا تجب الموافقة القطعية .

الرابع: أن يكون جريان البراءة في كل من الطرفين مؤدّيًا إلى الترخيص في المخالفة القطعية وإمكان وقوعها خارجا على وجه مأذون فيه ، إذ لو كانت المخالفة القطعية ممتنعة على المكلف حتى مع الإذن والترخيص – لقصور في قدرته – فلا محذور في إجراء البراءة في كل من الطرفين لأن ذلك لن يؤدّي إلى تمكين المكلف من إيقاع المخالفة القطعية ليكون منافيا للتكليف المعلوم بالإجمال عقلا أو عقلائيا .

الشرح:

تحديد أركان قاعدة منجزية العلم الإجمالي:

هذا البحث من إبداعات السيد الشهيد قدس سره ، فهو الذي قام بتحديد أركان قاعدة منجزية العلم الإجمالي بكل دقة وبشكل تفصيلي ، ونستطيع أن نستخلص مما تقدم من البحوث أن قاعدة منجزية العلم الإجمالي لها أربعة أركان ، وهي :

الركن الأول:

وجود العلم بالجامع بين الأطراف ، كالعلم بنجاسة أحد الإناءين ، أو العلم بوجوب إحدى الصلاتين في ظهر يوم الجمعة ، ولولا العلم بالجامع لكانت الشبهة في كل طرف بدوية ، والشبهة البدوية تكون مجرى للبراءة الشرعية .

الركن الثاني:

وقوف العلم على الجامع وعدم سرايته إلى الفرد ، إذ لو كان الجامع معلوما في ضمن فرد معيَّن وسرى الجامع إلى الفرد بالخصوص لكان علما تفصيليّا في الفرد المعيَّن لا علما إجماليّا ، وينحل بذلك العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بهذا الفرد وشك بدوي في الفرد الآخر ، ولا يكون العلم الإجمالي منجِّزا إلا بالنسبة إلى ذلك الفرد بالخصوص ، وأما الفرد الآخر فتجري فيه البراءة .

الركن الثالث:

أن يكون كل من الطرفين مشمولا في نفسه - وبقطع النظر عن تعارض الأصلين هذا التعارض الناشئ من العلم الإجمالي - لدليل أصالة البراءة ، فلو قطعنا النظر عن تعارض الأصلين بسبب العلم الإجمالي فإن كل طرف صالح لجريان البراءة فيه ، والبراءة في الطرفين تتعارضان وتتساقطان فيكون العلم الإجمالي منجّزا ، ولكن لو كان أحد الطرفين غير مشمول لدليل البراءة لسبب آخر غير التعارض الناشئ من العلم الإجمالي فلا يكون العلم الإجمالي منجّزا وهنا تجري البراءة في الطرف الآخر بدون محذور وبلا معارض لأن البراءة في طرف واحد لا تعني الترخيص في المخالفة القطعية ، وإنما لا تجري البراءة في طرف لأنها معارضة بالبراءة في الطرف الآخر كان محروما من جريان البراءة لسبب الطرف الآخر فلا مانع من جريان البراءة في الطرف المقابل لا تحر فلا مانع من جريان البراءة في الطرف المقابل لا بحر فلا مانع من جريان البراءة في الطرف المقابل لا بحر فلا مانع على رأي المسيد الشهيد .

الركن الرابع:

أن يكون جريان البراءة في كل من الطرفين مؤدّيًا إلى الترخيص في المخالفة القطعية وإمكان وقوع المخالفة القطعية خارجا على وجه مأذون فيه ، إذ لو كانت المخالفة القطعية ممتنعة على المكلف حتى مع الإذن والترخيص – لقصور في قدرته مثلا – فلا محذور في إجراء البراءة في كل من الطرفين لأن إجراء البراءة في الطرفين لن يؤدّي إلى تمكين المكلف من إيقاع المخالفة القطعية ليكون منافيا للتكليف المعلوم بالإجمال ، فهنا لا يحكم باستحالة المخالفة القطعية على رأي المشهور وعقلائيا بناء على رأي السيد الشهيد .

إذن:

قاعدة منجزية العلم الإجمالي لها أربعة أركان ، ولا بد من توفر هذه الأركان الأربعة حتى يكون العلم الإجمالي منجِّزا ، ومع اختلال واحد من هذه الأركان لا يكون العلم الإجمالي منجِّزا

•

الكتاب:

وكل الحالات التي تسقط فيها قاعدة منجزية العلم الإجمالي يرجع فيها هذا السقوط إلى اختلال أحد هذه الأركان الأربعة .

فيختل الركن الأول - مثلا - فيما إذا انكشف للعالم بالإجمال خطأه أو تشكّك في ذلك فيزول علمه بالجامع ، وكذلك فيما إذا كان في أحد الطرفين ما يوجب سقوط التكليف لو كان موردا له .

ومثاله أن يعلم إجمالا بأن أحد الحليبين من الحليب المحرم، ولكنه مضطر إلى الحليب البارد منهما اضطرارا يسقط الحرمة لو كان هو الحرام، ففي مثل ذلك لا يوجد علم بجامع الحرمة، إذ لو كان الحليب المجرم هو الحليب البارد فلا حرمة فيه فعلا بسبب الاضطرار، ولا في الآخر، ولو كان هو الحليب الآخر فالحرمة ثابتة فعلا، وهذا يعني أن الحرمة لا يعلم ثبوتما فعلا في أحد الحليبين، ومن أجل ذلك يقال إن الاضطرار إلى طرف معين للعلم الإجمالي يوجب سقوطه عن المنجزية.

ومن حالات اختلال الركن الأول أن يأتي المكلف بفعل مترسِّلا ، ثم يعلم إجمالا بأن الشارع أوجب أحد الأمرين : إما ذلك الفعل وإما فعل آخر .

فعلى الأول يكون التكليف قد سقط بالإتيان بالمكلف به ، وعلى الثاني يكون ثابتا ، فالتكليف لا يعلم ثبوته فعلا .

الشرح:

كل الحالات التي تسقط فيها قاعدة منجزية العلم الإجمالي يرجع فيها هذا السقوط إلى اختلال أحد هذه الأركان الأربعة ، ونأتي تباعا إلى اختلال هذه الأركان واحدا بعد الآخر ، كما يلي :

اختلال الركن الأول:

يختل الركن الأول - وهو وجود العلم بالجامع بين الأفراد - من أركان قاعدة منجزية العلم الإجمالي في عدة حالات ، منها :

الحالة الأولى :

إذا انكشف للعالم بالإجمال خطأه فيزول علمه بالجامع .

مثال:

إذا علم إجمالا بوقوع قطرة بول في أحد إناءين ، ثم اكتشف أن هذه القطرة قد وقعت على الأرض ، فهنا انكشف للعالم بالإجمال خطأه ، فيزول علمه بالجامع ، وبالتالي يزول العلم الإجمالي لاختلال الركن الأول ، والركن الأول هو وجود العلم بالجامع بين الأطراف .

الحالة الثانية:

إذا تشكُّك العالم بالإجمال فيحصل الشك عنده فيزول علمه بالجامع.

مثال:

إذا علم إجمالا بوقوع قطرة بول في أحد إناءين ثم حصل عنده شك في أن هذه القطرة قد وقعت في أحد الإناءين أو على الأرض ، فيزول علمه بالجامع ، وبالتالي يزول العلم الإجمالي لاختلال الركن الأول ، و هو وجود العلم بالجامع بين الأطراف .

الحالة الثالثة:

إذا كان يوجد في طرف ما يوجب سقوط التكليف لو كان هذا الطرف موردًا له - أي للتكليف - .

مثال:

أن يعلم إجمالا بأن أحد الحليبين من الحليب المحرّم ، وأحدهما بارد ، والحليب الآخر حار ، ولكنه مضطر إلى الحليب البارد منهما اضطرارا يسقط الحرمة لوكان هو الحرام الواقعي ، ففي مثل ذلك يختل الركن الأول فلا يوجد علم بجامع الحرمة ، وبالتالي يزول العلم الإجمالي لاختلال الركن الأول ، إذ لوكان الحليب المحرم هو الحليب البارد فلا حرمة فيه فعلا بسبب الاضطرار ، ولا حرمة في الحليب الآخر لأنه ليس موردا للحرمة ، ولوكان الحليب المحرّم هو الحليب الآخر فالكن الحليب المحرّم هو الحليب الآخر فالكن فعلا بيعني أن الحرمة لا يعلم ثبوتها فعلا في أحد الحليبين ، ومن أجل ذلك يقال إن الاضطرار إلى طرف معيّن للعلم الإجمالي يوجب سقوطه عن المنجزية .

الحالة الرابعة :

أن يأتي المكلف بفعل مترسِّلا قبل أن يعلم علما إجماليا ، ثم يعلم إجمالا بأن الشارع أوجب أحد الأمرين : إما ذلك الفعل الذي أتى به وإما فعل آخر .

فعلى الأول – أي أن الواجب هو الفعل الذي أتى به – يكون التكليف قد سقط بالإتيان بالمكلف به ، وعلى الثاني – أي يكون الواجب هو الفعل الآخر – يكون التكليف ثابتا ، فالتكليف لا يعلم ثبوته فعلا ، فهنا يختل الركن الأول وهو العلم بالجامع ، فلا يوجد علم بالجامع ، وبالتالي يزول العلم الإجمالي .

مثال:

إذا قرأ المكلف دعاءً في أول الشهر ، ثم علم إجمالا بأن الواجب عليه إما الدعاء الذي قرأه وإما صلاة ركعتين ، فإذا كان الواجب هو الدعاء فقد أتى به وسقط التكليف عنه ، وإذا كان الواجب هو الصلاة فالوجوب ثابت ، فهنا لا يوجد علم بالجامع لأن الواجب إذا كان هو الدعاء فقد سقط عنه ، وإذا كان الواجب هو الصلاة فهو ثابت ، فزال العلم بالجامع ، فلا يوجد علم إجمالي .

الكتاب:

ويختل الركن الثاني فيما إذا علم المكلف إجمالا بنجاسة أحد المائعين ، ثم علم تفصيلا بأن أحدهما المعيَّن نجس ، ففي مثل ذلك لا يبقى العلم واقفًا على الجامع ، بل يسري إلى الفرد ، وهو معنى ما يقال من انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي والشك البدوي .

وكما ينحل العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي نتيجة لاختلال الركن الثاني ، كذلك قد ينحل بعلم إجمالي أصغر منه لاختلال هذا الركن أيضا .

وتوضيح ذلك: أنا قد نعلم إجمالا بنجاسة مائعين في ضمن عشرة ، فهذا العلم الإجمالي له عشرة أطراف ، والمعلوم نجاسته فيه اثنان منها ، وقد نعلم بعد ذلك إجمالا بنجاسة مائعين في ضمن هذه الخمسة بالذات من تلك العشرة ، فينحل العلم الإجمالي الأول بالعلم الإجمالي الثاني ، ويكون الشك في الخمسة الأخرى شكًّا بدويًّا ؛ لأن العلم بجامع اثنين في عشرة سرى إلى خصوصية جديدة ، وهي كون الاثنين في ضمن الخمسة ، فلم يعد التردد في نطاق العشرة ، بل في نطاق الخمسة .

ويسمى العلم الإجمالي المنحلّ بالعلم الإجمالي الكبير والعلم الإجمالي المسبّب لانحلاله بالعلم الإجمالي الصغير ؛ لأن أطرافه أقل عددا ، وَيُعَبَّرُ عن ذلك بقاعدة انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير .

ويتوقف انحلال علم إجمالي بعلم إجمالي ثان:

أولا: على أن تكون أطراف الثاني بعض أطراف العلم الأول المنحل ، كما رأينا في المثال .

وثانيا : على أن لا يزيد عدد المعلوم بالإجمال في العلم الأول المنحل على المعلوم الإجمالا بالعلم الثاني ، فلو زاد لم ينحل ، كما لو افترضنا في المثال أن العلم الثاني تعلّق

بنجاسة مائع في ضمن الخمسة ، فإن العلم الإجمالي بنجاسة المائع الثاني في ضمن العشرة يظل ثابتا .

الشرح:

اختلال الركن الثاني:

يختل الركن الثاني - وهو وقوف العلم على الجامع وعدم سرايته إلى الفرد - من أركان قاعدة منجزية العلم الإجمالي في عدة حالات ، منها :

الحالة الأولى:

أن يسري العلم بالجامع إلى أحد الفردين بالخصوص.

مثال:

إذا علم المكلف إجمالا بنجاسة أحد المائعين بسبب وقوع قطرة بول في أحدهما ، ثم علم تفصيلا بأن أحدهما المعيَّن - مثلا الموجود على اليمين - نجس لأنه علم بوقوع قطرة البول فيه ، فهنا لا يبقى العلم واقفًا على الجامع ، بل يسري إلى الفرد ، فينحل العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي والشك البدوي ، فيتنجّز المائع الموجود على اليمين لوجود العلم التفصيلي بنجاسته ، ويوجد شك بدوي بنجاسة المائع الموجود على اليسار فتجري البراءة فيه .

الحالة الثانية:

انحلال العلم الإجمالي الكبير بعلم إجمالي أصغر منه ، وهنا يوجد أيضا اختلال الركن الثاني من أركان منجزية العلم الإجمالي ، وهو سريان العلم بالجامع من دائرة واسعة إلى العلم بالجامع في دائرة أضيق .

مثال:

إذا علم إجمالا بنجاسة مائعين في ضمن عشرة ، فهذا العلم الإجمالي له عشرة أطراف ، والمعلوم نجاسته فيه اثنان منها ، وهذا هو العلم الإجمالي الكبير ، وعلم بعد ذلك إجمالا بنجاسة مائعين في ضمن هذه الخمسة الموجودة على اليمين بالذات ، وهذا هو العلم الإجمالي الصغير ، فينحل العلم الإجمالي الأول الكبير بالعلم الإجمالي الثاني الصغير ، وكانت الأطراف عشرة وصارت الآن خمسة ، ويكون الشك في الخمسة الأخرى الموجودة على اليسار شكًا بدويًا فتجري البراءة فيها ؛ لأن العلم بجامع اثنين في عشرة سرى إلى خصوصية جديدة ، وهي كون الاثنين في ضمن الخمسة ، فتكون هذه الخمسة هي المنجَّزة بالعلم الإجمالي ، فلم يعد التردّد في نطاق الخمسة .

ويسمّى العلم الإجمالي المنحلّ بـ "العلم الإجمالي الكبير" والعلم الإجمالي المسبّب لانحلاله بـ "العلم الإجمالي الصغير" ؛ لأن أطراف العلم الإجمالي الصغير أقل عددا ، وَيُعَبَّرُ عن ذلك بقاعدة انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير .

شروط انحلال العلم الإجمالي:

يتوقف انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير على أمرين:

الأمر الأول:

أن تكون أطراف العلم الإجمالي الصغير بعض أطراف العلم الإجمالي الكبير المنحل ، كما مر في المثال السابق أن الأطراف في العلم الإجمالي الصغير خمسة ، وهي بعض أطراف العلم الإجمالي الكبير التي كانت عشرة ، وإذا لم تكن الخمسة ضمن العشرة فإنه يتكون علم إجمالي جديد ، والعلم الإجمالي الجديد لا علاقة له بالعلم الإجمالي الأول فلا ينحل العلم الإجمالي الأول بهذا العلم الإجمالي الجديد .

الأمر الثاني :

أن لا يزيد عدد المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الكبير المنحل على المعلوم إجمالا بالعلم الإجمالي الصغير ، والمعلوم بالإجمال في كلا العلمين الإجماليين هو مائعان ، فلو زاد عدد المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي في العلم الإجمالي الكبير لم ينحل ، كما لو افترضنا في المثال السابق أن العلم الثاني بنجاسة مائع واحد في ضمن الخمسة ، فإن العلم الإجمالي بنجاسة المائع الثاني في ضمن العشرة يظل ثابتا ولا ينحل العلم الإجمالي الكبير ويبقى منجّزا للعشرة .

ملاحظة:

هاتان الحالتان من حالات الانحلال الحقيقي للعلم الإجمالي حيث ينحل العلم الإجمالي فيهما حقيقة ، ففي الحالة الأولى يسري العلم من الجامع إلى الفرد ، وفي الحالة الثانية يسري العلم من الجامع إلى جامع بين أفراد أقل ، وأطلق عليه الانحلال الحقيقي تمييزا له عن الانحلال الحكمي الذي يأتي في اختلال الركن الثالث من أركان منجزية العلم الإجمالي .

الكتاب:

ويختل الركن الثالث فيما إذا كان أحد الطرفين مجرى لاستصحاب منجِّز للتكليف لا للبراءة ، ومثاله أن يعلم إجمالا بنجاسة أحد الإناءين غير أن أحدهما كان نجسا في السابق ، ويشك في بقاء نجاسته ، ففي هذه الحالة يكون الإناء المسبوق بالنجاسة مجرى في نفسه

لاستصحاب النجاسة لا لأصالة البراءة أو أصالة الطهارة ، فتجري الأصول المؤمِّنة في الإناء الآخر بدون معارض ، وتبطل بذلك منجزية العلم الإجمالي ، ويسمى ذلك بالانحلال الحكمي تمييزا له عن الانحلال الحقيقي الذي تقدم في حالة اختلال الركن الثاني .

وإنما يسمى بالانحلال الحكمي لأن العلم الإجمالي موجود حقيقة ، ولكنه لا حكم له عمليًا ؛ لأن الإناء المسبوق بالنجاسة حكمه منجّز بالاستصحاب ، والإناء الآخر لا منجزيّة لحكمه لجريان الأصل المؤمّن فيه ، فكأن العلم الإجمالي غير موجود ، وهذا هو محصّل ما يقال من أن العلم الإجمالي إذا كان أحد طرفيه مجرى لأصل مثبت للتكليف وكان الطرف الآخر مجرى لأصل مؤمّن انحل العلم الإجمالي .

ومثال آخر لاختلال هذا الركن ، وهو أن يكون أحد طرفي العلم الإجمالي خارجًا عن محل الابتلاء ، ومعنى الخروج كذلك أن تكون المخالفة في هذا الطرف ممّا لا تقع من المكلف عادة لأن ظروفه لا تيسّر له ذلك وإن كانت لا تعجزه تعجيزًا حقيقيًّا ، فالمخالفة غير مقدورة عرفا وإن كانت مقدورة عقلا ، كما لو علم بنجاسة وحرمة طعام مردّد بين اللّبن الموجود على مائدته ولبن موجود في بلد آخر لا يصل إليه عادة في حياته وإن كان الوصول ممكنا من الناحية النظرية والعقلية ، ففي هذه الحالة لا يكون هذا اللبن الخارج عن الابتلاء مجرى للبراءة في نفسه إذ لا محصّل عرفا للتأمين من ناحية تكليف لا يتعرّض المكلّف إلى مخالفته عادة ، فتجري البراءة عن حرمة اللبن الطاهر بدون معارض .

وهذا هو معنى ما يقال عادة من أن تنجيز العلم الإجمالي يشترط فيه دخول كلا طرفيه في محل الابتلاء .

الشرح:

اختلال الركن الثالث:

يختل الركن الثالث - وهو أن يكون كلا الطرفين مشمولا في نفسه لدليل أصالة البراءة - فيما إذا كان أحد الطرفين مجرى لاستصحاب منجّز للتكليف لا للبراءة ، ويوجد له حالتان : الحالة الأولى :

أن يكون أحد الطرفين مجرى لاستصحاب منجِّز للتكليف فلا تجري في هذا الطرف البراءة ، ولكن تجرى البراءة في الطرف الآخر بلا معارض .

مثال:

أن يعلم إجمالا بنجاسة أحد الإناءين في الليل غير أنه كان يعلم بنجاسة أحدهما في الصباح ، ويشك الآن في بقاء نجاسته ، ففي هذه الحالة يكون الإناء المسبوق بالنجاسة مجرى في نفسه لاستصحاب النجاسة لا لأصالة البراءة أو أصالة الطهارة ، فتجري الأصول المؤمِّنة في الإناء الآخر بلا معارض ، وتبطل بذلك منجزية العلم الإجمالي لاختلال ركنه الثالث لأن كل طرف لا يكون في نفسه مجرى لأصالة البراءة حيث إن الأصل الجاري في الطرف الأول هو استصحاب النجاسة ، ومع الاستصحاب يحكم بنجاسته ، فلا يكون مجرى للبراءة أو الطهارة لأن الاستصحاب يتقدم على البراءة ، ولا يكون الترخيص في الطرف الثاني ترخيصا في المخالفة القطعية بعد أن بنينا على نجاسة الطرف الأول بالاستصحاب .

ويسمى الانحلال في حالة اختلال الركن الثالث وبطلان منجزية العلم الإجمالي بـ "الانحلال الحكمي" تمييزا له عن الانحلال الحقيقي الذي تقدّم في حالة اختلال الركن الثاني لأن سريان العلم من الجامع إلى الفرد أو إلى جامع أضيق دائرة يؤدي إلى انحلال حقيقي للعلم الإجمالي .

وإنما يسمى بـ "الانحلال الحكمي" لأن العلم الإجمالي موجود حقيقة وغير منحل ، ولكنه لا حكم له عمليًّا أي لا أثر عملي له ؛ لأن الإناء المسبوق بالنجاسة حكمه منجَّز بالاستصحاب ، والإناء الآخر لا منجّزيّة لحكمه لجريان الأصل المؤمِّن فيه بلا معارض ، فكأن العلم الإجمالي غير موجود ، وهذا هو محصّل ما يقال من أن العلم الإجمالي إذا كان أحد طرفيه مجرى لأصل مثبت للتكليف وكان الطرف الآخر مجرى لأصل مؤمِّن انحل العلم الإجمالي وسقطت منجزيته . الحالة الثانية :

أن يكون أحد طرفي العلم الإجمالي خارجًا عن محل الابتلاء ، فتجري البراءة في الطرف الآخر بلا معارض ، ومعنى الخروج عن محل الابتلاء هو أن تكون المخالفة في هذا الطرف ممّا لا تقع من المكلف عادة لأن ظروفه لا تيسّر له ذلك وإن كانت لا تعجزه تعجيزًا حقيقيًا ، فالمخالفة غير مقدورة عرفا وإن كانت مقدورة عقلا .

مثال:

إذا علم المكلف إجمالا بنجاسة وحرمة طعام مردّد بين اللّبن الموجود على مائدته ولبن موجود في بلد آخر لا يصل إليه عادة في حياته وإن كان الوصول ممكنا من الناحية النظرية والعقلية ، ففي هذه الحالة لا يكون هذا اللبن الخارج عن محل الابتلاء مجرى للبراءة في نفسه إذ لا محصل عرفا وعقلائيا للتأمين من ناحية تكليف لا يتعرّض المكلّف إلى مخالفته عادة حيث لا توجد فائدة عملية من جريان البراءة فيه لأن تشريع البراءة كان لأجل رفع الحرج والضيق عن المكلفين ، فيكون بحكم العاجز عرفا ، وما دام أنه لا يوجد أثر عملي لإجراء البراءة في الطرف

الأول ، فتجري البراءة عن حرمة اللبن الطاهر بالا معارض ، والترخيص فيه لا يؤدي إلى المخالفة القطعية ، فيبنى على طهارته وجواز شربه .

وهذا هو معنى ما يقال عادة من أن تنجيز العلم الإجمالي يشترط فيه دخول كلا طرفيه في محل الابتلاء .

الكتاب:

ويختل الركن الرابع في حالات :

منها: حالة دوران الأمر بين المحذورين، وهي ما إذا علم إجمالا بأن هذا الفعل إما واجب وإما حرام، فإن هذا العلم الإجمالي لا تمكن مخالفته القطعية، كما لا تمكن موافقته القطعية، فإذا جرت البراءة عن الوجوب وجرت البراءة عن الحرمة معا لم يلزم محذور الترخيص في المخالفة القطعية ؛ لأنها غير معقولة على كل حال.

ومنها: حالة كون الأطراف غير محصورة ، وتسمى بالشبهة غير المحصورة ، وهي أن يكون للعلم الإجمالي أطراف كثيرة جدًّا على نحو لا يتيسّر للمكلف ارتكاب المخالفة فيها جميعا لكثرتها ، ففي مثل ذلك تجري البراءة في جميع الأطراف إذ لا يلزم من ذلك تمكين المكلف من المخالفة القطعية .

الشرح :

اختلال الركن الرابع:

يختل الركن الرابع - وهو أن يكون جريان البراءة في كل من الطرفين مؤدِّيًا إلى الترخيص في المخالفة القطعية - في حالات ، منها :

الحالة الأولى: حالة دوران الأمر بين المحذورين:

وهي ما إذا علم إجمالا بأن هذا الفعل إما واجب وإما حرام ، فلا يكون العلم الإجمالي منجّزا لاختلال الركن الرابع لأن هذا العلم الإجمالي لا تمكن مخالفته القطعية ، ولا يمكن تصور وقوع المخالفة القطعية من المكلف في الخارج ، كما لا تمكن موافقته القطعية ، فلو أخذ الوجوب يكون قد ترك الوجوب ، ولا يمكنه الجمع بين الوجوب يكون قد ترك الوجوب ، ولا يمكنه الجمع بين الفعل والترك لأنه يكون من باب الجمع بين النقيضين ، فإذا جرت البراءة عن الوجوب وجرت البراءة عن الحرمة معا لم يلزم محذور الترخيص في المخالفة القطعية لأن المخالفة القطعية غير معقولة على كل حال لأنها غير ممكنة ، فيختل الركن الرابع وتسقط منجزية العلم الإجمالي .

الحالة الثانية : حالة كون أطراف العلم الإجمالي غير محصورة :

وتسمى بالشبهة غير المحصورة ، وهي أن يكون للعلم الإجمالي أطراف كثيرة جدًّا على نحو لا يتيسّر للمكلف ارتكاب المخالفة فيها جميعا لكثرتها ، ففي مثل ذلك تجري البراءة في جميع الأطراف إذ لا يلزم من ذلك تمكين المكلف من المخالفة القطعية ، ولا يمكن تحقق المخالفة القطعية في الخارج بسبب كثرة الأطراف ، وتجري البراءة في جميع الأطراف .

مثال:

إذا علم المكلف إجمالا بنجاسة إناء واحد في البلد فإن المخالفة القطعية لا تقع منه في الخارج لأنه لا يمكنه استعمال جميع الأواني ، فهنا لا يكون العلم الإجمالي منجّزا لأن جريان البراءة في جميع الأطراف لا يؤدّي إلى المخالفة القطعية بسبب كثرة الأطراف ، فيختل الركن الرابع ، وتسقط منجزية العلم الإجمالي ، فتجري البراءة في جميع أطراف الشبهة غير المحصورة . سؤال : ما هو الفرق بين الحالة الثانية من اختلال الركن الرابع وبين الحالة الثانية من اختلال الركن الرابع وبين الحالة الثانية من اختلال الركن الرابع وبين الخالة الثانية من اختلال الركن الرابع وبين الخالة الثانية من اختلال الركن الرابع وبين الخالة الثانية من اختلال الركن الثالث ؟

الجواب:

في حالة خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء لا تجري البراءة في الطرف الخارج عن محل الابتلاء بسبب عدم وجود أثر عملي على جريان البراءة فيه ، وأما في الشبهة غير المحصورة فإن جميع الأطراف داخلة في محل الابتلاء ، ولكن بسبب كثرة الأطراف لا تقع المخالفة القطعية خارجا ، وأي طرف يضع المكلف يده عليه تجري فيه البراءة .

الكتاب:

والآن بعد أن اتضحت القاعدة العملية الثانوية وهي البراءة الشرعية ، والقاعدة العملية الثالثة وهي منجزية العلم الإجمالي نستعرض جملة من الحالات التي وقع البحث في إدراجها ضمن القاعدة الأولى أو الثانية .

حالة تردد أجزاء الواجب بين الأقل والأكثر:

والحالة الرئيسية من حالات التردد هي ما إذا وجب مركب بوجوب واحد ، وكان كل جزء في المركب واجبا بوجوب ضمني ، وتردد أمر هذا المركب بين أن يكون مشتملا على تسعة أجزاء أو عشرة ، فهل تدخل هذه الحالة في حالات العلم الإجمالي أو حالات الشك البدوي ؟

ويجب أن نعرف قبل كل شيء أن العلم الإجمالي لا يمكن أن يوجد إلا إذا افترض جامع بين فردين متباينين ، وكان ذلك الجامع معلومًا ومُرَدَّدًا في انطباقه بين الفردين ، وأما إذا كان الجامع معلومًا في ضمن أحد الفردين ويحتمل وجوده في ضمن فرد آخر أيضا فليس هذا من العلم الإجمالي ، بل هو علم تفصيلي بالفرد الأول مع الشك البدوي في الفرد الثاني ، وهذا معناه أن طرفي العلم الإجمالي يجب أن يكونا متباينين ، ويستحيل أن يكونا متداخلين تداخل الأقل والأكثر .

وعلى هذا الأساس يبدو أن الحالة المطروحة للبحث ليست من حالات العلم الإجمالي وعلى هذا الأساس يبدو أن الحالة المطروحة للبحث ليست من حالات التسعة وشك ؛ إذ ليس فيها علم بالجامع بين فردين متباينين ، بل علم تفصيلي بوجوب التسعة وشك بدوي في وجوب العاشر ، وقول القائل إنّا نعلم بوجوب التسعة أو العشرة كلام صوري لأن التسعة ليست مباينة للعشرة .

وقد حاول بعض الحققين إبراز أن الدوران في الحقيقة بين متباينين لا بين متداخلين لكي يتشكل علم إجمالي وتطبق القاعدة الثالثة ، وحاصل المحاولة أن الوجوب المعلوم في الحالة المذكورة إما متعلّق بالتسعة المطلقة أو بالتسعة المقيّدة بالجزء العاشر ، وإطلاق التسعة وتقييدها حالتان متباينتان ، وبذلك يتشكل علم إجمالي بوجوب التسعة أو العشرة .

فإن قيل إن العلم الإجمالي بوجوب التسعة أو العشرة منحل إلى العلم التفصيلي بأحد طرفيه والشك البدوي في الطرف الآخر ؛ لأن التسعة معلومة الوجوب على أي حال ، والجزء العاشر مشكوك الوجوب ، وإذا انحل العلم الإجمالي سقط عن المنجزية .

قلنا إن طرفي العلم الإجمالي هما: وجوب التسعة المطلقة ووجوب التسعة المقيدة بالعاشر، وكل من هذين الطرفين ليس معلوما بالتفصيل، وإنما المعلوم وجوب التسعة على الإجمال، وهذا نفس العلم الإجمالي، فكيف ينحل به ؟!

فالصحيح أن يتجه البحث إلى أنه هل يوجد علم إجمالي أو لا بدلا عن البحث في أنه هل ينحلّ بعد افتراض وجوده .

والتحقيق هو عدم وجود علم إجمالي بالتكليف ، وذلك لأن وجوب التسعة المطلقة لا يعني وجوب التسعة ووجوب الإطلاق ، فإن الإطلاق كيفية في لحاظ المولى تنتج عدم وجوب العاشر وليس شيئا يوجبه على المكلف ، وأما وجوب التسعة في ضمن العشرة فمعناه وجوب التسعة ووجوب العاشر ، وهذا معناه أنّنا حينما نلحظ ما أوجبه المولى على المكلف نجد أنه ليس مردّدا بين متباينين ، بل بين الأقل والأكثر ، فلا يمكن تصوير العلم

الإجمالي بالوجوب ، وإنما يمكن تصوير العلم الإجمالي بالنسبة إلى الخصوصيات اللحاظية التي تحدد كيفية لحاظ المولى للطبيعة عند أمره بها ؛ لأنه إما أن يكون قد لاحظها مطلقة أو مقيدة ، غير أن هذا ليس علما إجماليا بالتكليف ليكون منجِّزا .

وهكذا يتضح أنه لا يوجد علم إجمالي منجِّز ، وأن البراءة تجري عن الأمر العاشر المشكوك كونه جزءا للواجب ، فيكفيه الإتيان بالأقل .

الشرح:

مرّ سابقا أن القاعدة العملية الثانوية هي البراءة الشرعية ، وتحري في الشبهات البدوية ، وأن القاعدة العملية الثالثة هي منجزية العلم الإجمالي ، وتجري فيها أصالة الاشتغال والاحتياط العقلي ، وهنا نستعرض جملة من الحالات التي وقع البحث في إدراجها ضمن القاعدة الأولى - أي الاشتغال والاحتياط العقلي - أو القاعدة الثانية - أي البراءة الشرعية - .

والحالات الثلاث هي:

١-تردّد أجزاء الواجب بين الأقل والأكثر.

٢ - احتمال الشرطية .

٣-دوران الواجب بين التعيين والتخيير .

ونأتي إلى هذه الحالات تباعا:

الحالة الأولى: تردد أجزاء الواجب بين الأقل والأكثر:

والحالة الرئيسية من حالات التردد هي حالة دوران الأمر بين الأقل والأكثر ، وهي ما إذا وجب مركّب بوجوب واحد ، وكان كل جزء في المركب واجبا بوجوب ضمني ، وتردد أمر هذا المركب بين أن يكون مشتملا على تسعة أجزاء أو عشرة ، كما إذا أمر الشارع بالصلاة ، وشك المكلف في أنها مركبة من تسعة أجزاء أو مركبة من عشرة أجزاء ، فهل تدخل هذه الحالة في حالات العلم الإجمالي فيحتاط في الجزء العاشر ويأتي بالأكثر وهو عشرة أجزاء ، أو تدخل في حالات الشك البدوي فتجري البراءة عن الزائد وهو الجزء العاشر ويأتي بالأقل وهو القدر المتيقن وهو تسعة أجزاء ؟

شروط العلم الإجمالي :

لكي يكون العلم الإجمالي موجودا وبالتالي يكون منجِّزا لا بد من توفر شرطين : الشرط الأول :

العلم الإجمالي لا يمكن أن يوجد إلا إذا كان الجامع جامعا بين فردين وطرفين متباينين ، كما إذا علم بنجاسة أحد الإناءين ، فالإناءان طرفان متباينان ، وهذا معناه أن طرفي العلم الإجمالي يجب أن يكونا متباينين ، ويستحيل أن يكونا متداخلين تداخل الأقل والأكثر . الشرط الثاني :

لا بد أن يكون ذلك الجامع معلومًا ومُرَدَّدًا في انطباقه بين الفردين ، وذلك بأن تكون نسبة العلم بالجامع إلى الطرفين نسبة واحدة ، فنسبة احتمال انطباق الجامع على الطرف الأول - كالإناء الأول - هي نفس نسبة احتمال انطباق الجامع على الطرف الثاني - كالإناء الثاني - وإذا اختلفت النسبة فلا تكون الحالة من العلم الإجمالي ، كما إذا كان وجود الجامع في أحد الطرفين متيقًنا وفي الطرف الآخر مشكوكا ، أي إذا كان الجامع معلومًا في ضمن أحد الفردين ويحتمل وجوده في ضمن فرد آخر أيضا فهذا ليس من العلم الإجمالي ، بل هو علم تفصيلي بالفرد الأول مع الشك البدوي في الفرد الثاني ، فالفرد الأول يكون منجَّزا لأنه معلوم مقطوع به والفرد الثاني تجري البراءة عنه لأنه مشكوك .

وبعد معرفة هذين الشرطين فإن حالة دوران الأمر بين الأقل والأكثر ليست من حالات العلم الإجمالي لعدم توفر الشرطين فيها ؛ إذ ليس فيها علم بالجامع بين فردين متباينين لأن الأقل والأكثر متداخلان لا متباينان ، وهذا معناه عدم توفر الشرط الأول ، ونسبة الجامع إلى الطرفين ليست نسبة واحدة حيث يوجد علم تفصيلي بوجوب التسعة وشك بدوي في وجوب العاشر ، وهذا معناه عدم توفر الشرط الثاني ، لذلك فإن العلم الإجمالي غير موجود لأن الترديد هنا واقع بين شيئين متداخلين وأيضا نسبة الجامع إلى الفردين ليست نسبة واحدة ، لذلك قال الشيخ الأنصاري بإجراء البراءة عن الجزء العاشر .

وأما قول القائل إنّا نعلم بوجوب التسعة أو العشرة فهذا كلام صوري لأن التسعة ليست مباينة للعشرة لأن التسعة داخلة في العشرة ، ومن يقول بأن حالات دوران الأمر بين الأقل والأكثر داخلة في العلم الإجمالي فعليه أن يبيّن وجود تباين بين الطرفين حتى يقول بالاحتياط والاشتغال ولا تجري البراءة عن الجزء العاشر ، وعلى المكلف أن يأتي بالصلاة المركبة من عشرة أجزاء .

محاولة صاحب الكفاية:

حاول بعض المحقّقين - وهو صاحب الكفاية - بيان أن الدوران بين الأقل والأكثر في الحقيقة واقع بين متباينين لا بين متداخلين لكي يتشكل علم إجمالي وتطبق القاعدة الثالثة وهو منجزية العلم الإجمالي ، فيحتاط المكلف ويأتي بالصلاة المركبة من عشرة أجزاء ، وحاصل

المحاولة أن الوجوب المعلوم في حالة دوران الأمر بين الأقل والأكثر إما متعلّق بالتسعة المطلقة - أي التسعة المقيّدة بالإطلاق - فيجب على المكلف أن يأتي بالتسعة سواء أتى بالجزء العاشر أم لم يأتِ به ، أو بالتسعة المقيّدة بالجزء العاشر فيجب على المكلف أن يأتي بعشرة أجزاء ، وإطلاق التسعة وتقييدها حالتان متباينتان لا متداخلتان ، وبذلك يتشكل علم إجمالي بوجوب التسعة أو العشرة ، وما دام أن الطرفين متباينان فتدخل الحالة في العلم الإجمالي ، فتكون مجرى لأصالة الاشتغال ، فيأتي بالصلاة المركبة من عشرة أجزاء ، وهذا بناء على رأي السيد الخوئي الذي يقول بأن التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل الضدين ، فالإطلاق هو لحاظ عدم القيد ، والتقييد هو لحاظ عدم التسعة هو التسعة مع لحاظ عدم الجزء العاشر ، والعشرة هو التسعة مع لحاظ الجزء العاشر ، والعشرة هو التسعة مع لحاظ الجزء العاشر ، وما دام أن الأمرين متباينان فيمكن تصوير العلم الإجمالي بين الأقل والأكثر .

إشكال:

إن العلم الإجمالي بوجوب التسعة أو العشرة المتباينين منحل إلى العلم التفصيلي بأحد طرفيه والشك البدوي في الطرف الآخر ؛ لأن التسعة معلومة الوجوب على أي حال ، فهي واجبة سواء كان الجزء العاشر واجبا أو غير واجب ، والجزء العاشر مشكوك الوجوب فتجري البراءة عنه ، وإذا انحل العلم الإجمالي بسبب اختلال الركن الثاني سقط عن المنجزية .

الجواب :

قولهم في الإشكال إن وجوب التسعة معلوم على أي حال مردود بأن أي تسعة هي المعلومة ، هل التسعة المقيَّدة بالإطلاق أو التسعة المقيَّدة بالجزء العاشر ، فصاحب الكفاية لا يقول بأن العلم الإجمالي يدور بين التسعة والعشرة حتى يشكل بانحلال العلم الإجمالي ؛ لأن طرفي العلم الإجمالي هما : وجوب التسعة المطلقة ووجوب التسعة المقيَّدة ، وكل من هذين الطرفين ليس معلوما بالتفصيل ، وإنما المعلوم بالتفصيل هو وجوب التسعة على الإجمال ، وهذا هو نفس العلم الإجمالي ، ولا ينحل العلم الإجمالي بوجوب التسعة على الإجمال العلم الإجمالي بوجوب التسعة على الإجمالي بوجوب التسعة على الإجمال العلم الإجمالي بوجوب التسعة على الإجمالي بنحل العلم الإجمالي ينحل به .

تحقيق السيد الشهيد:

الصحيح في الرد على صاحب الكفاية أن يتجه البحث إلى أنه هل يوجد علم إجمالي أو لا بدلا عن البحث في أنه هل ينحل العلم الإجمالي بعد افتراض وجوده ، فيقع البحث في أصل

وجود العلم الإجمالي لا أن نسلِّم بوجود العلم الإجمالي ثم نقول بأنه ينحل بسبب اختلال الركن الثانى .

والتحقيق هو عدم وجود علم إجمالي بالتكليف ، وذلك لأن وجوب التسعة المطلقة لا يعني وجوب التسعة ووجوب الإطلاق ، فإن الإطلاق كيفية في لحاظ المولى تنتج عدم وجوب العاشر وليس شيئا يوجبه على المكلف ، وأما وجوب التسعة في ضمن العشرة فمعناه وجوب التسعة ووجوب العاشر ، وهذا معناه أنّنا حينما نلحظ ما أوجبه المولى على المكلف نجد أنه ليس مردّدا بين متباينين ، بل بين الأقل والأكثر ، فلا يمكن تصوير العلم الإجمالي بالوجوب ، وإنما يمكن تصوير العلم الإجمالي بالنسبة إلى الخصوصيات اللحاظية التي تحدد كيفية لحاظ المولى للطبيعة عند أمر المولى بما ؛ لأنه إما أن يكون قد لاحظ الطبيعة مطلقة أو مقيّدة ، وهذا علم إجمالي بالنسبة إلى عالم لحاظ الخصوصيات عند المولى ، ولا علاقة للمكلف بعالم لحاظ المولى ، وعالم اللحاظ يكون في الذهن ، وهذا ليس علما إجماليا بالتكليف ليكون منجِّزا ، وما له علاقة بالمكلف هو العلم الإجمالي في عالم التكليف والواقع الخارجي ، ففي الواقع الخارجي ما يوجد هو الأقل وهو التسعة فقط بدون الإطلاق لأن الإطلاق لا يوجد له ما بإزاء في الخارج، ويوجد الأكثر وهو التسعة والجزء العاشر ، والقيد له ما بإزاء في الخارج أي أن الجزء العاشر يوجد في الواقع الخارجي ، وفي عالم الخارج الطرفان متداخلان لا متباينان ، نعم التباين موجود في عالم اللحاظ الذهني ، ولا علاقة للمكلف بعالم لحاظ المولى ، والمكلف له علاقة بعالم الواقع الخارجي ، وفي الخارج يوجد طرف وهو التسعة ، والطرف الآخر هو التسعة والجزء العاشر ، وهذان متداخلان - لا متباينان - لأنهما من باب الأقل والأكثر ، ولا يوجد علم إجمالي بين المتداخلين لاختلال الشرطين السابقين.

النتيجة:

وهكذا يتضح أنه لا يوجد علم إجمالي منجِّز عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر ، وأن البراءة تحري عن الأمر العاشر المشكوك كونه جزءا للواجب ، فيكفي المكلف الإتيان بالأقل وهو الصلاة المركبة من الأجزاء التسعة ، وهو رأي الشيخ الأنصاري قدس سره .

الكتاب:

ولا فرق في جريان البراءة عن مشكوك الجزئية بين أن يكون الشك في أصل الجزئية ، كما إذا شك في جزئية السورة أو في إطلاقها بعد العلم بأصل الجزئية ، كما إذا علمنا بأن

السورة جزء ، ولكن شككنا في أن جزئيتها هل تختص بالصحيح أو تشمل المريض أيضا ، فإنه تجري البراءة حينئذ عن وجوب السورة بالنسبة إلى المريض خاصة .

وهناك صورة من الشك في إطلاق الجزئية وقع البحث فيها وهي : ما إذا ثبت أن السورة – مثلا – جزء في حال التذكر وشك في إطلاق هذه الجزئية للناسي ، فهل تجري البراءة عن السورة بالنسبة إلى الناسي لكي نثبت بذلك جواز الاكتفاء بما صدر منه في حالة النسيان من الصلاة الناقصة التي لا سورة فيها ؟

فقد يقال : إن هذه الصورة هي إحدى حالات دوران الواجب بين الأقل والأكثر ، فتجري البراءة عن الزائد .

ولكن اعترض على ذلك: بأن حالات الدوران المذكورة تفترض وجود أمر موجّه إلى المكلف على أي حال ، ويتردد متعلق هذا الأمر بين التسعة أو العشرة مثلا ، وفي الصورة المفروضة في المقام نحن نعلم بأن غير الناسي مأمور بالعشرة – مثلا – بما في ذلك السورة لأننا نعلم بجزئيّتها في حال التذكر ، وأما الناسي فلا يحتمل أن يكون مأمورا بالتسعة أي بالأقل ؛ لأن الأمر بالتسعة لو صدر من الشارع لكان متوجّها نحو الناسي خاصة لأن المتذكر مأمور بالعشرة لا بالتسعة ، ولا يعقل توجيه الأمر إلى الناسي خاصة ؛ لأن الناسي لا يلتفت إلى كونه ناسيا لينبعث عن ذلك الأمر ، وعليه فالصلاة الناقصة التي أتى بحا ليست مصداقا للواجب يقينا ، وإنما يحتمل كونما مسقطة للواجب عن ذمته ، فيكون من حالات الشك في المسقط ، وتجري حينئذ أصالة الاشتغال ، وتأتي تتمة الكلام عن ذلك في حلقة مقبلة ان شاء الله تعالى .

الشرح:

ما زال الكلام في الحالة الأولى أي حالة تردد أجزاء الواجب بين الأقل والأكثر ودوران الأمر بين الأقل والأكثر في أجزاء الواجب أي حالة الشك في الجزئية ، ومر سابقا أنه إذا كان الشك في أصل الجزئية في الواجب المركب من أجزاء فإن البراءة تجري عن الجزء الزائد ويكتفي المكلف بالإتيان بالأقل ، كما إذا شك المكلف في أصل جزئية السورة في الصلاة فإن البراءة تجري عن السورة .

وبقيت في حالات الشك في الجزئية صورتان ، وتجري البراءة في الصورة الأولى ، ووقع البحث في الصورة الثانية في أنه هل تجري البراءة فيها أو لا ، والصورتان هما :

الصورة الأولى: الصحيح والمريض:

إذا شك في إطلاق الجزئية بعد العلم بأصل الجزئية .

مثال:

إذا علم بأن السورة جزء ، ولكن شك في أن جزئيتها هل تختص بالصحيح أو تشمل المريض أيضا ، فهل السورة في الصلاة مختصة بالإنسان الصحيح وهو القدر المتيقَّن فيتنجّز ، أو مطلقة تشمل الإنسان الصحيح والإنسان المريض ، وشمولها للمريض مشكوك ، فهنا تجري البراءة حينئذ عن وجوب السورة بالنسبة إلى المريض خاصة .

الصورة الثانية: المتذكّر والنّاسي:

هناك صورة من الشك في إطلاق الجزئية وقع البحث فيها ، وهو الشك في شمول الجزئية للناسي ، كما في المثال .

مثال:

إذا ثبت أن السورة جزء في حال التذكر وشك في إطلاق هذه الجزئية للناسي ، فهل تجري البراءة عن السورة بالنسبة إلى الناسي بناء على القول باختصاص الجزئية بالمتذكر فقط لكي نثبت بذلك جواز الاكتفاء بما صدر من الناسي من الصلاة الناقصة التي لا سورة فيها وتكون صلاته صحيحة لأنها وقعت مصداقا للمأمور به أو تجري أصالة الاشتغال بناء على إطلاق الجزئية للمتذكر والناسي فلا يكتفي الناسي بالصلاة الناقصة وتكون صلاته باطلة لأن صلاته لم تكن مصداقا للمأمور به فيجب عليه أن يعيد الصلاة أو يقضيها ؟

الجواب :

قد يقال:

إن هذه الصورة هي إحدى حالات دوران الواجب بين الأقل والأكثر ، فتجري البراءة عن الزائد ، فالمكلف يعلم بأن السورة جزء من الصلاة ، ويشك أنها مختصة بالمتذكر أو أنها مطلقة وتشمل الناسي أيضا ، فجزئية السورة للمتذكر معلومة على كل حال ، وجزئيتها للناسي مشكوكة ، فتجري البراءة عن السورة بالنسبة للناسي .

اعتراض:

اعترض على جريان البراءة بالنسبة إلى الناسي بأن حالات الدوران المذكورة تفترض وجود أمر موجّه إلى المكلف المتذكر والناسي ، ويتردد متعلّق هذا الأمر بين التسعة والعشرة ، وفي صورة الشك في إطلاق الجزئية للناسي بعد العلم بجزئيتها بالنسبة إلى المتذكر نعلم بأن المتذكر مأمور بالعشرة بما في ذلك السورة لأننا نعلم بجزئيتها في حال التذكر ، وأما الناسي فلا يحتمل

أن يكون مأمورا بالتسعة أي بالأقل ؛ لأن الأمر بالتسعة لو صدر من الشارع لكان متوجِّها نحو الناسى خاصة لأن المتذكر مأمور بالعشرة لا بالتسعة ، ولا يعقل توجيه الأمر إلى الناسى خاصة ؛ لأن الناسي لا يلتفت إلى كونه ناسيا لينبعث عن ذلك الأمر ، والامتثال من المكلف يتوقف على وجود أمر متوجِّه إليه والإتيان بمتعلق الأمر على طبق المأمور به ، فالامتثال فرع توجّه الأمر ، ولكي نحكم بصحة صلاة الناسي لا بد من وجود أمر متوجّه إليه ، والمأمور به إما أن يكون الصلاة بتسعة أجزاء أي بدون السورة ، وهذا غير معقول لأن الناسي لا يلتفت إلى كونه ناسيا ، وإذا التفت فإنه يكون متذكرا ، فيجب عليه الإتيان بالصلاة مع السورة ، وإما أن يكون المأمور به هو الصلاة بعشرة أجزاء أي مع السورة ، وهو الأمر الذي يشمل المتذكر أيضا ، وهنا لو صلى صلاة بلا سورة فإن صلاته تكون باطلة لأن الصلاة الناقصة التي أتى بما ليست مصداقا للواجب يقينا لأن المطلوب منه الصلاة مع السورة وهو أتى بالصلاة بلا سورة . ولأنه يكون ناسيا فإنه يحتمل كون الصلاة الناقصة التي أتى بما حال نسيانه مسقطة للواجب عن ذمته ، فيوجد عنده شك في سقوط الواجب عن ذمته ، وهذا الشك يكون من حالات الشك في المسقط ، وفي حالات الشك في المسقط تجري أصالة الاشتغال لا البراءة لأنه على يقين باشتغال ذمته بالصلاة بعشرة أجزاء ، ولكنه أتى بصلاة بتسعة أجزاء ، فيشك بإفراغ ذمته ، ومع اليقين بدخول الصلاة ذات العشرة أجزاء في ذمته والشك في إفراغ ذمته حال الإتيان بالصلاة ذات التسعة أجزاء فإن أصالة الاشتغال تجري إلى أن يفرغ ذمته ويأتي بالصلاة ذات العشرة أجزاء أي مع السورة ، وتأتي تتمة الكلام عن ذلك في حلقة مقبلة ان شاء الله تعالى حيث يقول السيد الشهيد هناك بإمكان توجيه خطاب للناسي من الشارع ، وتجري البراءة الشرعية عن الجزء العاشر ، فيكتفي بالإتيان بالصلاة ذات التسعة أجزاء أي بلا سورة.

النتيجة:

في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في أجزاء الواجب تحري البراءة عن الزائد سواء كان الشك في أصل الجزئية أم في إطلاق الجزئية إلا في صورة الشك في إطلاق الجزئية بحيث يشمل الإطلاق الناسي أيضا فإن أصالة الاشتغال تحري ، وهذا على مستوى الحلقة الثانية ، وسيأتي في الحلقة الثالثة أن أصالة البراءة تحري في هذه الصورة أيضا .

الكتاب:

حالة احتمال الشرطية:

عالجنا فيما سبق حالة احتمال الجزء الزائد ، والآن نعالج حالة احتمال الشرط الزائد ، كما لو احتمل أن الصلاة مشروطة بالإيقاع في المسجد على نحو يكون إيقاعها في المسجد قيدا شرعيّا في الواجب .

وتحقيق الحال في ذلك أن مرجع القيد الشرعي - كما تقدّم - عبارة عن تحصيص المولى للواجب بحصة خاصة على نحو يكون الأمر متعلِّقا بذات الفعل وبالتّقيّد ، فحالة الشك في شرطية شيء مرجعها إلى العلم بوجوب ذات الفعل والشك في وجوب التّقيّد .

وهذا أيضا دوران بين الأقل والأكثر بالنسبة إلى ما أوجبه المولى على المكلف ، وليس دورانا بين المتباينين ، فلا يتصور العلم الإجمالي المنجِّز ، بل تجري البراءة عن وجوب التّقيّد

وقد يُفَصَّلُ بين أن يكون ما يَعْتَمِلُ شرطيّتَه مُعْتَمَلَ الشرطيّةِ في نفس متعلَّق الأمر ابتداءً أو في متعلَّق المتعلَّق أي الموضوع.

ففي خطاب "أَعْتِقْ رقبة" المتعلَّق للأمر هو العتق ، والموضوع هو الرقبة ، فتارة يحتمل كون الدعاء عند العتق قيدًا في الواجب ، وأخرى يحتمل كون الإيمان قيدا في الرقبة .

ففي الحالة الأولى: تجري البراءة ؛ لأن قيديّة الدعاء للمتعلَّق معناها تقيّده والأمر بهذا التقييد ، فيكون الشك في هذه القيدية راجعا إلى الشك في وجوب التقييد ، فتجري البراءة عنه .

وفي الحالة الثانية: لا تجري البراءة ؛ لأن قيديّة الإيمان للرّقبة لا تعني الأمر بهذا التّقييد لوضوح أن جعل الرقبة مؤمنة ليس تحت الأمر ، وقد لا يكون تحت الاختيار أصلا ، فلا يعود الشك في هذه القيديّة إلى الشك في وجوب التقييد لتجري البراءة .

والجواب: أن تقييد الرقبة بالإيمان وإن لم يكن تحت الأمر على تقدير أخذه قيدا ، ولكن تقيد العتق بإيمان الرقبة المعتوقة تحت الأمر على هذا التقدير ، فالشك في قيدية الإيمان شك في وجوب تقيد العتق بإيمان الرقبة ، وهو تقيد داخل في اختيار المكلف ، ويُعْقَلُ تعلق الوجوب به ، فإذا شك في وجوبه جرت البراءة عنه .

الشرح:

الحالة الثانية: احتمال الشرطية:

عالجنا فيما سبق حالة احتمال الجزء الزائد بالتفصيل المتقدّم ، وكان المشكوك فيها هو الجزء وهو الجزء الداخلي في الواجب ، والآن نعالج حالة احتمال الشرط الزائد ، والمشكوك فيها هو الشرط والقيد وهو الجزء الخارجي للواجب ، ويقال إن الجزء والشطر داخل أي داخل الواجب ، والقيد والشرط خارج أي خارج الواجب ، ووقع البحث في حالة احتمال الشرطية أنه يطبّق عليها القاعدة الثانوية أي البراءة الشرعية أو القاعدة الثالثة أي منجزية العلم الإجمالي ، فإذا شك المكلف في شرطية شيء في الواجب فيأتي السؤال التالي :

هل الأصل الجاري هو البراءة أو الاشتغال ؟

الجواب:

الأصل الجاري هو البراءة ، وتأتى هنا صورتان:

الصورة الأولى:

أن يكون الشك في أصل شرطية الشيء للواجب.

مثال:

إذا احتمل أن الصلاة مشروطة بالإيقاع في المسجد على نحو يكون إيقاعها في المسجد قيدا شرعيّا في الواجب ، فهنا تجري البراءة عن الشرط المشكوك وهو إيقاع الصلاة في المسجد لأن مرجع القيد والشرط الشرعي – كما تقدّم في بحث قاعدة تنوّع القيود وأحكامها من مباحث الدليل العقلي – عبارة عن تحصيص المولى للواجب بحصة خاصة على نحو يكون الأمر متعلّقا بذات الفعل وبالتّقيّد بهذا القيد ، وأما نفس القيد والشرط فهو خارج عن الواجب ، وحالة الشك في شرطية شيء مرجعها إلى العلم بوجوب ذات الفعل والشك في وجوب التّقيّد ، وهذا من موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر بالنسبة إلى ما أوجبه المولى على المكلف ، وليس دورانا بين المتباينين ، فلا يتصور العلم الإجمالي المنجّز ، بل تجري البراءة عن وجوب التّقيّد ؛ لأن وجوب الأقل – وهو وجوب الصلاة في المثال – معلوم ، وأما الزائد – وهو وجوب الإيقاع في المسجد – فهو مشكوك ، فتجري البراءة عن الزائد ، والنتيجة أن الصلاة تكون صحيحة سواء وقعت في المسجد أم في غيره .

الصورة الثانية:

أن يشك في إطلاق الشيء بعد العلم بشرطية هذا الشيء ، وتحري البراءة عن إطلاق الشرط ويقتصر على القدر المتيقَّن .

مثال:

إذا علم المكلف بشرطية الطهارة المائية في الصلاة ، ولكنه يشك أنها مختصة بالصحيح أو مطلقة تشمل الصحيح والمريض ، فتجري البراءة عن شمولها للمريض لأن شرطية الطهارة المائية بالنسبة إلى الصحيح معلومة وهو القدر المتيقَّن فتتنجَّز في حق الصحيح ، وأما شرطيتها بالنسبة إلى المريض فهي مشكوكة ، فتجري البراءة عنها .

النتيجة :

الشك في شرطية شيء للواجب مجرى للبراءة سواء كان الشك في أصل الشرطية أو في إطلاق الشرطية ، ويكون من باب دوران الأمر بين الأقل والأكثر ، فتجري البراءة عن الزائد ، وليس من باب دوران الأمر بين المتباينين حتى يتشكل علم إجمالي ونقول بجريان الاشتغال والاحتياط .

تفصيل بعض الأصوليين:

وقد يُفَصَّلُ بين حالتين من احتمال الشرطية والشك فيها ، وهما :

الحالة الأولى:

أن يكون ما يَحْتَمِلُ المكلفُ شرطيتَه مُحْتَمَلَ الشرطيّةِ في نفس متعلّق الأمر ابتداءً .

الحالة الثانية:

أن يكون ما يَخْتَمِلُ المكلفُ شرطيتَه مُحْتَمَلَ الشرطيّةِ في الموضوع أي متعلّق المتعلّق .

مثال:

في خطاب "أَعْتِقْ رقبة" يوجد حكم وهو وجوب العتق ، وهو مستفاد من صيغة فعل الأمر "أَعْتِقْ" ، والمتعلَّق للأمر هو الواجب وهو العتق ، والموضوع هو الرقبة وهو متعلَّق المتعلَّق ، كأننا نقول : "الرقبة يجب عتقها" ، وتوجد هنا حالتان :

الحالة الأولى :

يحتمل المكلف كون الدعاء عند العتق قيدًا في الواجب أي العتق وهو متعلَّق الأمر ، وفي هذه الحالة تجري البراءة عن الشرط المشكوك أي عن تقيد العتق بالدعاء واشتراطه به ؛ لأن قيدية الدعاء للمتعلَّق معناها تقيده والأمر بهذا التقييد ، فالشك في شرطية الدعاء في العتق معناه تقيّد العتق بالدعاء ، فيكون المأمور به هو ذات العتق وتقيّده بالدعاء ، فيكون الشك في

هذه القيدية راجعا إلى الشك في وجوب التقييد ، فتجري البراءة عن التقييد كما مرّ سابقا ؛ لأن الشك في شرطية شيء في الواجب يكون من باب دوران الأمر بين الأقل والأكثر ، فالأقل هو وجوب العتق مع تقيد العتق بالدعاء ، ويشك في التقييد بالدعاء ، فتجري البراءة عن الزائد وهو التقييد بالدعاء .

