

كتاب الأُصول

في أسئلتها الثاني

سماحة الشيخ باقر العبد المذنب

الجزء الخامس

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



كفاية الأصول

في أسلوبها الثاني

الجزء الخامس

تأليف

سماحة الشيخ باقر الدين روفاني



مجلس الشورى الإسلامي

رقم الإصدار: ٢١



مؤسسة إحياء التراث الإسلامي

www.turathshiai.com

E-mail: info@turathshiai.com

النجف الأشرف

شارع السور، قرب جبل الحويش

هاتف: ٣٣٢٨١١ و ٣٣٢٨١٣

ص.ب ٥٨٨

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ج (٥)

سماحة الشيخ باقر الإيرواني دام ظله

رقم الإصدار: ٢١

الطبعة الثانية: ١٤٣٠ هـ

العدد: ٣٠٠٠ نسخة

دار النشر: بقية العترة

المطبعة: زيتون

ردمك: ٩٧٨-٩٦٤-١٦٢-٠٣٣-٤

جميع الحقوق محفوظة للمؤسسة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على
أشرف خلقه وأفضل بريّته محمّد وعلى أهل بيته الطيبين
الطاهرين.

حمداً لك اللهم على ما أوليتني من توفيق لتأليف
الجزء الخامس من كتابنا كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
وابرازه إلى عالم النور.

ربّ فأتمم نعمتك عليّ بقبوله واجعله خالصاً لوجهك
الكريم واجعله مورداً لاستفادة إخواني وأعزتي طلبة الحوزة
العلمية.

وكُلّي أمل من كل من استفاد منه حرفاً التفضل عليّ
وعلى والديّ بالاستغفار، إنه سميع الدعاء، جواد كريم.

باقر الإيرواني

قوله ﷺ:

«ثم انقذح بذلك حال توارد...، إلى قوله: فصل
في الاستصحاب...»^(١)

نسبة لا ضرر إلى أدلة الأحكام الثانوية:

ذكرنا فيما سبق أن النقاط التي يبحثها الشيخ المصنف في قاعدة
لا ضرر خمس، ولحدّ الآن تمّ التعرّض إلى ثلاث، ومن الآن يريد ﷺ
التعرّض إلى النقطة الرابعة، وهي نسبة لا ضرر إلى أدلة الأحكام الثانوية.
مثال ذلك: ما إذا أراد إنسان حفر بالوعة في داره، ولكن ذلك كان يوجب
تضرر جاره، فهنا الأمر يدور بين أن يحفر فيتضرر الجار، وبين أن لا يحفر فيقع
هو في الحرج، حيث يلزمه نقل الماء وإراقته في مكان آخر خارج البيت.
إذن يدور الأمر في هذا المثال بين أن يقع الشخص في الحرج وبين أن
يتضرر جاره، أي إن الأمر دائر بين تطبيق لا ضرر أو تطبيق لا حرج.
وفي هذا المجال ذكر ﷺ أنه تارة نحرز وجود كلا الملاكين، أي
ملاك هذا العنوان الثانوي وملاك ذاك العنوان الثانوي الآخر، وأخرى
نحرز وجود أحدهما فقط.

فإن أحرزنا وجودهما معاً كان المورد من موارد التزاحم بين الملاكين،
وفي مثله يقدّم الملاك الذي نجزم أو على الأقل نحتمل أهميته حتّى لو كان
الآخر أقوى سنداً أو دلالة، فالمدار على أهمية الملاك.

(١) الدرس ٣٤٤: (١٩/ شعبان / ١٤٢٧هـ).

وأما إذا أحرزنا وجود أحد الملاكين فيقع التعارض بين الدليلين، إذ كل واحد منهما يقول: أنا الثابت، وحيث نعلم أن أحدهما ليس بثابت جزماً فيتحقق التعارض، فيقدم أقواهما سنداً أو دلالة ولا ينظر إلى أهمية الملاك. ثم ذكر رحمته أنه إذا اجتمع العنوانان الثانويان ففي الغالب يحرز وجود كلا الملاكين فيلزم تقديم الأهم ملاكاً لا أنه يكون بينهما تعارض بسبب انتفاء أحد الملاكين.

تعارض الضررين:

وبهذا تمّ الحديث عن النقطة الرابعة، ومن الآن يقع الحديث عن النقطة الخامسة، وهي الأخيرة، أعني تعارض الضررين.

وفي هذا المجال ذكر رحمته أنه توجد حالات ثلاث، هي:

١ _ أن يفترض دوران أمر شخص واحد بين ضررين، فإما أن يتضرر بهذا الضرر أو يتضرر بذلك، كما لو فرض أن شخصاً دار أمره لسبب من الأسباب بين أن يقطع يده أو يقطع رجله فيلزمه اختيار أقلهما ضرراً كما هو واضح، ومع التساوي يتخير.

٢ _ أن يفترض دوران أمر شخصين بين ضررين وتحاكما إلى شخص ثالث، أعني القاضي مثلاً، فإنه يرجح أقل الضررين أيضاً، ومع التساوي يتخير. إذن حكم هاتين الحالتين واحد.

٣ _ دوران الأمر بين أن يتضرر الشخص نفسه وبين أن يتضرر غيره، كما لو فرض أن شخصاً أشعل ناراً في داره خوف تضرره من البرد، ولكن جاره كان يتضرر من تلك النار، فهل في مثل هذه الحالة يجب على الشخص تحمّل ضرر البرد ولا يشعل النار لئلا يتضرر جاره؟ أجاب رحمته بالنفي، وذكر أنه لا يلزم على الشخص تحمّل الضرر _ ولو

كان أقل _ لدفعه عن جاره، فإن حديث نفي الضرر ورد مورد المنّة، ولا منّة في الإلزام بتحمّل الضرر _ ولو كان أقل _ لأجل دفعه عن الغير.

اللهم إلا أن يقال: إن الإلزام بتحمّل الضرر ما دام هو أقل لأجل أن لا يتضرر الجار هو منّة بلحاظ نوع الأمة، والحديث وارد مورد المنّة على النوع دون الأشخاص، فيجب بناءً عليه تحمّل الشخص الضرر ما دام أقل لدفعه عن الجار.^(١)

هذا كله إذا لم يكن الضرر متوجّهاً في حدّ نفسه إلى الشخص وإلا يلزم أن يتحمّله هو دون أن يوجّهه إلى الغير، وهو مطلب واضح، كما لو فرض أن السيل كان باتجاه دار شخص معيّن فإنه لا يجوز له وضع سدّ أمامه ليتّجه الماء إلى غير داره، فإن هذا خلاف المنّة جزمًا.

توضيح المتن:

ثمّ انقدح بذلك: هذا لم ينقدح مما سبق إلا بتأويل بعيد، بأن يقال: إن الجمع العرفي بالحمل على الحكم الاقتضائي أو الحكومة قد اتّضح أنه ممكن فيما إذا كان أحد العنوانين أولياً والآخر ثانوياً، وأما إذا كانا معاً ثانويين فيتضح أنه لا يمكن الجمع المذكور بل يلزم تطبيق شيء آخر عليهما، وهو التزاحم الملاكي أو التعارض.

العارضين: أي العنوانين الثانويين العارضين.

تزاحم المقتضيين: يعني تزاحم الملاكين.

ما كان مقتضيه: أي ملاكه.

(١) يمكن أن يقال: إن عدم إلزام الشخص بتحمّل الضرر ولو كان أقل هو منّة على النوع أيضاً، ولا تختص المنّة على النوع بغير ذلك. ولعلّه إلى هذا أشار مَنْزُومٌ بالأمر بالتأمل.

أرجح وأولى: يعني سنداً أو دلالة.

ذاك الباب: يعني تزاحم الملاكين. وقوله: (بثبوت) يعني بسبب ثبوت.

لعدم ثبوته إلا في أحدهما: هذا راجع إلى المنفي دون النفي، يعني راجع إلى تحقق التعارض وليس إلى عدمه. وضمير ثبوته يرجع إلى الملاك.

وأما لو تعارض...: هذا إشارة إلى النقطة الخامسة.

ضرر شخص واحد: هذا إشارة إلى الحالة الأولى، والمناسب:

ضَرَرِي شخص واحد. وقوله: (أو اثنين) إشارة إلى الحالة الثانية، وقوله: (وأما لو كان بين ضرر نفسه...) إشارة إلى الحالة الثالثة.

ولا منة على تحمّل: المناسب: ولا منة في الإلزام بتحمّل...

نعم لو كان الضرر متوجّهاً إليه ليس له دفعه عن نفسه بإيراده على

الآخر: هذه الجملة بكاملها معترضة ينبغي وضعها بين شريطين. والأنسب

تأخيرها وذكرها أخيراً، بأن يقول هكذا في النهاية: هذا إذا لم يتوجّه

الضرر بنفسه إلى الشخص وإلا لم يجز دفعه عن نفسه...

فتأمل: تقدّم وجهه.

خلاصة البحث:

عند اجتماع العنوانين الثانويين يثبت التزام الملاكين عند وجود

الملاكين، والتعارض عند إحراز أحدهما.

ولو دار الأمر بين ضررين ففي الحالة الأولى والثانية يلزم ترجيح

الأقل، وفي الثالثة لا يجب على الشخص تحمّل ضرره الأقل إلا بناءً على

أن المنّة نوعية.

هذا إذا لم يتوجّه الضرر بنفسه إلى الشخص وإلا لم يجز دفعه عن

نفسه بتوجيهه إلى الآخر.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ثم إنه قد اتضح بذلك حال اجتماع العنوانين الثانويين _ دليل نفي العسر ودليل نفي الضرر مثلاً _ فيكونان من المتعارضين عند عدم إحراز الملاكين وإلا فمن باب تزامن الملاكين فيقدم ما كان ملاكه أقوى وإن كان دليل الآخر أرجح.

ولا يبعد أن الغالب في توارد العنوانين أن يكون من تزامن الملاكين دون التعارض.

هذا لو تعارض الضرر مع عنوان أولي أو ثانوي آخر.

وأما لو تعارض مع ضرر آخر فمجمال القول فيه: إن الدوران إن كان بين ضرري شخص واحد أو اثنين فيلزم ترجيح الأقل إن كان وإلا فالتخير.

وأما لو كان بين ضرر نفسه وضرر غيره فالأظهر عدم لزوم تحمله الضرر ولو كان أقل، فإن نفيه للمنة على الأمة، ولا منة في الالتزام بتحمل الضرر لدفعه عن الآخر ولو كان أكثر، إلا أن يقال: إن نفي الضرر وإن كان للمنة إلا أنه بلحاظ نوع الأمة، واختيار الأقل بلحاظ النوع منة، فتأمل.

هذا لو لم يكن الضرر متوجهاً إليه، وإلا فليس له جزماً دفعه بإيراده على الآخر.

الفصل الرابع:

مبحث الاستصحاب

قوله ﷺ:

«فصل في الاستصحاب...، إلى قوله: وكيف
كان فقد ظهر...»^(١).

قبل أن يدخل ﷺ في صميم البحث _ أعني الأدلة على حجية
الاستصحاب وبيان الأقوال فيه _ ذكر مقدّمة تشتمل على نقاط أربع:

النقطة الأولى: تعريف الاستصحاب:

كيف نعرّف الاستصحاب؟ وفي هذا المجال ذكر ﷺ أنه قد عرّف
الأصوليون الاستصحاب بتعاريف مختلفة، ولكن الظاهر أن هذه
التعاريف المختلفة تريد أن تشير إلى معنى واحد، ولم ينشأ هذا
الاختلاف نتيجة للاختلاف في واقع الاستصحاب وحقيقته، وإنما هو
اختلاف في التعابير والألفاظ.

وما هو ذلك المعنى الواحد؟ إنه عبارة عن الحكم ببقاء حكم
شرعي أو موضوع لحكم شرعي شكّ في بقاءه، ومستند هذا الحكم
بالبقاء إما هو بناء العقلاء أو الظن أو الإجماع أو الاخبار، وستأتي إن شاء
الله تعالى الإشارة إلى هذه المدارك الأربعة لحجية الاستصحاب.

فالاستصحاب إذن هو هذا المعنى الواحد، أعني الحكم ببقاء
الحكم أو الموضوع.

وليس من الصحيح تعريفه من خلال مدرك حجّيته، يعني بأن يعرف

(١) الدرس ٣٤٥: (٢٢/ شعبان / ١٤٢٧هـ).

هكذا مثلاً: إنه عبارة عن حكم العقلاء بالبقاء أو عبارة عن الظن بالبقاء.^(١) إن هذا ليس بصحيح لنكتتين، أشار الشيخ المصنف إلى النكتة الأولى في عبارة المتن، ولم يشر إلى النكتة الثانية أو لعله أشار إليها من طرف خفي، والنكتتان هما:

١ _ إن الاستصحاب لو كان هو حكم العقلاء بالبقاء عند القائلين بكون المدرك حكم العقلاء، أو هو الظن بالبقاء عند القائلين بكون المدرك هو الظن بالبقاء، وهكذا، فهذا يعني أن الاستصحاب سوف لا يكون ذا معنى واحد، بل ذا معنى مختلف ومتعدد، وبالتالي يلزم أن لا يكون النزاع منصباً على مورد واحد، بل على موردين، فالقائل بالحجية يقول بها بناءً على تفسيره بذلك المدرك بينما المنكر لحجتيه ينكره بناءً على تفسيره بالمدرك الآخر، وهذا لا معنى له، فإن النزاع واختلاف الأقوال لا بدّ وأن ينصبّ على مركز واحد.

٢ _ إن واقع الحال يقتضي عدم اختلاف الاستصحاب باختلاف مداركه، فهو مهما اختلف مدركه يبقى عبارة عن الحكم ببقاء ما كان، ومعه فلا معنى لتعريفه من خلال مدركه، بل لا بدّ من أخذ ذي المدرك بعين الاعتبار وقطع النظر عن المدرك.

ثم ذكره عليه السلام بعد هذا كلاماً كأنه يقصد من وراءه الدفاع عن صاحب التعريف ومحاولة رفع الإشكال عنه، وحاصل ما ذكره أن هذا التعريف وما شاكلة لا يقصد به التعريف الحقيقي الذي يكون بالحدّ أو بالرسم، فإن ذلك يتوقّف على معرفة حقائق الأشياء، أي بأجناسها وفصولها حتّى يمكن التعريف بالجنس والفصل، وحيث إننا لا نعرف حقائق الأشياء فحتماً سوف يكون المقصود من التعاريف المذكورة هو

(١) عبارة المتن توحى بأنه يوجد من عرف الاستصحاب كذلك، ولكن الشيخ في الرسائل الذي نقل تعاريف كثيرة لم ينقل تعريفاً كذلك.

تعريفها على مستوى اللفظ، أعني توضيح ألفاظها، وذلك بتبديلها بلفظ آخر، وبناءً على هذا يترتب مطلبان:

١ _ إن من المحتمل أن يكون تعريف الاستصحاب ببناء العقلاء مثلاً ليس من باب أخذ بناء العقلاء كركن مقوم في التعريف بل أخذ من باب المشيرية والمرآية، وكأنه يراد أن يقال: إن الاستصحاب هو الحكم بالبقاء من قبل العقلاء، فبناء العقلاء أخذ كمشير إلى الحكم بالبقاء.

وبكلمة أخرى: إنه أريد تعريفه من خلال هذه الجهة، أعني بناء العقلاء، ولا يراد أن يقال إنه نفس هذه الجهة.

٢ _ إن الشيخ الأعظم في الرسائل نقل عن القوم تعريفات كثيرة للاستصحاب وأخذ في مناقشتها بعدم الاطراد أو بعدم الانعكاس. وهذه الإشكالات ليست في محلها، لأن هذه التعريفات ليست تعريفات حقيقية، بل هي لفظية يقصد بها شرح الاسم، وتبديل لفظ بلفظ آخر، وما دامت لفظية فلا معنى للإشكال عليها بعدم الاطراد أو بعدم الانعكاس. هذا كله في النقطة الأولى.

النقطة الثانية: هل المسألة أصولية؟

هل البحث عن مسألة الاستصحاب بحث عن مسألة أصولية أو أنه بحث عن قاعدة فقهية؟

وفي البداية لا بد أن نعرف الفارق بينهما، إن الفارق هو أنه في المسألة الأصولية يكون البحث عن مضمون لا يرتبط بجنبه العمل بشكل مباشر بينما في القاعدة الفقهية يكون البحث عن مضمون يرتبط بجنبه العمل بشكل مباشر.

مثال ذلك: قاعدة كل شيء لك طاهر، فإنها تقول: هذا المشكوك طاهر وتعامل معه معاملة الطاهر ويجوز لك تناوله والصلاة فيه وهكذا،

فهي ترتبط بجنبه العمل بشكل مباشر، وهذا بخلاف مثل مسألة حجية خبر الثقة، فإنها لا ترتبط بجنبه العمل بشكل مباشر، بل بشكل غير مباشر، فإن الخبر إذا كان حجة فيلزم الأخذ بالخبر الدال على حرمة العصير العنبي إذا غلى مثلاً، وبالتالي يحكم بحرمة تناوله.

هذا هو الفارق بين الموردين.

وباتضاحه نعود إلى المقام ونقول: إن مسألة الاستصحاب قد يتصور أنها مسألة فقهية، حيث فسرنا الاستصحاب بأنه الحكم بالبقاء، فهو حكم شرعي إذن. هكذا قد يتصور.

والجواب عن التصور المذكور أن مضمون مسألة الاستصحاب ليس مضمونا يرتبط بجنبه العمل بشكل مباشرة، فإن مضمونه الحكم ببقاء ما كان، وهذا مضمون كلي لا يرتبط بجنبه العمل، نعم يترتب على هذا الحكم بقاء وجوب صلاة الجمعة فترة الغيبة مثلاً، فالاستصحاب إذن يوصلنا بحسب النتيجة النهائية إلى حكم يرتبط بجنبه العمل لا أنه ابتداء يرتبط بجنبه العمل.

وبكلمة أخرى: إن مضمون حجية الاستصحاب مضمون كلي يمكن أن يستنبط منه حكم شرعي، لا أنه بنفسه حكم شرعي، كما هو الحال في سائر المسائل الأصولية الأخرى.

هذا ويمكن أن نضيف إلى ذلك جواباً آخر ونقول: كيف يكون البحث عن الاستصحاب بحثاً فقهياً والحال أن النتيجة التي يؤدي إليها ربما تكون نتيجة أصولية لا فقهية، كما في استصحاب بقاء حجية الخبر لو شككنا في بقاء حجته، فإن حجية الخبر مسألة أصولية لا فقهية.

إذن البحث عن مسألة الاستصحاب ليس بحثاً فقهياً، وذلك لنكتين.

هذا كله إذا فسرنا الاستصحاب بالحكم بالبقاء، أما إذا فسرناه بنفس بناء العقلاء على البقاء أو بالظن بالبقاء مثلاً فعدم كون الاستصحاب حكماً فقهياً يصير أوضح، لأن نفس البناء العقلاني أو نفس الظن بالبقاء ليس حكماً شرعياً يرتبط بالعمل كما هو واضح جداً.

توضيح المتن:

أقوال للأصحاب: قد أشار الشيخ الأعظم في الرسائل إلى أحد عشر قولاً مع ذكر الحجة لكل قول ومناقشتها، وقد أطلال مُتَبَيِّنٌ في هذا المجال على عكس ما صنعه الشيخ المصنف حيث لم يتعرّض إلى ذلك.

ولا يخفى أن عبارتهم...: هذا إشارة إلى النقطة الأولى.

مطلقاً أو في الجملة: إشارة إلى أن بناء العقلاء على الاستصحاب ربما يدعى أنه مطلق، أي يشمل جميع الموارد، وربما يدعى أنه خاص ببعض الموارد، كالأمور العدمية مثلاً أو مورد الشك في المانع.

تعبّداً أو للظن: أي إن بناء العقلاء يمكن أن يكون تعبّداً _ أي لا من جهة حصول الظن بالبقاء _ كما يمكن أن يكون لأجل حصول الظن بالبقاء.

وقد تقول: كيف يكون للعقلاء حكم تعبّداً؟ أوليس العقلاء لا

يوجد تعبّداً في ساحتهم؟

والجواب: إن المقصود من التعبّد هو أن العقلاء يبنون على البقاء

لا لأجل الظن، ولكن هذا لا يعني عدم وجود أي نكتة عقلانية، فمثلاً

إذا جاءك شخص وادّعى أنه فقير وطلب منك تقديم مساعدة، فإن

حصل لك ظن بأحد الطرفين عملت به وإلا فماذا تفعل؟ إنك قد تبني

على مساعدته رغم عدم حصول الظن لك، وهذا ما يقصد من التعبّد.

ثم إن قوله: (أو للظن) يشتمل على احتمالين، فيحتمل أنه عدل لقوله: (تعبداً)، وهذا هو ما شرحنا على طبقه العبارة، كما يحتمل أنه عدل لقوله: (بناء العقلاء)، ويؤيد الأول العطف بأو دون إما، ويؤيد الثاني جعل الظن بالبقاء فيما يأتي عدلاً لبناء العقلاء.

عليه كذلك: أي على البقاء إما مطلقاً أو في الجملة.
على أقوال: أي إن هناك أقوالاً في إثباته ونفيه وأقوالاً في وجه حجته.
وتعريفه بما...: هذا شروع في الدفاع عن التعريف. وقد تقدم أنه لا يوجد تعريف كذلك.

فإنه لم يكن به...: ضمير فإنه للشأن، والتقدير: لم يكن به بأس ما دام ليس بحدّاً ولا برسم.

فانقدح: هذا ردٌّ على ما صنعه الشيخ الأعظم كما ذكرنا.
ثم لا يخفى أن البحث...: هذا شروع في النقطة الثانية.

خلاصة البحث:

إن الصحيح تعريف الاستصحاب بالحكم ببقاء ما كان وليس ببناء العقلاء على البقاء ولا بالظن، وذلك لنكتتين.
والاستصحاب مسألة أصولية لنكتتين أيضاً.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

مبحث الاستصحاب:

إن في حجية الاستصحاب إثباتاً ونفيّاً أقوالاً.
وعباراتهم في تعريفه وإن كانت شتى إلا أنها تشير إلى مفهوم واحد، وهو الحكم ببقاء حكم أو موضوع شك في بقاءه إما من جهة بناء

العقلاء مطلقاً أو في الجملة، أو للظن به، وإما للنص أو للإجماع حسبما يأتي.

وهذا المعنى هو القابل لوقوع النزاع فيه والخلاف نفيًا وإثباتًا وفي وجه ثبوته على أقوال، إذ لو كان نفس البناء العقلاني أو الظن لما تقابلت فيه الأقوال ولم يكن النفي والإثبات واردين على مورد واحد.

أجل يمكن أن يقال: إن تعريفه بما ينطبق على بعضها وإن كان يوهم أن لا يكون هو الحكم بالبقاء بل ذاك الوجه غير أنه لمّا لم يكن حدًا ولا رسمًا بل من قبيل شرح الاسم _ كما هو حال غالب التعريفات _ فلا دلالة على أنه نفس ذلك الوجه بل للإشارة إليه من الوجه المذكور.

ويتضح بهذا أنه لا وقع للإشكال على ما ذكر له من تعريف بعدم الطرد أو العكس ما دام هو ليس بحدٍّ ولا برسم.

واتضح أيضاً أن ذكر تعريفات القوم له وما ذكر فيها من إشكال تطويل بلا طائل.

ثم لا يخفى أن البحث عن حجته مسألة أصولية، حيث يبحث فيها لتمهيد قاعدة تقع في طريق الاستنباط وليس مفادها حكم العمل بلا واسطة وإن كان يُنتهى إليه.

كيف وربما لا يكون مجرى الاستصحاب إلا حكماً أصولياً كالحجية مثلاً.

هذا لو كان الاستصحاب ما ذكرنا، وأما لو كان بناء العقلاء أو الظن فلا إشكال في كونه مسألة أصولية.

قوله ﷺ:

«وكيف كان فقد ظهر...، إلى قوله: إن قلت:
كيف هذا...»^(١)

النقطة الثالثة: أركان الاستصحاب:

إنه اتضح من خلال التعريف الذي ذكرناه للاستصحاب اعتبار
ركنين فيه، هما: القطع بثبوت الشيء سابقاً، والشك في بقاءه.
أما أن التعريف يدل على اعتبار الشك في البقاء فواضح، حيث
أخذ الشك بعنوانه في التعريف.

وأما أنه يدل على اعتبار اليقين بالثبوت السابق فلأن الشك في
البقاء فرع اليقين السابق.^(٢)

ثم إنه بآضاح هذا نقول: إن الشك في البقاء _ الذي هو الركن
الثاني _ لا يتحقق إلا إذا فرض اتحاد القضية المتيقنة مع القضية
المشكوكة في الموضوع والمحمول معاً، فلا يكفي الاتحاد في
الموضوع وحده، كما لا يكفي الاتحاد في المحمول وحده، فلو كنتُ

(١) الدرس ٣٤٦: (٢٣/ شعبان / ١٤٢٧هـ).

(٢) لا يخفى أنه من المناسب فنياً الاستناد في اعتبار اليقين والشك إلى الروايات
وليس إلى التعريف، فلا بد أن يقال: إن اليقين والشك معتبران كركنين في
الاستصحاب من جهة أن روايات لا تنقض اليقين بالشك قد أخذت عنوان
اليقين والشك، وأما التعريف فلا يصلح كمستند علمي.

أتيقن من أن زيداً عادل يوم أمس فالعدالة محمول وزيد موضوع،
والشك فيما بعد لا بد أن يتعلّق بنفس ذلك، أي ببقاء عدالة زيد، لا عدالة
عمرو، ولا اجتهد زيد، وإلا لم يصدق الشك في البقاء كما ذكرنا.
وعلى هذا فالأركان المعتبرة في الاستصحاب اثنان أو قل ثلاثة
بعد الاتحاد ركناً ثالثاً.

النقطة الرابعة: الإشكال في وحدة الموضوع في استصحاب الأحكام:

إن الاستصحاب تارة يكون في باب الموضوعات، وأخرى يكون
في باب الأحكام.

أما باب الموضوعات فيمكن أن يقال: إن الاتحاد بين الموضوع
والمحمول متحقّق ولو أحياناً.

مثال ذلك: ما إذا كنّا على يقين من عدالة زيد ثم شككنا في صدور الغيبة
منه، وبالتالي في سقوط العدالة عنه، إنه في مثل ذلك يكون الموضوع نفس
الموضوع السابق، والمحمول نفسه أيضاً، فإن صدور الغيبة لا يغيّر من زيد شيئاً،
كما لا يغيّر من العدالة التي يراد استصحابها شيئاً.

نعم إذا كان عندنا ماء بقدر كرين أو ثلاثة مثلاً، ثم أخذنا منه ماءً
بمقدار كبير وشككنا في سقوطه عن الكرية وعدمه فربما يقال: إن
الموضوع قد طرأ عليه تغيّر، فإن الماء السابق الذي كان كراً يغيّر الماء
الآن الذي نشكّ في بقاء الكرية له.

وباختصار: إنه في باب الموضوعات يمكن أن يُدعى تحقّق بقاء
الموضوع ولو في بعض الصور والحالات.

وأما في باب الأحكام فربما يقال: إن الاستصحاب لا يجري إما

مطلقاً، كما هو المنسوب إلى الاخباريين أو في خصوص الأحكام الشرعية المستكشفة بحكم العقل، كما هو المختار للشيخ الأعظم^(١).
أما بالنسبة إلى الشيخ الأعظم فحاصل ما ذكره في الرسائل لتوجيه ذلك هو أن العقل لا يحكم بحكم إلا إذا كانت حدود حكمه واضحة بحيث يعرف جميع القيود والشروط ويحددها بشكل تفصيلي وإلا يلزم تردده في موضوع حكمه، ومن ثم يلزم أن لا يكون حاكماً، وهذا خلف الفرض.

إذن ما دنا قد فرضنا أن العقل حاكم فلا بد من تحدّد موضوع حكمه من حيث القيود والشروط، ومع تحدّد موضوع حكمه نقول: إن الوصف المتتفي إما أن يكون ذا مدخلة في الموضوع بنحو الجزم أو لا تكون له المدخلة بنحو الجزم، فإن كانت له المدخلة الجزمية فيلزم انتفاء الحكم جزمياً، وإن لم تكن له المدخلة يلزم بقاء الحكم بنحو الجزم، فالشك والتردد شيء لا معنى له أبداً في باب الأحكام العقلية.
هذا بالنسبة إلى مختار الشيخ الأعظم.

وأما بالنسبة إلى ما نسب إلى الاخباريين فقد يوجه بأن الشك في بقاء الحكم لا يمكن أن تصوّره إلا إذا فرض انتفاء بعض الأوصاف، إذ مع بقاء الأوصاف والقيود كما هي فلا يمكن حصول الشك في البقاء.
ولازم تغير بعض الأوصاف عدم إحراز بقاء الموضوع، إذ نحتمل أن يكون الوصف المتغير ذا مدخلة في الموضوع.

(١) وعلى هذا فالشيخ الأعظم يتبنّى تفصيلين في باب الاستصحاب:

١ - إن الاستصحاب لا يجري في الأحكام الشرعية المستكشفة من حكم العقل ويجري في المستكشف من النص.

٢ - إن الاستصحاب لا يجري إذا كان الشك في البقاء من جهة الشك في الاقتضاء والاستعداد، ويجري فيما إذا شك من جهة احتمال حدوث المانع.

إذن لازم انتفاء بعض الأوصاف الشكّ في بقاء الموضوع، ومن ثمّ يلزم عدم إمكان جريان الاستصحاب في باب الأحكام.^(١)

وبعد هذا أخذ الشيخ المصنف في الجواب بشكل تندفع كلتا الشبهتين، وحاصل ما ذكره: إن المدار في بقاء الموضوع والمحمول ليس على النظر العقلي الدقيق، وإنما هو على النظر العرفي، وهذا مطلب سوف يأتي التعرّض إليه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

ثمّ أضاف قائلاً: إن الأوصاف الثابتة للموضوع هي على نحوين، فبعضها مقوّمه له وتعدّ شيئاً أساسياً فيه بحيث لو تبدّلت حصل في نظر العرف تبدّل في الموضوع، وأخرى لا تعدّ مقوّمه بل تعدّ عوارض وحالات جانبية لا يكون

(١) لا يخفى أن توجيه حجة الاخباريين لا تحتاج إلى بيان أكثر من هذا، إلا أن الشيخ المصنف قد ذكر في عبارة المتن بعض الأمور الجانبية التي لا داعي إلى التعرّض لها، فقد ذكره ^{شكراً} أن الموضوع إذا لم يتغيّر فلا يمكن الشكّ في بقاء الحكم إلا بنحو البداء الذي هو مستحيل في حقّ الله سبحانه، فإن الموضوع إذا كان باقياً بتمام قيوده فرفع الحكم لا يكون إلا بنحو البداء، بمعنى أن الله سبحانه ظهر له أن رفع الحكم أولى وأن المصلحة لا تقتضي استمراره بل رفعه. والبداء بهذا المعنى يتحقّق منّا كثيراً في حياتنا، فترى أن أحداً يصمّم على مشروع معيّن، ثمّ في الأثناء يتراجع عنه لا لتبدّل الظروف والعناوين، بل لأنه ظهر له وجود مفاصد في إنشائه ولكنها خفيت عليه.

ولأجل استحالة البداء في حقه تعالى فُسّر النسخ بالدفع لا بالرفع، فإن معنى الرفع أن الله سبحانه أنشأ الحكم واقعاً بشكل مستمر إلى يوم القيامة والآن يرفعه، وهذا لازمه البداء، فلا بدّ أن نفسّر النسخ بأنه سبحانه قد شرّع الحكم إلى فترة معينة، وعند انتهائها سوف يرتفع الحكم بشكل قهري إلا أن الناس حيث لم يطلّعوا على الواقع فيتصوّرون أن الحكم قد شرّع بشكل مستمر، ولكن ذلك في الحقيقة استمرار ظاهري، وقد جاء النسخ ليحول دون استمراره الظاهري، وهو ما يعبر عنه بالدفع.

تغيرها موجباً لتغير الموضوع، من قبيل الصغر والكبر في الإنسان، فإنه بسببهما لا يتغير _ أي الإنسان _ في نظر العرف، بل ذلك الكبير هو هذا الصغير.

ولكن تؤكد أن عدم كون الصفة مقومة للموضوع عرفاً لا يعني عدم مدخليتها واقعاً في الموضوع، بل ربما بزوالها يزول الحكم واقعاً.

وبأوضح هذا نقول: إنه إذا انتفت بعض الصفات التي تعدُّ من قبيل الحالات في نظر العرف وليست من المقومات فالموضوع بالنظر العرفي يكون باقياً جزماً إلا أنه حيث يحتمل مدخلية تلك الصفة في ثبوت الحكم واقعاً فسوف نشكّ في بقاء الحكم واقعاً فيجري استصحابه دون أي إشكال.^(١)

ثم ذكره عليه السلام أنه بهذا يندفع التوجيه الذي ذكره الشيخ الأعظم لمختاره، حيث نقول له هكذا: إننا نسلم أن العقل لا يحكم إلا إذا حدد موضوع حكمه بجميع قيوده وشروطه لكن نقول: إن بعض الأوصاف إذا انتفى نجزم بانتفاء حكم العقل وحكم الشرع المستكشف بواسطته، وبعضها الآخر إذا انتفى نجزم بانتفاء حكم العقل ولكن لا نجزم بانتفاء حكم الشرع بل نحتمل بقاءه.

مثال ذلك: إن الكذب لا يحكم العقل بحسنه إلا إذا اجتمع فيه وصفان: كونه موجباً لإصلاح ذات البين، وأن لا يكون موجباً للإلحاق ضرر ببعض الناس، ولكن الوصف الأول لو انتفى زال معه حكم العقل

(١) ذكر الشيخ المصنف في هذا المورد مطلباً جانبياً لا داعي إلى ذكره لعدم كونه أساسياً، وهو أنه متى ما كان الموضوع واحداً عرفاً رغم احتمال عدم وحدته عقلاً ودقة فيمكن أن يدعى أن بناء العقلاء يقتضي الحكم بالبقاء، وهكذا الظن والإجماع والروايات تقتضي الحكم بالبقاء، يعني أن الأدلة الأربعة - التي سوف نذكرها فيما بعد لإثبات حجية الاستصحاب - تقتضي الحكم بحجية الاستصحاب وجريانه، فالمدار في تلك الأدلة ليس على وحدة الموضوع دقة بل على وحدته عرفاً.

بالحسن وزال معه حكم الشرع بالجواز الذي استكشف من خلال حكم العقل بالحسن، وهذا بخلاف الوصف الثاني، فإنه إذا زال انتفى معه حكم العقل ولكن لا يجزم بانتفاء حكم الشرع بل نحتمل بقاءه. وعلى هذا الأساس لو فرض أن الكذب في قضية معينة كان قد تحقق فيه الوصفان فسوف يحكم العقل بحسنه ويستكشف حكم الشرع بالجواز أيضاً، ولكن بعد فترة إذا زال الوصف الثاني _ أي كان الكذب موجباً للإصلاح ولكنه كان يستوجب لحوق ضرر ببعض الناس _ فسوف يزول حكم العقل بالحسن جزماً ولكن لا نجزم بزوال حكم الشرع بالجواز، بل لعلّه باق فيجري استصحابه.

توضيح المتن:

وكيف كان: أي سواء أكان مبحث الاستصحاب أصولياً أم فقهيّاً. وهذا شروع في النقطة الثالثة.

في مورده: أي في مورد الاستصحاب، والمناسب: في جريانه. هذا مما لا غبار: المناسب: وهذا، والمقصود أن لزوم الاتحاد أو تحقق الاتحاد لا غبار...

ثم إن هذا شروع في النقطة الرابعة. في الجملة: أي وإن كان في بعضها قد يشكك في تحقق الاتحاد، كما في مثال ماء الكر المتقدّم.

سواء كان مدركها العقل: إشارة إلى رأي الشيخ الأعظم، حيث ذهب إلى أن مدرك الأحكام الشرعية لو كان هو العقل فلا يجري استصحابها، وقوله: (أم النقل) إشارة إلى رأي الاخباريين.

حدوثاً أو بقاءً: لا داعي إلى ذكر هذه الأمور الجانبية الصغيرة التي توجب الإشارة إليها ضياع أصل المقصود.

والمقصود من ذلك: إن الوصف الذي زال تارة يفترض أن له احتمال المدخلية في مرحلة الحدوث والبقاء، وأخرى يفترض أن له احتمال المدخلية بقاء فقط، وأما حدوثاً فيجزم بمدخليته لا أنه يحتمل.

مثال الأول: الأعلمية، فإنه تحتمل مدخليتها في جواز التقليد حدوثاً وبقاءً، فلا يجوز تقليد شخص إلا إذا كان أعلم، كما أنه لا يجوز البقاء على تقليده إلا إذا كان كذلك.

ومثال الثاني: التغير في الماء، فإنه مما يتيقن اعتباره في حصول النجاسة حدوثاً لا أنه يحتمل، بخلافه في مرحلة البقاء، فإنه يحتمل اعتباره ولا يتيقن.

بالمعنى المستحيل: أي بمعنى ظهور ما خفي، في مقابل البداء بمعناه غير المستحيل، وهو إظهار ما أخفي.

ولذا كان النسخ: أي لأجل أن لا يلزم البداء المستحيل.

بحسبهما: أي بحسب الموضوع والمحمول.

كافياً في تحقّقه: أي في حصول الاتحاد بين القضيتين.

وإن كان واقعاً من قيوده: أي يحتمل ذلك لا أنه يجزم.

ضرورة صحة: أي مع الاتحاد العرفي فالأدلة الأربعة يمكن

جريانها لإثبات حجية الاستصحاب.

ولو نوعاً: أي لا شخصاً، والمقصود: لتحقق الظن النوعي وإن كان

لا ظن شخصي بالبقاء.

خلاصة البحث:

يعتبر في جريان الاستصحاب اليقين والشك، ولازم اعتبار الشك في البقاء اعتبار وحدة القضيتين.

وقد يشكك في تحقق وحدة الموضوع في استصحاب الأحكام بحجة أنه عند تغير بعض الأوصاف لا يجزم ببقاء الموضوع، ولكن يردّه أن المدار على وحدة الموضوع بالنظر العرفي فإذا كان الوصف من قبيل الحالة العارضة دون المقومة فيجري الاستصحاب دون محذور، وبذلك يندفع كلا القولين في المسألة.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ثم إنه قد ظهر من تعريفه اعتبار أمرين في جريانه: القطع بالثبوت، والشك في البقاء. ولا يتحقق الشك في البقاء إلا مع اتحاد القضية المشكوكة والمتيقنة بحسب الموضوع والمحمول.

وتحقق ذلك في الموضوعات لا غبار عليه في الجملة.

وأما الأحكام الشرعية _ سواء أكان مدركها العقل أم النقل _ فيشكل حصوله فيها، لأنه لا يشك في بقاء الحكم إلا إذا شك في بقاء موضوعه بسبب تغير بعض الأوصاف التي تحتمل مدخليته فيه.

وفيه: إن الاتحاد وإن كان معتبراً إلا أنه بحسب نظر العرف، وبعض الأوصاف قد تكون بحسب النظر المذكور من حالاته وإن كانت واقعاً يحتمل أنها من مقوماته فإذا انتفت أمكن جريان استصحاب الحكم بما في ذلك المستكشف من حكم العقل، فإنه عند انتفاء بعض ما يحتمل دخله في الموضوع واقعاً مما لا يراه العرف مقوماً يصير بقاء الحكم الشرعي مشكوكاً عرفاً لإحتمال عدم المدخلية واقعاً وإن كان لا حكم للعقل بدونه قطعاً فيجري استصحابه.

قوله **بَيِّنْهُ**:

«إن قلت: كيف هذا...، إلى قوله: فقد استدل عليه بوجوه»^(١).

إشكال وجواب:

عرفنا فيما سبق جواب الشيخ المصنف على رأي الشيخ الأعظم، وحاصله: إن بالإمكان أن لا يحكم العقل بحسن الكذب مثلاً إلا عند اجتماع وصفين، ولكن الوصف الثاني لا يكون دخیلاً في حكم الشرع، فيستمر حكم الشرع من دون أن يحكم العقل، هكذا كانت حصيلة الجواب.

وذكر الشيخ المصنف أنه قد يورد على هذا ويقال: إن لازم هذا الجواب انفكاك حكم الشرع عن حكم العقل، فالشرع حكم من دون أن يحكم العقل، وهذا خلف قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

هذا حصيلة الإشكال.

وأما ما ذكره في الجواب فحاصله: إننا وإن كنّا نسلّم بالملازمة إلا أنّنا نسلّمها من طرف الوجود لا من طرف العدم،^(٢) أي نحن نسلّم أن العقل متى ما حكم بحسن شيء فالشرع يحكم على طبقه، ولكن لا نسلّم

(١) الدرس ٣٤٧: (٢٤ / شعبان / ١٤٢٧هـ).

(٢) ولكن جاء في عبارة المتن التعبير عن الملازمة من طرف الوجود بالملازمة بلحاظ عالم الإثبات، وعن الملازمة من طرف العدم بالملازمة بلحاظ عالم الثبوت، وهذا قد لا يخلو عن مسامحة، بل لا نرى وجهاً لهذا التعبير.

أنه _ العقل _ إذا لم يحكم بالحسن فيلزم أن لا يحكم الشرع أيضاً، بل بالإمكان أن لا يحكم العقل ولكن يحكم الشرع.

أما كيف يمكن أن نفترض ذلك؟ إنه يمكن افتراض هذا فيما إذا كان العقل لا يدرك حسن الكذب مثلاً إلا عند اجتماع الوصفين: الإصلاح وعدم الإضرار، ولكن يحتمل العقل في نفس الوقت أن الحسن ثابت بمجرد الوصف الأول حتى وإن لم ينضم إليه الوصف الثاني إلا أنه هو لا يجزم بالحسن إلا عند اجتماع كلا الوصفين، فإنه في مثل ذلك لا يحكم العقل بالحسن ما دام قد افترض عدم تحقق الوصف الثاني ولكن بإمكان الشرع أن يحكم بالحسن لإدراكه عدم توقّفه على كلا الوصفين ويكفي الوصف الأول. هكذا يمكن أن نفترض.

كما يمكن أن نفترض وجود ملاك آخر للحسن غير الملاك الأول، وهذا الملاك الثاني لم يطلع عليه العقل وإنما اطلع عليه الشرع فقط، وهذا الملاك الآخر لا يتوقّف على اجتماع كلا الوصفين بل يكفي فيه الوصف الأول.

وفرق هذه الفرضية عن سابقتها أنه فيما سبق كنّا نفترض وجود ملاك واحد للحسن ولكن العقل كان لا يدرك تحققه إلا عند اجتماع الوصفين بينما الشرع يرى كفاية الوصف الأول، وأما الآن فنفترض أن الملاك الأول يتوقّف على اجتماع الوصفين معاً حتى في نظر الشرع أيضاً وليس في نظر العقل فقط إلا أن الملاك الثاني الذي لم يطلع عليه العقل يتوقّف على الوصف الأول فقط.

إذن في هاتين الفرضيتين يمكن أن نتصور انفكاك حكم الشرع عن حكم العقل.

وإن شئت توضيح المطلب بعبارة أخرى فقل: إن حكم الشرع إنما لا ينفك عن حكم العقل فيما إذا لاحظنا حكم العقل الواقعي الشأني دون ما إذا

لاحظنا حكم العقل الفعلي، ففي الحكم العقلي الفعلي يمكن الانفكاك، إذ العقل لا يحكم فعلاً بحسن الكذب مثلاً إلا عند اجتماع كلا الوصفين، فإذا لم يجتمعا فلا يحكم العقل ولكن يمكن أن يحكم الشرع، وأما في الحكم العقلي الواقعي الذي يتبع المصالح والمفاسد الواقعية لا المدركة المحرزة فلا ينفك حكم الشرع عن حكم العقل، إذ كلاهما تابع للمصلحة الواقعية.

ولك أن تقول بعبارة أخرى: إن الشيخ الأعظم ذكر أن حكم العقل لا إهمال في موضوعه، بل لا بد أن يكون موضوعه محدداً، وبذلك لا يتصور الشك، ونحن نقول: إن عدم الإهمال في موضوع حكم العقل هو وجيه في حكم العقل الفعلي، فإنه لا يحكم بالفعل إلا إذا حدد موضوع حكمه، وأما في الحكم العقلي الواقعي الشأني فيمكن حصول الإهمال، بمعنى أنه يكون تابعاً للمصلحة الواقعية التي قد تكون متقومة بالوصف الأول فقط وليس باجتماع الوصفين.^(١)

وبهذا ننهي حديثنا عن المقدمة بنقاطها الأربع وندخل في صميم البحث. وقد ذكر في هذا المجال أن الأقوال في مسألة الاستصحاب كثيرة حتى أن الشيخ الأعظم في الرسائل ذكر أحد عشر قولاً، كالقول بالحجية مطلقاً، والقول بعدم الحجية مطلقاً، والقول بالحجية في الموضوعات دون الأحكام، والقول بالحجية في موارد الشك في المانع دون الشك في المقتضي، إلى غير ذلك من الأقوال المفصلة في المسألة.

والمناسب عدم التعرض إلى هذه الأقوال وحججها، فإنه تطويل لا داعي إليه، بل نتعرض إلى القول الصحيح، وهو الحجية مطلقاً، ونبين دليله بشكل يتضح من خلاله بطلان سائر الأقوال بحججها.

(١) هذه التوضيحات الإضافية أمر لا داعي إليه وكان يكفي ما ذكره في أصل الفرضيتين.

توضيح المتن:

كيف هذا: أي كيف يمكن حكم الشرع من دون حكم العقل والحال أنه توجد ملازمة بين الحكمين.

إنما تكون في مقام الإثبات: التعبير عن الملازمة في مقام الوجود بمقام الإثبات، وعن الملازمة في العدم بمقام الثبوت ليس واضح المناسبة.

فعدم استقلال العقل...: أي عدم استقلال العقل بالحسن إلا في حال اجتماع الوصفين لا يلزم عدم حكم الشرع في غير حال اجتماعهما، بل بالإمكان أن يحكم الشرع عند وجود الوصف الأول فقط.

ثم إن العبارة في النسخة التي عندنا هكذا: فعدم استقلال العقل إلا في حال غير ملازم لعدم حكم الشرع في تلك الحال، وهذه العبارة واضحة الخلل فإما أن يفترض كون كلمة إلا زائدة أو نقصان كلمة غير كي تصير العبارة هكذا: فعدم استقلال العقل إلا في حال غير ملازم لعدم حكم الشرع في غير تلك الحال.

كان على حاله: كلمة كان زائدة، وكان المناسب التعبير هكذا: لإحتمال أن تكون المصلحة أو المفسدة التي هي ملاك حكم الشرع والعقل واحدة في كلتا الحالتين.

والمراد من الحالتين حالة وجود الوصف الثاني وحالة عدمه.

وإن لم يدركه إلا في أحدهما: وهي حالة اجتماع الوصفين.

لإحتمال عدم دخل تلك الحالة فيه: علة لقوله: (كان على حاله في

كلتا الحالتين). والأنسب حذفه لعدم الضرورة إليه.

أو احتمال أن يكون...: عدل لقوله: (لا احتمال أن يكون ما هو ملاك حكم الشرع...).

والتقدير: أو احتمال أن يكون مع الملاك السابق ملاك آخر لا دخل للخصوصية الثانية فيه وإن كان لها دخل في الملاك الأول الذي اطلع عليه المكلف.

وموضوع حكمه كذلك: الواو استينافية. والمقصود: إن الموضوع للحكم العقلي الفعلي لا إهمال فيه لأنه حكم بالفعل، والحكم بالفعل لا بد وأن يكون موضوعه محدداً بالفعل، وعليه فإذا انتفى بعض قيود موضوع الحكم الفعلي فالحكم العقلي لا يبقى ويجزم بعدمه، ولكن لا يلزم من انتفاءه الجزمي انتفاء حكم الشرع، لأن حكم الشرع تابع للحكم العقلي الشأني، وموضوع الحكم الشأني يجوز فيه الإهمال لأنه ليس حكماً بالفعل، ومعه فإذا انتفى الوصف الثاني فلا يلزم انتفاء الحكم الشأني، ومع عدم لزوم انتفاءه فيحتمل بقاء الحكم الشرعي.

فربَّ خصوصية...: أي إن الخصوصية الثانية يمكن أن تكون لها مدخلة في استقلال العقل في حكمه الفعلي، فمن دون تحققها لا يستقل العقل بالحكم بالحسن ولكنه في نفس الوقت يحتمل العقل نفسه بقاء ملاك حكمه الواقعي، ولازم ذلك أنه يحتمل بقاء الحكم الشرعي.

ثم إن المناسب تأنيث الضمير، أي مع احتمال عدم دخلها.

ومعه يحتمل: أي ومع احتمال بقاء ملاك الحكم الواقعي العقلي سوف يحتمل بقاء الحكم الشرعي جداً، يعني واقعاً، لدوران الحكم الشرعي مدار الملاك الواقعي في وجوده وعدمه.

على أقوال شتى: متعلق بكلمة اختلاف.

خلاصة البحث:

إن دعوى إمكان انتفاء حكم العقل مع بقاء حكم الشرع لا تنافي مع مسألة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، فإن الملازمة المذكورة هي في جانب الوجود دون العدم، إذ من الممكن أن لا يحكم العقل لانتفاء الوصف الثاني الذي لا يستقل بدونه وإن كان يحتمل هو عدم مدخليته واقعاً فيصير بقاء الحكم الشرعي محتملاً، أو يفترض وجود ملاك آخر لا يتوقف على الوصف الثاني.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

إن قلت: كيف هذا مع الملازمة بين الحكمين؟

قلت: ذلك لأن الملازمة هي في مقام الإثبات دون الثبوت، فعدم استقلال العقل في حال لا يلزم عدم حكم الشرع في تلك الحال، لإحتمال أن تكون المصلحة التي هي ملاك حكم الشرع والعقل ثابتة في كلتا الحالتين وإن كان العقل لا يدركها إلا في إحداهما، كما أنه يحتمل وجود ملاك آخر لا دخل لها فيه أصلاً وإن كان لها دخل في الملاك الأول الذي اطلع عليه.

وبالجملة: حكم الشرع يتبع ملاك حكم العقل الواقعي لا ملاك حكمه الفعلي، وموضوع حكمه الفعلي وإن كان لا يتطرق إليه الإجمال لكنه يمكن تطرقه إلى ملاك حكمه الشأني، ورُبَّ خصوصية لها دخل في استقلاله ولكنه يحتمل في نفس الوقت عدم دخلها واقعاً الذي لازمه احتمال بقاء الحكم الشرعي واقعاً.

ثم إن الأقوال في مسألة حجية الاستصحاب مختلفة لا يهمننا نقلها ونقل ما ذكر لها من أدلة، والمهم الاستدلال على المختار _ وهو الحجية مطلقاً _ على نحو يظهر بطلان سائرهما.

قوله ﷺ :

«استدل عليه بوجوه...، إلى قوله: الوجه

الرابع...»^(١)

الأدلة على حجية الاستصحاب:

ذكر القوم في كلماتهم لإثبات حجية الاستصحاب _ يعني في جميع الموارد من دون تفصيل _ وجوهاً أربعة، رفض الشيخ المصنف الثلاثة الأولى منها وارتضى الوجه الرابع فقط. وتلك الوجوه هي كما يلي:

الوجه الأول:

التمسك بسيرة العقلاء، حيث انعقدت على أن الشيء متى ما كان ثابتاً سابقاً فيبنى على بقاءه لاحقاً، بل نتمكّن أن نقول: إن هذه السيرة لا تختصّ بالبشر وإنما تعمّ الحيوانات أيضاً، فالعصافير مثلاً تعود إلى أوكارها، وبقية الحيوانات تعود إلى مكانها السابق، وهذا معناه أن هذه العادة قويّة وتعمّ جميع الموجودات من البشر وغيرهم، وحيث إنه لم يردع عنها فيثبت بذلك امضاؤها.

وناقش الشيخ المصنف هذا الوجه بمناقشتين:

١ _ إن الوجه المذكور أخصّ من المدعى، فإن السيرة المذكورة

ليست عامة لجميع المواد، بل تختصّ ببعضها، يعني أن العقلاء لا يبنون على الحالة السابقة بما هي سابقة، بل يعملون على طبقها:

(١) الدرس ٣٤٨: (٦/ شوال / ١٤٢٧هـ).

أ _ إما لأجل أن العمل عليها هو مقتضى الاحتياط، فمن باب الاحتياط يعملون بالحالة السابقة وليس لأجل أنها حالة سابقة، كما لو فرض أن أحد الأقرباء كان يعقد في كل عام مجلساً خاصاً في مناسبة معينة وشككنا في هذا العام هل يعقد ذلك المجلس أو لا، فإنه نذهب إليه رغم عدم علمنا بعقد المجلس، وما ذاك إلا للاحتياط رعاية لعلاقة القرية والرحم.

ب _ أو لأجل حصول الاطمئنان ببقاء الحالة السابقة.

ج _ أو لأجل حصول الظن الشخصي أو على الأقل النوعي ببقائها.

د _ أو لأجل الانسياق مع الغفلة وعدم الالتفات، كما هو الحال في جميع الحيوانات غير الإنسان، فإنها تعمل على طبق الحالة السابقة من باب الفطرة والغريزة، وليس من باب قضاء العقل بعد الالتفات، بل إن الإنسان أحياناً يعمل على طبق الحالة السابقة من باب الغفلة أيضاً، فالانسياق مع الغفلة قضية لا تختص بالحيوانات بل تعم الإنسان أحياناً أيضاً.

هذه هي مناشئ العمل على طبق الحالة السابقة، ومن الواضح أن هذا لا ينفعنا، إذ هو لا يثبت العمل على طبقها بما هي حالة سابقة وإنما يثبت لزوم العمل بها في خصوص الموارد المذكورة، أما إذا فرض الشك في بقاء الحالة السابقة من دون اقتضاء الاحتياط العمل بها، ولم يوجد اطمئنان أو ظن ببقائها، كما لا توجد غفلة، إنه في مثل هذه الحالة لا يقتضي الوجه المذكور لزوم العمل على طبق الحالة السابقة، فالوجه المذكور أخص من المدعى.

٢ _ إنه مع التّنزل وافترض عمل العقلاء على طبق الحالة السابقة بما هي

حالة سابقة من دون اختصاص ببعض الموارد فيمكن أن نقول: إن هذه السيرة مردوع عنها، إما بواسطة الآيات الناهية عن اتباع غير العلم _ فإنها بعمومها تعم السيرة على العمل بالحالة السابقة، إذ أقصى ما يوجد ظن أو شك في بقاءها ولا

يوجد علم بذلك _ أو بواسطة النصوص الدالة على أن الوظيفة عند عدم العلم بالتكليف هي البرائة،^(١) فإنها بإطلاقها تعمّ السيرة في المقام وتدل على أن الوظيفة فيها هي البرائة دون الاستصحاب.

إذن السيرة المذكورة ليست ممضاة بل هي مردوع عنها إما بما دلّ على النهي عن اتباع غير العلم^(٢) أو بما دلّ على البرائة عند عدم العلم.

(١) يعني على رأي الأصوليين، أو الاحتياط على رأي الأخباريين على الخلاف في المسألة.
(٢) يمكن التعليق على ما أفاده بأن رادعية الآيات عن السيرة قد رفضها الشيخ المصنف في مبحث حجية الخبر وأجاب عنها بثلاثة وجوه، هي:
١ - إن الآيات ناظرة إلى خصوص أصول الدين، ففيها لا يجوز اتباع غير العلم وليس في جميع الموارد.

٢ - إنه مع التّنزل يمكن أن يقال: إنها منصرفة إلى خصوص الظن الذي لم يقم على حجّيته دليل، وخبر الثقة حيث إن العقلاء يعملون به فيكون قد دلّ الدليل على حجّيته فلا يكون مشمولاً لعموم الآيات.

٣ - إن رادعية الآيات عن السيرة غير ممكنة لأنها دورية، فإن رادعتها للسيرة فرع عدم كون السيرة مخصّصة للآيات، وكونها غير مخصّصة لعموم الآيات فرع كون الآيات رادعة عن السيرة، وبذلك تكون رادعية الآيات عن السيرة متوقفة على رادعتها عن السيرة.

وكان من المناسب التمسك بهذه الوجوه الثلاثة في المقام أيضاً، فيقال هكذا: إن الآيات لا يمكن أن تكون رادعة عن السيرة في المقام، لأنها مختصة بأصول الدين أو أن إطلاقها منصرف إلى خصوص الظن الذي لم يقم على حجّيته دليل، والاستصحاب قد قام على حجّيته دليل، وهو السيرة، أو يقال: إن الرادعية غير ممكنة لأنها دورية.

وبالجملة: إن الشيخ المصنف كما رفض رادعية الآيات عن السيرة في مبحث حجية الخبر للوجوه الثلاثة كذلك من المناسب رفض الرادعية في المقام للوجوه الثلاثة المذكورة لعدم الفرق من هذه الناحية.

الوجه الثاني:

أن يتمسك بالظن، فيقال: إن الشيء إذا كان ثابتاً في الزمان السابق فيحصل الظن ببقاءه في الزمان اللاحق، باعتبار أن الغالب فيما ثبت سابقاً استمراره وبقاؤه.

وناقش الشيخ المصنف ذلك بمناقشتين:

١ _ لا نسلم أن الثبوت السابق يوجب الظن الشخصي أو النوعي بالبقاء لاحقاً، إذ لا وجه للظن بالبقاء إلا دعوى أن الغالب فيما ثبت سابقاً هو الاستمرار، ونحن ننكر هذه الغلبة، فإن الشيء الثابت سابقاً كما يمكن أن يكون مستمراً بقاءً يمكن أن لا يكون مستمراً.

٢ _ إنه لو سلمنا الغلبة المذكورة وسلمنا تحقق الظن بالبقاء فلا نسلم حجية الظن المذكور، إذ لا دليل خاص على حجته، بل أن الدليل العام قد قام على عدم حجته، وهو الآيات الناهية عن اتباع غير العلم أو غيرها.

الوجه الثالث:

التمسك بدعوى الإجماع كما جاء ذلك في مبادئ الوصول للعلامة الحلي،^(١) ونقل _ أي الإجماع _ عن غيرها، فالعلامة له كتاب في علم الأصول باسم مبادئ الوصول إلى علم الأصول، وقد ادعى في الكتاب المذكور إجماع الفقهاء على إجراء استصحاب الحكم السابق، وذكر في هذا المجال: إنه لولا الإجماع يكون الحكم ببقاء الحالة السابقة ترجيحاً بلا مرجح، إذ الحكم بالبقاء ليس بأولى من الحكم بعدم البقاء، فالإجماع إذن هو المرجح للحكم بالبقاء على الحكم بعدم البقاء.

وناقش الشيخ المصنف هذا الوجه بمناقشتين:

١ _ إن اتفاق الفقهاء لم يثبت تحققه، كيف والمسألة خلافية، فالبعض ذهب إلى عدم حجية الاستصحاب مطلقاً، وبعض آخر ذهب إلى التفصيل وإنه حجة في باب الموضوعات دون الأحكام، أو أنه حجة في موارد الشك في الراجع دون موارد الشك في المقتضي، أو غير ذلك من التفاصيل، ومع هذا الخلاف كيف يدعى الإجماع بمعنى الاتفاق.

٢ _ إنه لو سلمنا الإجماع بمعنى الاتفاق فيمكن أن نقول: إن الإجماع المذكور ليس إجماعاً تعبدياً، أي ليس هو كاشفاً عن موافقة المعصوم عليه السلام، ومن الواضح أن الإجماع إنما يكون حجة لو كان كاشفاً عن موافقة المعصوم عليه السلام ووصول الحكم منه يداً بيد وطبقة عن طبقة، وهو إنما يكشف عن ذلك لو لم يكن محتمل المدرك، أما مع احتمال المدرك فلا يحصل الجزم بوصول الحكم إلى المجمعين من الإمام عليه السلام، ومن المعلوم أنه في المقام نحتمل وجود مدارك متعددة لإجماع المجمعين، فيحتمل أن بعضهم حكم بحجية الاستصحاب لأجل السيرة العقلائية، والبعض الآخر ذهب إلى الحجية لأجل الظن، والبعض الثالث ذهب إلى الحجية لأجل الأخبار، وهكذا، ومعه فلا جزم بوصول مضمون السيرة من الإمام عليه السلام يداً بيد.

هذا لو كان الإجماع المدعى هو الإجماع المحصل^(١).

وأما لو كان هو المنقول فهو لو سلمنا حجيته في حد نفسه _ وقد تقدم في مبحث حجية الإجماع الإشكال في حجيته _ فلا نسلم بحجيته

(١) لا يخفى أن الشيخ المصنف في عبارة الكتاب قدم المناقشة الثانية على الأولى، وكان المناسب أن يصنع كما صنعنا.

في خصوص المقام لأجل المناقشتين المذكورتين، أي لأجل وجود الخلاف واحتمال كونه مدرَكياً.

والخلاصة من كل ما تقدّم أن الوجوه الثلاثة المذكورة لإثبات حجية الاستصحاب مرفوضة، لأن كل واحد منها قابل لأن يناقش بمناقشتين.

توضيح المتن:

بل ذوي الشعور: المقصود من الشعور الفطرة والغريزة.

رجاءً واحتياطاً: العطف تفسيري.

للظن بالبقاء فعلاً: أي شخصاً.

مع إمكان أن لا يدوم: المناسب: رغم أنه يمكن أن لا يدوم.

وهو غير معلوم: أي تحقق الغلبة المذكورة أمر غير معلوم.

وقد نقل عن غيره: المناسب: عن غيرها، أي غير المبادئ.

وفيه أن تحصيل الإجماع: يعني التبّدي الكاشف عن موافقة

المعصوم عليه السلام.

خلاصة البحث:

استدل على حجية الاستصحاب بوجوه أربعة، يمكن مناقشة كل واحد من

الثلاثة الأوّل بمناقشتين، والوجه الصحيح هو الرابع كما سيتضح.

والوجه الأوّل هو سيرة العقلاء.

ويردّه عدم التسليم بانعقاد السيرة على العمل بالحالة السابقة بما هي حالة

سابقة، مضافاً إلى أن السيرة المذكورة مردوع عنها بنحوين من النصوص.

والوجه الثاني هو الظن بالبقاء.

ويردُّه عدم التسليم بتحَقُّق الظن، ومع التَّنَزُّل لا دليل على حجية الظن المذكور، بل إن الدليل قائم على عدم حجيته.
والوجه الثالث هو الإجماع.
ويردُّه أن الاتفاق غير متحقِّق، وعلى تقدير تحَقُّقه هو لا يكشف عن موافقة المعصوم عليه السلام بعد احتمال المدركة.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

وقد استدل عليه بوجوه:

الأوَّل: استقرار بناء العقلاء على العمل على طبق الحالة السابقة، وحيث لم يردع عنه الشارع فيثبت الامضاء.
وفيه:

١ _ منع استقرار بنائهم على ذلك تعبِّداً، بل إما رجاءً واحتياطاً، أو اطمئناناً بالبقاء، أو ظناً ولو نوعاً، أو غفلةً، كما هو الحال في الحيوانات، بل في الإنسان أحياناً.

٢ _ سلَّمنا لكن الردع متحقِّق بالنهي عن اتِّباع غير العلم وبما دلَّ على ثبوت البراءة أو الاحتياط في موارد الشكِّ في التكليف.
الثاني: إن الثبوت في السابق موجب للظن به في اللاحق.
وفيه:

١ _ منع تحَقُّق الظن المذكور، فإنه لا وجه له إلا كون الغالب فيما ثبت هو دوامه، ولكن ذلك ليس مسلماً.

٢ _ ولو سلَّم فلا دليل خاص على اعتباره بل إن الدليل العام يقتضي العدم.

الثالث: دعوى الإجماع عليه، كما عن المبادئ، وقد نقل عن

غيرها.

وفيه:

١ _ إن تحصيل الإجماع في هذه المسألة التي لها مبان مختلفة أمر في غاية الإشكال.

٢ _ هذا مع فرض تحقق الاتفاق، وهو غير ثابت بعد ذهاب البعض إلى عدم حجتيه مطلقاً أو في الجملة.

هذا في الإجماع المحصل.

وأما المنقول فهو مردود لذلك لو قلنا بحجتيه لولا ذلك.

* * *

قوله **بَيِّنْهُ** :

«الوجه الرابع...، إلى قوله: وقد انقذح بما
ذكرنا...»^(١).

الوجه الرابع: الأخبار المستفيضة:

وهذا الوجه هو الصحيح والعمدة في نظر الشيخ المصنف، وهو
عبارة أخرى عن الأخبار المستفيضة.^(٢) ومن تلك الأخبار ما يلي:

الرواية الأولى:

وهي صحيحة زرارة الأولى. وقد نقلها الشيخ المصنف في عبارة
الكتاب باختلاف يسير مع ما هو المثبت في وسائل الشيعة.
ونصُّ الرواية كما في الوسائل هكذا: محمد بن الحسن بإسناده
عن الحسين بن سعيد، عن حماد، عن حريز، عن زرارة، قال: قلت له:
الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقة والخفقتان^(٣) عليه الوضوء؟

(١) الدرس ٣٤٩ و ٣٥٠: (٧ و ٨ / شوال / ١٤٢٧ هـ).

(٢) الإستفاضة هي درجة دون التواتر بقليل.

(٣) خفق: حرك رأسه إلى الأسفل قبيل النوم.

ثم إنه لا يخفى وجود شيء من التسامح في تعبير زرارة في مقام صياغته للسؤال،
فإنه قد افترض في البداية أن الرجل قد نام وهو على وضوء، وبعد فرض كونه
قد نام لا معنى لقوله بعد ذلك: أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟
وعليه يلزم أن يكون المقصود من كونه قد نام انشغاله بمقدمات النوم.

فقال: «يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فإذا نامت العين والأذن والقلب وجب الوضوء».

قلت: فإن حرك إلى جنبه شيء ولم يعلم به، قال: «لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بين، وإلا فإنه على يقين من وضوءه، ولا تنقض^(١) اليقين أبداً بالشك، وإنما تنقضه يقين آخر»^(٢).

والكلام في الصحيحة المذكورة يقع في عدة جهات:

الجهة الأولى: البحث عن سندها.

والمشكلة في الرواية المذكورة أنها مضمرة، بمعنى أنه لم يذكر أن الشخص الذي ينقل عنه زرارة هو الإمام عليه السلام، إذ هو قد عبّر هكذا: قلت له، ولعلّ الضمير يرجع إلى غير الإمام عليه السلام، ومعه قد يقال بعدم حجيتها.

وهذه مشكلة عامة تعمّ جميع المضمّرات لا خصوص الرواية المذكورة. وقد أجاب غير واحد من الأعلام، ومنهم الشيخ المصنف بأن الراوي بعد ما كان هو زرارة، الذي هو رجل في غاية الجلالة ويعدّ من الطبقة الأولى من أصحاب الأئمة عليهم السلام، ولا يليق به أن يروي عن غير الإمام عليه السلام فنفس هذا يصير قرينة على كون الشخص المسؤول هو الإمام عليه السلام وليس شخصاً آخر.

ويمكن أن يدعم هذا بأننا نلاحظ من زرارة مزيد اهتمام في مقام السؤال، الأمر الذي يؤكّد كون الشخص المسؤول هو الإمام عليه السلام.

أما ماذا يراد من مزيد الاهتمام؟ أجمل الشيخ المصنف كلامه من هذه الناحية. ويمكن أن يقال: إن في مقصوده احتمالين: -

(١) في بعض نسخ الحديث: ينقض، أي بالياء دون التاء.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٤٥/ الباب ١ من أبواب نوقض الوضوء / الحديث ١.

- ١ - إن زرارة قد أبدى مزيداً من الأدب والاحترام مع الشخص المسؤول، الأمر الذي يتناسب مع كون الشخص المسؤول هو الإمام عليه السلام.
 - ٢ - إن زرارة قد انتهز الفرصة وأخذ يذكر شقوقاً متعددة في مقام السؤال، وهذا لا يتناسب إلا مع كون الشخص المسؤول هو الإمام عليه السلام.
- والخلاصة: إنه لا مشكلة من ناحية الاضمار بعدما كان الراوي من أجلّة الأصحاب.^(١)

(١) ينبغي الالتفات إلى أن المشكلة السندية ليست واحدة بل هي ثتان، هما:

- ١ - مشكلة الاضمار.
 - ٢ - ومشكلة أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد.
- أما مشكلة الاضمار فهناك حلٌّ معروف لها، وهو ما أشار إليه الشيخ المصنف من أن كون الراوي من أجلّة الأصحاب هو بنفسه قرينة على كون المسؤول هو الإمام عليه السلام. ولكن هذا نصف حلٍّ وليس حلاً كاملاً، أي هو يحلُّ المشكلة في خصوص حالة كون الراوي من أجلّة دون ما إذا لم يكن كذلك.
- ويمكن أن نذكر جوابين آخرين تثبت بكل واحد منهما لو تمَّ حجية جميع المضمرات من دون تفصيل، وقد أشرنا إليهما في كتاب دروس تمهيدية في القواعد الرجالية (ص ٢١٢).
- إذن الحلول لمشكلة المضمرات ثلاثة، اثنان يحلان المشكلة في جميع المضمرات، وواحد يحلّها في قسم منها.
- هذا بالنسبة إلى مشكلة الاضمار.
- وأما مشكلة أحمد فتوضيحا أن الحسين بن سعيد وحماداً وحريزاً وإن كانوا ثقات ولا مشكلة من ناحيتهم إلا أنه لا بدّ من ملاحظة طريق الشيخ إلى الحسين بن سعيد.
- وإذا رجعنا إلى التهذيب ١: ٨ / الحديث ١١ وجدناه يقول: وبهذا الإسناد عن الحسين بن سعيد عن حماد عن حريز عن زرارة، أي وبالإسناد السابق في حديث رقم ٨ حيث يقول فيه هكذا: ما أخبرني به الشيخ أيده الله، عن أحمد بن محمد بن الحسن، عن أبيه، عن محمد بن الحسن الصفار، عن أحمد بن محمد بن عيسى، وعن الحسين بن الحسن بن أبان جميعاً عن الحسين بن سعيد عن...

⇒ وهذا السند لا مشكلة فيه سوى أحمد بن محمد بن الحسن، الذي هو أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد الأشعري القمي، فإنه لم يذكر بتوثيق، وقد وصلت كثير من الروايات والأصول بواسطته فكيف الحل؟ وكيف التغلب على المشكلة من ناحيته؟

إنه في هذا المجال إذا أمكننا الحكم بوثاقته ولو من جهة كونه من مشايخ الإجازة فذاك هو المطلوب، وأما إذا لم نقل بكفاية شيخوخة الإجازة في إثبات الوثاقة فيمكن أن نسلط طريقاً آخر، وذلك بالرجوع إلى فهرست الشيخ في ترجمة الحسين بن سعيد، حيث نجده يذكر طريقاً صحيحاً إلى جميع كتبه ورواياته، فنعوض بهذا الطريق الصحيح عن ذلك الطريق الضعيف، فلاحظه حينما يقول: (أخبرنا بكتبه ورواياته ابن أبي جيد القمي عن محمد بن الحسن عن الحسين بن الحسن بن أبان عن الحسين بن سعيد).

وأخبرنا بها عدة من أصحابنا عن محمد بن علي بن الحسين عن أبيه ومحمد بن الحسن ومحمد بن موسى بن المتوكل عن سعد بن عبد الله والحميري عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد). (فهرست الشيخ الطوسي / اعداد مكتبة المحقق الطباطبائي: ١٥٠ / رقم الترجمة ٢٣٠).

وهذا يدل على أن للشيخ في كتاب الفهرست طريقين إلى كتب وروايات الحسين بن سعيد، وإذا كان الأول محلاً للإشكال من ناحية ابن أبي جيد، حيث لم يذكر بتوثيق فيكفينا الطريق الثاني.

وإذا قلت: لعل روايتنا التي نحن بصدد تصحيح سندها هي قد رويت بالطريق السابق المذكور في التهذيب بينما بقية روايات الحسين بن سعيد قد رويت بالطريق المذكور في الفهرست.

قلت: إن ظاهر تعبير الشيخ أخبرنا بكتبه ورواياته أن جميع روايات الحسين قد رويت بطريق الفهرست لا بعضها.

إن قلت: هذا صحيح ولكن من قال أن روايتنا هي من جملة روايات الحسين بن سعيد، فلعل أحمد بن محمد بن الوليد قد كذب على الحسين ونسب هذه الرواية إليه؟

قلت: إن هذه الرواية هي موجودة في كتب الحسين بن سعيد حتماً، بقرينة أن الشيخ في التهذيب قد ابتداء السند بالحسين، وقد ذكر في بداية المشيخة أنه كلما ابتداء السند بشخص معين فقد أخذ الرواية من كتابه. (لاحظ مقدمة المشيخة المذكورة في نهاية الجزء العاشر من تهذيب الأحكام).

الجهة الثانية: البحث عن دلالة الصحيحة.

وليس المقصود البحث عن دلالتها على حجية الاستصحاب في خصوص باب الوضوء، فإن ذلك تدلّ عليه بوضوح بلا حاجة إلى تقريب وبيان، إذ هي قالت: وإلا فإنه على يقين من وضوءه، ولا ينقض اليقين بالشك، وإنما المقصود دلالتها على الحجية بلحاظ جميع الموارد من دون اختصاص بباب الوضوء ليكون ذلك قاعدة عامة يتمسك بها في جميع الموارد.

وفي هذا المجال ذكره عليه السلام أن زرارة قال للإمام عليه السلام: فإن حُرِّك في جنبه شيء وهو لا يعلم، فأجاب عليه السلام بقوله: «لا»، يعني لا يجب عليه الوضوء، ثم قال عليه السلام: «حتى يجيء من ذلك أمر بين وإلا فإنه...»، ومن المعلوم أن كلمة (وإلا) مركبة من إن الشرطية ولا، أي وإن لم يستيقن أنه قد نام، ونحن نعرف أن كلمة إن الشرطية تحتاج إلى فعل الشرط وإلى جزاء، وفعل الشرط واضح ومعلوم ولا خلاف فيه، وهو: وإن لم يستيقن أنه قد نام، والكلام هو في جواب الشرط، والاحتمالات فيه ثلاثة، وعلى الأول منها يثبت المطلوب _ وهو دلالة الصحيحة على حجية الاستصحاب في جميع الموارد _ بينما على الاحتمالين الآخرين لا يثبت، ومن هنا يلزمنا أن نحاول إثبات الاحتمال الأول وإبطال الاحتمالين الآخرين.

ونعود إلى الاحتمالات الثلاثة، ونذكرها كما يلي:

- ١ _ أن يكون الجواب محذوفاً، وقد حذف لوضوحه، فإن زرارة سأل الإمام عليه السلام وقال: فإن حُرِّك في جنبه شيء، فأجاب الإمام عليه السلام بقوله: «لا»، يعني لا يجب عليه الوضوء، إنه من هذا سوف نستفيد جزاء الشرط، وتقديره: وإن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء.
- إذن الجواب هو: فلا يجب عليه الوضوء، وقد حذف لوضوحه من خلال

كلمة لا، نعم إنه قد حذف وأقيمت علته مقامه، فجملة فإنه على يقين من وضوءه... هي تعليل لذلك الجواب المحذوف، وقد أقيم مقامه بعد حذفه، وما دامت الجملة المذكورة تعليلًا للجواب المحذوف فنتمسك بعموم التعليل، فكما أنه في جملة لا تأكل الرمان لأنه حامض نتمسك بعموم التعليل كذلك في المقام نتمسك بعموم التعليل لإثبات وجوب الأخذ باليقين السابق في كل مورد من دون اختصاص بمورد اليقين بالوضوء.

وإذا سألت: إن هذا الاحتمال هل له نظائر في اللغة العربية؟ أي هل يوجد في اللغة العربية حذف الجواب وإقامة علته مقامه؟ والجواب: إننا لا نحتاج إلى نظائر بعد ما كان ما ذكرناه أمراً وجيهاً ومقبولاً بحسب الفهم والذوق العربي.

هذا مضافاً إلى أن له نظائر، من قبيل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾،^(١) فإن جملة ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾، تعليل لجواب مَنْ، والتقدير: وَمَنْ كَفَرَ فلا يضرُّ الله شيئاً فإنه غني عن العالمين.

والخلاصة أنه على الاحتمال الأول تكون جملة فإنه على يقين من وضوءه، ولا تنقض اليقين بالشكّ تعليلًا للجواب المحذوف فيتمسك بعموم التعليل لإثبات حجية الاستصحاب في جميع الموارد.

٢ _ أن يكون الجواب نفس جملة «فإنه على يقين من وضوءه ولا تنقض اليقين بالشكّ»، وبناءً عليه لا يمكن التمسك بفكرة عموم التعليل، إذ لا يوجد تعليل بناءً على هذا لیتمسك بعمومه.

ولكن هذا الاحتمال ضعيف في حدّ نفسه، فإن الجملة المذكورة لا يمكن أن تكون جواباً إلا بعد تحويلها من خبرية إلى إنشائية، ومن الواضح أن هذا مطلب هو في حدّ نفسه ضعيف.

أما لماذا نحتاج إلى تحويل الجملة من خبرية إلى إنشائية؟ ذلك لأنه من دون التحويل المذكور يصير المعنى هكذا: فإن لم يستيقن أنه قد نام فهو له يقين بالوضوء، ومن الواضح أن كون الشخص ذا وضوء لا يصلح أن يكون جواباً لعدم الاستيقان بالنوم، وهذا نظير أن يقال: إن لم يستيقن أنه قد نام فالساعة الآن هي العاشرة، إنه لا ربط لهذا بذاك، وإنما المناسب للجواب أن يقال: إن لم يستيقن أنه قد نام فيلزمه الحكم ببقاء وضوءه، أي بقاء ما كان على يقين منه.

٣ _ أن يكون الجواب جملة «ولا تنقض اليقين بالشك»، وأما جملة «فإنه على يقين من وضوءه»، فقد ذكرت تمهيداً وتوطئة للجواب المذكور.

يبقى أن المناسب لجواب الشرط ذكر الفاء دون الواو فما هو الرد؟ يمكن الجواب بأن الفاء نقلت من الجواب إلى التمهيد، فذكرت في الجملة الممهّدة، أعني جملة «فإنه على يقين من وضوءه».

ولا يخفى أن هذا الاحتمال أضعف من سابقه، لأنه يحتاج إلى أكثر من تأويل وتوجيه كما أوضحنا.

وبهذا يتّضح أن المتعين هو الاحتمال الأول الذي يصح بناءً عليه التمسك بفكرة عموم التعليل لإثبات حجية الاستصحاب في جميع الموارد.

وبكلمة أخرى: إنه بناءً على هذا الاحتمال يكون مقصود الإمام عليه السلام إدخال المورد تحت قاعدة كلية، وهي أن كل يقين _ من دون خصوصية لليقين بالوضوء _ لا يجوز نقضه بالشك، أي إنه يريد التعليل بقضية كلية مرتكزة في أذهان العقلاء لا تختصّ بخصوص يقين بالوضوء.

توضيح المتن:

وإذا نامت العين والأذن: الوارد في الحديث: فإذا نامت العين والأذن والقلب وجب الوضوء.

وهذه الرواية وإن كانت مضمرة: هذا إشارة إلى الجهة الأولى.

وتقريب الاستدلال بها: هذا إشارة إلى الجهة الثانية.

عرفاً في النهي: أي لا ريب في ظهوره عرفاً.

ثم إن هذه إشارة إلى الاحتمال الأول في جواب الشرط.

نقض اليقين بشيء: أي بأي شيء لا بخصوص الوضوء.

وإنه بصدد بيان... عطف تفسير على سابقه.

المستفاد: صفة للجزاء.

واحتمال أن: إشارة إلى الاحتمال الثاني وردّه.

إلا بإرادة لزوم العمل: أي إلا بتفسيره بالحكم التكليفي، وهو إلى

الغاية بعيد لأنه يستلزم تحويل الجملة الخبرية إلى إنشائية.

وأبعد منه: هذا إشارة إلى الاحتمال الثالث وردّه.

خلاصة البحث:

الدليل الرابع على حجية الاستصحاب هو الأخبار، وأولها:

١ _ صحيحة زرارة وهي لا مشكلة فيها من حيث إضمارها بعد

كون الراوي من أجلة الأصحاب الذين لا تليق بهم الرواية عن غير الإمام عليه السلام.

وتدل أيضاً حجية الاستصحاب في جميع الموارد تمسكاً بعموم

التعليل، والاحتمالان الآخران ضعيفان.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الوجه الرابع:

وهو العمدة في الباب، أعني الأخبار المستفيضة التي منها:

الأولى: صحيحة زرارة: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء،

أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: «يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فإذا نامت العين والأذن والقلب وجب الوضوء».

قلت: فإن حُرِّك إلى جنبه شيء ولم يعلم به، قال: «لا، حتّى

يستيقن أنه قد نام، حتّى يجيء من ذلك أمر بيّن، وإلا فإنه على يقين من وضوءه، ولا تنقض اليقين أبداً بالشك، وإنما تنقضه بيقين آخر».

والكلام فيها في جهات:

١ _ إن هذه الرواية وإن كانت مضمرة إلا أن إضمارها لا يضرُّ

باعتبارها بعد ما كان المضمّر زرارة الذي لا يليق به الاستفتاء من غير الإمام عليه السلام لاسيّما مع هذا الاهتمام.

٢ _ وتقريب الاستدلال بها أن ظاهر قوله عليه السلام: «وإلا فإنه على يقين...»

عرفاً النهي عن نقض أي يقين بالشكّ وأنه بصدّد بيان علة الجزاء المقدّر المستفاد من قوله عليه السلام لا، في جواب فإن حُرِّك في جنبه...، وهو اندراج اليقين والشكّ في مورد السؤال في القضية الكلية الارتكازية التي لا تختصّ بباب دون باب.

واحتمال أن يكون الجزاء قوله عليه السلام: «فإنه على يقين...»، غير سديد، فإنه

لا يصحُّ إلا بإرادة لزوم العمل على طبق يقينه، وهو بعيد إلى الغاية.

وأبعد منه كون الجزاء قوله: «ولا ينقض...»، وقد ذكر فإنه على

يقين للتمهيد.

قوله ﷺ :

«وقد انقذح بما ذكرنا...، إلى قوله: فإن قلت:
نعم ولكنه...»^(١).

تكرار وإضافة:

ذكرنا فيما سبق أن احتمال اختصاص الصحيحة بخصوص باب
الوضوء أمر ضعيف للتمسك بعموم التعليل بالأمر الارتكازي الذي لا
يختص بمورد دون آخر. والآن نعود من جديد ونقول: إن احتمال
اختصاص الصحيحة باب الوضوء أمر ضعيف، وذلك لوجه ثلاثة:

١ _ ما تقدمت الإشارة إليه، وهو أن فقرة «فإنه على يقين من
وضوءه ولا ينقض اليقين بالشك أبداً» تعليل للجواب المحذوف فيتمسك
بعموم التعليل لإثبات تعميم حجية الاستصحاب لجميع الموارد. وهذا
تكرار لما سبق، وليس شيئاً جديداً.

٢ _ إن كبرى «ولا ينقض اليقين بالشك» قد طبّقها الإمام عليه السلام في
روايات أخرى في موارد أخرى غير الوضوء، كباب النجاسة والطهارة
الخشية، وباب الشك في عدد ركعات الصلاة، وغير ذلك مما تأتي
الإشارة إليه في الروايات فيما بعد إن شاء الله تعالى، فإن هذا التطبيق
يمكن أن يفهم منه أن المراد بقضية «ولا ينقض اليقين بالشك» العموم
دون خصوص باب الوضوء.

(١) الدرس ٣٥١: (١٢/ شوال/ ١٤٢٧هـ).

وقد جعل **مَنْزُوعٌ** هذا الوجه مؤيداً لا دليلاً، والوجه في ذلك واضح، فإن من المحتمل اختصاص القضية المذكورة بالموارد الثلاثة أو الأربعة المذكورة دون جميع الموارد.

٣ - إن اللام في كلمة اليقين «ولا ينقض اليقين بالشك» هي جنسية تعمُّ جميع أفراد اليقين، فإن الأصل فيها - اللام - أن تكون جنسية. ومجرد سبق كلمة اليقين مقيّدة بالوضوء في القضية الأولى الصغرى «فإنه على يقين من وضوءه» لا يصلح أن يكون قرينة على حملها على العهد دون الجنس.^(١)

بل نتمكن أن نقول: إن كلمة اليقين في الصغرى هي مطلقة وليست مقيّدة بالوضوء، وبذلك يكون الحدُّ الأوسط هو كلمة اليقين لا اليقين بالوضوء.

(١) في هذا المجال يمكن أن يعلّق بما يلي:

١ - إن دعوى أن الأصل في اللام هو الجنس لا نعرف مدركاً لها، بل هي دعوى بلا مدرك.

٢ - إن هذه الدعوى تنافي ما تقدّم منه في مبحث الفاظ العموم، حيث ذكر هناك أن الأصل في اللام أن تكون للتزيين، حيث قال ما نصه: (فالظاهر أن اللام مطلقاً تكون للتزيين)، كما في الحسن والحسين **عليهما السلام**، واستفادة الخصوصيات إنما تكون بالقرائن التي لا بدّ منها لتعيينها على كل حال).

٣ - إننا نسلّم أن الأصل في اللام هو الجنس، ولكن تقدّم اليقين المقيّد بالوضوء كيف لا يصلح أن يكون موجباً لرفع اليد عن مقتضى الأصل، فإن ظهور اللام في الجنس يتزعزع ويصير مجملاً لا حتفاً بما يصلح للقرينة.

٤ - إنه كان من المناسب التمسك بكلمة أبدأ، فإنها تدل على التعميم بلحاظ جميع موارد اليقين.

ولعلّه إلى بعض هذا أو كله أشار **مَنْزُوعٌ** بالأمر بالفهم.

أما كيف تكون كلمة اليقين مطلقة والحال أنها قد قُيدت بالوضوء وقيل: وإلا فإنه على يقين من وضوءه؟ ذلك بيان أن بالإمكان أن يقال: إن الجار والمجرور _ أعني من وضوءه _ ليس متعلقاً بكلمة يقين بل بكلمة على أو على يقين التي هي في قوة كائن أو مستقر، بأن يكون المقصود هكذا: فإنه كائن من جهة وضوءه على يقين، وهذا نظير قولك: أنا على ثقة من زيد، أي أنا من ناحية زيد على ثقة. إنه بناءً على هذا يلزم أن يكون الحد الأوسط المتكرر هو اليقين لا اليقين بخصوص الوضوء.

الجهة الثالثة: تفصيل الشيخ الأعظم:

إن الشيخ الأعظم في الرسائل فصل في حجية الاستصحاب بين ما إذا كان الشك في بقاء الحالة السابقة لأجل الشك في المقتضى فلا يجري، وبين ما إذا كان لأجل الشك في طرو المانع فيجري.

توضيح ذلك: إن الشك في بقاء المتيقن السابق تارة يكون لأجل الشك في مقدار استعداده، فلأجل احتمال انتهاء مقدار استعداده يشك في بقاءه، وأخرى لا يكون الشك في مقدار استعداده، بل إن استعداده للبقاء أمر جزمي، وإنما يشك في بقاءه لاحتمال طرو المانع.

مثال الأول: ما إذا فرض وجود شخص عمره (١٠٠) سنة مثلاً، فإنه بعد مضي فترة قد نشك في بقاءه على الحياة، وليس هذا الشك لأجل احتمال اصطدامه بسيارة مثلاً أو ما شاكل ذلك، بل لأجل احتمال انتهاء استعداده.

ومثاله الشرعي: ما إذا شك في بقاء خيار الغبن بعد اطلاع المغبون عليه _ أي الغبن _ والتماهل في إعماله، فإنه قد يشك في بقاءه لاحتمال أن استعداده للبقاء قصير وليس طويلاً يستمر إلى ساعات وأيام، بل ينتهي بفترة قليلة بعد الاطلاع عليه.

ومثال الثاني: ما إذا فرض وجود شاب قوي مثلاً، وشككنا بعد فترة في بقاءه على قيد الحياة، فإن سبب الشك ليس احتمال انتهاء استعدادة، بل لاحتمال اصطدامه بسيارة وموته بسبب ذلك مثلاً.

ومثاله الشرعي: خيار الحيوان الذي يعلم بثبوت الاستعداد له للبقاء ثلاثة أيام، ولكن قد يطرأ الشك في بقاءه في اليوم الثاني لأجل احتمال اسقاطه من طرف صاحبه.

إنه في الأول لا يجري الاستصحاب بينما في الثاني يجري.

أما ما هو الوجه في هذا التفصيل؟ ذكر الشيخ الأعظم في وجهه أن الروايات عبّرت بكلمة النقص وقالت: لا تنقض اليقين بالشك، والنقض يراد به إزالة الهيئة الاتصالية، نظير قولك: نقضتُ الحبل، حيث إنه توجد هيئة اتصالية خاصة بين خيوط الحبل فإذا ما أزيلت صدق النقص. هذا هو المعنى الحقيقي له، ولكن حيث إن هذا لا يمكن أن يكون هو مراد الروايات، باعتبار أن اتصال اليقين قد زال بشكل قهري بسبب حصول الشك، فيدور الأمر _ بعد تعذر إرادة المعنى الحقيقي للنقص _ بين معنيين مجازيين:

أحدهما: أن يراد من اليقين خصوص المتيقن الذي له استعداد البقاء والاستمرار.

ثانيهما: أن يراد منه المتيقن الأعم الجامع بين ما له استعداد البقاء وما ليس له ذلك.

وحيث إن الأقرب إلى المعنى الحقيقي المتعذر هو الأول فيلزم أن يكون المراد لقاعدة أنه بعد تعذر إرادة المعنى الحقيقي يتعين المصير إلى أقرب المجازات.

وبذلك تختص روايات الاستصحاب بخصوص ما إذا كان المتيقن له

استعداد البقاء، فهو يفسر اليقين بالمتيقن، وبعد ترددّه بين احتمالين يحمله على المتيقن الذي له اقتضاء البقاء لكونه الأقرب إلى المعنى الحقيقي المتعذر. هذا حصيلة ما ذكره الشيخ الأعظم.

والشيخ المصنف لم يرتض هذا، وذكر ما حاصله: إنه لا داعي لتفسير اليقين بالمتيقن ليدور أمره بين احتمالين، ومن ثمّ يتعين الأوّل لأنه الأقرب إلى المعنى المجازي المتعذر، بل يمكن أن نقول: إن كلمة النقض مسندة إلى نفس كلمة اليقين، باعتبار أنه يمثل حالة ثبات في النفس واستقرار واستحكام وعدم تزلزل، بخلاف الظن والشكّ فإنه ليس فيهما هذا الاستحكام.

ولأجل أن في اليقين استحكاماً وقوة صحّ نسبة النقض إليه حتّى لو كان متعلقاً بما ليس له اقتضاء البقاء والاستمرار، فالمدار ليس على ملاحظة استحكام المتيقن، بل على استحكام نفس اليقين.

ولذا ترى أنه يصحّ أن تقول: انتقض اليقين باشتعال السراج، فيما إذا حصل الشكّ في بقاء اشتعاله بسبب احتمال قلة الزيت في حدّ نفسه وانتهائه، بينما ترى أنه لا يصحّ أن تقول: نقضت الحجر من مكانه فيما إذا كان كبيراً وله استعداد البقاء لفترة طويلة، إنه رغم هذا لا يصح نسبة النقض إلى الحجر.

وهذا نفهم منه أن تمام النكتة في صحة إسناد النقض إلى اليقين ليس ملاحظة متعلّقه كي تختصّ الأحاديث بما له استعداد البقاء، وإنما النكتة هي قوة اليقين واستحكامه في حدّ نفسه، كما هو الحال في البيعة والعهد، فإنه يصحّ إسناد النقض إليهما بما هما وليس بلحاظ متعلّقهما.

وبكلمة أخرى: إن النقض هو ضد الإبرام، وحيث إن اليقين يتخيل أن فيه استحكاماً وإبراماً^(١) قوياً فيصح نسبة النقض إليه بلا حاجة إلى ملاحظة متعلّقه.

وبذلك يمكن دعوى التعميم في الروايات وأنها تعمّ مورد الشكّ في المقتضي ومورد الشكّ في المانع ولا تختصّ بالثاني.

توضيح المتن:

وقد انقذ بما ذكرنا: أي من كون التعليل تعليلاً بأمر ارتكازي. جداً: أي انقذ ضعفه جداً وبدرجة قوية.

في أنه بأمر ارتكازي: إذ لازم الاختصاص بالوضوء عدم كون التعليل بأمر ارتكازي، لأن عدم جواز نقض اليقين بخصوص الوضوء بالشكّ ليس أمراً ارتكازياً، وإنما المرتكز عدم جواز نقض اليقين _ أي يقين كان _ بالشكّ.

ويؤيده تعليل: هذا إشارة إلى الوجه الثاني، وما قبله إشارة إلى الوجه الأوّل.

هذا مع أنه لا موجب لاحتماله: هذا إشارة إلى الوجه الثالث.

مع أن الظاهر...: أي والحال أن الظاهر...

(١) التعبير بتخيّل الاستحكام، باعتبار أن الشخص المتيقّن يتصور أن يقينه لا يمكن أن يتزلزل يوماً من الأيام ويصبح شكاً بينما هو يمكن فيه ذلك. هذا بالنسبة إلى اليقين.

وأما الظن فيظن أنه ليس فيه استحكام والحال أنه ربما يكون مستحكماً وباقياً على حاله من دون تغير.

وضمير أنه وفيه يرجع إلى اللام.
 مع كمال الملازمة..: أي بعد كمال...
 فافهم: قد تقدّمت الإشارة إلى وجه الأمر بالفهم.
 وعليه لا يكون الأصغر: هكذا في النسخ، والمناسب: الأوسط.
 خصوصاً بعد الملاحظة..: هذا من التكرار الممل، وكان من
 المناسب الإشارة إلى كلمة أبدأ وأنه يستفاد منها العموم.
 ثم لا يخفى حسن..: هذا شروع في الردّ على تفصيل الشيخ
 الأعظم، وهو ما أشرنا إليه تحت عنوان الجهة الثالثة.
 وإلا لصحّ أن يسند..: أي لو كان المدار على ملاحظة المتعلّق،
 يعني متعلّق اليقين، وهو المتيقن.
 المقتضي له: أي للبقاء والاستمرار.
 للشكّ في استعداده: أي من جهة بقاء وقوده.
 فلا موجب لإرادة: أي فلا موجب لما أفاده الشيخ الأعظم من
 كون المراد من اليقين هو المتيقن الذي يكون فيه اقتضاء البقاء
 والاستمرار الذي هو أقرب إلى المعنى الحقيقي المتعذّر، أي أقرب إلى
 اليقين الذي هو الأمر المبرم أو أشبه بالمتين المستحكم.
 بعد تعذّر إرادة: أي بعد تعذّر إرادة نفس اليقين _ أي من كلمة
 اليقين _ الذي هو أمر مبرم ويصحّ إسناد النقض إليه حقيقة.
 وكان المناسب عدم ذكر فقرة (مما يصحّ إسناد النقض إليه
 حقيقة)، فإن المفروض في نظر الشيخ الأعظم تعذّر إسناد النقض إلى
 نفس اليقين في المقام.

خلاصة البحث:

إن احتمال اختصاص صحيحة زرارة بخصوص اليقين بالوضوء ضعيف لوجوه ثلاثة:

والشيخ الأعظم ذكر أن جميع روايات الاستصحاب تدلّ على حجّيته في خصوص مورد الشكّ في الرفع، لأنّ النقض ما دام لا يمكن نسبته حقيقة إلى اليقين فيلزم تفسيره _ اليقين _ بالمتيقن، أي المتيقن الذي له اقتضاء البقاء لأنه أقرب إلى المعنى الحقيقي المتعذر. وردّه الشيخ المصنف بأنّ النقض يمكن إسناده إلى نفس اليقين بلا حاجة إلى تفسيره بالمتيقن، لاستحكامه حتّى مع فرض تعلّقه بما ليس له اقتضاء البقاء.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ثمّ إنه اتّضح بما ذكرنا ضعف احتمال الاختصاص بباب الوضوء:

أ _ فإنه ينافيه ظهور التعليل في كونه بأمر ارتكازي.

ب _ ويؤيده التمسك بهذه القضية في غير الوضوء في غير هذه الرواية.

ج _ مع أنه لا موجب لاحتماله إلّا احتمال كون اللام في اليقين

للعهد إشارة إلى اليقين في «فإنه على يقين من وضوءه» والحال أن ظاهر

اللام كونها للجنس كما هو الأصل فيه. ومجرد سبق «فإنه على يقين...»

لا يصلح قرينة عليه بعد كمال الملازمة مع الجنس أيضاً فافهم.

مع أنه غير ظاهر في اليقين بالوضوء، لقوة احتمال أن يكون من

وضوءه متعلّقاً بالظرف لا بيقين، والمعنى: فإنه كائن من طرف وضوءه

على يقين، وعليه لا يكون الأوسط إلّا اليقين لا اليقين بالوضوء.

٣ - ثم لا يخفى حسن إسناد النقض - وهو ضد الإبرام - إلى اليقين ولو كان متعلقاً بما ليس فيه اقتضاء البقاء لما فيه من الاستحكام بخلاف الظن، فإنه لا يصح إسناده إليه - لعدم الإبرام فيه - وإن كان متعلقاً بما فيه اقتضاء ذلك وإلا لصح أن يسند إلى نفس ما فيه الاقتضاء والحال أن مثل نقضت الحجر من مكانه ركيك، ولما صح أن يقال: انتقض اليقين باشتعال السراج فيما إذا شك في بقاءه من جهة الشك في استعداده والحال أنه صحيح وحسن.

وبالجملة: إن اليقين كالبيعة والعهد يصح إسناد النقض إليه بملاحظة نفسه دون متعلقه، فلا موجب لإرادة المتيقن الذي له اقتضاء البقاء لقاعدة إذا تعذرت الحقيقة فأقرب المجازات أولى بعد تعذر إرادة صفة اليقين نفسها من كلمة اليقين.

* * *

قوله ﷺ :

«فإن قلت: نعم ولكنه...، إلى قوله: لا يقال: لا محيص عنه...»^(١).

توجيه آخر لتفصيل الشيخ الأعظم:

ذكرنا فيما سبق تفصيل الشيخ الأعظم في المسألة، وذكرنا التوجيه الذي ذكره له مع مناقشة الشيخ المصنف. والآن يراد ذكر توجيه آخر لتفصيل الشيخ، وقد صيغ بلسان إن قلتَ قلتُ، فقال:

إن قلت: إن الروايات عبّرت بكلمة النقض، ومن المعلوم أن شرط صدق النقض وحدة متعلق اليقين والشك، أما إذا اختلف المتعلق فلا يصدق النقض، فلا يصحُّ أن تقول: لا ينتقض اليقين بطهارة الماء بالشك في عدالة زيد، إنه لا معنى له لاختلاف المتعلق، وباتّضح هذا نقول: إنه في باب الاستصحاب لا يوجد اتحاد بين المتعلقين، إذ متعلق اليقين هو طهارة الثوب مثلاً صباحاً بينما متعلق الشك هو طهارته مساءً، وبناءً عليه لا تصحُّ نسبة النقض إلى اليقين حقيقة بل ولا مجازاً.

ولأجل تصحيح نسبة النقض إلى اليقين لا بدّ أن نفترض أن المتيقن له اقتضاء البقاء حتّى يكون اقتضاءه للاستمرار بمثابة صيرورته

(١) الدرس ٣٥٢: (١٣/ شوال / ١٤٢٧هـ).

شيئاً واحداً مستمراً قد تعلّق به اليقين والشك، إنه بناءً على هذا وإن لم تصحّ النسبة بنحو الحقيقة لكنها سوف تصحّ بنحو المجاز.

هذا حاصل التوجيه، وأما الجواب فكما يلي:

قلت: إننا نسلم أن المتعلّق يلزم أن يكون واحداً ولكن وحدته لا تتوقّف على ما ذكر بل يمكن ذكر طريق آخر هو أقرب، وذلك بأن يقال: إنه حينما نقول: لا تنقض اليقين بالشكّ نقطع النظر عن حيثية الصباح والمساء ونلاحظ ذات الطهارة التي هي واحدة، إن الوحدة يمكن أن تتحقّق بهذا بلا حاجة إلى الطريق المتقدم، وبناءً على هذا تصحّ نسبة النقض إلى اليقين بلا حاجة إلى افتراض كون المتعلّق مما له اقتضاء البقاء.

نعم نسلم أن المتعلّق إذا كان يقتضي البقاء فنسبة النقض إلى اليقين تكون أقرب وأولى إلا أن هذه الأقربية هي أقربية عقلية واعتبارية وليست أقربية عرفية، فإن العرف يرى صحة نسبة النقض إلى اليقين من دون أن تكون النسبة أقرب بنظره في حالة كون المتيقّن مما يقتضي البقاء.

ماذا يراد من النهي عن النقض؟

يبقى شيء، وهو أن نعرف ماذا يراد من النهي عن نقض اليقين؟ فهل يراد النهي عن نقضه عملاً أو المراد النهي عن نقضه حقيقة؟ ذكر الشيخ الأعظم أنه لا بدّ أن يفسّر اليقين بالمتيقّن أو تقدّر الآثار بنحو حذف المضاف،^(١) إنه لا بدّ من أحد هذين، إذ من دون ذلك لا تصحّ

(١) كما لو نذر المكلف أنه لو كان متيقناً بحياة ولده فيلزمه التصدّق على الفقراء، فالتصدّق أثر لليقين بحياة الولد وليس لنفس الحياة.

هذا هو مثال حكم اليقين وأثره. وهذا الأثر هو بيد الشرع وليس نقضه تحت اختيار المكلف.

نسبة النقض إلى اليقين، إذ الإنسان لا يتمكن باختياره نقض اليقين حقيقة، بل لا بدّ من تفسيره بالمتيقن أو تقدير الآثار.

وهو بهذا أراد أن يسلك طريقاً آخر لإثبات تفسير اليقين بالمتيقن ليردّد أمره بالتالي بين احتمالين، ومن ثمّ ليتعيّن أحدهما من باب أنه أقرب.

فهو تارة يريد أن يصل إلى تفصيله من خلال كلمة النقض، وأخرى من خلال النهي عن النقض.

هذا ما ذكره الشيخ الأعظم.

وذكر الشيخ المصنف في التعليق عليه أن النهي عن النقض إما أن يراد منه

النهي عن النقض الحقيقي الاختياري أو يراد منه النهي عن نقضه عملاً؟

أما النقض الحقيقي الاختياري فهو كما لا يمكن بلحاظ نفس

صفة اليقين كذلك لا يمكن بلحاظ المتيقن أو آثار اليقين، فدخل الليل

مثلاً إذا فرض كونه متعلّق اليقين لا يمكن للمكلف نقضه حقيقة، وهكذا

آثار اليقين هي بيد الشرع، ولا يمكن للمكلف التدخل فيها.

وأما النقض العملي فهو ممكن بلحاظ اليقين والمتيقن والآثار.

إذن إذا كان المقصود النقض الحقيقي فهو غير ممكن بلحاظ

الثلاثة، وإذا كان المقصود النقض العملي فهو ممكن بلحاظ نفس اليقين

بلا حاجة إلى تفسيره بالمتيقن أو تقدير الآثار.

وعليه فمن خلال هذا الباب لا يمكن أن يصل الشيخ الأعظم إلى

مراده، أي لا يمكن أن يقول: حيث إن النقض الحقيقي لا يمكن بلحاظ

نفس اليقين فيلزم تفسيره بالمتيقن أو تقدير الآثار، إن هذا لا يمكن أن

يقوله، حيث نجيب أن النقض الحقيقي كما لا يمكن بلحاظ نفس اليقين

لا يمكن بلحاظ المتيقن أو الآثار أيضاً، فيلزم أن يكون المراد النهي عن

النقض العملي الذي لازمه إبقاء اليقين على ما هو من دون تفسيره بالمتيقن أو تقدير الآثار.

توضيح المتن:

نعم ولكنه: أي نعم إن النقض يصح إسناده إلى اليقين لأن فيه إبراماً ولكن بما أن اليقين في المقام لا يمكن نقضه بالشك لأجل اختلاف المتعلق...

بخلاف ما إذا كان هناك: يعني اقتضاء البقاء.

وإن لم يكن معه: أي مع اقتضاء البقاء.

فإن اليقين معه: أي مع اقتضاء البقاء.

بأمر مستمر: يعني بأمر واحد مستمر.

واستعارته له: أي استعارة النقض لليقين. والاستعارة هي تشبيه قد حذف أحد طرفيه مع ذكر قرينة على ذلك، والمقام كذلك، فبقريئة التعبير بالنقض يفهم أنه قد شُبّه متعلق اليقين بالأمر الواحد الذي قد ألغي فيه الاختلاف من حيث الزمان.

وكونه مع المقتضي: أي وكون اليقين.

وقد عرفت عدم التفاوت بحسب نظر أهله: أي أهل العرف، والمقصود قد عرفت ذلك عند قوله: (ثم لا يخفى حسن إسناد النقض...).

هذا كله في المادة: أي في مادة النقض، أي عرفت أنها لا تصلح

قرينة على إرادة خصوص المتيقن الذي له اقتضاء البقاء.

وأما الهياة: أي هياة لا تنقض هل يراد بها النهي عن النقض حقيقة

أو عملاً.

لعدم كون الانتقاض بحسبها: أي بحسب الحقيقة.
كما هو ظاهر القضية: أي قضية لا تنقض اليقين بالشك، فإن
ظاهرها أن المراد من كلمة اليقين نفس اليقين.
بناءً على التصرف فيها بالتجاوز: أي في القضية. والمراد من التجاوز
تفسير اليقين بالمتيقن، ومن الاضمار تقدير الآثار.
بما كان على يقين منه: وهو المتيقن.
فلا مجوّز له: أي لا مبرّر للتجاوز والاضمار فضلاً عن كونه لازماً.
كما تَوْهَم: إشارة إلى الشيخ الأعظم.

خلاصة البحث:

قد يستدل على تفصيل الشيخ الأعظم بأن نفس التعبير بالنقض
يدل على اعتبار وحدة المتعلق، وحيث هي غير متحققة في باب
الاستصحاب فيلزم أن يكون المتيقن مما يكون له اقتضاء البقاء ليكون
بمثابة الواحد المستمر.

والجواب: إنه يمكن تحقق الوحدة من خلال الغاء الاختلاف من
حيث الزمان.

ثم إن النهي عن النقض لا يصير قرينة على تفسير اليقين بالمتيقن
أو على تقدير الآثار، لأن النقض العملي يمكن تعلّقه بنفس اليقين.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

فإن قلت: نعم ولكنه حيث لا انتقاض لليقين في الاستصحاب
حقيقة فيلزم أن يكون للمتيقن اقتضاء البقاء ليصح إسناد النقض إليه
مجازاً، فإن اليقين معه كأنه تعلّق بأمر مستمر انحلّ بسبب الشك.

قلت: يكفي في صحة الإسناد اتحاد متعلق اليقين والشك ذاتاً وعدم ملاحظة تعددهما زماناً بلا تفاوت في ذلك في نظر العرف بين ما إذا كان هناك اقتضاء البقاء أو لا.

وكون الانتقاض أقرب مع المقتضي لا يقتضي تعيينه بعد ما كان المدار في الأقربىة على نظر العرف دون الاعتبار، وقد عرفت عدم التفاوت بحسب نظره.

هذا كله في المادة.

وأما الهيئة فالمراد النهي عن النقض عملاً وإلاً فحقيقة ليس النقض تحت الاختيار سواء أكان متعلقاً بنفس اليقين أم بالمتيقن أم بآثار اليقين، فلا يكاد يجدي التصرف بذلك في بقاء الصيغة على حقيقتها ولا مبرر له فضلاً عن الملزم كما توهم.

* * *

قوله ﷺ :

«لا يقال: لا محيص عنه...، إلى قوله: ومنها
صحيحة أخرى...»^(١).

توجيه آخر لتفسير اليقين بالمتيقن:

عرفنا فيما سبق أن الوصول إلى تفصيل الشيخ الأعظم يمكن أن
يكون تارة من خلال كلمة النقض أو ما يعبر عنه بمادة النقض، وأخرى
من خلال النهي عن النقض.

أما مادة النقض فقد ذكرنا بيانين لها:

١ _ ما ذكره الشيخ الأعظم من أن النقض حيث لا يمكن إسناده
إلى نفس اليقين لانتقاضه فيلزم تفسيره بالمتيقن، وحيث إنه يتردد بين
احتمالين فيتعين تفسيره بالمتيقن الذي له اقتضاء البقاء.

٢ _ إن كلمة النقض حيث لا يصح استعمالها إلا في مورد وحدة
المتعلق، وهو ليس بواحد في باب الاستصحاب فيلزم افتراض تعلق
النقض بما له اقتضاء البقاء.

وأما بالنسبة إلى النهي عن النقض فيمكن الاستعانة به من خلال
بيانين أيضاً:

١ _ إن النهي عن النقض حيث لا يمكن تعلقه بنفس اليقين فيلزم
تفسير اليقين بالمتيقن.

(١) الدرس ٣٥٣: (١٤ / شوال / ١٤٢٧هـ).

٢ _ وهو ما نريد أن نذكره الآن، وقد أشار إليه الشيخ المصنف بقوله: لا يقال فإنه يقال.

أما ما ذكره بلسان لا يقال فهو أنه لا بدّ من تفسير اليقين بالمتيقن حتّى مع الالتزام بكون النهي نهياً عن النقص العملي، وذلك بقريضة مورد الصحيحة، فإن المفروض فيها أن الشخص كان على وضوء وقد أصابته خفقة، والإمام عليه السلام نهاه عن نقض اليقين بالشكّ، وهذا معناه أنه يجوز الدخول في الصلاة بلا حاجة إلى وضوء من جديد، ومن المعلوم أن جواز الدخول في الصلاة هو أثر لنفس الوضوء، وهو كما نعرف متعلّق اليقين، فيلزم تفسير اليقين بالمتيقن بقريضة أن الأثر _ وهو جواز الدخول في الصلاة _ أثر للمتيقن دون نفس اليقين.

وأما ما ذكره بلسان فإنه يقال فهو أن كلمة اليقين تارة نفسرها بالمتيقن، وأخرى نبقئها على حالها ولكن نلاحظها بنحو الآلية والمرآية إلى المتيقن، ونحن ندّعي عدم الضرورة في تفسيرها بالمتيقن كما أراده الشيخ الأعظم بل نبقئها كما هي ولكن مع ملاحظتها كمرآة إلى المتيقن.

ثمّ أضاف عليه السلام أن مقتضى الظاهر هو ذلك، أي أنها ملحوظة بنحو المرآية إلى المتيقن، ولكن ما هو منشأ هذا الظهور؟ إن منشأه أو بالأحرى توجيهه هو أننا نفهم من حديث لا تنقض اليقين بالشكّ جعل الحكم المماثل، أي كأن الحديث يريد أن يقول: إن كنت متيقناً بحكم شرعي، كوجوب صلاة الجمعة زمن الحضور مثلاً فعند الشكّ أجعلُ لك حكماً مماثلاً له في زمن الغيبة، وإن كنت متيقناً بموضوع لحكم شرعي _ كطهارة الماء التي هي موضوع لجواز الشرب والوضوء _ فأجعلُ لك حكماً مماثلاً لحكم ذلك الموضوع، فالحديث إذن يدل على جعل حكم مماثل للحكم المتيقن أو مماثل لحكم الموضوع المتيقن، ومن

الواضح أن جعل حكم مماثل للمتيقن أو لحكمه واستفادة ذلك من الحديث لا يمكن إلا إذا لوحظ اليقين في الحديث بما هو مرآة إلى المتيقن.^(١)

يبقى شيء، وهو أنه قد يقال: إن اليقين وإن كان قد يلحظ مرآة إلى المتيقن ولكن ذلك يتم في مصاديق اليقين، يعني في اليقين الحقيقي الوجداني القائم في قلبي وقلبك وقلب الناس الآخرين، إن مثل هذا اليقين نسلم كونه آلياً لكونه مغفولاً عنه، والشخص المتيقن قد لا يلتفت إليه بل يكون ملتفتاً إلى الواقع الذي تعلّق به اليقين، فأنا حينما أكون متيقناً بكون الساعة الآن هي العاشرة فأنا لا أرى ولا ألتفت إلا إلى كون الساعة الآن هي العاشرة ولا ألتفت إلى وجود يقين في نفسي، إننا نسلم

(١) هنا يوجد إشكال ويوجد توضيح.

أما الإشكال فهو أن دعوى الشيخ المصنف أن ظاهر حديث لا تنقض جعل الحكم المماثل قضية غير مسلمة، وهي أول الكلام، فإن حديث لا تنقض اليقين بالشك مجمل وقد وقع الكلام في أنه ماذا يستفاد منه؟ فهل مفاده جعل الحكم المماثل، أو أن مفاده جعل العلمية، بمعنى أن الشاك في البقاء ينزل منزلة المتيقن بالبقاء ما دام على يقين سابقاً، أو أن مفاده النهي عن النقض العملي، بمعنى أنه عملاً يلزم ترتيب الآثار السابقة التي كانت ترتب حالة اليقين، فالحديث مجمل من هذه الناحية ولا ظهور له في جعل الحكم المماثل.

هذا بالنسبة إلى الإشكال.

وأما بالنسبة إلى التوضيح فقد يقال: إن أخذ اليقين بنحو الآلية إلى المتيقن يعني ما أراده الشيخ الأعظم من تفسير اليقين بالمتيقن.

وجوابه: إن المدعى أن كلمة اليقين باقية مستعملة في اليقين، - وبذلك صحّ نسبة النقض إليها حتى إذا كان المتعلّق ليس له اقتضاء البقاء - ولكنها في مقام اللحاظ تلحظ مرآة إلى المتيقن. والأثر العملي يظهر في أنه بناءً على هذا تبقى الروايات شاملة لما إذا كان اليقين متعلّقاً بما ليس له اقتضاء البقاء.

بكون اليقين القلبي يلحظ بنحو الآلية ولا نسلّم أن مفهوم اليقين – يعني كلمة يقين – هي يمكن لحاظها كذلك، وحيث إن الروايات عبرت بكلمة اليقين وقالت: ولا ينقض اليقين بالشكّ فلا يمكن جعل اليقين المذكور مرآتيّاً.

هكذا قد يقال.

والجواب: إن أفراد اليقين ومصاديقه الحقيقية ما دام يمكن فيها ذلك فيلزم إمكان ذلك في مفهوم اليقين أيضاً لسراية الآلية من مصداق اليقين إلى مفهومه، إذ المفهوم – الذي يعبر عنه بالطبعي – هو عين مصاديقه، فما هو ثابت للمصداق يثبت للمفهوم أيضاً.^(١)

وعليه فبالإمكان أخذ اليقين في موضوع الحكم بنحو الآلية بحيث يكون تمام الموضوع للحكم هو المتيقن دون اليقين، فاليقين لا مدخلية له أصلاً في الحكم، كما يمكن أن تكون له مدخلية إما بنحو تمام الموضوع أو بنحو جزء الموضوع، ويكون الجزء الآخر هو الواقع.

الجهة الرابعة: عمو الصحيحة للشبهات الحكمية:

هل الصحيحة تدل على حجية الاستصحاب في الشبهات الحكمية

(١) يمكن أن يقال: إن دعوى السراية من المصداق إلى المفهوم مجرد الفاظ ولا تصلح كسند علمي، فالمصداق إذا أمكن فيه اللحاظ الآلي لا يلزم أن يكون المفهوم كذلك. ومجرد اتحاد المصداق والمفهوم لا يوجب السراية. بل يمكن أن ندّعي أنه لا يوجد في اللغة العربية استعمال كلمة اليقين كمرآة إلى المتيقن، أي إنه لا تستعمل كلمة اليقين ويراد منها المتيقن فلا نعهد استعمالاً كذلك وإنما تستعمل كمرآة إلى أفراد اليقين القائمة في نفس هذا الشخص وذاك. إذن فرق بين مفهوم اليقين وبين مصداقه النفسي، فمفهوم اليقين – أعني كلمة يقين – يستعمل مرآة إلى أفراد اليقين، بينما مصداق اليقين النفسي يلحظ آلة إلى المتيقن. ولعلّه إلى هذا أشار بقوله: (فافهم).

والموضوعية معاً أو تدل على حجته في خصوص الشبهات الموضوعية؟

قد يقال باختصاصها بالشبهات الموضوعية بقرينة المورد، فإن مورد الصحيحة هو من شك في بقاء الوضوء للشك في تحقق النوم، وهذه شبهة موضوعية، فحجية الاستصحاب تكون خاصة بالشبهات الموضوعية، أما إذا كانت الشبهة حكمية _ كما لو شككنا في بقاء وجوب صلاة الجمعة إلى زمن الغيبة أو شككنا في انتقاض الوضوء بخروج الوذي أو المدي أو الدم _ فلا تدل على حجية الاستصحاب فيه.

هكذا قد يقال:

وأجاب عليه السلام بأن المورد وإن كان هو شبهة الموضوعية إلا أن الإمام عليه السلام في مقام الجواب ذكر قاعدة كلية بلسان ولا ينقض اليقين بالشك فنتمسك بإطلاق القاعدة بعدما أمكن التنزيل وجعل الحكم المماثل بلحاظ كلتا الشبهتين، والمورد كما نعرف لا يخص عموم الوارد.

ويؤكد التعميم تطبيق الإمام عليه السلام للقاعدة المذكورة في الروايات الأخرى على غير باب الوضوء أيضاً فلاحظ الروايات التي سوف تأتي.^(١)

(١) ولكن مورد الروايات الأخرى هو شبهة موضوعية أيضاً وليس شبهة حكمية، بل إنه لا يمكن أن يكون شبهة حكمية، إذ يلزم على الإمام عليه السلام عند اشتباه الحكم الكلي بيانه وإلا يلزم نقض الغرض من نصبه.

وبكلمة أخرى: إن إجراء الاستصحاب هو وظيفة الجاهل، فالمجتهد حيث يجهل بقاء وجوب الجمعة مثلاً زمن الغيبة يمكن أن يستصحب بقاء الوجوب، وأما الإمام عليه السلام فهو حيث إنه ليس بجاهل بل يلزمه رفع الجهل عن الناس فلا معنى لإجراء الاستصحاب في حقه. ولعلّه إلى هذا أشار عليه السلام بقوله: (فتأمل).

وإلى هنا ينتهي الحديث عن الرواية الأولى المستدل بها لحجية الاستصحاب ويقع الكلام بعد ذلك عن الرواية الثانية.

توضيح المتن:

لا محيص عنه: أي عن تفسير اليقين بالمتيقن رغم كون النهي نهياً عن النقص العملي.

وآثاره: أي آثار نفس اليقين مثل وجوب التصديق عند بقاء اليقين بكذا. ولحكمه: أي ولحكم المتيقن.

وذلك لسراية الآلية...: هذا دفع دخل كما أوضحنا، وبحسب اللفظ هو تعليل لقوله: (ما إذا كان ملحوظاً بنحو المرآتية).

وأما احتمال كونه تعليلاً لقوله: (كما هو الظاهر) أو لقوله: (حيث تكون ظاهرة عرفاً فبعيد).

من اليقين الخارجي: أي القائم بالنفس، وعبر عنه بالخارجي في مقابل مفهوم اليقين.

فيؤخذ في موضوع: أي مفهوم اليقين. وضمير حكمه يرجع إلى الموضوع.

ثم إن بيان هذا المطلب إلى قوله: (فافهم) ليس ضرورياً.

فيما له الدخل فيه: أي في الموضوع بنحو يكون جزءاً والجزء الآخر هو الواقع.

فافهم: تقدّم توضيح وجهه.

ثم إنه حيث كان...: هذا إشارة إلى الجهة الرابعة.

فتأمل: قد أُشير إلى وجهه.

خلاصة البحث:

قد تبرز قرينة أخرى على تفسير اليقين بالمتيقن، وهي قرينة المورد. وجوابها أنه لا وجه لها بعد إمكان كون اليقين ملحوظاً بنحو الآلية إلى المتيقن، كما هو ظاهر الحديث. وللحفاظ الآلي إذا أمكن في مصداق اليقين النفسي أمكن في مفهومه للسراية بعد اتحاد المصداق مع مفهومه. ومورد الصحيحة وإن كان خاصاً بالشبهة الموضوعية إلا أن ذلك لا يمنع من التمسك بإطلاق القاعدة خصوصاً بعد تطبيقها في موارد أخرى.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

لا يقال: لا محيص عنه، فإن النهي عن النقض بحسب العمل لا يراد بالنسبة إلى اليقين وآثاره لمنافاته مع المورد. فإنه يقال: يلزم ذلك لو كان ملحوظاً بالنظر الاستقلالي لا ما إذا كان ملحوظاً بالنظر الآلي، كما هو الظاهر في قضية لا تنقض اليقين، حيث إنها ظاهرة عرفاً في لزوم العمل بالتزام حكم مماثل للمتيقن إذا كان حكماً، ولحكمه إذا كان موضوعاً، وذلك لسراية الآلية من اليقين الخارجي إلى مفهومه الكلي فافهم. ٤ - ثم إنه حيث كان كل من الحكم الشرعي وموضوعه قابلاً للتزيل مع الشك فيمكن أن يدعى ظهور قضية لا تنقض في اعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكمية والموضوعية. واختصاص المورد بالأخيرة لا يوجب تخصيصها بها خصوصاً بعد ملاحظة أنها قضية كلية ارتكازية ذكرت في غير مورد، فتأمل.

قوله عليه السلام:

«ومنها صحيحة أخرى لزرارة...، إلى قوله: لا
يقال سلّمنا ذلك...»^(١).

الرواية الثانية:

وهذه الرواية هي صحيحة لزرارة أيضاً، وهي مضمرة ولكن هي
كذلك بطريق الشيخ الطوسي^(٢)، وأما بطريق الشيخ الصدوق في علل
الشرائع فهي مسندة إلى أبي جعفر عليه السلام.^(٣)

ونلفت النظر إلى أن صاحب الوسائل قد نقلها في أبواب
النجاسات من كتاب الطهارة بشكل مقطع موزّع على الأبواب المختلفة
حسب حاجة الباب ولم يذكرها مجموعة في باب واحد.

وقد تضمنت الصحيحة ستة أسئلة وستة أجوبة، وموضع الشاهد
هو في الثالث والسادس، والأسئلة هي:

١ _ إذا علم المكلف أن النجاسة قد أصابت ثوبه وقد علم
موضعها ليغسله قبل الصلاة ولكنه نسي وصلى ثم تذكّر فتلزمه الإعادة
بعد أن يغسل الثوب.

وقد أفتى الفقهاء على طبق ذلك، وقالوا: إن الناسي تلزمه الإعادة

(١) الدرر ٣٥٤ و٣٥٥: (١٥ و١٦ / شوال / ١٤٢٧هـ).

(٢) تهذيب الأحكام ١: ٤٢١ / الحديث ١٣٣٥.

(٣) علل الشرائع: ٣٦١ / طبع النجف الأشرف.

ولكن الجاهل بأصل وجودها لا تلزمه، فيوجد فرق بين الجاهل والناسي، فالجاهل لا يعيد، والناسي يعيد.

٢ _ إذا علم المكلف بالإصابة ولكنه فحص فلم ير ثم صلى فوجد النجاسة فتلزم الإعادة أيضاً بعد غسل الموضع.

٣ _ إذا ظن المكلف بالإصابة^(١) وفحص فلم ير ثم صلى فوجد النجاسة، وقد أجاب عليه بعدم لزوم الإعادة.

وسأل زرارة عن وجه عدم وجوب الإعادة بعد ما كانت الصلاة قد وقعت مع النجاسة في جميع موارد الأسئلة الثلاثة.

وأجاب عليه بأنه هنا ظن بالإصابة ولم يقطع بها _ بخلافه فيما سبق _ فهو سابقاً كان يقطع بعدم الإصابة ثم حصل له شك فيها، ولا ينبغي نقض اليقين بالشك، وقال عليه: «لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً».

وموضع الاستشهاد هو في هذه الفقرة.

٤ _ أن يعلم المكلف بالإصابة ولكن لا يعرف الموضع أين هو؟ فهل يغسل جميع الثوب؟ وأجاب عليه بأنه يغسل القسم الأسفل مثلاً الذي يعلم بأن الإصابة قد تحققت فيه، ولا يلزم غسل القسم الأعلى.

٥ _ إذا شك المكلف في الإصابة أو ظن فهل يلزمه الفحص؟ وأجاب عليه بعدم لزوم ذلك، غايته أن المكلف قد يحب إزالة الوسوس التي تطرأ على نفسه فلا بد أن يفحص ليزيل تلك الوسوس.

(١) المراد من الظن ما يعمُّ الشك، فإن تفسير الشك بمعنى تساوي الطرفين مصطلح منطقي حادث، وهكذا تفسير الظن برجحان أحد الطرفين هو مصطلح حادث وإلا فلغة يراد من الشك خلاف العلم.

٦ _ إذا صلى المكلف ورأى نجاسة على ثوبه أثناء الصلاة فما هو موقفه؟ وقد أجاب عليه السلام بأنه إذا شكَّ في الإصابة قبل ذلك ثم رأى النجاسة فتبطل صلاته، وأما إذا لم يشكَّ ثم رأى النجاسة رطبة فلا تبطل صلاته، وإنما يتوقف عنها قليلاً فيغسل الموضع^(١) ثم يستمر في صلاته، وإنما لا تبطل في هذه الحالة لاحتمال طرو النجاسة في الأثناء، ولا ينبغي نقض اليقين بالشك، وقال عليه السلام ما نصه: «لأنك لا تدري لعلَّه شيء أوقع عليك فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك».

وهذا هو الموضع الثاني للاستشهاد.

هذا بالنسبة إلى الرواية الثانية.

والكلام فيها يقع في جهات أيضاً.

الجهة الأولى: البحث عن دلالة الرواية:

ولا إشكال في أن الصحيحة تدلُّ على حجية الاستصحاب في موردها، وإنما الكلام في أنها هل تدلُّ على حجيتها في جميع الموارد أو لا؟ والكلام في استفادة العموم منها هو الكلام في الرواية الأولى، أي إنه يتمسك بعموم التعليل، بل إن دلالة هذه أوضح لأنه قد صرح فيها بلام التعليل وقيل: لأنك... بخلاف تلك، فإن استفادة التعليل منها لم يكن بهذا الوضوح، مضافاً إلى أنه هنا قد عبّر بفقرة «فليس ينبغي» الدال على أن المطلب عقلائي وارتكازي وينبغي أن يكون واضحاً، ومن المعلوم أن الواضح هو عدم جواز النقض في أي يقين وليس في خصوص اليقين بالطهارة.

الجهة الثانية: إشكال وجواب:

إننا عرفنا أن موضع الاستشهاد هو مردان.

(١) من الطبيعي أن المقصود ما إذا لم يحصل فعل كثير ماح لصورة الصلاة وإلا بطلت.

وفي المورد الأول فرض أن المكلف ظن بالإصابة وفحص فلم ير، وحكم الإمام عليه السلام بعدم لزوم الإعادة، وعلل بأنه ليس ينبغي نقض اليقين بالشك، ونسأل ماذا يراد من اليقين؟ يعني يراد الإشارة إلى أي يقين؟ إن في ذلك احتمالين.

وقبل ذكر الاحتمالين نشير إلى مقدمة، وهي أنه يوجد مصطلحان: مصطلح قاعدة اليقين ومصطلح الاستصحاب، وما هو الفارق بين هذين؟ إنه في الاستصحاب يفترض تعلق اليقين بطهارة الثوب صباحاً مثلاً، وفي المساء يشك في بقاء الطهارة لا أنه يشك في أصل تحقق الطهارة صباحاً. وأما في قاعدة اليقين فيفترض أن الشك تعلق بنفس الطهارة الصباحية، فيحتمل أن الطهارة لم تتحقق صباحاً رأساً. وحجية الاستصحاب تعني الحكم ببقاء الطهارة مساءً، بينما حجية قاعدة اليقين تعني البناء على اليقين بحدوث الطهارة صباحاً وعدم الاعتناء بالشك في أصل الحدوث.