الحالة الثانية:

يحتمل المكلف كون الإيمان قيدًا في الموضوع أي الرّقبة وهو متعلَّق المتعلَّق ، وفي هذه الحالة لا تجري البراءة عن الشرط المشكوك ، وذلك لسببين :

السبب الأول:

أن قيديّة الإيمان للرّقبة لا تعني الأمر بهذا التّقييد لوضوح أن جعل الرقبة مؤمنة ليس تحت الأمر لأن الإيمان قيد الموضوع وليس متعلّقا للأمر ، والموضوع متقدّم على الحكم رتبة ، وبعد تحقق الموضوع وقيوده يوجد الحكم ، ولا يمكن أن يتعلّق الأمر بقيود الموضوع لأنه يعني تأخر قيود الموضوع عن الموضوع رتبة ، ويستحيل أن تكون القيود متقدمة ومتأخرة في نفس الوقت ، والإيمان من قيود الموضوع فلا يمكن أن يتعلّق به الأمر ، وهنا الشك في الإيمان لا يكون شكا في وجوب تقييد الحكم حتى يقال بجريان البراءة عنه .

السبب الثاني:

وقد لا يكون تحت اختيار المكلف أصلا لأن جعل الرقبة مؤمنة ليس بيد المكلف، والمكلف لا يجب عليه الإتيان بقيود الموضوع وليست من مسئوليته لأنها من قيود الوجوب لا من قيود الواجب، ولا يوجد وجوب قبل قيود الوجوب حتى يقال بسعي المكلف نحو تحقيق القيود، وقيود الواجب تقع تحت مسئولية المكلف دون قيود الوجوب، بالإضافة إلى أن كثيرا من قيود الوجوب ليست اختيارية للمكلف، فإن اتصاف الرقبة بالإيمان ليست باختيار المكلف بل باختيار العبد، وما لا يقع تحت اختيار المكلف لا يعقل تعلق الأمر به حتى يقال بإجراء البراءة عنه عند الشك في شرطيته.

النتيجة:

لا يعود الشك في هذه القيديّة إلى الشك في وجوب التقييد لتجري البراءة عنه ، فيجب على المكلف عتق رقبة مؤمنة عند الشك في شرطية اتصاف الرقبة بالإيمان .

الخلاصة:

تجري البراءة عند الشك في الشرط إذا كان الشرط المشكوك شرطا في المتعلَّق ، ويجري الاحتياط إذا كان الشرط المشكوك شرطا في الموضوع .

الرد على التفصيل:

إن تقييد الرقبة بالإيمان وإن لم يكن تحت الأمر على تقدير أخذه قيدا لأنه من قيود الموضوع ، وهو أيضا ليس باختيار المكلف ، ولكن تقيّد العتق بإيمان الرقبة المعتوقة تحت الأمر على هذا التقدير ، وأيضا تحت اختيار المكلف ، فيمكن للمكلف أن يختار عبدا مؤمنا إذا أراد أن يعتِق ، فالشك في قيدية الإيمان شك في وجوب تقيّد العتق بإيمان الرقبة ، والإيمان ليس قيدا للموضوع أي متعلَّق المتعلَّق بل هو قيد للمتعلّق ، فالإيمان شرط وقيد للعتق ، وهو تقيّد داخل في اختيار المكلف ، وَيُعْقَلُ تعلَّق الوجوب به ، فإذا شك في وجوب التقيّد جرت البراءة عنه لأنه شك بين الأقل والأكثر ، فوجوب العتق معلوم ، ولكن يوجد شك بين كونه مطلقا أو مشروطا بالإيمان فتجري البراءة عن الزائد أي البراءة عن شرط الإيمان .

النتيجة النهائية:

عند الشك في الشرطية تجري البراءة عن الشرط المشكوك مطلقا سواء كان الشرط شرطا للمتعلَّق أو شرطا للموضوع ، فالحالة الأولى والحالة الثانية لهما نفس الحكم وهو جريان البراءة عن الشرط المشكوك فيهما .

الكتاب:

حالات دوران الواجب بين التعيين والتخيير:

وقد يدور أمر الواجب الواحد بين التعيين والتخيير ، سواء كان التخيير المحتمَل عقليّا أو شرعيّا .

ومثال الأول : ما إذا علم بوجوب مردَّد بين أن يكون متعلِّقا بإكرام زيد كيفما اتّفق أو بإهداء كتاب له .

ومثال الثاني : ما إذا علم بوجوب مردَّد بين أن يكون متعلِّقا بإحدى الخصال الثلاث (العتق أو الإطعام أو الصيام) أو بالعتق خاصة .

وفي هذه الحالات نلاحظ أن العنوان الذي يتعلَّق به الوجوب مردَّد بين عنوانين متباينين وإن كان بينهما من حيث الصدق الخارجي عموم وخصوص مطلق ، وحيث إن الوجوب يتعلَّق بالعناوين صحّ أن يُدَّعَى وجود علم إجمالي بوقوع أحد العنوانين المتباينين في عالم المفهوم متعلَّق للوجوب ، ومجرّد أنّ أحدهما أوسع صدقا من الآخر لا يوجب كونهما من الأقل والأكثر ما داما متباينين في عالم العناوين والمفاهيم الذي هو عالم عروض الوجوب

وتعلّقه ، فالعلم الإجمالي بالوجوب – إذن – موجود ، ولكن هذا العلم مع هذا غير منجّز للاحتياط ورعاية الوجوب التعييني المحتمل ، بل يكفي المكلف أن يأتي بالجامع ولو في ضمن غير ما يحتمل تعيّنه ، وذلك لاختلال الركن الثالث من أركان تنجيز العلم الإجمالي المتقدّمة ، وهو أن يكون كل من الطرفين مشمولا في نفسه للبراءة بقطع النظر عن التعارض الحاصل بين الأصلين من ناحية العلم الإجمالي ، فإن هذا الركن لا يصدق في المقام ، وذلك لأن وجوب الجامع الأوسع صدقًا ليس مجرى للبراءة بقطع النظر عن التعارض بين الأصلين ؛ لأنه إن أريد بالبراءة عنه التوصّل إلى ترك الجامع رأسًا فهذا توصّل بالأصل المذكور إلى المخالفة القطعية التي تتحقق بترك الجامع رأسًا ، فإذا كان أصل واحد يؤدي إلى هذا المحذور تعذر جريانه ، وإن أريد بالبراءة عنه التأمين من ناحية الوجوب التخييري فقط فهو لغو لأن المكلف في حالة ترك الجامع رأسا يعلم أنه غير مأمون من أجل صدور المخالفة القطعية منه ، فأيّ أثر لنفي استناد عدم الأمن إلى جهة مخصوصة ؟!

و بهذا يتبرهن أن أصل البراءة عن وجوب الجامع لا يجري بقطع النظر عن التعارض ، وفي هذه الحالة تجري البراءة عن الوجوب التعييني بلا معارض .

الشرح:

الحالة الثالثة: دوران الواجب بين التعيين والتخيير:

مّر سابقا في بحث "التخيير والكفائية في الواجب" أن الواجب على قسمين:

١-الواجب التعييني:

هو الذي ليس فيه بدائل بل هو معيَّن في شيء واحد فقط.

٢-الواجب التخييري:

هو الواجب الذي يشتمل على بدائل ، ويكون المكلف ممتثلا عندما يأتي بواحد من هذه البدائل ، ويكون عاصيا إذا ترك جميع البدائل ، والتخيير له قسمان : تخيير عقلي وتخيير شرعي .

أ-التخيير العقلي:

هو التخيير الذي لم يذكر في الدليل الشرعي ، وإنما يحكم العقل فيه بالتخيير بين البدائل . مثال :

إذا أمر الشارع بإكرام زيد فإن العقل يدرك بأن إكرامه يتحقق بإعطائه هدية مالية أو بإهداء كتاب أو بدعوته على وليمة .

ب-التخيير الشرعى:

هو التخيير المذكور في الدليل الشرعي .

مثال:

كفارة إفطار العمد في شهر رمضان مرددة بين ثلاثة أشياء : عتق رقبة أو إطعام ستين مسكينا أو صيام شهرين متتابعين .

بعد هذه المقدمة نأتي الآن إلى بحثنا ، قد يدور أمر الواجب الواحد بين التعيين والتخيير ، فالمكلف يعلم بوجوب شيء ، ولكن يدور أمره بين أن يكون تعيينيّا أو تخييريّا سواء كان التخيير المحتمَل عقليّا أو شرعيّا .

مثال الواجب الواحد المردد بين التخيير العقلى والتعيين:

ما إذا علم بوجوب مردَّد بين أن يكون متعلِّقا بإكرام زيد كيفما اتّفق أو بإهداء كتاب له .

مثال الواجب الواحد المردد بين التخيير الشرعى والتعيين:

ما إذا علم بوجوب مردَّد بين أن يكون متعلِّقا بإحدى الخصال الثلاث (العتق أو الإطعام أو العتق أو الإطعام أو العتق خاصة .

سؤال:

هل الحالة الثالثة تدخل في دوران الأمر بين الأقل والأكثر فتجري أصالة البراءة عن الزائد أو في قاعدة منجزية العلم الإجمالي فيجري الاحتياط ؟

ملاحظة:

فبل الجواب لا بد من توضيح الأقل والأكثر في المقام ، فالأقل هو التخيير لأن المكلف يكون مخيرًا بين البدائل ، ويكون ممتثلا إذا أتى بواحد منها ، وأما التعيين فهو أن يأتي به ، ويكون ممتثلا إذا أتى به بالخصوص ، وذلك فيه مشقة على المكلف أكبر من التخيير ، فيكون هو الأكثر .

فإذا قلنا بجريان البراءة عن الأكثر فيمكن للمكلف أن يأتي بأحد البدائل أي بإعطاء زيد هدية مالية أو بإهداء كتاب أو بدعوته على وليمة في مورد التخيير العقلي وبالعتق أو الإطعام أو الصيام في مورد التخيير الشرعي ، وإذا قلنا بالاحتياط فيجب على المكلف الإتيان بالواجب التعييني أي إهداء كتاب في مورد التخيير العقلي والعتق في مورد التخيير الشرعي .

جواب السؤال:

يشترط في انعقاد العلم الإجمالي وجود التباين بين الطرفين ، وأما لو كان الطرفان متداخلين فيكونان من باب الأقل والأكثر ، فتجري البراءة عن الأكثر لأنه مشكوك ، فلكي نقول بأنه من موارد العلم الإجمالي لا بد من تصوير التباين بين العام والخاص أي بين إكرام زيد وإهداء كتاب له ، وهنا نلاحظ أن العنوان الذي يتعلَّق به الوجوب مردَّد بين عنوانين متباينين مستقلين عن بعضهما البعض وإن كان بينهما من حيث الصدق الخارجي عموم وخصوص مطلق لأن إهداء الكتاب مصداق خارجي من مصاديق الإكرام ، والإكرام عنوان ، وإهداء كتاب عنوان آخر ، وحيث إن الوجوب يتعلَّق بالعناوين في عالم المفاهيم صحّ أن يُدَّعَى وجود علم إجمالي بوقوع أحد العنوانين المتباينين في عالم المفهوم متعلَّقا للوجوب ، فيكون من موارد الشك المقرون بالعلم الإجمالي ، فيكون مجرى لأصالة الاشتغال والإتيان بالأكثر أي التعيين أي إهداء كتاب بالعلم الإجمالي ، فيكون مجرى لأصالة الاشتغال والإتيان بالأكثر أي التعيين أي إهداء كتاب في مورد التخيير العقلي والعتق في مورد التخيير الشرعي ، فيحصل القطع بفراغ الذمة .

إشكال:

إن أحد طرفي العلم الإجمالي - وهو الإكرام - أوسع من الآخر - أي إهداء كتاب - في عالم المصاديق ، فيكون الطرفان من باب الأقل والأكثر ، وليسا متباينين ليكونا من موارد العلم الإجمالي .

الجواب:

إن مجرّد أنّ أحد الطرفين أوسع صدقا من الآخر في الخارج لا يوجب كونهما من الأقل والأكثر لأنهما متباينان في عالم العناوين والمفاهيم الذي هو عالم عروض الوجوب وتعلّقه ، والأحكام تتعلّق بالعناوين والمفاهيم ولا تتعلّق بالأفعال الخارجية والمعنون الخارجي مباشرة كما مر سابقا في بحث "اجتماع الأمر والنهي" ، فالعلم الإجمالي بالوجوب موجود بين الطرفين أي التعيين من جهة والتخيير من جهة أخرى ، فتجري أصالة الاشتغال ، فيجب أخذ الواجب التعيين أي إهداء كتاب في مورد التخيير العقلي والعتق في مورد التخيير الشرعي ، ولكن مع وجود العلم الإجمالي بين متباينين فإن هذا العلم الإجمالي غير منجّز كما يأتي في التوضيح التالي وجود العلم الإجمالي بين متباينين فإن هذا العلم الإجمالي غير منجّز كما يأتي في التوضيح التالي

توضيح:

إن هذا العلم الإجمالي غير منجِّز للاحتياط ورعاية الوجوب التعيينيّ المحتمَل ، بل يكفي المكلف أن يأتي بالجامع – وهو الإكرام أو إحدى الخصال الثلاث في الكفارة – ولو في ضمن غير ما يحتمل تعيينه من إهداء كتاب أو العتق ، وذلك لاختلال الركن الثالث من أركان تنجيز العلم الإجمالي المتقدّمة ، والركن الثالث هو أن يكون كل من الطرفين مشمولا في نفسه للبراءة

بقطع النظر عن التعارض الحاصل بين الأصلين من ناحية العلم الإجمالي ، ولو كان أحد الطرفين لا تجري فيه البراءة لسبب غير التعارض فلا يكون العلم الإجمالي منجّزا ، وتحري البراءة عن الطرف الآخر بلا معارض ، وفي مقامنا لا يصدق الركن الثالث لأن الطرف الأعم - وهو التخيير - لا تجري فيه البراءة لأن وجوب الجامع الأوسع صدقًا ليس مجرى للبراءة بقطع النظر عن التعارض بين الأصلين ، فجريان البراءة في الطرف الأعم يدور بين أمرين :

الأمر الأول:

جريان البراءة في التخيير مع عدم الإتيان بالتعيين يؤدي إلى المخالفة القطعية ، وهذا معناه التوصل إلى ترك الجامع رأسا أي ترك الإكرام وترك إهداء الكتاب ، فيكون قد خالف الوجوب المعلوم للإكرام ، وترك الجامع رأسًا يؤدِّي إلى المخالفة القطعية ، والبراءة لا تجري في مورد يلزم من جريانها فيه المخالفة القطعية ، ولا فرق في عدم جريان البراءة بين أن تجري في الطرفين وبين أن تجري في طرف واحد إذا أدى جريانها إلى المخالفة القطعية .

الأمر الثاني :

جريان البراءة في التخيير مع الإتيان بالتعيين يكون لغوا لا فائدة فيه ، فإن أريد بالبراءة عن التخيير التأمين من ناحية الوجوب التخييري فقط فهو لغو لأن المكلف في حالة ترك الجامع رأسا يعلم أنه غير مأمون بسبب صدور المخالفة القطعية منه ، فنفي الوجوب عن التخيير يستلزم نفي الوجوب عن التعيين لأن نفي الأعم يستلزم نفي الأخص ، فلا يمكن أن يكون الأخص واجبا وهو التعيين ، فترك الإكرام يؤدي إلى ترك إهداء الكتاب ، وهذا معناه الوقوع في المخالفة القطعية ، ولا يوجد أي أثر لنفي استناد عدم الأمن إلى جهة مخصوصة أي أن إجراء البراءة عن الجامع يؤدي إلى المخالفة القطعية ، ولا توجد فائدة من إجراء البراءة في جهة مخصوصة – كإهداء كتاب – لا يأمن المكلف بتركها ويكون مستحقا للعقاب عند تركها .

النتيجة:

أصل البراءة عن وجوب الجامع - أي الوجوب التخييري - لا يجري بقطع النظر عن التعارض الناشئ من جريان البراءة في الطرفين ، وفي هذه الحالة تجري البراءة عن الوجوب التعييني بلا معارض .

النتيجة النهائية للحالات الثلاث:

البراءة الشرعية تجري عن الجزء المشكوك ، وعن الشرط المشكوك ، وعن التعيين عند دوران الواجب بين التعيين والتخيير .

وإلى هنا ينتهي البحث في قاعدة منجزية العلم الإجمالي ، وندخل البحث التالي في الاستصحاب .

الكتاب:

٢- الاستصحاب

تعريف الاستصحاب:

عُرِّفَ الاستصحابُ بأنه الحكم ببقاء ماكان ، وهو قاعدة من قواعد الاستنباط لدى كثير من المحقّقين ، ووظيفة هذه القاعدة على الإجمال أن كل حالة كانت متيقَّنة في زمان ومشكوكة بقاءً يمكن إثبات بقائها بهذه القاعدة التي تسمى بالاستصحاب .

وقد اختلف القائلون بالاستصحاب في أن الاعتماد عليه هل هو على نحو الأمارية أو على نحو الأمارية أو على نحو الأصل العملي ، كما اختلفوا في طريقة الاستدلال عليه ، فقد استدلّ بعضهم عليه بحكم العقل وإدراكِه – ولو ظنًّا – ببقاءِ الحالة السابقة ، وبعضهم بالسيرة العقلائية ، وبعضهم بالروايات .

ومن هنا وقع الكلام في كيفيّة تعريف الاستصحاب بنحو يكون محورًا لكل هذه الاتجاهات ، وصالحا لدعوى الأمارية تارة ، ودعوى الأصلية أخرى ، وللاستدلال عليه بالأدلة المتنوعة المذكورة .

ولذلك اعترض السيد الأستاذ على التعريف المتقدم بأنه إنما يناسب افتراض الاستصحاب أصلا ، وأما إذا افْتُرِضَ أمارةً فلا يصح تعريفه بذلك ، بل يجب تعريفه بالحيثيّة الكاشفة عن البقاء ، وليست هي إلا اليقين بالحدوث ، فينبغي أن يقال حينئذ إن الاستصحاب هو اليقين بالحدوث ، فلا يوجد معنى جامع يلائم كل المسالك يسمى بالاستصحاب .

وَيَرِدُ عليه :

أوّلا: أن حيثيّة الكاشفيّة عن البقاء ليست – على فرض وجودها – قائمة باليقين بالحدوث فضلا عن الشك في البقاء ، بل بنفس الحدوث ، بدعوى غلبة أن ما يحدث يبقى ، وليس اليقين إلا طريقا إلى تلك الأمارة ، كاليقين بوثاقة الراوي ، فلو أُرِيدَ تعريف الاستصحاب بنفس الأمارة لتعيّن أن يُعَرَّفَ بالحدوث مباشرة .

وثانيا: أنه سواء بُنِيَ على الأماريّة أو على الأصليّة لا شكّ في وجود حكم ظاهري مجعول في مورد الاستصحاب، وإنما الخلاف في أنه هل هو بنكتة الكشف أو لا، فلا ضرورة – على الأماريّة – في أن يُعَرَّفَ الاستصحاب بنفس الأمارة، بل تعريفه بذلك الحكم الظاهري المجعول يلائم كلا المسلكين أيضا.

وثالثا: أن بالإمكان تعريف الاستصحاب بأنه مرجعيّة الحالة السابقة بقاءً ، ويراد بالحالة السابقة اليقين بالحدوث ، وهذه المرجعيّة أمر محفوظ على كل المسالك والاتجاهات بالحالة السابقة اليقين بالحدوث ، وهذه المرجعيّة معا ، ويبقى المجال مفتوحًا لافتراض أي لسان بحل به الاستصحاب شرعًا: من لسان جعل الحالة السابقة منجِّزة ، أو لسان جعلها كاشفة ، أو جعل الحكم ببقاء المتيقَّن ؛ لأنّ المرجعيّة تنتزع من كل هذه الألسنة كما هو واضح .

الشرح:

٢ - الاستصحاب

مرّ سابقا أن الأصول العملية فيها أربع قواعد ، وقد تم البحث في ثلاث قواعد ، وهي : 1-القاعدة الأولية :

وهي البراءة العقلية بناء على مسلك المشهور وهو مسلك قبح العقاب بلا بيان ، وأصالة الاشتغال العقلي أو الاحتياط العقلي بناء على مسلك السيد الشهيد وهو مسلك حق الطاعة

٢ - القاعدة الثانية:

وهي البراءة الشرعية على المسلكين.

٣-القاعدة الثالثة:

وهي منجزية العلم الإجمالي .

ويأتي الآن البحث عن القاعدة الرابعة من القواعد العملية التي تعيّن الوظيفة العملية في حالة الشك في الحكم ، والقاعدة الرابعة هي الاستصحاب ، ودليله هو "لا تنقض اليقين بالشك" ، والاستصحاب مهم جدًّا في كثير من أبواب الفقه .

تعريف الاستصحاب:

عُرِّفَ الاستصحابُ بأنه "الحكم ببقاء ماكان" ، وهو ما أشار إليه الشيخ الأنصاري في الرسائل ، وتعريف صاحب الكفاية هو "الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شُكَّ في بقائه" .

والاستصحاب قاعدة من قواعد استنباط الحكم الشرعي لدى كثير من المحققين لا جميعهم ، ووظيفة هذه القاعدة على الإجمال أن كل حالة كانت متيقّنة في زمان ومشكوكة بقاءً يمكن إثبات بقائها بهذه القاعدة ، فإذا تيقّن بوجود شيء سابقا ثم شك في بقائه فإنه يحكم ببقاء ذلك المتيقّن .

مثال 1:

إذا كان على يقين من وضوئه ثم شك في صدور ناقض له فيستصحب وضوءه ويحكم ببقائه على الوضوء ، ويمكنه أن يصلى بهذا الوضوء .

سؤال : هل الاستصحاب أمارة أو أصل عملي ؟ وما هو الدليل عليه ؟ الجواب :

القائلون بالاستصحاب متّفقون على أنه قاعدة من قواعد استنباط الحكم الشرعي ، ولكنهم اختلفوا في أمرين :

الأمر الأول:

اختلفوا في أنه أمارة أو أصل عملي ، ويوجد ثلاثة فروق بين الأمارة والأصل العملي ، وهي

الفرق الأول:

أنه في الأمارة الملاك التام لجعلها هو الكاشفية أي الاحتمال ، فتكون العلة التامة لجعل الأمارة هو الكشف الناقص لأنه في القطع فقط يوجد الكشف التام ، وفي الأصل العملي ملاك جعله هو نوعية الحكم المشكوك لوحدها أي المحتمل لوحده - كما في البراءة - أو نوعية الحكم المشكوك والكشف أي الاحتمال والمحتمل معا بحيث يكون الكشف والاحتمال هو جزء الملاك لجعله أي جزء العلة ، ويكون جزء العلة الثاني هو المحتمل ، كما في قاعدة الفراغ .

الفرق الثاني :

الأمارة ليست حكما بل هي كاشفة عن الحكم ، وأما الأصل العملي فهو بنفسه حكم شرعي ، وليس كاشفا عن الحكم الشرعي .

الفرق الثالث:

أن الأمارة تعيّن الحكم الشرعي ، وأما الأصل العملي فتعيّن الوظيفة العملية للمكلف عند الشك في الحكم الشرعي ولا تعيّن الحكم الشرعي .

سؤال : ما هي الثمرة المترتّبة على كون الاستصحاب أمارة أو أصلا عمليّا ؟

الجواب:

تظهر الثمرة في المداليل الالتزامية أي المثبّتات ، فَمُثْبَتات الأمارة حجة ، ومثبّتات الأصل العملي ليست بحجة .

الأمر الثاني :

اختلفوا في طريقة الاستدلال عليه ، وسيأتي هذا البحث تفصيلا في مبحث "أدلة الاستصحاب" ، والسيد الشهيد هنا يريد أن يذكر طرق الاستدلال دون التحقيق فيها وتقييمها ، وتوجد ثلاث طرق :

الطريقة الأولى:

الاستدلال بحكم العقل وإدراكِه ، فالعقل يدرك بقاء الحالة السابقة ولو إدراكا ظنّيّا لا قطعيّا ، فيدرك أن ما وُجِدَ يبقى على حاله .

الطريقة الثانية:

الاستدلال بالسيرة العقلائية ، فالسيرة العقلائية قائمة على العمل على بقاء الحالة السابقة

الطريقة الثالثة:

الاستدلال بالروايات ، وسيأتي فيما بعد إن شاء الله تعالى .

التعريف الجامع للاستصحاب:

ومن هنا وقع الكلام في كيفيّة تعريف الاستصحاب تعريفا جامعا بنحو يكون ملائما لجميع هذه الاتجاهات ، فيكون صالحا للحوى الأمارية ودعوى الأصلية ، ويكون صالحا للطرق المختلفة في الاستدلال على الاستتصحاب .

اعتراض السيد الخوئي على التعريف السابق:

قال السيد الخوئي بأنه لا يمكن الإتيان بتعريف واحد جامع ، فاعترض على التعريف المتقدّم - وهو "الحكم ببقاء ماكان" - بأنه إنما يناسب كون الاستصحاب أصلا عمليا فقط ، وأما إذا كان الاستصحاب أمارةً فلا يصحّ تعريفه بالتعريف المتقدّم لأن الأمارة كاشفة عن الحكم وليست حكما ، فيجب تعريف الاستصحاب بالحيثيّة الكاشفة عن البقاء لأن ملاك

جعل الأمارة هو الكاشفية ، والحيثية الكاشفة ليست إلا اليقين بالحدوث وأن ما يحدث يبقى غالبا ، فإذا حدث شيء وتيقن به الإنسان ثم شك فيه فهو باق في الأغلب ، لذلك فإن التعريف الصحيح بناء على كون الاستصحاب أمارة هو "اليقين بالحدوث والشك في البقاء" ، فالنتيجة أنه لا يوجد تعريف جامع يلائم جميع المسالك .

جواب السيد الشهيد على الاعتراض:

أجاب السيد الشهيد على الاعتراض بثلاثة أجوبة:

الجواب الأول:

لو سلّمنا برأي السيد الخوئي وقلنا بأن الاستصحاب أمارة وأنه يجب تعريفه بحيثية الكاشفية فإن حيثيّة الكاشفيّة عن البقاء ليست قائمة باليقين بالحدوث ، بل هي قائمة بنفس الحدوث ، بدعوى أن ما يحدث يبقى غالبا ، وليس اليقين إلا طريقا إلى تلك الأمارة وهي الحدوث ، واليقين ليس له دخالة في أن ما يحدث يبقى ، كاليقين بوثاقة الراوي ، فإن حجية خبر الثقة متقوّمة بوثاقة الراوي لا باليقين بوثاقة الراوي ، وإنما اليقين طريق لمعرفة وثاقة الراوي ، وليس لليقين دخالة في حجية خبر الثقة مع أن خبر الثقة أمارة ، فلو أُريد تعريف الاستصحاب بنفس الأمارة لتعيّن أن يُعرّف بالحدوث مباشرة لا باليقين بالحدوث ، فكاشفية الاستصحاب تكون متقوّمة بالحدوث لا باليقين بالحدوث .

توضيح قول السيد الشهيد: "أن حيثية الكاشفية عن البقاء ليست - على فرض وجودها - قائمة باليقين بالحدوث فضلا عن الشك في البقاء" ، هو أنه يظهر من كلمات السيد الخوئي أن حيثية الكاشفية في الاستصحاب لها ركنان: اليقين بالحدوث ، والشك في البقاء ، ورد السيد الشهيد على ركنية اليقين بالحدوث ، وقال بأنه يكفي الحدوث لا اليقين بالحدوث ، وبالنسبة للركن الثاني لا يشترط الشك في البقاء ، بل يكفي الشك في الارتفاع ، وسيأتي توضيح ذلك في البحث القادم إن شاء الله تعالى .

الجواب الثاني :

كان اعتراض السيد الخوئي هو أن الاستصحاب إذا كان أمارة فلا يصح تعريفه بالحكم لأن الأمارة كاشفة عن الحكم وليست حكما ، والجواب على ذلك أن السيد الخوئي يقسِم الأحكام الظاهرية إلى أمارات وأصول ، فسواء بُنِيَ على أن الاستصحاب أمارة أو أصل عملي فإنه يوجد حكم ظاهري مجعول في مورد الاستصحاب ، فالأمارة حكم شرعي ، كما أن الأصل العملي حكم شرعي ، وإنما الفرق بينهما في ملاك جعل الحجية لهما ، أنه هل هو بنكتة الكشف أو لا ، فملاك جعل الحجية في الأمارة هو نكتة الكشف ، وملاك جعل

الحجية في الأصل العملي هو نوع الحكم المشكوك لا الكشف ، والكشف وعدم الكشف مرتبطان بملاك الحكم لا بالحكم ، فلا ضرورة - بناء على الأمارية - في أن يُعَرَّفَ الاستصحاب بنفس الأمارة وبحيثية الكاشفية ، بل تعريفه بذلك الحكم الظاهري المجعول يلائم كلا المسلكين ، فيمكن تعريف الاستصحاب بالحكم الظاهري وهو "الحكم ببقاء ماكان" . الجواب الثالث :

لو قلنا بأن التعريف السابق للاستصحاب في الجواب الثاني ليس تعريفا جامعا للأمارية والأصلية فبالإمكان الإتيان بتعريف جامع يلائم كون الاستصحاب أمارة أو أصلا عمليا ، وهذا التعريف هو "مرجعيّة الحالة السابقة بقاءً" ، ويراد بالحالة السابقة اليقين بالحدوث ، فإن كانت الحالة السابقة هي الطهارة فالآن نبني على الطهارة ، وهذه المرجعيّة أمر محفوظ على كل المسالك والاتجاهات ؛ لأنها عنوان ينتزع من الاستصحاب سواء كان أمارة أم أصلا عمليا .

وهو أيضا تعريف جامع يناسب الألسنة الشرعية المتعددة التي تجعل الحجية للاستصحاب ، فيبقى المجال مفتوحًا لافتراض أي لسان يجعل به الاستصحاب شرعًا: من جعل الحالة السابقة منجّزة ، أو جعلها كاشفة ، أو جعل الحكم ببقاء المتيقّن ؛ لأنّ المرجعيّة تنتزع من كل هذه الألسنة ، وتوضيح ذلك :

مر سابقا في بحث "حجية القطع" أن خصائص القطع ثلاث ، وهي : أولا الكاشفية فالقطع كاشف عن متعلَّقه ، وثانيا المحركية نحو ما قطع به فيعمل على وفق المقطوع به ، وثالثا المنجزية والمعذرية ، ويأتى السؤال التالى :

هل الأمارة – كخبر الثقة – لها جميع خصائص القطع أو بعضها فقط ؟ وعندما يجعل الشارع خبر الثقة حجة فما هو المقصود بحجية خبر الثقة ؟ الجواب :

توجد عدة آراء في تصوير معنى حجية الأمارة - كخبر الثقة - ، وهي : الرأي الأول للميرزا النائيني :

معنى جعل الحجية لخبر الثقة هو جعل الخصوصية الأولى له وهي الكاشفية ، فخبر الثقة يفيد الكشف الظني الناقص ، ولكن الشارع تمّم كشفه ونزّله منزلة القطع والكاشف التام وجعله طريقا إلى الواقع ، فحجية خبر الثقة تعني جعل الكاشفية له ، وبالتالي تترتب عليه المحركية والمنجزية والمعذرية ، وهذا هو مسلك جعل الطريقية .

الرأي الثاني لصاحب الكفاية:

معنى جعل الحجية لخبر الثقة هو جعل المنجزية والمعذرية له ، فالشارع نزّل الأمارة منزلة القطع في الخصوصية الثالثة .

الرأي الثالث للشيخ الأنصاري:

معنى جعل الحجية لخبر الثقة هو جعل الحكم المماثل على طبق مؤدَّى الأمارة ، وهو مسلك جعل الحكم المماثل ، فإذا أخبر الثقة بحكم فإن الشارع يجعل في عهدة المكلف حكما مماثلاً لما أخبر به الثقة .

وبناء على كون الاستصحاب أمارة تأتي هذه الآراء في تصوير حجية الاستصحاب ، وتعريف الاستصحاب ب "مرجعية الحالة السابقة" يلائم كون الاستصحاب أمارة أو أصلا عمليا ، كما يلائم الآراء الثلاثة في تفسير حجية الاستصحاب ، ونأتي للآراء الثلاثة :

بناء على الرأي الأول:

معنى جعل الحجية للاستصحاب هو جعل الخصوصية الأولى له وهي الكاشفية ، فيكون معنى حجيته هو جعل الحالة السابقة كاشفة .

بناء على الرأي الثاني:

معنى جعل الحجية للاستصحاب هو جعل الخصوصية الثالثة له وهي المنجزية والمعذرية ، فيكون معنى حجيته هو جعل الحالة السابقة منجِّزة .

بناء على الرأي الثالث:

معنى جعل الحجية للاستصحاب هو جعل حكم مماثل للحالة السابقة ، وجعل الخصوصية الثانية له وهو المحركية والحكم ببقاء المتيقن والعمل على وفقه ، فيجعل الشارع حكما مماثلا للمتيقن ، وتكون له المحركية .

النتيجة:

يمكن وضع تعريف يناسب جميع المسالك والآراء في تصوير حجية الاستصحاب ، وهو تعريفه به "مرجعية الحالة السابقة" ، وهذا التعريف يناسب كون الاستصحاب أمارة أو أصلا عمليا ، ويناسب الألسنة الثلاثة في بيان حجية الاستصحاب ، وهكذا يمكن الرد على اعتراض السيد الخوئي بأنه يمكن تصوير تعريف جامع يناسب جميع المسالك والاتجاهات والآراء .

التمييز بين الاستصحاب وغيره:

هناك قواعد مزعومة تشابه الاستصحاب ، ولكنها تختلف عنه في حقيقتها ، منها :

قاعدة اليقين : وهي تشترك مع الاستصحاب في افتراض اليقين والشك ، غير أن الشك في موارد القاعدة يتعلَّق بنفس ما تعلَّق به اليقين وبلحاظ نفس الفترة الزمنية ، وأما في موارد الاستصحاب فالشك يتعلَّق ببقاء المتيقَّن لا بنفس المرحلة الزّمنيّة التي تعلَّق بما اليقين .

وإذا أردنا مزيدا من التدقيق أمكننا أن نلاحظ أن الاستصحاب لا يتقوّم دائما بالشك في البقاء ، فقد يجري بدون ذلك ، كما إذا وقعت حادثة ، وكان حدوثها مردّدًا بين الساعة الأولى والساعة الثانية ، ويشك في ارتفاعها ، فإننا بالاستصحاب نثبت وجودها في الساعة الثانية مع أن وجودها المشكوك في الساعة الثانية ليس بقاءً على أي حال ، بل هو مردّد بين الحدوث والبقاء ، ومع هذا يثبت بالاستصحاب ، ولهذا كان الأولى أن يقال : إن الاستصحاب مبني على الفراغ عن ثبوت الحالة المراد إثباتها ، وقاعدة اليقين ليست كذلك .

ومن نتائج الفرق المذكور بين الاستصحاب وقاعدة اليقين أن الشك في موارد قاعدة اليقين ناقض تكوينًا لليقين السابق ، ولهذا يستحيل أن يجتمع معه في زمان واحد ، وأما الشك في موارد الاستصحاب فهو ليس ناقضًا حقيقة .

ومنها: قاعدة المقتضي والمانع: وهي القاعدة التي يُبْنَى فيها عند إحراز المقتضي والشك في وجود المانع على انتفاء المانع وثبوت المقتضى - بالفتح - ، وهذه القاعدة تشترك مع الاستصحاب في وجود اليقين والشك ، ولكنهما فيها متعلّقان بأمرين متغايرين ذاتًا ، وهما المقتضي والمانع ، خلافا لوضعهما في الاستصحاب حيث إن متعلّقهما واحد ذاتًا فيه .

وكما تختلف هذه القواعد في أركاها المقوِّمة لها كذلك في حيثيّات الكشف النّوعيّ المزعومة فيها ، فإن حيثيّة الكشف في الاستصحاب تقوم على أساس غلبة أن الحادث يبقى ، وحيثيّة الكشف في قاعدة اليقين تقوم على أساس غلبة أن اليقين لا يخطئ ، وحيثيّة الكشف في قاعدة المقتضي والمانع تقوم على أساس غلبة أن المقتضيات نافذة ومؤثرة في معلولاتها .

والبحث في الاستصحاب يقع في عدة مقامات:

الأول : في أدلَّته .

والثاني: في أركانه التي يتقوَّم بها.

والثالث: في مقدار ما يثبت بالاستصحاب.

والرابع: في عموم جريانه.

والخامس: في بعض تطبيقاته.

وسنتكلم في هذه المقامات تباعا إن شاء الله تعالى .

الشرح:

التمييز بين الاستصحاب وغيره:

هناك قواعد تشابه الاستصحاب ، ولكنها تختلف عنه في حقيقتها ، وطرح السيد الشهيد هنا قاعدتين :

١ -قاعدة اليقين .

٢-قاعدة المقتضِي والمانع.

ووجه الشبه بين هاتين القاعدتين والاستصحاب هو وجود اليقين والشك ، وتوجد اختلافات بينهما وبين الاستصحاب ، لذلك يتم البحث هنا في وجوه الاختلاف بين الاستصحاب والقاعدتين .

ويقع التمييز في أمرين:

١ - التمييز بلحاظ الأركان المقوِّمة لكل قاعدة .

٢-التمييز بلحاظ حيثيّة الكشف النوعي لكل قاعدة .

التمييز بين الاستصحاب وغيره بلحاظ الأركان المقوّمة:

ونأتي إلى القاعدتين:

أوّلا: قاعدة اليقين:

وهي تشترك مع الاستصحاب في وجود اليقين والشك ، وتختلف عن الاستصحاب في أن الشك في موارد قاعدة اليقين يتعلَّق بنفس ما تعلَّق به اليقين وبلحاظ نفس الفترة الزمنية ، ففي قاعدة اليقين توجد وحدة المتعلَّق ذاتا ، وتوجد وحدة في زمان اليقين والشك ، والشك اللاحق يسري إلى نفس اليقين السابق بحيث يتّحد معه زمانا .

مثال قاعدة اليقين:

إذا كان المكلف على يقين من عدالة زيد بشهادة عادلين ، فإذا تبيَّن فسق الشاهدين فإنه يشك في عدالة زيد ، فتوجد يشك في عدالة زيد ، فهذا الشك يسري إلى نفس اليقين السابق ، فيشك بعدالة زيد ، ويوجد اتحاد في زمان اليقين والشك .

وأما في موارد الاستصحاب فالشك يتعلَّق ببقاء المتيقَّن لا بنفس المرحلة الزّمنيّة التي تعلَّق بحا اليقين بل في مرحلة زمنية لاحقة ، واليقين يتعلَّق بحدوث المتيقَّن ، فتوجد في الاستصحاب وحدة المتعلَّق ذاتا ، ويوجد اختلاف في زمان اليقين والشك حيث يوجد يقين سابق وشك لاحق من حيث الزمان ، فيوجد يقين سابق وشك لاحق في زمانين مختلفين بحيث لا يسري الشك إلى اليقين .

مثال الاستصحاب:

إذا كان المكلف على يقين من طهارة الثوب في الساعة الأولى ثم شك في بقاء الطهارة في الساعة الثانية فيستصحب بقاء الطهارة في الساعة الثانية ، فتوجد وحدة المتعلَّق وهو طهارة الثوب ، ويوجد اختلاف في زمان اليقين والشك ، فاليقين سابق والشك لاحق من حيث الزمان .

تحقيق السيد الشهيد:

قول المشهور هو أن ركني الاستصحاب هما اليقين السابق بالحدوث والشك اللاحق في البقاء ، وإذا أردنا مزيدا من التدقيق لبيان الفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين أمكننا أن نلاحظ أن الاستصحاب لا يتقوَّم دائما بالشك في البقاء ، فقد يجري الاستصحاب أحيانا بدون الركن الثاني أي الشك في البقاء .

مثال:

إذا تيقَّن بوقوع حادثة كنجاسة الثوب ، ولكنه تردَّد في وقت حدوثها حيث كان وقت الحدوث مردَّدًا بين الساعة الأولى والساعة الثانية ، ويشك في ارتفاعها الآن ، فإننا بالاستصحاب نثبت وجودها في الساعة الثانية مع أن وجودها المشكوك في الساعة الثانية ليس بقاءً على أي حال ، بل هو بقاء في حال وقوع الحادثة في الساعة الأولى ، وفي الساعة الثانية وجودها مردَّد بين الحدوث والبقاء ، فالحادثة إذا كانت قد وقعت في الساعة الأولى يكون شكه في الساعة الثانية شكا في البقاء ، ويجري الاستصحاب لوجود كلا الركنين : اليقين بالحدوث والشك في البقاء ، وأما إذا كانت الحادثة قد وقعت في الساعة الثانية فيوجد شك في الارتفاع ، ولا يوجد شك في البقاء ، بل هو شك مردَّد بين الحدوث والبقاء ، فالساعة الثانية هي ساعة الحدوث ، ويوجد الشك في الارتفاع في الساعة الثانية أيضا ، ومع هذا يثبت وجودها في ساعة الحدوث ، ويوجد الشك في الارتفاع في الساعة الثانية أيضا ، ومع هذا يثبت وجودها في

الساعة الثانية بالاستصحاب مع أن الركن الثاني وهو الشك في البقاء غير موجود ، فيكون الشرط المطلوب لجريان الاستصحاب هو اليقين السابق والشك اللاحق حتى لو لم يصدق على الشك أنه شك في البقاء ، فيوجد يقين بوقوع الحادثة ويشك في ارتفاعها ، فيستصحب بقاء الحادثة ، وأما إذا قلنا بأن الشرط هو اليقين بالحدوث والشك في البقاء فإن الاستصحاب لا يجري لعدم وجود الركن الثاني أي الشك في البقاء ، فالشك في البقاء ليس مقوِّما للاستصحاب ، نعم اليقين بالحدوث مقوِّم للاستصحاب .

ولهذا كان الأوْلَى في الفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين أن يقال إن الاستصحاب مبني على الفراغ عن ثبوت الحالة المراد إثباتها ، ففي الاستصحاب الحالة السابقة مفروغ عن ثبوته ، وأما في لذلك يتقوّم الاستصحاب بركنين : اليقين بالحدوث والشك في شيء فرغ عن ثبوته ، وأما في قاعدة اليقين فإن الحالة السابقة ليس مفروغا عن ثبوتها بسبب سريان الشك إلى اليقين ، وهذا هو الفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين .

ومن نتائج الفرق المذكور بين الاستصحاب وقاعدة اليقين أن الشك في موارد قاعدة اليقين ناقض تكوينًا وحقيقةً لليقين السابق ، ولهذا يستحيل أن يجتمع معه في زمان واحد لأن الشك يتعلَّق بنفس ما تعلَّق به اليقين ويسري الشك إلى اليقين ويتّحد معه زمانا ، فيكون ناقضا له ، وفي المثال السابق الشك في عدالة الشاهدين ينقض اليقين بعدالة زيد ، فيزول اليقين ويحلّ محلّه الشك ، وأما الشك في موارد الاستصحاب فهو ليس ناقضًا حقيقة ، فاليقين السابق يبقى على حاله ولا يسري إلى اليقين ، فاليقين تعلَّق بشيء على حاله ، والشك تعلَّق بشيء فرغ عن ثبوته ، نعم متعلَّقهما واحد ذاتا ، ولكن زمان اليقين غير زمان الشك ، فيجتمع اليقين والشك في زمان واحد ، ففي هذه اللحظة الزمنية يوجد عند زمان الشك ، فيجتمع اليقين والشك في شيء فرغ عن ثبوته ، ولا يكون الشك اللاحق ناقضا لليقين السابق .

إشكال:

من أدلة الاستصحاب الروايات التي مضمونها "لا تنقض اليقين بالشك أبدا" ، فإذا كان الشك اللاحق غير ناقض لليقين السابق فهذا خلاف مضمون الروايات التي تقول بالنقض .

الجواب :

المراد من عدم النقض في الروايات ليس عدم النقض التكويني الحقيقي ، بل المراد هو عدم النقض التعبدي وأن يعمل على طبق اليقين السابق كأن الشك غير موجود .

ثانيا: قاعدة المقتضى والمانع:

وهي القاعدة التي يُبْنَى فيها عند إحراز المقتضي وتحقق الشرط والشك في وجود المانع على انتفاء المانع وثبوت المقتضَى - بالفتح - ، والمقتضَى هو المعلول .

مثال:

إذا علم بوجود النار - أي المقتضِي - ، وعلم بقرب الورقة - أي الشرط - منها ، ولكنه شك في رطوبة الورقة - أي المانع - ، فيحكم بانتفاء الرطوبة ، ويثبت بذلك الاحتراق - أي المقتضى والمعلول - .

وهذه القاعدة تشترك مع الاستصحاب في وجود اليقين والشك ، ولكن تختلف في أن اليقين والشك في هذه القاعدة متعلّقان بأمرين متغايرين ذاتًا ، فإن متعلّق اليقين هو المقتضي ، ومتعلّق الشك هو المانع ، فالمتيقّن والمشكوك أمران مختلفان ذاتا ، خلافا لوضع اليقين والشك في الاستصحاب حيث إن متعلّقهما واحد ذاتا فيه ، فالمتيقّن والمشكوك شيء واحد ذاتا ، كطهارة الثوب ، ولكن الاختلاف بينهما في الزمان ، فاليقين يكون في حدوث الشيء ، والشك يكون في بقاء هذا الشيء .

التمييز بين الاستصحاب وغيره بلحاظ الحيثيّة الكاشفة:

وكما تختلف هذه القواعد في أركانها المقوّمة لها كذلك تختلف في حيثيّات الكشف النّوعيّ فيها ، فإن نكتة الكشف التي على أساسها جعل الشارع الحجية للاستصحاب تختلف عن نكتة الكشف الموجودة في قاعدة اليقين وفي قاعدة المقتضي والمانع ، فإن حيثيّة الكشف في الاستصحاب تقوم على أساس غلبة أن الحادث يبقى ، فما يتيقّن بحدوثه ثم يشك في بقائه فإنه يبقى على الأغلب ، وحيثيّة الكشف في قاعدة اليقين تقوم على أساس غلبة أن اليقين لا يخطئ ، فإذا حصل اليقين عند الإنسان فإن اليقين لا يخطئ على الأغلب ، وحيثيّة الكشف في قاعدة المقتضي والمانع تقوم على أساس غلبة أن المقتضيات نافذة ومؤثرة في معلولاتها ، فإذا تحقّق المقتضى على الأغلب .

بحوث الاستصحاب:

والبحث في الاستصحاب يقع في عدة مقامات:

المقام الأول: في أدلّة الاستصحاب.

المقام الثاني: في أركان الاستصحاب التي يتقوَّم بها .

المقام الثالث: في مقدار ما يثبت بالاستصحاب.

المقام الرابع: في عموم جريان الاستصحاب.

المقام الخامس: في بعض تطبيقات الاستصحاب.

وسنتكلم في هذه المقامات تباعا إن شاء الله تعالى .

الكتاب:

١ – أدلة الاستصحاب

وقد استدلّ على الاستصحاب تارة بأنه مفيد للظن بالبقاء ، وأخرى بجريان السيرة العقلائية عليه ، وثالثة بالروايات .

أما الأول: فهو ممنوع صغرى وكبرى ، أما صغرويا فلأن إفادة الحالة السابقة بمجرّدها للظن بالبقاء ممنوعة ، وإنما قد تفيد لخصوصية في الحالة السابقة من حيث كونها مقتضية للبقاء والاستمرار .

وقد يُسْتَشْهَدُ لإفادة الحالة السابقة للظن بنحو كلّيّ بجريان السيرة العقلائية على العمل بالاستصحاب ، والعقلاء لا يعملون إلا بالطرق الظنية والكاشفة .

ويرد على هذا الاستشهاد: أن السيرة العقلائية على افتراض وجودها فالأقرب في تفسيرها أنها قائمة بنكتة الألفة والعادة لا بنكتة الكشف، ولهذا يقال بوجودها حتى في الحيوانات التي تتأثّر بالألفة.

وأما كبرويًا فلعدم قيام دليل على حجية مثل هذا الظن .

وأما الثاني: ففيه أن الجري والانسياق العملي على طبق الحالة السابقة وإن كان غالبا في سلوك الناس، ولكنه بدافع من الألفة والعادة التي توجب الغفلة عن احتمال الارتفاع أو الاطمئنان بالبقاء في كثير من الأحيان، وليس بدافع من البناء على حجية الحالة السابقة في إثبات البقاء تعبدا.

الشرح:

المقام الأول: أدلة الاستصحاب

استدل الأصوليون على الاستصحاب بعدة أدلة ، وهي :

الدليل الأول: الدليل العقلي:

يمكن تشكيل قياس من الشكل الأول لإثبات حجية الاستصحاب كما يلي: المقدمة الصغرى: الاستصحاب مفيد للظن بالبقاء لأن ما حدث يبقى غالبا. المقدمة الكبرى: كل ما كان مفيدا للظن بالبقاء فهو حجة.

النتيجة: الاستصحاب حجة.

أما الصغرى فإن الركن الأول للاستصحاب هو اليقين بالحدوث ، والعقل يدرك أن ما يحدث يبقى على الأغلب ، وهذا إدراك ظني ، فالشيء الحادث يبقى غالبا ، فيدرك العقل بقاء المتيقن على نحو الظن .

وأما الكبرى فكل ماكان مفيدا للظن يكون حجة لحجية مطلق الظن.

رد الدليل الأول:

ويأتي الرد في الصغرى والكبرى كما يلي:

رد الصغرى:

إفادة الحالة السابقة بمجرّدها للظن بالبقاء ممنوعة حيث لا يوجد عندنا قطع بأن كل ما يحدث يبقى ، ولا توجد قاعدة كلية بأن ما يحدث يبقى غالبا ، وإنما قد تفيد الظن لخصوصية في الحالة السابقة من حيث كونما مقتضية للبقاء والاستمرار ، فالشيء المتيقَّن إذا كان فيه قابلية البقاء والاستمرار فالحالة السابقة تفيد الظن بالبقاء ، فالظن بالبقاء يرتبط بالشيء المتيقَّن نفسه إن كان فيه قابلية البقاء أو لم تكن فيه قابلية البقاء .

مثال قابلية البقاء:

من كان شابا ففيه قابلية بقاء واستمرار حياته ، فإذا شككنا بعد سنة ببقائه حيا فحالته السابقة تفيد الظن بحياته الآن .

مثال عدم قابلية البقاء:

شعلة الشمعة ليس فيها قابلية البقاء والاستمرار ، فإذا شككنا ببقائها مشتعلة بعد أسبوع فإننا لا نبني على بقائها مشتعلة لأن الحالة السابقة لا تفيد الظن بالبقاء والاستمرار .

الاستشهاد بالسيرة العقلائية:

قد يُسْتَشْهَدُ لإفادة الحالة السابقة للظن كقاعدة كليّة وعلى نحو الموجبة الكلية بجريان السيرة العقلائية دائما على العمل بالاستصحاب وبقاء الحالة السابقة ، فالحالة السابقة تفيد الظن بالبقاء مطلقا لا لأجل خصوصية فيها ، والعقلاء لا يعملون إلا بالطرق الظنية والكاشفة لا تعبّدا ، مثلا في خبر الثقة يعمل العقلاء به لأنه كاشف عن الواقع غالبا ، كذلك هنا يعملون بالحالة السابقة لأنما كاشفة عن الواقع ومفيدة للظن بالبقاء ، ولا يعملون بالحالة السابقة تعبّدا ، والسيرة العقلائية هنا تثبت لنا صغرى الدليل العقلي ، وليس الاستدلال بالسيرة العقلائية هنا استدلالا على الاستصحاب لأنه سيأتي في الدليل الثاني .

رد الاستشهاد بالسيرة العقلائية:

لا يمكن الاستشهاد بالسيرة العقلائية على إفادة الحالة السابقة للظن بالبقاء لأمرين: الأمر الأول:

عدم التسليم بقيام السيرة العقلائية على العمل بالحالة السابقة وإفادتها للظن بالبقاء . الأمر الثاني :

إذا سلّمنا بوجود مثل هذه السيرة العقلائية فالأقرب في تفسيرها أنها قائمة بنكتة الألفة والعادة لا بنكتة الكشف ، فإن الإنسان إذا ألف شيئا واعتاد عليه فإنه يحدث عنده الظن ببقاء الحالة السابقة ، فالظن ببقاء الحالة السابقة عند العقلاء مرتبط بالألفة والعادة لا أن عملهم بالحالة السابقة راجع إلى كشفها وإفادتها للظن بالبقاء ، ولهذا يقال بوجود البناء على الحالة السابقة وترتيب الأثر على الحالة السابقة حتى في الحيوانات والطيور التي تتأثّر بالألفة والعادة ، ولا توجد والعادة ، فإن الحيوانات ترجع إلى وكرها والطيور إلى عشها بسبب الألفة والعادة ، ولا توجد عندها نكتة الكشف عن الواقع .

رد الكبرى:

لا يوجد دليل على حجية مطلق الظن ، وبالتالي لا يوجد دليل على حجية كل ماكان مفيدا للظن ، وأكثر من ذلك إذ يوجد شك في حجيته ، والأصل عند الشك في الحجية هو عدم الحجية ، وعلى العكس يوجد دليل على عدم حجية الظن ، فهناك آيات كريمة وروايات شريفة تدل على النهي عن العمل بالظن إلا ما خرج بدليل يدل على حجيته كخبر الثقة الذي هو ظن ، ولكن قام الدليل على حجيته .

النتيجة:

عدم قيام الدليل العقلي على حجية الاستصحاب.

الدليل الثانى: السيرة العقلائية:

العقلاء يعملون بالاستصحاب في حياتهم العادية ، وسيرتهم جارية على العمل بالحالة السابقة وكأن الشك غير موجود فيها ، وكانت هذه السيرة معاصرة للمعصوم ع ، ولو لم يكن راضيا عنها لنهى وردع عنها ، ولو ردع عنها لوصلت إلينا بعض الروايات التي تمنع عنها ، ومن عدم الوصول نكتشف عدم الصدور وعدم إمضائه على المعادم العدور وعدم إمضائه على المعادم العدور وعدم إمضائه على العدور وعدم إمضائه على المعدور وعدم إمضائه على العدور وعدم وعدور وعدم إمضائه على العدور وعدم وعدور وعدم إمضائه على العدور وعدم وعدور وعد

رد الدليل الثاني:

الجري والانسياق العملي على طبق الحالة السابقة وإن كان غالبا في سلوك الناس ، ولكنه بدافع من الألفة والعادة التي توجب الغفلة عن احتمال الارتفاع أو الاطمئنان بالبقاء في كثير

من الأحيان ، وليس بدافع من البناء على حجية الحالة السابقة في إثبات البقاء تعبّدا التي هي مفاد الاستصحاب ، مفاد الاستصحاب حتى يمكن أن يقال بأن السيرة العقلائية تدل على حجية الاستصحاب ، فعمل الناس بناء على بقاء الحالة السابقة قائم على أحد أمرين :

الأمر الأول:

الألفة والعادة عند العقلاء فيغفلون عن احتمال ارتفاع الحالة السابقة ، فالإنسان يعود إلى بيته لأنه يغفل عن احتمال خراب البيت ، وليس بسبب حجية العمل بالحالة السابقة تعبدا . الأمر الثانى :

اطمئنان العقالاء ببقاء الحالة السابقة ، ونتيجة اطمئناهم أنهم يعملون بالحالة السابقة ويرتبون الآثار عليها ، وليس بسبب حجية العمل بالحالة السابقة تعبدا ، نعم يمكن أن نقول هنا بأن السيرة العقلائية تدل على حجية الاطمئنان ، ولكن هذا خارج عن محل البحث ، وما يفيدنا في محل البحث هو جريان السيرة العقلائية على العمل بالحالة السابقة مع الشك في البقاء لكاشفية السيرة العقلائية عن البقاء ، ولم يثبت قيام السيرة العقلائية على ذلك .

النتيجة:

عدم تمامية الدليل الأول - أي الدليل العقلي - ولا الدليل الثاني - أي السيرة العقلائية - على حجية الاستصحاب ، ونأتي إلى الدليل الثالث - وهو الروايات - ، وهو عمدة الأدلة في حجية الاستصحاب ، وسيأتي في البحث التالي إن شاء الله .

الكتاب:

وأما الثالث – أي الأخبار – فهو العمدة في مقام الاستدلال ، فمن الروايات المستدلّ بما صحيحة زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام ، حيث سأله عن المرتبة التي يتحقق بما النوم الناقض للوضوء ، فأجابه ، ثم سأله عن الحكم في حالة الشك في وقوع النوم إذ قال له : "فإن حُرِّكَ في جنبه شيء ولم يعلم به" ، فكأن عدم التفاته إلى ما حُرِّكَ في جنبه جعله يشك في أنه نام فعلا أو لا ، فاستفهم عن حكمه ، فقال له الإمام عليه السلام : "لا ، حتى يستيقن أنه قد نام ، حتى يجيء من ذلك أمر بَيِّنٌ ، وإلا فإنه على يقين من وضوئه ، ولا ينقض اليقين أبدًا بالشك ، ولكن ينقضه بقين آخر " .

الجهة الأولى : في فقه الرواية : بتحليل مفاد قوله : "وإلا فإنه على يقين من وضوئه ، ولا ينقض اليقين بالشك" ، وذلك بالكلام في نقطتين :

النقطة الأولى: أنه كيف اعْتُبِرَ البناءُ على الشك نقضًا لليقين مع أن اليقين بالطهارة حدوثًا لا يتزعزع بالشك في الحدث بقاء ، فلو أن المكلف في الحالة المفروضة في السؤال بنى على أنه محدِثٌ لما كان ذلك منافيًا ليقينه لأن اليقين بالحدوث لا ينافي الارتفاع ، فكيف يسند نقض اليقين إلى الشك ؟

والتحقيق : أن الشك ينقض اليقين تكوينا إذا تعلّق بنفس ما تعلق به اليقين ، وأمّا إذا تغاير المتعلّقان فلا تَنافِيَ بين اليقين والشك ، فيكون الشك ناقضًا وهادمًا لليقين .

وعلى هذا الأساس نعرف أن الشك في قاعدة اليقين ناقض تكويني لليقين المفترض فيها لوحدة متعلَّقيهما ذاتا وزمانا ، وأن الشك في مورد الاستصحاب ليس ناقضا تكوينيًا لليقين المفترض فيه ؛ لأن أحدهما متعلِّق بالحدوث ، والآخر متعلِّق بالبقاء ، ولهذا يجتمعان في وقت واحد ، ولكن مع هذا قد يُسْنَدُ النقض إلى هذا الشك ، فيقال إنه ناقض لليقين بإعمال عناية عرفيّة ، وهي أن تُلغَى ملاحظة الزمان ، فلا نُقطِّعُ الشيءَ إلى حدوثٍ وبقاءٍ ، بل نلحظه بما هو أمر واحد ، ففي هذه الملاحظة يرى الشك واليقين واردين على مصبٍ ، بل نلحظه بما هو أمر واحد ، ففي هذه الملاحظة يرى الشك واليقين واردين على مصبٍ واحدٍ ومتعلَّقٍ فاردٍ ، فيصبح بهذا الاعتبار إسناد النقض إلى الشك ، فكأنّ الشك نَقَضَ اليقينَ ، وبهذا الاعتبار يُرى أيضا أن اليقين والشك غير مجتمعين ، كما هو الحال في كل منقوض مع ناقضه ، وعلى هذا الأساس جرى التعبير في الرواية ، فأسند النقض إلى الشك ، وفي عن جعله ناقضا .

الشرح:

كان الكلام في أدلة حجية الاستصحاب ، وانتهينا من الدليل الأول وهو الدليل العقلي ، والدليل الثاني وهو السيرة العقلائية ، وقلنا بأنهما غير تامين ، نأتي إلى الدليل الثالث : الروايات :

وهو العمدة في مقام الاستدلال على حجية الاستصحاب ، وهي الأخبار الواردة عن أهل البيت عليهم السلام ، واستدل السيد الشهيد برواية واحدة لأن باقي الروايات تشترك معها في مضمون واحد وهو عدم نقض اليقين بالشك .

من الروايات المستدلّل بها على حجية الاستصحاب صحيحة زرارة - الواردة في باب الوضوء - عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : قلت له : الرجل ينام وهو على وضوء ،

أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء ؟ فقال ع: "يا زرارة ، قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن ، فإذا نامت العين والأذن والقلب وجب الوضوء". قلت : فإن حُرِّكَ إلى جنبه شيء ولم يعلم به . قال ع : "لا ، حتى يستيقن أنه قد نام ، حتى يجيء من ذلك أمر بَيِّنٌ ، وإلا فإنه على يقين من وضوئه ، ولا ينقض اليقين أبدًا بالشك ، ولكن ينقضه بقين آخر" . (هامش : في تهذيب الأحكام للشيخ الطوسي ج ١ ص ٨ ح ١ ١ : "حُرِّكَ إلى جنبه" ، وفي وسائل الشيعة ج ١ ص ٥ ٢ ٢ : "حُرِّكَ على جنبه" .)

تقريب الاستدلال:

سأل الراوي الإمام ع عن المرتبة التي يتحقق بحا النوم الناقض للوضوء فأجابه ع ، ثم سأله عن الحكم في حالة الشك في وقوع النوم إذ قال له : "فإن حُرِّكَ في جنبه شيء ولم يعلم به" ، فكأن عدم التفاته إلى ما حُرِّكَ في جنبه جعله يشك في أنه نام فعلا أو لا ، فاستفهم عن حكمه ، فقال له الإمام عليه السلام : "لا ، حتى يستيقن أنه قد نام ، حتى يجيء من ذلك أمر بَيِّنٌ ، وإلا فإنه على يقين من وضوئه ، ولا ينقض اليقين أبدًا بالشك ، ولكن ينقضه يقين آخر " .

الإمام ع حكم ببقاء الوضوء مع الشك في انتقاضه بالنوم بتطبيق قاعدة الاستصحاب ، وتطبيق الاستصحاب من الإمام ع يدل على حجية الاستصحاب ، وقول الإمام ع : "لا" معناه أنه لا يجب عليه الوضوء ، وقوله ع : "وإلا" معناه وإن لم يستيقن أنه قد نام ، وهذا خلاصة الكلام في الاستدلال ، ونأتي إلى تفصيل الكلام في الاستدلال .

وتفصيل الكلام في هذه الرواية يقع في ثلاث جهات:

الجهة الأولى: فقه الرواية:

في فقه الرواية بتحليل مفاد قوله: "وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين بالشك"، وذلك بالكلام في نقطتين:

النقطة الأولى: نقض الشك لليقين:

في الرواية اعْتُبِرَ البناءُ على الشك نقضًا لليقين مع أن اليقين بالطهارة حدوثًا لا يتزعزع بالشك في الحدث بقاءً ، فلو أن المكلف في الحالة المفروضة في السؤال بنى على أنه محدِثُ لما كان ذلك منافيًا ليقينه لأن اليقين بالحدوث لا ينافي الارتفاع ، فكيف يسند نقض اليقين إلى الشك ؟

بعبارة أخرى:

قالت الرواية: "لا تنقض اليقين بالشك" ، فمعنى ذلك أن البناء على الشك يكون ناقضا لليقين ، مع أن اليقين السابق ثابت لا يتغيّر مع حصول الشك اللاحق ، فكيف تقول الرواية بأن الشك اللاحق يكون ناقضا لليقين السابق ؟

مثال:

لوكان عند المكلف يقين سابق بطهارة إناء ، ثم حصل عنده شك لاحق بطهارة نفس الإناء فإن شكه اللاحق لا يكون ناقضا لليقين السابق بسبب اختلاف الزمانين ، فاليقين متعلّق بالجدوث ، فيكون زمان اليقين متقدّما ، والشك متعلّق بالبقاء ، فيكون زمان الشك متأخّرا ، والشاهد على أن الشك المتأخّر لا يكون ناقضا لليقين المتقدّم هو اجتماعهما عند المكلف في زمان واحد ، فهو الآن في نفس الوقت عنده يقين وشك ، والرواية قالت : " لا تنقض اليقين بالشك" ، ولو بنى المكلف على النجاسة وحكم بارتفاع الطهارة فإن يقينه السابق بالطهارة لا ينتقض ولا يزول من النفس .

تحقيق السيد الشهيد:

الشك ينقض اليقين تكوينا إذا تعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين ، فيكون الشك ناقضًا وهادمًا لليقين حقيقة ، فيسري الشك إلى اليقين ويتّحد معه في الزمان فينقضه ، وفي هذه الحالة لا يمكن اجتماع اليقين والشك لأنهما واقعان في زمان واحد ، فإما أن يوجد اليقين وإما أن يوجد النفس .

وأمّا إذا تغاير المتعلَّقان وكان متعلَّق اليقين غير متعلَّق الشك فلا تَنافِيَ بين اليقين والشك، ويمكن أن يجتمع اليقين والشك في زمان واحد لأن لهما متعلَّقان متغايران مختلفان.

وعلى هذا الأساس نعرف أن الشك في قاعدة اليقين ناقض تكويني لليقين بسبب وحدة متعلَّقيهما ذاتا وزمانا ، فيسري الشك إلى اليقين ويتّحد معه زمانا فيكون ناقضا له ، فلا يوجد يقين وشك في نفس الوقت .

وأما الشك في مورد الاستصحاب فليس ناقضا تكوينيًّا لليقين ؟ لأن اليقين متعلِّق بالحدوث ، والشك متعلِّق بالبقاء ، ولهذا يجتمع اليقين والشك في وقت واحد ، والشك يتعلَّق بنفس متعلَّق اليقين ذاتا ، ولكن زمان اليقين وزمان الشك متغايران ، فزمان اليقين سابق ومتقدِّم ، وزمان الشك لاحق ومتأخِّر ، فمتعلَّق اليقين هو ذات الشيء بلحاظ الحدوث ، ومتعلَّق الشك هو ذات الشيء بلحاظ البقاء ، ومع اختلاف زمان اليقين وزمان الشك لا يسري الشك اللاحق إلى اليقين السابق ، ويمكن اجتماع اليقين والشك في وقت واحد في نفس المكلف ، وهنا يأتي السؤال السابق ، وهو :

كيف أسند النقض - في الرواية - إلى الشك مع أن اليقين متعلِّق بالحدوث والشك متعلِّق بالله بالشك اللاحق متعلِّق بالبقاء ويمكن اجتماعهما في وقت واحد واليقين السابق لم ينتقض بالشك اللاحق وبقي اليقين ثابتا على حاله لم ينهدم ؟

الجواب:

ننظر هنا بالنظرة العرفية التسامحية لا بالنظرة العقلية الدِّقِيَّة ، وبحذه النظرة العرفية يُسْنَدُ النقض إلى الشك ، فيقال إن الشك ناقض لليقين بإعمال عناية عرفية ، والعناية العرفية هي أن تُلغَى ملاحظة الزمان ، فلا نُقطِّعُ الشيء إلى حدوثٍ وبقاءٍ ، بل نلحظ هذا الشيء بما هو أمر واحد ، فالعرف ينظر إلى الشيء المتيقن والمشكوك على أنه شيء واحد بإلغاء خصوصية الزمان المقطِّعة له إلى حدوث وبقاء ، ففي هذه الملاحظة العرفية يرى الشك واليقين واردَيْنِ على مصبٍ ومتعلقي واحدٍ ، فيكون الشك متعلقا بنفس ما تعلق به اليقين لأن النظر يكون إلى ذات الشيء المتيقن واحدٍ ، فيكون الشك متعلقا بنفس ما تعلق به اليقين لأن النظر يكون إلى ذات الشيء المتيقن واحدا ، وبحذا الاعتبار العرفي يصح إسناد النقض إلى الشك ، فكأنّ الشك نقض اليقين ، وهو إسناد عرفي تسامحيّ لا تكوينيّ حقيقيّ ، وإلا بحسب الدقة العقلية فإن الشك لا ينقض اليقين ، وهو المناد عرفي تسامحيّ لا تكوينيّ حقيقيّ ، وإلا بحسب الدقة العقلية فإن الشك لا ينقض اليقين ، وبحذا الاعتبار العرفي يُرَى أيضا أن اليقين والشك غير مجتمعين في وقت واحد ، كما هو الحال في كل منقوض مع ناقضه ، فإما أن يوجد اليقين وإما أن يوجد الشك ولا يوجدان معا لأن أحدهما ناقض للآخر ، وعلى هذا الأساس العرفي جرى التعبير في الرواية بإسناد النقض إلى الشك والنهى عن جعل الشك ناقضا لليقين ، ودعت إلى البناء على اليقين وكأن الشك غير موجود .

الكتاب:

النقطة الثانية : في تحديد عناصر الجملة المذكورة الواردة في كلام الإمام عليه السلام ، فإنها جملة شرطية ، وألما الجزاء ففيه ثلاثة احتمالات :

الأول: أن يكون محذوفا ومُقَدَّرًا ، وتقديره فلا يجب الوضوء ، ويكون قوله "فإنه على يقين . . . إلخ" تعليلا للجزاء المحذوف .

وقد يلاحظ على ذلك أنه التزام بالتقدير وهو خلاف الأصل في المحاورة ، والتزام بالتّكرار لأن عدم وجوب الوضوء يكون قد بُيِّنَ مَرَّةً قبل الجملة الشرطية ، ومَرَّةً في جزائها المقدّر .

وتندفع الملاحظة الأولى: بأن التقدير في مثل المقام ليس على خلاف الأصل لوجود القرينة المتصلة على تعيينه وبيانه ، حيث صَرَّحَ بعدم وجوب الوضوء قبل الجملة الشرطية مباشرة .

وتندفع الملاحظة الثانية : بأن التّكرارَ المُلفَقَ من التّصريح والتّقدير ليس على خلاف الطبع ، وليس هذا تكرارا حقيقيّا كما هو واضح .

فهذا الاحتمال لا غبار عليه من هذه الناحية .

الثاني: أن يكون الجزاء قوله "فإنه على يقين من وضوئه"، فيتخلص بذلك من التقدير ولكن يلاحظ حينئذ أنه لا ربط بين الشرط والجزاء لوضوح أن اليقين بالوضوء غير مترتب على عدم اليقين بالنوم، بل هو ثابت على أي حال، ومن هنا يتعين حينئذ لأجل تصوير الترتب بين الشرط والجزاء أن يُحْمَلَ قوله "فإنه على يقين من وضوئه" على أنه جملة إنشائية يُرَادُ بها الحكم بأنه متيقّن تعبّدًا، لا خبرية تتحدّث عن اليقين الواقعي له بوقوع الوضوء منه، فإن اليقين التعبّدي بالوضوء يمكن أن يكون مترتبًا على عدم اليقين بالنوم لأنه حكم شرعي، خلافا لليقين الواقعي بالوضوء فإنه ثابت على أي حال، ولكن حمل الجملة المذكورة على الإنشاء خلاف ظاهرها عرفًا.

الثالث: أن يكون الجزاء قوله "ولا ينقض اليقين بالشك" ، وأما قوله "فإنه على يقين من وضوئه" فهو تمهيد للجزاء أو تتميم للشّرط.

وهذا الاحتمال أضعف من سابقه ؛ لأن الجزاء لا يناسب الواو ، والشّرط وتتميماتِهِ لا تناسب الفاء .

وهكذا يتبيّن أن الاحتمال الأول هو الأقوى ، ولكن يبقى أن ظاهر قوله "فإنه على يقين من وضوئه" كونه على يقين فعلي بالوضوء ، وهذا إنما ينسجم مع حمل اليقين على اليقين التعبدي الشرعي كما يفترضه الاحتمال الثاني لأن اليقين إذا حملناه على اليقين التعبدي الشرعي فهو يقين فعلي بالوضوء ، ولا ينسجم مع حمله على اليقين الواقعي لأن اليقين الواقعي بالوضوء ليس فعليًا ، بل المناسب حينئذٍ أن يقال "فإنه كان على يقين من

وضوئه" ، فظهور الجملة المذكورة في فعليّة اليقين قد يُتَّخَذُ قرينةً على حملها على الإنشائية

.

فإن قيل: أو ليس المكلف عند الشك في النوم على يقين واقعيّ فعلا بأنه كان متطهِّرًا ، فلماذا تفترضون أن فعليّة اليقين لا تنسجم مع حمله على اليقين الواقعى ؟!

قلنا: إن إسناد النقض إلى الشك في جملة "ولا ينقض اليقين بالشك" إنما يصحّ إذا ألغيت خصوصيّة الزمان وَجُرِّدَ الشيءُ المتيقَّن والمشكوك عن وصف الحدوث والبقاء كما تقدم توضيحه، وبهذا اللحاظ يكون الشك ناقضا لليقين، ولا يكون اليقين فعليًّا حينئذٍ ، ولكن الظاهر أن ظهور جملة "فإنه على يقين من وضوئه" في أنه جملة خبرية لا إنشائية أقوى من ظهور اليقين في الفعليّة ، وهكذا نعرف أن مفاد الرواية أنه: إذا لم يستيقن بالنّوم فلا يجب الوضوء لأنه كان على يقين من وضوئه ثم شك ولا ينبغي أن يُنْقَضَ اليقين بالشَّكُ .

الشرح:

ما زال الكلام في البحث في صحيحة زرارة الدالة على حجية الاستصحاب ، وكان الحديث في الجهة الأولى في فقه الرواية ، وانتهينا من النقطة الأولى في نقض الشك لليقين ، والآن نأتي إلى النقطة الثانية في الجزاء في الجملة الشرطية .

النقطة الثانية : الجزاء في الجملة الشرطية :

توجد جملة شرطية في صحيحة زرارة وهي "وإلا - أي وَإِنْ لا - فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك "، ونريد أن نحدِّد عناصر الجملة الشرطية الواردة في كلام الإمام ع، فأداة الشرط هي "إِنْ"، والشرط هو "إن لا يستيقن أنه قد نام"، وأما الجزاء ففيه ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأول للشيخ الأنصاري: (هامش: الرسائل ج٢ ص٢٠١)

أن يكون الجزاء محذوفا ومُقَدَّرًا ، وتقديره "فلا يجب الوضوء" ، ويكون المعنى "إن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء" ، ويكون قوله " فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك" تعليلا للجزاء المحذوف ، ويكون المعنى أن سبب عدم وجوب إعادة الوضوء لمن شك في النوم الناقض هو أنه على يقين سابق بالوضوء ولا ينقض يقينه السابق بالشك اللاحق .

ملاحظات على الاحتمال الأول:

يلاحظ على الاحتمال الأول ملاحظتين:

الملاحظة الأولى : التقدير :

أنه التزامُّ بالتَّقدير ، وهو خلاف الأصل في المحاورات العرفية ، فالأصل في المحاورات هو عدم التقدير في الكلام ، فلا بد أن يكون جزاء الجملة الشرطية مذكورا لا مقدَّرا .

الملاحظة الثانية: التكرار:

أنه التزامٌ بالتّكرار لأن عدم وجوب الوضوء بُيِّنَ مَرَّةً قبل الجملة الشرطية حيث سأل زرارة الإمام ع: فإن حرك إلى جنبه شيء ولم يعلم به . فقال ع: "لا" ، والمعنى "لا يجب الوضوء" ، ومَرَّةً في جزائها المقدَّر وهو "إن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء" ، فإن جملة "لا يجب الوضوء" ذكرت في الرواية قبل هذا المقطع ، وهذا تكرار لما ذُكِرَ سابقا ، والتكرار على خلاف الأصل في المحاورات .

دفع الملاحظات على الاحتمال الأول:

ونأتي إلى دفع الملاحظتين :

دفع الملاحظة الأولى:

التقدير في مقامنا ليس على خلاف الأصل في المحاورات العرفية لوجود القرينة المتصلة على تعيين المقدَّر وبيانه ، حيث صَرَّحَ بعدم وجوب الوضوء قبل الجملة الشرطية مباشرة ، فيوجد هنا كلام سابق فيه تصريح بما هو مقدَّر لاحقا ، والتصريح السابق قرينة متصلة على تعيين المقدَّر بحيث لا يحتمل السامع تقديرات أخرى ، والتقدير هنا لا يكون على خلاف الأصل في المحاورة لأن مراد المتكلم يتعيَّن بالتصريح السابق ولا تحتمل تقديرات أخرى ، وفي مقامنا الإمام ع صرّح بعدم وجوب الوضوء بقوله "لا" ، أي لا يجب الوضوء ، وبعد ذلك نقدِّر الجزاء وهو "لا يجب الوضوء" ، وهذا تقدير بعد تصريح ، فلا يكون مخالفا لأصول المحاورات العرفية .

دفع الملاحظة الثانية:

التّكرارَ المَلِفَقَ من التّصريح والتقدير ليس على خلاف الطبع ، وليس هذا تكرارا حقيقيّا كما هو واضح لأن التكرار الحقيقي يكون بتكرار نفس الألفاظ بدون غرض ، فإعادة نفس الألفاظ مع إرادة نفس المعاني المذكورة سابقا تكون على خلاف المحاورات العرفية ، وأما التكرار الذي يعتمد على التصريح والتقدير فليس على خلاف الأصل في المحاورات لأنه ليس تأكيدا لفظيا بل هو تقدير لما صرَّح به سابقا ، وفي مقامنا المقدَّر هو "فلا يجب الوضوء" ، وهذا مصرَّح به قبل الجملة الشرطية ، وهذا تقدير بعد تصريح ، وهو أمر متعارف بين الناس في المحاورات العرفية .

النتيجة:

الاحتمال الأول لا غبار عليه ولا إشكال عليه من ناحية التقدير والتكرار ، ولكن سيأتي عليه إشكال من ناحية أخرى فيما بعد إن شاء الله تعالى .

الاحتمال الثابي:

أن يكون الجزاء في الجملة الشرطية هو قوله "فإنه على يقين من وضوئه" ، فيكون الجزاء مصرَّحا به ، ويتخلّص بذلك من التّقدير .

ملاحظة صاحب الكفاية على الاحتمال الثاني:

على الاحتمال الثاني لا يوجد ربط بين الشرط والجزاء في الجملة ، ويشترط أن تكون العلاقة بين الشرط والجزاء في الجملة الشرطية هي علاقة العلة بالمعلول ، لذلك يستعمل حرف الفاء الذي يدل على ترتب الجزاء على الشرط ، وفي مقامنا اليقين بحدوث الوضوء غير مترتب على عدم اليقين بالنوم ، بل اليقين بحدوث الوضوء ثابت على أي حال سواء استيقن أنه قد نام أم لم يستيقن بذلك .

ومن هنا لكي يقال بالاحتمال الثاني في تصوير الجزاء لا بد أن يحفظ الترتب بين الشرط والجزاء ، ولأجل تصوير الترتب بينهما لا بد أن يُحمَل قوله "فإنه على يقين من وضوئه" على أنه جملة إنشائيّة يُرَادُ بحا الحكم بأنه متيقّن تعبّدًا ، لا خبريّة تتحدّث عن اليقين الواقعي له بوقوع الوضوء منه ، فظاهر كلام المعصوم ع "فإنه على يقين من وضوئه" أنه جملة خبرية حيث يدل على أن المكلف كان على يقين من وضوئه قبل الخفقة والخفقتان وتحريك شيء إلى جنبه ، فهذه الجملة الخبرية تشير إلى اليقين الواقعي الذي يتصف به المكلف قبل أن يشك ، وحمل كلام المعصوم ع على الجملة الخبرية ينفي الارتباط بين الشرط والجزاء ، ولكن لأجل تصوير الترتب بين الشرط والجزاء نحمل كلام المعصوم ع على أنه جملة إنشائية بصدد جعل المكلف متربّ على عدم اليقين بالنوم لأن اليقين التعبدي بالوضوء حكم شرعيّ ، فالشارع يحكم لمن متربّ على يقين سابق بالوضوء ثم شك فيه يحكم شرعا بأنه على يقين بوضوئه تعبدا ، فيكون باقيا على وضوئه تعبدا ، خلافا لليقين الوقعي بالوضوء فإنه ثابت على أي حال سواء استيقن بذلك .

تعليق السيد الشهيد على الملاحظة:

حمل الجملة المذكورة "فإنه على يقين من وضوئه" على الإنشاء خلاف ظاهرها عرفًا ، فظاهرها عرفا أنما جملة خبرية تخبر عن اليقين السابق بالوضوء لا أنما جملة إنشائية ، نعم استعمال الجملة الخبرية وإرادة الإنشاء منها موجود في الشرع ، كما في إنشاء حكم وجوب إعادة الغسل والصلاة في " يغتسل ويعيد" المراد به اغْتَسِلْ وَأَعِدِ الصلاة ، فهو إخبار والمراد به الإنشاء ، ولكن يكون الإخبار بمعنى الإنشاء إذا كانت الجملة الخبرية فعلية لا اسمية ، فلم يعهد استعمال الجملة الخبرية الاسمية في الإنشاء . (هامش : أشار إلى ذلك مصباح الأصول تقريرات السيد الخوئي ج٣ ص١٧)

الاحتمال الثالث:

أن يكون الجزاء في الجملة الشرطية هو قوله ع "ولا ينقض اليقين بالشك" ، فيكون المعنى "إن لم يستيقن أنه قد نام فلا ينقض اليقين بالشك" ، وأما قوله ع "فإنه على يقين من وضوئه" - الواقع بعد الشرط وقبل الجزاء - فهو تتميم للشّرط "إن لم يستيقن أنه قد نام" أو تمهيد للجزاء "ولا ينقض اليقين بالشك" .

رأي السيد الشهيد في الاحتمال الثالث:

الاحتمال الثالث أضعف من الاحتمال الثاني ؛ لأن الجزاء لا يناسب الواو ، فالجزاء مقترن بالواو "ولا ينقض اليقين بالشك" ، والصحيح في الجملة الشرطية هو أن يقترن الجزاء بالفاء ، والجزاء مترتّب على الشرط ، وما يفيد الترتب في اللغة هو الفاء لا الواو ، ولأن تتميماتِ الشّرط "فإنه على يقين من وضوئه" لا تناسب الفاء بل تناسب الواو ، فلا بد من عطفها على الشرط بالواو لا بالفاء ، فيكون المعنى "وإلا وإنه على يقين من وضوئه فلا ينقض الوضوء" .

النتيجة:

وهكذا بعد عدم تمامية الاحتمال الثاني والاحتمال الثالث لأنهما مخالفان للظهور يتبيّن أن الاحتمال الأول هو الأقوى ، ولا يأتي إشكال التقدير والتكرار على الاحتمال الأول ، ولكن يوجد إشكال آخر يَرِدُ على الاحتمال الأول ، وهو :

إشكال على الاحتمال الأول:

يبقى إشكال لا بد من الإجابة عليه حتى يكون الاحتمال الأول تامًّا ، والإشكال هو أن الجزاء كان مقدَّرا وهو "فلا يجب الوضوء" ، وقوله ع "فإنه على يقين من وضوئه" كان تعليلا للجزاء ، فيكون المعنى أن علة عدم وجوب إعادة الوضوء عند الشك في الوضوء هو كون المكلف على يقين واقعي سابقا ، ولكن ظاهر قوله "فإنه على يقين من وضوئه" كونه على يقين فعلي - أي الآن - بالوضوء لا أنه على يقين سابق بالوضوء ، واليقين الفعلي لا ينسجم مع اليقين الوقين الفعلي الشرعي كما يفترضه الاحتمال الثاني لأن اليقين إذا حملناه على اليقين التعبدي الشرعى فهو يقين فعلى بالوضوء ،

ولا ينسجم مع حمله على اليقين الواقعي لأن اليقين الواقعي بالوضوء ليس فعليًّا الآن بل هو يقين سابق ، ولا يمكن القول ببقاء اليقين لأنه يوجد شك في بقائه ، وهذا الشك ناتج من الشك في حصول النوم الناقض للوضوء ، ولو كان المراد هو اليقين الواقعي لكان المناسب أن يقال "فإنه (كان) على يقين من وضوئه" ، ولا يكتفي بقول "فإنه على يقين من ضوئه" الظاهر في اليقين الفعلي ، وحمل اليقين في قوله ع على اليقين التعبدي يكون موافقا لظاهر هذا القول لأن اليقين التعبدي يقين فعلي ، فظهور الجملة المذكورة في فعلية اليقين – أي اليقين الفعلي – قرينة متصلة على حمل الجملة على الإنشاء لا الإخبار ، وهذا يناسب الاحتمال الثاني في تصوير الجزاء لا الاحتمال الأول .

اعتراض على الإشكال:

إن قيل إن اليقين في جملة "فإنه على يقين من وضوئه" محمول على اليقين الفعلي ولا ينسجم مع اليقين الواقعي ، لذلك لا بد من حمل الجملة على الإنشاء ، ولكن نقول بأنه يمكن حمله على اليقين الفعلي ، ومع ذلك نقول بأن المراد في الجملة هو اليقين الواقعي ، فنحن نرى بأن المكلف عند الشك في النوم يكون على يقين واقعيّ فعلا بأنه كان متطهِّرًا ، والمقصود باليقين بالوضوء هو اليقين بحدوث الوضوء ، واليقين بحدوث الوضوء موجود فعلا عند المكلف عنى لو شك في النوم الناقض للوضوء ، فاليقين بالحدوث والشك في البقاء يمكن أن يجتمعا في وقت واحد ، فهو متيقّن فعلا بالحدوث ، وشاك فعلا في البقاء ، والنتيجة أن فعليّة اليقين تنسجم مع حمله على اليقين الواقعي .

جواب الاعتراض:

قلنا إن إسناد النقض إلى الشك في جملة "ولا ينقض اليقين بالشك" إنما يصح في حالة الغاء خصوصية الزمان وتجريد الشيء المتيقن والمشكوك عن وصف الحدوث والبقاء كما تقدم توضيحه في النقطة الأولى ، وبهذا اللحاظ يكون الشك ناقضا لليقين ، ولا يكون اليقين الواقعي بالوضوء فعليًا لأن الشك موجود ، ومع وجود الشك لا يكون اليقين بالوضوء فعليا ، فاليقين الفعلي بالوضوء .

النتيجة:

بعد عدم تمامية الاعتراض على الإشكال لا بد أن ندفع الإشكال حتى نقول بصحة الاحتمال الأول في تصوير الجزاء .

رأي السيد الشهيد:

يوجد هنا ظهوران: حمل جملة "فإنه على يقين من وضوئه" على اليقين الفعلي والقول بأنها جملة إنشائية ، أو حمل الجملة على اليقين الواقعي والقول بأنها جملة إخبارية ، والظاهر أن ظهور جملة "فإنه على يقين من وضوئه" في أنها جملة خبرية لا إنشائية أقوى من ظهور اليقين في الفعليّة لأن حمل الجملة على الإنشاء وهو في الفعليّة لأن حمل الجملة على الإنشاء وهو خلاف الظهور حيث إن الجملة بحسب تركيبها اللغوي ظاهرة بأنها جملة خبرية لا إنشائية ، بالإضافة إلى أنه إذا كان اليقين في هذه الجملة تعبديا فهل يكون اليقين في جملة "ولا ينقض اليقين بالشك" يقينا تعبديا أيضا أو يقينا وجدانيا ؟

لا يمكن حمل اليقين على اليقين التعبدي لأن المعنى يكون "اليقين التعبدي لا ينبغي نقضه بالشك" ، وهذا واضح لأن اليقين التعبدي يحصل في حالة الشك ، هذا أولا ، وثانيا لا معنى للقول بعدم نقضه بالشك ، فاليقين التعبدي لا ينقض بالشك لأنه يحصل في حالة الشك ، فلا يمكن أن ينقضه الشك حتى يقال لا ينبغي نقضه بالشك ، فيحمل اليقين في الجملة الثانية على اليقين الوجداني .

وإذا كان اليقين في الجملة الأولى "ولا ينقض اليقين بالشك" وجدانيا فلا بد أن يكون اليقين في الجملة الأولى "فإنه على يقين من وضوئه" وجدانيا أيضا من أجل المحافظة على وحدة السياق ، هذا أولا ، وثانيا توجد علاقة بين الجملتين وهي علاقة الصغرى بالكبرى اللتان هما مقدمتا دليل حجية الاستصحاب ، فالصغرى هي "فإنه على يقين من وضوئه" ، والكبرى هي "ولا ينقض اليقين بالشك" ، ولكي يصح تأليف القياس من الجملتين لا بد أن يكون معنى اليقين واحدا فيهما ، وما دام أنه ثبت أن اليقين وجداني في الكبرى فلا بد أن يكون اليقين وجدانيا في الصغرى أيضا .

النتيجة:

جملة "فإنه على يقين من وضوئه" ظاهرة في الإخبار - لا الإنشاء - وأن اليقين فيها يقين وجداني واقعي - لا تعبدي - ، وبهذا نصل إلى عدم صحة الإشكال الوارد على الاحتمال الأول ، فيكون الصحيح في تصوير الجزاء هو الاحتمال الأول ، ويكون معنى الرواية أنه "إذا لم يستيقن المكلف بالنّوم - وهذا هو الشرط - فلا يجب عليه الوضوء - وهذا هو الجزاء - لأنه كان على يقين سابق من وضوئه ثم شك ولا ينبغي أن يُنْقَضَ اليقينُ بالشَّكِّ - وما يأتي بعد (لأنه) هو سبب عدم وجوب الوضوء - " .

الكتاب:

الجهة الثانية : في أن الرواية هل هي ناظرة إلى الاستصحاب أو إلى قاعدة المقتضى والمانع ؟

فقد يقال: إن الاستصحاب يتعلَّق فيه الشك في بقاء المتيقَّن ، وقد فُرِضَ في الرواية اليقين بالوضوء ، والوضوء ليس له بقاءٌ لِيُعْقَلَ الشَّكُ في بقائه ، وإنما الشك في حدوث النوم ، وينطبق ذلك على قاعدة المقتضى والمانع ؛ لأن الوضوء مقتضٍ للطهارة ، والنوم رافع ومانع عنها ، فالمقتضى في مورد الرواية معلوم ، والمانع مشكوك ، فيبنى على أصالة عدم المانع وثبوت المقتضى – بالفتح – .

وَيَرِدُ على ذلك : أن الوضوءَ قد فُرِضَ له في الشريعة بقاءٌ واستمرارٌ ، ولهذا عُبِّرَ عن الحدث بأنه ناقض للوضوء ، وقيل للمصلي إنه على وضوء ، وليس ذلك إلا لافتراضه أمرًا مستمرًّا ، فيتعلَّق الشك ببقائه ، وينطبق على الاستصحاب .

ونظرا إلى ظهور قوله "ولا ينقض اليقين بالشك" في وحدة متعلَّقِ اليقينِ والشَّكِّ يتعيَّنُ تنزيلُ الرواية على الاستصحاب .

الشرح:

مرّ الكلام في الجهة الأولى من البحث في صحيحة زرارة ، وكانت الجهة الأولى هي البحث في فقه الرواية ، والآن نأتي إلى الجهة الثانية .

الجهة الثانية : هل الرواية ناظرة إلى الاستصحاب أو قاعدة المقتضى والمانع ؟

قد يقال بأن الرواية ناظرة إلى قاعدة المقتضي والمانع لا الاستصحاب ؟ لأن الاستصحاب يجري في مورد يكون في المتيقن قابلية البقاء والاستمرار ، فيحصل للمكلف اليقين بالحدوث والشك في البقاء ، فإذا كان عنده يقين بحدوث الشيء وشك في بقاء هذا الشيء استصحب بقاءه ، ففي الاستصحاب يتعلَّق الشك في بقاء المتيقَّن ، وفي الرواية يوجد اليقين بالوضوء ، والوضوء ليس له بقاءٌ لِيُعْقَلُ الشَّكُ في بقائه ، فالوضوء ليس فيه قابلية البقاء والاستمرار لأنه فعل خارجي مركب من غسلتين ومسحتين ، وإذا انتهى من الغسلتين والمسحتين ينتهي الوضوء ولا يبقى ولا يستمر ليقال إنه عند الشك في بقائه يستصحب بقاءه ، وهذا مبني على أن الوضوء عبارة عن فعل خارجي ، وليس مبنيا على أن الوضوء هو الطهارة المعنوية والحالة القلبية التي يحصل عليها المتوضئ بحيث يمكن له أن يأتي بالأفعال الخارجية المشروطة بالطهارة القلبية .

إذا لم يكن الشك متعلِّقا بالوضوء فما هو متعلَّقه ؟

الجواب:

الشك متعلّق بحدوث النوم الناقض للوضوء لا أنه شك متعلّق ببقاء الوضوء ، وبذلك تكون الرواية ناظرة إلى قاعدة المقتضى والمانع ؛ لأن الوضوء مقتضٍ للطهارة ، والنوم رافع ومانع عن الطهارة ، ومتعلّق اليقين هو المقتضى للطهارة وهو الوضوء ، ومتعلّق اليقين هو المقتضى للطهارة وهو الوضوء ، ومتعلّق الشك هو المانع وهو النوم الناقض للوضوء ، فلا توجد وحدة في متعلّق اليقين والشك ، فيكون مورد جريان قاعدة المقتضى والمانع لا قاعدة الاستصحاب ، فالمقتضى في مورد الرواية معلوم وهو الوضوء ، والمانع مشكوك وهو النوم الناقض للوضوء ، فيبنى على أصالة عدم المانع ، ومع عدم المانع يثبت المقتضى – بالفتح – .

ردّ الجواب :

يَرِدُ على الجواب أن الوضوءَ قد فُرِضَ له في الشريعة بقاةً واستمرارٌ ، وهذا ليس مبنيا على أن الوضوء عبارة عن الفعل الخارجي المركب من غسلتين ومسحتين بل مبني على أن الوضوء هو الطهارة المعنوية والحالة القلبية التي يحصل عليها المتوضئ بحيث يمكن له أن يأتي بالأفعال الخارجية المشروطة بالطهارة القلبية ، والطهارة القلبية المترتبة على الفعل الخارجي باقية ومستمرة إلى أن يأتي الناقض والرافع والمانع لها ، والطهارة القلبية لا تنتهي بالانتهاء من الغسلتين والمسحتين ، ولهذا عُبِرٌ عن الحدث بأنه ناقض للوضوء ، وقيل للمصلي إنه على وضوء ، ولو لم تكن فيه قابلية البقاء والاستمرار لما صح التعبير بأن الحدث ناقض للوضوء وإن المصلي على وضوء ، لذلك فإن اليقين يتعلَّق بالوضوء – أي الطهارة القلبية – والشك يتعلَّق ببقاء الوضوء والطهارة القلبية ، وعند الشك في الناقض للوضوء يستصحب بقاء الوضوء ، وهذا ينطبق على قاعدة المقتضى المانع .

بالإضافة إلى أن في قاعدة المقتضي والمانع يوجد تعدد في متعلَّق اليقين والشك ، وقوله "ولا ينقض اليقين بالشك" ظاهر في وحدة متعلَّقِ اليقينِ والشَّكِّ ، لذلك يتعيَّنُ تنزيلُ الرواية على الاستصحاب لا قاعدة المقتضى والمانع .

النتيجة:

الرواية ناظرة إلى قاعدة الاستصحاب لا قاعدة المقتضى والمانع.

الكتاب:

الجهة الثالثة: بعد افتراض تكفّل الرواية للاستصحاب يقع الكلام في أنه هل يُسْتَفَادُ من جريان منها جعل الاستصحاب على وجه كلي كقاعدة عامة أو لا تدلّ على أكثر من جريان الاستصحاب في باب الوضوء عند الشّكّ في الحدث ؟

قد يقال بعدم الدلالة على الاستصحاب كقاعدة عامة ؛ لأنّ اللام في قوله "ولا ينقض اليقين بالشك" كما يمكن أن يكون للجنس فتكون الجملة المذكورة مطلقة ، كذلك يحتمل أن يكون للعهد وللإشارة إلى اليقين المذكور في الجملة السابقة "فإنه على يقين من وضوئه" ، وهو اليقين بالوضوء ، فلا يكون للجملة إطلاق لغير مورد الشك في انتقاض الوضوء ، وإجمال اللام وتردّده بين الجنس والعهد كافٍ في منع الإطلاق .

وَيَرِدُ على ذلك:

أوّلا: أن قَوْلَهُ "فإنه على يقين من وضوئه" مَسُوقٌ مساقَ التّعليل للجزاء المحذوف كما تقدم ، وظهور التّعليل في كونه تعليلا بأمر عُرْفي وتحكيم مناسبات الحكم والموضوع المركوزة عليه يقتضي حمل اليقين والشك على طبيعيّ اليقين والشك ؛ لأن التّعليل بكبرى الاستصحاب عرفيّ ومطابق للمناسبات العرفيّة بخلاف التّعليل باستصحاب مجعولٍ في خصوص باب الوضوء .

وثانيا: أن اللام في قوله "ولا ينقض اليقين بالشك" لو سُلِّمَ أنها للعهد والإشارة إلى اليقين الوارد في جملة "فإنه على يقين من وضوئه" فلا يقتضي ذلك اختصاص القول المذكور بباب الوضوء؛ لأن قيد "من وضوئه" ليس قيدا لليقين حيث إن اليقين لا يتعدى عادةً إلى متعلَّقه بـ "مِنْ"، وإنما هو قيد للظرف، ومحصَّل العبارة أنه من ناحية الوضوء على يقين، وهذا يعني أن كلمة "اليقين" استعملت في معناها الكلّيّ، فإذا أشير إليها لم يقتضِ ذلك الاختصاصَ بباب الوضوء خلافا لما إذا كان القيد راجعا إلى نفس اليقين، وكان مفاد الجملة المذكورة أنه على يقين بالوضوء، فإن الإشارة إلى هذا اليقين توجب الاختصاص.

وعلى هذا فالاستدلال بالرواية تام ، وهناك روايات عديدة أخرى يستدل بها على الاستصحاب ، ولا شك في دلالة جملة منها .

الشرح:

الجهة الثالثة: هل يستفاد من الرواية الاستصحاب كقاعدة عامة أو قاعدة خاصة بباب الوضوء ؟

بعد أن وصلنا إلى أن الرواية دالة على الاستصحاب يأتي السؤال التالي :

هل يُسْتَفَادُ من الرواية جعل الاستصحاب حجة على وجه كلي كقاعدة عامة تدخل في جميع عمليات الاستنباط أو حجية الاستصحاب في باب الوضوء خاصة فتكون قاعدة فقهية ؟

الجواب:

كان سؤال الراوي عن الوضوء حيث سأل زرارة "الرجل ينام وهو على وضوء" ، فأتى جواب الإمام ع على هذا السؤال خاصا بباب الوضوء حيث ذكر الإمام التعليل "فإنه على يقين من وضوئه" ، وكلامنا عن هذه الرواية بالخصوص ، وأما بناء على الأدلة الأخرى فيمكن القول بحجية الاستصحاب كقاعدة عامة .

قد يقال باختصاص الرواية بباب الوضوء وعدم دلالتها على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة ؛ لأنّ اللام في قوله "ولا ينقض اليقين بالشك" فيها احتمالان :

الاحتمال الأول: اللام الجنسية:

أن تكون اللام للجنس ، فتكون الجملة المذكورة مطلقة ، فالإمام ع لم يكن إلى مورد السؤال وهو الوضوء فقط ، وإنماكان نظره إلى كل يقين يشك فيه سواء كان في باب الوضوء أو في الأبواب الأخرى ، فتكون الرواية مطلقة دالة على حجية الاستصحاب في جميع الأواب الفقهية .

الاحتمال الثاني : اللام العهدية :

أن تكون اللام للعهد ، فتكون اللام في "ولا ينقض اليقين بالشك" للإشارة إلى اليقين المذكور في الجملة السابقة "فإنه على يقين من وضوئه" ، وهو اليقين المختص بالوضوء ، فلا يكون للجملة إطلاق لمورد آخر غير مورد الشك في انتقاض الوضوء ، فتكون الرواية دالة على حجية الاستصحاب في باب الوضوء فقط ، وتكون قاعدة فقهية .

النتيجة:

إجمال اللام وتردّدها بين الجنس والعهد وعدم إمكان تعيين أحدهما كافٍ في منع الإطلاق ، فلا تكون الرواية دالّة على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة في جميع أبواب الفقه بل تكون

قاعدة فقهية خاصة بباب الوضوء ، وهو القدر المتيقَّن لأن السؤال كان عن الوضوء ، وإثبات أكثر من القدر المتيقَّن يحتاج إلى دليل ، ولا دليل على الأكثر لوجود الإجمال في اللام وتردّدها بين الجنس والعهد ، فتحمل على اللام العهدية ، ولا تحمل على اللام الجنسية .

الرّدّ على القول باختصاص الرواية بباب الوضوء:

يَردُ على القول باختصاص الرواية بباب الوضوء ما يلى :

أوّلا:

قَوْلَهُ "فإنه على يقين من وضوئه" مَسُوقٌ مساقَ التعليل للجزاء المحذوف كما تقدم في الاحتمال الأول من احتمالات تصوير الجزاء في الجملة الشرطية ، وظهور التعليل في كونه تعليلا بأمر عُرُفيّ – والتعليل لا بد أن يكون بأمر مرتكز لدى العقلاء – وتحكيم مناسبات الحكم والموضوع المركوزة عليه يقتضي (– خبر له "ظهور التعليل" –) حمل اليقين والشك على طبيعيّ اليقين والشك لا المختص بباب الوضوء ؟ لأن التعليل بكبرى الاستصحاب عرفي ومطابق للمناسبات العرفية بخلاف التعليل باستصحاب مجعولٍ في خصوص باب الوضوء حيث يكون اليقين يقينا تعبّديًا لا لنكته عقلائية مركوزة في أذهان العقلاء ، ويكون المعنى أن اليقين بالوضوء ، بالوضوء لا ينبغي نقضه بالشك ، ولكن العقلاء لن يفهموا علمة اختصاص اليقين بالوضوء ، فيمتثل المكلف تعبّدا ، ولا يكون للتعليل قيمة لأنه غير مفهوم عند المكلف ، وأما حمل اليقين غيم طبيعي اليقين – بمعنى أن كل يقين بشيء سابقا لا ينبغي نقضه بالشك سواء كان اليقين بالوضوء أم بغيره – فهذا أمر مركوز عند العقلاء ، وبمناسبات الحكم والموضوع يكون ذكر بالوضوء في الرواية من باب المثال لأن كل يقين شك فيه يكون مثل اليقين والشك في باب الوضوء بلا أي فرق .

إذن:

بما أن التعليل لا بد أن يكون بأمر مركوز عقلائيا وبمناسبات الحكم والموضوع نحمل اليقين والشك في قوله "ولا ينقض اليقين بالشك" على اليقين والشك المطلقين ، فتكون الرواية دالة على حجية الاستصحاب كقاعدة عامة ، ولا تكون مختصة بباب الوضوء .

ثانيا لصاحب الكفاية: (هامش: كفاية الأصول ص٣٩٠)

إذا كان الجار والمجرور "من وضوئه" متعلّق باليقين فإن كلمة "اليقين" تكون مستعملة في المعنى الخاص أي اليقين بالوضوء ، ولكن إذا كان الجار والمجرور "من وضوئه" متعلّق بظرف مقدَّر فيكون المعنى أنه من ناحية وضوئه يكون على يقين ، فلو سلَّمنا أن اللام في قوله "ولا ينقض اليقين بالشك" للعهد والإشارة إلى اليقين الوارد في جملة "فإنه على يقين من وضوئه" فلا

يقتضي ذلك اختصاص القول المذكور – أي "ولا ينقض اليقين بالشك" – بباب الوضوء ؛ لأن قيد "من وضوئه" ليس قيدا لليقين حيث إن اليقين لا يتعدى عادةً إلى متعلَّقه بـ "مِنْ" بل يتعدّى بالباء ، فيقال اليقين بالوضوء ولا يقال اليقين من الوضوء ، وإنما هو قيد لظرف مقدَّر ، فيكون المعنى أنه من ناحية الوضوء على يقين ، وهذا يعني أن كلمة "اليقين" في جملة "فإنه على يقين من وضوئه" استعملت في معناها العام الكلّيّ ، فإذا أشير إلى كلمة "اليقين" في جملة "ولا ينقض اليقين بالشك" لم يقتضِ ذلك الاختصاص بباب الوضوء خلافا لما إذا كان القيد راجعا إلى نفس اليقين ، وكان مفاد الجملة المذكورة أنه على يقين بالوضوء ، فإن الإشارة إلى هذا اليقين توجب الاختصاص ، فإذا كان اليقين في الجملة السابقة هو اليقين الكلي فيكون اليقين في الكبرى هو الكلى أيضا حتى لو قلنا بأن اللام عهدية .

النتيجة:

الاستدلال بالرواية على الاستصحاب تام ، بالإضافة إلى أن هناك روايات عديدة أخرى يستدل بما على الاستصحاب ، ولا شك في دلالة جملة منها .

الكتاب:

٢ - أركان الاستصحاب

وبعد الفراغ عن ثبوت الاستصحاب شرعًا يقع الكلام في تحديد أركانه على ضوء دليله ، والمستفاد من دليل الاستصحاب المتقدِّم تقوّمه بأربعة أركان :

الأول : اليقين بالحدوث .

والثاني: الشك في البقاء.

والثالث : وحدة القضية المتيقَّنة والمشكوكة .

والرابع : كون الحالة السابقة في مرحلة البقاء ذات أثر مصحِّح للتّعبّد ببقائها .

ولنأخذ هذه الأركان تباعًا:

أمّا الرّكن الأوّل فهو مأخوذ في لسان الدليل في قوله "ولا ينقض اليقين بالشك"، وظاهر ذلك كون اليقين بالحالة السابقة دخيلا في موضوع الاستصحاب، فمجرّد حدوث الشيء لا يكفي لجريان استصحابه ما لم يكن هذا الحدوث متيقّنا، ومجرّد الشك في وجود شيء لا يكفي لاستصحابه ما لم يكن ثبوته في السابق معلوما.

وعلى هذا ترتب بحث وهو: أن الحالة السابقة قد تثبت بالأمارة لا باليقين ، فإذا كان الاستصحاب حكما مترتبًا على اليقين فكيف يجري إذا شك في بقاء شيء لم يكن حدوثه متيقّنًا بل ثابتا بالأمارة ؟

وقد حاول المحقق النائيني - رحمه الله - أن يُخَرِّجَ ذلك على أساس قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي ، وتقوم القطع الموضوعي ، فاليقين هنا جزء الموضوع للاستصحاب ، فهو قطع موضوعي ، وتقوم مقامه الأمارة .

وهناك من أنكر ركنيّة اليقين بالحدوث ، واستظهر أنه مأخوذ في لسان الدليل بما هو مُعرّفٌ وَمُشِيرٌ إلى الحدوث ، فالاستصحاب مترتّب على الحدوث لا على اليقين به ، والأمارة تثبت الحدوث ، فَتَنَقَّحَ بذلك موضوع الاستصحاب .

الشرح:

المقام الثاني: أركان الاستصحاب

كان الكلام في الاستصحاب، وانتهينا من المقام الأول وهو البحث في أدلة الاستصحاب، وكان البحث في صحيحة زرارة، وكانت النتيجة هي حجية الاستصحاب، وبعد الفراغ عن ثبوت الاستصحاب شرعًا نأتي إلى المقام الثاني وهو البحث في أركان الاستصحاب، ويقع الكلام في تحديد أركانه على ضوء دليله وهو صحيحة زرارة المتقدِّمة، والمستفادُ من دليل الاستصحاب المتقدِّم تَقَوُّمُ الاستصحاب بأربعة أركان:

الأول: اليقين بالحدوث.

الثاني: الشك في البقاء.

الثالث: وحدة القضية المتيقَّنة والمشكوكة.

الرابع: كون الحالة السابقة في مرحلة البقاء ذات أثر شرعي مصحِّح للتّعبّد ببقائها ، وإذا لم يترتَّب أثر شرعي فلا يجري الاستصحاب .

ولنأخذ هذه الأركان تباعًا:

الركن الأول: اليقين بالحدوث:

الرّكن الأوّل مأخوذ في لسان الدليل في قوله ع "ولا ينقض اليقين بالشك" ، وظاهر هذه العبارة أن اليقين بالحالة السابقة دخيل في موضوع الاستصحاب ، فالإمام ع يقول بأنه إذا حصل اليقين بشيء عند المكلف ثم شك في بقاء هذا الشيء فلا ينبغي له نقض اليقين بالشك ، وهذا معناه أن مجرّد حدوث الشيء لا يكفي لجريان استصحابه ما لم يكن هذا

الحدوث متيقًنا عند المكلف ، كما أن مجرّد الشك في وجود شيء لا يكفي لاستصحابه ما لم يكن ثبوته في السابق معلوما متيقّنا عند المكلف .

وعلى أساس الركن الأول - وهواليقين بالحدوث - يأتي بحث عند الأصوليين ، وهو أن الحالة السابقة قد تثبت بالأمارة لا باليقين ، واليقين ركن مستفاد من الرواية ، فيكون إجراء الاستصحاب متوقّفا على اليقين بالحدوث ، فيأتي السؤال النالي :

إذا كان الاستصحاب حكما مترتبًا على اليقين فكيف يجري الاستصحاب إذا شك في بقاء شيء لم يكن حدوثه متيقًنًا بلكان حدوثه ثابتا بالأمارة أي بالظن المعتبر – كخبر الثقة – والأمارة لا تفيد اليقين ؟ فهل يمكن إجراء استصحاب بقاء هذا الشيء الذي ثبت حدوثه بالأمارة ثم شك في بقائه ؟

مثال:

إذا ثبتت نجاسة الإناء بخبر الثقة ثم شك في بقاء النجاسة فإنه يستصحب النجاسة مع أن استصحاب النجاسة في هذه الحالة يتعارض مع القول بأن اليقين بالحدوث ركن من أركان الاستصحاب لأن النجاسة ثبتت بالأمارة والأمارة تفيد الظن بالحدوث ولا تفيد اليقين بالحدوث.

الجواب الأول للمحقق النائيني:

حاول المحقق النائيني - رحمه الله - أن يُخَرِّجَ جريان استصحاب شيء ثبت حدوثه بالأمارة على أساس قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي ، فاليقين هنا جزء الموضوع للاستصحاب ، فتقول "إذا قطعت بالحدوث فإن الاستصحاب يجري " ، فيكون القطع قطعا موضوعيا لأنه جزء من الموضوع ، فالموضوع مركب من (الحدوث + القطع به)، وتقوم الأمارة مقام القطع الموضوعي ، وبالتالي فإن الركن الأول يثبت إما بنفس اليقين وإما بما يقوم مقام اليقين وهو الأمارة ، فالجواب الأول قائم على القول بأن الأمارة تقوم مقام القطع الموضوعي .

الجواب الثاني :

صحيح أن الأمارة تقوم مقام القطع الطريقي ، فالقطع طريق للكشف عن الواقع وتنجيز الواقع ، وكذلك الأمارة طريق للكشف عن الواقع وتنجيزه ، ولكن الفرق أن القطع كاشف تام ، والأمارة ظن فيكون كاشفا ناقصا أعطاه الشارع الحجية ، وأما قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي فيوجد فيه اختلاف بين العلماء ، فالمحقق النائيني قدس سره يقول بأن الأمارة تقوم

مقام القطع الموضوعي كما مرفي الجواب الأول ، والبعض أنكر ذلك ، ومن المنكرين السيد الشهيد كما تقدّم في بحث "وفاء الدليل بدور القطع الموضوعي" من مباحث الأدلة المحرزة .

والمنكرون ينكرون ركنيّة اليقين بالحدوث ، ويقولون بأن الركن الأول ليس هو اليقين بالحدوث بل الركن الأول هو الحدوث ، واستظهروا أن اليقين مأخوذ في لسان الدليل بما هو مُعَرِّفٌ وَمُشِيرٌ وطريق إلى الحدوث ، والظاهر من قوله "لا ينقض اليقين بالشك" أن اليقين أخذ كمثال ومصداق يشير إلى الحدوث ، وليس اليقين جزءا من موضوع الاستصحاب ، فالاستصحاب متريّب على الحدوث لا على اليقين به ، فهو متقوّم بثبوت الحالة السابقة ، فالحدوث يثبت باليقين ، والأمارة أيضا تثبت الحدوث ، فيَتَنَقَّح بذلك موضوع الاستصحاب ، واليقين ليس مأخوذا في موضوع الاستصحاب ، فموضوع الاستصحاب يتنقّح بثبوت الحدوث لا باليقين بالحدوث ، ويكون اليقين قطعا طريقيا أي طريق لإثبات الحدوث ، والأمارة أيضا تقوم مقام القطع الطريقي .

الكتاب:

وأما الركن الثاني - وهو الشك - فمأخوذ أيضا في لسان الدليل ، والمراد به مطلق عدم العلم ، فيشمل حالة الظن أيضا بقرينة قوله "ولكن انقضه بيقين آخر" ، فإن ظاهرَه حصرُ ما يُسْمَحُ بأن يَنْقُضَ به اليقينَ باليقين .

والشّك تارة يكون موجودًا وجودًا فعليًا ،كما في الشاك الملتفت إلى شكّه ، وأخرى يكون موجودًا وجودًا تقديريًا ،كما في الغافل الذي لو التفت إلى الواقعة لشكّ فيها ، ولكنه غير شاكّ فعلا لغفلته .

ومن هنا وقع البحث في أن الشّك المأخوذ في موضوع دليل الاستصحاب هل يشمل القسمين معًا أو يختصّ بالقسم الأول ؟

فإذا كان المكلّفُ على يقينٍ من الحدث ثم شكّ في بقائه وقام وصلّى ملتفتًا إلى شكّه فلا ريب في أن استصحاب الحدث يجري في حقّه وهو يصلّي ، وبذلك تكون الصلاة من حين وقوعها محكومة بالبطلان ، وفي مثل هذه الحالة لا يمكن للمكلّف إذا فرغ من صلاته هذه أن يتمسك لصحّتها بقاعدة الفراغ ؛ لأنها إنما تجري في صلاة لم يثبت الحكم ببطلانها حين إيقاعها .

وأما إذا كان المكلّف على يقينٍ من الحدث ثم غفل وذهل عن حاله وقام وصلّى ذاهلا ، وبعد الصلاة التفت وشكّ في أنّه هل كان لا يزال محدِثًا حين صلّى أو لا ، فقد يقال بأن استصحاب الحدث لم يكن جاريا حين الصلاة لأن الشّك لم يكن فعليا بل تقديريا ، فالصلاة لم تقترن بقاعدة شرعية تحكم ببطلانها ، فبإمكان المكلّف حينئذٍ أن يرجع عند التفاته بعد الفراغ من الصلاة إلى قاعدة الفراغ فيحكم بصحة الصلاة .

فإن قيل : هَبْ أَنّ الاستصحاب لم يكن جاريا حين الصلاة ، ولكن لماذا لا يجري الآن مع أنّ الشّكّ فعلى وباستصحاب الحدث فعلا يثبت أن صلاته التي فرغ منها باطلة ؟

قلنا: إن هذا الاستصحاب ظرف جريانه هو نفس ظرف جريان قاعدة الفراغ ، وكلّما اتّحد ظرف جريان الاستصحاب والقاعدة تقدّمت قاعدة الفراغ ، خلافا لما إذا كان ظرف جريان الاستصحاب أثناء الصلاة ، فإنه حينئذٍ لا يدع مجالا لرجوع المكلّف بعد الفراغ من صلاته إلى قاعدة الفراغ ؛ لأنّ موضوعها صلاة لم يحكم ببطلانها في ظرف الإتيان بها ، ولكن الصحيح أن قاعدة الفراغ لا تجري بالنسبة إلى الصلاة المفروضة في هذا المثال على ولكن الصحيح أن قاعدة الفراغ لا تجري بالنسبة إلى الصلاة المفروضة في هذا المثال على عند إحراز وقوع الفعل المشكوك الصحة مع الغفلة ، ففي المثال المذكور لا يمكن تصحيح الصلاة بحال .

الشرح:

الركن الثاني : الشك :

وأما الركن الثاني - وهو الشك - فمأخوذ أيضا في لسان الدليل في قوله ع "ولا تنقض اليقين بالشك" ، ويأتي البحث في ثلاث نقاط :

النقطة الأولى :

السيد الشهيد لم يقبل اشتراط صدق الشك في البقاء دائما في جريان الاستصحاب ، فالاستصحاب يشترط فيه اليقين بالحالة السابقة والشك فيها وإن لم يصدق عليه الشك في البقاء ، ومر البحث سابقا في التمييز بين الاستصحاب وقاعدة اليقين ، وقال السيد الشهيد بأن الاستصحاب يتقوّم بركنين وهما : اليقين بالحدوث والشك في شيء فرغ عن ثبوته ، وهنا في الركن الثاني لم يعبّر السيد الشهيد بالشك في البقاء ، بل اكتفى بقوله "الشك" لأنه يرى جريان الاستصحاب عند اليقين بالحالة السابقة والشك فيها حتى لو لم يصدق عليه الشك في البقاء .

النقطة الثانية:

المراد بالشك هو مطلق عدم العلم ، فيشمل حالة الظّنِّ أيضا ، ولا يراد الشك المنطقي الذي يتساوى فيه احتمال الوقوع وعدم الوقوع ، والدليل عليه قوله ع "ولكن انقضه بيقين الخر" ، فإن ظاهرَه أن نقض اليقين السابق منحصر بحصول يقين لاحق على خلاف اليقين السابق ، وكل ما لم يصل إلى درجة اليقين فلا يكون ناقضا سواء كان ظنا أم شكا أم وهما ، ولكن بشرط أن لا يكون الظن ظنا معتبرا بأن يعطيه الشارع الحجية كخبر الثقة ، ومر في البحث السابق أنه يكفي ثبوت الحالة السابقة بالأمارة لأن الأمارة تقوم مقام القطع الطريقي ، وهنا في مقامنا يقال إن نقض اليقين السابق يحصل أيضا بقيام الأمارة على الخلاف ، فيكون المراد بالشك هو مطلق عدم العلم الشامل للشك والوهم والظن غير المعتبر .