وباتّضح هذه المقدمة نعود إلى الاحتمالين في المقصود من اليقين:

١ _ أن يراد من اليقين هو اليقين الحاصل قبل ظن الإصابة، فإن المكلف قبل أن يظن بإصابة النجاسة لثوبه يقطع بأن ثوبه طاهر، ثم بسبب ظن الإصابة حصل له الشك في طرو النجاسة.

٢ _ أن يراد من اليقين هو اليقين الحاصل بسبب الفحص وعدم الرؤية، فإن المكلف حينما ظن بالإصابة فحص ولم ير نجاسة، وبسبب الفحص وعدم الرؤية تحقق له يقين بالطهارة، ثم زال هذا اليقين وطراً الشك بسبب رؤية النجاسة فيما بعد.

وبناءً على هذا الاحتمال الثاني لا يكون المورد من الاستصحاب، بل مورد قاعدة اليقين، لأنه بالفحص وعدم رؤية النجاسة وإن تولد

للمكلف يقين بالطهارة إلا أن هذا اليقين يتزلزل برؤية النجاسة فيما بعد، أي إنه برؤية النجاسة فيما بعد يحصل الشك في أصل اليقين السابق، أي يحصل الشك في أصل ثبوت الطهارة سابقاً، ويحتمل أنها لم تثبت سابقاً وإن بصره مثلاً قد اشتبه سابقاً ولم ير النجاسة رغم وجودها، فيكون المورد من موارد الشك في الحدوث السابق وليس من موارد الشك في البقاء. نعم تكون الرواية ناظرة إلى الاستصحاب بناءً على الاحتمال الأول، حيث لا يتزلزل اليقين السابق برؤية النجاسة وإنما يشك في البقاء.

وحيث إن الرواية مرددة بين الاحتمالين فتسقط عن الاعتبار، يعني لا يجوز التمسك بها لإثبات حجية الاستصحاب بعد احتمال كونها ناظرة إلى قاعدة اليقين.

هكذا قد يقال:

وأجاب الشيخ المصنف لدفع الإشكال المذكور بأن ظاهر الرواية كونها ناظرة إلى الاحتمال الأول.

ولعل وجه الظهور هو أنه على الاحتمال الثاني يلزم أن نفترض تحقق اليقين عند الفحص وعدم الرؤية، والحال أن زرارة لم يفترض تحقق اليقين، ومع عدم افتراضه لذلك كيف يطبق الإمام عليه السلام قاعدة اليقين، وهذا بخلافه على الاحتمال الأول، فإن اليقين بالطهارة قد فرض تحققه بنفس افتراض السائل الظن بالإصابة، فإن لازم فرض ظن الإصابة ثبوت اليقين قبل ذلك بالطهارة، وكأن السائل يريد أن يقول: إنني كنت على يقين بطهارة ثوبي ثم ظننت بإصابة النجاسة.

الجهة الثالثة: إشكال آخر وجواب:

عرفنا أن المورد الأول يمكن التمسك به لإثبات حجية

الاستصحاب بناءً على كون المقصود من اليقين هو اليقين بالطهارة قبل ظن الإصابة، فإنه بظن الإصابة يشكُّ في بقاء الطهارة فتستصحاب.

وهذا الاستصحاب يمكن أن يشكل عليه بأنه يجري وينفع لإثبات جواز الدخول في الصلاة ولا ينفع لإثبات عدم لزوم الإعادة.

والوجه في ذلك: إن المكلف بعد أن يحصل له الظن بالإصابة يمكن أن يقال له: لا تعتن لظنك لأنك كنت على يقين سابقاً بالطهارة والآن تشك، وبالاستصحاب يثبت أنك باق على الطهارة ويجوز لك الدخول في الصلاة بلا حاجة إلى تطهير ثوبك من جديد.

ولكن لو دخل المكلف في الصلاة، ثم فرغ منها ورأى النجاسة في ثوبه فلا معنى لأن يقال له: لا تلزمك الإعادة لأن استصحاب الطهارة يجري في حقك، إن هذا لا معنى له بعد فرض اليقين بأن الصلاة قد وقعت مع نجاسة الثوب، إن المورد ليس من موارد اليقين السابق بالطهارة والشك اللاحق في زوالها، بل من موارد اليقين السابق بها واليقين اللاحق بزوالها، فالاستصحاب لا يجري بلحاظها ليحكم بعدم لزوم الإعادة.

هذا حاصل الإشكال.

وهناك ثلاثة أجوبة: أحدها للشيخ المصنف، والآخر نقله الشيخ الأعظم في الرسائل، والثالث للشيخ المصنف أيضاً.

جواب الشيخ المصنف:

أما الشيخ المصنف فأجاب بأن شرط صحة الصلاة ليس هو الطهارة الواقعية ليقال: إنه يجزم بعدمها، وإنما الشرط هو إحرازها، فمن أحرز الطهارة بأصل أو أماره يكون الشرط في حقه متحققاً وتقع الصلاة في حقه صحيحة حتى إذا لم تكن الطهارة متحققة واقعاً، والإمام عليه السلام

قد أجرى الاستصحاب ليثبت بذلك الإحراز، وليقول لزرارة: إن الإعادة ليست لازمة عليك لأن الشرط في حقل _ وهو الإحراز _ متحقق.

هذا حصيلة جواب الشيخ المصنف.

ويمكن أن يشكل عليه بالإشكالين التاليين:

الإشكال الأول على جواب الشيخ المصنف:

١ _ إن الطهارة إذا لم تكن شرطاً فيلزم أن لا يجري استصحابها

والحال أن الإمام عليه السلام قد استصحابها.

أما لماذا يلزم أن لا تجري؟ ذلك باعتبار أن شرط جريان الاستصحاب في شيء أن يكون أمراً مجعولاً شرعاً أو يكون موضوعاً لأمر مجعول شرعاً، أما إذا لم يكن هذا ولا ذاك فالتعبد ببقائه يكون لغواً لعدم ارتباطه بالشرع، فلو شككنا في بقاء الذبابة على قيد الحياة مثلاً فلا معنى لإجراء استصحاب بقاءها لكون التعبد ببقائها لغواً لا ينبغي أن يصدر من الحكيم، وهذا بخلاف بقاء وجوب الجمعة مثلاً، فإنه حكم مجعول شرعاً ويجري استصحابه، وهكذا بقاء الكرية للماء فإنه يجري استصحابها بعد ما كانت موضوعاً لحكم شرعي.

وطهارة الثوب _ التي هي محل حديثنا _ لو كانت شرطاً في صحة الصلاة جرى استصحابها لكونها موضوعاً للشرطية التي هي حكم مجعول، أما إذا كان الإحراز شرطاً فيلزم أن لا يجري فيها الاستصحاب لأنها ليست حكماً شرعياً كما هو واضح، ولا موضوعاً لحكم مجعول، أعني الشرطية، وإنما الموضوع للحكم المجعول هو الإحراز دون نفس الطهارة.

هذا حاصل الإشكال الأول على جواب الشيخ المصنف.

وأجاب عليه السلام عنه بجوابين هما:

أ _ إنه حينما نقول: إن الإحراز شرط فهذا لا يعني أن الطهارة

ليست شرطاً أبداً، بل هي شرط، غايته عند ثبوتها واقعاً، يعني أنه إذا كانت ثابتة واقعاً فتكون هي الشرط، وإذا لم تكن ثابتة واقعاً فيكون إحرازها هو الشرط.

وما دامت هي شرطاً عند تحقق ثبوتها واقعاً فلا محذور في جريان الاستصحاب بلحاظها.

أما كيف ثبت أنها هي الشرط عند تحققها واقعاً؟ إن ذلك بسبب الجمع بين الأدلة، فإنه يوجد لدينا دليل يقول: لا صلاة إلا بطهور، وظاهره أن الطهارة بوجودها الواقعي شرط، إذ كل عنوان يؤخذ في موضوع الحكم يكون ظاهراً في كونه ملحوظاً بوجوده الواقعي، ولو خُلينا وهذا الدليل لكنّا نحكم بأن الطهارة بوجودها الواقعي هي الشرط دائماً ولكن حينما نضع هذا الدليل إلى جنب صحيحة زرارة التي بأيدينا ونجمع بينهما ونخرج بهذه النتيجة، وهي أن الطهارة عند تحققها واقعاً تكون هي الشرط، وعند عدم تحققها يكون الشرط هو الإحراز.

ب _ إنه لو لم تكن الطهارة الواقعية شرطاً بل كان إحرازها هو الشرط لا غير، فرغم هذا يمكن إجراء استصحاب الطهارة، باعتبار أن الطهارة هي متعلق الإحراز، فالشرط هو إحراز الطهارة لا إحراز شيء آخر، وما دامت هي من شؤون الشرط ومتعلقاً له فيكون لها نحو ارتباط بالمولى، وبالتالي لا يكون استصحابها لغواً.

وهذا يعني بعبارة أخرى: إنه لا يلزم في باب الاستصحاب كون المستصحب حكماً مجعولاً أو موضوعاً لحكم شرعي بل يكفي أن يكون مرتبطاً بالمولى ارتباطاً ما ولو بكونه متعلقاً للشرط.

هذا كله في الإشكال الأول على جواب الشيخ المصنف.

توضيح المتن:

دم رعاف أو غيره: عطف على رعاف. ورعف الأنف بمعنى خرج منه الدم، والمقصود أصابه دم من الأنف أو غيره.

وقوله: (أو شيء من المني) عطف على دم.

فعلّمت: بتشديد اللام، بمعنى جعلت على موضع الإصابة علامة.

تعيد الصلاة وتغسله: الواو ليست للترتيب، كما تقول: جاء زيد وعمرو، فإنه لا يفهم أن زيدا جاء أولاً.

قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنه أصابه.. فلما صليت وجدته: قد يقال: إن زرارة ما دام يعلم بإصابة النجاسة لثوبه فكيف دخل في الصلاة؟ يمكن أن يكون ذلك لأنه فحص ولم ير شيئاً فتخيل أن ذلك يكفي للدخول في الصلاة.

حتى تكون على يقين من طهارتك: قد يجعل هذا مورداً آخر للاستشهاد أيضاً على حجية الاستصحاب.

قطعت الصلاة: أي توقفت عن الصلاة قليلاً.

وقد ظهر مما ذكرنا... هذا إشارة إلى الجهة الأولى.

نعم دلالة في المورد الأول: هذا إشارة إلى الجهة الثانية.

والفحص بعده: أي بعد النظر.

ثم إنه أشكل...: هذا إشارة إلى الجهة الثالثة.

فعلاً حين الالتفات: حين الالتفات تفسير لفعلاً. والمقصود أن

المكلف حينما أنهى صلاته ووجد النجاسة على ثوبه فلا يحكم بطلانها لأن الشرط هو الإحراز، وهو متحقق في تمام الصلاة لجريان الاستصحاب.

لا يقال لا مجال حينئذٍ: أي حين كون الإحراز شرطاً دون نفس الطهارة. ثم إن هذا إشارة إلى الإشكال الأول على جواب الشيخ المصنف.

بل هي شرط واقعي اقتضائي: أي هي فيها اقتضاء الشرطية، وذلك عند تحققها واقعاً.

بين بعض الإطلاقات: يعني مثل لا صلاة إلا بطهور. وقوله: (مثل هذا الخطاب) يعني صحيحة زرارة.

خلاصة البحث:

دلت صحيحة زرارة الثانية في موردين على حجية الاستصحاب. والمورد الأول إنما يدل على حجية الاستصحاب بناءً على تفسير اليقين باليقين الحاصل قبل ظن الإصابة. وأشكل على الصحيحة بأنها عللت عدم لزوم الإعادة باستصحاب الطهارة والحال أن المورد من موارد نقض اليقين باليقين. وأجيب بأن الشرط هو الإحراز، وقد يشكك عليه بإشكالين، وأجيب عن الإشكال الأول بجوابين.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الثانية: صحيحة أخرى لزراعة:

١ _ قلت: أصاب ثوبي دمٌ رعاف أو غيره أو شيءٌ من مني فعلمت أثره إلى أن أصيب له من الماء فأصبت وحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئاً وصليت ثم إنني ذكرت بعد ذلك، قال: «تعيد الصلاة وتغسله».

٢ _ قلت: فإنني لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنه قد أصابه فطلبته فلم أقدر عليه فلما صليت وجدته، قال: «تغسله وتعيد».

٣ _ قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً ثم صليت فرأيت فيه، قال: «تغسله ولا تعيد الصلاة». قلت: لم ذلك؟ قال: «لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً».

٤ _ قلت: فإنني قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فاغسله؟ قال: «تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك».

٥ _ قلت: فهل عليّ إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال: «لا، ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك».

٦ _ قلت: إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة، قال: «تنقض الصلاة وتعيد إن شككت في موضع منه ثم رأيته، وإن لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك».

ثم إنه:

١ _ قد ظهر مما ذكرنا في الصحيحة الأولى تقريب الاستدلال بقوله: «فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك» في كلا الموردين ولا نعيد.

٢ _ نعم دلالة في المورد الأول على الاستصحاب مبنية على أن يكون المراد من اليقين اليقين بالطهارة قبل ظن الإصابة كما هو الظاهر، فإنه لو كان المراد منه اليقين الحاصل بالفحص وعدم الرؤية الزائل بها بعد الصلاة كان مفاده قاعدة اليقين كما لا يخفى.

٣ _ ثم إنه أشكل بأن الإعادة بعد انكشاف النجاسة ليست نقضاً لليقين بالشك بل باليقين بارتفاعها فكيف يعلل به جواز الدخول في الصلاة كما لا يخفى.

ويمكن التفصي بأن الشرط حال الالتفات إلى الطهارة هو إحرازها لا نفسها فيكون مقتضى الاستصحاب عدم الإعادة ولو انكشف وقوعها في النجاسة بعدها.

لا يقال: لا مجال حيثئذ لاستصحاب الطهارة، فإنها إذا لم تكن شرطاً لم تكن موضوعاً لحكم مع أنها ليست بحكم، ويلزم في المستصحب أن يكون حكماً أو موضوعاً لحكم.

فإنه يقال: ليست الطهارة بمعزل عن الشرطية رأساً بل هي شرط واقعي اقتضائي، كما هو مقتضى التوفيق بين بعض الإطلاقات ومثل هذا الخطاب.

هذا مع كفاية كونها من قيود الشرط، حيث إن إحرازها بخصوصها لا غيرها شرط.

قوله عليه السلام:

«لا يقال: سلمنا ذلك...، إلى قوله: ومنها
صحيحة الثالثة...»^(١).

الإشكال الثاني على جواب المصنف:

٢_ وأما الإشكال الثاني على جواب المصنف فهو أننا سلمنا أن الشرط في صحة الصلاة هو الإحراز دون نفس الطهارة الواقعية، ولكن نقول: إنه بناءً على هذا يلزم أن يعلل الإمام عليه السلام عدم لزوم الإعادة بالإحراز لا أن يعلل بالطهارة نفسها، والحال أنه عليه السلام لم يعلل بالإحراز ولم يقل: لأنك محرز للطهارة وإنما علل بنفس الطهارة الثابتة والمحرزة بالاستصحاب، حيث علل عليه السلام بصغرى وكبرى وقال: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، وليس ينبغي نقض اليقين بالشك»، ونتيجة مجموع الصغرى والكبرى ليس هو إحراز الطهارة بل نفس الطهارة المحرزة.

أما لماذا كانت نتيجة المقدمتين هي الطهارة المحرزة دون نفس الإحراز؟ ذلك باعتبار أنه قد وقع خلاف في أنه ماذا يستفاد من حديث لا تنقض اليقين بالشك، فهناك من قال: إن المستفاد منه جعل احتمال البقاء بمنزلة العلم بالبقاء، فهو يجعل العلمية والإحراز، وبناءً على هذا تكون نتيجة الصغرى والكبرى هي إحراز الطهارة والعلم بها، ولكن هذا المطلوب رفضه الشيخ المصنف، وذكر أن المستفاد من الحديث جعل

(١) الدرس ٣٥٦: (١٩/ شوال / ١٤٢٧هـ).

الحكم المماثل، أي جعل طهارة مماثلة للطهارة السابقة أو جعل آثار الطهارة، وبناءً على هذا يكون المستفاد من الصغرى والكبرى هو ثبوت الطهارة في زمان الشك لا أن المكلف محرز وعالم بالطهارة.

هذا حاصل الإشكال الثاني على جواب الشيخ المصنف.

وأجاب عليه السلام عن ذلك بأن تعليل الإمام عليه السلام تارة يفترض أنه ناظر إلى حالة ما بعد انكشاف النجاسة، أي حالة رؤيتها ما بعد الصلاة، وأخرى يفترض أنه ناظر إلى حالة ما قبل الانكشاف، أي حالة الاشتغال بالصلاة.

أما ما بعد الانكشاف فالشرط هو إحراز الطهارة دون نفس الطهارة، فلو كان التعليل بلحاظ ما بعد الصلاة فالمناسب التعليل بالإحراز دون نفس الطهارة.

وأما قبل الانكشاف فالشرط هو نفس الطهارة دون إحرازها،^(١) وعليه فلو كان التعليل بلحاظ ما قبل الانكشاف فالمناسب التعليل بالصغرى والكبرى لأنهما ينتجان كون المكلف على طهارة.

وحيث إن الإمام عليه السلام في مقام التعليل ناظر إلى ما قبل الانكشاف فتعليله بالصغرى والكبرى المنتج لكون المكلف على طهارة يكون وجهاً ويتحقق بذلك رمي عصفورين بحجر واحد، فإنه عليه السلام إذا نظر إلى ما قبل الانكشاف وعلل بالصغرى والكبرى فسوف يفهمنا مطلبين:

أ _ إن الاستصحاب حجة وإلا لم يجره عليه السلام ولم يتمسك به.

ب _ إن النافع لإثبات عدم وجوب الإعادة ما دام لم ينكشف

(١) وإذا قلت: كيف يجزم المصنف أن الشرط بعد الانكشاف هو الإحراز، وقبله هو الطهارة الواقعية؟

قلت: لا يحتاج إلى جزم، بل يكفي إبراز احتمال ذلك ليرفع الإشكال.

الخلاف هو الاستصحاب المذكور، حيث يثبت بواسطته أن المكلف على طهارة، وإذا انكشف الخلاف يثبت أن الموجب لعدم الإعادة هو الإحراز الثابت حالة الصلاة بسبب جريان الاستصحاب.

ولك أن تقول: إن الإمام عليه السلام إذا أجرى الاستصحاب حال الصلاة فسوف يفهمنا _ مضافاً إلى أن الاستصحاب حجة _ أن النافع حالة الصلاة هو الطهارة الثابتة بسبب الاستصحاب، وأن النافع حالة انتهاء الصلاة ورؤية النجاسة هو ذاك الاستصحاب الجاري حالة الصلاة دون نفس الطهارة وإلا لما كانت الإعادة نقضاً لليقين بالشك بل كانت نقضاً لليقين باليقين.

وهذا بخلاف ما إذا أراد الإمام عليه السلام ملاحظة حالة ما بعد انكشاف النجاسة، فإنه لا يمكن إجراء الاستصحاب، وبالتالي يفوت تفهيم المطلبين.

الجواب الذي نقله الشيخ الأعظم:

هذا كله في جواب الشيخ المصنف عن الإشكال.

وأما الجواب الذي نقله الشيخ الأعظم في الرسائل فحاصله أن الاستصحاب وإن انكشفت بعد الصلاة مخالفته للواقع إلا أنه رغم هذا لا تجب الإعادة من باب اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء.

وفرق هذا الجواب عن جواب الشيخ المصنف أنه على جواب الشيخ المصنف يكون شرط صحة الصلاة متحققاً واقعاً بلا حاجة إلى ضم كبرى إجزاء امتثال الأمر الظاهري للإجزاء عن الأمر الواقعي، إذ الشرط واقعاً هو الإحراز، وهو متحقق واقعاً، وهذا بخلافه على جواب الرسائل فإن الشرط واقعاً ليس هو الإحراز بل الطهارة الواقعية التي هي غير متوفرة، ولكن لما كان امتثال الأمر الظاهري _ يعني عند انكشاف مخالفته للواقع _ مقتضياً للإجزاء فلا حاجة إلى الإعادة للنكته المذكورة.

هذا حاصل الجواب المنقول في الرسائل.

وأجاب الشيخ المصنف عنه بأن المناسب بناءً عليه تعليل عدم وجوب الإعادة بالإجزاء وليس بجريان الاستصحاب.

ثم ذكر أنه قد يُدْخَل على الجواب المذكور تعديل وإصلاح يمكن أن يتم آنذاك، وذلك بأن يقال: إن تعليل الحكم متى ما كان يستند إلى صغرى وكبرى، وفرض أن الكبرى كانت مسلمة وثابتة عقلاً وشرعاً فيكفي الاستناد إلى الصغرى، كما لو أردت أن تعلّل الحكم بحدوث العالم، وفرض أن من الواضح لدى الأذهان أن كل متغير حادث فيكفي أن تعلّل بالصغرى آنذاك وتقول: العالم حادث لأنه متغير.^(١)

ولعلّه من هنا قيل: إن الصحيحة الثانية لزرارة تدل على اقتضاء امتثال الأمر الظاهري للإجزاء.

الجواب الثالث عن الإشكال:

ثمّ إنه لو فرض عدم تمامية الجوابين السابقين والعجز عن دفع الإشكال فيمكن أن نجيب بجواب ثالث، بأن نقول: إن الرواية لا تخلو من أحد احتمالين، ولا يحتمل إرادة معنى ثالث منها، فهي إما أن يراد منها بيان حجية الاستصحاب أو يراد منها بيان حجية قاعدة اليقين، والإشكال المتقدم وارد على تقدير كليهما، فإن قاعدة اليقين إنما يمكن تطبيقها لو فرض وجود شكٍّ لاحق في بطلان اليقين، أما إذا فرض اليقين ببطلانه فلا مجال لتطبيقها.

(١) هذا جيد إذا فرض أن كبرى اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء كانت واضحة لدى ذهن زرارة وإلا يشكّل الاكتفاء في مقام التعليل بذكر الصغرى فقط. وإلى ذلك أشار بقوله: (فتأمل) على ما أوضحه هو رحمته في هامش له على الكتاب.

وعلى هذا الأساس يكون الإشكال المذكور متوجّهاً إلى الرواية على تقدير كلا الاحتمالين، ولكن عجزنا عن حلّ الإشكال لا يمنع من التمسك بالحكم العام الذي ذكره الإمام عليه السلام، فهو عليه السلام ذكر أنه لا ينبغي نقض اليقين بالشك، وهذا يفهم منه حجية الاستصحاب سواء أمكن تطبيق الاستصحاب على المورد أم لا.

إذن العجز عن تطبيق الاستصحاب على مورد الرواية لا يمنع من التمسك بالقانون العام الذي ذكره الإمام عليه السلام بعد عدم احتمال إرادة معنى ثالث لا يلزم عليه الإشكال.^(١)
هذا حاصل الكلام في الصحيحة المذكورة.

توضيح المتن:

سَلّمنا ذلك: أي إن الشرط هو الإحراز لكن قضيته _ أي مقتضاه _ إن العلة لعدم الإعادة بعد انكشاف الخلاف هو الإحراز دون نفس الطهارة. وقوله: (بعد انكشاف وقوع...) تفسير لقوله: (حينئذٍ).
مع أن قضية التعليل: أي والحال أن مقتضى التعليل بالصغرى والكبرى. لا أنه مستصحبها: بكسر الحاء، أي لا أنه محرزها.
ثم إنه لا يكاد يصح التعليل: هذا تعرّض إلى الجواب المنقول في الرسائل.

(١) يمكن أن يذكر جواب رابع، وهو أن زرارة قال: فصليت فرأيت فيه، ولم يقل: فرأيتها فيه، وهذا يعني احتمال أن تكون النجاسة التي شاهدها زرارة بعد الصلاة هي نجاسة جديدة طرأت جديداً ولا يجزم بكونها عين السابقة، ومعه فيجري استصحاب طهارة الثوب دون إشكال رغم رؤية النجاسة بعد الصلاة بعد احتمال كونها مغايرة للنجاسة السابقة.

إن العلة عليه: أي على الأجزاء.

إن التعليل به: أي بلزوم النقض من الإعادة.

قبل الانكشاف: التقييد بذلك هو من جهة أن نقض اليقين بالشك

يلزم بلحاظ ما قبل الانكشاف، وأما بعده فيكون من نقض اليقين باليقين.

وإلا لزم عدم اقتضاء: أي وإن كان نقض اليقين بالشك محرماً

وكان الاستصحاب جارياً فيلزم من ذلك أن يكون الخلل في الأمر

الثاني، أي يلزم عدم الأجزاء، والمفروض الفراغ عنه.

فتأمل: قد تقدم أن الشيخ المصنف أشار إلى وجه التأمل في

هامش له على المتن.

مع أنه لا يكاد...: هذا إشارة إلى الجواب الثالث.

كان مفاده...: يعني سواء كان مفادها. والمناسب تأنيث الضمير.

وهكذا المناسب: عدم خروجها.

خلاصة البحث:

أجاب الشيخ المصنف عن الإشكال الثاني الوارد على جوابه بأن

التعليل هو بلحاظ ما قبل الانكشاف للتنبيه على نكتتين.

وأجيب أيضاً عن أصل الإشكال بأن التعليل هو بعد ضم كبرى

الأجزاء، ولكن المناسب بناءً عليه التعليل بالأجزاء لا بعدم جواز نقض

اليقين بالشك إلا أن يكون عدم التعليل به لشدة وضوحه.

ثم أجيب بجواب ثالث وهو أن العجز عن توجيه تطبيق

الاستصحاب على المورد لا يمنع من حجية دلالة الرواية عليه.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

لا يقال: سلّمنا ذلك لكن مقتضاه التعليل بإحراز الطهارة لا بالطهارة المحرزة، والحال أن مقتضى التعليل أن العلة هي الطهارة نفسها لا إحرازها لأن نتيجة المقدمتين أنه على طهارة لا محرزها.

فإنه يقال: نعم ولكن التعليل هو بلحاظ ما قبل انكشاف الحال للتنبيه على حجية الاستصحاب ووضوح استلزام ذلك لكون المجدي بعد الانكشاف هو الاستصحاب لا الطهارة وإلا كانت الإعادة نقضاً.

ثم إنه لا يصح التعليل لو قيل باقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء _ كما قيل _ ضرورة أن العلة عليه هو الإجزاء دون لزوم النقض من الإعادة كما لا يخفى.

اللهم إلا أن يقال: إن التعليل به بعد ضمنية الإجزاء، بتقريب أن الإعادة لو قيل بوجوبها فهي موجبة لنقض اليقين بالشك وعدم حرمة وإلا لزم عدم الإجزاء، والحال أنه ثابت شرعاً وعقلاً فتأمل.

ولعل ذلك مراد من قال بدلالة الرواية على إجزاء الأمر الظاهري.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه التعليل.

مع أنه لا يكاد يوجب العجز عن التفصي عنه إشكالاً في دلالة الرواية على الاستصحاب، فإنه لازم على كل حال، كان مفادها قاعدته أو قاعدة اليقين بعد بداهة عدم خروجها منهما.

قوله ﷺ :

«ومنها صحيحة ثلاثة لزراعة...، إلى قوله: ومنها

قوله: من كان...»^(١).

الرواية الثالثة:

وهي صحيحة زرارة عن أحدهما عليهما السلام في حديث: «إذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أخرى، ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنه ينقض الشك باليقين، ويتم على اليقين فيبني عليه، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات»^(٢).

وتقريب الدلالة أنها قالت: ولا ينقض اليقين بالشك، أي ولا ينقض اليقين بعدم الإتيان بالرابعة بالشك في الإتيان بها بل يبنى على عدم الإتيان بها الذي لازمه الإتيان بركعة أخرى، وهي ما يعبر عنها بركعة الاحتياط.

ولك أن تقول: إنه قد فرض فيها الشك بين الثالثة والرابعة في ركعات الصلاة، والإمام عليه السلام قد أمره بالإتيان بركعة أخرى من قيام، وعَلَّل ذلك بعدم جواز نقض اليقين بالشك، والمراد من اليقين هو اليقين بعدم الإتيان بالرابعة، حيث إن المصلي في بداية صلاته يتيقن بعدم الإتيان بالركعة الأولى ولا بالركعة الثانية ولا بالثالثة ولا بالرابعة، وهذا

(١) الدرس ٣٥٧: (٢٠ / شوال / ١٤٢٧هـ).

(٢) وسائل الشيعة ٨: ٢١٦ / الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة / الحديث ٣.

اليقين بعدم الإتيان بالرابعة لا يجوز نقضه بالشك في الإتيان بها، ولازمه الإتيان بركة أخرى، وذلك معنى الاستصحاب.

هذا حاصل تقريب دلالة الصحيحة على حجية الاستصحاب.

وأشكل الشيخ الأعظم في الرسائل على التمسك بها بإشكالين:

١_ إنه يحتمل أن لا يراد منها الاستصحاب بل قاعدة لزوم تحصيل البراءة اليقينية بعد الاشتغال اليقيني، فإنه لو فسّرنا اليقين باليقين بعدم الإتيان بالرابعة فهذا لازمه البناء على أن الركعة التي بيده هي الثالثة، وبالتالي يلزم الإتيان بركة رابعة متصلة لا منفصلة، وهذا مخالف لمذهب الإمامية، حيث انعقد على لزوم الإتيان بركة الاحتياط منفصلة لا متصلة، وهذا بنفسه قرينة على أن المراد من اليقين ليس هو اليقين بعدم الإتيان بالرابعة، بل يريد عليه السلام بيان لزوم تحصيل اليقين ببراءة الذمة، وذلك من خلال الطريقة التي بينها عليه السلام في موثقة عمّار، حيث قال عليه السلام: «يا عمّار، أجمع لك السهو كله في كلمتين، متى ما شككت فخذ بالأكثر، فإذا سلّمت فأتم ما ظننت أنك قد نقّصت»،^(١) حيث يدل على أن طريق تحصيل اليقين ببراءة الذمة بعد الاشتغال اليقيني بالصلاة هو البناء على الأكثر، وبعد التسليم يؤتى بالمقدار الذي يحتمل نقصانه، فإن فرض أن الصلاة كانت ناقصة واقعاً فما أتى به يكون مكملّاً، وإن فرض أنها كانت كاملة واقعاً فما أتى به يكون خيراً زائداً واقعاً بعد الانتهاء من الصلاة ولا يضرُّ بها.

إنه لا بدّ من تفسير اليقين بهذا أو نقول: لا أقلّ إن هذا شيء محتمل، يعني يحتمل أن المقصود يلزمك تحصيل اليقين ببراءة ذمتك، وذلك بالطريقة المتقدمة.

(١) وسائل الشيعة ٨: ٢١٢/ الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة/ الحديث ١.

وبناءً على هذا يتضح الوجه في تكرار الإمام عليه السلام وتأكيده بفقرات متعددة، إن الغرض هو التلميح لزرارة بأن الركعة يلزم الإتيان بها منفصلة _ على خلاف ما عليه العامة حيث يأتون بها متصلة _ حيث قال: ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولا يدخل الشك في اليقين.

إنه بناءً عليه تكون الرواية أجنبية عن الاستصحاب وناظرة إلى قاعدة لزوم تحصيل البراءة.^(١)

هذا حاصل الإشكال الأول.

وأجاب الشيخ المصنف عن ذلك بأنه يمكن الجمع بين حملها على الاستصحاب وبين لزوم إتيان الركعة منفصلة، ولا منافاة بينهما.

والوجه في ذلك: إن الرواية حينما أجرت استصحاب عدم الإتيان بالرابعة فسوف يترتب على ذلك حكمان: لزوم الإتيان بركعة إضافية، وأن تكون الركعة الإضافية متصلة.

والأثر الثاني يثبت بمقتضى إطلاق قوله: «ولا ينقض بالشك»، فإنه يدل على أن جميع الآثار للمتيقن يلزم ترتيبها والتي منها كون الركعة متصلة، فالإتيان بالركعة الإضافية متصلة هو مقتضى إطلاق لا تنقض فيقيد بالدليل الخارجي، وهو ضرورة المذهب، فيرفع اليد عن هذا الأثر بخصوصه.

ولك أن تقول: إن الإتيان بالركعة الإضافية هو مقتضى أصل

(١) لا يخفى أن هذا الإشكال لا يتوقف على الجزم بإرادة اليقين بالبراءة من كلمة اليقين بل يكفي دعوى أنه لا ظهور في إرادة اليقين بعدم الرابعة وهي جملة من هذه الناحية ويحتمل إرادة اليقين بلزوم تحصيل البراءة.

الاستصحاب، وأما كون تلك الركعة متصلة فهو مقتضى إطلاق دليل الاستصحاب، فترفع اليد عن الإطلاق دون أصل الاستصحاب.^(١)
هذا كله بالنسبة إلى الإشكال الأول.

٢_ إنه لو سلّمنا دلالة الصحيحة على الاستصحاب فيمكن أن نقول: إنه لا يستفاد منها العموم لسائر الموارد، ولعلّها خاصة بباب الصلاة، حيث إن الأفعال الواردة فيها _ من قبيل: ولا ينقض، ولا يدخل، ولا يخلط ...، _ هي من قبيل المبني للفاعل، وفاعلها ضمير مستتر يرجع إلى المصلي الشاك، وليست هي من قبيل المبني للمفعول، والجزم بعدم الخصوصية لركعات الصلاة أمر صعب، وعهدة دعوى عدم الخصوصية هي على مدعيها.

وحاول الشيخ المصنف الجواب عن الإشكال المذكور، ولكن لم يذكر رداً قاطعاً، وإنما ذكر مؤيداً، وقال: يمكن أن يؤيد التعميم بأن قاعدة ولا ينقض اليقين بالشك قد طبّقها الإمام عليه السلام في موارد أخرى غير الركعات، كالوضوء والطهارة من الخبث.^(٢)

ثم ذكر أنه يمكن أن يدعى أن من يقرأ الصحيحة يفهم من خلال الحاسة السادسة أن الإمام عليه السلام حينما أمر بالأخذ باليقين فهو لم يأمر به لخصوصية في اليقين بالركعات، بل لخصوصيته في نفس اليقين بما هو

(١) يمكن أن يقال: إن متعلّق اليقين السابق ليس هو عدم الإتيان بالرابعة بشكل مطلق، بل عدم الإتيان بالرابعة المتصلة، ومعه يكون مقتضى نفس الاستصحاب الإتيان بالركعة المتصلة وليس مقتضى إطلاقه، ولعلّه إلى هذا أشار عليه السلام بالأمر بالفهم.

(٢) وإنما جعل هذا مؤيداً لاحتمال شمول القاعدة لخصوص هذه الموارد الثلاثة أو الأربعة لا مطلق الموارد.

يقين لما فيه من الاستحكام، ولخصوصية الشك بما هو شك لما فيه من الضعف، وكأنه يراد أن يقال: إن مثل اليقين لا ينقض بمثل الشك.^(١)

توضيح المتن:

صحيحة ثالثة لزرارة: هذا ليس تمام الرواية بل بعضها، وقد اقتصر على موضع الشاهد.

مبني على إرادة اليقين...: أي دون اليقين بالبراءة كما ذكر الشيخ الأعظم. وقد أشكل...: هذا إشارة إلى الإشكال الأول، وقوله: وربما أشكل أيضاً إشارة إلى الإشكال الثاني.

بما علمه الإمام عليه السلام...: يعني في رواية أخرى، وهي موثقة عمّار. ويمكن الذب عنه: الصحيح: ويمكن ذبه، فإن الذب عنه هو بمعنى الدفاع عنه.

الاحتياط كذلك: أي بالبناء على الأكثر والإتيان بالركعة مفصولة. وقوله: باقتضائه أي باقتضاء الاستصحاب.

الشك في الرابعة وغيره: أي غير الشك في الرابعة، كالشك في الثالثة. فافهم: قد تقدّم وجهه.

ومرجع الضمير...: هذا متمم لسابقه وليس وجهاً مستقلاً، وهكذا قوله: والفاء... هو متمم لسابقه.

وإن كان يؤيده: هذا شروع في إثبات التعميم وردّ الإشكال الثاني.

(١) ولعلّ عدم تمسكه عليه السلام باقتضاء الارتكاز العقلائي العموم من جهة أن الإمام عليه السلام لم يذكر كلمة لا ينبغي، كما أنه لم يذكر لام التعليل أو ما يقتضي التعليل حتى يقال: إن التعليل يقتضي التعليل بأمر ارتكازي.

خلاصة البحث:

استدل أيضاً بصحیحة زرارة الثالثة.

وأشکل علیها بأنه یحتمل إرادة الیقین بالبراءة لا الیقین بعدم الرابعة وإلاّ لزم الإتیان بالركعة متصلة لا منفصلة، وهو مخالف للمذهب. ورُدَّ بأن غاية ما يلزم تقييد إطلاق دليل الاستصحاب لا رفع اليد عنه رأساً.

وأشکل أيضاً باحتمال اختصاصها بموردها بعد احتمال كون الأفعال المذكورة فيها هي بنحو المبني للفاعل. ورُدَّ بأنها قد طبّقت في موارد أخرى، وبأن المفهوم منها عدم الخصوصية للیقین بالركعات.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الثالثة: صحیحة ثالثة لزرارة: «إذا لم یدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أخرى، ولا شيء عليه، ولا ينقض الیقین بالشكّ، ولا یدخل الشكّ في الیقین، ولا یخلط أحدهما بالآخر، ولكنه ينقض الشكّ بالیقین، ويتمُّ على الیقین فیبنی علیه، ولا يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات».

والاستدلال بها مبني على إرادة الیقین بعدم الإتیان بالرابعة والشكّ في إتیانها.

وقد أشکل:

١ _ بعدم إمكان إرادة ذلك على مذهب الخاصة لأن لازمه إضافة ركعة أخرى موصولة، والمذهب قد استقر على إضافة ركعة بعد

التسليم مفصولة، وعلى هذا يتعين أن يكون المراد من اليقين اليقين بالفراغ بما بينه عَلَيْهِ السَّلَام في رواية أخرى من الاحتياط بالبناء على الأكثر والإتيان بعد التسليم بها مفصولة.

ويمكن دفعه بأن الاحتياط كذلك لا يأبى عن إرادة اليقين بعدم الركعة المشكوكة، فإن أصل الإتيان بها هو باقتضائه، ومقتضى إطلاق النهي عن النقص إتيانها متصلة فيقيد بما دلّ على لزوم الفصل، فافهم.

٢_ وربما أشكل أيضاً بأنها لو دلت فهي خاصة بموردها، ضرورة ظهور الفقرات في كونها مبنية للفاعل، والضمير يرجع إلى المصلي الشاك، والغاء خصوصية المورد ليس بذلك الواضح.

نعم يؤيد التعميم تطبيق قضية لا تنقض اليقين على غير مورد، بل دعوى أن الظاهر أن مناط حرمة النقص هو اليقين والشكّ بما هما غير بعيدة.

قوله ﷺ :

«ومنها قوله: من كان على يقين...، إلى قوله:
ولا يخفى أنه لا يلزم...»^(١)

الرواية الرابعة:

ما جاء عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «من كان على يقين فشكّ
فليمض على يقينه، فإن الشكّ لا ينقض اليقين»^(٢).

وهذه الرواية قد نقلها صاحب الوسائل عن الشيخ الصدوق في
خصاله، وقريب منها ما نقله الشيخ المفيد في الإرشاد، حيث جاء فيه: قال
أمير المؤمنين عليه السلام: «من كان على يقين فأصابه شكّ فليمض على يقينه،
فإن اليقين لا يدفع بالشكّ»^(٣).

إنه قد يستدل بهذه الرواية أو بهاتين الروایتين على حجية الاستصحاب.
ويمكن أن يناقش باحتمال نظرهما إلى قاعدة اليقين ولا يجزم
بنظرهما إلى الاستصحاب، أي يراد أن يقال: هي مجملة ولا ظهور لها في
الاستصحاب.

وقبل أن نذكر وجه الإجمال نشير إلى مقدّمة توضّح الفارق بين
الاستصحاب وقاعدة اليقين.

(١) الدرس ٣٥٨: (٢١/ شوال/ ١٤٢٨هـ).

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٤٦/ الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء/ الحديث ٦.

(٣) بحار الأنوار ٢: ٢٧٢/ الباب ٣٢ من كتاب العلم/ الحديث ٢.

إنه في الاستصحاب يفترض أن اليقين والشكّ هما مجتمعان في زمان واحد إلا أن متعلّقيهما مختلف من حيث الزمان، فإذا كان الشخص على يقين من طهارة ثوبه صباحاً مثلاً ثم شكّ ظهراً في بقائها، فهو ظهراً لديه يقين لا أنه زال بسبب الشكّ، بل هو باق، غايته أن يقينه متعلّق بالطهارة الصباحية، وشكّه متعلّق بالطهارة ظهراً.

وأما في قاعدة اليقين فالأمر على العكس تماماً، أي إن الشخص يتيقن صباحاً بطهارة ثوبه، وظهراً يزول منه اليقين المذكور ويتحوّل إلى شكّ، فهو ظهراً يشكّ في أصل الطهارة صباحاً وليس له يقين بها، فاليقين والشكّ إذن ليسا مجتمعين في زمان واحد ولكن متعلّقيهما واحد، فاليقين متعلّق بالطهارة الصباحية، والشكّ متعلّق بها أيضاً.

وباتّضح هذه المقدمة نعود إلى بيان مقصود الرواية، إنه من المحتمل أن تكون ناظرة إلى قاعدة اليقين، حيث عبرت بالفاء وقالت: فشكّ، وهذا معناه أنه كان لدى الشخص يقين ولكنه زال فشكّ، أي شكّ في أصل اليقين وصحته واحتمل أنه يقين خاطئ، إن الرواية تحتل هذا المعنى كما تحتل الاستصحاب، فتكون مجعلة.

هذا وجه الإجمال.

ولكنه بَيِّنْهُ أجاب عن ذلك بوجهين وحاول إبقائها دالة على الاستصحاب:

١ _ إننا نسلم أن ظاهر الرواية تأخّر زمان الشكّ عن زمان اليقين، ولكن يمكن أن نقول: إن المقصود تأخّر زمان المشكوك عن زمان المتيقن، وإنما عبّر باليقين والشكّ لوجود اتحاد بين اليقين والمتيقن، فإن اليقين إذا حصل لشخص فهو يرى به المتيقن، بل ربما يغفل عن يقينه ولا يرى إلا المتيقن، إنه لأجل هذا النحو من الاتحاد _ الذي ربما يُعبّر

عنه بالاتحاد بنحو الفناء والمرآية _ صح التعبير باليقين والشكّ وصحّ فرض تأخر الشكّ عن اليقين، فالتأخر والتقدم في الحقيقة هو في المتيقن والمشكوك، وعُبر باليقين والشكّ للاتحاد المذكور.^(١)

٢ _ إنه قد ورد في الرواية التعليل بفقرة «فإن الشكّ لا ينقض اليقين»، وهذا التعبير نفسه قد ورد في الروايات السابقة الواردة لبيان الاستصحاب، وهذا يعني أنها تريد أن تبين وتشير إلى نفس ما أشارت إليه الروايات السابقة، وهو الاستصحاب.

والنتيجة: إن روايتنا هذه لا يبعد أن تكون ناظرة إلى الاستصحاب ودالة على حجيتها، وقد تداول التعبير بها عن الاستصحاب للنكته التي أشرنا إليها.

الرواية الخامسة:

مكاتبة القاساني: كتبت إليه وأنا بالمدينة أسأله عن اليوم الذي يشكّ فيه من رمضان، هل يصام أم لا؟ فكتب: «اليقين لا يدخل فيه الشكّ، صم للرؤية وافطر للرؤية».^(٢)

وتقريب الدلالة: إن السائل سأله عن يوم الشكّ _ أعني الثلاثين من شعبان _ هل يلزم صومه أو لا، فأجاب **عَلَيْهِ** بالنفي وذكر أن اليقين

(١) يمكن أن يُعلّق في هذا المجال بتعليقين:

١ - إن هذا وجه لطيف وجميل إلا أن أقصى ما يورثه هو احتمال أن تكون الرواية تقصد الاستصحاب ولا يجعل لها ظهوراً فيه، وبهذا بقي الإجمال على حاله.

٢ - إن البيان المذكور يتمّ في كلمة اليقين، باعتبار اتحاده مع المتيقن، ولا يتمّ في كلمة الشكّ، إذ هو ليس متحدّاً مع المشكوك. ولعلّه إلى هذين أو أحدهما أشار **عَلَيْهِ** بالأمر بالفهم.

(٢) وسائل الشيعة ١٠: ٢٥٥/ الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان/ الحديث ١٣.

لا يدخل فيه الشك، أي إن اليقين بشعبان لا يكون مدخولاً _ أي منقوضاً _ بالشك، فالمكلف لديه يقين سابق بشعبان، فيستصحب ما سبق، أعني بقاء شعبان، ولا يعير أهمية للشك في دخول رمضان. وقد ذكر الشيخ الأعظم أن هذه أظهر الروايات دلالة على حجية الاستصحاب.

وفيه: إن هذا مبني على تفسير اليقين في المكاتب المذكورة باليقين بشعبان، ولكن من الوجه أن يكون المقصود هو اليقين برمضان. توضيح ذلك: إنه وردت روايات متعددة تدل على أن فريضة رمضان لا تؤدي بالظن وحسابات المنجمين أو ما شاكل ذلك، بل المدار على اليقين لا غير، فباليقين برمضان يثبت وجوب الصوم، وباليقين بشوال يثبت وجوب الافطار، فهما حكمان مرتبطان باليقين، وهذه خصوصية خاصة بشهر رمضان، فلاحظ مثلاً صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فافطروا، وليس بالرأي ولا بالتظني ولكن بالرؤية»^(١) وغيرها، إنه من خلال المرور السريع عليها يمكن أن يشرف الفقيه على القطع بأن المراد ما أشرنا إليه، يعني أن المدار في وجوب الصوم والافطار في شهر رمضان هو على اليقين فقط، واليقين لا يدخل فيه الشك، أي إن الشك لا يأخذ حكم اليقين ولا يصير بمثابة ولا يجري مجراه.

وباختصار: إن دلالة الرواية على الاستصحاب مبنية على تفسير اليقين باليقين بشعبان، بينما الظاهر بقرينة الروايات الأخرى أن المقصود هو اليقين برمضان بالبيان المتقدم.

(١) وسائل الشيعة ١٠: ٢٥٢/ الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان/ الحديث ٢.

الرواية السادسة:

موثقة عَمَّار عن أبي عبد الله عليه السلام: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر».^(١)

ورواية حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام: «الماء كله طاهر حتى يعلم أنه قدر».^(٢)

وصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه».^(٣)

هذه روايات ثلاث، ولناخذ الرواية الأولى ونسلط الأضواء عليها.

إن المفهوم في أذهاننا بادئ ذي بدء هو إرادة الطهارة الظاهرية، أي إن كل شيء ما دمت لا تعلم أنه طاهر أو نجس واقعاً فاحكم عليه بالطهارة ظاهراً إلى أن تعلم أنه نجس.

هذا ولكن الشيخ المصنف ذكر أنه يمكن أن يستفاد منها حجية الاستصحاب، وذلك بالبيان التالي: إن الرواية المذكورة مركبة من صدر وذيل، وصدرها هو: «كل شيء نظيف»، وذيلها: «حتى تعلم أنه قدر»، وإذا نظرنا إلى صدرها وجدناه يدلُّ على حكم واقعي، يعني أن جميع الأشياء بلحاظ التشريع الإلهي هي محكومة واقعاً بالطهارة، فكل شيء هو محكوم عليه بلحاظ الواقع بالطهارة وليس بالنجاسة.

هذا بحسب الصدر. وهو لا ينفعنا في إثبات حجية الاستصحاب.

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧/ الباب ٣٧ من أبواب النجاسات / الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٣٤/ الباب ١ من أبواب الماء المطلق / الحديث ٥.

(٣) وسائل الشيعة ١٧: ٨٧/ الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به / الحديث ١.

ولا يخفى أن الرواية بالشكل الذي نقله في المتن لم نثر عليها وإنما الموجود ما أثبتناه.

أما إذا نظرنا إلى الذيل وجدنا أن مفاده هو أن تلك الطهارة الواقعية الثابتة لكل شيء واقعاً تبقى مستمرة ظاهراً إلى أن يعلم بالنجاسة، وهذا هو عبارة عن الاستصحاب.

نعم نستدرك ونقول: لو فرض أن الغاية للاستمرار لم تكن هي العلم بالقذارة، بل هي ملاقة النجاسة مثلاً، بأن قيل هكذا: كل شيء طاهر إلى أن يلاقي النجاسة، فالذيل لا يكون دالاً على الاستمرار ظاهراً بل على الاستمرار واقعاً، يعني أن تلك الطهارة الواقعية هي مستمرة واقعاً إلى حين ملاقة النجاسة فلا يستفاد آنذاك حجية الاستصحاب.

وإذا سألت لماذا هذا الفرق؟ يعني لماذا إذا كانت الغاية هي العلم بطرو النجاسة وملاقاتها نقول: إن الاستمرار ظاهري، وبالتالي يدل الذيل على حجية الاستصحاب، أما إذا كانت الغاية هي نفس ملاقة النجاسة يكون الاستمرار واقعياً، وبالتالي لا يستفاد من الذيل حجية الاستصحاب؟ أمكن أن نجيب أن الغاية متى ما كانت هي العلم يتوَلَّد ظهور في إرادة الاستمرار واقعاً.

والنتيجة: إن الحديث المذكور يدلّ بلحاظ صدره على حكم واقعي بطهارة كل شيء، وبذيله يدلّ على الاستمرار الظاهري، أي سحب تلك الطهارة الواقعية في مرحلة الظاهر إلى حين العلم بطرو القذارة، وهذا هو الاستصحاب.

يبقى من حقلك أن تسأل: كيف استفدنا من الصدر الطهارة الواقعية ولم نستفد من مجموع الصدر والذيل الطهارة الظاهرية؟

والجواب: أن الصدر قال: كل شيء نظيف، فهو قد أخذ الشيء بعنوانه الأولي ولم يؤخذ بقيد كونه مجهول الحكم واقعاً، يعني لو كان يقال هكذا: كل شيء لا تعلم بقذارته الواقعية فهو طاهر تعيّن أن نحمل الطهارة على الطهارة

الظاهرية، ولكن قيل: كل شيء من دون أي قيد، ومن المعلوم أن ظاهر الحكم على الشيء من دون كونه مقيداً بالجهل كون الحكم الثابت له حكماً واقعياً. وإذا قلت: إن فقرة حتى تعلم هي قيد لكلمة شيء، وبالتالي يصير الشيء مقيداً بالجهل وعدم العلم.

قلت: لا معنى لتقييد كلمة شيء بفقرة حتى تعلم، فإنه ركيك بشكل واضح.

مضافاً إلى أن كلمة حتى تعلم منفصلة عن كلمة شيء، فارجاعها إليها بعد وجود الفاصل _ وهو كلمة نظيف _ مخالف للظاهر.

وستأتي قرينة أخرى في آخر البحث إن شاء الله تعالى تدل على رجوع الغاية إلى الحكم بالاستمرار وليس إلى الموضوع.

وبالجملة: إن الحديث المذكور يدل بذيله على حجية الاستصحاب بعد ما كانت الغاية هي العلم، وأما إذا كانت هي طرو نفس القذارة فلا يكون دالاً على المطلوب لا بصدوره ولا بذيله.

توضيح المتن:

لظهوره في اختلاف زمان الوصفين: بقرينة ذكر الفاء.

ضرورة إمكان اتحاد زمانهما: يعني في الاستصحاب. والمناسب:

ضرورة اعتبار اتحاد زمانهما.

فافهم: قد تقدّم وجهه.

لا يكون مدخولاً: أي منقوضاً.

بالشك في بقاء وزواله بدخول شهر رمضان: المناسب: لا يكون

مدخولاً بالشك في دخول شهر رمضان.

ويتفرّع عدم وجوب الصوم: المناسب: إلا باليقين بدخول شهر رمضان.
وربما يقال...: هذه مناقشة من الشيخ المصنف وردّ على من
تمسّك بهذه المكاتبه.

يشرف القطع: التعبير ركيك، والمناسب: يشرف الفقيه على القطع،
والأنسب: إن مراجعة الأخبار الواردة في يوم الشكّ ربما توجب القطع بأن المراد.
واقعاً من الطهارة...: كلمة واقعاً قيد لما حكم، وكلمة ظاهراً قيد لاستمرار.
ما لم يعلم بطرو ضده أو نقيضه: ضد الطهارة هي النجاسة،
ونقيضها هو عدم الطهارة.

كي يكون الحكم بهما: أي بالطهارة والحلية.
للأشياء بعناوينها: أي الأوليّة، يعني وليست بما هي مشكوكه
الحكم الواقعي.

فهو وإن لم يكن...: المناسب حذف كلمة ذيل وبنفسه. والمقصود:
فالحديث بصدوره وإن لم يكن له مساس بالقاعدة ولا الاستصحاب.
استمرار ذلك الحكم الواقعي ظاهراً: كلمة ظاهراً قيد لاستمرار.

خلاصة البحث:

إن الرواية الرابعة قد يشكل على التمسّك بها باحتمال نظرها إلى
قاعدة اليقين، ولكن ذلك قابل للمناقشة من جهتين.
وأما الرواية الخامسة فقد قال عنها الشيخ الأعظم هي أظهر
الروايات، ولكن دلالتها ضعيفة.
وأما الرواية السادسة فهي تدل بذيلها على حجية الاستصحاب،
وأما صدرها فيدل على حكم واقعي بطهارة كل شيء.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الرابعة: قول أمير المؤمنين عليه السلام: «من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه، فإن الشكّ لا ينقض اليقين»، وهو إن كان يحتمل قاعدة اليقين لظهوره في اختلاف زمان الوصفين الذي يتحقّق في القاعدة دون الاستصحاب ضرورة اعتبار اتحاد زمانهما.

ولكن يمكن أن يجاب:

١ _ إنه قد تداول التعبير عن مورده بمثل هذه العبارة، ولعلّه بملاحظة اختلاف زمان الموصوفين وسرايته إلى الوصفين لما بين اليقين والمتيقن من الاتحاد بنحو، فافهم.

٢ _ هذا مع وضوح أن قوله: «فإن الشكّ لا ينقض...» هو القضية المرتكزة الواردة في مورد الاستصحاب في غير واحد من أخبار الباب.

الخامسة: خبر الصفار عن عليّ بن محمّد القاساني: كتبت إليه وأنا بالمدينة أسأله عن اليوم الذي يشكّ فيه من رمضان، هل يصام أم لا؟ فكتب: «اليقين لا يدخل فيه الشكّ، صم للرؤية وافطر للرؤية»، حيث دلّ على أن اليقين بشعبان لا يكون مدخولاً بالشكّ في دخول رمضان، ويتفرّع عليه عدم وجوب الصوم إلا باليقين بدخول رمضان.

وفيه: إن مراجعة الأخبار الواردة في يوم الشكّ ربما توجب القطع بأن المراد من اليقين هو اليقين بدخول رمضان وأنه لا بدّ في وجوب الصوم والافطار من اليقين بدخول شهر رمضان وخروجه، وأين هذا من الاستصحاب، فراجع ما عقد في الوسائل لذلك تجده شاهداً على ما ذكرنا.

السادسة: قوله عليه السلام: «كل شيء طاهر حتّى تعلم أنه قدر».

وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الماء كله طاهر حتى تعلم أنه نجس».

وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام».

وتقريب الدلالة: إن الغاية فيها هي لبيان أن ما حكم على الموضوع واقعاً من الطهارة والحلية مستمر ظاهراً ما لم يعلم بطرو ضده، وليست لتحديد الموضوع كي يكون الحكم خاصاً بحالة الشك، وذلك لظهور المغيبي في بيان حكم الأشياء بعناوينها الأولية وليست بما هي مشكوكة الحكم.

وعليه فالغاية تدل على الاستصحاب حيث إنها ظاهرة في أن ذلك الحكم الواقعي مستمر ظاهراً ما دام لم يعلم بطرو الضد.

نعم لو كانت الغاية هي مثل ملاقاته النجاسة لدلت على استمرار ذلك الحكم واقعاً، ولم يكن للصدر ولا للذيل دلالة على الاستصحاب.

* * *

قوله ﷺ:

«ولا يخفى أنه لا يلزم على ذلك...، إلى قوله:
والتحقيق أن ما عُدد...»^(١)

تنمة البحث:

ذكرنا سابقاً أن صدر الحديث يدل على معنى، وذيله يدل على معنى آخر، فصدره يدل على حكم واقعي، يعني أن جميع الأشياء محكومة بالطهارة واقعاً، وذيله يدل على استمرار تلك الطهارة الواقعية استمراراً ظاهرياً إلى حين العلم بالنجاسة، وهذا هو عبارة أخرى عن الاستصحاب، فالصدر يدل على حكم واقعي، والذيل يدل على حجية الاستصحاب.
هذا ما ذكرناه سابقاً.

وقد يشكل على هذا بأن لازمه استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى، إذ الحديث الشريف سوف يصير دالاً على معنيين هما: الحكم الواقعي بطهارة الأشياء، وحجية الاستصحاب، والاستعمال في أكثر من معنى واحد أمر غير ممكن.

والجواب: إنه لا يلزم استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى واحد، إذ الصدر هو مستعمل في معنى واحد، وهو الحكم واقعاً بطهارة كل شيء، والذيل مستعمل في معنى واحد أيضاً، وهو الاستمرار الظاهري، فأين الاستعمال في أكثر من معنى واحد.

(١) الدرس ٣٥٩ و ٣٦٠: (٢٢ و ٢٣ / شوال / ١٤٢٧هـ).

نعم يلزم الاستعمال في أكثر من معنى واحد لو فرض أن كلمة حتى – التي هي غاية – هي غاية للموضوع، وهي في نفس الوقت غاية للاستمرار، فهي غاية للموضوع، وكأنه قيل: الشيء الذي لا تعلم بنجاسته هو طاهر، فيكون الحديث بذلك دالاً على قاعدة الطهارة الظاهرية، وهي غاية للحكم، وكأنه قيل: وتستمر الطهارة إلى حين العلم بطرو النجاسة، إنه بناءً على هذا يلزم استعمال الغاية في معنيين، حيث تكون مستعملة لإفادة الطهارة الظاهرية والاستصحاب معاً، ولكن الصحيح أنها غاية للاستمرار فقط وليست غاية للموضوع، لوجود فاصل بين حتى تعلم وكلمة شيء، فلم يقل كل شيء لا تعلم، بل قيل: كل شيء نظيف حتى تعلم بأنه قدر، والفاصل هو كلمة نظيف، فكلمة حتى ترجع إلى كلمة نظيف فقط، وكأنه يراد أن يقال: كل شيء نظيف، ثم يراد أن يقال: إن تلك النظافة تستمر إلى حين العلم بطرو القذارة.

ثم يذكر قرينة^(١) أخرى على أن كلمة حتى ترجع إلى نظيف وليس إلى الموضوع، أي كلمة شيء، وتلك القرينة هي: أن موثقة عمّار تشتمل على ذيل، وتامها هكذا: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر، فإذا علمت فقد قدر، وما لم تعلم فليس عليك»، وهذه التتمة ظاهرة في أنها تفريع على الغاية فقط، فأريد تكرار الغاية من جديد بمنطوقها ومفهومها، فأولاً قيل: كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر، ثم أريد تكرار الغاية – حتى تعلم أنه قدر – وبيانها ثانية بمنطوقها ومفهومها وقيل: فإذا علمت فقد قدر، وهذا بيان لمنطوقها، ثم قيل: وما لم تعلم فليس عليك، وهذا بيان لمفهومها.

(١) هذا المطلب قد أخره في عبارة المتن ونحن قدمناه لأن الترابط والانسجام في بيان المطلب يكون أوضح بذلك.

ومن المعلوم أن تفريع هذه التتمة على الغاية وحدها لا يمكن إلاً بجعل الحديث مركباً من صدر وذيل، والصدر يريد أن يبين مطلباً، أعني الحكم بالطهارة الواقعية، والذيل يريد أن يبين مطلباً آخر، أعني استمرار تلك الطهارة إلى حين العلم بطرو القذارة، أما إذا جعلنا الحديث يدل بمجموعه من صدره وذيله على مطلب واحد، وهو قاعدة الطهارة الظاهرية فسوف لا يكون التفريع تفريعاً على الغاية فقط، بل عليها وعلى المغيى.

وبكلمة أخرى: إن الغاية لو كانت ترجع إلى الموضوع _ وكأنه يراد أن يقال: الشيء الذي لا تعلم أنه قذر هو طاهر _ فسوف لا تكون الغاية منفصلة عن المغيى حتى يكون تفريع التتمة تفريعاً عليها فقط.

ثم تعرض ^{مُنْزَعٌ} إلى مطلب آخر، وهو أنه قد يقال: لو تمت دلالة هذه الروايات على حجية الاستصحاب فهي تدل على حجيته في خصوص باب الطهارة والحلية وليس في جميع الأبواب.

وأجاب بأننا نقطع بعدم التفصيل بين الأبواب، فبضم عدم الفصل الذي هو قطعي يثبت تعميم حجية الاستصحاب لجميع الأبواب.

انتهاء الأدلة وبطلان سائر الأقوال:

ثم إنه بهذا ينتهي استعراض الأدلة على حجية الاستصحاب، وقد عرفنا أن الأدلة أربعة، وإن التام منها هو الأخير، أعني الأخبار، وقد اتضح أن دلالة جملة منها تامة، وبها تثبت حجية الاستصحاب في جميع الموارد ومن دون تفصيل.

ثم قال: وبذلك يتضح بطلان سائر الأقوال المفصلة، فإن الأخبار تنفي هذه الأقوال المفصلة وتدل على الحجية مطلقاً، ولا حاجة إلى بيان تلك الأقوال وبيان بطلانها.

نعم هناك تفصيل واحد، هو للفاضل التوني يفصل فيه بين الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية، ففي الأولى يجري دون الثانية، وهذا التفصيل نريد التعرّض إليه ومناقشته.

وقبل مناقشته نذكر مقدّمة تتضح من خلالها حقيقة الحكم الوضعي،^(١) وأنه هل هو حكم مجعول من قبل الشارع ابتداءً، أو هو حكم منتزع من الحكم التكلفي، أو أنه يوجد في ذلك تفصيل.

فمثلاً جزئية السورة للصلاة التي هي حكم وضعي هل هي مجعولة ابتداءً بالجعل الاستقلالي بحيث تتحقّق بمجرد قول الشارع: جعلت السورة جزءاً، أو أنها لا تتحقّق بذلك وإنما هي منتزعة من الحكم التكلفي، فالشارع حينما يشرّع وجوب الصلاة المركّبة من الركوع وغيره ينتزع العقل الجزئية للركوع مثلاً.

وقبل هذا نذكر في هذه المقدمة أموراً أربعة هي:

١_ لا إشكال في مغايرة الحكم التكلفي للحكم الوضعي من حيث المفهوم، فبالوجدان نشعر بالمغايرة بين مفهوم الوجوب مثلاً ومفهوم السببية.

٢_ لا إشكال أيضاً في أن الحكم التكلفي يختلف عن الحكم الوضعي من حيث المورد في الجملة، يعني أنهما من حيث المورد قد يجتمعان وقد لا يجتمعان، فمثلاً قولنا: الاftpار العمدي محرّم وسبب للكفارة هو مورد لاجتماعهما، فمورد الحرمة والسببية للكفارة هو الاftpار، فالافتطار هو المحرّم وهو سبب الكفارة.

هذا مورد الاجتماع.

(١) والمقدمة التي ذكرها الشيخ المصنف هي أكبر بكثير من ذي المقدمة.

وأما مورد الاختلاف فهو مثل قولنا: الزوال سبب لوجوب الصلاة، فمورد الوجوب هو الصلاة بينما مورد السببية هو الزوال.

٣ _ إن الحكم يصحُّ تقسيمه إلى التكليفي والوضعي، وهو يطلق عليهما معاً، ولا يختصّ بالحكم التكليفي فقط، كيف وقد كثر استعمال كلمة الحكم في الوضعي، واحتمال أن جميع هذه الاستعمالات مجازية بعيد.

نعم كلمة الحكم لو فسرت بطلب الفعل أو بطلب الترك يمكن أن يقال آنذاك باختصاصها بخصوص التكليفي، إذ ليس في الوضعي طلب، وأما لو فسّرناها بالاعتبار الشرعي المسبوق بالملك والإرادة فيصح انطباقها على التكليفي والوضعي معاً.

٤ _ وقع الخلاف في أن الحكم الوضعي هل هو منحصر في عدد معيّن أو لا، فالبعض قال _ كالعلامة على ما حكى عنه _ : هو منحصر بالشرطية والسببية والمانعية، وبعض آخر أضاف إلى هذه الثلاثة العلّة^(١) والعلاميّة^(٢)، وبعض ثالث أضاف إلى هذه الخمسة الصحة والبطالان والعزيمة والرخصة^(٣).

والصحيح أن كل حكم ليس من الأحكام التكليفية الخمسة فهو وضعي ما دام له مدخلة في الحكم أو متعلّقه أو لا هذا ولا ذاك، ولا معنى لحصره في عدد معيّن، ولا وجه لذلك بعد ما كان _ أي لفظ الحكم _ يطلق كثيراً على غير هذه الخمسة أو التسعة.

(١) لعلّ الفارق بين العلّة والسببية هو أن السببية يراد بها المقتضي، والعلّة يراد بها العلة التامة، ولعلّهما واحد.

(٢) كزيادة الظل بعد نقصانه، فإنه علامة على تحقّق الزوال.

(٣) الرخصة والعزيمة هما حكمان تكليفيان فلا وجه لذكرهما كمصادق للحكم الوضعي.

على أنه لا ثمرة لهذا البحث، فأى ثمرة عملية بل وعلمية للبحث في انحصار الحكم الوضعي في التسعة أو الأقل أو الأكثر؟
والنزاع المهم الذي ينبغي التعرّض إليه هو ما أشرنا إليه مسبقاً، وهو أن الأحكام الوضعية هل هي مجعولة بالجعل الاستقلالي بحيث تتحقّق بمثل قول المولى: جعلتُ السببية للزوال أو هي منتزعة من الأحكام التكليفية.

توضيح المتن:

حدود الموضوع وقيوده: عطف القيود على الحدود تفسيري.
ليدل على...: أي الحديث.

مع وضوح ظهور مثل كل شيء...: نكتة الظهور إما وجود الفاصل، أو أن تقييد كلمة شيء بفقرة حتّى تعلم هو في نفسه ضعيف، أو لما يذكره فيما بعد من أن ظاهر التتمة كونها تفريعاً على الغاية فقط.
ولا يذهب عليك...: كان من المناسب تأخير هذا وتقديم قوله: ثم لا يخفى أن ذيل...

لعمّ الدليل وتمّ: المناسب: يعمّ الدليل ويتمّ.
ثم لا يخفى أن ذيل...: هذا ذكر كقرينة على رجوع الغاية إلى الحكم بالاستمرار دون الموضوع، أعني كلمة شيء.
ثم إنك إذا حققت ما تلونا...: أي وبهذا تمّ الفراغ عن أدلة حجية الاستصحاب، وإذا حققت ما تلونه عليك...

ولا بأس بصرفه: أي الكلام. وقوله: حال الوضع، أي حال الحكم الوضعي.
حتّى يظهر حال...: المناسب: حتّى يظهر حال التفصيل الذي ذكر بين التكليف والوضع.

لبداهة ما...: هذا يرتبط بالأمر الأول دون الثاني، أي يرتبط بقوله: لا خلاف كما لا إشكال في اختلاف التكليف والوضع مفهوماً، وكان من المناسب وصله به.

كما لا ينبغي النزاع...: هذا إشارة إلى الأمر الثالث من الأمور الأربعة، وقوله: لا خلاف كما لا إشكال في اختلاف التكليف والوضع مفهوماً إشارة إلى الأمر الأول، وقوله: واختلافهما في الجملة... إشارة إلى الأمر الثاني، وقوله: وكذا لا وقع للنزاع... إشارة إلى الأمر الرابع.

وإن لم يصح تقسيمه إليهما ببعض معانيه: وهو ما لو فُسر بطلب الفعل أو الترك، وقوله: بالبعض الآخر يعني ما لو فُسر بالاعتبار الشرعي.

بل كل ما ليس بتكليف...: أي بل الحكم الوضعي هو كل حكم ليس بتكليفي سواء أكان له الدخل في نفس الحكم _ كما في النحو الأول من الأنحاء الثلاثة الآتية _ أو كان له الدخل في متعلقه _ كما في النحو الثاني _ أم ليس له الدخل، كما في النحو الثالث.

ضرورة أنه...: هذا تعليل لقوله: بل كل ما ليس بتكليف...

بحيث يصح انتزاعه: أي تحققه. والمناسب: بحيث يتحقق بمجرد إنشاءه، أي إنشاء الحكم الوضعي بلسان جعلت السببية مثلاً. أو غير مجعول كذلك: أي تشريعاً.

خلاصة البحث:

لا يلزم استعمال الحديث في معنيين إذا أريد من صدره الحكم الواقعي ومن ذيله بيان الاستمرار الظاهري، وإنما يلزم ذلك لو كانت الغاية ترجع إلى الموضوع والحكم معاً، ولكنها ترجع إلى الحكم فقط دون الموضوع لاقتضاء

الظهور ذلك، مضافاً إلى أن ظاهر التتمة كونها تفريعاً على الغاية فقط، وذلك لا يتم إلا إذا كانت الغاية قيداً للحكم دون الموضوع.

ثم إن الرواية وإن كانت خاصة بالطهارة والحلية ولكن بضمّ عدم الفصل تعمّ غيرهما.

وبانتهاء الأدلة يتضح بطلان سائر الأقوال ولا نتعرض إلا إلى تفصيل الفاضل التوني، ونقدّم له مقدّمة تحتوي على أمور أربعة ثم بيان أنحاء الحكم الوضعي.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ولا يخفى أنه لا يلزم على ذلك استعمال اللفظ في معنيين أصلاً وإنما يلزم لو جعلت الغاية قيداً للموضوع وغاية لاستمرار حكمه ليدل على القاعدة والاستصحاب، ولكن من الواضح أن مثل كل شيء ظاهر ظاهر في بيان حكم الأشياء بعناوينها الأولية وكون الغاية حداً للحكم لا لموضوعه.

ثم لا يخفى أن ذيل موثقة عمّار: «فإذا علمت فقد قدر، وما لم تعلم فليس عليك»، يؤيد ما استظهرنا منها من كون المغيى حكماً واقعياً ثابتاً للشيء بعنوانه الأولي لا ظاهرياً ثابتاً له بما هو مشتبه لظهوره في أنه متفرّع على الغاية وحدها وأنه بيان لها وحدها منطوقها ومفهومها لا لها مع المغيى.

ولا يذهب عليك أنه بضميمة عدم الفصل قطعاً بين الحلية والطهارة وبين سائر الأحكام يثبت التعميم.

وبهذا ينتهي الحديث عن أدلة حجية الاستصحاب.

وباتضح مفاد الأخبار لا حاجة إلى الإطالة في بيان سائر الأقوال

وما استدل به لها.

نعم نصرف الكلام إلى تحقيق حال الحكم الوضعي لاستيضاح أنه حكم مستقل بالجعل كالتكليف أو أنه متزاع منه أو فيه تفصيل ليتضح حال التفصيل في حجة الاستصحاب بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي.
وفي هذا المجال نقول:

١ _ لا إشكال في اختلاف الحكمين مفهوماً لبداية الاختلاف بين مثل مفهوم السببية ومفهوم الإيجاب مثلاً.

٢ _ كما لا إشكال في اختلافهما في الجملة مورداً.

٣ _ ولا ينبغي النزاع في صحة تقسيم الحكم ببعض معانيه إلى الوضعي أيضاً وإن لم يصح ببعض معانيه الأخرى، ويشهد لذلك كثرة إطلاق الحكم عليه في الكلمات، والالتزام بالمجازية كما ترى.

٤ _ ولا وقع للنزاع في أن الوضعي غير محصور أو محصور في الشرطية والسببية والمانعية فقط _ كما هو المحكي عن العلامة _ أو بزيادة العلية والعلامة أو بإضافة الصحة والبطلان والعزيمة والرخصة أيضاً.

والصحيح أن كل حكم ليس بتكليفي فهو وضعي _ سواء أكان له دخل في التكليف أم في متعلقه وموضوعه أم لا مدخلة له رأساً _ ضرورة أنه لا وجه للتخصيص بها بعد كثرة إطلاق الحكم على غيرها، مع أنه لا تكاد تظهر ثمرة مهمة علمية أو عملية للنزاع في ذلك، والمهم هو البحث عن أن الحكم الوضعي هل هو مجعول تشريعاً بحيث يتحقق بمجرد إنشاءه أو هو غير مجعول كذلك بل هو متزاع من التكليف.

قوله ﷺ:

«والتحقيق أن ما عُذَّ...، إلى قوله: وأما النحو الثاني»^(١).

حقيقة الحكم الوضعي:

وفي مجال تحقيق الحال في حقيقة الحكم الوضعي نقول: ذكر الشيخ الأعظم أن الأحكام الوضعية ترجع في حقيقتها إلى كونها منتزعة من الأحكام التكليفية، فجزئية السورة مثلاً منتزعة من وجوب الصلاة مع الركوع والسجود والسورة وغير ذلك، ولولا هذا الوجوب المتعلق بالمركب لم تتحقق جزئية السورة أو الركوع أو السجود، فهي منتزعة من هذا الأمر بالمركب.

هذا ما ذكره ﷺ من دون تفصيل.

والشيخ المصنف يذكر في هذا المجال تفصيلاً ويقول: إن الأحكام الوضعية هي على ثلاثة أنحاء:

١ - ما لا يقبل الجعل التشريعي رأساً، سواء أكان استقلالياً أم تبعياً، وهذا كسبيّة الزوال لوجوب صلاة الظهر مثلاً،^(٢) فإنه لا يمكن

(١) الدرس ٣٦١: (٢٦/ شوال / ١٤٢٧هـ).

(٢) ونظير ذلك شرطية الاستطاعة وممانعة طرو الحيض مثلاً.

ثم إن الفرق بين الممانعة والرافعية هو أن الحيض مثلاً تارة يطراً بعد دخول الوقت فيصطلح عليه بأنه رافع، وأخرى يطراً قبل دخوله فيصطلح عليه بالمانع.

للشارع أن يوجد لها بقوله: جعلت الزوال سبباً، كما لا يمكن أن تنتزع من مثل قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِ الشَّمْسِ﴾.

نعم الذي يمكن هو جعل الزوال تكويناً، بمعنى أن يخلقه ويوجد سبباً له، وتتبع إيجاداً تكويناً تتحقق السببية تكويناً أيضاً.

٢ _ ما لا يقبل الجعل الشرعي الاستقلالي، ولكنه يقبل الجعل الشرعي التبعية المعبر عنه بالانتزاعي، وهذا كجزئية السورة مثلاً، فإنه لا يمكن أن تتحقق بقول المولى: جعلت السورة جزءاً، وإنما هي تنتزع من الأمر بالصلاة مع السورة.

وهنا يتم ما أفاده الشيخ الأعظم، ولا يتم في الأنحاء الثلاثة جميعاً، بل في خصوص هذا الثاني.

٣ _ ما يقبل الجعل الشرعي الاستقلالي والجعل الشرعي التبعية، كالزوجة مثلاً، فإنه يمكن أن يقال: هي منتزعة من الحكم بوجوب الانفاق وجواز النظر والجماع مثلاً كما يمكن أن يقال: هي مجعولة بالجعل الاستقلالي، والأحكام المذكورة ثبتت لها بعد ذلك فقبل مثلاً: الزوجة يجب الانفاق عليها أو يجوز النظر إليها ونحو ذلك.

إن الزوجية على هذا تقبل كلا الجعلين وإن كان الأقرب أنها مجعولة بالاستقلال، والأحكام قد أثبتت لها بعد ذلك.

وبعد اتّضح هذه الأنحاء الثلاثة نأخذ بالتحدّث عن كل نحو باستقلاله.

النحو الأول:

أما بالنسبة إلى النحو الأول فقد عرفنا أن فيه دعويين:

١ _ إنه لا يقبل الجعل الشرعي الانتزاعي.

٢ _ إنه لا يقبل الجعل الشرعي الاستقلالي.

أما الدعوى الأولى فقد استدل عليها بدليلين:

أ _ إن سببية الزوال مثلاً إذا كانت تنتزع من إيجاب الصلاة عند تحقق الزوال فهذا معناه أن إيجاب الصلاة يحصل أولاً، وبعد ذلك تنتزع السببية وتتحقق، ومن المعلوم أن هذا شيء غير ممكن، إذ التكليف بالصلاة ينشأ بسبب الزوال ومن ناحيته فكيف يتأخر السبب ويتقدم المسبب؟ إنه ما دام قد فرضنا أن السببية تتحقق بعد التكليف فهذا يعني تأخر السببية وتقدم المسبب.

ب _ وهو ما سوف يأتي بعد الاستدلال على الدعوى الثانية.

هذا كله بالنسبة إلى الدعوى الأولى.

وأما الدعوى الثانية فيمكن أن يقال في مقام الاستدلال عليها أنه لا يمكن

لأي شيء من الأشياء أن يكون سبباً لشيء آخر إلا إذا فرض وجود خصوصية خاصة وصفة خاصة في الشيء حتى يكون بواسطتها سبباً، إذ من دون افتراض وجود تلك الخصوصية أمكن أن يؤثر كل شيء في كل شيء، فالنار مثلاً يلزم أن تؤثر في البرودة، والثلج يؤثر في الحرارة، وهو واضح البطلان.

وتلك الخصوصية هي أمر ثابت في الشيء تكوينياً، ولا تقبل

التحقق من خلال الجعل، فإن الأمور التكوينية لا تقبل التحقق بالجعل.

وعلى هذا الأساس نقول: إن تلك الخصوصية التكوينية إن فرض

تحققها في الزوال مثلاً فالسببية تكون ثابتة له بلا حاجة إلى جعل، وإن

لم تكن ثابتة له فلا يمكن أن تتحقق من خلال الجعل.

ولك أن تقول: إن تلك الخصوصية إن كانت متحققة في الزوال مثلاً

فسوف يتحقق وجوب الصلاة عند الزوال بلا حاجة إلى جعل، وإن كانت غير

متحققة فسوف لا يتحقق الوجوب حتى وإن جعلت السببية له.

نعم عند تشريع وجوب الصلاة عند الزوال لا محذور في إطلاق اسم

السبب على الزوال بنحو المجازية، فإذا قال المولى: أقم الصلاة لدلوك الشمس حكمنا بنحو المجازية بأن الزوال قد جعله الشارع سبباً للوجوب.

وإذا أشكلت وقلت: إن السببية إذا لم تكن مجعولة فكيف صح التعبير في بعض النصوص^(١) بأن هذا سبب لوجوب كذا؟ أمكن الجواب بأن هذا هو من باب الكناية، فالنص لا يريد أن يقول: إن الشرع قد جعل السببية للشيء الفلاني، وإنما استعان بهذا التعبير للكناية عن ثبوت الوجوب شرعاً عند تحقق كذا. هذا تمام الكلام في إثبات الدعوى الثانية.

ومن خلال ذلك يتضح الدليل الثاني على الدعوى الأولى، وهو أن يقال: إن الخصوصية _ التي بواسطتها يصير السبب سبباً _ ما دامت أمراً تكوينياً فلا يمكن أن تتحقق بالانتزاع، فإنها إذا كانت متحققة قبلاً فلا حاجة إلى الانتزاع، وإذا لم تكن متحققة قبلاً فلا يمكن أن تتحقق بواسطة الانتزاع.^(٢)

(١) لا ندري هل توجد مثل هذه النصوص حقاً؟

(٢) يمكن أن يشكل على ما أفاده مَنْ يَنْزِعُ بأن الخصوصية التي سَلَطَ مَنْ يَنْزِعُ الأضواء عليها هي وإن كانت تكوينية إلا أنها عبارة أخرى عن الملاك، وليست شيئاً آخر غيره، ومن الواضح أنه من خلال الملاك وحده لا تتحقق السببية ولا أي حكم آخر، وإنما الملاك هو مبدأ من مبادئ الحكم، لا أنه به وحده يتحقق الحكم، وهذا مطلب ينبغي أن يكون واضحاً. ومن الغريب جداً قوله مَنْ يَنْزِعُ إن تلك الخصوصية إذا كانت متحققة فيكفي تحققها لتحقيق الوجوب بلا حاجة إلى جعل السببية.

ووجه الغرابة: إن تلك الخصوصية كيف تحقق الوجوب؟ إن هذا معناه أن الله سبحانه ليس بمشرع بل الأحكام تحصل من تلك الخصوصية من دون تشريع. والصحيح: إن تلك الخصوصية وإن كان لا بد منها إلا أنها هي النكته لجعل الشارع السببية للزوال، فالسببية أمر مجعول، والنكته التي دعت إلى جعل الزوال سبباً لوجوب الصلاة هي تلك الخصوصية.

توضيح المتن:

من الوضع: أي من الحكم الوضعي.
بعين جعل موضوعه كذلك: أي تشريعاً.
استقلالاً بإنشائه: أي بإنشاء الحكم الوضعي _ وهو الزوجية مثلاً _
وجعله مستقلاً.

بكونه منشأ: أي بسبب كون التكليف منشأ لانتزاع الحكم
الوضعي، كالزوجية مثلاً.

وإن كان الصحيح انتزاعه: انتزاعه هو بمعنى تحققه. وكان
المناسب ابدال العبارة هكذا: وإن كان الصحيح تحققه بجعله المستقل،
والتكليف يكون من آثاره وأحكامه.

لما هو سبب التكليف...: اللَّف والنشر المذكور مرتب، أي
كالسببية لما هو سبب التكليف، والشرطية لما هو شرط التكليف، و...
حيث إنه لا يكاد...: هذا هو الدليل الأول لإثبات الدعوى الأولى.
هذه العناوين: كالسببية ونحوها. وضمير لها يرجع لما هو سبب
التكليف وما هو شرطه و...

المتأخر عنها ذاتاً: لا حاجة إلى ذكر هذه الفقرة، ولكن بعد إثباتها
يكون المقصود هكذا: إن حدوث ذات التكليف متأخر عن الزوال مثلاً،
إذ هو يحصل بسببه فكيف تنتزع السببية من التكليف المذكور؟ إن
لازمه تأخر السببية والسبب عن تحقق المسبب.

ثم إن ضمير عنها يرجع إلى ما هو سبب وشرط ومانع ورافع.
حدوثاً وارتفاعاً: كلمة ارتفاعاً إشارة إلى الرافع والمانع، فإن

التكليف يرتفع عند تحقق المانع والرافع، بينما كلمة حدوثاً ترجع إلى السبب والشرط، إذ التكليف يحدث عند تحقق السبب والشرط.

كما أن اتصافها بها: أي اتصاف ما هو سبب ونحوه بالسببية ونحوها ليس إلا... وضمير عليها يرجع إلى ما هو سبب ونحوه. وتكويناً قيد للخصوصية.

ثم إن هذا إشارة إلى دليل الدعوى الثانية.

به كان مؤثراً: المناسب: به كانت مؤثرة.

لا تكاد توجد فيها: أي فيما هو سبب ونحوه. أي إن تلك الخصوصية لا

تتحقق بمجرد إنشاء مفهوم السببية بمثل دلوك الشمس سبب للوجوب.

ومثل قول...: المناسب: بمثل.

إنشاء لا إخباراً: إذ الجعل يتحقق بإنشاء السببية وليس بالإخبار عنها.

ثم إنه لا حاجة مهمة إلى ذكر هذه الفقرة.

ضرورة بقاء...: تعليل لقوله: وتلك الخصوصية لا تكاد توجد...

ثم إن ضمير لوجوبها يرجع إلى الصلاة.

وإن الصلاة لا تكاد...: عطف على بقاء الدلوك، أي ضرورة أن

الصلاة لا تكاد...

هناك ما يدعو: وهو الخصوصية، حيث تدعو إلى وجوب الصلاة

مثلاً، ومع تحقق الخصوصية تصير الصلاة واجبة لا محالة.

ومعه تكون واجبة لا محالة: هذا ما قلنا عنه في الشرح أنه غريب حقاً.

ومنه انقذح...: هذا هو الدليل الثاني على ردّ الدعوى الأولى.

وضمير له يرجع إلى ما هو سبب ونحوه.

نعم لا بأس...: أي نعم لا بأس باتصاف ما هو سبب كالزوال مثلاً

بالسببية مجازاً ومسامحة عند إيجاب الصلاة لدى الدلوك.

كما لا بأس...: هذا ما أشرنا إليه بلسان وإذا أشكلت وقلت.
لدخل كل: بتنوين كلمة كل تنوين عوض، أي لدخل كل واحد
من أجزاء العلة في التكليف بنحو خاص غير مدخلة الجزء الآخر.
فظهر بذلك...: هذا تكرار لا داعي إليه.

خلاصة البحث:

إن أنحاء الحكم الوضعي ثلاثة، وفي النحو الأول دعويان،
ولإثبات الدعوى الأولى يمكن التمسك بدليلين، وأما الدعوى الثانية
فيمكن إثباتها بأن السببية تنشأ من خصوصية تكوينية في ذات السبب
مثلاً، وتلك الخصوصية لا تتحقق بالجعل الشرعي.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

حقيقة الحكم الوضعي:

والتحقيق إن أنحاء الحكم الوضعي ثلاثة:

١ _ ما لا يقبل الجعل التشريعي أصلاً، أي لا استقلالاً ولا تبعاً،
وإن كان مجعولاً تكويناً عرضاً بعين جعل موضوعه كذلك.

٢ _ ما يقبل الجعل التشريعي التبعي فقط.

٣ _ ما يقبلهما معاً وإن كان الصحيح كونه مجعولاً بالاستقلال.

أما النحو الأول: فهو كالسببية لسبب التكليف، والشرطية لشرطه،
والمانعية للمانع، والرافعية للرافع.

أما أنه لا يقبل الجعل التبعي فلأنه لا يعقل انتزاع السببية ونحوها
من التكليف المتأخر عنها ذاتاً حدوداً وارتفاعاً.

وأما أنه لا يقبل الجعل الاستقلالي فلأن الاتّصاف بالسببية مثلاً ليس إلا لأجل ما عليه السبب من الخصوصية التكوينية المستدعية لذلك، للزوم أن يكون في العلة أجزائها ربط خاص تكون به مؤثرة في معلولها لا في غيره، ولا غيرها فيه، وإلا لزم إمكان تأثير كل شيء في كل شيء، وتلك الخصوصية لا تتحقّق بمجرد إنشاء السببية مثلاً بمثل دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة، ضرورة بقاء الدلوك على ما هو عليه من كونه واجداً للخصوصية أو فاقداً لها، وأن الصلاة لا تصير واجبة ما لم تكن في الدلوك تلك الخصوصية، فإن كانت صارت واجبة وإن لم تنشأ السببية للدلوك.

ومنه اتضح عدم صحة انتزاع السببية للدلوك من إيجاب الصلاة عنده، ضرورة عدم اتّصافه بتلك الخصوصية بمجرد ذلك.
نعم لا بأس باتّصافه بالسببية وإطلاق السبب عليه مجازاً.
كما لا بأس بالتعبير من باب الكناية عن إنشاء وجوب الصلاة عند الدلوك مثلاً بأنه سبب لوجوبها.

قوله ﷺ:

«وأما النحو الثاني...، إلى قوله: وهم
ودفع...»^(١).

النحو الثاني:

وأما بالنسبة إلى النحو الثاني _ وهو ما يقبل الجعل التبعية فقط _
فمثاله جزئية المأمور به أو شرطية المأمور به أو مانعية المأمور به أو
قاطعية المأمور به.^(٢)

(١) الدرس ٣٦٢: (٢٧/ شوال / ١٤٢٧هـ).

(٢) هنا يوجد سؤالان:

١ - إن شرطية الشرط _ وهكذا مانعية المانع _ قد ذكرت في النحو الأول،
فكيف ذكرت في هذا النحو أيضاً؟

والجواب: إن المقصود من الشرط سابقاً هو شرط نفس الوجوب، كالأستطاعة التي هي
شرط لوجوب الحج مثلاً، وهكذا المقصود من المانع ما يكون مانعاً من نفس الوجوب،
كطرو الحيض الذي يمنع من وجوب الصلاة مثلاً، وهذا بخلاف الشرط والمانع هنا، فإن
المقصود منه ما يكون شرطاً للواجب المعبر عنه بالمأمور به، كالوضوء بالنسبة إلى
الصلاة، فإنه ليس شرطاً لوجوبها، وهكذا المقصود من المانع هنا هو ما يمنع من تحقق
الواجب لا الوجوب، كما في حمل ما لا يؤكل في الصلاة مثلاً، فإنه لا يمنع من وجوب
الصلاة بل من تحقق الواجب المأمور به.

٢ - إن مثل حمل ما لا يؤكل لحمه مانع، فلو كان المكلف في الصلاة، وهو ما بين
الجزئين، أي فرغ من الجزء السابق ولم يدخل بعد في الجزء اللاحق وصارت على

فإن مثل جزئية السورة لا يقبل الجعل الاستقلالي فلا يمكن أن تتحقق بقول المولى: جعلت السورة جزءاً، إذ حينما يقول ذلك نسأل: هل الأمر المتعلق بالصلاة يتسع ويصير شاملاً للسورة بحيث يوسعه المولى ويغيره من دائرته الضيقة إلى دائرة واسعة تشمل السورة أو أنه يبقى على دائرته الضيقة ولا يتسع ولا يتغير بنحو يشمل السورة؟

فإن اتسع كان ذلك الوجوب المتسع كافياً بنفسه لتحقيق جزئية السورة بلا حاجة إلى جعل الجزئية بالجعل الاستقلالي، وإن لم يتسع ذلك الوجوب وبقي شاملاً لما عدا السورة فقط فيكون جعل الجزئية للسورة غير ممكن للمناقضة، إذ كيف تجعل جزءاً بلا اتساع دائرة الوجوب؟

وبهذا يتضح أن الصحيح أن الجزئية مطلب انتزاعي، بمعنى أن المولى إذا أمر بمجموعة أشياء _ كالصلاة ذات الركوع والسجود والسورة مثلاً _ وكانت تلك المجموعة مقيّدة بشيء وجودي وبشيء آخر عديمي، أي هكذا: تجب الصلاة ذات الركوع والسجود والسورة عن وضوء مع عدم حمل ما لا يؤكل لحمه أنتزع من الوجوب المتعلق بالسورة كونها جزءاً، كما أنتزع من التقييد بقوله عن وضوء الشرطية، وأنتزع أيضاً من التقييد بعدم حمل ما لا يؤكل لحمه المانعية أو القاطعية.

يبقى شيء، وهو أنه قد تقول: إن المعروف أن مثل الصلاة هي من

→ ملابسه شعرة من القط مثلاً فيأمكنه إزالتها قبل الدخول في الجزء الثاني ثم يواكب صلاته من دون أن تبطل، بخلاف ما لو أحدث ما بين الجزئين وتوضأ قبل أن يدخل في الجزء الثاني فإنه يحكم ببطلان صلاته، ويصطلح على هذا بالقاطع، فالقاطع هو ما يقطع الاتصال ويبطل به العمل حتى ولو أتى بالجزء الثاني ضمن الشرط، بخلافه في المانع فإنه لا يبطل به العمل ويبقى صحيحاً ما دام قد أتى ببقية الأجزاء ضمن الشرائط.

الماهيات الجعلية المخترعة، وما دامت هي جعلية فيلزم من ذلك أن تكون أجزاؤها مجعولة أيضاً، إذ المركّب ليس إلا عبارة عن مجموع أجزاءه.

والجواب: إن المقصود من كونها مجعولة هو أن المشرّع _ كالنبي ﷺ _ يتصوّر الصلاة أولاً، وبعد تصوّره لها يوجّه إليها الوجوب، فهي مجعولة ومخترعة، بمعنى كونها كذلك في مقام التصوّر، فالجزئية على هذا هي مجعولة بلحاظ مقام التصوّر، ولكن هذه الجزئية ليست هي الجزئية الواقعة محل الكلام، فإن الكلام هو في جزئية الأمور به لا في جزئية الشيء المتصوّر، والمفروض أن تعلّق الوجوب يحصل بعد التصوّر.

هذا كله بالنسبة إلى النحو الثاني.

النحو الثالث:

وأما بالنسبة إلى النحو الثالث _ أي الذي يمكن فيه كلا الجعلين وإن كان الأرجح كونه مجعولاً بالجعل الاستقلالي _ فهو كالزوجيّة والملكيّة والحرية ...

فالزوجيّة مثلاً يمكن أن يجعلها المولى بالجعل المستقل، فيقول مثلاً: جعلت الزوجيّة عند تحقّق العقد، ويمكن أيضاً أن تنتزع من الأحكام الثابتة في موردها، كوجوب الانفاق ونحوه.

والأرجح كونها مجعولة بالجعل الاستقلالي لوجوه ثلاثة:

١ _ إنه إذا تمّ العقد أطلقنا على هذه اسم الزوجة وعلى ذلك اسم الزوج حتّى مع عدم التفاتنا إلى الآثار الثابتة للزوجية، وهذا يدل على أنها ليست منتزعة من تلك الآثار.

٢ _ إنه لو كانت الزوجية منتزعة من الأحكام التكليفية الثابتة لها فيلزم عند إنشاء عقد الزوجية مع عدم الالتفات إلى تلك الأحكام أن

يكون العقد إنشاء للآثار التي لم تقصد بينما الزوجية قد انشأت رغم عدم قصدتها، فما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد.

٣ _ إنه لو كانت الزوجية منتزعة فيلزم أن تكون ثابتة في مورد تحقق الآثار، بينما نلاحظ أن الآثار قد تكون ثابتة ومع ذلك لا تكون الزوجية متحققة، فقد يثبت جواز النظر والجماع من دون ثبوت الزوجية، كما هو الحال في مورد تحليل الجارية للغير، وأيضاً قد يثبت جواز التصرف في العين من دون أن تكون مملوكة، كما إذا أباح مالكها التصرف فيه.

إذن الصحيح أن الزوجية وأمثالها هي مجعولة بالجعل الاستقلالي وليست منتزعة.

توضيح المتن:

الأمر بما يشتمل عليه: أي الأمر بمثل الصلاة التي تشتمل على الجزء.

وجعل الماهية...: هذا إشارة إلى ما ذكرناه بعنوان يبقى شيء.

ليس إلا تصوير: المناسب: ليس إلا تصور.

بالجزئية للمأمور به: المناسب: فالجزئية للمأمور به.

فهو كالحجية: أي حجية الخبر مثلاً وقضاوة القاضي، وولاية

الوالي، ونيابة النائب، وهكذا.

في موارد ما قيل: والقائل هو الشيخ الأعظم كما ذكرنا سابقاً.

ومن جعلها بإنشاء أنفسها: كقول المنشئ: أنت قاض أو زوجتك

نفسي، أو ملكتك كذا، أو أنت حر، وهكذا.

إلا أنه لا يكاد...: أي إلا أن الأوجه كونها مجعولة بالجعل

الاستقلالي لوجوه ثلاثة.

صحة انتزاعها: كلمة انتزاع هنا وفيما بعد هي بمعنى تحقق، فالتفت.
أو من يده الأمر: كالنبي ﷺ والإمام علياً، ولا حاجة إلى هذا
التطويل الممل.
كما تشهد به ضرورة: هذا إشارة إلى الوجه الأول. وكلمة ضرورة
فاعل لكلمة تشهد.

ولزم أن...: هذا إشارة إلى الوجه الثاني.
كما لا ينبغي...: هذا إشارة إلى الوجه الثالث.
فانقذ بذلك: هذا إلى آخره تكرار لا أكثر.
كالتكليف: أي فكما أن التكليف يتحقق بجعله من دون أن يكون
منتزعاً كذلك هذه الاعتبارات.

خلاصة البحث:

إن النحو الثاني هو كجزئية السورة، فإنها منتزعة من التكليف ولا
يمكن أن تكون مجعولة بالاستقلال، إذ مع تغير التكليف لا حاجة إلى
جعلها المستقل، ومن دونه يلزم التناقض.
وأما النحو الثالث فهو كالزوجية، وهي وإن أمكن فيها الأمران إلا
أن الأنسب كونها مجعولة بالاستقلال لوجوه ثلاثة.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

وأما النحو الثاني: فهو كجزئية جزء المأمور به، وشرطية شرطه،
ومانع مانعه، وقاطعية قاطعه، فإن اتّصاف شيء بالجزئية مثلاً لا يكون
إلا بالأمر بجملة أمور مقيّدة بأمر وجودي أو عديمي، ولولا ذلك لما
تحققت بإنشاء الشارع لها.

وجعل الماهية وأجزاءها ليس إلا تصوّر ما فيه المصلحة الموجبة للأمر، ومن الواضح أن التصوّر المذكور لا يوجب الاتّصاف بجزئية المأمور به وإن أوجب الاتّصاف بجزئية المتصوّر أو ذي المصلحة وإنما هي تنتزع بملاحظة الأمر بلا حاجة إلى جعلها.

وأما النحو الثالث: _ الذي هو كالحجّة والقضاوة والولاية والنيابة والحريّة والرقية والزوجيّة والملكيّة وغير ذلك _ فهو وإن أمكن فيه الانتزاع من الأحكام التكليفية التي تكون في مواردّها كما قيل، وأمكن جعلها بإنشاء أنفسها، إلا أن الصحيح هو الثاني، لضرورة صحة تحقّق الملكيّة والزوجيّة ونحوهما بمجرد العقد بلا ملاحظة الآثار، ولو كانت منتزعة منها لما صحّ تحقّقها إلا بملاحظتها، ويلزم أن لا يقع ما قصد ويقع ما لم يقصد.

كما لا ينبغي أن يشكّ في عدم صحة انتزاعها من مجرد التكليف في موردّها فلا تنتزع الملكية من إباحة التصرفات ولا الزوجية من جواز الوطاء مثلاً.

قوله ﷺ :

«أما الوهم فهو أن الملكية... إلى قوله: إذا
عرفت اختلاف الوضع في الجعل...».

وهمّ ودفع: ^(١)

يتعرض ﷺ في هذا الموضوع إلى إشكال وجواب.

وهذا الإشكال والجواب تارة يراد بيانهما بقطع النظر عن
المصطلحات العلمية والتعقيدات اللفظية، وأخرى تلحظ تلك
المصطلحات والتعقيدات.

ونحن نتعرض إلى ذلك تارة بقطع النظر عما ذكر، وأخرى
بملاحظة ما ذكر.

أما إذا قطعنا النظر عن ذلك فالمضمون مختصر وسهل جداً.

وحاصل الإشكال: أنه ذكرنا فيما سبق أن أنحاء الوضع ثلاثة، وقد مثلنا
لثالث بالملكية وقلنا: إن الملكية هي مجعولة بالجعل الاستقلالي، فبعقد البيع
مثلاً تتحقق الملكية بلا حاجة إلى ملاحظة الآثار، ولكن قد ذكر في علم
المعقول أن المقولات عشر، واحداً مقولة الملك التي هي هيئة تحصل من
احاطة المحيط بالمحاط، كمن يلبس القميص مثلاً فإنه تحصل له هيئة خاصة من
احاطة القميص بالبدن، ويمكن أن نطلق على تلك الهيئة بالتقمص، وهذه الهيئة

(١) الدرس ٣٦٣: (٢٨ / شوال / ١٤٢٧هـ).

هي عرض من الاعراض وموجود بالوجود التكويني الحقيقي، وما دام الملك موجوداً بالوجود الحقيقي فكيف ادعي أنه قابل للجعل الاستقلالي؟ إن الأمر التكويني لا يمكن أن يوجد بالجعل، فالجعل لا يمكن أن يتحقق به إلا الأمر الاعتباري دون الموجود الحقيقي.

هذا حاصل الإشكال.

وأما الجواب فهو أن كلمة الملك تطلق بنحو الاشتراك اللفظي على معنيين:

١ _ مقولة الملك التي قد يعبر عنها أيضاً بمقولة الجدة والتي هي موجودة بالوجود التكويني.

٢ _ اختصاص أحد شيئين بشيء آخر. وينشأ هذا الاختصاص إما من كون أحدهما موجدًا للآخر كاختصاص العلة بالمعلول باعتبار أنها موجدة للمعلول، أو من الاستعمال والتصرف، كما نقول: هذا الفرس لزيد، أي هو مختص به، باعتبار أنه يركبه كثيراً ما، أو من العقد، كما نقول: هذه الدار لزيد، باعتبار أنه تملكها بعقد البيع.

إن لفظ الملك مشترك بين هذين المعنيين، ونحن نقصد منه في مقامنا المعنى الثاني، أي الاختصاص الناشئ من مثل عقد البيع ولا نقصد به مقولة الملك التي هي من إحدى المقولات العشر.

هذا حاصل الإشكال والجواب بقطع النظر عن المصطلحات.

وأما إذا لاحظنا المصطلحات فنحتاج إلى بيان مقدمات أربع، هي:

١ _ هناك مصطلح خاص مذكور في علم المعقول، وهو مصطلح خارج المحمول والمحمول بالضميمة.

ويقصد الشيخ المصنف من هذا المصطلح شيئاً يغير ما هو المذكور في

علم المعقول، فهو يقصد منه الإشارة إلى العرض الاعتباري والعرض المتأصل، فإن العرض قد يكون موجوداً في الخارج بنحو الحقيقة، كالسواد والبياض مثلاً، وأخرى يكون موجوداً على مستوى الاعتبار لا أكثر، كما في الملكية، والزوجية، والحرية، والرقية، فإن الملكية مثلاً ليس لها وجود حقيقي في الخارج، وإلا فآين هي؟ إنها في الحقيقة مجرد اعتبار لا أكثر.

ويقصد الشيخ المصنف من المحمول بالضميمة العرض الحقيقي، بينما يقصد من خارج المحمول العرض الاعتباري. وهذا كما قلنا مصطلح مخالف لما هو المتداول في المعقول.^(١)

٢ _ إن كل موجود في هذا العالم غير الله سبحانه هو إما جوهر أو عرض، والعرض ينقسم إلى تسعة أنحاء، وكل نحو يسمى بالمقولة، فالمقولات على هذا عشر، واحدة هي الجوهر، والبقية هي عرضية، وتلك المقولات التسع هي مثل: مقولة الأين، والمتى، والإضافة، والكيف، والكم و...، ومن أحدها مقولة الملك،

(١) لا يخفى أن هذا المصطلح قد تقدمت الإشارة إليه فيما سبق، أي في مبحث المشتق، وذكرنا هناك وهنا أن استعمال المصطلح المذكور بالمعنى الذي أشار إليه الشيخ المصنف هو مخالف لما ذكر في علم المعقول، فإنه ذكر هناك أن الوصف الذي يحمل على الذات تارة يكون خارجاً عنها ولكن تقتضيه نفس الذات بلا حاجة إلى ضم أي ضميمة، وأخرى يحتاج إلى ضميمة، والأول هو الخارج المحمول، والثاني هو المحمول بالضميمة.

مثال الأول: حمل الإمكان والشيئية على الماهيات، فإن ماهية الممكن تقتضي الإمكان وتستلزمه بدون ضميمة، فنقول مثلاً: زيد ممكن، باعتبار أن ذاته تقتضي الإمكان رغم أنه خارج عنها.

ومثال الثاني: حمل الأبيض على الجسم، فإنه لا يصح حمله عليه إلا بعد ملاحظة صفة البياض وضمها إلى الجسم فبقطع النظر عن ذلك لا يصح أن نقول: هذا الجسم أبيض.

ويقصد منها الهيئة التي تحصل بسبب احاطة المحيط بالمحاط، فمن لبس الشخص للنعال تحصل هيئة خاصة تسمى بالتنعل، ومن لبسه للقميص تحصل هيئة خاصة تسمى بالتقمص، ومن لبسه العمامة تحصل هيئة خاصة تسمى بالتعمم.

وعلى هذا فمقولة الملك عرض ثابت بنحو الحقيقة، وهو عبارة عن الهيئة التي تحصل من أسبابها التكوينية الخاصة، فهياة التنعل تحصل من لبس النعال، وهياة التقمص تحصل من لبس القميص، وهكذا.

٣_ إن الإضافة بين شيئين تحتاج إلى طرفين، وإلا فهي لا يمكن أن تتحقق من دون طرفين. والطرفان تارة يفترض أن أحدهما موجود للثاني وعلة لتحقيقه، وأخرى لا يكون كذلك.

مثال الأول: الإضافة بيننا وبين الله سبحانه، فإن هذه الإضافة قد حصلت باعتبار أنه خالقنا وموجدنا. ونتمكّن أن نقول: إن الأمر هو هكذا في كل علة ومعلول.

ويصطلح على هذه الإضافة بالإضافة الاشراقية.

إذن الإضافة الاشراقية تعني تلك الإضافة التي يكون فيها أحد الطرفين موجداً للآخر.

ومثال الثاني: الإضافة بين الأخوين أو الإضافة بين المالك والمملوك، فالأخ ليس موجداً لأخيه، والمالك ليس موجداً للمملوك.

ويصطلح على هذه الإضافة بالإضافة المقولية.

إذن الإضافة المقولية تعني النسبة المتكررة بين الطرفين من دون أن يكون أحدهما موجداً للآخر، فالأخ من هذا الطرف يستلزم كون ذاك أخاً، والعكس بالعكس من دون أن يكون أحدهما موجداً، وهكذا

المالك من هنا يستلزم كون ذاك مملوكاً، وكون ذلك مملوكاً يستلزم أن يكون هذا مالكاً من دون أن يكون أحدهما موجداً.

٤ _ إن اختصاص شيء بشيء وارتباطه به ينشأ من أحد مناشئ

ثلاثة:

أ _ كون أحدهما علة للآخر وموجداً له، كاختصاص هذا العالم بما يشتمل عليه من موجودات بالله سبحانه، فإن هذا الاختصاص ناشئ من كون الله سبحانه هو الموجد لهذا العالم.

ويمكن أن نقول: إن الاختصاص في هذه الحالة ناشئ من الإضافة الاشرائية، حيث إن أحد الطرفين موجد للآخر.

ب _ الاستعمال والتصرف، كما في قولنا: هذا الفرس لزيد فيما إذا فرض أنه كان يستعمله لركوبه.

ج _ العقد أو الارث أو ما شاكل ذلك، كما في قولنا: هذه الدار لزيد، بمعنى أنها مختصة به بسبب شراؤه أو ارثه لها.

هذه مقدمات أربع.

وباتّضحها يتضح الإشكال والجواب.

أما الإشكال فهو أن الملكيّة هي من مقولة الملك والجدة التي هي من المحمول بالضميمة، يعني التي يكون فيها العرض حقيقياً، وليست اعتباراً من قبيل خارج المحمول حتى تقبل الإيجاد بالجعل والإنشاء.

وأما الجواب فهو أن كلمة الملك مشترك لفظي بين الملك الذي هو أحد المقولات التسع العرضية وبين الاختصاص الخاص بين شيئين الذي له أحد مناشئ ثلاثة، وتكون الإضافة في المنشأ الأول إضافة اشرائية، وفي المنشأين الآخرين إضافة مقوليّة.

ونحن حينما قلنا إن الملكية قابلة للتحقق بالجعل فلا نقصد الملك الذي هو من إحدى المقولات، بل بالمعنى الآخر الذي هو عبارة عن اختصاص خاص ناشئ من العقد أو الارث.^(١)

توضيح المتن:

التي تكون من خارج المحمول: كلمة التي صفة لقوله: الاعتبار، أي إن تلك الاعتبار هي من خارج المحمول لأنه ليس لها وجود حقيقي في الخارج.

وهي إحدى المقولات: أي والحال أن الملكية هي من إحدى المقولات التسع، والتي هي كلها من المحمول بالضميمة ولا تتحقق بالجعل بل بأسبابها الخاصة التكوينية من لبس النعال في التنعل، ولبس العمامة في التعمم...

كالتعمم والتقمص...: قد يظهر من العبارة أن ذلك تفسير (للأسباب الأخر)، ولكن الأمر ليس كذلك، فإن التعمم مثلاً هو نفس الهيئة ومقولة الملك، وسببه هو لبس العمامة، فلبس العمامة هو سبب للتعمم.

يقال على ذلك: أي على الملك بمعنى المقولة، أي الهيئة الحاصلة من إحاطة المحيط بالمحاط.

واختصاص...: أي وعلى اختصاص...

ثم إن كلمة خاص صفة لاختصاص وليس لشيء.

وهو ناشئ: أي إن الاختصاص ناشئ من أسباب ثلاثة.

(١) ما أفاده **مُنْجِي** شيء واضح جداً ولا نتصور أن أحداً يتوهم ما أشار إليه حتى يحتاج إلى عقد بحث تحت عنوان وهم ودفع. ولعلّه إلى هذا أشار بقوله: فتدبر.

أما من جهة إسناد وجوده إليه: أي أما من جهة معلولية وجود أحد الشئتين للشيء الآخر، كوجود العالم الذي نقول هو ملك لله سبحانه بمعنى أنه موجوده، والإضافة هنا اشراقية كما لا يخفى، بخلافه في المنشأين الآخرين، فإن الإضافة مقولية.

أو من جهة إنشاء: أي إنشاء الملك والاختصاص.

مع من اختياره...: هذا التطويل بلا موجب.

ثم إن التقييد بالبعيدة لنفي احتمال نشوء الاختصاص من التصرف. شرعاً وعرفاً: قيدان لملك.

ناشئ من سبب اختياري...: هذا التكرار بلا موجب إلا لبيان أن السبب قد يكون أمراً غير اختياري، ولكن هذا المقدار لا يستدعي التكرار.

والغفلة...: أي مع الغفلة عن أنه مشترك. والمناسب ابدال كلمة بالاشتراك بكلمة مشترك.

والإضافة الخاصة الاشراقية...: المناسب: وبين الاختصاص الخاص الذي يكون بنحو الإضافة الاشراقية تارة وبنحو الإضافة المقولية أخرى، ولكن بعد أن كانت العبارة كما في المتن فعطف الإضافة الخاصة الاشراقية على الاختصاص الخاص إما عطف تفسير أو من باب عطف الخاص على العام، فإن الاختصاص على أنحاء ثلاثة، والإضافة في الأول اشراقية، وفي الأخيرين مقولية.

فيكون شيء ملكاً لأحد...: كالفرس مثلاً، فإنه ملك لزيد بمعنى أنه اشتراه، وملك لله سبحانه بمعنى أنه أوجده.

فتدبر: قد أشرنا إلى ما يحتمل أن يكون وجهاً له.

خلاصة البحث:

أشكل بأن الملك لا يمكن أن يكون متحققاً بالجعل لأنه أمر حقيقي ومن أحد المقولات التسع العرضية.
وأجاب الشيخ المصنف بأن الملك الذي نقصده هو غير الملك بمعنى المقولة.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

وهم ودفع:

أما الوهم فهو أن الملكية كيف جعلت من الاعتبار الحاصلة بالجعل، والحال هي من إحدى المقولات التي لا تحصل بذلك بل بأسباب أخرى.

وأما الدفع فهو أن الملك مشترك بين المقولة واختصاص خاص بين شيئين ناشئ إما من ناحية معلولية وجود أحدهما للآخر، ككون العالم ملكاً لله جل ذكره، أو من جهة الاستعمال والتصرف ككون الفرس لزيد لركوبه عليه، أو من جهة عقد البيع، أو من جهة الارث.
وأحد الملكين يغاير الآخر، والتوهم نشأ من إطلاق الملك على مقولة الجدة أيضاً مع الغفلة عن كونه مشتركاً كما أوضحنا.

قوله ﷺ :

«إذا عرفت اختلاف الوضع...، إلى قوله: الثاني»^(١).

عود إلى صميم البحث:

ذكرنا فيما سبق أن للفاضل التونسي تفصيلاً في باب الاستصحاب، وهو جريانه في الأحكام التكليفية دون الوضعية، ولأجل معرفة حقيقة الحال في التفصيل المذكور ذكرنا أنه لا بدّ من تقديم مقدّمة نعرف فيها بعض الأمور المرتبطة بالحكم الوضعي والتي أهمّها انقسامه إلى الأنحاء الثلاثة، والآن فرغنا من تلك المقدّمة ونعود إلى صميم البحث، وهو أن الاستصحاب هل يجري في جميع هذه الأنحاء الثلاثة أو في بعضها؟

وفي مقام الجواب نقول:

أما بالنسبة إلى النحو الأوّل فلا يجري فيه الاستصحاب، لأن سبب الزوال لوجوب الصلاة هي كما عرفنا عبارة أخرى عن خصوصية تكوينية في الزوال ثبت الوجوب لأجلها، ومن المعلوم أن الخصوصية المذكورة ليست هي حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي فكيف يجري فيها الاستصحاب لو شككنا في بقائها؟ إنه يلزم من ذلك محذور اللغوية.

وإذا أشكلت وقلت: إن تلك الخصوصية حيث إنها سبب لوجوب الصلاة فيكون الوجوب حكماً لها ومرتّباً عليها، فهي موضوع له وهو حكم لها، فيلزم جريان الاستصحاب في بقاءها.

(١) الدرس ٣٦٤: (٣/ ذي القعدة / ١٤٢٧هـ).

أمكن الجواب: أن وجوب الصلاة وإن كان مترتباً على تلك الخصوصية إلا أن ترتبه ترتب عقلي وليس شرعياً، إذ تلك الخصوصية علة لحدوث الوجوب، وهو معلول لها، ومعلوم أن ترتب المعلول على علته هو ترتب عقلي وليس شرعياً.^(١)

هذا بالنسبة إلى النحو الأول.

وأما النحو الثالث _ والنحو الثاني سيأتي فيما بعد إن شاء الله تعالى _ فلا إشكال في إمكان جريان الاستصحاب فيه، لأن الزوجية مثلاً هي مجعول بالجعل الاستقلالي، كالوجوب التكليفي، فكما أنه يصح استصحاب وجوب صلاة الجمعة إلى عصر الغيبة مثلاً لأن الوجوب مجعول شرعاً بنحو الاستقلال فكذلك الحال في الزوجية مثلاً.

وأما النحو الثاني فيمكن جريان الاستصحاب فيه أيضاً، لأن جزئية السورة مثلاً هي مجعولة شرعاً، غايته بالجعل التبعي، فأمر جعلها هو بيد الشرع، فيمكن أن يجعلها من خلال جعل الوجوب للأجزاء العشرة الصلواتية التي أحدها السورة ويمكن أن يرفعها أيضاً من خلال رفع ذلك الوجوب، فرفع الجزئية ووضعها بيد الشارع، غايته بتوسط رفع الوجوب التكليفي بالعشرة وضعه.

(١) هذا غريب حقاً، فإن الشرع إذا لم يجعل الوجوب عند تحقق تلك الخصوصية، بل كان يترتب ترتباً عقلياً لا شرعياً فهذا معناه أن الله سبحانه ليس مشرعاً وإنما المشرع هو تلك الخصوصية، وهذا مطلب مرفوض، والصحيح أن تلك الخصوصية هي عبارة عن الملاك، ومعلوم أن الملاك هو مبدأ الحكم وليس نفس الحكم، فهناك ملاك، ومن ثم إرادة، ومن ثم اعتبار في الذمة، والاعتبار المذكور هو الحكم الشرعي، فالوجوب عند حصول تلك الخصوصية مجعول شرعاً لا أن ترتبه على تلك الخصوصية ترتب عقلي، ولعله إلى ذلك أشار مكي بقوله: فافهم.

نعم قد يشكل في جريان الاستصحاب فيها، باعتبار أنها ليست حكماً شرعياً، ولكن جوابها واضح، حيث يقال: .

١ _ إن جزئية السورة حكم شرعي أيضاً لا أنها ليست حكماً، فالحكم على نحوين: تكليفي ووضعي، غايته أن الشرع يعتبر تارة فعل الصلاة في الذمة، فيصطلح على الاعتبار المذكور بالحكم التكليفي، وأخرى يعتبر السورة جزءاً للصلاة، ويصطلح على الاعتبار المذكور بالحكم أيضاً، غايته هو حكم وضعي.

٢ _ لو تنزلنا وسلّمنا أن الجزئية ليست حكماً شرعياً فلا نسلم أن شرط جريان الاستصحاب كون الشيء يسمى بالحكم، بل يكفي أن يكون أمر رفعه ووضعه بيد الشرع، سواء أسمى بالحكم أم لا.

إذن من هذه الناحية لا إشكال في جريان الاستصحاب، وإنما الإشكال لو كان فهو من ناحية أن المورد هو من موارد الشكّ السببيّ والشكّ المسببيّ، ومتى ما كان الاستصحاب السببيّ قابلاً للجريان فلا تصل النوبة إلى الاستصحاب المسببيّ لما تأتي الإشارة إليه في أواخر الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

أما كيف أن مقامنا من القبيل المذكور؟ ذلك باعتبار أن الشكّ في بقاء جزئية السورة هو وليد الشكّ في بقاء الوجوب التكليفي المتعلق بالعشرة، فالشكّ في الوجوب التكليفي سبب للشكّ في بقاء الجزئية فإذا جرى استصحاب لإثبات بقاء الوجوب التكليفي فلا تصل النوبة إلى استصحاب بقاء الجزئية.^(١)

(١) ولكن يمكن أن يتصور جريان استصحاب بقاء الجزئية فيما إذا لم يجر الاستصحاب السببيّ بسبب المعارضة، كما لو شكّ في أن الوجوب النفسي هل هو متعلق بالعشرة التي من ضمنها السورة أو بالتسعة، فإن استصحاب عدم تعلّقه بالتسعة معارض باستصحاب عدم تعلّقه بالعشرة، ومعه يجري استصحاب بقاء الجزئية بدون أصل حاكم عليه، ولعلّه إلى هذا أشار مُؤَيَّدٌ بالأمر بالفهم.

تنبيهات باب الاستصحاب:

إلى هنا تمّ الفراغ عن الاستدلال على حجية الاستصحاب، وقد اتّضح من خلال الأخبار أنه حجة مطلقاً، ومن الآن يراد التعرّض إلى بعض التنبيهات التي ترتبط بالاستصحاب، وهذه التنبيهات تتضمن مطالب مهمة ترتبط بالاستصحاب، بل لعلّها هي الجواهر في هذا المجال. وقد ذكر الشيخ الأعظم في الرسائل اثني عشر تنبيهاً، وزاد عليها الشيخ الآخوند اثني عشر فصار المجموع أربعة عشر تنبيهاً.

التنبيه الأول: فعلية اليقين والشك:

حاصل هذا التنبيه أنه يشترط في جريان الاستصحاب أن يكون اليقين والشك ثابتين بنحو الفعلية ولا يكفي ثبوتهما بنحو التقدير. فمثلاً إذا تيقّن المكلف بالحدث ولكنه غفل عن الضوء ودخل في الصلاة، وبعد الفراغ منها شكّ هل توضّأ أثناء الغفلة قبل دخوله في الصلاة أو لا، ففي مثله تجري قاعدة الفراغ ويحكم بصحة الصلاة من دون أن تعارض باستصحاب الحدث، لأن جريانه فرع وجود يقين وشكّ فعلي قبل الصلاة، والمفروض أنه لا شكّ فعلي بسبب طرو الغفلة المانعة من فعلية الشكّ، نعم هناك شكّ تقديري، بمعنى أنه لو التفت المكلف إلى نفسه لشكّ ولكن المفروض أنه لم يلتفت.

وباتّضح هذا نطرح التساؤلين التاليين:

١ _ لماذا يعتبر أن يكون اليقين والشكّ موجودين بنحو الفعلية؟

٢ _ ما هي الثمرة المترتبة على ذلك؟

أما بالنسبة إلى السؤال الأوّل فالوجه فيه واضح، فإن ظاهر كل عنوان مأخوذ في موضوع الدليل أنه مأخوذ بوجوده الفعلي دون التقديري، فلو قيل

مثلاً: أكل التمر مفيد فالمقصود أكل ما هو تمر بالفعل لا ما يكون تمرّاً على تقدير بقاءه، وهكذا لو قيل: أكرم العالم فالمقصود أكرم العالم الفعلي لا من سيكون عالماً على تقدير أن يدرس ويجد.

وهكذا الحال في مقامنا، فإن ظاهر كلمة اليقين والشك المأخوذة في موضوع دليل الاستصحاب هو اليقين والشك الفعليان.

وأما بالنسبة إلى السؤال الثاني فالثمرة تظهر في موردين وإن كان الثاني منهما هو متمماً في واقعه للمورد الأول وليس ثمرة مستقلة في مقابله، والموردان هما:

١ _ ما أُشير إليه سابقاً، وهو ما لو تحقّق الحدث من المكلف بنحو الجزم ولكنه طرأت عليه الغفلة فترة من الزمن حتّى دخل في الصلاة وفرغ منها، ولكنه يحتمل أنه في فترة الغفلة قد حصل منه الوضوء، فهو بعد الانتهاء من الصلاة حينما ارتفعت عنه الغفلة يحتمل أنه قد حصل منه الوضوء فهنا ماذا يحكم على صلاته؟

إنه يحكم عليها بالصحة لقاعدة الفراغ التي تقول: إنه كلّما انتهت من عمل، وشككت بعد الفراغ منه في صحته فاحكم بصحته.^(١) ولا يجري الاستصحاب قبل الصلاة ليعارض القاعدة، إذ أن شرط جريانه ثبوت الشكّ الفعلي، والمفروض عدمه من جهة طرو الغفلة، نعم هناك شكّ تقديري، أي شكّ على تقدير الالتفات، ولكنه لا يكفي، بل اللازم هو الشكّ الفعلي.

(١) وطبيعي المقصود هو الحكم بالصحة بلحاظ الصلاة التي تمّ الفراغ منها، وأما بلحاظ الصلاة البعدية فحيث لم يتحقّق الفراغ منها فلا يمكن تطبيق قاعدة الفراغ بلحاظها. وبالتالي يلزم الوضوء من أجلها.

لا يقال: إنه بعد الفراغ من الصلاة يصير الشك في بقاء الحدث شكاً فعلياً

لفرض ارتفاع الغفلة، فيجري استصحاب بقاء الحدث دون مانع.

فإنه يقال: نعم الشك يصير فعلياً، ولكن هذا الاستصحاب هو استصحاب

بعد الصلاة فلا يمنع من جريان قاعدة الفراغ، إذ لا إشكال في أن قاعدة الفراغ متى ما اجتمعت مع الاستصحاب كانت مقدّمة على الاستصحاب بلا كلام ولا خلاف، غايته وقع كلام في وجه التقدّم وهل هو الحكومة أو شيء آخر، إلا أن هذا مطلب آخر لا يتنافى والاتفاق على تقدّم القاعدة.

٢_ إذا فرض أن المكلف قد تحقّق منه الحدث بنحو الجزم

وفرض أنه قد حصل له الشك في بقاء الحدث ولكنه بعد ذلك طرأت له الغفلة عن الوضوء ودخل في الصلاة، ولما فرغ منها ارتفعت عنه الغفلة فهل يحكم في مثل ذلك بصحة صلاته؟

والجواب: أنه في الحالة المذكورة لا يحكم بصحة الصلاة لوجود

الشكّ الفعلي قبل الصلاة، ومعه فلا تجري قاعدة الفراغ، لأن شرط جريانها أن يكون الشكّ في صحة الصلاة ناشئاً بعد الفراغ منها، أما إذا كان ثابتاً قبل الفراغ فلا تجري، وإلا يلزم عدم الحاجة إلى إحراز تحقّق الشرط لو شكّ في توفّره قبل الصلاة، بل يكفي الشروع في الصلاة ثم إجراء قاعدة الفراغ بعد انتهائها.

وعليه فالصلاة في هذه الحالة محكومة بالبطلان لعدم جريان قاعدة الفراغ

بعد كون الشكّ في تحقّق الشرط ثابتاً ثبوتاً فعلياً قبل الصلاة.

بقي شيء، وهو أنه قد يشكل على الشيخ المصنف بأن الشكّ وإن كان

ثابتاً بنحو الفعلية قبل الصلاة ولكن المفروض طرو الغفلة بعد ذلك، وهذا معناه أن الاستصحاب وإن كان قابلاً للجريان حدوثاً إلا أنه لا يجري بقاءً، ومن

المعلوم أن النافع في المنع من تطبيق قاعدة الفراغ هو جريان الاستصحاب حدوثاً وبقاءً لا حدوثاً فقط، فإن ذلك في حكم العدم.

هذا ما قد يشكل به على الشيخ المصنف.

ولعلّه لأجل التغلب على الإشكال المذكور أضاف **مُتَّبِعٌ** في عبارة المتن قيداً، وهو أن المكلف يقطع بأنه لم يتوضأ بعد حصول الشك له وإنما يحتمل حصول الوضوء منه قبل طرو الشك عليه، إنه في مثل هذا يكون المكلف محكوماً قبل الصلاة ببقاء الحدث بمقتضى الاستصحاب ويقطع بأن حدثه الاستصحابي لم يرفعه بعد طرو الشك كما لم يرفعه بعد طرو الغفلة عليه، فقاعدة الفراغ لا تجري بعد الصلاة من جهة جريان استصحاب الحدث قبل الصلاة إلى حين طرو الغفلة، وفي حالة طرو الغفلة يقطع بعدم تحقق الوضوء منه.^(١)

توضيح المتن:

إذا عرفت...: أي إلى هنا انتهت المقدمة التي أردنا بيانها، ومن الآن ندخل في ذي المقدمة، أي صميم البحث.

(١) يمكن أن يشكل على الثمرة المذكورة في كلا الموردين بأن الاستصحاب وإن كان لا يجري في المورد الأول ويجري في المورد الثاني، إلا أن عدم جريان قاعدة الفراغ في المورد الأول وجريانها في المورد الثاني ليس هو لأجل عدم جريان الاستصحاب في المورد الأول وجريانه في المورد الثاني، بل إن ذلك لنكتة أخرى، وهي أنه في المورد الأول تجري قاعدة الفراغ بعد الصلاة من جهة عدم وجود شك مسبق قبل الصلاة بقطع النظر عن جريان الاستصحاب وعدمه، بينما في المورد الثاني لا تجري قاعدة الفراغ لا من جهة جريان الاستصحاب قبل الصلاة، بل من جهة وجود الشك الفعلي قبل الصلاة، فنفس وجود الشك قبل الصلاة يمنع من جريان قاعدة الفراغ حتى إذا لم يجر الاستصحاب، فهذه الثمرة إذن ليست ثمرة لجريان الاستصحاب وعدمه حتى يصلح ذكرها هنا.

والمراد من الوضع الحكم الوضعي.

فقد عرفت: المناسب: فسوف تعرف، ولكن عبّر بالماضي إشارة إلى أن المطلب بديهي وأنت سوف تعرف ذلك جزماً.

فافهم: قد تقدّم توضيحه.

وأنه لا إشكال...: عطف على لا مجال. ثمّ إن هذا إشارة إلى النحو الثالث، وما قبل إشارة إلى النحو الأوّل، وقوله: وكذا ما كان مجعولاً بالتبع إشارة إلى النحو الثاني.

وعدم تسميته...: الواو استينافية، وكلمة عدم مبتدأ، والخبر قوله: غير ضائر. **فافهم:** قد تقدّم وجهه.

فيحكم بصحة...: هذا إشارة إلى المورد الأوّل للثمرة، وقوله: بخلاف من التفت... إشارة إلى المورد الثاني للثمرة. **لا يقال...:** هذا يرتبط بالثمرة الأولى دون الثانية.

المقدمة على أصالة فسادها: اختلف في نكتة تقديم قاعدة الفراغ على الاستصحاب، فذهب الشيخ الأعظم إلى أنها عبارة عن الحكومة، بينما ذهب المصنف إلى أنها التخصيص.

ثمّ إن التعبير بقوله: على أصالة فسادها لا يخلو من مسامحة، فإنه لا توجد لدينا أصالة فساد في باب العبادات، والمناسب: المقدمة على استصحاب بقاء الحدث.

خلاصة البحث:

إن الاستصحاب لا يجري في النحو الأوّل، لأن الخصوصية أمر تكويني، ويجري في النحو الثالث، بل وهكذا في النحو الثاني لولا حكومة الاستصحاب السببي.

ويشترط في جريان الاستصحاب كون اليقين والشكّ فعليين، ولا يكفي كونهما تقديرين.
وتظهر الثمرة في موردين.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ثمّ إنه إذا عرفت اختلاف الحكم الوضعي في الجعل فسوف تعرف أن الاستصحاب لا يجري في الأوّل، لعدم كونه حكماً شرعياً ولا يترتب عليه أثر شرعي. والتكليف وإن كان مترتباً عليه إلا أنه ليس بترتب شرعي فافهم.