النقطة الثالثة:

الشَّكِّ في الحالة السابقة يكون على قسمين:

القسم الأول:

أن يكون الشك فعليّا ، فيكون الشك موجودًا وجودًا فعليًّا ، كما في الشاك الملتفت إلى شكّه ، فإذا علم بالحالة السابقة ثم شك وكان ملتفتا إلى شكه ، فيستصحب بقاء الحالة السابقة ، فالشك فعلى لأن الشاك ملتفت إلى شكه .

القسم الثاني:

أن يكون الشك تقديريًا ، فيكون الشك موجودًا وجودًا تقديريًا ، كما إذا علم بالحالة السابقة ثم غفل عنها ، فهذا الغافل لو التفت إلى الواقعة لشكّ فيها ، فالشك هنا ليس فعليا ، ولكنه غير شاكّ فعلا بسبب غفلته ، فالشك هنا تقديري لأنه غير ملتفت إلى الشك فعلا . وهنا يأتي السؤال التالي :

الشَّكَ المأخوذ في موضوع دليل الاستصحاب والذي يعتبر ركنا ثانيا هل يشمل القسمين معًا أو يختصّ بالقسم الأول وهو الشك الفعلى ؟

ثمرة البحث:

إذا كان المكلف على يقين بالحدث ثم شك في بقاء الحدث وقام وصلّى فيأتي البحث في أن صلاته صحيحة أو باطلة ، وصحة الصلاة وبطلانها مرتبطان بتحديد نوع الشك وأنه شك فعلي أو شك تقديري .

مثال الشك الفعلى:

إذا كان المكلّفُ على يقينٍ من الحدث ثم شكّ في بقائه وقام وصلّى ملتفتًا إلى شكّه فيكون شكه في ارتفاع الحدث يجري في حقّه وهو شكه في ارتفاع الحدث يجري في حقّه وهو يصلّي لأنه على يقين سابق بالحدث وهو شاك فعلا في ارتفاع الحدث ، وبذلك تكون الصلاة من حين وقوعها محكومة بالبطلان لأنها وقعت مع الحدث ، وفي مثل هذه الحالة لا يمكن للمكلّف إذا فرغ من صلاته هذه أن يتمسك لصحّتها بقاعدة الفراغ ؛ لأن قاعدة الفراغ إنما بحري في صلاة لم يثبت الحكم ببطلانها حين إيقاعها ، فهي تجري مع احتمال صحة الصلاة ، وهنا عند استصحاب بقاء الحدث يحكم ببطلان الصلاة قطعا ولا يوجد احتمال الصحة حتى تجري قاعدة الفراغ لإثبات صحتها بعد الانتهاء من الصلاة .

مثال الشك التقديري:

إذا كان المكلّف على يقينٍ من الحدث ثم غفل وذهل عن حاله وقام وصلّى ذاهلا ، وبعد الصلاة التفت وشكّ في أنّه هل كان لا يزال محبينًا حين صلّى أو لا ، فقد يقال بأن استصحاب الحدث لم يكن جاريا حين الصلاة لأن الشّكّ لم يكن شكا فعليا بل كان شكا تقديريا ، فالصلاة لم تقترن بقاعدة شرعية تحكم ببطلانها لأنه لم يكن ملتفتا إلى شكه أثناء الصلاة ، ومع عدم التفاته إلى الشك لا يكون استصحاب بقاء الحدث جاريا أثناء الصلاة ، ومع عدم اقتران الصلاة بقاعدة توجب بطلانها بإمكان المكلّف حينئذٍ أن يرجع عند التفاته بعد الفراغ من الصلاة إلى قاعدة الفراغ فيحكم بصحة الصلاة لأن مورد قاعدة الفراغ هو الصلاة التي لم يثبت الحكم ببطلانها حين إيقاعها ، وقال السيد الشهيد هنا " فقد يقال بأن استصحاب الحدث لم يكن جاريا حين الصلاة " لأنه سيأتي أنه لا يقبل جريان قاعدة الفراغ ، وأنه يقول بجريان استصحاب بقاء الحدث في حالات الشك التقديري أيضا .

فإن قيل:

إنّ الاستصحاب لم يكن جاريا حين الصلاة لعدم التفات المكلف إلى شكه بسبب غفلته ، ولكن يجري الآن بعد الفراغ من الصلاة لأنّ الشّكّ بعد الانتهاء من الصلاة شك فعليّ ، وباستصحاب الحدث يثبت أن صلاته التي فرغ منها وقعت مع الحدث فتكون الصلاة باطلة . قلنا :

إن هذا الاستصحاب بعد الانتهاء من الصلاة ظرف جريانه هو نفس ظرف جريان قاعدة الفراغ لأن كلتا القاعدتين تجريان بعد الانتهاء من الصلاة ، وكلّما اتّحد ظرف جريان الاستصحاب وقاعدة الفراغ تقدّمت قاعدة الفراغ ، فيحكم بصحة الصلاة ، خلافا لما إذا كان ظرف جريان الاستصحاب أثناء الصلاة ، فإنه حينئذٍ لا يدع مجالا لرجوع المكلّف بعد الفراغ

من صلاته إلى قاعدة الفراغ ؛ لأنّ موضوع قاعدة الفراغ صلاة لم يحكم ببطلانها في ظرف الإتيان بها .

النتيجة :

الاستصحاب يجري في الحالات التي يكون فيها الشك شكا فعليا لا تقديريا ، والمراد من الشك في قوله ع "لا ينقض اليقين بالشك" هو الشك الفعلي دون الشك التقديري .

رأي السيد الشهيد:

الصحيح أن قاعدة الفراغ لا تجري بالنسبة إلى الصلاة المفروضة في مثال الشك التقديري حتى لو لم يجر استصحاب الحدث في أثناء الصلاة ، وذلك لأنّ قاعدة الفراغ لا تجري عند إحراز وقوع الفعل المشكوك الصحة مع الغفلة ، والدليل على ذلك نفس الروايات الدالة على قاعدة الفراغ حيث يوجد فيها تعليل إجراء القاعدة وعدم إعادة العمل بعد الفراغ بأن المكلف حين العمل أذكر منه بعد العمل ، وهذا التعليل لا يجري إذا أحرز المكلف أنه كان غافلا أثناء العمل ، فلا تجري قاعدة الفراغ لأنه كان غافلا أثناء العمل ، فلا تجري قاعدة الفراغ لأنه كان غافلا أثناء العمل ، لذلك ففي مثال الشك التقديري لا يمكن تصحيح الصلاة على أي حال أي سواء جرى استصحاب بقاء الحدث أم لم يجر ، فيحكم ببطلانها لأن المكلف بعد الصلاة يعلم أنه أتى بالصلاة وكان غافلا عن شكه في ارتفاع الحدث المتيقن سابقا .

ومن أدلة قاعدة الفراغ حديث بكير بن أعين قال: قلت له: الرجل يشك بعدما يتوضّأ ؟ قال ع: "هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ". (هامش: تقذيب الأحكام ج١ ص١٠١ ح٢٦٠) وسائل الشيعة ج١ ص٤٧١ ب٢٤ ح٧٠.)

النتيجة:

لا توجد ثمرة عملية للتفرقة بين حالات الشك الفعلي وحالات الشك التقديري ، ويجري استصحاب الحدث في جميع الحالات ، فتكون الصلاة باطلة في جميع حالات الشك الفعلي والشك التقديري .

الكتاب:

أما الركن الثالث – وهو وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة – فيستفاد من ظهور الدليل في أن الشك الذي يمثّل الركن الثاني يتعلَّق بعين ما تعلَّق به اليقين الذي يمثّل الركن الأول ؛ إذ لو تغاير متعلَّق الشك مع متعلَّق اليقين فلن يكون العمل بالشك نقضا لليقين ، وإنما

يكون نقضا له في حالة وحدة المتعلَّقِ لهما معًا ، والمقصودُ بالوحدةِ الوحدةُ الذّاتيّةُ لا الزّمانيّةُ ، فلا ينافيها أن يكون اليقين متعلِّقا بحدوث الشيء والشك ببقائه ، فإن النقض يصدق مع الوحدة الذاتية وتجريد كل من اليقين والشك عن خصوصية الزمان كما تقدم . وقد ترتّب على هذا الركن عدة أمور ، نذكر منها :

ما قد لوحظ من أن هذا الركن يمكن تواجده في الشبهات الموضوعية بأن تشك في بقاء نفس ما كنت على يقين منه ، ولكن من الصعب الالتزام بوجوده في الشبهات الحكمية ، وذلك لأن الحكم المجعول تابع في وجوده لوجود القيود المأخوذة في موضوعه عند جعله ، فإذا كانت هذه القيود كلّها متوفّرة ومحرزة فلا يمكن الشك في وجود الحكم المجعول ، وما دامت باقية ومعلومة فلا يمكن الشك في بقاء الحكم المجعول ، وإنما يُتَصَوَّرُ الشّكُ في بقائه بعد اليقين بحدوثه إذا أحرز المكلف في البداية أن القيود كلّها موجودة ثمّ اختلّت خصوصية من الخصوصيات في الأثناء ، واحتمل المكلف أن تكون هذه الخصوصية من تلك القيود ، فإنه سوف يشك حينئذ في بقاء الحكم المجعول لاحتمال انتفاء قيده .

ومثال ذلك: أن يكون الماء متغيرًا بالنجاسة فيعلم بنجاسته ثم يزول التّغير الفعليّ فيشك في بقاء النجاسة لاحتمال أنّ فعليّة التّغير قيد في النجاسة المجعولة شرعا، وفي هذه الحالة لو لاحظ المكلّف بدقّة قضيّته المتيقّنة وقضيّته المشكوكة لرآهما مختلفتين ؛ لأن القضية المتيقنة هي نجاسة الماء المتصف بالتغير الفعلي ، والقضية المشكوكة هي نجاسة الماء الذي زال عنه التغير الفعلى ، فكيف يجري الاستصحاب ؟

وقد ذكر الحققون أن الوحدة المعتبرة بين المتيقن والمشكوك ليست وحدة حقيقية مبنية على الدقة والاستيعاب بل وحدة عرفية على نحو لو كان المشكوك ثابتا في الواقع لاعتبر العرف هذا الثبوت بقاءً لما سبق لا حدوثا لشيء جديد ، إذ كلّما صدق على المشكوك أنّه بقاءٌ عرفًا للمتيقَّن انطبق على العمل بالشك أنه نقض لليقين بالشك ، فيشمله دليل الاستصحاب ، ولا شك في أن الماء المتغير إذا كان نجسا بعد زوال التغير فليست هذه النجاسة عرفا إلا امتدادًا للنجاسة المعلومة حدوثا وإن كانت النجاستان مختلفتين في بعض الخصوصيات والظروف ، فيجري استصحاب النجاسة .

نعم بعض القيود تُعْتَبَرُ عرفًا مُقَوِّمَة للحكم ومُنَوِّعَة له على نحو يرى العرف أنّ الحكم المرتبط بعن المرتبط بالضيافة ، المرتبط بعد خروجه الثابت بدونها ، كما في وجوب إكرام الضيف المرتبط بالضيافة فيد مُنَوِّعٌ ، فلو وجب عليك أن تكرم ضيفك بعد خروجه من ضيافتك أيضا

بوصفه فقيرا فلا يعتبر هذا الوجوب استمرارا لوجوب إكرامه من أجل الضيافة بل وجوبا آخر ؛ لأن الضيافة خصوصية مقوِّمة ومنوِّعة ، فإذا كنت على يقين من وجوب إكرام الضيف وشككت في وجوب إكرامه بعد خروجه من ضيافتك باعتبار فقره لم يجر استصحاب الوجوب ؛ لأن الوجوب المشكوك هنا مغاير للوجوب المتيقَّن ، وليس استمرارا له عرفا .

وهكذا نخرج بنتيجة وهي: أن القيود للحكم على قسمين عرفا ، فقسم منها يعتبر مقوّما ومنوّعا ، وقسم ليس كذلك ، وكلما نشأ الشك من القسم الأول لم يجر الاستصحاب ، وكلما نشأ من القسم الثاني جرى ، وقد يُسَمَّى القسم الأول بالحيثيّات التّقييديّة ، والقسم الثاني بالحيثيّات التّعليليّة .

الشرح:

الركن الثالث: وحدة القضيّة المتيقّنة والمشكوكة:

يستفاد الركن الثالث من ظهور الدليل السابق – وهو صحيحة زرارة – في أن الشك الذي يمثّل الركن الأول ، وكان المتعلَّق في الدليل هو الوضوء ، فمتعلَّق اليقين هو متعلَّق الشك ؛ إذ لو تغاير متعلَّق الشك مع متعلَّق اليقين فلن يكون العمل بالشك نقضا لليقين في حالة وحدة المتعلَّق لهما معًا ، فلو تيقّن بشيء وشك في شيء آخر فإن العمل بالشك لا يكون نقضا لليقين .

سؤال: ما هو المقصود بـ "الوحدة" ؟

الجواب:

المقصودُ بالوحدةِ هو الوحدةُ الذّاتيةُ لا الوحدةُ الزّمانيّةُ ، أي أن ذاتَ المتيقَّنِ والمشكوكِ واحدةٌ ، فلا ينافي الوحدة الذاتية أن يكون اليقين متعلِّقا بحدوث الشيء والشك ببقاء نفس الشيء ما دام أن الذات واحدة ، فلا يضر اختلاف الزمان مع وحدة الذات ، فإنّ النّقض يصدق مع الوحدة الذاتية وتجريد كل من اليقين والشك عن خصوصيّة الزمان كما تقدّم ، فالعناية العرفية تلغي خصوصية الزمان ولا تُقطِّعُ المتيقَّن إلى حدوث وبقاء ، وبهذا اللحاظ العرفي بإلغاء الزمان يُسْنَدُ نقضُ اليقين إلى الشك ، فالركن الثالث هو وحدة متعلَّق اليقين والشك من الشك ذاتا لا زمانا ، والاختلاف الزماني لا ينافي الوحدة الذاتية بعد تجريد اليقين والشك من خصوصية الزمان باللحاظ العرفي .

ويترتب على الركن الثالث عدة أمور ، يذكر السيد الشهيد واحدا منها ، وهو تواجد الركن الثالث - وهو وحدة القضيّة المتيقّنة والمشكوكة - في الشبهات الموضوعية دون الشبهات الحكمية .

التوضيح:

يوجد نوعان من الشبهات : الشبهات الموضوعية والشبهات الحكمية ، فيأتي السؤال التالي

هل الركن الثالث موجود في الشبهات الموضوعية ؟

الجواب:

الركن الثالث موجود بلا شك في الشبهات الموضوعية ، وذلك بأن تشك في بقاء نفس ما كنت على يقين منه .

مثال:

إذا كان على يقين بعدالة زيد ثم شك في بقائها فإنه يستصحب بقاء عدالة زيد ، والعدالة موضوع لحكم شرعي وهو جواز الائتمام بزيد في صلاة الجماعة ، وعدالة زيد متعلَّق اليقين والشك معا .

النتيجة:

الركن الثالث - وهو وحدة القضية المتيقَّنة والمشكوكة - موجود في الشبهات الموضوعية .

سؤال : هل الركن الثالث موجود في الشبهات الحكمية ؟

الجواب:

من الصعب الالتزام بوجود الركن الثالث في الشبهات الحكمية ، وذلك لأن الحكم المجعول تابع في وجوده لوجود القيود المأخوذة في موضوعه عند جعله ، فإذا كانت هذه القيود كلّها متوفّرة ومحرَزة فلا يمكن الشك في وجود الحكم المجعول ، فالحكم يتحقق بتحقق موضوعه بجميع قيوده ، وإذا قُقِدَ قيد واحد فإن الحكم ينتفي ولا يكون فعليا لأن نسبة الحكم إلى موضوعه نسبة المعلول إلى علته ، وأما ما دامت القيود باقية ومعلومة فلا يمكن الشك في بقاء الحكم ، فموضوع الحكم إما أن يكون موجودا فيوجد الحكم تبعا لوجود موضوعه ولا يشك في وجود الحكم ، وإما أن لا يكون موضوع الحكم موجودا فلا يوجد الحكم حتى يقال إنه يشك في بقائه ، فلا يمكن تصوير مورد واحد يوجد فيه الشك في بقاء الحكم المجعول ، لذلك لا يجري الاستصحاب في الشبهات الحكمية لعدم وجود الركن الثالث فيها .

سؤال: هل يمكن تصوير مورد يوجد فيه الشك في بقاء الحكم المجعول لوجود الركن الثالث ؟ الثالث دون الموارد السابقة التي لا يجري فيها الاستصحاب لعدم توفر الركن الثالث ؟ الجواب:

نعم يمكن تصوير مورد يوجد فيه يقين بحدوث الحكم المجعول وشك في بقائه ، وذلك إذا أحرز المكلف في البداية أن القيود كلّها موجودة فيكون متيقّنا بحدوث الحكم لعلمه بتحقق الموضوع بجميع قيوده ثمّ اختلّت في الأثناء خصوصيّة من خصوصيات الموضوع ، واحتمل المكلف أن تكون هذه الخصوصيّة من تلك القيود ، فإنه سوف يشك حينئذٍ في بقاء الحكم المجعول المعلوم سابقا بسبب احتمال انتفاء قيده ، والقيد هو تلك الخصوصية المحتملة الدخالة في الموضوع .

مثال:

أن يكون الماء متغيرًا بالنجاسة فيعلم بنجاسته ثم يزول التّغير الفعليّ فيشك في بقاء النجاسة الاحتمال أنّ فعليّة التّغير قيد في موضوع النجاسة المجعولة شرعا ، فيشك في أن النجاسة المعلومة سابقا هل أنها ما زالت باقية أو لا ، وهنا يستصحب بقاء النجاسة لوجود الركن الثالث في الشبهة الحكمية لأن نجاسة الماء هي متعلّق اليقين والشك معًا .

ملاحظة:

في هذه الحالة لو لاحظ المكلّف بدقة قضيّته المتيقّنة وقضيّته المشكوكة في الشبهة الحكمية لرآهما مختلفتين ، فلا يوجد الركن الثالث وهو وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة حيث إن متعلَّق اليقين يختلف عن متعلَّق الشك ، فالقضية المتيقنة سابقا هي نجاسة الماء المتّصف بالتغير الفعلي ، والقضية المشكوكة لاحقا هي نجاسة الماء الذي زال عنه التغير الفعلي ، فيأتي السؤال التالي :

كيف يجري الاستصحاب مع عدم وحدة القضية المتيقَّنة والمشكوكة ؟

الجواب:

ذكر المحقّقون من الأصوليين أن الوحدة المعتبرة بين المتيقّن والمشكوك ليست وحدة حقيقيّة مبنيّة على الدقّة واستيعاب جميع القيود والشروط بل وحدة عرفيّة على نحو لوكان المشكوك ثابتا في الواقع لاعتبر العرف هذا الثبوت بقاءً لما سبق لا حدوثا لشيء جديد ، فالمقصود من الوحدة في الركن الثالث الوحدة العرفية لا الوحدة العقلية ، إذ كلّما صدق على المشكوك أنّه بقاءٌ عرفًا للمتيقّن انطبق على العمل بالشك أنه نقض عرفا لليقين السابق بالشك اللاحق ، فلو بني المكلف على شكه وحكم بطهارة الماء الذي زال عنه التغيّر لعدّه العرف ناقضا ليقينه

السابق بالنجاسة ، فالماء المتصف بالتغيّر الفعلي والماء الذي زال عنه التغيّر يراهما العرف شيئا واحدا وإن كانا بحسب الدقة العقلية أمرين مختلفين ، فيشمله دليل الاستصحاب ، ولا شك في أن الماء المتغير إذا كان نجسا بعد زوال التغير فليست هذه النجاسة عرفا إلا امتدادًا للنجاسة المعلومة حدوثا وإن كانت النجاستان مختلفتين في بعض الخصوصيات والظروف لأن الأول موضوعه الماء المذي زال عنه التغير ، فيجري موضوعه الماء الذي زال عنه التغير الفعلي لو استصحاب النجاسة لأن العرف يرى أن النجاسة السابقة والثابتة للماء المتغيّر بالتغيّر الفعلي لو كانت ثابتة للماء الذي زال عنه التغيّر لكانت بقاء وامتدادا للنجاسة السابقة لا أنها نجاسة جديدة ، فالمكلف الشاك بنجاسة الماء بعد تغيّره يمكنه استصحاب بقاء النجاسة الثابتة قبل زوال التغيّر لتوفر أركان الاستصحاب بما فيها الركن الثالث لأن المقصود من الوحدة في الركن الثالث هو الوحدة العرفية لا الوحدة العقلية .

الحيثيّات التّقييديّة والحيثيّات التّعليليّة:

بعض القيود تُعْتَبَرُ عرفًا مُقَوِّمَة للحكم ومُنَوِّعَة له على نحو يرى العرف أنّ الحكم المرتبط بهذه القيود مغايرٌ للحكم الثابت بدون هذه القيود .

مثال:

في وجوب إكرام الضيف المرتبط بالضيافة إذا قال المولى "أَكْرِمِ الضَّيْفَ" ، فإنَّ الضيافة قيد مقوِّم ومُنَوِّعٌ للحكم ، فلو وجب عليك أن تكرم ضيفك بعد خروجه من ضيافتك أيضا بوصفه فقيرا فلا يعتبر هذا الوجوب استمرارا لوجوب إكرامه من أجل الضيافة بل وجوب إكرام الضيف الضيافة خصوصية مقوِّمة ومنوِّعة للحكم ، فإذا كنت على يقين من وجوب إكرام الضيف وشككت في وجوب إكرامه بعد خروجه من ضيافتك باعتبار فقره لم يجر استصحاب الوجوب وشككت في وجوب المشكوك هنا مغاير للوجوب المتيقن ، وليس استمرارا له عرفا ، فالعرف لا يرى أن وجوب الإكرام هو استمرار للوجوب السابق بل هو وجوب جديد ، فلا يتوفر هنا الركن الثالث وهو وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة عرفا ، فيختل الركن الثالث فلا يجري الاستصحاب ، بخلاف مثال نجاسة الماء فإن العرف يرى أن النجاسة المشكوكة بعد زوال التغير لوكانت ثابتة فهي بقاء واستمرار للنجاسة السابقة وليست نجاسة جديدة لتوفر الركن الثالث فيجرى الاستصحاب .

النتيجة:

وهكذا نخرج بنتيجة وهي أن قيود الحكم التي يسبب اختلالها الشك في بقاء الحكم المجعول على قسمين عرفا:

القسم الأول:

قيود تعتبر مقوّمة ومنوّعة للحكم ، ويرى العرف أن الحكم الثابت مع القيود يختلف عن الحكم الثابت بدون القيود ، كما في مثال قيد الضيافة ، فهو قيد مقوّم ومنوّع للحكم بوجوب الإكرام ، فوجوب الإكرام يحصل بالضيافة أو بالفقر أو غير هما ، فإذا تيقَّن بوجوب الإكرام بسب الضيافة فلا يمكن استصحاب وجوب الإكرام عن الشك واحتمال وجوبه بسب فقره ، وكلما نشأ الشك من القيود المنوّعة للحكم لم يجر الاستصحاب لاختلال الركن الثالث من أركان الاستصحاب ، وتُسمَّى هذه القيود بـ "الحيثيّات التّقييديّة" .

القسم الثاني:

قيود لا تعتبر مقوِّمة ومنوِّعة للحكم ، ويرى العرف أن الحكم الثابت مع القيود هو الحكم الثابت بدون القيود ، وكلما نشأ الشك من القيود غير المنوِّعة للحكم جرى الاستصحاب لتوفّر أركانه بما فيها الركن الثالث وهو الوحدة العرفية للقضية المتيقَّنة والمشكوكة ، كما في مثال التغيّر في نجاسة الماء ، وتُسَمَّى هذه القيود بـ "الحيثيّات التعليليّة" .

إذن:

الركن الثالث يوجد في الشبهات الموضوعية مطلقا ، فيجري الاستصحاب ، ويوجد في الشبهات الحكمية في حالة دون حالة ، فيوجد الركن الثالث في حالة كون القيود غير منوّعة للحكم كما في مثال تغير الماء فيجري الاستصحاب ، ولا يوجد الركن الثالث في حالة كون القيود منوّعة للحكم كما في مثال الضيافة فلا يجري الاستصحاب .

الكتاب:

وأما الركن الرابع فقد يبيّن بإحدى صيغتين:

الأولى: أن الاستصحاب يتوقّف جريانه على أن يكون المستصحَب حكما شرعيا أو موضوعا يترتّب عليه الحكم الشرعي ؛ لأنه إذا لم يكن كذلك يعتبر أجنبيًّا عن الشارع ، فلا معنى لصدور التّعبّد منه بذلك .

وهذه الصيغة تسبّب عدة مشاكل:

منها : كيف يجري استصحاب عدم التكليف مع أن عدم التكليف ليس حكما ولا موضوعا لحكم ؟ ومنها: أنه كيف يجري استصحاب شرط الواجب وقيده كالطهارة كما هو مورد الرواية ، فإن قيد الواجب ليس حكما ولا موضوعا يترتّب عليه الحكم ، فإن الحكم إنما يترتّب على قيد الوجوب لا على قيد الواجب ؟

ومن هنا وضعت الصيغة الأخرى كما يلى :

الثانية : أن الاستصحاب يتوقّف جريانه على أن يكون لإثبات الحالة السابقة في مرحلة البقاء أثر عملي ، أي صلاحية للتّنجيز والتّعذير ، وهذا حاصل في موارد استصحاب عدم التكليف ، فإن إثباتَ عدم التكليف بقاءً معذّرٌ ، وكذلك في موارد استصحاب قيد الواجب ، فإنّ إثباتَه بقاءً معذّرٌ في مقام الامتثال .

وهذه الصيغة هي الصحيحة ؛ لأنّ برهان هذا الركن لا يثبت أكثر مما تقرّره هذه الصيغة كما سنرى ، وبرهان توقف الاستصحاب على هذا الركن أمران :

أحدهما : أنّ إثبات الحالة السابقة في مرحلة البقاء تعبّدا إذا لم يكن مؤثّرا في التنجيز والتعذير يعتبر لغوًا .

والآخر: أن دليل الاستصحاب ينهى عن نقض اليقين بالشك ، ولا يراد بذلك النهي عن النقض الحقيقي ؛ لأنّ اليقين ينتقض بالشك حقيقة ، وإنما يراد النهي عن النقض العملي ، ومرجع ذلك إلى الأمر بالجري على طبق ما يقتضيه اليقين من إقدام أو إحجام وتنجيز وتعذير ، ومن الواضح أنّ المستصحَب إذا لم يكن له أثر عملي وصلاحية للتنجيز والتعذير فلا يقتضي اليقين به جريًا عمليًا محدَّدًا لِيُؤْمَرَ المكلّف بإبقاء هذا الجري وَيُنْهَى عن النقض العملى .

وهذا الركن يتواجد فيما إذا كان المستصحَب حكمًا قابلاً للتنجيز والتعذير ، أو عَدَمَ حكم قابل لذلك ، أو موضوعًا لحكم كذلك ، أو متعلَّقا لحكم .

والظرف الذي يعتبر فيه تواجد هذا الركن هو ظرف البقاء لا ظرف الحدوث ، فإذا كان للحالة السابقة أثر عملي وصلاحية للتنجيز والتعذير في مرحلة البقاء جرى الاستصحاب فيها ولو لم يكن لحدوثها أثر ، فمثلا إذا لم يكن لكفر الابن في حياة أبيه أثر عملي ، ولكن كان لبقائه كافرا إلى حين موت الأب أثر عملي ، وهي نفي الإرث عنه ، وشككنا في بقائه كافرا كذلك جرى استصحاب كفره .

الشرح:

الركن الرابع : كون الحالة السابقة في مرحلة البقاء ذات أثر مصحِّح للتّعبّد ببقائها :

الركن الرابع يبيّن بإحدى صيغتين:

الصيغة الأولى:

يتوقّف جريان الاستصحاب على أن يكون المستصحَب حكما شرعيا أو موضوعا لحكم لشرعي ؛ لأنه إذا لم يكن حكما شرعيا أو موضوعا لحكم لشرعي فإنه يعتبر أجنبيًّا عن الشارع ، فلا معنى لصدور التّعبّد من الشارع بما هو أجنبي عنه فلا يجري الاستصحاب ، مثلا إذا كان على يقين بوجود طير على الشجرة ثم شك في بقائه ، فهنا لا يجري الاستصحاب لأن المستصحب ليس حكما شرعيا ولا موضوعا لحكم شرعي .

مشاكل الصيغة الأولى:

الصيغة الأولى تسبّب عدة مشاكل:

المشكلة الأولى:

لازم الصيغة الأولى عدم جريان استصحاب عدم التكليف لأن عدم التكليف ليس حكما شرعيا ولا موضوعا لحكم شرعي ، مثلا إذا كان المكلف على يقين بعدم وجود تكليف عليه ثم شك فإنه بناء على الصيغة الأولى لا يمكنه استصحاب عدم التكليف ، مع أن الصحيح هو جريان استصحاب عدم التكليف لإثبات التعذير للمكلف .

المشكلة الثانية :

لازم الصيغة الأولى عدم جريان استصحاب شرط الواجب وقيده كالطهارة كما هو مورد الرواية ، فإن قيد الواجب ليس حكما ولا موضوعا يترتّب عليه الحكم الشرعي لأن الحكم يترتّب على قيد الوجوب - كزوال الشمس بالنسبة لوجوب صلاة الظهر - لا على قيد الواجب - كالطهارة بالنسبة لوجوب الصلاة - ، مع أن الصحيح هو جريان استصحاب قيد الواجب كالطهارة كما هو مورد الرواية ، فإذا كان على يقين بالطهارة ثم شك فإنه يستصحب الطهارة .

النتيجة:

ومن أجل تلافي مشاكل الصيغة الأولى وضع الأصوليون الصيغة الثانية للركن الرابع . الصيغة الثانية :

يتوقّف جريان الاستصحاب على أن يكون لإثبات الحالة السابقة في مرحلة البقاء أثر عملي ، أي صلاحية المستصحب للتّنجيز والتّعذير ، وهذا الأثر العملي حاصل في موارد استصحاب عدم التكليف ، فإن إثبات عدم التكليف بقاءً معذّر ، وكذلك في موارد استصحاب قيد الواجب ، فإنّ إثباته بقاءً معذّر في مقام الامتثال ، فصلاحية المستصحب للتنجيز والتعذير توجد في استصحاب الحكم واستصحاب موضوع الحكم ، وكذلك توجد في استصحاب عدم الحكم واستصحاب أفاستصحاب الحكم يوجب التنجيز ، واستصحاب عدم الحكم يوجب التعذير أيضا ، واستصحاب عدم الحكم يوجب التعذير ، واستصحاب قيد الواجب يوجب التعذير أيضا ، فإذا كان على يقين بالطهارة ثم شك فإنه يستصحب الطهارة ، وإذا صلى فإن صلاته تكون صحيحة ويثبت التعذير حتى لو كانت الصلاة في الواقع باطلة ، وبناء على الصيغة الثانية لا تأتي المشاكل التي وردت على الصيغة الأولى .

رأي السيد الشهيد:

الصيغة الثانية هي الصحيحة ؛ لأنّ برهان الركن الرابع لا يثبت أكثر مما تقرّره الصيغة الثانية كما سنرى .

برهان توقف الاستصحاب على الركن الرابع:

إن البرهان على توقف الاستصحاب على الركن الرابع أمران:

الأمر الأول:

أنّ إثبات الحالة السابقة في مرحلة البقاء تعبّدا إذا لم يكن مؤثّرا في التنجيز والتعذير يعتبر لغوًا ، فإذا لم يكن لإثبات بقاء الحالة السابقة أثر عملي يصحّح التعبد به ولم يكن منجّزا ومعذّرا فيكون أمر الشارع بإبقائها لغوا ، فلو فرضنا أن المستصحب هو بقاء الطير على الشجرة ولا يوجد أثر شرعي يترتب على ذلك فيكون استصحاب بقائه عند الشك فيه لغوا حيث لا يوجد أثر شرعي يترتب على أمر الشارع بالتعبد ببقائه على الشجرة ، فإذا أردنا أن نقول بجريان الاستصحاب فلا بد من وجود أثر شرعي يترتب على الحكم ببقاء الحالة السابقة

الأمر الثاني :

أن دليل الاستصحاب - وهو صحيحة زرارة - ينهى عن نقض اليقين بالشك ، ولا يراد بذلك النهي عن النقض الحقيقي ؛ لأنّ اليقين ينتقض حقيقةً بالشك ، فالنقض الحقيقي لليقين حاصل بمجرد الشك في بقاء اليقين السابق ، فلا يراد النهي عن النقض الحقيقي النظري ، وإنما يراد النهى عن النقض العملى ، ومرجع ذلك إلى الأمر بالجري على طبق ما يقتضيه اليقين يراد النهى عن النقض العملى ، ومرجع ذلك إلى الأمر بالجري على طبق ما يقتضيه اليقين

السابق من إقدام أو إحجام وتنجيز وتعذير ، فالشارع يأمر المكلف الذي كان على يقين سابق بشيء أن يجري على وفق يقينه السابق ولا يهتم بشكه ، فإذا كان يقينه السابق يوجب التنجيز فبعد الشك كذلك فبعد الشك يسير عمليا على وفق اليقين السابق ، وإن كان يوجب التعذير فبعد الشك كذلك ، ومن الواضح أنّ المستصحب إذا لم يكن له أثر عملي وصلاحية للتنجيز والتعذير فلا يقتضي اليقين به جريًا عمليًا محدَّدًا لِيُؤْمَرَ المكلّف بإبقاء هذا الجري وَيُنْهَى عن النقض العملي ، ولا توجد فائدة من أمر الشارع بعدم نقضه والجري العملي على وفقه ، فلا بد من وجود أثر عملي يترتب على المستصحب بقاءً وصلاحية للتنجيز والتعذير لكي توجد فائدة من النهي عن نقض اليقين السابق بالشك اللاحق والجري العملي على وفق اليقين السابق .

إذن:

البرهان على توقف الاستصحاب على الركن الرابع أمران ، الأمر الأول هو رفع اللغوية ، فإثبات الحالة السابقة في مرحلة البقاء تعبّدا إذا لم يكن مؤثّرا في التنجيز والتعذير يعتبر لغوًا ، والأمر الثاني هو أنه في النهى عن نقض اليقين بالشك لا يراد النهي عن النقض الحقيقي ، وإنما يراد النهي عن النقض العملي ، والأمران يحصلان إذا كان للمستصحب أثر عملي في مرحلة البقاء ، ولا يشترط أن يكون المستصحب حكما شرعيا أو موضوعا لحكم شرعى .

النتيجة:

الركن الرابع يتواجد فيما إذا كان المستصحّب حكمًا قابلاً للتنجيز والتعذير ، أو عَدَمَ حكمٍ قابلٍ لذلك ، أو موضوعًا لحكمٍ كذلك ، أو متعلَّقا لحكم ، أو قيدا للواجب ، فالركن الرابع يتواجد فيها جميعا ما دام أن المستصحّب له صلاحية التنجيز والتعذير .

ظرف تواجد الركن الرابع:

الظرف الذي يعتبر فيه تواجد الركن الرابع هو ظرف البقاء لا ظرف الحدوث ، فإذا كان للحالة السابقة أثر عملي وصلاحية للتنجيز والتعذير في مرحلة البقاء جرى الاستصحاب فيها ولو لم يكن لحدوثها أثر عملى .

مثال:

إذا لم يكن لكفر الابن في حياة أبيه المسلم أثر عملي ، ولكن كان لبقاء الابن كافرا إلى حين موت حين موت الأب أثر عملي ، وهي نفي الإرث عنه ، وشككنا في بقائه كافرا إلى حين موت الأب جرى استصحاب كفره ، وترتب الأثر العملي وهو نفي الإرث عن الابن .

٣- مقدار ما يثبت بالاستصحاب

دليل الاستصحاب كما عرفنا مفاده النهي عن النقض العملي لليقين عند الشك ، وهذا النهي لا يراد به تحريم النقض العملي ، بل يراد به بيان أن الشارع حكم ببقاء المتيقن عند الشك في بقائه ، والنهي إرشاد إلى هذا الحكم ، فكأنه قال : "لا ينقض اليقين بالشك ؛ لأين أحكم بأن المتيقن باقٍ" ، والحكم ببقاء المتيقن هنا لا يعني بقاءه حقيقة وإلا لزال الشك ، مع أن الاستصحاب حكم الشك ، بل يعني بقاءه من الناحية العملية أي تنزيله منزلة الباقي عمليا ، ومرجع ذلك إلى القول بأن الشيء الذي كنت على يقين منه فشككت في بقائه نُزِّل منزلة الباقي ، فإذا كان المستصحَب حكما فتنزيله منزلة الباقي معناه التعبد بحكمه وأثره ، وإذا كان موضوعا لحكم فتنزيله منزلة الباقي معناه التعبد بحكمه وأثره ، وإذا كان للمستصحَبِ حكمٌ شرعيٌ وكان هذا الحكم بنفسه موضوعا لحكم شرعي آخر فتنزيله منزلة الباقي معناه التعبد بحكمه ، والتعبد بحكمه هو بدوره يعني التعبد بما لهذا الحكم من حكم أيضا ، وهكذا .

وقد لا يكون المستصحَب حكما ولا موضوعا لحكم ، ولكنه سبب تكويني أو ملازِم خارجي لشيء آخر ، وذلك الشيء هو موضوع الحكم ، كما لو فرضنا أن حياة زيد التي كنا على يقين منها ثم شككنا في بقائها سبب – على تقدير بقائها إلى زمان الشك – لنبات لحيته ، وكان نبات اللحية موضوعا لحكم شرعي ، ففي مثل ذلك هل يجري استصحاب حياة زيد لإثبات ذلك الحكم الشرعي تعبدا أو لا ؟

والمشهور بين المحقّقين عدم اقتضاء دليل الاستصحاب لذلك ، وهذا هو الصحيح ؛ لأنه إن أريد إثبات ذلك الحكم الشرعي باستصحاب حياة زيد مباشرة بلا تعبد بنبات اللحية فهو غير ممكن لأن ذلك الحكم موضوعه نبات اللحية لا حياة زيد ، فما لم يثبت بالتنزيل والتعبد نبات اللحية لا يترتب الحكم ، وإن أريد إثبات نبات اللحية أوّلاً باستصحاب الحياة وبالتالي إثبات ذلك الحكم الشرعي فهو خلاف ظاهر دليل الاستصحاب ؛ لأن مفاده – كما عرفنا – تنزيل مشكوك البقاء منزلة الباقي ، والتنزيل دائما ينصرف عرفا إلى توسعة دائرة الآثار المجعولة من قِبَلِ المُنزِّلِ لا غيرها ، ونبات اللحية أثر للحياة ، ولكنه أثر تكويني ، وليس بجعل من الشارع بما هو شارع ، فهو كما لو قال الشارع : "نزلت الفقاع منزلة الخمر" ، فكما يترتب على ذلك توسعة دائرة الحرمة لا

توسعة الآثار التكوينية للخمر بالتنزيل ، كذلك يترتب على استصحاب الحياة توسعة الأحكام الشرعية للحياة عمليا لا توسعة آثارها التكوينية التي منها نبات اللحية .

ومن هنا صح القول بأن الاستصحاب يترتب عليه الأحكام الشرعية للمستصحب دون الآثار العقلية التكوينية وأحكامها الشرعية .

وَيُسَمَّى الاستصحابُ الذي يراد به إثبات حكم شرعي مترتب على أثر تكويني للمستصحَب به "الأصل المُثْبِت" ، ويقال عادة بعدم جريان الأصل المثبِت ، ويراد به أن مثل استصحاب الحياة لا يثبت الحكم الشرعي لنبات اللحية ، ويسمى نبات اللحية به "الواسطة العقلية" .

الشرح:

المقام الثالث: مقدار ما يثبت بالاستصحاب

يأتي البحث في نقطتين ، وهما :

النقطة الأولى: معنى النهى عن النقض:

دليل الاستصحاب - أي صحيحة زرارة - كما عرفنا سابقا مفاده "النهي عن النقض العملي لليقين عند الشك" ، ومعنى ذلك أن الشارع يأمر المكلف بالجري العملي على وفق اليقين السابق ويتعامل مع الشك كأنه غير موجود ، فيأتي السؤال التالي :

ما هو المراد من النهي عن النقض العملي ؟ هل يراد النهي التكليفي أو النهي الإرشادي ؟

الجواب:

قبل الجواب عن السؤال لا بد من بيان الفرق بين النهى التكليفي والنهى الإرشادي:

النهي التكليفي:

الحكم الشرعي الذي فيه نهي عن فعل وأتى المكلف بهذا الفعل فقد ارتكب حراما تكليفيا فيستحق العقاب هذا الحكم الشرعي يسمى نهيا تكليفيا أي الحرمة .

مثال:

إذا قال المولى "لا تَكْذِبْ" وأتى المكلف بالكذب فإنه ارتكب حراما فيستحق العقاب . النهى الإرشادي :

الحكم الشرعي الذي فيه نهي عن فعل وكان فيه إرشاد إلى جزئية شيء أو شرطيته أو مانعيته وإذا فعل المكلف هذا الفعل لا يستحق العقاب هذا الحكم الشرعي يسمى نهيا إرشاديا

مثال:

إذا قال المولى "لا تصل في جلد ما لا يؤكل لحمه" فإن النهي إرشاد إلى مانعية جلد ما لا يؤكل لحمه من صحة الصلاة ، فإذا صلى فيه فإنه لا يكون مأثوما مستحقا للعقاب ، وإنما تكون صلاته باطلة .

جواب السؤال السابق:

هذا النهي في قوله "لا تنقض اليقين بالشك" لا يراد به النهي التكليفي أي تحريم النقض العملي ، فإذا نقض المكلف يقينه السابق بالشك لا يكون قد ارتكب حراما فلا يستحق العقاب ، مثلا لا يحرم عليه عند الشك في الوضوء المتيقن سابقا نقض يقينه السابق وإعادة الوضوء من جديد ، بل يراد به النهي الإرشادي إلى بقاء الحالة السابقة والجري العملي على وفقه ، فيراد بيان أن الشارع حكم ببقاء المتيقن عند الشك في بقائه ، والنهي إرشاد إلى هذا الحكم أي الحكم ببقاء المتيقن ، فكأنه قال : "لا ينقض اليقين بالشك ؛ لأني أحكم بأن المتيقن باق" .

وحكم الشارع ببقاء المتيقَّن هنا لا يعني بقاءه حقيقة ووجدانا وإلا - أي وإن كان المتيقَّن باقيا حقيقةً - لزال الشك ، فالمكلف شاك في بقاء الحالة السابقة ، ومع وجود الشك لا يكون اليقين باقيا حقيقة في نفس المكلف ، ولو كان اليقين باقيا لماكان شاكا ، والاستصحاب حكم الشك ، فإذا شك يستصحب الحالة السابقة ، أي يكون الشك موجودا ، وإذا وُجِدَ الشك ينتفى اليقين حقيقة أي لا يبقى .

ومعنى بقاء المتيقَّن هو بقاؤه من الناحية العملية أي تنزيل المتيقَّن منزلة الباقي عمليا وترتيب الأثر على اليقين السابق عمليا والجري العملي على وفقه ، ومرجع ذلك إلى القول بأن الشيء الذي كنت على يقين منه فشككت في بقائه نُزِّلَ منزلةَ الباقي .

والمستصحَب الذي حكم الشارع بتنزيله منزلة الباقى على ثلاثة أقسام:

القسم الأول:

إذا كان المستصحَب حكما شرعيا فإن تنزيله منزلة الباقي من ناحية عملية معناه التعبد ببقاء هذا الحكم الشرعي .

مثال:

إذا كان المكلف على يقين سابق بالطهارة وشك الآن في ارتفاعه فإنه يستصحب بقاء الطهارة ، ومعنى ذلك هو التعبد ببقاء الطهارة وترتيب الأثر عليها ، كالحكم بصحة الصلاة إذا لم يأتِ بطهارة جديدة بل بنى على الطهارة السابقة .

القسم الثاني:

إذا كان المستصحَب موضوعا لحكم شرعي فإن تنزيله منزلة الباقي معناه التعبد بحكم ذلك الموضوع وأثره .

مثال:

إذا كان المكلف على يقين بعدالة زيد ثم شك في ارتفاعها فإنه يستصحب بقاء العدالة ، ومعنى استصحاب بقاء العدالة هو تنزيله منزلة الباقي والتعبد بحكم ذلك الموضوع وترتيب الأثر عليه ، كالحكم بصحة إمامته في صلاة الجماعة .

القسم الثالث:

إذا كان للمستصحَبِ حكمٌ شرعيٌّ وكان هذا الحكم الشرعي بنفسه موضوعا لحكم شرعي آخر فتنزيل المستصحَب منزلة الباقي من ناحية عملية معناه التعبد بحكم هذا المستصحَب ، والتعبد بحكم هذا المستصحَب هو بدوره يعني التعبد بما لهذا الحكم من حكم آخر أيضا .

مثال:

إذا كان المكلف على يقين بعدالة مرجع التقليد ثم شك فإنه يستصحب بقاء عدالته ، وهذا المستصحب - أي بقاء عدالته - هو موضوع لحكم شرعي وهو جواز البقاء على تقليده ، وجواز التقليد موضوع لحكم شرعي آخر وهو وجوب الالتزام بحكم مرجع التقليد إذا أصدر حكما ، فتنزيل المستصحب - أي بقاء عدالته - منزلة الباقي من الناحية العملية هو التعبد بالحكم الشرعي الأول وهو جواز البقاء على تقليده ، وهذا الحكم موضوع لحكم شرعي آخر ، والتعبد ببقاء الحكم الشرعي الأول معناه التعبد بالحكم الشرعي الثاني وهو وجوب الالتزام بحكم مرجع التقليد .

النقطة الثانية: الأصل المُثْبِت:

وقد لا يكون المستصحَب حكما شرعيا ولا موضوعا لحكم شرعي ، ولكنه سبب تكويني الشيء آخر أو ملازم خارجي لشيء آخر ، وذلك الشيء الآخر هو موضوع لحكم شرعي ، فهل تنزيل المستصحَب - أي السبب أو الملازم الخارجي - منزلة الباقي معناه التعبد بالحكم الشرعى المترتب على المسبَّب أو الملزوم الذي يعتبر موضوعا للحكم الشرعى ؟

مثال:

إذا فرضنا أن حياة زيد التي كنا على يقين منها ثم شككنا في بقاء حياته سبب – على تقدير بقائها إلى زمان الشك – لنبات لحيته ، وكان نبات اللحية موضوعا لحكم شرعي كما إذا نذر أن يتصدَّق على الفقراء عند نبات لحية زيد ، فالمستصحب هو حياة زيد ، وهي سبب تكويني لنبات لحية زيد ، ونبات اللحية هو المسبّب ، ووجوب التصدّق يترتب على نبات لحية زيد ، ففي مثل ذلك هل يجري استصحاب حياة زيد لإثبات ذلك الحكم الشرعي بوجوب التصدّق تعبّدا من خلال إثبات موضوع الحكم الشرعي – أي نبات اللحية – أو لا ؟

إن هذا النحو من أنحاء المستصحب هو ما يطلق عليه الأصوليون "الأصل المثبِت"، وهو ما لو كان المستصحب سببا تكوينيا - كحياة زيد - لشيء آخر أو ملازِما لشيء آخر - كنبات اللحية - ، وكان ذلك الشيء الآخر - أي نبات اللحية - موضوعا لحكم شرعي ، وأردنا باثبات المستصحب - أي السبب أو الملازِم - التعبد بالحكم الشرعي المتربِّب على المسبَّب أو الملزوم ، هذا الاستصحاب يسمى به "الأصل المثبِت" ، فالأصل المثبِت يتصوّر إذا كانت الملازمة بين المستصحب وأثره تكوينية وعقلية لا شرعية ، فالملازمة بين نبات اللحية وحياة زيد ملازمة تكوينية غير قابلة للانفكاك ، فاستصحاب حياة زيد يكون أصلا مثبتا ، وهذا يختلف عن الملازمة الشرعية بين طهارة الثوب وجواز الصلاة بحذا الثوب ، فاستصحاب طهارة الثوب لا يكون أصلا مثبتا .

رأي المشهور:

المشهور بين المحقِّقين من الأصوليين هو عدم اقتضاء دليل الاستصحاب لجريانه في موارد الأصل المثبِت ، فلا يجري الاستصحاب في موارد يكون الاستصحاب فيها أصلا مثبِتا .

رأي السيد الشهيد:

رأي المشهور هو الصحيح ، وذلك لأنه :

الاحتمال الأول:

إن أريد إثبات ذلك الحكم الشرعي - وهو وجوب التصدّق - باستصحاب حياة زيد مباشرة بلا تعبد بنبات اللحية فهو غير ممكن لأن ذلك الحكم - وهو وجوب التّصدّق - موضوعه نبات اللحية لا حياة زيد ، فما لم يثبت بالتنزيل والتعبد نبات اللحية باستصحاب حياة زيد وتنزيل المستصحب منزلة الباقي في هذا الأثر - والأثر هو نبات اللحية - لا يترتب الحكم ، فلا يمكن إثبات وجوب التصدق باستصحاب حياة زيد لأنها ليست موضوعا لوجوب التصدق .

الاحتمال الثابي:

إن أريد إثبات نبات اللحية أوّلاً باستصحاب الحياة لا مباشرة بل بعد إثبات نبات اللحية تعبدا وبالتالي إثبات ذلك الحكم الشرعي فهو خلاف ظاهر دليل الاستصحاب ؟ لأن مفاد دليل الاستصحاب – كما عرفنا – تنزيل مشكوك البقاء منزلة الباقي بلحاظ الآثار الشرعية لا الآثار التكوينية ، ونبات اللحية أثر تكويني لا أثر شرعي ، فلا يشمله دليل الاستصحاب ، فلا يثبت نبات اللحية عند استصحاب الحياة لأن نبات اللحية أثر تكويني ، وإذا لم يثبت نبات اللحية لا يثبت الحكم الشرعي المتربّب عليه لعدم تحقّق موضوع الحكم .

إن التنزيل دائما ينصرف عرفا إلى توسعة دائرة الآثار الجعولة من قِبَلِ المَبْوِّلِ لا غيرها ، فالتنزيل يكون بلحاظ الآثار الشرعية لا غيرها لأن المَبْوِّلِ شارع ، ونبات اللحية أثر للحياة ، ولكنه أثر تكويني ، وليس بجعل من الشارع بما هو شارع ، وإنما بما هو خالق ، وهنا نحن نظرنا إليه أنه شارع لا خالق ، فهو كما لو قال الشارع : "نزلت الفقّاع منزلة الخمر" ، فيترتب على ذلك توسعة دائرة الحرمة بالتنزيل لا توسعة الآثار التكوينية للخمر ، فما كان ثابتا للخمر من أحكام شرعية يثبت للفقّاع ، فالحرمة أثر شرعي مترتب على شرب الخمر فقط ، ولكن بعد تنزيل الفقّاع منزلة الخمر تتوسع دائرة الحرمة لتشمل الفقّاع أيضا ، وتوسعة الأحكام أو تضييقها من خلال توسعة أو تضييق موضوع الأحكام يكونان بيد الشارع ، وكذلك يترتب على استصحاب الحياة توسعة الأحكام الشرعية للحياة عمليا لا توسعة آثارها التكوينية التي منها نبات اللحية ، فلا يثبت نبات اللحية باستصحاب حياة زيد لأن نبات اللحية أثر تكويني لا شرعي ، وإذا لم يثبت نبات اللحية لا يثبت وجوب التصدق لعدم ثبوت موضوعه وهو نبات اللحية .

النتيجة :

لا يثبت الحكم الشرعي باستصحاب حياة زيد على كلا الاحتمالين ، ومن هنا يصح أن نقول بقاعدة عامة في باب الاستصحاب وهي "أن الاستصحاب يترتّب عليه الأحكام الشرعية للمستصحب دون الآثار العقلية التكوينية والأحكام الشرعية المترتّبة على الآثار العقلية التكوينية".

وَيُسَمَّى الاستصحابُ الذي يراد به إثبات حكم شرعي مترتب على أثر تكويني للمستصحَب به "الأصل المثبِت" ، ويقال عادة بعدم جريان الأصل المثبِت أو عدم حجية الأصل المثبِت ، ويراد به أن مثل استصحاب الحياة لا يثبت الحكم الشرعي لنبات اللحية ، ويسمّى نبات اللّحية به "الواسطة العقليّة" .

٤ - عموم جريان الاستصحاب

بعد أن تمت دلالة النصوص على جريان الاستصحاب نتمسك بإطلاقها لإثبات جرياها في كل الحالات التي تتم فيها أركانه ، وهذا معنى عموم جريانه ، ولكن هناك أقوال تتجه إلى التفصيل في جريانه بين بعض الموارد وبعض بدعوى قصور إطلاق الدليل عن الشمول لجميع الموارد ، ونقتصر على ذكر أهمها وهو : ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري والمحقق النائيني – رحمهما الله – من جريان الاستصحاب في موارد الشك في الرافع وعدم جريانه في موارد الشك في المقتضى .

وتوضيح مدعاهما: أنّ المتيقَّن الذي يشك في بقائه تارة يكون شيئا قابلا للبقاء والاستمرار بطبعه، وإنما يرتفع برافع، والشك في بقائه ينشأ من احتمال طُرُوِّ الرافع، ففي مثل ذلك يجري استصحابه، ومثاله الطهارة التي تستمر بطبعها متى حدثت ما لم ينقضها حدث، وأخرى يكون المتيقَّن الذي يشك في بقائه محدود القابلية للبقاء في نفسه كالشمعة التي تنتهي لا محالة بمرور زمن حتى لو لم يهب عليها الريح، فإذا شك في بقاء نورها لاحتمال انتهاء قابليته لم يجر الاستصحاب، ويسمى ذلك بمورد الشك في المقتضي

وبالنظرة الأولى يبدو أنّ هذا التفصيل على خلاف إطلاق دليل الاستصحاب لشمول إطلاقه لموارد الشك في المقتضي ، فلا بد للقائلين بعدم الشمول من إبراز نكتة في الدليل تمنع عن إطلاقه ، وهذه النكتة قد ادُّعِيَ أَهَا كلمة "النقض" ، وتقريب استفادة الاختصاص منها بوجهين :

الوجه الأول: أن النقض حل لما هو مُحْكَمٌ وَمُبْرَمٌ ، وقد جعل الاستصحاب بلسان النهي عن النقض ، فلا بد أن تكون الحالة السابقة التي ينهى عن نقضها محكمة ومبرمة ومستمرّة بطبيعتها لكي يصدق النقض على رفع اليد عنها ، وأما إذا كانت مشكوكة القابلية للبقاء فهي – على فرض انتهاء قابليتها – لا يصحّ إسناد النقض إليها لانحلالها بحسب طبعها ، فأنت لا تقول عن الخيوط المتفكّكة "إنيّ نقضتها" إذا فصَلْتَ بعضَها عن بعض ، وإنما تقول عن الحبل المحكم ذلك إذا حللته ، فيختص الدليل إذن بموارد إحراز قابلية المستصحّب للبقاء والاستمرار .

وَيَرِدُ على هذا الوجه أن النقض لم يسند إلى المتيقَّن والمستصحَب لنفتش عن جهة إحكامٍ فيه حتى نجدها في افتراض قابليّته للبقاء ، بل أسند إلى نفس اليقين في الرواية ، واليقين بنفسه حالة مستحكمة وفيها رسوخ مصحّح لإسناد النقض إليها بقطع النظر عن حالة المستصحَب ومدى قابليّته للبقاء .

الوجه الثاني: أنّ دليل الاستصحاب يفترض كون العمل بالشك نقضا لليقين بالشك ، وهذا لا يصدق حقيقةً إلا إذا كان الشك متعلّقا بعين ما تعلّق به اليقين حقيقةً أو عنايةً ، ومثال الأول: الشك في قاعدة اليقين مع يقينها ، ومثال الثاني: الشك في بقاء الطهارة مع اليقين بحدوثها ، فإنّ الشك هنا وإن كان متعلّقا بغير ما تعلّق به اليقين حقيقةً لأنه متعلّق بالبقاء واليقين متعلّق بالحدوث ، ولكن حيث إنّ المتيقّن له قابليّة البقاء والاستمرار فكأن اليقين – بالعناية – قد تعلّق به بما هو باقٍ ومستمرٍ ، فيكون الشك متعلّقا بعين ما تعلّق به اليقين ، وبهذا يصدق النقض على العمل بالشك ، وأمّا في موارد الشك في تعلّق به المقتضي فاليقين غير متعلّق بالبقاء لا حقيقةً ولا عنايةً ، أمّا الأول فواضح ، وأما الثاني فلأنّ المتيقّن لم تُحْرَزُ قابليّتُه للبقاء ، وعليه فلا يكون العمل بالشك نقضا لليقين ليشمله فلأنّ المتيقّن لم تُحْرَزُ قابليّتُه للبقاء ، وعليه فلا يكون العمل بالشك نقضا لليقين ليشمله النّهي المجعول في دليل الاستصحاب .

والجواب على ذلك: بأنّ صدق النّقض وإن كان يتوقّف على وحدة متعلَّق اليقين والشك، ولكن يكفي في هذه الوحدة تجريد اليقين والشك من خصوصيّة الزمان الحدوثيّ والبقائيّ وإضافتهما إلى ذات واحدة كما تقدّم توضيحه فيما مضى، وهذه العناية التّجريديّة تطبّق على موارد الشك في المقتضى أيضا.

وعليه فالاستصحاب يجري في موارد الشك في المقتضى أيضا .

الشرح:

المقام الرابع: عموم جريان الاستصحاب

بعد أن تمت دلالة النصوص الشرعية - وبالخصوص صحيحة زرارة - على حجية الاستصحاب يأتي البحث في عموم جريانه ، وهنا نتمسك بإطلاق هذه الأدلة لإثبات جريان الاستصحاب في جميع الحالات التي تتمّ فيها أركان الاستصحاب ، وهذا معنى عموم جريانه ، ففي صحيحة زرارة ورد النهي عن نقض اليقين بالشك ، ولم يفصِّل بين الموارد المختلفة . أقوال بالتفصيل :

هناك أقوال تتّجه إلى التفصيل في جريان الاستصحاب بين الموارد المختلفة ، ويأتي التفصيل في موردين :

١- التفصيل بين موارد الشك في المقتضِي والشك في الرافع:

وبحثه السيد الشهيد هنا.

٢-التفصيل بين الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية:

ولا يبحثه السيد الشهيد في الحلقة الثانية.

ودعوى القائلين بالتفصيل هو جريان الاستصحاب في موارد الشك في الرافع دون الشك في المقتضي وموارد الشبهات الموضوعية دون الشبهات الحكمية ، ودعواهم قائمة على أساس قصور إطلاق الدليل عن الشمول لجميع الموارد .

ويقتصر السيد الشهيد على ذكر ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري والمحقق النائيني - رحمهما الله - من جريان الاستصحاب في موارد الشك في الرافع وعدم جريانه في موارد الشك في المقتضي .