ويجري في الثالث لكونه مجعولاً مستقلاً كالتكليف.
وكذا يجري في الثاني لأن أمر وضعه ورفعه بيد الشارع ولو تتبع منشأ انتزاعه.

وعدم تسميته بالحكم الشرعي _ لو سلّم _ لا يضرّ بعد كونه تناله يد التصرف شرعاً.

نعم هو لا يجري لأجل استصحاب سببه ومنشأ انتزاعه، فافهم.

تنبيهات باب الاستصحاب:

الأوّل:

يعتبر في الاستصحاب فعليّة الشكّ واليقين، فلا استصحاب مع الغفلة، لعدم الشكّ بالفعل وإن فرض أنه يشكّ لو التفت، والاستصحاب وظيفة الشاك، ولا شكّ مع الغفلة أصلاً. وعلى هذا:

١ _ يحكم بصحة صلاة من أحدث ثم غفل وصلى ثم شكّ في

أنه تطهر قبل الصلاة لقاعدة الفراغ.

لا يقال: نعم ولكن استصحاب الحدث حال الصلاة بعد ما التفت بعدها يقتضي أيضاً فسادها.

فإنه يقال: نعم لولا قاعدة الفراغ المقتضية للصحة المقدمة على أصالة فسادها.

٢_ وهذا بخلاف من التفت قبلها وشك ثم غفل وصلى فيحكم بالفساد فيما إذا قطع بعدم التطهير بعد الشك لكونه محدثاً قبلها بالاستصحاب مع القطع بعدم رفع الحدث الاستصحابي.

* * *

قوله ﷺ :

«الثاني أنه هل...، إلى قوله: الثالث»^(١).

التنبيه الثاني: الشكّ على تقدير الحدوث:

حاصل هذا التنبيه أنه لو لم يكن لدى المكلف يقين بحدوث الشيء ولكن كان له شكّ في بقاءه على تقدير حدوثه فهل يجري استصحاب بقاءه على تقدير حدوثه؟

وبكلمة أخرى: هل يجري استصحاب الملازمة بين البقاء والحدوث رغم عدم اليقين بالحدوث؟

وهذا التنبيه لم يتطرق إليه الشيخ الأعظم في الرسائل وإنما هو من مختصات الشيخ المصنف.

والذي دعاه إلى طرح هذا البحث وجود عويصة أصولية قصد ﷺ من خلال عقد هذا التنبيه حل هذه العويصة.

وحاصل العويصة: أنه لا إشكال بين الأصوليين في أنه لو ثبت بالأمانة مثلاً حرمة العصير العنبي إذا غلى، ثمّ بعد ذلك شككنا في ثبوت الحرمة للزبيب إن غلى، فإنه في مثل ذلك لا إشكال بين الأصوليين في إمكان إجراء استصحاب بقاء الحرمة إلى حالة الزبيبيّة، والحال أنه يمكن أن يشكل ويقال: أي حرمة تستصحب؟ هل تستصحب الحرمة الواقعية الثابتة للعصير المغلي أو تستصحب الحرمة الظاهرية؟ وكلاهما غير ممكن.

إما أن الحرمة الواقعية لا يمكن استصحابها فباعتبار أنه لا يقين بحدوثها من البداية، فإن الأمانة لا تورث القطع الوجداني بصحة مضمونها، بل أقصى ما تورثه هو الظن لاحتمال خطأها، وما دام لا يقين وجداني بحدوث الحرمة الواقعية فكيف تستصحب؟

وإما أن الحرمة الظاهرية لا يمكن استصحابها فباعتبار أن حجية الأمانة لا تعني حدوث أحكام على طبق مضمونها لتستصحب تلك الأحكام المماثلة لمؤداها ومضمونها، وإنما هي تعني تنجيز الحكم الواقعي عند إصابته، والتعذير منه عند خطأها.

وبكلمة أخرى: أنه توجد في معنى حجية الأمانات احتمالات متعددة، فقليل _ ولعله ينسب إلى المشهور _ أنها عبارة عن جعل أحكام مماثلة لمضمونها، وقيل أنها عبارة عن التنجيز والتعذير، وحيث إن الصحيح هو الثاني لدى الشيخ المصنف فلا معنى آنذاك لاستصحاب الحرمة الظاهرية، وإنما يتم ذلك بناءً على ما ينسب إلى المشهور من أن مفاد حجية الأمانة جعل أحكام ظاهرية مماثلة لمضمون الأمانة.

وهذا كما هو الحال تماماً في الحجج العقلية _ أعني بذلك القطع والظن بناءً على مسلك حكومة العقل، فإن حجيتهما ليست إلا بمعنى التنجيز والتعذير، لفرض أن حجيتهما عقلية، والحجية عقلاً ليست إلا عبارة عن التنجيز والتعذير _ فكما أن حجيتها تعني التنجيز والتعذير لا غير فكذلك الحال في حجية الأمانة شرعاً.

هذا حاصل الإشكال المذكور.

وقد قصد الشيخ المصنف من خلال عقد هذا التنبيه حلَّ هذا الإشكال. وحاصل الحل الذي ذكره: إننا لا نستصحب الحرمة الواقعية ليقال هي غير

متيقنة، كما لا نستصحب الحرمة الظاهرية ليقال: إنه لا حرمة ظاهرية عند قيام الأمانة، بل هناك تنجيز وتعذير لا غير، وإنما نستصحب بقاء الحرمة الواقعية على تقدير حدوثها، أي نستصحب الملازمة بين البقاء والحدوث.

وبناءً على هذا نقول: إذا قام خبر الثقة مثلاً على حرمة العصير إن غلبت الأمانة المذكورة _ أعني خبر الثقة _ تكون حجة على الحدوث بالدلالة المطابقة، كما وتكون حجة على البقاء بالدلالة الالتزامية.

ولك أن تقول: إنه بضم استصحاب الملازمة بين البقاء والحدوث إلى الأمانة الدالة على حدوث الحرمة تكون تلك الأمانة دالة بالمطابقة على الحدوث، وبالالتزام على بقاء تلك الحرمة.

وبعد اتّضح مضمون هذا التنبيه وفائدته نعود إلى تحقيق الحال في ذلك لنعرف أنه هل يلزم في جريان الاستصحاب وجود اليقين بالحدوث أو يكفي الشك في البقاء على تقدير الحدوث؟ وذكر أنه في هذا المجال يوجد احتمالان:

١ _ إنه يلزم وجود اليقين بالحدوث، لأخذ كلمة اليقين في لسان الروايات، بل من دونه لا يتحقق الشك، فإنه إنما يثبت على تقدير اليقين.

٢ _ لا يلزم وجود اليقين، لأنه إنما اعتبر لأجل أن يمكن التعبد بالبقاء، ومن المعلوم أنه لا محذور في أن يعبدنا الشرع بالبقاء على تقدير الحدوث في مقامنا لفرض إحراز الحدوث بالأمانة.

ثم استظهر عليه السلام الاحتمال الثاني، وذكر أن اليقين وإن أخذ في لسان الروايات إلا أنه أخذ بنحو المرآية _ وليس بنحو الموضوعية _ ليتمكن التعبد بالبقاء، فإذا فرض وجود أثر للبقاء على تقدير الحدوث أمكن أن يعبدنا بذلك، وبالتالي يترتب ذلك الأثر، فإذا دلت أمانة على حدوث الحرمة مثلاً فتكون

بالمطابقة دالة على حدوث الحرمة، وبالإلزام على بقاءها من خلال ضم الاستصحاب الذي يعبدنا بالبقاء على تقدير الحدوث.^(١)

توضيح المتن:

وإن لم يحرز ثبوته: أي وإن لم يتيقن بثبوته.

فيما رتب عليه...: ضمير عليه يرجع إلى التعبد بالبقاء على تقدير الحدوث، وهذا كما هو الحال في المثال المتقدم، فإن الأثر للتعبد بالبقاء على تقدير الحدوث هو بقاء الحرمة إلى حالة الزبيبة، وهذا أثر شرعي، كما أن وجوب اطاعته واستحقاق العقوبة على مخالفته هو أثر عقلي.

إشكال: أي فيه إشكال. وقوله: من عدم... وجه للاعتبار، وقوله: ومن أن اعتبار... وجه لعدم الاعتبار.

من عدم إحراز الثبوت: كان بالإمكان الاستغناء عن هذه العبارة وعدم ذكرها رأساً، إذ هي لا تفيد شيئاً غير ما يفيد قوله: فلا يقين، ولا بد منه، أي ولا بد من اليقين لأخذه في لسان الروايات، وكان المناسب التعبير هكذا: من عدم اليقين الذي أخذ في لسان الروايات.

فإنه على تقدير لم يثبت: أي فإن الشك هو ثابت على تقدير _ وهو الثبوت والحدوث سابقاً _ لم يحرز تحققه.

فيكفي الشك فيه: أي في البقاء. وقوله: فيتعبد به، يعني بالبقاء على تقدير الحدوث.

(١) ما ذكره مَنْ يَنْبَغِي من الآلية أمر محتمل ووجهه إلا أنه لا يمكن استظهاره وادعاء أنه هو ظاهر الروايات، وكيف يدعى هذا والحال أن ظاهر كل عنوان هو الموضوعية؟ ولعله إلى هذا أشار مَنْ يَنْبَغِي بقوله: فافهم.

فيما كان هناك أثر: أي للبقاء التقديري.

وهذا هو الأظهر: أي وهذا الاحتمال الثاني هو الأظهر. وسيأتي

التعرض منه ثانية لإثبات ذلك بقوله: إن قلت قلت.

ثم إنه يمكن أن يُعبر عن هذا الاحتمال الثاني بجعل الملازمة، أي

أن دليل الاستصحاب يجعل الملازمة بين البقاء والحدوث.

وبه يمكن أن يُذب: أي باستظهار الاحتمال الثاني يمكن دفع

الإشكال في استصحاب الأحكام التي دلت عليها الأمارات.

وقوله: من الإشكال تفسير للموصول في قوله: عما في...

ثم إن ضمير ثبوتها وبقائها وثبوتها يرجع إلى الأحكام.

كما هو قضية...: أي فكما أن مقتضى الحجة العقلية _ الظن على الانسداد

والحكومة، والقطع _ هو التنجيز والتعذير لا جعل الحكم المماثل، إذ لا جعل

للأحكام لدى العقل فكذلك الأمر في الحجة الشرعية.

إن قلت: كيف: هذا تكرار لما سبق، أي لما ذكره في الاحتمال

الثاني وقال: إنه الأظهر. ثم إنه لا داعي إلى هذا التطويل وكان المناسب

أن يقول هكذا: إن قلت: كيف وقد أخذ اليقين في الأخبار؟

كشفاً عنه: أي عن الثبوت.

والتعبد مع فرض...: أي ومن المعلوم أن التعبد مع فرض...

فافهم: قد تقدّم وجهه.

خلاصة البحث:

إن دليل الاستصحاب هل يمكن أن يستفاد منه جعل الملازمة بين البقاء

والحدوث؟ لا يبعد ذلك، فإن اليقين أخذ بنحو المرآية، ومعه يندفع الإشكال

في أنه كيف تستصحب الأحكام التي دلت عليها الأمارات.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الثاني:

هل يكفي في صحة الاستصحاب الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته وإن لم يتيقن بثبوته فيما إذا ترتب عليه أثر شرعاً أو عقلاً؟ فيه إشكال، من عدم اليقين، بل ولا شك، فإنه على تقدير لم يثبت، ومن أن اعتبار اليقين إنما هو لأجل أن التعبد في البقاء دون الحدوث فيكفي الشك فيه على تقدير الثبوت، وهذا هو الأظهر.

وبه يدفع الإشكال في استصحاب الأحكام في مورد الأمارات، وهو أنه لا يقين بالحكم الواقعي، وليس هناك حكم آخر بناءً على ما هو التحقيق من أن الحجة تعني المنجزية والمعدرية _ كما هو الحال في الحجة العقلية، أي القطع والظن الانسدادي بناءً على الحكومة _ لا إنشاء أحكام مماثلة.

ووجه اندفاعه: إن الحكم الواقعي الذي هو مؤدى الطريق محكوم بالبقاء، وتكون الحجة على الثبوت حجة على البقاء تعبداً للملازمة بينه وبين الثبوت.

إن قلت: كيف، وقد أخذ اليقين في الأخبار؟

قلت: نعم ولكن الظاهر أنه أخذ بنحو المراتبة للثبوت ليتمكن التعبد بالبقاء، فافهم.

قوله ﷺ:

«الثالث إنه لا فرق...، إلى قوله: وأما إذا كان
الشك في بقاءه...»^(١)

التنبيه الثالث: استصحاب الكلّي:

هذا التنبيه يرتبط باستصحاب الكلّي وبيان أقسامه الثلاثة، وحاصله: أن
المستصحب تارة يكون أمراً معيّناً واحداً، وأخرى يكون جامعاً بين أمرين.
مثال الأوّل: ما لو شككنا في بقاء وجوب الجمعة إلى زمن الغيبة
مثلاً، فإن استصحاب الوجوب هو استصحاب لأمر معيّن، ويصطلح عليه
باستصحاب الجزئي.

ومثال الثاني: ما إذا علمنا بأن صلاة الجمعة زمن الحضور مطلوبة، ولكن
لم ندر هي مطلوبة بنحو الوجوب أو بنحو الاستحباب، فإن استصحاب المطلوبة
هو استصحاب للجامع، ويصطلح عليه باستصحاب الكلّي.

ومن خلال هذا يعرف إن المراد بالجزئي في المقام ليس هو الجزئي
بالمعنى المنطقي، إذ وجوب الجمعة ليس جزئياً، بمعنى لا يصدق على كثيرين،
وإنما الجزئي بالمعنى المنطقي هو وجوب هذه الجمعة الخاصة أو تلك، وأما
أصل وجوب الجمعة فهو وجوب كلي صادق على كثيرين.

وباتّضح هذا نقول: إن استصحاب الجزئي لا إشكال في حجّيته،
وإنما الإشكال هو في استصحاب الكلّي، وهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

(١) الدرس ٣٦٦ و ٣٦٧: (٥ و ٦ / ذي القعدة / ١٤٢٧ هـ).

القسم الأول من استصحاب الكلّي:

وهو أن يجزم بوجود الكلّي ضمن فرد خاص، ويشكّ في بقاء ذلك الكلّي من جهة الشكّ في بقاء ذلك الفرد، كما إذا علمنا بوجود طبيعي الإنسان في المسجد ضمن زيد مثلاً، وشككنا في بقاء الطبيعي بسبب الشكّ في بقاء زيد وخروجه.

وهنا يجري استصحاب الجزئي، واستصحاب الكلّي أيضاً فيما إذا فرض وجود أثر شرعي لكل منهما، أما إذا كان الأثر الشرعي مترتباً على أحدهما دون الآخر فيجري الاستصحاب فيما يترتب عليه الأثر دون الآخر.

والمثال الشرعي لذلك: ما إذا علم المكلف أنه محدث بالأصغر، وفرض أنه شكّ هل توضأ أو لا، إنه بسبب شكّه في تحقّق الوضوء منه سوف يشكّ في بقاء أصل الحدث فيجري استصحاب كلي الحدث، كما يجري استصحاب الحدث الأصغر فيما إذا فرض أنه يترتب على كل واحد منهما أثر شرعي خاص به، وأما إذا كان يترتب على أحدهما دون الآخر فيجري فقط فيما يترتب عليه الأثر.

القسم الثاني من استصحاب الكلّي:

وهو ما إذا فرض الجزم بوجود الكلّي ضمن فرد، ولكن ذلك الفرد مردّد بين الطويل والقصير، ولأجل تردّده يشكّ في بقاء الكلّي، كما لو علّم بوجود حيوان ذي خرطوم في مكان، فإنه بعد مضي يوم مثلاً سوف يشكّ في بقاء ذلك الحيوان، إذ لو كان هو البقّ فيكون الكلّي منتفياً لأن البق يجزم بانتفائه وعدم إمكان بقاءه أكثر من يوم، ولو كان هو الفيل فيجزم ببقائه لأنه يبقى أكثر من الفترة المذكورة جزمًا، إنه لأجل تردّد الحيوان بين البقّ والفيل سوف يشكّ في بقاء ذلك الحيوان الكلّي.

والمثال الشرعي لذلك: ما إذا خرجت من المكلف مثلاً قطرة مرددة بين البول والمني، فإنه سوف يجزم بكونه محدثاً ولكنه لا يدري بالأكبر والأصغر، فإذا توضأ فيشك في بقاء ذلك الكلي، فإن كانت القطرة بولاً فقد ارتفع الحدث بالوضوء جزماً، وإن كانت منياً فالحدث باق جزماً، إنه في مثل هذه الحالة لا يجري استصحاب الحدث الأصغر للجزم بارتفاعه، كما لا يجري استصحاب الحدث الأكبر للشك في أصل حدوثه ولكن هل يجري استصحاب كلي الحدث؟ المعروف هو الجريان، لأن المكلف يتيقن بتحقق أصل الحدث سابقاً ويشك في بقاءه فيجري استصحابه.

هذا ولكن يوجد في هذا القسم إشكالان معروفان، هما:

١ _ إن الكلي يوجد بوجود أفرادهِ، والمفروض أن الحدث الأصغر على تقدير كونه هو الحادث يجزم بارتفاعه، والحدث الأكبر يشك في أصل حدوثه فيجري الأصل لنفي أصل حدوثه، فيقال: شك في خروج قطرة المنى، ومقتضى الاستصحاب عدم خروجها، ومع انتفاء الحدث الأصغر بنحو الجزم، وانتفاء الأكبر بسبب الاستصحاب فكيف يجري استصحاب الكلي؟

والجواب: أن هذا الإشكال وجيه لو كنّا نريد إجراء الاستصحاب في الفردين، فيقال: هذا الفرد منتف جزماً، والفرد الآخر يشك في أصل حدوثه فينفي أصل حدوثه بالاستصحاب، ولكنّا لا نريد إجراء الاستصحاب في الفردين، بل نريد إجراءه في الكلي، ومن المعلوم أن الكلي يجزم بأصل حدوثه ويشك في بقاءه، وكل شخص إذا راجع وجدانه يجد صدق ما نقول، فراجع أنت وجدانك تجد أنك متيقن بتحقق الحدث منك سابقاً جزماً، والآن تشك في بقاء ذلك الحدث الذي تجزم بتحقيقه.

إن هذا اليقين والشكّ بلحاظ الكلّي أمر قطعي ولا يقبل التشكيك، ولا ينبغي الخلط بين الكلّي وبين الفردين، فالذي لا يوجد يقين أو شكّ بلحاظه هو الفرد، وأما الكلّي فيوجد ذلك بلحاظه جزمًا.

نعم نبقى نؤكد أن الذي يجري فيه الاستصحاب هو الكلّي دون الفردين، وعلى هذا الأساس يترتب على الاستصحاب المذكور أثر الكلّي دون أثر الفردين، فلا يترتب أثر هذا الفرد وأثر ذلك الفرد من خلال الاستصحاب. ونستدرك ونقول: إنه يمكن أن يقال بلزوم ترتيب أثر الفردين من خلال العلم الإجمالي وليس من خلال الاستصحاب.

فمثلاً عدم جواز مس كتابة المصحف الشريف هو أثر لكلّي الحدث الجامع بين الأصغر والأكبر، وهو يثبت باستصحاب كلي الحدث، وأما وجوب الوضوء الذي هو أثر لخروج قطرة البول، وهكذا وجوب الغسل الذي هو أثر لخروج المني فلا يترتبان ولا يشتان لفرض عدم جريان الاستصحاب في الفردين، ولكن يشتان من جهة أخرى، أعني من جهة العلم الإجمالي، حيث يعلم المكلف بأنه مخاطب جزمًا إما بوجوب الوضوء على تقدير خروج البول أو بوجوب الغسل على تقدير خروج المني، فيثبت الأثران المذكوران لا من جهة استصحاب كلي الحدث بل من جهة العلم الإجمالي بتوجّه أحد التكليفين جزمًا.^(١) هذا كله في الإشكال الأوّل وجوابه.

(١) نعم إذا كانت القطرة الخارجة مردّدة بين المني والودي مثلاً فلا يتحقّق علم إجمالي بتوجّه التكليف، ولا يجب الوضوء ولا الغسل. أما أن الوضوء لا يجب فلأن الودي لا يجب بسببه الوضوء، وأما أن الغسل لا يجب فللشكّ في خروج المني فينفى بالأصل. إذن حيث لا علم إجمالي بتوجّه التكليف في هذه الحالة فالذي يثبت هو أثر الكلّي لا غير.

٢_ وأما الإشكال الثاني فحاصله أننا نسلم أن استصحاب الكلّي قابل في حدّ نفسه للجريان لوجود اليقين السابق والشكّ اللاحق بلحاظه، ولكن يوجد أصل سببي حاكم عليه، فهو لأجل الاستصحاب السببي لا يجري وليس لأجل أنه في حدّ نفسه لا يقبل الجريان.

أما كيف أن المورد هو من موارد الاستصحاب السببيّ والمسببي؟ ذلك باعتبار أن الشكّ في بقاء كلي الحدث هو مسبّب عن الشكّ في حدوث الفرد الطويل، أعني الجنابة، فلأجل احتمال خروج المنّي يحتمل بقاء كلي الحدث، فيكون الشكّ في خروج قطرة المنّي شكاً سببياً، بينما الشكّ في بقاء كلي الحدث يكون شكاً مسبباً فإذا جرى استصحاب عدم خروج قطرة البول كان ذلك استصحاباً سببياً ولم يعد بالإمكان جريان استصحاب بقاء كلي الحدث الذي هو استصحاب مسببي.

هذا حاصل الإشكال الثاني.

وأجاب الشيخ المصنف عنه بأجوبة ثلاثة هي:

١_ إن احتمال بقاء كلي الحدث ليس مسبباً عن احتمال حدوث الجنابة لينفّي خروج المنّي بالاستصحاب وإنما الشكّ في بقاء كلي الحدث يعني وجود احتمالين: احتمال بقاء الكلّي واحتمال ارتفاعه، واحتمال بقاءه مسبّب عن احتمال خروج قطرة المنّي، بينما احتمال ارتفاعه هو مسبّب عن احتمال حدوث قطرة البول، فلأجل أن ثبت ارتفاع الكلّي لا بدّ وأن ثبت أن الحدث قد تحقق بقطرة البول، ومن الواضح أنه لا يوجد أصل ينقح أن القطرة الخارجة هي قطرة البول.

وبكلمة أخرى: أن صاحب الإشكال تخيّل أن الشكّ في بقاء الكلّي مسبّب عن احتمال حدوث الجنابة فإذا نفّي تحقّقها بالأصل ثبت ارتفاع الكلّي، بينما

الشيخ المصنف في مقام الجواب ذكر أن الشك في بقاء الكلي يعني وجود احتمالين: احتمال بقاء الكلي واحتمال ارتفاعه، واحتمال البقاء وإن كان مسبباً عن احتمال حدوث الجنابة إلا أن احتمال الارتفاع مسبب عن احتمال خروج البول، وحيث إن هدف المشكل إثبات ارتفاع كلي الحدث فلا بد وأن يثبت أن القطرة الخارجة هي قطرة البول، ومعلوم أنه لا يوجد أصل ينقح ذلك.

٢ _ إن المورد ليس من موارد السبب والمسبب، إذ السببية فرع الاثنية، ومن المعلوم أن وجود الكلي خارجاً هو عين وجود فرد له وليس مغايراً له ليكون الشك في أحدهما سبباً والشك في الآخر مسبباً. إنه بناءً على هذا يكون بقاء الكلي هو عين بقاء الفرد وليس مسبباً عنه ومن لوازمه.^(١)

٣ _ إنه لو تنزلنا عن كل ما سبق وسلّمنا السببية فيمكن أن نقول: إن السببية وحدها لا تكفي لحكومة الأصل السببي على الأصل المسببي، بل لا بد أن تكون السببية شرعية وإلا كان المورد من موارد الأصل المثبت، فلو استصحبنا عدم خروج المني فغاية ما يثبت بذلك الآثار الشرعية ولا يثبت بذلك عدم بقاء كلي الحدث، فإنه ليس أثراً شرعياً، إذ لا يوجد نص شرعي يقول: إذا لم تكن الجنابة حادثة فالكلي مرتفع وليس بباقي، وإنما ذلك يعلم بسبب الملازمة الخارجية، ومعه فيكون استصحاب عدم حدوث الجنابة لإثبات عدم بقاء كلي الحدث أصلاً مثبتاً، لأنه قصد به ترتيب أثر غير شرعي.

(١) هذا ولكن يمكن أن يقال: إن صاحب الإشكال الثاني لم يقل في صيغة الإشكال إن الشك في بقاء الكلي مسبب عن الشك في بقاء الجنابة بل قال: هو مسبب عن الشك في حدوث الجنابة، ومن المعلوم أننا نسلم بأن بقاء الكلي هو عين بقاء الفرد، ولكن لا نسلم أن بقاء الكلي هو عين حدوث الفرد.

ومن هذا نخرج بهذه النتيجة، وهي: أن حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي منوطة بتوفر مطلبين: أصل السببية، وأن تكون تلك السببية شرعية. هذا كله في الإشكال الثاني مع جوابه، وبذلك ينتهي الحديث عن استصحاب الكلّي من القسم الثاني.

توضيح المتن:

بين أن يكون خصوص أحد الأحكام: قد خصّص الشيخ المصنف الكلام هنا باستصحاب الحكم، وسيأتي فيما بعد التعميم لمتعلّقات الأحكام. ثم إن ضمير منها يرجع إلى الأحكام، وقوله: من أمر عام تفسير للموصول في قوله: أو ما يشترك...

فإن كان الشك في بقاء ذاك العام...: هذا إشارة إلى استصحاب الكلّي من القسم الأوّل.

الذي كان في ضمنه: هذه جملة معترضة ينبغي وضعها بين شريطين. وقوله: وارتفاعه عطف على بقاء الخاص.

كان استصحابه كاستصحابه: أي كان استصحاب الكلّي كاستصحاب الفرد جاريّاً بلا كلام.

وإن كان الشك فيه من جهة...: هذا إشارة إلى استصحاب الكلّي من القسم الثاني.

الذي في ضمنه: أي الذي كان ذلك الأمر العام في ضمن ذلك الفرد الخاص.

ثم إن كلمة قطعاً قيد للاثنين معاً، أي لباقي ومرتفع. وتردّد ذلك الخاص: هذا إشارة إلى الإشكال الأوّل على استصحاب الكلّي من القسم الثاني.

المحكوم بعدم حدوثه: أي إن ذلك الفرد المشكوك الحدوث _ أعني الجنبَة _ منفي بالأصل.

غير ضائر باستصحاب الكلّي...: هذا خبر لقوله: وتردّد ذاك الخاص.

وقوله: المتحقّق في ضمنه يعني أن ذلك الكلّي متحقّق في ضمن الخاص.

مع عدم إخلاله باليقين...: المناسب: بعد عدم إخلاله باليقين...

لإخلاله باليقين: أي إن التردّد بين الفردين يخلّ باليقين.

نعم يجب رعاية التكاليف...: أي ولكن لا لأجل الاستصحاب بل

من جهة العلم الإجمالي بتوجّه أحد التكليفين.

فيما علم تكليف في البين: وأما إذا لم يعلم _ كما لو كانت

القطرة مردّدة بين الودي والمني مثلاً _ فتترتب آثار الكلّي فقط لأجل

استصحابه دون آثار الفردين لعدم العلم الإجمالي بتوجّه التكليف.

وتوهم كون الشكّ في بقاء...: هذا إشارة إلى الإشكال الثاني على

استصحاب الكلّي من القسم الثاني.

فاسد قطعاً: هذا خبر لقوله: وتوهم كون...

لعدم كون بقاءه...: هذا إشارة إلى الجواب الأوّل من الأجوبة

الثلاثة، أي لعدم كون بقاء الكلّي وارتفاعه مسبباً عن حدوث الجنبَة

وعدم حدوثها، بل مسبّب عن كون القطرة الخارجة هي البول أو المني.

ثمّ إن في العبارة إجمالاً مخلاً، وتوضيح المطلب هو كما أشرنا

إليه سابقاً.

مع أن بقاء القدر المشترك...: هذا إشارة إلى الجواب الثاني من

الأجوبة الثلاثة.

على أنه لو سلّم أنه...: هذا إشارة إلى الجواب الثالث من الأجوبة الثلاثة.

بأصالة عدم الحدوث: أي بأصالة عدم حدوث الشيء أي شيء كان.

خلاصة البحث:

إن المستصحب تارة يكون جزئياً، وأخرى يكون كلياً.
واستصحاب الكلّي هو على أقسام ثلاثة.
والقسم الأوّل لا إشكال في جريانه إذا كان يترتب على بقاء الكلّي أثر شرعي.
وأما القسم الثاني فالمعروف جريان الاستصحاب فيه، واستشكل فيه بإشكالين، كلاهما مندفع، والإشكال الثاني مندفع بأجوبة ثلاثة.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الثالث:

لا فرق في المتيقن السابق بين أن يكون من أحد الأحكام الخاصة أو ما يشترك بينه وبين غيره.

١ _ فإن كان الشكّ في بقاء العام من جهة الشكّ في بقاء الخاص الذي كان في ضمنه فاستصحابه كاستصحابه جار بلا كلام.

٢ _ وإن كان الشكّ في بقاءه من جهة تردّد الخاص بين ما هو باق أو مرتفع قطعاً فلا إشكال في استصحابه أيضاً.

وقد يشكل:

أ _ بأن الخاص الذي يكون العام في ضمنه هو مردّد بين متيقن الارتفاع ومشكوك الحدوث الذي يحكم بعدم حدوثه بالأصل.

وفيه: إن ذلك لا يضرّ باستصحاب الكلّي بعد عدم إخلاله باليقين بالحدوث والشكّ في البقاء، وإنما يضرّ باستصحاب الفردين.

نعم تجب رعاية التكاليف المعلومة إجمالاً المترتبة على الفردين فيما علم تكليف في البين.

ب _ أو بأن الشكَّ في بقاء الكلي هو مسبَّب عن الشكَّ في حدوث الفرد الطويل المحكوم بعدم الحدوث بأصالة عدمه.
وفيه: إن بقاء الكلي وارتفاعه ليس مسبباً عن حدوث الفرد الطويل وعدمه بل هو مسبَّب عن كون الحادث المتيقن هو الطويل أو القصير.
مع أن بقاء الكلي هو عين بقاء الخاص لا أنه من لوازمه.
على أن السببية عقلية، ولا يترتب على أصالة عدم الحدوث إلا الآثار الشرعية.

* * *

قوله **بَيِّنْهُ** :

«وأما إذا كان الشكُّ في بقاءه...، إلى قوله:

الرابع»^(١).

القسم الثالث من استصحاب الكلّي:

وأما القسم الثالث من استصحاب الكلّي فهو عبارة عن اليقين بحدوث الكلّي ضمن فرد معيّن، ثمّ يفترض الجزم بارتفاع ذلك الفرد السابق ولكنّ يحتمل حدوث فرد آخر إما مقارناً لارتفاع الفرد الأوّل أو عند وجود الفرد الأوّل، كما لو فرض الجزم بوجود الإنسان في المسجد ضمن زيد مثلاً، وفرض الجزم بخروج زيد بعد ساعة، ولكنّ يحتمل دخول عمرو إما عند خروج زيد أو قبل خروجه، فهنا لا يمكن استصحاب بقاء زيد، لفرض الجزم بخروجه، ولا استصحاب عمرو، للشكّ في أصل دخوله، ولكنّ يستصحب الكلّي، أي كلي الإنسان، فيقال: كنّا نجزم بوجود الإنسان في المسجد جزماً سابقاً ونشكّ في بقاءه.

ومثاله الشرعي: ما إذا علّم بخروج قطرة بول مثلاً، وفُرض الجزم بتحقيق الوضوء بعد ذلك، ولكنّ أحتمل خروج قطرة مني بعد ذلك، يعني إما مقارناً لتمام الوضوء أو قبل الشروع فيه، فهنا لا يمكن استصحاب الحدث الأصغر للجزم بارتفاعه، كما لا يمكن استصحاب الأكبر للشكّ في أصل حدوثه، وإنما يستصحب كلي الحدث لترتيب آثار الكلّي، كعدم جواز مس كتابة المصحف

(١) الدرس ٣٦٨ و٣٦٩: (٧ و ١٠ / ذي القعدة / ١٤٢٧هـ).

الشريف مثلاً، ولا يجب ترتيب الآثار الخاصة بكل فرد من جهة الاستصحاب، لعدم جريانه بلحاظ الفرد حسب الفرض، كما لا يجب ترتيبها من جهة العلم الإجمالي، إذ لا علم إجمالي في المقام، لأن الحدث الأصغر قد ارتفع جزماً ويشكّ في حدوث الحدث الأكبر.

إذن استصحاب الكلّي من القسم الثالث يتصوّر في مورد الجزم بحدوث الكلّي ضمن الفرد الأوّل وارتفاعه مع فرض الشكّ في حدوث فرد آخر. والمعروف عدم جريانه لأن تلك الحصة من الكلّي التي وجدت ضمن الفرد الأوّل قد ارتفعت جزماً، والحصة الثانية يشكّ في أصل حدوثها.

وهذا بخلافه في القسم الثاني من استصحاب الكلّي، فإنه لا توجد حصتان، إحداهما مرتفعة جزماً، والأخرى مشكوكة الحدوث، بل هناك حصة واحدة، وتلك الحصة مبهمة ومردّدة، ونحن نتيقن بحدوثها على إبهامها وتردّدها، ونشكّ في بقائها، فنستصحب تلك الحصة المبهمة على تردّدها.

هذه هي نكتة الفرق بين القسم الثاني والقسم الثالث.

نعم نستدرك الآن ونقول: إن استصحاب الكلّي من القسم الثالث هو لا يجري بناءً على أن وجود الكلّي الطبيعي بالحصص، أما إذا قلنا إن وجوده واحد ضمن أفراده الكثيرة فيجري استصحابه دون مانع.

ونؤكّد هذه القضية من جديد ونقول: إن استصحاب الكلّي من القسم الثالث هو لا يجري بناءً على أن وجود الطبيعي بالحصص، أما بناءً على أن وجوده واحد ضمن أفراده فيكون لنا يقين بحدوثه وشكّ في بقاءه فيجري استصحابه.

ولاستيضاح المطلب أكثر نقول: إن الاحتمالات في كيفية وجود الطبيعي متعدّدة:

١ _ أن لا يكون الطبيعي موجوداً في الخارج وإنما الموجود أفراده، فالإنسان مثلاً ليس موجوداً في الخارج، وإنما الموجود هو زيد وعمرو وبكر التي هي أفراد الإنسان دون نفس الإنسان.

وهكذا الماء ليس موجوداً في الخارج وإنما الموجود أفراده، والشاي ليس موجوداً في الخارج وإنما الموجود أفراده، وهكذا الحال بالنسبة إلى جميع الأشياء الأخرى.

ولا يخفى أن هذا احتمال بعيد، إذ الإنسان مثلاً ليس شيئاً آخر غير أفراده، وهكذا الماء ليس شيئاً آخر غير أفراده.

٢ _ أن يكون الطبيعي موجوداً في الخارج، ولكن بوجود مستقل عن أفراده ومنحاز عنها، كأن يكون معلقاً في السماء مثلاً أو في عالم المثل أو في غير ذلك.

وهذا أشد ضعفاً من الاحتمال الأول، إذ أين يوجد ذلك الإنسان الطبيعي؟

٣ _ أن يكون الطبيعي موجوداً في الخارج ضمن أفراده. وهذا يتصور بنحوين:

أ _ أن يكون موجوداً واحداً متحداً مع أفراده وليست له وجودات متعددة بعدد أفراده، أي إنه أشبه بنسبة الأب الواحد إلى الأبناء المتعددين.

وهذا ما ينسب إلى الرجل الهمداني الذي التقى به ابن سينا في مدينة همدان، حيث ينسب إليه أنه التقى برجل يقول: إن الطبيعي موجود ضمن أفراده بنحو الوجود الواحد الموجود ضمن الكثير، وقد حمل ابن سينا على الرجل المذكور، وهذا التحامل من ابن سينا شيء وجيه، إذ لازم الرأي المذكور أن الواحد كثير، والكثير واحد، كما أن لازمه اتصاف الإنسان الطبيعي بالصفات المتضادة فهو عالم وجاهل، ورجل وامرأة، وميت وحي، وهكذا.

ب _ أن يكون موجوداً ضمن أفراد بنحو الحصص، فحصة منه موجودة ضمن زيد مثلاً، وحصة أخرى موجودة ضمن عمرو، وهكذا، وهذا معناه أن نسبة الطبيعي إلى أفراد كنسبة الآباء المتعديدين إلى الأبناء المتعديدين، فكما أن لكل ابن أباً مستقلاً به كذلك لكل فرد حصة من الطبيعي. وهذا هو الاحتمال الصحيح.

وباتّضح هذه الاحتمالات في وجود الطبيعي نعود إلى صلب الموضوع ونقول: إنه بناءً على وجود الطبيعي بالحصص _ الذي هو الاحتمال المقبول والصحيح _ يتّضح عدم إمكان جريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلّي، لأن الحصة الأولى الموجودة ضمن الفرد الأوّل قد ارتفعت حتماً، والحصة الثانية يشكّ في أصل وجودها، نعم بناءً على رأي الرجل الهمداني، وهكذا بناءً على الاحتمال الثاني يمكن جريان الاستصحاب، لأنه لا توجد حصص حتّى يقال: إن الحصة الأولى قد ارتفعت جزماً، والحصة الثانية يشكّ في أصل وجودها، وإنما هو وجود واحد يجزم بحدوثه ويشكّ في بقاءه.

وأما بناءً على الاحتمال الأوّل فحيث لا وجود للطبيعي بناءً عليه فلا معنى لاستصحاب الكلّي.

ثمّ تعرّض مُتَّبِعٌ بعد ذلك إلى مطلب بلسان لا يقال فإنه يقال.

وحاصل ما ذكره تحت عنوان لا يقال هو: أنه إذا كان الشيء واجباً في الزمن السابق، ثمّ جزمنا بارتفاع الوجوب ولكن احتملنا حدوث الاستحباب فمن المناسب جريان الاستصحاب، فإن الوجوب طلب، والاستحباب طلب أيضاً، غايته أن الوجوب طلب شديد، والاستحباب طلب ضعيف، فإذا ارتفع الوجوب فذلك يعني ارتفاع شدة الطلب، وأما أصل الطلب فيحتمل بقاءه ضمن الاستحباب، ومعه فيجري استصحاب بقاء الطلب فيما إذا فرض عدم تخلّل

فاصل زمني بين انتفاء الوجوب وبين حدوث الاستحباب، أما إذا فرض احتمال وجود الفاصل فلا يجري، لأن الطلب سوف يتعدد بسبب وجود الفاصل.

وهذا كما هو الحال لو جزمنا بارتفاع البياض الشديد واحتملنا بقاء أصل البياض ضمن المرتبة الضعيفة فإنه يجري استصحاب بقاء البياض ما دام لم يتخلل العدم بين ارتفاع ذلك وحدث هذا.

وأجاب مفتي عن ذلك بأننا نسلم أن الاختلاف بين الوجوب والاستحباب هو بالشدة والضعف، ولكن هذا بحسب الدقة، فمقتضى الدقة العقلية أنهما واحد، والاختلاف بينهما هو بالشدة والضعف، إلا أن العرف لا يرى ذلك، فهو يراهما شيئين متغايرين وليساً شيئاً واحداً يختلف بالشدة والضعف، ومن المعلوم أن المدار في صدق النقض وعدمه هو على نظر العرف دون الدقة، فمتى ما صدق النقض عرفاً لو لم يحكم بالبقاء فالاستصحاب يجري حتى ولو لم يصدق النقض بحسب الدقة - كما هو الحال في الأمور التدريجية على ما سيأتي - ومتى لم يصدق النقض عرفاً لم يجر حتى ولو صدق بمقتضى الدقة العقلية، وهذا كما هو الحال في مقامنا، أعني الوجوب والاستحباب.

ثم تعرض مفتي بعد ذلك - أعني في نهاية كلامه - إلى مطلب آخر، وهو أن كلامنا السابق في تقسيم الاستصحاب إلى الجزئي والكلّي بأقسامه الثلاثة ناظر إلى الاستصحاب في الأحكام، فإنه تارة يستصحب الوجوب بخصوصه، وأخرى يستصحب الطلب الكلّي الجامع بين الوجوب والاستحباب، والآن نقول: إن كل ما ذكرناه في باب الأحكام يجري في باب متعلقات الأحكام أيضاً.^(١)

(١) المقصود من المتعلق هنا ما يعمّ الموضوع، وهما بمعنى واحد.

ثم لا يخفى أن الأمثلة التي كنّا نذكرها نحن أثناء الشرح كانت هي أمثلة للمتعلقات من باب أن ذلك أوضح، وكان من المناسب له مفتي من البداية التعميم للأحكام والمتعلقات.

فالحادث مثلاً ليس حكماً شرعياً بل هو متعلق له، حيث يقال: يحرم مسُّ المحدث لكتابة القرآن الكريم، فالحرمة تنصبُّ على مسِّ المحدث ومتعلقة به، والاستصحاب في الحادث هو استصحاب في متعلق الحكم الشرعي دون نفس الحكم الشرعي.

وعلى هذا الأساس تأتي الأمثلة السابقة التي ذكرناها، فتارة يُعلم بخروج قطرة بول مثلاً ويشكُّ في بقاء الحادث بسبب الشكِّ في تحقق الوضوء، فيستصحب كلي الحادث من القسم الأول، وأخرى يعلم بخروج قطرة مرددة بين البول والمني، ويفرض أن المكلف قد توضأ، فيجري استصحاب كلي الحادث، وهذا هو استصحاب الكلي من القسم الثاني، وثالثة يفترض خروج قطرة بول والوضوء منها، ثم يشكُّ في خروج قطرة مني فيستصحب كلي الحادث، وهذا هو القسم الثالث من استصحاب الكلي.

ونلفت النظر إلى أن الاستصحاب في جميع هذه الأمثلة هو استصحاب للحادث _ الذي هو متعلق الحكم _ في الشبهة الموضوعية. وربما يكون استصحاب المتعلق أحياناً استصحاباً في الشبهة الحكمية.

والفارق بين الشبهة الموضوعية والحكمية أنه في الموضوعية يعرف حكم القطرة مثلاً، أي يعرف أن حكم قطرة البول هو الوضوء فقط، وحكم قطرة المنى هو الغسل، ولكن لا يُدرى أن الخارج هو قطرة بول أو قطرة منى، وهذا بخلافه في الشبهة الحكمية، فإنه يعلم أن الخارج هو قطرة الوذي مثلاً، ولكن لا يعلم حكم الوذي هل هو ينقض الوضوء أو لا؟ أو هل هو ينقض الغسل أو لا؟ إن الشبهة في مثل ذلك هي في الحكم.

فإذا علمنا خروج قطرة الوذي وشككنا أنه ناقض للوضوء أو لا جرى استصحاب الكلي من القسم الأول.

وإذا علمنا بخروج الوذي، وعلمنا بأنه إما يوجب نقض الوضوء أو نقض الغسل فإذا حصل الوضوء كان ذلك مورد استصحاب الكلي من القسم الثاني.

وإذا علمنا بخروج قطرة البول وفرض تحقق الوضوء، وبعد ارتفاع حدث البول أو مقارناً له علم بخروج قطرة وذي وشك في كونه موجباً للغسل أو لا كان ذلك مورد استصحاب الكلي من القسم الثالث.

توضيح المتن:

وأما إذا كان الشك في بقاءه...: هذا إشارة إلى استصحاب الكلي من القسم الثالث.

في قيام خاص آخر: أي فرد خاص آخر مقام ذلك الفرد الخاص السابق الذي كان الكلي في ضمنه بعد القطع بارتفاع الفرد الأول.

ما علم وجوده منها: أي من الأفراد، والمقصود الإشارة إلى الفرد الأول، والمعنى: فلو قطع بارتفاع الفرد الأول لقطع بارتفاع وجود الحصة من الطبيعي رغم الشك في وجود...

بنفسه أو بملاكه: أي إن وجود الفرد الآخر تارة يكون بعد فرض وجود ملاكه سابقاً فيحدث حينئذٍ بنفسه لا بملاكه، إذ ملاكه موجود سابقاً، وأخرى يفترض أن ملاكه ليس موجوداً سابقاً فيحدث آنذاك بملاكه وبنفسه، وليس بنفسه وحده وعنوانه فقط.

ولتوضيح ذلك ذكره ^١مثال الوجوب والاستحباب، فلو فرض أن الشيء كان واجباً سابقاً وارتفع وجوبه بعد ذلك جزمًا، واحتملنا حدوث الاستحباب مقارناً لارتفاع الوجوب، ولكن احتمال حدوث الاستحباب تارة يفترض أنه لوجود ملاكه سابقاً، إلا أنه لم يؤثر في الاستحباب

باعتبار وجود المانع، وهو الوجوب، ولكن لما ارتفع المانع أثر الملاك في إيجاد الاستحباب بحدّه وعنوانه وليس بملاكه، وأخرى يفترض أن ملاكه ليس موجوداً سابقاً فيحدث الاستحباب بملاكه أيضاً.

ومن خلال هذا نعرف أن قول: (بنفسه أو ملاكه) يرتبط بقوله: (وإن شك في وجود فرد آخر).

ولا يخفى أن الإشارة إلى هذا المطلب أمر لا داعي إليه، فإنه جانبي، وليس بهمهم.

بملاك مقارن أو حادث: أي إن ملاك الاستحباب قد يكون مقارناً للوجوب فيحدث الاستحباب بنفسه وبحدّه وليس بملاكه، وأخرى يحدث بملاك حادث، ولازمه أن يكون حادثاً بحدّه أيضاً.

لا يقال...: هذا الإشكال والجواب يرتبطان بخصوص الوجوب والاستحباب، والحرمة والكراهة.

مع عدم تخلل العدم: إذ مع تخلله يصيران شيئين وإن كانت ماهيتهما واحدة.

المتبادلين فردين: عبّر بالتبادل، باعتبار أن محلّهما واحد، فالشيء الواحد يتبادل عليه الوجوب والاستحباب، ففي زمان سابق كان واجباً، والآن يحتمل كونه مستحباً.

لا واحد: المناسب: لا واحداً.

لما مرت الإشارة إليه: وذلك في بداية الاستصحاب بقوله: (ويندفع هذا الإشكال بأن الاتحاد في القضيتين بحسبهما وإن كان مما لا محيص عنه في جريانه إلا أنه لما كان الاتحاد بحسب نظر العرف كافياً...).

إن العبرة فيه...: أي في جريان الاستصحاب بكون رفع اليد عن المتيقن السابق عند الشك نقضاً بنظر العرف وإن لم يكن نقضاً بحسب الدقة، كما في الأمور التدريجية، فإن المرأة إذا شكّت في بقاء خروج الدم منها مثلاً فيجري استصحاب بقاء خروجه رغم أن الدم المتيقن خروجه يغاير الدم المشكوك خروجه بحسب الدقة ولكنه لما كان الدم واحداً عرفاً فيصدق عرفاً تعلّق اليقين والشكّ بالشيء الواحد، وبالتالي يصدق النقض لو رفعت اليد عن اليقين السابق بسبب الشكّ.

ولذا لو انعكس ولم يكن نقض عرفاً: وهذا كما هو الحال في الوجوب والاستصحاب في مقامنا.

ومما ذكرنا في المقام...: أي هذا في باب الأحكام، والكلام نفسه يجري في باب المتعلّقات.

خلاصة البحث:

وأما القسم الثالث لاستصحاب الكلي فالمعروف عدم جريانه، فإنه بناءً على الرأي المشهور في وجود الطبيعي تكون الحصّة السابقة ضمن الفرد الأوّل مرتفعة جزمًا، والحصّة الثانية يشكّ في أصل حدوثها.

ولا يجري استصحاب الطلب إذا شكّ في بقاءه بعد ارتفاع الوجوب والشكّ في حدوث الاستصحاب، لأن الفردين المذكورين متباينان عرفاً وإن كانت الدقة تقتضي وحدتهما.

وتقسيم الاستصحاب إلى كلي وجزئي لا يختصّ بباب الأحكام بل يعم المتعلّقات من دون فرق بين أن يكون الشكّ في بقاءها بنحو الشبهة الموضوعية أو بنحو الشبهة الحكمية.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

٣ _ وأما إذا كان الشكُّ في بقاءه من جهة الشكِّ في قيام فرد آخر مقام الفرد الأوّل الذي يقطع بارتفاعه ففي استصحابه إشكال، أظهره عدم الجريان، فإن وجود الطبيعي وإن كان بوجود أفرادهِ إلا أنه ليس بنحو الوجود الواحد بل المتعدّد حسب تعدّدِها، فبالقطع بارتفاع الفرد الأوّل يقطع بارتفاع وجود الطبيعي رغم الشكِّ في وجود فرد آخر _ بنفسه أو بملاكه _ مقارنة لوجود ذاك أو لارتفاعه، كما إذا شكُّ في الاستحباب بعد القطع بارتفاع الوجوب بملاك مقارنة أو حادث.

لا يقال: الأمر وإن كان كما ذكر إلا أنه لما كان التفاوت بين الوجوب والاستحباب _ وهكذا بين الحرمة والكراهة _ ليس إلا بشدة الطلب وضعفه كان تبدّل أحدهما بالآخر مع عدم تخلّل العدم غير موجب لتعدد وجود الطبيعي بينهما لمساوغة الاتصال مع الوحدة، فالشكُّ في التبدّل شكٌّ في بقاء الطلب وارتفاعه لا في حدوث وجود آخر.

فإنه يقال: الأمر وإن كان كذلك إلا أن العرف يراهما متباينين، وقد مرت الإشارة ويأتي أن المدار على صدق النقض عرفاً لا دقة. ثم إنه مما ذكر في المقام يظهر أيضاً حال الاستصحاب في متعلّقات الأحكام في الشبهات الحكمية والموضوعية.

قوله ﷺ :

«الرابع: إنه لا فرق...، إلى قوله: ثم إنه لا يخفى
أن استصحاب...»^(١).

التنبيه الرابع: الاستصحاب في التدريجيّات:

هذا التنبيه يرتبط بالاستصحاب في الأمور التدريجيّة، فإن الأشياء في عالم الوجود هي على نحوين: قارة وتدرجيّة، والقارة هي الثابتة في الوجود بجميع أجزائها، بينما التدريجيّة _ المتصرّمة _ هي التي توجد شيئاً فشيئاً، ولا يتحقّق جزء لاحق منها إلا بعد انعدام الجزء السابق.

مثال القارة: كريّة الماء وعدالة زيد ونحو ذلك، فإن كريّة الماء مثلاً متحقّقة بكاملها من دون سبق لبعض أجزائها على البعض الآخر.

ومثال التدريجيّة: الليل والنهار، وجريان الماء، وسيلان الدم، والمشي، وما شاكل ذلك، فإن النهار مثلاً لا يتحقّق دفعة واحدة، بل يتحقّق منه جزء ثمّ ينعدم ويتحقّق بعد ذلك جزء آخر، وهكذا الحال بالنسبة إلى جريان الماء وسيلان الدم.

وباتّضح هذا نقول: إن الأمور القارة يجري فيها الاستصحاب دون أيّ إشكال، فكريّة الماء مثلاً يجري استصحابها دون إشكال، وهذا بخلاف الأمور غير القارة، فإنه قد يشكل في جريان الاستصحاب فيها،

(١) الدرس ٣٧٠: (١١/ ذي القعدة/ ١٤٢٧هـ).

باعتبار أن متعلّق اليقين مغاير لمتعلّق الشكّ، فالساعة التي تقطع بأنها من النهار هي الأولى، وهي قد انقضت، بينما الذي يشكّ في كونه من النهار هو ساعة أخرى فلا يصدق النقص آنذاك لعدم وحدة المتعلّقين.

وهكذا بالنسبة إلى جريان الماء، فإن الذي نقطع بتحقّق جريانه هو الماء السابق بينما نشكّ في جريانه الآن هو ماء جديد آخر.

وقبل أن نشير إلى الجواب نذكر أن مصاديق الأمر التدريجي ثلاثة:

١ _ الزمان، كالليل والنهار مثلاً.

٢ _ الزماني، وهو ما يقع في الزمان، كجريان الماء والمشي ونحو ذلك، فإنها تقع في الزمان وليست بنفسها هي الزمان.

٣ _ الفعل المقيّد بالزمان، كالمكث في المسجد للاعتكاف ثلاثة أيام.

والشيخ المصنّف يجيب أولاً عن الإشكال في الزمان والزماني ثمّ يتعرّض بعد ذلك إلى الفعل المقيّد بالزمان.

دفع الإشكال في الزمان والزماني:

وأجاب عليه السلام عن الإشكال في الزمان والزماني بجوابين:

١ _ إنّنا نسلم أن الأمر التدريجي ليس واحداً، بل هو أجزاء متعدّدة، ولكن نقول: إن الفواصل بين الأجزاء حيث إنها قليلة فتعدّ عرفاً شيئاً واحداً متصلاً وليست أشياء متعدّدة، فالماء الذي يجري يعدّ واحداً، والدم الذي يسيل يعدّ واحداً، وهكذا.

بل نتمكّن أن نقول: إن الفواصل إذا كانت منعدمة فيمكن عدّ الأمر التدريجي شيئاً واحداً حتّى بلحاظ النظرة الدقيّة، إذ قيل في المعقول: إن الاتصال مساوق للوحدة.

إذن الفواصل متى ما كانت منعدمة _ كالماء الذي يجري باتصال

واستمرار _ فالوحدة ليست عرفية فقط بل هي دقيّة أيضاً، وأما إذا كانت الفواصل قليلة فالوحدة عرفية لا دقيّة، كما هو الحال في دم الحيض في الثلاثة الأولى، فإنه قد تحصل فواصل قليلة ينقطع الدم خلالها، ولكن لقلة فترة الانقطاع يعدّ عرفاً دماً واحداً.

وعليه فالنقض صادق عرفاً جزمياً وإن لم يصدق عقلاً، والمدار كما عرفنا سابقاً هو على صدق النقض عرفاً وليس على صدقه دقة.^(١)

٢ _ إنه يمكن أن ندّعي أن بعض ما ادّعي كونه أمراً متصراً وتدرجياً هو قار وليس متصراً، كالليل والنهار والمشي مثلاً.

وتوضيح ذلك: أن الحركة على ما ذكر في علم المعقول هي على نحوين: قطعية وتوسّطية.

والأولى تعني كون الشيء في مكان ثان بعد كونه في الأوّل، وكونه في المكان الثالث بعد كونه في المكان الثاني، وهكذا.

(١) جاء في عبارة المتن أن ثلاثة أمور تشهد على أن المدار في النقض هو على النظرة العرفية، وهي:

١ - تعريف الاستصحاب بأنه إبقاء ما كان، حيث إن المقصود أن المدار على الإبقاء العرفي.

٢ - اخبار الباب التي عبّرت بكلمة النقض.

٣ - الأدلة الأخرى الدالة على حجية الاستصحاب من سيرة وغيرها.

وفي مقام التعليق نقول: إن المناسب للاقتصار على الأمر الثاني، إذ تعريف الاستصحاب ليس مدرّكاً علمياً بعد كونه من قبل الأصوليين أنفسهم وليس رواية عن المعصوم عليه السلام، وأما الأمر الثالث فقد تقدّم أن الحجة بنظر الشيخ المصنف على إثبات حجية الاستصحاب هو الاخبار دون غيرها. على أنه لم يرد في غيرها كلمة النقض ليمسك بها لإثبات أن المدار على النقض العرفي.

والثانية تعني كون الشيء بين المبدأ والمنتهى.

فالشخص إذا كان يسير بين النجف و كربلاء مثلاً فهو بلحاظ تنقله من المتر الأول إلى المتر الثاني، ومن المتر الثاني إلى المتر الثالث تكون حركته قطعية، وهي أمر تدريجي متصرّم، أما إذا لوحظ بين النجف و كربلاء، وفرض أنه لم يصل إلى كربلاء بعد فحركته توسطية، والحركة بهذا المعنى ليست تدريجية ومتصرّمة، بل هي من الموجودات القارة.

وباتّضح هذا نقول: إن الإشكال سوف ينحلّ في استصحاب نفس الزمان، لأنه حينما نشكّ هل أن النهار باق أو هو قد انتهى فشكنا هذا يرجع في حقيقته إلى الشكّ في أن الشمس هل هي بُعد بين المشرق والمغرب أو هي قد غابت ووصلت إلى المغرب، فالشكّ إذن شكّ في الحركة التوسطية فيجري استصحاب كونها بين الحدين ولم تصل إلى المغرب، والحركة بهذا المعنى هي من الأمور القارة دون المتصرّمة.

وهكذا سوف ينحلّ الإشكال في الزماني الذي هو من قبيل المشي، فإن شكنا في كون الشخص هل هو بُعد ما بين النجف و كربلاء أو أنه قد وصل إلى كربلاء شكّ في حركته التوسطية فيجري استصحاب بقاء ما بين الحدين دون محذور، لأن الحركة بهذا المعنى هي من الأمور القارة.

نعم يبقى الإشكال في الزماني الذي لا تكون حركته توسطية بل هي قطعية _ من قبيل جريان الماء^(١) وسيلان الدم، فإنه لا معنى للمبدأ والمنتهى في

(١) جاء في عبارة المتن التقييد بما إذا كان الشكّ في الجريان ناشئاً من الشكّ في بقاء قسم آخر من الماء في العين أو قد انتهى ماؤها.

مثل ذلك، ويتعين كون المقصود الشك في جريان ماء جديد ودم جديد _ ويتعين في مثله الجواب الأول، أي الاعتماد على النظرة العرفية. وبالجمله حركة الشخص بين النجف و كربلاء التي هي حركة في الأين، أي في المكان، وهكذا كون الشخص ما بين السبت والأحد مثلاً التي هي حركة في الزمان، أي في المتى، _ وهكذا الحركة في بقية المقولات _ هما قد تكونان بنحو الحركة القطعية وقد تكونان بنحو الحركة التوسطية، فإذا كانت بنحو الحركة التوسطية فلا إشكال، لأن المتحرك بالحركة التوسطية أمر قار لا متصرم، وإذا كانت بنحو الحركة القطعية فيتعين انحصار دفع الإشكال بالجواب الأول.

توضيح المتن:

فإن الأمور غير القارة: هذا شروع في بيان الإشكال مع الجواب الأول، ولم يذكر في الإشكال بشكل منفصل أولاً ثم بيان الجواب بعد ذلك بل خلطهما. بل وإن تخلل بما لم يخل بالاتصال عرفاً وإن انفصل حقيقة: الأنسب وضع هذه الجملة بكاملها بين شريطين، فإنها معترضة. كانت باقية مطلقاً: أي عرفاً ودقة، وذلك فيما إذا لم يتخلل العدم رأساً، وقوله: أو عرفاً يعني فيما إذا تخلل العدم في البين. وضمير عنها واستمرارها وانقطاعها يرجع إلى الأمور غير القارة.

⇒ ويمكن أن يعلق ويقال: إنه لا فرق بين هذا وبين ما إذا كان الشك لم ينشأ من احتمال انتهاء مائها، بل من احتمال سقوط حجر على فوهتها منع من الجريان، إن الشك في كلتا الحالتين شك في الحركة القطعية دون التوسطية. وكان المناسب عدم الإشارة إلى ذكر القيد المذكور من الأساس.

ولا يعتبر...: أي ومعلوم أنه... وقد تقدّم التعليق على هذه العبارة سابقاً.
والبقاء كذلك: أي عرفاً.

هذا مع أن الانصرام...: هذا إشارة إلى الجواب الثاني.
في الحركة في الأين وغيره: لا حاجة إلى ذكر هذه العبارة، فإنها
توجب التطويل والتعقيد بدون موجب.

والمقصود أن الحركة تارة تكون في الأين، وأخرى في الكم،
وثالثة في الكيف، ورابعة في بقية المقولات العرضية، وأما في الجوهر
فقد وقعت محلاً للكلام.

فانقح بذلك أنه لا مجال...: أي لا مجال للإشكال في نفس
الزمان، كالليل والنهار مثلاً.

وكذا كلما إذا كان الشك...: أي وكذا لا إشكال في الزماني إذا
كانت حركته توسّطية، كالشخص الذي يمشي بين النجف وكربلاء مثلاً
إذا لم يعلم أنه وصل إلى كربلاء أو لا.

وأما إذا كان من جهة...: أي وأما إذا كان الزماني لا يتّصف
بالحركة التوسّطية، بل حركته قطعية لا غير، كالجريان والسيلان.

فيما كان سبب الشك في الجريان...: هذا التقييد هو الذي ذكرنا
سابقاً أنه لا داعي إليه.

فربما يشكّل...: هذا تكرار لبيان الإشكال من جديد، وهو من
مصاديق التكرار الممل، فإن بيان الإشكال ثانية أمر لا داعي له.

وضمير استصحابهما يرجع إلى الجريان والسيلان.

وقوله: حينئذٍ يعني حينما يكون الشك في بقاء شيء في الرحم والمنبع.

بل في حدوث جريان...: هذه العبارة قد تعطي أن منشأ الشك في بقاء

الجريان ليس هو الشك في بقاء بقية في المنبع بل هو من جهة احتمال حدوث ماء جديد وإلا فالسابق قد نفذ بتمامه، وهذا نحو تهافت بين صدر العبارة وذيلها. ولكنه يتخيل...: أي ولكنه نبقى قادرين على دفع الإشكال، وذلك من خلال الجواب الأول وينحصر الدفع به. ولا يخفى التعقيد والغموض في العبارة الذي هو أمر لا داعي له.

ثم إن التعبير بكلمة يتخيل قد لا يكون مناسباً، فإنها تستعمل عادة في التخيل المخطئ دون المصيب، والتخيل هنا مصيب حسب الفرض. وكان المناسب التعبير بـ (ينحل) بدل (يختل) كما جاء في متن حاشية الشيخ عبد الحسين الرشتي رحمته الله.

وقد جاء في بعض الطبعات الجديدة للكتاب التعبير بـ (ينحل) وتغيير العبارة بذلك من دون إشارة إلى أن الموجود في النسخ هو يختل، وهذا مخالف للأمانة في التحقيق.

خلاصة البحث:

إنه قد يستشكل في إمكان جريان الاستصحاب في الأمور التدريجية، باعتبار أن متعلق اليقين هو ما سبق، ومتعلق الشك هو الجزء الفعلي، فيحصل التغاير بين المتعلقين، ومن ثم لا يصدق النقض. وأجاب رحمته الله بأن العرف يرى الوحدة ما دام لم يتخلل فاصل كبير بين الأجزاء.

وأجاب بجواب آخر، وهو أن الحركة في الأمر التدريجي إذا كانت توسطة فيصير قاراً لا تدريجياً، ولكن هذا يتم في نفس الزمان، كالليل والنهار، وفي الزماني الذي هو من قبيل المشي، وأما مثل الجريان فالمتعين فيه الجواب الأول.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الرابع:

لا فرق بين أن يكون المتيقن من الأمور القارة أو من غيرها، فإن غير القارة وإن كان وجودها يتصرّم، ولا يتحقّق جزء إلا بعد تصرّم السابق إلا أنه ما دام لم يتخلّل العدم في البين – بل وإن تخلّل بما لا يخلّ بالاتصال عرفاً – فهي باقية مطلقاً أو عرفاً، ويصدق النقض على رفع اليد عنها مع الشكّ في استمرارها، ولا يعتبر في الاستصحاب غير صدق النقض والبقاء كذلك بحسب تعريفه واخبار الباب وغيرها من أدلته.

هذا مع أن الانصرام يختصّ بالحركة القطعية – التي هي كون الشيء في كل آن في حدّ أو مكان – لا التوسطيّة، وهي كونه بين المبدأ والمنتهى، فإنه بهذا المعنى يكون قاراً.

فانقدح أنه لا إشكال في استصحاب نفس الزمان، كالليل والنهار، ولا في الزماني إذا كان حركته توسطيّة، وأما إذا كانت حركته قطعيّة، كما في نبع الماء وجريانه فيتعيّن ما ذكر أولاً في الجواب من التمسك بالنظر العرفي.

قوله ﷺ:

«ثم إنه لا يخفى أن استصحاب بقاء الأمر...،
إلى قوله: لا يقال: فاستصحاب كل...»^(١).

جريان استصحاب الجزئي والكلي في التدريجات:

ثم تعرض ﷺ بعد ذلك إلى مطلب جانبي لا حاجة إلى التعرض إليه لعدم أهميته، وحاصله أن استصحاب الجزئي، وهكذا استصحاب الكلي بأقسامه الثلاثة قابلان للجريان في الأمور التدريجية.

مثال ذلك: قراءة السورة، فإنها من الأمور التدريجية، فإذا قرأ المكلف سورة وشكّ في بقاء قرائته فتارة:

١ _ يفترض قراءة المكلف لسورة معينة ولكنه يشكّ هل بقي منها شيء أو لا؟ فهنا يجري استصحاب الجزئي، كما يجري استصحاب الكلي من القسم الأول، يعني يستصحب بقاء قراءة شيء من تلك السورة المعينة، ويستصحب بقاء أصل القراءة لسورة ما، ومن الطبيعي المقصود إذا كان يترتب أثر شرعي على كل واحد منهما وإلا فخصوص ما يترتب عليه الأثر.

٢ _ وأخرى يفترض قراءة سورة مرددة بين الطويلة والقصيرة فيجري استصحاب الكلي من القسم الثاني.

٣ _ وثالثة يفترض قراءة سورة معينة ويفترض الجزم بالفراغ منها

(١) الدرس ٣٧١: (١٢/ ذي القعدة / ١٤٢٧هـ).

ولكن يشكّ في الشروع في قراءة سورة أخرى بعدها، وهذا مورد استصحاب الكلّي من القسم الثالث.

الفعل المقيّد بالزمان:

ذكرنا فيما سبق أن الأمور التدريجية هي على ثلاثة أنحاء: الزمان، والزمانى، والفعل المقيّد بالزمان.

وقد دفعنا الإشكال في استصحاب الزمان والزمانى بوجهين، والآن نريد التحدّث عن الفعل المقيّد بالزمان.

ومثال ذلك: الامساك في شهر رمضان، فإنه واجب في النهار، أي إن الواجب هو الامساك في النهار.

ومثال آخر لذلك: الاعتكاف في المسجد، فإنه مقيّد بكونه لفترة ثلاثة أيام.

وباتّضح هذا نقول: الشكّ في الفعل المقيّد بالزمان هو على نحوين، فتارة يشكّ في بقاء القيد، كأن يشكّ في بقاء النهار في مثال الامساك، وأخرى يقطع بانتفاء القيد ولكن يحتمل بقاء الحكم من باب أن الوقت قيد في المطلوب الأتم والأكمل، وليس في أصل الطلب، كما إذا فرض الجزم بانتفاء النهار ولكن نحتمل بقاء مطلوبة الامساك إلى ما بعد من باب أن النهار دخيل في طلب أكمل الأفراد وأتمّها وليس دخيلاً في أصل الطلب، أي إن أصل الطلب نحتمل بقاءه بعد النهار أيضاً.

ولك أن تقول: نحتمل أن الطلب بعد النهار باق من باب أن الوقت دخيل بنحو تعدّد المطلوب وليس بنحو وحدة المطلوب، أي نحتمل أن أصل الامساك ولو بعد النهار مطلوب وكونه في النهار مطلوب آخر، إن

هذا يعني أن الوقت مراد للمولى بنحو تعدّد المطلوب في مقابل أن يكون المطلوب شيئاً واحداً وهو امساك النهار لا غير.

إذن الشكّ في الفعل المقيّد بالزمان يتصوّر بنحوين كما ذكرنا.
وباتّضح هذا نقول:

أما إذا كان الشكّ شكّاً في بقاء القيد، بأن شكّ في بقاء النهار مثلاً فيمكن إجراء الاستصحاب في النهار، فنقول: إن النهار كان ثابتاً سابقاً فإذا شككنا في بقاءه استصحبنا بقاءه، ويترتب على ذلك لزوم البقاء على الامساك.^(١)

ويمكن أيضاً إجراء الاستصحاب في الامساك، بأن نشير إلى الامساك _ وليس إلى النهار _ ونقول: إن الامساك كان سابقاً امساكاً في النهار، والآن هو كذلك بمقتضى الاستصحاب فيكون واجباً.^(٢)

إذن الاستصحاب يمكن إجراءه بكلّ النحويين المذكورين فيما إذا كان الشكّ في بقاء الوقت.

(١) يمكن الإشكال على الاستصحاب المذكور بأنه أصل مثبت، أي يراد بإجراءه إثبات لوازمه غير الشرعية، والأصل المثبت ليس بمثبت، أي ليس بحجة.

أما كيف أن الاستصحاب المذكور مثبت؟ ذلك باعتبار أن الاستصحاب المذكور ينتج أن النهار باق، لا أكثر، وهذا ليس بنافع، فإن الواجب هو الامساك في النهار، وباستصحاب بقاء النهار لا يثبت أن امساكي هذا هو في النهار حتّى يصير واجباً، نعم لو فرض وجود دليل شرعي يقول: إن النهار متى ما كان ثابتاً فالامساك واجب فنسلم أن استصحاب النهار يجري ويثبت وجوب الامساك علينا، ولا يكون الأصل مثبتاً آنذاك، ولكن هذا مجرد فرض، ولعلّه إلى هذا أشار بقوله: فتأمل.

(٢) بل يمكن الإشكال على هذا أيضاً بكونه أصلاً مثبتاً، فإن الاستصحاب المذكور يثبت أن الامساك في النهار باق، وهذا لا ينفع، إذ المهم هو إثبات أن امساكي هذا هو في النهار حتّى يصير واجباً، وهو لا يثبت إلّا بضمّ الملازمة العقلية.

هذا كله إذا كان الشك في بقاء القيد، أعني النهار.

وأما إذا قطع بانتفائه وشك في بقاء الطلب فهل يجري استصحاب بقاءه أو لا؟ وأجاب مفتي بأنه ينبغي التفصيل بين ما إذا كان الوقت مأخوذاً بنحو القيدية للموضوع وبين أخذه بنحو الظرفية.

فإن كان مأخوذاً بنحو القيدية _ بأن قيل هكذا: امسك النهار واجب أو الامسك المقيّد بكونه في النهار واجب _ فالمناسب عدم جريان استصحاب بقاء الطلب، بل على العكس تماماً يجري استصحاب عدم ثبوت الطلب له.

ولماذا لا يجري استصحاب بقاء الطلب؟ ذلك باعتبار أن شرط جريان الاستصحاب وحدة الموضوع، وهنا الموضوع مختلف، فإن الامسك المقيّد بكونه في النهار يغير الامسك ما بعد النهار، وما دام يغيره فالشك يكون شكاً في حدوث الطلب له وليس في بقاءه، فيستصحب عدم حدوث الطلب له. هذا إذا كان مأخوذاً بنحو القيدية.

وأما إذا كان مأخوذاً بنحو الظرفية _ بأن قيل هكذا: الامسك واجب في النهار _ فالمناسب جريان استصحاب بقاء الحكم، لوحدة الموضوع، فإن الامسك الحاصل في النهار لا يغير الامسك الحاصل بعد النهار، بل هما واحد، فيجري استصحاب بقاء الطلب.

ثم تعرّض بعد ذلك إلى إشكالين وجوابهما بلسان لا يقال فإنه يقال.

الإشكال الأول:

أما الإشكال الأول فهو أن الزمان حتّى لو أخذ بنحو الظرفية فهو بالتالي يلزم أن يكون قيداً، لأن أخذه في الحكم لا بدّ وأن يكون لمدخلته في الملاك ونفس الحكم، ومن المعلوم أن كل شيء يكون دخيلاً في الملاك وثبوت الحكم يلزم أخذه قيداً في الموضوع، كما هو الحال في الاستطاعة، فإنها لما

كانت دخيلة في وجوب الحج وملاكه يلزم أن تكون معتبرة في الموضوع، فالشخص المستطيع هو الذي يجب عليه الحج، فالاستطاعة تكون مأخوذة في موضوع الوجوب، ومن هنا جاءت العبارة المتداولة في بعض كلمات الأصوليين والتي تقول: قيود الأحكام هي موضوعات لها.

وأما الجواب فحاصله أن هذا مطلب صحيح وتام، ولكنه تام بحسب الدقة، وقد ذكرنا أن المدار في موضوع الاستصحاب ليس هو على الدقة وإنما على النظر العرفي، ومن المعلوم أن الإمساك إذا لم يقيد بالنهار وإنما لوحظ في النهار فهو مع الإمساك خارج النهار شيء واحد بنظر العرف وليس شيئين حتى يمتنع جريان الاستصحاب.

توضيح المتن:

من قبيل استصحاب الشخص: أي استصحاب الجزئي.
صح فيه: أي في الأمر التدريجي في الحالة المذكورة.
بانقطاعه وانتفاءه: أي انتهاء القيد، وهو النهار مثلاً. وقوله: من جهة أخرى متعلق بالشك المقدّر، أي وطوراً من جهة الشك من جهة أخرى مع القطع بانقطاعه وانتفاءه.

التعبّد به: هكذا في نسخ الكفاية، والأجدر: التقيّد به، أي بالوقت.

تمام المطلوب: أي المطلوب التام والأكمل.

فتأمل: قد تقدّم وجهه.

فلا مجال إلا لاستصحاب...: لا حاجة إلى هذا التعقيد، والمناسب:

وإن كان من الجهة الأخرى فيجري استصحابه إذا كان الزمان ظرفاً، ولا يجري إذا كان قيداً لموضوعه بل يجري استصحاب عدمه.

فإنه غير ما علم...: أي فإن الامساك بعد النهار يغير الامساك الذي علم بثبوت الوجوب له، وهو الامساك المقيّد بكونه في النهار، ويكون الشكّ في ثبوت الوجوب للامساك بعد النهار شكاً في أصل ثبوت الوجوب وليس شكاً في بقاءه كي يجري استصحابه.

وكلمة (أيضاً) لا داعي إليها، والمناسب حذفها، والمقصود: كما أن الشكّ في ثبوت الوجوب للامساك بعد النهار بلحاظ ما قبل الشريعة هو شكّ في أصل الحدوث كذلك الشكّ الآن _ يعني بعد الشريعة _ في ثبوت الوجوب للامساك بعد النهار هو شكّ في أصل الحدوث.

بعد القطع بعدمه: هذه الفقرة ينبغي وضعها بين شريطين، فإنها معترضة.

فيما هو المناط لثبوته: أي فيما هو الملاك لثبوت الحكم.

فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه: أي بعد كون الزمان قيداً يتعيّن

جريان استصحاب عدمه دون بقاءه.

خلاصة البحث:

إنه في الأمر التدريجي يتصوّر جريان استصحاب الجزئي واستصحاب الكلّي.

والفعل المقيّد بالزمان إذا شكّ في بقاء زمانه جرى استصحاب بقاء الزمان كما يجري استصحاب الفعل الواقع في ذلك الزمان.

وإذا شكّ في بقاء حكمه من جهة أخرى جرى استصحاب بقاءه إذا كان الزمان ظرفاً دون ما إذا كان قيداً، فإنه لا يجري استصحاب بقاءه بل على العكس يجري استصحاب عدمه.

ولا يشكل بأن الزمان حتّى بناءً على الظرفية هو قيد، فإنه يجاب أن ذلك وجيه على النظرة الدقيّة، والمدار هو على النظرة العرفية.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ثم إن استصحاب الأمر التدريجي قد يكون من استصحاب الجزئي أو من استصحاب الكلّي بأقسامه.

فإذا شكّ مثلاً في أن السورة المعلومة التي شرع فيها تمت أو بقي شيء منها جرى استصحاب الجزئي والكلّي من القسم الأوّل.

وإذا شكّ من جهة تردّدها بين القصيرة والطويلة كان من القسم الثاني.

وإذا قطع بتمامية الأولى وشكّ في الشروع في الأخرى كان من

القسم الثالث.

هذا في الزمان، ونحوه من التدريجيات.

وأما الفعل المقيّد بالزمان فتارة يشكّ في حكمه من جهة الشكّ

في بقاء القيد، وأخرى من جهة أخرى، كما إذا احتمل أن التقييد به هو من جهة مدخليته في المطلوب الأتم لا في أصله.

فإن كان الشكّ في بقاء القيد جرى استصحاب الزمان، كالنهار

الذي قيّد به الصوم مثلاً ويترتب عليه وجوب الامساك، ويمكن إجراء

الاستصحاب في نفس المقيّد، بأن يقال: إن الامساك قبل هذا كان في

النهار، والآن كما كان فيجب، فتأمل.

وإن كان من الجهة الأخرى جرى استصحاب الحكم إذا كان الزمان

ظرفاً لثبوته لا قيّداً مقوّماً لموضوعه وإلا جرى استصحاب عدمه، فإنه مغاير

للسابق، والشكّ في ثبوته له هو شكّ في حدوثه وليس في بقاءه.

لا يقال: إن الزمان يتعيّن كونه قيّداً للموضوع وإن أخذ في لسان

الدليل ظرفاً، فإنه دخيل في المناط.

فإنه يقال: نعم لو كانت العبرة في تعيين الموضوع على الدقة دون

نظر العرف.

قوله ﷺ :

«لا يقال: فاستصحاب...، إلى قوله: الخامس»^(١).

الإشكال الثاني:

وأما الإشكال الثاني فحاصله: أنه ذكرنا في جواب الإشكال الأول أنه لو أخذ الزمان ظرفاً فيجري استصحاب بقاء الحكم رغم أنه بحسب الدقة قيد، لأن المدار على النظر العرفي دون النظر الدقي.

هذا ما ذكرناه سابقاً، والآن نقول: لماذا لا نحكم كلا النظيرين، وبالتالي يلزم حصول المعارضة بين الاستصحابين، فيجري استصحاب بقاء الحكم تحكيمياً للنظر العرفي، كما أنه يجري استصحاب العدم تحكيمياً للنظر الدقي؟ وهذا مطلب قد ذكره الشيخ النراقي ﷺ^(٢).

وأجاب ﷺ أن هذا وجيه لو فرض أن للدليل _ أعني حديث لا تنقض اليقين بالشك _ مفهوماً يعمُّ كلا النظيرين،^(٣) ولكن الأمر ليس

(١) الدرس ٣٧٢ و٣٧٣: (١٣ و١٤ / ذي القعدة / ١٤٢٧هـ).

(٢) اقتراح تحكيم كلا النظيرين لم يرد في كلمات الشيخ النراقي، فهذا هي كلماته قد نقلها الشيخ الأعظم في الرسائل لم يرد فيها ذلك، نعم ربما يكون ذلك لازم كلماته، إلا أن كونه لازماً شيء وكونه قد قال ذلك شيء آخر، والشيخ المصنف قد نسب ذلك إلى القيل، يعني أنه قد قال ذلك الشيخ النراقي.

(٣) لا حاجة إلى التعبير بكلمة المفهوم، بل لا معنى لاستعمالها هنا، والمناسب عدم ذكرها فيقول هكذا: إنه يصح لو كان الدليل يمكن أن يعمَّ النظيرين.

كذلك فلا يوجد مفهوم يعمُّ كلا النظريين، ومعه يتعيّن أن يكون الدليل منزلاً على أحد النظريين، واللازم تنزيله على النظر العرفي، لأن ذلك لازم كونه كلاماً مطروحاً على العرف، وإذا رجعنا إلى العرف وجدناه يقول: أن الزمان إذا كان ظرفاً فلا مغايرة في الموضوع، ولازم ذلك جريان الاستصحاب، وأما إذا كان قيداً فلازم ذلك عدم جريان الاستصحاب للمغايرة في الموضوع، ونؤكّد من جديد أن الزمان لو أخذ قيداً فالعرف يرى المغايرة في الموضوع وليس ذلك مقتضى الدقة فقط، بل إن العرف والدقة يتفقان على أن الزمان لو كان قيداً فالموضوع متغير.

ثمّ إنه عَلَيْهِ السَّلَام استثنى واستدرك وقال: إن العرف وإن حكم بتغير الموضوع في حالة أخذ الزمان قيداً، ولكن لا يبعد أن العرف يقول: إن الزمان _ الذي قد أخذ قيداً _ إذا احتمل أنه أخذ قيداً بنحو تعدّد المطلوب فالموضوع حينئذٍ واحد رغم أخذ الزمان قيداً.^(١)

ثمّ تعرّض عَلَيْهِ السَّلَام بعد ذلك إلى مطلب آخر قد أفاده الشيخ النراقي، وقد ذكره تحت عنوان ازاحة وهم.

وحاصل ما ذكره الشيخ النراقي: إنه إذا خرج من الشخص قطرة مذي مثلاً، وفرض أنه شكّ هل هي ناقضة شرعاً للوضوء أو لا، فهنا قد

(١) هذا الاستدراك غريب وموجب للتهافت، فإنه فيما سبق قد ذكر أنه إذا شكّ في بقاء الحكم بعد انتهاء الزمان من جهة احتمال أنه ملحوظ بنحو تعدّد المطلوب - أي هو مأخوذ في المطلوب التام والأكمل - فيجري الاستصحاب على الظرفية دون القيدية، والآن كيف يقول: إنه مع احتمال أخذ الزمان قيداً في الموضوع بنحو تعدّد المطلوب فلا يبعد وحدته - الموضوع - عرفاً، وبالتالي يلزم إمكان استصحاب بقاء الحكم؟ إن هذا مناقض تام لما تقدّم.

يستصحب بقاء الطهارة، فيقال: إنه قبل خروج المذي كان المكلف على طهارة فإذا شك الآن استصحبها، ولكن هذا قابل للمعارضة باستصحاب آخر، وذلك بأن نقول: نحن نشك هل جعل الشارع الوضوء سبباً للطهارة حتى بعد خروج المذي أو لا؟ فنستصحب عدم جعل السببية المذكورة، إذ قبل تحقق التشريع الإسلامي لم تجعل الشريعة الوضوء سبباً للطهارة قبل خروج المذي، كما أنه لم تجعله سبباً لها بعد خروجه، إذ المفروض أنه لا تشريع ولا شريعة، فإذا شك بعد مجيء الإسلام في أن الشرع هل شرع سببية الوضوء للطهارة بعد خروج المذي _ والمفروض أنه قد شرعها قبل خروجه جزماً _ فنستصحب عدم التشريع الثابت سابقاً.

وهكذا لو فرض أن النجاسة قد أصابت ثوباً ما مثلاً، وشككنا هل أن التنجس يزول بالغسل مرة واحدة أو يحتاج إلى غسلين فإذا فرض أننا غسلنا مرة وشككنا في بقاء التنجس استصحبنا بقاءه، أي بقاء التنجس، إن هذا هو المعروف، ولكن يمكن أن يستشكل في ذلك ويقال: إن هذا الاستصحاب معارض باستصحاب آخر، حيث نشك أن الله سبحانه هل جعل ملاقة الثوب للنجاسة سبباً للتنجس حتى بعد الغسل مرة واحدة أو لا _ بعد فرض أنه قد جعلها جزماً سبباً للتنجس قبل الغسل مرة واحدة _ فنستصحب عدم تشريع السببية الثابت سابقاً.

وعلى هذا المنوال نقول في بقية الأمثلة الأخرى.

ثم قال ﷺ: إن هذه المعارضة لا تجري في الموضوعات الخارجية، كالليل والنهار مثلاً، فإذا شككنا في بقاء النهار استصحبناه، ولا يعارض ذلك باستصحاب عدم الجعل بالمقدار الزائد، فإن النهار ليس من الأمور المجعولة شرعاً حتى يصح إجراء الأصل المذكور.

هذا حاصل ما أفاده الشيخ النراقي.

وأجاب الشيخ المصنف _ ومن قبله أستاذه الشيخ الأعظم في الرسائل _ بأن الطهارة الوضوءية نعلم بأنها إذا حدثت تبقى إلى الأبد ما دام لم يحصل رافع، فإذا تمكّن الإنسان أن يبقى إلى يوم أو أكثر من دون حصول أحد النواقض فهي تبقى جزمًا، وهذا معناه أنه لا يوجد شكّ من حيث مقدار استعدادها للبقاء، ومعه فلا معنى لإجراء أصالة عدم الجعل بالمقدار الزائد وجعله معارضاً، فإن ذلك فرع الشكّ، والمفروض أنه لا شكّ من حيث مقدار جعلها، فالوضوء قد جعل سبباً للطهارة إلى الأبد.

ولك أن تقول: إن الشكّ في المقام إما أن يكون من جهة الشكّ في مقدار جعلها واستعدادها للبقاء أو من جهة احتمال جعل المذي مثلاً رافعاً.

والشكّ من الجهة الأولى لا وجه له بعد فرض الجزم بسعة استعدادها وأنه إلى الأبد، وبالتالي لا مجال لأصالة عدم الجعل بالمقدار الزائد، لأنها فرع الشكّ، ولا شكّ.

والشكّ من الجهة الثانية وإن كان موجوداً إلا أن الأصل الجاري آنذاك هو أصالة عدم جعله رافعاً، وهذا موافق بحسب النتيجة لاستصحاب بقاء الطهارة الوضوءية وليس معارضاً.

وذكر الشيخ المصنف في كلماته أيضاً: إنه بهذا اتضح أن الأصل الأول هو الجاري من دون معارضة بالأصل الثاني، أي إن استصحاب بقاء الطهارة هو الجاري من دون معارضة بأصالة عدم الجعل بالمقدار الزائد، وهذا من دون فرق بين كون الطهارة من الأمور الواقعية التي كشف عنها الشرع أو من الأمور

الاعتبارية الشرعية،^(١) فإنه على كلا التقديرين يجري استصحاب بقاء الطهارة من دون معارضة، خلافاً للنراقي، حيث ذكر أن الأمور التكوينية لا تتحقق فيها المعارضة وإنما تتحقق في الأمور المجعولة شرعاً، وهذا يعني أن الطهارة لو كانت من الأمور المجعولة شرعاً فتنحقق فيها المعارضة بخلاف ما إذا كانت من الأمور التكوينية، فإنها لا تتحقق.

إن الشيخ المصنف يقول: إنه قد اتضح أن الطهارة حتى لو كانت من الأمور المجعولة فلا تجري فيها المعارضة، لأننا نعلم بسعة جعلها واستعدادها للبقاء إلى الأبد، فلا شك من هذه الناحية ليجري استصحاب عدم الجعل بالمقدار الزائد.^(٢)

توضيح المتن:

لو كان في الدليل...: كلمة (ما) لا حاجة إليها، والمناسب: لو كان للدليل مفهوم يعمّ النظرين. وأنسب من ذلك حذف كلمة مفهوم، والتعبير هكذا: لو كان الدليل قابلاً لكلا النظرين.

(١) فإنه يوجد احتمالان في هذا المجال، فيحتمل أن الثوب مثلاً حينما يلاقي نجاسة تحصل نجاسة واقعاً وتكويناً، ولكن نحن في غفلة منها، والشارع قد كشف عنها، ويحتمل عدم حصول شيء في الثوب تكويناً، بل هي مجرد اعتبار شرعي لا أكثر.

(٢) نلفت النظر إلى أن الرأي المذكور للفاضل النراقي بقي مهماً ولم يختره أحد إلى أن وصلت النوبة إلى السيد الخوئي رحمته الله فاختره وأخذ بتشيد أركانه ببيان بعض المقدمات له ودفع بعض الشبهات عنه وصار من آراء المهمة والبارزة، فهو رحمته الله يفصل بين الشبهات الحكيمة فيقول بعدم جريان الاستصحاب فيها - أي للمعارضة بين استصحاب المجعول وأصالة عدم الجعل الزائد، أي بين استصحاب الحكم الفعلي واستصحاب عدم تحقق التشريع بلحاظ المقدار الزائد - وبين الشبهات الموضوعية فيجري الاستصحاب فيها من دون معارضة، لأن الموضوعات لا جعل فيها بل هو مختص بالأحكام.

وإلا فلا يكاد يصح إلا إذا سبق بأحدهما: الظاهر أن الصواب سيق بدل سبق. والمناسب حذفها من الأساس؛ لعدم الحاجة إليها، بأن يكون التعبير هكذا: وإلا فلا يصح إلا بلحاظ أحدهما. وفاعل يصح هو الدليل.

ولا يكون في أخبار...: أي ومن المعلوم أنه ليس في أخبار الباب دليل له مفهوم صالح لأن يعمّهما.

فلا يكون هناك...: أي وما دام يلزم تحكيم أحد النظرين فيلزم جريان أحد الاستصحابين...

لما عرفت من أن العبرة: تعليل لقوله: فلا يكون هناك إلا...، أي لما عرفت من أن العبرة في الاستصحاب هو النظر العرفي.

ولا شبهة في...: أي ولا شبهة بحسب النظر العرفي في أن الفعل... وكلمة بحسبه سوف تأتي فما بعد، وكان المناسب تقديمها.

متحد في الأول: أي في الظرف، ومتعدّد في الثاني، أي في حالة أخذ الزمان قيّداً.

ضرورة أن الفعل: تعليل لقوله: متعدّد في الثاني.

بحسبه أيضاً: أي بحسب النظر العرفي. وكلمة أيضاً لا حاجة إليها، والمقصود: كما أنه في حالة الظرفية يكون الفعل واحداً كذلك في حالة القيدية إذا احتل كونه قيّداً بنحو تعدّد المطلوب.

وأن حكمه بتلك المرتبة: عطف تفسير لتعدّد المطلوب. والمناسب حذف ذلك إلى الأخير، لأنه بيان لما لا حاجة إليه.

وما يقابلها: المناسب: وما يقابلهما، والمقابل هو الحدث الأصغر، والنجاسة الخبيثة.

إذا وجدت بها: يعني بأسبابها.

كانت من الأمور الخارجية: أي سواء كانت.
ولا يكون منها أصل إلا أصالة...: أي إلا استصحاب الطهارة
الفعلية أو النجاسة الفعلية.

خلاصة البحث:

لا يجوز إجراء الاستصحابين تحكيماً للنظرين، لأن كل دليل لا يتحمل
إلا نظراً واحداً، وحيث إن المحكم هو النظر العرفي فيلزم الحكم بجريان
الاستصحاب في حالة كون الزمان ظرفاً، وعدم جريانه في حالة كونه قيداً.
نعم لا يبعد أن يكون الموضوع واحداً بالنظر العرفي في حالة
القيدية أيضاً فيما إذا احتمل كونه قيداً بنحو تعدد المطلوب.
وما أفاده التراقي من المعارضة في مسألة الطهارة مدفوع بأن
الطهارة إذا حدثت فهي تبقى إلا إذا حصل رافع، فلا شك من حيث سعة
جعلها حتى يجري الاستصحاب المعارض.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

لا يقال: فاستصحاب كل واحد من الثبوت والعدم يجري لثبوت
كلا النظرين ويقع التعارض بين الاستصحابين كما قيل.
فإنه يقال: هذا وجيه لو كان الدليل صالحاً لكلا النظرين، إلا أنه
حيث لا يمكن الجمع بينهما للمنافاة فلا يجري إلا استصحاب واحد،
وهو استصحاب البقاء إذا كان الزمان ظرفاً، واستصحاب العدم إذا كان
قيداً، فإن العبرة هو بالنظر العرفي، وهو قاض بوحدة الفعل حالة الظرفية،
وتعدده حالة القيدية، فإن المقيّد بالزمن الخاص هو متغاير حتى بالنظر
العرفي.

نعم لا يبعد حكم العرف بالاتحاد إذا كان الشك في بقاء الحكم من جهة الشك في أنه بنحو تعدد المطلوب.

ازاحة وهم:

لا يخفى أن الطهارة الحديثة والخبيثة وما يقابلهما هي إذا وجدت بأسبابها فلا يشك في بقاءها إلا من جهة الشك في الرفع لا من جهة الشك في مقدار تأثير أسبابها، فإنها إذا وجدت تبقى ما لم يحدث رافع سواء أكانت من الأمور الخارجية أم من الأمور الاعتبارية، ومعه فلا وجه لأصالة عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي أو أصالة عدم جعل الملاقات سبباً للنجاسة بعد الغسل مرة كما حكى عن بعض الأفاضل، ويتعين إجراء استصحاب الطهارة أو النجاسة.

* * *

قوله ﷺ:

«الخامس...، إلى قوله: السادس»^(١).

التنبيه الخامس: الاستصحاب التعليقي:

هذا التنبيه يرتبط بالاستصحاب التعليقي، فإن الاستصحاب تارة يكون استصحاباً لأمر تنجيزي، وأخرى يكون استصحاباً لأمر تعليقي. ولا بدّ أولاً من استيضاح المقصود من الاستصحاب التعليقي، ثمّ بيان هل هو حجة ويجري أو لا؟

أما المقصود من الاستصحاب التعليقي فحاصله: أن الحكم السابق الذي يراد استصحابه تارة يكون حكماً معلقاً على شرط، وأخرى يكون حكماً فعلياً وليس مشروطاً بشرط، فإذا كان حكماً معلقاً سمي استصحابه باستصحاب الحكم المعلق، وأما إذا كان حكماً منجزاً سمي استصحابه باستصحاب الحكم التنجيزي.

مثال ذلك: العنب، فإن له حكمين:

١ _ يحرم إن غلى، أي هو محرّم بحرمة معلقة على الغليان. وهذا حكم تعليقي.

٢ _ إنه مملوك لصاحبه، وهذا حكم فعلي وليس معلقاً على شرط. فإذا فرض أن العنب جفّ وصار زيباً فسوف يشكّ في بقاء حرمة

(١) الدرس ٣٧٤ - ٣٧٦: (١٧ - ١٩ / ذي القعدة / ١٤٢٧هـ).

المعلقة، لأن المفروض أن الدليل ورد في العنب وقال: العنب يحرم إن غلى ولم يرد في الزبيب فنستصحب حرمة المعلقة،^(١) بناءً على جريان

(١) هنا تساؤلان:

١ - لماذا لا نضع العنب على النار حتى يغلي وتصير حرمة فعلية، ومن ثم نستصحب على هذا الأساس حرمة فعلية لا حرمة معلقة ليرد الإشكال في أنه هل يجري استصحاب الحرمة المعلقة أو لا؟

والجواب: إن العنب إذا غلى فسوف لا يمكن أن يصير زيباً، فلأجل أن نفترض وجود زبيب يلزم افتراض عدم الغليان.

٢ - أليس العنب والزبيب موضوعين مختلفين فكيف الحكم الثابت لأحدهما يستصحب إلى الآخر؟

والجواب: لا يبعد هما شيء واحد، والاختلاف هو بتبدل الحالات، أي من الرطوبة إلى الجفاف، ولكن لو تنزلنا فهذه مناقشة في المثال، ويمكن تبديل المثال، أو يقال: إن المشكلة ليست هي في اختلاف الموضوع، بل في أن تعليقية الحكم هل هي بنفسها تمنع من جريان الاستصحاب - كما سيأتي بيان ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى - أو لا.

والأمثلة التي يمكن ذكرها كبديل متعددة، نذكر منها: السكك الذهبية المضروبة بسكة المعاملة بعد هجران التعامل بها، فإن لها قبل الهجران حكماً تعليقياً، وهو أنه تجب فيها الزكاة إن حال عليها الحول، وحكماً آخر تنجيزياً، وهو جواز التعامل بها، فإنه ليس بمعلق على شيء، واستصحاب الحكم المنجز يجري جزماً، وإنما الكلام في استصحاب الحكم المعلق.

ومثال آخر لذلك: الشخص المحرم، فإنه قبل إحصاءه كان يجوز له الرجوع في العدة، وكان أيضاً يجوز له التطيب بغير الخمسة التي ورد في الأحاديث النهي عن التطيب بها، وهي: الزعفران، والورس، والعود، والمسك، والعنبر، فإذا شك بعد الإحصاء في جواز الرجوع في العدة كان استصحابه استصحاباً لحكم معلق، إذ جواز الرجوع ليس حكماً تكليفاً حتى يكون فعلياً، بل هو حكم وضعي، بمعنى أنه لو رجع إليها جاز له النظر إليها وترتيب آثار الزوجية عليها، ومن الواضح أن هذا حكم تعليلي، بينما لو شك في بقاء جواز التطيب بغير الخمسة كان ذلك استصحاباً لحكم تنجيزي.

الاستصحاب في الأحكام المعلقة، كما أنه يمكن أن يجري الاستصحاب في الحكم الفعلي، كالملكية مثلاً إذا شككنا في بقاءها.

وبكلمة أخرى: إذا جفَّ العنب وصار زيباً فلا إشكال في جريان استصحاب حكمه الفعلي، أعني الملكية لو شكَّ في بقاءها، ولكن هل يمكن جريان حرمة المعلقة أيضاً؟

هذا هو المقصود من الاستصحاب التعليقي.

وأما بالنسبة إلى أنه هل هو حجة ويجري أو لا فهو سؤال قد اختلفت الاجابة عنه، فالشيخ المصنف وأستاذه الشيخ الأعظم اختارا جريانه، بينما السيد المجاهد ووالده صاحب الرياض _ حسب نقل الشيخ الأعظم في الرسائل _ اختارا عدم الجريان.

والإشكالات التي يمكن ذكرها في هذا المجال هي ثلاثة، أشار الشيخ المصنف إلى اثنين منها بالصراحة، وأشار إلى الثالث من طرف خفي.^(١)

والإشكالات الثلاثة هي:

١ _ أن الحرمة المشروطة بالغليان ليست وجوداً، بل هي عدم، لأنها معلقة على الغليان، والمفروض أنه لم يتحقق، وما دام الشرط لم يتحقق فالمشروط ليس متحققاً أيضاً.

وبالجملة: أن الحرمة ما دامت معدومة فأي شيء يستصحب؟ وهل يستصحب العدم واللاشيء؟ ولازم هذا فقدان الركن الأول للاستصحاب، وهو اليقين بالحدوث، إنه بناءً على هذا لا يقين بحدوث الحرمة لتستصحب.

(١) سوف نذكر هذه الإشكالات أولاً، ثم نذكر جواب الشيخ المصنف عليها ثانياً، ثم بعد الفراغ من ذلك نذكر شيئاً من التعليق عليها في الهامش في نهاية البحث.

وأجاب الشيخ المصنف _ وقد ذكر ذلك من قبله أستاذه الشيخ الأعظم _ بما حاصله: أن الحرمة المشروطة ليست عدماً محضاً، بل هي لها حظ من الوجود، فالوجود هو على نحوين _ كما ذكر ذلك أهل المعقول أيضاً _ وجود فعلي ووجود مشروط، وكيف لا تكون الحرمة المشروطة ذات حظ من الوجود والحال أنها مدلول للخطاب الشرعي، حيث يقول: العنب يحرم إن غلى، وهل يدل الخطاب على اللاشيء؟ إذن استصحاب الحرمة المعلقة يجري، وبركته سوف يرتفع الإجمال في الخطاب الشرعي، فهو كان يدل على حرمة العنب إن غلى، وبضم الاستصحاب سوف يثبت عموم الحرمة المعلقة للزبيب أيضاً، فهو إن غلى يحرم أيضاً، ولا يختص ذلك بالعنب.

٢ _ إنه لو غضضنا النظر عن الإشكال السابق، وقلنا إن الحرمة المشروطة هي ذات حظ من الوجود ويجري استصحابها نقول: إن استصحاب بقائها معارض باستصحاب تنجيزي، وهذا الاستصحاب التنجيزي موجود في جميع الاستصحابات التعليقية.

وعلى هذا فالاستصحاب التعليقي لا يجري لأجل القصور في المقتضي، بل لوجود المانع، وهو وجود المعارض.

وما هو ذلك الاستصحاب التنجيزي في مثال العنب؟ إنه استصحاب الحلية، فإن العنب قبل أن يغلي هو متصف بحكمين، فهو يحرم إن غلى، وهو بالفعل حلال، فإنه ما دام بعد لم يغل يكون حلالاً ويجوز تناوله فإذا شككنا في زوال الحلية المذكورة عن الزبيب بعد غليانه استصحبناها، وسوف يكون استصحاب هذه الحلية معارضاً لاستصحاب تلك الحرمة المعلقة.

هذا حاصل الاستصحاب الثاني. وهذا إشكال سيال في جميع الاستصحابات التعليقية.

وأجاب عنه الشيخ المصنف بجواب، والشيخ الأعظم بجواب آخر. أما جواب الشيخ المصنف فحاصله: أنه لا منافاة بين تلك الحرمة المعلّقة والحلية الفعلية، بل إن بينهما كمال الالتئام، فإن الحرمة إذا كانت معلّقة على الغليان فذلك يعني أن الحلية مغياة _ أي تنتهي _ إلى الغليان، فبتحقّق الغليان يتحقّق شرط الحرمة وتصير فعلية، وبالتالي تتحقّق غاية الحلية وتنتهي، وثبوت مثل هذه الحلية إلى جنب تلك الحرمة لا منافاة بينهما، بل بينهما كمال الملائمة.

ولك أن تقول: إن هذه الحرمة المشروطة مع تلك الحلية المغياة بالغليان كانتا ثابتتين بنحو القطع حالة العنينة فبالأولى لا منافاة بين ثبوتيهما الاستصحابي حالة الزببية.

وإلى هنا انتهى هذا التنبيه الخامس وانتهى شرح عبارة الكتاب، ولم يتعرض الشيخ المصنف بشكل صريح إلى جواب الشيخ الأعظم على الإشكال الثاني، كما أنه لم يتعرض إلى الإشكال الثالث بشكل صريح وإنما أشار من طرف خفي جداً إليه وإلى جوابه، ونحن نذكر أولاً جواب الشيخ الأعظم على الإشكال الثاني وردّ الشيخ المصنف عليه، ثم بعد ذلك نذكر الإشكال الثالث وردّ الشيخ المصنف عليه.

جواب الشيخ الأعظم:

أما جواب الشيخ الأعظم عن الإشكال الثاني فحاصله: أن الاستصحاب التعليقي حاكم على الاستصحاب التنجيزي، باعتبار أن ذلك سببي، وهذا مسببي، والأصل السببي حاكم على الأصل المسببي.

أما كيف أن الأول سببي والثاني مسببي؟ ذلك باعتبار أن الشك في بقاء الحلية الفعلية إلى حالة الزيبية مسبب عن الشك في بقاء تلك الحرمة المعلقة، فإنها إذا كانت باقية فالحلية الفعلية مرتفعة وإلا لم تكن مرتفعة، فإذا جرى الأصل السببي وأثبت بقاء الحرمة المعلقة فيرفع الشك في بقاء الحلية الفعلية ويتبدل إلى اليقين بارتفاعها.

هذا حاصل ما أجاب به الشيخ الأعظم عن إشكال المعارضة بين الاستصحابين.

والشيخ المصنف ربما يستفاد من عبارته التلميح إلى مناقشة الجواب المذكور، وحاصل ما يستفاد منه: أنه لا يوجد شكّان في المقام حتّى يقال: إن أحدهما سببي والآخر مسببي، بل هما متحدان في الخارج، فإن الشك في الحلية والحرمة للزيب بعد غليانه هي عين الشك في بقاء حلية وحرمة العنب المعلقة على الغليان، وليس هما شكّين حتّى يكون أحدهما سبباً والآخر مسبباً.

وقد أشار الشيخ المصنف إلى هذا كله بقوله: (فيكون الشك في حليته أو حرمة فعله بعد عروضها متحداً خارجاً مع الشك في بقاءه على ما كان عليه من الحلية والحرمة).

الإشكال الثالث:

هذا كله بالنسبة إلى ما أفاده الشيخ الأعظم ومناقشته.

وأما الإشكال الثالث من الإشكالات الثلاثة الموردة على الاستصحاب التعليقي^(١) فحاصله: أنه لو سلّمنا جريان استصحاب الحرمة

(١) كان المناسب ذكر هذا الإشكال الثالث في عبارة الكتاب بشكل صريح، ثم بعد ذلك الإشارة إلى جوابه بشكل صريح أيضاً لأنه يذكر الإشكال والجواب من طرف خفي جداً.

المعلّقة من دون معارضة بالاستصحاب التنجيزي فيمكن أن يقال: إن الاستصحاب التعليقي لا يجري لكونه أصلاً مثبتاً، وهو ليس بحجة.

أما لماذا هو أصل مثبت؟ ذلك باعتبار أن استصحاب بقاء الحرمة المعلّقة يثبت أن الحرمة المعلّقة باقية، وهذا المقدار لا ينفع، فإن النافع للمكلف هو الحرمة الفعلية دون المعلّقة، ومن المعلوم أنه لا طريق لإثبات الحرمة الفعلية إلا أن يقال: إن الحرمة المعلّقة إذا كانت باقية إلى حالة الزببية فمتى ما صار الشرط _ أعني الغليان _ فعلياً فيلزم من ذلك صيرورة الحرمة فعلية، فنحن إذا وضعنا الزبيب على النار وأخذ بالغليان صارت الحرمة فعلية.

إن هذا هو الطريق الذي يمكن التمسك به لإثبات صيرورة الحرمة المعلّقة حرمة فعلية، ولكن هذا لا يتم إلا بضمّ الملازمة العقلية، فإن العقل هو الذي يحكم بأن الحرمة المعلّقة إذا كانت باقية، والمفروض أن الشرط قد صار فعلياً فيلزم من ذلك صيرورة الحرمة فعلية، إن المدرك لصيرورة الحرمة المعلّقة حرمة فعلية هو هذه الملازمة العقلية وإلا فلا نص شرعي يقول: إذا كان الحكم المعلق باقياً فمتى ما تحقّق شرطه فالحكم يصير فعلياً، ومن المعلوم أن كل أصل لا يتم الوصول إلى النتيجة من خلاله إلا بضمّ لازم عقلي فهو أصل مثبت.

هذا حصيلة الإشكال الثالث على الاستصحاب التعليقي.

وأما جواب الشيخ المصنف عن الإشكال المذكور فحاصله: أن حكم العقل تارة يكون مترتباً على ثبوت المستصحب بوجوده الواقعي، وأخرى يكون مترتباً على ثبوت المستصحب بوجوده الأعم من الواقعي والاستصحابي.

مثال الأول: استصحاب عدم وجود الحاجب على أعضاء الضوء لإثبات وصول الماء إلى بشرة الأعضاء، ومن ثمّ لإثبات تحقّق الضوء وجواز الدخول

في الصلاة، فإن وصول الماء إلى البشرة أثر عادي أو عقلي لعدم الحاجب واقعاً، فإن عدم وجود الحاجب واقعاً يحقق وصول الماء إلى البشرة.

ومثال الثاني: استصحاب بقاء وجوب الجمعة من زمن الحضور إلى زمن الغيبة، فإن لازم بقاء الوجوب إلى زمن الغيبة حكم العقل باستحقاق العقاب على المخالفة، ومن المعلوم أن حكم العقل لا يترتب على خصوص الوجوب الواقعي بل الأعم منه ومن البقاء التعبدية الحاصل بالاستصحاب.

ومحذور الأصل المثبت إنما يلزم في النحو الأول، أي فيما إذا كان الأثر مترتباً على المستصحب بوجوده الواقعي، وأما إذا كان مترتباً على وجوده الأعم - كما في النحو الثاني - فلا يلزم، إذ البقاء التعبدية للمستصحب متحقق بالوجدان وبنحو الجزم واليقين فيلزم أن يثبت حكم العقل بنحو الجزم أيضاً.

وباتّضح هذا نعود إلى الإشكال الثالث ونقول: إن حكم العقل بتنجز الحرمة ولزوم امتثالها يكفي فيه وصول الكبرى والصغرى، والكبرى - أعني أنه يحرم إن غلى - قد وصلت بالاستصحاب، والصغرى - أعني أنه قد غلى - قد وصلت بالوجدان، ومعه يحكم العقل بلزوم الامتثال والتنجز بلا لزوم محذور الأصل المثبت.

وهذا الإشكال والجواب قد أشار إليهما الشيخ المصنف بقوله: (فإنه قضية نحو ثبوتها كان بدليلهما أو بدليل الاستصحاب).

هذه هي حصيلة المطالب التي أفادها الشيخ المصنف في هذا التنبيه الخامس.^(١)

(١) وباتّضح المطالب التي ذكرها الشيخ المصنف نعود إلى التعليق على ما أفاده رحمته.

١ - إنه ذكره رحمه الله في الجواب عن الإشكال الأول أن الحرمة المعلقة لها حظ من الوجود فتستصحب نفس الحرمة المعلقة، وفي مقام التعليق نقول: إن الشيء إذا كان معلقاً على شرط، وكان ذلك الشرط معدوماً ولم يتحقق بعد فلا يكون ذلك الشيء ذا حظ من الوجود وإلا فزيد مثلاً يصدق عليه أنه إذا كان له ذهن وقاد فهو الآن علامة الزمان فهل يفرح بهذا الوجود المشروط؟ إنه إذا كان يفرح فيمكن أن تتشكل في حقه مئات بل آلاف مثل هذه القضية الشرطية، إن عدم الاكتراث بهذه القضايا الشرطية بمقدار رأس ذرة يدل على أن الوجود المشروط ليس له حظ من الوجود.

إذن استصحاب الحرمة المشروطة ليس استصحاباً لشيء موجود، وكان المناسب للشيخ المصنف إجراء الاستصحاب في الملازمة - كما صنع الشيخ الأعظم في الرسائل - فإنها متيقنة جزماً في حالة العنية فإذا شك في بقاءها استصحب إلى حالة الزببية.

ولا يشكل على ذلك بأنه أصل مثبت، إذ يدفع بأن وصول كبرى الملازمة بالاستصحاب، والصغرى بالوجدان يكفي لحكم العقل بالتنجز، كما أشار إليه الشيخ المصنف في جواب الإشكال الثالث.

٢ - إنه ذكره رحمه الله في الجواب عن الإشكال الثاني بأن الحلية المغياة لا تتنافى مع الحرمة المعلقة، وفي مقام التعليق نقول: إن الحلية الفعلية التي يراد استصحابها ليست هي الحلية الثابتة في حالة العنية، بل الحلية الثابتة في حالة الزببية، فيقال هكذا: إن الزبيب قبل أن يغلي كان حلاًلاً جزماً بحلية فعلية، وبلاستصحاب يثبت أن هذه الحلية ثابتة إلى ما بعد الغليان، وبناءً على هذا لا معنى لما أفاده الشيخ المصنف من وجود ملازمة كاملة بين الحرمة المعلقة والحلية المغياة، إن هذا يتم لو كانت الحلية المنظورة هي الحلية الثابتة حالة العنية، أما إذا كان المنظور هو الحلية الثابتة حالة الزببية فلا يتم، إذ الحلية الثابتة حالة العنية هي مغياة بالغليان، وهذا بخلاف الحلية الثابتة حالة الزببية، فإنه لا يجزم بكونها مغياة حتى لا يكون وجودها الاستصحابي منافياً للحرمة المعلقة المستصحة.

توضيح المتن:

فعلياً مطلقاً: الفعلية والإطلاق هنا هما بمعنى واحد، وهكذا قوله: مشروطاً معلقاً هما بمعنى واحد.

في مورد: يعني العنب، والمقصود من بعض الحالات الجفاف والزبيبية. فقيماً صَحَّ استصحاب أحكامه...: أي إذا كانت شروط الاستصحاب الأخرى _ من وحدة الموضوع، واليقين السابق والشك لاحقاً _ متوفرة وكان

⇒ ٣ - إنه ذكر مَنْزُوعٌ في مناقشة الحكومة التي ادّعاها الشيخ الأعظم بأن الشك في ثبوت الحلية والحرمة للزبيب بعد الغليان هو عين الشك في بقاء الحلية والحرمة الثابتة للعنب، وهذا يمكن أن يعلّق عليه بما يلي: إن الشيخ الأعظم مَنْزُوعٌ ادّعى أن الشك في بقاء الحلية الفعلية للزبيب بعد غليانه هي مسببة عن الشك في بقاء الحرمة المعلقة للعنب، وهذان شكّان، وليساً شكّاً واحداً، إذ الشك في بقاء الحرمة كيف يكون عين الشك في بقاء الحلية؟ وهل بقاء الحرمة عين بقاء الحلية؟ إنه شيء غريب حقاً، نعم هما متلازمان، لا أنهما شيء واحد.

إن الشكّين قد صاغهما الشيخ الأعظم بالنحو المتقدّم الذي نقلناه عنه ولم يصغهما بالشكل الذي ذكره الشيخ المصنف حتّى يرد عليه أنهما شكّ واحد خارجاً وليساً شكّين، إنه لم يقل: إن الشكّ في اتّصاف الزبيب بالحرمة الفعلية بعد الغليان مسبّب عن الشكّ في بقاء الحرمة المعلقة للعنب، والشكّ في اتّصاف الزبيب بالحلية الفعلية مسبّب عن الشكّ في بقاء الحلية السابقة للعنب، إنه لو كانت الصياغة هكذا فدعوى الاتحاد حسب ما أشار إليه الشيخ المصنف تكون أمراً وجيهاً وإنما صاغ الشكّين والسببية بينهما بالشكل المتقدّم فلاحظ.

٤ - وأما ما أفاده في الجواب عن الإشكال الثالث فهو شيء جيد ومتين، وكان المناسب إجراء الاستصحاب في الملازمة ودفع إشكال المثبتة بما ذكر في جواب الإشكال الثالث.

ويبقى إشكال المعارضة بين الاستصحابين لا بدّ من دفعه بفكرة الحكومة أو غيرها.

استصحاب الحكم الفعلي قابلاً للجريان فمجرد كون الحكم معلقاً ومشروطاً لا يمنع من جريان استصحابه، لعدم اختلال ركني اليقين والشك بكون الحكم مشروطاً ومعلقاً.

وقوله: بذلك يعني بكون المستصحب معلقاً ومشروطاً.
وتوهم أنه لا...: هذا إشارة إلى الإشكال الأول. وكلمة توهم مبتدأ، وخبره كلمة فاسد.

فإن المعلق: أي فإن الحكم المعلق قبل الغليان لا يكون موجوداً بالفعل لأنه لا يكون موجوداً رأساً، أي لأنه لا يكون موجوداً حتى بنحو التعليق، وكيف لا يكون للحكم المعلق حظ من الوجود والحال هو مدلول للخطاب.

فيشك فيه بعده: أي بعد طرو الحالة.
واختلاف نحو ثبوته: الواو استينافية، أي واختلاف نحو ثبوت الحكم بكونه تعليقياً أو تنجيزياً لا يوجب تفاوتاً في صدق الشك في بقاء ما كان على يقين منه.

إن قلت: نعم ولكنه...: هذا إشارة إلى الإشكال الثاني.
لا يكاد يضر استصحابه: أي الضد المطلق.
في بقاء حكم المعلق: المناسب: الحكم المعلق. وضمير بعده يرجع إلى عروض الحالة.

كان مغيباً بعدم ما: الظاهر أن الحلية مغياة بنفس الغليان الذي علق عليه المعلق لا أنها مغياة بعدمه.

وما كان كذلك...: أي إن الحلية المغياة بالغليان لا يضر ثبوتها بنحو القطع الوجداني بعد عروض حالة الجفاف فضلاً عن بقاءها بنحو

التعبد الاستصحابي، لعدم المنافاة بين حكمين من هذا القبيل، أي يكون أحدهما مشروطاً بالغيان والآخر ينتهي عند تحقق الغيان.

وبهذا اتضح أن ضمير بعده يرجع إلى عروض حالة الجفاف والزبيبية، وقوله: بالقطع متعلق بثبوت.

حكم المطلق: المناسب: الحكم المطلق، أي ومقتضى ثبوت الحكمين بالشكل المذكور انتفاء الحلية المطلقة بمجرد ثبوت الغيان الذي علقت الحرمة عليه.

لا محالة أيضاً: للملازمة الموجودة بينهما.

فيكون الشك في حليته...: هذا كما ذكرنا يحتمل كونه رداً على الحكومة التي ادّعاها الشيخ الأعظم. وقوله: فعلاً يعني بعد غيانه، أي فيكون الشك في بقاء العنب على الحلية والحرمة عند غيانه وافترض عروض حالة الزبيبية عليه.

فعلاً بعد غيان: بعد غيانه تفسير لقوله: فعلاً.

فإنه قضية...: هذا يحتمل كونه رداً على الإشكال الثالث الذي لم يُصرّح بذكره، أي فإن ثبوت الحرمة وانتفاء الحلية هو مقتضى... وقوله: كان بدليلهما يعني كما في حالة العنبة، وقوله: أو بدليل الاستصحاب يعني كما في حالة الزبيبية.

خلاصة البحث:

وقع الخلاف في إمكان جريان الاستصحاب في الحكم المشروط لإشكالات ثلاثة:

١ _ إن الحرمة المشروطة بالغيان مثلاً ليس لها وجود ليستصحب.

ويردّه: أن لها حظاً من الوجود.

٢ _ إن استصحاب الحكم المعلق معارض باستصحاب الحكم المنجز.

ويردّه: أنه لا منافاة بين الحرمة المعلقة والحلية المغيابة.

٣ _ إن استصحاب الحكم المعلق أصل مثبت.

ويردّه: أن التّنجّز عقلاً يكفي فيه وصول الكبرى ولو

بالاستصحاب، والصغرى من خلال الوجدان.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

التنبيه الخامس:

كما أن المتيقن السابق إذا كان حكماً فعلياً يجري استصحابه دون إشكال كذلك ينبغي إذا كان حكماً مشروطاً، فلو شكّ في الغيب مثلاً لأجل طرو حالة الجفاف عليه في بقاء أحكامه فكما يصحّ استصحاب حكمه المطلق يصح استصحاب حكمه المعلق لعدم اختلال اليقين بالحدوث والشكّ بالبقاء بذلك.

وتوهّم أنه لا وجود للمعلق قبل وجود ما عُلق عليه فيكون أحد ركنيه مختلاً فاسد، فإن المعلق قبله لا يكون موجوداً بالفعل لا أنه لا يكون موجوداً حتّى بنحو التعليق، كيف وهو مورد للخطاب ويصدق أنه على يقين منه قبلاً ويشكّ فيه بعداً، ولا يعتبر في الاستصحاب إلا الشكّ في بقاء ما كان على يقين من ثبوته. واختلاف نحو الثبوت لا يوجب تفاوتاً في ذلك.

وعليه فيحكم على العصير الزبيني بأنه على ما هو عليه سابقاً من أحكامه المطلقة والمعلقة لو شكّ فيها، فكما يحكم ببقاء ملكيته يحكم بحرمة على تقدير غليانه أيضاً.

إن قلت: نعم، ولكنه لا مجال لاستصحاب المعلق لمعارضته باستصحاب ضده المطلق، فيعارض استصحاب الحرمة المعلقة للعصير باستصحاب حليته المطلقة.

قلت: لا يضر استصحاب الحلية على النحو الذي كانت عليه قبل عروض الجفاف، حيث كانت مغياة بالغليان، وما دامت كذلك فلا يضر ثبوتها بالقطع بعده فضلاً عن الاستصحاب لعدم المضادة بينهما، فيكون الحكمان بعد عروض الجفاف كما كانا في حالة العنية، ولازم هذا انتفاء الحكم المطلق بمجرد تحقق الشرط، فالغليان في المثال كما كان شرطاً للحرمة هو غاية للحلية فإذا شك في حرمة المعلقة بعد الجفاف شك في حليته المغياة لا محالة أيضاً فيكون الشك في حليته أو حرمة فعلاً بعد عروضها متحداً خارجاً مع الشك في بقاءه على ما كان عليه من الحلية والحرمة بنحو كانتا عليه، ومقتضى الاستصحابين حرمة بعده الغليان، فإن ذلك لازم نحو ثبوتهما سواء أكان بدليلهما أم بدليل الاستصحاب.

قوله **يُنَبِّئُ**:

«السادس: لا فرق...، إلى قوله: السابع»^(١).

التنبيه السادس: استصحاب أحكام الشرائع السابقة:

هذا التنبيه يرتبط باستصحاب أحكام الشرائع السابقة، وحاصله: أنه لو فرضنا أننا أردنا تعرّف حكم قضية معينة، وفرض أنه لم يرد في القرآن الكريم أو الأحاديث الشريفة ما يرتبط بالقضية المذكورة فهل يمكن أن نستصحب الحكم الثابت في الشريعة السابقة إذا كنّا نعرفه؟

مثال ذلك: قضية شعيب وموسى **عليهما السلام**، حيث زوج شعيب إحدى ابنتيه في مقابل أن يقوم موسى برعي الأغنام لفترة ثمان سنين **﴿قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَكْحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حَجَاجٍ﴾**^(٢) ودلّ كلام شعيب على أن زواج إحدى البنتين بنحو التردد أمر جائز، فإذا شكّ في جواز ذلك في شريعتنا استصحبنا بقاء ذلك.

والسؤال المطروح في المقام: أن هذا الاستصحاب هل يجري؟ وقد أجاب الشيخ المصنف بالإيجاب وأنه لا فرق في إمكان جريان الاستصحاب بين كون الحكم الذي يراد استصحابه حكماً قد ثبت في شريعة الإسلام وبين كونه حكماً ثبت في الشريعة السابقة. والوجه في ذلك: ثبوت المقتضي وانتفاء المانع.

(١) الدرس ٣٧٧ و٣٧٨: (٢٠ و ٢١ / ذي القعدة / ١٤٢٧هـ).

(٢) القصص: ٢٧.

أما أن المقتضي ثابت فهو عموم حديث لا تنقض اليقين بالشك، فإنه شامل لحكم الشريعة السابقة، إذ هو لم يقل: لا تنقض اليقين بحكم هذه الشريعة، وإنما قال: لا تنقض اليقين بالشك.

وأما أن المانع مفقود فلأن ما يتصور كونه مانعاً أحد البيانين التاليين:

١ _ أن يدعى أن اليقين مفقود، بل الشك في البقاء مفقود أيضاً، فإن الأحكام السابقة هي ثابتة في حق الأفراد الموجودين في ذلك الزمان دون الأفراد الموجودين في هذا الزمان، فاليقين بشبوتها في حقنا مفقود، بل إن الشك في البقاء مفقود أيضاً، فإننا لا نشك في بقاء تلك الأحكام، إذ هي لم تكن من البداية ثابتة في حقنا، وإنما نشك في حدوث مثلها في حقنا.

٢ _ أن يقال: إن شريعتنا لما كانت ناسخة لجميع الشرائع فلازم ذلك اليقين بعدم بقاء تلك الأحكام، لا أنه نشك في بقاءها.

إذن البيان الأول يقول: إنه لا يقين بالحدوث ولا شك في البقاء، بينما البيان الثاني يقول: لنفرض أن اليقين بالحدوث ثابت إلا أنه لا يوجد شك في البقاء بل يوجد جزم بعدمه.

هذا حاصل البيانين الذين قد يتمسك بهما لإثبات عدم جريان استصحاب حكم الشرائع السابقة.

وأجاب الشيخ المصنف عن البيان الأول بأن أحكام الشريعة السابقة لم تثبت للأفراد الموجودة في ذلك الزمان بنحو القضية الخارجية، وإنما هي ثابتة للأفراد بنحو القضية الحقيقية، أي هي ثابتة لكل مكلف بالغ عاقل، سواء أكان موجوداً في ذلك الزمان أم يوجد فيما بعد، ومن المعلوم أن من مصاديق ذلك الناس الموجودين في هذا الزمان.

إن أحكام الشريعة السابقة _ بل أحكام كل شريعة _ هي ثابتة للأفراد

بالشكل الذي ذكرنا، كيف ولو كانت ثابتة لخصوص الأفراد الموجودة في ذلك الزمان للزم أن لا يجري الاستصحاب في أحكام شريعتنا أيضاً، لأنها ثابتة للأفراد الموجودين في بداية الإسلام، كسلمان وأبي ذر وعمار ونحوهم، وليست شاملة لنا فيلزم أن لا يمكن استصحابها بل ولا نسخها.

هذا بالنسبة إلى البيان الأوّل.

وأجاب عنه عن البيان الثاني بأن كون شريعتنا ناسخة لا يعني أنها ناسخة لكل فردٍ فردٍ من أحكام تلك الشرائع، وإنما المقصود أنها ناسخة لبعضها _ وإلاّ فلا يحتمل أنها نسخت وجوب العدل وحرمة الظلم والكذب والغش ونحوها، فإن هذه الأحكام يلزم أن تكون ثابتة في جميع الشرائع ولا تختص بشريعة الإسلام _ ونحن نحتمل أن هذا الحكم قد نسخ ونحتمل أنه باق فيجري فيه الاستصحاب، وهكذا الكلام بالنسبة إلى الحكم الثاني والثالث و...

وإذا قلت: إنه ما دمنا نعلم أن بعض الأحكام قد نسخ فسوف يحصل علم إجمالي في دائرة الأحكام بأن بعضها منسوخ فيلزم أن لا يجري الاستصحاب في الجميع، لأنه خلف العلم الإجمالي، ولا في بعضها لأنه بلا مرجّح، فلو كان مجموع الأحكام بمقدار (١٠٠) مثلاً، وفرض العلم إجمالاً بنسخ (١٠) من دون تعيين فلازم ذلك أن لا يجري الاستصحاب في جميع المائة، لأنه خلف العلم الإجمالي، ولا في بعضها لأنه بلا مرجّح.

قلت: هذا وإن كان وجيهاً إلاّ أنه قد يفترض أحياناً إمكان إجراء الاستصحاب من دون لزوم محذور مخالفة العلم الإجمالي، وذلك في أحد الموردین التاليين:

١ _ أن يفترض العثور على مقدار (١٠) أحكام قد تحقّق فيها النسخ فينحلّ آنذاك علمنا الإجمالي إلى علم تفصيلي بتحقّق النسخ في الموارد العشرة

وإلى شكّ بدوي في تحقّقه في البقية الأخرى من الأحكام، أعني مقدار (٩٠) فيجري الاستصحاب في المقدار المذكور بدون مانع.

٢ _ أن يفترض عدم العثور على مقدار (١٠) موارد قد تحقّق فيها النسخ، وإنما نفترض أن مقدار (٩٠) قد دلّت نصوصنا الشرعية من آيات وروايات على بيان حكمها في شريعة الإسلام، فلا نحتاج آنذاك إلى إجراء الاستصحاب فيها، بل لا يجري لفرض بيان حكمها في شريعة الإسلام، وتبقى العشرة لا علم بتحقّق النسخ فيها _ لاحتمال أن موارد النسخ العشرة ثابتة في الموارد التسعين فقط _ ^(١) فيجري الاستصحاب فيها بدون مانع.

ثمّ تعرّض الشيخ المصنف بعد ذلك إلى جواب الشيخ الأعظم عن البيان الأوّل، حيث أجاب عليه بجوابين:

١ _ إننا نفترض شخصاً قد أدرك كلتا الشريعتين _ كسلمان المحمّدي مثلاً _ فإنه يجري في حقّه الاستصحاب، وإذا ثبت بقاء الحكم في حقّه فيثبت في حقّ غيره أيضاً، لضرورة الاشتراك بين سلمان مثلاً وغيره من أفراد شريعة الإسلام.

٢ _ إن المستصحب حكم شرعي كلي قد ثبت للجماعة دون الأشخاص، حيث قال عليه ما نصه:

(١) كان المناسب الاكتفاء بابرار احتمال ثبوت النسخ في الموارد التسعين وعدم ثبوت شيء منه في العشرة، فإن هذا الاحتمال يكفي لإجراء الاستصحاب في الموارد العشرة بدون معارضة، ولا حاجة إلى دعوى العلم بتحقّق النسخ في الموارد التسعين، بل إن العلم قد يتعذّر تحقّقه. وبهذا يتّضح النظر في عبارة المتن حيث توحى تحقّق العلم بوجود المنسوخ في الموارد التسعين.

(إن المستصحب هو الحكم الكلي الثابت للجماعة على وجه لا مدخل لأشخاصهم فيه).^(١)

وقد فهم منه الشيخ المصنف أن الشيخ الأعظم يريد أن يقول: إن الأحكام الشرعية ثابتة للعناوين الكلية كعنوان الإنسان أو المكلف من دون أن تثبت للأفراد، كما هو الحال في باب الزكاة، حيث إن ملكية مقدار الفريضة ثابتة للجهة والعنوان الكلي، أي عنوان الفقراء، وليس لشخص هذا الفقير وذلك.

وبناءً منه على هذا الفهم أشكل بأن الملكية حيث إنها حكم وضعي فبالإمكان ثبوتها للعنوان الكلي والجهة، أعني عنوان الفقراء مثلاً، وهذا بخلاف الأحكام التكليفية، فإنها تشتمل على التحريك والزجر والثواب والعقاب، وذلك مما لا يمكن ثبوته للعنوان الكلي، بل يلزم ثبوته للأشخاص، فإن الذي يمكن تحريكه أو عقابه هو الفرد دون العنوان الكلي.