التوضيح:

المتيقَّن الذي يشك في بقائه يكون على نحوين:

النحو الأول:

أن يكون المتيقَّن الذي يشك في بقائه شيئا قابلا للبقاء والاستمرار بطبعه ، وإنما يرتفع برافع ، والشك في بقائه ينشأ من احتمال طُرُوِّ الرافع ، ففي مثل ذلك يجري استصحابه ، ويسمى ذلك بمورد الشك في الرّافع .

مثال:

الطهارة تستمر بطبعها متى ما حدثت ، فهي قابلة للبقاء والاستمرار ما لم ينقضها حدث ، فإذا توضأ لصلاة الظهر ولم ينقضه حدث فإنه يجوز له أن يصلي بمذا الوضوء صلاة المغرب .

النحو الثاني:

أن يكون المتيقَّن الذي يشك في بقائه شيئا محدود القابلية للبقاء في نفسه ، فهو يقتضي بطبعه الانتهاء بعد فترة زمنية محدودة حتى لو لم يوجد مانع ، فإذا شك في بقائه لاحتمال انتهاء قابليته لم يجر الاستصحاب ، ويسمى ذلك بمورد الشك في المقتضي .

مثال:

الشمعة تنتهي لا محالة بمرور زمن معيَّن حتى لو لم يهب عليها الريح ، فإذا شك في بقاء نورها لاحتمال انتهاء قابليتها لم يجر الاستصحاب .

النتيجة:

رأي الشيخ الأنصاري (هامش فرائد الأصول ج٢ص١٩) والمحقق النائيني (هامش أجود التقريرات ج٢ص٢٥) - رحمهما الله - أن الاستصحاب يجري في موارد الشك في الرافع، ولا يجري في موارد الشك في المقتضى.

رأي السيد الشهيد:

بالنظرة الأولى يبدو أنّ هذا التفصيل على خلاف إطلاق دليل الاستصحاب لشمول إطلاقه لموارد الشك في المقتضي ، فصحيحة زرارة نفت عن نقض اليقين بالشك ، ولم تفصِّل في موارد الشك ، فهى مطلقة شاملة لموارد الشك في الرافع وموارد الشك في المقتضى .

وهنا لا بد للقائلين بعدم الشمول من إبراز نكتة في الدليل تمنع عن إطلاقه ، فلا بد من وجود قرينة دالة على الاختصاص بموارد الشك في الرافع وعدم شمول موارد الشك في المقتضي . وهذه النكتة والقرينة قد ادُّعِيَ أنها كلمة "النقض" في "لا ينقض اليقين بالشك" ، وتقريب استفادة الاختصاص بموارد الشك في الرافع من كلمة "النقض" بوجهين ، والوجهان هما : الوجه الأول :

معنى النقض لغة هو حَلُّ ما هو مُحْكُمٌ وَمُبْرَمٌ (هامش: ابن منظور: النقض إفساد ما أبرمت من عقد أو بناء) ، فيقال لمن يحلّ الأمر المحكم والمبرم أنه نقضه ، ويقال للدليل المحكم إذا أشكلنا عليه بإشكال قوي إنه دليل منقوض ، فالنقض هو حلّ للأمر المحكم المبرَم ، وقد جعل الاستصحاب في صحيحة زرارة بلسان النهي عن النقض ، فالشك ناقض للوضوء ، وصدق النقض على الشك لا يكون إلا إذا كانت الحالة السابقة التي ينهى عن نقضها محكمة ومبرمة الا إذا كانت الحالة السابقة التي ينهى عن نقضها محكمة على رفع اليد عنها ، وأما إذا كانت مشكوكة القابلية للبقاء فهي – على فرض انتهاء قابليتها على رفع اليد عنها ، وأما إذا كانت مشكوكة القابلية للبقاء فهي – على فرض انتهاء قابليتها بانتهاء فترة القابلية المحدودة ، وتنتقض بنفسها ، ولا تحتاج إلى الشك ليكون ناقضا لها ، فلا بانتهاء فترة القابلية المحدودة ، وتنتقض بنفسها ، ولا تحتاج إلى الشك ليكون ناقضا لها ، فلا إذا حلّ الحبل المحكم ، ولكي يصدق النقض على الشك في صحيحة زرارة لا بد أن يكون المستصحب أمرا قابلا للبقاء والاستمرار ، فيختص الدليل بموارد إحراز قابلية المستصحب للبقاء والاستمرار أي في موارد الشك في الرافع حيث يكون المستصحب محكما ومبرما باقيا ومستمرا لولا عروض الرافع ، ويكون الشك في طرة الرافع شكا في حل إحكامه وإبرامه وبقائه واستمراره ، فيستصحب بقاءه واستمراره ، وهذا بخلاف موارد الشك في المقضى فإن النقض واستمراره ، فيستصحب بقاءه واستمراره ، وهذا بخلاف موارد الشك في المقتضى فإن النقض واستمراره ، فيستصحب بقاءه واستمراره ، وهذا بخلاف موارد الشك في المقتضى فإن النقض

لا يصدق على الشك لعدم إحكام الحالة السابقة وعدم قابليتها للبقاء والاستمرار ، وهكذا يتبيّن أن كلمة " النقض" قرينة على اختصاص الدليل بموارد الشك في الرافع دون موارد الشك في المقتضى .

ردّ الوجه الأول:

النقض في صحيحة زرارة لم يسند إلى المتيقَّن والمستصحَب حتى نفتّش عن جهة إحكامٍ في المتيقَّن لنجدها في افتراض قابليّة المتيقَّن للبقاء ، بل أسند النقض إلى نفس اليقين في الرواية في قوله "لا ينقض اليقين بالشك" ، واليقين بنفسه حالة مستحكمة وأمر محكم مبرم وفيه رسوخ مصحّح لإسناد النقض إليه بقطع النظر عن حالة المستصحب - أي المتيقَّن - ومدى قابليّته للبقاء وكونه أمرا محكما أم غير محكم ، فالنقض أسند إلى اليقين سواء كان المستصحب والمتيقَّن شيئا قابلا للبقاء أم غير قابل للبقاء ، فتكون صحيحة زرارة دالة على جريان الاستصحاب في موارد الشك في الرافع وموارد الشك في المقتضى معا .

الوجه الثاني :

دليل الاستصحاب يفترض كون العمل بالشك نقضا لليقين بالشك ، فنهت عن نقض اليقين بالشك ، ومر سابقا أن النهي هنا نهي إرشادي إلى الحكم ببقاء المتيقَّن من ناحية عملية ، وذلك بالجري العملي على وفق اليقين السابق وكأن الشك غير موجود ، ولا يصدق نقض اليقين بالشك إلا إذا كان الشك متعلِّقا بعين ما تعلَّق به اليقين حقيقةً أو عنايةً ، فصدق النقض العملي يتوقف على وحدة متعلَّق اليقين والشك حقيقةً أو عنايةً .

مثال تعلّق الشك بعين ما تعلّق به اليقين حقيقةً:

الشك في قاعدة اليقين مع يقينها ، فالشك يسري إلى اليقين السابق فيزيله حقيقة ، وبعد أن كان يوجد يقين فالآن يوجد شك .

مثال تعلِّق الشك بعين ما تعلُّق به اليقين عنايةً:

الشك في الاستصحاب ، كالشك في بقاء الطهارة مع اليقين بحدوثها ، فإنّ الشك متعلّق بغير ما تعلّق به اليقين حقيقةً لأن الشك متعلّق بالبقاء واليقين متعلّق بالحدوث ، ولكن حيث إنّ المتيقَّن له قابليّة البقاء والاستمرار لولا عروض الشك فكأن اليقين – بالعناية – قد تعلَّق بالمتيقَّن بما هو باقٍ ومستمرٍ ، فيكون الشك متعلّقا بعين ما تعلّق به اليقين بالعناية ، ووحدة المتعلّق لا تحصل إلا إذا فرضنا أن اليقين موجود إلى حين زمان الشك ، ووجوده كذلك معناه قابلية المستصحب للبقاء والاستمرار ، وبهذا يصدق نقض اليقين عند العمل بالشك بهذه العناية ، والدليل ينهى عن النقض العملى لليقين بالشك ، فيجري عمليا على وفق اليقين العناية ، والدليل ينهى عن النقض العملى لليقين بالشك ، فيجري عمليا على وفق اليقين

السابق وكأن الشك غير موجود ، وافتراض كون المستصحب والمتيقَّن قابلا للبقاء يأتي في موارد الشك في الرافع حتى يمكن سحب المستصحب والمتيقَّن من زمان الحدوث إلى زمان البقاء ، فيكون العمل بالشك نقضا لليقين ، والعناية التي صححت إسناد النقض إلى الشك في صحيحة زرارة هي قابلية المستصحب للبقاء والاستمرار ، وهذه القابلية موجودة في موارد الشك في الرافع فقط ، فيكون الدليل مختصًا بموارد الشك في الرافع .

وأمّا في موارد الشك في المقتضي فاليقين غير متعلّق بالبقاء لاحقيقة ولا عناية ، أمّا حقيقة فلأن متعلّق اليقين في الاستصحاب هو الحدوث ومتعلّق الشك هو البقاء ، وأما عناية فلأن المتيقّن لم تُحْرَزْ قابليّتُه للبقاء والاستمرار ، فلا يكون الشك متعلّقا بعين ما تعلّق به اليقين لا حقيقة ولا عناية ، ومع عدم صدق وحدة متعلّق اليقين والشك - لاحقيقة ولا عناية - لا يصدق على العمل بالشك أنه نقض لليقين ليشمله النّهي المجعول في دليل الاستصحاب أي يصدق اليقين بالشك" .

رد الوجه الثاني :

رأى المستدلّ أن صدق النّقضِ في صحيحة زرارة يتوقّف على وحدة متعلَّق اليقين والشك ، وفي الاستصحاب الوحدة الحقيقية غير ممكنة ، فقال المستدل بالوحدة العنائية ، والعناية هي قابلية المستصحّب للبقاء والاستمرار ، ولكن السيد الشهيد يردّ بأنه يمكن إسناد النقض إلى الشك بلا حاجة إلى هذه العناية ، فيكفي في هذه الوحدة تجريد اليقين والشك من خصوصية الزمان الحدوثيّ والبقائيّ وإضافة اليقين والشك إلى ذات واحدة كما تقدّم توضيحه فيما مضى في الجهة الأولى وهي البحث في فقه الرواية ، فالوحدة العنائية تحصل بهذا التجريد ، ويكون العمل بالشك نقضا لليقين ، وهو منهي عنه ، وهذه العناية التّجريديّة تطبّق على موارد الشك في المقتضي أيضا لأن النقض بعد تجريد اليقين والشك من خصوصيّة الزمان الحدوثيّ والبقائيّ وإضافتهما إلى ذات واحدة يصدق في كلا الموردين .

النتيجة:

بعد بطلان كلا وجهي الاختصاص فإن رأي السيد الشهيد هو أن الاستصحاب يجري في موارد الشك في الرافع وموارد الشك في المقتضى أيضا ، وهذا معناه عموم جريان الاستصحاب

١ - استصحاب الحكم المعلَّق :

في موارد الشبهة الحكمية تارة يُشَلُّ في بقاء الجعل لاحتمال نسخه ، فيجري استصحاب بقاء الجعل .

وأخرى يُشَكُّ في بقاء المجعول بعد افتراض تحقّقه وفعليّته ، كما إذا حرم العصير العنبي بالغليان وَشُكَّ في بقاء الحرمة بعد ذهاب الثلثين بغير النار فيجري استصحاب المجعول .

وثالثة يكون الشك في حالة وسطى بين الجعل والمجعول ، وتوضيح ذلك في المثال الآتي

:

إذا جعل الشارع حرمة العنب إذا غَلَى ، ونفترض عنبًا ولكنه بَعْدُ لم يَغْلِ ، فهنا المجعول ليس فعليًا ، بل فعليتُه فرعُ تحقق الغليان ، فلا علم لنا بفعلية المجعول الآن ، ولكنّا نعلم بقضية شرطية وهي : أنّ هذا العنب لو غلى لحرم ، فإذا تيبّس العنب بعد ذلك وأصبح زبيبًا نشك في أن تلك القضية الشرطية هل لا تزال باقية بمعنى أنّ هذا الزبيب إذا غلى يحرم كالعنب أو لا .

فالشك هنا ليس في بقاء الجعل ونسخه إذ لا نحتمل النسخ ، وليس في بقاء الجعول بعد العلم بفعليّته إذ لم يوجد علم بفعليّة المجعول بَعْدُ ، وإنّما الشك في بقاء تلك القضية الشرطية .

فقد يقال إنه يجري استصحاب تلك القضية الشرطية ؛ لأنها متيقّنة حدوثا ومشكوكة بقاء ، ويسمّى به "استصحاب الحكم المعلَّق" أو به "الاستصحاب التّعليقيّ" ، ولكن ذهب المحقق النائيني (رحمه الله) إلى عدم جريان الاستصحاب ؛ إذ ليس في الحكم الشرعي إلا الجعل والجعول ، والجعول لا شك في بقائه ، فالركن الثاني مختلّ ، والمجعول لا يقين بحدوثه ، فالركن الأول مختلّ ، وأما القضية الشرطية فليس لها وجود في عالم التشريع بما هي قضية شرطية وراء الجعل والمجعول ليجري استصحابها .

الشرح:

المقام الخامس: تطبيقات الاستصحاب

يأتي البحث في تطبيقات الاستصحاب في خمسة أمور:

١-استصحاب الحكم المعلَّق.

- ٢ استصحاب التدريجيات .
 - ٣-استصحاب الكلى .
- ٤-الاستصحاب في حالات الشك في التّقدّم والتّأخّر.
 - ٥- الاستصحاب في حالات الشك السببي والمسبّي .

وتأتي هذه البحوث تباعا كما يلي:

التطبيق الأول: استصحاب الحكم المعلَّق:

مقدمة:

يمكن تقسيم استصحاب الحكم إلى قسمين:

القسم الأول: الاستصحاب التنجيزي:

هو الاستصحاب الذي يكون فيه المستصحَب أمرا منجَّزا وفعليّا أي غير معلَّق على شيء والبحوث السابقة كانت مبنيّة على هذا القسم من الاستصحاب .

مثال:

إذا كان على يقين سابق بوضوئه ثم حصل عنده شك لاحق في بقاء وضوئه ، فيستصحب بقاء وضوئه ، والمستصحب هنا أمر منجَّز غير معلَّق على شيء .

القسم الثاني: الاستصحاب التعليقي:

هو الاستصحاب الذي يكون فيه المستصحَب أمرا معلَّقا على شيء أي غير منجَّز وغير فعليِّ .

التوضيح:

البحث يقع في الشبهات الحكمية لا في الشبهات الموضوعية ، وكما مرّ سابقا أن الحكم له مرحلتان : الثبوت والإثبات ، ومرحلة الثبوت فيها ثلاثة عناصر : الملاك والإرادة والاعتبار ، والاعتبار هو الجعل .

والحكم الشرعي تارة يراد به الجعل ، وتارة أخرى يراد به المجعول ، والجعل هو الحكم الذي يجعله الشارع على نفج القضية الحقيقية ويلحظ الشارع فيه القيود تقديرا ، والمجعول هو فعلية الحكم وهو الحكم الذي يكون فعليا في حال تحقق القيود خارجا .

مثال:

وجوب صلاة الظهر حكم يلحظ فيه الشارع قيد زوال الشمس ، وهذا هو الجعل أي الحكم الموجود في الشريعة ، وإذا تحقق الزوال في الخارج فإن وجوب صلاة الظهر يصير فعليا

على المكلف فيدخل في ذمته ، ويجب أن يأتي بصلاة الظهر خارجا ، وإذا لم يأتِ بها خارجا فإنه يكون مأثوما ويعاقَب .

رجوع إلى البحث:

بعد هذه المقدّمة نقول إن الشك في الحكم في موارد الشبهات الحكمية يكون على ثلاثة أنحاء:

النحو الأول:

أن يكون المكلف على يقين بالجعل ثم يشكّ في بقاء الجعل بسبب احتمال نسخ هذا الجعل ، ويأتي هذا الاحتمال لوجود أحكام منسوخة في الشريعة ، فهنا يجري استصحاب بقاء الجعل لأن أركان الاستصحاب تامة .

النحو الثاني:

أن يكون المكلف على يقين بالمجعول ثم يشكّ في بقاء المجعول بعد افتراض تحقّقه وفعليّته لتحقق قيوده وفعليتها ، فهنا يجري استصحاب بقاء المجعول لأن أركان الاستصحاب تامة .

مثال:

إذا علم بحرمة العصير العنبي بالغليان مع عدم ذهاب الثلثين ، ثم شكّ في بقاء الحرمة بعد ذهاب الثلثين بغير النار فيجري استصحاب المجعول الذي هو الحرمة السابقة .

إذن :

إذا علم المكلف بالجعل أو المجعول ثم شك في بقائهما فيستصحب بقاء الجعل والمجعول ، والاستصحاب فيهما استصحاب لحكم تنجيزي غير معلَّق على شيء .

النحو الثالث:

أن يكون الشك في حالة وسطى بين الجعل والمجعول .

مثال:

إذا جعل الشارع حرمة العنب إذا غَلَى ، ونفترض عنبًا ولكنه بَعْدُ لم يَغْلِ ، فالحرمة ليست فعليّة لعدم تحقّق الغليان ، فلا علم لنا بفعلية المجعول لأن الغليان لم يحصل ، ولكنّنا نعلم بقضية شرطية وهي : (هذا العنب لو غلى لحرم) ، فإذا تيبّس العنب بعد ذلك وأصبح زبيبًا نشكّ في أن تلك القضية الشرطية هل لا تزال باقية بمعنى أنّ هذا الزبيب إذا غلى يحرم كالعنب أو لا ، فهل نحكم على الزبيب بالحرمة عند الغليان أو لا ؟

إن الشك هنا ليس شكا في بقاء الجعل ونسخه إذ لا نحتمل نسخ القضية الشرطية المعلومة بل ما زلنا نعلم بأن العنب يحرم إذا غلى، وليس شكا في بقاء المجعول بعد العلم بفعليّته إذ لم يوجد علم بفعليّة المجعول بَعْدُ لأن الحرمة معلَّقة على الغليان ولم يحصل الغليان ، وإنمّا المعلوم هو القضية الشرطية التي فيها الحكم معلَّق على الغليان ، والشك يكون في بقاء تلك القضية الشرطية ، فيأتي السؤال التالي :

هل يجري استصحاب بقاء تلك القضية الشرطية بالنسبة إلى الزبيب والحكم بحرمته إذا غلى كما هو حال العنب أو أن الاستصحاب لا يجري ؟

الجواب:

القول الأول:

قد يقال بجريان استصحاب تلك القضية الشرطية لأنها متيقّنة حدوثا ومشكوكة بقاء فالمكلف كان على يقين بهذه القضبة الشرطية ، وبعد تحوّل العنب إلى زبيب يشك في بقاء هذه القضية الشرطية فيستصحب بقاءها ، ويترتّب عليه أن الزبيب يحرم إذا غلى ، ومن أركان الاستصحاب وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة ، والوحدة المرادة هي الوحدة العرفيّة لا الوحدة الدقيّة ، فالعرف يرى أن الحرمة الثابتة للزبيب عند غليانه هي نفس الحرمة الثابتة للعنب عند غليانه ، فيجري استصحاب تلك القضية الشرطية لتمامية أركان الاستصحاب ، ويسمّى هذا الاستصحاب بـ "استصحاب الحكم المعلّق" أو بـ "الاستصحاب التّعليقيّ" .

القول الثاني للمحقق النائيني:

ذهب المحقق النائيني (رحمه الله) إلى عدم جريان الاستصحاب ؛ إذ ليس في الحكم الشرعي إلا الجعل والمجعول ، فالحكم إمّا أن يكون موجودا في الشريعة ويلحظ من قِبَلِ الشارع على نحو القضية الحقيقية فيكون جعلا ، وإمّا أن يكون موجودا ومتحقّقا فعلا لتحقق قيوده خارجا فيكون مجعولا ، فلا يوجد في عالم التشريع إلا الجعل والمجعول ، ولا يوجد شيء ثالث ، والجعل في تشريع حرمة العنب إذا غلى - معلوم الحدوث ومعلوم البقاء حيث لا يوجد شك في بقائه لأن المكلف على يقين بحرمة العنب إذا غلى ولا يوجد لديه شك في ذلك ، فلا يجري استصحاب الجعل لاختلال الركن الثاني وهو الشك في البقاء ، والمجعول - أي فعلية الحرمة - لا يوجد يقين بحدوثه ، فلا يستصحب المجعول لاختلال الركن الأول وهو اليقين بالحدوث لأن العنب لم يَعْلِ فعلا ، فالجعل والمجعول لا يجري فيهما الاستصحاب لعدم تمامية أركان الاستصحاب ، وأما القضية الشرطية فليس لها وجود في عالم التشريع بما هي قضية شرطية وراء المجعول ليجري استصحاب أواما القضية الشرطية الشرطية "الحرم العنب إذا غلى" ترجع في حقيقتها المجعول ليجري استصحاب أواما القضية الشرطية الشرطية "الحرم العنب إذا غلى" ترجع في حقيقتها المحلول ليجري استصحاب أواما القضية الشرطية الشرطية الشرطية "الحرم العنب إذا غلى" ترجع في حقيقتها المحلول ليجري استصحابا ، فأما القضية الشرطية الشرطية "الحرم العنب إذا غلى" ترجع في حقيقتها المحتود في المتحدي المحتود في المتحدي المحتود في حقيقتها المحتود في المحتود في علم العنب إذا غلى " ترجع في حقيقتها المحتود في المحتود في المحتود في المحتود في حقيقتها المحتود في المحتود في حقيقتها المحتود في المحتود في المحتود في حقيقتها المحتود في حقيقتها المحتود في المحتود في حقيقتها المحتود في المحتود في حقيقة الشركة المحتود في المحتود في المحتود في المحتود في المحتود في حقية المحتود في حقيقتها المحتود في حقيقة المحتود في المحتود في

إلى قضية حملية وهي الحكم بأن "العنب المغليّ حرام" ، وهذا الحكم له ثبوتان : ثبوت في مرحلة الجعل ، فالقضية الشرطية هي الجعل ولكنه حوّل إلى قضية شرطية ، وثبوت آخر في مرحلة المجعول عند تحقق موضوعه خارجا ، ولا يوجد شيء ثالث وراء الجعل والمجعول .

الكتاب:

٢ - استصحاب التّدريجيّات :

الأشياء إمّا قارّة توجد وتبقى ، وإمّا تدريجيّة كالحركة توجد وتفنى باستمرار ، فبالنسبة إلى القسم الأول لا إشكال في جريان الاستصحاب ، وأمّا بالنسبة إلى القسم الثاني فقد يقال بعدم اجتماع الركن الأول والثاني معًا ؛ لأنّ الأمر التّدريجيّ سلسلة حدوثات ، فإذا علم بأنّ شخصًا يمشي وشك في بقاء مشيه لم يكن بالإمكان استصحاب المشي لترتيب ما له من الأثر ؛ لأنّ الحصّة الأولى منه معلومة الحدوث ، ولكنّها لا شكّ في تصرّمها ، والحصة الثانية مشكوكة ولا يقين بها ، فلم تتم أركان الاستصحاب في شيء ، ومن هنا يستشكل في إجراء الاستصحاب في الزمان ، كاستصحاب النهار ونحو ذلك لأنه من الأمور التّدريجيّة .

والجواب على هذا الإشكال: أنّ الأمر التدريجيّ على الرّغم من تدرّجه في الوجود وتصرّمه قطعةً بعد قطعةً له وحدة ويعتبر شيئًا واحدًا مستمرًّا على نحو يصدق على القطعة الثانية عنوان البقاء، فتتمّ أركان الاستصحاب حينما نلحظ الأمر التدريجيّ بوصفه شيئًا واحدًا مستمرًّا، فنجد أنّه متيقَّن بدايةً ومشكوك نهايةً، فيجري استصحابه، وهذه الوحدة مناطها في الأمر التدريجي اتصال قطعاته بعضها ببعض اتصالاً حقيقيًّا، كما في حركة الماء من أعلى إلى أسفل، أو اتصالاً عرفيًّا، كما في حركة المشي عند الإنسان، فإنّ المشي يتخلّله السكون والوقوف، ولكنّه يُعْتَبَرُ – عرفًا – متواصلاً.

الشرح:

التطبيق الثاني: استصحاب التّدريجيّات:

يرى العرف الأشياء على قسمين:

القسم الأول: أشياء قارة:

هي التي توجد وتبقى ، فلها حدوث وبقاء ، وكلمة "قارّة" مشتقّة من القرار والاستقرار والثبات .

مثال:

الوضوء ، فإذا توضّاً فهو باقٍ على وضوئه إلا إذا أحدث ، وإذا كان على يقين بالوضوء ثم شك في أنه أحدث فإنه يستصحب بقاء الوضوء .

سؤال : هل يجري الاستصحاب في القسم الأول أو لا ؟

الجواب :

لا إشكال في جريان الاستصحاب في القسم الأول لتمامية أركان الاستصحاب فيه .

القسم الثاني: أشياء تدريجيّة:

هي التي توجد وتفنى باستمرار ، فلها في كل آن حدوث جديد غير الحدوث السابق الذي وجد ثم فني .

مثال:

الحركة ، فإنما أمر تدريجي ، ففي كلِّ آنٍ تحدث حركة جديدة غير الحركة السابقة التي وجدت ثم فنيت وجاءت حركة جديدة ، وليس للحركة حدوث وبقاء ، فالحركة شيء تدريجي ، ولها حدوثات متعدّدة ، وكذلك الزمان فإنه شيء تدريجي ، فكلُّ آنٍ منه يحدث ثم يفنى ويحدث أنُّ جديدٌ ثم يفنى ، فليس للزمان حدوث وبقاء .

سؤال: هل يجري الاستصحاب في القسم الثاني أو لا ؟

الجواب:

قد يقال بعدم جريان الاستصحاب في القسم الثاني ، وذلك لعدم اجتماع الركن الأول - الذي هو اليقين بالحدوث - والثاني - الذي هو الشك في البقاء - معًا ؛ لأنّ الأمر التّدريجيّ سلسلة حدوثات متعددة ، وكل حدوث لاحق يحصل بعد فناء الحدوث السابق ، فمثلا إذا كان على يقين بمشي زيد وشك في بقاء مشيه لم يكن بالإمكان استصحاب المشي لترتيب ما له من الأثر الشرعي ؛ لأنّ الحصّة الأولى من المشي معلومة الحدوث ، ولا شكّ في تصرّمها وفنائها ، فهي معلومة الفناء وليس لها بقاء حتى يمكن استصحابها إذا شككنا ببقائها ، ولا يوجد شك في البقاء بأ البقاء ، فلا يوجد الركن الثاني وهو الشك في البقاء ، فالحصة الأولى من المشي معلومة الحدوث ومعلومة الارتفاع ولا يوجد شك في بقائها ، والحصة الثانية من المشي مشكوكة ولا يقين بها ، فليست معلومة الحدوث ، ولا يوجد يقين بالحدوث المثني مشكوكة الحدوث ، فلا يوجد الركن الأول وهو اليقين بالحدوث ، فالحصة الثانية مشكوكة الحدوث ، فلو يوجد مشيه فإنه لا يمكن استصحاب بقاء المشي لعدم تمامية أركان رئيد ماشيا ثم شك في بقاء مشيه فإنه لا يمكن استصحاب بقاء المشي لعدم تمامية أركان

الاستصحاب ، ومن هنا يستشكل في إجراء الاستصحاب في الزمان – مثلا – ، كاستصحاب النهار ونحو ذلك لأنه من الأمور التدريجية ، ومن أمثلته في الفقه العملي إثبات بقاء الليل أو النهار في شهر رمضان ، فلو شك الصائم في دخول المغرب فلا يمكنه استصحاب بقاء النهار وإثبات عدم جواز الأكل والشرب ، ولو شك في دخول الفجر فلا يمكنه استصحاب بقاء الليل لإثبات جواز الأكل والشرب .

جواب الإشكال:

الأمر التدريجيّ بحسب الدقة العقلية لا تتوفر فيه أركان الاستصحاب كما مرّ في الإشكال ، ولكن على الرّغم من تدرّجه في الوجود وتصرّمه قطعةً بعد قطعةً له وحدة عرفية ، والمدار في مسائل الاستصحاب وتحديد أركانه هو العُرْفُ لا الدّقة العقليّة ، ويعتبر العُرْفُ الأمرَ التدريجيّ وكالزمان والمشي - شيئًا واحدًا مستمرًّا على نحو يصدق على القطعة الثانية عنوان البقاء ، فتتمّ أركان الاستصحاب حينما نلحظ الأمر التّدريجيّ بوصفه شيئًا واحدًا مستمرًّا ، فنجد أنّه متيقن بدايةً ومشكوك نمايةً ، فيجري استصحابه ، فنقول عن النهار إنه حدث وما زال باقيا ، وعن مشي زيد إنه حدث وما زال ماشيا ، فلو تيقن بالنهار أو المشي ثم شك في بقائهما فإنه يستصحب البقاء .

وهذه الوحدة العرفية في الأمر التدريجي مناطها اتّصال قطعات الأمر التدريجي بعضها ببعض ، ويوجد نحوان من الاتصال:

النحو الأول: الاتصال الحقيقى:

يوجد اتّصال حقيقيّ بين قطعات الأمر التدريجيّ ، ولا يوجد بينها فواصل ونقاط وسكون

مثال:

الزمان ، وكذلك حركة الماء من أعلى إلى أسفل ، توجد فيها حدوثات متعدّدة ، ولا توجد قطعة إلا بعد فناء القطعة السابقة ، ويوجد بين القطعات اتّصال حقيقي بنحو لا يتخلّل بين قطعه فواصل ، فيراها العرف شيئا واحدا مستمرّا لها حدوث وبقاء .

النحو الثاني : الاتّصال العرفي :

يوجد اتّصال عرفيّ بين قطعات الأمر التدريجيّ.

مثال:

حركة المشي عند الإنسان ، فإنّ المشي عبارة عن حدوثات متعدّدة ويحصل تدريجيا ويتخلّل السكون والوقوف بين قطعاته ، فلا يوجد بين قطعاته اتصال حقيقي كما في الزمان وحركة الماء

من أعلى إلى أسفل ، ولكنّه يُعْتَبَرُ في نظر العرف شيئا واحدا متواصلاً ، فيقال لزيد إنه كان ماشيا ولا يزال ماشيا ، والنظرة العرفية تكفي لجريان الاستصحاب عند الشك في بقاء المشي ، فإذا كنّا على يقين بمشيه ثم شككنا في بقاء مشيه فإننا نستصحب بقاء مشيه ويترتّب الأثر الشرعى عليه إن نذر - مثلا - بأن قال : "لله على أن أصلى ركعتين إن كان زيد ماشيا" .

الكتاب:

٣- استصحاب الكلّي :

إذا وُجِدَ زيد في المسجد – مثلا – فقد وُجِدَ الإنسان فيه ضمنًا ؛ لأنّ الطّبيعيّ موجود في ضمن فرده ، فهناك وجود واحد يُضَافُ إلى الفرد وإلى الطّبيعيّ الكلّيّ ، ومن حيث تعلّق اليقين بالحدوث والشك في البقاء به تارة يتواجد كلا هذين الركنين في الفرد والطبيعي معًا ، وأخرى يتواجدان في الطبيعي فقط ، وثالثة لا يتواجدان لا في الفرد ولا في الطبيعي ، فهناك ثلاث حالات :

الحالة الأولى: أن يُعْلَمَ بدخول زيد إلى المسجد وَيُشَكُّ في خروجه ، فهنا الوجودُ الحادثُ في المسجد بما هو وجود لزيد وبما هو وجود لطبيعي الإنسان متيقَّنُ الحدوثِ ومشكوكُ البقاءِ ، فإن كان الأثر الشرعي مترتبًا على وجود زيد بأن قيل "سَبِّحْ ما دام زيد موجودًا في المسجد" جرى استصحاب الفرد ، وإن كان الأثر مترتبًا على وجود الكلّيّ بأن قيل "سَبِّحْ ما دام إنسان في المسجد" جرى استصحاب الكلي ، ويسمّى هذا به "القسم الأول من استصحاب الكلي ، ويسمّى هذا به "القسم الأول من استصحاب الكلي" .

الحالة الثانية: أن يعلم بدخول أحد شخصين إلى المسجد قبل ساعة ، إمّا زيد وإمّا خالد ، غير أن زيدًا فعلاً نراه خارج المسجد ، فإذا كان هو الداخل فقد خرج ، وأمّا خالد فلعلّه إذا كان هو الداخل لا يزال باقيا ، فهنا إذا لوحظ كل من الفردين فأركان الاستصحاب فيه غير متواجدة ؛ لأنّ زيدًا لا شكّ في عدم وجوده فعلاً ، وخالد لا يقين بوجوده سابقا ليستصحب ، ولكن إذا لوحظ طبيعي الإنسان أمكن القول بأنّ وجودَه متيقّنٌ حدوثًا ومشكوكٌ بقاءً ، فيجري استصحابه إذا كان له أثر ، ويسمّى هذا بـ "القسم الثاني من استصحاب الكلي" .

الحالة الثالثة : أن يعلم بدخول زيد وبخروجه أيضا ، ولكن يشك في أن خالدا قد دخل في نفس اللحظة التي خرج فيها زيد أو قبل ذلك على نحو لم يَخْلُ المسجد من إنسان ،

فهنا لا مجال لاستصحاب الفرد كما تقدّم في الحالة السابقة ، وقد يقال بجريان استصحاب الكلي ؛ لأنّ جامع الإنسانِ متيقَّنُ حدوثًا مشكوكُ بقاءً ، ويسمّى هذا به "القسم الثالث من استصحاب الكلي".

والصحيح عدم جريانه لاختلال الركن الثالث ؛ فإنّ وجود الجامع المعلوم حدوثًا مغاير لوجوده المشكوك والمحتمل بقاءً ، فلم يتّحد متعلَّق اليقين ومتعلَّق الشك .

وبكلمة أخرى: أنّ الجامع لو كان موجودًا فعلاً فهو موجود بوجود آخر غير ماكان حدوثاً ، خلافًا للحالة الثانية فإنّ الجامع لو كان موجودًا فيها (هامش: في بعض النسخ "فيها" أي في الحالة الثانية ، وهو الأنسب للعبارة .) "فيه" أي في المسجد ، وفي بعض النسخ "فيها" أي في الحالة الثانية ، وهو الأنسب للعبارة .) بقاءً فهو موجودٌ بعين الوجود الذي حدث ضمنه .

الشرح:

التطبيق الثالث: استصحاب الكلّي:

نحتاج هنا إلى مقدمتين:

المقدمة الأولى:

في بحث استصحاب الكلي المراد من الكلي هو الكلي الطبيعي ، فالكلي له ثلاثة معاني مع التطبيق على مثال "الإنسان كلي" :

المعنى الأول: الكلى الطبيعي:

نلحظ الموضوع وهو "الإنسان" في المثال ، والإنسان له أفراد متعدّدين في الخارج كزيد وعمرو وبكر ، والإنسان هنا يسمّى "الكلى الطبيعي" .

المعنى الثاني: الكلي المنطقي:

نلحظ المحمول وهو "كلي" في المثال ، والكلي في المنطق هو ما لا يمتنع صدقه على كثيرين ، والكلى هنا يسمى "الكلى المنطقى" .

المعنى الثالث: الكلي العقلي:

نلحظ الموضوع والمحمول معًا ، وهو الإنسان بوصفه كلّيّا ولا يمتنع صدقه على كثيرين ، والكلى هنا يسمّى "الكلى العقلى" .

المقدمة الثانية:

يوجد تأثير للنظريات الفلسفية على علم الأصول ، فبحث استصحاب الكلي مبني على النظرية الفلسفية القائلة بأن الكلي الطبيعي موجود في الخارج بوجود أفراده ويتكثّر بتكثّر أفراده ، حيث يوجد في مسألة وجود الكلي الطبيعي في الخارج قولان :

القول الأول:

عدم وجود الكلي الطبيعي في الخارج ، وإنما الموجود في الخارج هو أفراد الكلي الطبيعي كزيد وخالد وعمرو أفراد لذلك الوجود الواحد

القول الثاني :

وجود الكلي الطبيعي في الخارج ، ولكن وجوده ليس مستقلا عن الفرد ، فلا يوجد وجود للكلي الطبيعي ووجود آخر للفرد ، وإنما هو موجود بنفس وجود الفرد ، فوجود زيد وجود لزيد ووجود للإنسان في نفس الوقت وبوجود واحد ، والفرق بين الوجودين هو أن وجود زيد يكون مع العوارض المشجّصة ، ووجود الإنسان يكون بلا عوارض مشجّصة ، والكلي الطبيعي يتكثّر بتكثّر أفراده ، فالإنسان الموجود ضمن زيد يختلف عن الإنسان الموجود ضمن خالد ، وبحث استصحاب الكلي مبنى على القول الثاني .

رجوع إلى البحث:

إذا وُجِدَ زيد في المسجد فقد وُجِدَ الإنسان في المسجد ضمنًا ، والكلي الطبيعي موجود في ضمن فرده ، فهناك وجود واحد يُضَافُ إلى الفرد وإلى الكلّيّ الطبيعي ، فالطبيعي له وجود خارجي ، ولكن وجود الطبيعي ليس مستقلا عن وجود الفرد بل هو موجود في ضمن الفرد ، ومن حيث تعلّق اليقين بالحدوث والشك في البقاء بهذا الوجود الواحد الذي يضاف إلى الفرد وإلى الكلي الطبيعي تارة يتواجد كلا هذين الركنين في الفرد والطبيعي معًا ، وأخرى يتواجدان في الطبيعي فقط ، وثالثة لا يتواجدان لا في الفرد ولا في الطبيعي ، ففي استصحاب الكلي في الفرد والطبيعي توجد ثلاث حالات :

الحالة الأولى: استصحاب الفرد والكلي:

أن يُعْلَمَ بدخول زيد إلى المسجد وَيُشَكُّ في خروجه ، فهنا الوجودُ الحادثُ في المسجد بما هو وجود لزيد وبما هو وجود لطبيعي الإنسان متيقَّنُ الحدوثِ ومشكوكُ البقاءِ ، ومرّ سابقا بأن هذا مبني على القول الثاني وهو أن الكلي موجود في الخارج بوجود الفرد ، فإن كان الأثر الشرعي مترتبًا على وجود زيد بأن قيل "سَبّح ما دام زيد موجودًا في المسجد" جرى استصحاب الفرد لأنه يعلم بدخول زيد ويشك في بقائه فيستصحب بقاء زيد ويترتب عليه الأثر الشرعي

وهو التسبيح ، وإن كان الأثر متربّبًا على وجود الكلّي بأن قيل "سَبّحْ ما دام إنسان في المسجد" جرى استصحاب الكلي لأنه يعلم بدخول إنسان ويشك في بقائه فيستصحب بقاء الإنسان ويتربّب عليه الأثر الشرعي ، والعلم بوجود زيد معناه العلم بوجوده كفرد والعلم بوجود الفرد ، وهنا الكلي الطبيعي - أي الإنسان - لأن الكلي الطبيعي موجود في الخارج بوجود الفرد ، وهنا يجري استصحاب الفرد واستصحاب الكلي لتوفّر أركان الاستصحاب في الفرد والكلي معا ، فكل من الفرد والكلي متيقّن حدوثًا ومشكوك بقاءً فيجري استصحابهما ، وهذا هو "القسم الأول من استصحاب الكلي" الذي يجري فيه استصحاب الفرد واستصحاب الكلي .

الحالة الثانية: استصحاب الكلى دون الفرد مع العلم بدخول أحد الفردين:

أن يعلم بدخول أحد شخصين إلى المسجد قبل ساعة ، إمّا زيد وإمّا خالد ، غير أن زيدًا فعلاً نراه خارج المسجد ، فإذا كان هو الداخل فقد خرج قطعا ، وأمّا خالد فلعلّه إذا كان هو الداخل لا يزال باقيا ، فهنا إذا لوحظ كل من الفردين فأركان الاستصحاب في الفرد غير متواجدة ؛ لأنّ زيدًا لا شكّ في عدم وجوده فعلاً ، فيختلّ الركن الثاني وهو الشك في البقاء ، وخالد لا يقين بوجوده سابقا ليستصحب ، فيختلّ الركن الأول وهو اليقين بالحدوث ، هذا بالنسبة إلى استصحاب الفرد ، ولكن إذا لوحظ طبيعي الإنسان أمكن القول بأنّ وجوده متيقّن حدوثًا ومشكوكٌ بقاءً ، وجود طبيعي الإنسان متيقّن حدوثًا لأن شخصا دخل إلى المسجد سواء أكان الداخل زيدا أم خالدا ، والترديد بين زيد وخالد لا يؤثر على اليقين بدخول طبيعي الإنسان ، ووجود طبيعي الإنسان مشكوك بقاءً لأن الداخل إذا كان زيدا فهو قد خرج قطعا ، وإذا كان الداخل خالدا فيحتمل بقاؤه ويحتمل خروجه أي أن بقاءه مشكوك فيه ، فيوجد يقين بدخول إنسان وشك في بقائه ، فتتوفر أركان الاستصحاب في الكلي فيجري استصحابه إذا بدخول إنسان وشك في بقائه ، فتتوفر أركان الاستصحاب في الكلي فيجري استصحاب الفرد ، وهذا هو "القسم الثاني من استصحاب الكلي".

الحالة الثالثة : استصحاب الكلي دون الفرد مع العلم بدخول فرد واحتمال دخول الفرد الآخر :

أن يعلم بدخول زيد وبخروجه أيضا ، ولكن يشك في أن خالدا قد دخل في نفس اللحظة التي خرج فيها زيد أو قبل ذلك على نحو لم يَخْلُ المسجد من إنسان ، فهنا لا مجال لاستصحاب الفرد كما تقدّم في الحالة الثانية لعدم توفّر أركان الاستصحاب لأن زيدا علم بخروجه فلا يتوفّر الركن الثاني وهو الشك في البقاء ، وخالدا لا يوجد يقين بدخوله فلا يتوفّر الركن الأول وهو اليقين بالحدوث ، وقد يقال بجريان استصحاب الكلي لتوفر أركان

الاستصحاب ؟ لأنّ جامع الإنسانِ متيقَّنُ حدوثا ومشكوكُ بقاءً ، فجامع الإنسان متيقَّن الحدوث بسبب العلم بدخول زيد ، وجامع الإنسان مشكوك البقاء بسبب احتمال دخول خالد واحتمال بقائه ، واحتمال بقاء خالد معناه الشك في بقاء خالد ، والشك في بقاء خالد معناه الشك في بقاء جامع الإنسان في المسجد ، فكلي الإنسان معلوم الحدوث مشكوك البقاء ، فهنا يجري استصحاب الكلي دون استصحاب الفرد ، وهذا هو "القسم الثالث من استصحاب الكلي" .

رأي السيد الشهيد:

الصحيح في الحالة الثالثة عدم جريان الاستصحاب في الكلي لاختلال الركن الثالث من أركان الاستصحاب وهو وحدة متعلَّق اليقين والشك ؛ فإنّ وجود الجامع المعلوم حدوثاً ضمن زيد مغايرٌ لوجوده المشكوك والمحتمل بقاءً ضمن خالد ، فطبيعي الإنسان المتيقَّن الحدوث هو وجوده ضمن زيد ، وهو معلوم الارتفاع لأن زيدا خرج قطعا ، والمشكوك البقاء هو وجود طبيعي الإنسان ضمن خالد ، فالمتيقَّن هو غير المشكوك أي لم يتحد متعلَّق اليقين ومتعلَّق الشك ، وهنا كلي الشك ، فلا يجري الاستصحاب بسبب اختلاف متعلَّق اليقين ومتعلَّق الشك ، وهنا كلي الإنسان الموجود ضمن زيد يختلف عن كلي الإنسان الموجود ضمن خالد ، فما هو متيقَّن الحدوث هو وجود الإنسان ضمن زيد ، وما هو مشكوك البقاء هو وجود الإنسان ضمن خالد ، فاختلف المتيقَّن والمشكوك فلا يجري استصحاب الكلي ، وكما مرّ في المقدمة الثانية أن هذا مبني على القول الثاني وهو النظرية الفلسفية القائلة بأن الكلي الطبيعي موجود في الخارج بوجود أفراده ويتكثّر بتكثّر أفراده لا على القول الأول الذي يقول بأن الكلي الطبيعي له وجود واحد عنلا فيجري استصحاب الكلي في الحالة الثائنة لأن الإنسان المتيقَّن الحدوث والمشكوك البقاء واحد لا متعدّد ، ومع اختلاف المباني الفلسفية تختلف النتائج في علم الأصول وبالتالي يختلف واحد لا متعدّد ، ومع اختلاف المباني الفلسفية تختلف النتائج في علم الأصول وبالتالي يختلف الاستنباط في أحكام الفقه العملي .

سؤال: ما هو الفرق بين الحالة الثالثة التي قيل فيها بعدم جريان استصحاب الكلي وبين الحالة الثانية التي قيل فيها بجريان استصحاب الكلى ؟

الجواب:

في الحالة الثالثة لو كان الجامع موجودًا فعلاً في حالة الشك فهو موجود بوجود آخر غير ما كان حدوثًا ، فما كان حدوثًا هو الجامع ضمن زيد ، وما كان بقاءً هو الجامع ضمن خالد ، فاختلف المتيقَّن والمشكوك ، فالكلى المشكوك البقاء ليس هو الكلى المتيقَّن سابقا بل هو كلى

آخر ، فلا يجري استصحاب الكلي في الحالة الثالثة ، خلافًا للحالة الثانية فإنّ الجامع لو كان موجودًا فيها بقاءً فهو موجودٌ بعين الوجود الذي حدث ضمنه ، فإذا لوحظ طبيعي الإنسان موجودًا فيها بقاءً فهو موجودٌ بعين الوجود الذي حدث ضمنه ، فإذا لوحظ طبيعي الإنسان متيقَّن حدوثًا ومشكوكٌ بقاءً ، وجود طبيعي الإنسان متيقَّن حدوثًا لأن شخصا دخل إلى المسجد سواء أكان الداخل زيدا أم خالدا ، والترديد بين زيد وخالد لا يؤثر على اليقين بدخول طبيعي الإنسان لأن الترديد هو في كون طبيعي الإنسان متحقِّقا ضمن زيد أو خالد ، ووجود طبيعي الإنسان مشكوك بقاءً لأن الداخل إذا كان زيدا فهو قد خرج قطعا ، وإذا كان الداخل خالدا فيحتمل بقاؤه ويحتمل خروجه أي أن بقاءه مشكوك فيه ، فيوجد يقين بدخول إنسان وشك في بقائه ، فيكون المتيقَّن والمشكوك واحدا ، فما هو مشكوك البقاء هو نفس كلي الإنسان المتيقَّن سابقا لا كلي آخر ، فيجري استصحاب الكلي في الحالة الثانية .

الكتاب:

٤ - الاستصحاب في حالات الشَّكِّ في التَّقدُّم والتَّأخِّر:

تارة يُشَكُّ في أن الواقعة الفلانيّة حدثت أو لا فيجري استصحاب عدمها ، أو يُشَكُّ في أمّا ارتفعت أو لا فيجري استصحاب بقائها ، وأخرى نعلم بألمّا حدثت أو ارتفعت ، ولكنّا لا نعلم بالضبط تاريخ حدوثها أو ارتفاعها ، مثلا نعلم أنّ زيدًا الكافر قد أسلم ، ولكنّ لا نعلم هل أسلم صباحا أو بعد الظهر ، فهذا يعني أنّ فترة ما قبل الظهر هي فترة الشك ، فإذا كان لبقاء زيد كافرًا في هذه الفترة وعدم إسلامه فيها أثر مصحّح للتعبّد جرى استصحاب بقائه كافرًا وعدم إسلامه إلى الظهر ، وثبت بهذا الاستصحاب كل أثر شرعيّ يترتّب على بقائه كافرًا وعدم إسلامه في هذه الفترة ، ولكن إذا كان هناك أثر شرعيّ مترتّب على حدوث الإسلام بعد الظهر فلا يترتّب هذا الأثر على الاستصحاب المذكور ؛ لأن الحدوث كذلك لازم تكويني لعدم الإسلام قبل الظهر ، فهو بمثابة نبات اللحية بالنسبة إلى حياة زيد .

ومن ناحية أخرى نلاحظ أنّ موضوع الحكم الشرعي قد يكون بكامله مجرى للاستصحاب إثباتًا أو نفيًا ، وقد يكون مركّبًا من جزأين أو أكثر ، ويكون أحد الجزأين ثابتًا وجدانًا ، والآخر غير متيقًن .

ففي هذه الحالة لا معنى لإجراء الاستصحاب بالنسبة إلى الجزء الثابت وجدانًا كما هو واضح ، ولكن قد تتواجد أركانه وشروطه لإثبات الجزء الآخر المشكوك فيثبت الحكم ، أو لنفيه فينفى الحكم .

ومثال ذلك: أن يكون إرث الحفيد من جدّه متربّبًا على موضوع مركّب من جزأين: أحدهما موت الجدّ، وإلا كان مقدَّمًا على الحفيد، فإذا افترضنا أنّ الجدّ مات يوم الجمعة وأنّ الابن كان كافرًا في حياة أبيه، ولا الحفيد، فإذا افترضنا أنّ الجدّ مات يوم الجمعة وأنّ الابن كان كافرًا في حياة أبيه، ولا ندري هل أسلم على عهده أو لا ، فهنا الجزء الأول من موضوع إرث الحفيد محرز وجدانًا والجزء الثاني والجزء الثاني – وهو عدم إسلام الأب – مشكوك فيجري استصحاب الجزء الثاني، وبضم الاستصحاب إلى الوجدان نحرز موضوع الحكم الشرعي لإرث الحفيد، ولكن على شرط أن يكون الأثر الشرعي متربّبًا على ذات الجزئين، وأمّا إذا كان متربّبًا على وصف الاقتران والاجتماع بينهما فلا جدوى للاستصحاب المذكور لأنّ الاقتران والاجتماع لازم عقليّ وأثر تكوينيّ للمستصحب، وقد عرفنا أنّ الآثار الشرعيّة المتربّبة على المستصحب بواسطة عقليّة لا تثبت .

وقد يُفْتَرَضُ أنّ الجزء الثاني معلوم الارتفاع فعلاً بأن كنّا نعلم فعلاً أنّ الأب قد أسلم ، ولكن نشك في تاريخ ذلك وأنّه هل أسلم قبل وفاة أبيه أو بعد ذلك ، وفي مثل ذلك يجري استصحاب كفر الأب إلى حين وفاة الجدّ ، ولا يضرّ بذلك أنّنا نعلم بأنّ الأب لم يعد كافرًا فعلاً ؛ لأنّ المهمّ تواجد الشّك في الظّرف الذي يراد إجراء الاستصحاب بلحاظه ، وهو فترة حياة الجدّ إلى حين وفاته ، فيستصحب بقاء الجزء الثاني من الموضوع – وهو كفر الأب – إلى حين حدوث الجزء الأول – وهو موت الجد – فيتم الموضوع .

وكما قد يجري الاستصحاب على هذا الوجه لإحراز الموضوع بضمّ الاستصحاب إلى الوجدان ، كذلك قد يجري لنفي أحد الجزأين ، ففي نفس المثال إذا كان الأب معلوم الإسلام في حياة أبيه وشكّ في كفره عند وفاته جرى استصحاب إسلامه وعدم كفره إلى حين موت الأب ، ونفينا بذلك إرث الحفيد من الجدّ سواء كنّا نعلم بكفر الأب بعد وفاة أبيه أو لا .

وعلى هذا الأساس قد يُفْتَرَضُ أنّ موضوع الحكم الشّرعيّ مركّب من جزأين ، وأحد الجزأين معلوم الثبوت ابتداءً ويعلم بارتفاعه ، ولكن لا ندري بالضبط متى ارتفع ، والجزء الآخر معلوم العدم ابتداءً ويعلم بحدوثه ، ولكن لا ندري بالضبط متى حدث ، وهذا يعنى

أنّ هذا الجزء إذا كان قد حدث قبل أن يرتفع ذلك الجزء فقد تحقق موضوع الحكم الشرعي لوجود الجزأين معًا في زمان واحد ، وأمّا إذا كان قد حدث بعد ارتفاع الجزء الآخر فلا يجدي في تكميل موضوع الحكم .

وفي هذه الحالة إذا نظرنا إلى الجزء المعلوم الثبوت ابتداءً نجد أنّ المحتمل بقاؤه إلى حين حدوث الثاني ، فنستصحب بقاءه إلى ذلك الحين لأنّ أركان الاستصحاب متواجدة فيه ، ويترتّب على ذلك ثبوت الحكم .

وإذا نظرنا إلى الجزء الثاني المعلوم عدمه ابتداءً نجد أنّ من المحتمل بقاء عدمه إلى حين الرتفاع الجزء الأول ، فنستصحب عدمه إلى ذلك الحين لأنّ أركان الاستصحاب متواجدة فيه ، ويترتّب على ذلك نفي الحكم .

والاستصحابان متعارضان لعدم إمكان جريانهما معا ، ولا مرجِّح لأحدهما على الآخر فيسقطان معًا ، وتسمّى هذه الحالة بحالة مجهولي التاريخ .

وحالة مجهولي التاريخ لها ثلاث صور :

إحداها : أن يكون كلُّ من زمان ارتفاع الجزء الأول وزمان حدوث الجزء الثاني مجهولا . ثانيتها : أن يكون زمان ارتفاع الجزء الأول معلومًا ، ولنفرضه الظهر ، ولكن زمان حدوث الجزء الثاني مجهول ، ولا يعلم هل هو قبل الظهر أو بعده .

ثالثتها : أن يكون زمان حدوث الجزء الثاني معلومًا ، ولنفرضه الظهر ، ولكن زمان ارتفاع الجزء الأول مجهول ، ولا يعلم هل هو قبل الظهر أو بعده .

وفي الصورة الأولى: لا شك في جريان كل من الاستصحابين المشار إليهما ، بمعنى استحقاقه للجريان ووقوع التعارض بينهما .

واما في الصورة الثانية : فقد يقال بأنّ استصحاب بقاء الجزء الأول لا يجري لأنّ بقاءه ليس مشكوكا ، بل هو معلوم قبل الظهر ، ومعلوم العدم عند الظهر ، فكيف نستصحبه ؟! ، وإغّا يجري استصحاب عدم حدوث الجزء الثاني فقط .

وينعكس الأمر في الصورة الثالثة ، فيجري استصحاب بقاء الجزء الأول دون عدم حدوث الجزء الثاني لنفس السبب .

وهذا ما يُعَبَّرُ عنه بأنّ الاستصحاب يجري في مجهول التاريخ دون معلومه .

وقد اعْتُرِضَ على ذلك: بأنّ معلوم التاريخ إنمّا يكون معلومًا حين ننسبه إلى ساعات اليوم الاعتيادية، وأمّا حين ننسبه إلى الجزء الآخر المجهول التاريخ فلا ندري هل هو

موجود حينه أو لا ، فيمكن جريان استصحابه إلى حين وجود الجزء الآخر ، وهذا ما يُعَبَّرُ عنه بأنّ الاستصحاب في كلِّ من مجهول التاريخ ومعلوم التاريخ يجري في نفسه ويسقط الاستصحابان بالمعارضة لأنّ ما هو معلوم التاريخ إنمّا يعلم تاريخه في نفسه لا بتاريخه النّسييّ أي مضافًا إلى الآخر ، فهما معًا مجهولان بلحاظ التاريخ النّسييّ .

وقد تُفْترَضُ حالتان متضادّتان ، كلُّ منهما بمفردها موضوع لحكم شرعي ، كالطهارة من الحدث والحدث والحدث ، أو الطهارة من الخبث والخبث ، فإذا علم المكلف بإحدى الحالتين وشكّ في طروّ الأخرى استصحب الأولى ، وإذا علم بطروّ كلتا الحالتين ولم يعلم المتقدّمة والمتأخّرة منهما تعارض استصحاب الطهارة مع استصحاب الحدث أو الخبث لأنّ كلاً من الحالتين متيقّنة سابقًا ومشكوكة بقاءًا ، ويسمّى أمثال ذلك به "توارد الحالتين" .

الشرح:

التطبيق الرابع: الاستصحاب في حالات الشَّكِّ في التَّقدّم والتّأخّر:

المستصحَب له حالتان:

الحالة الأولى :

أن يكون المستصحَب بكامله موضوعا للحكم الشرعي ، وهنا الموضوع بكامله يكون مجرى للاستصحاب إثباتًا أو نفيًا ، وهذه الحالة تكون في أغلب حالات الاستصحاب ، مثلا العدالة موضوع للحكم الشرعي ، وهي بكاملها وبمفردها موضوع بدون أن ينضم إليها شيء آخر .

وتوجد هنا صورتان:

الصورة الأولى:

أن يشك في أن الواقعة الفلانيّة حدثت أو لا فيجري استصحاب عدمها لأنها كانت معدومة سابقا ويشك الآن في حدوثها فيستصحب عدمها ، أو يشك في أنها ارتفعت أو لا فيجري استصحاب بقائها لأنها كانت حادثة سابقا ويشك الآن في بقائها فيستصحب بقاءها

مثال:

إذا كان على يقين من عدم الطهارة أو عدم العدالة ثم شكّ في أن الطهارة أو العدالة حدثت فإنه يستصحب عدم الطهارة وعدم العدالة ، أو كان على يقين من الطهارة أو العدالة ثم شكّ في ارتفاعها فإنه يستصحب بقاء الطهارة وبقاء العدالة .

الصورة الثانية:

أن يعلم بأنّ الواقعة حدثت أو ارتفعت ، ولكنه لا يعلم بالضبط تاريخ حدوثها أو ارتفاعها

مثال العلم بارتفاع الواقعة والجهل بتاريخ ارتفاعها :

يعلم أنّ زيدًا كان كافرا ثم أسلم ومات أبوه عند الظهر ، والولد الكافر لا يرث أباه المسلم ، ولذا ولكنه لا يعلم هل أسلم زيد صباحا أو بعد الظهر ، فإذا أسلم صباحا فهو يرث أباه ، وإذا أسلم بعد الظهر فهو لا يرث أباه .

وهنا فترة ما قبل الظهر هي فترة الشك في إسلامه لأن ما بعد الظهر يعلم بإسلامه ، فإذا كان لبقاء زيد كافرًا في فترة ما قبل الظهر وعدم إسلامه في هذه الفترة أثرٌ شرعيٌ مصحّح للتّعبّد - وهو الركن الرابع من أركان الاستصحاب - جرى استصحاب بقائه كافرًا وعدم إسلامه إلى الظهر لأنه كان على يقين بكفره سابقا ثم شك في ارتفاع كفره فيستصحب بقاء كفره إلى الظهر وقت موت أبيه ، ويثبت بهذا الاستصحاب كل أثر شرعيّ يترتّب على بقائه كافرًا وعدم إسلامه في هذه الفترة ، والأثر الشرعي هو أنه لا يرث أباه .

مثال العلم بحدوث الواقعة والجهل بتاريخ حدوثها:

إذا كان يعلم بإسلام زيد قبل الظهر وقت موت أبيه ، ثم علم بأنه صار كافرا بعد الظهر ، فيشك في أن كفره حدث قبل الظهر أو بعد الظهر ، وهنا هو على يقين بإسلام زيد قبل الظهر ويشك أن إسلامه ارتفع قبل الظهر فيستصحب بقاء إسلامه إلى الظهر ، ويترتب الأثر الشرعى على هذا الاستصحاب ، والأثر الشرعى هو أنه يرث أباه .