وبعد أن ذكر الشيخ المصنف جواب الشيخ الأعظم طبق فهمه المذكور احتمال أن مقصوده من الجواب المذكور هو نفس ما ذكره هو في مقام الجواب، يعني احتمال أن مقصود الشيخ الأعظم هو أن الحكم ثابت للأفراد _ وليس للكلي من دون ملاحظة الأفراد _ غايته لم تلحظ أفراد خاصة، كهذا الفرد بخصوصه أو ذلك، وإنما هو ثابت لجميع الأفراد من دون اختصاص بمن كان موجوداً في ذلك الزمان، إنه يحتمل أن يكون مقصود الشيخ الأعظم هو هذا لا ما فهمناه أولاً.^(٢)

(١) الرسائل المحشاة بحواشي رحمت الله: ٣٨١.

(٢) بل ينبغي أن يكون مقصود الشيخ الأعظم ذلك لا ما فهمه الشيخ المصنف أولاً، فإن الشيخ الأعظم لم يقل: إن الحكم الشرعي ثابت للكلي وإنما قال: هو حكم كلي ثابت للجماعة، أي لجميع الأفراد، وليس لهؤلاء الموجودين فقط دون غيرهم، ولعلّه إلى هذا أشار مُنِيرٌ بالأمر بالفهم.

ثم ذكر الشيخ المصنف بعد هذا أنه يمكن أن يعلق على الجواب الأول للشيخ الأعظم الذي هو جواب على البيان الأول، فيقال: إن فرض جريان الاستصحاب في حق سلمان أولاً ثم ضم قاعدة الاشتراك بعد ذلك أمر غير نافع، فإن مقتضى قاعدة الاشتراك هو اشتراك سلمان وغيره في الاستصحاب متى ما توفرت أركانه في حق الجميع لا أنه إذا توفرت في حق سلمان فقط فيلزم أن يجري في حق الجميع حتى من لم تتوفر في حقهم أركانه، والمفروض أنه لم تتوفر الأركان في حق أفراد هذه الشريعة، أعني شريعة الإسلام، بل هي متوفرة في حق سلمان فقط.^(١)

توضيح المتن:

لا فرق أيضاً: أي كما أنه لا فرق بين أن يكون المستصحب حكماً مشروطاً أو فعلياً كذلك لا فرق بين أن يكون من أحكام هذه الشريعة أو من أحكام الشرائع السابقة.
بنسخه: متعلق بارتفاعه.

لعموم أدلة...: أي لا فرق لعموم...

(١) لم يقل الشيخ الأعظم: إن الاستصحاب إذا جرى في حق سلمان فيجري في حق غيره حتى يرد ما ذكره الشيخ المصنف، وإنما قال: إن النتيجة الثابتة بسبب الاستصحاب - وهي بقاء الحكم السابق - إذا ثبتت في حق سلمان فيلزم أن تثبت في حق غيره لقاعدة الاشتراك.
وكان المناسب للشيخ المصنف أن يرد على الشيخ الأعظم بشكل آخر، بأن يقول: إن القدر المتيقن من قاعدة الاشتراك هو الاشتراك في الأحكام الواقعية لا الاشتراك في الأحكام الظاهرية الثابتة بسبب الأصول العملية.

وفساد توهم: عطف على عموم. وقوله: لا محالة متعلق باختلال.
 وقوله: أما لعدم... بيان لوجه الاختلال. وهو إشارة إلى البيان الأول.
 في حقهم: المناسب: في حقنا، ولكن بعد أن كان الموجود (في
 حقهم) فالمقصود في حق أهل هذه الشريعة.
 وأما لليقين بارتفاعها: هذا إشارة إلى البيان الثاني.
 ولو سئل اليقين بثبوتها في حقهم: تقدم أن المناسب في حقنا.
 وذلك لأن الحكم الثابت: هذا رد على البيان الأول. وهو بيان
 لوجه فساد توهم اختلال أركانه.
 كان الحكم في الشريعة السابقة: أي حيث كان ثابتاً لأفراد
 المكلف كان الحكم...
 ممن وجد أو يوجد: أي ونحن أهل الشريعة الإسلامية من جملة
 تلك الأفراد فيكون الحكم ثابتاً في حقنا أيضاً.
 لغير من وجد في زمان ثبوته: المناسب: في زمان حدوثه.
 والشريعة السابقة...: هذا رد على البيان الثاني.
 ليس ارتفاعها كذلك: أي بتمامها، بل عدم بقائها بتمامها، وهذا لا
 ينافي بقاء البعض.
 والعلم إجمالاً: مبتدأ، خبره إنما يمنع...
 كما إذا علم بمقداره تفصيلاً: هذا إشارة إلى المورد الأول.
 أو في موارد: هو عطف على تفصيلاً، أي علم بمقدار الأحكام
 المنسوخة في موارد التسعين التي ليس المورد المشكوك منها.
 ثم إن هذا العطف إذا صح من الزاوية النحوية يلزم منه تحقق
 العلم بوجود الأحكام المنسوخة في الموارد التسعين، لأن التقدير: وكما

إذا علم بمقداره في الموارد التسعين التي ليس المشكوك منها، وقد تقدّم أن الاحتمال كافٍ، ولا حاجة إلى فرض العلم.

وقد علم بارتفاع...: أي وهذه الفرضية في المورد الثاني ثابتة لأنه علم إجمالاً بحصول الارتفاع والنسخ في الموارد التسعين التي ثبت حكمها بالدليل الاجتهادي.

في الذبّ عن إشكال: المناسب: في ذبّ إشكال.

إشكال تغاير الموضوع: الذي هو البيان الأوّل.

من الوجه الثاني: أي ما أفاده في الجواب الثاني عن البيان الأوّل.

كما أن الملكية له: أي للكلّي.

ضرورة أن التكليف: ظاهره أنه تعليل لإمكان إرجاع ما أفاده

الشيخ الأعظم إلى ما أفاده الشيخ المصنف، ولكنه بحسب المعنى تعليل

للزوم الإرجاع إلى ذلك وليس إلى إمكانه واحتماله.

به كذلك: أي بالكلّي بلا تعلّق بالأشخاص.

وكأنّ غرضه: أي إنه يمكن إرجاع ما أفاده الشيخ الأعظم إلى ما

أفاده الشيخ المصنف، ويلزم بناءً على ذلك توجيه نفّي تعلّقه بالأشخاص

بنفّي تعلّقه بأشخاص خاصة، كخصوص الموجودين زمن تلك الشريعة.

فافهم: قد تقدّم وجهه.

وأما ما أفاده...: هذا ردّ على الجواب الأوّل للشيخ الأعظم، أي

الجواب الأوّل على البيان الأوّل.

يبقى أن الشيخ المصنف لماذا لم يتعرّض إلى جواب الشيخ

الأعظم على البيان الثاني؟ ذلك باعتبار أن ما ذكره العلمان في هذا

الصدّد واحد.

خلاصة البحث:

يجري استصحاب حكم الشرائع السابقة، لعموم حديث لا تنقض اليقين بالشك. ولا مانع من ذلك سوى أحد يانين:

١ _ اختصاص تلك الأحكام بأهل تلك الشريعة.

وفيه: أنها ثابتة لكل مكلف، وهو صادق على الموجودين زمن شريعة الإسلام.

٢ _ إن الشريعة السابقة منسوخة فلا يوجد شك في البقاء.

وفيه: أن معنى كون تلك منسوخة هو أن تمامها لم يبق لا أن تمامها نسخ.

والشيخ الأعظم أجاب عن البيان الأول بجوابين، ولعل الثاني منهما يرجع إلى نفس ما ذكره الشيخ المصنف في الجواب، وأما الأول فهو مرفوض، لأن قاعدة الاشتراك تثبت الاشتراك في الاستصحاب في حالة توفر أركانه لا مطلقاً.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

السادس:

لا فرق في إمكان جريان الاستصحاب بين أن يكون المتيقن من أحكام هذه الشريعة أو من الشريعة السابقة لعموم أدلة الاستصحاب.

وتوهم اختلال أركانه إما لعدم اليقين بثبوتها في حقنا، بل ولا شك أو لليقين بارتفاعها لكون شريعتنا ناسخة فاسد، لأن الحكم في الشريعة السابقة ثابت لأفراد المكلف سواء أكانت محققة أم ستتحقق لا خصوص الأفراد الخارجية وإلا ما صح استصحاب أحكام شريعتنا ولا نسخها.

والشريعة السابقة وإن كانت منسوخة إلا أنه ليس بمعنى ارتفاعها بتمامها بل بمعنى أن تمامها لم يبق.

والعلم إجمالاً بنسخ بعضها لا يضر إذا علم بمقداره تفصيلاً أو في موارد ليس المشكوك منها، وقد علم بارتفاع ما في موارد الأحكام الثابتة في هذه الشريعة.

ثم إن ما أفاده شيخنا العلامة _ أعلى الله في الجنان مقامه _ في الوجه الثاني للرد على إشكال تغاير الموضوع يمكن أن يكون راجعاً إلى ما ذكرنا لا إلى ما يوهمه ظاهر كلامه من ثبوت الحكم للكلية _ كالملكية له في باب الزكاة والوقف العام بلا مدخلة للأشخاص _ فإن التكليف بما له من تحريك وثواب وعقاب لا يمكن أن يتعلق بالكلية، بل لا بد من تعلقه بالأشخاص. وغرضه من عدم دخل الأشخاص عدم دخل أشخاص خاصة فافهم.

وأما ما أفاده في الوجه الأول فهو وإن كان وجيهاً في المدرك للشريعتين إلا أنه غير مجد في حق غيره، ضرورة أن مقتضى الاشتراك ليس إلا أن الاستصحاب حكم كل من كان على يقين فشك لا أنه حكم الكل ولو لم يكن كذلك.

قوله **مُثَبِّتٌ**:

«السابع لا شبهة...، إلى قوله: نعم لا يعد
ترتيب...»^(١).

التنبيه السابع: الأصل المثبت:

هذا التنبيه يرتبط بالأصل المثبت، وإثبات أنه ليس بمثبت، أي
ليس بحجة.^(٢)

ونحن نذكر ثلاث مقدمات قبل الدخول في صميم البحث لحاجته إليها،
كما أنه يمكن أن يستفاد من كلام الشيخ المصنف مقدمتان، فمجموع المقدمات
على هذا خمس، ثلاث منّا، واثنان من قبل الشيخ المصنف.
أما الثلاث التي نذكرها نحن فهي:

١ _ ما هو المقصود من الأصل المثبت؟ هو كل أصل يراد من
وراء إجرائه إثبات لازم غير شرعي للمستصحب أو إثبات لازم شرعي
ولكنه مترتب على اللازم غير الشرعي.

(١) الدرس ٣٧٩ و ٣٨٠: (٢٤ و ٢٥ / ذي القعدة / ١٤٢٧هـ).

(٢) كان المناسب تسمية الأصل المثبت بالأصل غير المثبت، لأنه ليس بمثبت، إلا
أنه لا مشاحة في الاصطلاح.

ثم إنه كان المناسب فنياً ذكر الأصل المثبت وعدم حجته في بداية المباحث
الأصولية، يعني في الأمور التي تذكر في المقدمة، وأقصد ذكر ذلك بصورة
موجزة لحاجة أكثر من مبحث أصولي إلى ذلك.

فالأصل المثبت على هذا هو ذو مصداقين:

أ _ ما أريد به إثبات لازم للمستصحب ولكنه غير شرعي.

ب _ ما أريد به إثبات لازم للمستصحب، ولكنه مترتب على

واسطة غير شرعية.

والمعروف أن الأصل المثبت ليس بحجة.

وفي مقابل ذلك الأصل غير المثبت _ وهو ما يكون حجة _

ويراد به كل أصل يقصد من إجراءه إثبات لوازمه الشرعية فقط.

ونمثل للأصل المثبت بمثالين، أحدهما عرفي، وثانيهما شرعي.

أما العرفي فهو استصحاب حياة الولد مثلاً لإثبات نبات لحيته،

ومن ثمَّ إثبات لازمه الشرعي، وهو وجوب التصدق، فيما إذا نذر الوالد

مثلاً التصدق على الفقير إذا نبتت لحية ولده.

إن المستصحب في هذا المثال هو حياة الولد، ولازم ذلك نبات

لحيته، وهذا اللازم هو لازم غير شرعي كما هو واضح، وإنما هو لازم

عادي، وقد قصد من استصحاب حياة الولد إثبات هذا اللازم العادي،

ومن ثمَّ إثبات وجوب التصدق، فمثله مصداق واضح للأصل المثبت.

وأما المثال الشرعي فهو كاستصحاب عدم الحاجب عن مواضع الوضوء

إذا شكَّ في وجود حاجب عليها، فإن الواجب على المكلف هو الوضوء، أي

غسل الوجه واليدين، والغسل ليس إلا عبارة أخرى عن وصول الماء إلى البشرة،

فالمطلوب الأساسي على هذا هو وصول الماء إلى بشرة أعضاء الوضوء، ومن

المعلوم أن غاية ما يثبت استصحاب عدم الحاجب هو عدم وجود حاجب على

البشرة _ باعتبار أنه سابقاً لم يكن حاجب على البشرة جزماً، فإذا شكَّ في

حصوله بعد ذلك استصحب عدمه السابق، ويثبت أن ما على العضو ليس حاجباً

_ وهذا بنفسه لا يحقق الهدف الأساسي، إذ المطلوب الأساسي كما قلنا هو وصول الماء إلى البشرة، ومجرد عدم وجود الحاجب لا يكفي في إثباته إلا أن نضم إليه الملازمة العقلية، فيقال: إنه إذا لم يكن حاجب على العضو فيلزم عقلاً وصول الماء إلى تمامه، وبذلك يكون المورد مصداقاً للأصل المثبت.

٢ _ تظهر الثمرة في عدم حجية الأصل المثبت في المورد الذي لا يكون اللازم غير الشرعي فيه متيقناً، وأما إذا كانت له حالة سابقة متيقنة فلاستصحاب يجري بلحاظ اللازم بلا لزوم محذور الأصل المثبت.

وعلى هذا الأساس نذكر مثالين، مثلاً للمورد الذي تظهر فيه الثمرة، ومثلاً للمورد الذي لا تظهر فيه.

أما مثال ما تظهر فيه الثمرة فهو استصحاب حياة الولد، فإنه لا يقين بتحقق اللازم _ أعني نبات اللحية _ فيما سبق، بل الأمر على العكس تماماً، فيوجد يقين بعدم تحققها سابقاً، والمفروض أننا نريد إثبات نباتها وليس إثبات عدم نباتها، ومن المعلوم أن إثبات النبات لا طريق إليه إلا استصحاب حياة الولد، فيلزم من ذلك محذور الأصل المثبت.

وأما المثال الذي لا تظهر فيه الثمرة فهو استصحاب بقاء العلة لإثبات بقاء المعلول، فإن ذلك هو من الأصل المثبت كما هو واضح، ولكن لا ثمرة في ذلك، إذ من كان يتيقن بتحقق العلة سابقاً فهو يتيقن بتحقق المعلول، ومعه يمكن إجراء الاستصحاب بشكل مستقل لإثبات بقاء المعلول، فيقال: كما أن العلة يجزم بتحققها سابقاً فيجري استصحاب بقائها كذلك المعلول يجزم بتحقيقه سابقاً فيستصحب بقاؤه.

إذن نحن لا نستصحب بقاء العلة لإثبات بقاء المعلول كي يقال: إن ذلك أصل مثبت، وإنما نستصحب بقاء المعلول إلى جنب استصحاب

بقاء العلة، فالقول بحجية الأصول المثبتة أو عدم حجيتها لا تظهر له ثمرة في المورد المذكور.

٣ _ إن المعروف في الأصل المثبت هو عدم حجيته ولكن في نفس الوقت المعروف في الأمانة المثبتة أنها حجة في إثبات لوازمها، فالثقة مثلاً إذا أخبر بتحقيق حياة الولد إلى زمان الشكّ كان ذلك حجة في إثبات نبات لحيته، بينما إذا ثبت بقاءه على قيد الحياة من خلال الاستصحاب دون إخبار الثقة لم يكن الأصل حجة في إثبات نبات لحيته.

ولكن لماذا هذه التفرقة؟ أي لماذا لم يكن الأصل حجة في إثبات لوازمه، بينما الأمانة هي حجة في إثبات لوازمها؟ إن هذا سؤال قد اختلفت الاجابة عنه، وسيأتي من قبل الشيخ المصنف فيما بعد إن شاء الله تعالى الجواب عنه.

هذه ثلاث مقدمات أردنا بيانها من باب التمهيد، وكان حاصل الأولى بيان معنى الأصل المثبت، وحاصل الثانية بيان مورد الثمرة، وحاصل الثالثة بيان أن الأمانة المثبتة حجة وإن لم يكن الأصل المثبت حجة.

وبعد الفراغ من هذه المقدمات الثلاث نعود إلى المقدمتين اللتين أشار إليهما الشيخ المصنف، وهما:

١ _ إن في معنى حديث لا تنقض اليقين بالشكّ احتمالات ثلاثة:

أ _ أن يكون المقصود جعل العلمية، أي إن الحديث كأنه يريد أن يقول: أيها الشاكّ في البقاء أني أعتبرك عالماً بالبقاء.

ب _ أن يكون المقصود جعل الجري العملي، أي أيها الشاكّ في البقاء إنه يلزمك أن ترتّب عملاً نفس الآثار التي كنت ترتّبها حالة يقينك بالحدوث، فكما أنه سابقاً حينما كنت على يقين بالوضوء كنت تدخل

إلى الصلاة بدون توقّف فالآن _ أي حالة الشكّ في بقاء الضوء _ يلزمك أن تدخل في الصلاة من دون حاجة إلى وضوء جديد.

ج _ أن يكون المقصود جعل الحكم المماثل، يعني أن المتيقن سابقاً إذا كان حكماً فالآن اجعل لك حكماً مماثلاً، وإذا كان موضوعاً فالآن اجعل لك حكماً مماثلاً لحكم ذلك الموضوع.

ففي مثال استصحاب وجوب الجمعة إلى زمان الغيبة يكون المجعول في حق الشاكّ حكماً مماثلاً للوجوب السابق، بينما في مثال استصحاب الكرية _ التي هي موضوع لعدم الانفعال _ يكون المجعول هو الحكم بعدم الانفعال الذي هو مماثل لحكم الكرية.

هذه احتمالات ثلاثة في حديث لا تنقض، والشيخ المصنف ذكر في أبحاث سابقة، والآن يذكر أيضاً أن مفاد حديث لا تنقض اليقين بالشكّ هو جعل الحكم المماثل، ولم يذكر دليلاً على ذلك سوى الاستظهار.

٢ _ ذكرنا سابقاً أن اللازم العقلي لا يثبت بالاستصحاب، والآن نستدرك ونقول: إن اللازم العقلي هو على نحوين، فتارة يكون لازماً عقلياً للمستصحب بوجوده الواقعي بالخصوص، وأخرى يكون لازماً عقلياً للمستصحب أعم من وجوده الواقعي ووجوده التعبدي.

مثال الأول: نبات اللحية، فإنه لازم عقلي لبقاء الحياة بوجودها الواقعي، ولا يكفي لتحقيق نبات اللحية التعبّد ببقاء الحياة.

ومثال الثاني: استصحاب بقاء وجوب الجمعة إلى زمن الغيبة، فإن لازم ذلك وجوب الامتثال عقلاً وحرمة المخالفة، ومن المعلوم أن حكم العقل بذلك لا يختصّ بحالة بقاء الوجوب حقيقة بل يكفي بقاؤه تعبّداً، يعني بواسطة الاستصحاب.

ومحذور الأصل المثبت إنما يلزم في خصوص الحالة الأولى، وأما في الحالة الثانية فيثبت اللازم العقلي دون أي إشكال، لأن موضوعه هو التعبد، يعني جريان الاستصحاب، وحيث إن هذا الموضوع محقق بالوجدان فيلزم أن يحكم العقل بلزوم الموافقة وحرمة المخالفة من دون أي محذور.

إذن محذور الأصل المثبت يلزم في خصوص اللوازم العقلية التي تكون لوازم للشيء بوجوده الواقعي، وأما ما كان من لوازم الشيء بوجوده الأعم من الواقعي والتعبدية فهو يثبت بلا محذور.

وهذا مطلب قد مرت الإشارة إليه في أبحاث سابقة، والآن مرت الإشارة إليه ثانية، ويأتي من الشيخ المصنف بيانه في التنبيه التاسع.

وباتّضح هذه المقدمات الخمس نعود إلى صميم البحث ونقول: ذكر الشيخ المصنف في البداية أن المجعل في باب الاستصحاب هو الحكم المماثل كما أوضحنا، وهذا إشارة منه إلى المقدمة الأولى من المقدمتين، ثم ذكر بعد ذلك أن الاستصحاب إذا جرى فلا إشكال في ترتّب الآثار الشرعية الثابتة للمستصحب، وهكذا لا إشكال في ترتّب الآثار العقلية المترتبة على المستصحب بوجوده الأعم من الواقعي والتعبدية، وهذا إشارة منه إلى المقدمة الثانية.

وعلى هذا فالإشكال ينحصر بخصوص الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب بواسطة عادية أو عقلية.

وما هو منشأ الإشكال المذكور؟ إن المنشأ هو وجود احتمالات ثلاثة ثبوتاً في المقصود من حديث لا تنقض اليقين بالشك:

١ _ فيحتمل أن يكون المقصود هو التعبد ببقاء المستصحب وحده فقط، وبلحاظ آثاره الشرعية المباشرة فقط.

٢ _ ويحتمل أن يكون المقصود هو التَّعَبُّد ببقاء المستصحب فقط ولكن لا بلحاظ خصوص آثاره الشرعية فقط، بل بلحاظ آثاره الشرعية الأعم من المباشرة ومن الثابتة بتوسط الواسطة غير الشرعية ولو بتقريب أن الأثر الشرعي الثابت للواسطة _ التي هي أثر للمستصحب _ يعدُّ أثراً لنفس المستصحب لقاعدة أن أثر الأثر أثر للشيء نفسه.

هذه هي احتمالات ثلاثة ثبوتاً في مفاد حديث لا تنقض، ونؤكد هي احتمالات ثبوتاً.

فإن بني على الاحتمال الأول لزم من ذلك عدم ثبوت الواسطة غير الشرعية، وبالتالي عدم ثبوت الآثار الشرعية المترتبة عليها، لعدم ثبوت موضوعها.

وأما إذا بني على الاحتمال الثاني فيلزم ثبوت الآثار الشرعية غير المباشرة لتحقق موضوعها _ وهو الواسطة غير الشرعية _ بالتَّعَبُّد.

وأما إذا بني على الاحتمال الثالث فالمناسب ثبوت الآثار الشرعية غير المباشرة كما هو واضح.

إذن على الاحتمال الأول لا تثبت الآثار الشرعية المترتبة على الواسطة غير الشرعية، بخلافه على الاحتمالين الآخرين.

وبعد ذكر هذه الاحتمالات الثلاثة ثبوتاً وذكر ما يترتب على كل واحد منها يعود ^{مُنْجَرُّ} من جديد ليختار أحد هذه الاحتمالات، والذي يختاره هو الاحتمال الأول، حيث يقول: إن حديث لا تنقض يدل على أن ما كان المكلف على يقين منه يجري استصحاب بقاءه، وأما الشيء الذي لا يكون على يقين منه فلا يجري استصحابه، ومن المعلوم أن ما يكون المكلف على يقين منه هو نفس المستصحب، وأما الواسطة غير

الشرعية فليس هناك يقين بلحاظها، فإننا ذكرنا في إحدى المقدمات السابقة أن محل الكلام هو في الواسطة التي لا يقين بها سابقاً.

ثم قال رحمته: إن الاحتمال الثالث ضعيف أيضاً، أي ليس التعبد ببقاء المستصحب هو بلحاظ آثاره الشرعية الأعم من المباشرة وغيرها، بل القدر المتيقن هو التعبد ببقاء المستصحب بلحاظ خصوص آثاره الشرعية المباشرة دون آثاره الشرعية غير المباشرة.

هذا حاصل ما أفاده الشيخ المصنف رحمته في توجيه عدم حجية الأصل المثبت.

وحصيلة ما ذكره رحمته هو التمسك بفكرة القصور في المقتضي، فهو يقول: إن غاية ما يستفاد من حديث لا تنقض هو التعبد ببقاء المستصحب بلحاظ آثاره الشرعية المباشرة ولا يستفاد منه أكثر من ذلك.^(١)

(١) ههنا نقاط ثلاث تجدر الإشارة إليها، وهي:

١- إن الشيخ المصنف ذكر في المقدمة الأولى أن المستفاد من أحاديث الاستصحاب أن المجعول فيه هو الحكم المماثل، وهذه المقدمة قد ذكرها الشيخ الأعظم في الرسائل أيضاً - (ص ٣٨٣) المحشاة بحواشي رحمت الله - ولكن لا نعرف وجهاً لارتباطها بالمطلب، أي بعدم حجية الأصل المثبت، فإن ذلك قد يوحي بأن عدم الحجية يرتبط بمسلك جعل الحكم المماثل، والحال أننا عرفنا أن تمام النكتة هي القصور في المقتضي، وهذه النكتة تنمُّ على بقية المسالك أيضاً، فلو قلنا بمسلك جعل العلمية مثلاً فالقصور في المقتضي تام أيضاً، إذ يقال: إن القدر المتيقن من الروايات هو جعل الشاك في البقاء عالماً من ناحية الآثار الشرعية المباشرة لا غير، وهكذا بناءً على فكرة الجري العملي.

⇐

وعليه فعدم الإشارة إلى هذه المقدمة في هذا الموضع أجدر وأولى.

٢ - إن الشيخ المصنف - وفقاً لشيخه الأعظم في الرسائل - قد أطال في بيان الوجه في عدم حجية الأصل المثبت، فذهب يمنة ويسرة من دون أي حاجة إلى ذلك، وكان بإمكانه أن يقول باختصار هكذا: إن النكته في عدم حجية الأصل المثبت هو أن المستفاد من روايات لا تنقض هو التعبد بلحاظ نفس المتيقن وآثاره الشرعية المباشرة، وذلك هو القدر المتيقن منها ولا يستفاد أكثر من ذلك.

إن تمام النكته هو هذا، ولا يريد عليه السلام بيان شيء غير ذلك، وهذا لو كان يبين بالشكل المذكور لكان سهل الهضم والتناول، وكان الطالب آنذاك أشد تفاعلاً معه أخذاً وعطاءً.

٣ - إن لنا بياناً آخر لتوضيح عدم حجية الأصل المثبت لا يختلف عما ذكره الشيخ المصنف من حيث الروح وإنما يختلف من حيث المنهج والبيان لا أكثر. وحاصل البيان المذكور: أننا لو أردنا أن ندافع عن الأصل المثبت ونحكم بحجته فالوجه في ذلك أحد أمور ثلاثة:

أ - أن يتمسك بفكرة الملازمة، بأن يقال: إن لازم عدم وجود الحاجب على أعضاء الوضوء هو وصول الماء إلى بشرتها، ولا يمكن تحقق أحد المتلازمين دون الآخر. وفيه: أن هذا وجيه بلحاظ عالم التكوين والوجود الخارجي، فإنه خارجاً إذا وجد أحد المتلازمين يلزم وجود الآخر، ولا يمكن وجود أحدهما بدون الآخر، ولكن كلامنا الآن ليس هو بلحاظ الوجود الخارجي، بل بلحاظ عالم التعبد والاعتبار، ومن الواضح أنه لا محذور في التعبد بأحد المتلازمين دون الآخر، كما هو الحال في قوله تعالى: ﴿وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾، حيث اعتبرت زوجات النبي ﷺ أمهات المؤمنين، والشخص لا يجوز له الزواج بأمه، ولكن هل يحتمل أحد أن لازم ذلك جواز النظر إليهن؟ وجواز ارثهن؟ وما شاكل ذلك من آثار الأمية؟ كلا إنه اعتبار من زاوية خاصة، أعني من زاوية حرمة الزواج بهن بعد وفاة النبي ﷺ، وليس من جميع الزوايا، إن هذا أمر معقول ووجيه، وإذا قبلناه هنا فلتقبله في مثل استصحاب حياة الولد، واستصحاب عدم الحاجب.

ب - أن نسلم بإمكان التفكيك في مقام التعبد والاعتبار، ولكن ندعي أن مقتضى الإطلاق هو التعبد بلحاظ جميع الآثار لا خصوص الآثار الشرعية المباشرة، فإن حديث لا تنقض لم يقيد بخصوص ذلك، ومقتضى إطلاقه الشمول للجميع.

توضيح المتن:

لا شبهة في أن قضية...: هذا إشارة إلى المقدمة الأولى، وذكرنا

سابقاً هنا تعليقيين:

١ _ إن ذكر هذه المقدمة _ أعني المقدمة الأولى من المقدمتين _ أمر لا

داعي إليه ولا يتوقف عليها المطلب.

٢ _ إن دعواه عدم الشبهة في جعل الحكم المماثل عهدتها عليه

⇒ وفيه: أن كلمة الآثار لو كانت موجودة في الحديث لأمكن التمسك بإطلاقها، ولكنه لم يوجد فيه ذلك، حيث إنه قال: لا تنقض اليقين بالشك، نعم نحن من باب صيانة كلام الحكيم عن اللغوية ذكرنا أنه لا بدّ وأن يكون المقصود هو التعبد بعدم النقض من زاوية الآثار، ومن المعلوم أن محذور اللغوية يندفع بتقدير القدر المتيقن من الآثار، أعني الآثار الشرعية المباشرة، وأما إرادة ما زاد على ذلك فيحتاج إلى قرينة.

ج - التمسك بفكرة اللغوية، بأن يقال: إن التعبد بعدم وجود الحاجب من دون تعبد بآثاره شيء لغو ولا فائدة فيه، فمن باب صيانة كلام الحكيم عن اللغوية نقول: إن الحكيم إذا عبّدا بعدم الحاجب على أعضاء الوضوء فيلزم أن يعبّدا بآثار ذلك، أعني وصول الماء إلى البشرة، ومن ثمّ يتحقّق الوضوء وجواز الدخول في الصلاة مثلاً.

وفيه: إن هذا وجيه إذا فرض ورود رواية خاصة تعبّدا بعدم الحاجب عند الشكّ في تحقّقه، فإنه في مثل ذلك تأتي تلك الفكرة، فيقال: إن التعبد بعدم الحاجب بدون التعبد بآثاره شيء لغو، ولكن المفروض عدم وجود رواية من هذا القبيل، بل أقصى ما في الأمر أن لدينا إطلاق مثل حديث لا تنقض، ونحن ندّعي أن الإطلاق المذكور لا يشمل المورد المذكور لا أنه يشمل ويعبّدا الشارع بعدم الحاجب من دون تعبد بآثاره.

أمّا لماذا لا يشمل الإطلاق المورد المذكور؟ ذلك لأننا نحتمل أنه خاص بخصوص المورد الذي له آثار شرعية مباشرة، لأن مثله يليق بالشارع أن يعبّدا ببقاءه، وأما ما زاد على ذلك فيشكّ في شمول الإطلاق له من الأساس، أي يشكّ في انعقاد الإطلاق بلحاظ ما زاد، ومعه لا معنى للتمسك بأصالة الإطلاق، فإن التمسك به فرع انعقاده في المورد.

مَنْزُوعٌ، وكيف هذا الجزم والحال أنه يحتمل إرادة جعل الجري العملي لا أكثر أو إرادة جعل العلمية؟

كما لا شبهة في ترتيب...: هذا إشارة إلى المقدمة الثانية. وكان من المناسب الإشارة إلى نكتة تطبيق الآثار العقلية _ أي وجوب الإطاعة عقلاً وحرمة المعصية _ من دون لزوم محذور الأصل المثبت، كما أوضحناها نحن سابقاً.

ومنشأه...: أي إن منشأ الإشكال هو أنه ثبوتاً توجد ثلاثة احتمالات في المراد من حديث لا تنقض، على الأول منها لا تثبت الآثار الشرعية غير المباشرة، بخلافه على الأخيرين.

والتعبد به وحده: أي من دون الوساطة العقلية، بخلافه على الاحتمال الثاني.

وقوله: بلحاظ خصوص ما... يعني وبلحاظ خصوص آثاره الشرعية المباشرة، بخلافه على الاحتمال الثالث.

أو تنزيله بلوازمه: ما سبق إشارة إلى الاحتمال الأول، وهذا إشارة إلى الاحتمال الثاني، يعني أو تنزيل المستصحب مع لوازمه...

كما هو الحال في تنزيل مؤديات: وستأتي الإشارة إلى ذلك بعد قليل، أي إلى أن لوازم الأمانة حجة عند قوله مَنْزُوعٌ: (ثم لا يخفى وضوح الفرق...).

ثم إن عطف الأمارات على الطرق إما تفسيري، أو أن الطرق خاصة بباب الأحكام، بينما الأمارات خاصة بباب الموضوعات.

أو بلحاظ مطلق ماله...: هذا إشارة إلى الاحتمال الثالث، أي أو أن التنزيل هو بلحاظ مطلق ما للمستصحب من الأثر بما في ذلك أثر الوساطة غير الشرعية.

وقوله: بناءً... تنمة للاحتمال الثالث.

وذلك لأن مفادها... هذا تعليل لقوله: ومنشأه... ويراد بذلك بيان ما يترتب على كل واحد من الاحتمالات الثلاثة وأنه يترتب على الأخيرين عدم حجية الأصل المثبت بخلافه على الاحتمال الأول.

ثم إن المناسب بدل وذلك لأن مفادها التعبير هكذا: فإن مفادها لو كان... وقد ابتلى بَيِّنْهُ بداء التطويل بلا مبرر، وكان يكفي أن يقول: فإن مفادها لو كان هو الاحتمال الأول فلا يثبت إلا الأثر المباشري، ولو كان هو الاحتمال الثاني أو الثالث فيثبت الأثر غير المباشري أيضاً.

ما كان مترتباً عليها: أي على الواسطة لعدم إحرازها _ أي نفس الواسطة كنمو اللحية في المثال المتقدم _ بنحو القطع الوجداني، كما أنها لم تحرز تعبدًا، لفرض أن الاستصحاب قد جرى بلحاظ الحياة فقط. وأيضاً ليس تنزيل المستصحب بلحاظ أثر الواسطة.

بخلاف ما لو كان تنزيله: أي بخلاف ذلك على الاحتمالين الأخيرين، فإنه يثبت أثر الواسطة، أي بخلاف ما لو كان تنزيل المستصحب مع لوازمه أو كان بلحاظ مطلق الأثر الشامل لأثر الواسطة، فإنه بناءً على هذين الاحتمالين يترتب باستصحاب المستصحب الأثر الثابت بواسطة الواسطة العقلية.

والتحقيق أن الأخبار: بعد أن أوضح بَيِّنْهُ وجود احتمالات ثلاثة ثبوتاً وأوضح لازم كل واحد من الاحتمالات أراد الآن استظهار الاحتمال الأول.

التي لا تكون كذلك: أي التي لا تكون متيقنة سابقاً كما هو المفروض في محل الكلام، حيث ذكرنا ذلك في المقدمة الثانية من المقدمات الثلاث.

ولا على تنزيله بلحاظ...: ما سبق ردّ للاحتمال الثاني، وهذا ردّ للاحتمال الثالث.

وقوله: ولو بالواسطة تفسير لقوله: مطلقاً.

فلا دلالة هناك: كلمة هناك زائدة.

وما لم يثبت لحاظها بوجه أيضاً: أي وما دام لم تلحظ كما لم يلحظ الأثر المباشري.

خلاصة البحث:

وقع الكلام في حجية الأصل المثبت، أي في ثبوت الآثار الشرعية المترتبة على واسطة غير شرعية.

ومنشأ ذلك هو وجود احتمالات ثلاثة ثبوتاً، يترتب على الأول منها عدم حجية الأصل المثبت بخلافه على الأخيرين، والأرجح هو الاحتمال الأول، فإن غاية ما يستفاد من الأخبار تنزيل المستصحب وحده _ دون الواسطة _ وبلحاظ خصوص آثاره المباشرة، وأما ما زاد على ذلك فلا يستفاد منه.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

السابع:

لا شبهة في أن مفاد أخبار الباب جعل الحكم المماثل، كما لا شبهة في ترتيب ما للمستصحب من آثار شرعية وعقلية، وإنما الإشكال في ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على الواسطة غير الشرعية، ومنشأه أن مفاد الأخبار هل هو تنزيل المستصحب وحده وبلحاظ خصوص الأثر بلا واسطة، أو تنزيله مع لوازمه غير الشرعية، أو بلحاظ مطلق الأثر الشامل لما كان بالواسطة.

فإن كان مفادها هو الأوّل لم تترتب آثار الواسطة لعدم إحرازها حقيقة ولا تعبدًا، والمفروض أن التنزيل ليس بلحاظ أثر الواسطة، وهذا بخلافه على الأخيرين فإنها تترتب.

والتحقيق: أن الأخبار تدل على التعبد بما كان المكلف على يقين منه دون غيره وبلحاظ أثره المباشر، فإن ذلك هو المتيقن، ولا دلالة لها على أكثر منه.

* * *

قوله ﷺ:

«نعم لا يبعد ترتيب خصوص...، إلى قوله:
الثامن»^(١).

استثناء موردين من الواسطة:

بعد أن انتهى ﷺ إلى عدم حجية الأصل المثبت من جهة القصور في المقتضي استثنى موردين من الواسطة فحكم فيهما بحجية الأصل المثبت،^(٢) وهما:

١ _ ما إذا كانت الواسطة خفية في نظر العرف إلى حدٍّ ينسب أثرها إلى نفس المستصحب وليس لها، كما هو الحال إذا كان لدينا جسمان، أحدهما نجس والآخر طاهر، وحصلت الملاقاة بينهما، وفرض أن أحدهما كان رطباً سابقاً ولكنه يشكّ في بقاء رطوبته إلى حين الملاقات، فإنه باستصحاب بقاء الرطوبة يثبت التنجس، إذ الملاقاة للمتنجس ثابتة بالوجدان، وبقاء الرطوبة ثابت بالاستصحاب.

هذا ما يمكن أن يقال في هذا المجال، والحال أن ذلك أصل مثبت لأن التنجس ليس أثراً للرطوبة، وإنما هو أثر للسراية، أي لانتقال بعض الذرات المتنجسة من الجسم النجس إلى الجسم الطاهر ولكن

(١) الدرس ٣٨١: (٢٦/ ذي القعدة / ١٤٢٧هـ).

(٢) وقد جاء في عبارة المتن استثناء ثلاثة موارد، ولكن المناسب أن يكونا موردين كما سوف يتضح.

حيث إن العرف يغفل عن هذه الواسطة فينسب التنجس إلى الرطوبة والحال أنه ليس أثراً لها وإنما هو أثر للسراية، ولازم بقاء الرطوبة عادة هو السراية وانتقال بعض الذرات إلا أنه لغفته عن هذه الواسطة ينسب التنجس إلى الرطوبة.

إن هذا المورد يستثنى من عدم حجية الأصل المثبت، باعتبار أن الواسطة لما كانت خفية فالعرف يرى أن الأثر المذكور إذا لم يرتب فيصدق نقض اليقين بالشك، فالنقض لا يتوقف صدقه على عدم وجود الواسطة رأساً بل على عدم وجود الواسطة الجلية بالخصوص.

وهذا المورد الأول للاستثناء قد ذكره الشيخ الأعظم في الرسائل، وقد حذا حذوه الشيخ المصنف رحمته الله.

٢_ إذا كانت الملازمة بين الواسطة والمستصحب واضحة جداً إلى حدٍ يأبى العرف عن التعبد بأحدهما من دون تعبد بالآخر، ويرى أن التفكيك بينهما في مقام التعبد أمر غير ممكن. ولم يذكر رحمته الله مثلاً لذلك وإنما مثل لذلك في حاشيته على الرسائل بمثالين:

أحدهما: العلة والمعلول، فإنه يوجد بينهما تلازم واضح إلى حدٍ يأبى العرف التعبد ببقاء العلة من دون تعبد ببقاء المعلول.

ثانيهما: المتضايقان، كالبنوة والأبوة، وكالأخوين، فالشرع إذا عبدنا ببقاء الأخوة من هذا الطرف يلزم أن يعبدنا ببقائها من الطرف الثاني، لعدم إمكان ثبوتها من أحدهما من دون ثبوتها من الطرف الآخر. ووجه هذا الاستثناء هو نفس وجه الاستثناء في المورد السابق، فيقال: إنه إذا لم يحكم بالبقاء من جهة الطرف الآخر فيصدق عنوان النقض عرفاً،

فإذا كانت الأخوة من الطرف الأول متيقنة سابقاً فيلزم الحكم ببقائها من الطرف الثاني أيضاً وإلا يلزم نقض اليقين بالشك في نظر العرف.^(١)

وهذا المورد الثاني للاستثناء اختصَّ الشيخ المصنف بذكره ولم يشر إليه الشيخ الأعظم في الرسائل.

(١) ههنا نقطتان ينبغي الالتفات إليهما:

١ - إن مستند الاستثنائين المذكورين واحد، وهو أنه إذا لم يحكم بالبقاء من جهة الطرف الثاني واقتصر على الحكم به من جهة الطرف الأول فقط عُذَّ ذلك نقضاً لليقين بالشك، وهكذا إذا حُكم ببقاء الرطوبة من دون حكم بالتنجس عُذَّ ذلك نقضاً. وهذا قد يشكل عليه بإشكالين:

أ - إن هذا رجوع إلى العرف في مقام التطبيق والمصادق وليس رجوعاً إليه في مقام تحديد المفهوم، ومن المعلوم أن الحجة هو نظره في مقام تحديد المفهوم وليس في تحديد المصادق.

ب - إنه مع النزول وتسليم أن ذلك رجوع إلى العرف في مقام تحديد المفهوم دون المصادق فنقول: إن دعوى صدق النقض عرفاً إذا لم يحكم بالبقاء من ناحية الطرف الثاني هي أول الكلام، وهكذا دعوى أن النقض يصدق عرفاً لو حكم ببقاء الرطوبة من دون حكم بالتنجس هي أول الكلام. ولعلَّه إلى هذين أو أحدهما أشار عليه السلام بالأمر بالفهم في موضعين من كلامه.

٢ - إنه جاء في عبارة المتن استثناء مورد ثالث، والمناسب أن يكون المورد المذكور تميماً للمورد الثاني وليس استثناء مستقلاً بنفسه، وذلك بأن تكون فقرة (أو بواسطة ما) زائدة، إنه بذلك تتم العبارة ويكون أمرها وجيهاً.

وقد يقال في مقام الدفاع: إن الاستثناء الثاني ناظر إلى مثال العلة والمعلول اللذين لا يمكن التفكيك بينهما عقلاً، بينما الاستثناء الثالث ناظر إلى مثال الأخوين الذي لا يمكن التفكيك فيه عرفاً، لكنه دفاع وإيه إذ مجرد ذلك لا يكفي لذكر استثناء آخر جديد مغاير للإستثناء الآخر. ومما يؤكِّد أن موارد الإستثناء اثنان لا ثلاثة تعبيره الآتي في آخر التنبيه، حيث يذكر موردين للاستثناء.

الأمانة حجة في لوازمها:

ثم تعرّض الشيخ المصنف بعد ذلك إلى مسألة أخرى، وهي أن المعروف بين الأصوليين أن الأصل ليس حجة في إثبات لوازمه _ يعني غير الشرعية _ بينما الأمانة حجة في ذلك، فما هو وجه الفرق؟

فمثلاً بقاء حياة الولد تارة تثبته بالاستصحاب، وأخرى بالأمانة، فإن ثبت بالاستصحاب بأن استصحبنا بقاء حياة الولد فلا يثبت بذلك نمو لحيته، وبالتالي لا يثبت وجوب التصديق، وهذا بخلاف ما إذا أخبرنا الثقة ببقاء حياة الولد فإنه يثبت نمو لحيته، والسؤال هو: ما هي النكتة الفارقة؟

وأجاب رحمته أن الشخص إذا أخبر عن شيء خاص فقد أخبر عن لوازمه، فمن أخبر عن حياة الولد فهو قد أخبر عن نبات لحيته، ومعه فإطلاق دليل حجية الخبر يشمل كلا الخبرين ولا يختص بالإخبار عن المدلول المطابق، بل يعمُّ الإخبار عن المدلول الإلزامي أيضاً وهذا بخلافه في فرض استصحاب بقاء حياة الولد، فإنه لا يوجد إخبار، بل تعبّد عملي ببقاء الحياة، ومن المعلوم أن التعبّد بذلك لا يلزم منه التعبّد بنبات اللحية.^(١)

(١) نلفت النظر إلى أن الشيخ المصنف لم يبيّن المطلب بهذا الوضوح والبساطة، بل إنه كعادته أخذ بتعقيد المطلب بالفاظه.

ويمكن أن نعلّق على ما أفاده بالأمر الثلاثة التالية:

١ - لا نسلم أن من أخبر عن شيء فقد أخبر عن لوازمه، فإنه يمكن أن يقال - كما ذكر الشيخ النائيني وآخرون - إن صدق الإخبار فرع القصد، وحيث إن الذي يخبر عن حياة الولد قد لا يكون ملتفتاً إلى اللوازم فضلاً عن قصد الإخبار عنها فلا يصدق عنوان الخبر بلحاظ اللوازم.

توضيح المتن:

محسوساً بنظر العرف: المناسب: محسوباً بنظر العرف، وأنسب من ذلك حذف اللفظة المذكورة رأساً. ثم إن تقدير العبارة هكذا: نعم لا يبعد ترتيب خصوص الآثار التي تحسب بنظر العرف آثاراً لنفس المستصحب لخفاء الواسطة بدعوى أن مفاد الإخبار عرفاً يعم حقيقة مثل هذه الآثار.

لخفاء ما بواسطته: لا حاجة إلى هذا التعقيد، والمناسب: لخفاء الواسطة. ثم إن ضمير نفسه يرجع إلى المستصحب.

ما يعمه أيضاً: أي كما أن مفاد الإخبار يعمُّ ما كان أثراً لنفس المستصحب يعمُّ كذلك ما كان أثراً للواسطة الخفية.

فافهم: قد تقدّم وجهه، وذكرنا أن وجه هذا الأمر بالفهم والأمر بالفهم البعدي واحد.

كما لا يبعد ترتيب: هذا إشارة إلى مورد الاستثناء الثاني.

ثم إن تقدير العبارة هكذا: كما لا يبعد ترتيب أثر الواسطة التي لا يمكن التفكيك عرفاً بين الواسطة وبين المستصحب في مقام التعبد والتنزيل كما أنهما غير منفكين حقيقة وواقعاً. ثم إن كلمة (ما) موصول بمعنى الذي أو التي أي بواسطة الذي لا يمكن التفكيك بينه _ أي الذي _ وبين المستصحب...

⇒ ٢ - إن ما ذكره يتم لو فرض وجود دليل لفظي يدل على حجية الخبر، لكن الأمر ليس كذلك إذ الدليل المهم هو السيرة، والدلالة اللفظية إن كانت فهي إرشاد وتوكيد لها، ومعه فلا معنى للتمسك بإطلاق دليل الحجية بعد كونه ليّاً يلزم الاقتصار فيه على القدر المتيقن.

٣ - إن ما ذكره لو تمَّ يختصُّ بما إذا كانت الأمانة خبراً ولا يعمُّ الأمارات الأخرى غير الخبر.

أو بواسطة ما: ذكرنا أن الأنسب حذف هذه الكلمات الثلاث ليصير التقدير هكذا: كما لا تفكيك بينهما واقعاً لأجل وضوح ملازمة الواسطة مع المستصحب بنحو عُدَّ أثر الواسطة ليس أثراً لها فقط بل للمستصحب أيضاً.

ثم إن الفرق بين لزومه وملازمته هو أن اللزوم يكون في مورد اللازم والملزوم، أي العلة والمعلول، بينما الملازمة تكون في مورد المعلولين لعلّة ثالثة.

ثم إن ضمير لزومه يرجع إلى (ما) التي هي بمعنى الواسطة، وضمير معه يرجع إلى المستصحب.

عُدَّ أثره أثراً لهما: أي للمستصحب والواسطة، ولا يعدُّ أثراً لخصوص الواسطة.

ثم لا يخفى وضوح: هذا إشارة إلى الفرق بين الأصل والأمانة في اللوازم.

وسائر الأصول التعبدية: كأصل البراءة مثلاً.

الطرق والأمارات: هما واحد، وقد تستعمل الطرق خاصة بباب الأحكام والأمارات بباب الموضوعات.

كان مقتضى: المناسب: ومقتضى إطلاق دليل اعتبار الأمانة.. من دون لفظ كان.

إلا فيما عُدَّ: هذا يؤيد كون المستثنى صورتين لا ثلاث صور.

خلاصة البحث:

تستثنى من عدم حجية الأصل المثبت صورتان: صورة خفاء الواسطة، وصورة وضوح الملازمة بنحو لا يتقبل العرف التفكيك في

مقام التعبد. ونكتة الاستثناء واحدة وهي صدق النقص عرفاً إذا لم تُرتب آثار الواسطة. ولوازم الأمانة إنما كانت حجة لأن عنوان الخبر يصدق بلحاظ المدلول الالتزامي أيضاً، ودليل حجية الخبر حيث إنه مطلق فيعم الخبر عن المدلول الالتزامي أيضاً.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

نعم لا يبعد ترتيب آثار الواسطة التي تعدّ بنظر العرف آثاراً لنفس المستصحب لخفائها، فإن مفاد الإخبار عرفاً يعم مثل ذلك حقيقة فافهم.

كما لا يبعد ترتيب آثار الواسطة التي لا يمكن عرفاً التفكيك بينها وبين المستصحب في مقام التنزيل لوضوح التلازم بنحو يعدّ أثرها أثراً له أيضاً، فإن عدم ترتيب مثله يعدّ عرفاً نقضاً لليقين بالشك فافهم.

ثم لا يخفى وضوح الفرق بين الأصل والأمانة، فإنها كما تحكي عن المؤدى تحكي عن لوازمه، ومقتضى إطلاق دليل اعتبارها حجية حكايتها عن ذلك أيضاً بخلاف مثل دليل الاستصحاب، فإن مفاده التعبد ببقاء المشكوك بلحاظ أثره، وهو لا يلزم التعبد باللوازم إلا في الموردين السابقين.

قوله ﷺ:

«الثامن أنه لا تفاوت...، إلى قوله: التاسع»^(١).

التنبيه الثامن: مطلب يرتبط بالأصل المثبت:

هذا التنبيه وما بعده هما تنمة للبحث عن الأصل المثبت، فكان من المناسب ذكرهما كذيل وتنمة للتنبيه السابع لا ذكر كل واحد منهما تحت تنبيه مستقل.

ثم إن هذا التنبيه الثامن يتكفل ثلاث نقاط، قد أشار ﷺ إلى كل نقطة بقوله: لا تفاوت.

النقطة الأولى: لا يلزم محذور الأصل المثبت في بعض الموارد:

أما النقطة الأولى فلأجل أن يتضح المقصود منها نذكر أمثلة خمسة، وكل مثال يرمز إلى نكتة معينة:

١ _ إذا كان لشخص ولد مريض مثلاً، ونذر أن هذا الولد لو عوفي فأتصدق على الفقير، فإذا شك في بقاء مرضه أستصحب بقاؤه ويرتفع بذلك وجوب التصدق، وهذا واضح.

٢ _ إذا كان الوالد قد نذر أن لحية ولده إذا نبتت تصدق على الفقير فإذا سافر الولد وشك الوالد في بقاء الولد على الحياة استصحبها ولكن لا يثبت بذلك نبات اللحية فإن ذلك _ نبات اللحية _ عنوان مغاير

(١) الدرس ٣٨٢: (٢٧/ ذي القعدة / ١٤٢٧هـ).

للمستصحب، أعني الحياة فيكون ذلك مصداقاً واضحاً للأصل المثبت. ونحن قد ذكرنا هذين المثالين كمقدمة وتمهيد للأمثلة الثلاثة الآتية، فهي المهم دونها.

٣_ إذا كان لدينا خمر وشككنا هل انقلب إلى الخلية أو هو باق على الخمرية فيستصحب بقاءه على الخمرية، وترتب آثار الخمرية من الحرمة وغيرها عليه. وقد يشكل على هذا الاستصحاب بأنه أصل مثبت باعتبار أن الآثار _ كالحرمة وغيرها _ سوف لا تثبت لعنوان الخمر الكلي، والحال أن الخمر الكلي هو الحرام دون هذا الخمر بخصوصه، ومعه فاستصحاب بقاء هذا على الخمر لإثبات آثار الخمر الكلي يكون أصلاً مثبتاً.

٤_ إذا كان لدينا شيء مغصوب وشككنا هل هو باق على الغصبية أو لا فنستصحب بقاءه على الغصبية ولكن قد يقال: إن هذا أصل مثبت باعتبار أن الحرمة أثر للغصب الكلي وليس لغصبية هذا بخصوصه، فاستصحاب بقاء هذا على الغصبية لترتيب الحرمة التي هي أثر للغصبية الكلية أصل مثبت.

٥_ إذا فرض أن لدينا جسماً أسود، وشككنا في بقاءه على السواد، وفرض أن شخصاً قد نذر التصديق على تقدير بقاء أصل السواد الكلي فقد يستصحب بقاء الجسم المذكور على السواد لترتيب التصديق الذي هو أثر السواد الكلي، ولكن قد يشكل بأن ذلك من قبيل الأصل المثبت، فإن التصديق ليس أثراً لسواد هذا الجسم بخصوصه بل لبقاء السواد الكلي، فاستصحاب بقاء هذا على السواد لترتيب أثر السواد الكلي يكون أصلاً مثبتاً.

وربما يظهر أو يتوهم من بعض عبائر الشيخ الأعظم في الرسائل أن الاستصحاب لا يجري في الأمثلة الثلاثة الأخيرة لكون الأصل فيها مثبتاً.^(١)

والشيخ المصنف في مقام الجواب يقول: إنه ينبغي التفصيل بين المثال الأخير فلا يجري فيه الاستصحاب وبين المثالين الثالث والرابع فيجري فيهما.

أما أنه يجري في المثالين فلأن الحرمة وإن كانت أثراً لطبيعي الخمر وليست أثراً لخمرية هذا بخصوصه إلا أن الطبيعي لما كان متحداً بحسب ذاته ووجوده مع الفرد فالأثر الثابت للطبيعي يكون بالتالي ثابتاً للفرد، وهكذا الحال بالنسبة إلى مثال الغصية، فإن الحرمة وإن كانت ثابتة للغصية – التي هي عرض اعتباري لا وجود له في الخارج في مقابل السواد الذي هو عرض حقيقي ذو وجود حقيقي وتكويني في الخارج –^(٢) إلا أنه لما لم يكن لها وجود حقيقي في الخارج وإنما كان الموجود منشأ انتزاعها فالأثر الثابت لها سوف يكون ثابتاً لمنشأ انتزاعها ويزول بذلك محذور الأصل المثبت.

ولك أن تقول: إن محذور الأصل المثبت يلزم في المثال الثاني، حيث توجد مغايرة بين الحياة المستصحبة وبين نمو اللحية الذي هو مركز الأثر، وهذا بخلافه في المثالين، فإنه لا مغايرة بين هذا الخمر

(١) العبارة التي توهم ذلك قوله **مَثْبُوتٌ**: (لا فرق في الأمر العادي بين كونه متحد الوجود مع المستصحب بحيث لا يتغايران إلا مفهوماً، كاستصحاب بقاء الكر في الحوض عند الشك في كرية الماء الباقي فيه، وبين تغايرهما في الوجود... (الرسائل: ٣٨٤).

(٢) وقد تقدم أكثر من مرة أنه يصطلح **مَثْبُوتٌ** على العرض الاعتباري الذي ليس له ما بازاء في الخارج بالمحمول أو بالعرضي، وعلى العرض الحقيقي الذي له ما بازاء في الخارج بالمحمول بالضميمة أو بالعرض، وذلك اصطلاح يغاير ما هو المتداول في علم المعقول.

والطبيعي، وهكذا لا مغايرة بين غصبية هذا وعنوان الغصب الكلي. ويمكنك أن تقول بعبارة أخرى: كما أنه في المثال الأول لا توجد واسطة أصلاً بين الأثر وبين المستصحب، وبالتالي لا يلزم محذور الأصل المثبت فكذا في المثال الثالث والرابع للاتحاد الذي أشرنا إليه.^(١)

وهذا بخلافه في المثال الخامس، فإن الاستصحاب فيه مثبت، لأن السواد _ الذي هو مركز الأثر _ يغاير الجسم الأسود في عالم الخارج، وكل منهما ذو وجود حقيقي، فلا يكون الأثر الثابت لأحدهما أثراً لآخر.

والمحصل من كل هذا: أن محذور الأصل المثبت كما لا يلزم في الصورة الأولى التي لا واسطة فيها رأساً كذلك لا يلزم في الصورة الثالثة والرابعة اللتين يكون مركز الأثر فيهما متحداً مع المستصحب في عالم الخارج، وإنما يلزم في الصورة الثانية والخامسة.

النقطة الثانية: لا محذور في استصحاب بقاء الشرط لإثبات بقاء

الشرطية:

هذا كله في النقطة الأولى.

وأما النقطة الثانية فحاصل ما ذكره فيها أنه لو شكّ المكلف في بقاء طهارة ثوبه مثلاً فقد يستشكل في استصحاب ذلك، حيث إن غاية ما يترتب على ذلك

(١) الأنسب في توجيه عدم لزوم محذور الأصل المثبت في المثال الثالث والرابع أن يقال: إن الحرمة مثلاً وإن كانت ثابتة لطبيعي الخمر إلا أن الطبيعي يؤخذ في موضوع الحكم بما هو مرآة لأفراده، وهذا معناه أن الحكم هو من البداية ثابت للأفراد.

وهكذا يقال بالنسبة إلى مثال الغصبية، فإن الحرمة تثبت لها بما هي مرآة للأفراد. هذا هو المناسب في مقام التوجيه لا ما ذكره بَيِّنْهُ: فإن مجرد الاتحاد الخارجي لا يكفي بعدما صبّ المولى الحكم في عالم الجعل على العنوان الكلي دون أفراده، فإن ذلك شيء يحق له في عالم الجعل، وما دام قد جعل الحكم كذلك فلا يكفي الاتحاد الخارجي.

هو بقاء الشرطية، ومن المعلوم أن الشرطية ليست أمراً مجعولاً من قبل الشرع، ويلزم في صحة استصحاب شيء أن يكون مجعولاً أو يكون أثره وحكمه أمراً مجعولاً، وإلا تلزم اللغوية في التبعّد ببقاء الشيء.

وربما يظهر ذلك أو يتوهم من الشيخ الأعظم في الرسائل^(١).

وأجاب الشيخ المصنف عن ذلك بأن الشرطية وإن لم تكن أمراً مجعولاً بنحو الاستقلال إلا أنها مجعولة بالجعل التبعية، أي بتبع جعل الأمر بالكل مقيداً بالطهارة، ولا يلزم في صحة جريان الاستصحاب كون المستصحب أو أثره مجهولاً بالجعل الاستقلالي، بل يكفي أن يكون مجعولاً ولو بالجعل التبعية.

ولك أن تقول: إن الشيء تارة يكون مجعولاً بالجعل الاستقلالي، كما هو الحال في الأحكام التكليفية الخمسة، وفي النحو الثالث من أنحاء الحكم الوضعي المتقدمة سابقاً، وأقصد من النحو الثالث مثل الزوجية والحرية والقضاوة... وأخرى يكون مجعولاً بالتبع والانتزاع، وهذا كما في النحو الثاني من الأنحاء الثلاثة للحكم الوضعي، ونعني بالنحو الثاني مثل الجزئية والشرطية والمانعية، وعلى هذا الأساس إذا استصحبنا بقاء الثوب على الطهارة ترتب على ذلك بقاء الشرطية، وهذا المقدار يكفي لجريان الاستصحاب بدون لزوم محذور الأصل المثبت، إذ الشرطية وإن لم تكن مجعولة بالاستقلال إلا أنها مجعولة بالتبع، وذلك كاف في صحة جريان الاستصحاب إذ المجعول بالتبع قابل للرفع

(١) لعلّ العبارة الموهمة لذلك قوله فَيُنْتِجُ: (وكذا الكلام في غير السبب، فإن شرطية الطهارة للصلاة ليست مجعولة بجعل مغاير لإنشاء وجوب الصلاة الواقعة حال الطهارة...). الرسائل: ٣٥٠.

والوضع شرعاً ولو من خلال رفع ووضع منشأ انتزاعه، أعني الأمر بالكل.^(١)

النقطة الثالثة: لا مانع في استصحاب عدم المنع لإثبات البراءة: هذا كله في النقطة الثانية.

وأما النقطة الثالثة فحاصل ما ذكره فيها أن البراءة عن حرمة التدخين مثلاً تارة تثبت بواسطة قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾^(٢)، وأخرى بمثل حديث الرفع، وثالثة بواسطة الاستصحاب، وذلك بأن يقال هكذا: إني قبل أن أبلغ مثلاً لم يجعل في حقي حرمة التدخين فإذا بلغت وشككت استصحب عدم جعل التحريم الثابت سابقاً، إن هذا معناه أن البراءة يمكن إثباتها من خلال الاستصحاب.

وقد أشكل الشيخ الأعظم في الرسائل أننا إذا أردنا استصحاب عدم التحريم لإثبات البراءة فلا بدَّ وأن نفترض حصول القطع بعدم العقاب، إذ لو كنّا

(١) يمكن أن يعلق على هذا الموضع بما يلي:

١ - إن ذكر مضمون هذه النقطة في مبحث الأصل المثبت أمر لا وجه له، إذ لازم الإشكال المذكور فيها هو عدم جريان استصحاب بقاء طهارة الثوب مثلاً من جهة أنه لا أثر شرعي يترتب على ذلك، وذلك أجنبي عن مسألة الأصل المثبت.

٢ - إن جواب الشيخ المصنف بأنه يترتب على استصحاب طهارة الثوب بقاء الشرطية قابل للمناقشة، فإن بقاء الشرطية متفرع على بقاء الدليل الدال عليها، وليس متفرعاً على بقاء طهارة الثوب، وهو شيء واضح جداً، والصحيح أن استصحاب طهارة الثوب يجري من جهة أنه يترتب عليه جواز الدخول في الصلاة الذي هو أثر شرعي، وقد رتب الإمام عليه السلام في صحيحة زرارة الثانية الاستصحاب المذكور ورتب عليه جواز الدخول في الصلاة أو الاستمرار فيها.

(٢) الطلاق: ٧.

نحتمل ثبوته رغم جريان الاستصحاب فنحتاج آنذاك لأجل التأمين منه إلى إجراء قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ومن الواضح أن القاعدة المذكورة تكفي وحدها لإثبات البراءة بلا حاجة إلى إجراء الاستصحاب المذكور، ولا طريق للتخلص من هذا الإشكال إلا بأن نقول: إننا نجري الاستصحاب من دون تطبيق القاعدة المذكورة، وذلك بأن يدعى أن الاستصحاب المذكور إذا جرى فالعقل آنذاك سوف يحكم بعدم استحقاق المكلف للعقاب، ولكن من الواضح أن هذا أصل مثبت، لأنه بجريان الاستصحاب رتبنا لازماً عقلياً، وكل أصل من هذا القبيل هو أصل مثبت.

إذن نحن عند إجراء الاستصحاب حيث نحتمل بقاء العقاب فنحتاج إما إلى ضم البراءة العقلية أو ضم اللازم العقلي المتقدم، وعلى كلا التقديرين يلزم الإشكال.^(١)

وفي مقام دفع هذا الإشكال ذكر الشيخ المصنف أن هناك طريقين للجواب وهما:

١ _ إنه يكفي لصحة الاستصحاب المذكور كون المستصحب شيئاً مرتبطاً بالشارع، فإن أمر التحريم بيده فيمكنه رفعه ويمكنه إثباته، نعم عدم التحريم ليس بحكم، بل هو نفي للحكم، لكن من الواضح أنه لا يشترط في صحة الاستصحاب كون المستصحب حكماً، بل المهم أن يكون أمر رفعه ووضع به يد الشرع وإن لم يسم حكماً.

٢ _ نفرض أن هذا المقدار لا يكفي، ولكن بإمكاننا أن نجيب ونقول: إنه يكفي لصحة جريان الاستصحاب المذكور حكم العقل بعدم

(١) هذا المطلب قد ذكر مضمونه في الرسائل: ٢٠٤.

استحقاق المكلف للعقاب. ودعوى أن ذلك لازم عقلي دعوى صحيحة ولكنه لا توجب كون الأصل مثبتاً، لأن اللازم المذكور هو لازم للمستصحب أعم من وجوده الواقعي أو وجوده التعبدي الاستصحابي، وكل لازم هو من هذا القبيل قد تقدّم ويأتي في التنبيه التاسع إن شاء الله تعالى عدم كونه أصلاً مثبتاً، وإنما محذور الأصل المثبت يلزم فيما لو فرض أن اللازم لازم للمستصحب بوجوده الواقعي دون وجوده الأعم.^(١)

توضيح المتن:

بين أن يكون مترتباً عليه بلا وساطة شيء: كما هو الحال في المثال الأول.

أو بواسطة عنوان كلي: هذا إشارة إلى المثال الثالث والرابع معاً، فإن هذا المقدار جامع بينهما وأشار إلى المثال الثالث بخصوصه بقوله: كان منتزِعاً عن مرتبة ذاته، وأشار إلى المثال الرابع بقوله: أو بملاحظة بعض عوارضه مما هو خارج المحمول. ويحمل عليه: أي على المستصحب.

بالحمل الشائع ويتحد معه وجوداً: العطف بينهما تفسيري، فإن الحمل الشائع عبارة أخرى عن الاتحاد بين الشيئين خارجاً.

(١) يمكن أن يعلّق ويقال: إن الشيخ الأعظم لم يدّع أن عدم التحريم هو عدم حكم وليس حكماً مجعولاً ليجري استصحابه، كيف وهو قد صرح بنفسه بعدم الفرق من هذه الناحية، وإنما يدّعي أن المهم هو تحصيل القطع بعدم العقاب، وباستصحاب عدم التحريم لا يحصل القطع ويتعيّن الاستعانة آنذاك بقاعدة قبح العقاب فيعود الإشكال، هذا هو مدعاه، ومعه يتعيّن أن نردّ عليه بالجواب الثاني ولا معنى لذكر الجواب الأول، ولعلّه إلى هذا أشار الشيخ المصنف بالأمر بالتأمل.

كان منتزعا: أي سواء كان منتزعا.
بعض عوارضه: أي عوارض المستصحب، من قبيل الغصية.
لا بالضميمة: كما في المثال الخامس.
فإن الأثر في الصورتين: تعليل لقوله: لا تفاوت. وضمير له يرجع إلى المستصحب.
حيث لا يكون بحذاء ذلك الكلي في الخارج سواء: هذه الجملة معترضة ينبغي وضعها بين شريطين. وضمير سواء يرجع إلى المستصحب، أي شيء سوى المستصحب.
لا لغيره: عطف على قوله: (له) أي فإن الأثر في الصورتين إنما يكون للمستصحب لا لغيره.
مما كان مبائنا: كما في المثال الثاني. وضمير معه يرجع إلى المستصحب.
أو من أعراضه: إشارة إلى المثال الخامس.
كسواده مثلاً أو بياضه: أي المستصحب.
وذلك لأن الطبيعي: تعليل لقوله: فإن الأثر...
كما توهم: يعني الشيخ الأعظم.
وكذا لا تفاوت: هذا إشارة إلى النقطة الثانية، وما سبق كان إشارة إلى النقطة الأولى.
في الأثر المستصحب: هذا في استصحاب الحكم، وقوله: أو المترتب عليه إشارة إلى استصحاب الموضوع.
كالتكليف: أي كالأحكام التكليفية الخمسة.
وبعض أنحاء الوضع: يعني النحو الثالث.
أو بمنشأ انتزاعه: عطف على بنفسه. وضمير انتزاعه يرجع إلى الأثر.

كبعض أنحاء: أي الوضع.

كما ربما توهم: ذكرنا أنه قد توهم ذلك عبارة الشيخ الأعظم.

فافهم: قد تقدّم وجهه.

وكذا لا تفاوت: هذا إشارة إلى النقطة الثالثة.

بما في الرسالة: أي رسالة الأصول العلمية، فإن كتاب الرسائل هو

مجموع رسالات، أي رسالة في القطع، ورسالة في الظن، ورسالة في الأصول العملية.

فإن عدم استحقاق العقوبة: هذا تعليل لقوله: فلا وجه...

ثم إن قوله: (فإن عدم استحقاق العقوبة وإن كان غير مجعول)

يمكن الاستغناء عنه، ولا حاجة إليه، وتصير العبارة هكذا: فإنه لا حاجة

إلى ترتيب أثر مجعول في استصحاب عدم المنع. وهذا إشارة إلى

الجواب الأول وإنه لا يلزم في المستصحب أن يكون أمراً مجعولاً، بل

يكفي أن يكون نفي شيء مجعول. وأما قوله: (وترتب عدم

الاستحقاق...) فهو إشارة إلى الجواب الثاني.

فتأمل: قد تقدّم وجهه.

خلاصة البحث:

إنه في الأمثلة الخمسة المتقدمة لا يلزم محذور الأصل المثبت في

المثال الثالث والرابع لأجل الاتحاد، وإنما يلزم في المثال الخامس.

واستصحاب بقاء الشرط لإثبات بقاء الشرطية جارٍ دون محذور، فإن

الشرطية وإن لم تكن مجعولة بالاستقلال ولكن يكفي كونها مجعولة بالتبع.

واستصحاب عدم المنع يجري لإثبات البراءة لجوابين.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الثامن:

١ _ لا تفاوت في الأثر المترتب على المستصحب بين أن يكون مرتباً عليه بلا واسطة أو بواسطة عنوان كلي متحد معه وجوداً سواء أكان منتزعاً من مرتبة ذاته أم بملاحظة العارض الخارج المحمول، فإن الأثر في الصورتين يكون له حقيقة لا لغيره، حيث لا يوجد في الخارج بحذاء ذلك الكلي شيء سواه، إذ الطبيعي يوجد بوجود فرد، كما أن العرضي _ كالملكية والغصبية ونحوهما _ لا وجود له إلا بوجود منشأ انتزاعه، فالفرد أو منشأ الانتزاع في الخارج هو عين ما رتب عليه الأثر لا شيء آخر، فاستصحابه لترتيبه ليس بمثبت كما توهم، وإنما يلزم ذلك لو كانت الوسطة مبائنة أو من المحمول بالضميمة كسواده أو بياضه مثلاً...

٢ _ وكذا لا تفاوت في الأثر بين أن يكون مجعولاً بنفسه أو بمنشأ انتزاعه، كالجزئية والشرطية، فإنه أيضاً مما تناله يد الجعل شرعاً ويكون أمره بيد الشارع وضعاً ورفعاً ولو بوضع ورفع منشأ انتزاعه، وعلى هذا ليس استصحاب الشرط أو المانع لترتيب الشرطية أو المانعية مثبتاً بتوهم أنهما ليسا من الآثار الشرعية بل من الأمور الانتزاعية فافهم.

٣ _ وكذا لا تفاوت بين أن يكون المستصحب _ أو المترتب _ ثبوت الأثر أو عدمه، ضرورة أن أمر النفي كالثبوت بيد الشارع، وعدم إطلاق الحكم عليه غير ضائر بعد صدق نقض اليقين بالشك برفع اليد عنه.

وعليه فلا إشكال في الاستدلال على البراءة باستصحاب عدم المنع، بدعوى أن عدم استحقاق العقاب ليس لازماً شرعياً، إذ يرده عدم الحاجة إلى ترتيب أثر مجعول في استصحاب عدم المنع. وترتب عدم الاستحقاق مع كونه عقلياً على استصحابه إنما هو لكونه لازم مطلق عدم المنع ولو في الظاهر فتأمل.

قوله ﷺ:

«التاسع: إنه لا يذهب عليك...، إلى قوله:

العاشر»^(١).

التنبيه التاسع: مطلب آخر يرتبط بالأصل المثبت:

مضمون هذا التنبيه قد تقدمت الإشارة إليه سابقاً، وحاصله: أنه حينما قلنا بعدم ثبوت اللوازم العقلية بإجراء الاستصحاب فالمقصود ما إذا كانت تلك اللوازم لوازم للمستصحب بوجوده الواقعي دون ما إذا كانت لوازم له بوجوده الأعم من الواقعي والتعبدى وإلا فيلزم أن تثبت، لتحقيق موضوعها بالوجدان، وليس بالتعبد حتى يقال: إن التعبد بشيء لا يلزم التعبد بلوازمه. أما كيف يصير موضوعها ثابتاً بالوجدان؟ ذلك باعتبار أن المقصود من الوجود التعبدى عبارة أخرى عن الاستصحاب، ومن المعلوم أن جريان الاستصحاب حيث إنه وجداني فيكون موضوع تلك اللوازم ثابتاً بالوجدان.

وهذا المطلب لا يختص باللوازم العقلية، بل يعم الأحكام الشرعية الثابتة بواسطة اللوازم العقلية، كوجوب التصديق المترتب على وجوب الإطاعة مثلاً _ كما لو نذر المكلف التصديق على تقدير وجوب إطاعة الحكم بوجوب الجمعة _ فإنه باستصحاب الحكم بوجوب الجمعة مثلاً يثبت حكم العقل بوجوب الإطاعة، وبثبوته يثبت وجوب التصديق.

(١) الدرس ٣٨٣: (٢٨/ ذي القعدة / ١٤٢٧هـ).

ولك أن تقول: كما لو شهد خبر الثقة ببقاء وجوب الجمعة يلزم إطاعة الوجوب المذكور عقلاً كذلك لو ثبت بقاءه بالاستصحاب، فإن العقل يحكم بوجوب الإطاعة، ولا يكون ذلك من الأصل المثبت، لأن اللازم المذكور لازم لبقاء الوجوب بوجوده الأعم من الواقعي والتعدي.^(١)

توضيح المتن:

إن عدم ترتب الأثر الغير: أي إن عدم ترتب الأثر العقلي والأثر الشرعي يختص بما إذا كان الأثر العقلي أثراً للمستصحب بوجوده الواقعي، كنمو اللحية الذي هو أثر لبقاء الحياة واقعاً.

بواسطة غيره: أي بواسطة غير الأثر الشرعي. وقد فسر الغير بقوله: من العادي أو العقلي. وقوله: بالاستصحاب متعلق بقوله: عدم ترتب.

إلى ما للمستصحب واقعاً: كلمة ما هي بمعنى الآثار.

فلا يكاد يثبت به: هذا تفريع على ما إذا كان الأثر ثابتاً للمستصحب بوجوده الواقعي. والتقدير: فلا يثبت بالاستصحاب من آثار المستصحب إلا أثره الشرعي أو ما كان بواسطة شرعية كاستصحاب طهارة الماء الذي يترتب عليه طهارة الثوب المغسول به التي يترتب عليها جواز الصلاة فيه.

(١) نلفت النظر إلى أن مضمون التنبيه المذكور واضح ولا يحتاج إلى تطويل ولا إلى تعقيد، ولكنه ابتلى بِتَكْثُرِ الألفاظ وبتعقيدها، ولا وجه لما يقال من أن كتاب كفاية الأصول مبني على الاختصار، كلا، بل إنه في كثير من مواضعه مبني على الاكتثار والتطويل الممل، وكان بإمكانه أن يقول هكذا: إن عدم ترتيب الأثر غير الشرعي يختص بما إذا كان أثراً للشيء بوجوده الواقعي دون الأعم منه ومن التعدي، وإلا كان موضوعه ثابتاً بالوجدان، وعلى هذا لا إشكال في استصحاب الوجوب مثلاً لترتيب وجوب الإطاعة عقلاً أو نحوه.

حسبما عرفت فيما مر: أي في مبحث الأصل المثبت في التنبيه السابع.

لا بالنسبة إلى ما كان: عطف على بالنسبة، أي إن عدم ثبوت الآثار غير الشرعية هو بالنسبة إلى الآثار التي هي للمستصحب واقعاً لا بالنسبة إلى ما كان للأثر الشرعي مطلقاً. ثم إنه حيث عبّر في المعطوف عليه بالمستصحب واقعاً فمن المناسب التعبير في المعطوف بكلمة المستصحب أيضاً، أي إن المناسب هكذا: هو بالنسبة إلى ما للمستصحب واقعاً لا ما كان للمستصحب مطلقاً. ثم إنه بعد فرض العبارة كما هي عليه الآن فكيف يكون معناها؟ إن المعنى هكذا: لا بالنسبة إلى الأثر العقلي الذي يكون أثراً للأثر الشرعي مطلقاً، كوجوب الإطاعة عقلاً الذي هو أثر عقلي ثابت للوجوب مطلقاً أي سواء أكان ثابتاً بالقطع أم بالأمانة أم بالتعبد الاستصحابي.

كان بخطاب: تفسير للإطلاق.

فإن آثاره: أي آثار الوجوب أو آثار الأثر الشرعي الذي هو عبارة أخرى عن الوجوب في مثالنا. ثم إن مثال الأثر العقلي للوجوب هو وجوب الإطاعة عقلاً، ومثال الأثر الشرعي له هو وجوب المقدمة شرعاً بناءً على وجوب المقدمة شرعاً.

ولو بأن يستصحب: هذا بيان للفرد الخفي، أي إن الآثار العقلية وغيرها تترتب على الوجوب إذا فرض أنه المستصحب أو فرض أنه أثر للمستصحب، والأول يكون في استصحاب الحكم، والثاني يكون في استصحاب الموضوع.

وذلك لتحقق: تعليل لقوله: تترتب عليه، أي إنه ثبتت الآثار العقلية والشرعية للوجوب عند استصحابه لتحقيق موضوع تلك الآثار حقيقة حين جريان الاستصحاب.

فما للوجوب: بهذا يريد توضيح تلك العبارة المعقدة من خلال المثال.

خلاصة البحث:

إن الآثار غير الشرعية إنما لا تثبت بالاستصحاب لو كانت آثاراً للمستصحب بوجوده الواقعي، وأما إذا كانت آثاراً له بوجوده الأعم فتثبت لتحقيق موضوعها بالوجدان لا بالتعبد حتى يقال: إن التعبد بشيء لا يستلزم التعبد بلوازمه.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

التاسع:

لا يذهب عليك أن عدم ترتب الآثار غير الشرعية بالاستصحاب يختص بها لو كانت آثاراً للمستصحب واقعاً دون ما إذا كانت آثاراً له بوجوده المطلق، فإنها تترتب لتحقيق موضوعها به حقيقة، فوجوب الموافقة عقلاً يترتب على الوجوب الثابت بالاستصحاب كما يترتب على الوجوب الثابت بغيره.

* * *

قوله ﷺ:

«العاشر أنه قد ظهر...، إلى قوله: وإن لوحظ
بالإضافة إلى حادث آخر...»^(١)

التنبيه العاشر: اعتبار كون المستصحب أو حكمه شرعياً:

حاصل هذا التنبيه أنه قد تقدمت الإشارة أكثر من مرة إلى أن
شرط جريان الاستصحاب كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً
لحكم شرعي،^(٢) فاستصحاب وجوب الجمعة مثلاً إلى زمن الغيبة
استصحاب لحكم شرعي، بينما استصحاب عدالة زيد مثلاً هو
استصحاب للعدالة التي هي موضوع لجواز الاقتداء به.

إنه يلزم في الاستصحاب أحد الأمرين المذكورين وإلا كان التعبد بالبقاء
لغواً لا يليق بالشارع، كالنملة التي هي على السطح مثلاً إذا عبدنا الشارع ببقائها
على قيد الحياة، إن ذلك لغو، لعدم كون حياتها حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم
شرعي. إذن شرط جريان الاستصحاب كون المستصحب حكماً شرعياً أو
موضوعاً لحكم شرعي. وبتوضيح هذا القول نطرح السؤالين التاليين:

(١) الدرس ٣٨٤: (٢/ ذي الحجة / ١٤٢٧هـ).

(٢) لعل أول مرة أشار إلى ذلك الشيخ المصنف بشكل صريح هو في بداية
الاستصحاب، حيث قال ﷺ ما نصه: (ولا يخفى أن عباراتهم في تعريفه وإن
كانت شتى إلا أنها تشير إلى مفهوم واحد ومعنى فارد، وهو الحكم ببقاء حكم
أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه ...).

١_ إذا كان المستصحب حكماً شرعياً فهل يلزم أن يكون حكماً شرعياً في مرحلة الشكّ والبقاء فقط أو يلزم أن يكون كذلك في مرحلة اليقين أيضاً؟

٢_ إذا كان المستصحب موضوعاً لحكم شرعي فهل يلزم أن يكون مما يترتب عليه الأثر في مرحلة البقاء فقط أو يلزم ذلك في مرحلة الحدوث وتعلق اليقين أيضاً؟ أجاب مفتي عن كلا السؤالين بكفاية كون المستصحب حكماً أو موضوعاً للحكم في مرحلة البقاء ولا يلزم أن يكون كذلك في مرحلة الحدوث.

والوجه في ذلك: أن التعبد في باب الاستصحاب هو في مرحلة البقاء وليس في مرحلة الحدوث فأقصى ما يلزم هو أن يكون المستصحب حكماً شرعياً في مرحلة البقاء فقط، وهكذا يلزم أن يكون موضوعاً للأثر الشرعي في مرحلة البقاء فقط دون مرحلة اليقين والحدوث.

ولك أن تقول: إن عنوان نقض اليقين بالشكّ يصدق حتى مع فرض عدم صدق الحكم أو عدم صدق الموضوع للحكم في مرحلة الحدوث، وما دام الأمر كذلك فالاستصحاب يجري.

إذن قولنا: (يلزم في باب الاستصحاب أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي) قد يتوهم منه اعتبار ذلك في مرحلة الحدوث والبقاء وليس في مرحلة البقاء فقط، ولكنه توهم غير صحيح.

ونبقى بحاجة إلى ذكر مثال للحكم الذي ليس هو حكماً في مرحلة الحدوث ولكنه حكم في مرحلة البقاء، وهكذا نحتاج إلى مثال آخر للموضوع الذي هو ليس موضوعاً للحكم في مرحلة الحدوث ولكنه موضوع له في مرحلة البقاء.

أما مثال ما يكون حكماً في مرحلة البقاء دون الحدوث فهو

كاستصحاب عدم تحريم التدخين قبل الشريعة الإسلامية لإثبات البراءة في زمان الشك، أعني في زماننا الذي هو ما بعد مجيء الإسلام، إن عدم التحريم سابقاً ليس حكماً شرعياً، إذ لا شرع ولا شريعة قبل الإسلام كي يصدق عنوان الحكم الشرعي على عدم التحريم سابقاً، وهذا بخلاف ما بعد مجيء الإسلام، أعني في زماننا هذا فإنه يصدق عليه عنوان الحكم المجعول، فإن نفي الحكم كإثباته، فكما أن إثباته حكم مجعول كذلك نفيه حكم مجعول لفرض مجيء الشريعة التي تثبت الأحكام وتشريعها.^(١)

وأما مثال الموضوع للحكم الشرعي فهو كما لو فرض أن زيداً كان مجتهداً في الزمان السابق بنحو اليقين ولكنه كان يوجد مانع من جواز تقليده، كما لو فرض عدم إحراز عدالته، ثم بعد فترة أحرزنا عدالته، يعني أحرزنا زوال المانع ولكن شككنا في بقاء اجتهاده إنه يمكن استصحاب اجتهاده، وبالتالي يثبت جواز تقليده رغم أنه سابقاً لم يكن لاجتهاده أثر، أي لا يترتب عليه جواز التقليد لفرض عدم عدالته سابقاً.

(١) يمكن أن يعلق في هذا الموضوع بالتعليقين التاليين:

١ - إن إمكان جعل الشارع لعدم التحريم لا يعني أنه سوف يصير حكماً بل يبقى هو عدم الحكم. نعم نبقى نؤكد أنه يمكن للشارع أن يجعل عدم التحريم، وبذلك يصير أمراً مجعولاً، إلا أن مجرد الإمكان لا يساوق الوقوع، أي لا يدل على أن عدم التحريم أمر مجعول بالفعل من قبل الشارع.

٢ - إن هذا ينافي ما تقدم منه في التنبيه السابق، حيث ذكر أن عدم التحريم لا يطلق عليه عنوان الحكم. وكان المناسب للشيخ المصنف إنكار كبرى أن المستصحب يلزم أن يكون حكماً أو موضوعاً لحكم، بل يكفي أن يكون أمر الشيء رفعاً ووضعاً بيد الشرع سواء سمي بالحكم أم لا.

التنبية الحادي عشر: الشك في التقدم والتأخر:

هذا التنبية يتعرّض إلى حالة الشك في تقدّم حدوث شيء وتأخره. وحاصل ذلك: أن موضوع الحكم تارة يشك في أصل تحققه، وأخرى يجزم بتحقيقه ولكن يشك في تقدّم حدوثه وتأخره، فمثلاً دخول الفجر موضوع لحرمة تناول الطعام فإذا شك في أصل حدوثه بنى على عدمه وجاز تناول الطعام، أما إذا علم بحدوثه ولكن شك في تقدّم حدوثه وتأخره _ لترتب بعض الآثار على ذلك فرضاً _ فيجري استصحاب عدم حصول التقدّم، أي عدم تحقق الحدوث في الفترة المشكوكة المتقدمة، ولكن لا يترتب على ذلك عنوان التأخر، فلو فرض وجود أثر شرعي يترتب على تأخر طلوع الفجر عن الفترة المشكوكة فلا يثبت الأثر المذكور بذلك، لأن غاية ما يثبت استصحاب عدم التقدم هو عدم حصول الشيء في الفترة المتقدمة وأما حصوله في الفترة المتأخرة فهو لازم عقلي لا يثبت إلا بناءً على حجية الأصل المثبت. إذن استصحاب عدم التقدم يجري ولكن لا يثبت به عنوان التأخر.

وهكذا الحال بالنسبة إلى عنوان الحدوث، فلو فرض وجود حكم شرعي مترتب على عنوان الحدوث في الزمن المتأخر فإنه باستصحاب عدم التقدم لا يثبت العنوان المذكور لأنه عنوان وجودي لازم عقلاً لعدم التقدم فلا يثبت إلا بناءً على حجية الأصل المثبت. نعم لو بني على أن عنوان الحدوث ليس عنواناً بسيطاً وإنما هو عنوان مركّب من جزئين، أي هو مركّب من تحقق الشيء فعلاً + عدم تقدّمه فيمكن آنذاك إحرازه من خلال ضمّ الوجدان إلى الأصل، فيقال: إن الشيء متحقق بالفعل _ يعني الآن _ جزمًا، وعدم تقدّمه محرز بالاستصحاب،

وبضمّ الوجدان إلى الأصل يحرز تحقق كلا الجزئين، وبالتالي يحرز تحقق عنوان الحدوث، ولكن هذا كما قلنا مبني على كون الحدوث عنواناً مركباً، أما إذا بني على أنه عنوان بسيط منتزع من الجزئين المذكورين فلا يمكن ثبوته إلا بالأصل المثبت. هذا كله إذا كان الشك في التقدم والتأخر بلحاظ عمود الزمان، وأما إذا كان بلحاظ حادث آخر فيأتي بيانه إن شاء الله تعالى. إذن اتضح لحدّ الآن أنه متى ما شك في أصل تحقق شيء فيبنى على عدم تحققه تمسكاً بالاستصحاب، وأما إذا جزم بتحقيقه وشك في تقدمه وتأخره فتارة يكون الشك في التقدم والتأخر بلحاظ عمود الزمان، وأخرى يكون بلحاظ حادث آخر.

فإن كان الشك في التقدم والتأخر بلحاظ عمود الزمان فيجري الاستصحاب أيضاً لنفي التقدم ولكن لا يثبت بذلك التأخر، كما لا يثبت بذلك عنوان الحدوث إلا بناءً على كونه مركباً من جزئين.

وينبغي أن يكون واضحاً أنه حينما نقول: إن عنوان التأخر والحدوث لا يثبتان إلا بناءً على حجية الأصل المثبت فالمقصود ما إذا لم تكن الواسطة خفية، وأما إذا كانت خفية أو فرض أنه لا يمكن التفكيك بين التعبدين – أي بين التعبد بعدم التقدم والتعبد بالتأخر والحدوث – فيثبت بذلك عنوان التأخر والحدوث، لما تقدّم سابقاً من حجية الأصل المثبت في حالة خفاء الواسطة أو عدم إمكان التفكيك بين التعبدين.

توضيح المتن:

إنه قد ظهر مما مر: ذكرنا أنه قد تقدّم ذلك بشكل صريح في

بداية الاستصحاب.

أو ذا حكم كذلك: يعني شرعياً.

ثبوتاً: أي حدوثاً. وكلما تكررت الكلمة المذكورة فالمقصود منها ذلك.
 في الأزل: أي في القدم قبل الإسلام.
 فيما لا يزال: يعني في مرحلة البقاء.
 لما عرفت: أي في التنبيه السابق، ولكن قد عرفنا العكس تماماً.
 وذلك لصدق: تعليل لقوله: لكنه لا يخفى أنه لا بد أن يكون
 كذلك بقاء ولو لم يكن كذلك ثبوتاً.
 والعمل كما إذا قطع بارتفاعه يقيناً: عطف تفسير على رفع اليد عنه.
 ووضوح عدم دخل: عطف على صدق نقض اليقين.
 ثبوتاً فيه: أي في صدق نقض اليقين بالشك. وقوله: في تنزيلها
 يعني في تنزيل الحالة السابقة.
 من اعتبار كون المستصحب: متعلق بقوله: يتوهمه وليس بالغافل.
 لكونه بالنسبة إليها: أي آثار التأخر.
 ولا آثار حدوثه: عطف على قوله: لا آثار تأخره.
 نحو وجود خاص: أي هو عنوان بسيط منتزع من الجزئين وليس
 نفسها، فإن ذلك هو مقتضى الفهم العرفي.
 بناءً على أنه عبارة: أي الحدوث، ويحتمل إرجاع الضمير إلى كل
 من الحدوث والتأخر.

خلاصة البحث:

لا يشترط في صحة جريان الاستصحاب كون المستصحب حكماً
 في زمان اليقين أيضاً، بل يكفي كونه كذلك في زمان البقاء فقط،
 وهكذا بالنسبة إلى كونه موضوعاً لحكم فإنه يكفي كونه كذلك بقاء،
 والنكته في ذلك صدق نقض اليقين بالشك على كلا التقديرين.

ثم إن موضوع الحكم تارة يشك في أصل تحققه فيجري استصحاب عدم تحققه، وأخرى يعلم بتحقيقه ويشك في تقدمه وتأخره بلحاظ عمود الزمان فيجري استصحاب عدم تقدمه ولكن لا يثبت بذلك تأخره ولا حدوثه إلا بناءً على فكرة التركيب.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني: العاشر:

ظهر مما مرّ لزوم كون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم كذلك، لكنه لا يلزم أن يكون كذلك حدوثاً، بل يكفي أن يكون كذلك بقاء، فاستصحاب عدم التكليف وإن لم يكن حكماً مجعولاً في الأزل ولا ذا حكم إلا أنه حكم مجعول فيما لا يزال، لما عرفت من أن نفيه مجعول شرعاً كثبوته في الحال، وكذا استصحاب موضوع ليس له حكم حدوثاً أو ليس له حكم فعلي ولكنه له ذلك بقاء، لصدق النقض برفع اليد عنه، وعدم دخل ثبوت الأثر سابقاً في صحة التنزيل بقاء. فتوهم اعتبار الأثر سابقاً كما ربما الغافل يتوهمه من اعتبار كون المستصحب حكماً أو ذا حكم فاسد قطعاً.

الحادي عشر:

لا إشكال في الاستصحاب إذا شك في أصل تحقق حكم أو موضوع، وأما إذا كان الشك في تقدمه وتأخره. فإن لوحظ بالإضافة إلى أجزاء الزمان فكذا لا إشكال في استصحاب عدم تحققه في الزمان الأول وترتيب آثاره لا آثار تأخره لكونه مثبتاً _ إلا إذا فرض خفاء الواسطة أو عدم إمكان التفكيك في مقام التعبد _ ولا آثار حدوثه في الزمان الثاني، فإنه نحو وجود خاص. نعم بناءً على كونه مركباً من الوجود في الزمان اللاحق وعدم الوجود في السابق فبذلك الاستصحاب يثبت.

قوله ﷺ:

«وإن لوحظ بالإضافة إلى حادث آخر...، إلى قوله: وكذا فيما كان مترتباً على نفس». ^(١)

التقدم والتأخر بلحاظ حادث آخر:

ذكرنا فيما سبق أن الشك في التقدم والتأخر تارة يكون بلحاظ عمود الزمان، وأخرى بلحاظ حادث آخر. فإن كان بلحاظ عمود الزمان جرى استصحاب عدم التقدم ولكنه لا يثبت به التأخر أو الحدوث.

وأما إذا كان الشك بلحاظ حادث آخر فذلك هو الحالة المتداولة عادة في مقام الاستنباط، فمثلاً إذا كان الولد كافراً وأسلم قبل قسمة تركته والده الميت ورث كسائر الورثة، بخلاف ما إذا أسلم بعد القسمة فإنه لا يرث. وإذا جزمنا بأنه قد أسلم ولكن شككنا في أنه أسلم قبل القسمة أو بعدها فالشك في تقدم الإسلام وتأخره يكون بلحاظ القسمة وليس بلحاظ عمود الزمان. ومثال آخر على ذلك موت الوارث فإنه يلزم أن يكون قبل موت المورث، والشك في تقدمه وتأخره يكون شكاً بلحاظ حال موت المورث.

والأمثلة على هذا المنوال كثيرة. ^(٢)

والسؤال المطروح في هذا المجال هو أن الاستصحاب هل يجري في أحد الحادتين لإثبات وجوده أو عدم وجوده في زمان الحادث الآخر.

(١) الدرس ٣٨٥: (٢ ذي الحجة / ١٤٢٧هـ).

(٢) ولعل الشك في التقدم والتأخر بلحاظ عمود الزمان لا مثال واقعي له أو نادر.

وقبل أن نجيب عن السؤال المذكور نشير إلى توضيح المصطلحات، التالية: مفاد كان التامة والناقصة، ومفاد ليس التامة وليس الناقصة، والوجود المحمولي والوجود النعتي، والعدم المحمولي والعدم النعتي.

إنه في توضيح ذلك نقول: إذا لاحظنا وجود الشيء في حدّ نفسه _ كما لو لاحظنا وجود زيد، أو وجود القيام، أو وجود العلم، وهكذا _ فيصطلح عليه بمفاد كان التامة أو بالوجود المحمولي، وأما إذا لاحظنا ثبوت العلم لزيد الموجود مثلاً اصطلاح عليه بمفاد كان الناقصة أو بالوجود النعتي. هذا في جانب الوجود.

والأمر نفسه يجري في جانب العدم، فإذا لاحظنا عدم زيد، وعدم قيام زيد اصطلاح عليه بمفاد ليس التامة أو بالعدم المحمولي، وأما إذا لاحظنا العدم وصفاً للشيء الموجود _ كما إذا لاحظنا زيدا متصفاً بعدم العلم أو بعدم القيام _ فيصطلح عليه بالعدم النعتي أو بمفاد ليس الناقصة. وبتأضاح هذه المصطلحات نعود من جديد إلى السؤال المتقدم ونقول: هل يجري استصحاب أحد الحادثين إلى زمان الحادث الآخر؟

وفي الجواب نقول: إن الحادثين تارة يكونان مجهولين التاريخ، فهذا تاريخ حدوثه مجهول وذلك تاريخ حدوثه مجهول أيضاً، وأخرى يكون تاريخ أحدهما مجهولاً وتاريخ الآخر معلوماً ولا توجد حالة ثالثة، أعني حالة العلم بتاريخ كل واحد منهما، لأنه في مثلها لا يوجد شكّ ليتمكن جريان الاستصحاب.

الجهل بتاريخهما:

أما إذا كان تاريخ إسلام الولد مثلاً مجهولاً وتاريخ القسمة مجهولاً أيضاً فهناك صور أربع:

- ١_ إذ تارة يكون إرث الولد مترتباً شرعاً على تقدّم إسلامه على القسمة بنحو الوجود المحمولي المعبر عنه بمفاد كان التامة.
 - ٢_ وأخرى يكون مترتباً على الإسلام المتصف بالتقدّم بنحو الوجود النعتي المعبر عنه بمفاد كان الناقصة.
 - ٣_ وثالثة يكون مترتباً على عدم الوصف بنحو العدم المحمولي المعبر عنه بمفاد ليس التامة، كما في مثال إرث الوارث لو فرض ترتبه على عدم موت الوارث حين موت المورث.
 - ٤_ ورابعة يكون مترتباً على عدم الوصف بنحو العدم النعتي المعبر عنه بمفاد ليس الناقصة، كما لو فرض أن إرث الوارث مترتب على موت الوارث المتصف بالعدم حين موت المورث.^(١)
- هذه صور أربع في المقام، ونتعرض إلى كل واحدة بشكل مستقل.

الصورة الأولى:

أما إذا كان إرث الولد مترتباً على تقدّم إسلامه على القسمة فالمناسب جريان استصحاب عدم تقدّم الإسلام، إذ التقدّم وصف وجودي لم يكن متحققاً سابقاً جزمياً فإذا شكّ في تحقّقه استصحاب عدم تحقّقه، وحكم بنفي الإرث.

ولكن هذا يتمّ فيما إذا لم يترتب أثر آخر على عنوان التقدّم في جانب القسمة، أما إذا فرض أن تقدّم القسمة كان موضوعاً لعدم الإرث

(١) هناك كلام في أن العدم النعتي هل هو أمر معقول وممكن في حدّ نفسه أو لا، باعتبار أنه عدم ولا شيء في حدّ نفسه فكيف يكون وصفاً لشيء آخر؟ وهل اللا شيء يكون وصفاً؟ ثم إن بعض هذه الأقسام ربما يكون مجرد فرض لا مثال واقعي له في المجال الفقهي.

فيجري استصحاب عدم تقدّم القسمة، ويكون معارضاً لاستصحاب عدم تقدّم الإسلام، ولأجل تعارضهما لا يجري هذا ولا ذلك.^(١)

وهكذا يلزم أن نفترض عدم ترتّب أثر آخر على عنوان آخر من عناوين الإسلام، فلو فرض أن هناك أثراً آخر يترتب على تأخر الإسلام أو على تقارنه فاستصحاب عدم تقدّم الإسلام لا يجري لمعارضته باستصحاب عدم تأخر الإسلام أو عدم تقارنه.

إذن نحن حينما ذكرنا سابقاً أن استصحاب عدم تقدّم الإسلام يجري فالمقصود ما إذا لم يترتب أثر آخر على تقدّم القسمة ولم يترتب أثر آخر على تأخر الإسلام أو تقارنه وإلا لم يجر للمعارضة.

الصورة الثانية:

وأما الصورة الثانية التي يفترض فيها أن الارث مترتب على إسلام الولد المتصف بالتقدّم على القسمة فالمناسب عدم جريان الاستصحاب فيها، إذ لا يوجد زمان يكون إسلام الولد فيه متحققاً جزماً ونجزم باتصافه بالتقدّم ليجري استصحابه وهذه قضية سيّالة في جميع

(١) ينبغي الالتفات إلى أنه في حالة التعارض لا يجري شيء من الاستصحابين، فلا يجري هذا ولا يجري ذاك، لا أنه يجريان ثم يتساقطان كما قد يخطر إلى ذهن البعض، إنه تصوّر خاطئ، إذ من اللغو أن يعبّدنا الشرع بجريان هذا الاستصحاب وبجريان ذاك ثم يحكم بتساقطهما، بل المناسب عدم جريانهما من البداية، بمعنى أن دليل حجية الاستصحاب لا يشملهما رأساً، فهو لا يشمل هذا دون ذاك، لأنه بلا مرجّح، ولا يشملهما معاً، لأنه خلف تعارضهما فيلزم أن لا يشمل هذا ولا يشمل ذاك رأساً.

الوجودات النعتية، أي لا يجري فيها الاستصحاب لعدم وجود زمان يكون الموصوف فيه متحققاً ويجزم بتحقق الوصف ليستصحب.^(١)

الصورة الرابعة:

ونقدّم الكلام عن الصورة الرابعة قبل الثالثة، لأن الشيخ المصنف قد قدّمها في كلامه. والصورة الرابعة هي: أن يكون ارث الوارث مترتباً على موت الوارث المتصف بعدم حين موت المورث، والمناسب فيها نفس ما ذكرناه في الصورة الثانية، أي لا يجري فيها الاستصحاب، لعدم وجود زمان يكون فيه موت الوارث متحققاً ويجزم فيه باتصافه بعدم حين موت المورث.^(٢)

إذن الاستصحاب لا يجري في الوجودات النعتية ولا في الأعدام النعتية لنكتة واحدة، وهي عدم وجود زمان سابق يجزم فيه بوجود الموصوف ويجزم باتصافه بثبوت الوصف أو يجزم باتصافه بعدمه.

(١) يمكن أن يقال: إن الاتصاف بالتقدم وإن لم تكن له حالة سابقة متيقنة إلا أن عدم الاتصاف بالتقدم له حالة سابقة، فإنه قبل وجود الإسلام كما لم يكن نفس الإسلام موجوداً لم يكن اتصافه بالتقدم موجوداً، فبناءً على جريان استصحاب العدم الأزلي - كما يبنى عليه الشيخ المصنف - يجري استصحاب عدم الاتصاف بالتقدم، وبذلك ينفي الارث.

(٢) يمكن أن يقال بإمكان إجراء استصحاب عدم الاتصاف بعدم التقدم بالبيان المتقدم.

هذا ونستدرك ونقول: إنه يوجد في بعض نسخ الكفاية عبارة إضافية تشير إلى ذلك وترشد إلى إمكان إجراء الاستصحاب بالشكل المذكور، وسوف نشير إلى تلك العبارة فيما بعد إن شاء الله تعالى.

توضيح المتن:

وإن لوحظ بالإضافة إلى حادث آخر: هذا عدل لقوله: فإن لوحظ بالإضافة إلى أجزاء الزمان.

بعروض حكمين: كما إذا علم بطرو الطهارة والنجاسة على شيء واحد وشك في تقدم الطهارة حتى يكون الآن نجساً، أو تقدم النجاسة حتى يكون الآن طاهراً، فالشك هنا في التقدم والتأخر ليس شكاً بلحاظ عمود الزمان بل شك في تقدم الطهارة على النجاسة وبالعكس.

فإن كانا مجهولي التاريخ: هذا هو المقسم للصور الأربع، وعدله قوله: وأما لو علم بتاريخ أحدهما.

فتارة كان الأثر الشرعي: هذا إشارة إلى الصورة الأولى.

ولا له بنحو آخر: أي ولا لأحدهما بنحو آخر. وينبغي الالتفات إلى أنه لا بأس بثبوت أثر آخر لتأخر الإسلام فيجري استصحاب عدم تقدم الإسلام على القسمة واستصحاب عدم تأخره، وثبت بذلك المقارنة إلا إذا علم عدمها، فالمناسب أن يقول: ولا له بجميع الأنحاء لو علم عدم التقارن.

وأما إذا كان مترتباً على ما إذا كان متصفاً...: هذا إشارة إلى

الصورة الثانية.

لعدم اليقين السابق فيه: بل يوجد فيه اليقين السابق بلحاظ عدم الأزلي، حيث يوجد جزم بعدم الاتصاف بالتقدم قبل وجود الإسلام، وهو مُتَّبَعٌ يقبل بجريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية. ولكن كما قلنا توجد إضافة في بعض النسخ تشير إلى الاستصحاب المذكور، ومعه فلا إشكال.

وأخرى كان الأثر لعدم أحدهما: هذا معادل لقوله: فتارة كان الأثر

لوجود أحدهما.

ثم إن مثال ذلك على ما أشرنا هو عدم موت الوارث عند موت المورث، ولذلك صورتان، يذكر صورة مفاد ليس الناقصة أولاً التي هي الصورة الرابعة.

فيما كان الأثر المهم مترتباً على ثبوته: هذا كما قلنا إشارة أولاً إلى الصورة الرابعة. ثم إنه في هذا المورد توجد نسختان، إحداهما هكذا: فيما كان الأثر المهم مترتباً على ثبوته المتصف بالعدم في زمان حدوث الآخر، أي فيما كان الارث مترتباً على ثبوت موت الوارث المتصف بالعدم في زمان موت المورث.

هذه إحدى النسختين، والنسخة الأخرى هكذا: فيما كان الأثر المهم مترتباً على ثبوته للحدث بأن يكون الأثر للحدث المتصف بالعدم في زمان حدوث الآخر، والتقدير فيما كان الارث مترتباً على عدم موت الوارث، بأن يكون الارث مترتباً على موت الوارث المتصف بالعدم في زمان حدوث موت المورث، ولا إشكال في أن النسخة الأولى هي الأولى.

لعدم اليقين بحدوثه كذلك في الزمان: أي لعدم اليقين بحدوث موت الوارث المتصف بالعدم في زمان موت المورث، ولكن قلنا فيما سبق، وهنا نقول أيضاً بوجود اليقين بلحاظ العدم الأزلي.

ثم إنه هنا توجد زيادة في بعض النسخ بعد كلمة في زمان، وهي هكذا: بل قضية الاستصحاب عدم حدوثه كذلك كما لا يخفى. وبهذا يندفع ما أشرنا إليه.

خلاصة البحث:

إذا كان الشك في التقدّم والتأخّر بلحاظ حادث آخر فالكلام تارة في مجهولي التاريخ، وأخرى فيما إذا كان تاريخ أحدهما معلوماً.

فإذا كانا مجهولي التاريخ فهناك صور أربع يجري الاستصحاب في الأولى إذا لم يكن معارضاً، ولا يجري في الثانية والرابعة لنكتة واحدة، وهي عدم اليقين السابق في الوجودات النعتية والأعدام النعتية.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

وإن لوحظ بالإضافة إلى حادث آخر علم بحدوثه أيضاً وشك في تقدّم ذاك عليه وتأخره عنه، كما إذا علم بعروض حكّمين أو موت متوارثين وشك في المتقدّم والمتأخر منهما.

فإن كانا مجهولي التاريخ:

١ _ فتارة يكون الأثر الشرعي لتقدّم أحدهما أو تأخره أو تقارنه بنحو مفاد كان التامة لا للآخر ولا له بنحو آخر فيجري استصحاب عدمه بلا معارض، بخلاف ما إذا كان الأثر لوجود كل منهما كذلك أو لكل من أنحاء وجوده فإنه حينئذٍ لا يجري للمعارضة.

٢ _ وأخرى يكون مترتباً على التقدّم أو أحد ضديه بنحو مفاد كان الناقصة فلا يجري الاستصحاب لعدم اليقين السابق.

٣ _ وثالثة يكون مترتباً على أحدهما المتصف بالعدم في زمان حدوث الآخر فلا يجري أيضاً لما سبق.

قوله ﷺ :

«وكذا فيما كان مترتباً...، إلى قوله: وأما لو علم بتاريخ أحدهما...»^(١)

الصورة الثالثة:

وأما في الصورة الثالثة فالمفروض فيها أن الأثر مترتب على عدم المحمولي، كارتث الولد مثلاً إذا فرض ترتبه على عدم موته _ أو بتعبير آخر بقاءه حياً _ إلى حين موت الوالد، وهنا وقع الخلاف بين الشيخ الأعظم وبين الشيخ المصنف، فالأول يقول: إن الاستصحاب في حدّ نفسه قابل للجريان في كل طرف وإنما هو لا يجري لأجل المعارضة، بينما الثاني يقول: إنه لا يجري في حدّ نفسه، أي حتّى لو قطعنا النظر عن المعارضة.

والثمرة بينهما تظهر فيما إذا لم يمكن جريان الاستصحاب في أحد الطرفين لكونه مثبتاً، فإنه يجري في الطرف الآخر دون محذور على رأي الشيخ الأعظم ويترتب عليه الأثر، بينما هو لا يجري على رأي الشيخ المصنف.^(٢)

(١) الدرس ٣٨٦ و ٣٨٧: (٤ و ٥ / ذي الحجة / ١٤٢٧ هـ).

(٢) وإذا أردت مثلاً لعدم جريان أحدهما فيمكن أن نمثّل بمسألة الرهن، فلو فرض أن شخصاً رهن عيناً لدى آخر فلا يجوز له بيعها إلا بأذن المرتهن، فلو أذن جاز بيعها، ولو رجع عن إذنه لم يجز بيعها، ولكن لو فرض أنه أذن جزماً وفرض أن الراهن باع جزماً،

ولأجل أن يتضح المثال أكثر نقول: نفترض أننا عثرنا على الولد والوالد ميتين بسبب الغرق ونحوه، ولكن لا ندري هل هذا مات أولاً حتى يكون الثاني هو الوارث أو بالعكس حتى يثبت العكس؟ إنه في مثله يقول الشيخ الأعظم: إن الاستصحاب في كل من الطرفين قابل للجريان لوجود اليقين السابق والشكّ اللاحق، فيجري استصحاب عدم موت الولد إلى حين موت الأب فيرث الولد، وفي نفس الوقت حيث يمكن جريان استصحاب عدم موت الوالد إلى حين موت الولد فيرث الوالد، ولأجل المعارضة هما لا يجريان.^(١)

بينما يقول الشيخ المصنف: إن كل واحد من الاستصحابين لا يجري في حدّ نفسه.

أما ما هي النكته التي يستند إليها الشيخ المصنف في إثبات عدم جريان الاستصحاب في حدّ نفسه؟ إن ذلك يحتاج إلى بيان مقدّمة حاصلها: أنه إذا

⇒ ولكن شكّ هل تحقّق البيع قبل التراجع ليقع صحيحاً أو بعده ليقع فاسداً فيجري هنا استصحاب عدم التراجع - أو بالأحرى بقاء الإذن - إلى حين البيع فتثبت بذلك صحته، ولا يعارض باستصحاب عدم البيع إلى حين التراجع، فإن الفساد لا يترتب على عدم البيع وإنما يترتب على البيع المتحقّق بعد التراجع، ومن المعلوم أن استصحاب عدم البيع إلى حين التراجع لا يثبت تحقّق البيع بعد التراجع كي يثبت الفساد إلاّ بناءً على الملازمة والأصل المثبت. هذا مثال لعدم ترتّب الأثر على أحد الأصلين، وسنذكر مثلاً آخر فيما بعد إن شاء الله تعالى.

(١) والمعارضة إنما تثبت لدى الجزم بعدم التقارن.

ثم لا يخفى أن ما ذكره الفقهاء من ارث كل واحد منهما صاحبه ليس مبنياً على الاستصحابين المذكورين، كيف وهما لا يجريان بل للنص الخاص الوارد في الفرقى والمهدوم عليهم.

حصل لنا يقين بعدالة زيد في الساعة الأولى مثلاً، ثم حصل شك في الساعة الثالثة في بقاء العدالة فيلزم الحكم ببقائها، وإلا يلزم نقض اليقين بالشك، وهو منهي عنه، ولكن هذا يصح فيما إذا لم يحصل يقين بعدم عدالته في الساعة الثانية وإلا فلا يصدق نقض اليقين بالشك بعدم الحكم ببقاء العدالة في الساعة الثالثة، بل يصدق نقض اليقين باليقين.

وهذا مطلب واضح.

ونضيف إلى هذا مطلباً آخر، وهو أنه يلزم أيضاً أن لا يحتمل حصول الفاصل المذكور، إذ مع احتمال حصوله فلا يجزم بصدق نقض اليقين بالشك عند عدم الحكم ببقاء العدالة إلى الساعة الثالثة، بل يحتمل ذلك ويحتمل عدمه، وهذا معناه صيرورة المورد من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، وهو لا يجوز، نظير ما إذا قيل: أكرم كل عالم ورأينا شخصاً وشككنا هل هو عالم أو لا، فإنه لا يجوز التمسك بالعموم المذكور لإثبات وجوب اكرامه، فإن الحكم لا يثبت موضوع نفسه، أي لا يقول: إن هذا الشخص عالم أو لا، وإنما يقول: إن كان عالماً فيلزم اكرامه.

هذه هي المقدمة التي أردنا بيانها.

وباتضحاً نأخذ بتطبيقها على مقامنا ونقول: إنه في مثال موت الوارث والمورث توجد لدينا ثلاثة أوقات، ولنعبّر عنها بثلاث ساعات، ففي الساعة الأولى نتيقن بعدم موت هذا وعدم موت ذاك، فكلاهما حي، ثم في الساعة الثانية والثالثة نقطع إجمالاً بتحقق موت أحدهما، فإما هذا مات في الساعة الثانية فذاك مات في الساعة الثالثة أو بالعكس.

وعلى هذا الأساس لو أردنا استصحاب عدم موت الوارث من الساعة الأولى إلى زمان موت المورث فحيث إن الزمان المذكور يحتمل أن يكون هو

الساعة الثالثة فهذا معناه أنه سوف نسحب عدم موت الوارث من الساعة الأولى إلى الساعة الثالثة، ولازم هذا حصول موت الوارث في الساعة الثانية الذي هو معلوم الحصول بنحو العلم الإجمالي، وبناءً على هذا الاحتمال لا يجري الاستصحاب، لحصول الفاصل بين زمان اليقين والشك، وذلك الفاصل هو زمان اليقين بانتقاض المتيقن. نعم لو كان موت المورث واقعاً هو في الساعة الثانية فيحصل آنذاك الاتصال بين زمان اليقين وزمان الشك ويجري الاستصحاب، ولازم التردد المذكور عدم جريان الاستصحاب لأنه لا يجزم بحصول الاتصال، وبالتالي يوجب ذلك عدم إحراز صدق نقض اليقين بالشك لو لم يحكم ببقاء عدم موت الوارث إلى زمان موت المورث.

ثم إن الشيخ المصنف ذكر _ في مقام بيان نكتة عدم جريان الاستصحاب في حدّ نفسه _ عبارة مختصرة جداً ومجملّة جداً، وقد ذكر لها أكثر من تفسير، ونحن نذكر لها تفسيرين:

١ _ ما أشرنا إليه سابقاً، وهو أنه يعتبر في جريان الاستصحاب أن لا يفصل بين زمان اليقين والشك اليقين بانتقاض المتيقن، ويعتبر أيضاً عدم احتمال الفصل المذكور وإلا كان تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية.

٢ _ إن بعض روايات الاستصحاب عبرت بالفاء، حيث قالت، فشككت، وهي تدل على الاتصال، أي إنه يلزم اتصال زمان الشك بزمان اليقين، فإذا حصل فاصل فلا يجري الاستصحاب حتى إذا لم يكن _ الفاصل _ هو اليقين بموت الوارث بل كان نفس موت الوارث.

إذن الفارق بين التفسيرين هو أنه على التفسير الأول يكون الفاصل مضرراً إذا كان هو اليقين بموت الوارث بينما على التفسير الثاني يكون الفاصل مضرراً بنفسه ولو لم يكن هو اليقين بل نفس موت الوارث من دون يقين.

يبقى قد تسأل عن العبارة المجملة المختصرة التي ذكرها الشيخ المصنف والتي تحتمل التفسيرين المذكورين ما هي؟
إنها ما يلي: لا يجري الاستصحاب لعدم إحراز اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين.

إن عبائره الأولى توحى بالتفسير الأول بينما عبائره الأخرى المتأخرة توحى بالتفسير الثاني.

ولنعد إلى صلب الموضوع من جديد، إنه ذكره عليه السلام أن استصحاب عدم موت الوارث إلى زمان موت المورث لا يجري لعدم إحراز الاتصال بين الزمانين.^(١)

ثم أشكل على نفسه وقال:

لا يقال: إن كلا من الساعة الثانية والثالثة يصدق عليها زمان الشكّ في موت المورث، إذ يحتمل تحققه _ موت المورث _ في الساعة الثانية كما يحتمل تحققه في الساعة الثالثة، فمجموع الساعتين على هذا الأساس هو زمان الشكّ في موت المورث، وحيث إن هاتين الساعتين متصلتان بالساعة الأولى التي هي زمان اليقين بعدم موت الوارث فيلزم جريان الاستصحاب لاتصال زمان الشكّ بزمان اليقين.

فإنه يقال: إن المفروض أن الشكّ في التقدم والتأخر ليس هو بلحاظ عمود الزمان، بل هو بلحاظ الحادث الآخر، أي بلحاظ موت المورث، فيشكل في بقاء عدم موت الوارث إلى زمان موت المورث،

(١) وقد نقل السيد الخوئي في التنقيح ٥: ٩٨، إن أول من أثار شبهة الانفصال هو المرحوم الشيخ راضي عليه السلام أستاذ الشيخ الخراساني.

ومن المعلوم أنه _ زمان موت المورث _ لا ينطبق على كلتا الساعتين بل على إحدهما، وحيث يحتمل أنه الساعة الثالثة فيحصل الانفصال.^(١)

ثمّ بعد هذا ذكره رحمته: أنه بهذا اتضح أن الاستصحاب في كل طرف لا يجري لأجل المعارضة _ يعني كما ذكر شيخنا الأعظم _ بل لأنه غير قابل لذلك في حدّ نفسه، من جهة اختلال ركنه، وهو إحراز اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين.^(٢)

والثمرة بين الرأيين تظهر إذا لم تترتب ثمرة على أحد الاستصحابين، كما ذكرنا ذلك سابقاً.^(٣)

(١) هذا الإشكال والجواب هو الذي يتلائم أكثر مع التفسير الثاني، فإنه بناءً عليه يصح أن يقال: إن الاتصال بين الزمانين متحقّق بالبيان المذكور في لا يقال.

(٢) وبهذا اتضح أنه يعتبر في الاستصحاب ثلاثة أركان: اليقين السابق، والشكّ اللاحق، وصدق نقض اليقين بالشكّ.

(٣) قد ذكرنا سابقاً مثلاً للثمرة، ونذكر الآن مثلاً آخر لذلك، وهو ما لو فرض وجود أخوين، مات أحدهما قبل الآخر ولا نعرف المتقدم والمتأخر، ونفترض أن لأحدهما ولداً دون الآخر، إنه في مثل هذه الفرضية نستصحب حياة الأخ الذي له ولد إلى زمان موت الأخ الآخر، ويترتب على ذلك ارثه من أخيه، ولا يعارض ذلك باستصحاب حياة من لا ولد له، لعدم ترتّب ثمرة عليه، إذ الثمرة المتصورة هي ارثه من أخيه، ومن المعلوم أنه لا يرث منه بعد فرض وجود ولد له.

ثمّ إنه إذا تجلّى مقصود الشيخ المصنف واتضحت النكتة التي استند إليها لإثبات عدم جريان الاستصحاب في حدّ نفسه نأخذ الآن بالتعليق على ما أفاده رحمته. إنه ذكرنا تفسيرين لمقصوده، وكلاهما قابل للمناقشة.

أما التفسير الأول فباعتبار أن موت الوارث لو كان قد وقع في الساعة الثانية فلا يصدق عليه أنه مُيَقَّنٌ رغم وجود العلم الإجمالي، وبالتالي لا يكون المورد من موارد نقض اليقين باليقين بل يبقى هو من موارد نقض اليقين بالشكّ، والقضية وجدانية قبل أن

⇒ تحتاج إلى بيان وتوضيح، وكيف لا يصدق نقض اليقين بالشك والحال أنه **يُتَرَى** يسلم بجريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي، فلو فرض أن لدينا انائين، كانت حالتهما السابقة هي النجاسة مثلاً، ثم علمنا بطرو الطهارة على أحدهما ففي مثله هل يمكن جريان استصحاب النجاسة في كل واحد منهما بقطع النظر عن المعارضة؟ إنه سيأتي في أواخر مبحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى أن الشيخ المصنف يعترف بجريانه في كل واحد منها، نعم رفض الشيخ الأعظم ذلك، باعتبار لزوم المناقضة بين الصدر والذيل في روايات الاستصحاب، إلا أن هذا مطلب آخر، والمهم أن الشيخ المصنف يعترف بجريان الاستصحاب في كل واحد من الطرفين في حدّ نفسه رغم أننا نعلم إجمالاً بطرو الطهارة على أحدهما.

إذن وجود العلم الإجمالي لا يمنع من صدق نقض اليقين بالشك. ثم إنه ما معنى أن احتمال طرو اليقين الناقض بين الساعة الأولى والثالثة يمنع من جريان الاستصحاب لكون المورد آنذاك من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية؟ إن الصفات الوجدانية لا تقبل طرو الشك عليها، فلا معنى لأن يقول شخص: إني أشك في تحقق اليقين لي، أو أشك في تحقق الظن لي، أو أشك في تحقق الشك لي، أو شك في انتقاض اليقين بالشك، أنه لا معنى لكل ذلك، والأمر في واقعه يرجع إلى أنه عندي شك لا أكثر، وهذا يعني أنه لا معنى لاحتمال كون المورد هو من موارد نقض اليقين باليقين، كلا بل إن المورد إما أن يكون من موارد نقض اليقين باليقين جزماً أو ليس منها جزماً، ولا يتصور احتمال كونه منها. هذا كله بالنسبة إلى التفسير الأول.

وأما التفسير الثاني فباعتبار أن الفاء الواردة في بعض الأحاديث هي بمعنى الواو، ولا يحتمل أن الاتصال في حدّ نفسه أمر لازم ويمنع عدمه من جريان الاستصحاب وإلا يلزم أن لا يجري - الاستصحاب - في أكثر الموارد، فلو علم مثلاً بعدالة زيد في الساعة الأولى، وشك في بقائها في كلتا الساعتين: الثانية والثالثة فإنه لا إشكال في استصحاب بقائها إلى الساعة الثالثة رغم أنه يحتمل تبدل تلك العدالة السابقة إلى عدم العدالة في الساعة الثانية فيكون الفاصل بذلك متحققاً بين الساعة الأولى والثالثة، بل إن نفس الفاصل يلزم أن يكون مانعاً سواء فرض كونه هو عدم العدالة أو العدالة نفسها، وهل يحتمل أحد ذلك؟ إذن ما ذكره **يُتَرَى** من عدم إمكان جريان الاستصحاب في حدّ نفسه أمر مرفوض لبطلان كلا التفسيرين.

توضيح المتن:

وكذا فيما كان مترتباً على نفس عدمه: هذا إشارة إلى الصورة الثالثة التي يفترض فيها ترتب الارث مثلاً على عدم موت الوارث إلى حين موت المورث.

وتقدير العبارة: وكذا لا يجري الاستصحاب فيما إذا كان الأثر مترتباً على نفس عدم أحد الحادثين في زمان الحادث الآخر.

والتعبير بكلمة نفس في قوله: (على نفس عدمه) إشارة إلى ترتب الأثر على ذات العدم، أي العدم المحمولي وليس على اتصاف الموضوع بالعدم، أي ليس على اتصاف موت الوارث بالعدم حين موت المورث.

ثم إن قيد واقعاً راجع إلى الآخر، أي إن الأثر مترتب على عدم موت الوارث في الزمان الواقعي لموت المورث.

وإن كان على يقين منه: أي لا يجري استصحاب عدم موت الوارث رغم أنه يوجد يقين منه _ عدم موت الوارث _ في الساعة الأولى التي هي قبل الساعتين الثانية والثالثة اللتين يعلم إجمالاً بتحقق موت الوارث _ وهكذا موت المورث _ في إحداهما.

لعدم إحراز: هذه الفقرة إلى قوله: وبالجملية هي العبارة المهمة التي تبين نكتة عدم جريان الاستصحاب في حدّ نفسه وهي بيت القصيد. ويمكن اختصارها أكثر: لعدم إحراز الاتصال بين الزمانين.

ثم إن الهاء في كلمة شكه ويقينه يمكن الاستغناء عنها بحذفها، ولكن بعد أن كانت ثابتة فهي ترجع إلى عدم موت الوارث، أي لعدم إحراز اتصال زمان الشك في عدم موت الوارث بزمان اليقين بعدم موت الوارث.

وقوله: (وهو زمان حدوث الآخر) جملة معترضة تفسر لزمان الشك.

وقوله: (باتصال حدوثه) يعني: لاحتتمال انفصال زمان الشكّ عن زمان اليقين بحدوث موت الوارث في الساعة الثانية. وكان المناسب حذف كلمة اتصال، أي هكذا: لاحتتمال انفصاله عنه بحدوثه.

وبالجملة كان بعد ذاك الآن: هذا اللفّ والدوران في العبارة أمر لا داعي إليه. والمناسب: وبكلمة أخرى، والمقصود: أنه بعد الساعة الأولى التي هي قبل الساعتين توجد ساعتان يعلم بتحقق أحد الحادثين فيها. وإذا أردنا أن نتساير مع العبارة أكثر فالتقدير هكذا: كان بعد الساعة الأولى _ التي هي قبل زمان اليقين بحدوث أحد الحادثين في إحدى الساعتين _ ساعتان، إحداهما الساعة الثانية التي هي زمان حدوث أحد الحادثين، والساعة الثالثة التي هي زمان حدوث الحادث الآخر.

حدوث الآخر وثبوته: عطف الثبوت على الحدوث تفسيري.

وقوله: (الذي يكون طرفاً) وصف لحدوث الآخر وتوجد نسخة أخرى تشتمل على ظرفاً بدل طرفاً.

والمقصود: أن الآخر _ أعني موت المورث _ هو ظرف للشكّ في أن موت الوارث _ الذي يستصحب عدمه _ هل تحقق فيه أو تحقق قبله. والمقصود وإن كان واضحاً إلا أن الأنسب في صياغة التعبير ينبغي أن يكون هكذا: والآخر زمان حدوث الآخر الذي يكون طرفاً للشكّ في أنه هو الذي حدث قبلاً أو ذاك.

حيث لم يحرز معه كون رفع: العبارة إلى فقرة لا يقال تناسب مع التفسير الأوّل، ومن فقرة لا يقال تناسب مع التفسير الثاني.

مجموع الزمانين: أي الساعة الثانية والثالثة. والمقصود من ذلك

الآن هو الساعة الأولى، أي إن مجموع الساعتين متصل بالساعة الأولى، ويصدق على مجموع الساعتين أنه زمان الشك.

وقوله: في حدوثه، يعني حدوث موت الوارث.

وقوله: لاحتمال... يعني لاحتمال تأخر موت الوارث عن موت المورث واحتمال تقدمه فيصدق بالتالي على مجموع الساعتين أنه زمان الشك.

من عدم حدوث واحد منهما: أي لا هذا ولا ذاك.

حدوثه وثبوته: العطف تفسيري.

فانقذ أنه لا مورد: خلافاً للشيخ الأعظم.

لاختلال أركانه: المناسب: لاختلال ركنه، وهو صدق النقض.

كي يختص: يعني عدم الجريان.

خلاصة البحث:

وأما الصورة الثالثة _ وهي الصورة المهمة _ فاستصحاب عدم أحدهما إلى زمان الحادث الآخر لا يجري لعدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين. ويمكن تفسير ذلك بتفسيرين، تتلائم العبائر الأولى للشيخ المصنف مع التفسير الأول، بينما العبائر البعدية تتلائم مع التفسير الثاني.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

٤ _ ورابعة يكون مترتباً على عدم أحدهما في زمان حدوث الآخر، ولا يجري الاستصحاب فيها أيضاً، لأن المكلف وإن كان على يقين من عدم قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما إلا أنه لا يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين ويحتمل انفصاله عنه بحدوثه.

وبكلمة أخرى: يوجد بعد الزمان الأول _ الذي يتيقن فيه بعدمهما _ زمانان يتيقن بحدوث أحدهما في أحدهما والآخر في الآخر، وحيث يشك في أن أيهما المقدم وأيهما المؤخر فلا يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين فلا يجري الاستصحاب، لعدم إحراز كون رفع اليد عن اليقين بعدم حدوثه بهذا الشك من نقض اليقين بالشك.

لا يقال: لا شبهة في اتصال مجموع الزمانين بذلك الآن، وهو بتمامه زمان الشك، مثلاً إذا كان على يقين بعدمهما في ساعة، وصار على يقين من حدوث أحدهما بلا تعيين في ساعة أخرى وحدث الآخر في ساعة ثالثة كان زمان الشك في حدوث كل منهما تمام الساعتين لا خصوص إحداهما.