ملاحظة هامّة:

الأثر الشرعي يترتب على بقاء المستصحَب أو ارتفاعه إذا كان مترتبًا على بقائه أو ارتفاعه مباشرة بدون واسطة عقليّة ، وأما مع وجود الواسطة العقلية فإن الاستصحاب لا يجري لأنه من باب الأصل المثبِت .

مثال:

إذا كان هناك أثر شرعيّ مترتّب على حدوث الإسلام بعد الظهر – مثل "صَلِّ ركعتين إن أسلم زيد بعد الظهر" – فلا يترتّب هذا الأثر الشرعي على استصحاب بقاء كفره إلى الظهر لأن المقدار الذي يثبته هذا الاستصحاب هو عدم إسلامه إلى الظهر فقط، وهذا الاستصحاب لا يثبت حدوث إسلامه بعد الظهر ، فحدوث الإسلام بعد الظهر لازم تكويني لعدم الإسلام قبل الظهر ، فهو بمثابة نبات اللحية بالنسبة إلى حياة زيد ، والاستصحاب لا يثبت الأثر الشرعي المتربّب على اللازم العقلي للمستصحب ، فيكون الاستصحاب هنا من

باب الأصل المثبِت ، وهو ليس حجّة ، وأما الإرث فهو ليس كذلك لأنه أثر شرعي يترتّب على بقاء المستصحَب .

الحالة الثانية:

أن يكون المستصحب المركّب من جزأين أو أكثر موضوعا للحكم الشرعي ، ويكون أحد الجزأين ثابتًا وجدانًا ، والآخر محتملاً غير متيقّن ، وفي هذه الحالة لا معنى لجريان الاستصحاب بالنسبة إلى الجزء الثابت وجدانًا لأنه لا يوجد شكّ في بقائه لكي يُسْتَصْحَب حيث إنه معلوم بالوجدان ، ولكن بالنسبة إلى الجزء الآخر قد تتواجد أركان وشروط الاستصحاب لإثبات هذا الجزء الآخر تعبّدًا ، فيثبت كلا جزئي الموضوع ، أحدهما يثبت وجدانا ، والآخر يثبت تعبّدا ، وإذا ثبت الجزءان ترتّب الحكم الشرعي ، وهذه هي الصورة الأولى ، أو تتواجد أركان الاستصحاب لنفيه تعبّدًا فينتفى الحكم الشرعي ، وهذه هي الصورة الثانية .

مثال:

إرثُ الحفيد من جدّه مترتّب على موضوع مركّب من جزأين:

الجزء الأول: موت الجدّ.

الجزء الثاني: عدم إسلام الأب إلى حين موت الجدّ.

فإذا تحقّق هذان الجزءان ورث الحفيد جدّه ، وأما إذا كان الأب مسلمًا حين موت الجد فيكون الأب مقدَّمًا على الحفيد ، فالحفيد لا يرث الجدّ .

نأتي إلى الصورتين:

الصورة الأولى: إثبات الحكم الشرعى:

هنا يثبت الحكم الشرعي المترتب على موضوع مركب من جزأين.

مثال ١:

إذا افترضنا أنّ الجدّ مات ظهر يوم الجمعة وأنّ الأب كان كافرًا في حياة الجدّ ثم أسلم ، ولكن لا ندري هل أسلم الأب على عهد الجدّ قبل الظهر ليكون هو الوارث أو بعد الظهر فيكون الحفيد هو الوارث ، فهنا الجزء الأول من موضوع إرث الحفيد - وهو موت الجدّ - محرز وجدانًا ، والجزء الثاني - وهو عدم إسلام الأب - متيقَّن سابقًا وارتفاعه مشكوك فيجري استصحاب عدم إسلام الأب إلى حين موت الجدّ ، فيثبت أن الجدّ مات وكان الأب كافرًا ، وبذلك يتحقّق كلا جزئي موضوع إرث الحفيد ، فبضم استصحاب عدم إسلام الأب إلى الوجدان بموت الجدّ غرز موضوع الحكم الشرعي لإرث الحفيد ، فيكون الحفيد هو وارث الجدّ الوجدان بموت الجدّ غرز موضوع الحكم الشرعي لإرث الحفيد ، فيكون الحفيد هو وارث الجدّ

شرط ترتب الأثر الشرعي:

يشترط أن يكون الأثر الشرعي متربّبًا على ذات الجزأين أي يلحظ كل جزء بشرط لا عن الجزء الآخر ، وأمّا إذا كان متربّبًا على وصف الاقتران والاجتماع بينهما – أي يلحظ كل جزء بشرط شيء وهو اقترانه بالجزء الآخر – فلا جدوى للاستصحاب لأنّ الاقتران والاجتماع لازم عقليّ وأثر تكوينيّ للمستصحب ، وقد عرفنا أنّ الآثار الشرعيّة المتربّبة على المستصحب بواسطة عقليّة لا تثبت ، وفي المثال إثبات إرث الحفيد بإحراز الجزأين – موت الجد وعدم إسلام الأب – يتم إذا كان متربّبًا على ذات الجزأين لا على الجزأين بوصف الاقتران ، واستصحاب بقاء كفر الأب وعدم إسلامه إلى ظهر يوم الجمعة يثبت بقاء كفر الأب فقط ، ولا يثبت أن كفره كان مقاربنًا لموت الجد ، ويوجد لازم لبقاء كفره إلى حين موت الجد ، واللازم هو اقترانه مع موت الجد ، ولكن هذا لازم عقلي للمستصحب لا لازم شرعي ، والاستصحاب لا يثبت الآثار الشرعية المترتبة على اللوازم العقلية للمستصحب لأنه يكون أصلا مثبتًا .

مثال ۲:

في المثال الأول كان ارتفاع كفر الأب مشكوكا ومجهول التاريخ من حيث التقدّم على موت الجد أو التّأخّر عنه ، وهنا في المثال الثاني نفترض أنّ الجزء الثاني – وهو كفر الأب – معلوم الارتفاع فعلاً ، وذلك بأن كنّا نعلم فعلاً أنّ الأب قد أسلم في يوم السبت مثلا ، ولكن نشك في تاريخ إسلامه وأنّه هل أسلم قبل وفاة الجد أو بعد ذلك ، وفي مثل ذلك يجري استصحاب كفر الأب إلى حين وفاة الجدّ ويكون الحفيد هو الوارث ، ولا يضرّ بذلك أنّنا نعلم بأنّ الأب لم يعد كافرًا فعلاً ؛ لأنّ المهمّ في ترتّب الأثر الشرعي هو تواجد الشّكّ في الظرف الذي يراد إجراء الاستصحاب بلحاظه ، وهو ظرف فترة حياة الجدّ إلى حين وفاته ، وفي ذلك الظرف يكون إسلام الأب وارتفاع كفره مشكوكا ، فيجري استصحاب بقاء الجزء الثاني من الموضوع – وهو كفر الأب وعدم إسلامه – إلى حين حدوث الجزء الأول – وهو موت الجد – فيتم الموضوع ، وبالتالي يثبت الحكم الشرعي وهو إرث الحفيد .

والنتيجة هي أن استصحاب الجزء الثاني من جزئي موضوع الحكم الشرعي لا يتأثر بكون الجزء الثاني معلوم الارتفاع في وقت متأخّر عن وقت تحقق الجزء الأول ، فالمهم في جريان الاستصحاب هو وجود الشك في البقاء في الظرف الذي يراد إجراء الاستصحاب بلحاظه وإن كان المستصحب معلوم الارتفاع بعد ذلك .

الصورة الثانية: نفى الحكم الشرعى:

كما يجري الاستصحاب لإحراز الموضوع بضمّ الاستصحاب إلى الوجدان وإثبات الحكم الشرعي ، كذلك يجري الاستصحاب لنفي أحد الجزأين فينتفي الموضوع ، وبالتالي ينتفي الحكم الشرعي .

مثال:

في نفس المثال الأول ، ولكن على العكس يكون الأب مسلما ثم يكفر ، فإذا كان الأب معلوم الإسلام في حياة أبيه ثم كفر ، وشك في أن كفره حصل قبل ظهر يوم الجمعة وقت موت الجد أو بعد الظهر جرى استصحاب إسلامه وعدم كفره إلى حين موت الجدّ ، وبذلك يكون الأب مسلما عند موت الجدّ ، فيكون الأب هو الوارث ، وننفي بذلك إرث الحفيد من الجدّ سواء كنّا نعلم بكفر الأب بعد وفاة الجدّ أم لا .

النتيجة:

إذا كان موضوع الحكم الشرعي مركبا من جزأين وكان أحدهما ثابتا بالوجدان والآخر مشكوكا فيجري استصحاب الجزء الثاني إذا كانت أركان الاستصحاب تامة ، ويثبت الجزء الثاني تعبدا ، وبضم الجزء الثاني إلى الجزء الأول المحرز بالوجدان يثبت كلا جزئي الموضوع ، وبالتالي يترتب الحكم الشرعي ، ويمكن إجراء الاستصحاب أيضا لإحراز عدم الجزء الثاني ، فلا يحرز أحد جزئي الموضوع فلا يثبت الموضوع ، وبالتالي ينتفي الحكم الشرعي .

حالة مجهولي التاريخ:

إلى هنا كان الكلام عن الحالة الثانية وهي حالة تركّب موضوع الحكم الشرعي من جزأين ، وكان الكلام عن مجهولية التاريخ في أحد الجزأين فقط - كإسلام الأب في المثال السابق - ، ونأتي الآن إلى البحث عن مجهولية التاريخ في كلا الجزأين ، ويطلق عليها "حالة مجهولي التاريخ"

وفي هذه الحالة موضوع الحكم الشّرعيّ - كإرث الحفيد - مركّب من جزأين ، والجزء الأول - كعدم إسلام الأب - معلوم الثبوت ابتداءً ويعلم بارتفاعه ، ولكن لا يدري بالضبط متى ارتفع ، فيجهل تاريخ ارتفاعه ، والجزء الثاني - كموت الجدّ - معلوم العدم ابتداءً ويعلم بحدوثه ، ولكن لا يدري بالضبط متى حدث ، فيجهل تاريخ حدوثه .

والنتيجة أن الجزء الأول معلوم الحدوث ومعلوم الارتفاع ومجهول تاريخ الارتفاع ، والجزء الثاني معلوم العدم ومعلوم الحدوث ومجهول تاريخ الحدوث ، وهنا توجد صورتان :

الصورة الأولى:

الجزء الثاني - موت الجدّ - إذا كان قد حدث قبل أن يرتفع الجزء الأول -عدم إسلام الأب - فقد تحقّق موضوع الحكم الشرعي - إرث الحفيد - لوجود الجزأين معًا في زمان واحد ، فوجد كفر الأب مع موت الجد ، فيكون الحفيد هو الوارث .

الصورة الثانية:

الجزء الثاني - موت الجدّ - إذا كان قد حدث بعد ارتفاع الجزء الآخر - عدم إسلام الأب - فلا يجدي في تكميل موضوع الحكم الشرعي وهو إرث الحفيد ، فموت الجد تحقّق ، ولكن كفر الأب لم يكن متحقّقًا لأنه أسلم قبل موت الجد ، لذلك يكون الأب هو الوارث .

استصحاب الجزأين:

وفي هذه الحالة - أي حالة مجهولي التاريخ - إذا نظرنا إلى كلا جزئي الموضوع نرى أن أركان الاستصحاب فيهما تامّة ، و نأتي إلى الاستصحابين :

استصحاب الجزء الأول:

إذا نظرنا إلى الجزء الأول المعلوم الثبوت - كفر الأب - ابتداءً نجد أنّ المحتمل بقاؤه إلى حين حدوث الثاني - موت الجدّ - ، فكفر الأب كان معلوما سابقا ، ونشك في ارتفاعه حين موت الجدّ ، فنستصحب بقاء عدم إسلام الأب إلى حين موت الجد لأنّ أركان الاستصحاب متواجدة فيه ، فيتواجد جزءا موضوع الحكم الشرعي ، وهما كفر الأب وموت الجد ، فيترتّب على ذلك ثبوت الحكم الشرعي ، وهو إرث الحفيد ، والأب لا يرث .

استصحاب الجزء الثابي:

إذا نظرنا إلى الجزء الثاني - موت الجد - نرى أنه كان معلوم العدم ابتداءً ونشك في أن موت الجدّ حدث والأب كافر أو حدث بعد إسلام الأب ، فنجد أنّ من المحتمل بقاء عدم حدوث موت الجد إلى حين ارتفاع الجزء الأول - كفر الأب - ، فنستصحب عدم حدوث موت الجد إلى حين إسلام الأب لأنّ أركان الاستصحاب متواجدة فيه ، فإسلام الأب حصل والجدّ حي ، ويترتّب على ذلك نفي الحكم الشرعي ، وهو عدم إرث الحفيد ، ويكون الأب هو الوارث .

تعارض الاستصحابين:

الأثر الشرعي المترتب على استصحاب بقاء عدم إسلام الأب إلى حين موت الجد هو إرث الحفيد ، والأثر الشرعي المترتب على استصحاب بقاء حياة الجد إلى حين ارتفاع كفر الأب هو عدم إرث الحفيد ، ونرى بأن الاستصحابين متعارضان لعدم إمكان جرياهما معا لأن الأثرين

الشرعيين متناقضان ، ولا مرجِّح لأحد الاستصحابين على الآخر لأنه ترجيح بلا مرجِّح ، فيتعارضان ويسقطان معًا .

صور حالة مجهولي التاريخ:

توجد ثلاث صور يختلف فيها الحال بالنسبة إلى إحراز موضوع إرث الحفيد بالاستصحاب ، والصور الثلاث هي :

الصورة الأولى:

أن يكون كلُّ من زمان ارتفاع الجزء الأول - عدم إسلام الأب - وزمان حدوث الجزء الثاني - موت الجدّ - مجهولا ، فعدم إسلام الأب يعلم بحدوثه سابقا ، ويعلم بارتفاعه لاحقا ، ولكن لا يعلم زمان ارتفاعه أنه قبل موت الجد أو بعد موت الجد ، وموت الجد يعلم بعدمه سابقا ، ويعلم بحدوثه لاحقا ، ولكن لا يعلم زمان حدوثه بأنه بعد إسلام الأب أو قبل إسلام الأب .

الصورة الثانية:

أن يكون زمان ارتفاع الجزء الأول - عدم إسلام الأب - معلومًا ، ولنفرضه ظهر يوم الجمعة ، ولكن زمان حدوث الجزء الثاني - موت الجدّ - مجهول ، ولا يعلم هل هو قبل ظهر الجمعة أو بعد ظهر الجمعة .

الصورة الثالثة:

عكس الصورة الثانية ، وهي أن يكون زمان حدوث الجزء الثاني - موت الجدّ - معلومًا ، ولا ولنفرضه ظهر يوم الجمعة ، ولكن زمان ارتفاع الجزء الأول - عدم إسلام الأب - مجهول ، ولا يعلم هل هو قبل ظهر الجمعة أو بعد ظهر الجمعة .

سؤال: في أيّ الصّور يجري الاستصحاب؟

الجواب :

في الصورة الأولى:

لا شك في جريان كلِّ من الاستصحابين في الجزأين ، بمعنى استحقاقه للجريان فيهما ووقوع المتعارض بينهما ، فعدم إسلام الأب يعلم به سابقا ويشكّ في ارتفاعه قبل موت الجد ، فيستصحب بقاءه إلى حين موت الجد ، فيكون كافرا حين موت الجد ، ويحرز كلا جزئي موضوع إرث الحفيد ، فيكون الحفيد هو الوارث لا الأب ، وموت الجدكان يعلم بعدمه سابقا ويشكّ في حدوثه قبل إسلام الأب ، فيستصحب عدم موت الجد إلى حين إسلام الأب ،

فيكون الأب مسلما حين موت الجد ، فلا يرث الحفيد ، ويكون الأب هو الوارث ، ويتعارض الاستصحابان فيتساقطان معًا .

في الصورة الثانية:

قد يقال بأنّ استصحاب بقاء الجزء الأول – عدم إسلام الأب – لا يجري لأنّ بقاءه ليس مشكوكا ، بل هو معلوم قبل الظهر ، ومعلوم العدم عند الظهر ، فبعد العلم بارتفاع كفر الأب عند الظهر لا يوجد شك في بقاء عدم إسلامه ليستصحب بقاء عدم إسلامه ، فالركن الثاني من أركان الاستصحاب وهو الشك في البقاء غير موجود بالنسبة إلى الجزء الأول – عدم إسلام الأب – لأنه معلوم الحدوث ومعلوم الارتفاع ، وإنّما يجري استصحاب عدم حدوث الجزء الثاني – موت الجدّ – فقط بلا معارض ، فالجزء الثاني – موت الجدّ – معلوم العدم سابقا ، ويشك في حدوثه قبل الظهر ، فيستصحب بقاء عدم موت الجد إلى حين الظهر ، فيكون الأب قد أسلم في حياة الجد ، فيكون الأب هو الوارث دون الحفيد .

في الصورة الثالثة:

عكس الصورة الثانية ، فيجري استصحاب بقاء الجزء الأول – عدم إسلام الأب – بلا معارض ، فعدم إسلام الأب كان معلوما ، وعند حدوث موت الجد يشك في ارتفاعه فيستصحب بقاء عدم إسلام الأب إلى حين موت الجد ، قيثبت إرث الحفيد ، ولا يجري الاستصحاب في عدم حدوث الجزء الثاني – موت الجدّ – لأنه معلوم العدم سابقا ومعلوم الحدوث لاحقا ، ولا يوجد شك في بقائه لكي يستصحب عدم حدوث موت الجد ، فلا يجري الاستصحاب لاختلال الركن الثاني .

وهذا ما يُعَبَّرُ عنه عند الأصوليين في الصورتين الثانية والثالثة بأنّ الاستصحاب يجري في مجهول التاريخ دون معلوم التاريخ .

اعتراض على الصورتين الثانية والثالثة:

اعْتُرِضَ على قول الأصوليّين "إن الاستصحاب يجري في مجهول التاريخ دون معلوم التاريخ" بأنّ الجزء المعلوم التاريخ في الصورتين الثانية والثالثة إنّما يكون معلومًا حين ننسبه إلى ساعات اليوم الاعتيادية ، وأمّا حين ننسبه إلى الجزء الآخر المجهول التاريخ فلا ندري هل هو موجود حينه أو لا ، مثلا لو نسبنا عدم إسلام الأب في الصورة الثانية إلى حدوث موت الجدّ لوجدناه مجهول التاريخ بهذه النسبة مع كونه معلوما نسبة إلى ساعات اليوم ، فعدم إسلام الأب ارتفع عند الظهر ، ولكننا لا نعلم أنه ارتفع قبل موت الجد أو بعد موت الجد ، وكذلك موت الجدّ فإنه معلوم نسبة إلى ساعات اليوم ، ولكنا لا نعلم فإنه معلوم نسبة إلى عدم إسلام الأب هو مجهول لأننا لا نعلم

أنه حدث قبل ارتفاع كفر الأب أو بعد ارتفاعه ، فيمكن إجراء استصحاب الجزء إلى حين وجود الجزء الآخر ، وهذا ما يُعبَّرُ عنه بأنّ الاستصحاب في كلِّ من مجهول التاريخ ومعلوم التاريخ يجري في نفسه ويسقط الاستصحابان بالمعارضة لأنّ ما هو معلوم التاريخ إنّما يعلم تاريخه في نفسه لا بتاريخه النّسبيّ أي مضافًا إلى الآخر ، فهما معًا مجهولان بلحاظ التاريخ النّسبيّ ، فكلٌ من الجزأين في الصورتين الثانية والثالثة وإن كان معلوم التاريخ نسبة إلى ساعات اليوم إلا أنه مجهول التاريخ نسبة إلى الجزء الآخر ، وما يهمنا في الاستصحاب هو إثبات تواجدهما معًا ليترتّب عليه عدم إرث الحفيد ، وعدا اللحاظ لا يكون الجزء الأول – عدم إسلام الأب – في الصورة الثانية ولا الجزء الثاني ويحذا اللحاظ لا يكون الجزء الأول – عدم إسلام الأب – في الصورة الثانية ولا الجزء الثاني موت الجدّ – في الصورة الثالثة معلوم التاريخ بل كلٌ منهما مجهول التاريخ ، ومع كون الجزأين في موت الجدّ – في الاستصحاب في كلا الجزأين في الصورتين الثانية والثالثة هو وجود اليقين السابق بكل جزء والشك في بقائه إلى حين وجود الجزء الآخر ، فيجري استصحاب بقائه ، ويتعارض الاستصحابان فيتساقطان كما مرّ ذكره في المورة عمولي التاريخ .

توارد الحالتين :

إذا كانت عندنا حالتان متضادّتان ، وكلُّ من الحالتين بمفردها موضوعٌ لحكم شرعي ، كالطهارة من الحدث والحدث ، فإذا علم المكلف بإحدى الحالتين وشكّ في طروّ الأخرى استصحب الأولى ، فإذا علم سابقا بالطهارة وشك لاحقا في طروّ الحدث فإنه يستصحب الطهارة ، وإذا علم بالحدث وشك في طروّ الطهارة فإنه يستصحب الحدث .

وإذا علم بطرة كلتا الحالتين ولم يعلم المتقدّمة والمتأخّرة منهما تعارض استصحاب الطهارة مع استصحاب الحدث لأنّ كلاً من الحالتين متيقّنة سابقًا ومشكوكة بقاءًا ، فهو يعلم بالطهارة ويعلم بالحدث ، ولكن لا يعلم أيهما هو السابق ، فإذا كان يعلم بتقدّم الطهارة فهو الآن محدث ، ولو كان يعلم بتقدّم الحدث فهو الآن على طهارة ، وهنا يجري الاستصحاب فيهما لوجود أركان الاستصحاب في الطهارة والحدث ، والاستصحاب في كلّ منهما يحرز موضوعا لحكم شرعي يختلف عن الحكم الشرعي الذي يحرز موضوعه الاستصحاب الآخر ، وإذا جرى استصحاب الطهارة واستصحاب الحدث فإن الاستصحابين يتعارضان فيتساقطان ، ويسمّى استصحاب الطهارة واستصحاب الحدث فإن الاستصحابين يتعارضان فيتساقطان ، ويسمّى أمثال ذلك به "توارد الحالتين" .

"توارد الحالتين" يطلق على الحالتين المتضادّتين بحيث كلُّ من الحالتين بمفردها تكون موضوعا لحكم شرعي ، وتكون كل حالة متيقّنة الحدوث سابقًا ومشكوكة البقاء لاحقًا ، ولا يوجد علم بأنّ أيّ حالة هي المتقدمة أو المتأخرة .

سؤال : ما هو الفرق بين توارد الحالتين وحالة مجهولي التاريخ ؟ الجواب :

حالة مجهولي التاريخ توجد في الحالة التي يكون فيها الحكم الشرعي متربّبًا على موضوع مركّب من جزأين ، مثل إرث الحفيد المركّب من موت الجد وعدم إسلام الأب ، وأما في توارد الحالتين فإنّ كل حالة بمفردها تكون موضوعا لحكم شرعي ، مثل الحدث والطهارة من الحدث ، فإن الحدث والطهارة من الحدث حالتان متضادّتان ، وكل منهما بمفردها موضوع لحكم شرعي ، وبكلمة "مفردها" يحصل التمييز بين توارد الحالتين وحالة مجهولي التاريخ .

الكتاب:

٥- الاستصحاب في حالات الشَّكِّ السَّبِّيِّ والْمُسَبَّبِيِّ :

تقدّم أنّ الاستصحاب إذا جرى وكان المستصحَب موضوعا لحكم شرعيّ ترتّب ذلك الحكم الشّرعيّ تعبّدًا على الاستصحاب المذكور ، ومثاله أن يشكّ في بقاء طهارة الماء فنستصحب بقاء طهارته ، وهذه الطهارة موضوع للحكم بجواز شربه ، فيترتّب جواز الشرب على الاستصحاب المذكور ، ويسمّى بالنسبة إلى جواز الشرب به "الاستصحاب الموضوعيّ" لأنّه يُنَقِّحُ موضوع هذا الأثر الشّرعيّ .

وأمّا إذا لاحظنا جواز الشرب نفسه في المثال فهو أيضا متيقَّن الحدوث ومشكوك البقاء ؛ لأنّ الماء حينما كان طاهرا يقينًا كان جائز الشرب يقينًا أيضا ، وحينما أصبح مشكوك الطهارة فهو مشكوك في جواز شربه أيضًا ، ولكن استصحاب جواز الشرب وحده لا يكفي لإثبات طهارة الماء لأنّ الطهارة ليست أثرًا شرعيًّا لجواز الشرب ، بل العكس هو الصحيح ، وتنزيل مشكوك البقاء منزلة الباقي ناظر إلى الآثار الشرعية كما تقدّم .

فمن هنا يعرف أنّ استصحاب الموضوع يُحْرَزُ به الحكمُ تعبّدًا وعمليًّا ، وأمّا استصحاب الموضوع يُحْرَزُ به الحكم فلا يُحْرَزُ به الموضوع كذلك ، وكل استصحابين من هذا القبيل يطلق على الموضوعيّ منهما اسم "الأصل السَّبَيّ" لأنّه يعالج المشكلة في مرحلة الموضوع الذي هو

بمثابة السبب الشّرعيّ للحكم ، ويطلق على الآخر منهما اسم "الأصل المُسَبَّعِيّ الأنه يعالج المشكلة في مرحلة الحكم الذي هو بمثابة المُسَبَّب شرعًا للموضوع .

وفي الحالة التي شرحنا فيها فكرة الأصل السَّبِيّ والمُسَبِّيّ لا يوجد تعارض بين الأصلين في النتيجة لأنّ طهارة الماء وجواز الشرب متلائمان ، ولكن هناك حالات لا يمكن أن تجتمع فيها نتيجة الأصل السَّبِيّ ونتيجة الأصل المُسَبِّيّ معًا فيتعارض الأصلان ، ونجد مثال ذلك في نفس الماء المذكور سابقًا إذا استصحبنا طهارته وغسلنا به ثوبا نجسًا ، فإنّ من أحكام طهارة الماء أن يطهر الثوب بغسله به ، وهذا معناه أنّ استصحاب طهارة الماء يُحْرِزُ تعبّدًا وعمليًا أنّ الثوب قد طهر لأنّه أثر شرعيّ للمستصحب ، ولكن إذا لاحظنا الثوب نفسَه نجد أنّا على يقين من نجاسته وعدم طهارته سابقا ، ونشك الآن في أنّه طهر أو لا ؛ لأنّنا لا نعلم ما إذا كان قد غُسِلَ بماءٍ طاهرٍ حقًا ، وبذلك تتواجد الأركان لجريان استصحاب النجاسة وعدم الطهارة في الثوب .

ونلاحظ بناءً على هذا أنّ الأصل السّبَيّ الذي يعالج المشكلة في مرحلة الموضوع والسبب ويجري في حكم الماء نفسه يتعبّدنا بطهارة الثوب ، وأنّ الأصل المُسَبَّبيّ الذي يعالج المشكلة في مرحلة الحكم والمُسَبَّب ويجري في حكم الثوب نفسه يتعبّدنا بعدم طهارة الثوب ، وهذا معنى التنافي بين نتيجتي الأصلين وتعارضهما ، وتوجد هنا قاعدة تقتضي الثوب ، وهذا معنى التنافي بين نتيجتي الأصلين وتعارضهما ، وتوجد الأصلين يعالج مورد تقديم الأصل السَّبَيّ على الأصل المُسَبَّي ، وهي أنّه كلما كان أحد الأصلين يعالج مورد الأصل الثاني دون العكس قُدِّمَ الأصل الأول على الثاني .

وهذه القاعدة تنطبق على المقام ؛ لأنّ الأصل السَّبَيّ يحرز لنا تعبّدًا طهارة النّوب لأنها أثر شرعي لطهارة الماء ، ولكن الأصل المُسَبَّيّ لا يحرز لنا نجاسة الماء ولا ينفي طهارته ؛ لأنّ ثبوت الموضوع ليس أثرًا شرعيًا لحكمه ، وعلى هذا الأساس يُقدَّمُ الأصل السَّبَيّ على الأصل المُسَبَّيّ .

وقد عَبَّرَ الشيخ الأنصاري والمشهور عن ذلك بأنّ الاستصحاب السَّبَيِ حاكم على الاستصحاب المُسَبَّيِ ؛ لأنّ الركن الثاني في المُسَبَّييّ هو الشك في نجاسة الثوب وطهارته ، والركن الثاني في السَّبَييّ هو الشك في طهارة الماء ونجاسته ، والأصل السَّبَييّ بإحرازه الأثر الشرعي وهو طهارة الثوب يهدم الركن الثاني للأصل المُسَبَّييّ ، ولكن الأصل المُسَبَّييّ ، الشرعي وهو طهارة الثوب يهدم الركن الثاني للأصل المُسَبَّييّ ، ولكن الأصل المُسَبَّييّ ، والأصل السَّبَييّ ، والأصل السَّبَييّ ، والأصل السَّبَييّ ، والأصل السَّبَييّ قد الهدم ركنه الثاني فلا يجري .

وقد عُمِّمَتْ فكرة الحكومة للأصل السَّبَيِيّ على الأصل المُسبَّبِيّ لحالات التوافق بين الأصلين أيضًا ، فَاعْتُبِرَ الأصل المُسبَّبِيّ طوليًّا دائمًا ومترتبًا على عدم جريان الأصل السَّبَيِيّ الأصل السَّبَيِيّ إذا جرى ألغى موضوع المُسبَّبِيّ على أي حال .

الشرح:

التطبيق الخامس : الاستصحاب في حالات الشُّكُّ السَّبِّبِيِّ والْمُسَبَّبِيِّ :

تقدّم أنّ الاستصحاب إذا جرى وكان المستصحب موضوعا لحكم شرعيّ ترتّب ذلك الحكم الشّرعيّ تعبّدًا على الاستصحاب لأن وجود الحكم يتوقف على وجود موضوعه ، فنسبة الموضوع إلى الحكم بمنزلة العلة إلى المعلول ، ويقال "بمنزلة" لأن الكلام هنا في الأمور الاعتبارية ، وأما في الأمور التكوينية فيقال علة ومعلول لأن وجود الموضوع يكون علة حقيقية لوجود الحكم ، والاستصحاب يجري في الموضوع إذا ترتب عليه حكم شرعى .

مثال:

إذا كان على يقين سابق بطهارة الماء ثم شكّ لاحقا في بقائها فإنه يستصحب بقاء طهارته .

الاستصحاب الموضوعي:

طهارة الماء موضوع للحكم بجواز شربه ، فيترتّب جواز الشرب على استصحاب بقاء طهارة الماء ، ويسمّى هذا الاستصحاب بالنسبة إلى جواز الشرب به "الاستصحاب الموضوعيّ" لأنّه يُنَقِّحُ للمكلّف موضوع هذا الأثر الشّرعيّ والحكم الشرعي ، والحكم الشرعي هو جواز شرب الماء .

الاستصحاب الحكمى:

يوجد نوع آخر من الاستصحاب ، ويسمّى "الاستصحاب الحكمي" ، وفيه يستصحب نفس الحكم الشرعي لا موضوع الحكم الشرعي .

مثال:

جواز الشرب - في المثال السابق - متيقَّن الحدوث سابقا ومشكوك البقاء لاحقا فيجري استصحاب بقاء جواز الشرب ؛ لأنّ الماء حينما كان طاهرا يقينًا كان جائز الشرب يقينًا أيضا ، وحينما أصبح مشكوك الطهارة فهو مشكوك في جواز شربه أيضًا .

ملاحظة:

نلاحظ هنا أن استصحاب جواز الشرب لا يكفي لإثبات طهارة الماء لأنّ طهارة الماء لأنّ طهارة الماء ليست أثرًا شرعيًا لجواز الشرب ، بل العكس هو الصحيح وهو أن جواز الشرب أثر شرعي لطهارة الماء ، وتنزيلُ مشكوكِ البقاءِ منزلة الباقي في دليل الاستصحاب ناظرٌ إلى الآثار الشرعية كما تقدّم عند الكلام عن الأصل المثبت في مبحث "مقدار ما يثبت بالاستصحاب" ، فما كان متربّبا شرعا على الحالة السابقة قبل الشك يثبت لها بعد الشك لأن المشكوك ينزّل منزلة الباقي بلحاظ الآثار الشرعية .

النتيجة:

استصحاب الموضوع يُحْرَزُ به الحكمُ تعبّدًا وعمليًّا لأنّ الموضوع بمثابة العلة للحكم ، والحكم هو المعلول ، وأمّا استصحاب الحكم فلا يُحْرَزُ به الموضوعُ تعبّدًا وعمليًّا لأن المعلول لا يحرز علّته ، والمتأخّر لا يثبت المتقدّم والسبب له .

المثال السابق:

جواز شرب الماء معلول لطهارة الماء ، فيكون استصحاب طهارة الماء سببا للحكم بجواز الشرب لا الشرب ، فجواز الشرب أثر شرعي متربّب على طهارة الماء ، وأما استصحاب جواز الشرب لا يكون سببا للحكم بطهارة الماء لأن طهارة الماء ليست مسبّبة ومعلولة لجواز الشرب ، فطهارة الماء ليست أثرا شرعيا لجواز الشرب .

الأصل السَّبَيِّ والأصل المُسَبَّيِّ:

وكل استصحاب طهارة الماء – اسم "الأصل السّبَيّ" لأنّه يعالج المشكلة في مرحلة الموضوع الذي استصحاب طهارة الماء – اسم "الأصل السّبَيّ" لأنّه يعالج المشكلة في مرحلة الموضوع الذي هو بمثابة السّبب الشّرعيّ للحكم ، فاستصحاب طهارة الماء يعالج مشكلة موضوع جواز شرب الماء ، فطهارة الماء موضوع لجواز الشرب ، وينتج من الاستصحاب الحكم بطهارة الماء ، والطهارة سبب شرعي لجواز الشرب ، ويطلق على الآخر منهما – وهو استصحاب جواز الشرب – اسم "الأصل المستبيّي" لأنه يعالج المشكلة في مرحلة الحكم الذي هو بمثابة المستبّب شرعًا للموضوع ، فجوازُ الشرب مُستبّبٌ شرعًا عن طهارة الماء .

تقديم الأصل السَّبِّيِّ والأصل المُسَبِّيِّ :

سؤال: إذا كانت أركان الاستصحاب تامّة في السَّبَب والمُسَبَّب فهل يجري الاستصحاب في كليهما أو يُقَدَّمُ أحد الاستصحابين على الاستصحاب الآخر ؟

الجواب:

قال الأصوليون بتقديم الأصل السَّبَيِيّ على الأصل المِسَبَّيِيّ ، ومعنى ذلك أن الأصل السَّبَيِيّ على ينفي يعدم عمامية الأركان فيه ؛ لأن جريان الأصل السَّبَيِيّ ينفي موضوع الأصل المِسَبَّيِيّ لا يجري لعدم عمامية الأركان فيه ؛ لأن جريان الأصل المِسَبَّيّيّ .

وتوجد حالتان للأصل السَّبَيِّيّ والأصل المسَبَّبِيّ :

الحالة الأولى: التلاؤم والتوافق بين الأصلين السَّبَبِيّ الْمُسَبَّبِيّ:

هي الحالة التي لا يوجد فيها تعارض بين الأصلين السَّبَيِّ والمِسَبَّيِّ في النتيجة ، فالاستصحابان متلائمان متوافقان عند جريانهما ولا يتعارضان في النتيجة .

مثال:

استصحاب طهارة الماء واستصحاب جواز الشرب متلائمان في النتيجة لأن جواز الشرب أثر شرعى لطهارة الماء .

الحالة الثانية: التعارض بين الأصلين السَّبَعِيّ المُسَبَّعِيّ:

هي الحالة التي لا يمكن أن تجتمع فيها نتيجة الأصل السَّبَيِّ ونتيجة الأصل المِسَبَّيِّ معًا فيتعارض الأصلان ، فالاستصحاب السَّبَيِّ ينتج نتيجة فيتعارض الأصلان ، فالاستصحاب السَّبَيِّ ينتج نتيجة أخرى معارضة لنتيجة الاستصحاب السَّبَيِّ .

مثال:

إذا كنّا على يقين بطهارة الماء ثم شككنا في طهارته استصحبنا طهارته ، وإذا غسلنا بهذا الماء المستصحب الطهارة ثوبا نجسًا فإنّ الثوب يطهر لأن من أحكام طهارة الماء أن يطهر الثّوب بغسله به ، وهذا معناه أنّ استصحاب طهارة الماء يُحْرِزُ تعبّدًا وعمليًّا أنّ الثوب قد طهر لأنّ طهارة الثوب أثر شرعيّ للمستصحب .

وإذا لاحظنا التوب نفسه نجد أنا على يقين من نجاسته وعدم طهارته سابقا ، ونشك الآن في أنّه طهر أو لا ؛ لأنّنا لا نعلم ما إذا كان قد غُسِلَ بماءٍ طاهرٍ حقًّا أو لا ؛ لأن طهارة الماء ثابتة بالاستصحاب ، والاستصحاب لا يثبت أنه ماء طاهر حقًّا بل نبني على طهارة الماء تعبّدا ، وبذلك تتواجد الأركان لجريان استصحاب النجاسة وعدم الطهارة في الثوب ، فنستصحب نجاسة الثوب .

ونلاحظ بناءً على هذا أنّ الأصل السَّبَيِيّ الذي يعالج المشكلة في مرحلة الموضوع والسبب ويجري في حكم الماء نفسه يتعبّدنا بطهارة الثوب لأنحا أثر شرعي لطهارة الماء ، فالاستصحاب السَّبَيّيّ يثبت طهارة الثوب لأننا أحرزنا موضوعه وهو طهارة الماء ، وأنّ الأصل المسَبَّيّيّ الذي يعالج المشكلة في مرحلة الحكم والمستبَّب ويجري في حكم الثوب نفسه يتعبّدنا بعدم طهارة

الثوب ، فالاستصحاب المستبَّعِيّ يثبت نجاسة الثوب ، وهذا معنى التّنافي بين نتيجتي الأصلين وتعارضهما ، فطهارة الثوب ونجاسته نتيجتان متعارضتان .

سؤال: ما هي القاعدة التي نرجع إليها في حالة التعارض بين الأصلين السَّبَيِيّ والمُسَبَّبِيّ ؟ وفي المثال هل نبنى على طهارة الثوب أو نجاسته ؟

الجواب:

توجد هنا قاعدة تقتضي تقديم الأصل السَّبَيِيّ على الأصل المِسَبَّيِيّ ، والقاعدة هي أنّه كلّما كان أحد الأصلين يعالج مورد الأصل الثاني دون العكس قُدِّمَ الأصل الأول على الثاني .

وهذه القاعدة تنطبق على المقام ؛ لأنّ الأصل السَّبَيِيّ - وهو استصحاب طهارة الماء - يحرز لنا تعبّدًا طهارة القوب لأن طهارة الثوب أثر شرعي لطهارة الماء ، وهذا الأصل السَّبَيِيّ غير ناظر إلى الأصل المسبَّبِيّ وهو استصحاب نجاسة الثوب ، دون العكس لأن الأصل المسبَّبِيّ غير ناظر إلى الأصل السَّبَيّ ، فاستصحاب نجاسة الثوب ليس ناظرا إلى استصحاب طهارة الماء لأن نجاسة الماء للمناه المستبيّ ، والحكم لا يثبت موضوعه ، فالأصل المسبَّبيّ لأن نجاسة الماء ولا ينفي طهارته ؛ لأنّ ثبوت الموضوع ليس أثرًا شرعيًا لحكمه ، وعلى هذا الأساس يُقدَّمُ الأصل السَّبَيّ على الأصل المِسبَّبيّ ، ويحكم بطهارة الثوب المغسول بالماء المستصحب الطهارة .

قول الشيخ الأنصاري:

وقد عَبَّرَ الشيخ الأنصاري والمشهور عن ذلك بأنّ الاستصحاب السَّبَيِّ هو الشك الاستصحاب المستبَّيِّ هو الشك في الأصل المستبَّيِّ هو الشك في نجاسة الثوب وطهارته ، والركن الثاني في الأصل السَّبَيِّ هو الشك في طهارة الماء ونجاسته ، والأصل السَّبَيِّ بإحرازه الأثر الشرعي - وهو طهارة الثوب - يهدم الركن الثاني للأصل المستبيِّ وهو الشك في نجاسة الثوب ، ولكن الأصل المستبيّ باعتبار عجزه عن إحراز نجاسة الماء لا يهدم الركن الثاني للأصل السَّبَيِّ وهو الشك في طهارة الماء ونجاسته ، فالأصل السَّبَيِّ تامّ يهدم الركن الثاني للأصل السَّبَيِّ وهو الشك في طهارة الماء ونجاسته ، فالأصل السَّبَيِّ تام الأركان ، فيجري استصحاب طهارة الماء ، وبالتالي يطهر الثوب الذي غسل بهذا الماء ، والأصل المسبَّبِيِّ قد انهدم ركنه الثاني ، فلا يجري استصحاب نجاسة الثوب ، والنتيجة النهائية هي أنه نبني على طهارة الثوب .

بعبارة أخرى:

الاستصحاب يجري إذا كانت الأركان تامة ، والركن الأول هو اليقين بالحدوث ، والركن الثاني هو الشك في البقاء ، وفي الاستصحاب السَّبَيّ هذان الركنان متوفّران ، فيعلم بطهارة الماء

سابقًا، ويشك في بقائها لاحقًا، فيستصحب طهارة الماء، والأثر الشرعي لطهارة الماء هو طهارة الثوب النجس المغسول بهذا الماء، وأما في الاستصحاب المستبيّيّ فالركن الثاني غير متوفّر ، فنجاسة الثوب متيقّنة سابقا، ولكنها ليست مشكوكة البقاء لاحقا لأن الثوب حكم بطهارته باستصحاب طهارة الماء في الأصل السّبّيّيّ، فلا يوجد شك في نجاسة الثوب لكي يستصحب بقاء نجاسته، وهنا نرى بأن الاستصحاب السّبّيّيّ بجريانه يهدم الركن الثاني للاستصحاب المستبّيّي، وأما جريان الاستصحاب المستبّيّي لا ولاستصحاب المستبيّي لا يهدم الركن الثاني للاستصحاب المستبيّي، فحتى لو استصحبنا نجاسة الثوب فإن الشك في بقاء طهارة الماء يظل موجودا، أي أن الركن الثاني للاستصحاب السّبّيّي يظل موجودا؛ لأن نجاسة الماء ليست أثرا شرعيا لنجاسة الثوب، فإذا أحرزنا نجاسة الثوب فلا نحرز نجاسة الماء، ويظل الشك في بقاء الستسحاب السّبيّيّ، ويحري الشك في بقاء الشبيّي ، ولمود الماء موجودا، فيتوفر الركن الثاني للاستصحاب السّبيّيّ، ويحري الاستصحاب السّبيّيّ ، ومعنى حكومته هو أن الاستصحاب السّبيّيّ يكون حكما على الاستصحاب المستبيّيّ ، ومعنى حكومته هو أن الاستصحاب المستبيّيّ ناظر إلى الاستصحاب المستبيّيّ ، ويرفع موضوع الاستصحاب المستبيّي من الاستصحاب المستبيّي ناظر إلى الاستصحاب المستبيّيّ ، ويرفع موضوع الاستصحاب المستبيّي من المنان المناني من أركان الاستصحاب المستبيّي ، ويرفع موضوع الاستصحاب المستبيّي من خلال هدم الركن الثاني من أركان الاستصحاب المستبيّي ، ويرفع موضوع الاستصحاب المستبيّي من أركان الاستصحاب المستبيّي ، ويرفع موضوع الاستصحاب المستبيّي من

تعميم فكرة الحكومة للأصل السَّبَيِّ على الأصل المُسَبَّيِّ :

قلنا بأنه توجد حالتان للأصلين السَّبَيِّ و المُسَبَّيِّ : حالة التلاؤم والتوافق بين الأصلين في النتيجة ، وكان المثال السابق عن حالة التعارض بين الأصلين ، وحالة التعارض بين الأصلين ، وقلنا بأن الأصل السَّبَيِّ يكون حاكما على الأصل المُسَبَّيِّ في حالة التعارض بين الأصلين ، فيأتى السؤال التالى :

هل الأصل السَّبَيِيّ يكون حاكما على الأصل المُسَبَّيِيّ في حالة التلاؤم والتوافق بين الأصلين أيضا أو لا ؟

الجواب:

قد يقال بأن تقديم الأصل السَّبَيِّ على الأصل المِسَبَّيِّ يكون صحيحا في حالة التعارض فقط ، ولا يتم التقديم في حالة التلاؤم لأن نتيجة الأصلين منسجمة ، كاستصحاب طهارة الماء واستصحاب جواز الشرب فإنهما متلائمان في النتيجة لأن جواز الشرب أثر شرعي لطهارة الماء ، فلا معنى لتقديم الأصل السَّبَيِّ على الأصل المِسَبَّيِّ ، بل يقال بجريان كلا الأصلين .

والصحيح هو التعميم والشمول لكلتا الحالتين: التعارض والتلاؤم، فلقد عُمِّمَتْ فكرة الحكومة للأصل السَّبَيّ على الأصل المستبَّيّ لحالات التّوافق والتلاؤم بين الأصلين أيضًا، كما

أن الحكومة تشمل حالة التعارض بين الأصلين ، فَاعْتُبِرَ الأصل المِسَبَّيِيّ طوليًّا دائمًا ومترتِّبًا على عدم جريان الأصل السَّبَيِيّ إذا جرى ألغى عدم جريان الأصل السَّبَيِيّ إذا جرى ألغى موضوع الأصل المسَبَّييّ سواء في الحالتين: التعارض والتلاؤم ، فالركن الثاني من أركان الأصل المسببيّ يكون مختلاً سواء كانت نتيجة الأصلين متعارضة أم متوافقة .

مثال:

استصحاب طهارة الماء يترتب عليه جواز شربه ، وإذا جاز شربه يختل الركن الثاني في الأصل المستبيّي وهو الشك في بقاء جواز الشرب ، ومع اختلال الركن الثاني لا يجري الاستصحاب بقاء جواز الشرب ، فكما أنه لا يجري الاستصحاب في نجاسة الثوب في حالة التعارض بسبب اختلال الركن الثاني ، كذلك لا يجري الاستصحاب في جواز الشرب في حالة التلاؤم بسبب اختلال الركن الثاني أيضا .

إذن:

يتقدّم الأصل السَّبَيِيّ على الأصل المِسَبَّبِيّ سواء كانت نتيجة الأصلين متعارضة أم متلائمة متوافقة .

مثال توضيحي لمعنى الحكومة:

يأتي في باب التعارض البحث عن معنى الحكومة تفصيلا ، ونأخذ هنا مثالا لتوضيح معنى الحكومة ، الدليل الأول "الربا حرام" ، والدليل الثاني "لا ربا بين الوالد وولده" ، ونلاحظ أن الدليل الثاني يعالج الدليل الأول ، بمعنى أن الدليل الأول يقول بحرمة الربا مطلقا ، والدليل الثاني يضيِّق دائرة الحرمة لأنه قال بعدم حرمة الربا بين الوالد وولده ، وقد ضيّق دائرة الحكم بحرمة الربا عن طريق التصرف في الموضوع بتضييق دائرة مصاديق الموضوع ، والموضوع هو "الربا" ، فالدليل الأول يقول بأن كل زيادة ربا بالشروط المذكورة في الرسالة العملية ، والدليل الثاني يقول بأن الزيادة بين الوالد وولده ليس ربا ، فأخرج مصداقا من مصاديق الربا ، وهذا المصداق لا يكون حراما ، وهذا ليس بتخصيص العام ، فالتخصيص هو تضييق دائرة الحكم مباشرة ، والحكومة هي تضييق الدليل المحكوم عن طريق تضييق موضوعه .

تعارض الأدلة

- ١ التّعارض بين الأدلة المحرزة .
- ٢ التعارض بين الأصول العملية .
- ٣- التعارض بين الأدلة المحرزة والأصول العملية .

عرفنا فيما سبق أنّ الأدلّة على قسمين ، وهما : الأدلة المحرِزة ، والأدلة العمليّة أو الأصول العمليّة .

ومن هنا يقع البحث تارة في التعارض بين دليلين من الأدلة المحرزة ، وأخرى في التعارض بين دليل محرز ودليل عملي .

فالكلام في ثلاثة فصول نذكرها فيما يلى تباعا إن شاء الله تعالى .

١ – التعارض بين الأدلة المحرزة

الدليل المحرِز - كما تقدّم - إمّا دليل شرعي لفظي أو دليل شرعي غير لفظي أو دليل عقلي ، والدليل العقلي لا يكون حجّة إلا إذا كان قطعيًّا ، وأما الدليل الشرعي بقسميه فقد يكون قطعيًّا ، وقد لا يكون قطعيًّا مع كونه حجّة .

فإذا تعارض الدليل العقلي مع دليل ما فإن كان الدليل العقلي قطعيًّا قُدِّمَ على معارضه على أيّ حال ؛ لأنّه يقتضي القطع بخطأ المعارض ، وكل دليل يُقْطَعُ بخطئه يسقط عن الحجّيّة ، وإن كان الدليل العقلي غير قطعي فهو ليس حجّة في نفسه لكي يعارض ما هو حجّة من الأدلّة الأخرى .

وإذا تعارض دليلان شرعيّان فتارة يكونان لفظيّين معًا ، وأخرى يكون أحدهما لفظيًّا دون الآخر ، وثالثة يكونان معًا من الأدلّة الشّرعيّة غير اللّفظيّة .

والمهم في المقام الحالة الأولى لأنها الحالة التي يدخل ضمنها جلّ موارد التعارض التي يواجهها الفقيه في الفقه ، وسنقصر حديثنا عليها فنقول :

إنّ التعارض بين دليلين شرعيّين لفظيّين عبارة عن التنافي بين مدلولي الدليلين على نحو يُعْلَمُ بأنّ المدلولين لا يمكن أن يكونا ثابتين في الواقع معًا ، ولأجل تحديد مركز هذا التّنافي نقدّم مقدمتين :

الأولى: يجب أن نستذكر فيها ما تقدّم من أنّ الحكم ينحلّ إلى جعل ومجعول ، وأن الجعل ثابت بتشريع المولى للحكم ، وأن المجعول لا يثبت إلا عند تحقّق موضوعه وقيوده خارجًا ، ومن الواضح أن الدليل الشرعي اللفظي متكفّل لبيان الجعول لا لبيان المجعول يختلف من فرد إلى آخر ، فهو موجود في حقّ هذا وغير موجود في حق ذاك لتواجد القيود ، فقوله مثلا: " ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا " مدلوله جعل وجوب الحج على المستطيع لا تحقّق الوجوب المجعول ؛ لأنّ هذا تابع لوجود الاستطاعة ، ولا نظر للمولى إلى ذلك ، فمدلول الدليل دائما هو الجعل لا المجعول .

والثانية : أنّ التنافي قد يكون بين جعلين وقد يكون بين مجعولين مع عدم التنافي بين الجعلين .

ومثال الأول: جعل وجوب الحجّ على المستطيع وجعل حرمة الحج على المستطيع، فإنّ التّنافي هنا بين الجعلين لأنّ الأحكام التكليفية متضادّة كما تقدّم.

ومثال الثاني : جعل وجوب الوضوء على الواجد للماء وجعل وجوب التّيمّم على الفاقد له ، فإنّ الجعلين هنا لا تنافي بينهما إذ يمكن صدورهما معًا من الشارع ، ولكنّ المجعولين لا يمكن فعليّتهما معًا لأنّ المكلّف إن كان واجدًا للماء ثبت الجعول الأول عليه ، وإلاّ ثبت الجعول الثاني ، ولا يمكن ثبوت الجعولين معًا على مكلّف واحد في حالة واحدة .

وقد لا يوجد تنافِ بين الجعلين ولا بين المجعولين ، ولكنّ التنافي في مرحلة امتثال الحكمين المجعولين ، بمعنى أنّه لا يمكن امتثالهما معًا ، وذلك كما في حالات الأمرين بالضدّين على وجه الترّتب بنحو يكون الأمر بكلٍّ من الضّدّين – مثلاً – مُقيَّدًا بترك الضّد الآخر ، فإن بالإمكان صدور جعلين لهذين الأمرين معًا ، كما أنّ بالإمكان أن يصبح مجعولاهما فعليّين معًا ، وذلك فيما إذا ترك المكلّف كِلاَ الضّدّين ، فيكون كلُّ من المجعولين ثابتًا لتحقّق قيده ، ولكنّ التنافي واقع بين امتثاليهما إذ لا يمكن للمكلّف أن يمتثلهما معًا .

ويتلخص من ذلك أنّ التّنافي وعدم إمكان الاجتماع تارة بين نفس الجعلين ، وأخرى بين المجعولين ، وثالثة بين الامتثالين .

وإذا اتّضحت هاتان المقدّمتان فنقول: إذا ورد دليلان على حكمين وحصل التنافي فإن كان التّنافي بين الجعلين لهذين الحكمين فهو تنافِّ بين مدلولي الدليلين لما عرفت في

المقدّمة الأولى من أنّ مدلول الدليل هو الجعل ، ويتحقّق التّعارض بين الدّليلين حينئذٍ لأنّ كُلاً منهما ينفى مدلول الدليل الآخر .

وإن لم يكن هناك تنافٍّ بين الجعلين بل كان بين المجعولين أو بين الامتثالين فلا يرتبط هذا التّنافي بمدلول الدليل لما عرفت من أنّ فعليّة المجعول – فضلا عن مقام امتثاله – ليست مدلولة للدليل ، فلا يحصل التّعارض بين الدليلين لعدم التّنافي بين مدلوليهما .

الشرح:

تعارض الأدلة

١- التّعارض بين الأدلة المحرزة .

٢- التعارض بين الأصول العملية .

٣- التعارض بين الأدلة المحرزة والأصول العملية .

مقدمة:

مرّ سابقًا أنّ الأدلّة على قسمين:

القسم الأول: الأدلة المحرِزة:

هي الأدلة التي تكشف للمكلف عن الحكم الشرعي الواقعي ، وتحرز الحكم الشرعي الواقعي ، وتحرز الحكم الشرعي الواقعي ، ولها نوعان : الدليل القطعي الذي يكشف عن الحكم الواقعي كشفا تاما ، والدليل الظنى المعتبر الذي يطلق عليه "الأمارة" ويكشف عن الحكم الواقعي كشفا ناقصا .

القسم الثاني: الأدلة العمليّة أو الأصول العمليّة:

هي الأدلة التي لا تكشف عن الحكم الشرعي الواقعي لا كشفا تاما ولا كشفا ناقصا ، وإنما تحدّد للمكلف الوظيفة العملية في حالة الشك في الحكم الشرعي الواقعي .

ومن هنا يقع البحث أولا في التعارض بين دليلين من القسم الأول أي الأدلة المحرزة ، وهو الفصل الأول ، وثانيا في التعارض بين دليلين من القسم الثاني أي الأدلة العملية أو الأصول العملية ، وهو الفصل الثاني ، وثالثا في التعارض بين دليل من القسم الأول ودليل آخر من القسم الاثني أي بين دليل محرز وأصل عملي ، وهو الفصل الثالث ، فالكلام يقع في ثلاثة فصول نذكرها فيما يلى تباعا إن شاء الله تعالى .

الفصل الأول: التعارض بين الأدلة المحرزة

نذكر أوّلا أقسام الدليل المحرِز:

أقسام الدليل المحرز:

ينقسم الدليل المحرز إلى قسمين ، وهما :

القسم الأول: الدليل الشرعي:

وينقسم إلى نوعين ، والدليل الشرعي بنوعيه قد يكون قطعيًّا ، وقد لا يكون قطعيًّا مع كونه حجّة ، والنوعان هما :

١ – الدليل اللفظى:

مثل: خبر الثقة.

٢ - الدليل غير اللفظى:

مثل: السيرة والتقرير.

القسم الثاني: الدليل العقلى:

وينقسم إلى نوعين:

١ – الدليل القطعى:

ويكون حجّة بسبب حجية القطع ، مثل : استحالة التكليف بغير المقدور .

٢ - الدليل غير القطعي (الظني):

لا يكون حجة بسبب عدم قيام الدليل على حجيته ، بل الدليل قائم على عدم حجيته كالأدلة الناهية عن العمل بالظن ، فالأصل في الظن هو عدم الحجية إلا إذا قام الدليل على حجيته ، مثل : القياس الفقهي والاستحسان .

صور التعارض بين الأدلة المحرزة:

يقع التعارض بين الأدلة المحرِزة على صورتين:

الصورة الأولى: التعارض بين دليلين أحدهما شرعي والآخر عقلي:

إذا تعارض الدليل العقلي مع دليل شرعي لفظي أو غير لفظي فإن كان الدليل العقلي قطعيًّا قُدِّمَ على معارِضه الشرعي سواء كان الدليل الشرعي قطعيا أم غير قطعي ؟ لأنّه يقتضي القطع بخطأ المعارِض حتى لو كان بظاهره قطعيا ، وكل دليل يُقْطَعُ بخطئه يسقط عن الحجّية ، ولا يمكن للشارع أن يخالف الأحكام العقلية القطعية ، وإذا كان الدليل الشرعي غير قطعي فإن الدليل العقلي القطعي يُقدَّمُ عليه لأن القطع يُقدَّمُ على الظن وإن كان الدليل الشرعي غير القطعي حجة لأن الحجية تعنى التنجيز والتعذير ولا تحوّل الدليل الظني إلى قطع وجداني .

والنتيجة هي أن الدليل العقلي القطعي يُقَدَّم على الدليل الشرعي مطلقا أي سواء كان قطعيا أم غير قطعي عند التعارض لأنه يقتضي القطع بخطأ الدليل الشرعي ، وما يقطع بخطئه

يسقط عن الحجية ، وإذا ورد دليل شرعي ظني له ظهور يخالف قاعدة عقلية قطعية فلا بد من توجيه ظهور الدليل الشرعي .

مثال:

قام الدليل العقلي القطعي على أن الله سبحانه ليس جسما ، فإذا ورد دليل شرعي مثل قوله تعالى "يد الله فوق أيديهم" فإنه يُؤَوَّل بما لا يتنافى مع الدليل العقلي القطعي ، فيد الله تعالى تعنى قدرته أو قوته أو تفضله ، وهذا مستعمل في اللغة العربية .

الصورة الثانية: التعارض بين دليلين شرعيّين.

صور عدم التعارض بين الأدلة المحرزة:

وأما في غير الصورتين السابقتين فلا يقع التعارض بين الأدلة المحرِزة ، ولعدم التعارض ثلاث صور :

الصورة الأولى: التعارض بين دليلين عقليّين قطعيّين:

لا يقع التعارض في هذه الصورة لأن وقوع التعارض يعني عدم قطعية أيّ من الدليلين ، والمفروض أنهما قطعيّان .

الصورة الثانية: التعارض بين دليلين عقليّين أحدهما قطعي والآخر ظني:

لا يقع التعارض في هذه الصورة لأن الدليل الظني ليس حجة ، فلا يكون معارضا للدليل القطعي الحجة .