فإنه يقال: نعم ولكنه إذا كان بلحاظ إضافته إلى أجزاء الزمان والمفروض أنه بلحاظ إضافته إلى الآخر، وبهذا اللحاظ يكون زمان الشك خصوص ساعة ثبوت الآخر لا الساعتين.

فانقذح أنه لا مورد ههنا للاستصحاب لاختلال ركنه لا أنه مورد وعدم جريانه للمعارضة كي يختص بما كان الأثر لعدم كل في زمان الآخر وإلا كان الاستصحاب فيما له الأثر جارياً.

قوله ﷺ:

«وأما لو علم بتاريخ أحدهما...، إلى قوله:
الثاني عشر»^(١).

الجهل بتاريخ أحدهما:

ذكرنا سابقاً أن الحادثين اللذين يشكّ في تقدّم أحدهما بالقياس إلى الآخر تارة يكونان مجهولي التاريخ، وأخرى يكون تاريخ أحدهما مجهولاً وتاريخ الآخر معلوماً.

والكلام إلى الآن كان عن مجهولي التاريخ، وذكرنا أن في ذلك صوراً أربع، ومن الآن يقع الكلام عمّا إذا كان تاريخ أحدهما مجهولاً وتاريخ الآخر معلوماً، ونفس الصور الأربع السابقة تأتي هنا أيضاً، ونذكرها كما يلي:

١ _ أن يكون الأثر الشرعي مترتباً على عنوان التقدّم أو أحد ضديه، كما لو فرض أن الارث مثلاً كان مترتباً على تقدّم إسلام الولد على قسمة التركة. وفي مثله يجري استصحاب عدم التقدّم بالشرطين السابقين، أعني بشرط أن لا يترتب أثر آخر على تقدّم القسمة أو تقارنه لها وإلا حصل التعارض.

٢ _ أن يكون الأثر الشرعي مترتباً على الوجود النعتي، أعني الإسلام المتصف بالتقدّم.

٣ _ أن يكون الأثر الشرعي مترتباً على الوجود النعتي، أعني موت الوارث المتصف بالعدم حين موت المورث.

(١) الدرس ٣٨٨: (٦/ ذي الحجة / ١٤٢٧هـ).

وقد جمع الشيخ المصنف بينهما وحكم فيهما _ كما حكم سابقاً _ بعدم إمكان جريان الاستصحاب، لعدم وجود حالة سابقة متيقنة.

٤ _ أن يكون الأثر الشرعي مترتباً على العدم المحمولي، أي عدم موت الوارث إلى حين موت المورث مثلاً. وفي هذه الصورة فصلٌ مُتَّبِعٌ بين مجهول التاريخ ومعلومه، فلو فرض أننا كنا نعلم بوقوع قسمة التركة يوم السبت مثلاً ولكن لا ندري أن إسلام الولد هل وقع بعد وقت القسمة، أعني يوم الأحد مثلاً أو أنه وقع قبل ذلك، أعني في يوم الجمعة، فهنا يجري الاستصحاب في مجهول التاريخ دون معلومه، أي يجري استصحاب عدم الإسلام إلى وقت القسمة ولا يجري استصحاب عدم القسمة إلى وقت الإسلام.

أما أنه يجري في مجهول التاريخ فباعتبار أن شبهة الانفصال بين زمان اليقين وزمان الشك لا تأتي هنا، إذ أنها كانت تأتي هناك _ أي في مجهولي التاريخ _ باعتبار أن تاريخ القسمة لما كان مجهولاً ويحتمل فيه التقادم والتأخر فيأتي احتمال الانفصال، أما بعد أن فرضنا أن تاريخ القسمة معلوم وأنه يوم السبت مثلاً فنستصحب عدم الإسلام إلى حين القسمة، أعني يوم السبت من دون أن يحتمل الانفصال بين الزمانين.

هذا ما أفاده مُتَّبِعٌ بالنسبة إلى مجهول التاريخ.^(١)

(١) هذا ويمكن أن يشكل بأن احتمال الانفصال يأتي هنا أيضاً، فإن زمان القسمة وإن كان محدداً، وهو يوم السبت مثلاً إلا أنه يحتمل أن الإسلام قد تحقق يوم الجمعة، ومعه فيكون استصحاب عدم الإسلام الذي هو متيقن يوم الخميس غير جارٍ، لتحقيق الفاصل، نعم على تقدير تحقق الإسلام يوم الأحد لا يكون هناك فاصل فيجري الاستصحاب، ولأجل وجود كلا الاحتمالين يكون تحقيق الفاصل أمراً محتملاً، وبالتالي يلزم عدم جريان الاستصحاب.

وأما أنه لا يجري بلحاظ معلوم التاريخ فباعتبار أنه لو أريد استصحاب عدم القسمة فإما أن يستصحب بلحاظ عمود الزمان أو يستصحب بلحاظ الإسلام، وكلاهما لا يجري.

أما أنه لا يجري بلحاظ عمود الزمان فلأنه لا شك باللحاظ المذكور، إذ قبل يوم السبت يجزم بعدم تحقق القسمة، وفي يوم السبت وما بعده يجزم بتحققها، فأين الشك في القسمة بلحاظ القطعات الزمانية ليجري استصحاب عدمها؟

وأما أنه لا يجري بلحاظ الإسلام فباعتبار أنه باللحاظ المذكور يكون مجهول التاريخ، فإن القسمة هي معلومة التاريخ بالقياس إلى القطعات الزمنية، وأما بالقياس إلى الإسلام فهي مجهولة التاريخ كالإسلام، ومعه يكونان معاً مصداقاً لمجهولي التاريخ، وقد تقدم أن الاستصحاب لا يجري في مجهولي التاريخ لاحتمال الانفصال بين الزمانين.

إذن نتيجة هذا كله: أن الاستصحاب يجري في الصورة الأولى، ولا يجري في الصورتين، ويفصل في الصورة الأخيرة، فهو يجري في مجهول التاريخ ولا يجري في معلومه سواء لوحظ بالقياس إلى عمود الزمان أو لوحظ بالقياس إلى الحادث الآخر.

⇒ ولك أن تقول بلفظ آخر: إن حكم الشيخ المصنف بجريان الاستصحاب في مجهول التاريخ يمكن تسجيله نقضاً على ما ذكره في مجهولي التاريخ، حيث ذكر هناك أن الاستصحاب لا يجري، بينما هنا ذكر أنه يجري في مجهول التاريخ، وهذان الحكمان متنافيان.

وهذا مطلب ينبغي أن يكون واضحاً، وقد أشير إليه في حقائق الأصول ٢: ٥٠٨؛ والحلقة الثالثة ٢: ٣١٥.

وبهذا اتضح النظر فيما أفاده الشيخ الأعظم، فإنه ذكر أن تاريخ أحدهما إذا كان مجهولاً فلاستصحاب يجري في المجهول دون المعلوم. هكذا ذكر من دون أن يفصل بين الصور الأربع، والحال أن هذا الذي ذكره يتم في خصوص الصورة الأخيرة دون الثلاث الأول، فإنه فيها _ الثلاث الأول _ يجري في الأولى من دون تفصيل بين المعلوم والمجهول، ولا يجري في الآخرين من دون تفصيل أيضاً، ويختص التفصيل كما ذكرنا بالصورة الأخيرة.

تعاقب الحالتين:

ثم إنه بعد هذا تعرض الشيخ المصنف إلى حالة جديدة اصطلاح عليها الأصوليون بحالة تعاقب الحالتين أو توارد الحالتين، ويراد بذلك أنه أحياناً تعرض حالتان متضادتان على محل واحد من دون تمييز السابقة عن اللاحقة، كالشخص الذي يعلم أنه مرت عليه ساعتان مثلاً قد أحدث في واحدة وتوضاً في الأخرى،^(١) ولكن لا يدري هل أحدث في الأولى حتى يلزم أن يكون الآن _ يعني في الساعة الثالثة _ متوضاً أو بالعكس حتى يكون الآن محدثاً.^(٢)

(١) ويمكن أن يمثل بدل ذلك بالطهارة والنجاسة العارضتين على البدن أو الملابس، فإنه لا فرق بين المثالين أبداً.

(٢) الفرق بين تعاقب الحالتين وبين ماتقدم هو أنه هنا يكون موضوع الحالتين شيئاً واحداً، كالنفس في مثال الوضوء والحدث، أو كالثوب في مثال الطهارة والنجاسة، بخلافه هناك، فإن الموضوع للإسلام هو الولد، بينما موضوع القسمة هو المال. وهناك فرق آخر، وهو أن التردد هنا هو في زمان المتيقن، بينما التردد هناك في زمان المشكوك.

وهناك فرق ثالث، وهو أنه هنا يراد سحب المتيقن إلى الساعة الثالثة مثلاً، بينما هناك يراد سحبه إلى وقت القسمة دون عنوان الساعة الثالثة.

والمناسب عدم جريان الاستصحاب، أي لا من ناحية الطهارة ولا من ناحية الحدث، يعني لا يمكن أن يقال: إني قد تطهرت في إحدى الساعتين جزماً، وأشك في الساعة الثالثة التي هي الآن أني باقٍ على التطهر أو لا، كما لا يمكن أن يقال بذلك في جانب الحدث حتى يصير المورد من تعارض الاستصحابين فلا يجري شيء منهما.

كلا إن الاستصحاب لا يجري في حد نفسه، لا أنه لا يجري لأجل المعارضة.

والوجه في ذلك: أن زمان الشك وإن كان هنا محدداً جزماً، وهو الساعة الثالثة، ولكن زمان المتيقن مردد، ولأجل تردده يحتمل الانفصال، يعني يحتمل أن زمان التطهر هو الساعة الأولى، وبذلك يكون الحدث متحققاً في الساعة الثانية، ومعه يحصل الانفصال.

إذن لأجل الانفصال المحتمل لا يجري هنا الاستصحاب، كما لم يجر في الصورة الأخيرة من مجهولي التاريخ، غايته الفارق بين مقامنا وذلك المقام هو أنه في ذلك المقام كان يحتمل الانفصال من جهة تردد زمان الشك، حيث إن زمان الشك هو زمان القسمة، وهي _ القسمة _ مرددة بين الساعة الثالثة التي يلزم على أساسها الانفصال أو الساعة الثانية التي لا يلزم معها الانفصال، وهذا بخلافه في المقام، فإنه يحتمل

⇒ وهناك فرق رابع، وهو أنه هناك يكون زمان المتيقن متقدماً على إحدى الساعتين اللتين يعلم بتحقق أحد الحادتين فيهما بنحو الإجمال، بينما هنا لا يكون متقدماً، فإن الطهارة المتيقن حدوثها بنحو الإجمال في إحدى الساعتين هي التي يراد استصحابها، وهكذا بالنسبة إلى النجاسة.

وهناك فرق خامس، وهو أنه هناك يستصحب العدم، بينما هنا يستصحب الوجود.

الانفصال من جهة تردد زمان المتيقن، فلا يعلم أن الطهارة المتيقنة هل حصلت في الساعة الأولى كي يلزم أن يكون الحدث فاصلاً في الساعة الثانية أو بالعكس حتى لا يلزم الانفصال.

توضيح المتن:

أما أن يكون الأثر المهم مرتباً على الوجود الخاص: هذا إشارة إلى الصورة الأولى.

وأما أن يكون مرتباً على ما إذا كان متصفاً بكذا: هذا إشارة إلى الصورتين، فإن كلمة كذا تشمل الوجود النعتي والعدم النعتي. وما أفاده بعض المحشين من أنه إشارة إلى صورة الوجود النعتي، وتبقى حالة العدم النعتي بلا إشارة إليها _ ويكون ذلك إشكالاً على الشيخ المصنف _ لا نرى له وجهاً. لعدم اليقين بالاتصاف به سابقاً منهما: أي من مجهول التاريخ ومعلومه.

وأما يكون مرتباً على عدمه: هذا إشارة إلى الصورة الأخيرة.

وقوله: في زمان الآخر متعلق بقوله: مرتباً على عدمه.

بإضافة زمانه إلى الآخر: كان المناسب أن يعقب ويقول: فيكون

داخلاً في مجهول التاريخ فلا يجري الاستصحاب.

وقد عرفت جريانه: هذا تلخيص لصورة ما إذا كان تاريخ أحدهما

مجهولاً، وهو تمهيد للردّ على الشيخ الأعظم.

جريانه فيهما: يعني في الحادثين اللذين تاريخ أحدهما معلوم

وتاريخ الآخر مجهول.

ثم إن هذا إشارة إلى الصورة الأولى.

وعدم جريانه كذلك: يعني فيهما، وهو إشارة إلى الصورتين،
وسكت عن الصورة الأخيرة، إذ لا خلاف بين العلمين فيها.
فانقدح أنه لا فرق بينهما: أي بين الحادثين. ثم إن هذا شروع في
الردّ على الشيخ الأعظم.

فيما اعتبر في الموضوع خصوصية: أي إذا كانت خصوصية
التقدّم مثلاً مأخوذة فلا فرق في جريان الاستصحاب لنفيها.
وكان من المناسب أن يضيف فيقول: كما اتضح أنه لا يجري من
دون فرق فيما إذا كان الأثر مترتباً على الوجود النعتي أو العدم النعتي،
اللهم إلا أن يكون قوله: خصوصية ناشئة... إشارة إلى ذلك أيضاً.
كما انقدح: هذا شروع في بيان حكم تعاقب الحالتين.
وذلك لعدم إحراز: تعليل لقوله: إنه لا مورد.
وترددها: عطف تفسير على عدم إحراز.
وأنه ليس: عطف على أنه لا مورد للاستصحاب.

خلاصة البحث:

إذا كان أحد الحادثين معلوم التاريخ فيجري الاستصحاب في الصورة
الأولى دون الصورتين، وفي الأخيرة يجري في مجهول التاريخ دون معلومه.
والاستصحاب لا يجري في تعاقب الحالتين لاحتمال الانفصال.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

جهالة تاريخ أحدهما:

وأما لو علم بتاريخ أحدهما فيجري استصحاب العدم في الصورة
الأولى بالشرط المتقدم.

ولا يجري في الصورتين لنفس النكته.

وأما في الصورة الأخيرة فيجري استصحاب العدم في المجهول لإحراز الاتصال، دون المعلوم، لانتفاء الشكّ فيه في زمان وإنما الشكّ بالإضافة إلى الآخر.

ثمّ إنه بهذا تعرف جريان الاستصحاب في الحادثين تارة وعدم جريانه كذلك أخرى.

واتضح أيضاً أن خصوصية التقدّم أو أحد ضديه إذا كانت مأخوذة في الموضوع فيجري الاستصحاب في الحادثين من دون فرق بين مجهولي التاريخ وبين المجهول والمعلوم في المختلفين.

ثمّ إنه في تعاقب الحالتين المتضادتين _ كالطهارة والنجاسة _ لا يجري الاستصحاب أيضاً في حدّ نفسه إذا شكّ في المتقدّم والمتأخر منهما لعدم إحراز الحالة السابقة المتيقنة المتصلة بزمان الشكّ.

* * *

قوله ﷺ:

«الثاني عشر أنه قد عرفت...، إلى قوله: الثالث عشر»^(١).

التنبيه الثاني عشر: الاستصحاب في الأمور الاعتقادية:

هذا التنبيه ناظر إلى الاستصحاب في الأمور الاعتقادية، يعني هل يجري الاستصحاب في الأمور الاعتقادية أو لا؟

والسبب الذي دعا إلى عقد هذا التنبيه هي المناظرة التي حصلت في قرية الكفل بين بعض اليهود وبين بعض السادة الأجلة من آل القزويني _ ولعله السيد محمد باقر القزويني ﷺ _ أو من غيرهم، حيث قيل: إن اليهودي قال للسيد الجليل: إننا متفقون معاً على صحة نبوة موسى عليه السلام، والخلاف وقع في نسخها بنبوة خاتم الأنبياء ﷺ، وعند الشك يكون مقتضى الاستصحاب بقاء تلك النبوة السابقة.

ولا بد أن يكون المقصود هو إجراء الاستصحاب ليكون حجة لليهودي بينه وبين ربه، وليس لإلزام المسلم به، إذ يتمكن المسلم أن يجيب ويقول: إني قاطع بانتهاء تلك النبوة السابقة ولست شاكاً ليجري الاستصحاب في حقي. وعلى أي حال إن هذه المناظرة صارت سبباً لعقد بحث أوسع في مطلق الأمور الاعتقادية ولا يختص بالنبوة، فعقد هذا التنبيه لبيان أن الاستصحاب هل يجري في الأمور الاعتقادية أو لا.

(١) الدرس ٣٨٩ - ٣٩١: (١٩، ٢٠ و ٢٣ / ذي الحجة / ١٤٢٧ هـ).

وقبل أن يدخل الشيخ المصنف في صلب الموضوع أخذ ببيان مقدمة، حاصلها: أنه أشرنا في مطالب سابقة أن شرط جريان الاستصحاب كون المستصحب حكماً شرعياً أو كونه موضوعاً لحكم شرعي، وإلا كان التعبد بالبقاء لغوياً. وبناءً على هذا يتضح ما يلي:

- ١ _ إن الاستصحاب يجري إذا كان المستصحب حكماً شرعياً.
- ٢ _ وهو يجري أيضاً إذا كان المستصحب موضوعاً خارجياً سواء أكان صرفاً أم لا.

والمقصود من الموضوع الخارجي الصرف هو الموضوع الخارجي الذي لا تدخل فيه للشرع أبداً، بينما المقصود من غير الصرف هو ما يوجد للشرع تدخل فيه.

مثال الأول: خلية الخل وخميرة الخمر، فإن الخل خل بلا تدخل للشرع فيه، والخمر خمر أيضاً بلا تدخل للشرع فيه أبداً، نعم هو قد أثبت لذاك الحلية ولهذا الحرمة، وهذا لا يعني التدخل في نفس الموضوع.

ومثال الثاني: الطهارة والنجاسة، فإن الثابت خارجاً ذات النجس دون وصف النجاسة بما له من معنى شرعي، فالنجاسة إذن موضوع خارجي مشوب بتدخل شرعي.

والاستصحاب يجري في كلا هذين _ أي الموضوع الخارجي الصرف وغيره _ ما دام يترتب على الموضوع الخارجي أثر شرعي.

- ٣ _ وهو يجري أيضاً إذا كان الموضوع لغوياً، كما لو شككنا أن اللفظ هل تغير عما عليه من معناه السابق أو هو باقٍ على ما كان، فيجري استصحاب بقاء المعنى السابق ما دام يترتب أثر شرعي على ذلك.

وهذا كله واضح ولا إشكال فيه، وهو المقدمة التي أراد عليه السلام بيانها. وكل هذا ليس هو صميم البحث، بل هو مقدمة، وصميم البحث هو ما سنذكره في رقم (٤).^(١)

٤ _ ان يكون الشيء من الأمور الاعتقادية، وهنا وقع البحث في أن الاستصحاب هل يجري أو لا. وفي هذا المجال ذكر الشيخ المصنف: أن الأمور الاعتقادية هي على قسمين:

أ _ ما يطلب فيه تحصيل الاعتقاد والتسليم وإن لم يكن ذلك عن علم بل عن ظن أو شك، بناءً على إمكان تحصيل الاعتقاد من دون علم، بتقريب أنه فعل قلبي اختياري وراء صفة الشك والعلم، فالإنسان قد يعقد قلبه على شيء وهو عالم به وقد يعقد قلبه عليه وهو ليس بعالم به.

ومثال ذلك: تفاصيل يوم القيامة وعالم البرزخ ونحو ذلك، فإن المؤمن يعتقد بجميع التفاصيل التي ذكرها القرآن الكريم أو النبي ﷺ عن يوم القيامة وعالم البرزخ رغم عدم علمه بكل واحد من تلك التفاصيل.

ب _ ما يطلب فيه تحصيل العلم والمعرفة ثم بعد ذلك تحصيل الاعتقاد به، بناءً على إمكان انفكاك الاعتقاد عن العلم، كما قد يستفاد من قوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾.^(٢)

ومثال ذلك: أصول الدين الخمسة، فإن المطلوب هو العلم بوجود

(١) وكان من المناسب الدخول في صميم البحث بدون حاجة إلى هذه المقدمة، فإن ذكرها يتعب ذهن الطالب من دون داع إلى ذلك، فمن البداية يقال: إن الاستصحاب هل يجري في الأمور الاعتقادية أو لا؟

الخالق ثم عقد القلب على ذلك، وهكذا الحال بالنسبة إلى بقية أصول الدين الأخرى.^(١)

وبعد اتضاح هذين النحوين نقول:

أما بالنسبة إلى النحو الأول فيجري فيه الاستصحاب الموضوعي والحكمي معاً، فإذا شك في بقاء سؤال منكر ونكير مثلاً أو ضغطة القبر في بقعة معينة من جهة دفن وليّ من أولياء الله سبحانه وتعالى فيها يحتمل ارتفاع ذلك عنها تكريماً له فيجري استصحاب بقاء ذلك، وهو استصحاب موضوعي.

وأما إذا شك في بقاء أصل وجوب الاعتقاد بذلك بقطع النظر عن البقعة المعينة فيجري استصحاب بقاء الوجوب، وهو استصحاب حكمي.^(٢)

والنكتة في جريان الاستصحاب في هذا النحو واضحة، وهو إطلاق روايات لا تنقض اليقين بالشك وشمولها لمثل ذلك.

إن قلت: إن الاستصحاب أصل عملي، أي هو تقرير الوظيفة في مقام العمل، وحيث إن الأمور الاعتقادية لا ترتبط بجنبه العمل فلا معنى لجريان الاستصحاب بلحاظها.

قلت: إن عدّ الاستصحاب أصلاً عملياً هو في مقابل الأمانة، فهي كاشفة عن الواقع، وجعلت حجة لأجل كشفها عن الواقع، بينما الاستصحاب جعل حجة لا لأجل كشفه عن الواقع، بل هو وظيفة في

(١) لا يخفى أن الشيخ المصنف مثل للنحو الثاني بتفاصيل يوم القيامة، وهذا مثال فرضي، وإلا فبحسب الواقع هو من مصاديق النحو الأول، ومثال النحو الثاني ما أشرنا إليه من أصول الدين.

(٢) هذا كله بحث فرضي ونقش في الهواء.

مقام العمل، ولكن ليس المقصود من العمل خصوص العمل الخارجي الذي يرتبط بالجوارح بل ما يعمُّ العمل القلبي المرتبط بالجوانح.^(١) هذا كله بالنسبة إلى النحو الأول.

وأما بالنسبة إلى النحو الثاني فيجري الاستصحاب الحكمي دون الموضوعي، فإذا شكَّ في بقاء وجوب تحصيل العلم _ وقد يعبر عنه بالمعرفة _ بالإمام عليه السلام جرى استصحاب ذلك، وأما إذا شكَّ في بقاء الإمام عليه السلام حياً فلا يجري استصحاب بقاءه، لأن الأثر لذلك _ وهو حصول العلم والمعرفة _ لا يثبت بذلك، إذ العلم لا يحصل بالاستصحاب.

نعم إذا كان المورد مما يكتفى فيه بالظن وفرض أن الاستصحاب حجة من باب الظن جرى الاستصحاب الموضوعي كي يحصل الظن إلا أنه خارج عن محل الكلام.

ثم ذكر عليه السلام خلاصة المطلب في باب الأمور الاعتقادية، وهي _ أي الخلاصة _ أن الأمور الاعتقادية لا يختلف حالها عن حال غيرها، فكما أنه في حق غيرها يجري الاستصحاب إذا فرض ترتب أثر شرعي على المستصحب فكذلك الحال في الأمور الاعتقادية يجري فيها الاستصحاب إن فرض ترتب أثر شرعي عليها، وحيث إنه في النحو الأول يترتب أثر شرعي على الاستصحاب الموضوعي فيجري بخلافه في النحو الثاني فإنه حيث يطلب العلم فيه فلا يجري الاستصحاب، لعدم تحقق العلم بإجراء الاستصحاب.

(١) كان المناسب الاختصار في الجواب فيقول: إن كون الاستصحاب أصلاً عملياً لا يمنع من جريانه في الأمور الاعتقادية لكون المقصود من العمل ما يعم العمل القلبي بلا حاجة إلى بيان أن الأصل قد جعله الشارع في مقابل الأمانة الكاشفة عن الواقع.

مناقشة الاستصحاب الذي تمسك به الكتابي:

وبعد أن أنهى عليه السلام بيان الضابط الكلي في الأمور الاعتقادية وبيان أن الاستصحاب متى يجري فيها ومتى لا يجري أخذ بمناقشة الاستصحاب الذي تمسك به الكتابي لإثبات نبوة موسى عليه السلام. وفي هذا المجال ذكر جوابين: ^(١)

الجواب الأول: إنه ماذا يقصد من النبوة التي يراد استصحابها؟ فهل يراد أن النبوة هي مرتبة من مراتب كمال النفس بحيث تبلغ في الكمال درجة عالية تستحق أن يوحى إليها وينزل عليها جبرئيل؟ أو يراد أن النبوة هي منصب من قبل الله سبحانه كالإمامة والولاية وما شاكل ذلك؟ فكما أن هذه مجعولة فكذلك النبوة هي منصب إلهي مجعول لشخص النبي، غايته لا يجعل هذا المنصب لكل أحد، بل لخصوص من بلغ كماله النفسي إلى ذروته العالية، فهي على هذا الأساس ليست نفس مرتبة الكمال العالية، بل منصب مجعول لمن له مرتبة عالية من الكمال. هذان احتمالان.

وهناك احتمال ثالث، وهو أن يكون المقصود من استصحاب النبوة استصحاب أحكام شريعة النبي السابق. إذن هناك احتمالات ثلاثة في استصحاب النبوة السابقة، وتلك الاحتمالات هي:

(١) قد أشار إلى الأول منهما بقوله: (وقد انقذ بذلك أنه لا مجال...)، وأشار إلى الثاني منهما بقوله: (ثم لا يخفى أن الاستصحاب لا يكاد يلزم به الخصم...).

١ _ استصحاب النبوة، بمعنى مرتبة الكمال العالية، بناءً على أن النبوة هي الكمال المذكور.^(١)

٢ _ استصحاب النبوة، بمعنى المنصب المجعول.

٣ _ استصحاب أحكام الشريعة السابقة.^(٢)

وبعد الاطلاع على هذه الاحتمالات نعود ونقول:

أما إذا كان المقصود من استصحاب النبوة هو استصحاب تلك المرتبة العالية من الكمال فيمكن ردّه بوجهين:

أ _ أن النبوة بمعنى الكمال النفساني لا يحتمل زوالها في يوم من الأيام ولا يحصل الشكّ من هذه الناحية ليجري الاستصحاب.

ب _ لو سلّم إمكان زوالها كما في بعض الصفات النفسانية الأخرى التي يمكن أن تزول _ فإن بعض الصفات النفسانية التي تتولد بسبب الرياضات، كصفة الشجاعة مثلاً يمكن أن تزول _ فلا يمكن استصحابها رغم ذلك، من جهة أن شرط جريان الاستصحاب في أيّ مورد كون المستصحب حكماً شرعياً أو كونه موضوعاً لحكم شرعي، ومن الواضح أن النبوة بمعنى الكمال النفسي ليست هي شيئاً مجعولاً شرعاً، كما أنه ليس لها أثر مجعول، فإن وجوب التصديق ليس أثراً شرعياً بل حكم عقلي، فالعقل يقول: يلزم تصديق النبي وإلا

(١) قد وقع في عبارة المتن شيء من التسامح حيث قال: إذا كانت ناشئة من كمال النفس، فإنه يوحى بأن النبوة ليست هي نفس الكمال بل أمر ينشأ منه، ولكن المقصود ليس ذلك، بل المقصود أنها نفس مرتبة الكمال.

(٢) وقد جاء في عبارة الكتاب استصحاب بعض أحكام الشريعة السابقة، والتعبير بالبعض لعلّه احتراز عن بعض الأحكام التي يجزم بثبوتها في كلتا الشريعتين من دون حاجة إلى استصحاب كحرمة الظلم ووجوب العدل وما شاكل ذلك.

فالشرع قد فرض أنه بعد لم يثبت فكيف نأخذ منه وجوب التصديق؟ وليس ذلك إلا دوراً واضحاً، حيث يلزم أن يكون إثبات النبوة من خلال شرع تلك النبوة. هذا إذا كان المقصود من استصحاب النبوة استصحاب مرتبة الكمال. وأما إذا كان المقصود استصحاب المنصب المجعول فجوابه أن النبوة بهذا المعنى وإن كانت قابلة للاستصحاب _ باعتبار أنها شيء مجعول شرعاً _ إلا أن جريانه فيها مشروط بوجود دليل يدل على التعبد بالاستصحاب وجريانه، وذلك الدليل إن كان من نفس الشريعة السابقة فيلزم الدور، وإن كان من شريعتنا فيلزم الخلف، إذ المفروض أننا نريد رفض الإسلام لا قبوله، فإذا أخذنا الدليل منه كان ذلك يعني التسليم به. هذا إذا كان المقصود الاحتمال الثاني.

وأما إذا كان المقصود استصحاب أحكام الشريعة السابقة فهذا شيء مقبول وليس مطلباً مرفوضاً، وقد تقدمت الإشارة إليه في التنبيه السادس، حيث ذكر هناك أن أحكام الشرائع السابقة يجري استصحابها دون أي محذور.^(١)

هذا كله في الجواب الأول عن استصحاب الكتابي لنبوة موسى ﷺ.

الجواب الثاني: إن جريان الاستصحاب في أي مورد من الموارد

يحتاج إلى توفر أمور ثلاثة:

١ _ وجود يقين وشك.

(١) من المناسب التعليق على هذا الاحتمال بأن يقال: إن استصحاب أحكام الشريعة السابقة وإن كان قابلاً للجريان إلا أن الذي يمكنه إجراؤه هو المسلم، وأما الكتابي فلا يمكنه أن يجريه، لأنه يحتاج إلى دليل يدل على التعبد بجريانه، وذلك الدليل إن كان من نفس الشريعة السابقة فيلزم الدور، وإن كان من شريعة الإسلام فيلزم محذور الخلف.

٢ _ إمكان التعبد بالبقاء، بأن يكون المستصحب أمراً مجعولاً أو موضوعاً لحكم مجعول.

٣ _ ثبوت الدليل على حجية الاستصحاب.
والكتابي لا يمكن أن يلزم المسلم باستصحاب النبوة إلا إذا كانت الشروط الثلاثة المذكورة متوفرة.

وباتضح هذا نقول: إن غرض الكتابي من استصحاب النبوة لا يخلو من أحد أمرين، فإما أن يكون مقصوده الزام المسلم بالنبوة السابقة والأخذ بتلك الشريعة دون شريعة الإسلام، وإما أن يكون مقصوده امتناع نفسه، أي يتمسك باستصحاب النبوة السابقة ليكون عذراً له عند الله ﷻ، فيقول: إني قد تمسكت بالنبوة السابقة وشريعتها لأجل أنني أجريت استصحاب بقائها.

إذن هناك احتمالان في هدف الكتابي من إجراء الاستصحاب.
فإن كان هدفه الزام المسلم فيمكن له _ أي المسلم _ دفع الاستصحاب عن نفسه، وذلك بأن يقول: إني لا أشك في بقاء النبوة السابقة، بل أجزم ببقائها بناءً على تفسيرها بمرتبة الكمال النفساني، واجزم بارتفاعها بناءً على تفسيرها بالشريعة السابقة، فإن كل مسلم يجزم بارتفاع الشرائع السابقة وإلا لم يكن مسلماً.
هذا إذا كان الهدف اقناع المسلم.

وأما إذا كان الهدف امتناع الكتابي نفسه فنسأل: هل يمكنه تحصيل العلم بالنبوة الجديدة من خلال النظر في معجزة النبي الجديد ودراسة حالاته وصفاته وسيرته؟ أو أنه لا يمكنه تحصيل العلم المذكور؟

فإن أمكنه تحصيل العلم فلا يجري الاستصحاب آنذاك بل يلزم تحصيل العلم بالنبي الجديد، وذلك لنكتتين:

أ _ إن اللازم بلحاظ مقام النبوة في نظر العقل تحصيل العلم بها، ومن الواضح أن الاستصحاب لا يحصل العلم، أي إن استصحاب النبوة السابقة لا يحصل العلم ببقاء تلك النبوة السابقة، واللازم عقلاً هو تحصيل العلم.

ب _ إن جريان الاستصحاب يحتاج إلى دليل يدل على التعبد بجريانه، وهذا الدليل مفقود في حق الكتابي من جهة الشرع، لمحذور الدور أو الخلف، وهو مفقود أيضاً من جهة العقل، فإن العقل لا يحكم بجريان الاستصحاب، وإنما الحاكم به هو الشرع، وقد قلنا إنه لا يمكن التمسك به لمحذور الدور والخلف.

هذا إذا أمكن تحصيل العلم بالنبوة الجديدة.

وأما إذا لم يمكن تحصيل العلم فاللازم العمل بكلتا الشريعتين، وذلك من جهة العلم الإجمالي بثبوت إحدى الشريعتين، فيلزم تحصيل الاحتياط إلا إذا كان موجباً لاختلال النظام أو فرض أن العقل يحكم لدى الشك في بقاء الشريعة السابقة بلزوم العمل على طبقها إلى أن يثبت نسخها بنحو اليقين، إنه إذا فرض لزوم الاختلال أو حكم العقل المذكور فلا يلزم الاحتياط كما هو واضح، بل يعمل على طبق الشريعة السابقة بناءً على حكم العقل، وترفع اليد عن الاحتياط الكامل لو فرض لزوم اختلال النظام منه.

إذن بهذا اتضح أن الشيخ الخراساني قد أجاب عن استصحاب النبوة السابقة بجوابين بالشكل المتقدم^(١).

(١) لا ينحصر الجواب عن استصحاب النبوة بما أشار إليه الشيخ المصنف، بل هناك أجوبة أخرى، كالجواب المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام، حيث أشكل الجائلي على الإمام الرضا عليه السلام بنفس ما نقلناه عن الكتابي فأجاب الإمام عليه السلام بأننا نؤمن بنبوة كل موسى أقر بنبوة نبينا محمد ﷺ، ونكفر بنبوة كل من لم يقر بذلك.

توضيح المتن:

إنه قد عرفت أن مورد: قد ذكرنا أن ذكر هذه الفقرة إلى قوله: وأما الأمور الاعتقادية أمر لا داعي إليه، وكان المناسب الدخول في صلب الموضوع ابتداء بدون ذكر هذه المقدمة، بأن يعبر هكذا: الثاني عشر: هل يجري الاستصحاب في الأمور الاعتقادية؟...

أو موضوعاً لحكم كذلك: أي شرعي.

أو الموضوعات الصرفة الخارجية: التنبيه على خصوص الصرفة من باب التنبيه على الفرد الخفي.

إذا كانت ذات أحكام شرعية: هذا يرجع إلى الاثنين معاً، أي إلى الموضوعات الصرفة الخارجية والموضوعات اللغوية.

التي كان المهم فيها شرعاً: هذا إشارة إلى النحو الأول من الأمور الاعتقادية التي يطلب فيها تحصيل الاعتقاد والتسليم وعقد القلب لا أكثر.

➡ وهذا الجواب قد يחדش بما نقل عن الكتابي، حيث إن ذلك السيد القزويني ردّ على الكتابي بنفس ما ينسب إلى الإمام الرضا عليه السلام، وחדش الكتابي بأن موسى بن عمران شخص واحد وجزئي حقيقي، وقد اعترف المسلمون وأهل الكتاب بنبوته، فعلى المسلمين إثبات نسخ شريعته.

هذا ولكن الشيخ الأعظم في الرسائل حاول أن يوجّه جواب الإمام عليه السلام بشكل لا يرد عليه ما ذكره الكتابي، وذلك بأن يكون المقصود أن المسلمين لما علموا بأن النبي السالف قد أخبر بنبوة نبينا محمد ﷺ فهذا يعني أن الاقرار بنبوة موسى موقوف على اقراره واخباره بنبوة محمد ﷺ وتبليغ ذلك إلى أمته، فالنبوة التي نقر بها لموسى عليه السلام هي النبوة التقديرية، ومن المعلوم أن الاقرار بها لا يضرنا، كما أنه لا ينفعهم في إثبات شريعتهم. ويمكن ملاحظة الأجوبة الأخرى من خلال مراجعة رسائل الشيخ الأعظم.

وتقدير العبارة: وأما الأمور الاعتقادية فالنحو الأول منها _ وهو ما كان المهم فيه الانقياد والتسليم والاعتقاد التي هي أعمال قلبية اختيارية، فإنها بمعنى عقد القلب على الأمر الاعتقادي _ فلا إشكال في الاستصحاب فيها حكماً وموضوعاً.

وبهذا يتضح أن قوله: (بمعنى عقد القلب عليها) جملة معترضة ذكر كتفسير للانقياد والتسليم والاعتقاد.

وقوله: (من الأعمال القلبية الاختيارية) بيان للانقياد والتسليم والاعتقاد. وكان الأنسب تقديم قوله: (من الأعمال القلبية الاختيارية) وتأخير قوله: (بمعنى عقد القلب عليها) كي يكون ذلك تعليلاً وبياناً لوجه كونها أموراً اختيارية، فالانقياد والتسليم والاعتقاد هي أمور قلبية اختيارية وإنما كانت اختيارية، لأنها بمعنى عقد القلب على مضمونها. فكذا لا إشكال: جواب وأما الأمور الاعتقادية.

لصحة التنزيل وعموم الدليل: هو تعليل لقوله: لا إشكال في الاستصحاب فيها حكماً وموضوعاً.

وكونه أصلاً عملياً: مبتدأ، خبره إنما هو بمعنى...

فيعم العمل بالجوانح كالجوارح: المهم هو التنبيه على هذا، وما قبله أمر لا حاجة إليه.

وأما التي كان المهم فيها شرعاً: هذا إشارة إلى النحو الثاني الذي يطلب فيه العلم والاعتقاد معاً. وقوله: (شرعاً وعقلاً) بيان لمنشأ الوجوب.

ومعرفتها: أي مضافاً إلى لزوم الاعتقاد بها. وهو عطف تفسير على القطع بها.

كتفاصيل القيامة: هذا المثال فرضي وإلا فهو ليس مثلاً حقيقياً للنحو الثاني.

ولا يكاد يجدي: أي استصحاب بقاء حياة الإمام عليه السلام لإثبات تحقق المعرفة بالإمام التي هي لازمة عقلاً وشرعاً، حيث إن من لم يعرف إمام زمانه مات ميتة الجاهلية.

فلاعتقادات كسائر الموضوعات: هذا تلخيص لما ذكره في الأمور الاعتقادية.

كان ذلك متعلقاً: أي سواء أكان ذلك المورد متعلقاً بعمل الجوارح أم بعمل الجوانح.

وقد انقذ بذلك: هذا شروع في الجواب الأول عن استصحاب النبوة الذي تمسك به الكتابي.

ثم إن قوله: انقذ بذلك لا نرى له وجهاً، فإنه لم ينقذ مما سبق. إذا كانت ناشئة: هذا إشارة إلى الاحتمال الأول في المقصود للكتابي من استصحاب النبوة.

وقد ذكرنا أن التعبير بقوله: ناشئة من كمال النفس يشتمل على المسامحة، والمناسب: إذا كانت كمال النفس بمثابة...

وكانت لازمة: عطف تفسير على سابقه، وضمير كمالها يرجع إلى النفس.

بل من الصفات: هذه الفقرة إلى قوله: والمجاهدات هي معترضة، وقوله: وعدم أثر شرعي مهم لها عطف على قوله: عدم كونها مجعولة، أي أو عدم كونها مجعولة وعدم ترتب أثر شرعي عليها باستصحابها. ولو فرض الشك: الواو وصلية وليست استينافية.

كما هو الشأن: هذا راجع إلى احتمال الانحطاط، أي إن هذه الصفات الحاصلة بالرياضيات والمجاهدات هي قابلة للانحطاط والزوال. نعم لو كانت النبوة: هذا إشارة إلى الاحتمال الثاني. ولو كانت عقلية: لأنها من آثار ثبوت المستصحب ولو ظاهراً. ثم إن الواو المذكورة وصلية.

لكنه يحتاج: هذا ردٌّ على الاحتمال الثاني. وقوله: (كان هناك) حشو زائد. وضمير بها يرجع إلى الشريعة السابقة. وأما استصحابها: هذا إشارة إلى الاحتمال الثالث. بعض أحكام شريعة: قد أوضحنا سابقاً في الهامش وجه التقييد بالبعض. وقوله: كما مر يعني في التنبيه السادس.

ثم لا يخفى أن الاستصحاب: هذا شروع في الجواب الثاني على استصحاب النبوة الذي تمسك به الكتابي. والمقدمة التي ذكرها والتي تنتهي إلى قوله: (ومنه انقذح) لا حاجة إليها وبالإمكان الاستغناء عنها، فمن البداية يقول: إنه لا موقع لتشبث.

كما لا يصح أن يقنع به: كان من المناسب ذكر إمكان التعبد هنا أيضاً. لا الزاماً للمسلم: وسيأتي عدله بلسان ولا اقناعاً مع الشك. مع أنه لا يكاد: هذا متمم لسابقه، والمناسب التعبير بقوله: والحال أنه لا يكاد...

للزوم معرفة: وسيأتي عدله بلسان ووجوب العمل بالاحتياط. وعدم الدليل: عطف على لزوم معرفة النبي. وهو إشارة إلى النكتة الثانية، وما قبله إشارة إلى النكتة الأولى.

والاتكال: مبتدأ، وخبره قوله: لا يكاد يجديه. وقوله: إلا على نحو محال إشارة إلى محذور الخلف.

إلا إذا علم بلزوم البناء: أي إلا إذا حكم العقل بلزوم البناء على الشريعة السابقة عند الشك.

خلاصة البحث:

إن الأمور الاعتقادية هي على نحوين، ففي النحو الأول الذي يطلب فيه الاعتقاد دون تحصيل العلم يجري الاستصحاب الموضوعي والحكمي لدى الشك، بينما في النحو الثاني الذي يطلب فيه العلم أيضاً لا يجري الاستصحاب الموضوعي بل الحكمي فقط، وإنما لا يجري الموضوعي لأن المطلوب تحصيل العلم وهو لا يتحقق بالاستصحاب. نعم إذا فرض أن المورد يكفي فيه بالظن، وكان الاستصحاب حجة من باب الظن فيجري.

وأما استصحاب نبوة موسى عليه السلام فهو لا يجري لوجهين.

١_ إذا كانت النبوة عبارة عن مرتبة الكمال فلا يجري الاستصحاب لعدم وجود الشك في ارتفاعها بل هي باقية جزمًا، ولو شك فلا يجري أيضاً لعدم كونها مجعولة وليس لها أثر مجعول.

وإذا كانت هي العبارة عن منصب مجعول فلا يجري الاستصحاب أيضاً لمحذور الدور.

وإذا كانت عبارة عن الشريعة فاستصحاب أحكام الشريعة يجري كما تقدم.

٢_ إن الهدف من استصحاب النبوة إما الزام المسلم أو اقناع الكتابي

نفسه، والالزام لا معنى له للجزم ببقائها بمعنى الكمال، والجزم بارتفاعها بمعنى الشريعة، والاقناع لا معنى له أيضاً، لأنه على تقدير إمكان تحصيل العلم بالنبوة الجديدة فيلزم عقلاً ولا يكفي الاستصحاب مضافاً إلى أن جريان الاستصحاب يحتاج إلى دليل، وهو مفقود إلا بنحو الخلف، وأما إذا لم يمكن تحصيل العلم فيجب الاحتياط للعلم الإجمالي بصحة إحدى الشريعتين إلا إذا حكم العقل بلزوم البناء على السابقة لدى الشك في بقائها.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الثاني عشر:

قد عرفت أنه يلزم أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي.

وبناءً عليه فهو يجري في الأحكام الفرعية، وفي الموضوعات الخارجية الصرفة أو اللغوية إذا كانت ذات أحكام شرعية.

وهل يجري في الأمور الاعتقادية؟ نعم إذا كان المطلوب فيها شرعاً الانقياد والتسليم والاعتقاد التي هي أعمال قلبية اختيارية لأنها بمعنى عقد القلب فيجري الاستصحاب الحكمي والموضوعي معاً لصحة التنزيل وعموم الدليل. والمقصود من كونه أصلاً عملياً كونه وظيفة تعبدية في مقام العمل أعم من كونه جوارحياً أو جوانحياً.

وأما إذا كان المطلوب فيها تحصيل القطع مضافاً إلى الاعتقاد فلا مجال للاستصحاب موضوعاً ويجري حكماً، فلو فرض اليقين سابقاً بوجوب تحصيل القطع بشيء وشك في بقاء وجوبه استصحب، وأما إذا شك في بقاء حياة إمام مثلاً فلا يجري استصحابه، لأن المطلوب هو العلم، وهو لا يتحقق بذلك.

نعم إذا كان المورد يكتفى فيه بالظن وكان الاستصحاب حجة من باب إفادته للظن جرى.

وعليه فالاعتقادات كسائر الموضوعات يجري فيها الاستصحاب ما دام يترتب على المورد أثر شرعي.

ثم إن الاستصحاب في بقاء النبوة لا يجري:

١ _ لأنها إذا كانت مرتبة من مراتب الكمال النفسي فباعتبار عدم الشك في بقائها ولعدم كونها مجعولة ولا أثر مجعولاً لها.

وأما إذا كانت منصباً مجعولاً فباعتبار أن جريان الاستصحاب فيها بحاجة إلى دليل غير منوط بها وإلا لدار كما لا يخفى.

وأما إذا كان المراد استصحاب بعض أحكام الشريعة فيجري كما مرّ.

٢ _ ولأن الغرض من ذلك إما إلزام المسلم أو إقناع الكتابي نفسه، وعلى كلا التقديرين لا يجري.

أما على الأوّل فلعدم الشك في بقائها بناءً على تفسيرها بمرتبة الكمال، وللجزم بنسخها بناءً على تفسيرها بالشريعة وإلا لم يكن الشخص مسلماً.

وأما على الثاني فلأنه إذا أمكن تحصيل العلم بالنبي الجديد من خلال النظر إلى حالاته ومعجزاته فيجب عقلاً، مضافاً إلى عدم الدليل على التعبد بالاستصحاب إلا بنحو محال، وإذا لم يمكن تحصيل العلم فيلزم الاحتياط عقلاً بمراعات كلتا الشريعتين للعلم الإجمالي بثبوت أحدهما إلا إذا لزم الاختلال أو علم بلزوم البناء على الشريعة السابقة لدى الشك.

قوله ﷺ:

«الثالث عشر أنه لا شبهة...، إلى قوله: الرابع عشر»^(١).

التنبيه الثالث عشر: عموم العام أو استصحاب حكم المخصص:

هذا التنبيه يرتبط بما إذا دار الأمر بين الرجوع إلى استصحاب حكم الخاص والتمسك بعموم العام.

ولتوضيح المطلب نقول: لا إشكال في أن عموم العام متى ما اجتمع مع الاستصحاب في أي مورد من الموارد فهو مقدّم، لأنه دليل اجتهادي، وعند اجتماع الدليل الاجتهادي مع الدليل الفقاهي يتقدّم الدليل الاجتهادي.

ومن هنا ترى أنه لو شكّ في عدد الركعات في باب الصلاة فالمناسب بمقتضى الاستصحاب هو البناء على الأقل، ولكن لأجل وجود الروايات الخاصة التي تأمر بالبناء على الأكثر والإتيان بركة الاحتياط هُجر الاستصحاب وأخذ بالروايات المذكورة من باب تقديم الدليل الاجتهادي على الدليل الفقاهي.

وهذا كله مطلب واضح.

ولكن قد يفترض أحياناً الشكّ في أن المورد هل هو من موارد وجود العام حتّى لا يصح التمسك بالاستصحاب أو هو ليس من موارد وجود العام حتّى يصح التمسك به.

(١) الدرس ٣٩٢: (٢٤/ ذي الحجة/ ١٤٢٧هـ).

ويتصور ذلك فيما إذا كان لدينا عام وقد خرج منه فرد في زمان معين بسبب وجود المخصص، وبعد انتهاء فترة الخاص شك في الفرد المذكور هل هو محكوم بالحكم السابق للخاص أو هو محكوم بما يقتضيه عموم العام فيما إذا فرض أن نتيجتهما مختلفة.

ونذكر لذلك في البداية مثلاً عرفياً ثم نذكر له مثلاً شرعياً.

أما المثال العرفي فكما لو صدر حكم بلزوم اكرام كل فقير مثلاً ثم صدر نهي عن اكرام الفقير الفاسق، فإذا فرضنا أن فقيراً كنا نكرمه في فترة لكونه فقيراً عادلاً، ولكنه صار فاسقاً بعد ذلك فلا إشكال في مثله في عدم جواز اكرامه، غير أنه لو فرض رجوعه من الفسق إلى العدالة بعد يوم أو أكثر فهل يلزم حينئذٍ اكرامه تمسكاً بعموم العام أو أنه نرجع إلى الحال السابقة، أعني استصحاب حكم الخاص، أي استصحاب عدم وجوب الاكرام؟ هذا بالنسبة إلى المثال العرفي.

وأما المثال الشرعي فهو ما لو اشترى شخص شيئاً معيناً واتضح له أنه مغبون فيه مثلاً فلا إشكال في ثبوت خيار الغبن له، ولكن لو فرض أنه تماهل ولم يفسخ حتى مضت فترة فهل يسقط بذلك خيار الغبن أو أنه يبقى الخيار ثابتاً له؟ وهذه مسألة وقعت محلاً للاختلاف بين الفقهاء، وهي المسألة المعروفة بأن خيار الغبن فوري أو هو ثابت بنحو التراخي.

إنه هنا يوجد عام _ وهو «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» _ وقد خرج منه فرد، أعني البيع الغبني بعد اتضاح ثبوت الغبن، إنه في فترة الاطلاع على الغبن من دون تماهل قد خرج العقد المذكور من عموم أوفوا جزماً، وإنما الكلام بعد تلك الفترة فهل نتمسك بعموم أوفوا حتى يثبت اللزوم وأن خيار الغبن ثابت بنحو الفور أو أنه نرجع إلى استصحاب حكم الخاص حتى يثبت أن الخيار ليس فورياً.

والكلام نفسه يجري في خيار العيب إذا شك في فوريته وتراخيه.
وفي هذا المجال ذكر الشيخ المصنف أن الزمان تارة يؤخذ في جانب العام بنحو القيدية، وأخرى بنحو الظرفية، وهكذا الحال بالنسبة إلى جانب الخاص، فإن الزمان قد يؤخذ فيه بنحو القيدية، وأخرى يؤخذ بنحو الظرفية.
فمثلاً خطاب أوفوا بالعقود لا إشكال في أنه يشتمل على عموم أفراد، فلو فرض أن أفراد العقود مائة فهذا معناه أنه يوجد لدينا مائة حكم بوجوب الوفاء بعدد أفراد العقد، وهذا مطلب واضح، ولكن إلى جنب هذا العموم الأفراد هل يوجد عموم أزماني، بأن يتعدّد كل فرد من الحكم بعدد أفراد الزمان؟ فالعقد الأول إذا فرض أنه يوجد بلحاظه ألف ساعة فذلك يعني وجود ألف حكم بوجوب الوفاء بعدد الساعات، وبناءً على هذا يصير لدينا عموم أفراد إضافي إلى العموم الأزماني، ومقتضى العموم الافرادي وجوب الوفاء بهذا العقد وبذلك العقد الثاني، وبذلك العقد الثالث وهكذا، ومقتضى العموم الأزماني أن العقد الأول يجب الوفاء به في الساعة الأولى، ويجب بوجوب آخر الوفاء به في الساعة الثانية، ويجب...

إنه إذا فرض أخذ الزمان في جانب العام بنحو القيدية للحكم فذلك يعني وجود عموم أزماني بلحاظ ساعات كل واحد - يعني المائة - من العقود، أي يثبت ألف حكم بوجوب الوفاء في كل عقد واحد بعدد ساعاته، بينما إذا فرض أن الزمان لم يؤخذ مقيّداً فذلك يعني أن الحكم بوجوب الوفاء هو واحد بلحاظ كل واحد من العقود، وهذا الحكم الواحد مستمر في الزمان، فالزمان ظرف للحكم الواحد، ولا يتعدّد الحكم بوجوب الوفاء بعدد ساعات الزمان.

إذن أخذ الزمان بنحو القيدية في جانب العام يعني تعدّد الحكم بعدد ساعات الزمان، بينما أخذه بنحو الظرفية يعني أن الحكم واحد مستمر في ظرف الزمان.

وباختصار: أن الصور _ بعد فرض أن أخذ الزمان في جانب العام تارة يكون بنحو الظرفية وأخرى بنحو القيدية، وهكذا بالنسبة إلى أخذه في جانب الخاص _ هي أربع، وتلك الصور هي:

- ١ _ أن يكون الزمان ظرفاً في جانب العام، والخاص معاً.
- ٢ _ أن يكون الزمان قيداً بلحاظ العام والخاص معاً.
- ٣ _ أن يكون الزمان ظرفاً بلحاظ العام، وقيداً بلحاظ الخاص.
- ٤ _ عكس ذلك.

الصورة الأولى:

أما بالنسبة إلى الصورة الأولى فالمناسب استصحاب حكم الخاص وعدم الرجوع إلى العام، لفرض أنه لا عموم أزمني له. ولك أن تقول: إنه لا يدل على أحكام متعددة بعدد الأزمان، بل على حكم واحد مستمر، فإذا فرض أنه قد انقطع فلا معنى للعودة إلى العام وإلا يلزم أن لا يكون الحكم بوجوب الوفاء حكماً واحداً، بل أكثر من واحد، فوجوب الوفاء قبل الاطلاع على الغبن قد انقطع بسبب الاطلاع على الغبن فإذا عاد بعد التسامح والتماهل فهذا الحكم بوجوب الوفاء سوف يكون غير ذاك السابق، لفرض حصول العدم المتخلل في البين، والمفروض أنه يدل على حكم واحد بوجوب الوفاء وليس على حكمين.

ثم استدرك مُتَرَكِّبٌ وقال: نعم لو فرض أن الحكم لم ينقطع في الأثناء وإنما كان غير ثابت من البداية فلا يبعد جواز الرجوع إلى العام آنذاك،

إذ بداية الدخول تحت العام والشروع في ابتداء الحكم بوجوب الوفاء سوف يكون آنذاك، أي بعد انتهاء فترة الخاص.

فالغبن مثلاً تارة نقول: إنه يثبت خياره من حين الاطلاع عليه وليس من بداية العقد، وأخرى نقول: إنه يثبت من البداية.

فإن قلنا إنه يثبت من حين ظهور الغبن فهذا معناه أن وجوب الوفاء ينقطع في الوسط، فالعقد من بدايته هو لازم ويجب الوفاء به، وينقطع وجوب الوفاء عند ظهور الغبن، فإذا ثبت من جديد فهذا لازمه أن وجوب الوفاء ليس واحداً، وبالتالي يلزم الرجوع إلى الاستصحاب دون العام، وهذا بخلاف ما إذا قلنا إن الخيار يثبت من البداية، فإن هذا معناه أن وجوب الوفاء هو لم يشمل من البداية العقد الغبني فيلزم أن يشمله من بداية لحظة التماهل من دون أن يلزم من ذلك تعدد الحكم بوجوب الوفاء.

ويمكن أن نمثل لذلك بمثال آخر، إنه يمكن أن نمثل بخيار المجلس فيما إذا قام أحد المتعاقدين وسار خطوة واحدة وشك في سقوط خياره بذلك، إنه يمكن الرجوع إلى عموم أوفوا لإثبات اللزوم، إذ بداية وجوب الوفاء هو من الحين المذكور من دون أن يلزم تعدد الحكم.^(١)

هذا كله في الصورة الأولى.

(١) يمكن أن يشكك ويقال: إن عقد البيع ما دام يشتمل على خيار المجلس من بدايته فهو رأساً ليس بمشمول لعموم أوفوا بالعقود، لأن العموم المذكور يدل على أن وجوب الوفاء مقترن بالعقد، فكلما يثبت العقد يكون وجوب الوفاء ثابتاً من بدايته، وحيث إنه في باب البيع لا يكون وجوب الوفاء ثابتاً من بداية العقد لأجل ثبوت خيار المجلس فيلزم أن يكون - باب البيع - خارجاً بجميع أفراده من عموم أوفوا، وبالتالي يكون العموم المذكور خاصاً بالعقود الأخرى غير البيع، كالإجارة والرهن والمزارعة والمساقاة و... ولعلّه إلى ذلك أشار مفتي بالأمر بالفهم.

الصورة الثانية:

وأما في الصورة الثانية فيلزم الرجوع فيها إلى العام، لفرض ثبوت العموم الأزمارني له، ولو غرضنا النظر عنه فرغم ذلك لا يمكن الرجوع إلى الاستصحاب، لاختلاف الموضوع بعد فرض أخذ الزمان في جانب الخاص قيداً.

الصورة الثالثة:

وأما في الصورة الثالثة فلا يجوز الرجوع فيها إلى الاستصحاب بعد أخذ الزمان قيداً في جانب الخاص، لصيرورة المورد من الموضوعين المختلفين، ولا يكون الاستصحاب في مثله من اسراء حكم الموضوع الواحد، ولكن هذا لا يعني جواز التمسك بعموم العام، كلا إن ذلك لا يجوز أيضاً، لفرض عدم ثبوت العموم الأزمارني في جانب العام. وبعد عدم جواز التمسك بالاستصحاب ولا بالعام يتعين الرجوع إلى الأصول العملية الأخرى في المورد وملاحظة ما تقتضيه.

الصورة الرابعة:

وأما في الصورة الرابعة فيلزم الرجوع إلى عموم العام، لفرض ثبوت العموم الأزمارني له، ولكن لولا هذا العموم الأزمارني لكان بالإمكان الرجوع إلى عموم العام بعد فرض أن الموضوع في جانب الخاص واحد وليس متعدداً، حيث إن الزمان لم يؤخذ بلحاظه قيداً.

النظر في كلام الشيخ الأعظم:

ثم إنه من خلال هذا العرض للصور الأربع اتضح النظر فيما أفاده الشيخ الأعظم، فإنه ذكر في المقام ما يلي: إن العام إن كان له عموم أزمارني فيلزم الرجوع إليه دون الاستصحاب، وأما إذا لم يكن له عموم

أزماني _ بأن كان الزمان قد أخذ في جانب العام ظرفاً، في مقابل الحالة السابقة التي أخذ فيها قيداً _ فيلزم الرجوع إلى الاستصحاب.
هذا ما أفاده.

وقد اتضح أن الإطلاق في كلامه قابل للمناقشة بلحاظ كلا الشقين.
أما بلحاظ الشق الثاني فواضح، إذ عدم أخذ الزمان قيداً في جانب العام لا يصحّح الرجوع إلى الاستصحاب بشكل مطلق، بل ينبغي تقييد ذلك بما إذا لم يؤخذ الزمان قيداً في جانب الخاص وإلا لم يجز الاستصحاب لتعدد الموضوع.

وأما بلحاظ الشق الأول فلأنه عند أخذ الزمان قيداً في جانب العام وإن لزم الرجوع إلى العموم ولكن ينبغي التنبيه على أن الاستصحاب في جانب الخاص قابل للجريان في حدّ نفسه، لفرض أن الموضوع واحد، وإنما لا يجري بالفعل لوجود المانع، وهو عموم العام، فعدم جريانه إذن ليس هو لفقدان المقتضي، بل لوجود المانع.^(١)

هذا كله بلحاظ عالم الثبوت:

ولنعد من جديد إلى الصور الأربع التي ذكرها الشيخ المصنف ونقول: إن الصور التي ذكرها هي صور بلحاظ عالم الثبوت، فعالم الثبوت لا يخلو من أحد هذه الصور الأربع، وأما بلحاظ عالم الإثبات فيلزم على الفقيه ملاحظة ما يستظهره من الأدلة، فقد يستظهر منها الصورة الأولى فيلزم الرجوع إلى الاستصحاب، وقد يستظهر منها

(١) هذا لا ينبغي عدّه اعتراضاً على الشيخ الأعظم، فإنه ذكر أن الزمان لو أخذ في جانب العام قيداً فيلزم التمسك بالعموم دون الاستصحاب، وهذا المطلوب صحيح، وليس من الضروري بيان أن الاستصحاب قابل للجريان لولا المانع.

الصورة الثانية أو الرابعة فيلزم التمسك بالعام، وقد يستظهر منها الصورة الثالثة فيلزم الرجوع إلى الأصول العملية الأخرى.^(١)

توضيح المتن:

في مقام: كلمة في مقام كان يمكن الاستغناء عنها، ولكن بعد وجودها فالمقصود أنه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب في أي مقام من المقامات ما دام ذلك المقام يشتمل على عموم العام.

مع دلالة مثل العام: التعبير بكلمة مثل إشارة إلى عدم الخصوصية للعام، بل إن وجود أي دليل اجتهادي آخر هو يمنع من التمسك بالاستصحاب. فيما إذا خصص: أي العام.

تارة يكون بملاحظة الزمان بثبوت حكمه: هذا التعبير المطول والمعقد أمر لا داعي إليه، والمناسب: والتحقيق أن يقال: إن الزمان بلحاظ العام تارة يكون ظرفاً وأخرى يكون قيداً، وكذلك الحال بالنسبة إلى الخاص. ثم إن تقدير العبارة هكذا: والتحقيق أن يقال: إن مفاد العام بلحاظ

(١) نلفت النظر إلى نقطتين:

١ - إن الشيخ المصنف لم يذكر هذا المطلب، وهو أن الصور الأربع هي صور ثبوتية، وعلى الفقيه الرجوع في عالم الإثبات إلى ما يستظهره من الأدلة، وكان من المناسب التنبيه على ذلك.

٢ - نرى أن الصور الأربع التي ذكرها الشيخ المصنف بلحاظ عالم الثبوت هي تطويل بلا طائل، وكان المناسب اختصار المطلب وتوجيه النظر إلى عالم الإثبات ابتداءً، وذلك بأن يقال هكذا: إن الفقيه إما أن يستظهر من لسان الأدلة وجود العموم الأزماني في العام فيتمسك به، وإما أن لا يستظهره فيلزم الرجوع إلى الاستصحاب ما دام الموضوع واحداً، إنه مختصر مفيد نافع وليس تطويلاً غير مفيد.

الزمان تارة يكون هو ثبوت وجوب وفاء واحد مستمر للعقد، وأخرى على نحو يكون هو ثبوت أحكام متعددة بعدد الأيام أو الساعات.

ظرف استمرار حكمه: أي حكم الخاص.

على نحو يكون مفرداً: بتشديد الراء.

فإن كان مفاد كل: هذا إشارة إلى الصورة الأولى.

في غير مورد دلالاته: الضمير يرجع إلى الخاص. ومورد دلالة

الخاص هو مثل ساعة الاطلاع على الغبن التي ليس فيها تماهل وتسامح، والمقصود من غير المذكور هو ما بعد الساعة المذكورة، أي الساعة الثانية التي ليس فيها تماهل.

وكان بالإمكان الاستغناء عن الفقرة المذكورة.

لعدم دخوله: أي لعدم دخول البيع الغبني في ساعة التماهل في

عموم أوفوا بنحو الفرد الثاني.

وانقطاع الاستمرار: عطف على عدم.

والتقدير: أن البيع الغبني في ساعة التماهل ليس فرداً مستقلاً داخلاً

تحت العام، بل إن الحكم بوجوب الوفاء واحد، وقد انقطع بسبب الخاص الذي دلّ على ثبوت الخيار مثلاً في الساعة الأولى مع سكوته عن بيان الخيار في الساعة الثانية التي حصل فيها التماهل.

فلا مجال إلا...: هذا تأكيد لقوله: فلا محيص...

لما ضرّ به: أي لما ضرّ الخاص بجواز التمسك بالعام في غير مورد

دلالة الخاص، أي في الساعة الثانية.

استمرار حكمه: أي حكم العام بعد زمان دلالة الخاص.

فافهم: قد أشرنا إلى وجهه.

وإن كان مفادهما على النحو الثاني: هذا إشارة إلى الصورة الثانية.
لكونه موضوع الحكم: أي لكون العقد بلحاظ ما بعد زمان الخاص، أي ما
بعد الساعة الأولى التي حصل فيها الاطلاع والتماهل. وعليه فقوله: بلحاظ هذا
الزمان إشارة إلى ما بعد زمان الخاص، أي ما بعد الساعة الأولى.
وإن كان مفاد العام على النحو الأول: هذا إشارة إلى الصورة الثالثة.
فإنه وإن لم يكن هناك دلالة: أي فإنه وإن لم يكن للعام عموم
أزماني إلا...

إلى غير مورد دلالة: أي إلى ما بعد الساعة الواحدة.
لا استصحاب حكم الموضوع: أي الواحد.
لما مر آنفاً: أي بقوله: لعدم دخوله عليحدة في موضوعه وانقطاع
الاستمرار بالخاص.

وإن كان مفادهما على العكس: هذا إشارة إلى الصورة الرابعة.
على نحو صرح استصحابه: يعني على نحو الظرفية.
في غير محله: بل إن الإطلاق في أحد الجانبين هو في غير محله،
وأما في الجانب الآخر فهو في محله.

خلاصة البحث:

إذا خرج من العام فرد في زمان وشك في حكمه بلحاظ ما بعد ذلك
الزمان فتوجد ثبوتاً صور أربع، يلزم الرجوع في الأولى إلى الاستصحاب، وفي
الثالثة إلى الأصول الأخرى، وفي الثانية والرابعة إلى العام. هذا ثبوتاً.
وأما إثباتاً فيلزم على الفقيه اتباع ما يستظهره من الأدلة.
وبذلك يتضح أن إطلاق كلام الشيخ الأعظم مرفوض.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الثالث عشر:

لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب عند وجود مثل العام، لكنه ربما يقع الإشكال _ فيما إذا خُصَّص في زمان _ في أن المورد بعد هذا الزمان مورد الاستصحاب أو التمسك بالعام.

والتحقيق أن يقال: إن العام بلحاظ الزمان تارة يدل على حكم واحد مستمر ويكون الزمان ظرفاً له، وأخرى يدل على حكم متعدد بعدد الأيام مثلاً، وهكذا الحال بالنسبة إلى المخصص.

١ _ فإن كان مفادهما على النحو الأول فلا محيص عن استصحاب حكم الخاص، لعدم دلالة العام على حكمه بعد عدم دخوله في موضوعه عليحدة وانقطاع الاستمرار بالخاص.

نعم إذا لم يكن الخاص قاطعاً لحكمه _ كما إذا كان مخصصاً له من البداية _ فلا يضر بالتمسك به في غير مورد دلالاته ويكون أول زمان استمرار حكمه بعد زمان دلالة الخاص، فيصح على هذا التمسك باوفوا ولو خصص بخيار المجلس ونحوه، ولا يصح التمسك به لو خصص في الأثناء، فافهم.

٢ _ وإن كان مفادها على النحو الثاني فلا بد من التمسك بالعام لكون المشكوك فرداً له، وله الدلالة على حكمه، والمفروض عدم دلالة الخاص على خلافه.

٣ _ وإن كان مفاد العام على النحو الأول والخاص على النحو الثاني فلا مجال للاستصحاب، لتعدد الموضوع، ولا العام لما مرّ، ويلزم الرجوع إلى سائر الأصول.

٤ _ وإن كان مفادهما بالعكس فلا بدّ من التمسك بالعام، ولولاه
كان الاستصحاب مرجعاً لوحدة الموضوع.
فتأمل تعرف أن إطلاق كلام شيخنا العلامة _ أعلى الله مقامه _
في المقام نفياً وإثباتاً في غير محله.

* * *

قوله ﷺ :

«الرابع عشر: الظاهر أن...، إلى قوله: تنمة لا يذهب عليك...»^(١)

التنبيه الرابع عشر: المراد من الشك:

هذا التنبيه ناظر إلى تحديد المقصود من الشك، فهل يراد منه معناه المنطقي الذي يعني تساوي الطرفين، أو يراد منه خلاف العلم الذي لازمه شموله _ الشك _ للظن؟^(٢)

ويترتب على هذا الخلاف ثمرة مهمة، وهي أنه لو ظننا بعدم بقاء الحالة السابقة فيلزم بناءً على إرادة المعنى المنطقي عدم جريان الاستصحاب، بينما بناءً على إرادة الأعم يلزم جريانه.^(٣)

وقد ذكر ﷺ أن المستفاد من أخبار الاستصحاب وكلمات الأصحاب أن المراد هو الأعم دون المعنى المنطقي، ثم قال: ويمكن الاستدلال على كون المراد هو الأعم بالوجوه الثلاثة التالية:

(١) الدرس ٣٩٣ و ٣٩٤: (٢٥ و ٢٦ / ذي الحجة / ١٤٢٧هـ).

(٢) ويصطلح على ذلك بالظن بالخلاف، بينما يصطلح على الظن ببقاء الحالة السابقة بالظن بالوفاق.

(٣) وأما جريانه في صورة الظن بالوفاق فهو من باب الأولوية، أي إذا كان يجري الاستصحاب في حالة الشك فبالأولى يلزم جريانه في حالة الظن ببقاء الحالة السابقة المعبر عنه بالظن بالوفاق.

١ _ إنه إذا رجعنا إلى أهل اللغة وجدناهم يفسرون الشكّ بخلاف اليقين، فلاحظ الصحاح ومجمع البحرين في مادة الشكّ تجد صدق ما نقول.

٢ _ الأخبار الواردة في غير باب الاستصحاب، فإنها تشهد بذلك أيضاً، ولم يذكر بعض الأمثلة لذلك، ولكن يمكن أن نذكر في هذا المجال: موثقة عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام: «يا عمّار أجمع لك السهو كله في كلمتين: متى ما شككت فخذ بالأكثر، فإذا سلمت فأتم ما ظننت أنك قد نقصت»^(١).

حيث أبدل عليه السلام لفظ الشكّ بلفظ الظن فيدل ذلك على أنه أعم. وقريب منها حديثه الآخر.^(٢)

وصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «من شكّ في الأولين أعاد حتى يحفظ ويكون على يقين»^(٣).

٣ _ الأخبار الواردة في باب الاستصحاب، ونأخذ منها صحيحة زرارة الأولى الواردة في الرجل الذي تصيبه خفقة أو خفقتان وهو على وضوء، فإنه جاء في آخرها ما يلي: قلت: فإن حُرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم؟ قال: «لا، حتى يستيقن أنه نام، حتى يجيء من ذلك أمر بيّن، وإلا فإنه على يقين من وضوءه، ولا ينقض اليقين بالشكّ أبداً، ولكنه ينقضه بيقين آخر».

وهذا المقطع يمكن أن نستشهد بثلاثة مواضع منه:

أ _ قوله عليه السلام: «ولكنه ينقضه بيقين آخر»، فإنه دال على أن الناقض لليقين السابق يلزم أن يكون يقيناً آخر لا غير، وهذا معناه أن

(١) وسائل الشيعة ٨: ٢١٢ / الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة / الحديث ١.

(٢) وذلك في الحديث ٤ من الباب السابق.

(٣) وسائل الشيعة ٨: ١٨٧ / الباب ١ من أبواب الخلل / الحديث ١.

الاستصحاب يجري حتّى مع فرض وجود الظن على خلاف الحالة السابقة.

وإذا أشكلت وقلت: إن غاية ما يستفاد منه أن اليقين الآخر صالح للناقضية لا أنه ينحصر به الناقض فبالإمكان أن يجاب أن الكلام المذكور قد صدر من الإمام عليه السلام في مقام تحديد الناقض، ونفس وروده في هذا المقام يوجب ظهوره في الحصر وإن الناقض ينحصر باليقين دون غيره.

ب _ قوله عليه السلام: «لا، حتّى يستيقن أنه قد نام»، أي لا يجب عليه الوضوء إلى أن يستيقن أنه قد نام، وهذا معناه أنه ما دام لا يستيقن بالنوم فلا استصحاب يجري ولا يجب الوضوء حتّى لو فرض الظن بالنوم.

ولك أن تقول أيضاً: إن عدم استفصال الإمام عليه السلام بين ما إذا حصل الظن بالنوم وعدمه يفهم منه أن الاستصحاب جارٍ من دون فرق بين الحالتين، خصوصاً إذا التفتنا إلى أن تحريك شيء إلى جنب الشخص الذي أصابته الخفقة من دون التفاتة إلى ذلك يوجب في كثير من الأحيان لو لم يكن دائماً الظن بالنوم، إنه من المناسب استفصال الإمام عليه السلام لو فرض وجود فرق بين الحالتين،^(١) وعدم استفصاله يدل

(١) لا يخفى أن ملاك الإطلاق يغاير ملاك عدم الاستفصال، وأحدهما لا يتوقف على الآخر، وربما توحى عبارة الشيخ المصنف في المتن أن ثبوت الإطلاق هو بملاك عدم الاستفصال، ولكن من القريب أن مقصوده بيان أن العموم يستفاد من الإطلاق ومن عدم الاستفصال.

أما كيف هما ملاكان؟ ذلك باعتبار أن ملاك الإطلاق هو التمسك بإطلاق لفظ معين، مثل قوله: لا، أي لا يجب عليه الوضوء سواء حصل الظن بالنوم أم لا، وهذا بخلاف ملاك عدم الاستفصال، فإنه لا يلحظ لفظ معين لئتمسك بإطلاقه، بل يقال: إن الإمام عليه السلام قد حكم من دون استفصال، وهما في كثير من الأحيان قد يجتمعان.

على أن الحكم على تقدير كليهما عدم وجوب الوضوء وجريان الاستصحاب.

ج _ قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين بالشك»، فإنه قد ذكره عليه السلام في مقام بيان أن الحكم الثابت للمغيبى هو عدم نقض اليقين بالشك، والغاية هي كلمة حتى، والمغيبى بالغاية المذكورة هو عدم وجوب الوضوء، والمستفاد من قوله عليه السلام: «لا، حتى يستيقن أنه قد نام وإلا... ولا ينقض اليقين بالشك» هو أنه ما دام لا يقين بالنوم فالحكم الثابت هو عدم نقض اليقين بالشك، أي هو جريان الاستصحاب، وبذلك يثبت المطلوب.^(١)

وجهان للشيخ الأعظم:

إذن الصحيح في بيان كون المقصود من الشك هو المعنى الأعم التمسك بالوجوه الثلاثة السابقة، هذا ولكن الشيخ الأعظم تمسك إضافة إلى ذلك بوجهين آخرين، هما:

١ _ الإجماع القطعي، بدعوى أن مستند حجية الاستصحاب عند بعض الأعلام هو حكم العقل والعقلاء، وعند بعض آخر هو الأخبار، فإن كان المستند هو الأول فالاستصحاب لا يجري في حالة الظن بعدم بقاء الحالة السابقة، وأما

(١) لا يخفى أن عبارة الكتاب تشتمل على شيء من المسامحة، فإنه جاء فيها: إن قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين بالشك» يدل على أن الحكم في المغيبى هو عدم نقض اليقين بالشك مطلقاً، أي حتى في حالة ثبوت الظن بالنوم.

ووجه المسامحة: أن الظاهر أن المغيبى بكلمة حتى هو عدم وجوب الوضوء، ولكن لا معنى لكون الحكم في هذا المغيبى هو عدم نقض اليقين بالشك، إنه كلام مضحك، والمناسب أن يقول عليه السلام هكذا: إن المستفاد من الكلام المذكور أنه في حالة عدم الاستيقان بالنوم كون الحكم هو عدم نقض اليقين بالشك مطلقاً، فكلية المغيبى لا بد من حذفها ولا معنى لها، فإن وجودها مخل.

إذا كان المستند هو الأخبار فيوجد إجماع على جريانه في حالة الظن بعدم البقاء حتى من القائلين بكون مستنده هو العقل والعقلاء.

إذن المدعى هو الإجماع التعليقي والتقديري، أي إنه على تقدير كون المستند لحجية الاستصحاب هو الأخبار فالجميع متفق على جريانه حتى في حالة الظن بعدم البقاء.

وبكلمة أخرى: إن بعض الأعلام وإن كان يرى أن المستند ليس هو الأخبار، فإنه أول من استند إليها هو والد الشيخ البهائي على ما قيل، لكن المستند إلى غير الأخبار لو فرض أنه استند إليها لقال بالتعميم، فهم على تقدير استنادهم إليها مجمعون على التعميم. هذا حاصل الوجه الأول.

وناقشه الشيخ المصنف بمناقشتين.

أ _ لا نجزم أن المستند لحجيته الاستصحاب لو كان هو الأخبار فالأعلام متفقون على حجية حتى في حالة الظن بعدم البقاء، إن تحقق هذا الإجماع التقديري أمر مشكوك وغير واضح، فإن الإجماع الذي يمكن الجزم به عادة هو الإجماع الفعلي دون التقديري، فإن التقديري لا يطلع عليه إلا أعلام الغيوب.

ب _ مع التنزل وتسليم تحقق الإجماع المذكور فيمكن أن نقول: إنه محتمل المدرك، أي نحتمل أن مستند المجمعين هو استفادتهم العموم من الاخبار بالشكل الذي أوضحناه سابقاً في صحيحة زرارة الأولى، وما دام يحتمل المدرك فيسقط عن الاعتبار، إذ القيمة تعود للمدرك دون نفس الإجماع، أي سوف لا يكون لدينا مدركان، بل مدرك واحد وهو الاستفادة من الاخبار بالشكل المتقدم، لا الاخبار إضافة إلى الإجماع.

٢ _ إن الظن الذي فرض حصوله بعدم بقاء الحالة السابقة لا بدّ وأن نفترض أنه غير معتبر، إذ مع وجود الظن المعتبر _ كما في حالة وجود خبر الثقة مثلاً _ يكون المقدم هو من باب تقدّم الدليل الاجتهادي على الدليل الفقاهتي.

وإذا سلّمنا بكون الظن غير معتبر فنقول آنذاك: إن عدم اعتبار الظن تارة ينشأ من قيام الدليل الخاص على عدم حجّيته، كما في الظن الناشئ من القياس، فإنه قد قام الدليل على عدم حجّيته، وأخرى ينشأ من عدم قيام الدليل على اعتباره وليس من قيام الدليل على عدم اعتباره.

فإن كان عدم حجّيته ناشئاً من قيام الدليل على ذلك فيمكن أن نقول: إن نفس الدليل المذكور يدل بالالتزام على أن ما كان يطبق من آثار شرعية في حالة عدم وجود الظن المذكور _ التي منها جريان الاستصحاب _ فيلزم أن يطبق أيضاً في حالة وجوده.

إذن جواز إجراء الاستصحاب في حالة وجود الظن المذكور يمكن أن نستفيده من نفس الدليل على عدم الحجّية.

وأما إذا كان عدم حجّيته ناشئاً من عدم قيام الدليل على حجّيته فيمكن أن نقول: إن الظن المذكور ما دام هو مشكوك الاعتبار فترك اليقين السابق ورفع اليد عنه بسبب هذا الظن يرجع في حقيقته إلى نقض اليقين السابق بالشك، وحيث إنه منهى عنه فيلزم جريان الاستصحاب.

هذا حاصل ما أفاده الشيخ الأعظم في الوجه الثاني، وقد ذكر في آخره قوله: فتأمل جيداً.

وناقشه الشيخ المصنف بما حاصله: أنه لا بدّ وأن نعرف ما هو المقصود حينما نقول: هذا الظن ليس بحجة أو ليس بمعتبر؟ إنه قد يبدو في البداية كون

ذلك سؤالاً تافهاً ولكن رغم هذا نؤكد ونقول: ما هو المقصود من ذلك؟ إن المقصود أن الحكم المظنون لا يثبت بالظن المذكور، فلو كنا نظن بحرمة التدخين مثلاً فمعنى أن الظن المذكور ليس بحجة هو أن حرمة التدخين لا تثبت بالظن المذكور، إن هذا هو المقصود، أي إن الظن لا يثبت متعلق، وليس المقصود أن الأحكام التي هي ثابتة لعنوان الشك يلزم تطبيقها في حالة حصول الظن المذكور، أي أنه ليس من الصحيح أن نفهم أن الاستصحاب الذي يجري في حالة الشك هو يجري أيضاً في حالة تحقق الظن المذكور، كلا إن هذا لا يفهم.

وعليه ففي حالة حصول الظن غير المعتبر _ سواء أكان عدم اعتباره ناشئاً من قيام الدليل على عدم اعتباره أم من عدم قيام الدليل على اعتباره _ لا يجوز الأخذ بالظن، لفرض عدم حجتيته، كما لا يجوز إجراء الاستصحاب، لفرض أن موضوعه هو الشك، وهو منتف، حيث إن الموجود هو الظن، والمفروض أن روايات الاستصحاب دلت على جريانه عند الشك بمعنى تساوي الطرفين، ولا تدل على جريانه عند الظن.

إذن إلى أي شيء نرجع، وبماذا نتمسك؟ إنه يلزم الرجوع إلى سائر الأصول العملية الأخرى حسب ما يقتضيه المورد. ولعل الأمر بالتأمل الذي أشار إليه الشيخ الأعظم في آخر كلامه يقصد منه الإشارة إلى ذلك.

توضيح المتن:

ويدل عليه: أي على أن المراد من الشك ما يعمُّ الظن. وفاعل يدل كلمة قوله عَلَيْهِ السَّلَام.

مضافاً إلى أنه كذلك لغة كما في الصحاح وتعارف استعماله فيه في الاخبار في غير باب: الجملة المذكورة بكاملها معترضة ينبغي وضعها بين شريطين.

وتعارف: كلمة تعارف اسم وليست فعلاً ماضياً، وهي عطف على أنه كذلك. والتقدير: ويدل عليه مضافاً إلى تعارف استعماله _ الشك _ في الظن في اخبار غير باب الاستصحاب.

في الاخبار في غير باب: أي في غير باب من الأبواب. والأنسب التعبير هكذا: في اخبار غير باب الاستصحاب.

قوله **عَلَيْهِ**: فاعل يدل. وهو إشارة إلى المورد الأول من الموارد الثلاثة في صحيحة زرارة الأولى.

وقوله أيضاً: عطف على قوله **عَلَيْهِ**. وهو إشارة إلى المورد الثاني.

بعد السؤال عنه: المناسب: بعد السؤال منه **عَلَيْهِ**.

حيث دل بإطلاق مع ترك الاستفصال: قد توحى العبارة أن ثبوت الإطلاق هو بملاك ترك الاستفصال، ولكن عرفت أن ملاك أحدهما غير ملاك الآخر. ولا يبعد أنه ذكرهما كملاكين لاستفادة التعميم وليس الثاني ملاكاً للأول.

بين ما إذا أفادت هذه الأمانة: يعني تحريك شيء وهو لا يعلم به.

على عموم النفي: متعلق بقوله: حيث دل بإطلاقه.

وقوله **عَلَيْهِ** بعده: هو عطف على قوله **عَلَيْهِ**. والمراد من بعده بعد

قوله: لا، حتى يستيقن أنه قد نام.

إن الحكم في المعنى: المناسب: على أن الحكم في المعنى. وقد

عرفت سابقاً أن في التعبير أو في المضمون شيئاً من المسامحة.

والمناسب هكذا: وقوله بعده ولا تنقض اليقين بالشك على أن الحكم في حالة عدم الاستيقان بالنوم هو عدم نقض اليقين بالشك مطلقاً.

مطلقاً هو عدم: المناسب تأخير كلمة مطلقاً عن قوله: بالشك.

وقد استدل عليه أيضاً: أي على أن المراد من الشك خلاف اليقين. وكلمة أيضاً إشارة إلى أن الشيخ الأعظم قد استدل بالوجوه الثلاثة السابقة، وإضافة إلى ذلك استدل بالوجهين المذكورين.

ولو سلم اتفاق الأصحاب على الاعتبار: الواو وصلية، وهو إشارة إلى المناقشة الأولى من المناقشتين. وكان المناسب صياغة العبارة هكذا: وفيه أنه لو سُلّم اتفاق الأصحاب على الاعتبار لا وجه لدعواه، لاحتمال أن يكون ذلك من جهة ظهور دلالة الأخبار عليه.

بالحكم الفعلي: كلمة الفعلي لا حاجة إلى ذكرها في هذا الموضع.

لإلغائه أو لعدم الدليل على اعتباره: هذه الجملة معترضة ينبغي

وضعها بين شريطين.

مع عدمه: أي مع عدم تحقق الشك بحسب الفرض بل المتحقق هو الظن.

فلو فرض عدم دلالة الاخبار معه: أي مع الظن.

خلاصة البحث:

إن المراد من الشك خلاف اليقين لوجوه ثلاثة: شهادة اللغويين، وتداول استعماله في ذلك في غير اخبار الاستصحاب، واستفادة ذلك من صحيحة زرارة الأولى في موارد ثلاثة منها.

واستدل الشيخ الأعظم إضافة إلى ذلك بوجهين آخرين، كلاهما

قابل للمناقشة.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الرابع عشر:

الظاهر أن الشكّ في اخبار الباب وكلمات الأصحاب هو خلاف اليقين، فمع الظن بالخلاف فضلاً عن الظن بالوفاق يجري الاستصحاب. ويدل عليه:

١ _ اللغة، فلاحظ الصحاح.

٢ _ تداول الاستعمال فيه في اخبار غير الباب.

٣ _ اخبار الباب، فلاحظ صحيحة زرارة الأولى، حيث دلّ:

أ _ قوله عليه السلام: «ولكن تنقضه بيقين آخر» بعد وروده مورد التحديد على أن ما ينقض به اليقين ليس إلا اليقين.

ب _ وقوله عليه السلام: «لا، حتّى يستيقن أنه قد نام» _ بعد السؤال عما إذا حرك في جنبه شيء _ على ذلك أيضاً بمقتضى الإطلاق مع ترك الاستفصال بين ما إذا أفادت الأمانة المذكورة الظن أو لا، بداهة أنها لو لم تفد دائماً فلا أقل أحياناً.

ج _ وقوله عليه السلام: «ولا تنقض اليقين بالشكّ» على أن الحكم في المغيبي هو عدم نقض اليقين بالشكّ مطلقاً.

وقد استدل عليه أيضاً بوجهين آخرين:

١ _ الإجماع القطعي على اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف

على تقدير اعتباره من باب الاخبار.

وفيه: أنه لو سلّم اتفاق الأصحاب على الاعتبار لا وجه لدعواه،

لاحتمال أن يكون ذلك من جهة ظهور الاخبار نفسها.

٢ _ إن الظن غير المعتبر إن علم بعدم اعتباره بالدليل فمعناه أن كل ما يترتب شرعاً على تقدير عدمه فهو يترتب على تقدير وجوده، وإن كان مما يشك في اعتباره فمرجع رفع اليد عن اليقين بسببه إلى نقض اليقين بالشك، فتأمل جيداً.

وفيه: أن مقتضى عدم اعتباره _ لإلغائه أو لعدم الدليل على اعتباره _ ليس الاعمى ثبوت مظهره به لا ترتيب اثار الشك الذي هو معدوم، وبعد فرض عدم دلالة الاخبار معه على اعتبار الاستصحاب يلزم الانتهاء الى سائر الاصول بلا شبهة ولا ارباب، ولعلّه إليه أشير بالأمر بالتأمل.

* * *

قوله ﷺ:

«تمة لا يذهب عليك...، إلى قوله: وإنما
الإشكال كله...»^(١)

اشتراط بقاء الموضوع:

يحاول ﷺ في هذه التمة بيان مطلبين:

- ١ _ يلزم في جريان الاستصحاب بقاء الموضوع.
 - ٢ _ يلزم في جريان الاستصحاب عدم وجود أمانة معتبرة _ من قبيل خبر الثقة مثلاً _ وإلا فلا يجري، لأنه عند وجود الدليل الاجتهادي لا تصل النوبة إلى الدليل الفقاهتي.
- وحيثما نقول: إن وجود الأمانة المعتبرة يمنع من جريان الاستصحاب فلا نقصد خصوص الأمانة المخالفة لمقتضى الاستصحاب، بل حتى لو كانت موافقة له بحسب النتيجة، فإن وجود الدليل الاجتهادي يمنع من جريان الدليل الفقاهتي حتى إذا كانا متوافقين بحسب النتيجة.
- وقد ذكر ﷺ المطلب الأول تحت عنوان المقام الأول، ثم ذكر المطلب الثاني تحت عنوان المقام الثاني.
- المقام الأول:**

قالوا: إنه يشترط في جريان الاستصحاب بقاء الموضوع، وهذا مطلب مجمل، إذ ماذا يقصد من بقاء الموضوع؟ إن في ذلك احتمالين:

(١) الدرس ٣٩٥: (٢٧/ ذي الحجة / ١٤٢٧هـ).

١ _ أن يقصد من بقاء الموضوع وحدته، فلو كنتُ أجزم بعدالة زيد سابقاً فلا بدَّ أن يتعلّق الشكّ بذلك،^(١) أي بعدالة زيد وليس بعدالة عمرو، إذ لو تعدّد الموضوع فلا يصدق آنذاك عنوان النقص ولا عنوان الشكّ في البقاء،^(٢) فإنّ العنوانين المذكورين إنما يصدقان لو فرض أن الموضوع واحد.

٢ _ أن يقصد من ذلك بقاء الموضوع خارجاً، فلاجل أن يجري استصحاب بقاء العدالة مثلاً يلزم إحراز بقاء زيد على قيد الحياة خارجاً. والمناسب هو اعتبار بقاء الموضوع بالمعنى الأوّل، أي بمعنى وحدة الموضوع، والوجه في اعتبار ذلك ما تقدمت الإشارة إليه من أنه من دون ذلك لا يصدق عنوان نقص اليقين بالشكّ ولا عنوان الشكّ في البقاء.

هكذا ينبغي أن يوجّه اعتبار وحدة الموضوع، وليس بما أفاده الشيخ الأعظم، فإنه تمسّك في هذه المجال بقضية فلسفية، وقال: إن الموضوع إذا لم يكن واحداً وأردنا استصحاب عدالة زيد مثلاً إلى عمرو وليس إلى زيد نفسه فلازم ذلك انتقال العرض من موضوعه إلى موضوع آخر، أي إن عدالة زيد يلزم انتقالها إلى عمرو، ومن المعلوم أن العرض هو متشخص بوجود موضوعه، فعدالة زيد متقوّمه ومتشخصّة بزيد ويستحيل أن تثبت لعمرو.

هكذا ذكر الشيخ الأعظم.

(١) ويصطلح على عدالة زيد السابقة المتيقنة بالقضية المتيقنة، وعلى عدالته المشكوكة في الزمان اللاحق بالقضية المشكوكة، ولكل من هاتين القضيتين موضوع ومحمول، فالموضوع هو زيد، والمحمول - المعبر عنه بالحكم أيضاً - هو العدالة.

(٢) عنوان الشكّ في البقاء لم يرد في لسان الأدلة حتّى يكون معتبراً، فالمناسب الاختصار على عنوان النقص.

وما ذكره واضح المناقشة، فإن العرض حينما يقال يستحيل انتقاله إلى غير موضوعه فالمقصود هو الانتقال الحقيقي، فالعدالة لا يمكن أن تنتقل بنحو الحقيقة من زيد وثبت لعمره، وأما الانتقال لا بنحو الحقيقة، بل بنحو التعبد والاعتبار فأمر لا محذور فيه، يعني أنه ليس مستحيلاً، نعم ربما يكون لغواً أو قبيحاً إلا أن الاستحالة العقلية شيء واللغوية والقبح شيء آخر، ومن الواضح أن الاستصحاب لا يقتضي الانتقال الحقيقي، بل التعبد بالانتقال، فالشرع يعبدني بأن عدالة زيد قد انتقلت إلى عمره مثلاً، وهذا أمر ليس مستحيلاً عقلاً.

إذاً نحن نسلم باعتبار وحدة الموضوع ولكن للوجه الذي ذكرناه نحن وليس لما ذكره الشيخ الأعظم.

هذا كله إذا كان المقصود من بقاء الموضوع وحدته، وأما إذا كان المقصود بقاءه خارجاً فلا نسلم اعتبار ذلك، إذ لا دليل على أنه يعتبر في استصحاب عدالة زيد مثلاً بقاء زيد خارجاً على قيد الحياة.

نعم بعض الآثار قد تقتضي اعتبار بقاء الحياة لخصوصية في نفس تلك الآثار وليس لاقتضاء الاستصحاب نفسه.

فمثلاً استصحاب عدالة زيد لإثبات جواز البقاء على تقليده لا يلزم فيه إحراز بقاءه على قيد الحياة خارجاً، وهذا بخلاف استصحاب عدالته لإثبات جواز الاقتداء به أو لإثبات وجوب إكرامه فإنه يلزم إحراز بقاء حياته.

ونبقى نؤكد أن لزوم إحراز بقاء الحياة في هذين الأثرين ليس هو لاقتضاء نفس الاستصحاب لذلك بل لاقتضاء خصوصية الأثرين المذكورين لذلك.

ثم إنه بعد أن اتضح من خلال هذا العرض أنه يشترط بقاء الموضوع بمعنى وحدته، نسأل ما هو المدار في الوحدة؟ فهل المدار

على كون الموضوع واحداً بحسب النظرة العرقية أو أن المدار على وحدته بالنظرة الدقية العقلية أو أن المدار على وحدته بحسب لسان الدليل؟ إن في ذلك احتمالات ثلاثة.

توضيح المتن:

ولو على وفاقه: هذا من باب التنبيه على الفرد الخفي.
كاتحادهما حكماً: أي كما يعتبر اتحادهما محمولاً وحكماً.
ضرورة أنه بدون لا يكون الشك في البقاء: ذكرنا أن هذا التعليل عليل، والمناسب الاقتصار على التعليل بعدم صدق النقض.
والاستدلال: مبتدأ، وخبره غريب، والمستدل هو الشيخ الأعظم.
وضمير عليه يرجع إلى اعتبار وحدة الموضوع.
والالتزام بآثاره شرعاً: عطف تفسير على تعبداً.
وأما بمعنى إحراز وجود...: هذا عدل لقوله: بمعنى اتحاد القضية المشكوكة...

لجواز تقليده: المناسب تقييده بقيد بقاء.
وإنما الإشكال...: أي إنه لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع بمعنى اتحاد... وإنما الإشكال...

خلاصة البحث:

يشترط في جريان الاستصحاب بقاء الموضوع، وعدم الأمانة المخالفة أو الموافقة.

أما بقاء الموضوع فهو معتبر بمعنى وحدته، لا لما أفاده الشيخ الأعظم بل لعدم صدق النقض أو الشك في البقاء بدون ذلك، وأما بمعنى

بقاء وجوده الخارجي فهو غير معتبر. نعم قد يعتبر من حيث اقتضاء الأثر الخاص لذلك.

وعليه فلا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع بمعنى وحدته وإنما الإشكال في أن المناط هل هو على وحدته عرفاً، أو دقة، أو بحسب لسان الدليل.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

تتمة:

لا بدّ في الاستصحاب من بقاء الموضوع، وعدم أمانة معتبرة ولو موافقة، فهنا مقامان.

المقام الأول:

لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع بمعنى وحدته، إذ بدونه لا شك في البقاء بل في الحدوث، كما لا يصدق النقص.

واعتبار البقاء بهذا المعنى لا يحتاج إلى زيادة بيان وإقامة برهان.

والاستدلال عليه باستحالة انتقال العرض إلى موضوع آخر لتقومه

بالموضوع وتشخصه به غريب، بداهة أن استحالة حقيقة غير مستلزمة لاستحالة تبعداً والالتزام بآثاره شرعاً.

وأما بمعنى إحراز وجود الموضوع خارجاً فلا يعتبر في جريانه قطعاً

لتحقّق أركانه بدونه. نعم ربّما يكون مما لا بدّ منه في ترتيب بعض الآثار، ففي

استصحاب عدالة زيد مثلاً لا يحتاج إلى إحراز حياته لجواز تقليده وإن كان

محتاجاً إليه في جواز الاقتداء به أو وجوب إكرامه أو الإنفاق عليه.

وإنما الإشكال في أن هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف أو بحسب

دليل الحكم أو بنظر العقل؟

قوله ﷺ:

«وإنما الإشكال كله في أن هذا الاتحاد...، إلى قوله: المقام الثاني»^(١).

ما هو المدار في وحدة الموضوع؟

تقدّم أن الاحتمالات في المراد من وحدة الموضوع ثلاثة. وهنا ثلاث نقاط لا بدّ من بحثها، وهي:

١ _ ما هي الثمرة بين كون المدار على النظرة العقلية وكون المدار على النظرتين الأخريين؟

٢ _ ما هي الثمرة بين كون المدار على النظرة العرقية وكون المدار على لسان الدليل؟

٣ _ أي واحد من هذه الاحتمالات الثلاثة هو الأرجح والمتعين؟

النقطة الأولى:

أما بالنسبة إلى النقطة الأولى فلو كان المدار على النظرة العقلية يلزم أن لا يجري الاستصحاب في باب الأحكام وينحصر جريانه بباب الموضوعات، وعلى هذا الأساس توجد دعويان:

١ _ لزوم عدم جريان الاستصحاب في باب الأحكام.

٢ _ انحصار جريانه بباب الموضوعات.

(١) الدرس ٣٩٦: (١٥ / محرم / ١٤٢٨ هـ).

أما بالنسبة إلى الدعوى الأولى فالوجه فيها أن الحكم لا يحصل الشك في بقاءه إلا إذا فرض انتفاء خصوصية يحتمل مدخليتها في الحكم _ إذ مع بقاء جميع الخصوصيات لا معنى للشك في بقاء الحكم _ وتلك الخصوصية التي تحتمل مدخليتها في الحكم يحتمل مدخليتها عقلاً في الموضوع، ومعه فلا نحرز بقاء الموضوع عقلاً بنحو الجزم، بل نحتمل ارتفاعه، وبالتالي فيكون عنوان النقض مما يشك في صدقه ولا يجزم بذلك، ومع الشك في صدقه يكون التمسك بعموم لا تنقض اليقين بالشك تمسكاً به في الشبهة المصداقية فلا يجوز.

هذا إذا كان المدار على نظر العقل.

أما إذا كان المدار على النظريين الآخرين فيمكن الرجوع إلى لسان الدليل أو إلى نظر العرف لمعرفة أن تلك الخصوصية المنتفية هل هي دخيلة في الموضوع أو لا؟ فإن لم تكن دخيلة جرى الاستصحاب وإلا فلا.

إذن بناءً على النظرة العقلية لا يمكن إحراز بقاء الموضوع عند انتفاء الخصوصية التي يحتمل مدخليتها في الحكم،^(١) وهذا بخلافه على النظريتين الأخيرتين حيث يمكن إحراز عدم المدخلية من خلال مراجعة لسان الدليل أو نظر العرف.

هذا كله بالنسبة إلى الدعوى الأولى.

وأما الدعوى الثانية فالأمر فيها واضح، فإنه لو شككنا في بقاء حياة

(١) ينبغي أن يستثنى من ذلك ما إذا كان الشك في بقاء الحكم من جهة احتمال النسخ، فإن جميع الخصوصيات في مثل ذلك تكون باقية، وإنما يشك في بقاء الحكم من جهة احتمال النسخ، فالاستصحاب يكون جاريّاً لإحراز بقاء الموضوع.

إذن مورد الاستثناء ليس واحداً بل هو اثنان: الشك في بقاء الموضوع، والشك في بقاء الحكم من جهة احتمال النسخ.

زيد مثلاً فالمتيقن عين المشكوك عقلاً ولا يوجد احتمال الفرق بينهما، فيجري الاستصحاب دون أي مانع، فزيد السابق هو الذي أشك في بقاء حياته ولا يحتمل حصول فرق بينهما إلا من جهة احتمال أن ملك الموت قد قبض روحه، وهذا الاحتمال لا يوجب الاختلاف. هذا كله بالنسبة إلى النقطة الأولى.

النقطة الثانية:

وأما بالنسبة إلى النقطة الثانية فالثمرة بين النظيرين الأخيرين تظهر فيما لو أخذ الدليل في لسانه عنواناً خاصاً، كعنوان العنب مثلاً، بأن قال: العنب يحرم إن غلى، فإنه لو أخذنا بلسان الدليل المذكور كان المدار على عنوان العنب فلا يجري الاستصحاب لو تبدل إلى زبيب، فلو أغلى الزبيب فلا يمكن أن نستصحب حرمة الثابتة حالة العنب، لأن العنب يغير الزبيب بحسب لسان الدليل.

وهذا بخلاف ما إذا أخذنا بالنظر العرفي، فإن الاستصحاب يمكن جريانه، لأن العرف بحسب مناسبات الحكم والموضوع المركوزة في ذهنه يرى أن العنب والزبيب شيء واحد، وأن التفاوت بينهما هو تفاوت في الشيء الواحد بحسب حالاته المختلفة، فهو شيء واحد ذو حالتين وليس شيئين.^(١)

(١) ومن أمثلة الاختلاف بين النظر العرفي والنظر بحسب الدليل ما إذا قال الدليل: الماء ينجس إن تغير، فإن الموضوع فيه ذات الماء لا الماء المتغير، وهذا بخلاف ما إذا قال الدليل: الماء المتغير نجس، فإن الموضوع هو الماء المتغير لا ذات الماء، فإذا زال التغير فلا يجري الاستصحاب لتغير الموضوع، هذا لو كان المدار على لسان الدليل، وأما إذا كان المدار على النظر العرفي فهو لا يرى فرقاً بين التعبيرين، أي إنه يرى أن الموضوع للنجاسة هو ذات الماء، وإن التغير حيثية تعليلية، فالاستصحاب يجري على تقدير كلا التعبيرين.

إن قلت: أوليسَ موضوع الدليل يتمُّ تحديده من خلال فهم العرف؟ إنه بناءً على هذا لا تحصل مغايرة بين موضوع الدليل وبين الموضوع العرفي حتى يقال: إن المدار هل هو على الموضوع بحسب لسان الدليل أو على الموضوع بحسب نظر العرف.

قلت: إن مناسبات الحكم والموضوع تارة تكون واضحة جداً إلى حدِّ تشكُّل قرينة متصلة بالدليل، وأخرى لا تكون واضحة بهذه المثابة وتشكُّل قرينة منفصلة لا متصلة.

فإن كانت واضحة جداً فلا تحصل مغايرة بين الموضوع بحسب لسان الدليل وبينه بحسب النظرة العرفية.

مثال ذلك: ما إذا قال النص: إن أصاب الدم ثوبك وجب عليك غسله للصلاة، فإن مناسبات الحكم والموضوع تقتضي عدم الخصوصية لثوب الشخص السائل، بل التعميم لثوب أي إنسان كان، وهذه المناسبات لشدة وضوحها ينعقد من البداية ظهور الدليل في الأعم دون خصوص ثوب الشخص السائل.

وأما إذا لم تكن المناسبات واضحة جداً فتحصل المغايرة بين الموضوع بحسب لسان الدليل وبينه بحسب النظر العرفي، وهذا كما هو الحال في مثال العنب إن غلى يحرم، فإن المناسبات العرفية ليست واضحة جداً، ومن هنا يكون ظهور الدليل مغايراً لما يقتضيه النظر العرفي. هذا كله في النقطة الثانية.

النقطة الثالثة:

وأما النقطة الثالثة فالمناسب أن يقال: إنه بعد ما دار الأمر بين احتمالات ثلاثة فالأرجح هو تحكيم النظر العرفي، يعني أن المدار هو

على صدق النقض عرفاً وليس المدار على صدقه بحسب لسان الدليل أو بحسب نظر العقل.

والوجه في ذلك: إن خطاب لا تنقض اليقين بالشك خطاب عرفي، وقد صدر من إنسان عرفي، وإلى إنسان عرفي فلا بدّ وأن يكون المدار هو على صدق النقض عرفاً إلا أن تقوم قرينة خاصة على إرادة صدقه عقلاً أو بحسب لسان الدليل، وما دام لم تقم هذه القرينة الخاصة فمقتضى إطلاق الخطاب حمله على النظرة العرفية.

إذن متى ما صدق النقض عرفاً جرى الاستصحاب، ومتى لم يصدق لم يجر حتّى إذا صدق بحسب النظرة الدقيّة، كما هو الحال في استصحاب كلي الطلب فيما إذا فرض أن الشيء كان واجباً سابقاً ثمّ جزم بانتفاء الوجوب واحتمل ثبوت الاستحباب بدله، فإنه قد يقال بصحة استصحاب كلي الطلب، بتقريب أن الوجوب طلب والاستحباب طلب أيضاً، غايته أن الوجوب طلب شديد، والاستحباب طلب ضعيف، وما دام كلاهما طلباً والاختلاف بالشدة والضعف فيكونان شيئاً واحداً بحسب الدقة فلا مانع من جريان استصحاب كلي الطلب _ ويكون من استصحاب الكلي من القسم الثالث كما تقدمت الإشارة إلى ذلك في التنبيه الثالث من تنبيهات الاستصحاب _ بناءً على كون المدار على الدقة، ولكن حيث إن الصحيح كون المدار على نظر العرف، وهو يرى الوجوب والاستحباب شيئين متباينين فلا يجري الاستصحاب.

توضيح المتن:

وإنما الإشكال كله: هذا يتصل بقوله: (إنه لا إشكال) المذكور في بداية المقام الأوّل، والتقدير هكذا: المقام الأوّل: إنه لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع... وإنما الإشكال كله في...

فلو كان مناط الاتحاد هو نظر العقل: هذا إشارة إلى النقطة الأولى.
 لاحتمال دخله فيه: أي لاحتمال دخل ذلك البعض من
 الخصوصيات _ الذي زال _ في الموضوع.
 ثم إنه ينبغي استثناء حالة الشك في بقاء الحكم من جهة احتمال
 النسخ، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً.
 كما أنه ربما لا يكون موضوع الدليل...: هذا إشارة إلى النقطة الثانية.
 كان العنب بحسب ما هو المفهوم عرفاً هو خصوص العنب: المناسب
 صياغة العبارة المذكورة هكذا: كان الموضوع خصوص العنب.
 ولا ضير في أن يكون الدليل...: هذا إشارة إلى ما ذكرناه بعنوان
 إن قلت قلت.
 ثم إنه كان المناسب حذف فقرة (بحسب فهمهم)، أي تكون هكذا: ولا
 ضير في أن يكون موضوع الدليل على خلاف ما ارتكز في أذهانهم...
 بمثابة تصلح قرينة...: أي متصلة.
 ولا يخفى أن النقض وعدمه حقيقة...: هذا إشارة إلى النقطة الثالثة.
 قد سبق بأي...: الوارد في بعض النسخ سبق، أي بالباء، والصواب:
 سبق، بالياء.
 فالتحقيق أن يقال...: المناسب: والتحقيق بالواو.
 إطلاق خطاب لا تنقض: أي وعدم تقييده بكون المدار على النظر
 الدقي أو لسان الدليل.
 لأنه المنساق: أي لأن المفهوم من النقض المنهي عنه هو النقض العرفي.
 ومنها الخطابات الشرعية: ومنها خطاب لا تنقض اليقين بالشك.
 كما مرت الإشارة إليه: أي في التنبيه الثالث من تنبيهات الاستصحاب.

خلاصة البحث:

إن لازم كون المدار على النظر الدقي عدم جريان الاستصحاب في باب الأحكام وانحصاره بالموضوعات بخلافه على النظرين الأخيرين. كما أنه تظهر الثمرة بين النظرين الأخيرين فيما إذا فرض أن عنوان الموضوع الذي أخذ في لسان الدليل يغير ما يفهمه العرف بحسب مناسبات الحكم والموضوع مثلاً. والصحيح أن المدار على النظر العرفي، لأن ذلك هو مقتضى كون الخطاب عرفياً من عرفي إلى عرفي.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

وإنما الإشكال كله في أن هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف أو بحسب دليل الحكم أو بنظر العقل؟ فعلى الأخير لا مجال للاستصحاب في الأحكام – لاحتمال أن الخصوصية التي زالت وشكّ في بقاء الحكم بسببها ذات مدخلة في الموضوع – ويختصّ بالموضوعات، بداهة أنه إذا شكّ في حياة زيد شكّ في نفس ما كان على يقين منه حقيقة، بخلاف ما لو كان المدار على نظر العرف أو لسان الدليل، ضرورة أن انتفاء بعض الخصوصيات وإن أوجب الشكّ في بقاء الحكم لاحتمال دخله في الموضوع إلا أنه ربما لا يكون بنظر العرف ولسان الدليل من مقوماته.

ثمّ إنه ربما لا يكون موضوع الدليل بنظر العرف بخصوصه موضوعاً، فمثلاً إذا ورد العنب إذا غلى يحرم كان الموضوع هو العنب ولكن العرف بحسب مناسبات الحكم والموضوع المرتكزة في ذهنه يجعل الموضوع هو الأعم من الزبيب.

ولا ضير في أن يكون موضوع الدليل على خلاف ما يفهمه العرف بحسب المناسبات فيما إذا لم تكن بمثابة تصلح للقرينة المتصلة على صرفه عما هو ظاهر فيه.

والتحقيق أن يقال: إن مقتضى إطلاق خطاب لا تنقض هو أن يكون بلحاظ الموضوع العرفي لأنه المنساق منه في المحاورات العرفية التي منها الخطابات الشرعية.

وعلى هذا يجري الاستصحاب فيما إذا صدق الاتحاد عرفاً ولا يجري إذا لم يصدق وإن كان هناك اتحاد عقلاً كما مرت الإشارة إليه في القسم الثالث من استصحاب الكلّي.

* * *

قوله ﷺ:

«المقام الثاني...، إلى قوله: خاتمة.»^(١)

وجه تقدّم الأمانة على الاستصحاب:

ذكر ﷺ فيما سبق أن التّمة تشتمل على مقامين، أحدهما: أنه يعتبر في الاستصحاب وحدة الموضوع، وثانيهما: يعتبر في جريان الاستصحاب عدم وجود أمانة مخالفة أو موافقة.

أما المقام الأوّل فقد انتهى الحديث عنه إلى الآن.

وأما المقام الثاني فقد اتفقت فيه الكلمة على أن المورد الواحد متى ما اجتمعت فيه أمانة واستصحاب تقدمت الأمانة على الاستصحاب سواء أكانت موافقة له بحسب النتيجة أم كانت مخالفة، فلو كان الثوب قد تنجّس صباحاً مثلاً ثمّ ظهرأ شهد الثقة بأنه قد طهر، فهنا مقتضى الاستصحاب هو بقاء النجاسة بينما مقتضى شهادة الثقة هو طهارته، ولا إشكال بين الفقهاء في الحكم بالطهارة، أي تقدّم الأمانة، ولكن بعد هذا الاتفاق وقع كلام علمي بينهم، وهو أنه ما هي النكتة في تقدّم الأمانة على الاستصحاب؟

هذا إذا كانت الأمانة مخالفة للاستصحاب.

وأما إذا كانت موافقة فالأمر كذلك، أي وقع الاتفاق على تقدّم الأمانة _ كما لو فرض ورود حديث عن زرارة مثلاً يدل على وجوب

(١) الدرس ٣٩٧ و٣٩٨: (١٦ و١٧ / محرم / ١٤٢٨ هـ).

صلاة الجمعة في عصر الغيبة، والاستصحاب يقتضي ذلك كما هو واضح أيضاً، فإنه يحكم بالوجوب لأجل الحديث وليس لاقتضاء الاستصحاب لذلك _ ولكن السؤال هو عن وجه التقدم.

وفي هذا المجال ذكر مؤيد احتمالات ثلاثة:

١ _ أن تكون الأمانة مقدمة لأجل كونها واردة على الاستصحاب.

٢ _ أن تكون مقدمة لأجل كونها حاكمة عليه.

٣ _ أن تكون مقدمة عليه من باب الجمع العرفي الذي هو عبارة أخرى عن التخصيص، فالأمانة يحكم عليها بالتقدم لأن دليلها يخصص دليل الاستصحاب.

هذه احتمالات ثلاثة.

وقد صار الشيخ المصنف إلى الاحتمال الأول، أي إنه اختار نكتة الورود، بينما ذهب الشيخ الأعظم إلى اختيار نكتة الحكومة.^(١)

وفي البداية لا بدّ من توضيح المصطلحات المذكورة وبيان الفرق بينها.

أما الورود فيقصد به كون أحد الدليلين رافعاً لموضوع الدليل الآخر رافعاً حقيقياً، من قبيل ما لو فرض أن العقل يحكم بقبح العقاب من دون حجة شرعية، فإنه لو جاء دليل قطعي وقال: إن خبر الثقة حجة شرعية فحينئذٍ سوف يخرج مورد خبر الثقة عن موضوع القاعدة المذكورة خروجاً حقيقياً، إذ الخبر حجة شرعية حقيقية.

وقد تسأل عن الفارق بين الورود وفكرة التخصّص، فإنه في كليهما يكون الخروج خروجاً حقيقياً.

(١) وأما الاحتمال الثالث فلم نعهد اختيار أحد له.

والجواب: أن الفارق هو أنه في الورد يكون الخروج خروجاً حقيقياً ولكن بعد مجيء دليل آخر يتحقق من خلاله الخروج الحقيقي، وهذا بخلافه في التخصص، فإن الخروج الحقيقي يتحقق بلا حاجة إلى مجيء دليل آخر. ففي المثال السابق خرج مورد خبر الثقة عن موضوع القاعدة العقلية بعد أن جاء دليل دلّ على حجية خبر الثقة، وهذا بخلافه في التخصص، فإنه لو قال المولى: أكرم العالم، فالجاهل يكون خارجاً حقيقة بلا حاجة إلى ورود دليل آخر.

ومن هنا صحّ أن يقال: إن الورد هو الخروج الحقيقي بعد التعبد الشرعي، والتخصص هو الخروج الحقيقي من دون تعبد شرعي. هذا بالنسبة إلى الورد.

وأما الحكومة فالمقصود منها هو نظر أحد الدليلين إلى الآخر وإخراج فرد منه أو إضافته إليه تعبدًا لا حقيقة، وهذا كما لو فرض أن القاعدة العقلية كانت تقول: يقبح العقاب بلا علم _ ولم تقل: بلا حجة شرعية _ فإذا جاء دليل آخر وقال: إن خبر الثقة قد جعلته علماً، دخل بذلك فرد جديد في العلم وتوسعت دائرته إلا أن هذه التوسعة هي تعبدية وإلا فخير الثقة ليس علماً حقيقة بل هو ظن، والنظر هنا موجود، إذ من دون فرض وجود دليل مسبق قد رتب أثراً على العلم يكون الدليل الذي اعتبر الخبر علماً أمراً لغوياً وبلا فائدة، فيلزم فرض دليل مسبق ويكون الثاني ناظرًا إليه.

وباتضح هذه المصطلحات نعود إلى صلب الموضوع ونقول: اختار الشيخ المصنف في وجه تقدّم الأمانة فكرة الورد سواء أكانت مخالفة أم موافقة.

أما إذا كانت مخالفة فلأنه مع وجودها لا يصدق نقض اليقين بالشك بل يصدق نقض اليقين باليقين، فلو كان الثوب قد تنجّس صباحاً

يقيناً، وشهد الثقة ظهراً بأنه قد حصل تطهيره، فهنا لو رفعنا اليد عن اليقين السابق بالنجاسة كان ذلك رفعاً لليد عن اليقين باليقين، إذ الأمانة يتيقن بأنها حجة وبأنها دليل معتبر شرعاً.

إنه بعد افتراض أن الأمانة يتيقن بكونها حجة شرعاً فرفع اليد عن اليقين السابق بالنجاسة عند قيامها على الطهارة يكون أخذاً باليقين وليس بالشك.^(١)

هذا كله إذا كانت الأمانة مخالفة.

وأما إذا كانت موافقة فسوف نأخذ بالحالة السابقة المتيقنة ولا نرفع اليد عنها، ولكن لماذا؟ إنه لأجل وجوب العمل بالأمانة وليس لأجل الحذر من صدق نقض اليقين بالشك.

فإذا فرض أن رواية زرارة مثلاً قد دلت على وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة فنحن سوف نحكم بالوجوب لأجل الرواية المذكورة حيث يجب العمل بها وليس من أجل الحذر من صدق نقض اليقين السابق بالشك.^(٢)

(١) ولكن يمكن أن يقال: إن روايات الاستصحاب قالت: لا تنقض اليقين بالشك ولكن انقضيه بيقين آخر، وظاهر ذلك أن اليقين الآخر لا بد أن يكون متعلقاً بنفس ما تعلق به اليقين الأول، فاليقين الأول إذا كان متعلقاً بالنجاسة فاليقين الثاني يكون متعلقاً بعدم النجاسة لا أن يكون متعلقاً بالحجية والاعتبار.

إذن مجرد اليقين بكون الأمانة حجة لا يكفي لصيرورة المورد من مصاديق نقض اليقين بالنجاسة باليقين بل هو بُعد من مصاديق نقض اليقين بالشك.

(٢) والإشكال على هذا واضح، فإن الحكم بوجوب الجمعة لأجل قيام الأمانة التي يجب العمل بها لا يعني أن المورد سوف لا يصير من موارد نقض اليقين بالشك ولا يوجد مانعة جمع بين المطلبين، ومعه لا تكون فكرة الورد صادقة في حالة كون الأمانة موافقة. ﴿

ثمّ أشكل ^{بشيء} بعد ذلك على فكرة الورود بإشكال ذكره بلسان لا يقال، وأجاب عنه بلسان فإنه يقال.

أما الإشكال فهو أن فكرة الورود تتمّ لو فرض أننا لاحظنا الأمانة في المرتبة السابقة، فإنه لو لاحظناها في المرحلة الأسبق يلزم أن يصير المورد من نقض اليقين باليقين بحجية الأمانة، ولكن لماذا لا نلاحظ الاستصحاب أولاً حتى يكون هو المتقدّم؟

وأما الجواب فهو أنه لو قدّمنا ملاحظة الأمانة أولاً فلا يلزم محذور، إذ غاية ما يلزم هو الورود، أي صيرورة الأمانة رافعة لموضوع الاستصحاب ومبدلة له من نقض اليقين بالشكّ إلى نقض اليقين باليقين، وهذا لا محذور فيه، بخلاف ما لو لاحظنا الاستصحاب أولاً وقدّمناه على الأمانة فإنه يلزم من ذلك أحد محذورين: إما محذور التخصيص بلا مخصّص أو محذور التخصيص بنحو الدور.

توضيح ذلك: أنه لو قدّمنا رواية لا تنقض على دليل حجية خبر الثقة فذلك يعني أنه قد جعلنا رواية لا تنقض مخصّصة للدليل الحجية _ فإن دليل الحجية مطلق وشامل لمورد الاستصحاب _ ونسأل عن المخصّص ما هو؟ فهل هو دليل آخر غير رواية لا تنقض أو هو نفس الرواية المذكورة؟ فإن ادعي أنه دليل آخر فحيث إنه لا يوجد مثل هذا الدليل الآخر فيلزم محذور التخصيص بلا مخصّص، وإن ادعي أنه نفس رواية لا تنقض فيلزم محذور التخصيص الدوري،

⇒ ثمّ إنه ينبغي الالتفات إلى قضية أخرى، وهي أن المناسب للتعليل الذي ذكره في صورة المخالفة التمسك به في صورة الموافقة أيضاً، فيقال: إن الأمانة الموافقة إذا دلّت على وجوب الجمعة زمن الغيبة فسوف لا يصدق عنوان نقض اليقين بالشكّ بل باليقين، إنه كان المناسب ذكر هذا التعليل أيضاً.

فإن رواية لا تنقض لا تصير مخصصة لدليل الحجية إلا إذا فرض صدق موضوعها، أي صدق نقض اليقين بالشك عند قيام الأمانة، ومن المعلوم أن ذلك لا يصدق إلا إذا فرض أن رواية لا تنقض كانت مخصصة لدليل الحجية _ إذ لو لم تكن مخصصة لم يكن المورد من موارد نقض اليقين بالشك بل من موارد نقض اليقين باليقين _ وهذا هو الدور، حيث صار تخصيص رواية لا تنقض لدليل الحجية موقوفاً على التخصيص المذكور نفسه.

مناقشة فكرة الحكومة:

هذا كله في توجيه فكرة الورود التي صار إليها الشيخ المصنف. وأما فكرة الحكومة _ التي صار إليها الشيخ الأعظم _ فهي كما نعرف فرع وجود النظر، فمتى ما كان أحد الدليلين ناظراً إلى موضوع الدليل الآخر كان الناظر حاكماً، ومن المعلوم أن دليل الأمانة حيث إنه ليس ناظراً إلى دليل الاستصحاب فلا يكون حاكماً عليه، بل كل منهما يفيد مطلباً يغاير المطلب الذي يفيد الآخر من دون نظر.^(١)

نعم، ينبغي أن نعترف بوجود مضادة ومنافاة بين ما تؤدي إليه

(١) كان من المناسب أن يستثني مَنْعِيٌّ ويقول: إلا بناءً على مسلك جعل العلمية، فإن النظر يتحقق كما سينبّه عليه في بداية بحث التعادل والتراجيح، فإن حجية الأمانة لو كانت عبارة عن جعلها علماً فسوف يتحقق النظر، لأنه لا معنى لأن يقول الشرع: جعلت خبر الثقة علماً أو نزّلته منزلة العلم إلا إذا فرض وجود أحكام مسبقة - من قبيل الاستصحاب الذي هو حكم ثابت حالة الشك وعدم العلم - ويراد أن يقال: إن تلك الأحكام الثابتة حالة الشك وعدم العلم لا يمكن سحبها إلى حالة قيام الأمانة لأنها بمنزلة العلم ويرتفع معها الشك، إنه من دون فرض وجود تلك الأحكام والنظر إليها يكون جعل الأمانة علماً عبثاً ولغواً.

الأمانة وما يؤدي إليه الاستصحاب، فإن نتيجة كل واحد منهما تنافي مع نتيجة الآخر إلا أن هذه منافاة بلحاظ عالم الواقع، وهي لا تكفي وحدها لتحقيق النظر والحكومة، وإلا يلزم أن يكون الاستصحاب حاكماً على الأمانة أيضاً، لأنه ينافي ما تؤدي إليه ويضادها، ولا تختص الحكومة من طرف الأمانة فقط، بل تكون من كلا الطرفين، فكل واحد منهما ينفي الآخر ويطرده.

هذا مضافاً إلى أن لازم ذلك انحصار الحكومة بحالة كون الأمانة مخالفة للاستصحاب، وأما إذا كانت متوافقة معه بحسب النتيجة فلا حكومة، إذ هي فرع المضادة والمنافاة، ولا مضادة في حالة التوافق، وإذا لم تكن حكومة فيلزم جواز الأخذ بالاستصحاب عند اجتماعه مع الأمانة الموافقة.

هذا كله في ردِّ فكرة الحكومة.

الجمع العرفي:

وأما الجمع العرفي فقد ذكر رَبِّهِ أنه إذا كان يراد منه الوجود فهذا شيء وجيه ومقبول، ويحصل آنذاك الوفاق بيننا وبين صاحب هذه الدعوى،^(١) وأما إذا كان يراد منه التخصيص، بمعنى أن دليل الأمانة يكون مخصصاً لدليل الاستصحاب فهو مرفوض، فإننا قد ذكرنا مسبقاً أن الوجه في تقدّم الأمانة هو كونها واردة لا مخصصة، فإنه بتحقيق الأمانة يزول موضوع الاستصحاب ويتبدّل المورد من نقض اليقين بالشك إلى

(١) ولكن الوجود ليس مصداقاً للجمع العرفي، فاستعمال مصطلح الجمع العرفي وإرادة الوجود منه يكون مشتملاً على المسامحة.

نقض اليقين باليقين، لا أن النقض بالشك صادق ورغم ذلك يكون جائزاً وليس منهياً عنه كما هو مقتضى التخصيص.^(١)

توضيح المتن:

أو التوفيق بين دليل اعتبارها وخطابه: وهو ما يعبر عنه بالجمع العرفي، ويقصد به عادة التخصيص.

وعدم رفع اليد عنه: عطف على رفع اليد، وهذا إشارة إلى الورود في حالة كون الأمانة موافقة، وما سبق إشارة إلى الورود في حالة كون الأمانة مخالفة.

أن لا يلزم: هكذا في بعض النسخ، والمناسب: أن لا يلزم.
لا يقال: نعم...: أي نعم إن الأمانة واردة وترفع موضوع الاستصحاب، ولكن ذلك خاص بحالة النظر إلى الأمانة أولاً.
ويلزم الأخذ بدليلها: عطف على لا يؤخذ، والتقدير هكذا: ولكنه لم لا يؤخذ بدليل الاستصحاب ولم يلزم الأخذ بدليل الأمانة.

(١) لعل الأوجه في توجيه تقدم الأمانة على الاستصحاب أن يقال: إن المدرك المهم لحجية الأمانة هو السيرة، وهي منعقدة على العمل بها في مورد الاستصحاب، فلو دلّ خبر الثقة مثلاً على وجوب شيء أخذنا به رغم جريان استصحاب عدم جعل الوجوب الثابت قبل البلوغ، ولا يحتمل في حق العقلاء أو المشرعة التوقف من هذه الناحية.

ولك أن تقول بصيغة أو روح أخرى: إن لازم تقديم الاستصحاب عدم بقاء مورد لحجية الأمانة أو بقاء موارد قليلة جداً لا يحتمل الاختصاص بها، إذ قلّ مورد من موارد - الأمانة - يخلو من استصحاب بقاء الشيء أو عدم بقاءه.

ويمكن أن يصطلح على هذا بأن دليل حجية الأمانة نصّ في حجيتها في مورد اجتماعها مع الاستصحاب.

وكان المناسب لأجل أن لا يحصل إيهام هو التقديم والتأخير بالشكل التالي: ولكنه لم يلزم الأخذ بدليلها ولا يؤخذ بدليله. إنه لا محذور في الأخذ بدليلها: سوى ورود الأمانة على الاستصحاب، وهو ليس محذوراً.

بلا مخصص إلا على وجه دائر: العبارة مضغوظة، والمناسب: فإنه يستلزم تخصيص دليلها إما بلا مخصص أو بمخصص على وجه الدور. إذ التخصيص به يتوقف على اعتباره معها: هذا صحيح، ولكن كان المناسب الإشارة إلى مقدمة قبل الانتقال إلى المقدمة الأخرى، فالدليل يصاغ هكذا:

- ١ _ التخصيص به يتوقف على اعتباره معها.
 - ٢ _ وهو فرع صدق موضوعه معها.
 - ٣ _ وصدق موضوعه معها فرع التخصيص به.
- إنه بهذه الطريقة يصير هضم الدور أسهل، بخلافه على ما ذكره، حيث ذكر هكذا:

- ١ _ التخصيص به فرع اعتباره معها.
 - ٢ _ واعتباره معها فرع التخصيص به وإلا لم يكن موضوعه صادقاً معها، فصار التخصيص به متوقفاً على التخصيص به.
- إثباتاً وبما هو مدلول الدليل: العطف بينهما تفسيري، والمناسب حذف هذه الفقرة بكاملها، يعني يقتصر على قوله: (فإنه لا نظر لدليلها إلى مدلول دليله)، إن هذا المقدار كافٍ، وما زاد ليس إلا تكراراً.
- وإن كان دالاً على الغاء...: هذا إشارة إلى التضاد الواقعي وبيان أنه لا يكفي لتحقيق الحكومة، وذلك لوجهين:

- ١ _ إنه إذا كانت المنافاة الواقعية كافية كان الاستصحاب حاكماً أيضاً، وهذا ما أشار إليه بقوله: كما أن قضية دليله الغاؤها كذلك.
- ٢ _ إن ذلك يتم في صورة كون الأمانة مخالفة للاستصحاب، وهذا ما أشار إليه بقوله: هذا مع لزوم اعتباره...
الغاؤها كذلك: أي ثبوتاً وواقعاً.
مع الأخذ به: أي بدليل الأمانة.

خلاصة البحث:

بعد الاتفاق على تقدّم الأمانة على الاستصحاب اختلف في وجه تقديمها، والصحيح أنه الورود، فإنه إذا كانت مخالفة فيلزم رفع اليد عن الحالة السابقة ولا يصدق آنذاك نقض اليقين بالشك، بل يصدق نقض اليقين باليقين بحجية الأمانة.

وإذا كانت موافقة فيلزم الأخذ بالحالة السابقة ولكن ليس فراراً من محذور صدق نقض اليقين بالشك بل لأجل لزوم العمل بالأمانة.
لا يقال: هذا وجيه إذا لوحظت الأمانة أولاً، ولكن لم لا يلحظ الاستصحاب أولاً؟

فإنه يقال: إن الأمانة إذا قُدمت فغاية ما يلزم هو ورودها على الاستصحاب، وهو ليس محذوراً، وهذا بخلاف ما لو قُدم الاستصحاب فإنه يلزم أحد محذورين.
وأما فكرة الحكومة فمرفوضة باعتبار أنه لا نظر إلا على مسلك جعل العلمية.

والمضادة الواقعية لا تكفي وإلا كان دليل الاستصحاب حاكماً أيضاً ولزم اختصاص الحكومة بحالة المخالفة.

وأما الجمع العرفي فإن كان بالورود فنعم الوفاق، وإن كان بالتخصيص فمرفوض، لأنه مع الأمانة لا يبقى مورد للاستصحاب لا أنه يبقى مع ارتفاع حكمه.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

المقام الثاني:

لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب مع الأمانة المعتبرة في مورد، وإنما الكلام في أنه للورود أو للحكومة أو للتوفيق العرفي. والتحقيق أنه للورود، فإنها إذا كانت مخالفة لرفع اليد عن اليقين السابق ليس من نقض اليقين بالشك بل باليقين، وإذا كانت موافقة لعدم رفع اليد عنه هو من جهة لزوم العمل بالحجة وليس لأجل أن لا يلزم نقضه بالشك. لا يقال: هذا لو أخذ بدليل الأمانة، ولكنه لم يلزم بذلك ولا يؤخذ بدليله؟ فإنه يقال: إن الأخذ بدليلها لا يلزم منه محذور، بخلاف الأخذ بدليله، فإنه يستلزم التخصيص بلا مخصص أو بمخصص دوري، إذ التخصيص به فرع اعتباره معها، وهو فرع التخصيص به وإلا لم يكن له مورد معها. وأما الحكومة فلا وجه لها لعدم النظر. والمنافاة الواقعية بين المدلولين لا تكفي، إذ مقتضى دليله الغاؤها أيضاً، على أنه يلزم اعتباره معها في صورة الموافقة، ولا أظن أن يلتزم به القائل بالحكومة. وأما التوفيق فإن كان بما ذكرنا فنعم الاتفاق، وإن كان بالتخصيص فلا وجه له، لما عرفت من أنه لا يكون مع الأخذ به نقض يقين بشك لا أنه صادق من دون أن يكون منهياً عنه.

قوله ﷺ:

«خاتمة: لا بأس...، إلى قوله: وإن لم يكن
المستصحب في أحدهما...»^(١)

نسبة الاستصحاب إلى سائر الأصول:

في هذه الخاتمة بحث ﷺ عن مطلبين:

١ _ إن الاستصحاب حينما يجتمع مع سائر الأصول العملية

فالمقدّم هو الاستصحاب جزماً، ولكن ما هي نكته التقديم؟

٢ _ إنه إذا اجتمع استصحابان وكان بينهما تكاذب وتناف فما هو

الموقف؟

إذن في هذه الخاتمة يراد التحدّث عن هذين المطلبين.^(٢)

أما بالنسبة إلى المطلب الأوّل فقد ذكر أن الوجه في تقدّم الاستصحاب

على بقية الأصول العملية _ أعني أصل البراءة، وأصل الاحتياط، وأصل التخيير

_ ليس هو إلّا الورود، يعني نفس نكته تقدّم الأمانة على الاستصحاب.

إن الاستصحاب لو جرى رفعَ موضوع بقية الأصول، بخلاف ما إذا جرت

(١) الدرس ٣٩٩: (١٨/ محرم/ ١٤٢٨هـ).

(٢) نلفت النظر إلى أنه قد عبّر ﷺ هنا بالخاتمة، وفيما سبق قد عبّر بالتمّة، وفيما بعد

سوف يأتي التعبير بالتذنيب، وفي مرحلة أسبق قد عبّر بتنبيهات الاستصحاب،

وهذه القضية لا داعي إليها، ولا نرى لها وجهاً سوى أنها سُنّة قديمة، والمناسب

ذكر الجميع تحت عنوان نقاط أو تنبيهات.

بقية الأصول فإنه لا يرتفع موضوع الاستصحاب، بل هو باق، فيلزم _ إذ لم يجز _ تخصيص دليله، والمخصّص إن كان غير الأصول الثلاثة فهو بما أنه مفقود فيلزم محذور التخصيص بلا مخصّص، أو يفترض أن المخصّص هو نفس الأصول الثلاثة فيلزم محذور التخصيص الدوري.

وهذا المقدار هو الذي ذكره هـ في عبارة الكتاب ولم يذكر أكثر منه، وهو كما ترى شيء قاصر، ولا يفي بالمطلب، إذ لم يوضح لماذا هذا وارد دون تلك؟ والحال أن الشك قد أخذ في موضوع كليهما، فلماذا لم يكن كل واحد منهما هو الوارد على الآخر؟ إن عبارة الكفاية قاصرة كما ذكرنا.

هذا ولكنه هـ قد أوضح المطلب في حاشيته على الرسائل، حيث ذكر أن موضوع أصل البراءة مثلاً هو الشك وعدم العلم من جميع الجهات فإذا جرى الاستصحاب وثبت الحكم بواسطته لم يعد الواقع مجهولاً من جميع الجهات فيرتفع موضوع أصل البراءة ارتفاعاً حقيقياً، وهذا بخلاف الاستصحاب، فإن موضوعه هو الشك في بقاء الشيء واقعاً، ومن الواضح أن جريان أصل البراءة مثلاً لا يوجب العلم ببقاء الشيء أو عدم بقاءه واقعاً، فيكون موضوعه باقياً وغير مرتفع.

إذن بناءً على هذا التوضيح لو جرى الاستصحاب ارتفع موضوع أصل البراءة حقيقة، بينما لو جرى أصل البراءة فموضوع الاستصحاب باق، ومعه فماذا يكون المخصّص لعموم لا تنقض؟ إنه لا يمكن أن يكون نفس أصل البراءة، لأن تخصيصه له فرع صدق موضوعه _ أي موضوع أصل البراءة مثلاً _ عند جريان الاستصحاب معه، وهو لا يصدق إلا إذا خصّص _ أصل البراءة _ دليل الاستصحاب، فلزم توقّف تخصيصه له على تخصيصه له.

ونعود من جديد ونقول: إن لازم تقديم الاستصحاب هو الورد،

بينما لازم تقديم الأصول الأخرى محذور التخصيص بلا مخصص أو بمخصص دوري.

هذا كله إذا كانت الأصول الأخرى أصولاً شرعية.^(١)

وأما إذا كانت عقلية ففكرة الورد ورفع الموضوع تكون أوضح، فإن الموضوع لأصل البراءة العقلي _ الذي يقول: يقبح العقاب بلا بيان أو بلا حجة _ هو عدم البيان أو عدم الحجة، ومعلوم أنه من خلال استصحاب التكليف يحصل البيان وتتم الحجة، وموضوع أصل الاحتياط العقلي هو عدم وجود المؤمن من العقاب أو من التكليف، ومن الواضح أن الاستصحاب يصلح أن يكون مؤمناً، وموضوع أصل التخيير هو عدم وجود المرجح عند الدوران بين المحذورين، ومن الواضح أن الاستصحاب يصلح أن يكون مرجحاً.

تعارض الاستصحابين:

هذا كله بالنسبة إلى المطلب الأول.

(١) الأصول العملية هي على نحوين: شرعية وعقلية، فأصل البراءة مثلاً إذا لوحظ أن مستنده حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فيكون أصلاً عقلياً، وأما إذا لوحظ أن مستنده حكم الشرع برفع ما لا يعلمون فهو أصل شرعي. هذا بالنسبة إلى أصل البراءة، فهو إذن تارة يكون عقلياً، وأخرى يكون شرعياً. وأما أصل التخيير، أي عند الدوران بين محذورين فهو لا يكون إلا عقلياً، فإن العقل هو الذي يحكم بالتخيير عند الدوران بين المحذورين وعدم المرجح، وليس الحاكم هو الشرع.

وأما أصل الاحتياط فمورده هو عدم وجود المؤمن من العقاب، والحاكم بلزوم ذلك هو العقل، وأما النصوص الشرعية فلم تتم دلالتها على وجوب الاحتياط على ما تقدّم سابقاً، أعني في مبحث البراءة والاحتياط.

وأما المطلب الثاني، أعني تعارض الاستصحابين فيمكن أن يقال:

إن تعارض الاستصحابين هو ذو نحوين:

١ _ أن يتكاذب الاستصحابان بسبب ضيق القدرة عن امثالهما معاً، وليس بسبب العلم بكذب أحدهما أو بالأحرى بسبب ارتفاع الحالة السابقة في أحدهما.

ومثال ذلك: ما إذا كان المكلف قادراً على القيام في صلاته في كلتا الركعتين الأولى والثانية، ولكنه بسبب العجز وضيق القدرة لم يتمكن من القيام في إحدهما من دون تعيين هذه بالخصوص أو تلك بالخصوص، فهنا يحصل التكاذب بين استصحاب وجوب القيام للأولى واستصحاب وجوب القيام للثانية من جهة عجز المكلف عن امثالهما معاً، وليس لارتفاع الوجوب عن إحدهما بقطع النظر عن العجز. وفي مثله يدخل المورد في باب التزام، أي التزام بين الواجبين، ويقدم الأهم أو محتمل الأهمية. وهذا مطلب واضح، ولا كلام فيه.

٢ _ أن يتكاذب الاستصحابان بسبب العلم بكذب أحدهما أو بالأحرى بسبب ارتفاع الحالة السابقة في أحدهما. ونذكر لذلك مثالين:

المثال الأول: ما إذا كان لدينا مقدار من الماء مثلاً وكانت حالته السابقة هي الطهارة وشك بعد ذلك في بقاءها، وفرض أيضاً أن لدينا ثوباً نجزم بكونه متنجساً وصيبنا عليه من ذلك الماء وغسلناه به، إنه في مثل ذلك سوف نشك في بقاء نجاسة الثوب التي كانت ثابتة سابقاً، وما ذاك إلا لتردد الماء الذي تم غسل الثوب به بين كونه باقياً على الطهارة وكونه قد تنجس.

إنه في هذا المثال يوجد لدينا استصحابان:

أحدهما: استصحاب بقاء طهارة الماء.

وثانيهما: استصحاب نجاسة الثوب.

وهذان الاستصحابان لا يمكن أن يكونا صادقين معاً، إذ بقاء الماء على طهارته لا يجتمع مع بقاء الثوب على نجاسته، بل لازم بقاء الماء على طهارته ارتفاع نجاسة الثوب، كما أن لازم بقاء نجاسة الثوب ارتفاع طهارة الماء، فإحدى الحالتين السابقتين يلزم أن تكون مرتفعة.

المثال الثاني: ما إذا كان لدينا اناءان من الماء، ونعلم بطهارتهما معاً، ثم جزمنا بوقوع قطرة نجاسة في أحدهما، فهنا استصحاب الطهارة في هذا الاناء لا يمكن أن يجتمع مع استصحاب الطهارة في الاناء الثاني، للعلم بكذب أحدهما، يعني للعلم بارتفاع الطهارة السابقة في واحد منهما.

وبإتّضاح هذين المثالين نعود من جديد ونقول: إن تكاذب الاستصحابين بسبب العلم بارتفاع الحالة السابقة في أحدهما على صورتين:

١_ أن يكون الشكّ في البقاء في أحد الاستصحابين مسبباً عن الشكّ في البقاء في الاستصحاب الآخر. وهذا هو ما يصطلح عليه بالاستصحاب السببيّ والمسببيّ.

ومثال ذلك هو المثال الأوّل السابق، فإن الشكّ في بقاء نجاسة الثوب مسبب عن الشكّ في بقاء طهارة الماء،^(١) وأما العكس فليس بصحيح، فإن الشرع

(١) حصل في عبارة الكفاية شيء من التسامح، إذ جاء فيها أن المستصحب في أحدهما أثر للمستصحب الآخر، وهذا واضح المسامحة، فإن المستصحب في أحدهما نجاسة الثوب، والمستصحب في الآخر طهارة الماء، ومن المعلوم أن نجاسة الثوب ليست أثراً لطهارة الماء، ولا طهارة الماء أثر لنجاسة الثوب.

وكان المناسب أن يقال: إن الشكّ في بقاء أحدهما مسبب عن الشكّ في بقاء الآخر، ولكن الأمر سهل بعد وضوح المقصود.

جعل الغسل بالماء الطاهر سبباً لطهارة الثوب المغسول، ولم يجعل بقاء نجاسة الثوب سبباً لنجاسة الماء، نعم هناك تلازم عقلي، بمعنى أن العقل يقول: إن الثوب إذا كان باقياً على النجاسة فالماء إذن نجس، وأما التلازم الشرعي فمفقود.

٢ _ أن لا يكون الشك في البقاء في أحدهما مسبباً عن الشك في البقاء في الآخر.

ومثال ذلك هو المثال الثاني.

الاستصحاب السببي والمسيبي:

أما بالنسبة إلى الصورة الأولى المعروفة بالاستصحاب السببي والمسيبي فالمعروف بين الأصوليين فيها تقديم الاستصحاب السببي، وعلل الشيخ المصنف ذلك بفكرة الورود، بمعنى أن الاستصحاب السببي رافع للشك المسيبي، فالاستصحاب المسيبي لا يجري من جهة ارتفاع موضوعه، وهو الشك، فإنه لو استصحت طهارة الماء فسوف يثبت غسل الثوب بماء محكوم شرعاً بطهارته، فاليقين بنجاسة الثوب قد ارتفع باليقين بغسله بماء محكوم بالطهارة، فلا يكون إذن في جانب نجاسة الثوب يقين وشك، بل هناك يقين بالنجاسة ويقين بالغسل بماء محكوم بالطهارة.^(١)

(١) هناك ثلاث قضايا نشير إليها:

- ١ - إن الوجه المذكور لتقديم الأصل السببي قد أشار إليه الشيخ الأعظم في الرسائل، نعم ربما لا يكون الشيخ الأعظم قد عبّر بالورود، إلا أن هذا مطلب غير مهم.
- ٢ - إننا قد ناقشنا سابقاً فكرة الورود وقلنا: إن ظاهر حديث لا تنقض اليقين بالشك ولكن انقضه بيقين آخر أن اليقين الناقض لا بد أن يكون متحداً مع اليقين المنقوض من حيث المتعلق، وهذا الاتحاد ليس متوفراً في المقام، وهذا الإشكال نفسه يأتي في المقام.
- ٣ - كان من المناسب للشيخ المصنف الإشارة إلى أن شرط تقدم الاستصحاب السببي كون السببية شرعية وليست عقلية وإلا لم يتقدم إلا بناءً على حجية الأصل المثبت.

ولا يمكن أن نعكس ونرفع الشكَّ السببيَّ من خلال إجراء الاستصحاب المسببي، لما أشرنا إليه سابقاً من أنه ليس من الآثار الشرعية لنجاسة الثوب كون الماء نجساً.

وما دام الشكَّ السببيَّ باقياً على حاله فتقديم الاستصحاب المسببي ورفع اليد عن عموم لا تنقُض في الشمول للاستصحاب السببيَّ لا بدَّ أن يكون لمخصَّص، وذلك المخصَّص لا يمكن أن يكون هو الاستصحاب المسببي إلا بنحو الدور، فإن تخصيص الاستصحاب المسببي لعموم لا تنقُض فرع صدق موضوعه عند جريان الاستصحاب السببي، ومعلوم أن موضوعه لا يصدق إلا بتخصيص الاستصحاب المسببي للعموم، وبذلك توقف تخصيص الاستصحاب المسببي للعموم على تخصيصه له.

إذن الحصيلة النهائية: أن الاستصحاب السببيَّ هو المتقدِّم لأنه يرفع موضوع الشكَّ المسببي.

نعم نستدرك ونقول: إن الاستصحاب المسببي يمكن أن تصل إليه النوبة فيما إذا لم يجر الاستصحاب السببي لنكتة ما، كما إذا فرض أن الماء لم يكن واحداً، بل كان يوجد اثنان، وكانت حالتهما السابقة هي الطهارة، ثم علمنا بطرو النجاسة على أحدهما، وغسلنا الثوب المتنجس بأحد المائتين المذكورين فإن استصحاب طهارة الماء الذي غسلنا به الثوب لا يجري لمعارضته باستصحاب طهارة الماء الآخر، ومعه يجري الاستصحاب المسببي _ أعني استصحاب نجاسة الثوب _ دون أي مانع.

توضيح المتن:

للزوم محذور...: تعليل لقوله: فيقدم.

التخصيص إلا بوجه دائر: لعلَّ المناسب: عدم التخصيص إلا بوجه دائر.

وعدم محذور فيه أصلاً: عطف على لزوم محذور، أي ولعدم محذور في تقديم الاستصحاب على بقية الأصول.

ضرورة أنه إتمام حجة...: أي ضرورة أن الاستصحاب حجة وبيان، وهذا بالنسبة إلى أصل البراءة العقلي.

ومؤمن من العقوبة وبه الأمان: وهذا بالنسبة إلى أصل الاحتياط.

ولا شبهة في أن الترجيح به عقلاً صحيح: هذا بالنسبة إلى أصل التنجيز.

وإن كان مع العلم بانتقاض...: هذا إشارة إلى النحو الثاني من نحوي المطلب الثاني، وما قبله إشارة إلى النحو الأول.

فتارة يكون المستصحب في أحدهما...: تقدّمت الإشارة إلى وجود مسامحة في التعبير.

فإن كان أحدهما أثراً للآخر...: هذا إشارة إلى الصورة الأولى من صورتَي النحو الثاني، وأما الصورة الثانية فتأتي الإشارة إليها بقوله: وإن لم يكن المستصحب في أحدهما.

بعدم ترتيب أثره الشرعي: أي بسبب عدم ترتيب أثره الشرعي، وهو طهارة المغسول به.

فاستصحاب نجاسة الثوب نقض لليقين بطهارته: أي الماء.

إلا أن الاستصحاب في الأول بلا محذور: أي إنه في السبب بلا محذور، إذ غاية ما يلزم هو الورد، وهو ليس محذوراً.

إلا بنحو محال: أي إلا بنحو الدور.

نعم لو لم يجز هذا الاستصحاب بوجه: أي إن الاستصحاب السببي إذا لم يجز بوجه، أي بنكته ما، كنكته المعارضة التي أشرنا إليها.

خلاصة البحث:

إن نسبة الاستصحاب إلى بقية الأصول العملية هي الورود أيضاً، وذلك يكون أوضح بالقياس إلى الأصول العقلية. والتعارض بين الاستصحابين إن كان لضيق القدرة قُدَم الأهم، كسائر موارد باب التزاحم. وإن كان للعلم بارتفاع الحالة السابقة في أحدهما: فتارة يكون المورد من موارد الشكّ السببيّ والمسببيّ فيقدم السببيّ بالورود.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

خاتمة:

وهي تشتمل على بيان النسبة بين الاستصحاب وبقية الأصول، وبيان التعارض بين الاستصحابين. حال الاستصحاب مع بقية الأصول: أما الأول فالنسبة بينه وبينها هي النسبة بين الأمانة وبينه، فيقدم عليها بالورود، إذ لا مورد لها معه، بخلاف العكس، فإنه يلزم منه التخصيص إما بلا مخصّص أو بوجه دوري. هذا في النقلة.

وأما العقلية فلا يكاد يخفى وجه التقديم عليها، بداهة عدم الموضوع معه لها، فإنه بيان، ومؤمّن من العقاب، ومرجّح.

تعارض الاستصحابين:

وأما الثاني فالتعارض بين الاستصحابين إن كان لعدم إمكان العمل بهما

بدون علم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما _ كاستصحاب وجوب أمرين حدث التضاد بينهما في زمان الاستصحاب _ فهو من باب تراحم الواجبين. وإن كان مع العلم بالانتقاض: فتارة يكون المستصحب في أحدهما من الآثار الشرعية للمستصحب الآخر، فيكون الشك فيه مسبباً عن الشك فيه، كالشك في نجاسة ثوب غسل بماء مشكوك بعد ما كان طاهراً سابقاً.

وأخرى لا يكون كذلك.

الاستصحاب السببي والمسببي:

فإن كان أحدهما أثراً للآخر فلا مورد إلا للاستصحاب السببي، إذ تقديم المسببي موجب لتخصيص خطاب لا تنقض في طرف السببي، حيث لم يرتب أثره الشرعي، فإن من الآثار الشرعية لطهارة الماء طهارة ما يغسل به فاستصحاب نجاسة المغسول نقض لليقين بطهارة الماء بالشك، بخلاف استصحاب طهارة الماء، فإنه لا يلزم منه نقض اليقين بنجاسة الثوب بالشك بل باليقين بغسله بما هو محكوم بالطهارة.

وبالجملة: كل من السبب والمسبب وإن كان مورد الاستصحاب، إلا أن الاستصحاب في الأول بلا محذور، بخلافه في الثاني، فإنه يلزم منه محذور التخصيص بلا مخصص أو التخصيص الدوري.

نعم لو لم يجر هذا الاستصحاب لجرى الاستصحاب المسببي بلا محذور.

قوله ﷺ:

«وإن لم يكن المستصحب في أحدهما...، إلى قوله: تذييب»^(١).

الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي:

هذا كله بالنسبة إلى الصورة الأولى.

وأما الصورة الثانية _ وهي ما إذا لم يكن أحد الاستصحابين سبباً والآخر مسبباً _ فموردها أطراف العلم الإجمالي. ونذكر لذلك مثالين.

المثال الأول:

ما إذا كان لدينا اناءان مثلاً، وكانت حالتها السابقة هي النجاسة، ثم علمنا بطرو التطهير على أحدهما من دون تعيين، فإنه إذا لاحظنا الاناء الأول وجدنا أن لدينا يقيناً بنجاسته سابقاً وشكاً في طهارته لاحقاً، ومقتضى الاستصحاب بقاء نجاسته، وهكذا إذا لاحظنا الاناء الثاني وجدنا أن الأمر كذلك.

وهل يلزم من جريان كلا الاستصحابين المذكورين محذور؟ كلا لا يلزم سوى ترك الطاهر الذي نعلم بثبوتة ضمن الانائين، ومن المعلوم أن ترك الطاهر أمر لا محذور فيه، وإنما المحذور هو في ارتكاب النجس.

ولك أن تقول: إن غاية ما يلزم من إجراء الاستصحابين هو المخالفة الالتزامية بترك الطاهر، وهي أمر لا محذور فيه، فإن الالتزام بالأحكام على مستوى القلب أمر ليس بلازم في باب الموضوعات.

(١) الدرس ٤٠٠: (٢١/ محرم/ ١٤٢٨هـ).

المثال الثاني: ما إذا كان لدينا إناءان مثلاً، وكانت حالتهما السابقة هي الطهارة، ثم علمنا بطرو النجاسة على أحدهما من دون تعيين فهنا يوجد لدينا بلحاظ الاناء الأول يقين بطهارته سابقاً وشك في بقاءها لاحقاً فالمناسب استصحاب الطهارة، وهكذا الحال بالنسبة إلى الاناء الثاني، فإنه يوجد بلحاظه يقين وشك، والمناسب استصحاب الطهارة لو فرض عدم المانع من ذلك.

وهل يلزم من جريان كلا الاستصحابين هنا محذور؟ نعم يلزم محذور الترخيص في المخالفة العملية القطعية للحرام.

إذن جريان كلا الاستصحابين في المثال الأول لا يلزم منه محذور، بخلاف جريانهما في المثال الثاني، فإنه يلزم منه محذور الترخيص في ارتكاب النجس القطعي.

ويمكن أن يصطلح على الاستصحاب في المثال الأول بالأصل التنجيزي، حيث ينجز وجوب الاجتناب عن النجس الموجود في البين، بينما يمكن أن نصطلح على الاستصحاب في المثال الثاني بالأصل الترخيصي، فإن استصحاب الطهارة يقتضي الترخيص في ارتكاب الاناء.

وبأوضح هذا يقع كلامنا تارة عن المثال الأول، أي عن إجراء الأصل التنجيزي في أطراف العلم الإجمالي، وأخرى عن المثال الثاني، أي عن إجراء الأصل الترخيصي في أطراف العلم الإجمالي.

إذن الكلام يقع تارة عمّا إذا لم يلزم من إجراء الأصول محذور الترخيص في المخالفة العملية القطعية، وأخرى فيما إذا لم يلزم ذلك.

الاستصحاب المنجز في أطراف العلم الإجمالي:

ومثال ذلك كما ذكرنا ما إذا كان لدينا إناءان مثلاً، وكانت حالتهما السابقة هي النجاسة ثم علمنا بطرو الطهارة على أحدهما.

وقد ذكر رحمته أن استصحاب النجاسة يجري في كل واحد من الانائين، لوجود المقتضي وفقدان المانع.

أما أن المقتضي موجود فلأن مقتضى إطلاق لا تنقض اليقين بالشك الشمول للناء الأول، لأن فيه يقيناً سابقاً بالنجاسة وشكاً في بقائها، وهكذا للناء الثاني، لأن فيه يقيناً وشكاً.

وأما أن المانع مفقود فلأنه لا يلزم من جريان الاستصحاب في كلا الانائين محذور المخالفة العملية، فإن ترك الطاهر أمر لا محذور فيه، نعم غاية ما يلزم هو المخالفة الالتزامية، أي الالتزام بترك الطاهر، وذلك لا يشكل محذوراً. إذن المناسب جريان كلا الاستصحابين.

هذا ولكن الشيخ الأعظم ذهب إلى عدم تمامية المقتضي، أي إن الاستصحاب لا يجري لقصور دليله، وذلك للبيان التالي:

إن بعض الروايات قد اشتملت على ذيل وقالت: ولكن انقض اليقين بيقين آخر، فهي على هذا الأساس تشتمل على صدر وذيل، فالصدر يقول: لا تنقض اليقين بالشك، والذيل يقول: ولكن انقض اليقين بيقين آخر، ولو كنا نحن والصدر وحده فالمناسب تطبيقه على كلا الإناءين والحكم بجريان الاستصحاب في كليهما، إذ في كل واحد منهما يوجد يقين سابق بالنجاسة وشك لاحق في بقاءها، ولكن لو لاحظنا الذيل وجدناه يمنع من جريان الاستصحاب في ذلك الإناء الذي تحققت له الطهارة يقيناً واقعاً، فالصدر يقول: يلزمك إجراء الاستصحاب في كليهما، بينما الذيل يقول: إن الاستصحاب لا يجري في أحد الانائين، أي الإناء الذي يعلم بطرو الطهارة عليه واقعاً، وهذا التنافي بينهما يوجب إجمال الرواية، وبالتالي عدم إمكان التمسك بها في أطراف العلم الإجمالي، فإن السالبة الكلية الذي هو مقتضى الصدر _ والذي يكون مؤداه لزوم إجراء

الاستصحاب في كلا الانائين _ تتنافى مع الموجبة الجزئية التي هي مقتضى الذيل والتي نتيجتها عدم جواز إجراء الاستصحاب في أحد الانائين.

إنه لأجل التنافي بين الصدر والذيل في روايات الاستصحاب ذهب الشيخ الأعظم إلى عدم إمكان جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي^(١).
ويترتب على هذا اختصاص روايات الاستصحاب بمورد الاناء الواحد الذي فيه شك بدوي، ولا تشمل الأطراف المتعددة التي تشمل على علم إجمالي.

هذا حاصل ما أفاده الشيخ الأعظم.

وعلى أساس هذا منع من من جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي، فهو لا يجري للتناقض بين الصدر والذيل الموجب لإجمال الروايات، وبالتالي تصير مختصة بمورد الشك البدوي.

وأجاب الشيخ المصنف عن ذلك بجوابين:

١ _ إننا لا نسلم وجود تهافت بين الصدر والذيل، ومن ثم لا يمتنع التمسك بإطلاق الصدر لإثبات جواز إجراء الاستصحاب في كلا الانائين.

أما لماذا لا يوجد تهافت بين الصدر والذيل؟ ذلك باعتبار أن الذيل حينما قال: ولكن انقضه بيقين آخر فظاهره أنه انقض اليقين الأول بيقين آخر مشابه له، فإذا كان اليقين الأول تفصيلاً، أي إنه متعلق بنجاسة هذا الاناء بخصوصه فاليقين الآخر يلزم أن يكون كذلك، أي يلزم أن يكون تفصيلاً ومتعلقاً بطهارة هذا بخصوصه لا أن يكون إجمالاً متعلقاً

(١) قد تقدمت الإشارة إلى هذا المطلب للشيخ الأعظم في أبحاث سابقة، أي في مناقشة المقدمة الرابعة من المقدمات الخمس لدليل الانسداد، فإنه عند مناقشتها أشار الشيخ المصنف إلى هذا المطلب للشيخ الأعظم من، فلاحظ.

بطهارة أحد الانائين، والمفروض في مقامنا أن الأمر ليس كذلك، أي إنه لا تشابه بين اليقينين، فإن اليقين الأول متعلق بنجاسة هذا الاناء، بينما اليقين الثاني متعلق بطهارة أحدهما، ومعه فلا يمنع وجود هذا اليقين الثاني من جريان الاستصحاب بمقتضى الصدر في كلا الانائين.^(١)

٢ _ إنه لو سلّمنا بكفاية كون اليقين الثاني يقيناً إجمالياً في المنع من جريان الاستصحاب فنقول: إن غاية ما يلزم هو إجمال هذه الرواية التي تشتمل على الذيل المذكور، لا إجمال جميع الروايات، فإن بعضها ذكر الصدر فقط فيها من دون الذيل، فتمسك بإطلاق هذه التي ليس فيها إجمال، فإن إجمال المجمل لا يسري إلى غيره ما دام منفصلاً عنه.^(٢)

والمُلخَص من كل هذا: أن العلم الإجمالي إذا كان علماً

(١) نلفت النظر في هذا المجال إلى قضيتين:

١ - إن الشيخ المصنف قد أشار إلى هذا الجواب الأول بقوله: (لَوْ سُلِّمَ)، إنه ذكر هذا المقدار ولم يذكر أكثر منه.

٢ - كان من المناسب للشيخ المصنف توضيح مطلب الشيخ الأعظم أولاً، ثم الأخذ بالردّ عليه، بينما هو ذكر الردّ الأول ابتداءً، ثم أخذ بتوضيح مطلب الشيخ الأعظم، ثم أخذ بذكر الردّ الثاني، أي إنه ذكر توضيح مطلب الشيخ الأعظم ما بين الردين.

(٢) هذا وجهه إذا فرض أن الشيخ الأعظم يريد التمسك بنكته الإجمال، ولكن من المحتمل أنه يقصد شيئاً آخر، وهو التمسك بنكته الإطلاق والتقييد، وكأنه يريد أن يقول: إن هذه الرواية المشتملة على الذيل هي رواية مقيدة، أي إنه قد قُيد جريان الاستصحاب فيها بعدم وجود يقين آخر ولو إجمالياً وإلا لم يجر الاستصحاب، وتكون هذه الرواية بمثابة المقيّد لغيرها من الروايات.

بالتكليف _ كالنجاسة التي يعلم بوجوب الاجتناب عنها _
فالاستصحاب لا يجري في أطرافه على رأي الشيخ الأعظم، لقصور
المقتضي، بسبب التهافت بين الصدر والذيل، بينما هو يجري على رأي
الشيخ المصنف، لتامة المقتضي وفقدان المانع.

الاستصحاب المعذر في أطراف العلم الإجمالي:

كل ما سبق كان ناظرًا إلى إجراء الاستصحاب في أطراف العلم
الإجمالي فيما إذا لم تترتب عليه مخالفة عملية.

وأما إذا كان إجراء الاستصحاب يستلزم المخالفة العملية _ كما إذا كانت
الحالة السابقة في الانائين هي الطهارة، ثم عُلم إجمالاً بطرو النجاسة على
أحدهما _ فقد اتفقت الكلمة بين الجميع من دون خلاف من أحد على عدم
جريان الاستصحاب في كلا الانائين، بل ولا في أحدهما.

والوجه في ذلك:

أما إنه لا يجري في كليهما فلأن لازم جريانه في كلا الانائين
تحقق المخالفة القطعية العملية، أي إنه يلزم من ذلك الترخيص في
ارتكاب الحرام القطعي والقيح القطعي، وذلك مما لا يجوز عقلاً.

وأما أنه لا يجري في أحدهما فلأنه لو جرى في أحدهما يلزم من
ذلك الترخيص في المخالفة الاحتمالية، وهذا مما يمنع منه العقل أيضاً،
فإنه يحكم بلزوم الموافقة القطعية للتكليف بعد القطع بتحقيقه، ولا
يكتفي بالموافقة الاحتمالية.

إذن بعد ما كان العقل يحكم بأن التكليف بعد تحققه تلزم موافقته
القطعية فلا يمكن إجراء استصحاب الطهارة في أحد الانائين فضلاً عن

جريانه في كليهما.^(١)

(١) هذا الذي اتفقت عليه الكلمة قابل للمناقشة، ببيان أن التكليف بعد القطع به إنما لا تجوز مخالفته القطعية فيما إذا فرض أن الشرع لم يجعل ترخيصاً ظاهرياً بارتكابه، أما بعد أن جعل فلا يبقى العقل مصراً على عدم الجواز، فإن حكم العقل حكم تعليلي وليس حكماً تنجيزياً، أي إنه معلق على عدم ترخيص الشرع في المخالفة، أما بعد أن رخص فلا معنى لأن يبقى العقل مصراً على عدم الجواز.

وبناءً على هذا نقول: إذا فرض أن الاناء كان واحداً وكنا نجزم بنحو العلم التفصيلي بنجاسته فهنا لا يمكن جعل ترخيص ظاهري في المخالفة، لأن موضوع الحكم الظاهري هو الشك، والمفروض أن لا شك، بل هنا علم تفصيلي، أما إذا فرض وجود انائين ويعلم بنجاسة أحدهما فهنا يمكن جعل الحكم الظاهري بالترخيص بارتكاب هذا وبالترخيص بارتكاب ذاك، لأن المفروض أن أحد الانائين يجوز ارتكابه، ولعلّ ملاك الإباحة أقوى من ملاك التحريم في نظر الشرع فهو يبيح كلا الانائين بالإباحة الظاهرية للتحفظ بذلك على تحقق ملاك المباح، إذ لو رخص في واحد دون الاثنين معاً فلعلّ ذلك الواحد ليس هو المباح واقعاً.

نعم قد نقول: إن كون ملاك المباح أقوى من ملاك التحريم أمر بعيد في نظر العقلاء وأحكامهم العقلانية.

وفي الجواب نقول: هذا شيء صحيح، ولكن هذا لا يولد استحالة عقلية في جعل الترخيص في كلا الطرفين وإنما يولد انصرافاً في دليل الأصل يمنع من شموله لكلا الطرفين، وكم فرق بين أن ندعي الاستحالة الثبوتية عقلاً في جعل الترخيص في كلا الطرفين وبين أن ندعي الانصراف إثباتاً في دليل الأصل، والمشهور قد ادّعى استحالة الترخيص عقلاً في كلا الطرفين، بينما المناسب هو ادّعاء انصراف دليل الأصل عن شمول كلا الطرفين.

والخلاصة: أن بالإمكان عقلاً أن يجعل الشرع الترخيص في كلا الطرفين فضلاً عن جعله في أحدهما.

ونحن بناءً على هذا الأساس نتفق مع المشهور بحسب النتيجة ولكن نخالف معه في الطريق للوصول إليها.

توضيح المتن:

فيمالم يلزم منه محذور المخالفة القطعية...: هذا إشارة إلى الصورة الأولى التي يكون الاستصحاب فيها منجزاً لا مرخصاً. والمقصود من التكليف الفعلي المعلوم إجمالاً هو مثل النجاسة التي يعلم بوجودها في أحد الانائين، فإنها تورث العلم بوجوب الاجتناب عن أحد الانائين.

إثباتاً: كان بالإمكان الاستغناء عن القيد المذكور وقيد عقلاً.

فإن قوله ﷺ في ذيل...: هذا شروع في بيان ما أفاده الشيخ الأعظم مع الإشارة إلى ردّه بقوله: لو سَلِمَ. لو سَلِمَ: ذكرنا أن هذا إشارة إلى الجواب الأول، وكان المناسب كما أشرنا سابقاً توضيح مطلب الشيخ الأعظم أولاً، ثم الشروع في مناقشته لا ذكر مطلبه بين الجوابين.

وشموله لما في أطرافه: عطف على عموم. والمناسب: وشموله لأطرافه. فإن إجمال ذاك الخطاب: هذا إشارة إلى الجواب الثاني. وقوله: لذلك أي للتنافي بين الصدر والذيل.

وأما فقد المانع: هذا عدل لقوله: أما وجود المقتضي. ومنه قد انقده...: هذا شروع في بيان الصورة الثانية التي يكون الاستصحاب فيها مرخصاً.

وقوله: ومنه، أي من أن المخالفة الالتزامية ليست مانعة، وإنما المانع هو المخالفة العملية.

أصلاً: أي انقده عدم جريانه أصلاً، أي ولو في أحد الانائين، لحكم العقل بوجوب الموافقة القطعية.

أو الاحتمالية: وذلك في إجراء الاستصحاب في أحد الانائين،
والقطعية تلزم لو أريد إجراؤه في كليهما.

خلاصة البحث:

إذا لم يكن الاستصحابان المتعارضان من قبيل السببي والمسببي فإن لم
تلزم مخالفة عملية من جريانهما جاز ذلك لوجود المقتضي وفقد المانع.
ودعوى الشيخ الأعظم القصور في المقتضي مدفوع بجوابين.
وأما إن لزم ذلك فلا يجري في أحدهما فضلاً عن جريانه في كليهما
لحكم العقل بوجوب الموافقة القطعية ولا تكفي الموافقة الاحتمالية.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي:

وإن لم يكن المستصحب في أحدهما من الآثار للآخر فالأظهر:

١ _ جريانهما فيما لا يلزم محذور المخالفة القطعية للتكليف
المعلوم إجمالاً، لوجود المقتضي وفقد المانع.

أما وجود المقتضي: فلا إطلاق الخطاب للاستصحاب في أطراف
المعلوم بالإجمال، فإن قوله عَلَيْهِ السَّلَام في ذيل بعض أخبار الباب: «ولكن
تنقض اليقين باليقين» لو سُلِّمَ أنه يمنع عن شمول قوله عَلَيْهِ السَّلَام في صدره:
«لا تنقض اليقين بالشك» لليقين والشك في أطرافه للزوم المناقضة في
مدلوله _ ضرورة المناقضة بين السلب الكلي والإيجاب الجزئي _ إلا
أنه لا يمنع عن عموم النهي في سائر الأخبار التي ليس فيها الذيل
المذكور، فإن إجمال الخطاب لذلك لا يسري إلى ما لا يشتمل عليه.

وأما فقد المانع: فلأن جريان الاستصحاب في الأطراف لا يوجب
إلا المخالفة الالتزامية، وهي ليست محذوراً.
وبه يتضح عدم جريانه في أطراف العلم بالتكليف حتى في
بعضها، لوجوب موافقته القطعية عقلاً، ومعلوم أن جريانه يوجب إما
محذور المخالفة القطعية أو الاحتمالية.

* * *

قوله ﷺ :

«تذنب لا يخفى أن مثل...، إلى قوله: المقصد

الثامن»^(١).

نسبة الاستصحاب إلى بقية القواعد:

عرفنا من خلال ما سبق مجموعة أمور، هي:

١ _ إن الأمانة مقدّمة على الاستصحاب بالورود.

٢ _ إن الاستصحاب مقدّم على بقية الأصول العملية بالورود أيضاً.

٣ _ إن الاستصحاب السببيّ مقدّم على الاستصحاب المسببي

بالورود أيضاً.

والآن نريد أن نعرف أن الاستصحاب عند اجتماعه مع القواعد

الجارية في الشبهات الموضوعية فما هو المقدّم؟ هل الاستصحاب هو

المقدّم أو تلك القواعد؟

وقبل هذا لا بدّ وأن نعرف ما هي تلك القواعد الجارية في الشبهات

الموضوعية؟ إنها مثل قاعدة التجاوز، فالمصلّي إذا فرض أنه شكّ في الإتيان

بالجزء السابق وقد دخل في الجزء اللاحق فيبني على الإتيان به، وهذه قاعدة

تجري في الصلاة الخاصة دون الصلاة الكلية، فإنه لا يتصوّر فيها الشكّ.

وهكذا بالنسبة إلى قاعدة الفراغ التي تقول: إذا فرغ المكلف من

(١) الدرس ٤٠١: (٢٢/ محرم / ١٤٢٨هـ).

العمل وشك في الإتيان بكامل أجزائه وشروطه لم يعتن بشكّه ويبني على تماميته، وهذه القاعدة تختص بالعمل الخاص أيضاً ولا تعم العمل الكلي لعدم تصوّر الشك فيه.

وهكذا بالنسبة إلى قاعدة الصحة في فعل الغير، فلو فرض أن شخصاً أجرى عقداً من العقود وشككنا في صحته فاللازم البناء على صحته لقاعدة الصحة، وهي خاصة أيضاً بالعمل الخاص، فإن العمل الكلي لا يتصور تحقق الشك بلحاظه.

ومثال ذلك أيضاً قاعدة اليد، فإنها أمانة على الملكية، وهي تختص بالموضوع الخارجي الخاص، فإن اليد الكلية لا يتصور بلحاظها الشك.

إن هذه القواعد وما شاكلها هي قواعد مختصة بالموضوع الخارجي الخاص إذا تحقق الشك فيه، فهي قواعد خاصة بخصوص الشبهات الموضوعية.

والسؤال المطروح هو: إذا اجتمع الاستصحاب مع قاعدة من القواعد المذكورة فأيهما المقدم؟

مثال ذلك: إذا دخل المكلف في قراءة السورة مثلاً وشك هل قرأ الفاتحة أو لا؟ إن مقتضى الاستصحاب عدم قراءة الفاتحة بينما مقتضى قاعدة التجاوز هو القراءة والتحقق فأيهما المقدم؟ وقد حكم بأنه بتقديم قاعدة التجاوز وغيرها من القواعد على الاستصحاب، نعم يستثنى من ذلك قاعدة القرعة، فإن الاستصحاب مقدم عليها.

إذن توجد في المقام دعويان:

١ _ أن قاعدة التجاوز ونحوها عدا القرعة مقدّمة على الاستصحاب.

٢ _ أن الاستصحاب مقدم على القرعة.

الدعوى الأولى:

أما بالنسبة إلى تقدّم قاعدة التجاوز ونحوها على الاستصحاب فكان من المناسب أن يعلّل بشيء بما يلي: إنه لو لم تقدّم القواعد المذكورة على الاستصحاب تلزم لغوية تشريعها، إذ ما من مورد تجري فيه قاعدة التجاوز ويشكّ في الإتيان بالجزء إلّا وكان مقتضى الاستصحاب عدم الإتيان به، ومن ثمّ لا يعود مورد لقاعدة التجاوز تجري فيه من دون استصحاب.

هذه نكتة مختصرة مفيدة كان ينبغي للشيخ المصنف الإشارة إليها، ولكنه لم يذكرها.

وأما النكتة التي ذكرها فهي أن تلك القواعد أخصّ من الاستصحاب، فتقدّم عليه من باب أنه كلما اجتمع دليل عام ودليل آخر خاص قدّم الدليل الخاص.

أما كيف هي أخصّ منه؟ ذلك ببيان أن دليل الاستصحاب يشمل كل يقين سابق في بقاء وجوب صلاة الجمعة، أو شكّ في بقاء حياة زيد أو شكّ في بقاء الكرية أو شكّ في بقاء الطهارة، أو شكّ في بقاء العدالة أو...، وهذه كما ترى ليست مورداً لقاعدة التجاوز، ويشمل أيضاً مورد قاعدة التجاوز ويقتضي عدم الإتيان بالجزء المشكوك، إن دليل الاستصحاب عام يشمل قاعدة التجاوز وغيرها، بينما قاعدة التجاوز تختصّ بحصة خاصة من الاستصحاب، وهي ما إذا كان الشكّ في الجزء السابق بعد الدخول في الجزء اللاحق.

إذن قاعدة التجاوز تقدّم على الاستصحاب من باب أنها أخصّ

منه، وهكذا بالنسبة إلى قاعدة الفراغ والصحة، فإنها تقدّم من باب أنها أخصّ.^(١)

ثمّ بعد أن أوضح نكتة التقديم هذه أخذ ببيان إشكال وجواب.
أما الإشكال: فهو إن ما ذكر في نكتة التقديم وجهه في القواعد المذكورة غير قاعدة اليد، وأما قاعدة اليد فنسبتها إلى الاستصحاب ليست هي نسبة الأخصّ إلى الأعم لتقدّم من باب الأخصّية، بل إن النسبة هي نسبة الأخصّ والأعم من وجهه، فإن الاستصحاب كما يجري في الموارد التي توجد فيها يد كذلك يجري في الموارد التي لا توجد فيها يد، وهكذا الحال بالنسبة إلى اليد، فإنها أعم من وجهه بالنسبة إلى الاستصحاب، لأنها تشمل المورد الذي لا يجري فيه الاستصحاب _ كما إذا كانت الحالة السابقة على اليد الفعلية مجهولة أو فرض أن المورد من تعاقب الأيدي المتعدّدة _ وتشمل المورد الذي يجري فيه. إذن هما يجتمعان أحياناً، كما إذا كانت الحالة السابقة على اليد معلومة، بأن كان يعلم أن هذه اليد الفعلية لم تكن مالكة سابقة، وقد يكون المورد مورد الاستصحاب دون اليد، كما في استصحاب وجوب الجمعة، وقد يكون المورد مورد اليد دون الاستصحاب، كما في اليد التي تجهل الحالة السابقة عليها.

(١) ولكن هذه النكتة التي ذكرها مَنْ لا تصل النوبة إليها بعد صحة النكتة السابقة التي أشرنا إليها، فبعد فرض عدم بقاء مورد للقواعد المذكورة إذا قُدّم الاستصحاب عليها فلا يعود مجال لهذه النكتة.

ثمّ إنه يمكن أن يشكل على الشيخ المصنف أيضاً بأنه ذكر أن جميع القواعد الجارية في الشبهات الموضوعية هي مقدّمة على الاستصحاب عدا القرعة، إنه يشكل بقاعدة الطهارة، حيث إن استصحاب النجاسة السابقة مقدّم عليها بلا اختلاف.

وعليه فما هو الوجه في تقديم اليد على الاستصحاب رغم كون النسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجه.
هذا حاصل الإشكال في المقام.
وأما الجواب فذكر وجهين:

١ _ إنه إذا أخذ باليد في مورد عدم جريان الاستصحاب فيؤخذ بها أيضاً في مورد جريانه لعدم القول بالفصل، بمعنى أن كل من قال بتقدم اليد في مورد عدم جريان الاستصحاب قال بتقدمها في مورد جريانه أيضاً ولم يفصل بين الموردين.

٢ _ إن مادة الاجتماع _ وهي اليد مع الاستصحاب _ إذا لم تدخل تحت قاعدة اليد كان مورد قاعدة اليد نادراً جداً، وهو ما إذا لم تعرف الحالة السابقة على اليد الفعلية، أو فرض تعاقب الأيدي المتعددة، وهذا بخلاف ما إذا لم تدخل تحت دليل الاستصحاب، فإنه لا يلزم اختصاص الاستصحاب بالأفراد النادرة، إذ له موارد كثيرة أخرى، كاستصحاب وجوب صلاة الجمعة أو استصحاب عدالة زيد وكريه الماء وبقاء الليل والنهار وبقاء حياة زيد و...

الدعوى الثانية:

هذا كله بالنسبة إلى الدعوة الأولى، أعني تقدم القواعد المذكور غير القرعة على الاستصحاب.

وأما بالنسبة إلى الدعوى الثانية، أعني تقدم الاستصحاب على القرعة فذلك باعتبار أن الاستصحاب أخص فيقدم عليه دليل القرعة من باب أن دليل الاستصحاب أخص.

أما لماذا كان دليل الاستصحاب أخص والحال أن موضوع كل

واحد منهما هو الشك؟ فموضوع دليل القرعة هو الشك والابهام والتردد، وموضوع دليل الاستصحاب هو الشك أيضاً.

إن الوجه في كون دليل الاستصحاب أخص هو اعتبار قيد آخر في موضوعه إضافة إلى قيد الشك، وذلك القيد الآخر هو اليقين بالحالة السابقة، إنه في دليل القرعة قد اعتبر قيد واحد، وهو الشك والتردد، بينما اعتبر في موضوع دليل الاستصحاب قيد آخر إضافة إلى القيد المشترك، إنه بهذا الاعتبار صار دليل الاستصحاب أخص.

ثم استعرض بعد ذلك إشكالاً وجواباً.

أما الإشكال: فهو أن دليل القرعة أخص أيضاً من جهة أخرى، فالنسبة على هذا الأساس بين دليل الاستصحاب ودليل القرعة هي نسبة الأعم والأخص من وجه.

أما كيف كان دليل القرعة أخص من جهة أخرى؟ ذلك باعتبار أن دليل القرعة قد خرجت من عمومها الأحكام الشرعية، ففي الأحكام الشرعية لا تجري القرعة للإجماع على ذلك، فلا معنى إذا تردد حكم صلاة الجمعة مثلاً بين حكمين لإجراء القرعة لتعيين أحدهما، وهكذا الحال بالنسبة إلى بقية الأحكام إذا حصل فيها تردد، فإنه لا يحتمل تعيين الحكم بالقرعة.

إنه على هذا الأساس يكون دليل الاستصحاب أخص، لا اعتبار القيد الآخر فيه، وهكذا دليل القرعة أخص من جهة أخرى، لا اعتبار أن لا يكون المشكوك حكماً من الأحكام الشرعية، فالنسبة على هذا الأساس هي نسبة العموم والخصوص من وجه، وليست هي الأخص مطلقاً.

وأما الجواب: فوجهان:

١ _ إن باب الأحكام وإن كان خارجاً من عموم دليل القرعة إلا أن هذا

الخروج ليس لقيد لفظي، بل لفظ دليل القرعة هو ظاهر في حد نفسه في العموم، فالظهور في العموم ثابت ولا يتزعزع بخروج الأحكام بسبب الإجماع. ولا بد أن نضيف إلى ذلك هذه المقدمة، وهي أنه في مقام أخذ النسبة بين دليلين يلزم ملاحظة ظاهر الدليلين في حد نفسهما، يعني بقطع النظر عن التقييد الطارئ.

نعم إذا كان القيد سنخ قيد يؤثر على نفس الظهور _ كما لو فرض أنه كان قيداً متصلاً لا منفصلاً أو لبياً كما في مفروض الكلام _ فلا بد من ادخال ذلك في الحساب في مقام أخذ النسبة، أما إذا لم يؤثر على الظهور شيئاً _ كما هو الحال في المقام _ فلا بد من ملاحظة النسبة بين نفس الظهورين.

وهذا ما يصطلح عليه بأن النسبة بين الدليلين تلحظ قبل الانقلاب، أي قبل أن تنقلب بسبب التقييد، فالنسبة القديمة _ أي الثابتة قبل طرو القيد _ هي التي ينبغي أن تلحظ دون النسبة الجديدة التي تحصل بعد الانقلاب بسبب التقييد.

وطبيعي أن هذه مسألة هي محل خلاف بين الأعلام، وسوف تأتي الإشارة إليها إن شاء الله تعالى في مبحث التعادل والتراجيح تحت عنوان كبرى انقلاب النسبة، والشيخ المصنف هو من روّاد لزوم ملاحظة النسبة القديمة الثابتة بقطع النظر عن طرو التقييد.

٢ _ إننا لو سلّمنا أن النسبة بين دليل القرعة ودليل الاستصحاب هي نسبة الأعم والأخص من وجه ولكن رغم هذا يلزم تقديم الاستصحاب من جهة أن عموم دليله عموم قوي وليس ضعيفاً، وهذا بخلاف عموم دليل القرعة، فإنه ضعيف وموهون، وعند اجتماع عمومين في مادة الاجتماع يلزم تقديم العموم الأقوى.

أما لماذا كان عموم دليل الاستصحاب أقوى بخلاف عموم دليل

القرعة؟ ذلك باعتبار أن عموم القرعة قد طرأت عليه تخصيصات كثيرة بحيث كانت موارد العمل به قليلة جداً، فلا يحكم بالقرعة إذا شُكَّ في تعيين الحكم، ولا يحكم بها إذا شُكَّ في تعيين مالك العين إذا اختلف اثنان في ملكيتها، ولا يحكم بها إذا اختلف في تعيين الزوجة، أو في تعيين الزوج، أو في تعيين دخول الوقت إذا شُكَّ في تحققه، و...

إن موارد العمل بالقرعة قليلة جداً إلى حدٍّ قيل إن العمل بعموم القرعة في أيِّ مورد كان هو بحاجة إلى جبر بعمل الاصحاب.

وهذا كله بخلاف دليل الاستصحاب، فإنه لم يطرأ عليه تخصيصات كثيرة، بل هي موارد نادرة.^(١)

إشكال وجواب:

ثم بعد هذا تعرّض الشيخ المصنف إلى إشكال ثان مع جوابه. أما الإشكال الجديد فهو أنه قد ذكر فيما سبق أن الاستصحاب عند اجتماعه مع القرعة فالاستصحاب هو المقدم، لأنه أخصّ، والإشكال يقول: لماذا لا نقدّم دليل القرعة على دليل الاستصحاب من باب كونه

(١) نتمكن أن نذكر من بينها:

١ - مورد الشكّ في عدد الركعات، فإنه لا يبنى على عدم الإتيان بالركعة المشكوكة بل يلزم البناء على الأكثر.

٢ - ما إذا شُكَّ في الإتيان بالجزء السابق من أجزاء الواجب بعد الدخول في الجزء اللاحق، فإنه يبنى على تحقّق الجزء السابق لقاعدة التجاوز.

٣ - ما إذا شُكَّ في صحة العمل بعد الفراغ منه، فإنه يبنى على تحقّق كامل الأجزاء والشرائط لقاعدة الفراغ أو الصحة.

وربما بعد التأمل نحصل على موارد أخرى، ولكنها ليست كثيرة جزمًا.

وارداً عليه، فإن القرعة أمانة يحرز بها الواقع كخبر الثقة وبقية الأمارات الأخرى، وكما أن خبر الثقة يقدم على الاستصحاب من باب أنه وارد عليه ورافع لموضوعه _ باعتبار أنه بعد قيام الخبر يصير المورد من نقض اليقين باليقين بحجية الأمانة وليس من نقض اليقين بالشك _ فذلك يلزم أن نقول بهذا في القرعة، فإنها مزيللة لموضوع الاستصحاب من نقض اليقين بالشك إلى نقض اليقين السابق باليقين بحجية القرعة.

ولك أن تقول: إن غاية ما يلزم من تقديم القرعة على الاستصحاب هو الورود،^(١) وهذا ليس محذوراً، بينما تقديم الاستصحاب يلزم منه أحد محذورين: إما تخصيص عموم دليل القرعة من دون مخصص، أو التخصيص بمخصص دوري فيما إذا كان المخصص نفس الاستصحاب.

هذا حاصل الإشكال الثاني.

وأما الجواب فحاصله: أن الورود هو على العكس تماماً، فالوارد هو دليل الاستصحاب لا دليل القرعة.

والوجه في ذلك: أن موضوع دليل القرعة وإن كان هو المجهول، ولكنه المجهول من جميع الجهات والزوايا فإذا جرى الاستصحاب ارتفعت الجهالة بسبب الاستصحاب، فالجهالة لا تعود ثابتة من زاوية الاستصحاب بل هي ثابتة من سائر الزوايا، وهذا معناه أن دليل الاستصحاب يكون رافعاً لموضوع دليل القرعة، وهذا بخلاف دليل الاستصحاب، فإن موضوعه هو الشك في الحكم الواقعي، وهو لا يرتفع من خلال جريان القرعة، بل إن الشك في الحكم الواقعي باق على حاله.

(١) قد عبّر الشيخ المصنف في عبارة الكفاية عن الورود بالتخصيص، وكان المناسب التعبير بالورود.

إذن دليل الاستصحاب هو الوارد والرافع لدليل القرعة بخلاف العكس. ولك أن تقول بعبارة أخرى: إنه بعد جريان الاستصحاب فعنوان المشكل بلحاظ الحكم الواقعي وإن كان لا يرتفع ولكنه يرتفع من زاوية جريان الاستصحاب، وما دام يرتفع من الزاوية المذكورة فذلك يعني أنه عند جريانه سوف يرتفع موضوع دليل القرعة، فإن موضوعه هو المشكل والمجهول من جميع الجهات لا المجهول من بعض الجهات مع كونه معلوماً من بعض الجهات الأخرى.^(١)

ثم ذكر في آخر كلامه أن النتيجة النهائية هي: أنه لا بد من تقديم دليل الاستصحاب لقوة عمومته بسبب قلة تخصيصه، وضعف عموم دليل القرعة بسبب كثرة تخصيصه.^(٢)

توضيح المتن:

إن مثل قاعدة التجاوز...: التعبير بمثل إشارة إلى أن هذا المطلب لا يختص بقاعدة التجاوز والفراغ والصحة بل يعم جميع القواعد الجارية في الشبهات الموضوعية.

- (١) يمكن أن يشكل بأن دعوى كون موضوع القرعة هو المجهول من جميع الجهات بخلاف موضوع الاستصحاب، فإنه المجهول من جهة الحكم الواقعي وليس من جميع الجهات دعوى غير مدعومة بسند مقبول، فإن ذلك ليس بأولى من دعوى العكس أو دعوى تساويهما، ولعلّه إلى ذلك أشار مَنْزُومٌ بالأمر بالفهم.
- (٢) هذه النتيجة حيث ذكرت بعد دعوى ورود دليل الاستصحاب على دليل القرعة فمن المناسب الإشارة فيها إلى ذلك، فيقال هكذا: والنتيجة أن الاستصحاب مقدّم على القرعة لوروده وقوة عمومته ولا يقتصر على قوة العموم من دون إشارة إلى الورد.

ولكن بناءً على هذا التعميم يرد الإشكال بالنسبة إلى قاعدة الطهارة كما أوضحنا.

إلا القرعة: وأما حكم الاستصحاب معها فيأتي بيانه بعد ذلك بقوله: وأما القرعة فالاستصحاب...

على استصحاباتها: إضافة الاستصحابات إلى الضمير محل تأمل، فإنه يرجع إلى الشبهات، أي استصحابات الشبهات، وهو ركيك، والمناسب: على الاستصحابات الجارية فيها.

وقوله: المقتضية صفة للاستصحابات، فإنها تقتضي فساد العمل الذي يشك في الإتيان بجزءه أو شرطه.

لتخصيص دليلها بأدلتها: أي لتخصيص أدلة الاستصحابات بأدلة القواعد المذكورة. والمناسب: لتخصيص دليله بأدلتها.

وكون النسبة بينه...: هذا إشارة إلى الإشكال والجواب كما أوضحنا. وكان المناسب الإشارة إلى ذلك البعض وأنه قاعدة اليد. وكلمة كون مبتدأ، وخبرها لا يمنع...

والتقدير: وكون النسبة بين دليل الاستصحاب وبين بعض أدلة تلك القواعد عموماً من وجه لا يمنع من تخصيص دليل الاستصحاب بأدلة ذلك البعض.

بعد الإجماع...: هذا إشارة إلى الوجه الأول في الجواب، وقوله: مع لزوم... إشارة إلى الوجه الثاني في الجواب. بين مواردها: أي موارد القواعد.

لو قيل بتخصيصها بدليلها: المناسب: بدليله، أي بدليل الاستصحاب.

استصحاب على خلافها: أي على خلاف القواعد الجارية في الشبهات الموضوعية.

واختصاصها بغير...: هذا إشارة إلى الإشكال والجواب.

وقوة دليله: عطف على وهن.

بخصوص دليل: أي بدليل خاص.

لا يقال كيف...: هذا إشارة إلى ما ذكرناه تحت عنوان إشكال وجواب.

والتخصّص: المناسب: والورود.

فإن المشكوك مما كانت...: أي فإن المشكوك والمشكل الذي هو مورد

القرعة متى ما فرضت له حالة سابقة متيقنة فهو وإن كان مشكوكاً من حيث

الحكم الواقعي ولكنه ليس مشكوكاً من ناحية الاستصحاب، وبذلك يرتفع

موضوع القرعة عند فرض جريان الاستصحاب.

الصادق عليه: أي على المشكوك، وضمير موضعه يرجع إلى دليل القرعة.

أيضاً: أي كما أن دليل الاستصحاب يرفع حكم المشكوك _ وذلك

الحكم هو القرعة _ كذلك هو ينفي موضوعه من الأساس ويصير المورد من

المجهول في الجملة لا المجهول بقول مطلق.

فافهم: تقدّم بيانه.

فلا بأس برفع...: هذا ليس تفريعاً على ما سبق، ولعلّه قد وقع تغيير

في موضعه، فإن موضعه المناسب هو قبل قوله: لا يقال.

خلاصة البحث:

إن الاستصحاب عند اجتماعه مع القواعد الجارية في الشبهات

الموضوعية تتقدّم هي عليه _ غير القرعة _ من جهة كونها أخصّ منه.

وإذا أشكل بأن النسبة بينه وبين قاعدة اليد هي العموم من وجه أجبنا بجوابين.

وأما إذا اجتمع الاستصحاب مع القرعة فالاستصحاب هو المقدم لكونه أخص، وإذا أشكل بأنها هي أخص أيضاً من جهة أخرى بسبب تخصيصها بغير الأحكام للإجماع أمكن أن نجيب بجوابين.

وإذا أشكل لماذا لا تكون القرعة عند اجتماعها مع الاستصحاب واردة عليه ورافعة لموضوعه أجبنا بأن موضوعها هو المشكل من جميع الجهات، وبجريان الاستصحاب يصير موضوعها مبيّناً من ناحية الاستصحاب، بخلاف موضوع الاستصحاب، فإنه المشكوك من حيث الحكم الواقعي، وهو لا يزول بجريان القرعة.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

تذنيب:

لا يخفى أن مثل قاعدة التجاوز والفراغ والصحة وغيرها مما يجري في الشبهة الموضوعية غير القرعة مقدم على الاستصحاب، لكونه أخص منه.

نعم النسبة بينه وبين بعضها عموم من وجه إلا أنه لا يمنع من تخصيصه به أيضاً بعد الإجماع على عدم التفصيل بين الموارد، على أنه تلزم قلة المورد لذلك البعض لو لم نقل بذلك، إذ قلّ مورد لا يكون فيه استصحاب على الخلاف.

وأما القرعة فالاستصحاب في موردها مقدم عليها لكون دليله أخص من دليلها، لا اعتبار سبق الحالة السابقة فيه دونها.

واختصاصها بغير الأحكام للإجماع لا يوجب كون دليلها أخصّ بعد عموم لفظه في حدّ نفسه، هذا مضافاً إلى وهن دليلها _ بكثرة تخصيصه حتّى صار العمل به في مورد محتاجاً إلى الجبر بعمل المعظم كما قيل _ وقوة دليله لقلّة تخصيصه.

لا يقال: كيف يخصّص دليلها بدليله والحال أن دليلها رافع لموضوع دليله وموجب لكون المورد من نقض اليقين باليقين بالحجة على خلافه، كما هو الحال عند اجتماعه مع سائر الأمارات.

فإنه يقال: إن الظاهر من دليل القرعة أن موضوعها هو المشكل بقول مطلق لا في الجملة، وبالاستصحاب يرتفع ذلك، فافهم.

وعليه فلا بأس _ عند اجتماعهما _ برفع اليد عن عموم القرعة لو هنه والأخذ بعموم الاستصحاب لقوته.

المقصد الثامن:

تعارض الأدلة

قوله ﷺ :

«المقصد الثامن...، إلى قوله: ولذلك تقدّم
الأمارات...»^(١)

تعارض الأدلة:

ذكرنا في بداية الكفاية أن هذا الكتاب المبارك هو مركّب من مقدّمة،
ومقاصد ثمانية، وخاتمة حسب المنهجة التي وضعها الشيخ المصنف له.
أما المقدّمة فكانت تبحث عن ثلاثة عشر أمراً هي مبادئ وأمور
خارجة عن علم الأصول.

وأما المقاصد فهي ثمانية، وقد تقدّمت خمسة منها في الجزء
الأوّل من الكفاية، وهي:

- ١ _ الأوامر.
- ٢ _ النواهي.
- ٣ _ المفاهيم.
- ٤ _ العام والخاص.
- ٥ _ المطلق والمقيّد.

وثلاثة مقاصد قد اشتمل عليها الجزء الثاني وهي:

- ١ _ الأمارات المعتبرة شرعاً.

(١) الدرس ٤٠٢: (٢٤/ محرم/ ١٤٢٨هـ).

٢ _ الأصول العملية.

٣ _ تعارض الأدلة الشرعية.

ولحدّ الآن قد انتهى الحديث عن سبعة مقاصد، ومن الآن يراد التحدّث عن المقصد الثامن، وهو تعارض الأدلة الشرعية.

ثمّ إن المقصود من هذا البحث _ الذي هو مهم جداً من الزاوية الأصولية _ أنه لو تعارض دليلان شرعيان فما هو الموقف؟ فهل يتساقطان، أو يلزم الأخذ بما يشتمل على المرجّح، أو أن الحكم شيء آخر؟

ثمّ إن البعض قد ذكر هذا البحث بعنوان تعارض الأدلة الشرعية بينما البعض الآخر ذكره بعنوان التعادل والترجيح، وما هو المناسب؟ هل الأوّل أو الثاني؟

المناسب هو الأوّل، فإن التعادل والترجيح وصفان للدليلين المتعارضين، فإنهما تارة لا يكون لأحدهما مرجّح على الآخر فيكونان متعادلين، وأخرى يكون لأحدهما مرجّح فيلزم الأخذ به بنحو اللزوم أو بنحو الرجحان، والمناسب أن يكون البحث عن الموصوف وأنه عند تعارض الأدلة ما هو الموقف؟

وهل المناسب التعبير بالتعادل والترجيح أو بالتعادل والتراجيح؟ إن الأمر سهل من هذه الناحية، فإن المرجّح ليس منحصراً بواحد، بل هو متعدّد، فيصحّ التعبير بالجمع، كما يصحّ التعبير بالمفرد بقصد الجنس.

وباتّضح هذا نعود إلى صلب الموضوع ونقول: ذكرنا أنّ البحث

في هذا المقصد يقع في عدة فصول.

والمطالب التي أشار إليها في الفصل الأول يمكن أن نذكرها ضمن النقاط الثلاث التالية:

النقطة الأولى: ما هي حقيقة التعارض؟

أجاب الشيخ الأعظم بأن الدليلين المتعارضين هما الدليلان المتكاذبان بحسب مدلولهما، فمدلول هذا الدليل إذا نافي مدلول الدليل الآخر فهما متعارضان، فمثلاً إذا قال أحد الدليلين: تجب صلاة الجمعة بينما قال الآخر: تحرم صلاة الجمعة كانا متعارضين، فإن مدلول هذا ينافي مدلول ذاك.

هكذا ذكر الشيخ الأعظم.

وذكر الشيخ المصنف أن تعارض الدليلين هو تكاذبهما من حيث الدلالة، وليس من حيث المدلول.

والثمرة بين هذين التحديدات تظهر في موردتين:

١_ إذا كان أحد الدليلين حاكماً وناظراً إلى الدليل الآخر، فهما من حيث ذات المدلول متنافيان، ولكن بعد ما كان أحدهما ناظراً إلى الآخر فنفس النظر يرفع التكاذب بينهما من حيث الدلالة.

إذن مورد الحكومة داخل في التعارض على تحديد الشيخ الأعظم بينما هو خارج منه بناءً على تحديد المصنف.

٢_ مورد الجمع العرفي بين الدليلين، كما لو فرض أن العرف حينما يطرح عليه الدليلان يجمع بينهما إما بالتصرف في أحدهما أو بالتصرف فيهما معاً.

مثال الأول: ما إذا كان أحد الدليلين ناظراً إلى الحكم الأولي والآخر ناظراً إلى الحكم الثانوي، فإن العرف يجمع بينهما بحمل الأولي على الاقتصائي،

والثانويّ على الفعلِيّ، فلو فرض أن أحد الدليلين يقول: يجوز شرب الماء، بينما يوجد دليل آخر يقول: يحرم ارتكاب كل شيء مضرّ فيحصل في مثله تنافٍ في مورد الماء إذا كان استعماله مضرّاً، فالدليل الأوّل يجوز شربه بينما مقتضى الدليل الثاني حرمة شربه، والعرف في مثل ذلك يجمع بينهما بحمل الدليل الأوّل على الحكم الاقتضائيّ، أي إن في الماء مقتضى الجواز، بينما يحمل الدليل الثاني على الحكم الفعلِيّ، أي على بيان أن كل شيء مضرّ _ ومنه الماء المضرّ _ هو محرّم بالفعل.

ويمكن أن نمثّل لذلك أيضاً بالعام والخاص، فإن العرف يجمع بينهما بالتصرّف في العام بقرينة الخاص. هذا مثال الأوّل.

ومثال الثاني: ما لو فرض وجود دليلين، أحدهما يقول مثلاً: لا تشرب الماء وأنت واقف، والآخر يقول: اشرب الماء وأنت واقف، فإنه قد يقال: إن العرف يجمع بينهما بحمل الأوّل على بيان الكراهة، والثاني على بيان الجواز. والخلاصة: أنه بناءً على تحديد الشيخ الأعظم يلزم دخول موارد الحكومة والجمع العرفي _ بالتصرّف في أحدهما أو بالتصرّف في كليهما _ في باب التعارض للتنافي بين ذات المدلولين،^(١) بينما بناءً على تحديد الشيخ المصنف يخرجان عن باب التعارض، لعدم التكاذب بين

(١) يمكن أن يقال: إنه في مقام تحديد المدلول لا بدّ من أخذ كيفية الدلالة بعين الاعتبار، فالمدلول يتحدّد طبقاً لكيفية الدلالة، ومعه فالمدلولان في باب الحكومة والجمع العرفي لا تنافي بينهما بعد ما كانت الدلالة تتدخل في تحديد المدلول. وبناءً على هذا فما ذكره الشيخ الأعظم في مقام تحديد التعارض هو نفس ما ذكره الشيخ المصنف، ولا اختلاف بينهما.

الدالتين، وحيث إن الصحيح أنهما ليسا متعارضين، لقضاء الوجدان بذلك فيتعين تحديد التعارض بما أشار إليه الشيخ المصنف.^(١)

(١) تعرّض الشيخ المصنف في عبارة الكتاب إلى قضايا جانبية كان بإمكانه الاستغناء عنها، وصار ذكرها سبباً للابتعاد عن روح المطلب، من قبيل أنه ذكر أن التعارض قد يكون بنحو التناقض وقد يكون بنحو التضاد.

مثال الأول: ما إذا قال أحد الدليلين: صل، وقال الآخر: لا تصل، فإنهما متناقضان. ومثال الثاني: ما إذا قال أحد الدليلين: تجب الصلاة، وقال الآخر: تحرم الصلاة، فإن بينهما تضاداً.

وذكر الشيخ المصنف أيضاً أن التعارض والتكاذب تارة يكون بالذات، وأخرى يكون بالعرض.

مثال الأول: ما تقدّم.

ومثال الثاني: ما إذا قال أحد الدليلين: تجب صلاة الجمعة يوم الجمعة، بينما قال الآخر: تجب صلاة الظهر يوم الجمعة، فإن هذين الدليلين لا تنافي بينهما من حيث الذات، إذ لا مانع من وجوب كلتا الصلاتين في يوم الجمعة، ولكن لأجل أننا نعلم من الخارج أن الله لم يوجب في اليوم واللييلة أكثر من خمس صلوات فلا يمكن ثبوت الوجوب لكلتا الصلاتين.

وأيضاً ذكر الشيخ المصنف في جملة الأمور الجانبية التي ذكرها أن الدليل الحاكم الناظر إلى الدليل المحكوم تارة يكون متأخراً عن الدليل المحكوم، وأخرى يكون متقدماً، ولا يلزم أن يكون متأخراً كما يظهر من الشيخ الأعظم، حيث ذكر أن الدليل الحاكم يلزم تأخره عن الدليل المحكوم.

إن هذه مطالب قد أشار إليها الشيخ المصنف أثناء حديثه، وكان بإمكانه الاستغناء عنها والاقتصار على اللب اللباب فقط.

وإذا أردنا أن نحذف الزوائد فالمطلب الذي ذكره هو: أن التعارض هو تكاذب الدليلين بحسب الدلالة وليس بلحاظ المدلول، وبناءً عليه فموارد الحكومة والجمع العرفي ليست من موارد التعارض، بخلافه على تحديد الشيخ الأعظم.

توضيح المتن:

تعارض الأدلة والأمارات: يحتمل أن يكون العطف تفسيرياً، كما يحتمل أن تكون الأدلة خاصة بباب الأحكام، والأمارات خاصة بباب الموضوعات.

بحسب الدلالة ومقام الإثبات: العطف بينهما تفسيري.

على وجه التناقض أو التضاد: أي إن التنافي تارة يكون على وجه التناقض، وأخرى بنحو التضاد، كما أن التنافي تارة يكون بنحو الحقيقة وأخرى بنحو العرض، ثم أوضح التنافي عرضاً بقوله: بأن علم بكذب... وبيان هذا كما أشرنا سابقاً أمر ليس بلازم.

وعليه فلا تعارض...: أي ما دام يلزم كون التنافي بحسب الدلالة.

مقدماً كان أو مؤخراً: هذا كما قلنا ردّ على الشيخ الأعظم حيث اعتبر في الحاكم أن يكون متأخراً، وما ذكره هو الصحيح، فإنه كيف يكون الدليل ناظراً إذا لم يتقدّم المنظور إليه؟

أو كانا على نحو إذا عرضا...: هذا عدل للحكومة، وهو عطف على قوله: كان بينهما حكومة رافعة...

في خصوص أحدهما: قد مثل مثالين للتصرف في خصوص أحدهما، وقد أشار إلى المثال الأول بقوله: كما هو مطرد في مثل الأدلة، وأشار إلى المثال الثاني بقوله: ويتفق في غيرهما.

وأما التصرف في كليهما فقد أشار إليه بقوله: أو بالتصرف فيهما.

مما يتكفل لأحكامها: أي الموضوعات.

فيكون مجموعهما...: هذا تفريع على ما سبق _ أي على التصرف

في أحدهما، والتصرف في كليهما _ بنحو اللف والنشر المشوَّش.

ولو كان الآخر أظهر: اختلفت النسخ في هذه الفقرة، والمناسب كما في متن حقائق الأصول حذف الواو، أي هكذا: لو كان الآخر أظهر، والمقصود يتصرف في العام عند فرض كون الخاص أظهر.

خلاصة البحث:

التعارض هو تنافي الدليلين بحسب الدلالة دون ذات المدلول، ويترتب على هذا عدم المعارضة في مورد الحكومة، ولا في مورد الجمع العرفي ما دام العرف يجمع بين الدليلين بالتصرف في أحدهما أو بالتصرف في كليهما.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

المقصد الثامن: تعارض الأدلة والأمارات:

فصل:

التعارض هو تنافي الدليلين بحسب الدلالة، فلا تعارض بمجرد تنافي مدلولهما إذا كانت بينهما حكومة أو كانا على نحو إذا عرضا على العرف وفق بينهما بالتصرف في خصوص أحدهما _ كما في الأدلة الأولية مع الأدلة الثانوية حيث تقدم الثانوية، وكما يتفق في غيرهما _ أو بالتصرف فيهما.

قوله ﷺ :

«ولذلك تقدّم الأمارات...، إلى قوله: ولا فرق فيها بين...»^(١).

وجه تقدّم الأمارات على الأصول:

بعد أن اتّضح أن التعارض عبارة عن التنافي بين الدليلين بحسب الدلالة واتّضح أن لا تعارض في موارد الحكومة والجمع العرفي لعدم التنافي بحسب الدلالة أخذ ﷺ بتوضيح هذه النقطة.

وحاصلها: أنه ما دام لا يتحقّق التعارض عند إمكان الجمع العرفي يتضح الوجه في عدم المعارضة بين الأمارات والأصول، فإنه عند اجتماعهما في مورد واحد يجمع العرف بينهما بتقديم الأمانة لأنها ترفع موضوع الأصل وتكون واردة عليه، فإن موضوع الأصل هو الشكّ في الحكم الواقعي، وعند فرض تحقّق الأمانة يزول الشكّ ويتبدّل إلى اليقين، فلو فرض أن رواية دلت على حرمة لحم الأرنب مثلاً فموضوع أصل البراءة، وهو الشكّ سوف يرتفع ويتبدّل إلى اليقين، حيث إن لنا يقيناً بحجية الأمانة واعتبارها.^(٢)

(١) الدرس ٤٠٣: (٢٨/ محرم/ ١٤٢٨هـ).

(٢) نشير في هذا المجال إلى قضيتين:

١ - إن هذا البحث قد تقدّمت الإشارة إليه سابقاً، أي في آخر مبحث الاستصحاب، ولا داعي إلى هذا التكرار مع التطويل، وكان المناسب إعادته بنحو الإشارة دون التفصيل والتطويل.

إن العرف يجمع بتقديم الأمانة، حيث لا يلزم من تقديمها سوى الورد ورفع موضوع الأصل، وهذا ليس محذوراً، بخلاف ما إذا قُدم الأصل، فإنه يلزم منه أحد محذورين: إما محذور التخصيص بلا مخصص، أو محذور المخصص الدوري.

إذن وجه تقديم الأمانة هو كونها واردة وليس ما أفاده الشيخ الأعظم من أنها حاكمة على الأصل، فإن هذا ليس بتمام كما تقدمت الإشارة إليه في أواخر مبحث الاستصحاب، حيث ذكرنا أن الحكومة متقومة بالنظر، أي لا بد أن يكون أحد الدليلين ناظراً إلى الآخر، وهذا مفقود في الأمانة، فإنها ليست ناظرة إلى الأصل لتكون حاكمة عليه.

نعم هي حينما تدل على الحكم في موردها فحتماً سوف تكون نافية للحكم الآخر الذي هو مقتضى الأصل، ولكن هذا المقدار لا يكفي لتحقيق الحكومة، فإن نفيها للحكم الذي هو مؤدى الأصل بتوسط الدلالة الالتزامية العقلية، فالعقل يحكم بأن الحكم الذي هو مؤدى الأمانة إذا كان ثابتاً فيلزم انتفاء الحكم الآخر الذي يدل عليه الأصل، ولكنه بهذا المقدار لا يتحقق النظر والحكومة، فإنه إنما يتحقق لو كان نفي الحكم الآخر نفياً لفظياً، يعني بتوسط الدلالة اللفظية، وأما إذا كان نفياً بواسطة الدلالة الالتزامية العقلية فلا يكفي وإلا كان الأصل حاكماً على الأمانة أيضاً، لأنه إذا دلَّ على الحكم الذي هو مضمونه فسوف ينفي بالالتزام العقلي الحكم الذي تدل عليه الأمانة.

⇨ ٢ - تقدم سابقاً أن استعمال مصطلح الجمع العرفي وإرادة الورد منه هو استعمال غير مألوف، فإن الجمع العرفي يطلق عادة بمعنى التخصيص دون الورد.

ولك أن تقول بلفظ آخر أو بروح أخرى: إن الأمانة لو كانت حاكمة فهي إما أن تكون حاكمة بنفسها أو تكون حاكمة بواسطة دليل حجيتها، وكلاهما لا يصلحان للحكومة. والوجه في ذلك:

أما الأول فلأن نفس الأمانة تدل على الحكم الواقعي لا أكثر، وهذا المقدار لا يحقق النظر والحكومة على دليل الأصل.

وأما الثاني فلأن المقصود من حجية الأمانة التي يدل عليها دليل حجيتها لا يخلو من أحد احتمالات ثلاثة:

١ _ أن يكون معنى حجية الأمانة جعل الحكم المماثل لمؤداهها، فإذا دلت على الوجوب مثلاً فدليل حجيتها يجعل وجوباً مماثلاً لمؤداهها، وإذا دلت على الحرمة فدليل حجيتها يجعل حرمة مماثلة لمؤداهها.

٢ _ أن يكون معنى حجية الأمانة جعل المنجزية والمعدرية.

٣ _ أن يكون معنى الحجية جعل العلمية.

وبناءً على الاحتمالين الأولين لا تثبت الحكومة، إذ جعل الحكم المماثل أو جعل المنجزية لا يستلزم رفع الشك في الحكم الواقعي الذي هو موضوع الأصل.

نعم على الاحتمال الثالث تثبت الحكومة، فإن دليل حجية الأمانة إذا جعلها علماً فسوف يصير المكلف عالماً بالحكم الذي دلت عليه، وهذا يعني رفع الشك الذي هو موضوع الأصل، فدليل الأمانة ناظر إلى موضوع الأصل، فهو حينما يريد جعل المكلف عالماً فذلك يعني أنها ناظرة إلى موضوع الأصل وتريد رفع الشك الذي هو موضوع الأصل، وهذا بخلاف دليل الأصل فإنه لا يصير حاكماً على دليل الأمانة، لأن موضوع الأمانة هو الشيء بما هو، يعني بقطع النظر عن الشك والجهل والتردد _ فإن الأحكام الواقعية هي الأحكام الثابتة

للأشياء بعناوينها الأولية بقطع النظر عن الشك والجهل _ ومعه فلا يكون جريان الأصل موجباً لارتفاع موضوع الحكم الواقعي بعد عدم أخذ الشك في موضوعه. بل نقول أكثر من هذا: إن الأصل لا يمكن أن يرفع الشك في الحكم الواقعي، إذ لو رفعه يلزم من ذلك عدم جريانه، أو بالأحرى يلزم إعدام نفسه بنفسه، لأنه لا يجري إلا عند الشك، فلو ارتفع الشك بسبب جريانه لزم ما ذكرناه.

وبالجملة: أن دليل حجية الأمانة بناءً على الاحتمالين الأولين لا يكون حاكماً على دليل الأصل، بخلافه بناءً على الاحتمال الثالث، فإنه يكون حاكماً عليه.

ثم ذكر رحمته : حيث إن الاحتمال الأول هو الأقرب إلى الصواب فلا تتحقق الحكومة،^(١) ومع التنزل عنه فالمناسب هو الاحتمال الثاني، أعني المنجزية

(١) ما ذكره هنا يتنافى مع ما ذكره في أوائل الجزء الثاني من الكفاية، أي عند دفع شبهة ابن قبة، فإنه ذكر هناك أن إشكال اجتماع حكمين متماثلين أو متضادين لا يلزم بعد ما كان معنى حجية الأمانة هو جعل المنجزية والمعدرية دون جعل أحكام مماثلة، ونصّ عبارته هكذا:

(لأن التبعّد بطريق غير علمي إنما هو بجعل حجيته، والحجية المجعولة غير مستبعة لإنشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدى إليه الطريق، بل إنما تكون موجبة لتنجز التكليف به إذا أصاب وصحة الاعتذار به إذا أخطأ...)، ومن هنا يصح أن نقول: إن كلمات صاحب الكفاية متذبذبة، فبعضها يظهر منه البناء على مسلك جعل المنجزية والمعدرية، وبعضها الآخر يظهر فيه البناء على مسلك جعل الحكم المماثل.

ونلفت النظر إلى أن الشيخ المصنف قد أطنب في هذا الموضوع بما لا داعي إليه، مضافاً إلى أنه عقّد المطلب بالألفاظ والضمائر الملتوية، ونتمكن أن نقول: إن المطلب أسهل بكثير من ألفاظه المعقّدة.

والمعذرية، والمفروض أنه بناءً عليه لا تتحقق الحكومة أيضاً، وأما الاحتمال الثالث _ الذي تتحقق الحكومة بناءً عليه _ فلا نبني عليه.
إذن ما تتحقق الحكومة بناءً عليه لا نبني عليه، وما نبني عليه لا تتحقق الحكومة بناءً عليه.

النص والأظهر مع الظاهر:

ولنعد إلى صلب الموضوع ونقول: ذكره رحمته أنه لأجل نكتة الجمع العرفي تتقدم الأمانة على الأصل.
ونضيف الآن ونقول: إنه لأجل نكتة الجمع العرفي يتقدم النص على الظاهر، وهكذا يتقدم الأظهر على الظاهر _ كالخاص، فإنه يتقدم على العام، وهكذا المقيد، فإنه يتقدم على المطلق _ باعتبار أن العرف يجمع بينهما بالتصرف في الظاهر لأجل النص أو الأظهر.
ثم ذكره رحمته تلخيصاً وقال: إن الأدلة وإن كانت متنافية _ في مورد الحكومة والجمع العرفي _ بلحاظ ذات المدلول إلا أنها ليست متنافية بلحاظ مقام الدلالة.^(١)

توضيح المتن:

ولذلك تقدم...: أي لأجل أن العرف يجمع بتقديم الأمانة من باب الورود نحكم بذلك ونقول بتقديم الأمانة من باب الجمع العرفي.

(١) قد ذكرنا فيما سبق أن الأدلة في مورد الحكومة والجمع العرفي ليست متنافية بلحاظ مدلولها، فإن المدلول يقتض بعد أخذ الدلالة بعين الاعتبار، ومعه فلا يختلف ما ذكره الشيخ الأعظم في بيان ضابط التعارض عما ذكره الشيخ المصنف.

هذا وقد أشرنا سابقاً أن إطلاق عنوان الجمع العرفي على الورود أمر مخالف للمصطلح الأصولي.

حيث لا يلزم منه: أي من تقديم دليل الأمانة محذور التخصيص بل يلزم الورود، وهو ليس محذوراً.

وليس وجه تقديمها: هذا رد على الشيخ الأعظم، حيث قدم الأمانة من باب الحكومة.

لعدم كونها ناظرة إلى أدلتها بوجه: يعني أبداً، والمقصود إلا على مسلك جعل العلمية على ما يشير إليه بعد أسطر.

وتعرضها لبيان...: هذا مبتدأ، وخبره قوله: (لا يوجب...) والتقدير: وتعرض أدلة الإمارات لبيان حكم مورد الأصول لا يوجب كونها ناظرة إلى أدلة الأصول وإلا كانت أدلة الأصول دالة بالالتزام العقلي على أن حكم مورد اجتماع الأصل والأمانة هو ما يقتضيه الأصل الذي هو مستلزم عقلاً لنفي الحكم الذي تقتضيه الأمانة. ولو بالالتزام: كلمة ولو لا حاجة إليها.

والمقصود من الالتزام هو الالتزام العقلي وإلا فالالتزام الذي يستفاد من اللفظ ويدل عليه هو عبارة أخرى عن النظر والحكومة. فعلاً: أي بالفعل.

وهو مستلزم عقلاً: أي إن الحكم الذي هو مقتضى الأصل مستلزم عقلاً لنفي الحكم الذي هو مقتضى الأمانة.

بل ليس مقتضى حجيتها إلا نفي ما قضيته عقلاً من دون دلالة عليه لفظاً: هذه الفقرة بكاملها تكرر لا حاجة إليه.

والمقصود: بل إن مقتضى حجية الأمانة ليس إلّا نفي الحكم الذي هو مقتضى الأصل.

والمناسب: إلّا نفي ما هو قضيته، وأنسب منه: إلّا نفي ما يقتضيه.

ثم إن كلمة عقلاً قيد راجع إلى كلمة نفي.

والمقصود من قوله: من دون دلالة عليه لفظاً واضح، إذ مع الدلالة اللفظية تتحقق الحكومة والنظر.

ضرورة أن نفس الأمانة...: هذا ما أشرنا إليه عند الشرح بقولنا: ولك أن تقول بلفظ آخر أو بروح أخرى.

ثم إنه كان المناسب أن يعبرَ بِهَذَا هكذا: وبكلمة أخرى أو ما يقرب من ذلك.

ليست إلّا لزوم...: هذا إشارة إلى مسلك جعل الحكم المماثل، وقد عرفنا أن مقصوده ذلك من خلال الاحتمال الثاني، فإنه لا يوجد في البين إلّا احتمالات ثلاثة لا أكثر.

للزوم العمل على خلافه: المناسب: على خلافها، أي خلاف الأمانة.

وهو قضية الأصل: أي إن لزوم العمل على خلاف الأمانة هو ما يقتضيه الأصل.

هذا مع احتمال: هذا إشارة إلى الاحتمال الثاني في معنى جعل الحجية، وهو يوحي بشكل واضح بميله مُنْجَزِي إلى اختيار الاحتمال الأول.

وكيف كان: أي سواء بني على جعل الحكم المماثل أو على المنجّزية والمعدّرية فليس معنى الحجية جعل العلمية.

وجوب الغاء احتمال الخلاف: الذي هو مسلك جعل العلمية، فإنه عبارة أخرى عن الغاء الاحتمال المخالف.

ويكون مفاده: أي يكون مفاد دليل الحجية بالنسبة إلى الأمانة نفي الحكم الذي يقتضيه الأصل، فإن الأصل هو حكم الشك والتردد، وبجعل العلمية في جانب الأمانة يلغى الشك والتردد.

حيث إنه حكم الاختلاف: المناسب: حكم الاحتمال. والمقصود من الاحتمال هو الشك والتردد.

وتقدير العبارة: أن حكم الأصل هو حكم الشك والتردد.

بخلاف مفاده فيه: أي بخلاف مفاد دليل الحجية في جانب الأصل، فإنه لا يوجب رفع مدلول الأمانة، إذ مدلولها هو الحكم الواقعي، وهو ليس مختصاً بالشك أو بالأحرى ليس مختصاً باحتمال خلاف الأصل حتى يقال إن الاحتمال المخالف يلغى بالأصل، فيرتفع الحكم الواقعي الذي هو مدلول الأمانة.

كيف وهو حكم الشك فيه...: أي كيف يرتفع الشك بواسطة الأصل والحال أن الأصل هو مختص بالشك؟ فإذا ارتفع الشك فقد اعدم نفسه بنفسه.

وقوله: الشك فيه يعني الشك في الحكم الواقعي.

وقوله: واحتماله عطف تفسير على الشك فيه.

ثم إنه كان بالإمكان بيان المطلب بدون هذه الضمائر المؤذية بأن يقال هكذا: ليس مفاد دليل الاعتبار الغاء الاحتمال المخالف كي تكون الأمانة حاکمة لأنها ترفع الشك الذي هو موضوع الأصل، بخلاف الأصل فإنه لا يصير حاکماً، لأنه لا يرفع مدلول الأمانة، وهو الحكم الواقعي الذي لم يثبت لعنوان الشك، وكيف يرفع الشك وإلا اعدم نفسه بنفسه؟

إلا بما أشرنا إليه سابقاً...: يعني في أواخر الاستصحاب، وقوله: آنفاً يعني قبل أسطر.

ولا تعارض أيضاً: المناسب جعل هذا عدلاً لقوله: تقدّم الأمارات، أي ولذلك تقدّم الأمارات على الأصول، ولذلك أيضاً لا تعارض إذا كان أحدهما قرينة... هذا ولكن بعض المحشين جعل هذا عطفاً على موارد الحكومة والجمع العرفي الذين ذكروا في البداية، أي إن التعارض هو عبارة عن تنافي الدليلين بسبب تنافي الدلالة، ولذلك تخرج موارد ثلاثة: الحكومة، والجمع العرفي، وما إذا كان أحدهما قرينة على التصرف في الآخر كالعام والخاص، ويفسّرون قول الشيخ المصنف: (ويتفق في غيرهما) بأنه يتفق في غير الدليلين الأولي والثانوي من الموارد التي يتصرف فيها في أحدهما ولكن من غير العام والخاص والمطلق والمقيد.

خلاصة البحث:

لأجل نكتة الجمع العرفي يحكم بتقدّم الأمانة على الأصل، حيث يرى العرف بأن الأمانة واردة.

وليس وجه تقدّمها الحكومة، فإنها متقوّمة بالنظر، ولا نظر لدليل الأمانة إلى دليل الأصل، نعم هو ينفي الحكم الذي يقتضيه الأصل بالدلالة العقلية، ولكن هذا لا يكفي للحكومة وإلا كان دليل الأصل حاكماً أيضاً.

على أن الحاكم إما نفس الأمانة أو دليلها، وكلاهما باطل.

أما الأمانة فلأن مدلولها هو الحكم الواقعي لا أكثر.

وأما دليل الأمانة ففيه احتمالات ثلاثة، لا تثبت الحكومة على الأولين، وتثبت على الأخير، ولكن حيث إن الأخير مرفوض فينبغي رفض فكرة الحكومة.

ثم إنه أيضاً لأجل نكتة الجمع العرفي يقدم النص والأظهر على الظاهر.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ولذلك تقدّم الأمارات على الأصول، حيث إن العرف لا يرى في تقدّمها محذور التخصيص، بخلاف العكس، فإنه يلزم منه محذور التخصيص بلا مخصّص أو التخصيص بوجه دائر، كما أشرنا في أواخر الاستصحاب.

وليس وجه تقدّمها حكومتها على أدلتها، لعدم كونها ناظرة إليها. وتعرضها لبيان حكم موردها لا يوجب كونها ناظرة إلى أدلتها وإلا كانت أدلتها أيضاً دالة بالالتزام على أن حكم مورد الاجتماع هو مقتضى الأصل المستلزم عقلاً لنفي ما تقتضيه الأمانة.

على أن نفس الأمانة لا دلالة لها إلا على الحكم الواقعي، ومقتضى حجيتها ليس إلا لزوم العمل على وفقها المنافي عقلاً للزوم العمل على خلافها الذي هو مقتضى الأصل.

هذا مع احتمال أن يقال إنه ليس مقتضى الحجية إلا المنجزية والمعدّرية. وكيف كان ليس مفاد دليل الاعتبار نفي الاحتمال المخالف كي يختلف الحال ويكون مفاده في الأمانة نفي حكم الأصل، حيث إن موضوعه الشك، بخلاف مفاده لأجل أن الحكم الواقعي ليس مختصاً بحالة الشك، كيف وهو حكم الشك والتردد؟

هذا ولا تعارض أيضاً إذا كان أحدهما قرينة على التصرف في الآخر، كما في النص والأظهر من الظاهر، مثل العام والخاص والمطلق والمقيّد وما شاكلهما.

وبالجملة الأدلة في هذه الصور وإن كانت متنافية بحسب مدلولاتها إلا أنها غير متعارضة لعدم تنافيتها في الدلالة.

قوله ﷺ:

«ولا فرق فيها...، إلى قوله: فصل التعارض...»^(١)

النقطة الثانية: الجمع العرفي مُقدّم على المرجحات:

ذكرنا في بداية هذا الفصل أن المطالب التي ذكرها الشيخ المصنف يمكن ترتيبها ضمن نقاط ثلاث. وقد انتهى الحديث إلى الآن عن النقطة الأولى، وكانت تتضمن البحث عن حقيقة التعارض، ومن الآن يقع الحديث عن النقطة الثانية.

وحاصلها: أنه في مورد إمكان الجمع العرفي بين الدليلين – كما إذا كان أحدهما أظهر والآخر ظاهراً – لا تصل النوبة إلى الترجيحات السندية، ففي العام والخاص مثلاً يُقدّم الخاص حتّى لو كان سنده أضعف من العام، فلو كان الراوي للعام أعدل وأوثق من راوي الخاص فيقدّم الخاص رغم أن الراوي للعام أوثق وأعدل، وهكذا لو كان سند العام قطعياً كالمتواتر بينما سند الخاص ظنياً كخبر الثقة.

وهذه نقطة مهمة ينبغي ملاحظتها، وفي كلمات المتقدمين من أصحابنا قد نلاحظ أنهم في مثال العام والخاص يقدمون العام لأن سنده أقوى، وهذا كما قلنا أمر مرفوض، وينبغي ملاحظة المرجحات السندية في المورد الذي لا يمكن فيه الجمع العرفي.

(١) الدرس ٤٠٤: (٢٩/ محرم/ ١٤٢٨هـ).

ومن هنا ذكر الشيخ المصنف: أنه في موارد الجمع العرفي ينبغي إعماله، ولا فرق بين أن يكون السند في كليهما قطعياً أو يكون ظنياً في كليهما أو يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً، أنه في جميع هذه الحالات ينبغي إعمال الجمع العرفي من دون ملاحظة المرجّحات السندية.

وهذا معناه أن التعارض بحسب السند يختصّ بغير موارد الجمع العرفي، أي يختص بالموارد التي يكون التنافي فيها بحسب الدلالة.

النقطة الثالثة: مع إمكان الجمع العرفي لا ترجيح بالسند:

وهذه النقطة يمكن أن نقول هي نتيجة النقطة السابقة أو بيان لها بلفظ آخر، وإلا فهي ليست مغايرة لسابقتها.

وحاصلها: أنه اتّضح من خلال ما سبق أن الترجيحات السندية لا تجري في مورد إمكان الجمع العرفي.

وعلى هذا الأساس قد تسأل: إذن أين تطبّق الترجيحات السندية؟ إنها تطبّق في المورد الذي لا يمكن فيه الجمع العرفي. ويمكن أن نذكر لذلك مصداقين:

١ _ إذا كان كل واحد من الدليلين قطعياً من حيث الدلالة والجهة، فهذا قطعي دلالة وجهة، وذاك قطعي دلالة وجهة.^(١) إنه في الحالة المذكورة لا يمكن إعمال الجمع العرفي، لأن المفروض أن الدلالة قطعية من قبيل النص، فهذا نص ويقطع بصدوره لبيان الحكم الواقعي، وذاك نص أيضاً ويقطع بصدوره

(١) المراد من جهة الصدور كونه صادراً لأجل بيان الواقع أو لأجل التقية، فإذا شكّ في كونه صادراً لبيان الواقع أو لا، فهذا معناه أننا لم نقطع بجهة صدوره، أما إذا جزمنا بأنه صادر لبيان الواقع مثلاً فهذا يعني أننا نقطع بجهة صدوره.

ليان الحكم الواقعي،^(١) فيتعين في مثل ذلك ملاحظة قوة السند، فيتقدم الأقوى سنداً، إذ لو لم تلحظ فيلزم من ذلك الحكم بحجيتهما معاً، ومن الواضح أن هذا أمر غير ممكن، فكيف يعبدنا الشارع بصدور كليهما والحال أننا نعلم بأن أحدهما كاذب ولا يمكن أن تكون كلتا الدالتين مرادة ومطابقة للواقع؟

٢_ أن تكون دلالة كل واحد منهما ظنية، فهذا دلالة ظنية، وذاك دلالة ظنية، وهما في نفس الوقت بنحو لا يمكن الجمع العرفي بينهما، إنه في مثل هذه الحالة ينبغي إعمال المرجحات السندية أيضاً، إذ لو لم يقدم الأقوى سنداً فلازم ذلك الحكم بحجيتهما معاً، أي بكونهما صادرين معاً، ومن المعلوم أنه من اللغو الحكم بكونهما صادرين معاً مع الجزم بأن دالتهما مجملة بسبب التعارض وعدم إمكان الجمع العرفي.

توضيح المتن:

ولا فرق فيها...: هذا إشارة إلى النقطة الثانية، أي لا فرق في موارد الجمع العرفي بين أن يكون السند قطعياً أو لا، فإنه على جميع التقادير يلزم إعمال الجمع العرفي ولا يتحقق التعارض، وإنما يتحقق _ أي التعارض _ في غير الصور التي يمكن فيها الجمع العرفي، أي التي يكون فيها التنافي بحسب الدلالة بنحو لا يمكن الجمع العرفي.

وإنما يكون التعارض...: هذا إشارة إلى النقطة الثالثة التي هي

نتيجة النقطة الثانية.

(١) ما دامت الجهة والدلالة قطعيتين فيلزم أن نفترض أن السند ليس قطعياً وإلا يلزم القطع بتحقيق المتنافيين. على أنه لو كان السند قطعياً فلا معنى لإعمال الترجيح بالأوثقية ونحوها.

فيما كان كل واحد منهما قطعياً دلالة وجهة: هذا إشارة إلى المصداق الأول.

أو ظنياً...: هذا إشارة إلى المصداق الثاني.

فإنه حينئذٍ: أي فإنه حين فرض كون الدليلين كذلك فلا يمكن التعبد بصدور كليهما ويتعين إعمال الترجيح السندي والحكم بحجية أحدهما فقط.

أما للعلم بكذب أحدهما: هذا ناظر إلى المصداق الأول، وقوله: أو لأجل أنه... ناظراً إلى المصداق الثاني.

فيقع التعارض بين أدلة السند: أي فيلزم إعمال المرجحات السندية بعد عدم إمكان التعبد بصدورهما معاً.

خلاصة البحث:

إنه في موارد إمكان الجمع العرفي لا تصل النوبة إلى إعمال المرجحات السندية.

وإنما تصل النوبة إلى إعمال المرجحات السندية فيما إذا لم يمكن الجمع العرفي بين الدليلين، ويتحقق ذلك في مصداقين.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ثم إنه ينبغي إعمال الجمع العرفي في موارد بلا فرق بين أن يكون سند الأدلة قطعياً أو ظنياً أو مختلفاً، فيقدم النص أو الأظهر وإن كان بحسب السند ظنياً على الظاهر وإن كان قطعياً، وإنما تلحظ قوة السند إذا لم يمكن الجمع العرفي.

ولك أن تقول: إنما يتحقق التعارض بحسب السند فيما إذا كان كل واحد قطعياً دلالة وجهة، وهكذا لو كانا ظنيين ولم يمكن الجمع العرفي فإنه حينئذٍ لا معنى للتعبد بسند كليهما إما للعلم بكذب أحدهما أو لأنه لا معنى للتعبد بصدورهما مع الإجمال فيقع التعارض بين أدلة السند حينئذٍ.

* * *

قوله ﷺ :

«فصل التعارض وإن كان...، إلى قوله: هذا هو
قضية القاعدة...»^(١)

مقتضى القاعدة الأولية في المتعارضين:

في هذا الفصل يقصد ﷺ البحث عن هذه القضية، وهي أنه إذا
تعارض خبران مثلاً فالقاعدة ماذا تقتضي؟ فهل تقتضي سقوط كلا
الخبرين عن الحجية أو تقتضي سقوط أحدهما أو تقتضي شيئاً آخر؟
وفي هذا المجال ذكر أن التعارض لا يقتضي العلم بكذب كلا الخبرين
وإنما يقتضي العلم بكذب أحدهما، فأحدهما هو الكاذب لا كلاهما، فالساقط
عن الحجية هو ذلك الواحد الذي نعلم بكذبه إجمالاً، ولكن ذلك الواحد حيث
يحتمل انطباقه على هذا الخبر وعلى ذاك فيسقط كلاهما عن الحجية.
إذن ابتداءً يكون الساقط عن الحجية هو أحدهما الذي يعلم
بكذبه، ولكن باعتبار احتمال انطباقه على كل واحد منهما فيسقطان معاً
عن الاعتبار لهذه النكته.

ولكن نستدرك ونقول: هما يسقطان معاً عن الحجية بلحاظ مدلولهما
المطابق، فلو كان هذا يدل على وجوب الجمعة مثلاً والآخر يدل على حرمتها
فيسقط الأول عن إثبات الوجوب، والثاني يسقط عن إثبات الحرمة، وأما بلحاظ

(١) الدرس ٤٠٥: (١/ صفر / ١٤٢٨هـ).

نفي الاحتمال الثالث، أعني استحباب صلاة الجمعة فلا يسقطان عن الحجية، فإن كليهما متفق ودالّ على نفي الاستحباب.

نعم يبقى هذا السؤال، وهو أن نفي الاحتمال الثالث هل يتمّ بواسطتهما معاً أو يتمّ بواسطة أحدهما؟ الصحيح أنه يتمّ بواسطة أحدهما، ونعني به الذي لا يعلم بكذبه، فالذي يعلم بكذبه هو ساقط عن الحجية ولا يمكن بواسطته نفي الثالث، وأما الآخر الذي لا يعلم بكذبه فهو رغم كونه مجهولاً وغير متعين لنا يمكن بواسطته نفي الاحتمال الثالث.

إذن لا يمكن نفي الثالث بواسطتهما معاً، لفرض أن أحدهما كاذب وليس بحجة، بل لا بدّ من نفيه بأحدهما، وهو الخبر الآخر الذي لا يعلم بكذبه.

الحكم بناءً على الطريقة:

ثمّ استدرك مُتَرَكِّزٌ وقال: إنّنا ذكرنا أن مقتضى القاعدة الأولية في باب المتعارضين هو سقوطهما معاً عن الحجية لعدم تعيّن ذلك الواحد الذي يعلم بكذبه، ولكن نقول: إن هذا يتمّ بناءً على أن الأمارات حجة من باب الطريقة دونه بناءً على السببية،^(١) فإنه لو بنينا على الطريقة _ كما هو المسلك الصحيح _ فالخبر لا يكون طريقاً إلاّ إذا فرض عدم العلم بكذبه، إذ مع العلم بكذبه وعدم احتمال إصابته للواقع فلا معنى لكونه طريقاً، فالطريق هو خصوص ما يحتمل صدقه، وبما أنّنا نعلم بكذب أحدهما فلا يكون هذا المعلوم كذبه طريقاً، وحيث إن هذا يحتمل انطباقه على كل واحد من الخبرين فكلاهما يسقط عن الحجية.

(١) المراد من مسلك الطريقة أن الخبر مثلاً قد جعله الشارع حجة من باب أنه طريق موصل إلى الواقع، وربما يصيبه وربما يخطأه، من دون أن يكون سبباً لحدوث مصلحة في مؤداه، وهذا بخلافه بناءً على مسلك السببية، فإن قيام الخبر على وجوب صلاة الجمعة مثلاً يصير سبباً لحدوث مصلحة في فعل صلاة الجمعة.

إذن سقوطهما معاً عن الحجية أمر وجيه بناءً على مسلك الطريقة الذي هو المسلك الصحيح.

الموقف على السببية:

وأما بناءً على مسلك السببية فهل الحكم هو التساقط أيضاً أو أن فيه تفصيلاً؟ ذكره رحمته أنه ينبغي التفصيل بين أن نبني على أن الأمانة تكون سبباً لحدوث المصلحة في خصوص حالة ما إذا لم يعلم بكذبها دون ما إذا علم، وبين أن نبني على أنها سبب حتى في حالة العلم بكذبها.

١ _ فإن بنينا على أنها سبب في خصوص حالة عدم العلم بكذبها فالموقف يبقى كما هو دون أيّ تغير، أي يلزم الحكم بالتساقط، وذلك باعتبار أن أحدهما لما كان يعلم بكذبه فهو لا يكون حجة وسبباً لحدوث المصلحة، وحيث إن أحدهما لما كان يعلم بكذبه فهو لا يكون حجة وسبباً لحدوث المصلحة، وحيث إن الخبر المذكور مردّد بين الخبرين فيسقط كلاهما عن الحجية والاعتبار.

وقد تسأل أن هذا الاحتمال هل هو احتمال صحيح؟ نعم إنه احتمال وجيه ومقبول، وذلك ببيان أن الأمانة تتركّب من ثلاثة عناصر: صدور، وجهة الصدور،^(١) ودلالة.

أما الدلالة _ التي هي عبارة أخرى عن الظهور _ فمدرك حجيتها ليس إلا سيرة العقلاء، ونتمكن أن نقول: إن القدر المتيقن من السيرة المذكورة هو عمل العقلاء بدلالة الخبر فيما إذا لم يقطعوا بكذبه، وأما إذا قطع بكذبه فحيث لا يجزم بانعقاد السيرة فيلزم الاقتصار على القدر

(١) المقصود من جهة الصدور ان الخبر مثلاً صادر لبيان الواقع وليس للتقية أو الهزل والمزاح أو ما شاكل ذلك.

المتيقن، وهو العمل بالدلالة من باب السببية فيما لم يجزم بكذب الخبر.^(١)

هذا بالنسبة إلى الدلالة.

وهكذا الحال بالنسبة إلى جهة الصدور، فإن مدرك البناء على صدور الخبر لبيان الواقع هو سيرة العقلاء وإلا فلا مدرك للبناء على أصالة الجهة غير ذلك، ومن المعلوم أن القدر المتيقن من بناء العقلاء على العمل بالجهة _ أي البناء على الصدور لبيان الواقع _ هو ما إذا لم يجزم بكذب الخبر.^(٢)

هذا كله بالنسبة إلى غير الصدور.

وأما الصدور _ وهو ما قد يعبر عنه بالسند _ فالدليل على التعبد به يحتمل أن يكون هو السيرة كما يحتمل أن يكون هو النصوص من الآيات والروايات الدالة على التعبد بحجية الخبر وصدوره.

فإن كان المدرك للتعبد بصدور الخبر هو السيرة فالكلام هو الكلام، أي إن القدر المتيقن من بناء العقلاء على التعبد بصدور الخبر هو ما إذا لم يجزموا بكذبه وعدم صدوره.^(٣)

وأما إذا كان المدرك هو النصوص فنتمكن أن نقول: إن ظاهرها هو لزوم العمل بالخبر والحكم بصدوره فيما إذا لم يجزم بالكذب وعدم

(١) بل نتمكن أن نقول أكثر من هذا، أي نقول: إننا نجزم بأن العقلاء لا يعملون بدلالة الخبر ما دام يجزم بكذبه، فإن العمل بها في حالة الجزم بكذبه أمر عبث ولغو ولا يحتمل في حق العقلاء، إذن المورد ليس من موارد الشك ليقصر على القدر المتيقن بل يجزم بعدم عملهم.

(٢) ما ذكرناه سابقاً يأتي هنا أيضاً.

(٣) التعليق السابق يأتي هنا أيضاً.

الصدور، بل نتمكن أن نقول: إنها ظاهرة في اعتبار حصول الظن أو الاطمئنان بالصدور باعتبار أنه من دون ذلك لا يصدق عنوان التبيين المأمور به في قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا...﴾.

هذا كله إذا بنينا على أن الأمانة سبب عند عدم العلم بكذبها.

٢_ وأما إذا بنينا على أنها سبب حتى في حالة العلم بكذبها فهنا

نقول ما يلي:

أ_ تارة يفترض أن كلا الخبرين يؤديان إلى حكمين الزامين، فهذا يؤدي إلى وجوب الجمعة مثلاً، وذاك يؤدي إلى حرمتها.

ب_ وأخرى يفترض أن أحدهما يؤدي إلى حكم الزامي والآخر يؤدي إلى حكم غير الزامي، كما إذا كان أحدهما يدل على وجوب الجمعة والآخر يدل على استحبابها.

فإن فرض أن كليهما يؤدي إلى حكم الزامي فالمورد يصير من موارد التزاحم بين المصلحتين الملزمتين والحكمين الزامين ويصير حكم ذلك حكم التزاحم بين الواجبين.^(١)

وأما إذا كان أحدهما يدل على حكم الزامي والآخر على حكم غير الزامي فالمناسب تقديم ما يدل على الحكم الزامي، لأن الحكم الزامي يقتضي الفعل ويلزم به، وهذا بخلاف الحكم غير الزامي، فإنه لا يقتضي الفعل ولا يلزم به، ومن الواضح أن ما لا يقتضي الفعل ولا

(١) وسيأتي بعد قليل إن شاء الله تعالى أن حكم التزاحم بين الواجبين هو تقديم ما يجزم أو يحتمل أهميته، ومع التساوي فالحكم هو التخيير، وكان من المناسب ذكر ذلك هنا بلا حاجة إلى تأخيرها لما بعد.

يلزم به لا يكون مزاحماً لما يقتضي الفعل ويلزم به، بل إن ما يقتضي الفعل هو المقدم جزماً، وهذا مطلب واضح.

اللهم إلا أن يقال: إن الحكم غير الالزامي بعد أن فرض أن الأمانة سبب لحدوث المصلحة في متعلقه فلاجل حدوث المصلحة المذكورة يصير الحكم غير الالزامي اقتضائياً، وبالتالي يصير المورد من التنافي بين الملاكين الذين يقتضي كل منهما شيئاً، وفي مثله يمكن أن ندعي أن العقل أو العقلاء يحكمون بتقدم الحكم غير الزامي من باب أنه يكفي في تحقق الحكم غير الالزامي عدم تمامية مقتضي الحكم الالزامي، فالمقتضي للحكم الالزامي _ والمراد من المقتضي هو الملاك _ حيث إنه مزاحم بالمقتضي للحكم غير الالزامي فيكفي هذا التنافي والتزاحم لدى العقلاء للحكم بتحقيق الحكم غير الزامي.^(١)

والمخلص: أنه بناءً على السببية إن بنينا على أن السبب هو خصوص ما لا يعلم بكذبه فالحكم هو التسايط أيضاً، وإن بنينا على أن السبب هو كل واحد منهما فالمناسب التفصيل بين ما إذا دل الخبران على حكمين الزامين فيصير المورد من التزاحم بين الواجبين وبين ما إذا دل أحدهما على حكم غير الزامي فيلزم الحكم بالالزامي لأنه يقتضي الفعل بخلاف غير الالزامي، فإنه لا يقتضي، وما يقتضي هو المقدم، إلا أن نقول: إنه على السببية يصير الحكم غير الالزامي اقتضائياً أيضاً، وبعد التزاحم بين الملاكين يلزم الحكم بغير الالزامي لكفاية عدم تمامية مقتضي الالزامي للحكم بتحقيق غير الالزامي.

(١) عهدة دعوى أن العقلاء يحكمون بذلك عهدتها على مدعيها. وطبيعي هو لم يصرح بكون الحكم المذكور عقلاً أو عقلياً إلا أنه ينبغي أن يكون المقصود ذلك.

قد يتحقق التزاحم على الطريقة:

ثم تعرض بشيء بعد ذلك إلى هذا المطلب، وهو أنه ذكرنا فيما سبق أنه بناءً على الطريقة في باب الأمارات يلزم الحكم عند تعارض الخبرين بالتساقط، ولكن نستدرك الآن ونقول:

إنه يمكن الحكم بتحقق التزاحم بين الخبرين المتعارضين حتى بناءً على الطريقة فيما إذا بنينا على وجوب الموافقة الالتزامية، إذ بناءً على ذلك يجب الالتزام بمضمون هذا الخبر كما يجب الالتزام بمضمون الخبر الآخر، وحيث لا يمكن الالتزام بكليهما لفرض التعارض بينهما فيتحقق التزاحم بين الالتزامين.

ولكن هذا مجرد فرض، إذ المبنى لا نسلم به، فإنه تقدم في مبحث القطع عند البحث عن وجوب الموافقة الالتزامية أن الأحكام الواقعية لا يجب الالتزام بها فضلاً عن الأحكام الظاهرية، يعني أنه يكفي للمؤمن أن يلتزم بأن كل ما جاء به النبي ﷺ هو حقٌّ وأنه ملتزم به على إجماله، أمّا أنه قد جاء بوجوب الصلاة مثلاً وأنا ملتزم به أو جاء بوجوب الصوم مثلاً وأنا ملتزم به فأمر لم يدل دليل على وجوبه، فإذا لم يثبت وجوب الالتزام في مثل هذه الأحكام الواقعية فبالأولى لا يجب الالتزام بالأحكام التي تدل عليها الأخبار التي هي أحكام ظاهرية.

حكم المتعارضين بناءً على السببية:

ثم تعرض بشيء بعد ذلك إلى قضية أخرى، وهي أنه قد ذكرنا أنه بناءً على السببية – أي إن كل واحد من الخبرين سبب لحدوث مصلحة في متعلقه حتى معلوم الكذب – تارة يفترض أن الخبرين يدلان على حكمين إلزاميين فيتحقق التزاحم بين الواجبين، ولكن ما هو حكم التزاحم؟ إنه سؤال لم نذكر جوابه هناك. والآن نريد ذكر جوابه.

وحاصل ما ذكره أنه إذا دلَّ الخبران على حكمين إلزاميين فيتحقّق التزام بين الواجبين، وحكم ذلك هو تقديم ما يحتمل أو يجزم بأهميته، ومع تساوي يحكم بالتخير.

وأما إذا كان أحد الحكمين غير إلزامي^(١) فيقدّم الإلزامي لأن ما لا يقتضي الفعل لا يزاحم ما يقتضي الفعل، اللهم إلّا إذا قلنا: إن الحكم غير الإلزامي يصير بناءً على السببية ذا اقتضاء فيقدّم غير الإلزامي لما أشرنا إليه من أنه يكفي لتحقّق غير الإلزامي عدم تمامية مقتضي الإلزامي.

توضيح المتن:

التعارض وإن كان: كان من المناسب الإشارة إلى الهدف من عقد هذا الفصل وأنه عمّاذا يراد أن يبحث. وقد ذكرنا أنه يراد البحث عمّا تقتضيه القاعدة الأوليّة في المتعارضين، وسيأتي إن شاء الله تعالى في الفصل البعدي البحث عمّا تقتضيه القاعدة الثانويّة فانتظر.

عن الحجية رأساً: يعني في مدلوله المطابقي والالتزامي، لأنه ما دام يعلم بكذبه فهو ليس حجة في مدلوله المطابقي وليس حجة في مدلوله الالتزامي.

فلا يكون هناك مانع عن حجة الآخر: المناسب: فلا يكون هناك رافع لحجية الآخر.

إلا كذلك: يعني على إجماله وعدم تعيينه.

واحتمال كونه...: أي والمفروض أنه يحتمل انطباق ذلك الخبر الكاذب على كل واحد منهما.

(١) ذكر حكم هذا أمر غير لازم ولا داعي إليه، إذ تقدّم بيانه، فتكراره ليس إلّا تطويلاً بلا موجب.

ثم إن تركيب العبارة من الجنبه النحوية قد لا يخلو عن تأمل، فإن كلمة واحتمال هي عطف على ماذا؟ هل هي عطف على كذلك أو على بلا تعيين؟ إنه أمر ركيك.

وقد يقال: إن الواو هي بمعنى مع، وهو ركيك أيضاً. والمناسب تغيير التركيب رأساً بأن يعبر هكذا: والمفروض أنه يحتمل كون... لم يكن واحداً... أي إلا أنه حيث كان بلا تعيين... لم يكن... ثم إن العبارة موهمة، إذ قد توحي بأن الحجية تكون مسلوقة عن واحد منهما وليس عن كليهما، ولكن ذلك ليس بمقصود جزمياً، وإنما المقصود لم يكن شيء منهما حجة، لا هذا ولا ذاك.

في خصوص مؤاده: التقييد بهذا هو في مقابل نفي الثالث. نعم يكون نفي الثالث بأحدهما: أي وليس بكليهما، لأن أحدهما حيث إنه كاذب فهو ساقط بلحاظ مدلوله المطابقي والإلزامي معاً. لا بهما: عطف على قوله: (بأحدهما).

هذا بناءً...: أي إن الطريقة هي الاحتمال المختار والصحيح. حيث لا يكاد يكون حجة: المناسب تعريف كلمة حجة بالألف واللام، أي حيث لا تكون الحجة طريقاً إلا إذا احتمل إصابتها ولم يجزم بكذبها. وأنسب من ذلك إبدال كلمة حجة بمثل الخبر، فيقال هكذا: حيث لا يكاد يكون الخبر مثلاً طريقاً إلا إذا احتمل إصابته.

ثم إن المناسب تأنيث ضمير إصابته، أي إلا ما احتمل إصابتها. فلا محالة كان العلم...: هناك مقدمة مضمرة حذفت لوضوحها، وهي: وحيث إنه يحتمل انطباق تلك الحجة التي يعلم بكذبها على كل واحد من الخبرين فيلزم تساقطهما.

فكذلك: أي يتساقطان.

للسببية فيها: أي في الأمارات. والأولى الاستغناء عن ذكر فيها.

والمقصود من قوله: إلا فيه، إلا في غير معلوم الكذب.

كما هو المتيقن: قد علّقنا سابقاً وقلنا ما دام مدرك الحجية بناءً العقلاء

فيمكن أن يقال: إن العقلاء جزماً لا يبنون على حجية ما يعلم كذبه، لأنه لغو.

غير السند منها: أي من الأمارات. والأولى الاستغناء عن كلمة منها.

ثم إنه كان من المناسب الإشارة إلى أن الأمانة مركبة من عناصر

ثلاثة، كما أوضحنا.

ونحوها: أي ونحو التقية كالصدور هزلاً.

وظهوره فيه: أي في غير الخبر الذي يعلم كذبه. أي وإذا كان

مدرك الصدور هو النصوص فهي ظاهرة في جعل الحجية للخبر الذي لا

يعلم بكذبه بل نقول أكثر: هي ظاهرة في جعل الحجية لما يظن أو

يطمان بصدوره.

ثم إن التركيب النحوي للعبارة المذكورة لا يخلو من تأمل، إذ

كلمة وظهوره هل هي مبتدأ أو أنها عطف على ما سبق، وكلاهما

ركيب، والأولى صياغة العبارة بشكل آخر، كأن تصاغ هكذا: وأما بناءً

على كونه النصوص فهي ظاهرة فيه لو لم نقل...

وأما لو كان المقتضي...: هذا عدل لقوله: لو كان الحجة هو

خصوص ما لم يعلم كذبه.

فيما إذا كانا مؤديين...: كان الأنسب التعبير هكذا: فيما إذا كانا

مؤديين إلى حكمين إلزاميين.

أن يزاحم به: كان المناسب حذف كلمة به.

ولا يزاحم بمقتضاه: هكذا في بعض النسخ، والمناسب: ولا يزاحم بمقتضيه، أي ولا يزاحم الحكم الإلزامي بملاكه ملاك غير الإلزامي لكفاية...

نعم يكون باب التعارض...: هذا ما أشرنا إليه تحت عنوان قد يتحقق التزاحم على الطريقة.

ثم إن قوله: مطلقاً يعني حتى بناءً على الطريقة.

وكونها من تزاحم...: الواو استينافية.

على الموافقة الالتزامية: المناسب: على وجوب الموافقة الالتزامية.

وحكم التعارض: هذا ما أشرنا إليه تحت عنوان حكم المتعارضين بناءً على السببية.

فيما كان من التزاحم: أي بين الواجبين الذي يكون عند فرض كون الحكمين الزاميين.

في الجملة: أي إذا كانت المزية بدرجة لا يجوز الاخلال بها، وقد أشار الشيخ المصنف إلى ذلك في مبحث دوران الأمر بين المحذورين.

حسبما فصلناه في مسألة الضد: بل في مسألة الدوران بين المحذورين دون مسألة الضد.

وإلا فلا بأس بأخذه: أي بالحكم غير الإلزامي.

لما أشرنا إليه من وجهه: وهو أنه يكفي لثبوت الحكم غير الإلزامي عدم تمامية مقتضي الحكم الإلزامي.

فافهم: لعلّه إشارة إلى أنه لا وجه للترديد بين ما إذا كان مقتض لغير الإلزامي وما إذا لم يكن، إذ غير الإلزامي بناءً على السببية هو دائماً اقتضائي.

خلاصة البحث:

إن مقتضى القاعدة الأولية في المتعارضين هي التساقط، لأن المعلوم كذبه وإن كان هو أحدهما إلا أنه لعدم تعيينه يسقطان معاً، ولكن يمكن نفي الاحتمال الثالث من خلال ذلك الآخر الذي لا يعلم كذبه رغم عدم تعيينه. وهذا بناءً على الطريقة.

وأما بناءً على السببية فينبغي التفصيل بين ما إذا كانت السببية مختصة بما لا يعلم كذبه فيكون المناسب هو التساقط أيضاً، وبين ما إذا لم تكن مختصة فالمناسب كون المورد من التخيير بين الواجبين، وحكمه هو ترجيح الأهم، ومع تساوي فالتخير. هذا إذا دلت الإماراتان على حكمين إلزاميين، وأما إذا دلت على حكمين، أحدهما غير إلزامي فالمناسب ترجيح الإلزامي، لأنه يقتضي الفعل فلا يعارضه ما لا يقتضيه، نعم لو فرض أن غير الإلزامي يصير إقتضائياً بعد البناء على السببية فيكون المناسب ترجيح غير الإلزامي، إذ يكفي في الحكم به عدم تمامية مقتضى الإلزامي.

ثم إنه بناءً على لزوم الموافقة الإلزامية يصير حكم المتعارضين هو التزاحم دون التساقط حتى بناءً على الطريقة ولكننا لا نبني على ذلك.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

فصل:

مقتضى القاعدة الأولية في المتعارضين:

التعارض وإن لم يوجب إلا سقوط أحد المتعارضين عن الحجية رأساً، حيث لا يوجب إلا العلم بكذب أحدهما فلا يكون هناك مانع عن حجية الآخر إلا أنه بعد عدم تعيينه واحتمال كون كل منهما هو الكاذب يسقط كل منهما في خصوص مؤداه عن الحجية.

نعم يمكن نفي الثالث بأحدهما لبقاءه على الحجية وصلاحيته لذلك على ما هو عليه من عدم التعيّن.

وهذا واضح على الطريقة _ كما هو كذلك _ حيث لا تكون الأمانة طريقاً إلا إذا احتمل إصابتها، فمع العلم بكذب أحدهما تمتنع حجته. وأما بناءً على السببية فينبغي التفصيل:

١ _ فيحكم بالتساقط أيضاً لو كان الحجة خصوص ما لم يعلم كذبه، كما هو المتيقن من دليل اعتبار غير السند، وهو بناء العقلاء على أصالتي الظهور والصدور لا للتقية ونحوها. وهكذا السند لو كان دليل اعتباره البناء المذكور، وإذا كان هو النصوص فهي ظاهرة فيه لو لم نقل بظهورها في خصوص ما إذا حصل الظن أو الاطمئنان.

٢ _ ولا يحكم به لو كان المقتضي للحجية ثابتاً في كل واحد من المتعارضين ويصير المورد:

أ _ من تزامم الواجبين فيما إذا كانا مؤديين إلى حكمين الزاميين، وحكم التزاحم هو التخيير إذا لم يكن أحدهما معلوم الأهمية أو محتملها في الجملة وإلا تعيّن.

ب _ وأما إذا كان مؤدى أحدهما حكماً غير إلزامي فيقدّم الإلزامي لعدم صلاحية ما لا اقتضاء فيه لمزاحمة ما فيه الاقتضاء إلا أن يقال: إنه بناءً على السببية يصير غير الإلزامي ذا اقتضاء فيزاحم مقتضي الإلزامي، ويحكم فعلاً بغير الإلزامي لكفاية عدم تمامية علة الإلزامي في الحكم به.

ثم إن المتعارضين يدخلان في باب التزاحم مطلقاً بناءً على وجوب الموافقة الالتزامية، لعدم إمكان الالتزام بحكمين في موضوع واحد إلا أنه لا دليل على ذلك في الأحكام الواقعية فضلاً عن الظاهرية كما مرّ تحقيقه.

قوله ﷺ:

«هذا هو قضية القاعدة...، إلى قوله: فصل: لا يخفى...»^(١).

قاعدة الجمع مهما أمكن أولى من الطرح:

ثمّ بعد هذا أخذ ﷺ بالتعرّض إلى القاعدة التي تداولتها بعض الكلمات من أن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح، فقد جاء في كلمات ابن أبي جمهور الاحسائي في عوالي اللآلي الإشارة إليها وادّعى الإجماع عليها.^(٢)

وقد توحى القاعدة المذكورة أن الجمع أولى حتّى إذا لم يكن عرفياً بل كان تبرعياً، من قبيل ما ورد من أن ثمن العذرة سحت، ولا بأس بثمن العذرة، فإنه لرفع التعارض بينهما قد يحمل الأوّل على العذرة النجسة، والثاني على العذرة الطاهرة، بدعوى أن ذلك أولى من طرحهما.

وفي مقام التعليق ذكر ﷺ أنه إذا كان المقصود من الجمع _ الذي قيل أنه أولى من الطرح _ الجمع العرفي فهو أمر مسلّم والقاعدة صحيحة، وأمّا إذا كان المقصود هو الجمع بأيّ شكل اتّفق فذلك مرفوض لأمر ثلاثة:

١ _ إنه لا دليل على ذلك، فلا نسلم أن الجمع بأيّ شكل اتّفق هو أولى من الطرح، فإنه مطلب لا سند له.

٢ _ إن في الجمع التبرعي طرحاً للدليل أيضاً لا أنه خال من

(١) الدرس ٤٠٦: (٢/ صفر / ١٤٢٨هـ).

(٢) عوالي اللآلي ٤: ١٣٦.

الطرح، إذ بالتصرف في ظاهر كلتا الروايتين أو في ظاهر إحداهما نكون قد طرحنا ظاهر الرواية ولم نأخذ بحجية الظهور المعبر عنها بأصالة الظهور، فنحن إذن قد طرحنا الروايتين أيضاً من حيث ظهورهما.