الصورة الثالثة: التعارض بين دليل شرعى ودليل عقلى ظني:

لا يقع التعارض في هذه الصورة لأن الدليل العقلي الظني ليس حجة في نفسه ، فلا يكون معارضا للدليل الشرعي الحجة .

حالات التعارض بين الدليلين الشرعيين:

إذا تعارض دليلان شرعيّان فهنا توجد ثلاث حالات:

الحالة الأولى: التعارض بين دليلين شرعيين لفظيّين.

الحالة الثانية: التعارض بين دليل شرعي لفظيّ ودليل شرعي غير لفظي.

الحالة الثالثة: التعارض بين دليلين شرعيين غير لفظيين.

والمهم في مقامنا هو الحالة الأولى - أي حالة التعارض بين الدليلين الشرعيين اللفظيّين - لأنها الحالة التي يدخل ضمنها أغلب موارد التعارض التي يواجهها الفقيه في الفقه العملي حيث إن أغلب الأدلة الشرعية هي الروايات ، ويأتي البحث ضمن النقاط الثلاث التالية :

النقطة الأولى: معنى التعارض بين الدليلين الشرعيين اللفظيين.

النقطة الثانية : الفرق بين التعارض والورود والتزاحم .

النقطة الثالثة: التّعارض الذّاتيّ والتّعارض العَرَضِيّ.

نأتي إلى هذه النقاط الثلاث تباعا .

النقطة الأولى: معنى التعارض بين الدليلين الشرعيين اللفظيين:

التعارض بين دليلين شرعيّين لفظيّين عبارة عن التنافي بين مدلولي الدليلين على نحو يُعْلَمُ بأنّ المدلولين لا يمكن أن يكونا ثابتين في الواقع معًا ،

ولأجل توضيح معنى التعارض وتحديد مركز هذا التّنافي بين مدلولي الدليلين نقدّم مقدمتين: المقدمة الأولى:

الحكم الشرعي ينحل إلى جعل ومجعول، وقد مر الفرق بينهما، فالجعل ثابت بتشريع المولى للحكم وجعله واعتباره على المكلف على نحو القضية الحقيقية، والجعل هو العنصر الثالث من عناصر مرحلة الثبوت، والعناصر الثلاثة هي: الملاك والإرادة والاعتبار، فالشارع يدرك وجود ملاك للحكم ثم تحصل عنده إرادة لجعل هذا الحكم ثم يجعل الحكم، وهنا يلحظ الشارع قيود الحكم على نحو الافتراض والتقدير، مثلا يقول "ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا"، سواء كان يوجد مستطيع أو لا يوجد مستطيع في الخارج، وأما المجعول فلا يثبت إلا عند تحقق موضوعه وقيوده خارجًا، فإذا تحققت القيود خارجا صار الحكم فعليا في حق المكلف ودخل التكليف في ذمته، فإذا وجد مستطيع في الخارج ثبت عليه وجوب الحج وصار وجوب الحج فعليًا في حقّه، والجعل قد يثبت ولا يكون الحكم فعليا، كما في حالة عدم استطاعة المكلف، فجعل حكم الحج موجود في الشريعة، وهو من واجبات الشريعة، ولكن الحكم ليس فعليا على المكلف غير المستطيع، ولكن المجعول لا يوجد بدون وجود الجعل .

والحكم له مرحلتان: مرحلة الثبوت ومرحلة الإثبات، وعناصر مرحلة الثبوت هي: العنصر الأول هو الملاك من المصلحة والمفسدة، والعنصر الثاني هو الإرادة من الحب والبغض، والعنصر الثالث هو الجعل والاعتبار والذي يكون فيه الحكم ثابتا على جميع المكلفين على نحو القضية الحقيقية، وأما مرحلة الإثبات فيتم فيها إبراز الجعل عن طريق الدليل الشرعي، والجعل ليس هو الدليل الشرعي، بل إن الدليل الشرعي يكشف عن الجعل، فالجعل هو مدلول الدليل وما يكشف عنه الدليل، وليس الجعل نفسَ الدليل.

سؤال : هل الدليل الشرعى اللفظى يتكفل ببيان الجعل أو المجعول ؟

الجواب:

الدليل الشرعي اللفظي متكفّل لبيان الجعل لا لبيان المجعول ؟ لأنّ المجعول يختلف من فرد إلى آخر ، فالمجعول موجود في حق هذا وغير موجود في حق ذاك لتواجد القيود ، مثلا قوله تعالى " ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا " مدلوله جعل وجوب الحج على المستطيع لا تحقّق الوجوب المجعول ؟ لأنّ تحقق الوجوب المجعول وفعلية الحكم تابع لوجود الاستطاعة ، فالمجعول وفعلية الحج ثابت على زيد المستطيع ، وليس ثابتا على بكر غير المستطيع ، فالجعل واحد ، ولكن المجعول يختلف من فرد إلى آخر بحسب تحقق القيود خارجا ، والمولى حين الجعل لا ينظر إلى تحقق القيود خارجا ، وإنما تكون القيود على نحو الافتراض والتقدير .

إذن:

مدلول الدليل الشرعي دائما هو الجعل لا المجعول.

المقدمة الثانية:

التنافي يكون على ثلاث صور:

١ – التنافي بين الجعلين .

٢-التنافي بين المجعولين .

٣-التنافي بين الامتثالين .

نأتي إلى هذه الصور:

الصورة الأولى: التنافي بين الجعلين:

يكون التنافي هنا بين الجعلين .

مثال:

جعل وجوب الحجّ على المستطيع وجعل حرمة الحج على المستطيع ، فإنّ التّنافي هنا بين الجعلين لأنّ الأحكام التكليفية متضادّة كما تقدّم في بحث "التّضادّ بين الأحكام التكليفية" ، فملاك الوجوب هو المصلحة الشديدة ، وملاك الحرمة هو المفسدة الشديدة ، والشيء الواحد لا يمكن أن يوجد فيه مصلحة ومفسدة في نفس الوقت .

الصورة الثانية: التنافي بين الجعولين:

يكون التنافي هنا بين مجعولين مع عدم التنافي بين الجعلين.

مثال:

جعل وجوب الوضوء على الواجد للماء وجعل وجوب التيمّم على الفاقد للماء ، فإنّ الجعلين هنا لا تنافي بينهما إذ يمكن صدورهما معًا من الشارع لاختلاف موضوع كلّ من الجعلين ، ولكنّ الجعولين لا يمكن فعليّتهما معًا لأنّ المكلّف إن كان واجدًا للماء ثبت الجعول الأول عليه وارتفع موضوع وجوب التيمم ، وإن كان فاقدا للماء ثبت الجعول الثاني عليه وارتفع موضوع وجوب الوضوء ، ولا يمكن ثبوت الجعولين معًا على مكلّف واحد في حالة واحدة لأنه إما أن يكون واجدا للماء وإما أن يكون فاقدا للماء .

الصورة الثالثة: التنافي بين الامتثالين:

لا يوجد تنافٍ هنا بين الجعلين ولا بين المجعولين ، ولكنّ التنافي يكون في مرحلة امتثال الحكمين المجعولين ، بمعنى أنّه لا يمكن امتثالهما معًا .

مثال:

في حالات الأمرين بالضّدّين على وجه الترتّب بنحو يكون الأمر بكلٍّ من الضّدّين مُقيَّدًا بترك الضّدّ الآخر ، فإن بالإمكان صدور جعلين لهذين الأمرين معًا ، كما في "صَلِّ إن لم تُنْقِذِ الغريقَ " و "أَنْقِذِ الغريقَ إن لم تُصَلِّ" ، فهذان الجعلان ممكنان ولا يوجد تنافٍ بينهما ، كما أنّ بالإمكان أن يصبح مجعولاهما فعليّين معًا ، وذلك فيما إذا ترك المكلّف كِلاَ الضّدّين ، فيكون بالإمكان أن يصبح مجعولاهما فعليّين معًا ، وذلك فيما إذا ترك المكلّف كِلاَ الضّدّين ، فيكون كُلُّ من المجعولين ثابتًا لتحقّق قيده ، فبتركه الإنقاذ يكون وجوب الصلاة فعليًّا عليه ، وبتركه الصلاة يكون وجوب الإنقاذ لا ممكن الصلاة يكون وجوب الإنقاذ لا ممكن المكلّف أن يمتثلهما معًا بأن يأتي بهما معًا .

الخلاصة:

يتلخص مما مضى:

المقدمة الأولى:

مدلول الدليل الشرعي اللفظي هو الجعل لا المجعول.

المقدمة الثانية:

التّنافي وعدم إمكان الاجتماع يكون بين نفس الجعلين أو بين المجعولين أو بين الامتثالين . النتيجة :

إذا اتضحت هاتان المقدّمتان وما مرّ سابقا في معنى التعارض من أن التعارض هو التنافي بين بين مدلولي الدليلين ، وقلنا بأن مدلول الدليل هو الجعل ، فيكون التعارض هو التنافي بين جعلين ، فإذا ورد دليلان على حكمين وحصل التنافي فإن كان التّنافي بين الجعلين لهذين

الحكمين فهو تنافٍّ بين مدلولي الدليلين لما عرفت في المقدّمة الأولى من أنّ مدلول الدليل هو الجعل ، ويتحقّق التّعارض بين الدّليلين حينئذٍ لأنّ كُلاً منهما ينفي مدلول الدليل الآخر ، فالتنافي بين الجعلين يكون داخلا في التعارض لأن الجعل هو مدلول الدليل الشرعى اللفظى .

وإن لم يكن هناك تنافٍ بين الجعلين بل كان بين المجعولين أو بين الامتثالين فلا يرتبط هذا التّنافي بمدلول الدليل لما عرفت من أنّ فعليّة المجعول - فضلا عن مقام امتثاله - ليست مدلولة للدليل ، فلا يحصل التّعارض بين الدليلين لعدم التّنافي بين مدلوليهما في عالم الجعل ، فالتنافي بين المجعولين والتنافي بين الامتثالين خارجان عن بحث التعارض لأن المجعول والامتثال ليسا مدلولين للدليل الشرعي اللفظي .

هذا تمام البحث في النقطة الأولى في معنى التعارض بين الدليلين الشرعيين اللفظيين ، ويأتي البحث في النقطتين الأخريين إن شاء الله تعالى .

الكتاب:

وتُسَمَّى حالات التّنافي بين المجعولين مع عدم التّنافي بين الجعلين بـ "الورود" ، وَيُعَبَّرُ عن الدليل الذي يكون المجعول فيه نافيًا لموضوع المجعول في الدليل الآخر بـ "الدليل الوارد" ، ويُعَبَّرُ عن الدليل الآخر بـ "المورود" ، وينبغي أن يُعْلَمَ أنّ مصطلح "الورود" لا يختص بما إذا كان أحد الدليلين نافيًا لموضوع الحكم في الآخر ، بل ينطبق على ما إذا كان مُوجِدًا لفردٍ من موضوع الحكم في الدليل الآخر .

ومثاله: دليل حجّية الأمارة بالنسبة إلى دليل جواز الإفتاء بحجّة ، فإنّ الأوّل يحقّق فردًا من موضوع الدليل الثاني .

وَتُسَمَّى حالات التّنافي بين الامتثالين مع عدم التّنافي بين الجعلين والمجعولين بـ "التّزاحم"

ومن هنا نعرف أنّ حالات الورود وحالات التزاحم خارجة عن نطاق التّعارض بين الأدلة ، ولا ينطبق عليها أحكام هذا التعارض ، بل حالات الورود يتقدّم فيها الوارد على المورود دائمًا ، وحالات التزاحم يتقدّم فيها الأهمّ على الأقل أهميّة كما تقدّم في مباحث الدّليل العقليّ .

ويتلخص من ذلك كلّه أنّ التّعارض بين الدّليلين هو التّنافي بين مدلولي هذين الدليلين الحاصلُ من أجل التّضادّ بين الجعلين المفادين بهما .

وهذا التنافي على قسمين ؛ لأنّه تارة يكون ذاتيًّا كما في (صَلِّ) و (لا تُصَلِّ) ، وأخرى يكون عَرَضِيًّا حصل بسبب العلم الإجمالي من الخارج بأنّ المدلولين غير ثابتين معًا ، كما في (صَلِّ الجمعة) و (صَلِّ الظهر) حيث إنّنا نعلم بعدم وجوب الصّلاتين معًا ، فإنّه لولا هذا العلم لأمكن ثبوت المفادين معًا ، وأمّا مع هذا العلم فلا يمكن ثبوتهما معًا ، بل يكون كل من الدليلين مُكَذِّبًا للآخر ونافيًا له بالدّلالة الالتزاميّة ، ولا فرق بين هذين القسمين في الأحكام التالية .

الشرح:

انتهينا من البحث في النقطة الأولى عن معنى التعارض بين الدليلين الشرعيين اللفظيين ، والتعارض بين الدليلين ، ومدلول الدليل هو والتعارض بين الدليلين ، ومدلول الدليل هو الجعل ، فيقع التعارض بين الجعلين ، وأما التنافي بين المجعولين المسمّى بـ "الورود" والتنافي بين الجعولين المسمّى بـ التراحم" فهما خارجان عن التعارض ، وسيأتي توضيحه في النقطة الثانية .

ونأتي الآن إلى البحث في النقطة الثانية وهي الفرق بين التعارض والورود والتزاحم ، والنقطة الثالثة وهي التعارض الذّاتي والتعارض العَرَضِيّ .

النقطة الثانية: الفرق بين التعارض والورود والتزاحم:

١ –التعارض:

مرّ سابقا أن التعارض بين الدليلين الشرعيين اللفظيين هو التنافي بين الجعلين .

٢ – الورود:

وأما حالات التّنافي بين المجعولين مع عدم التّنافي بين الجعلين فتسمّى بـ "الورود" ، ويكون المجعول في أحد الدليلين نافيا لموضوع المجعول في الدليل الآخر حقيقة أو موسّعا لموضوعه حقيقة ، فمصطلح "الورود" لا يختصّ بما إذا كان أحد الدّليلين نافيًا لموضوع الحكم في الآخر حقيقة ، بل ينطبق على ما إذا كان مُوجِدًا لفردٍ من موضوع الحكم في الدليل الآخر وموسّعا لموضوعه حقيقة ، وَيُعَبَّرُ عن الدليل الذي يكون المجعول فيه نافيًا لموضوع المجعول أو موسّعًا لموضوع المجعول في الدليل الآخر بـ "المورود" ، وبإضافة قيد لموضوع المجعول في الدليل الآخر بـ "المورود" ، وبإضافة قيد "حقيقةً" يظهر الفرق بين الورود والحكومة كما سيتضح في البحث التالي إن شاء الله تعالى .

إذن :

الورود له صورتان:

الصورة الأولى:

أن يكون الدليل الوارد نافيًا لموضوع المجعول في الدليل المورود حقيقةً .

مثال:

إذا قال الشارع للمكلَّف الواجد للماء "تَوَضَّأْ" وقال للمكلَّف الفاقد للماء "تَيمَّمْ" فالتنافي هنا ليس بين الجعلين لأن الجعلين موجودان في الشريعة ، وإنما التنافي يقع بين المجعولين ، فلا يمكن أن يكون كلا الأمرين فعليًّا في ذمّة المكلَّف ، فإذا وجد المكلّف الماء يجب عليه أن يتوضّأ ، ويكون دليل الوضوء نافيا لموضوع المجعول في دليل التيمّم لأن موضوع دليل التيمّم هو فقد الماء ، وهو واجد للماء الآن ، فدليل الوضوء يكون وارِدًا على دليل التيمم .

الصورة الثانية:

أن يكون الدليل الوارِد موسِّعًا وموجِدًا لفرد من موضوع المجعول في الدليل المورود.

مثال:

إذا قال الشارع "لا تَفْتِ إلا بحجّة" ، وقال "الأمارة حجّة" ، فإذا قامت عنده أمارة على حكم فيجوز له الإفتاء لأن الأمارة حجة ، فدليل حجّية الأمارة يحقّق فردًا حقيقيًّا من موضوع دليل عدم جواز الإفتاء إلا بحجّة ، فيكون دليل حجّية الأمارة واردًا على دليل عدم جواز الإفتاء إلا بحجّة .

٣-التزاحم:

تُسَمَّى حالات التّنافي بين الامتثالين مع عدم التّنافي بين الجعلين والمجعولين بـ "التّزاحم" ، كما في "صَلِّ" و "أَنْقِذِ الغريقَ" فإنه يستحيل امتثالهما معًا لأن الإتيان بهما معًا في وقت واحد غير مقدور للمكلّف .

ومن هنا نعرف الفرق بين التعارض والورود والتزاحم ، فالتعارض هو التنافي بين الجعلين ومدلولي الدليلين ، والورود هو التنافي بين المجعولين مع كون أحد الدليلين نافيًا لموضوع المجعول في الدليل الآخر أو موسِّعًا له حقيقةً ، والتزاحم هو التنافي بين الدليلين في مقام الامتثال .

النتيجة:

حالات الورود وحالات التزاحم خارجة عن نطاق البحث ، والبحث يدور حول التعارض بين الأدلة ، ولا ينطبق عليها أحكام التعارض والقواعد المتبّعة في باب التعارض من تقديم ما وافق الكتاب أو ما خالف العامّة أو التساقط عند استقرار التعارض أو الأخذ بالجمع العرفي عند عدم استقرار التعارض ، بل حالات الورود يتقدّم فيها الدليل الوارد على الدليل المورود دائمًا ، وحالات التزاحم يتقدّم فيها الأهمّ على الأقل أهميّة من حيث الملاك كما تقدّم في بحث التربّ من مباحث الدليل العقليّ عند الكلام عن اشتراط التكليف بالقدرة بمعنى آخر .

النقطة الثالثة: التّعارض الذّاتيّ والتّعارض العَرَضِيّ:

وصلنا إلى أنّ التّعارض بين الدّليلين هو التّنافي بين مدلولي هذين الدليلين الحاصلُ من أجل التّضادّ بين الجعلين المفادين بحما ، وهذا التنافي على قسمين :

القسم الأول: التّنافي الذّاتيّ:

هو التنافي في ذات الجعلين ، والتنافي الذاتي يحصل بسبب تكذيب كل من الدليلين للدليل الآخر بالدلالة المطابقية .

مثال:

التنافي في الجعلين "صَلِّ" و"لا تُصَلِّ" ، فالتنافي بين الأمر بالصلاة والنهي عنها ناتج من ذات الجعلين واستحالة ثبوتهما معًا لا بسبب خارجيّ ، وكل من الدليلين يكذّب الدليل الآخر بالدلالة المطابقية ، فالمدلول المطابقي في الدليل "صَلِّ" يكذّب الدليل "لا تُصَلِّ" ، وكذلك العكس فإن المدلول المطابقي في الدليل "لا تُصَلِّ" .

القسم الثاني : التّنافي العَرَضِيّ :

وفيه يكون صدور الجعلين ممكنا ولا تنافي بين الجعلين ، ولكن التنافي يحصل بسبب خارجي ، والسبب الخارجي هو العلم الإجمالي بأنّ المدلولين غير ثابتين معًا أي عدم ثبوت الجعلين معًا ، والتنافي العرضي يحصل بسبب تكذيب كلّ من الدليلين للدليل للآخر بالدّلالة الالتزاميّة .

مثال:

"صَلِّ صلاة الجمعة" و"صَلِّ صلاة الظهر" حيث نعلم بعدم وجوب الصّلاتين معًا لأن النابت هو أحدهما إجمالا ، فإنّه لولا العلم من الخارج بأن الواجب على المكلف خمس صلوات فقط في اليوم والليلة لأمكن ثبوت المفادين معًا ووجوب الصلاتين معًا ، وأمّا مع هذا العلم من الخارج فلا يمكن ثبوتهما معًا ، فالثابت في ظهر الجمعة هو إحدى الصلاتين ، وهذا العلم الإجمالي بوجوب إحدى الصلاتين هو السبب في حدوث التنافي بين الجعلين ، فكلٌ من الدليلين مُكَذِّبٌ للدليل لآخر ونافٍ له بالدّلالة الالتزامية ، فالدليل "صَلِّ صلاة الجمعة" يكذّب الدليل "صَلِّ صلاة الظهر" بالدلالة الالتزامية ، والدليل "صَلِّ صلاة الظهر" يكذّب الدليل "صَلِّ صلاة الجمعة" بالدلالة الالتزامية ، فلازم ثبوت صلاة الجمعة هو عدم ثبوت صلاة الظهر ، ولازم ثبوت صلاة الجمعة هو عدم ثبوت صلاة الظهر ، ولازم ثبوت صلاة الظهر هو عدم ثبوت صلاة الجمعة ، فالتّنافي هنا تنافٍ عَرَضِيّ لا الظهر ، ولازم ثبوت صلاة الظهر هو عدم ثبوت صلاة الجمعة ، فالتّنافي هنا تنافٍ عَرَضِيّ لا ذاتيّ لوجود سبب خارجيّ .

ولا فرق بين هذين القسمين - أي التنافي الذاتي والتنافي العرضي - في الأحكام التالية من أحكام باب التعارض وقواعده التي تأتي في البحوث التالية .

الكتاب:

الحكم الأوّل: قاعدة الجمع العرفي:

والحكم الأوّل من أحكام تعارض الأدلّة اللّفظيّة ما تقرّره قاعدة الجمع العرفي ، وحاصلها أنّ التّعارض إذا لم يكن مُسْتَقِرًا في نظر العرف ، بل كان أحد الدّليلين قرينةً على تفسير مقصود الشّارع من الدليل الآخر وجب الجمع بينهما بتأويل الدّليل الآخر وفقا للقرينة ، ونقصد بالقرينة الكلام المُعَدّ من قبَل المتكلّم لأجل تفسير الكلام الآخر .

والوجه في هذه القاعدة واضح ، فإنّ المتكلّم إذا صدر منه كلامان وكان الظاهر من الحدهما ينافي الظاهر من الآخر ، ولكن أحد الكلامين كان قد أُعِدَّ من قِبَلِ المتكلّم لتفسير مقصوده من الكلام المقابل له ، فلا بد أن يقدّم ظاهر ما أَعَدَّهُ المتكلّم على الآخر ؛ لأنّنا يجب أن نفهم مقصود المتكلم من مجموع كلاميه وفقًا للطّريقة التي يقررها .

وإعداد المتكلم أحد الكلامين لتفسير مقصوده من الكلام الآخر على نحوين:

النّحو الأوّل: الإعداد الشّخصيّ، أي الإعداد من قِبَلِ شخص المتكلّم، وهذا الإعداد قد يفهم بعبارة صريحة، كما إذا قال في أحد كلاميه "أقصد بكلامي السابق كذا"

وقد يفهم بظهور الكلام في كونه ناظرًا إلى مفاد الكلام الآخر وإن لم تكن العبارة صريحة في ذلك ، والنظر تارة يكون بلسان التّصرّف في موضوع القضية التي تكفّلها الكلام الآخر ، وأخرى بلسان التّصرّف في محمولها .

ومثال الأوّل: أن يقول: "الربا حرام"، ثم يقول: "لا ربا بين الوالد وولده"، فإنّ الكلام الثّاني ناظر إلى مدلول الكلام الأوّل بلسان التّصرّف في موضوع الحرمة؛ إذ ينفي انطباقه على الربا بين الوالد وولده، وليس المقصود نفيه حقيقةً، وإنمّا هو مجرد لسان وادّعاء للتّنبيه على أنّ الكلام الثاني ناظر إلى مفاد الكلام الأوّل ليكون قرينةً على تحديد مدلوله.

ومثال الثاني: أن يقول: "لا ضَرَرَ في الإسلام"، أي لا حُكْمَ يؤدّي إلى الضّرر، فإنّ هذا ناظر إجمالا إلى الأحكام الثّابتة في الشريعة وينفي وجودها في حالة الضّرر، فيكون قرينةً على أنّ المرادَ بأدلّة سائر الأحكام تشريعُها في غير حالة الضّرر.

وكل دليل ثبت إعداده الشّخصيّ للقرينيّة على مفاد الآخر بسوقه مساق التفسير صريحًا أو بظهوره في النّظر إلى الموضوع أو المحمول يُسَمَّى بـ "الدليل الحاكِم"، وَيُسَمَّى

الآخر به "الدليل المحكوم" ، ويقدّم الدليل الحاكِم على الدليل المحكوم بالقرينيّة ، ونتيجة تقديم الحاكم في الأمثلة المذكورة تضييق دائرة الدليل الحاكم وإخراج بعض الحالات عن إطلاقه .

ولا يختص الحاكم بالتضييق ، بل قد يكون مُوَسِّعًا ، كما في حالات التنزيل نظير قولهم : "الطوافُ بالبيتِ صلاةً" ، فإنّه حاكم على أدلّة أحكام الصّلاة من قبيل : "لا صلاةً إلاّ بطهور" ؛ لأنّه ناظِرٌ إلى تلك الأحكام وَمُوَسِّعٌ لموضوعها بالتنزيل إذ يُنَزَّلُ الطواف منزلة الصلاة .

ويلاحظ من خلال ما ذكرناه التشابه بين الدليل الوارد النّافي لموضوع الحكم في الدليل المورود وبين الدليل الحاكم الناظر إلى موضوع القضية في الدليل المحكوم ، ولكنهما يختلفان اختلافا أساسيًّا ؛ لأنّ الدليل الوارد نافٍ لموضوع الحكم في الدليل المورود حقيقةً ، وأمّا الدليل الحاكِم المذكور فهو يستعمل النفي كمجرّد لسان لأجل التنبيه على أنه ناظرٌ إلى الدليل المحكوم وقرينةٌ عليه .

ويترتب على هذا الاختلاف الأساسي بين الدليل الوارد والدليل الحاكم المذكور أن تقدّم الدليل الوارد بالورود لا يتوقّف على أن يكون فيه ما يُشْعِرُ أو يدلّ على نظره إلى الدليل المورود ولحاظه له ؛ لأنّه ينفي موضوع الدليل المورود ، ومع نفيه لموضوعه ينتفي حكمُه حتمًا سواء كان ناظرًا إليه أو لا ، وأمّا الدليل الحاكم فهو حتى لو كان لسانه لسان نفي الموضوع لا ينفي موضوع الدليل المحكوم حقيقةً ، وإنمّا يستعمل هذا اللّسان لكي ينفي الحكم ، فمفاد الدليل الحاكم أبًّا وحقيقةً نفي الحكم ، ولكن بلسان نفي الموضوع ، وهذا اللّسان يُؤتّى به لكي يثبت نظر الدليل الحاكم إلى مفاد الدليل المحكوم وتقدّمه عليه بالقرينيّة ، وكلّما انتفى ظهورُه في النّظر انتفت قرينيّته ، وبالتالي زال السّبب الموجِب لتقديمه .

النّحو الثّاني: الإعداد العرفيّ النّوعيّ ، بمعنى أنّ المتكلّم العرفيّ استقر بناؤه عمومًا كلما تكلّم بكلامين من هذا القبيل أن يجعلَ من أحدهما المعيَّن قرينةً على الآخر ، وحيث إنّ الأصل في كل متكلّم أنّه يجري وفق المواضعات العرفيّة العامّة للمحاورة فيكون ظاهر حاله هو ذلك .

ومن حالات الإعداد العرفي النّوعيّ إعداد الكلام الأخصّ موضوعًا ليكون قرينةً ومحدِّدًا لمفاد الكلام الأعمّ موضوعًا ، ومن هنا تَعَيَّنَ تخصيص العامّ بالخاصّ وتقييد المطلق

بالمقيّد ، بل تقديم كل ظاهر على ما هو أقل منه ظهورا بدرجة ملحوظة وواضحة عرفًا لوجود بناءات عرفيّة عامّة ، على أن المتكلّم يُعَوِّلُ على الأخصّ والأظهر في تفسير العامّ والظاهر .

وَتُسَمَّى جميع حالات القرينيّة بموارد الجمع العرفيّ ، وَيُسَمَّى التّعارض في موارده بـ "التّعارض غير المستقر" لأنّه يُحَلُّ بالجمع العرفيّ تمييزًا له عن "التعارض المستقر" ، وهو التّعارض الذي لا يَتَيَسَّرُ فيه الجمع العرفيّ .

الشرح:

يقع البحث في أحكام تعارض الأدلة اللفظية في القواعد التالية:

١-قاعدة الجمع العرفي.

٢-قاعدة تساقط المتعارضين .

٣-قاعدة الترجيح للروايات .

٤ -قاعدة التخيير للروايات الخاصة .

ونبحث بمذه الأحكام تباعا ، ونبدأ بالحكم الأول .

الحكم الأوّل: قاعدة الجمع العرفي:

إن التنافي بين الدليلين يكون على نحوين:

النحو الأول: التعارض المستقرّ:

ويكون التنافي بين الدليلين في التعارض المستقر بنحو لا يمكن الجمع بينهما .

النحو الثاني : التعارض غير المستقر :

ويكون التنافي بين الدليلين في التعارض غير المستقر بنحو يمكن الجمع بينهما عرفا .

وكلامنا يقع في النحو الثاني من التعارض ، وهو التعارض غير المستقر ، فالحكم الأوّل من أحكام تعارض الأدلّة اللّفظيّة ما تقرّره قاعدة الجمع العرفيّ .

معنى قاعدة الجمع العرفي:

قد يتعارض الدليلان ولا يكون التّعارض بينهما مُسْتَقِرًّا في نظر العرف ، فهو تعارض بَدْوِيّ بالنظرة الأولى ، وعند تدقيق النظر يزول هذا التعارض ويمكن الجمع بين الدليلين بحسب قواعد المحاورات العرفية بين الناس ، فالناس إذا سمعوا هذين الدليلين لا يرون بينهما تعارضا ، ويمكن لهم الجمع بينهما بحمل أحد الدليلين على الآخر لأن أحد الدليلين يكون مُعَدًّا من قِبَلِ المتكلّم لتفسير مراده من الدليل الثاني ، فالدليل الثاني يُعْمَلُ على الدليل الأول المفسِّر ، والجمع العرفي

موجود بكثرة في محاورات العقلاء ، وهو طريقة للتفاهم بينهم ومعرفة مرادهم ومقصودهم من الكلام .

مثال:

إذا قال المتكلم "أكْرِم الفقراء" ثم قال "لا تُكْرِم الفقيرَ الفاسقَ" فإنه بالنظرة الأولى يبدو أنه يوجد تعارض بينهما لأن الفقراء في القول الأول مطلق فيكون الإكرام شاملا للفاسق ، والفقراء في القول الثاني مقيَّد فيكون الإكرام غير شامل للفاسق ، ومحصل القولين شمول وجوب الإكرام للفاسق وعدم شمول وجوب الإكرام للفاسق ، والنتيجة أنه يوجد تعارض بين القولين ، ولكن الناس حينما يسمعون هذين القولين يفهمون أن القول الثاني قرينةٌ على تعيين مراد المتكلم من القول الأول ومفسِّرٌ للقول الأول ، وأن المتكلم يريد إكرام خصوص الفقير العادل ولا يريد إكرام الفقير الفاسق .

إذن:

إذا كان أحد الدليلين قرينةً على تفسير مقصود الشّارع من الدليل الآخر وجب الجمع بين الدليلين بتأويل الدّليل الآخر وفقا للقرينة ، والمقصود من القرينة هو الكلام المعَدّ من قِبَلِ المتكلّم لأجل تفسير الكلام الآخر .

الدليل على قاعدة الجمع العرفي:

الوجه في العمل بهذه القاعدة واضح ، فإنّ المحاورات العرفية بن الناس قائمة على أن المتكلّم إذا صدر منه كلامان وكان ظاهر أحدهما ينافي ظاهر الآخر ، وكان أحد الكلامين قد أُعِدَّ من قِبَلِ المتكلّم لتفسير مقصوده من الكلام الآخر ، فلا بد أن يقدّم ظاهر ما أَعَدَّهُ المتكلّم قرينةً على الآخر ومفسِّرًا له ؛ لأنّنا يجب أن نفهم مقصود المتكلم من مجموع كلاميه وفقًا للطّريقة التي يقررها ، وهذه الطريقة في المحاورات العرفية اعتمد عليها الشارع في كلامه أيضًا ، ولا بد من وجود دليل على قبول هذه السيرة العقلائية ، والدليل هو أن الشارع لو لم يقبل هذه الطريقة لبيّن رفضه وعدم قبوله لها ، ولَبَيّنَ طريقة أخرى في فهم الكلام الصادر منه ، ولا بد أن تكون هناك أدلة كثيرة على رفض هذه الطريقة وبيان الطريقة الأخرى في الفهم لأنها سيرة عقلائية مستحكِمة ، ولا بد أن يصل إلينا شيء من تلك الأدلة الكثيرة ، وطالما أنه لم يصل إلينا شيء فمعنى ذلك أن الشارع يقبل هذه الطريقة العقلائية في فهم الكلام الصادر منه ، إلينا شيء فمعنى ذلك أن الشارع يقبل هذه الطريقة العقلائية في فهم الكلام الصادر منه ،

أنحاء إعداد المتكلم لكلامه:

إعداد المتكلم أحد الكلامين لتفسير مقصوده من الكلام الثاني يكون على نحوين:

النّحو الأوّل: الإعداد الشّخصيّ (الحكومة):

هو الإعداد من قِبَلِ شخص المتكلّم بأن يجعل أحد كلاميه قرينةً على الكلام الثاني ، والإعداد الشخصي له قسمان :

القسم الأول:

الإعداد الشخصي الذي يُفْهَمُ بعبارة صريحة ، كما إذا قال في أحد كلاميه "أقصد بكلامي السابق كذا" .

مثال:

إذا قال في كلامه الأول: "رأيت أسداً" ، ثم قال في كلامه الثاني: "أقصد به الرجل الشجاع" ، فإن كلامه الثاني قرينة صريحة على مراده من "الأسد" في الكلام الأول.

القسم الثاني:

الإعداد الشخصي الذي يُفْهَمُ بظهور الكلام في كونه ناظرًا إلى مفاد الكلام الثاني وإن لم تكن العبارة صريحة في ذلك .

ونظر أحد الكلامين إلى الكلام الآخر يكون بطريقتين:

الطريقة الأولى: النظر إلى موضوع القضية:

نظر الكلام الأول يكون بلسان التّصرّف في موضوع القضية التي تكفّلها الكلام الثاني .

مثال:

أن يقول: "الربا حرام"، ثم يقول: "لا ربا بين الوالد وولده"، فإنّ الكلام النّاني ناظر إلى مدلول الكلام الأوّل بلسان التّصرّف في موضوع الحرمة في الكلام الأول على الربا بين الوالد الحرمة ؛ إذ ينفي الكلام الثاني انطباق موضوع الحرمة في الكلام الأول على الربا بين الوالد وولده ، فَيُضَيِّقُ موضوع القضية في الكلام الأول حيث كان موضوع الحرمة هو الربا مطلقا أي سواء كان بين الوالد وولده أو لا ، فصار موضوع الحرمة هو الربا الذي لا يكون بن الوالد وولده ، وليس مقصود الشارع من الكلام الثاني هو نفي الربا بين الوالد وولده حقيقةً لأن الربا موجود بينهما ، وإنما هو مجرد لسان وادّعاء للتّنبيه على أنّ الكلام الثاني ناظر إلى مفاد الكلام الأول ، فمقصود الشارع هو نفي الأول ليكون الكلام الثاني قرينةً على تحديد مدلول الكلام الأول ، فمقصود الشارع هو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع حتى ينتفي الحرمة بلسان نفي الربا بين الوالد وولده ، والكلام الثاني قرينةً على يُضَيِّقُ دائرة الموضوع حتى ينتفي الحكم بسبب انتفاء الموضوع ، فيكون الكلام الأول .

الطريقة الثانية: النظر إلى محمول القضية:

نظر الكلام الأول يكون بلسان التّصرّف في محمول القضية التي تكفّلها الكلام الثاني .

مثال:

أن يقول: "لا ضَرَرَ في الإسلام"، أي لا حُكْمَ يؤدّي إلى الضّرر، فلا يوجد حكم ضرريّ في الإسلام، فإنّ هذا ناظر إجمالا إلى الأحكام الثّابتة في الشريعة وينفي وجودها في حالة الضّرر، فيكون قرينةً على أنّ المرادَ بأدلّة سائر الأحكام تشريعُها في غير حالة الضّرر، مثلا يجب الوضوء على المكلف، ولكن إذا كان الماء يضرّه فلا يكون الوضوء واجبا عليه، وينتقل إلى التيمم، فهنا القضية هي "الوضوء واجب"، وقول الشارع "لاضرر" ناظر إلى المحمول وهو الحكم أي الوجوب، فيكون الوجوب ثابتًا في غير حالة الضرر.

معنى الحكومة :

كل دليل ثبت إعداده الشّخصيّ للقرينيّة على مفاد الدليل الآخر بسوقه مساق التفسير صريحًا أو بظهوره في النّظر إلى الموضوع أو المحمول يُسَمَّى بـ "الدليل الحاكِم" ، وَيُسَمَّى الدليل الآخر بـ "الدليل المحكوم" ، فالحكومة هي أن يكون أحد الدليلين قد أُعِدَّ من قِبَلِ المتكلّم للنظر إلى الدليل الآخر إما بنحو تكون قرينيَّتُه على تفسير مراد الدليل الآخر صريحةً كما في القسم الأول من الإعداد الشخصي ، وإما أن تكون قرينيَّتُه ظاهرةً في النظر إلى موضوع القضية أو محمول القضية في الدليل الآخر كما في القسم الثاني من الإعداد الشخصي ، والدليل الناظر هو الدليل الحكوم ، والدليل الحاكم ، والدليل المنظور إليه هو الدليل المحكوم ، والقاعدة هي تقديم الدليل الحكوم ، دائما على الدليل المحكوم بالقرينيّة لأن الدليل الحاكم قرينة على تعيين المراد في الدليل المحكوم ، فالقرينة مقدَّمة على ذي القرينة .

الفرق بين الحكومة والتخصيص:

الدليل الحاكم يُقَدَّمُ على الدليل المحكوم وإن كان ظهور الدليل المحكوم أقوى ، فأقوائية الظهور لها الطهور ليس لها دخل في تقديم الحاكم على المحكوم ، وأما في التخصيص فإن أقوائية الظهور لها دخل في تقديم ظهور الدليل الخاص على الدليل العام .

والفرق بين التخصيص والحكومة من حيث موضوع القضية هو أن الدليل الخاص يخصِّص الحكم الحكم مباشرة ، وأما الدليل الحاكم الناظر إلى موضوع الدليل المحكوم فإنه يخصِّص الحكم بلسان تخصيص الموضوع .

والفرق بين التخصيص والحكومة من حيث محمول القضية هو أن الدليل الخاص والدليل العام إذا الحاكم يخصِّصان الحكم مباشرة ، ولكن الفرق هو أن الدليل الخاص يقدَّم على الدليل العام إذا

كان الخاص أقوى ظهورا ، وأما في تقديم الحاكم على المحكوم فلا تلحظ أقوائية الظهور سواء كانت الحكومة من حيث الموضوع أو من حيث المحمول ، بالإضافة إلى أن الحاكم يتقدَّم على المحكوم بإعداد شخصيّ من قِبَلِ المتكلّم من خلال جعله أحد الدليلين ناظرًا إلى الدليل الآخر ومفسِّرًا له ، وأما تخصيص الدليل الخاص للدليل العام فهو يتمّ من خلال إعداد نوعي عرفي .

نتيجة تقديم الحاكم على المحكوم:

النتيجة هي تضييق دائرة المحكوم أو توسعتها ، نأتي إليهما :

١ - تضييق دائرة المحكوم:

نتيجة تقديم الحاكم هي تضييق دائرة الدليل المحكوم وإخراج بعض الحالات عن إطلاقه ، فالدليل الحاكم يضيّق دائرة الدليل المحكوم ، كما مرّ في الأمثلة السابقة :

"لا ربا بين الوالد وولده" الذي يضيِّق دائرة الدليل المحكوم "الربا حرام".

و "لا ضرر في الإسلام" الذي يضيّق دائرة الأحكام الأوّليّة .

٢-توسعة دائرة المحكوم:

نتيجة تقديم الحاكم هي توسعة دائرة الدليل المحكوم.

مثال:

كما في حالات التنزيل مثل "الطواف بالبيتِ صلاةً" ، فإنّه حاكم على أدلّة أحكام الصّلاة من قبيل "لا صلاة إلا بطهور" ؛ لأنّه ناظِرٌ إلى أحكام الصلاة وَمُوسِّعٌ لموضوعها بالتنزيل إذ يُنزَّلُ الطواف منزلة الصلاة ، فالدليل الأول ناظر إلى موضوع الدليل الثاني وموسِّع له ، فالصلاة هي الصلاة المعهودة ، وبعد تنزيل الشارع للطواف منزلة الصلاة صارت الصلاة ذات مصداقين ، وتجب الطهارة للصلاة المعهودة في الدليل المحكوم ، كذلك تجب الطهارة للطواف بسبب تقديم الدليل الحاكم الذي يوسِّع دائرة الدليل المحكوم .

الفرق بين الحكومة والورود:

مرّ سابقا أن الدليل الوارد يتقدّم على الدليل المورود لأن الوارد ينفي موضوع المورود ، كما في وجوب الوضوء عند وجود الماء فإن دليله وارد على دليل وجوب التيمم المشروط بفقدان الماء ، ومرّ سابقا أيضا أنه في الحكومة من حيث الموضوع يتقدَّم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم لأن الدليل الحاكم ينظر إلى موضوع الدليل المحكوم ويتصرف في الموضوع تضييقًا وتوسعةً ، فنلاحظ التشابه بين الدليل الوارد النّافي لموضوع الحكم في الدليل المورود وبين الدليل الحاكم الناظر إلى موضوع القضية - في الدليل المحكوم ، فيأتي السؤال التالى :

إذن ما هو الفرق بين الورود والحكومة ما دام أنه يوجد في الورود نفي الموضوع وفي الحكومة تضييق الموضوع أو توسعته ؟

الجواب:

يوجد اختلاف أساسيّ بين الورود والحكومة ، ويوجد فرقان بينهما ، وهما :

الفرق الأول:

أنّ الدليل الوارد ينفي موضوع الحكم في الدليل المورود حقيقةً كما في مثال الوضوء والتيمم ، فإن وجود الماء ينفي موضوع وجوب التيمم حقيقةً ، وأمّا الدليل الحاكم الناظر إلى موضوع القضية في الدليل المحكوم فهو يستعمل النفي كمجرّد لسان لأجل التنبيه على أنه ناظرٌ إلى الدليل المحكوم وقرينةٌ عليه وينفي موضوعه تعبّدًا ، فالدليل الحاكم ينفي موضوع الدليل المحكوم تعبّدًا وادّعاءً ، فقول الشارع "لا ربا بين الوالد وولده" ينفي حرمة الربا في قوله "الربا حرام" ينفيه تعبّدًا لا حقيقةً .

الفرق الثاني :

تقدّم الدليل الوارد لا يتوقّف على أن يكون فيه ما يُشْعِرُ أو يدلّ على نظره إلى الدليل المورود ؛ لأنّ الوارد ينفي المورود ولحاظه له ، فالدليل الوارد لا يحتاج إلى إثبات نظره إلى الدليل المورود ؛ لأنّ الوارد حتمًا - لأن موضوع الدليل المورود حقيقةً ، ومع نفي الوارد لموضوع المورود ينتفي حكمُ المورود حتمًا - لأن الحكم تابع لموضوعه - سواء كان الوارد ناظرًا إلى المورود أو لم يكن ناظرا ، وأمّا الدليل الحاكم - في الحكومة من حيث الموضوع - فلسانه لسان نفي موضوع الدليل المحكوم ، ولكن لا ينفي موضوع الدليل المحكوم حقيقةً ، وإنمّا يستعمل لسان نفي موضوع المحكوم لكي ينفي الحكم ، فضاد الدليل الحكوم لكي ينفي الحكم ، ولكن بلسان نفي الموضوع ، ولسان نفي موضوع المحكوم يُؤتّى به لكي يثبت نظر الدليل الحاكم إلى مفاد الدليل المحكوم وتقدّمه عليه بالقرينيّة ، وكلّما انتفى ظهورُ الحاكم في النّظر إلى المحكوم انتفت قرينيّته ، وبالتالي زال السبب القديم الحاكم بسبب انتفاء القرينيّة .

وأما الدليل الحاكم - في الحكومة من حيث المحمول - فالنظر فيه يكون إلى محمول الدليل المحكوم ، والفرق بين الحكومة من حيث المحمول وبين الورود هو أن نظر الدليل الحاكم فيها يكون إلى المحمول ، ولكن نظر الدليل الوارد يكون إلى موضوع الدليل المورود .

النّحو الثّاني : الإعداد العرفيّ النّوعيّ :

يكون الإعداد من قِبَلِ العرف والعقلاء - لا من قِبَلِ شخص المتكلم بأن يجعل أحد كلاميه قرينة على مراده من الكلام الآخر - ، بمعنى أنّ المتكلّم العرفيّ استقر بناؤه عمومًا على أنه كلما تكلّم بكلامين متعارضين أن يجعل من أحدهما المعيَّن قرينةً على الكلام الآخر ، وحيث إنّ الأصل في كل متكلّم أنّه يجري وفق المواضعات العرفيّة العامّة للمحاورة فيكون ظاهر حاله هو ذلك ، فما يوجد عند العرف من قرائن على تقديم أحد الكلامين على الكلام الآخر يوجد عند هذا المتكلم أيضا .

ومن حالات الإعداد العرفي النّوعي إعداد الكلام الأخص موضوعًا ليكون قرينةً ومحدِّدًا لمفاد الكلام الأعمّ موضوعًا ، فَيُحْمَلُ الأعمّ على الأخصّ ، وَيُقدَّمُ ظهور الكلام الأخصّ على الأعمّ ، فإذا قال "أكْرِم كُلَّ فقيرٍ" ثم قال "لا تُكْرِم الفقيرَ الفاسقَ" فالنتيجة هي أنه يجب إكرام الفقير العادل دون الفاسق ، ومن هنا تَعَيَّنَ تخصيص العامّ بالخاص وتقييد المطلق بالمقيد لأن الخاص والمقيّد نص في المطلوب ، والعام والمطلق ظاهر في المطلوب ، والنص يُقدَّمُ على الظاهر عرفا ، بل تقديم كل ظاهر على ما هو أقل منه ظهورا بدرجةٍ ملحوظةٍ وواضحةٍ عرفًا لوجود بناءات عرفيّة عامّة ، على أن المتكلّم يُعَوِّلُ على الأخصّ والأظهر في تفسير العامّ والظاهر ، وهذه القرينة عرفية لا بإعداد شخص المتكلم .

وإذا ورد من الشارع كلامان متعارضان بالنظرة الأوّليّة البَدْوِيَّة فإما أن يكون الشارع قد اتبع نفس طريقة العرف في التعامل مع الكلامين المتعارضين وإما أن تكون له طريقة خاصة به ، فإذا لم يقبل الشارع طريقة العقلاء في الجمع بن الكلامين المتعارضين فعليه أن يبيّن طريقته الخاصة فيه ، ولو بَيَّنَ لوصل إلينا شيء منه ، وطالما أنه لم يصل إلينا شيء من ردعه ونهيه فمعنى ذلك أنه ارتضى وقبِلَ وأمضى طريقة العرف في الجمع بين الكلامين المتعارضين .

التعارض المستقرّ وغير المستقرّ:

تُسَمَّى جميع حالات إعداد أحد الكلامين للقرينيّة على تفسير الكلام الآخر - سواء كان بإعداد شخصي أم بإعداد نوعي - بموارد الجمع العرفيّ ، وَيُسَمَّى التّعارض في هذه الموارد بـ "التّعارض غير المستقرّ" لأنّه يُحَلُّ بالجمع العرفيّ بين الكلامين حيث إن التعارض فيها تعارض أُوَّليّ بَدُويّ ، ويتم الحلّ وفق القواعد المتّبَعة في المحاورات العرفيّة ، بخلاف حالات "التعارض المستقرّ" الذي لا يَتَيَسَّرُ فيه الجمع العرفيّ .

الكتاب:

الحكم الثاني: قاعدة تساقط المتعارضين:

وإذا لم يكن أحد الدّليلين قرينةً بالنّسبة إلى الدّليل الآخر فالتّعارض مستقرّ في نظر العرف ، وحينئذٍ نتكلّم عن القاعدة بلحاظ دليل الحجّية ، بمعنى أنّنا إذا لم يوجد أمامنا سوى دليل الحجّية العامّ الذي ينتسب إليه المتعارضان فما هو مُقْتَضَى هذا الدّليل بالنّسبة إلى هذه الحالة ؟

وَقَبْلَ أَن نُشَخِّصَ ما هو مُقْتَضَى دليل الحجيّة نستعرض الممكنات ثبوتًا ، ثم نعرض دليل الحجيّة على هذه الممكنات لنرى وفاءَه بِأَيّ واحدٍ منها .

ولاستعراض الممكنات ثبوتاً نذكر عددًا من الفروض لِنُمَيِّزَ بين ما هو ممكنٌ منها وما هو مستحيلٌ ثبوتاً وواقعًا:

الافتراض الأول: أن يكون الشّارع قد جعل الحجّيّة لكلٍّ من الدّليلين المتعارِضين ، وهذا مستحيل لأنّ هذين الدّليلين كلّ واحدٍ منهما يكذّب الآخر ، فكيف يطلب الشّارع منّا أن نصدّق المكذّب – بالكسر – والمكذّب – بالفتح – معًا ؟!

فإن قلت إنّ الحجّية لا تطلب منّا تصديق الدّليل بمعنى الاقتناع الوجدانيّ به ، بل تصديقه بمعنى العمل على طبقه وجعله منجِّزًا ومعذِّرًا .

قلت: نعم، الأمركذلك غير أنّ التّصديق العمليّ بالمتكاذِبَيْنِ غير ممكن أيضا، فدليل الحرمة معنى حجّيته الجري على أساس أنّ هذا حرام وَتُنَجِّزُ الحرمة علينا، والدليل المعارِض يكذّبه وينفي الحرمة، ومعنى حجّيته الجريُ على أساس أنّ هذا ليس بحرامٍ وإطلاقُ العنان والتأمينُ من ناحية الحرمة، ولا يمكن أن تجتمع هاتان الحجّيتان.

الافتراض الثّاني: أن يكون الشارع قد جعل الحجّيّة لكلٍّ منهما ، ولكنها حجّيّة مشروطة بعدم الالتزام بالآخر ، فهناك حجّيّتان مشروطتان ، فإذا التزم المكلّف بأحد الدليلين لم يكن الآخر حجّة عليه ، بل الحجّة عليه ما التزم به خاصّة .

وهذا غير معقول أيضًا ؛ إذ في حالة عدم التزام المكلف بكلٍّ من الدّليلين يكون كلُّ منهما حجّة عليه ، فيعود محذور الافتراض الأوّل ، وهو ثبوت الحجّيّة للمكذّب والمكذّب – بالفتح وبالكسر – في وقت واحد .

الافتراض الثّالث: أن يكون الشّارع قد جعل الحجّيّة لأحدهما المعيَّن بأن اختار أحد المتعارضين لميزة في نظره فجعله حجّة دون الآخر ، وهذا افتراض معقول .

الافتراض الرّابع: أن يكون قد جعل حجّية واحدة تخييريّة ، بمعنى أنّه أوجب العمل والالتزام بمؤدّى أحد الدّليلين ، فلا بدّ للمكلّف إمّا أن يلتزم بمفاد دليل الحرمة مثلاً ، فيبنى على حرمة الفعل ، وتكون الحرمة منجَّزة عليه ، وإمّا أن يلتزم بالدّليل المعارض الدّالّ على الإباحة مثلاً ، فيلتزم بالإباحة ، وتكون الحرمة مُؤَمَّنًا عنها حينئذ ، وهذا الافتراض معقول أيضا ، وأثره أنّه لا يسمح للمكلّف بإهمال الدّليلين المتعارضين والرجوع إلى أصل عمليّ أو دليل عامّ قد يثبت به حكم ثالث غير ما دلّ عليه كلا الدّليلين المتعارضين .

الافتراض الخامس: أن يكون الشّارع قد أسقط كلا الدّليلين عن الحجّيّة وافترض وجودهما كعدمهما، وهذا أمر معقول أيضا.

وبهذا يتضح أنّ المعقول من الافتراضات الافتراضات الثلاثة الأخيرة ، وإذا عرضنا هذه الافتراضات الثلاثة (الثالث والرابع والخامس) على دليل الحجيّة وجدنا أنه لا يصلح لإثبات الافتراض الثالث لأنّ نسبته إلى كلٍّ من الدّليلين نسبة واحدة ، فإثبات حجيّة أحدهما خاصّة به دون الآخر جزاف لا مبرّر له ، كما لا يصلح دليل الحجيّة لإثبات الافتراض الرّابع لأنّ مفاده الحجيّة التعيينية - لا التخييرية - أي وجوب الأخذ بكلٍّ من الدليلين تعيينًا ، فإثبات الوجوب التّخييري والحجيّة الواحدة التّخييريّة بحاجة إلى لسان الدليلين تعيينًا ، فإثبات الوجوب التّخييري والحجيّة لا يصلح لإثبات حجيّة الدّليلين المتعارضين أخر في الدّليل ، وهذا يعني أنّ دليل الحجيّة لا يصلح لإثبات حجيّة الدّليلين المتعارضين بوجه من الوجوه ، وذلك يتطابق مع الافتراض الخامس ، ومن هنا كان الحكم الثّاني في باب التعارض قاعدة تساقط المتعارضين بلحاظ دليل الحجيّة ، ولكن هل يتساقط المتعارضان بحيث يفترض كأفّما غير موجودين أو يتساقطان في حدود تعارضهما في المدلول المتامق مشترك بينهما كانا حجة في إثباته لعدم التعارض بالنسبة إليه ؟

وجهان بل قولان مبنيّان على أنّ الدّلالة الالتزاميّة هل هي تابعة للدّلالة المطابقيّة في الحجّيّة أو لا .

فإن قلنا بالتبعيّة تَعَيَّنَ الوجه الأوّل ، وإن أنكرناها أمكن المصير إلى الوجه الثّاني ، وعلى أساسه تقوم "قاعدة نفي الثالث" في باب التعارض ، ويراد بـ "نفي الثالث" نفي حكم آخر غير ما دلّ عليه المتعارضان معًا ؛ لأنّ هذا الحكم ينفيه كلا الدّليلين التزامًا ، ولا تعارض بينهما في نفيه ، وقد سبق الكلام عن تبعيّة الدّلالة الالتزاميّة للدّلالة المطابقيّة في الحجيّة .

الشرح:

الحكم الثاني: قاعدة تساقط المتعارضين:

انتهينا من الحكم الأول من أحكام تعارض الأدلة الشرعية اللفظية وهو قاعدة الجمع العرفي ، فلو كان التعارض غير مستقر فإنه يمكن حله بالجمع العرفي بحمل أحد الكلامين على الكلام الآخر ، والآن يتم البحث عن الكلامين المتعارضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما لا بقرينة شخصية ولا بقرينة نوعية ، وهو ما يسمّى بـ "حالات التعارض المستقر" ، والقاعدة العامة في حالات التعارض المستقر هي بين الدليلين الشرعيين اللفظيين هي تساقط المتعارضين ، وتساقط المتعارضين هو الحكم الثاني من أحكام التعارض ، ويأتي البحث عنه تفصيلا فيما يلى :

إذا لم يكن أحد الدّليلين قرينةً بالنّسبة إلى الدّليل الآخر فالتّعارض مستقرّ في نظر العرف ، وحينئذٍ نرجع إلى القاعدة العامة وهي تساقط المتعارضين إذا لم يمكن الجمع بين الدليلين الشرعيين اللفظيين المتعارضين ، والحديث في قاعدة تساقط المتعارضين يكون بلحاظ دليل الحجّيّة العام ، بمعنى أنّنا إذا لم يوجد أمامنا سوى دليل الحجّيّة العام الذي ينتسب إليه المتعارضان - بغض النظر عن المرجّحات الأخرى كموافقة الكتاب ومخالفة العامة - فيأتي السؤال التالى :

ما هو مُقْتَضَى دليل الحجية في حالات التعارض المستقرّ ؟

الجواب:

قَبْلَ أَن نُشَخِّصَ ما هو مُقْتَضَى دليل الحجيّة نستعرض الممكنات ثبوتًا ، ثم نعرض دليل الحجيّة على هذه الممكنات لنرى وفاءَه بِأَيّ واحدٍ منها ، فمن أجل تحديد مفاد دليل الحجية العام نأتي إلى الاحتمالات التي يمكن أن تكون مدلولا لدليل الحجية ثم نناقشها لنرى الممتنع منها والممكن ثبوتا ، وبعد ذلك نبيّن الاحتمال الصحيح من بين الاحتمالات الممكنة ثبوتا .

ولاستعراض الممكنات ثبوتًا نذكر عددًا من الفروض لِنُمَيِّزَ بين ما هو ممكنٌ منها وما هو مستحيلٌ ثبوتًا وواقعًا ، والافتراضات خمسة ، وهي :

الافتراض الأول:

أن يكون الشَّارع قد جعل الحجّيّة لكلٍّ من الدَّليلين المتعارِضين .

رأي السيد الشهيد في الافتراض الأول:

هذا الافتراض مستحيل ثبوتًا لأنّ هذين الدّليلين المتعارضين كلّ واحدٍ منهما يكذّب الآخر ، فلا يمكن أن يطلب الشّارع منّا أن نصدّق المكذّب - بالكسر - والمكذّب - بالفتح - معًا ، فيستحيل أن يجعل الشارع الحجية لكل من الدليلين المتعارضين .

إن قُلْتَ :

إنّ الحجّيّة لا تطلب منّا تصديقَ الدّليل بمعنى الاقتناع الوجدانيّ به ، وَجَعْلَ الدليل مطابقا للواقع ، بل تصديقه بمعنى العمل على طبقه وجعله منجّزًا ومعذِّرًا .

قُلْتُ :

نعم ، الأمر كذلك ، ولكنّ التّصديق العمليّ بالدليلين المتكاذِبَيْنِ غير ممكن أيضا ؛ لأن دليل الحرمة معنى حجّيّته الجري العمليّ على أساس أنّ هذا حرام وَتُنَجِّزُ الحرمة علينا ويستحق العقوبة عليه لو كذب ، والدليل المعارض يكذّبه وينفي الحرمة ، ومعنى حجّيّته الجريُ العمليّ على أساس أنّ هذا ليس بحرامٍ وإطلاقُ العنان والتأمينُ من ناحية الحرمة ، ولا يمكن أن تجتمع على أساس أنّ هذا ليس بحرامٍ وإطلاقُ العنان والتأمينُ من ناحية الحرمة والإباحة من الأحكام التكليفية ، والأحكام التكليفية ، والأحكام التكليفية متضادة ، والمتضادان لا يجتمعان في شيء واحد في وقت واحد

إذن:

الافتراض الأول مستحيل ثبوتًا.

الافتراض الثّاني :

أن يكون الشارع قد جعل الحجيّة لكلٍّ من الدليلين المتعارضين ، ولكنها حجيّة مشروطة بعدم الالتزام بالدليل الآخر ، لا بنحو مطلق كما في الافتراض الأوّل ، فتوجد حجيّتان مشروطتان - كما في الواجب التخييري - ، فإذا التزم المكلّف بأحد الدليلين لم يكن الدليل الآخر حجّة عليه لعدم تحقّق شرطه ، بل الحجّة عليه ما التزم به خاصة .