٣ _ وهذا الردُّ مركَّب من مقدمتين:

أ _ انه قد عرفت فيما سبق أن السندين متى ما كانا قطعيتين _ كما إذا كان الخبران متواترين من حيث السند _ فالتعارض يصير بين الدالتين ولا يمكن أن يكون في السند لفرض كونه قطعياً، ومتى ما كان السندان ظنيين فالتعارض يصير بين نفس السندين لفرض أنهما ليسا قطعيتين.^(١)

ب _ إنه ذكرنا في بداية هذا الفصل أن مقتضى القاعدة الأولية في المتعارضين هو تساقطهما لا بقاءهما مع التصرف في أحدهما أو في كليهما، إن المناسب للقاعدة الأولية هو التساقط دون ذلك، فإنه أمر بلا دليل.

وعليه يتضح بعد ضمّ هذه المقدمة إلى السابقة أن المناسب هو التساقط دون الجمع بأيّ شكل اتفق.^(٢)

ثم ذكر قسّمك بعد ذلك أن القاعدة المذكور مرفوضة بعد هذه الردود الثلاثة، اللهم إلا أن يكون المقصود من الجمع الذي قيل أنه أولى من الطرح هو الجمع

(١) مضمون هذه المقدمة لم يذكر سابقاً وإنما هو مطلب جديد ذكره هنا، ولكن على أيّ حال ذلك شيء ليس مهماً.

(٢) روح هذا الرد الثالث هو أصغر من ألفاظه وجنبته الاعلامية المركبة من مقدمتين، فإن روحه عبارة عن أنه لا دليل على دعوى أولوية الجمع كيفما اتفق، وليس أكثر من ذلك، فلا يحتاج بيانه إلى هذا التطويل.

هذا مضافاً إلى أنه ليس رداً ثالثاً مستقلاً، بل هو عين الرد الأول وليس شيئاً آخر غيره، ففي الرد الأول كان يقال لا دليل على القاعدة المذكورة، وفي هذا الرد الثالث لم يذكر شيء أكثر من ذلك.

العرفي فتكون القاعدة المذكورة مسلّمة، ولكن يبقى الإشكال في التعبير بكلمة أولى، فإنه يوحي بأن الجمع أمر راجح ومستحب وليس لازماً والحال أن الجمع العرفي بين الدليلين متى ما أمكن فيكون لازماً لا أنه مستحب. هكذا قد يشكل.

ويمكن الجواب بأن الأولوية قد تستعمل أحياناً بقصد إفادة اللزوم دون الاستحباب، كما في قوله تعالى: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾، فإنه ليس المقصود أنهم أولى بنحو الاستحباب، بل بنحو اللزوم كما هو واضح.

توضيح المتن:

هذا هو قضية...: أي التساقط بناءً على الطريقة.

إذ لا دليل عليه: هذا إشارة إلى الردّ الأول.

مما كان المجموع أو أحدهما: هذا بيان للمنفى وليس للنفي، أي

هو بيان لما يساعد عليه العرف وليس بياناً لما لا يساعد عليه.

ثمّ إنه لا حاجة إلى بيان ذلك، فكان يكفي أن يقول: إذ لا دليل

عليه فيما لا يساعد عليه العرف، أما بيان المورد الذي يساعد عليه العرف

ما هو؟ فمطلب لا حاجة إلى ذكره، إذ قد تقدّم سابقاً.

ثمّ إن التردد بين قوله: مما كان المجموع وقوله: أو أحدهما أمر

لا نرى له وجهاً، إذ دائماً يكون مجموع الدليلين قرينة على التصرف في

أحدهما أو في كليهما، ولا يكفي أخذ الدليلين للقرينة على التصرف.

كما عرفته في الصور السابقة: يعني مثل الدليلين الأولي والثانوي،

ومثل العام والخاص و...

مع أن في الجمع كذلك: أي من دون مساعدة العرف. وهذا إشارة

إلى الردّ الثاني.

أو كليهما معه: أي مع الجمع الذي لا يساعد عليه الدليل.
وقد عرفت أن التعارض: هذا إشارة إلى الردّ الثالث أو بالأحرى
إشارة إلى المقدمة الأولى من الردّ الثالث.

وقوله: وقد عرفت أن قضية التعارض... إشارة إلى المقدمة الثانية.

في خصوص كل ما يؤيدان إليه: أي لا في نفي الثالث.

ثم إن التأكيد على كلمة خصوص وتسليط الأضواء عليها أمر لا
داعي إليه في هذا الموضع، لأننا هنا نريد أن نذكر أننا ذكرنا أن مقتضى
القاعدة في المتعارضين هو التساقط، أما أنهما يسقطان في خصوص ما
يؤيدان إليه أو لا فأمر لا حاجة إلى بيانه.

بما يتصرف فيهما: أي مع التصرف فيهما. وهذا ناظر إلى حالة
كونهما قطعيي السند.

أو بقاء سنديهما عليها كذلك: أي على الحجية مع التصرف في
دلالة أحدهما أو كليهما. وهذا ناظر إلى حالة ما إذا كان سنداهما ظنيين.

ثم إنه لا داعي إلى بيان هذا، بل يكفي الاقتصار على السابق، أي
كان يكفي أن يقول هكذا: لا بقاءهما على الحجية بما يتصرف فيهما أو
في أحدهما، إن هذا المقدار كاف ولا حاجة إلى ما ذكره بعد ذلك بعد
اتحادهما في النتيجة والمضمون.

مع لزومه حينئذٍ: أي والحال أن الجمع لازم وواجب حينما يكون عرفياً.

خلاصة البحث:

إن قاعدة الجمع مهما أمكن أولى من الطرح مردودة بأمور ثلاثة،
ولعل المقصود هو إمكان الجمع عرفاً فتكون مقبولة، وتفسر الأولوية
بالأولوية اللزومية، كما في آية أولى الأرحام.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ثم إن ما ذكرناه في المتعارضين هو مقتضى القاعدة لا الجمع بالتصرف في أحدهما أو في كليهما كما يترآى مما قيل من أن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح، فإن ذلك لا دليل عليه ما دام لا يساعد عليه العرف. مع أن في الجمع كذلك طرحاً للظهور في أحدهما أو كليهما.

هذا مضافاً إلى أن التعارض يتحقق بين الظهورين إذا كان سندهما قطعياً، وفي السندين إذا كانا ظنيين، ومقتضى التعارض على ما عرفت هو سقوطهما لا بقاءهما على الحجية مع التصرف فيهما أو في أحدهما بلا دليل يساعد عليه من عقل أو نقل.

ولا يبعد أن يكون المراد من إمكان الجمع إمكانه عرفاً، ولا ينافيه الحكم بأنه أولى والحال هو لازم، فإن أولويته من قبيل أولوية أولى الأرحام.

قوله ﷺ :

«فصل لا يخفى أن ما ذكره...، إلى قوله: فمنهم
من أوجب الترجيح...»^(١).

مقتضى القاعدة الثانوية في المتعارضين:

تقدّم في الفصل السابق بيان ما تقتضيه القاعدة الأوليّة في حكم
المتعارضين، وقد اتّضح أنها تقتضي التساقط بناءً على الطريقة.
هذا ما تقدّم في الفصل السابق.

وأما هذا الفصل فيراد فيه بيان ما تقتضيه القاعدة الثانوية.

والمراد من القاعدة الأوليّة بيان حكم ما تقتضيه القاعدة في
المتعارضين بقطع النظر عن الأخبار العلاجية، بينما المراد من القاعدة
الثانوية بيان حكم المتعارضين بملاحظة الأخبار العلاجية.

ومن هنا يتوجّه إشكال على الشيخ المصنف، وهو أنه ما الفائدة
في بيان القاعدة الأوليّة بعد ما فرض أن المهم ملاحظة ما تقتضيه القاعدة
الثانوية، أي ملاحظة ما تقتضيه الأخبار العلاجية؟ إن هذا إشكال يتسجّل
عليه ﷺ كما سنشير إليه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

وعلى أيّ حال حاصل ما ذكره ﷺ في هذا الفصل: أنه قد اتّضح من خلال
الفصل السابق أن القاعدة الأوليّة تقتضي بناءً على الطريقة الخبرين،

(١) الدرس ٤٠٧: (٣/ صفر / ١٤٢٨هـ).

ولكن يوجد شيان يمنعان من الحكم بالتساقط، وهما: الإجماع والاخبار التي سنشير إليها، أي إنه يوجد إجماع على عدم تساقط الخبرين، كما أن الاخبار التي سوف نذكرها تقتضي عدم التساقط.

وبعد أن تمَّ الإجماع والاخبار على عدم التساقط نسأل هذا السؤال: هل المناسب هو ثبوت التخيير بين الخبرين أو لزوم الأخذ بالواجد لبعض المرجحات، كمخالفة العامة ونحوها؟ إن الاخبار قد اختلفت في الإجابة عن هذا السؤال، فبعضها قد دلَّ على التخيير، بينما بعضها الآخر قد دلَّ على لزوم إعمال المرجحات، وباتّضح هذا نقول: إن هذه الاخبار المختلفة هي متعارضة فيما بينها، فبينما هي كانت في صدد علاج المتعارضين إذا بها تصبح هي متعارضة، وبعد أن أصبحت هي متعارضة نقول: إذا أمكننا حلَّ هذا التعارض والانتهاء إلى نتيجة محدّدة، كتقديم أخبار التخيير مثلاً فلا تعود لدينا مشكلة آنذاك، وهكذا إذا انتهينا إلى تقديم أخبار الترجيح، فإنه لا تعود لدينا مشكلة، وأما إذا لم نتمكن من حلِّ التعارض بينهما فنسأل آنذاك هذا السؤال: إن المناسب ماذا بعد أن فرض تعارض الاخبار العلاجية نفسها؟ فهل المناسب هو الحكم بالتخيير أو أن المناسب لزوم الأخذ بالخبر الواجد للمرجح؟ أجاب مؤلّفه بأن المناسب هو الأخذ بالخبر الواجد للمرجح، وذلك لوجوه ثلاثة:

١ _ إن الخبر الواجد للمرجح نقطع بحجّيته على كلا التقديرين، فإنه لو كان الحكم هو التخيير فقد تحقّق اختيار أحد الخبرين، وإذا كان الحكم هو الأخذ بالواجد للمرجح فقد تحقّق ذلك أيضاً.

إذن الخبر الواجد للمرجح هو مقطوع الحجية، وهذا بخلاف الخبر الفاقد للمرجح، فإنه لا نقطع بحجّيته، ومن الواضح أن الأصل في الخبر الذي لا يقطع بحجّيته بل يشكّ هو عدم الحجية.

وبالجملة: يلزم الأخذ بالواجد للمرجح، لأنه مقطوع الحجية، بخلاف الفاقد للمرجح، فإنه مشكوك الحجية.

٢ _ إن الإجماع قد دلَّ على لزوم الأخذ بالخبر الواجد للمرجح.

٣ _ إن الاخبار قد دلت على لزوم الأخذ بالخبر الواجد للمرجح.

هذا حاصل ما يمكن أن يقال في تبيان ما تقتضيه القاعدة الثانوية.

وخلاصته: أنه بعد تسليم عدم تساقط المتعارضين للإجماع والاختبار نقول: إنه وردت طائفتان، إحداهما دلت على التخير، والأخرى على لزوم تقديم الواجد للمرجح، فإن لم يمكن تقديم إحداهما فيلزم تقديم الأخذ بالواجد للمرجحات للوجوه الثلاثة المتقدمة.^(١)

طوائف الأخبار في المسألة:

ذكرنا عند بيان مقتضى القاعدة الثانوية في المتعارضين أن الأخبار العلاجية هي متعارضة فيما بينها، ومن المناسب أن نطلع على تلك الأخبار لنلاحظ هل هي حقاً متعارضة؟ وهل يمكن التوفيق بينها أو لا؟

(١) يوجد هنا تعليقان:

١ - إنه قد تمسك مَنِّيَّ لإثبات لزوم تقديم الواجد للمرجح بالوجه الثالث، أعني الاخبار، وهي حسب الفرض طرف المعارضة، ولا معنى لجعل طرف المعارضة مرجحاً.

٢ - ذكر مَنِّيَّ أنه عند تعارض الاخبار العلاجية فيما بينها يلزم الأخذ بالخبر الواجد للمرجح من جهة الوجوه الثلاثة المتقدمة، ونقول له في هذا المجال: إنه بناءً على هذا لا تعود أي فائدة للقاعدة الأولية التي أسسها في الفصل السابق، إذ لم ننتفع بها حتى بعد تعارض الاخبار العلاجية، حيث رجحنا الأخذ بالخبر الواجد للمرجح لأجل الوجوه الثلاثة وليس لاقتضاء القاعدة الأولية لذلك، فإنها لا تقتضي ذلك.

إنه في هذا المجال ذكر أن طوائف الأخبار _ في أصل مسألة الخبرين المتعارضين _ أربع: ^(١)

١ _ ما دلَّ على أن الحكم هو التخيير، من قبيل:

أ _ رواية الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام: قلت له: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحدِيثين مختلفين، ولا نعلم أيهما الحق، قال: «فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت». ^(٢)

ب _ رواية الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسّع عليك حتى ترى القائم عليه السلام ^(٣) فتد إليه ^(٤)». ^(٥)

ج _ صحيحة عليّ بن مهزيار: قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام: اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر، ^(٦) فروى بعضهم: صلها في المحمل، وروى بعضهم: لا تصلها إلا على الأرض، فوق عليه السلام: «موسّع عليك بأيّة عملت». ^(٧)

(١) بل هي في واقعها ترجع إلى ثلاث طوائف، لأن الطائفة الآمرة بالأخذ بالخبر الموافق للاحتياط هي فرد من أفراد الطائفة الآمرة بالأخذ بما يشتمل على المرجّح، فإن الاحتياط نحو من الترجيح.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢١ / الباب ٩ من أبواب صفات القاضي / الحديث ٤٠.

(٣) أي الإمام المعاصر في زمانك، وذلك لا ينحصر بالإمام الغائب عليه السلام.

(٤) أي حتى يتحقّق ورودك ولقاؤك بإمام زمانك وتسأله عن الموقف اللازم اتخاذه.

(٥) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٢ / الباب ٩ من أبواب صفات القاضي / الحديث ٤١.

(٦) ركعتا الفجر في مصطلح الروايات عبارة عن نافلة الصبح التي هي ركعتان قبل الفريضة.

(٧) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٢ / الباب ٩ من أبواب صفات القاضي / الحديث ٤٤.

د _ مكاتبة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري إلى صاحب الزمان عليه السلام: يسألني بعض الفقهاء عن المصلي إذا قام من التشهد الأول إلى الركعة الثالثة هل يجب عليه أن يكبر؟ فإن بعض أصحابنا قال: لا يجب عليه التكبير، ويجزيه أن يقول: بحول الله وقوته أقوم وأقعد؟ فكتب عليه السلام في الجواب: «إن فيه حديثين:

أما أحدهما فإنه إذا انتقل من حالة إلى حالة أخرى فعليه التكبير.

وأما الآخر فإنه روي إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، وكذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى، وبأيهما أخذت من جهة التسليم كان صواباً»^(١).

٢ _ ما دلّ على لزوم التوقف، من قبيل رواية سماعة بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام: قلت: يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالأخذ به، والآخر ينهانا عنه، قال: «لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله»، قلت: لا بدّ أن نعمل بواحد منهما، قال: «خذ بما فيه خلاف العامة»^(٢).

٣ _ ما دلّ على الأخذ بما يوافق الاحتياط،^(٣) ولعلّ مثال ذلك مرفوعة زرارة المعروفة والتي سند كرها بعد قليل إن شاء الله تعالى، فإنه

(١) وسائل الشيعة ٦: ٣٦٢/ الباب ١٣ من أبواب السجود/ الحديث ٨.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٢/ الباب ٩ من أبواب صفات القاضي/ الحديث ٤٤.

(٣) ذكرنا سابقاً أن هذه الطائفة مصداق للطائفة الرابعة، إذ الاحتياط هو من أحد المرجّحات، وعلى هذا فالطوائف ثلاث وليست أربع.

ثم إن التعبير عن الطائفة الثالثة بعنوان الطائفة لا يخلو من مسامحة، لأنه لا يوجد لها مصداق إلا مرفوعة زرارة المتقدمة، بل عدّ هذه من أفراد الطائفة المذكورة لا يخلو من تسامح، لأنها لم توجب ابتداء الأخذ بما وافق الاحتياط، بل عند تساوي المرجّحات.

بعد أن فرض فيها التكافؤ في جميع المرجّحات قال عليه السلام: «فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط».^(١)

٤ _ ما دلّ على لزوم الأخذ بالخبر الواحد للمرجّحات، وأخبار هذه الطائفة كثيرة، وستأتي الإشارة إلى بعضها إن شاء الله تعالى. إذن طوائف الأخبار العلاجية متعدّدة، ولأجل تعدّدها واختلافها اختلفت الآراء عند تعارض الحديثين.

توضيح المتن:

لا يخفى أن ما ذكر من قضية التعارض: وهو التساقط، وذلك في الفصل السابق.

إنما هو بملاحظة القاعدة: يعني الأوليّة بقطع النظر عن الأخبار العلاجية.

والأفربما...: أي وإن لم تلحظ القاعدة الأوليّة فيمكن أن يقال بمقتضى القاعدة الثانوية بعدم التساقط لأجل الإجماع والروايات.

في الأخبار: أي إن هذا الإجماع على عدم التساقط خاص بما إذا كانت الأمانة من قبيل الأخبار، وأما إذا كانت من غيرها فلم ينعقد.

ولا يخفى أن اللازم...: أي ثم إن الأخبار العلاجية حيث إنها مختلفة، وبعضها يدلّ على لزوم إعمال المرجّحات وبعضها على التخيير فإن أمكن التوفيق ونهوض الحجة على تعيين أحد الاحتمالين فهو وإلاّ فالمناسب تقديم المشتمل على المرجّح لوجوه ثلاثة.

للقطع بحجّيته: هذا إشارة إلى الوجه الأوّل.

بل ربما ادعي الإجماع أيضاً: هذا إشارة إلى الوجه الثاني، وسيأتي ذكر الإجماع فيما بعد إن شاء الله تعالى.

واستدل عليه بوجوه أحسنها الأخبار: أي استدل على لزوم تقديم المشتمل على المرجحات، وهذا إشارة إلى الوجه الثالث. وربما تفسر هكذا: واستدل على عدم التساقط... ولكن ما ذكرناه أولى.

وهي على طوائف: ضمير هي يرجع إلى أصل أخبار الباب وليس إلى الأخبار الدالة على لزوم الأخذ بما يشتمل على المرجحات فالتفت إلى ذلك، وعليه فهناك استخدام في ضمير هي.

ما دلّ على التخيير على الإطلاق: أي من دون تقييد بفقدان المرجحات.

في الجواب عن ذلك حديثان: المناسب: في ذلك حديثان.

ما دلّ على التوقف مطلقاً: أي من دون تقييد بفقدان المرجحات.

ما دلّ على ما هو الحائط منها: أي من الأخبار. والمناسب: ما دلّ

على لزوم الأخذ بالحائط منها.

وقد تقدّم عدم وجود مصداق لهذه الطائفة، وتقدّم أن عدّها طائفة

مستقلة يشتمل على المسامحة.

على اختلافها في الاختصار: أي إن الأخبار التي ذكرت المرجحات

مختلفة من حيث عدد المرجحات ومن حيث الترتيب بالتقديم والتأخير. وكان

من المناسب التعبير هكذا: على اختلافهما في الكم والكيف.

خلاصة البحث:

إن القاعدة الأولى _ بناءً على الطريقة _ وإن اقتضت التساقط إلا أنه

لأجل الإجماع والأخبار يلزم الحكم بالعدم، أمّا بماذا يحكم؟ هل بالتخيير أو

بتعيين ما معه المرجح؟ اختلفت الأخبار من هذه الناحية، وهي متعارضة في حدّ نفسها من هذه الزاوية، فإن أمكن ترجيح إحدى الطائفتين فهو المطلوب وإلاّ فيلزم اختيار ما اشتمل على المرجح لوجوه ثلاثة.

ثمّ إن أخبار أصل الباب على طوائف، ولاختلافها اختلفت الآراء في حكم المتعارضين.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

فصل: مقتضى القاعدة الثانوية في المتعارضين:

إن التساقط الذي ذكر سابقاً هو مقتضى التعارض بحسب القاعدة وإلاّ فربّما يدعى الإجماع على عدمه كما اتفقت عليه كلمة غير واحد من الأخبار.

ثمّ إنه إذا لم تنهض حجة على التعيين أو التخيير فاللازم الاقتصار على الراجح للقطع بحجّيته _ تخييراً أو تعييناً _ بخلاف الآخر، فإنه لا يقطع بحجّيته، والأصل عدم حجية مشكوك الحجية.

على أنه ربما يدعى الإجماع أيضاً على حجية خصوص الراجح.

واستدل عليه بوجوه آخر أحسنها الأخبار.

ثمّ إن أخبار الباب على طوائف:

١ _ ما دلّ على التخيير على الإطلاق:

كخبر الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام: قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحدِيثين مختلفين ولا نعلم أيّهما الحقّ، قال: «فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت».

وخبر الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسّع عليك حتّى ترى القائم عليه السلام فتدّ إليه».

ومكاتبة عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام: اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم صلّوها في المحمل، وروى بعضهم لا تصلّوها إلا على الأرض، فوق عليه السلام: «موسّع عليك بأية عملت».

ومكاتبة الحميري إلى الحجة عليه السلام... فكتب في الجواب: «إن فيه حديثين.... وبأيهما أخذت من جهة التسليم كان صواباً».

٢ _ ما دلّ على التوقّف مطلقاً.

٣ _ ما دلّ على لزوم الأخذ بالحائط منها.

٤ _ ما دلّ على الترجيح بمزايا مخصوصة وإن كانت مختلفة في

كمّها وترتيبها.

* * *

قوله ﷺ :

«فمنهم من أوجب...، إلى قوله: نعم قد استدل
على تقيدها...»^(١)

الآراء في الخبرين المتعارضين:

ذكرنا أن الأخبار العلاجية قد اختلفت هي فيما بينها وتعارضت، فبعضها
دلّ على التخيير، وبعضها على التوقف، وبعضها على لزوم إعمال المرجّحات،
ولأجل هذا الاختلاف اختلفت الآراء في حكم المتعارضين:

١ _ فمنهم من ذهب إلى لزوم إعمال المرجّحات، بتقريب أن
أخبار التخيير مطلقة فتقيّد بالأخبار الدالة على لزوم إعمال المرجّحات،
كما في سائر الموارد التي يجتمع فيها مطلق ومقيّد، وتكون النتيجة
آنذاك هي لزوم إعمال المرجّحات، وعند فقدانها يحكم بالتخيير.

نعم أصحاب هذا الرأي بعد أن اتفقوا على لزوم إعمال المرجّحات
اختلفوا فيما بينهم في أنه هل يقتصر إلى كل مزية توجب الأقربية والأقوائية
النوعية، يعني حتّى وإن لم تكن مفيدة للظن الشخصي، أو أنه يلزم في المزية
التي يتعدّى إليها أن تكون موجبة للظن الشخصي ولا يكفي إيجابها للظن
النوعي، فاختار الشيخ الأعظم مثلاً التعدي إلى كل مزية موجبة للأقربية والظن
النوعي بينما ذهب آخرون إلى اعتبار أن تكون مفيدة للظن الشخصي. وهذا
مطلب يأتي تحقيقه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

(١) الدرس ٤٠٨ و ٤٠٩: (٦ و ٨ / صفر / ١٤٢٨ هـ).

٢ _ ومنهم من ذهب إلى التخيير وعدم لزوم إعمال المرجّحات.^(١)

والشيخ المصنف قد اختار الرأي الثاني، أي ذهب إلى التخيير.

وحاصل الوجه الذي تمسّك به لإثبات ذلك _ التخيير _ هو: أن أجمع خبر يجمع المرجّحات هو مقبولة ابن حنظلة ومرفوعة زرارة، ونحن نستعرض هذين، ونلاحظ هل يستفاد منهما لزوم إعمال المرجّحات أو لا، والصحيح أنه لا يستفاد منهما ذلك لقرائن سوف نشير إليها ونثبت أن إعمال المرجّحات شيء ليس بلازم وإنما هو راجح، وإذا تمكّنّا أن نجيب عن هاتين الروايتين فسوف يتّضح تبعاً لذلك الجواب عن بقية الروايات المشتملة على ذكر المرجّحات. ولنستعرض أولاً مقبولة بن حنظلة ثمّ مرفوعة زرارة ثمّ نأخذ بالجواب عنهما.

أما مقبولة عمر بن حنظلة^(٢) فهي: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا، بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة أيحلّ ذلك؟ قال عليه السلام: «من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت».

(١) لا يخفى أن عبارة الكفاية لم يشر فيها إلى هذا الرأي، وإنما أشير إلى الرأي الأوّل فقط، فقد عبّر هكذا: فمنهم من أوجب الترجيح بها... ومن المناسب وجود عدل لذلك، بأن يقال: ومنهم من لم يوجب الترجيح وحكم بالتخيير، والعبارة من هذه الناحية واضحة المسامحة.

(٢) إنما سميت الرواية المذكورة بالمقبولة، باعتبار أن ابن حنظلة لم تثبت وثاقته ولكن الأصحاب قد تلقوا الرواية بالقبول الحسن.

وصاحب الوسائل لم يذكرها في كتابه كاملة بل قام بتقطيعها حسب الأبواب المختلفة، ولذلك نقلناها من الكافي.

قلت: فكيف يصنعان؟ قال: «ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً...».

قلت: فإن كان كل رجل اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم، قال: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما...».

قلت: فإنهما عدلان مرضيان... فقال: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به من حكما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك...».

قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين... قال: «ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة».

قلت: جعلت فداك أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم، بأي الخبرين يؤخذ؟ قال: «ما خالف العامة ففيه الرشاد».

فقلت: جعلت فداك فإن وافقهم الخبران جميعاً، قال: «ينظر إلى ما هم إليه أميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر».

قلت: فإن وافق حكامهم الخبرين جميعاً، قال: «إذا كان ذلك فأرجئه حتى تلقى إمامك...»^(١).

هذا بالنسبة إلى المقبولة.

وأما المرفوعة فلم تذكر في الكتب الأربعة ولا في الوسائل وإنما ذكرها ابن أبي جمهور الاحسائي في كتابه عوالي اللآلي ناسباً لها إلى العلامة الحلي، والعلامة بدوره نقلها عن زرارة من دون ذكر سنده إليه، بل رفعها إليه من دون ذكر سند، ومن هنا سميت بمرفوعة زرارة، أي مرفوعة العلامة إلى زرارة، سألت الباقر عليه السلام فقلت: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ؟ فقال: «يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذ النادر».

فقلت: يا سيدي إنهما معاً مشهوران مرويان مأثوران عنكم، فقال: «خذ بما يقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك».

فقلت: إنهما معاً عدلان مرضيان موثقان، فقال: «أنظر إلى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه، وخذ بما خالفهم، فإن الحق فيما خالفهم».

فقلت: ربما كانا معاً موافقين لهم أو مخالفين، فكيف أصنع؟ فقال: «إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط».

فقلت: إنهما معاً موافقين للاحتياط أو مخالفين له،^(١) فكيف أصنع؟ فقال: إذن فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر».^(٢)

وبعد الاطلاع على المقبولة والمرفوعة نأخذ بالجواب عنهما، ثم من خلال الجواب عنهما يتضح الجواب عن بقية الروايات التي ذكرت المرجحات. وقد ذكرنا في مناقشة المقبولة والمرفوعة ستة أجوبة، هي:

١ _ إنهما مختلفان من حيث الكم والكيف، أي هما مختلفان من حيث عدد المرجحات، كما أنهما مختلفان من حيث ترتيبها بالتقديم والتأخير.

(١) المناسب: موافقان للاحتياط أو مخالفان له.

(٢) عوالي اللآلي ٤: ١٣٣.

هذا ما أفاده مُنِيرٌ.

بل هو قد اختصر جوابه أكثر وأشار إليه بلفظ واحد قائلاً: مع اختلافهما، ومقصوده من حيث الكم والكيف. وهذا الكلام المجمل ناقص ما لم تضم إليه مقدمة أخرى. وهناك بيانان لتلك المقدمة:

أ_ أن يقال: إن نفس هذا الاختلاف يدل على أن إعمال المرجحات قضية استجابية وليست لازمة، إذ لو كانت لازمة فمن الضروري مراعاة الكم والكيف.

ب_ أن يقال: إن نفس التعارض بين الروايتين من حيث الكم والكيف يوجب تساقطهما وعدم اعتبارهما. هذا كله في الجواب الأول.

٢_ إن المرفوعة حيث إنها ضعيفة السند فلا تصلح لتقييد إطلاق أخبار التخيير.^(١)

وأما المقبولة فهي لا تصلح لتقييد أخبار التخيير من جهة أن موردها هو باب الخصومة والنزاع، ولعل الإمام عليه السلام ذكر المرجحات من جهة أن حلَّ

(١) أمّا لماذا كانت المرفوعة ضعيفة السند؟ ذلك باعتبار أن الاحسائي لم يذكر طريقه إلى العلامة في الوقت الذي نعرف أنه لم يكن معاصراً له، فمن أين أخذها منه وكتب العلامة خالية منها؟

هذا مضافاً إلى أن طريق العلامة إلى زرارة مجهول أيضاً، فلعله طريق ضعيف.

ومن هنا تكون الرواية المذكورة مشتملة على ضعف من ناحيتين.

بل ربما يطعن في نفس كتاب العوالي لكونه مبنياً على ذكر الروايات المرسلة، ومن هنا طعن في الرواية المذكورة من ليس دأبه الطعن في الروايات - وهو صاحب الحقائق، فإنه اخباري المسلك يأخذ بجميع الروايات - حيث طعن في المؤلف والمؤلف والرواية.

الخصومة لا يتحقق إلا بإعمال المرجّحات ولا يتحقق بالتخير، إذ كل طرف يختار الرواية التي تكون في صالحه، وتبقى بذلك الخصومة ولا تنحل.

وأيضاً لأجل احتمال الخصوصية لمورد الخصومة نجد أن الإمام عليه السلام بعد أن فرض السائل تساوي الروایتين من جهة جميع المرجّحات لم يحكم بالتخير بل أمره بارجاء الواقعة إلى أن يلقي الإمام عليه السلام، وما ذاك إلا لأجل أن التخير لا يحلّ الخصومة، وإنما هي تنحلّ بإعمال المرجّحات.

ومن هنا نتمكن أن نقول: إن إعمال فكرة تنقيح المناط^(١) أمر مرفوض، لأننا نحتمل الخصوصية لمورد المقبولة من جهة أن الخصومة لا تنحلّ إلا بذلك، وهذا بخلاف مقامنا، فإنه ليس فيه خصومة، وإنما الفقيه توجد لديه روايتان: أحدهما تدل على وجوب الشيء، والأخرى تدل على استحبابه مثلاً، والحكم بالتخير في هذا المورد لا يولد مشكلة، إذ ليست هناك خصومة.

نعم نسلم أن مقامنا لا يرفض إعمال المرجّحات بل هو يتلائم معها إلا أن مجرد الملائمة لا يكفي بعد احتمال أن مسألة الخصومة هي التي استدعت إعمال المرجّحات.

وخلاصة الجواب الثاني: أن المرفوعة ضعيفة سنداً، والمقبولة خاصة بمورد الخصومة التي يحتمل ثبوت الخصوصية لها.^(٢)

٣_ إنه لو تنزلنا وسلمنا ظهور المقبولة في عدم الاختصاص بمورد الخصومة، ولكن نقول: إنه بالرغم من هذا لا يمكن التمسك بها، لاحتمال

(١) وهي عبارة أخرى عن فهم العرف لعدم ثبوت خصوصية لمورد الرواية.

(٢) لا يخفى أن عبارة الكتاب قد اشتملت على شيء من المسامحة في هذا المورد، إذ جاء فيها بأن مورد الروایتين هو الخصومة، والحال أن ذلك هو مورد خصوص المقبولة دون كليهما.

اختصاصها بمورد زمان الحضور الذي يمكن فيه ملاقة الإمام عليه السلام ولا تعمُّ فترة غيبته، والقرينة على اختصاصها بذلك تعبيره عليه السلام بعد فرض تساوي المرجّحات: «أرجئه حتّى تلقى إمامك»، فإن هذا التعبير يوحي بأن نظره عليه السلام حينما ذكر المرجّحات يختصّ بفترة إمكان ملاقة الإمام عليه السلام.

إذن مقبولة ابن حنظلة لا يمكن التمسك بها من ناحيتين: من ناحية اختصاصها بمورد الخصومة، ومن ناحية اختصاصها بفترة إمكان ملاقة الإمام عليه السلام.

والفارق بين هذا الجواب والجواب الثاني هو أنه في الثاني احتمال اختصاص المقبولة بمورد الخصومة، وفي الثالث احتمال اختصاصها بمورد إمكان ملاقة الإمام عليه السلام.

هذا كله بالنسبة إلى المقبولة، وأما المرفوعة فلا يمكن التمسك بها لتقييد إطلاق روايات التخيير، باعتبار أنها ضعيفة السند.

ولك أن تقول في صيغة الجواب الثالث: إن إطلاق روايات التخيير لا يمكن تقييدها بروايات الترجيح، أعني المرفوعة والمقبولة، إذ المرفوعة ضعيفة السند،^(١) والمقبولة مختصة بمورد إمكان ملاقة الإمام عليه السلام.

٤ _ لو كان يجب إعمال المرجّحات فمن المناسب أن يستفصل الإمام عليه السلام حينما سئل وقيل له: يجئنا الرجال وكلاهما ثقة بحدِيثين مختلفين ولا يعلم أيّهما الحق، قال: «إذا لم يعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت»، إنه من المناسب أن يستفصل عليه السلام ويقول: هل يوجد أحد المرجّحات أو لا، وعدم استفصاله دليل على جواز التخيير حتّى في حالة وجود أحد المرجّحات.

(١) تقدّم في الجواب الثاني مناقشة المرفوعة بضعف السند فلا معنى لتكرار المناقشة المذكورة من جديد في الجواب الثالث.

وإذا قلت: من المحتمل أن يكون الإمام عليه السلام ناظراً إلى حالة تساوي الروايتين من ناحية المرجّحات.

قلت: إن هذا ضعيف من ناحيتين:

أ _ إن لازم هذا الحمل على الفرد النادر، فإن حالة تساوي الروايتين المتعارضتين من ناحية جميع المرجّحات حالة نادرة، فلو حمل إطلاق روايات التخيير عليها يلزم الحمل على الفرد النادر، وهو قبيح مستهجن.

ب _ إنه يلزم من ذلك تأخير البيان عن وقت الحاجة، فإن السائل حينما سأل عن الخبرين المتعارضين فهو قد سأل عن قضية مبتلى بها بالفعل فلا يجوز تأخير البيان _ وذلك بالاعتماد على المرجّحات التي هي مذكورة في روايات الترجيح _ لأن لازمه تأخير البيان عن وقت الحاجة.

ثم قال عليه السلام: إنه لأجل هذه الأجوبة الأربعة يلزم حمل أخبار الترجيح على النظر إلى مسألة الخصومة أو على الأقل على الاستحباب كما فعله بعض الأصحاب، يعني هي إن لم تكن ظاهرة في ذلك فنحن نحملها على ذلك جمعاً بينها وبين أخبار التخيير.

ومما يصلح أن يكون قرينة على حمل أخبار الترجيح على الاستحباب دون الالتزام هو اختلافها في بيان المرجّحات من حيث الكم والكيف، فإن الاختلاف المذكور يشهد بكون أعمال المرجّحات أمراً راجحاً لا لازماً وإلا لم تختلف المقبولة عن المرفوعة في بيان ذلك كما وكيفاً.

هذه أربعة أجوبة عن المقبولة والمرفوعة.

ثم أخذ قبل إكمال بقية الأجوبة ببيان الجواب عن بقية أخبار الترجيح غير المقبولة والمرفوعة وقال: إنه من خلال الجواب الرابع يتضح الجواب عن غير المقبولة والمرفوعة، فيقال: إنه يلزم حمل بقية أخبار الترجيح على الاستحباب أو

على مورد الخصومة أو على زمان الحضور، إذ لو لم تحمل على ذلك فيلزم تقييد أخبار التخيير وحملها على حالة تساوي المرجّحات، وهو أمر غير ممكن، لأنه يلزم منه الحمل على فرد نادر أو يلزم منه تأخير البيان عن وقت الحاجة.

ثمّ أخذ بإكمال بقية الأجوبة عن أخبار الترجيح، وذكر الجواب الخامس.

٥ _ إن من جملة المرجّحات موافقة الكتاب الكريم ومخالفة العامة، وهذان لا يمكن أن يكونا مرجحين، بل هما قد ذكرا في الأخبار من باب تمييز الحجة عن اللاحجة وليس من باب ترجيح حجة على حجة أخرى، ومحلّ كلامنا هو في الثاني، أي في تعارض الحجة مع الحجة الأخرى، وليس في تعارض الحجة مع اللاحجة.

أمّا لماذا كانت موافقة الكتاب الكريم هي مما يحصل بها تمييز الحجة عن اللاحجة؟ ذلك لنكتين:

أ _ إن تعابير الروايات التي ذكرت موافقة الكتاب الكريم هي توحى بذلك، إذ عبّرت عن المخالف بأنه زخرف وباطل وما شاكل ذلك من التعابير التي تناسب أن يكون المخالف للكتاب الكريم ليس بحجة رأساً، إذ ما كان حجة لا يعبر عنه بأنه زخرف وباطل.

ب _ إن الخبر المخالف للكتاب الكريم لا يكون حجة من حيث الصدور ولا من حيث الظهور، إذ أن مدرك حجية الصدور والظهور هو السيرة العقلائية، ومن المعلوم أن العقلاء لا يعملون بظهور الخبر ولا يبنون على صدوره بعد كونه مخالفاً للكتاب الكريم.

هذا بالنسبة إلى الخبر المخالف للكتاب الكريم.

وأما أن الخبر الموافق للعامة ليس بحجة في حدّ نفسه فباستبار أن نفس كون الخبر مخالفاً للعامة يوجب الوثوق بصدوره، وبعد حصول

الوثوق بصدوره يحصل وثوق بعدم صدور الخبر الموافق لبيان الواقع، ومع الوثوق بعدم صدوره لبيان الواقع فلا يمكن إجراء أصالة عدم صدوره تقية، أي لا يمكن الحكم بصدوره لبيان الواقع، فإن ذلك لغو بعد الوثوق بصدوره تقية وليس لبيان الواقع.

إذن يلزم حمل ما دلّ على الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة على كونه بصدد تمييز الحجة عن اللاحجة، وإذا أبيت عن ذلك وقلت: إن هذا مخالف لظاهرها أجبت بأنه صحيح، ذلك مخالف لظاهرها ولكن يلزم حملها على ذلك رغم أنه مخالف لظاهرها أو تحمل على الاستحباب كما ذكرناه في الجواب الرابع.^(١)

هذا كله في الجواب الخامس الذي هو جواب خاص بموافقة الكتاب الكريم ومخالفة العامة.

٦ _ إنه لو لم يحمل الترجيح بموافقة الكتاب الكريم ومخالفة العامة على كونه بصدد تمييز الحجة عن اللاحجة فيلزم من ذلك تقييد المرجح المذكور نفسه، والحال هو آبٍ عن ذلك.

بيان ذلك: أن الشهرة مثلاً قد ذكرت في المقبولة والمرفوعة مقدّمة على موافقة الكتاب الكريم ومخالفة العامة، ولازم هذا تقييد

(١) ولكن بناءً على هذا يلزم أن تكون موافقة الكتاب ومخالفة العامة بداية المرجّحات وأولها، بينما نجد أن الشهرة مثلاً قد ذكرت قبل ذلك. هذا مضافاً إلى أن موافقة الكتاب ومخالفة العامة قد ذكرنا إلى جنب بقية المرجّحات في المقبولة والمرفوعة، ولا معنى لتفكيك السياق الواحد وجعل بعضها من تمييز الحجة عن اللاحجة، والبعض الآخر من مرجّحات الحجة على الحجة الأخرى، ولعلّه إلى هذا أشار فَيُنْزِلُ بالأمر بالفهم.

ولا يخفى أنه بناءً على الجواب الخامس يكون استحباب إعمال المرجّحات خاصاً بغير الموافقة والمخالفة كما هو واضح.

الأخبار الأخرى التي اقتصرت على ذكر موافقة الكتاب ومخالفة العامة من دون أن تذكر الشهرة،^(١) إنه يلزم تقييد هذه الأخبار هكذا: يلزم تقديم الخبر الموافق للكتاب الكريم إذا لم يكن الخبر الآخر مشهوراً، وأما إذا كان مشهوراً فالمشهور مقدّم رغم مخالفته للكتاب الكريم، والتقييد المذكور أمر غير ممكن، فإن مثل لسان ما خالف قول ربنا فهو زخرف آبٍ عن التقييد، فلا يمكن تقييده والحكم بلزوم الأخذ به ما دام مشهوراً رغم أنه مخالف للكتاب الكريم وزخرف وباطل.

وهذا المحذور يلزم لو قلنا بكون موافقة الكتاب الكريم هي من خصوصيات ترجيح الحجة على الحجة الأخرى، أما إذا قلنا أنها من خصوصيات تمييز الحجة عن اللاحجة فلا يلزم ذلك، فإن الشهرة هي من مرجّحات الحجة على الحجة الأخرى بينما موافقة الكتاب هي من مميّزات الحجة عن اللاحجة، فهما من حقلين مختلفين، وليس من حقل واحد حتّى يلزم التقييد. إذن لأجل هذه الوجوه الستة يلزم الأخذ بأخبار التخيير دون أخبار الترجيح. نعم إن بعض هذه الوجوه يختصّ ببعض المرجّحات ولا يعمها جميعاً، كما هو الحال في الجواب الخامس والسادس.

توضيح المتن:

فمنهم من أوجب...: كان المناسب ذكر العدل لذلك، بأن يقال: ومنهم من لم يوجب الترجيح بها وذهب إلى التخيير، كما هو رأي الشيخ المصنف نفسه.

(١) من قبيل رواية الراوندي المذكورة في وسائل الشيعة ٢٧: ١١٨ / الباب ٩ من أبواب صفات القاضي / الحديث ٢٩.

ثمّ إن تقدير العبارة هكذا: فمنهم من أوجب الترجيح بالمرجّحات مقيدَين بأخبار الترجيح إطلاقات التخيير.

وأقربيته: هذا عطف تفسير، والمراد: أن كل ما يوجب الأقربة والأقوائية وإن لم يكن مفيداً للظن الفعلي الشخصي _ بأن كانت المزية موجبة للظن النوعي لا أكثر _ فيلزم الأخذ والترجيح به.

ثمّ إن مسألة التعديّ إلى المرجّحات غير المنصوصة سوف يأتي بحثها في فصل مستقل إن شاء الله تعالى فلا حاجة إلى ذكرها هنا.

أو المفيدة للظن: يعني الفعلي الشخصي.

مع اختلافهما: هذا إشارة إلى الجواب الأول.

ثمّ إن تركيب العبارة واضح الخلل، والمناسب: وهما مختلفان، وسند المقبولة ضعيف، والاحتجاج بالمقبولة...

وضعف سند المرفوعة...: هذا إشارة إلى الجواب الثاني وشروع فيه وينتهي عند قوله: وإن أبيت إلّا عن ظهورهما...

والاحتجاج بهما: المناسب: والاحتجاج بالمقبولة، فإن المرفوعة لم ترد في مورد الخصومة.

اختصاص الترجيح بها: لا نعرف وجهاً لإفراد الضمير هنا بعد كونه بنحو التثنية فيما سبق ويأتي.

مع ملاحظة...: أي بعد ملاحظة.

تعارض الحكمين: بفتح الحاء والكاف والميم، تثنية حاكم.

وتعارض ما استند إليه: عطف تفسير.

بإرجاء الواقعة إلى لقاء: أي ولم يحكم بالتخيير.

ومجرد مناسبة...: مبتدأ، وخبره لا يوجب...

وضمير مقامها يرجع إلى الفتوى.
وقوله: أيضاً يعني كما تناسب الخصومة.
ولو في غير مورد الحكومة: تفسير للإطلاق.
وإن أبيت إلا عن ظهورهما...: إشارة إلى الجواب الثالث.
ثم إن المناسب: عن ظهور المقبولة.
وقوله: في كلا المقامين يعني مقام الحكومة ومقام الفتوى.
لقصور المرفوعة...: هذا نفس الجواب السابق عن المرفوعة وليس
وجهاً على حده.

ولذا ما ارجع إلى التخيير...: أي لم يرجع الإمام عليه السلام.
ثم إن المناسب: ولذا أمر عليه السلام بالارجاء إلى لقاء الإمام عليه السلام.
مع أن تقييد الإطلاقات...: هذا إشارة إلى الجواب الرابع.
مع ندرة كونهما متساويين جداً: هذه الفقرة توضع بين شريطين، وهي
إشارة إلى الناحية الأولى، وقوله: (بعيد قطعاً) إشارة إلى الناحية الثانية.
في ذاك الاختصاص: أي بباب الحكومة.
أو على ما لا ينافيها: أي لا ينافي أخبار التخيير.
ويشهد به: أي بالاستحباب.

ومنه قد انقذح: أي مما ذكرنا من عدم إمكان تقييد المطلقات للزوم
محذور الحمل على الفرد النادر ومحذور تأخير البيان عن وقت الحاجة.
مع أن في كون أخبار...: هذا إشارة إلى الجواب الخامس.
بشهادة ما ورد...: هذا إشارة إلى النكتة الأولى. وتأتي الإشارة إلى النكتة
الثانية بقوله: وكذا الصدور أو الظهور في الخبر المخالف للكتاب...
وكان المناسب ذكر النكتة الثانية متصلة بالنكتة الأولى.

فافهم: قد تقدّم وجه ذلك.

وإن أبيت عن ذلك: أي عن ورودها في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة.
ثمّ إنه لولا التوفيق بذلك: أي التوفيق بحملها على تمييز الحجة
عن اللاحجة.

ثمّ إن هذا إشارة إلى الجواب السادس.

وينبغي الالتفات إلى أن هذا الجواب يتوقّف على مقدمات أربع، هي:
١ _ إن المقبولة _ وهكذا المشهورة _ قد ذكرت الشهرة في
بداية المرجّحات، يعني قبل الموافقة والمخالفة.

٢ _ إن رواية الراوندي مثلاً قد ذكرت الموافقة والمخالفة فقط،
فيلزم تقييد تقديم الموافق للكتاب بما إذا لم يكن الآخر مشهوراً.
٣ _ إن لسان ما خالف قول ربنا زخرف آبٍ عن التقييد.

٤ _ إن التقييد يلزم لو كانت الشهرة والمخالفة والموافقة من واد
واحد وإلا لم يلزم.

فتلخص مما ذكرنا أن إطلاقات التخيير محكّمة: ولكن في غير
الموافقة والمخالفة، وأما هما فيلزم الأخذ بهما من باب أنهما يميّزان
الحجة عن اللاحجة.

خلاصة البحث:

إنه لاختلاف الأخبار العلاجية اختلفت الآراء، فقليل بلزوم إعمال
المرجّحات، وقيل بالتخيير.

والمناسب هو التخيير لوجوه ستة نركّز النظر فيها على المقبولة والمرفوعة:
١ _ إن المقبولة والمرفوعة مختلفتان كماً وكيفاً.

- ٢ _ إن المرفوعة ضعيفة السند، والمقبولة تختص بفصل الخصومة.
- ٣ _ إن أخبار التخيير لا يمكن تقييدها بالمقبولة والمرفوعة، لأن المرفوعة ضعيفة السند، والمقبولة خاصة بزمان إمكان الالتقاء بالإمام عليه السلام.
- ٤ _ إن الترجيح لو كان لازماً لاستفصل عنه الإمام عليه السلام في أخبار التخيير، وحملها على حالة التساوي حمل على فرد نادر، مضافاً إلى لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة.
- ٥ _ إن موافقة الكتاب هي من مميزات الحجة عن اللاحجة دون ترجيحها، وذلك لنكتتين، وهكذا مخالفة الخبر للعامة هو من ذلك، لنكتة واحدة.
- ٦ _ إنه لو لم يحمل الترجيح بالموافقة على ما ذكرناه يلزم تقييد ما دلّ على الترجيح بهما بحالة عدم كون الخبر الآخر مشهوراً، وهو غير ممكن. ويلزم بناءً على رأي الشيخ الخراساني التفصيل بين المرجّحات، فالموافقة والمخالفة لا يكون إعمالهما مستحباً، بينما البقية يكون إعمالها مستحباً.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ولأجل اختلافها اختلفت الأنظار، فمنهم من أوجب الترجيح، لتقييد إطلاق أخبار التخيير بأدلة الترجيح، نعم اختلف أصحاب هذا الرأي في لزوم الاقتصار على المنصوص أو التعدي إلى كل ما يوجب الأقربية أو إلى خصوص المفيد للظن.

والتحقيق: أن أجمع خبر للمزايا هو المقبولة والمرفوعة، وهما:

- ١ _ مختلفان.
- ٢ _ وسند المرفوعة ضعيف جداً. والاحتجاج بالمقبولة على

وجوب الترجيح بها في مقام الفتوى لا يخلو من إشكال، لقوة احتمال اختصاصها بمورد رفع المنازعة.

ولا وجه لدعوى تنقيح المناط بعد ما كان رفع الخصومة موقوفاً على إعمال المرجّحات، ولذا لم يأمر عليه السلام بالتخير بعد تساوي المزايا.

٣ _ وإن أبيت إلاّ عن الظهور في الترجيح في كلا المقامين فلا مجال لتقييد إطلاقات التخير في مثل زماننا الذي لا يمكن فيه لقاء الإمام عليه السلام، فإن المرفوعة ضعيفة سنداً، والمقبولة مختصة بزمان التمكن من لقاءه عليه السلام، ولذا لم يرجع عليه السلام إلى التخير بعد فقد المرجّحات.

٤ _ مع أن تقييد الإطلاقات الواردة في مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين بلا استفصال عن كونهما متعادلين أو متفاضلين _ مع ندرة كونهما متساويين جداً _ بعيد قطعاً بحيث لو لم تكن المقبولة ظاهرة في ذاك الاختصاص لوجب حملها عليه أو على الاستحباب، كما فعله بعض الأصحاب، ويشهد له الاختلاف الكثير في أخبار المرجّحات. ومنه اتضح حال سائر أخبار الترجيح.

٥ _ مع أن في كون أخبار موافقة الكتاب ومخالفة القوم من أخبار الباب نظراً، وجهه قوة احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب غير حجة في نفسه، بشهادة ما ورد من أنه زخرف وباطل وليس بشيء. على أن صدوره وظهوره موهون بحيث لا تعمّه أدلة اعتبار السند ولا الظهور.

وهكذا الموافق للقوم، فإن أصالة عدم صدوره تقيّة لا تجري، للوثوق بصدوره كذلك بعد الوثوق بل القطع بصدور المخالف.

وعليه فتكون هذه الأخبار في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة لا ترجيح الحجة على الحجة فافهم.

وأن أبيت عن ذلك فلا محيص عن حملها _ توفيقاً بينها وبين الإطلاقات _ إما على ذلك أو على الاستحباب.

٦ _ ثم إنه لولا التوفيق بذلك يلزم التقييد أيضاً في أخبار المرجحات، وهي آية عنه، وكيف يمكن تقييد مثل ما خالف قول: ربنا لم أقله أو زخرف أو باطل؟

وعليه فأخبار التخيير هي المحكّمة ولا يوجد ما يصلح لتقييدها.

* * *

قوله ﷺ :

«نعم قد استدل على تقييدها...، إلى قوله: فصل
هل على القول بالترجيح...»^(١)

الأدلة على لزوم إعمال المرجّحات:

ذكرنا فيما سبق أن الشيخ المصنف اختار العمل بأخبار التخيير ولم يقيدها بأخبار الترجيح، والآن نريد أن نعرف الأدلة التي استدل بها القائل بلزوم إعمال المرجّحات. إنه استدل بأدلة متعدّدة، نذكر من بينها دليلين:

١ _ التمسك بالإجماع، بمعنى أنه ادعي الإجماع على لزوم إعمال المرجّحات والأخذ بأقوى الدليلين، وهو المقرون بالمرجح.

وفيه: أن دعوى تحقّق الإجماع مرفوضة، كيف والشيخ الكليني في مقدّمة الكافي خالف واختار التخيير، فإنه ذكر أنه توجد في تراثنا الروائي أحاديث متعارضة، ولا يمكن معرفة الحق منها إلا من خلال الضوابط الثلاثة التي ذكرها أئمتنا عليهم السلام، وتلك الضوابط هي: الأخذ بالموافق للكتاب الكريم، والأخذ بالحديث المخالف للقوم، ومتابعة المجمع عليه، ثم قال: ونحن لا نعرف تشخيص موارد هذه الضوابط إلا في حدود ضيقة وقليلة.

(١) الدرس ٤١٠ و ٤١١: (٩ و ١٠ / صفر / ١٤٢٨ هـ).

ثم قال: إنه لا نجد أوسع ولا أحوط من التخيير الذي أمرنا به
أئمتنا عليه السلام^(١).

وهذه الفقرة الأخيرة هي مورد الاستشهاد، حيث تدل على أنه
يختار التخيير.^(٢)

إذن الإجماع لا يمكن دعوى تحققه بعد مخالفة الشيخ الكليني.

٢ _ إنه إذا لم يلزم الأخذ بالخبر الواحد للمرجحات فذلك يعني
الأخذ بالخبر الفاقد لها، أعني الطرف المرجوح، وحيث إن ترجيح
المرجوح قبيح بل ممتنع فيتعين الأخذ بالراجح، أعني الخبر الواحد
للمرجحات، وهو المطلوب.

وأجاب قائل عن ذلك بما محصله: أن المزية لا تكون مرجحة لهذا الخبر في
مقابل ذاك إلا إذا كانت مؤكدة ومقوية لملاك الحجية، فإن ملاك حجية الخبر

(١) ونص عبارته في الكافي ١: ٨، فاعلم يا أخي أرشدك الله إنه لا يسع أحداً تميز
شيء مما اختلف الرواية فيه عن العلماء عليه السلام برأيه إلا على ما أطلقه العالم بقوله
عليه السلام: «اعرضوها على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه...»، وقوله عليه السلام:
«دعوا ما وافق القوم، فإن الرشد في خلافهم»، وقوله عليه السلام: «خذوا بالمجمع عليه،
فإن المجمع عليه لا ريب فيه»، ونحن لا نعرف من جميع ذلك إلا أقله، ولا نجد
شيئاً أحوط ولا أوسع من رد علم ذلك كله إلى العالم عليه السلام وقبول ما وسع من
الأمر فيه بقوله عليه السلام: «بأيما أخذتم من باب التسليم وسعكم».

(٢) وهنا سؤال، وهو أن كون التخيير أوسع شيء واضح، أما أنه أحوط فكيف؟
يحتمل أن يكون ذلك من جهة أن تحصيل العلم بموارد تحقق المرجحات لما
كان يتعذر حصوله غالباً فيكون مقتضى الاحتياط الأخذ بالتخيير.

ويحتمل أن المقصود أنه لا أحوط من رد علم ذلك إلى العالم ولا أوسع من
التخيير بنحو اللف والنشر المرتب.

هو كونه طريقاً إلى الواقع، فإذا كانت المزية موجبة لتأكيد الطريقة فتكون مرجحة، ويقبح آنذاك ترجيح المرجوح، أما إذا لم تكن مؤكدة - كما هو الحال لو فرض أن الراوي لهذه الرواية أفقه من الراوي لتلك، فإن الأفقية لا توجب قوة في الطريقة - فلا يلزم الترجيح بها، ولا يكون ترجيح الطرف الثاني قبيحاً، بل يكون ضمها أشبه بضم الحجر إلى جنب الإنسان.

ثم نقول: وحيث إن المرجحات المذكورة المنصوصة أو غيرها لا يجزم بكونها موجبة لقوة في الطريقة فلا تصلح للمرجحة.^(١)

ثم أشار عليه السلام بعد ذلك إلى قضية فنية وليست أساسية في مقام الجواب، وحاصلها: أنه ذكر في الدليل المذكور أن ترجيح المرجوح قبيح بل ممتنع، وفي مقام التعليق نقول: إن القبح لا يجتمع مع الامتناع، بل إما أن يكون ترجيح المرجوح قبيحاً بلا امتناع، أو يكون ممتنعاً بلا قبح.

والوجه في ذلك: أن المقصود من المرجح في قول صاحب الدليل: يقبح ترجيح المرجوح بلا مرجح هل هو العلة أو الداعي العقلاني.

فإن كان المقصود هو العلة بحيث يصير المعنى هكذا: يقبح وجود المرجوح بلا علة فهذا من الواضح ليس قبيحاً بل هو ممتنع.

وإن كان المقصود هو الداعي العقلاني بحيث يصير المعنى يقبح ترجيح الشيء بلا داع عقلائي فهذا قبيح بلا امتناع.

ثم قال بعد ذلك: حيث إن الأحكام الشرعية - التي منها ترجيح أحد

(١) هذا يتم في المرجحات الأخرى غير المنصوصة إذا أريد التعدي إليها، ككون الراوي أصبح وجهاً أو علوياً أو ما شاكل ذلك، أما إذا أردنا أن نلاحظ المرجحات المنصوصة فالطابع العام عليها أنها مقوية لملاك الحجية، كالأشهرية والأوثقية وما شاكل ذلك، فإنها توجب قوة طريقية ذیها.

الحديثين على الآخر _ هي أمور اختيارية فالعلة تكون ثابتة، وهي الاختيار، ومعه فلا يكون ترجيح المرجوح مستحيلًا لفرض وجود العلة، وهي الاختيار، وإنما يكون قبيحاً، فإذا صدر منّا ترجيح أحد الخبرين بلا مرجح كان قبيحاً ولم يكن ممتنعاً، لأن نفس اختيارنا علة صالحة للترجيح، نعم إذا فرضنا صدور الترجيح من الله سبحانه فمع عدم الداعي العقلاني يكون ممتنعاً، لأن القبيح يستحيل صدوره منه سبحانه، غايته أن الاستحالة هي بالعرض لا بالذات.

إذن إذا فرضنا صدور الترجيح منّا فلا يلزم الامتناع بل القبح لا أكثر، وإذا فرضنا صدوره من الله سبحانه فهو قبيح _ ما دام لا داعي عقلائي _ بل ممتنع أيضاً بالعرض، ولكن هذا المقدار لا يكفي لصحة الترقّي من القبح إلى الامتناع، لأن ظاهر الدليل إرادة الامتناع بالذات لا الامتناع بالعرض.

وبالجملة: الامتناع بالذات _ الذي هو ظاهر الدليل _ لا يجتمع مع القبح حتّى في حق الله سبحانه وإنما الذي يمكن هو اجتماع القبح مع الامتناع بالعرض.

ثمّ أشار بعد ذلك إلى أنه ذكرت أدلة أخرى لإثبات وجوب الترجيح ولكن لضعفها يجدر الإعراض عنها.

التخير على مستوى المسألة الأصولية:

ثمّ تعرّض بعد ذلك إلى قضية أخرى، وهي أنّا وإن ذهبنا إلى التخير دون الترجيح، ولكن لا نقصد منه التخير بين فعل الشيء وتركه عملاً الذي هو عبارة أخرى عن الإباحة، فلو دلّ أحد الخبرين على وجوب صلاة الجمعة مثلاً، والخبر الآخر على حرمتها فلا يحكم بالتخير بين فعل الجمعة وتركها، فإن ذلك مخالف لكلا الخبرين، فالخبر الدال على الحرمة ينفي الإباحة، والخبر الدال على الوجوب ينفيها أيضاً، وإنما

المقصود هو التخيير بين الخبرين، أي تخيير بين الأخذ بهذا الخبر فتكون النتيجة وجوب الجمعة، أو الأخذ بذلك فتكون النتيجة هي الحرمة.

إذن التخيير في مقام العمل _ الذي يعبر عنه بالإباحة أو بالتخيير على مستوى المسألة الفقهية أو الفرعية _ أمر باطل لمخالفته لكلا الخبرين، وإنما هو تخيير في الأخذ بأحد الخبرين الذي يعبر عنه بالتخيير في المسألة الأصولية.

وقد تسأل: إن هذا وجيه، ولكن بالتالي ماذا يقول الفقيه للناس؟ وماذا يكتب لهم في الرسالة العملية؟ إنه بالخيار بين أمرين، فإما أن يختار هو أحد الخبرين ويعمل بمضمونه في حق نفسه ويفتي الناس به، فإذا اختار الخبر الدال على الوجوب مثلاً فيبني على الوجوب في حق نفسه ويفتي الناس بذلك أيضاً، إنه بالخيار بين هذا وبين أن يذكر الخبرين ويعرضهما على المقلدين ويبين لهم أنكم بالخيار في انتخاب أحدهما شريطة أن تكون دالتهما واضحة جداً _ أي بأن تكون الدلالة نصاً أو ظهوراً لا شبهة فيه _ وإلا احتاج الموقف إلى اجتهاد مجتهد ولم يمكن تدخل العامي لتشخيص الدلالة.^(١)

التخيير ابتدائي أو استمراري:

ثم تعرض عليه بعد ذلك إلى مطلب آخر، وهو أنه بعد أن بنينا على أن الصحيح هو التخيير بين الخبرين نسأل: إذا اخترنا الخبر الدال على الوجوب مثلاً وعملنا على طبقه فترة من الزمن فهل يمكن أن نختار بعد ذلك الخبر الآخر الدال على التحريم ونعمل على طبقه في الفترة الباقية؟ يعني أن التخيير بين الخبرين

(١) يمكن افتراض الدلالة ليست واضحة جداً من دون أن تلزم مشكلة، وذلك بأن يقول الفقيه لمقلديه: إنه يوجد في المسألة الفلانية خبران، أحدهما يدل على الوجوب، والآخر يدل على الحرمة، وأنتم بالخيار في انتخاب أحدهما، فهو يشخص الدلالة ولا يترك أمر تشخيصها إلى المكلف.

هل هو ثابت بنحو مستمر أو أنه ثابت في مرحلة الابتداء وليس بشكل مستمر؟ إن هذه المسألة وقعت محلاً للكلام بين الأصوليين.

وقد اختار الشيخ المصنف كونه استمرارياً تمسكاً بإطلاق أدلة التخيير، من قبيل رواية الحسن بن الجهم مثلاً، فإنها قالت: موسّع عليك بأيّهما أخذت، وهذا مطلق، ويقتضي بإطلاقه ثبوت التخيير حتى بعد اختيار أحدهما، ومع التنزّل عن ذلك يمكن التمسك بالاستصحاب، فيقال: إن التخيير كان ثابتاً مسبقاً فإذا شكّ في بقاءه استصحب.

هذا ولكن الشيخ الأعظم رفض التخيير الاستمراري مستنداً في ذلك إلى أن موضوع الحكم بالتخيير هو المتخيّر، وبعد انتخاب أحد الخبرين لا يصدق على المكلف أنه متخيّر، ومعه فلا يمكن التمسك بإطلاق روايات التخيير، لأن موضوعها هو المتخيّر، والمفروض أنه قد زال، كما أنه لا يمكن التمسك بالاستصحاب، لأن موضوعه _ وهو المتخيّر _ قد زال وتغير.

وأجاب الشيخ المصنف بأننا نسلّم أن موضوع روايات التخيير والاستصحاب هو المتخيّر، ولكن ماذا يراد منه؟ فهل يراد منه من تعارض لديه الخبران ولم يعرف الحق منهما أو يراد منه معنى آخر، يعني من لم يختار أحد الخبرين؟ فإن كان المقصود منه المعنى الأوّل فمن الواضح أن المتخيّر بالمعنى المذكور هو باق حتى بعد اختيار أحد الخبرين، وبالتالي يلزم جواز التمسك بالإطلاق، وهكذا جواز التمسك بالاستصحاب، وأما إذا كان المقصود منه المعنى الثاني فنسلّم عدم إمكان التمسك بالاستصحاب ولا بإطلاق أدلة التخيير إلا أن المعنى المذكور لا نسلّمه من الأساس، أي لا نسلّم أن موضوع أخبار التخيير والاستصحاب هو المتخيّر بالمعنى المذكور، بل إن الموضوع هو المتخيّر بالمعنى الأوّل.

توضيح المتن:

نعم قد استدل على تقيدها: أي أخبار التخيير.
 مجازفة: خبر للمبتدأ، أي دعوى الإجماع، وكان المناسب عدم تأخيره، بأن يعبر هكذا: وفيه: أن دعوى الإجماع مجازفة مع مصير...
 هذا مضافاً إلى ما هو...: هذا إشارة إلى القضية الفنية. ثم إن كلمة هو زائدة، والمناسب صياغة العبارة بشكل آخر، أي هكذا: هذا مضافاً إلى أن الاضراب من القبح إلى الامتناع أمر مرفوض، فإن الترجيح بلا مرجح في الأفعال الاختيارية التي منها الأحكام الشرعية...
 مما باختياره...: كلمة مما زائدة، لعدم الحاجة إليها، والباء في باختياره سببية، أي فلا استحالة في ترجيحه بسبب اختياره لما هو مرجوح.
 لعدم الدليل عليه فيها: بل الدليل قائم على العدم، وهو تطابق كلا الخبرين على نفي الإباحة في مقام العمل.
 وبمعنى آخر: وهو من لم يختار أحد الخبرين.

خلاصة البحث:

استدل على لزوم إعمال المرجحات بوجوه، أهمها وجهان، الإجماع وهو مرفوض صغرى، وقبح ترجيح المرجوح، وهو مرفوض صغرى أيضاً.
 والجمع بين القبح والامتناع أمر غير وجيه.
 والتخيير الثابت هو على مستوى المسألة الأصولية، ويمكن للفقيه بيان الحكم للعامي بأحد شكلين.
 والتخيير استمراري للإطلاق، وبقطع النظر عنه فبالاستصحاب، ودعوى الشيخ الأعظم مرفوضة.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

أدلة وجوب الترجيح:

نعم قد استدل على تقييدها بوجوه، نذكر اثنين منها:

١ _ دعوى الإجماع على لزوم الأخذ بأقوى الدليلين.

وفيه: أن دعوى الإجماع مجازفة بعد مصير مثل الكليني إلى

التخير وهو في عهد الغيبة الصغرى ويخالط السفراء، قال في مقدمة الكافي: ولا نجد شيئاً أوسع ولا أحوط من التخير.

٢ _ لو لم يجب ترجيح ذي المزية يلزم ترجيح المرجوح على

الراجح، وهو قبيح عقلاً، بل ممتنع قطعاً.

وفيه: أن الترجيح لازم لو كانت المزية موجبة لتأكد ملاك

الحجية في نظر الشارع، ضرورة إمكان أن تكون تلك المزية بالإضافة

إلى ملاكها من قبيل الحجر إلى جنب الإنسان ويكون الترجيح بها بلا

مرجح، وهو قبيح كما هو واضح.

ثم إنه لا معنى للاضراب من القبح إلى الامتناع، فإن الترجيح بلا

مرجح في الأفعال الاختيارية التي منها الأحكام الشرعية قبيح لا يستحيل

وقوعه إلا من الحكيم تعالى وإلا فهو بمكان من الإمكان، لكفاية

الاختيار علة لفعله، وإنما الممتنع هو وجود الممكن بلا علة، فلا استحالة

في ترجيحه تعالى للمرجوح إلا بالعرض، وأما غيره فلا استحالة في

ترجيحه باختياره لما هو مرجوح.

وبالجملة: الترجيح بلا مرجح، بمعنى بلا علة محال، وبمعنى بلا

داع عقلائي قبيح ليس بمحال.

التخير على مستوى المسألة الأصولية:

ثم إنه لا إشكال في الافتاء بما اختاره من الخبرين في عمل نفسه وعمل مقلديه، ولا وجه للافتاء بالتخير في المسألة الفرعية، لعدم الدليل عليه فيها. نعم له الافتاء به في المسألة الأصولية، ولا بأس حينئذٍ باختيار المقلد غير ما اختاره المفتي ويعمل بما يفهم من صريحه أو ظهوره الذي لا شبهة فيه.

التخير الاستمراري:

وهل التخير بدوي أو استمراري؟ مقتضى الاستصحاب لو لم نقل بأنه مقتضى الإطلاقات أيضاً كونه استمرارياً. وتوهم أن المتخير كان محكوماً بالتخير، ولا تحير بعد الاختيار، فلا يكون الإطلاق ولا الاستصحاب مقتضياً للاستمرار لاختلاف الموضوع فاسد، فإن التحير بمعنى تعارض الخبرين باق على حاله، وبمعنى آخر لم يقع موضوعاً للتخير أصلاً.

* * *

قوله ﷺ :

«فصل: هل على القول بالترجيح...، إلى قوله:
ثم إنه بناءً على...»^(١)

التعدي عن المرجحات المنصوصة:

عرفنا سابقاً أن المناسب في الخبرين المتعارضين هو التخيير ولا يلزم إعمال المرجحات، والآن نطرح هذا التساؤل: إنه لو بني على لزوم إعمال المرجحات فهل يلزم الاقتصار على المرجحات المنصوصة أو يجوز التعدي عنها إلى غيرها؟ أجاب الشيخ الأعظم بالتعدي، وذلك لوجوه ثلاثة:

١ _ إن من جملة المرجحات المنصوصة الأوثقية والأصدقية، ومن الواضح أن هذين يوجبان أقربية الخبر إلى الواقع، ومعه فيثبت أن كل ما يوجب الأقربية للواقع يكون مرجحاً ولو لم يكن من المرجحات المنصوصة.

٢ _ إن من جملة المرجحات المنصوصة الشهرة، وعلل عليه السلام الترجيح بها بأن المشهور هو مما لا ريب فيه، وحيث إنه ليس المقصود أن المشهور هو مما لا ريب فيه في حدّ نفسه، كيف وربما يكون مشتملاً على الريب من جهات متعددة؟ فيتعيّن أن يكون المقصود هو أنه مما لا ريب فيه بالإضافة إلى الخبر الآخر غير المشهور، فالمشهور هو مما لا ريب فيه بالإضافة إلى غيره، ولازم ذلك الترجيح بكل مزية توجب أن يكون ذوها مما لا ريب فيه بالإضافة إلى غيره، ومعلوم أن حال كل مزية _ غالباً _ هو كذلك.

٣_ إن من جملة المرجّحات مخالفة العامة، وعلّل عليه السلام ذلك بأن الرشد في خلافهم، وحيث إن المقصود أن المخالف مظنة الرشد باعتبار أن الغالب وجود الواقع معه وفي جانبه فيثبت بذلك أن كل مزية توجب الظن بمطابقة الخبر للواقع تكون مرجّحة.

هذا ما ذكره الشيخ عليه السلام.

والكل قابل للمناقشة.

أما الوجه الأول فباعتبار أن الأوثقية والأصدقية وإن كانا يوجبان أقربية الخبر إلى الواقع، ولكن من الواضح أن ذلك لا يكفي لإثبات أن كل ما يوجب الأقربية فهو مرجّح بل من المحتمل وجود خصوصية لنفس الصفتين المذكورتين.

وبكلمة أخرى يوجد فرق بين أن تجعل الأوثقية مرجّحاً ويقال: هي مرجّح لأنها توجب الأقربية، وبين أن تجعل مرجّحاً من دون ذكر التعليل، والنافع هو الأول، فإنه لو علّل الإمام عليه السلام وقال: لأنها توجب الأقربية فنفهم من ذلك أن كل مزية توجب الأقربية فهي مرجّح، ولكن المفروض أن الإمام عليه السلام لم يذكر التعليل فكيف يمكن أن نفهم ذلك إذن؟!

هذا مضافاً إلى أن الإمام عليه السلام قد جعل من جملة المرجّحات الأفقية والأورعية، ومن المعلوم أن هاتين الصفتين لا توجبان أقربية الخبر للواقع فيفهم من ذلك أن تمام النكتة في الترجيح ليست هي الأقربية إلى الواقع، بل هناك خصوصيات تعبديّة نجعلها نحن هي الموجبة للترجيح.^(١)

(١) يمكن أن يشكل بأن الأورعية والأفقية قد ذكرتا في مقبولة ابن حنظلة كمرجّح لأحد الحاكمين على الآخر، وليس لإحدى الروايتين على الأخرى حتى يصح النقص بهما. ولعلّه لأجل ذلك أشار عليه السلام بالأمر بالفهم.

هذا كله بالنسبة إلى الوجه الأول.

وأما الوجه الثاني فباعتبار أنه كيف نفسّر تعليل الإمام عليه السلام حينما قال: فإن المشهور مما لا ريب فيه؟^(١)

إنه تارة نفسّره بأنه لا ريب فيه بحسب الدقة، وبناءً على هذا يتم ما أراده الشيخ الأعظم، حيث إنه بحسب الدقة لا يكون المشهور من مصاديق ما لا ريب فيه، كيف وربما يكون فيه ألف ريب لو أردنا أن نتساير مع الدقة؟ فلا بدّ حينئذٍ من تفسير نفي الريب بنفيه بالإضافة إلى الخبر الآخر، ويتمّ آنذاك ما أراده عليه السلام.

وتارة أخرى نفسّره بأنه لا ريب فيه بحسب النظر العرفي، فإن العرف يعدّ الخبر المشهور بأنه خبر لا ريب فيه، أي لا ريب فيه في حدّ نفسه، وليس بالإضافة إلى الخبر الآخر، إنه بناءً على هذا التفسير لا تعود حاجة إلى تفسير نفي الريب بنفيه بالإضافة إلى الخبر الآخر، بل إن الخبر المشهور هو مما لا ريب فيه عرفاً في حدّ نفسه، أي مما يوثق بصدوره ويطمئن بذلك عرفاً.

ويترتب على هذا أنه لو أردنا التعدّي فلا بدّ أن نتعدّي إلى مزية من هذا القبيل _ لو فرض وجود مثلها _ يعني توجب صدق عنوان مما لا ريب فيه عرفاً على الخبر، لا أنه نتعدّي إلى كل مزية مهما كانت، كما أراد ذلك الشيخ الأعظم.

هذا كله في الوجه الثاني.

وأما الوجه الثالث فباعتبار أنه يرد عليه ما يلي:

١ _ إن تعليل الأخذ بالمخالف للعامة بأن الرشد في خلافهم يحتمل أن لا

(١) لا يخفى أنه عليه السلام لم يقل: فإن المشهور مما لا ريب فيه، وإنما قال: فإن المجمع عليه مما لا ريب فيه، ولكن هذا لا يؤثر شيئاً، فإنه عليه السلام قد جعل المشهور مصداقاً للمجمع عليه، وهو بذلك لا يخرج عن كونه مشهوراً، بل ربما يؤكد ما أراده الشيخ المصنف.

يراد منه أن الرشد في خلافهم باعتبار غلبة كون الواقع في الخبر المخالف لهم، بل يراد منه أن الرشد في خلافهم من جهة أن نفس مخالفتهم رشد وأمر مطلوب، نظير مخالفة الظلم والظالمين، فإنها في حدّ نفسها حسنة ومطلوبة. وبناءً على هذا لا يمكن التعدي إلى كل ما يوجب الأقربية، بل إن مخالفة العامة تكون آنذاك مزية خاصة بنفسها ولا يوجد مزية مثيلة لها حتى يتعدى إليها.

٢ _ إنه لو تنزّلنا وسلّمنا بهذا فنقول: إن نفس كون الخبر مخالفاً للعامة يوجب الوثوق بصدوره لبيان الواقع، وبالتالي يوجب الوثوق بأن الخبر الموافق إمّا لم يصدر رأساً أو صدر لأجل التقية، ومعه فلو أردنا أن نتعدى فلا بدّ أن لا نتعدى إلى كل مزية كيفما اتفق، بل إلى خصوص المزية التي توجب الوثوق بأن الخبر الآخر يوجد خلل فيه إمّا من ناحية أصل صدوره أو من ناحية جهة صدوره، إن التعدي لا بدّ أن يكون إلى خصوص المزية المذكورة لو فرض تحقّق مثلها.

هذا كله لو فرض أن مخالفة العامة مرجّح مضموني، أي ترجّح الخبر المخالف من ناحية غلبة كون الواقع معه.

أمّا إذا فرضنا أنها مرجّح جهتي _ أي إن الخبر المخالف يكون أرجح من ناحية قوة احتمال صدوره لأجل التقية _ فالأمر كذلك، أي لا يمكن التعدي إلى كل مزية بل إلى خصوص المزية الموجبة للوثوق بأن الخبر الآخر قد صدر لا لبيان الواقع.

والنكته في ذلك واضحة، فإنه بعد الوثوق بصدور الخبرين: المخالف للعامة والموافق، بل بعد القطع بصدورهما _ والوجه في القطع بصدورهما قلة الوسائط في ذلك الزمان ومعرفتها بالوثاقة، فإن نفس القلة بعد فرض الوثاقة توجب القطع بصدور الخبرين _ فسوف يقطع بأن الموافق قد صدر لأجل التقية

فيلزم التعدي إلى كل مزية تكون من هذا القبيل _ لو فرض تحقق مزية مماثلة من هذا القبيل _ وليس إلى مطلق المزية.

وبالجملة: أن مخالفة العامة سواء أكانت مرجحاً مضمونياً أم مرجحاً جهتياً هي توجب الوثوق بأن الآخر يشتمل على الخلل من جهة مضمونه أو من جهة جهته، ومعه يتعدى إلى خصوص المزايا التي تكون من هذا القبيل وليس إلى مطلق المزية.

هذا ما أفاده الشيخ المصنف في ردِّ الشيخ الأعظم.

ثم أفاد بعد ذلك: أنه يلزم الاقتصار على المرجحات المنصوصة ولا يجوز التعدي إلى غيرها، ومما يؤكد عدم جواز التعدي أمران:

١ _ إنه لو كان يجوز التعدي إلى كل مزية فمن المناسب للإمام عليه السلام أن يقول لابن حنظلة: يا ابن حنظلة يلزمك الأخذ بكل مزية بلا حاجة إلى أن يقول له: خذ بالمشهور، ثم يقول له: فإن تساويا، فيقول له: خذ بما وافق الكتاب والسنة، إن هذا التسلسل والترتيب أمر لا داعي إليه بعد جواز الأخذ بكل مزية.

٢ _ إنه لو كان يجوز الأخذ بكل مزية فلا معنى لأن يقول الإمام عليه السلام بعد تساوي الخبرين بلحاظ جميع المرجحات: أرجئه حتى تلقى إمامك، بل إن المناسب له أن يقول: خذ بكل مزية بلا حاجة إلى الأمر بالإرجاء.

توضيح المتن:

لما في الترجيح...: هذا إشارة إلى الوجه الأول.

وكان المناسب صياغة العبارة هكذا: فإن الترجيح بالأصدقية والأوثقية ونحوهما ظاهر في أن ذلك لكونهما موجبين للأقربية إلى الواقع فيتعدى إلى كل ما يوجب ذلك.

بمثل الأصدقية: الجمع بين كلمة مثل ونحوهما لا يخلو من حزارة، والمناسب حذف كلمة مثل.

مما فيه من الدلالة: المناسب حذف قوله: مما فيه.

للأقربية إلى الواقع: المناسب إضافة ما يلي: فيلزم التعدي إلى كل ما يوجب ذلك.

ولما في التعليل: هذا إشارة إلى الوجه الثاني.

ولما في التعليل بأن الرشد...: هذا إشارة إلى الوجه الثالث.

بل لا اشعار فيه: هذا مخالف للوجدان.

لاسيما قد ذكر فيها: أي في المرجحات. ثم إن مراده الإشارة إلى الأفقية والأورعية كما سينبّه على ذلك فيما بعد.

مع أن الشهرة...: هذا متمم لسابقه، أي والحال أن الشهرة في الصدر...

ولا بأس بالتعدي...: أي ومن الواضح أنه لا بأس بالتعدي...

ولو سُلّم أنه لغلبة...: الواو استينافية.

وهذا إشارة إلى الردّ الثاني على الوجه الثالث، وما سبق إشارة إلى الردّ الأوّل.

ولا شبهة في حصول...: المناسب: فلا شبهة... كما هو المثبت في متن حقائق الأصول.

ومنه انقذح...: أي إن الردّ الثاني الذي ذكرناه هو مبني على كون مخالفة العامة مرجحاً مضمونياً، وأما بناءً على أنها مرجح جهتي فروح الردّ الثاني تبقى كما هي من دون اختلاف.

بصدوره كذلك: أي للتقية.

لولا القطع به: أي بصدوره للتقية.

هذا مع ما في...: هذا عود إلى أصل الموضوع، أي إنه قد تبين لزوم الاقتصار على المرجّحات المنصوصة، ومما يؤيد عدم التعدي أمران.

خلاصة البحث:

إنه لو بني على لزوم إعمال المرجّحات فهل يجوز التعدي عنها؟ ذهب الشيخ الأعظم إلى التعدي لوجوه ثلاثة، كلها قابل للمناقشة، ويؤكد عدم جواز التعدي أمران.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

التعدي عن المرجّحات المنصوصة:

فصل: هل على القول بالترجيح يقتصر على المرجّحات

المنصوصة أو يتعدى إلى غيرها؟ قيل بالتعدي لوجوه:

١ _ إن الترجيح بالأصدقية والأوثقية ونحوهما ظاهر في أن ذلك

لإيجابها الأقربى إلى الواقع، فيتعدى إلى كل ما يوجب ذلك.

٢ _ إن التعليل بأن المشهور مما لا ريب فيه ظاهر في أن العلة هو

عدم الريب بالإضافة إلى الخبر الآخر ولو كان فيه ألف ريب.

٣ _ التمسك بتعليل أن الرشد في خلافهم.

ولا يخفى ما في الاستدلال بها:

أما الأول فلأن جعل شيء خاص _ يشتمل على الإراءة والطريقة _ حجة

أو مرجحاً لا يدل على أن تمام الملاك هو ذلك، بل لا إشعار فيه، لاحتمال

مدخلة عنوانه في ذلك، لاسيما أنه قد ذكر فيها ما لا يحتمل الترجيح به إلا

تعبداً، فافهم.

وأما الثاني فلتوقفه على عدم كون الرواية المشهورة مما لا ريب فيها في حدِّ نفسها، والحال أن الشهرة في الصدر الأول يمكن أن تكون موجبة للاطمئنان بالصدور بحيث يصح أن يقال عرفاً للرواية المشهورة أنها لا ريب فيها، ولا بأس بالتعدّي إلى كل مزية من هذا القبيل.

وأما الثالث:

أ _ فلاحتمال أن يكون الرشد في نفس المخالفة لحسنها.

ب _ ولو سُلم أنه لغلبة الحق في طرف الخبر المخالف فلا شبهة في حصول الوثوق بأن الموافق لا يخلو من خلل صدوراً أو جهة، ولا بأس بالتعدّي إلى مثل ذلك.

ومنه يتضح الحال فيما إذا كان التعليل لأجل انفتاح باب التقية فيه، فإنه بعد الوثوق بصدورهما _ بل القطع بذلك في الصدر الأول لقلّة الوسائط ومعرفتها _ يحصل الوثوق بصدور الموافق كذلك.

ثم إنه مما يؤكّد عدم التعدّي:

أ _ عدم بيان الإمام عليه السلام للكلية كي لا يحتاج إلى إعادة السؤال مراراً.

ب _ الأمر بالإرجاء بعد فرض التساوي في المزايا المنصوصة.

قوله ﷺ:

«ثم إنه بناءً على التعدي حيث كان...، إلى قوله: فصل قد عرفت...»^(١)

ما هي حدود التعدي؟

عرفنا فيما سبق أن الشيخ المصنف لا يقول بلزوم إعمال المرجحات، ولكن لو فرض أنه يقول بلزوم إعمالها فهل يتعدى عن المرجحات المنصوصة إلى غيرها؟ اختار ﷺ عدم التعدي خلافاً للشيخ الأعظم. والآن نفترض فرضاً آخر، وهو أنه لو قلنا بلزوم التعدي عن المرجحات المنصوصة فهل نتعدى إلى جميع المزايا أو لا بد أن يكون التعدي ضمن حدود معينة؟ والاحتمالات في ذلك ثلاثة:

١ _ التعدي إلى خصوص المزايا الموجبة للظن بصدور الخبر.

٢ _ التعدي إلى المزايا الموجبة لأقربية مضمون الخبر للواقع، كما إذا كان أحد الخبرين موافقاً للكتاب الكريم، فإن ذلك يقوي مضمونه ويجعله أقرب إلى الواقع. وهكذا الحال إذا فرض أن أحد الخبرين موافق للشهرة الفتوائية أو للأولوية الظنية.^(٢)

٣ _ التعدي إلى كل مزية حتى ولو لم توجب الظن بالصدور ولا الأقربية إلى الواقع.

(١) الدرس ٤١٣: (١٤ / صفر / ١٤٢٨ هـ).

(٢) من الوجيه أن يقال: إن المرجح الذي يوجب أقربية المضمون إلى الواقع يوجب عادة وفي الغالب الظن بالصدور.

وقد اختار الشيخ المصنف الاحتمال الثالث، واستند في ذلك إلى أنه قد ذكر في جملة المرجّحات الأورعية والأفقيّة، ولكل واحد من هذين المرجّحين مناشيء ثلاثة، على تقدير اثنين منها لا يتقوى الصدور ولا المضمون، بخلافه على المنشأ الثالث، فإنه يحصل ذلك، وحيث إن الإمام عليه السلام أطلق ولم يقيّد الترجيح بالأورعية _ وهكذا بالنسبة إلى الأوثقيّة _ بما إذا نشأت من المنشأ الثالث فيفهم من ذلك أنها موجبة للترجيح حتّى لو كانت ناشئة من المنشأين الأولين، وهذا معناه أن حيثية كون المزية موجبة للظن بالصدور أو الأقربية إلى الواقع أمر غير لازم، بل هي موجبة للترجيح وإن لم تكن موجبة لذلك.

ولنأخذ الآن الأورعية أولاً لنلاحظ منشأها الثلاثة، وهي:

- ١ _ أن تكون ناشئة من شدة التورع عن الشبهات.
- ٢ _ أن تكون ناشئة من كثرة الإتيان بالعبادات، كصلاة الليل، والصلوات المستحبة، والصوم المستحب، وهكذا.
- ٣ _ أن تكون ناشئة من شدة التورّع عن المحرمات التي أحدها الكذب.

وباتّضح هذا نقول: إذا كان منشأ الأورعية هو الأوّل أو الثاني فهي لا توجب قوة صدور الخبر ولا أقربية مضمونه، لأنها بالمنشأين المذكورين لا ربط لها بالنقل ولا بالمضمون، وهذا بخلافه بالمنشأ الثالث، فإنها توجب قوة النقل، إذ الكذب هو من أحد المحرمات وكبيرها، وشدة التحرّز عنه توجب قوة احتمال صدور الخبر.^(١)

(١) ولكن لا ربط لها بأقربية المضمون.

والإمام عليه السلام حيث لم يقيد الترجيح بالأورعية بما إذا كانت ناشئة من المنشأ الأخير فيفهم أنها توجب الترجيح حتى إذا كانت ناشئة من الأولين.

وأما المناشئ الثلاثة للأفقيّة فهي:

- ١ _ أن تكون ناشئة من شدة الاطلاع على الفروع والآراء الفقهية.
- ٢ _ أن تكون ناشئة من شدة المهارة في المسائل الأصولية.
- ٣ _ أن تكون ناشئة من شدة الالتفات إلى النكات عند استنباط الحكم من الأدلة.

ثم نقول: وحيث إن الأفقيّة بناءً على بعض هذه المناشئ _ يعني الأولين _ لا توجب قوة احتمال صدور الخبر ولا أقربية المضمون، والإمام عليه السلام قد أطلق فيفهم من ذلك أنها موجبة للترجيح من أي منشأ كان.^(١)

والخلاصة: أنه لا يلزم في المزية التي يراد التعدي إليها أن تكون موجبة للظن بالصدور ولا أقربية المضمون بقريّة ذكر الأورعية والأفقيّة بالبيان المتقدم.

كلام للشيخ الأعظم:

ثم إن للشيخ الأعظم كلاماً في المقام، وحاصله: أننا لا نقتصر على

(١) يمكن أن يقال: إن الأفقيّة بمناشئها الثلاثة هي لا تقوي صدور الخبر ولا توجب أقربية مضمونه، وليس ذلك على تقدير بعض مناشئها.

وكان المناسب للشيخ المصنف ذكر الأفقيّة من دون تقييد ببعض مناشئها، فيقول هكذا: إن نفس ذكر الأفقيّة في جملة المرجّحات يدل على أن المزايا لا يلزم أن تكون موجبة للظن ولا الأقربية، لأنها لا تقوي الصدور ولا تقوي المضمون مهما كان منشؤها.

المرجّحات المنصوصة بل نتعدّي إلى غيرها، ولكن لا نتعدّي إلى المرجّحات الموجبة للظن الفعلي بالصدور، بل إلى المرجّحات الموجبة للظن النوعي الشّاني.

ولماذا لا نتعدّي إلى المرجّحات الموجبة للظن الفعلي؟ ذلك باعتبار أن المزية إذا كانت موجبة لتحقيق الظن الفعلي بصدور هذا الخبر فلازم ذلك تحقيق الظن الفعلي بكذب ذاك الخبر الآخر، لأن المفروض أن الخبرين متنافيان، والظن بتحقيق أحد المتنافيين يلزم منه الظن بعدم تحقيق الآخر، ومعه يسقط الخبر الآخر عن الحجية، لفرض الظن بعدم صدوره، ومن ثمّ يلزم أن تكون المزية المذكورة من المزايا الموجبة لإسقاط الآخر عن الحجية، وليس من المزايا الموجبة لترجيح حجة على حجة أخرى.

هذا ما أفاده الشيخ الأعظم.

وأجاب الشيخ المصنف عن ذلك بجوابين:

١ _ إن الظن بصدور هذا الخبر وإن استلزم الظن بعدم صدور ذاك إلا أن ذلك لا يسقطه عن الحجية، فإن النكته في حجية الخبر هي إفادته للظن النوعي، ومن الواضح أن كون الخبر مفيداً للظن النوعي بتحقيق مضمونه لا ينافي تحقيق الظن الفعلي على خلاف مضمونه، فخير الثقة مثلاً لا إشكال في إفادته للظن عند غالب الناس ونوعهم، ولكن هذا لا ينافي أن نفترض في مورد خاص من الموارد تحقيق الظن الفعلي بعدم صدوره.

نعم ينبغي أن نستدرك ونقول: إذا فرض أن حجية الخبر من باب الظن النوعي كانت منوطة بعدم تحقيق الظن الفعلي بالخلاف فيسقط

الخبر آنذاك عن الحجية كما أفاد الشيخ الأعظم إلا أن هذا مجرد فرض لا واقع له، فإنه لم يؤخذ في حجية الخبر من حيث صدوره ولا من حيث ظهوره ولا من حيث جهة الصدور اعتبار عدم حصول الظن الفعلي بالخلاف.

٢_ يمكن أن ننكر الملازمة التي ذكرها الشيخ الأعظم، أي لا نسلم أن حصول الظن الفعلي بصدور هذا الخبر يلزم حصول الظن الفعلي بعدم صدور ذاك، إذ بالإمكان صدورهما معاً، غايته لا يراد ظاهرهما أو ظاهر أحدهما، أو يفترض صدورهما معاً وإرادة ظاهرهما غايته لا تراد جهة الصدور، أي لا يراد صدورهما لبيان الواقع، بل يراد للتقية. نعم إذا فرض العلم الإجمالي بكذب أحدهما فآنذاك يلزم من الظن بصدور أحدهما الظن بعدم صدور الآخر، أمّا إذا لم نفترض العلم الإجمالي المذكور فلا يلزم من الظن بصدور أحدهما الظن بعدم صدور الآخر كما أوضحنا.

استدراك مما تقدّم:

ذكرنا فيما سبق أن الشيخ المصنف قال: إنه لو أردنا أن نبني على التعدي من المرجّحات المنصوصة فمن المناسب التعدي إلى كل مزية ولو لم توجب الظن بالصدور ولا أقربية المضمون، والآن يقول: إنما نتعدى إلى كل مزية فيما إذا فرض أن وجه التعدي عن المرجّحات المنصوصة هو أحد الوجوه الثلاثة المتقدمة، أما إذا أخذنا بعين الاعتبار وجهاً رابعاً فتختلف النتيجة.

إن الوجه الرابع هو أن يقال: إنه يلزم التعدي عن المرجّحات المنصوصة من جهة أن الخبر متى ما اقترن بمزية ما فسوف يجب العمل

بالخبر المقرون بتلك المزية من باب قاعدة لزوم العمل بأقوى الدليلين التي قد يدعى عليها الإجماع.

إن هذه القاعدة _ أي قاعدة لزوم العمل بأقوى الدليلين _ لو تمت فيلزم أن نتعدى إلى خصوص المزايا التي توجب قوة في صدور الخبر ودليليته، لأن المنصرف من القاعدة المذكورة أو المتيقن منها هو إرادة الأقوى صدوراً ودليلية،^(١) ولا تكفي القوة من جهة أقربية المضمون إلى الواقع، كما إذا كان أحد الخبرين موافقاً للشهرة الفتوائية أو للأولوية الظنية، فإن الشهرة الفتوائية مثلاً توجب قوة الخبر في مطابقة مضمونه للواقع.

إذن اتضح أن مدرك التعدي عن المرجحات المنصوصة إذا كان هو أحد الوجوه الثلاثة فالمناسب التعدي إلى كل مزية وإن لم توجب الظن بالصدور ولا أقربية المضمون، وأما إذا كان المدرك هو قاعدة لزوم الأخذ بأقوى الدليلين فيلزم التعدي إلى خصوص المرجح الموجب لقوة الصدور والظن به.^(٢)

توضيح المتن:

ما لا يوجب الظن: يعني بالصدور.

ولا أقربية: يعني أقربية المضمون إلى الواقع.

كالتورع من الشبهات والجهد في العبادات: هذا بلحاظ الأورعية، وقوله: وكثرة التبع في المسائل الفقهية أو المهارة في القواعد الأصولية ناظر إلى الأفقية.

(١) لا ندري من أين له دعوى الانصراف أو القدر المتيقن، إنه لا نعرف منشأ لذلك، ومقتضى الإطلاق كفاية الأقوائية من أي ناحية كانت، ولعلّه لهذا أشار مؤيد بالفهم.

(٢) ثم إنه كان من المناسب من الجهة الفنية ذكر هذا الاستدراك قبل كلام الشيخ الأعظم، لأنه متصل به، أي بما قبل كلام الشيخ الأعظم.

ولا يخفى أن عبارة الكفاية قاصرة في المقام، ولا بدّ من ضم إضافة إليها، بأن يقال هكذا: وحيث إنه ^{عَلَيْهِ السَّلَام} لم يقيد بالمنشأ الثالث فيفهم أن الأورعية مثلاً توجب تقديم الخبر حتى إذا لم توجب قوة في النقل والصدور ولا قوة في المضمون.

وتوهم أن ما يوجب: هذا إشارة إلى ما ذكرناه تحت عنوان كلام للشيخ الأعظم.

فإن الظن بالكذب...: هذا إشارة إلى الجواب الأول، وقوله: هذا مضافاً... إشارة إلى الجواب الثاني.

وإلا فلا يوجب الظن بصدور أحدهما: يعني الظن بعدم صدور الآخر، وقد حذف المفعول به المذكور، وكان من المناسب الإشارة إليه. نعم لو كان وجه التعدي...: هذا إشارة إلى ما ذكرناه تحت عنوان استدراك مما تقدّم.

وفي جهة إثباته وطريقته: هذا عطف تفسير على سابقه، وكان المناسب التعبير بالصدور، فإنه أوضح.

فإن المنساق من قاعدة أقوى الدليلين: هذا تعليل لقوله: لوجب الاختصار على ما يوجب القوة في دليлите.

ثم إن المناسب في مقام التعبير هكذا: فإن المنساق من قاعدة لزوم العمل بأقوى الدليلين...

هو الأقوى دلالة: المناسب: الأقوى دليلية، فإن الدلالة عبارة عن الظهور، بينما الدليلية عبارة عن الصدور وحده أو بإضافة الدلالة والجهة.

فافهم: قد تقدّم ما يحتمل كونه وجهاً له. ويحتمل أيضاً أن يكون إشارة إلى احتمال أن يراد من قاعدة أقوى الدليلين أقواهما من حيث الدلالة والظهور لا من حيث الصدور فتكون أجنبية عن المقام تماماً.

خلاصة البحث:

إنه بناءً على التعدي عن المرجحات المنصوصة يلزم التعدي إلى كل مزية وإن لم توجب الظن بالصدور أو أقربية المضمون، فإنه قد ذكر في جملة المرجحات الأورعية والأفقيّة، وهما قد لا يوجبان أحياناً الظن بالصدور ولا أقربية المضمون.

وذكر الشيخ الأعظم أنه لا يتعدى إلى ما يوجب الظن الفعلي بالصدور، لأن لازمه الظن الفعلي بكذب الآخر، ومن ثمّ سقوطه عن الحجية، وأجاب المصنف بجوابين.

ثمّ ذكر أنه بناءً على كون مدرك التعدي هو قاعدة أقوى الدليلين فيلزم التعدي إلى خصوص ما يوجب قوة الصدور، لأن ذلك هو المنصرف من القاعدة المذكورة.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ثمّ إنه بناءً على التعدي فلا يقتصر على التعدي إلى خصوص ما يوجب الظن أو الأقربية، بل إلى كل مزية ولو لم تكن موجبة لأحدهما، لأنه ذكر في جملة المرجحات ما لا يوجب ذلك، كالأورعية والأفقيّة، فإنهما قد لا يوجبان ذلك، كما إذا نشأت الأورعية من التورّع عن الشبهات أو الجهد في العبادات، أو نشأت الأفقية من كثرة التبع في المسائل الفقهية أو المهارة في القواعد الأصولية.

وتوهم أن ما يوجب الظن بصدق أحد الخبرين لا يكون مرجحاً بل موجباً لسقوط الآخر عن الحجية للظن بكذبه فاسد:

١ _ فإن الظن بالكذب لا يضرُّ بحجية ما اعتبر من باب الظن نوعاً، نعم يضرُّ لو أخذ في اعتباره عدم الظن بخلافه، ولكنه لم يؤخذ.

٢ _ هذا مضافاً إلى اختصاص حصول الظن بالكذب بما إذا علم بكذب أحدهما صدوراً وإلا فلا يلزم الظن بكذب الآخر، لإمكان صدورهما من دون إرادة الظهور رأساً أو يراد تقية.

نعم لو كان وجه التعدي اندراج ذي المزية في أقوى الدليلين فيلزم الاقتصار على ما يوجب قوة الدلية دون ما لا يوجب ذلك وإن أوجب قوة المضمون، كالشهرة الفتوائية أو الأولوية الظنية، فإن المنساق أو المتيقن من القاعدة الأقوى دليلاً، فافهم.

* * *

قوله ﷺ:

«فصل قد عرفت سابقاً...، إلى قوله: فصل قد عرفت حكم تعارض...»^(١).

هل التخيير والترجيح يعمُ موارد الجمع العرفي؟

عرفنا فيما سبق ما يقتضيه الأصل الأولي في باب المتعارضين، وهكذا ما يقتضيه الأصل الثانوي.

إن الأصل الأولي _ بناءً على الطريقة _ يقتضي التساقط،^(٢) وأما الأصل الثانوي المستفاد من الأخبار العلاجية فهو يقتضي التخيير على رأي الشيخ المصنف، ولزوم إعمال الترجيح على رأي غيره. إن هذا مطلب قد تقدّم سابقاً.

كما أنه تقدّم أن الأصل الأولي إنما يقتضي التساقط لو فرض عدم إمكان الجمع العرفي بين الدليلين، أمّا إذا أمكن _ كما هو الحال في العام والخاص، حيث يمكن الجمع العرفي من خلال عملية التخصيص _ فلا يتحقّق التعارض بلحاظ دلالة الدليلين، وبالتالي لا يحكم بالتساقط.

(١) الدرس ٤١٤ و٤١٥: (٢٢ و٢٣ / صفر / ١٤٢٨ هـ).

(٢) المقصود - كما تقدّم سابقاً - أنهما يتساقطان بلحاظ مدلولهما المطابقي، وأما بلحاظ نفي الثالث فلا يتساقطان.

وإذا أردنا أن نعبر بشكل أدق فنقول: إن أحدهما حيث نعلم بكذبه جزماً فهو ساقط عن الحجية بلحاظ مدلوله المطابقي والالتزامي معاً، وأما الآخر فهو ساقط عن الحجية بلحاظ مدلوله المطابقي، وأما بلحاظ نفي الثالث فهو باق على الحجية.

إن هذا المقدار مطلب واضح ولا إشكال فيه.

والذي نريد أن نطرحه كسؤال في هذا المقام هو: هل الأصل الثانوي يعمُّ موارد الجمع العرفي أو لا؟

وبلفظ آخر: هل الترجيح بموافقة الكتاب الكريم أو مخالفة العامة، ونحو ذلك يعمُّ مثل العام والخاص أيضاً أو لا؟

وبكلمة ثالثة: هل في مثل العام والخاص يتعيّن المصير إلى الجمع العرفي بالتخصيص أو أن المتعيّن هو إعمال المرجّحات من موافقة الكتاب الكريم ونحوها؟

وفي هذا المجال توجد إجابتان: إجابة تنسب إلى المشهور، وإجابة ربما تظهر من الشيخ الطوسي في بعض كلماته، بل ربما تظهر من غيره أيضاً.

أمّا المشهور فقد أجاب بالنفي، حيث إنه قال: لا يجوز تطبيق إعمال المرجّحات أو التخيير في مثل العام والخاص، بل يتعيّن الجمع بالتخصيص.

واستدل الشيخ الأعظم _ الذي هو موافق للمشهور _ على ذلك بأن ظاهر الأخبار العلاجية _ التي تحكم بالتخيير أو بلزوم إعمال المرجّحات _ والمنصرف منها النظر إلى المتخيّر الذي لا يمكنه استفادة المراد عرفاً، ومن المعلوم أنه متى ما أمكن الجمع عرفاً بواسطة التخصيص فلا يعود تحيّر في البين، فالمتخيّر هو الذي يتخيّر أو يرجّح، ومع إمكان الجمع العرفي لا تحيّر.

هذا ما استدل به الشيخ الأعظم.

وأجاب الشيخ المصنف بأننا نسلّم انصرافها إلى حالة التخيّر، ولكن

نقول: إن التخيّر ثابت في موارد العام والخاص أيضاً بأحد أشكال ثلاثة:

١ _ إن الإنسان العرفي حينما يواجه العام والخاص يحصل له

ابتداءً تحيّر أيضاً، غايته يزول منه ذلك بعد التريث القليل والالتفات إلى لزوم الجمع بالتخصيص.

إذن التحيّر ثابت في باب العام والخاص أيضاً، غايته ابتداءً، وهذا يكفي لشمول الأخبار العلاجية لمورد العام والخاص.

٢ _ إنه بقطع النظر عن التحيّر الابتدائي يمكن أن نتصور التحيّر بشكل آخر، وهو التحيّر بلحاظ الحكم الواقعي، فإن المكلف في مورد العام والخاص لا يعرف أن الحكم الواقعي هو ما يقتضيه العام أو هو ما يقتضيه الخاص. إذن هناك تحيّر بلحاظ الحكم الواقعي وإن لم يكن هناك تحيّر بلحاظ مرحلة الظاهر.

٣ _ إنه بقطع النظر عن تصوير التحيّر بأحد الشككين السابقين يمكن أن نتصور التحيّر بلحاظ احتمال الردع الشرعي، فالمكلف يحتمل أن هذه الطريقة العقلائية الجارية في باب العام والخاص _ والتي تقتضي التخصيص _ هي مردوع عنها من زاوية الشرع. إذن لأجل احتمال الردع الشرعي عن السيرة المذكورة يصبح المكلف متحيّراً.

وملخص ما نريد أن نقول: إن العناوين المأخوذة في الأخبار العلاجية هي عناوين صالحة لشمول من ورَدَ العام والخاص، وهي وإن كانت منصرفة إلى خصوص المتحيّر إلا أن التحيّر صادق في مثل العام والخاص بأحد الأشكال الثلاثة المتقدمة.

دعوى وجواب:

أجل قد يدعى أن الأخبار العلاجية وإن كانت صالحة لشمول مثل العام والخاص إلا أن المتيقن منها غير ذلك، أي إن المتيقن منها

حالة التباين الكلي أو حالة العموم والخصوص من وجه، ومعه فلا يجوز التمسك بعموم الأخبار العلاجية.

والجواب: أن التيقن المذكور ماذا يراد منه؟ فهل يراد منه أن ذلك هو القدر المتيقن في مقام التخاطب^(١) أو يراد منه القدر المتيقن من الخارج؟ أمّا القدر المتيقن في مقام التخاطب فهو وإن كان يمنع من انعقاد الإطلاق في نظر الشيخ المصنف _ على ما مر في مبحث المطلق والمقيّد _ ولكن المقام ليس من ذلك، أي ليس من مصاديق القدر المتيقن في مقام التخاطب، إذ الخطاب والحوار سؤالاً وجواباً ليس خاصاً بغير موارد العام والخاص ليكون ذلك قدراً متيقناً في مقام التخاطب.

(١) قد تقدّم في مبحث المطلق والمقيّد بيان الفارق بين القدر المتيقن في مقام التخاطب والقدر المتيقن من الخارج، فالأول يراد منه القدر المتيقن الثابت بلحاظ التخاطب والحوار والسؤال والجواب، والثاني يراد منه القدر المتيقن الثابت بقطع النظر عن ذلك.

مثال الأول: ما ورد في صحيحة زرارة، حيث سأل الإمام عليه السلام عن رجل شك في الأذان وقد دخل في الإقامة، فأجاب عليه السلام: «لا شيء عليه»، ثمّ سأله عمّن شك في الإقامة وقد دخل في التكبير، فأجاب عليه السلام: «لا شيء عليه»، ثمّ سأله... وفي النهاية قال له عليه السلام: «كلّما شككت في شيء ودخلت في غيره فشكّك ليس بشيء»، والقدر المتيقن من هذه القاعدة هو باب الصلاة، وهذا التيقن نشأ من التخاطب والحوار.

ومثال الثاني: ما إذا قال المولى: أكرم رجلاً، فإن القدر المتيقن منه هو العالم التقي... وهذا التيقن هو من الخارج وليس من نفس التخاطب والحوار.

وقد اختار الشيخ المصنف أن القدر المتيقن في مقام التخاطب مانع من انعقاد الإطلاق، بخلاف القدر المتيقن من الخارج، فإنه لا يمنع، وإلا لم يبق لدينا مطلق، إذ ما من مطلق إلا وله قدر متيقن من الخارج.

وأما القدر المتيقن من الخارج فنسلم تحقّقه، أي نسلم أن المتيقن من الأخبار العلاجية هو حالة التباين الكلي أو حالة العموم والخصوص من وجه، ولكن لا يمنع من انعقاد الإطلاق وإلا لم يبق إطلاق على وجه الكرة الأرضية، إذ ما من مطلق إلا وله قدر متيقن من الخارج.

ثمّ بعد هذا العرض ذكره تتبع ما حاصله: أنه بهذا اتضح توجيه الرأي الثاني المقابل لرأي المشهور.

إن الرأي الثاني المخالف لرأي المشهور يمكن أن يوجّه هكذا: أن أخبار العلاج وإن كانت منصرفة إلى المتخيّر إلا أن التخيّر يصدق في مورد العام والخاص بأحد أشكال ثلاثة.

ودعوى منع ثبوت العموم من جهة التمسك بفكرة القدر المتيقن مدفوعة بما تقدّم.

توجيه آخر لرأي المشهور:

وبعد أن ردّ الشيخ المصنف رأي المشهور أخذ بالتراجع وتبيان توجيه جديد له، أي لرأي المشهور.

وحاصله: أنه يمكن أن يدعى وجود سيرة بنحو الجزم واليقين على أنه في مورد العام والخاص يعمل بالتخصيص ولا تلحظ مسألة المرجّحات أبداً، وهذه السيرة لا يمكن لأحد التشكيك في انعقادها.

وبعد التسليم بانعقاد السيرة المذكورة نقول: إن انعقادها يكشف عن طرو مخصّص على الأخبار العلاجية قد أخرج منها موارد الجمع العرفي، غايته أن ذلك المخصّص لا نعرفه بنحو التفصيل، وهو مطلب غير مهم.

بل يمكن أن نصعد اللهجة ونقول: إن السيرة المذكورة لأجل شدة وضوحها يمكن أن تشكّل قرينة متصلة بالأخبار العلاجية وتمنع من أصل انعقاد العموم لها من البداية.^(١)

وفرق هذا البيان عن سابقه أنه في السابق كنّا نفترض أن العموم منعقد، غايته بواسطة المخصّص تخرج منه موارد الجمع العرفي، وهذا بخلافه على هذا البيان الثاني، فإنه لم ينعقد عموم حتّى نحتاج إلى مخصّص لإخراج ذلك.

ثمّ بعد ذلك قال رحمته: إنه يمكن التنزّل وتخفيف اللهجة، بأن نقول: أن الأخبار العلاجية ليس لها ظهور في العموم لموارد الجمع العرفي، كما أنه ليس لها ظهور في الاختصاص بغيرها، بل هي مجملّة من هذه الناحية، وهذا المقدار ينفعنا في الوصول إلى ما نريده، حيث إن السيرة تعود سالمة من الرادع عنها، فإن الرادع ليس إلّا الأخبار العلاجية، وقد فرضنا أنها مجملّة وليس لها ظهور في الردع عن السيرة الجارية على إعمال التخصيص في مورد العام والخاص مثلاً.

وبكلمة أخرى: أن السيرة الجارية على العمل بالجمع العرفي في موارد إمكانه لا يوجد رادع عنها، فإن الرادع ليس إلّا الأخبار العلاجية، وهي لا تشمل

(١) لا يخفى أن عبارة الشيخ المصنف في هذا المورد ليس كما ينبغي، فإن المناسب التعبير بالشكل الذي ذكرناه، أي يقال: إن السيرة تكشف عن عدم ثبوت العموم من البداية للأخبار العلاجية في الشمول لموارد الجمع العرفي، بينما هو عبّر هكذا: إنه يمكن أن يدعى أن السيرة تكشف عن اختصاص أخبار العلاج من البداية بموارد التحير، إن هذا يمكن أن يشكل عليه بأن التحير يمكن أن تصوّره في موارد الجمع العرفي بأحد أشكال ثلاثة، حسبما تقدّم منه ذلك.

موارد إمكان الجمع العرفي، وذلك لأحد بيانات ثلاثة: إما لأنه من خلال السيرة نستكشف وجود المخصص، أو لأن السيرة بعد ما كانت واضحة وبمثابة القرينة المتصلة فلا ينعقد للأخبار العلاجية من البداية ظهور في العموم، أو لأنه مع انعقاد السيرة تعود الأخبار العلاجية مجملة، وعلى جميع التقادير الثلاثة تعود السيرة لا رادع عنها فيجوز التمسك بها.^(١)

نعم يبقى شيء، وهو أنه قد ذكرنا سابقاً أن الأسئلة والأجوبة الواردة في الأخبار العلاجية صالحة للشمول لموارد الجمع العرفي، ومع ثبوت هذه الصلاحية كيف يدعى إجمال الأخبار العلاجية؟ أو ليس هناك تناف بين هذين المطلبين؟

وأجاب مَنْ يَرْكَبُ عن ذلك بأن مجرد وجاهة عموم السؤال لا تنافي الإجمال، وإنما الذي ينافيها هو الظهور في العموم، فالظهور في العموم لا يجتمع مع دعوى الإجمال، وأما مجرد وجاهة كون السؤال عاماً فهو لا يتنافى مع دعوى الإجمال.

وبهذا أنهى مَنْ يَرْكَبُ كلامه في هذا الفصل.

والذي نستخلصه منه: أن الرأي المشهور القائل بعدم شمول الأخبار العلاجية لموارد الجمع العرفي يمكن أن يقرب بثلاثة وجوه:

(١) يمكن أن يعلق على ما أفاده بأنه ماذا يقصد من السيرة؟ فإن كان يقصد منها سيرة المتسرعة فهي حجة بلا حاجة إلى إثبات الامضاء من خلال عدم الردع عنها، وإن كان يقصد منها سيرة العقلاء فهي بحاجة في حجيتها إلى الجزم بعدم الردع، ومن الواضح أنه إذا فرض إجمال الأخبار العلاجية فذلك يعني احتمال كونها رادعة عن السيرة، وبذلك تسقط عن الحجية، ولعلّه إلى ذلك أشار مَنْ يَرْكَبُ بالأمر بالتأمل.

١ _ إن الأخبار العلاجية منصرفة إلى حالة التحير، ومع إمكان الجمع العرفي لا تحير.

٢ _ إن القدر المتيقن من الأخبار العلاجية مورد التباين والعموم من وجه.

٣ _ إن السيرة تكشف عن عدم شمول الأخبار العلاجية لموارد الجمع العرفي بأحد بيانات ثلاثة.

والشيخ المصنف ناقش الوجهين الأولين، وارتضى الوجه الثالث، وبهذا يكون الشيخ المصنف موافقاً للمشهور لأجل الوجه الثالث، وهو السيرة.

توضيح المتن:

قد عرفت سابقاً...: يعني عند بيان الأصل الأولي في المتعارضين، حيث ذكر أن التعارض عبارة عن تنافي الدليلين من حيث الدلالة، أما إذا لم يكن تناف في الدلالة _ بأن افترض إمكان الجمع العرفي _ فلا تعارض، وبالتالي لا تساقط.

ثم إنه لا حاجة إلى هذا التطويل، وكان الأنسب التعبير هكذا: قد عرفت سابقاً أنه لا تعارض في موارد الجمع العرفي، ولا يعمها مقتضى الأصل، وهو سقوطهما.

إن المناسب الاقتصار على هذا المقدار بلا حاجة إلى التطويل بأن أحدهما يسقط رأساً، وكلاهما يسقطان بلحاظ المدلول المطابقي دون نفي الثالث.

وأنسب من ذلك التعبير هكذا: قد عرفت أن الأصل الأولي لا يعم موارد الجمع العرفي، وهل الأصل الثانوي كذلك؟

الجمع والتوفيق: العطف تفسيري، وكان الأنسب الاقتصار على أحد اللفظين المذكورين بلا حاجة إلى الجمع بينهما.
من سقوط أحدهما رأساً: أي بلحاظ مدلوله المطابقي والالتزامي.
والمقصود من أحدهما هو ما يعلم كذبه.

في خصوص مضمونه: أي وليس في نفي الثالث. والمراد من خصوص مضمونه المدلول المطابقي.

كما إذا لم يكونا في البين: أي يسقطان بلحاظ المدلول المطابقي وكأنهما لم يكونا.

فهل التخيير...: أي فهل الأصل الثانوي كذلك، يعني هو مختص بغير موارد الجمع العرفي.

بغير مواردّها: الأنسب: بغير مواردّه.

وقصارى ما يقال: والقائل هو الشيخ في الرسائل.

هناك عرفاً: كلمة هناك زائدة.

من أنحاء طرق: الجمع بين أنحاء وطرق لا حاجة إليه، بل يكفي أحدهما.

ويشكل بأن مساعدة: ما ذكره تطويل لا حاجة إليه.

وكان المناسب الإشارة إلى أننا نسلّم ظهور الأخبار العلاجية في النظر إلى حالة التخيير إلا أن التخيير يمكن تصوّره في موارد الجمع العرفي بأحد أشكال ثلاثة.

ثم إن هذا شروع في بيان الشكل الأول للتخيير.

أو للتخيير في الحكم واقعاً: هذا إشارة إلى الشكل الثاني للتخيير.

مع إمكان أن يكون...: هذا إشارة إلى الشكل الثالث للتخيير.

وجلُّ العناوين...: أي إنه بعد إمكان ثبوت التحير بأشكال ثلاثة،
والمفروض أن العناوين المأخوذة في الأخبار العلاجية صالحة لشمول
موارد الجمع العرفي فيتعيّن الأخذ بعمومها.
ودعوى أن المتيقن منها...: هذا إشارة إلى ما ذكرناه تحت عنوان
دعوى وجواب.

ثمّ إن تقدير العبارة هكذا: ودعوى أن المتيقن من الأخبار
العلاجية غير موارد الجمع العرفي.
غايته أنه كذلك: أي غايته أن المتيقن كان غير موارد الجمع
العرفي بلحاظ الخارج وليس بلحاظ مقام التخاطب.
وبذلك ينقدح...: أي يتّضح وجه ومستند القول الثاني.
اللهم إلا أن يقال: هذا ما أشرنا إليه تحت عنوان توجيه آخر لرأي
المشهور.

وهي كاشفة إجمالاً: أي إن السيرة تكشف عن وجود مخصّص
للأخبار العلاجية وإن كان ذلك المخصّص لا نشخصه تفصيلاً وإنما نعلم
بتحقّقه إجمالاً.

لولا دعوى اختصاصها: أي بل يمكن أن ندّعي أن الأخبار
العلاجية خاصة من البداية بغير موارد الجمع العرفي. وضمير به يرجع
إلى غير موارد الجمع العرفي.

وأنها سؤالاً وجواباً...: كان المناسب عدم ذكر هذه الفقرة إلى
قوله: والاحتياج، إذ يرد عليه أن اختصاصها بمورد التحير لا ينفع شيئاً
بعد إمكان تصوير التحير بأحد أشكال ثلاثة كما تقدّم ذلك منه وغيره.

ثم إن الاستعلاج هو بمعنى طلب العلاج، وهو يكون من السائل بينما العلاج يكون من الإمام عليه السلام.

أو دعوى الإجمال وتساوي...: هذا إشارة إلى دعوى الإجمال التي أوضحناها سابقاً.

وعطف قوله: وتساوي... على قوله: دعوى الإجمال تفسيري.

ولا ينافيها...: أي ولا ينافي دعوى الإجمال وجاهة عموم السؤال.

ولا يخفى التعقيد الواضح على العبارة، والمناسب التعبير كما أشرنا.

فلم يثبت...: هذا ليس تفريعاً على خصوص دعوى الإجمال، بل هو تفريع

عليها وعلى ما قبلها من دعوى التخصيص ودعوى الاختصاص من البداية.

فتأمل: قد أشرنا إلى وجه الأمر بالتأمل.

خلاصة البحث:

إن إعمال التخيير والترجيح هل يعمُّ الموارد التي يمكن فيها الجمع العرفي أو لا؟ في ذلك قولان.

وقد اختار المشهور عدم العموم، بدعوى أن ظاهر الأخبار العلاجية أنها ناظرة إلى حالة التحير، ولا تحير متى ما أمكن الجمع العرفي.

ويردّه: أننا نسلّم ظهورها في النظر إلى حالة التحير إلا أن التحير يمكن أن نتصوره في موارد الجمع العرفي بأحد أشكال ثلاثة.

وقد يوجّه رأي المشهور بالتمسك بفكرة المتيقن.

ويردّه: أنه قدر متيقن من الخارج _ وليس في مقام التخاطب _

وهو لا يضرُّ في انعقاد الإطلاق.

والأجدر توجيه رأي المشهور بأن السيرة الجارية على التخصيص

في مثل العام والخاص تكشف إما عن وجود مخصّص للأخبار العلاجية أو عن اختصاصها منذ البداية بغير موارد الجمع العرفي أو على الأقل يتحقّق الإجمال في الأخبار العلاجية، وعلى التقادير الثلاثة تعود السيرة بلا رادع يردع عنها فيتمسك بها.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

هل التخيير والترجيح يعمّان موارد الجمع العرفي:

فصل: قد عرفت سابقاً أنه لا تعارض في موارد الجمع العرفي ولا يعمّها مقتضى الأصل في المتعارضين فهل التخيير والترجيح يختصّ بغيرها أيضاً؟ قولان، أولهما للمشهور، بتقريب أن الظاهر من الأخبار العلاجية النظر إلى موارد التخيير، ومع إمكان الجمع العرفي لا تحيّر. ويشكل بأن التخيير متحقّق:

١ _ إما بلحاظ الحال لما يترآى من المعارضة وإن كان يزول عرفاً بحسب المآل.

٢ _ أو بلحاظ الحكم واقعاً وإن لم يتخيّر فيه ظاهراً.

٣ _ أو بلحاظ احتمال الردع شرعاً عن طريقة الجمع العرفي.

وحيث إن جلّ العناوين المأخوذة في الأسئلة لولا كلها تعمّها فينبغي حملها على العموم.

ودعوى أن المتيقن منها غير ذلك مدفوعة بأن ذلك بلحاظ الخارج وليس بلحاظ مقام التخاطب.

وبذلك يتضح مستند القول الثاني.

هذا ويمكن أن يقال: إن الجمع بالتخصيص مثلاً حيث إنه قد

انعقدت عليه السيرة من لدن زمان الأئمة عليهم السلام فيستكشف إجمالاً ثبوت
تخصيص أخبار العلاج بغير موارد الجمع العرفي.
بل يمكن دعوى اختصاصها به بلا طرو تخصيص.
ويمكن أيضاً دعوى الإجمال، ولا ينافيها مجرد وجاهة عموم
السؤال ما دام لا ظهور في ذلك وعليه فلم يثبت الردع عن السيرة من
خلال الأخبار العلاجية. فتأمل.

* * *

قوله ﷺ:

«فصل قد عرفت حكم تعارض...، إلى قوله:

فصل لا إشكال...»^(١).

ضوابط تشخيص الأظهر والظاهر:

ذكرنا فيما سبق أن أحد الدليلين إذا كان أظهر من الآخر، وفرض التنافي بينهما قُدِّم الأظهر، ولزم التصرف في الظاهر لحساب الأظهر، وهذا مطلب مسلّم وواضح لو فرض تشخيص الأظهر.

أما إذا خفي علينا تشخيص الأظهر فهل هناك ضوابط يمكن الاستعانة بها في تشخيص ذلك؟ ذكرت في هذا المجال ضوابط متعددة، ولكنها جميعاً موهونة وقابلة للمناقشة، ونذكر في هذا المجال ضابطين:

الضابط الأول:

إذا فرض وجود عام ومطلق متنافيان، من قبيل لا تكرم أيّ فاسق، واكرم عالماً^(٢) فأيهما هو الأقوى؟ ذكر الشيخ الأعظم في هذا المجال أن العام هو الأقوى فيلزم تقييد المطلق والمحافظة على عموم العام، وذكر لإثبات ذلك وجهين:

١ _ إن ظهور العام في عمومته تنجيزي وفعلي، بمعنى أنه لا

(١) الدرس ٤١٦ و ٤١٧: (٢٤ و ٢٩ / صفر / ١٤٢٨هـ).

(٢) من الواضح أنهما يتعارضان في العالم الفاسق، فإما أن يقيد الأول بغير العالم أو الثاني بغير الفاسق.

يتوقف على شيء، فإن منشأه هو الوضع، وحيث إنه ثابت فيكون الظهور ثابتاً بنحو الفعلية، وهذا بخلاف ظهور المطلق في الإطلاق، فإنه يتوقف على عدم بيان التقييد، وحيث إن العام يصلح أن يكون بياناً لتقييد المطلق فلا ينعقد له _ المطلق _ ظهور في الإطلاق.

ولك أن تقول: إنه عند اجتماع العام والمطلق يتقدم ظهور العام من باب أنه لا مقتضي للإطلاق بعد صلاحية العام للبيان، وهذا بخلاف العام، فإنه ظاهر في العموم، ولا وجه لرفع اليد عنه إلا من خلال المخصص، وذلك المخصص إما أن يكون غير المطلق أو يكون نفس المطلق.

أما غير المطلق فهو معدوم.

وأما نفس المطلق فلا يمكن أن يكون مخصصاً للعام إلا بنحو الدور، إذ تخصيصه للعام فرع أن يكون له اعتبار عند اجتماعه مع العام، واعتباره معه موقوف على كونه مخصصاً للعام، وكونه مخصصاً للعام فرع أن يكون ذا اعتبار عند اجتماعه مع العام، فلزم أن يكون تخصيصه له موقوفاً على تخصيصه له.

والخلاصة: أنه عند اجتماع المطلق مع العام يتقدم العام لأن ظهوره تنجيزي، ولا يمكن أن يتقدم المطلق عليه إلا بنحو الدور.

٢ _ أن التقييد أكثر من التخصيص، وهذه الأكثرية توجب أن يكون ظهور العام أقوى من ظهور المطلق فيلزم المحافظة على ظهور العام، وبالتالي تقييد المطلق.

هذا حاصل وجهي تقديم العام.

ويمكن الجواب:

أما عن الوجه الأول فباستمرار أن انعقاد ظهور المطلق لو كان موقوفاً على عدم القيد المتصل والمنفصل معاً، بمعنى أنه لا ينعقد إلا إذا

فرض عدم ورود القيد إلى يوم القيامة فنسلم آنذاك عدم انعقاد ظهور للمطلق في الإطلاق، ولكن هذا باطل، وإلا يلزم عدم انعقاد الإطلاق لأي مطلق من المطلقات، والصحيح أن انعقاده موقوف على عدم القيد المتصل فقط، وحيث إن المفروض في المقام أن العام ليس متصلاً بالمطلق، وهو قد ورد منفصلاً عنه فينقذ الظهور له في الإطلاق.

إذن كما أن العام قد انعقد له ظهور في العموم كذلك المطلق قد انعقد له ظهور في الإطلاق، ولا وجه لترجيح أحدهما على الآخر. هذا بالنسبة إلى رد الوجه الأول.

وأما عن الوجه الثاني فباعتبار أن التقييد وإن كان أكثر إلا أن التخصيص أيضاً كثير في حد نفسه إلى حد قيل: ما من عام إلا وقد خص، ومعه فلا يصير ذلك سبباً لأظهرية العام في العموم.^(١) والمناسب بناءً على هذا ملاحظة الفقيه كل مورد من الموارد بخصوصه لتشخيص أن ظهور العام أقوى أو أن ظهور المطلق أقوى.

الضابط الثاني:

إذا فرض دوران الأمر بين التخصيص والنسخ فقد ذكر الشيخ الأعظم أن التخصيص مقدم، واستند في ذلك إلى أن التخصيص أغلب من النسخ. إذن لأجل أغلبية التخصيص قُدم على النسخ فيما لو فرض دوران الأمر بينهما.

(١) يستفاد من خلال هذا الجواب أن التخصيص إذا كان قليلاً ولم يكن كثيراً في حد نفسه فهو يوجب صيرورة ظهور العام أقوى من ظهور إطلاق المطلق، ومن الواضح أن هذا مطلب مرفوض، فإن قوة ظهور العام أو المطلق في هذا المورد أو ذاك لا تتأثر بكثرة التخصيص وقلته، ولعلّه إلى هذا أشار مؤيد الأمر بالتدبر.

ولكن متى يدور الأمر بينهما؟ نذكر لذلك موردين:

١ _ لو فرض أنه ورد في اليوم الأول خطاب من المولى بالخاص يقول مثلاً: لا تكرم الفقير غير المتدين، وفرض أنه ورد بعد ذلك خطاب بالعام يقول: أكرم كل فقير، إنه في مثل هذه الحالة يحتمل أن يكون العام المتأخر ناسخاً للخاص المتقدم^(١)، ويحتمل في نفس الوقت أن يكون الخاص المتقدم مخصصاً للعام.^(٢)

٢ _ لو فرض أنه ورد في اليوم الأول خطاب العام بلسان: أكرم كل فقير، ثم ورد بعد ذلك خطاب الخاص بلسان: لا تكرم الفقير غير المتدين. وفي مثل هذه الحالة يدور الأمر بين أن يكون الخاص المتأخر مخصصاً للعام وبين أن يكون ناسخاً له.^(٣)

والفرق بين هذا المورد والمورد السابق أنه في المورد السابق

(١) لأجل أن يكون العام المتأخر ناسخاً يلزم أن نفترض أن العام وارد بعد وقت العمل بالخاص، إذ لو كان وارداً قبل وقت العمل به لم يمكن أن يكون - العام - ناسخاً، إذ يشترط في النسخ ورود بعد وقت العمل بالمنسوخ، وادعي الاتفاق على ذلك، والظاهر أنه لا سند له سوى الاتفاق المذكور.

ولأجل هذا قيد الشيخ المصنف عبارة المتن واشترط ورود العام بعد وقت العمل بالخاص.

(٢) ولا يلزم من ذلك محذور تأخير البيان عن وقت الحاجة، إذ قد فرضنا أن الخاص متقدم، فالذي يلزم هو تقديم البيان على وقت الحاجة لا تأخيره.