رأي السيد الشهيد في الافتراض الثاني:

هذا الافتراض غير معقول أيضًا ؛ إذ في حالة عدم التزام المكلف بكلٍّ من الدّليلين يكون كلُّ منهما حجّة عليه ، فيكون كلُّ من الدليلين فعليًّا عليه في وقت واحد لأن المشروط يصير فعليًّا عند تحقق شرطه ، فحجية الدليل الأول مشروطة بترك الدليل الثاني ، وهو قد تركه فيكون الدليل الأول فعليًّا عليه ، وحجية الدليل الثاني مشروطة بترك الدليل الأول ، وهو قد تركه فيصير الدليل الثاني فعليًّا عليه ، فيعود محذور الافتراض الأوّل ، وهو ثبوت الحجّية للمكذَّب والمكنِّب - بالفتح وبالكسر - في وقت واحد ، فحجية كلُّ من الدليلين تصير فعلية في نفس

الوقت ، وهذا معناه مطالبة الشارع لنا بتصديق كلا الدليلين المتكاذبين من ناحية عملية ، وهذا هو محذور الافتراض الأول .

الافتراض الثّالث:

أن يكون الشّارع قد جعل أحد الدليلين المتعارضين حجة ، وذلك بأن اختار أحد المتعارضين لميزة في نظره فجعله حجّة دون الدليل الآخر .

رأي السيد الشهيد في الافتراض الثالث:

هذا افتراض معقول ثبوتًا .

الافتراض الرّابع:

أن يكون الشارع قد جعل حجّية واحدة تخييريّة ، بمعنى أنّه أوجب على المكلف العمل والالتزام بمؤدّى أحد الدّليلين المتعارضين ، فيكون المكلف مخيَّرًا بالأخذ بمؤدّى واحد من الدليلين ، فإما أن يلتزم بمفاد دليل الحرمة مثلاً ، فيبنى على حرمة الفعل ، وتكون الحرمة منجّزة عليه ، وإما أن يلتزم بالدّليل المعارِض الدّال على الإباحة مثلاً ، فيلتزم بالإباحة ، وتكون الحرمة مؤمَّنًا عنها حينئذ .

رأي السيد الشهيد في الافتراض الرابع:

هذا الافتراض معقول أيضا ، ويوجد له أثر ، وأثره هو أنّه لا يسمح للمكلّف بإهمال الدّليلين المتعارِضين والرجوع إلى أصل عمليّ أو دليل عامّ قد يثبت به حكم ثالث غير ما دلّ عليه كلا الدّليلين المتعارضين .

سؤال : ما هو الفرق بين الافتراض الرابع والافتراض الثاني ؟

الجواب:

في الافتراض الرابع التخيير يكون من قبيل شرط الواجب ، وشرط الواجب يجب تحصيله ، فيجب الأخذ بأحد الدليلين المتعارضين ، ولا يجوز تركهما والرجوع إلى أصل عملي أو دليل ثالث يثبت حكما ثالثا غير الحرمة والإباحة ، وأما الافتراض الثاني فإنه يمكن للمكلف إهمالهما معًا ، فيكونان حينئذ فعليّين في حق المكلف ، والشرط فيه من قبيل شرط الوجوب ، وشرط الوجوب لا يجب تحصيله .

الافتراض الخامس:

أن يكون الشّارع قد أسقط حجية كلا الدّليلين وافترض وجودهما كعدمهما .

رأي السيد الشهيد في الافتراض الخامس:

هذا الافتراض معقول أيضًا.

النتيجة:

المعقول من الافتراضات الخمسة هي الافتراضات الثّلاثة الأخيرة دون الأوّلين .

سؤال: أي افتراض من الافتراضات الثلاثة هو الصحيح؟

الجواب:

نعرض هذه الافتراضات الثّلاثة - أي الثالث والرابع والخامس - على دليل الحجّيّة العام لنرى أي افتراض هو الصحيح ، ونأتي إلى الافتراضات تباعا :

الافتراض الثالث:

دليل الحجية لا يصلح لإثبات الافتراض الثّالث لأنّ نسبةَ دليل الحجية إلى كلٍّ من الدّليلين نسبةُ واحدةٌ ، فترجيح حجّيّة أحد الدليلين المتعارضين خاصّة دون الدليل الآخر ترجيح بلا مرجّع .

الافتراض الرابع:

دليل الحجية لا يصلح لإثبات الافتراض الرّابع لأنّ مفاد دليل الحجية هو الحجيّة التّعيينيّة لكل دليل - لا التّخييريّة - ، ومعنى الحجية التعيينية هو وجوب الأخذ بكلٍّ من الدليلين تعيينًا ، فكل دليل من الدليلين المتعارضين حجة ، ولا يمكن الالتزام بحجية كلا الدليلين المتعارضين كما مرّ سابقا في الافتراض الأول ، والافتراض الرابع يقول بالتخيير في الحجية بالنسبة للدليلين المتعارضين ، وإثبات الوجوب التّخييري والحجيّة الواحدة التّخييريّة بحاجة إلى لسان آخر في الدليل ، ولا يوجد في دليل الحجية ما يدل على الحجية التخييرية ، وهذا يعني أنّ دليل الحجيّة لا يصلح لإثبات حجيّة الدّليلين المتعارضين بوجه من الوجوه .

الافتراض الخامس:

إذا كان دليل الحجية لا يصلح لإثبات الافتراضين الثالث والرابع فمعنى ذلك هو تساقط كلا الدليلين عند استقرار التعارض بينهما ، وهذا يتطابق مع الافتراض الخامس .

النتيجة النهائية:

ومن هنا كان الحكم الثّاني في باب التعارض هو قاعدة تساقط المتعارِضين بلحاظ دليل الحجّية ، وذلك في حالات التعارض المستقرّ .

قاعدة نفى الثالث:

في آخر بحث الحكم الثاني من أحكام التعارض يتعرّض السيد الشهيد لقاعدة تسمّى "قاعدة نفى الثالث" ، ويأتي السؤال التالي :

هل يتساقط الدليلان المتعارضان بحيث يفترض كأفّما غير موجودين أو يتساقطان في حدود تعارضهما في المدلول المطابقيّ، فإذا كانا متّفقين في مدلول التزاميّ مشترك بينهما كانا حجة في إثبات المدلول الالتزامي المشترك لعدم التعارض بالنسبة إلى هذا المدلول الالتزامي المشترك ؟

مثال:

نذكر مثالا توضيحيًا ثم نجيب عن السؤال ، إذا جاء دليل يقول "يجرم الدعاء عند الغروب" ، ودليل آخر يقول "يجوز الدعاء عند الغروب" ، فهذان الدليلان يتعارضان في جهة ويتفقان في جهة أخرى ، فجهة التعارض هي المدلول المطابقي لكلا الدليلين ، فالمدلول المطابقي للدليل الأول يعارض المدلول المطابقي للدليل الثاني لأن الأحكام التكليفية متضادة ، فحرمة الدعاء تتعارض مع جواز الدعاء ، وجهة الاتفاق هي المدلول الالتزامي لكلا الدليلين ، فالمدلول الالتزامي لحرمة الدعاء في الدليل الأول وجواز الدعاء في الدليل الثاني هو عدم وجوب الدعاء .

فهل يتعارض الدليلان وتسقط حجية المدلول المطابقي وحجية المدلول الالتزامي المشترك وهذا هو الوجه الأول - أو تسقط حجية المدلول المطابقي لهما وتبقى حجية المدلول الالتزامي المشترك حيث يوجد اتّفاق في المدلول الالتزامي - وهذا هو الوجه الثاني - ؟

الجواب:

يوجد وجهان بل قولان مبنيّان على أنّ الدّلالة الالتزاميّة هل هي تابعة للدّلالة المطابقيّة في الحجيّة أو لا ، والقولان هما:

القول الأول:

إن قلنا بتبعيّة الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية تَعَيَّنَ الوجه الأوّل ، وهو عدم حجية المدلول الالتزامي لكلا الدليلين ، وهذا معناه - في المثال السابق - أن عدم وجوب الدعاء عند الغروب يسقط إذا سقط المدلول المطابقي لكلا الدليلين المتعارضين .

القول الثاني :

إن قلنا بعدم تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية فيمكن لنا أن نثبت الوجه التّاني ، فيكون المدلول الالتزامي للدليلين المتعارضين حجة ، وفي المثال يكون عدم وجوب الدعاء عند الغروب حجة بالرغم من سقوط المدلولي المطابقي للدليلين المتعارضين .

وعلى أساس هذا البحث تقوم "قاعدة نفي الثالث" في باب التعارض ، ويراد بـ "نفي الثالث" نفي حكم آخر غير ما دلّ عليه المتعارضان معًا ؛ لأنّ هذا الحكم الثالث ينفيه المدلول الالتزامي لكلا الدّليلين المتعارضين ، ولا يوجد تعارض بين الدليلين في نفي الحكم الثالث ، فإذا بنينا على تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي في الحجية فتسقط حجية المدلول الالتزامي ولا يمكن نفي الحكم الثالث ، وإذا بنينا على عدم تبعية المدلول الالتزامي للمدلول الالتزامي ويمكن نفي الحكم الثالث .

مثال:

نرجع إلى المثال السابق ، كان الحكم الأول هو حرمة الدعاء عند الغروب ، وكان الحكم الثاني هو جواز الدعاء عند الغروب ، والمدلول الالتزامي لهما هو عدم وجوب الدعاء عند الغروب ، فإذا جاء دليل ثالث يقول بوجوب الدعاء عند الغروب ، وهذا هو الحكم الثالث ، فإذا قلنا بتبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي في الحجية فإن المدلول الالتزامي يسقط ولا يوجد معارض للحكم الثالث ، وهذا معناه أن الدليلين المتعارضين لا ينفيان الحكم الثالث بناء على التبعية ، فيوجد عندنا وجوب الدعاء عند الغروب ، وإذا قلنا بعدم تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي في الحجية فلا يسقط المدلول الالتزامي - وهو عدم وجوب الدعاء - ويكون معارضا للحكم الثالث - وهو وجوب الدعاء - فيتساقطان ، وهذا معناه أن الدليلين المتعارضين ينفيان الحكم الثالث بناء على عدم التبعية ، فلا يوجد عندنا حكم وجوب الدعاء عند الغروب .

وقد سبق الكلام في بداية الحلقة الثانية عن تبعيّة الدّلالة الالتزاميّة للدّلالة المطابقيّة في الحجّيّة ، وكان رأي السيد الشهيد هو القول بالتّبعيّة ، وتكون النتيجة هنا بناء على رأيه هي عدم نفي الحكم الثالث بالدليلين المتعارضين لأنهما يسقطان عند التعارض المستقرّ بلحاظ دليل الحجية في المدلولين المطابقي والالتزامي معًا ، وإذا سقط المدلول الالتزامي فلا يوجد معارض للحكم الثالث ، فلا ينتفى الحكم الثالث .

الكتاب:

الحكم الثالث: قاعدة الترجيح للروايات الخاصة:

وقاعدة تساقط المتعارضين مُتَّبَعَةُ في كلّ حالات التّعارض بين الأدلّة ، ولكن قد يُسْتَثْنَى من ذلك حالة التعارض بين الرّوايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام ، إذ

يقال بوجود دليل خاص في هذه الحالة على ثبوت الحجّية لأحد الخبرين ، وهو ماكان واجدًا لمزيّة معيّنة فَيُرَجَّحُ على الآخر ، ونخرج بهذا الدّليل الخاص عن قاعدة التساقط .

وهذا الدّليل الخاصّ يتمثّل في روايات تُسَمَّى به "أخبار التّرجيح" ، ولعل أهمّها رواية عبد الرحمن بن أبي عبدالله قال : قال الصادق عليه السلام : "إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله ، فما وافق كتاب الله فخذوه ، وما خالف كتاب الله فردّوه ، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامّة ، فما وافق أخبارهم فخذوه" .

وهذه الرّواية تشتمل على مرجّحين مترتّبين ، ففي المرتبة الأولى يرجّح ما وافق الكتاب على ما خالفه ، وفي المرتبة الثّانية وفي حالة عدم تواجد المرجّح الأوّل يرجّح ما خالف العامّة على ما وافقهم .

وإذا لاحظنا المرجّح الأوّل وجدنا أنّه مرتبط بصفتين:

إحداهما : مخالفة الخبر المرجوح للكتاب الكريم .

والأخرى : موافقة الخبر الرّاجح له .

أمّا الصّفة الأولى فمن الواضح أنّ المخالفة على قسمين:

أحدهما: المخالفة والمعارضة في حالات التّعارض غير المستقرّ ، كمخالفة الحاكِم للمحكوم ، والخاصّ للعام .

والآخر: المخالفة والمعارضة في حالات التعارض المستقرّ، كالمخالفة بين عامّين متساويين أو خاصّين كذلك.

وخبر الواحد إذا كان مخالفًا للكتاب من القسم الثاني فهو ساقط عن الحجيّة في نفسه حتى إذا لم يعارضه خبر آخر لما تقدّم في مباحث الدّليل اللّفظيّ من أنّ حجيّة خبر الواحد مشروطة بعدم معارضته ومخالفته لدليل قطعيّ ، وكنّا نقصد بالمخالفة هناك المخالفة على نحو التّعارض المستقرّ .

وأمّا إذا كان خبر الواحد مخالفًا من القسم الأوّل فهو المقصود في رواية عبد الرحمن.

وأمّا الصفة الثانية - وهي موافقة الخبر الرّاجح للكتاب الكريم - فلا يبعد أن يُرَادَ بَها مجرّد عدم المخالفة لا أكثر من ذلك بقرينة وضوح عدم مجيء جميع التّفاصيل وجزئيّات الأحكام الشّرعيّة في الكتاب الكريم .

وعلى هذا فالمرجّح الأوّل هو أن يكون أحد الخبرين مخالفًا للكتاب الكريم مخالفة القرينة لما يقابلها ، فإنّ الخبر المتّصف بهذه المخالفة لو انفرد لكان قرينة على تفسير المقصود من الكتاب الكريم وحجّة في ذلك ، ولكن حين يعارضه خبر مثله ليس متّصفا بهذه المخالفة يقدّم عليه ذلك الخبر .

وإذا لاحظنا المرجّح النّاني وجدنا أنّه يأتي بعد افتراض عدم إمكان علاج التعارض على أساس المرجّح الأوّل ، وقد نصّت الرّواية في المرجّح النّاني على الأخذ بما خالف أخبار العامّة وتقديمه على ما وافق أخبارهم ، ومن هنا قد يقال باختصاص هذا التّرجيح بما إذا كانت المخالفة والموافقة لأخبارهم ، ولا يكفي للتّرجيح المخالفة والموافقة لما هو المعروف من فتاواهم وآرائهم إذا لم تكن مستندة إلى الأخبار ، ولكنّ الصّحيح التّعدّي إلى المخالفة والموافقة مع الفتاوى والآراء أيضًا وإن كانت على أساس غير الأخبار من أدلّة الاستنباط عندهم ؛ لأنّ التّرجيح ليس حكمًا تعبّديًّا صرفًا ، بل هو حكم له مناسبات عرفيّة مركوزة بلحاظ أنّ ما اكتنف الأئمّة من ظروف التّقيّة أوجب تطرّق احتمال التّقيّة إلى الخبر الموافق دون المخالف ، وهذا كما يجري في موارد الموافقة والمخالفة لأخبارهم ، كذلك في موارد الموافقة والمخالفة لأخبارهم ، كذلك في موارد الموافقة والمخالفة لأخبارهم ، كذلك في موارد الموافقة والمخالفة لأرائهم المستندة إلى مدرك آخر .

الشرح:

الحكم الثالث: قاعدة الترجيح للروايات الخاصة:

في عملية استنباط الأحكام الشرعية لا بد من حفظ الخطوات التي ذكرها السيد الشهيد في أحكام التعارض ، فإذا جاء خبران متعارضان وكان بينهما تعارض غير مستقرّ فنجمع بينهما بناء على قواعد الجمع العرفي ، وهي القاعدة الأولى ، وإذا كان التعارض مستقرًا فإن الخبرين يتساقطان ، وهي القاعدة الثانية .

وقد يُسْتَثْنَى من القاعدة الثانية حالة التعارض بين الرّوايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام ، إذ يقال بوجود دليل خاص في هذه الحالة على ثبوت الحجّيّة لأحد الخبرين ، وهو الخبر الذي يكون واحِدًا لمزيّة وخصوصية معيّنة من الخصوصيات التي ذكرتما الروايات كموافقة الكتاب ومخالفة العامة ، فَيُرجَّحُ هذا الخبر الذي فيه الخصوصية المعيّنة على الخبر الآخر ، ونخرج بهذا الدّليل الخاص عن قاعدة تساقط الخبرين في حالات التعارض المستقرّ بين خبري المعصوم عليه السلام ، وهي القاعدة الثالثة من أحكام التعارض ، والقاعدة الثالثة تخصِّص القاعدة الثائية عامة لأنها تجري في التعارض بين خبري المعصوم وغير القاعدة الثانية عامة لأنها تجري في التعارض بين خبري المعصوم وغير

المعصوم ، والقاعدة الثالثة تجري في خصوص التعارض بين خبري المعصوم عليه السلام ، فدليل القاعدة الثانية عام يشمل كل كلامين متعارضين سواء كان من المعصوم أم من غيره ، ودليل القاعدة الثالثة دليل خاص يدل على ترجيح ما فيه مزية في كلام المعصوم فقط ، والدليل الخاص يقدُّم على الدليل العام.

وهذا الدّليل الخاصّ الدال على القاعدة الثالثة يتمثّل في روايات تُسَمَّى بـ "أخبار التّرجيح" ، ولعل أهمّها رواية عبد الرحمن بن أبي عبدالله قال: قال الصادق عليه السلام: "إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله ، فما وافق كتاب الله فخذوه ، وما خالف كتاب الله فردّوه ، فإن لم تحدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامّة ، فما وافق أخبارهم فذروه ، وما خالف أخبارهم فخذوه" .

وهذه الرّواية تشتمل على مرجّحين مترتّبين ، وهما :

المرتبة الأولى: ترجيح ما وافق الكتاب الكريم على ما خالفه.

المرتبة الثّانية : في حالة عدم تواجد المرجّح الأوّل يتمّ ترجيح ما خالف العامّة على ما وافقهم . وهذان المرجِّحان ليسا في مرتبة واحدة بل هما في مرتبتين ، فالعلاقة بينهما طوليّة ، فنعمل أوّلا بالمرجّع الأول عند تعارض الخبرين ، فإذا وجدنا أن أحد الخبرين موافق للكتاب الكريم والخبر الآخر مخالف للكتاب الكريم فنقدّم الخبر الموافق ونطرح الخبر المخالف ، وثانيا إذا لم نجد في الكتاب الكريم ما يوافق الخبرين أو يخالفهما فنأتي إلى المرجِّح الثاني وهو عرض الخبرين على أخبار العامة ، فنأخذ بالخبر المخالف لها ونترك الخبر الموافق لها ، والدليل على العلاقة الطولية بين المرجِّحين هو قوله عليه السلام: "فإن لم تحدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامّة" ، فمع وجود المرجِّح الأول لا تصل النوبة إلى المرجِّح الثاني .

و نأتى إلى التفصيل في المرجِّحين:

المرجِّح الأول: ترجيح ما وافق الكتاب الكريم على ما خالفه:

من المهم أن نعرف أن أقوال المعصوم الواقعية لا يقع بينها تعارض ولا تخالف القرآن الكريم ، وأما أقوال المعصوم المنقولة إلينا بواسطة الرواة فقد يقع بينها تعارض وتخالف القرآن الكريم بسبب سهو الرواة أو نسيانهم أو اشتباههم أو كذبهم ووضعهم للروايات ، وقد ورد أن المعصومين عليهم السلام هم القرآن الناطق ، والقرآن الناطق لا يتعارض مع القرآن الصامت .

وإذا لاحظنا المرجّع الأوّل وجدنا أنّه مرتبط بصفتين:

الصفة الأولى: مخالفة الخبر المرجوح للكتاب الكريم ، فالخبر المرجوح هو الخبر المخالف للقرآن الكريم . الصفة الثانية : موافقة الخبر الرّاجح للكتاب الكريم ، فالخبر الرّاجح هو الخبر الموافق للقرآن الكريم .

نأتي إلى الصفتين:

الصفة الأولى: مخالفة الخبر المرجوح للكتاب الكريم:

مخالفة الخبر للقرآن الكريم على قسمين:

القسم الأول: المخالفة والمعارضة في حالات التّعارض غير المستقرّ ، كمخالفة الحاكِم للمحكوم ، والخاص للعام ، ويجمع في التعارض غير المستقرّ بين المتعارضين بقواعد الجمع العرفي .

القسم الشاني: المخالفة والمعارضة في حالات التّعارض المستقرّ ، كالمخالفة بين عامّين متساويين أحدهما قرآني والآخر روائي أو كلاهما روائيّان ، أو خاصّين متساويين ، والمتساويان هما اللذان لا توجد بينهما نسبة العموم والخصوص من وجه .

سؤال: هل المقصود من المعارضة في رواية عبد الرحمن المعارضة المستقرة أو المعارضة غير المستقرة ؟

الجواب:

خبر الواحد إذا كان مخالفًا للكتاب الكريم من القسم الثاني - أي حالات التعارض المستقر - فهذا الخبر ساقط عن الحجيّة في نفسه حتى إذا لم يعارضه خبر آخر لما تقدّم في مباحث الدّليل اللّفظيّ من أنّ حجيّة خبر الواحد مشروطة بعدم معارضته ومخالفته لدليل قطعيّ ، وكنّا نقصد والقرآن الكريم دليل قطعي الصدور ، والدليل الظني لا يعارض الدليل القطعي ، وكنّا نقصد بالمخالفة هناك في مباحث الدّليل اللّفظيّ المخالفة على نحو التّعارض المستقرّ ، وفي رواية عبد الرحمن الإمام عليه السلام لا يريد بيان الخبر غير الحجة في نفسه ، وإنما يريد إعطاء الضابط في ترجيح أحد الخبرين اللذين يكونان حجة في نفسه لولا التعارض .

وأمّا إذا كان خبر الواحد مخالفًا من القسم الأوّل - أي التعارض غير المستقرّ - فهو المقصود في رواية عبد الرحمن .

الصفة الثانية : موافقة الخبر الرّاجح للكتاب الكريم :

موافقة الخبر الرّاجح للقرآن الكريم ليس معناها أن كل ما في الروايات لا بد أن يكون مذكورا في القرآن ، وإنما المقصود مجرّد عدم المخالفة لا أكثر من ذلك بقرينة عدم مجيء جميع التّفاصيل وجزئيّات الأحكام الشّرعيّة في الكتاب الكريم ، والقرآن الكريم عادة ما يذكر القضايا

الكلية المرتبطة بالشريعة من دون ذكر جميع تفاصيل وجزئيات الأحكام الشرعية ، والتفاصيل تكون موجودة في الروايات الشريفة ، وحينما نقول بأن هذا الخبر موافق للكتاب فمعناه أنه غير مخالف للكتاب وأنه لا توجد آية تخالف هذا الخبر ، وقال السيد الشهيد "فلا يبعد أن يراد بحا مجرّد عدم المخالفة لا أكثر من ذلك" ، قال "فلا يبعد" لأن ظهور بعض الروايات دال على أن ما في الخبر لا بد أن يكون موجودا في الكتاب الكريم ولو على نحو القاعدة الكلية التي تشمله ، وهذا معناه أن مجرّد عدم المخالفة لا يكفى ، ويأتي البحث في الحلقة الثالثة .

النتيجة:

١-نلاحظ بأن صفتي المرجِّح الأول ترجع إلى صفة واحدة وهي عدم مخالفة الخبر للقرآن الكريم .

Y-المرجّع الأوّل هو أن يكون أحد الخبرين مخالفًا للكتاب الكريم مخالفة القرينة لما يقابلها أي عالات التعارض غير المستقرّ ، فإنّ الخبر المتصف بهذه المخالفة لو انفرد وكان لوحده بدون الخبر الآخر الموافق للكتاب الكريم لكان الخبر المخالف قرينة على تفسير المقصود من الكتاب الكريم ومحبّع في ذلك الكريم ومخصّصًا للعام المذكور في الكتاب الكريم ومقيّدًا للإطلاق المذكور فيه وحجّة في ذلك التخصيص والتقييد ، ولا يقال بأن الخبر الظني الصدور لا يمكن أن يقدَّم على القرآن القطعي الصدور ، فيقال بأن قطعية الآية إنما هي بلحاظ السند لا الدلالة ، وإذا كانت الآية ظنية الدلالة ، فيقدَّم الخبر الأقوى ظهورا على الآية الأقل ظهورا بناء على قواعد الجمع العرفي ، ولكن حينما يعارضه خبر آخر ليس متّصفا بمخالفة الكتاب بل يكون موافقا للكتاب فيقدّم الخبر الموافق للقرآن على الخبر المخالف للقرآن ، وتسقط حجية المخالف للقرآن .

المرجِّح الثاني : ترجيح ما خالف العامّة على ما وافقهم :

المرجّح التّاني يأتي بعد عدم إمكان علاج التّعارض على أساس المرجّح الأوّل الذي هو ترجيح ما وافق الكتاب الكريم على ما خالفه ، وقد نصّت الرّواية في المرجّح التّاني على الأخذِ بالخبر الذي يخالف أخبار العامّة وتقديمِهِ على الخبر الذي يوافق أخبارهم ، فالخبر المخالِف للعامة يرجَّح على الخبر الموافق لهم ، وتسقط حجية الخبر الموافق لهم .

سؤال: هل ترجيح أحد الخبرين المتعارضين يختص بحالة العرض على أخبار العامّة فقط حيث يمكن أن يقال باختصاص هذا التّرجيح بما إذا كانت المخالفة والموافقة لأخبارهم ولا يكفي للتّرجيح المخالفة والموافقة لما هو المعروف من فتاواهم وآرائهم إذا لم تكن مستندة

إلى الأخبار أو أن الترجيح يشمل فتاوى علمائهم التي تكون على أساس أدلة أخرى غير الأخبار كالقياس والاستحسان وغيرهما من الأدلة المعتمدة عندهم ؟

والدليل على اختصاص العرض على الأخبار هو ما ورد في الرواية السابقة "فإن لم تحدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة"، فالرواية نصّت على الأخذ بما خالف أخبار العامة وتقديمه على ما وافق أخبارهم، والتعدي من الأخبار إلى الفتاوى والآراء يحتاج إلى دليل

جواب السيد الشهيد:

الصّحيح هو التّعدّي من المخالفة والموافقة لأخبار العامة إلى المخالفة والموافقة مع فتاوى وآراء علمائهم أيضًا وإن كانت على أساس غير الأخبار من أدلّة الاستنباط عندهم ؛ لأنّ التّرجيح ليس حكمًا تعبّديًّا صرفًا ، بل هو حكم له مناسبات عرفيّة مركوزة ومبنيّ على نكتة عقلائية وهي لحاظ ما اكتنف الأئمة عليهم السلام من ظروف التّقيّة بسبب الحكام الظالمين ، وهذا اللحاظ يوجب تطرّق احتمال التّقيّة إلى الخبر الموافق دون المخالف ، وهذا كما يجري في موارد الموافقة والمخالفة لأخبارهم ، كذلك في موارد الموافقة والمخالفة لآرائهم المستندة إلى مدرك آخر غير الأخبار كالقياس والاستحسان ، فيجيب الإمام عليه السلام بجواب يوافق فتاوى علمائهم ، فنفس السبب الذي يؤدّي إلى ترجيح الخبر المخالف لأخبار العامة نفس السبب يؤدي إلى ترجيح الخبر المخالف لفتاوى وآراء علمائهم المستندة إلى مدرك آخر غير الأخبار ، فبمناسبات الحكم والموضوع نتعدّى من أخبار العامة إلى فتاواهم وآرائهم ، والنتيجة هي أنه إذا ورد خبران متعارضان ولا يوجدان في كتاب الله فإنه يتم ترجيح ما خالف العامة - سواء كان من أخبارهم أم آرائهم - على ما وافقهم ، لذلك نحتاج إلى دراسة فتاوى العامة وآرائهم الموجودة في عصر كل معصوم أي في عصر صدور الخبر عن المعصوم عليه السلام لنرى أن خبر المعصوم يوافق أو يخالف فتاواهم أو آراءهم ، ففي عصر كل معصوم معيَّن ننظر إلى الفرق والأخبار والفتاوي الموجودة في زمانه ، ولا ننظر إلى الفتاوي التي جاءت بعد عصر المعصوم المعيّن أو الفتاوي الموجودة ما بعد زمان المعصومين عليهم السلام أو الفتاوي الموجودة في زماننا الحالي ، وبناءً على هذا فالفقيه لا بد أن يكون مطَّلِعًا على فتاوى وآراء العامة في زمان كل معصوم حتى يمكنه معرفة الموافق والمخالف للعامة ، وبناءً عليه يبيّن الخبر الذي قيل تقيّةً ، ثم يعطينا الحكم الشرعي بعد دراسة طويلة في الظروف الموضوعية التي أحاطت بكل رواية رواية .

القاعدة الثالثة التي نخرج بها عن قاعدة تساقط الخبرين عند التعارض هي ترجيح أحد الخبرين الموافق للقرآن الكريم على الخبر المخالف للقرآن الكريم ، وهو المرجّح الأول ، وعند عدم وجود الخبرين في الكتاب الكريم نأتي إلى المرجّح الثاني وهو ترجيح الخبر الذي يخالف العامة على الخبر الذي يوافق العامة .

الكتاب:

الحكم الرّابع: قاعدة التّخيير للرّوايات الخاصّة:

وإذا لم يوجد مرجّح في مجال الخبرين المتعارضين فقد يقال بوجود دليل خاص أيضًا يقتضي الحجّية التّخيريّة ، فلا تصل النّوبة إلى إعمال قاعدة التساقط ، وهذا يعني أنّ الافتراض الرّابع من الافتراضات الخمسة التي عجز دليل الحجّية العامّ عن إثباته توفّر لدينا دليل خاصّ عليه يُسَمَّى به "أخبار التّخيير" .

ولعل من أهم أخبار التخيير رواية سماعة عن أبي عبدالله ع قال : سألته عن الرّجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه ، أحدهما يأمره بأخذه ، والآخر ينهاه عنه ، كيف يصنع ؟ فقال : "يرجئه حتى يلقى من يخبره ، فهو في سعة حتى يلقاه" .

والاستدلال بالرّواية يقوم على دعوى أنّ قوله "فهو في سعة حتى يلقاه" بمعنى أنّه مخير في العمل بأيّ من الخبرين حتى يلقى الإمام ، فيكون مفاده جعل الحجّية التّخييريّة ، مع أنّ بالإمكان أن يُرادَ بالسعة هنا عدم كونه مُلْزَمًا بالفحص السّريع وشدّ الرّحال إلى الإمام فورًا ، وأنّه لا يُطالَبُ بتعيين الواقع حتى يلقى الإمام حسب ما يقتضيه الظروف والمناسبات ، وأمّا ماذا يعمل خلال هذه الفترة فلا تكون الرّواية متعرّضة له مباشرةً ، ولكن مُقْتَضَى اطلاقها المقاميّ أنّه يعمل نفس ما كان يعمله قبل مجيء الحديثين المتعارضين ، وعلى هذا الاحتمال لا تدلّ الرّواية على الحجيّة التّخييريّة .

الشرح:

الحكم الرّابع: قاعدة التّخيير للرّوايات الخاصّة:

هذا هو الحكم الرابع من أحكام التعارض بين الخبرين الواردين عن المعصومين عليهم السلام ، وكانت القاعدة العامة في حالات التعارض المستقرّ هو تساقط الخبرين المتعارضين ، وهي القاعدة الثانية ، وكانت القاعدة الثانية العامة

بروايات الترجيح الدالة على ترجيح الخبر الموافق للقرآن على المخالف له ، ومع فقد هذا المرجّح نأتي إلى ترجيح ما خالف العامة على ما وافقهم .

وإذا لم يوجد مرجّح في مجال الخبرين المتعارضين - بأن لم يكن الخبران في كتاب الله وكانت أخبار العامة وآراء علمائهم منقسمة إلى أكثر من رأي وكان كل خبر من الخبرين المتعارضين موافقا لطائفة من أخبار العامة وآرائهم - لكنا نرجع إلى القاعدة الثانية العامة القائمة على دليل الحجية العام ونقول بتساقط الخبرين المتعارضين ، ولكن قد يقال بوجود دليل خاص يقتضي الحجية التخييرية ، فتوجد روايات خاصة دالة على التخيير بين الخبرين المتعارضين ، ولا تصل النوبة إلى إعمال قاعدة التساقط ، وقاعدة الترجيح تُقدَّمُ على القاعدة الثانية - أي قاعدة التساقط - لأن القاعدة الثانية عامة وتشمل خبري المعصوم وغير المعصوم ، وروايات التخيير خاصة وتدل على التخيير في خصوص التعارض بين خبري المعصوم فقط ، والخاص التخيير خاصة وتدل على التخيير في أدا تمت قاعدة التخيير فإن قاعدة الترجيح مقدَّمة عليها ، وإذا فقد المرجّح تصل النوبة إلى التخيير .

وهذا يعني أنّ الافتراض الرّابع من الافتراضات الخمسة التي عجز دليل الحجّيّة العامّ عن إثباته - وهو التخيير بين الخبرين المتعارضين - توفّر لدينا دليل خاصّ على إثباته يُسَمَّى بـ "أخبار التّخيير" ، والحجية التخييرية هي مقتضى هذا الدليل الخاص ، وليست هي مقتضى دليل الحجية العام للخبر .

ومن أهم أخبار التّخيير هو رواية سماعة عن أبي عبدالله ع قال : سألته عن الرّجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه ، أحدهما يأمره بأخذه ، والآخر ينهاه عنه ، كيف يصنع ؟ فقال : "يرجئه حتى يلقى من يخبره ، فهو في سعة حتى يلقاه" . (الكافي ج١ ص٥٣٥ ح٧ ، وسائل الشيعة ج٢٧ ص٨٠١ أبواب صفات القاضي ب٩ ح٥) الاستدلال بالرواية :

الاستدلال بالرّواية يقوم على دعوى أنّ قوله عليه السلام "فهو في سعة حتى يلقاه" بمعنى أنّه مخيّر في العمل بأيّ من الخبرين حتى يلقى الإمام عليه السلام ، فهو مخيّر في أن يعمل بالخبر الدّالّ على الأمر أو بالخبر الدّالّ على النّهي إلى أن يرى الإمام عليه السلام فيبيّن له الحق ، فيكون مفادُ قولِ الإمام عليه السلام جَعْلَ الحجّيّة التّخييريّة للخبرين المتعارضين ، والمكلف مخيّر في العمل بأي واحد من الخبرين .

الرد على الاستدلال:

يصح الاستدلال إذا فسترنا "السّعة" في الرواية بالتخيير ، ولكن بالإمكان أن يُرادَ بالسعة هنا معنى آخر وهو عدم كون المكلَّف مُلزَمًا بالفحص السّريع وشدّ الرّحال إلى الإمام عليه السلام فورًا وعدم مطالبة المكلَّف بتعيين الواقع حتى يلقى الإمامَ عليه السلام حسب ما تقتضيه الظروف والمناسبات ، وأمّا ماذا يعمل المكلَّف خلال هذه الفترة من وقت ورود الخبرين المتعارضين إلى وقت لقاء الإمام عليه السلام فالرواية ساكتة ولا تتعرَّض له مباشرةً ، ولكن على ماكان يعمله سابقا قبل مجيء الحديثين المتعارضين ، فيبقى على ماكان يعمله سابقا قبل مجيء الخبرين المتعارضين إلى أن تسمح له الظروف المناسبة للقاء الإمام عليه السلام ، ففي هذه الفترة يوجد تكليف على المكلف إلى أن يرى الإمام عليه السلام فيبيّن له تكليفه ، وتكليفه قبل لقاء الإمام عليه السلام هو أن يعمل نفس ماكان يعمله سابقا ، ونستفيد ذلك من الإطلاق المقامي للرواية ، فالإمام عليه السلام كان يريد أن يبيّن الحكم الشرعي للمكلف حينما يصله خبران متعارضان ، ولم يذكر عليه السلام أن المكلف يقوم بعمل معيّن ، فيبقى المكلف على عمله السابق إلى أن يلقاه عليه السلام ، وعلى هذا يقوم بعمل معيّن ، فيبقى المكلف على عمله السابق إلى أن يلقاه عليه السلام ، وعلى هذا الاحتمال لا تدلّ الرّواية على الحجية التخييرية بين الخبرين المتعارضين ، وهنا يوجد احتمالان : احتمال المستدلّ على الحجية التخييرية ، وهذا الاحتمال الثاني ، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال .

النتيجة:

قاعدة التخيير في الخبرين المتعارضين ليست تامّة ، والقاعدة الأساسية في جميع حالات التعارض المستقر بين الخبرين هي التساقط إلا في حالات الترجيح بموافقة الكتاب الكريم ومخالفة العامّة ، فنرفع اليد عن القاعدة الثانية - أي التساقط - لوجود الأدلة الخاصة الدالة على الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة فقط .

وإلى هنا ينتهي البحث في القسم الأول من أقسام التعارض وهو التعارض بين الأدلة المحرِزة ، ويأتي البحث التالي في القسم الثاني من أقسام التعارض وهو التعارض بين الأصول العملية .

٢- التّعارض بين الأصول العمليّة

إذا لاحظنا الأصول العمليّة المتقدّمة وجدنا أنّ بعضَها وارِدٌ على بعض ، مثلاً دليل البراءة الشّرعيّة وارِد على أصالة الاشتغال الثّابتة بحكم العقل على مسلك حق الطاعة ، ولكن في حالات أخرى لا يوجد ورودٌ .

فمنها: حالة التعارض بين البراءة والاستصحاب ، كما إذا علم بحرمة مقاربة الحائض وشكّ في بقاء الحرمة بعد النقاء ، فإنّ الاستصحاب يقتضي بقاء الحرمة ، والبراءة تقتضي التأمين عنها ، فيتعارض دليل الاستصحاب مع دليل البراءة ، والمعروف تقديم دليل الاستصحاب على دليل البراءة لوجهين :

الأوّل: أنّ دليل الاستصحاب حاكم على دليل البراءة ؛ لأنّ دليل البراءة أخذ في موضوعه عدم اليقين بالحرمة ، ودليل الاستصحاب لسانه لسان إبقاء اليقين والمنع عن انتقاضه ، فيكون ناظرًا إلى إلغاء موضوع البراءة وحاكمًا على دليلها ، وهذا بخلاف العكس فإنّ دليل البراءة ليس لسانه افتراض المكلّف متيقّنًا بعدم الحرمة ، بل مجرّد التّأمين عن المشكوك .

الثاني: أنّ دليل الاستصحاب أَظْهَرُ عرفًا في الشّمول من دليل البراءة باعتبار أنّ في بعض رواياته ورد أنّه لا ينقض اليقين بالشك أبدًا ، والتّأبيد يجعله أقوى دلالةً على الشّمول والعموم من دليل البراءة .

ومنها: حالة التعارض بين الأصل السَّبَيِيّ والأصل المُسَبَّيِيّ ، وقد سبق الكلام عن ذلك في الاستصحاب وتقدّم أنّ الأصل السَّبَيِيّ مُقَدَّمٌ ، وقد فسّر الشيخ الأنصاري ذلك على أساس حكومته على الأصل المُسَبَّيِيّ ، فلاحظ .

الشرح:

الفصل الثاني: التّعارض بين الأصول العمليّة

نبدأ بالسؤال التالي:

إذا تعارض أصل عملي مع أصل عملي آخر فهل القاعدة الأساسية هي التساقط أو تقديم أحدهما على الآخر ؟

الجواب :

إذا لاحظنا الأصول العمليّة وجدنا أنّ لها موضعين ، وهما :

الموضع الأول: الورود:

يكون في هذا الموضع أصل عملي واردًا على أصل عملي آخر ، والورود معناه أن الأصل الوارد ينفى موضوع الأصل المورود حقيقةً .

مثال:

دليلُ البراءةِ الشّرعيّةِ وارِدٌ على أصالة الاشتغال العقلي بناء على مسلك حق الطاعة ، فالأصل العملي الأولي عند السيد الشهيد هو الاشتغال العقلي ، والعقل يحكم بمنجزية الاحتمال حتى لوكان الاحتمال ضعيفا ، ولكن حكم العقل معلَّق على عدم ورود ترخيص من الشارع في ترك التحفظ والاحتياط ، ومع ورود الترخيص الشرعي يرتفع موضوع حكم العقل بمنجزية الاحتمال ، وهنا دليل البراءة الشرعية يرفع موضوع أصالة الاشتغال العقلي حقيقة ، فدليل البراءة الشرعية يكون واردًا على أصالة الاشتغال العقلي .

وأما بناء على مسلك قبح العقاب بلا بيان فلا يوجد ورود لدليل البراءة على الاشتغال العقلي لأن الأصل العملي الأولي على مسلكهم هو البراءة العقلية ، والبراءة الشرعية تكون مؤيّدة للبراءة العقلية لا واردة عليها .

الموضع الثاني : غير الورود :

وتوجد في هذا الموضع عدة حالات لا يوجد فيها ورودٌ ، فالأصل العملي الأول لا يَرِدُ على الأصل العملي الثاني ، ومن هذه الحالات :

الحالة الأولى: حالة التّعارض بين البراءة والاستصحاب:

مثال:

إذا علم بحرمة مقاربة الحائض وشك في بقاء الحرمة بعد النقاء وقبل الاغتسال ، فإنّ الاستصحاب يقتضي بقاء الحرمة لأن الزوج يعلم بحرمة مقاربة زوجته أيام الحيض ، والآن يشك في بقاء الحرمة ، فعنده علم سابق بالحرمة وشك لاحق فيها فيستصحب بقاء الحرمة السابقة ، فالحكم التكليفي الأول هو حرمة المقاربة ، والبراءة تقتضي التأمين عن الحرمة لأن المكلف يشك في حرمة المقاربة ، فيكون الشك شكا في التكليف ، والشك في التكليف بحرى لأصالة البراءة ، فيجوز له المقاربة ، فالحكم التكليفي الثاني هو جواز المقاربة ، فيوجد تعارض بين المراءة والجواز لأن الأحكام التكليفية متضادة ، ونرى بأن دليل الاستصحاب يتعارض مع دليل البراءة ، والمعروف بين الأصوليين هو تقديم دليل الاستصحاب على دليل البراءة ، وذلك لوجهين :

الوجه الأوّل:

دليل الاستصحاب حاكم على دليل البراءة ؛ لأنّ دليل البراءة – مثل "رُفِعَ ما لا يعلمون" – أُخِذَ في موضوعه الشك وعدمُ اليقينِ بالحرمة ، ودليل الاستصحاب لسانه إبقاء اليقين والمنع عن انتقاض اليقين واعتبار المكلف غير شاك تعبّدا مع أن الشك موجود حقيقة ، فيكون دليل الاستصحاب ناظرًا إلى إلغاء موضوع البراءة تعبّدا وحاكمًا على دليل البراءة ، والحكومة هنا بمعنى إلغاء ونفي الموضوع تعبّدا ، وهذا بخلاف العكس فإنّ دليل البراءة ليس لسانه افتراض المكلف متيقِنًا بعدم الحرمة ، فدليل البراءة لا يثبت عدم علم المكلف تعبدا بالتكليف المشكوك حتى يكون ناظرا إلى ما يثبته دليل الاستصحاب من الحكم ببقاء العلم السابق تعبّدا ، فيكون دليل البراءة نافيا لموضوع دليل الاستصحاب تعبّدا ، بل لسان دليل البراءة هو مجرّد التّأمين عن دليل البراءة نافيا لموضوع دليل الاستصحاب تعبّدا ، بل لسان دليل البراءة هو مجرّد الوظيفة العملية التكليف المشكوك لأن الأصول العلمية لا تعيّن الحكم الشرعي ، وإنما تحدّد الوظيفة العملية للمكلّف الشّاك ، والحكومة قرينة شخصية .

الوجه الثاني :

دليل الاستصحاب أَظْهَرُ عرفًا وأقوى ظهورا في الشّمول لموارد الشك - كالشك في حرمة مقاربة الحائض بعد النقاء وقبل الاغتسال - من دليل البراءة باعتبار أنّ في بعض روايات الاستصحاب - كصحيحة زرارة - ورد أنّه لا ينقض اليقين بالشك أبدًا ، والتّأبيد بعدم نقض اليقين بالشك يجعل دليل الاستصحاب أقوى دلالةً على الشّمول والعموم لموارد الشك من دليل البراءة ، وأقوائية الظهور قرينة نوعية عرفية .

الحالة الثانية: حالة التّعارض بين الأصل السَّبَهِيّ والأصل المُسَبَّبيّ:

وقد سبق الكلام عن ذلك في الاستصحاب وتقدّم أنّ الأصل السّبَيّيّ مُقَدَّمٌ ، فراجع تفصيل المطلب في التطبيق الخامس من تطبيقات الاستصحاب ، وقد فسر الشيخ الأنصاري تقديم الأصل السّبَيّيّ على أساس حكومته على الأصل المسبّبيّ ، فالأصل السّبَيّيّ ما الأصل المسبّبيّ ونافٍ له السّبَيّيّ حاكم على الأصل المسبّبيّ لأن الأصل السّبَيّيّ ناظر إلى موضوع الأصل المسبّبيّ ونافٍ له تعتدا .

رأي السيد الشهيد:

رأي السيد الشهيد ليس هو الحكومة ، وإنما الأصل السَّبَيِّ أقوى ظهورا من الأصل المسبَّيِّ ، والأقوى ظهورا يقدّم على الأضعف ظهورا عند التعارض ، والفرق بين الحكومة وأقوائية الظهور هو أن التقديم على أساس أقوائية الظهور لا يشترط فيه إثبات نظر الدليل إلى الدليل الآخر ، فالأقوى ظهورا يقدَّم حتى لو لم يثبت نظره إلى الأضعف ظهورا ، ولكن في الحكومة

يشترط إثبات نظر الدليل إلى الدليل الآخر ، فإذا لم يثبت نظر الدليل إلى الدليل الآخر فلا يقال بأن الدليل حاكم على الدليل الآخر .

الكتاب:

٣- التّعارض بين الأدلّة المحرزة والأصول العمليّة

إذا قام دليل محرِز على حكم فلا شك في أنّه لا تجري الأصول العمليّة المخالفة له ، وهذا واضح إذا كان الدّليل الحرِز قطعيًا ، إذ يكون حينئذٍ واردًا لأنّ الأصول العمليّة أُخِذَ في موضوع دليلها الشّكُ ، وهو ينتفى حقيقة بورود الدّليل الحرِز القطعيّ ، وأمّا إذا كان الدليلُ المحرِزُ أمارةً ظنّيّةً – كخبر الثقة – فيتقدّم أيضًا بدون شكّ ، وإنّما البحث في تكييف هذا التقديم وتفسيره ، إذ قد يُسْتَشْكُلُ فيه بأنّ الأمارة لَمّا كانت ظنّيّة فهي لا تنفي الشّكّ حقيقة ، وعلى هذا فموضوع دليل الأصل وهو الشّك محقق ، فما الموجب لطرح دليل الأصل والأخذ بالأمارة ؟ ولماذا لا نفترض التّعارض بين دليل الأصل ودليل حجيّة تلك الأمارة فلا نعمل بأيّ واحدٍ منهما ؟

وهناك محاولات لدفع هذا الاستشكال وتبرير تقديم الأمارة على الأصل ، نذكر منها محاولتين :

إحداهما: أنّ دليل الأصل وإن أُخِذَ في موضوعه عدمُ العلمِ ، لكن العلم هنا لوحظ كمثال ، والمقصود عدم الدليل الذي تقوم به الحجّة في إثبات الحكم الواقعيّ سواء كان قطعًا أو أمارةً ، وعليه فدليل حجّيّة الأمارة بجعله الحجّيّة والدّليليّة لها يكون نافيا لموضوع دليل الأصل حقيقةً وواردًا عليه ، والوارد يتقدّم على المورود .

والمحاولة الأخرى مبنيّة على التّسليم بأنّ دليلَ الأصل ظاهرٌ في نفسه في أخذ عدم العلم في موضوعه بما هو عدم العلم لا بما هو عدم الحجّة ، وهذا يعني أنّ دليل حجّية الأمارة ليس واردًا على دليل الأصل لأنّه لا ينفي الشّكّ ولا يوجد العلم حقيقةً ، ولكن مع هذا تُقدّمُ الأمارةُ على الأصل ، وهذا التقديم من نتائج قيام الأمارة مقام القطع الموضوعيّ حيث إنّ أدلةَ الأصول أُخِذَ في موضوعها الشّكُ وعدمُ القطع ، فالقطع بالنّسبة إليها قطع موضوعيّ بمعنى أنّ عدمَه دخيلٌ في موضوعها ، فإذا استفيد من دليل الحجيّة أنّ الأمارة تقوم مقام القطع الموضوعيّ فهذا يعني أنّه كما ينتفى الأصل بالقطع ينتفى بالأمارة أيضًا ، وقيام الأمارة مقام القطع الموضوعيّ عبارة أخرى عن دعوى أنّ دليلَ حجّيّة الأمارة أيضًا ، وقيام الأمارة مقام القطع الموضوعيّ عبارة أخرى عن دعوى أنّ دليلَ حجّيّة الأمارة

حاكمٌ على دليل الأصل لأن لسانه إلغاء الشّكّ وتنزيل الأمارة منزلة العلم ، فهو بهذا يتصرّف في موضوع دليل الأصل ويحكم عليه ، كما يحكم قولهم "لا ربا بين الوالد وولده" على دليل حرمة الرّبا .

هذا آخر ما أردنا تحريره في هذه الحلقة ، وقد بدأنا بكتابتها في النجف الأشرف في اليوم الرابع عشر من جمادى الأولى ١٣٩٧ هـ ، وفرغنا منها بحول الله وتوفيقه في اليوم السابع من جمادى الثانية في نفس السنة ، والحمد لله بعدد علمه ، وهو ولي التوفيق . الشرح :

الفصل الثالث: التّعارض بين الأدلّة المحرزة والأصول العمليّة

هذا هو البحث الأخير من بحوث التعارض ، وآخر بحوث الحلقة الثانية ، وبه ينتهي الكتاب .

مرّ سابقا أن أدلة استنباط الموقف العملي على قسمين: القسم الأول هو الأدلة المحرِزة أو الأدلة الاجتهاديّة ، ولها نوعان: أدلة قطعية ، وأدلة ظنية معتبرة وهي التي تسمى "الأمارات" ، والقسم الثاني هو الأصول العملية أو الأدلة الفقاهيّة أو الفقاهتيّة ، ويبدأ الفقيه أولا بالبحث عن الدليل المحرِز القطعي على الحكم الشرعي ، وإذا لم يجد يبحث عن الأمارة على الحكم الشرعي ، وإذا لم يجد دليلا محرزا قطعيا أو ظنيا معتبرا ينتقل إلى البحث عن الأصل العملي الذي يعيِّن له الوظيفة العملية في حالة الشك في الحكم الشرعي ، فإذا قام دليل محرِز على حكم فلا تجري الأصول العمليّة المخالفة لهذا الدليل المحرز .

وإذا كان الدّليل المحرِز قطعيًّا فإنه من الواضح أنه يقدَّم على الأصل العملي ، فالدليل المحرز القطعي يكون واردًا على الأصل العملي ورافعا لموضوع الأصل العملي حقيقةً لأنّ الأصول العملية أُخِذَ في موضوع دليلها الشَّكُ في الحكم الشرعي ، والشك ينتفى حقيقةً ووجدانا بورود الدّليل المحرِز القطعيّ ولا يبقى موضوع الأصل العملي حتى يقال بجريان الأصل العملي لأن القطع يوجد في نفس القاطع ويزول الشك حقيقةً ووجدانا .

وأمّا إذا كان الدليلُ المحرِزُ أمارةً ظنّيّةً - كخبر الثقة - فيتقدّم أيضًا على الأصل العملي بدون شكّ، وإنّما يقع البحث في تكييف هذا التّقديم وتفسيره، فنحتاج إلى تصوير الوجه الفني للتقديم، إذ قد يَرِدُ إشكال بأنّ الأمارة لَمَّا كانت ظنّيّةً فهي لا تنفي الشّكّ حقيقةً، فالمكلف إذا كان شاكا في الحكم الشرعي وجاء خبر ثقة على هذا الحكم الشرعي فإن الشك لا ينتفي في نفس المكلف وجدانا، نعم جعل الحجية لخبر الثقة يقتضي ترتيب أثر الحجية من

المنجزية والمعذرية والتعبد بعدم الاعتناء بالشك ، وعلى هذا فموضوع دليل الأصل العملي - وهو الشّكّ - محقّق وموجود حتى بعد قيام الأمارة على الحكم الشرعي ، والأمارة لا تكون واردة على الأصل العملي وتقديم الأمارة على الأصل العملي وتقديم الأمارة على الأصل العملي ، ويمكن أن نفترض التعارض بين دليل الأصل العملي ودليل حجّية تلك الأمارة فيتساقطان ولا نعمل بأيّ واحدٍ منهما لأنه لا يوجد ترجيح بلا مرجّح .

وهناك محاولات لدفع هذا الإشكال وتبرير تقديم الأمارة على الأصل العملي عند التعارض ، نذكر منها محاولتين :

المحاولة الأولى: دليل حجية الأمارة وارد على دليل الأصل العملي:

دليل الأصل العملي وإن أُخِذَ في موضوعه عدمُ العلم ، كدليل "وَفِعَ ما لا يعلمون" ، لكن العلم هنا لوحظ كمثال ، والمقصود هو عدم الدليل الذي تقوم به الحجّة في إثبات الحكم الواقعيّ سواء كان قطعًا أم أمارةً ، والعلم على نحوين : علم حقيقي يكون فيه الكشف كشفا تامّا ، وعلم تعبّديّ اعتباري وهو الظن الذي جعله الشارع علما وحجة مع أن كشفه ناقص ، وموضوع الأصل العملي هو عدم العلم ، وعدم العلم شامل لعدم العلم الحقيقي وعدم العلم التعبدي ، والمقصود بالعلم الذي أخذ في موضوع الأصل العملي هو الحجة ، والحجة تصدق على القطع والعلم الحقيقي ، وتصدق أيضا على العلم التعبدي أي الأمارة ، فيكون موضوع الأصل العملي هو عدم الحجة سواء كان عدم الحجة هو عدم القطع أم عدم الأمارة ، وعليه فدليل حجيّة الأمارة بجعله الحجيّة والدّليليّة للأمارة يكون نافيا لموضوع دليل الأصل حقيقةً فدليل حجيّة الأمارة حجة فيرتفع عدم الحجة حقيقةً ، والدليل الوارد يتقدّم على الدليل المورود .

المحاولة الثانية : دليل حجية الأمارة حاكم على دليل الأصل العملي :

لو سلّمنا بأنّ دليلَ الأصل العملي ظاهرٌ في أخذ عدم العلم في موضوعه بما هو عدم العلم الحقيقي لا بما هو عدم الحجّة فهذا يعني أنّ دليل حجية الأمارة ليس واردًا على دليل الأصل العملي – كما في المحاولة الأولى – لأنّ دليل حجية الأمارة لا ينفي الشّكّ ولا يوجد العلم حقيقةً ، فالأمارة ليست علما حقيقيا حتى تنفي موضوع الأصل العملي وهو الشك وعدم العلم حقيقةً ، وعدم العلم هنا له موضوعية لا أن أخذه في دليل الأصل بناء على كون العلم من باب المثال كما كان الافتراض في المحاولة الأولى ، ولكن مع هذا تُقدَّمُ الأمارةُ على الأصل العملي عند التعارض بينهما على أساس الحكومة ، وهذا التقديم يكون من نتائج قيام الأمارة مقام القطع الموضوعيّ – بناء على رأي من يقول بأن الأمارة تقوم مقام القطع الموضوعيّ – بناء على رأي من يقول بأن الأمارة تقوم مقام القطع الموضوعيّ –

حيث إنّ أدلة الأصول العملية أُخِدَ في موضوعها الشّكُ وعدمُ القطع ، فالقطع بالنسبة إلى أدلة الأصول العملية قطع موضوعي بمعنى أنّ عدمَ القطع دخيلٌ في موضوع الأصول العملية ، فإذا استفيد من دليل الحجيّة أنّ الأمارة تقوم مقام القطع الموضوعيّ فهذا يعني أنّه كما ينتفى الأصل العملي بالقطع ينتفى بالأمارة أيضًا لأن الأمارة تقوم مقام القطع الموضوعي ، وقيام الأمارة مقام القطع الموضوعي عبارة أخرى عن دعوى أنّ دليل حجية الأمارة مائم على دليل الأصل العملي لأن لسان دليل حجية الأمارة إلغاء الشّك وتنزيل الأمارة منزلة العلم التعبدي ، فينتفي الشك تعبّدا ، فهو بهذا يتصرّف في موضوع دليل الأصل العملي ويحكم عليه ، فدليل الأمارة يكون ناظرًا إلى دليل الأصل العملي ومضيّقًا له ، فبعد أن كان الموضوع متوقفا على عدم قيام الأمارة ، فإذا عدم قيام القطع صار متوقفا – بعد مجيء دليل حجية الأمارة – على عدم قيام الأمارة ، فإذا جاءت الأمارة انتفى موضوع الأصل العملي تعبّدا لأن الأمارة لا تزيل الشك حقيقة بل تزيله تعبدا ، وهذا هو معنى حكومة دليل الأمارة على دليل الأصل العملي ، والدليل الحاكم يتقدَّم على الدليل الحكوم ، لذلك تتقدَّم الأمارة على الأصل العملي ، كما يكون دليل "لا ربا بين الوالد وولده" حاكما على دليل "الربا حرام" .

ومن القائلين بقيام الأمارة مقام القطع الموضوعي الميرزا النائيني (أجود التقريرات ج٢ص٩) والسيد الخوئي (مصباح الأصول ج٢ص٥٣-٣٨) ، فالشارع حينما جعل الحجية للأمارة فإنه نرّها منزلة العلم ، وتصير الأمارة علما تعبديا ، ودليل الأمارة يكون ناظرا إلى دليل الأصل العملي ، وينفي موضوع الأصل العملي تعبدا ، ونفي الدليل لموضوع الدليل الآخر تعبدا هو الحكومة ، وأما نفي موضوع الدليل الآخر حقيقةً فهو الورود .

وأما رأي السيد الشهيد فهو أن دليل حجية الأمارة لوحده من دون ضم عناية إضافية لا يفي بقيام الأمارة مقام القطع الموضوعي ، راجع البحث تحت عنوان "وفاء الدليل بدور القطع الموضوعي" في بحوث الأدلة المحرزة .

بحمد الله تعالى تم الفراغ من شرح الحلقة الثانية في في يوم الاثنين يوم الاثنين الحامس من ذي الحجة ١٤٣٨ هـ الموافق

والله ولي التوفيق

الشيخ محمد أشكنايي