(٣) ولا بد أن نفترض أن الخاص وارد بعد وقت العمل بالعام وإلا فلا يحتمل أن يكون ناسخاً ويتعين أن يكون مخصصاً. نعم يلزم إذا افترض ورود الخاص بعد وقت العمل بالعام أن يكون الحمل على التخصيص موجباً لتأخر البيان عن وقت الحاجة، وهذا إشكال صحيح، ولكن هذا إشكال عام، ويأتي التعرض إليه تحت عنوان مشكلة وحل.

فرض أن مركز النسخ والتخصيص مختلف، فإما الخاص يكون مخصصاً أو يكون العام ناسخاً، فمركز النسخ هو العام بينما مركز التخصيص هو الخاص، وأما في المورد الثاني فالمركز واحد، حيث إن الخاص المتأخر يحتمل أن يكون ناسخاً كما يحتمل أن يكون هو مخصصاً.

إذن كلا الموردين يشتركان في وجود كلا الاحتمالين: احتمال النسخ واحتمال التخصيص، إلا أنه في المورد الأول يكون مركز الاحتمالين مختلفاً بينما في المورد الثاني يكون المركز واحداً.^(١)

والمُلخَص: أنه في الموردين المذكورين الذين يدور الأمر فيهما بين النسخ والتخصيص يحكم بالتخصيص لأنه أغلب.

إن هذا المقدار هو ما جاء في عبارة المتن، وهو ليس بكافٍ، كما هو جلي، إذ مجرد أغلبية التخصيص لا توجب ترجيحه، فإن الغلبة

(١) بالنسبة إلى المورد الثاني قد يطرح هذا السؤال: ما هي الثمرة لكون الخاص المتأخر ناسخاً أو مخصصاً؟

إنه على كلا التقديرين يلزم بالتالي العمل بالخاص، وكونه ناسخاً أو مخصصاً أمر ليس بهمهم. هكذا قد يتسائل.

والجواب: أن الثمرة تظهر بلحاظ الفترة المتخللة بين العام والخاص، فلو فرض أن المكلف لم يكرم الفقير غير المتدين في الفترة المذكورة فهل يلزم قضاء الإكرام أو لا؟ إنه بناءً على التخصيص لا يلزم ذلك، إذ المخصص يكشف عن عدم شمول العام من البداية للخاص، نعم يكون متجرباً ولكن القضاء ليس بلازم، وهذا بخلافه بناءً على النسخ، فإنه يلزم القضاء - بناءً على وجوب قضاء كل واجب قد تركه المكلف - إذ النسخ يرفع الحكم السابق في الزمان الفعلي الذي صدر فيه النسخ لا أنه يكون مرتفعاً فيما سبق.

ليست موجباً علمياً للترجيح،^(١) وإنما ذلك كلام يصلح على مستوى الاستحسان لا أكثر.

والمناسب ضمُّ مقدّمة أخرى، وهي: أنه لو أخذنا المورد الثاني كمثال لوجدنا أن العام المتقدّم يشتمل على ظهورين: ظهور في الشمول لجميع أفرادها بما في ذلك الفقير غير المتدين، وظهور في كون حكم العام مستمراً إلى الأبد وليس محدّداً بفترة زمنية خاصة، إذ هو لم يقيد بفترة محدّدة.

وإذا تأملنا في هذين الظهورين وجدنا أن الأوّل منهما يقتضي نفي التخصيص، وبالتالي يقتضي تعيّن النسخ، وهذا بخلاف الظهور الثاني، فإنه ينفي النسخ، وبالتالي يقتضي تعيّن التخصيص.

إنه بعد التوجّه إلى هذين الظهورين نقول: إن غلبة التخصيص تقتضي تقوية ظهور العام في الاستمرار، فينتفي بذلك احتمال النسخ ويقوى احتمال التخصيص.

إذن: الدليل على تقدّم التخصيص مرّكب من مقدمتين، هما:

أ_ إن التخصيص أغلب من النسخ.

ب_ إن الغلبة المذكورة تقوّي الظهور في الاستمرار، فينتفي

احتمال النسخ ويتعيّن التخصيص.

هذا حاصل ما قيل في وجه تقديم احتمال التخصيص على

احتمال النسخ.

وأجاب الشيخ المصنف بجوابين:

(١) ودعوى أن الغلبة توجب الحاق المشكوك بالأعم الأغلب مدفوعة بأن ذلك ليس كلاماً علمياً بل هو شعار واعلام لا أكثر.

١ _ قد ذكر الشيخ الأعظم في الضابط الأول أن الأمر إذا دار بين التخصيص والتقييد فالتقييد هو المقدم، واستدل لذلك بأن ظهور العام تنجيزي بخلاف ظهور المطلق، فإنه معلق على عدم بيان الخلاف، والعام يصلح بياناً للخلاف، وهذا البيان نفسه يأتي هنا، فيقال: إنه في مقامنا يدور الأمر بين ظهور العام في الشمول لجميع أفرادهِ، وهذا ظهور ناشئ من الوضع، أي من وضع كلمة كل _ في جملة أكرم كل فقير _ لجميع الأفراد، والظهور الآخر هو ظهور الحكم المستفاد من العام _ أي الحكم بوجوب الإكرام _ في الاستمرار إلى الأبد، وهذا الظهور ناشئ من الإطلاق، حيث لم يقيد الحكم بفترة محدّدة، وقد تقدّم في الضابط السابق أنه كلما دار الأمر بين العام والمطلق فالظهور في العموم هو المقدم، ولازمه نفي التخصيص، وبالتالي تعيّن احتمال النسخ.

إذن المناسب للشيخ الأعظم بمقتضى ما ذكره في الضابط الأول هو تقديم النسخ هنا لا تقديم التخصيص.

وهذا الجواب جواب الزامي، أي قصد به إلزام الشيخ الأعظم بناءً على مبناه في الضابط الأول.

٢ _ إن غلبة التخصيص لا توجب تقوية ظهور حكم العام في الاستمرار، لأن الغلبة المذكورة ليست واضحة بدرجة جلية حتّى تكون بمثابة القرينة المتصلة.

إنه لو كانت الغلبة واضحة بدرجة القرينة المتصلة فهي يمكن أن تكون موجبة لقوة ظهور حكم العام في الاستمرار، أما بعد عدم كونها كذلك فغاية ما توجبه هو الظن بالتخصيص، ومعلوم أن الحجة هو

الظهور في العموم أو الظهور في التخصيص لا مجرد الظن بالتخصيص من دون ظهور، فإنه ليس حجة.^(١)

وإلى هنا ينتهي الحديث عن الضابط الثاني.
ثم يأخذ رحمته باستعراض مشكلة والجواب عنها.
مشكلة وحل:^(٢)

هناك مشكلة واجهها الأصوليون، وهي أنه كثيراً ما صدرت عمومات في القرآن الكريم أو في سنة الرسول الكريم ﷺ وجاءت مخصصات لها في روايات أهل البيت عليهم السلام، فالقرآن الكريم يقول مثلاً: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾،^(٣) وروايات أهل البيت عليهم السلام جاءت وأخرجت موارد متعددة، كبيع الصبي، أو بيع الشيء المجهول، أو بيع الشيء الذي لا يقدر على تسليمه، وهكذا.
والمشكلة هي: أن ما صدر متأخراً من أهل البيت عليهم السلام هل يحكم بكونه مخصصاً للعموم القرآني أو يحكم بكونه ناسخاً؟ وكلاهما قابل للمناقشة.
أما الأول فباعتبار أن المخصص لا يمكن أن يأتي متأخراً عن وقت العمل بالعام، لأن دور المخصص هو دور المبين والموضح للعام المتقدم، فهو يوضح

(١) ما ذكره هنا مناف صريح لما تقدم منه في مبحث النسخ والتخصيص في الجزء الأول من الكفاية، يعني في آخر فصل من فصول العام والخاص وبالذقة (ص ٣٧١) حيث ذكر أن غلبة التخصيص توجب اقوائية ظهور الكلام في الاستمرار، حيث قال ما نصه: (... الأظهر أن يكون الخاص مخصصاً لكثرة التخصيص حتى اشتهر ما من عام إلا وقد خصّ مع قلة النسخ في الأحكام جداً، وبذلك يصير ظهور الخاص في الدوام ولو كان بالإطلاق أقوى من ظهور العام ولو كان بالوضع).

(٢) قد تقدمت الإشارة إلى هذا المطلب سابقاً في مبحث العام والخاص تحت عنوان مشكلة وعلاج.

(٣) المائدة: ١.

أن ذلك العام المتقدم لا يريد منه المتكلم العموم حينما صدر منه وإنما يقصد منه ما عدا الخاص، ومعلوم أن تأخير البيان عن وقت الحاجة أمر قبيح.

وأما الثاني فباعتبار:

أ - إن النسخ يعني تغيير الحكم وتبديل تشريعه بتشريع آخر، ومعلوم أن باب التشريع قد انسدَّ بارتحال الرسول الكريم ﷺ بالرفيق الأعلى، لقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾^(١).

وبكلمة أوضح: أن السلطة التشريعية ثابتة لله سبحانه ولرسوله ﷺ، وأما للأئمة عليهم السلام فلا، فلو ثبت جواز النسخ في حقهم فذلك يعني أن السلطة التشريعية ثابتة لهم عليهم السلام^(٢).

(١) المائدة: ٣.

(٢) مسألة ثبوت السلطة التشريعية للأئمة عليهم السلام لم أر لها بحثاً في كلمات أصحابنا. ولا إشكال في أنها - السلطة التشريعية - ثابتة أولاً وبالذات لله سبحانه لا غير، إلا أنه قد منحها للرسول الكريم ﷺ في مجالات معينة، وقد دلت على ذلك روايات كثيرة، من قبيل ما دلَّ على أن الركعتين الأولىين في الصلاة هما من فرض الله سبحانه، ولذا لا يدخل فيهما الشك، بخلاف الركعتين الأخيرتين، فإنهما من تشريع الرسول ﷺ، وما دلَّ على أن الله سبحانه شرع الزكاة، والنبي ﷺ سنّها في تسعة أشياء، وما دلَّ على أن الله حرّم الخمر، والرسول ﷺ حرّم المسكر من كل شيء، وقد جاء في الكافي ١: ٢٦٥ / باب باسم (باب التفويض إلى رسول الله ﷺ وإلى الأئمة عليهم السلام في أمر الدين). ويمكن أن يفهم من الأحاديث المذكورة تحته ثبوت السلطة التشريعية للرسول ﷺ.

هذا بالنسبة إلى الرسول ﷺ.

وأما بالنسبة إلى الأئمة عليهم السلام فربما يستفاد من بعض الروايات ثبوت ذلك لهم، ولا ينافي ذلك قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ فإن المقصود قد كمل الدين بنصب أمير المؤمنين وأولاده عليهم السلام، حيث يقومون بإكمال التشريع وسدّ بعض مناطق الفراغ. والذي نريد أن نقوله باختصار: أن مسألة عدم ثبوت السلطة التشريعية للأئمة عليهم السلام ليست واضحة بل تحتاج إلى بحث ومزيد تأمل.

ب _ إنه لو تنزلنا وسلمنا إمكان النسخ على يد الأئمة عليهم السلام فيمكن أن نقول:

إن حمل تلك الخصوصات جميعاً على النسخ أمر بعيد جداً، إذ لازمه احتمال شريعة الإسلام على أحكام منسوخة كثيرة، بل إن أكثرها يلزم أن يكون منسوخاً، وهذا مطلب لا نحتمله.

إذن: الخصوصات الصادرة من الأئمة عليهم السلام لا يمكن حملها على كونها مخصّصة، للزوم محذور تأخير البيان عن وقت الحاجة، كما لا يمكن حملها على كونها ناسخة، لأنه يلزم من ذلك محذوران. هذا حاصل المشكلة في المقام.

وأجاب مفتي عنها بما محصله: أنه يلزم حملها على كونها مخصّصات وليست نواسخ، ونسلم أنه يلزم من ذلك محذور تأخير البيان عن وقت الحاجة إلا أننا نقول: إن من المحتمل وجود مصلحة اقتضت التأخير المذكور، وهي مصلحة التدرّج في بيان الأحكام أو مصلحة أخرى قريبة منها.

وبكلمة أخرى: أنه لا يمكن بيان جميع الأحكام في آن واحد، بل لا بدّ من التدرّج في بيانها، ولأجل مصلحة التدرّج المذكورة جاز تأخير البيان عن وقت الحاجة، فمثل عموم أكرم كل فقير لا يقصد منه منذ البداية العموم بل يقصد منه أكرم كل فقير متدين، ولكن آخر بيان ذلك لمصلحة التدرّج، كما هو الحال في أحكام أخرى كثيرة من هذا القبيل، فإنها لم تبين في الأيام الأولى لبعثة الرسول ﷺ، بل بينت بعد ذلك لمصلحة التدرّج.

ثم قال مفتي: وإذا قبلنا بهذا فيمكن أن نقبل بفكرة النسخ أيضاً، فنقول: إن هذه الخصوصات هي نواسخ، ولكنها نواسخ بهذا المعنى، أي تنسخ استمرار العموم الظاهري دون استمرار العموم الواقعي، وكثرة

النسخ بهذا المعنى أمر لا محذور فيه، وإنما المحذور هو في كثرة النسخ، بمعنى رفع استمرار الحكم الواقعي.^(١)

توضيح المتن:

قد عرفت حكم تعارض الظاهر والأظهر: تقدّم أن الأظهر والظاهر لا تعارض بينهما، فالتعبير بقوله: قد عرفت حكم تعارض الظاهر والأظهر قد لا يخلو عن شيء من التسامح.

وقوله: وحمل الأوّل على الآخر عطف تفسير على سابقه.

فلا إشكال فيما...: المناسب: ولا إشكال...

فلا بأس بالإشارة...: المناسب: ولا بأس...

فتقديم العام حينئذ...: هذا ما أشرنا إليه سابقاً بقولنا: ولك أن تقول...

فإنه موجب لتخصيصه...: التعبير المذكور مضغوط أكثر من

اللازم، والمناسب فتحه قليلاً هكذا: فإنه موجب لتخصيصه بلا مخصّص أو بمخصّص دوري.

ومن أن التقييد...: هذا إشارة إلى الوجه الثاني، وما قبله إشارة إلى

الوجه الأوّل.

وفيه أن عدم...: هذا ردّ على الوجه الأوّل.

إنما هو عدم البيان في مقام التخاطب: الأجدر تبديل هذا التعبير

بتعبير أوضح، أي هكذا: إنما هو عدم البيان المتصل.

وأغلبية التقييد...: هذا ردّ على الوجه الثاني.

(١) ولكن النسخ بهذا المعنى ليس نسخاً في الحقيقة، وتسميته بالنسخ يشتمل على المسامحة، ولعلّه لذلك أمر بالتفطن.

فتدبر: قد أشرنا إلى ما يحتمل كونه وجهاً له.
ومنها ما قيل فيما إذا دار...: هذا إشارة إلى الضابط الثاني،
والمناسب: فيما إذا دار الأمر...
كما إذا ورد عام...: هذا إشارة إلى المورد الأول، وقوله: أو ورد
الخاص بعد... إشارة إلى المورد الثاني.
في وجه تقديم...: متعلق بقوله: ما قيل. ولا داعي إلى هذا التشويش،
والمناسب صياغة العبارة هكذا: ومنها ما قيل في وجه تقديم التخصيص على
النسخ من غلبة التخصيص وندرة النسخ، كما إذا ورد عام...
ولا يخفى أن دلالة الخاص: هذا شروع في الجواب، وهو إشارة إلى
الجواب الأول، وقوله: وإن غلبة التخصيص... إشارة إلى الجواب الثاني.
ثم إن قوله: إن دلالة الخاص إشارة إلى المورد الأول، وقوله: أو العام
إشارة إلى المورد الثاني. ونحن قد اقتصرنا عند شرح المطلب على خصوص
المورد الثاني ولم نسلط الأضواء على المورد الأول تحاشياً من التشويش، مضافاً
إلى أنه إذا اتضح المطلب هناك فيمكن سحبه إلى المورد الأول أيضاً.
على التخصيص أيضاً: أي كما قُدم التقييد على التخصيص في الضابط
الأول يلزم تقديم النسخ على التخصيص أيضاً في هذا الضابط الثاني.
من ظهور العام في العموم: يعني في الشمول لأفراده.
المكتنفة بالكلام: أي المتصلة.
وقوله: إلا أنها غير موجبة لها يعني لاقوائية الظهور.
ثم إنه بناءً على اعتبار: هذا إشارة إلى ما ذكرناه تحت عنوان
مشكلة وحلّ.

يشكل الأمر في تخصيص الكتاب والسنة: المناسب: في تخصيص
عمومات الكتاب والسنة.

فإنها صادرة بعد حضور وقت العمل بعموماتها: جاء في بعض النسخ:
بعموماتهما، أي بعمومات الكتاب والسنة النبوية، ولعلّه أرجح من ضمير الأفراد.
والتزام نسخها...: الواو استينافية، وكلمة التزام مبتدأ، والخبر قوله:
كما ترى.

والتقدير: والتزام نسخ العمومات المذكورة بالخصوصات الصادرة
عن الأئمة عليهم السلام هو كما ترى.

ولو قيل بجواز نسخهما بالرواية عنهم: أي بجواز نسخ عمومات
الكتاب الكريم وعمومات السنة الشريفة. ثم إن هذا إشارة إلى ما ذكرناه
تحت عنوان (أ).

فلا محيص في حله: هذا إشارة إلى ما ذكرناه تحت عنوان (ب).
وقوله: ذلك يرجع إلى اعتبار عدم حضور وقت العمل في صحة
التخصيص.

بتخصيص عموتها بها: في بعض النسخ: بتخصيص عموتها بها يعني
عمومات الكتاب والسنة بالخصوصات، ولعلّ الثنية أولى من الأفراد.
ولأجله لا بأس...: أي ولأجل كون العموم ظاهرياً لا بأس بالالتزام
بكون الخصوصات ناسخة لاستمرار ذلك العموم الظاهري، فإن المحذور
هو في كثرة رفع استمرار العموم الواقعي.
أيضاً: المناسب وصل أيضاً بكلمة بالنسخ، أي ولأجله لا بأس
بالالتزام بالنسخ أيضاً بمعنى...
فتفطن: قد أشرنا إلى وجهه.

خلاصة البحث:

عند تشخيص الأظهر يلزم الأخذ به وتأويل الظاهر لحسابه، وأما عند عدم تشخيصه فذكرت ضوابط لذلك، نذكر اثنين منها:

١ _ عند اجتماع العام والمطلق المتنافين يقدم ظهور العام ويحافظ عليه، لأنه فعلي بخلاف ظهور المطلق، فإنه معلق على عدم البيان، والعام صالح للبيان. هذا مضافاً إلى كون التقييد أكثر من التخصيص.

والجواب عن الأول: أن انعقاد الإطلاق موقوف على عدم التقييد المتصل، وحيث إنه متحقق فيكون كلا الظهورين منعقداً.

وعن الثاني بأن الأغلبية لا تنفع بعد كون التخصيص كثيراً في حد نفسه.

٢ _ عند الدوران بين التخصيص والنسخ يقدم الأول لكونه أغلب، ويمكن التمثيل لذلك بموردين.

ويردّه: أن مقتضى ما ذكر في الضابط الأول تقديم النسخ، مضافاً إلى أن الغلبة ليست واضحة جداً لتوجب قوة الظهور.

ثم تعرض إلى مشكلة الخصوصات الصادرة من الأئمة عليهم السلام التي لا يمكن الالتزام بكونها مخصصة ولا ناسخة.

وأجاب عنها بالالتزام بكونها مخصصة، ومحذور قبح تأخير البيان مدفوع بأنه لمصلحة التدرج.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ضوابط تشخيص الأظهر والظاهر:

فصل:

عند تشخيص الظاهر والأظهر فلا إشكال، حيث يحمل الأول على

الآخر، وذكر فيما اشبه الحال لتمييز ذلك ما لا عبرة به، نذكر منها:

١ _ قيل بترجيح ظهور العام على الإطلاق وتقديم التقييد على التخصيص فيما دار الامر بينهما لوجهين:

أ _ إن ظهور العام تنجزى بخلاف ظهور المطلق، فإنه معلق على عدم البيان، والعام يصلح بياناً.

وبلفظ آخر: إن تقديم العام حينئذٍ لعدم تمامية مقتضى الإطلاق معه، بخلاف العكس، فإنه يلزم تخصيص العام بلا مخصص أو بمخصص دوري.

ب _ إن التقييد أغلب من التخصيص.
ويردُّ الأول: أن المراد من عدم البيان عدم البيان المتصل لا عدمه المنفصل وإلى الأبد.

والثاني: أن أغلبية التقييد مع كثرة التخصيص حتى قيل ما من عام إلا وقد خُصَّ غير مفيد.

واللازم في كل مورد ملاحظة خصوصياته الموجبة لأظهرية أحدهما من الآخر فتدبر.

٢ _ ما قيل في وجه تقديم التخصيص على النسخ _ عند الدوران بينهما _ من غلبة التخصيص وندرة النسخ، كما إذا ورد عام بعد حضور وقت العمل بالخاص حيث يدور الأمر بين أن يكون الخاص مخصصاً أو يكون العام ناسخاً، وكما لو ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام حيث يدور بين أن يكون الخاص مخصصاً للعام أو ناسخاً له.

ويردّه: أن دلالة الخاص أو العام على الاستمرار هو بالإطلاق لا بالوضع فعلى الوجه العقلي في تقديم التقييد على التخصيص يلزم في هذا الدوران تقديم النسخ على التخصيص أيضاً.

على أن غلبة التخصيص إنما توجب اقوائية ظهور الكلام في الاستمرار من ظهور العام في العموم إذا كانت مرتكزة بمثابة القرينة المتصلة وإلا فهي لا توجبها وإن أفادت الظن بالتخصيص.

مشكلة وحل:

ثم إنه بناءً على اعتبار عدم حضور وقت العمل في التخصيص لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة يشكل الأمر في تخصيص عمومات الكتاب والسنة بالخصوصات الصادرة عن الأئمة عليهم السلام، فإنها صادرة بعد حضور وقت العمل بها.

والالتزام بالنسخ _ ولو قيل بجواز النسخ بالرواية عنهم عليهم السلام _ كما ترى.

ولا محيص في حله من أن يقال: إن اعتبار ذلك هو لأجل قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة فإذا فرض وجود مصلحة في إخفاء الخصوصات _ كإخفاء غير واحد من التكاليف في الصدر الأول _ لم يكن بأس بالتخصيص واستكشاف أن مورد الخصوصات كان خارجاً عن حكم العام واقعاً وإن كان داخلاً فيه ظاهراً.

وبناءً على هذا لا بأس بالالتزام بالنسخ أيضاً، بمعنى رفع اليد بها عن ظهور تلك العمومات بإطلاقها في الاستمرار، فتفطن.

قوله ﷺ:

«فصل لا إشكال في تعيين الأظهر...، إلى قوله:
فصل لا يخفى أن المزاياء»^(١).

كبرى انقلاب النسبة:

هذا البحث هو من الأبحاث المهمة، باعتبار ابتلاء الفقيه به أحياناً في مقام الاستنباط.

ومحصّله: أنه تارة يفترض أن لدينا دليلين لا أكثر، وأحدهما أعم، والآخر أخصّ مطلقاً، فإنه يلزم تخصيص العام الأوّل بالثاني الأخصّ مطلقاً، وهذا مطلب لا إشكال فيه.

ولكن قد يفترض أحياناً كون الأدلة ثلاثة، وإذا قسنا الثاني إلى الأوّل وجدنا أن النسبة هي نسبة الأخص مطلقاً إلى الأعم، فنقوم بتخصيص الأوّل بالثاني، ثمّ إذا لاحظنا الدليل الثالث فهل هذا الثالث نقيسه إلى الأوّل قبل ملاحظة تخصيصه بالثاني أو أنه نلاحظه منسوباً إلى الأوّل بعد كونه قد خُصّص بالثاني، وقد تتغيّر النسبة بهذه الملاحظة المختلفة، وبالتالي تتغيّر النتائج.

ولأجل أن يتّضح المطلب نذكر مثالين، أحدهما عرفي، والآخر شرعي.
أما المثال العرفي فهو ما لو فرض أن لدينا عاماً يقول: أكرم كل فقير، وفرض ورود دليل آخر بلسان لا تكرم الفقير غير المتدينّ، فإن نسبته إلى الأوّل

(١) الدرس ٤١٨: (٣٠ / صفر ١٤٢٨هـ)؛ الدرس ٤١٩ و ٤٢٠: (١ و ٤ / ربيع الأوّل ١٤٢٨هـ).

هي نسبة الأخصّ مطلقاً، ثمّ نفترض أنّا واجهنا دليلاً آخر بلسان: لا تكرم السائل بكفّه، فإنه في مثل هذه الحالة هل نقيس هذا الثالث إلى الأوّل قبل تخصيصه بالثاني التي هي نسبة الأخصّ مطلقاً أو نقيسه إليه بعد تخصيصه بالثاني، والنسبة آنذاك هي نسبة الأخصّ من وجه، إذ الأوّل بعد تخصيصه بالثاني يصير هكذا: أكرم كل فقير متديّن، وهذا إذا قسناه إلى الثالث الذي يقول: لا تكرم الفقير السائل بكفّه وجدنا أنهما يجتمعان في الفقير المتديّن السائل بكفّه ويتعارضان في ذلك، ويفترقان في الفقير المتديّن الذي لا يسأل بكفّه، وفي الفقير الذي يسأل بكفّه وهو ليس بمتديّن.

وبالجملة: إذا خُصّصَ أحد الدليلين بالآخر فهل إذا قيس إلى الثالث يلحظ قبل تخصيصه بالثاني أو بعد تخصيصه به، أي هل تلحظ النسبة السابقة قبل انقلابها أو تلحظ النسبة الجديدة بعد الانقلاب؟ هذا بالنسبة إلى المثال العرفي.

وأما المثال الشرعي فهو ما يلي: توجد رواية لحريز تقول: خلق الله الماء طهوراً لا ينجّسه شيء إلا ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه، وتوجد روايات متعدّدة واردة في الماء القليل^(١) تدلّ على تنجّسه بمجرد الملاقة، ولدينا دليل ثالث يدل على أن الماء إذا بلغ قدر كَرٍ فلا ينجّسه شيء. هذه أدلّة ثلاثة.

وإذا قسنا الأوّل إلى الثاني وجدنا أن النسبة بينهما هي نسبة الأخصّ مطلقاً، فالأوّل مطلق يشمل كل ماء، والثاني يختصّ بالماء القليل، وهذا الثاني يُخرج من الأوّل حصة خاصة، وهي الأقل من الكر ويدل على تنجّسه بمجرد الملاقة وإن لم يحصل له تغير.

(١) المقصود من الماء القليل ما لا يبلغ مقدار الكر.

أما إذا قسنا الأوّل إلى الثالث كانت النسبة هي العموم والخصوص من وجه، فهما يجتمعان ويتعارضان في الكَر المتغير، فالأوّل يدل على تنجّسه، بينما الثالث يدل على طهارته.

وفي مثل هذه الحالة يقال بناءً على تمامية كبرى انقلاب النسبة: إن الثالث لا يمكن أن يخصّص الأوّل، لفرض أن النسبة بينهما هي العموم من وجه، ولكن الثاني يمكن أن يخصّص الأوّل، لأنه أخصّ مطلقاً بالنسبة إليه، وبعد تخصيصه له يصير الأوّل هكذا: الماء لا يتنجّس إلّا إذا تغيّر، وإذا نسبنا هذا المضمون إلى الثالث وجدناه أخصّ مطلقاً من الثالث، إذ الثالث يقول: إن الكر لا يتنجّس بالملاقاة سواء تغيّر أم لا، بينما الأوّل بمضمونه الجديد يقول: إن الكرّ يتنجّس إذا تغيّر، وبذلك تصير النتيجة ما يلي:

أ _ القليل يتنجّس بمجرد الملاقاة، بمقتضى تخصيص الأوّل بالثاني.

ب _ الكر إذا تغيّر تنجّس، وإذا لم يتغيّر لم يتنجّس، بمقتضى تخصيص الأوّل بنسبته الجديدة بالثالث.

هذا إذا لاحظنا النسبة الجديدة بعد الانقلاب، أما إذا لاحظنا النسبة السابقة فنصل إلى ما يلي:

أ _ القليل يتنجّس بمجرد الملاقاة.

ب _ الكر لا يتنجّس إذا لم يتغيّر.

ج _ الكرّ إذا تغيّر يتعارض فيه دليان، والمناسب الرجوع إلى ما تقتضيه الأصول العملية.

وينبغي الالتفات إلى أن عملية التخصيص ليست عبثية وبأي شكل اتفق من دون ضوابط محدّدة، بل ينبغي ملاحظة ضوابط محدّدة، ففي المثال الذي ذكرناه خصّصنا الأوّل بالثاني ابتداء ولم نخصّصه بالثالث

باعتبار أن نسبته مع الثاني هي النسبة إلى الأخص مطلقاً فيمكن أن يخصّصه، وهذا بخلاف نسبته إلى الثالث، فإنها بنحو الأعم من وجه، فلا بدّ إذن من تخصيصه بالثاني أولاً، ولا معنى لتخصيصه بالثالث أولاً.

والمُلخَص: أنه وقع الخلاف في أنه تلحظ النسبة القديمة أو النسبة الجديدة، وقد اختار الشيخ النراقي لزوم ملاحظة النسبة الجديدة بعد الانقلاب، بينما اختار الشيخ المصنف لزوم ملاحظة النسبة القديمة قبل الانقلاب.

وذكر في توجيه ذلك ما حاصله: أنه في مقام أخذ النسبة بين الدليلين نلاحظ ظهور كل واحد منهما، وتحدّد النسبة على طبق الظهور، ومن المعلوم أن الدليل الأول بعد تخصيصه بالثاني لا يطرأ على ظهوره تغيير ما دام المخصّص منفصلاً، يعني أنه قبل تخصيصه بالثاني كان ظاهراً في العموم والآن هو ظاهر في العموم أيضاً.^(١)

ومما يشهد على بقاء ظهوره في العموم هو أنا نبني على حجّيته

(١) المقصود من بقاء العام ظاهراً في عموميه هو بقاءه كذلك في خصوص حالة ما إذا كان المخصّص منفصلاً، وأما إذا كان متصلاً فلا إشكال في انعقاد ظهوره من البداية فيما عدا الخاص.

وأيضاً حينما نقول في المنفصل ببقاء العام على ظهوره في العموم فالمقصود ذلك حتّى إذا كان المخصّص قطعياً - كما إذا كان متواتراً ذا دلالة قطعية - ولا يختصّ ذلك فيما إذا كان ظنياً.

ثمّ إن من المنبهات الوجدانية على بقاء العام على ظهوره هو أنه لو صدر العام من شخص قبل سنة مثلاً ثمّ بعد سنة صدر منه مخصّص منفصل فهل يحتمل أحد أن ظهور العام السابق سوف يتغيّر من الآن؟ يعني سابقاً كان ظاهراً في العموم، ومن الآن سوف يزول الظهور المذكور، إنه أمر مخالف للوجدان، إن الظهور في العموم باق على ما هو عليه.

في تمام الباقي، فلو لم يكن ظاهراً في العموم ومستعملاً فيه فكيف يكون حجة فيه؟

إذن الدليل على ملاحظة النسبة القديمة هو أن النسبة تلحظ بالقياس إلى الظهور، وحيث إن الظهور السابق لا يتغير بسبب المخصص المنفصل فيلزم ملاحظة النسبة القديمة.

لا يقال: إن العام بعد أن خُصَّص بالمخصص المنفصل لا يكون مستعملاً في العموم فكيف يدعى ظهوره فيه، ومن ثمَّ تلحظ النسبة القديمة؟

فإنه يقال: إن العام بعد التخصيص بالمنفصل هو مستعمل في العموم، غايته هو ليس بمراد جداً، يعني ينبغي أن نفرِّق بين الإرادة الاستعمالية والإرادة الجدية، فعلى مستوى الإرادة الاستعمالية هو مستعمل في العموم، بينما على مستوى الإرادة الجدية لا يكون العموم مراداً جداً.

وفائدة استعماله في العموم رغم أنه ليس بمراد جداً هي أن يحصل المكلف على قاعدة كلية بوجوب إكرام كل فقير مثلاً ويستفيد منها في موارد الشك، فيتمسك بها ما دام لم يثبت مخصص جديد ليكشف ذلك المراد الاستعمالي عن المراد الجدي.

ونؤكِّد: أنه إذا لم يكن العام مستعملاً _ بعد تخصيصه بالمنفصل _ في العموم فلا يمكن إثبات حجته في تمام الباقي، لأن الاستعمال فيه مجاز كالأستعمال في المراتب الأقل منه، ولا مرجح لمجاز على مجاز.

وبكلمة أخرى: أن العام موضوع للعموم وحقيقة فيه فإذا لم يكن مستعملاً فيه فلا مثبت لإرادة تمام الباقي بعد ما كان الاستعمال فيه وفي بقية المراتب الأدون منه مجازاً.

هذا وقد ذكر الشيخ الأعظم أن العام بعد تخصيصه ليس مستعملاً

في العموم ولا ظاهراً فيه إلا أنه مع ذلك يمكن إثبات استعماله وظهوره في تمام الباقي من خلال التمسك بأصالة عدم وجود مخصص آخر.

ويردّه: أن الظهور ينشأ إما من الوضع أو من القرينة، ولا ينشأ من أصالة عدم وجود مخصص آخر، ومعلوم أن العام لم يوضع للباقي ولا توجد قرينة تعينه بعد كونه مرتبة مجازية كمراتب المجاز الأخرى.

هذا وربما يقال: إن القرينة على تعيين إرادة تمام الباقي موجودة، وهي عدم نصب قرينة على إرادة الأقل من تمام الباقي، فإن نفس عدم نصب القرينة المذكورة قرينة على إرادة تمام الباقي بعد فرض أن المتكلم هو في مقام بيان مراده وليس في مقام الإهمال والإجمال. هكذا قد يقال.

وجوابه: أن هذا وجه في بعض المقامات التي يثبت من خلال القرينة الخارجية أن المتكلم في مقام بيان تمام مراده وقد جعل عدم نصب القرينة الأخرى قرينة على إرادة تمام الباقي ولا يتم بشكل مطلق وفي جميع الموارد، أي إن محل كلامنا هو في إمكان استفادة إرادة تمام الباقي من العام بقطع النظر عن القرينة الخاصة الخارجية.

ثم بعد هذا ذكر ^١ ما حاصله: أنه لو لم نلاحظ النسبة الجديدة ولا حظنا النسبة القديمة فماذا سوف يكون الموقف؟

والجواب: أنه إذا فرض أن نسبة الدليل الأول إلى الدليل الثاني _ وهكذا الدليل الثالث _ هي نسبة العام إلى الأخص مطلقاً فيلزم أن نخصص العام بكل واحد من هذين الخاصين، وهذا كما هو الحال في المثال العرفي المتقدم، فنخصص عموم أكرم كل فقير مثلاً بكل من الخاصين، وتصير النتيجة: أكرم كل فقير إلا الفقير غير المتدين وإلا الفقير الذي يسأل بكفه من دون فرق بين ما

إذا كان أحد الخاصين متقدماً من حيث الزمان على الآخر أو لا، كما لا فرق بين أن يكون أحدهما قطعياً أو لا.

نعم ينبغي أن نستدرك ونقول: إنما نخصّصه بجميع الخصوصات فيما إذا لم يلزم محذور تخصيص الأكثر، أما إذا لزم من التخصيص جميعها المحذور المذكور فيقع التعارض بين العام ومجموع الخصوصات، فإن أخذ بالخصوصات طرح العام، وإن أخذ بالعام _ أما لترجيحه أو للتخير _ طرحت الخصوصات، ولكن لا جميعها، بل نطرح خصوص ما لا يلزم مع طرحه محذور تخصيص الأكثر، لأن المعارضة هي بين العام ومجموع الخصوصات، وليس بينه وبين كل واحد منها.

ثمّ إنه لو فرض أن عدد الخصوصات خمسة مثلاً، وفرض أن التخصيص بها جميعاً يستلزم محذور تخصيص الأكثر بخلاف التخصيص بأربعة منها، فإنه لا يلزم منه المحذور ففي مثله نخصّصه بأيّ أربعة من الخمسة؟ إنه يقع التعارض بين نفس الخصوصات الخمسة فترجح بعضها إن كان له مرجح، وإن لم يكن مرجح نتخير.

هذا كله فيما إذا فرض أن نسبة الدليل الأول إلى الثاني هي نسبة الأخصّ مطلقاً.

وأما إذا فرض أن نسبة الدليل الأول إلى الثاني هي نسبة الأخصّ مطلقاً، بينما نسبة _ الدليل الأول _ إلى الثالث هي نسبة الأخصّ من وجه^(١) _ كما هو الحال في المثال الشرعي المتقدم _ فأيضاً يلزم ملاحظة النسبة القديمة، يعني

(١) يعني أن النسبة بين الدليل الأول العام وبين كل واحد من الدليلين الآخرين تارة تكون نسبة واحدة، كنسبة الأخصّ مطلقاً، وأخرى تكون نسبة مختلفة، يعني مثلاً أن نسبته إلى الثاني نسبة الأخصّ مطلقاً بينما نسبته إلى الثالث نسبة الأعم من وجه.

نخصّص الدليل الأوّل بالثاني، وبعد ذلك ننسبه إلى الثالث ونتعامل معهما وفق النسبة القديمة، أي تكون بينهما نسبة الأعم والأخصّ من وجه _ لا نسبة الأخصّ المطلق التي هي النسبة الجديدة بعد الانقلاب _ فيتعارضان في مادة الاجتماع بعد عدم المرجّح لإدخالها في أحدهما دون الآخر، ونرجع آنذاك إلى ما تقتضيه الأصول العملية.

نعم إذا فرض وجود مرجّح لإدخالها في أحدهما عمل على طبق المرجّح المذكور، كما لو فرض أن الأفراد التي بقيت تحت الدليل الأوّل العام _ يعني بعد تخصيصه بالثاني _ هي أفراد قليلة، بحيث لو أن مادة الاجتماع أردنا إخراجها منه أيضاً يلزم أن لا يبقى تحته شيء أو يلزم تخصيص الأكثر المستهجن، بخلاف ما إذا أخرجناها من الدليل الآخر المعارض له، فإنه لا يلزم منه محذور ففي مثله يصير الدليل الأوّل العام مخصّصاً لمعارضه ولكن لا من باب انقلاب النسبة وضرورة الأوّل أخصّ مطلقاً من الثالث، بل من جهة النكته المذكورة التي هي ضرورة الدليل الأوّل بمثابة النص في مادة الاجتماع بنحو لا يمكن إخراجها منه، بينما الثالث لا يكون نصاً في مادة الاجتماع، فحيثية صيرورته نصاً هي الموجبة لتقديمه على الثالث وليست حيثية صيرورته أخصّ مطلقاً.

وإذا رجعنا إلى المثال الشرعي المتقدّم أمكننا أن نطبّق هذا المطلب عليه، ونقول هكذا: إنه بعد أن خصّصنا الأوّل بالثاني، يعني أخرجنا الماء القليل من رواية حريز فسوف يبقى تحت الرواية المذكورة الماء الكر فقط، فلو أردنا بعد ذلك إخراج مادة المعارضة والاجتماع _ يعني بين الأوّل والثالث، وهي الكر المتغير _ من الأوّل فسوف لا يبقى تحته شيء، وهذا بخلاف ما إذا أخرجناها من الثالث، فإنه يبقى شيء تحته، وهو الكر الملاقي للنجاسة من دون تغير، وفي

مثله نرجح الأول ونأخذ به لا من باب انقلاب النسبة وصورته أخصّ مطلقاً بالقياس إلى الثالث، بل من باب صورته نصاً في مادة المعارضة والاجتماع. وهذا معناه أنه سوف نصل إلى نفس النتيجة التي نصل إليها على تقدير البناء على كبرى انقلاب النسبة، ولكن لا من جهة الكبرى المذكورة بل من جهة النكتة المذكورة.^(١)

توضيح المتن:

لا إشكال في تعيين الأظهر: أي لزوم الأخذ به. ويحتمل أن يكون المقصود لا إشكال في تشخيصه.

وقد خُصّص ببعضها: إما من جهة تقدّمه الزماني أو من جهة نكتة أخرى، وليس المقصود أنه خُصّص ببعضها عبثاً ومن دون سبب مقتضى لذلك.

إلى عموم وخصوص من وجه: يعني وربما تنقلب في مورد آخر إلى نسبة الأخصّ مطلقاً.

وتقديم الراجع منه...: لا حاجة إلى التطويل بذكر الضمائر المذكورة، وبالإمكان الاستغناء عنها والتعبير هكذا: وتقديم الراجع أو التخيير.

ثم إن تقدير العبارة هكذا: وتقديم الراجع من العام ومن الخصوصات أو التخيير بين العام وبين الخصوصات.

(١) بقي شيء لم يتعرّض إليه الشيخ المصنف، وهو بيان مستند الاتجاه الثاني القائل بكبرى انقلاب النسبة، وحاصل ما يمكن استنادهم إليه هو أن العام بعد تخصيصه بالمنفصل وإن كان ظهوره يبقى كما هو ولا يتغيّر إلا أنه ساقط عن الحجية، وما دام ساقطاً عنها فلا معنى لملاحظته في مقام أخذ النسبة، بل يلزم ملاحظة الظهور بمقداره الباقي على الحجية، ولازم ذلك البناء على ملاحظة النسبة الجديدة.

لو لم يكن هناك راجح: بل يمكن التخيير على مبناه وَلَا يَنْبَغُ حتى لو كان هناك راجح، حيث إن الشيخ المصنف يبنى على التخيير وعدم لزوم إعمال المرجّحات.

وفيه أن النسبة...: هذا شروع في الردّ على الشيخ النراقي.

وتخصيص العام...: الواو استينافية.

بالنسبة إليه: أي إلى تمام الباقي.

بعد تخصيصه بالقطعي: المناسب حذف كلمة بالقطعي، إذ لا

مدخلة لها في محل الكلام.

لجواز استعماله حينئذٍ: أي حين عدم استعماله في العموم،

والمقصود أنه ما دام العام بعد تخصيصه لم يستعمل في العموم فيحتمل

استعماله في تمام الباقي كما يحتمل استعماله في المراتب الأقل، إذ

الاستعمال في كل ذلك مجاز، ولا مرجّح لمجاز على مجاز.

وأصالة عدم مخصّص...: الواو استينافية، وهذا ردّ على الشيخ

الأعظم، كما أوضحنا سابقاً.

والتقدير: أن أصالة عدم وجود مخصّص آخر لا توجب انعقاد

ظهور للعام في تمام الباقي ولا في غيره من المراتب الأقل.

نعم ربما يكون عدم نصب...: هذا مرتبط بقوله: ولا القرينة المعينة

لمرتبة منها، أي قد تقول: إن القرينة المعينة ثابتة بالبيان المتقدم، ولكن

يرده...

ثم إن المقصود: نعم ربما يكون عدم نصب القرينة على إرادة

المرتبة الأقل من تمام الباقي قرينة على إرادة تمام الباقي.

وهو غير ظهور العام فيه في كل مقام: أي ولكن يردّه أن هذا لا

يثبت ظهور العام في إرادة تمام الباقي في كل مقام، وإنما هذا خاص ببعض الموارد التي تنعقد فيها القرينة الخاصة.

فانقدح بذلك...: أي بعد اتّضح بطلان فكرة انقلاب النسبة يتّضح

أنه لا بدّ من مراعاة النسبة القديمة، وبذلك تكون النتيجة كما يلي...

ولو كان بعضها مقدّماً...: هذا تفسير لقوله: مطلقاً، ويحتمل أن

كلمة مطلقاً قيد للخصوصات، أي الخصوصات بنحو الأخص المطلق.

فلا بدّ حينئذٍ...: أي حين لزوم محذور الانتهاء إلى ما لا يجوز

الانتهاء إليه عرفاً.

فلا مجال للعمل به أصلاً: أي العمل بالعام. وكلمة أصلاً لا نعرف

حاجة إليها.

إلا خصوص...: أي فيطرح خصوص ما يزول مع طرحه المحذور.

والتعقيد في العبارة واضح، والمناسب التعبير كما ذكرنا أو يعبر هكذا:

فلا يطرح منها إلا خصوص ما يلزم محذور من التخصيص به.

ثمّ إن قوله: من التخصيص بغيره متعلّق بيلزم، والتقدير: فيطرح

خصوص ما لا يلزم من التخصيص بغيره _ عند طرحه _ محذور.

ثمّ إن الأنسب من كل هذا حذف فقرة من التخصيص بغيره، فإنها

الموجبة لكل هذه العويصة.

هذا فيما إذا كانت النسبة...: هذا راجع إلى قوله: فانقدح بذلك أنه

لا بدّ من تخصيص العام بكل واحد من الخصوصات، أي إنه إنما يلزم

تخصيصه بكل واحد من الخصوصات لو كانت النسبة بين العام وكل

واحد من الخصوصات نسبة واحدة، وهي نسبة الأخصّ مطلقاً، وأما إذا

كانت نسبة مختلفة _ كما في المثال الشرعي _ فيلزم تخصيص الأول بالثاني، ثم ملاحظة نسبة العموم من وجه بين الأول والثالث.

كما إذا ورد هناك عامان من وجه: يعني كالأول والثالث في المثال الشرعي المتقدم.

مع ما هو أخصّ مطلقاً من أحدهما: يعني الأول والثاني.

إلا ما لا يجوز...: كلمة التخصيص فاعل ليجوز الثانية، والتقدير: نعم لو لم يكن الباقي تحته بعد تخصيصه إلا مقدار لا يجوز أن يتجاوزه التخصيص.

ولا ندري لماذا هذا التعقيد في العبارة بلا مبرر، والمناسب: نعم لو لم يكن الباقي تحته بعد تخصيصه قابلاً لطرو التخصيص عليه.

أو كان بعيداً جداً: بأن كان يلزم المساواة بين الخارج والباقي.

خلاصة البحث:

إذا فرض وجود أدلة ثلاثة، وقد خُصّص الأول منها بالثاني _ لكون النسبة بينهما هي الأخصّ مطلقاً _ فهل عند مقايضة الأول إلى الثالث تلحظ النسبة الجديدة أو القديمة؟ الصحيح ملاحظة النسبة القديمة، لأن النسبة تنتزع بملاحظة الظهور، وهو لا يتغير عند التخصيص بمنفصل.

ودعوى أنه بعد عدم استعماله في العموم كيف يكون ظاهراً فيه؟ مدفوعة بأن العموم ليس بمراد جدي لا أنه ليس بمراد استعمالي.

وعليه فتلزم ملاحظة النسبة القديمة، فإن كانت نسبة الأول العام إلى كل واحد من الآخرين هي الأخصّ مطلقاً فيخصّص بكل واحد منهما ما دام لا يلزم تخصيص الأكثر وإلا فيلزم تخصيصه ببعضها، وحيث لا معيّن لذلك البعض فيحصل تعارض بينها، وبالتالي يخصّص ببعضها تخييراً أو ترجيحاً.

وأما إذا كانت النسبة مختلفة فيخصّص الأول بالثاني، ثمّ يتعامل بين الأول والثالث معاملة العامين من وجه ويتعارضان في مادة الاجتماع ونرجع إلى مقتضى الأصول والقواعد، اللهم إلا إذا فرض وجود مرجح لإدراجها في أحدهما دون الآخر فيعمل على طبقه.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

كبرى انقلاب النسبة:

فصل:

لا إشكال في تعيّن الأظهر لو كان التعارض بين دليلين، وأما إذا كان بين الأكثر فتعيّنه لا يخلو من خفاء.

واختار بعض الأعلام أنه إذا كان لدينا عموم وخصوصات وقد خصّص ببعضها فاللازم ملاحظة النسبة بينه وبين سائر الخصوصات بعد تخصيصه به، وربما تنقلب إلى نسبة جديدة فلا بدّ من رعايتها.

وفيه: أن النسبة تنتزع بملاحظة الظهور، وبتخصيص العام بالمخصّص المنفصل ولو كان قطعياً لا ينثلم به ظهوره، ولذا يكون بعد التخصيص حجة في الباقي.

لا يقال: إن العام بعد تخصيصه لا يكون مستعملاً في العموم فكيف يكون ظاهراً فيه؟

فإنه يقال: إن المعلوم عدم إرادة العموم لا عدم استعماله فيه _ لإفادة القاعدة الكلية ليعمل بها عند عدم العلم بالتخصيص _ وإلا لم يكن وجه لحجّيته في تمام الباقي بعد جواز استعماله فيه وفي غيره من المراتب التي يجوز أن ينتهي إليها التخصيص.

وأصالة عدم مخصّص آخر لا توجب انعقاد ظهور له فيه ولا في غيره من المراتب بعد عدم الوضع ولا القرينة المعينة لمرتبة منها لجواز إرادتها من دون نصب قرينة.

نعم ربما يفترض في مورد خاص أن عدم نصب قرينة مع فرض كون العام وارداً في مقام البيان قرينة على إرادة تمام الباقي. ولكن يردّه أن هذا لا يعني ظهور العام فيه في كل مقام. واتّضح بذلك ما يلي:

١ _ إنه في حالة كون النسبة بين المتعارضين واحدة يلزم تخصيص العام بكل واحد من الخصوصات مطلقاً ولو كان بعضها مقدّماً أو قطعياً ما لم يلزم منه محذور الانتهاء إلى ما لا يجوز الانتهاء إليه عرفاً، وإذا لزم ذلك فلا بدّ من معاملة التباين بينه وبين مجموعها، فلو رُجّح جانبها أو اختير فلا مجال للعمل به بخلاف ما لو اختير طرفه أو رُجّح، فإنه لا يطرح منها إلا خصوص ما لا يلزم مع طرحه المحذور، فإن التباين كان بينه وبين مجموعها لا جميعها، وحينئذٍ ربما يقع التعارض بين الخصوصات فيخصّص ببعضها ترجيحاً أو تخيراً.

٢ _ وأما في حالة كون النسبة متعدّدة _ كما لو ورد عامان من وجه مع ما هو أخصّ مطلقاً من أحدهما _ فيلزم تقديم الخاص على العام، ومعاملة العموم من وجه بين العامين من الترجيح والتخير بينهما وإن انقلبت النسبة بينهما إلى العموم المطلق بعد تخصيص أحدهما لما عرفت من أنه لا وجه إلا لملاحظة النسبة قبل العلاج.

نعم لو كان الباقي تحته بعد تخصيصه ليس قابلاً لطرو التخصيص عليه فيلزم تقديمه على العام الآخر لا لانقلاب النسبة بل لصيرورته كالنص فيه.

قوله ﷺ :

«فصل لا يخفى أن المزاياء...، إلى قوله: وانقذ
بذلك أن حال...»^(١).

عود جميع المرجّحات إلى التعبد بصدور الراجع:

هذا الفصل قد بحث فيه الشيخ الخراساني بحثين، وكان ينبغي ذكر البحث الثاني تحت فصل مستقل، فيختصّ هذا الفصل بالبحث الأول، والفصل الآخر بالبحث الآخر، ولكنه ﷺ ذكر كلا البحثين تحت فصل واحد، وهو هذا الفصل.

والبحثان هما:

١ _ إن جميع المرجّحات ترجع إلى التعبد بصدور الراجع وعدم صدور المرجوح.

٢ _ إنه هل يجب إعمال الترتيب بين المرجّحات حسب ترتيبها المذكور في الروايات أو لا؟

ولا يخفى أن أصل هذا البحث وهكذا الأبحاث الأخرى مما تقدّم هي مبنية على القول بلزوم إعمال المرجّحات، أما إذا صرنا إلى التخيير _ كما هو مبنى الشيخ المصنف _ فلا يعود مجال لهذه الأبحاث، فعقد هذه الأبحاث إذن مبني على افتراض لزوم إعمال المرجّحات وعدم المصير إلى التخيير. ولنتكلم الآن عن البحث الأول، ثمّ عن البحث الثاني.

وحاصل البحث الأول أن جميع المرجّحات _ كالأوثقية، والشهرة، ومخالفة العامة، و... _ حينما ذكرت في الأخبار العلاجية وجعلت مرجّحة فالمقصود التّعبد بصدور الراجح، فحينما يقال: خذ بما اشتهر بين أصحابك فالمقصود أَعْبِدْكَ بصدور المشهور دون الثاني غير المشهور.

ويمكن توجيه ذلك بوجهين:

١ _ إن ذلك هو ظاهر الأخبار العلاجية، فهي حينما تقول: خذ بما اشتهر فالمقصود خذ به واحكم بأنه هو الصادر، إن ظاهرها هو ذلك. وبكلمة أخرى: أن ظاهر الأخذ والطرح هو الأخذ والطرح من حيث الصدور والسند.

٢ _ إنه لو لم يكن هذا هو المقصود فيلزم محذور اللغوية والعبث، بتقريب أنه حينما يقال مثلاً: خذ بالمخالف للعامة واترك الموافق فلا يمكن أن يكون المقصود أن الموافق صادر واعبّدك بصدوره ولكن لا تعمل به واحمله على التقية، إن هذا لا معنى له وهو عبث.

إذن لأجل هذين الوجهين يلزم حمل جميع المرجّحات على كون المقصود التّعبد بصدور الراجح وعدم صدور المرجوح.

إن قلت: إن الخبرين إذا كانا مقطوعي الصدور، أي هذا صادر قطعاً، وذاك صادر قطعاً، وكان أحدهما مخالفاً للعامة والآخر موافقاً فلا معنى في مثل ذلك لكون المقصود التّعبد بصدور المخالف وعدم صدور الموافق، إذ المفروض أننا نقطع بصدورهما معاً ويتعيّن أن يكون المقصود حمل الموافق على التقية.

قلت: في مثل ذلك حيث نقطع بالصدور فيتعيّن أن يكون المقصود التّعبد بصدور الموافق لأجل التقية دون بيان الواقع ولا يمكن أن يكون المقصود التّعبد

بعدم صدوره رأساً، وأين هذا من محل كلامنا الذي فرض فيه عدم القطع بالصدور؟ إن التَّعَبُّدَ بعدم صدور الموافق لا يشتمل على محذور، بل يتعيَّن أن يكون المقصود ذلك، إذ لا معنى لقول الشرع: اعْبُدْكَ بصدور الموافق للعامة ولكن لا تعمل به، إن محذور اللغوية يلزم هنا ولا يلزم في مقطوعي الصدور، إذ بعد القطع بالصدور لا حاجة إلى التَّعَبُّدَ بصدوره ثم الأمر بعدم العمل به، وإنما ابتداء يقال: إن هذا المقطوع بصدوره المخالف يلزمك العمل به لأنه محمول على بيان الواقع، وذلك الآخر المقطوع بصدوره الموافق لا تعمل به، إنه لا لغوية في ذلك.

يبقى شيء جانبي، وهو أن المرجّحات تختلف من جهة مركزها وموضوعها الذي تتمركز عليه، كما أنها تختلف من جهة الناحية التي تحصل بلحاظها التقوية.

وعلى سبيل المثال: الوثاقة والأفقية تتمركزان على الراوي، أي إن موضوعهما الراوي، فهو قد يكون أوثق أو أفقه وقد لا يكون. وأما الشهرة فمركزها هو الرواية، فالرواية تتصف بأنها مشهورة. ومركز الفصاحة هو المتن، أي ألفاظ الرواية، فالمتن يتَّصف بأنه فصيح أو بليغ.

ومركز مخالفة العامة أو موافقة الكتاب أو الشهرة الفتوائية هو المضمون، فمضمون الرواية يتَّصف بأنه مخالف للعامة أو موافق للكتاب الكريم أو موافق للشهرة الفتوائية.^(١)

(١) عبارة الكفاية توحى أن موضوع مخالفة العامة ومركزها هو جهة الصدور، وهذا واضح التأمل، فإن جهة الصدور لا تتصف بأنها مخالفة للعامة، وإنما مركز المخالفة هو مضمون الرواية كما ذكرنا، فالمضمون هو المخالف للعامة، وهذا مطلب ينبغي عدّه شيئاً واضحاً.

هذه جنبه اختلاف بين المرجّحات من جهة المركز.
وأما اختلافها من حيث جهة التقوية فباعتبار أن بعضها يقوِّي الصدور،
كالأوثقية، وبعضها يقوِّي جهة الصدور لبيان الواقع، كما في مخالفة العامة،
وبعضها يقوِّي المضمون من حيث أقربيته إلى الواقع، كموافقة الكتاب الكريم.
والذي نريد أن نقوله في نهاية هذا البحث أن هذه المرجّحات
وإن اختلفت من جهة المركز أو الجهة الموجبة لتقويتها إلا أنها جميعاً
تشارك في قضية واحدة، وهي أنها تقتضي التعبّد بصدور الراجع وعدم
صدور المرجوح للوجهين المتقدمين.

هذا كله في البحث الأوّل.

هل المرجّحات مترتبة؟

وأما بالنسبة إلى البحث الثاني فيمكن أن يقال: إنه تارة نبني على
جواز التعدّي عن المرجّحات المنصوصة إلى كل مرجّح يوجب الظن
بالصدور أو أقربية المضمون إلى الواقع،^(١) وأخرى نبني على لزوم
الاقتصار على المرجّحات المنصوصة.^(٢) والمناسب على تقدير كليهما
عدم لزوم مراعاة الترتيب بين المرجّحات.

أما على التقدير الأوّل فينبغي أن يكون المطلب واضحاً جداً، لأن
المدار في الترجيح هو على الظن بالصدور أو الأقربية، والترتيب لا معنى
لملاحظته بعد فرض حصول ذلك، يعني الظن بالصدور أو الأقربية.

نعم إذا وجد مرجّح في هذا الخبر ومرجح آخر في الخبر الآخر
فربما يخفى أن أيّهما يوجب الظن بالصدور أو الأقربية فيبحث آنذاك

(١) كما هو مختار الشيخ الأعظم.

(٢) كما هو مختار الشيخ المصنف.

عن أن هذا المرجح أو ذاك هل يوجب ذلك حتى يلزم الأخذ به أو لا يوجب ذلك حتى نتخير.

إذن احتمال لزوم أعمال المرجحات أمر لا وجه له بناءً على لزوم التعدي عن المرجحات المنصوصة، والمناسب هو البحث بالشكل الذي أشرنا إليه. هذا بناءً على التقدير الأول.

وأما على التقدير الثاني فقد يتصور لزوم ملاحظة الترتيب، لأن المقبولة والمرفوعة ذكرت المرجحات بنحو الترتيب.

هذا ولكن رغم ذلك لا يلزم الترتيب لأنه يمكن أن يقال: إن المرجحات حينما ذكرت فهي وإن ذكرت بنحو الترتيب إلا أن جنبه الترتيب ليست ملحوظة ولا يراد التأكيد عليها، فالإمام عليه السلام يريد أن يقول: إن هذا مرجح وذاك مرجح، ولا يريد أن يقول: إن هذا المرجح يأتي دوره بعد ذلك المرجح.^(١)

والوجه في ذلك: أن بعض الاخبار العلاجية ذكرت مرجحاً واحداً لا أكثر، فلو كان الترتيب أمراً لازماً فيلزم تقييد المرجح الواحد المذكور بعدة تقييدات، فيقيد بعدم وجود هذا المرجح، ويقيد أيضاً بعدم وجود ذلك المرجح الآخر، وهكذا، ومن الواضح أن تقييد المرجح الواحد بتقييدات كثيرة أمر بعيد جداً.

ولك أن تقول بعبارة أخرى لو كان الترتيب أمراً لازماً لكان المناسب ذكرها جميعاً بنحو الترتيب لا ذكر واحد منها.

(١) فالإمام عليه السلام ذكر في البداية مرجحاً واحداً، وحينما فرض السائل تساوي الخبرين من ناحية المرجح المذكور أخذ بذكر مرجح آخر، ولكن ذكر هذا المرجح الثاني بعد الأول لا يعني أنهما مترتبان، بل من جهة أن الإمام عليه السلام يكفيه ذكر مرجح واحد، وحينما فرض السائل التساوي ذكر عليه السلام مرجحاً آخر، وهكذا.

إذن ذكر المرجّحات في المقبولة والمرفوعة بنحو الترتيب لا ينبغي أن يفهم منه أن الترتيب أمر ينبغي ملاحظته، بل إن ذلك هو من جهة أن المرجّحات يلزم سردها بشكل من الإشكال.

ويترتب على هذا أنه لو تساوى الخبران، فكان مع هذا مرجّح، ومع ذاك مرجّح آخر فلا يلزم إعمال الترتيب بينهما بل يجوز التمسك بإطلاق أدلة التخيير لإثباته، أي لإثبات التخيير.

وهذا بخلافه بناءً على لزوم إعمال الترتيب تمسكاً بظاهر المقبولة والمرفوعة فإنه ينبغي ملاحظته ولا يجوز إهماله، اللهم إلا إذا فرض أن المرجّح في هذا والمرجح في ذاك كانا من حيث الدرجة في عرض واحد، كما إذا كان الراوي لأحد الخبرين أوثق بينما الراوي للآخر أفقه، فإنهما لم يذكرنا بنحو الترتيب في الأخبار العلاجية وإنما ذكرنا في عرض واحد.

توضيح المتن:

على أنحاء مختلفة: هذا إشارة إلى أن بعضها يوجب تقوية الصدور، وبعضها يوجب تقوية الجهة، وبعضها يوجب تقوية المضمون.

وأما قوله: ومواردها متعددة فهو إشارة إلى اختلافها من حيث المركز.

مثل الوثاقة والفقاهة: اللف والنشر مرتّب، فإن مركز الوثاقة والفقاهة هو راوي الخبر، ومركز الشهرة هو نفس الخبر، وهكذا.

نعم قد أشكلنا في مخالفة العامة وقلنا: إن مركزها ليس هو جهة الصدور، وإنما مركزها هو المضمون.

إلى غير ذلك مما يوجب مزية في طرف من أطرافه: أطراف الخبر هي ثلاثة: الصدور، وجهة الصدور، والمضمون، والمرجحات المذكورة تارة توجب تقوية الصدور، وأخرى الجهة، وثالثة المضمون.

خصوصاً لو قيل...: فإن المزايا سوف تصير أكثر.
ولا يخفي أن بعض الأمثلة التي ذكرها هي مبنية على التعدي، كالفصاحة
وموافقة فتوى الأصحاب، فذكر قوله: خصوصاً... أمر لا وجه له.
إلا أنها موجبة...: ما سبق هو باجمعه أمر زائد، والمهم الذي يراد
الإشارة إليه يتبدأ من الآن.

والمراد من السند هو الصدور.
فإن أخبار العلاج...: هذا إشارة إلى الوجه الأول.
حتى موافقة الخبر للتحقيق: المناسب: حتى مخالفة الخبر للعامة.
وكونها في...: أي مخالفة الخبر للعامة. ثم إن هذا إشارة إلى ما
ذكرناه تحت عنوان إن قلت قلت.

ضرورة أنه لا معنى...: هذا إشارة إلى الوجه الثاني.
ثم إنه لا وجه لمراعاة...: هذا إشارة إلى البحث الثاني، وقد ذكرنا
أن المناسب ذكره تحت فصل مستقل.
ضرورة أن قضية ذلك: يعني التعدي.
مع إمكان أن يقال...: هذا ردُّ على قوله: فله وجه، والمناسب:
ولكن يمكن أن يقال...

وإلا لزم تقييد جميعها...: أي لو كان الترتيب لازماً لزم تقييد
أخبار الترجيح التي لم يذكر فيها إلا بعض المرجحات، إنه يلزم تقييدها
بما في المقبولة والمرفوعة.

بما في المقبولة: المناسب: والمرفوعة.
ولا كذلك على الأول: أي بناءً على ظاهر الروايتين في اعتبار
الترتيب.

خلاصة البحث:

يشتمل الفصل المذكور على بحثين:

- ١ _ إن جميع المرجّحات ترجع إلى ترجيح أحد الخبرين من حيث الصدور وطرح الآخر من حيث الصدور، وذلك لوجهين.
- ٢ _ إن الترتيب بين المرجّحات أمر غير لازم، والوجه في ذلك واضح بناءً على التعدّي، إذ المدار على الظن أو الأقربة، وأما بناءً على الاقتصار على المرجّحات المنصوصة فأيضاً لا تجب مراعاة الترتيب، لأن الأخبار هي بصدد بيان أن هذا أو ذاك مرجّح دون أن يقصد بيان الترتيب، وذلك للقرينة التي أُشير إليها.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

جميع المرجّحات ترجع إلى التبعّد بالصدور:

لا يخفى أن جميع المزايا توجب تقديم أحد السندين وطرح الآخر، فإن أخبار العلاج دلت على تقديم رواية ذات مزية في أحد أطرافها وطرح الأخرى من حيث السند، بما في ذلك مخالفة الخبر للعامة.

وكونها في مقطوعي الصدور متمحضة في ترجيح الجهة لا يوجب كونها كذلك في غيرهما، ضرورة أنه لا معنى للتبعّد بسند ما يتعيّن حمله على التقية فكيف يقاس على ما لا تبعّد فيه للقطع بصدوره؟

الترتيب بين المرجّحات:

ثم إنه لا وجه لمراعاة الترتيب بين المرجّحات لو قيل بالتعدّي واناطة الترجيح بالظن أو بالأقربة إلى الواقع، ضرورة أن مقتضى ذلك

تقديم الخبر الذي ظُنَّ صدقه أو كان أقرب إلى الواقع، فلا وجه لاتعاب النفس في بيان أن أيها يُقدّم أو يؤخّر إلاّ تعيين أن أيها يكون فيه المناط في صورة مزاحمة بعضها مع الآخر.

وأما لو قيل بالاختصار على المزايا المنصوصة فله وجه، لما يترآى من ذكرها مرتبة في المقبولة والمرفوعة، ولكن الظاهر أنهما بصدد بيان أن هذا مرجّح وذاك مرجّح، ولذا اقتصر في غير واحد منها على ذكر مرجّح واحد وإلاّ لزم تقييد جميعها على كثرتها بما في المقبولة، وهو بعيد جداً.

وعليه فمتى وجد في أحدهما مرجّح وفي الآخر آخر منها كان المرجّح هو إطلاقات التخيير، ولا كذلك على الأوّل، بل لا بدّ من ملاحظة الترتيب إلاّ إذا كانا في عرض واحد.

* * *

قوله ﷺ :

«وانقذح بذلك أن حال...، إلى قوله: وقد أورد
بعض أعظم تلاميذه...»^(١)

هل المرجح الجهتي مقدّم على المرجح الصدوري؟

ذكر ﷺ فيما سبق أن الترتيب لا تلزم مراعاته بين المرجحات،
والمهم أن يكون المرجح موجباً لحصول الظن بالصدور أو أقربة
المضمون إلى الواقع.

إن هذا شيء تقدّم فيما سبق، والآن نريد أن نطرح هذا السؤال:
هل الأمر كذلك بالنسبة إلى المرجح الجهتي إذا اجتمع مع المرجح
الصدوري، فلو فرض أننا واجهنا خبرين، الأول منهما مخالف للعامة،
والثاني منهما أوثق من حيث الراوي، فهل في مثل ذلك لا يراعى
الترتيب أيضاً؟ أجاب الشيخ المصنف أن الأمر كذلك في المورد
المذكور، فلا يراعى الترتيب، والمهم حصول الظن بالصدور أو الأقربة،
فإذا كان المرجح الجهتي يوجب ذلك أخذ به من دون ملاحظة الترتيب،
وإذا كان المرجح الصدوري يوجب ذلك أخذ به أيضاً من دون ملاحظة
الترتيب، وعند التساوي بينهما من ناحية الظن والأقربة فلا ترجيح بل
يتخير في الأخذ بأحدهما.

(١) الدرس ٤٢٢: (٦/ربيع الأول / ١٤٢٨هـ).

هذا ولكن الوحيد البهبهاني والميرزا حبيب الله الرشتي^(١) اختاراً تقديم المرجح الجهتي على المرجح الصدوري، بينما اختار الشيخ الأعظم تقديم المرجح الصدوري على المرجح الجهتي. إذن الأقوال في المسألة ثلاثة:

١ _ ما اختاره الشيخ المصنف، وهو عدم مراعاة الترتيب، بل المهم حصول الظن أو الأقربية.

٢ _ ما اختاره العلمان من تقديم المرجح الجهتي.

٣ _ ما اختاره الشيخ الأعظم من تقديم المرجح الصدوري.

توجيه مختار الشيخ الأعظم:

أما ما ذهب إليه الشيخ الأعظم فقد ذكر في الرسائل في توجيهه ما حاصله _ بعد حذف الزوائد والقضايا الجانبية _ أن جهة الصدور فرع أصل الصدور، فلا بدّ من ثبوت صدور الخبر أولاً، ثمّ بعد ذلك يأتي دور جهة الصدور، فيقال: هذا صدر لبيان الواقع أو لأجل التقية، أما إذا غرضنا النظر عن الصدور فلا معنى للترجيح بجهة الصدور. إنه لأجل هذا اختار مَنْ يَرْجَحُ تقديم المرجح الصدوري على المرجح الجهتي.

هذا حاصل ما ذكره بقطع النظر عن الزوائد.

وأما ما ذكره بعد ضم الزوائد فهو كالتالي: أن الترجيح بجهة الصدور فرع كون الخبرين متكافئين من حيث الصدور، بأن يكونا معاً قطعيين صدوراً _ كما في المتواترين _ أو يكونا ظنيين من دون ترجيح

(١) المعروف بصاحب البدائع في الأصول، وهو زميل الشيخ الخراساني في التلمذ على الشيخ الأعظم مَنْ يَرْجَحُ.

لأحدهما من حيث الصدور، أما إذا كان لأحدهما مرجح صدوري _
كما هو الحال في المقام _ فلا تصل النوبة إلى المرجح الجهتي.
ثم قال ﷺ:

إن قلت: لماذا لا نتمسك بأصالة الصدور _ أعني أدلة حجية
الخبر _ لإثبات صدور كلا الخبرين، ثم بعد ثبوت صدورهما نطبق
المرجح الجهتي فنحمل الموافق للعامة على التقية؟ وهذا كما هو الحال
لو فرض أن أحد الخبرين كان أظهر من الآخر، فإنه يحكم بصدورهما
معاً تمسكاً بأصالة الصدور، ثم بعد ثبوت صدورهما يتصرف في الظاهر
لحساب الأظهر، إنه إذا قبلنا هذا المطلب هناك فلنقبله في مقامنا أيضاً.

قلت: إن الفرق بين الموردين واضح، فإنه في مقامنا لا معنى
للتعبد بصدور كلا الخبرين تمسكاً بأصالة الصدور، ثم يقال: لا تعمل
بالموافق للعامة واحمله على التقية، إن التعبد بصدور الموافق ثم الأمر
بتركه وحمله على التقية أمر لغو، وهذا بخلافه في مورد الظاهر والأظهر،
فإنه لا يلزم محذور اللغوية من التعبد بصدورهما معاً ثم الأمر بالتصرف
في الظاهر لحساب الأظهر، إذ سوف نستفيد منه في مجالات أخرى أو
في نفس مجاله.

ثم قال ﷺ: والخلاصة: أن إعمال المرجح الجهتي فرع تساوي
الخبرين من حيث الصدور بالشكل الذي ذكرناه سابقاً، أما إذا لم يكونا
متساويين من حيث الصدور، بأن كان أحدهما أرجح صدوراً من الآخر
فلا تصل النوبة إلى المرجح الجهتي، لأن جهة الصدور فرع ثبوت أصل
الصدور.

هذا حاصل ما أفاده رحمته.^(١)

وناقشه الشيخ المصنف بمناقشتين:

١ _ إننا ذكرنا سابقاً أن لا ترتيب بين المرجّحات، والمهم كون المرجّح موجباً للظن بالصدور أو للأقربىة، وفي المقام نطبّق ذلك أيضاً ونقول: إنه لا ترتيب بين الترجيح بالصدور والترجيح بجهة الصدور.

٢ _ إننا لا نسلم أن المرجّح الجهتي هو مرجّح للجهة، بل إنه مرجّح صدوري، فإننا ذكرنا سابقاً أن جميع المرجّحات ترجع إلى المرجّح الصدوري فلا موجب لترجيح أحدهما على الآخر، اللهم إلا إذا فرض قيام دليل خاص يدل على أن المرجّحات وإن كانت جميعاً صدورية إلا أن المرجّح من غير الجهة مقدّم على المرجّح الجهتي _ كما يريد ذلك الشيخ الأعظم _ ولكن المفروض عدم قيام مثل الدليل المذكور.

ثم قال رحمته: إنه ما دام لم يتم مثل مثل الدليل المذكور فالموقف يقتضي ماذا؟ إنه يقتضي أن نقول هكذا: إن فرض البناء على التعدّي عن المرجّحات المنصوصة فالمقدّم هو ذلك المرجّح الذي يوجب الظن بالصدور أو الأقربىة سواء أكان هو المرجّح الجهتي أم المرجّح الصدوري، وإن فرض البناء على الاقتصار على المرجّحات المنصوصة فيلزم مراعاة الترتيب بالشكل المذكور في النصوص، وحيث إن صورة المزاخمة بين المرجّحين المذكورين لم تشر إليها النصوص ولم تتعرّض إليها فالمناسب الرجوع إلى النصوص الدالة على التخيير.

(١) نقل الشيخ المصنف نصّ عبارة الشيخ الأعظم في الرسائل على طولها واشتمالها على الزوائد، وكان المناسب نقل مضمونها بعد حذف الزوائد، بأن يقال هكذا: إنه حكم بترجيح المرجّح الصدوري، لأن جهة الصدور فرع أصل الصدور.

توضيح المتن:

وانقذح بذلك: أي بعد لزوم مراعاة الترتيب بين المرجحات.
بصدق ذيه بمضمونه: بمضمونه بدل احتمال من ذيه، والأنسب:
بصدق مضمون ذيه.

أو الأقربية كذلك: أي فعلاً، يعني أقربية مضمونه إلى الواقع فعلاً.
كما إذا كان الخبر الموافق للتقية بما له من المزية: وهي كون
راويه أوثق.

بحسب المناطين: وهما الظن والأقربية.
فلا بدّ حينئذٍ: أي حين المساواة بين الخبرين من حيث المناطين
المذكورين.

فلا وجه لتقديمه على غيره: أي لتقديم المرجح الجهتي على
غيره، أعني المرجح الصدوري.
بعض أعظم المعاصرين: وهو الميرزا حبيب الله الرشتي كما
ذكرنا.

ولا لتقديم غيره: أي غير المرجح الجهتي _ أعني المرجح
الصدوري _ على المرجح الجهتي.

بناءً على تعليل...: أي بناءً على أن وجه تقديم المخالف للعامة هو
وجود احتمال التقية في الموافق، فإنه بناءً على هذا تصير مخالفة العامة
مرجحاً جهتياً، وأما بناءً على أن تقديم المخالف للعامة هو من باب غلبة
كون الواقع في جانبه فتصير مخالفة العامة مرجحاً مضمونياً لا جهتياً.

بعد عدم إمكان التبعّد بصدور أحدهما...: بسبب فقدان المرجح
الصدوري في أحدهما بالخصوص وتساويهما من هذه الناحية.

وفيما نحن فيه يمكن ذلك: أي الترجيح من حيث الصدور، حيث فرضنا أن راوي أحدهما أوثق.

فإذا تعبدنا: بضم التاء والعين، أي تُعَبَّدنا.

كما يقتضي ذلك: أي التعبد بصدورهما تمسكاً بأصالة الصدور.

لأنه الغاء لأحدهما في الحقيقة: أي فيلزم محذور اللغوية، وهذا بخلافه في التعبد بصدورهما في الأظهر والظاهر.

فمورد هذا الترجيح...: كان من المناسب للشيخ المصنف

الاقتصار على نقل هذه الفقرة إلى آخرها وعدم نقل ما سبق عليها.

مضافاً إلى ما عرفت: هذا إشارة إلى المناقشة الأولى، وقوله: إن

حديث... إشارة إلى المناقشة الثانية.

بل من مرجحاتها: أي من مرجحات الجهة.

بأحد المناطين: لا وجه لذكر هذا القيد هنا أبداً، فإن رجوع جميع

المرجحات إلى الترجيح بحسب الصدور لا يبتني على المناطين ولا ربط له به.

فلا محيص...: هذا بيان للنتيجة بناءً على التعدي، وقوله: أو من

دلالة... إشارة إلى النتيجة بناءً على عدم التعدي.

خلاصة البحث:

إنه لا ترتيب بين المرجحات بما في ذلك حالة اجتماع المرجح

الجهتي في أحد الخبرين مع المرجح الصدوري في الخبر الآخر خلافاً

للوحيد والشيخ الأعظم.

واستدل الشيخ الأعظم على تقديم المرجح الصدوري بأن جهة

الصدور فرع أصل الصدور، وناقشه الشيخ المصنف بمناقشتين.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

هل المرجح الجهتي مُقدّم على المرجح الصدوري؟

وانقدح بذلك أن حال المرجح الجهتي حال سائر المرجحات في أنه لا بدّ في صورة مزاحمته مع بعضها من ملاحظة أن أيّهما فعلاً موجب للظن بصدق مضمون ذيه أو الأقربية كذلك إلى الواقع حتّى يوجب ترجيحه وطرح الآخر أو أنه لا مزية لأحدهما على الآخر حتّى يتخير، ولا وجه لتقديم المرجح الجهتي كما عن الوحيد البهبهاني وأكّده بعض أعظم المعاصرين أعلى الله درجته، ولا لتقديم غيره كما يظهر من شيخنا العلامة أعلى الله مقامه، حيث قال: ... فمورد هذا الترجيح تساوي الخبرين من حيث الصدور إمّا علماً كما في المتواترين أو تعبّداً كما في المتكافئين من الأخبار، وأمّا ما وجب فيه التعبّد بصدور أحدهما المعين دون الآخر فلا وجه لإعمال هذا المرجح فيه، لأن جهة الصدور متفرعة على أصل الصدور انتهى.

وفيه: مضافاً إلى ما عرفت أن حديث الفرعية إنما يفيد إذا لم يكن المرجح الجهتي من مرجحات أصل الصدور، بل من مرجحاتها، وأمّا إذا كان من مرجحاته فأيّ فرق بينه وبين سائر المرجحات، ولا دليل على التعبّد بصدور الراجح من غير الجهة وتقديمه على غيره.

وعليه فلا محيص من ملاحظة الراجح من المرجحين بحسب أحد المناطين أو من دلالة أخبار العلاج على الترجيح بينهما مع المزاحمة، ومع عدم الدلالة ولو لعدم التعرّض لهذه الصورة فالمحكم هو إطلاق التخيير.

قوله ﷺ:

«وقد أورد بعض أعاضم تلاميذه...، إلى قوله:
فصل موافقة الخبر...»^(١)

إشكالان للمحقق الرشتي:

ثمّ إن الميرزا حبيب الله الرشتي أشكل بإشكالين على أستاذه
الشيخ الأعظم، وهما:

١ _ إنك ذكرت أنه في حالة كون الخبر الثاني الموافق للعامة
أوثق من حيث الراوي لا يمكن تطبيق أصالة الصدور والحكم بحجية
كلا الخبرين ثمّ بعد ذلك يحمل الثاني على التقية، إنه لا يمكن، للزوم
محذور اللغوية.

هذا ما ذكره الشيخ الأعظم.

والرشتي يقول: إن نفس هذا الإشكال يأتي فيما إذا فرض أن
الخبرين كانا متكافئين من حيث الصدور ولم يكن أحدهما أوثق راوياً،
إنه في هذه الحالة سلّمت بإمكان تطبيق المرجّح الجهتي، فيحمل الثاني
الموافق على التقية، والحال أنه لو حمل على التقية يلزم محذور اللغوية
أيضاً، لأنه بعد فرض تكافئهما في الحجية فذلك يعني أنهما معاً حجة،
وبعد فرض حجيتهما معاً نحمل الثاني على التقية، فالشرع عبّداً
بصدورهما معاً ثمّ أمرنا بحمل الثاني على التقية، وهذا هو عين اللغو.

(١) الدرس ٤٢٣: (٧/ ربيع الأول / ١٤٢٨).

وإن شئت فقل: إنه في حالة كون الثاني أوثق إذا لم يمكن التعبد بصدورهما ثم حمل الثاني على التقية فيلزم في حالة عدم كون الثاني أوثق عدم إمكان حمل الثاني على التقية أيضاً.

هكذا أشكل المحقق الرشتي على أستاذه الشيخ الأعظم.

وأجاب الشيخ الخراساني عن ذلك بأن ليس مقصود الشيخ الأعظم حينما قال: إن المرجح الجهتي يأتي دوره بعد تكافؤ الخبرين من حيث الصدور، إنه لا يقصد من تساويهما في التعبد بالصدور تساويهما في التعبد الفعلي، أي في الحجية الفعلية، كلا وإنما يقصد تساويهما في التعبد الشأني والحجية الشأنية، أي لا رجحان لشمول دليل الحجية لأحدهما دون الآخر.

إننا نسلم أنه لو كان يقصد من تساويهما في درجة التعبد هو تساويهما على مستوى الحجية الفعلية والتعبد الفعلي، نسلم بلزوم محذور اللغوية، إذ لا معنى للتعبد الفعلي بصدورهما ثم الأمر بحمل الموافق على التقية.

إننا نؤكد أن مقصوده من تساويهما في التعبد هو تساويهما في الحجية الشأنية، بمعنى أنه لا رجحان في شمول دليل الحجية لأحدهما دون الآخر، والمنبه على أن مقصوده هو ذلك أن الحجية الفعلية لا طريق لاستفادتها وإثباتها للخبرين، إذ هي إما أن نستفيدها من الدليل العام الدال على حجية الخبر - كآية النبأ مثلاً - أو نستفيدها من الأخبار العلاجية، وكلاهما غير ممكن.

أما الأول فباعتبار أن دليل حجية الخبر لا يمكن أن يثبت الحجية لكلا الخبرين، لفرض تعارضهما، ولا لأحدهما، فإنه بلا مرجح.

وأما الثاني فلأن الأخبار العلاجية تدل على حجية أحد الخبرين بنحو التخيير أو بنحو تعيين ذي المزية ولا تدل على حجية كلا الخبرين معاً، وهذا من الأمور الواضحة.

إذن ما دام لا يوجد مثبت يثبت الحجية الفعلية لكلا الخبرين فيتعيّن أن يكون مقصود الشيخ الأعظم من تكافؤ الخبرين في مقام التعبد هو تكافؤهما على مستوى الحجية الشأنية دون الفعلية، ومعه فلا يلزم من حمل الموافق على التقية محذور اللغوية، إذ الفرض عدم الحكم بحجيته الفعلية من البداية حتّى يلزم محذور اللغوية.

هذا حاصل الإشكال الأوّل الذي أشكله المحقق الرشتي على أستاذه الشيخ الأعظم مع مناقشته.

٢ _ وأما إشكاله الثاني فحاصله: أن الشيخ الأعظم قدّم الخبر الثاني الموافق للعامة الذي فرض أن راويه أوثق، والمحقق الرشتي ادّعى أن الحكم بحجية الخبر الموافق أمر مستحيل في حدّ نفسه وشيء غير ممكن.

والوجه في ذلك: أن تقديم الخبر الثاني الموافق يعني الحكم بصدوره لأجل بيان الواقع دون التقية، والحال أن هذا شيء غير ممكن لأن الأمر فيه _ الخبر الثاني الموافق _ يدور واقعاً بين احتمالين: بين أن لا يكون صادراً رأساً وبين أن يكون صادراً لأجل التقية، ولا يوجد احتمال ثالث، وعلى تقدير كلا الاحتمالين المذكورين لا يمكن التعبد بصدور الموافق لبيان الواقع.

ثمّ قال المحقق الرشتي: إنه لو فرض أن الخبر الثاني الموافق كان قطعي الصدور ولم يكن ظني الصدور فهل يمكن أن يعبدنا الشارع بصدوره لبيان الواقع؟ كلا إنه غير ممكن جزمياً، لأنه ليس فيه إلّا احتمال واحد، وهو صدوره لأجل التقية، ولا يوجد احتمال عدم صدوره رأساً، لأنّا فرضنا أنه قطعي الصدور، وإذا سلّمنا أن الخبر الثاني الموافق إذا كان قطعياً فلا يمكن التعبد بصدوره لبيان الواقع فيلزم في محل كلامنا _ وهو ما إذا كان الخبر الثاني الموافق ظنياً وليس قطعياً _ عدم إمكان التعبد أيضاً بصدور الخبر الثاني الظني لأجل بيان الواقع، بل

إن الاستحالة في الظني أهون منها في القطعي، لأنه في القطعي لا يوجد إلا احتمال واحد، وهو صدوره لأجل التقية، بخلافه في الظني، فإنه يوجد فيه احتمال آخر، وهو عدم صدوره رأساً.^(١)

ثم أضاف المحقق الرشتي: إني أستغرب من الشيخ الأعظم كيف قدّم الخبر الثاني الموافق للعامة والحال أن الأخبار العلاجية أمرت بطرح الموافق للعامة والأخذ بالمخالف.

هذا ما أفاده المحقق المذكور.

وأورد الشيخ المصنف عليه بأنك ذكرت أن الأمر في الظني الموافق يدور بين احتمالين، ونحن نقول: إن الصحيح أنه يدور بين ثلاثة، فيحتمل عدم صدوره رأساً، وصدوره للتقية، وصدوره لبيان الواقع.

إننا نؤكد أن احتمال صدوره لبيان الواقع ثابت وليس منعزلاً، فيحتمل صدوره لبيان الواقع وعدم صدوره المخالف رأساً. نعم الاحتمال المذكور منعدم لو فرض أن الخبر الأول المخالف للعامة كان قطعي

(١) لدينا في هذا المقام تعليق واستفهام.

أما التعليق فهو أن الموافق الظني وإن كان يشتمل على احتمالين بخلاف الموافق القطعي، فإنه يشتمل على احتمال واحد، إلا أن كثرة الاحتمال وقلته لا تؤثران على درجة الاستحالة وضوحاً وخفاءً.

وأما الاستفهام فهو أنه ماذا يقصد المحقق الرشتي من كلمة أهون؟ فهل يريد منها معنى أسهل وأضعف أو يريد منها معنى أشد هواناً، أي أشد استحالة وضعفاً؟

فإن كان يقصد منها المعنى الأول فيرد عليه أن المناسب أن يدعي الرشتي أن الاستحالة في الظني الذي هو محل كلامنا هي أوضح لا أنها أضعف.

وإن كان يقصد المعنى الثاني فهو مناسب للمقام إلا أنه لم يعهد استعمال أهون بمعنى أشد ضعفاً واستحالة.

الصدور والدلالة والجهة، إنه لو كنّا نقطع بصدور المخالف ونقطع في نفس الوقت بصدوره لبيان الواقع دون التقية ونقطع إضافة إلى ذلك بدلالته فيلزم من ذلك القطع بعدم صدور الموافق لبيان الواقع، وهو أمر واضح، أمّا إذا لم يتحقّق في المخالف القطع من الجهات الثلاث فيعود من المحتمل صدور الموافق لأجل بيان الواقع، ومن الواضح أن التعبد بصدور الموافق لبيان الواقع لا يحتاج إلّا إلى احتمال صدوره كذلك.

وهذا الكلام نفسه نسحبه إلى حالة كون الخبر الثاني الموافق قطعي الصدور، يعني لا نسلم أن فيه احتمالاً واحداً، بل إن فيه احتمالين: فيحتمل صدوره للتقية، ويحتمل أيضاً صدوره لبيان الواقع، إن هذا الاحتمال ثابت، وإنما يكون منعداً لو فرض أن الخبر المخالف كان قطعياً من حيث الدلالة والصدور والجهة^(١) كما هو واضح.

مخالفة العامة مرجّح جهتي أو دلالي؟

وبعد أن أنهى الشيخ الخراساني الحديث مع المحقق الرشتي أخذ بالتعرّض إلى مطلب آخر، وهو أن مخالفة العامة تارة نبني على أنها مرجّح جهتي، وأخرى نبني على أنها مرجّح دلالي، وكلامنا لحدّ الآن كان مبنياً على كونها مرجّحاً جهتياً، وقد اتّضح أنه لا ترتيب بينها وبين المرجّح الصدوري على رأي الشيخ المصنف، وأمّا إذا بنينا على أنها مرجّح دلالي، يعني أنها توجب ضعف دلالة الخبر الموافق ودرجة ظهوره بسبب ثبوت احتمال التورية فيه فمن المناسب بناءً على ذلك

(١) كلمة الجهة لم تذكر في متن عبارة الكفاية في هذا الموضوع، ومن المناسب أن تكون ثابتة.

تقديم الخبر المخالف جزماً، لأن ظهوره أقوى، وكما اجتمع ظهوران، وكان أحدهما أقوى فيقدم الأقوى ويتصرف في الظاهر لحساب الأظهر.

اللهم إلا أن يقال: إن احتمال التورية في الخبر الموافق وإن كان ثابتاً إلا أنه ما دام الاحتمال المذكور يحصل بالتأمل والنظر وليس ثابتاً بمثابة القرينة المتصلة فلا يضعف بذلك ظهور الخبر الموافق ولا يصير بذلك الخبر المخالف أظهر دلالة.

يبقى من حقنا أن نسأل هذا السؤال: كيف تصير موافقة العامة سبباً لضعف دلالة الخبر الموافق؟

وفي الجواب نقول: تارة نبني على أن الخبر الموافق يقصد الإمام عليه السلام ظهوره ويريده، غايته هو يريد له لأجل مصلحة أهم، وهي مصلحة التقية، وأخرى نبني على أن ظهوره ليس بمراد وإنما يراد خلاف ظاهره من باب التورية.

وعلى الأول تصير مخالفة العامة مرجحاً جهتياً، بينما على الثاني لا تكون مرجحاً جهتياً، ويمكن أن تصير _ موافقة العامة _ سبباً لضعف ظهور الخبر الموافق، إذ المفروض أننا نحتمل إرادة التورية، أي إرادة خلاف الظاهر بنحو التورية، ونفس هذا الاحتمال يوجب ضعف الظهور.^(١)

(١) يمكن أن يقال: إن احتمال إرادة خلاف الظاهر من باب التورية لا يضعف من درجة الظهور، بل إنه ثابت، غايته يحتمل إرادة خلافه من باب التورية حتى لو فرض أن إرادة التورية كانت ثابتة بنحو القرينة المتصلة، كما إذا تكلم الإنسان بكلام ونحن نجزم من البداية بأنه يقصد التورية، فإن ظهوره لا يضعف بذلك، ولعلّه إلى هذا أشار عليه السلام بالأمر بالتدبر.

توضيح المتن:

لم يعقل التعبد بصدورهما: يعني في حالة التكافؤ.
وأما للتعبد به فعلاً: لا بدّ من تسليط الأضواء على كلمة فعلاً، فإنها
بيت القصيد. وضمير به يرجع إلى الصدور.
مع بداهة أن غرضه...: أي والحال أن...
بغير هذا المرجح...: أي بغير المرجح الجهتي على الترجيح بالمرجح
الجهتي، والمراد من غير المرجح الجهتي هو المرجح الصدوري.
امتناع التعبد بصدور الموافق: يعني لبيان الواقع.
أهون لاحتمال...: تقدّم أن هنا يوجد تعليقان.
وأنت خير...: هذا شروع من الشيخ المصنف في الردّ على الرشتي.
قطعيّاً بحسب السند والدلالة: تقدّم أن المناسب إضافة كلمة والجهة.
لتعيين حملة...: المناسب: لتعين حملة...
في كل ورطة: الورطة هي البلية التي يعسر التخلص منها.
ثمّ إن هذا كله...: هذا شروع في المطلب الذي أشرنا إليه تحت
عنوان مخالفة العامة مرجح جهتي أو دلالي.
على الترجيح بها: أي بمرجّحات الصدور.
فتدبر: قد تقدّم وجه الأمر بالتدبر.

خلاصة البحث:

أورد الرشتي على أستاذه بأن محذور اللغوية يرد حتّى في حالة
تكافؤ الخبرين من حيث الصدور، إذ يكونان من حيث التعبد بدرجة
واحدة فيلزم من التعبد بالموافق ثمّ حملة على التقية محذور اللغوية.

وأجاب الشيخ المصنف بأن المقصود من تساويهما من حيث التعبد هو التساوي من حيث التعبد الشأني، إذ التعبد الفعلي لا طريق لإثباته من خلال أدلة حجية الخبر ولا من خلال الأخبار العلاجية. وأشكل الرشتي ثانية بأنه يستحيل التعبد بالخبر الموافق الأوثق صدوراً لدورانه بين عدم الصدور رأساً أو الصدور للتيقن، وعلى كلا التقديرين لا معنى للتعبد بصدوره لبيان الواقع. وأجاب الشيخ المصنف بوجود احتمال ثالث وهو الصدور لبيان الواقع إلا إذا فرض أن الأول المخالف مقطوع الصدور والدلالة والجهة. ثم تعرض إلى مطلب آخر، وهو أن الخلاف في تقدم مخالفة العامة على بقية المرجحات وعدمه يختص بما إذا قلنا أنها مرجح جهتي، وأما إذا قلنا بكونها مرجحاً دلائلياً _ باعتبار أن احتمال التورية في الموافق يضعف من درجة ظهوره _ فيكون المخالف هو المقدم جزماً على بقية المرجحات لكونه أقوى ظهوراً.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

إشكالان للمحقق الرشتي:

وقد أورد بعض تلاميذه عليه بانتقاضه بالمتكافئين من حيث الصدور، فإنه لو لم يعقل التعبد بصدور المتخالفين من حيث الصدور مع حمل أحدهما على التيقن لم يعقل التعبد بصدورهما _ حالة التكافؤ _ مع حمل أحدهما عليها، لأنه الغاء لأحدهما أيضاً في الحقيقة.

وفيه: ما لا يخفى من الغفلة وحسبان أنه التزم بشيء في مورد الترجيح بحسب الجهة باعتبار تساويهما من حيث الصدور إمّا للعلم بصدورهما أو للتعبد به فعلاً والحال أن غرضه من تساويهما من حيث الصدور تعبداً هو تساويهما بحسب دليل التعبد بالصدور قطعاً، ضرورة أن دليل حجية الخبر لا يقتضي التعبد الفعلي

بصدور المتعارضين بل ولا بأحدهما، ومقتضى الأخبار العلاجية ليس إلا التَّعَبُّد بأحدهما تَخْييراً أو تَعْيِناً.

والعجب أنه لم يكتف بما أورده حتَّى أشكل ثانياً باستحالة تقديم المرجَّح الصدوري بدعوى امتناع التَّعَبُّد بصدور الموافق لبيان الواقع لدوران أمره بين عدم صدوره من أصله وبين صدوره تقيّة، وواضح أنه لا يعقل التَّعَبُّد بصدوره لبيان الواقع على كلا التقديرين، كما هو الحال لو كان الموافق قطعي الصدور، فإنه لا يعقل التَّعَبُّد بصدوره أيضاً، بل إن الأمر في الظني أهون لاحتمال عدم صدوره بخلافه.

ثمّ قال: إن احتمال تقديم المرجَّحات السندية على مخالفة العامة رغم نص الإمام عليه السلام على طرح موافقهم هو من العجائب.

وفيه: أن من المحتمل صدور الموافق لبيان حكم الله الواقعي وعدم صدور المخالف المعارض له أصلاً، ولا يحتاج في التَّعَبُّد إلى أزيد من احتمال صدور الخبر لبيان ذلك بالبداهة، وإنما يدور أمر الموافق بين خصوص احتمالين لو كان المخالف قطعياً من حيث الصدور والجهة والدلالة.

وهكذا الحال في الموافق القطعي، فإنه يحتمل صدوره لبيان الواقع إلا إذا كان المعارض كما ذكرنا.

مخالفة العامة مرجَّح دلالي:

ثمّ إن هذا كله هو بملاحظة أن هذا المرجَّح مرجَّح من حيث الجهة، وأما بما هو موجب لاقوائية دلالة ذيه من معارضه لاحتمال التورية في الموافق دونه فهو مقدّم على جميع المرجَّحات بناءً على ما هو المشهور من تقدّم التوفيق بحمل الظاهر على الأظهر على جميع المرجَّحات، اللهم إلا أن يقال: إن احتمال التورية حيث إنه يحتاج إلى التأمل والنظر فلا يوجب كون معارضه أظهر، فتدبر.

قوله **مَنْ يَرْكَبُ**:

«فصل موافقة الخبر لما يوجب الظن...، إلى

قوله: وأما الخاتمة...»^(١).

المرجّحات المضمونية والخارجية:

قد يقترن أحياناً أحد الخبرين المتعارضين بمرجّح يقوّي مضمونه ويجعله أقرب إلى الواقع من مضمون الخبر الآخر، فهل مثل ذلك يوجب ترجيحه وتقديمه على الآخر؟

مثال ذلك: ما إذا اقترن أحد الخبرين بالشهرة الفتوائية وكان موافقاً لها فهل ذلك يوجب ترجيحه على الآخر؟ إن الشهرة الفتوائية تقوّي مضمون الخبر وتجعله أقرب إلى الواقع من الخبر الآخر. ومثال آخر على ذلك: موافقة أحد الخبرين للأصل العملي، كالاستصحاب مثلاً، فإن ذلك ربما يدّعى أنه موجب لتقويته.

إن مثل المرجّحين المذكورين هما من المرجّحات المضمونية، وربما يصطلح عليها أيضاً بالمرجّحات الخارجية، باعتبار أنها أمور مستقلة في حدّ نفسها، بخلاف مثل الأوثقية والفصاحة، فإنها تتعلّق بأحد جهات الرواية من الراوي أو المتن أو ما شاكل ذلك.

إن هذا البحث معقود لهذا النوع من المرجّحات لينظر هل هو صالح لترجيح أحد الخبرين أو لا؟

(١) الدرس ٤٢٤ - ٤٢٦: (١١ - ١٣ / ربيع الأوّل / ١٤٢٨ هـ).

وقبل أن نجيب عن التساؤل المذكور نشير إلى أن النحو المذكور من المزايا هو على أنحاء ثلاثة:

١_ ما لا يكون حجة في حدّ نفسه، وهو على شكلين:

أ_ ما يكون عدم حجّيته من جهة عدم قيام دليل على حجّيته، وهذا كما هو الحال في الشهرة الفتوائية، فإنها ليست حجة لعدم قيام دليل على حجّيتها.

ب_ ما يكون عدم حجّيته من جهة قيام دليل خاص على نفي حجّيته، وهذا كما هو الحال في القياس.

٢_ ما يكون حجة في حدّ نفسه، كما في موافقة الكتاب الكريم أو سُنّة الرسول الكريم ﷺ القطعية.

ونتكلّم عن هذه الأنحاء الثلاثة تباعاً.

موافقة أحد الخبرين للشهرة الفتوائية:

ونتكلّم أولاً عن موافقة أحد الخبرين لمثل الشهرة الفتوائية.

وفي هذا المجال ذكر الشيخ المصنف أن موافقة أحد الخبرين

لذلك توجب الترجيح بشرطين:

١_ أن نبني على لزوم إعمال المرجّحات وإلا يكون البحث لغواً

في أن الشهرة الفتوائية إذا وافقت أحد الخبرين هل توجب ترجيحه أو لا، إن طرح هذا البحث لا بدّ أن يفترض فيه في المرحلة السابقة وجوب إعمال المرجّحات.

٢_ أن نبني على عدم الاقتصار على المرجّحات المنصوصة بل

نتعدّى إلى غيرها لإحدى نكتتين:

أ_ أن نفهم عدم الخصوصية للمرجّحات المنصوصة، وندّعي أنها

ذكرت من باب المثالية للمرجّحات، وهذا هو ما ادّعاه الشيخ الأعظم واستشهد عليه بشواهد ثلاثة قد تقدّمت إليها الإشارة سابقاً.

ب _ أن نبني على أن أحد الخبرين متى ما اقترن بمرجّح فسوف يدخل تحت عنوان أقوى الدليلين، وبالتالي تطبّق القاعدة التي ادّعي عليها الإجماع، وهي أنه يجب العمل بأقوى الدليلين.

إنه إذا تمّ هذان الشرطان لزم الترجيح بموافقة الشهرة، ولكن كلا هذين ليس بتام:

أما الأول فلما تقدّم من عدم اعتبار أعمال المرجّحات، وأن ذلك أمر راجح وليس بلازم.^(١)

وأما الثاني فلبطلان كلتا النكتتين للتعدّي.

أما الأولى فلمناقشة جميع الشواهد الثلاثة التي تمسّك بها الشيخ الأعظم.

وأما الثانية فلأننا ذكرنا سابقاً أن المفهوم والمنصرف من قاعدة أقوى الدليلين هو الأقوى دليّة، أي صدوراً، ومن الواضح أن موافقة الخبر لمثل الشهرة الفتوائية لا تقوّي صدوره بل تقوّي احتمال مطابقة مضمونه للواقع.

ثم إن للشيخ الأعظم كلاماً في هذا المجال ذكر فيه ما حاصله: أن أحد الخبرين متى ما وافق الشهرة الفتوائية فسوف يحصل الظن بوجود خلل في الخبر الآخر، إمّا في صدوره أو في جهته، وبعد ثبوت هذا الخلل سوف يسقط عن الحجية، وبالتالي سوف لا يكون المورد من موارد ترجيح حجة على حجة أخرى، بل من موارد تعارض الحجة مع اللاحجة.

(١) لم يتعرّض الشيخ المصنف إلى عدم توفر هذا الشرط، وكان من المناسب الإشارة إلى ذلك.

وأجاب الشيخ المصنف عن ذلك بأننا لا نسلم أن موافقة أحد الخبرين للشهرة يوجب الظن بوجود خلل في الآخر، والوجه في ذلك: أن موافقة أحد الخبرين للشهرة تجتمع أحياناً مع القطع بوجود ملاك الحجية في الآخر _ ونعني من ملاك الحجية كون الراوي ثقة، وكون الخبر ذا دلالة وظهور يبني عليه العقلاء، وكونه صادراً لبيان الواقع بمقتضى البناء العقلاني على ذلك _ ومع إمكان حصول القطع المذكور كيف يقال بلزوم حصول الظن بالخلل.

نعم نحن نسلم بأن موافقة الخبر لمثل الشهرة توجب الظن بكذب الآخر واقعاً، أو على الأقل توجب عدم الظن بصدقه واقعاً، ولكن من الواضح أنه لا يشترط في حجية الخبر حصول الظن بصدقه أو بعدم كذبه.^(١)

إذن هناك فرق بين أن يدعى أن موافقة أحد الخبرين للشهرة توجب الظن باختلال ملاك الحجية في الآخر، وبين أن يدعى أنها توجب الظن بكذب الآخر، والأول مرفوض، والثاني مقبول، ولكنه لا يضر بحجية الخبر. هذا كله إذا وافق أحد الخبرين مثل الشهرة الفتوائية.

موافقة أحد الخبرين للقياس:

وأما إذا وافق أحد الخبرين القياس فهل يكفي ذلك لترجيحه؟

وأجاب فتاوى عن ذلك بأن المناسب أن يقال هنا نفس ما قيل في الشهرة الفتوائية، يعني يقال هكذا: إنه لو تمَّ الشرطان المتقدمان _ بأن بنينا على لزوم إعمال المرجحات وعلى التعدي من المرجحات المنصوصة إمّا لفهم عدم الخصوصية أو لقاعدة لزوم العمل بأقوى

(١) يمكن أن يقال: إن المدرك المهم لحجية الخبر هو السيرة العقلانية، والعقلاء لا يعملون بالخبر متى ما عارض الشهرة الفتوائية وإنما يعملون بخصوص الخبر الموافق لها، ولعلّه لأجل هذا أشار فتاوى بالأمر بالفهم.

الدليلين _ لزم الحكم بلزوم ترجيح الخبر المدعوم بالقياس وترجيحه على الخبر الآخر، ولكن قد تقدّم أنهما ليسا تامين.

ثم استدرك **مُتَرَكِّقَاتِلًا**: بل حتّى لو بنينا على تمامية الشرطين فرغم ذلك لا نقبل الترجيح بالقياس، إنه مطلب مرفوض.

والوجه في ذلك: أنه قد وردت أخبار كثيرة تنهى عن العمل بالقياس وأن السّنة إذا قيست مُحَقِّق الدين، ومعه فلا يجوز ترجيح الخبر الأوّل على الخبر الثاني بواسطة القياس، لأنّا قد نهينا عن إعمال القياس في الدين.

إن قلت: إن العمل بالقياس في باب الأحكام الشرعية أمر غير جائز، وأمّا العمل به لإثبات موضوع الحكم الشرعي فهو أمر جائز، لأن ذلك ليس إعمالاً له في الدين، نظير ما إذا فرض أن الإنسان قد صام في العام السابق شهر رمضان وتضرّر بسببه، فإنه في هذا العام قد يحصل له ظن بالضرر لو صام نتيجة القياس على العام السابق فهل مثل ذلك هو من القياس المرفوض أو أنه من القياس المقبول؟ إنه جزماً قياس مقبول، وذلك باعتبار أنه ليس إعمالاً له في الدين حتّى يكون مرفوضاً، بل هو إعمال له في إثبات موضوع خارجي، وليس شيئاً يرتبط بالدين، والأمر هكذا في المقام، فإن التمسك بالقياس لإثبات أن هذا الخبر أقوى من الخبر الآخر إعمال له في موضوع خارجي، فإن عنوان أقوى الدليلين هو موضوع للحكم بلزوم تقديم الأقوى، والتمسك بالقياس لإثبات الاقوائية إعمال له في إثبات الموضوع الخارجي وليس في الدين.

قلت: إن قياس إثبات الاقوائية على إثبات الضرر قياس مع الفارق، فإن الضرر موضوع خارجي بحث، والتمسك بالقياس لإثبات العنوان المذكور ليس إعمالاً له في الدين كما هو واضح، وهذا بخلافه في التمسك بالقياس لإثبات الاقوائية، فإنه لولا التشبث بالقياس كان المناسب بمقتضى القاعدة الأوليّة في

باب المتعارضين^(١) هو تساقط كلا الخبرين، وبمقتضى القاعدة الثانوية هو التخيير بين الخبرين،^(٢) ولكن بسبب إعمال القياس سوف يتغير الموقف تغيراً كلياً، فهو سوف يتبدل من التساقط والتخيير إلى لزوم الأخذ بالخبر الأول المقرون بالقياس والعمل على طبق مضمونه بنحو التعيين، وهذا لا شك في أنه يصدق عليه أنه إعمال للقياس في الدين، إذ سوف تتغير النتيجة الشرعية بعد ضم القياس وجعله مرجحاً للخبر الأول.

هذا كله في الترجيح بما ليس حجة في حد نفسه، أعني مثل الشهرة الفتوائية والقياس.

الترجيح بموافقة الكتاب الكريم:

وأما الترجيح بموافقة الكتاب الكريم _ وهكذا السُّنة القطعية للرسول الكريم ﷺ _ فقد فصلَ ﷺ فيه وذكر ما حاصله: أنه لو كان لدينا خبران متعارضان وكان أحدهما موافقاً للكتاب الكريم، والآخر مخالفاً له فهناك حالات ثلاث:

١ _ أن يكون الخبر الثاني المخالف للكتاب الكريم مخالفاً له بنحو التباين الكلي.

٢ _ أن يكون مخالفاً له بنحو العموم والخصوص المطلق.

٣ _ أن يكون مخالفاً له بنحو العموم والخصوص من وجه.

(١) المقصود من القاعدة الأولية هو الاختصار على ملاحظة دليل حجية الخبر - أعني مثل آية النبأ ونحوها - فإن المناسب بمقتضى الدليل المذكور عدم ثبوت الحجية لهذا ولا لذلك، إذ حجيتهما معاً خلف فرض التعارض، وحجية أحدهما ترجيح بلا مرجح.

(٢) يعني في نظر الشيخ المصنف، فإنه يرى أن الأخبار العلاجية تقتضي التخيير دون إعمال المرجحات. ثم إن المقصود من القاعدة الثانوية هو ما تقتضيه الأخبار العلاجية.

الحالة الأولى:

أما بالنسبة إلى الحالة الأولى فالمورد يخرج من ترجيح حجة على حجة أخرى ويدخل في تمييز الحجة عن اللاحجة، ومن الواضح أن محل كلامنا هو في ترجيح أحد الحجتين على الأخرى وليس في تمييز الحجة عن اللاحجة. أما لماذا يكون الخبر المخالف للكتاب الكريم بنحو المباينة ساقطاً عن الحجية في حدّ نفسه؟ ذلك باعتبار أنه وردتنا أخبار بلسان: ما خالف قول ربنا فهو زخرف وباطل أو هو على الجدار وما شاكل ذلك، ومن الواضح أن هذه تدل على عدم حجية الخبر المخالف في حدّ نفسه، يعني حتى لو لم يكن له معارض، فإن المناسب لكون الشيء زخرفاً وما شاكله هو عدم الحجية رأساً، والقدر المتيقن في المراد من عنوان المخالف هو المخالف للكتاب الكريم بنحو التباين الكلي، ومعه يلزم كلما كان لدينا خبران متعارضان، وكان الثاني منهما مخالفاً للكتاب الكريم بنحو التباين، يلزم أن يكون الخبر المخالف ساقطاً عن الحجية في حدّ نفسه.

الحالة الثانية:

وأما بالنسبة إلى الحالة الثانية فمثالها ما إذا فرض أنه يوجد لدينا خبران متعارضان، أحدهما يقول مثلاً: إن بيع الصبي صحيح، والآخر يقول: إنه باطل ففي مثله يصحّ أن نقول: إن الخبر الأول موافق لعموم الكتاب الكريم الذي يقول: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ أو ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، بينما الثاني مخالف له بنحو الأخص مطلقاً،^(١) ومعه فما هو الموقف؟

(١) فإن قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ يدل على حلية جميع البيوع ويأتي الخبر الذي يقول: بيع الصبي باطل ليستثني حصة واحدة من ذلك العموم الواسع، وتلك الحصة هي بيع الصبي. ولك أن تقول: إن بيع الصبي بيع، وليس كل بيع هو بيع الصبي، فبيع الصبي أخص مطلقاً من كل بيع.

وقد أجاب عليه السلام بما حاصله: أن المناسب للقاعدة _ يعني بقطع النظر عن الأخبار العلاجية التي تقول: متى ما تعارض خبران فخذ بالموافق واترك المخالف _ هو أنه لو أخذنا بالمخالف إمّا من باب وجود مرجّح له أو من جهة أننا اخترناه عند عدم وجود مرجّح لأحدهما أو لأنه بنينا على عدم لزوم إعمال المرجّحات، إنه لو أخذنا بالمخالف يلزم الحكم بتخصيص الكتاب الكريم به، بناءً على جواز تخصيصه بالخبر الواحد، وتصير النتيجة هكذا: كل عقد صحيح إلا عقد الصبي.^(١)

ثم قال: هذا ولكن حيث وردت الأخبار العلاجية التي تقول: متى ما ورد خبران متعارضان فخذ بالموافق للكتاب الكريم واترك المخالف فيلزم الأخذ بالموافق وترك المخالف، وبذلك تصير النتيجة هكذا: كل عقد صحيح بما في ذلك عقد الصبي.^(٢)

إنه بناءً على هذا يلزم ترجيح الموافق وترك المخالف.

ثم استدرك وقال: إن ترجيح الموافق يكون وجيهاً بناءً على أن الأخبار العلاجية التي تقول: خذ بالموافق هي في صدد ترجيح حجة على حجة وليست في صدد تمييز الحجة عن غير الحجة، أمّا إذا أخذنا

(١) كان من المناسب الاستغناء عن هذه المقدمة، فإنه لا حاجة إليها، ولا تأثير لها في المقام.

(٢) ينبغي أن يكون واضحاً أن المقصود من ترك المخالف للكتاب الكريم بنحو الأخصّ مطلقاً هو تركه في حالة وجود تعارض بين الخبرين، وأمّا في حالة وجود المخالف وحده من دون معارض فيؤخذ بالمخالف ويكون مخصصاً للكتاب الكريم. إذن نرفض المخالف الأخصّ مطلقاً في حالة وجود خبر آخر معارض دون حالة فقدان المعارض.

بهذا الاحتمال _ وهو أنها في صدد تمييز الحجة عن اللاحجة _ كما اخترنا ذلك سابقاً^(١) فالنتيجة تبقى كما هي، أي يلزم الأخذ بالموافق وترك المخالف، ولكن من باب أن الموافق هو الحجة فقط وذاك ليس بحجة رأساً لا أنهما معاً حجة ويلزم ترجيح هذه الحجة على تلك.^(٢)

ثم قال: ومما يؤيد أن هذه الأخبار العلاجية هي بصدد تمييز الحجة عن اللاحجة^(٣) أن كلمة المخالف هي واحدة، وقد وردت في أخبار العرض _ التي تقول: كل خبر جاءك فاعرضه على الكتاب الكريم فما خالف فهو زخرف وباطل أو على الجدار _ وقد دلت على أن المخالف للكتاب الكريم هو في حد نفسه ليس حجة وزخرف وباطل، إنها قد حكمت عليه بعدم الحجية، ووردت في الأخبار العلاجية أيضاً، حيث قيل: خذ بالموافق للكتاب واترك المخالف، فيلزم أن يكون مقصود الأخبار العلاجية هو ذلك أيضاً، فهي حينما قالت: خذ بالموافق واترك المخالف تقصد تمييز الحجة عن اللاحجة، إنه يلزم ذلك باعتبار أن كلمة المخالف واحدة، والطائفتان تفرغان وتريدان بيان حكم واحد، فإذا فرض أن ذلك الحكم الواحد في أخبار العرض هو تمييز الحجة عن

(١) تقدم ذلك منه سابقاً (ص ٣٩٣) من الكفاية بقوله: (مع أن في كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار الباب نظراً وجهه قوة احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حجة بشهادة ما ورد في أنه زخرف وباطل...).

(٢) لا يخفى أنه لا فارق عملي بين هذين الاحتمالين، وإنما الفارق بينهما نظري، نعم ربما يظهر الفارق العملي بينهما في بعض المقامات الأخرى.

(٣) أي هي بصدد تمييز الحجة عن اللاحجة بلحاظ خصوص الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفته.

اللاحجة فيلزم أن يكون ذلك هو المقصود في اخبار الترجيح، وبالتالي يلزم أن يكون المقصود من المخالفة في كليهما واحداً^(١).

ثم تراجع بَعْدَ ذَلِكَ وقال: إنه توجد قرينة على أن أخبار العرض حينما ذكرت كلمة المخالف هي لا تعمّ المخالف بنحو الأخصّ المطلق، وتلك القرينة هي أنه قد صدرت جزماً أخبار كثيرة من الأئمة عليهم السلام هي مخصصة للكتاب الكريم، بل لا يوجد عموم كتابي إلا وطراً عليه تخصيص، ومعه فكيف تكون زخرفاً وهي قد صدرت منهم جزماً؟

إن ذلك تناقض واضح، ويتعيّن أن تكون أخبار العرض مختصة بالمباين الكلي وبالأخصّ من وجه، بينما أخبار العلاج تختص بالأخصّ المطلق، ولازم هذا أن المباين والأخصّ من وجه يكونان ساقطين عن الحجية رأساً بينما الأخصّ المطلق يكون حجة، غايته يقدم الموافق عليه من باب تقديم الحجة على الحجة الأخرى.

إن قلت: يمكن أن نلتزم هكذا: أن تشمل أخبار العرض جميع أفراد المخالف بما في ذلك الأخصّ مطلقاً، غايته أن الأخبار التي نجزم بصدورها من

(١) لدينا في المقام تعليقان:

١ - إن ظاهر تعبير الشيخ المصنف حينما قال: (ويؤيده) أن المؤيد الذي سيذكره شيء آخر يغاير المستند الذي يركن إليه لإثبات كون المراد واحداً، والحوال أن ما استند إليه سابقاً لإثبات الوحدة هو عين المؤيد المذكور وليس شيئاً غيره، فلاحظ عبارته السابقة.

٢ - إن ما ذكره لإثبات الاتحاد يتمّ لو فرض أن أخبار العرض واضحة في إرادة تمييز الحجة عن اللاحجة، والأخبار العلاجية مجملة من ناحية إرادة التمييز أو الترجيح، فإن ذلك الوضوح يصير قرينة عرفية على رفع الإجمال في الأخبار العلاجية، أما إذا فرض ظهور الأخبار العلاجية في إرادة الترجيح فلا معنى للتمسك بالمؤيد المذكور.

الأئمة عليهم السلام جزمًا تكون خارجة بنحو التخصيص، فتكون النتيجة هكذا: أن الأخبار المخالفة للكتاب الكريم زخرف وباطل وليست حجة إلا هذه الأخبار المائة أو الألف التي صدرت من الأئمة عليهم السلام جزمًا.

قلت: إن هذا وجه لو كانت أخبار العرض صالحة للتخصيص، ولكنها ليست صالحة لذلك، لأن شدة لهجتها في الردع عن المخالف تأبى عن التخصيص، فلا يصحُّ عرفاً التعبير هكذا: أن كل خبر مخالف زخرف وباطل إلا هذه الأخبار التي علم بصدورها.

والنتيجة التي نخرج بها من خلال هذا العرض: أنه إذا جاءنا خبران متعارضان وكان أحدهما موافقاً للكتاب الكريم والآخر مخالفاً، فإن كانت مخالفة المخالف هي بنحو التباين أو الأخص من وجه فهو ليس حجة في نفسه ويؤخذ بالموافق من باب أنه هو الحجة فقط، وإن كانت مخالفته بنحو الأخص المطلق فكلاهما حجة ولكن يقدم الموافق من باب ترجيح حجة على حجة أخرى.^(١)

هكذا يمكن أن نقول أو نقول: إن أخبار العرض الدالة على عدم حجية المخالف رأساً خاصة بالمخالف بنحو المباينة أو الأخص من وجه بينما أخبار العلاج خاصة بالأخص المطلق.

هذا كله في الحالة الثانية.

(١) لا تقل: إنه بناءً على هذا يلزم عدم إمكان تخصيص الكتاب الكريم بالخبر أبداً، إذ المفروض تقدم الموافق دائماً.

فإنه يقال: إن تقديم الموافق على المخالف يختص بحالة المعارضة بين الخبرين، وأما إذا فرض أن المخالف بنحو الأخص المطلق جاء وحده من دون معارض له فهو يخص الكتاب الكريم دون أي مانع.

الحالة الثالثة:

وأما بالنسبة إلى الحالة الثالثة التي فرض فيها أن أحد الخبرين المتعارضين مخالف للكتاب الكريم بنحو الأخص من وجه فالمناسب عدم حجية المخالف رأساً وانحصار الحجية بالموافق، لأن المخالف بنحو الأخص من وجه مشمول لأخبار العرض على ما ذكرنا.

هذا كله بالنسبة إلى المرجح المضموني بنحوه الثاني.

الترجيح بالأصل:

وأما بالنسبة إلى النحو الثالث من المرجح المضموني، وهو ما إذا فرض أن أحد الخبرين موافق لمقتضى الأصل، كالاستصحاب مثلاً فقد ذكر غير واحد من الأصحاب أنه مقدّم على صاحبه ومرجح عليه.

وعلق الشيخ المصنف على ذلك قائلاً: إن هذا يتم لو فرض أن حجية الأصل كانت من باب إفادته الظن بالحكم الواقعي، وأما إذا قلنا بكونه حجة من باب التعبّد استناداً إلى الأخبار فلا معنى لصيرورته داعماً ومرجّحاً لأحد الخبرين، إذ مفادهما ليس من سنخ واحد ليحصل الدعم والترجيح، فإن مفاد الأصل هو الحكم الظاهري بينما مفاد الخبر هو الحكم الواقعي، ولا معنى لدعم أحدهما للآخر بعد اختلافهما المذكور.

نتيجة ما تقدّم:

ونتيجة كل ما تقدّم هي كما يلي:

١ _ إن المرجح المضموني إذا كان من قبيل الشهرة الفتوائية فهو لا يصلح للترجيح لعدم تمامية الشرطين.

٢ _ إن المرجح المضموني إذا كان من قبيل القياس فهو لا يصلح للترجيح للنهي عن إعمال القياس في الدين مضافاً إلى عدم تمامية الشرطين.

٣ _ إن المرجّح المضموني إذا كان من قبيل موافقة الكتاب ومخالفته فهناك حالات ثلاث:

أ _ أن يكون الخبر الثاني مخالفاً للكتاب الكريم بنحو المباشرة، وهذا ليس حجة في نفسه.

ب _ أن يكون الخبر الثاني مخالفاً بنحو الأخصّ مطلقاً، وهذا حجة في نفسه ولكن رغم هذا يقدّم الموافق من باب تقديم حجة على حجة أخرى استناداً إلى أخبار العلاج.

ج _ أن يكون الخبر الثاني مخالفاً بنحو الأخصّ من وجه، وهذا ليس حجة في حدّ نفسه.

٤ _ أن المرجّح المضموني إذا كان من قبيل الأصل فلا يصلح للترجيح.

توضيح المتن:

موافقة الخبر لما يوجب الظن بمضمونه...: في العبارة شيء من الاغلاق والتعقيد، والمناسب صياغتها هكذا: موافقة الخبر للمرجّح المضموني الموجب لقوة المضمون ولو نوعاً هي من المرجّحات في الجملة بناءً على لزوم إعمال المرجّحات وعلى التعدي عن المرجّحات المنصوصة إمّا لفهم عدم الخصوصية أو لقاعدة لزوم العمل بأقوى الدليلين.

ولو نوعاً: فإن الشهرة الفتوائية مثلاً توجب الظن النوعي بمضمون الخبر، يعني توجب الظن في حق غالب الأشخاص وغالب الموارد. من المرجّحات: هذا خبر لقوله: موافقة الخبر.

في الجملة: هذا لإخراج القياس، فإنه وإن كان يوجب قوة مضمون الخبر إلا أنه ليس موجباً للترجيح، لما تقدّم من النهي عن إعماله في الدين.

بناءً على لزوم الترجيح: متعلق بقوله: من المرجّحات. وهو إشارة إلى الشرط الأول.

لو قيل بالتعدّي...: متعلق أيضاً بقوله: من المرجّحات. وهو إشارة إلى الشرط الثاني، وصياغة العبارة لا تخلو من حزازة، والمناسب كما ذكرنا سابقاً، أي وبناءً على التعدّي إمّا لعدم الخصوصية أو لقاعدة الأقوى.

وقد عرفت...: أي ولكن كلا الشرطين ليس بتام، وكان المناسب الإشارة إلى عدم تمامية الشرط الأول أيضاً.

ثمّ إنه بهذا أراد مَنْ رَدَّ الردّ على النكته الأولى للتعدّي، وهي فهم عدم الخصوصية للشواهد الثلاثة، وقوله: وإن الظاهر... ردّ على النكته الثانية.

من حيث الدليلية والكشفية: أي الصدور، والتعبير به أولى لأنه أوضح.

وكون مضمون...: أي ومن المعلوم أن كون...

ومطابقة أحد الخبرين...: هذا ردّ على الشيخ الأعظم كما أوضحنا.

وضمير لها يرجع إلى الأمانة الظنية، كالشهرة مثلاً.

والصدق واقعاً...: هذا مبتدأ، وخبره لا يكاد يعتبر في الحجية.

ثمّ إن المناسب: والظن بالصدق.

كما لا يكاد يضرّ بها: أي بالحجية. والمناسب: الظن بالكذب.

وقوله: كذلك يعني واقعاً.

فافهم: قد تقدّم وجهه.

كالغير المعتبر لعدم الدليل: أي فهو وإن كان كالشهرة الفتوائية

التي هي ليست معتبرة من جهة عدم الدليل على حجيتها.

بحسب ما يقتضي...: أي بحسب الشرطين السابقين، أي يلزم الترجيح

بالقياس بناءً على تمامية الشرطين، والعبارة لا تخلو من تعقيد لا داعي إليه.

في المسألة الشرعية الأصولية: وهي مسألة أن أيّ واحد من

الخبرين المتعارضين يؤخذ به.

وتوهم أن حال...: هذا إشارة إلى ما ذكرناه بلسان إن قلت قلت.

ثم إن الجمع بين قوله: ههنا، وقوله: في تحقق الاقوائية به بلا

موجب، لأنهما بمعنى واحد.

والمناسب صياغة العبارة هكذا: وتوهم أن حال القياس في تحقق

الاقوائية به ليس إلا كحاله...

فيما ينقح به موضوع آخر: يعني مثل الضرر الذي هو موضوع

آخر غير الاقوائية التي هي موضوع القاعدة.

الخارجية الصرفة: أي كخوف الضرر، فإنه موضوع خارجي

صرف، أي غير مشوب بجهة شرعية، فهو ثابت حتى لو لم يكن شرع،

بخلاف مثل الطهارة والنجاسة ونحوهما.

فيكون افساده...: أي حتى يكون...

إنه لولاه: أي لولا إعمال القياس لما تعيّن الخبر الموافق له _ أي

للقياس _ للحجية بعد سقوطه عن الحجية بمقتضى القاعدة الأولى

والتخير بمقتضى القاعدة الثانوية المستفادة من روايات العلاج.

ثم إن قوله: بمقتضى متعلق بكلمة سقوطه. وكلمة والتخير عطف

على سقوطه.

وأما ما إذا اعتضد...: هذا إشارة إلى النحو الثاني بعد الفراغ عن

النحو الأول بشقيه. وكلمة ما زائدة، والأنسب عدمها.

فالمعارض المخاف: أي فالخبر الثاني المعارض _ أي للخبر

الأول _ المخالف للكتاب الكريم أو السنة القطعية.

المخالف كذلك: أي بنحو المباينة الكلية.
ولو مع عدم المعارض: تفسير لقوله: من أصله.
وإن كانت مخالفته بالعموم والخصوص المطلق...: هذا إشارة إلى
الحالة الثانية، وما قبله إشارة إلى الحالة الأولى.
فقضية القاعدة فيها: أي في المخالفة المذكورة، وكان المناسب
حذف كلمة فيها.

ثم إن المقصود من القاعدة يعني بقطع النظر عن أخبار العلاج.
وذكرنا فيما سبق عدم الحاجة إلى بيان هذا المطلب من الأساس،
يعني لا حاجة إلى بيان مقتضى القاعدة بقطع النظر عن الأخبار العلاجية.
ثم إن ضمير بينه يرجع إلى الخبر المخالف، وضمير به يرجع إلى
المخالف أيضاً.

تعييناً: يعني عند وجود المرجح للمخالف، وقوله: أو تخيراً يعني
عند عدم وجود المرجح للموافق أو بالأحرى لأحدهما.

كما نزلناها عليه: يعني سابقاً، كما مرّ (ص ٣٩٣) من الكفاية.
ويؤيده: وجه التأيد أن لفظ المخالف في كلتا الطائفتين واحد،
وكلتاهما تفرغان عن بيان حكم واحد لا حكمين، ولازم ذلك حمل
لفظ المخالف في كليتهما على معنى واحد.

أقول: عهدة دعوى أنهما تفرغان عن حكم واحد لا حكمين هي
على مدعيها.

ثم إنا ذكرنا أن التعبير بقوله: ويؤيده يدل على أن هذا المؤيد هو
مغاير لمستند تنزيل الأخبار على تمييز الحجة عن اللاحجة والحال أن
الأمر ليس كذلك كما أوضحنا.

اللهم إلا أن يقال...: هذا ما أشرنا إليه بلسان إن قلت قلتُ.
وإن كانت المخالفة بالعموم والخصوص من وجه: هذا إشارة إلى
الحالة الثالثة.

وأما الترجيح بمثل الاستصحاب: هذا إشارة إلى النحو الثالث من
أنحاء المرجح المضموني.
التي تكون كذلك: أي التي هي حجة تعبدًا من باب الأخبار.
لعدم تقوية: المناسب: لعدم تقوي.

ولو بملاحظة دليل اعتباره: المناسب حذف كلمة ولو، وأنسب من ذلك
حذف الفقرة المذكورة بكاملها، إذ من الواضح أن التقوي إذا فرض حصوله فهو
بعد ملاحظة دليل حجية الأصل، إذ من دونه لا يكون الأصل حجةً أبدًا.

خلاصة البحث:

المرجح المضموني الذي يقوي مضمون أحد الخبرين هو على
أنحاء ثلاثة، والنحو الأول يكون مرجحاً بشرطين، وحيث إنهما غير
متوفرين فلا يكون النحو المذكور مرجحاً.

ودعوى الشيخ الأعظم بأن النحو الأول لا يدخل تحت عنوان
المرجح بل في عنوان ما يميز الحجة عن اللاحجة مدفوعة بما تقدم.

هذا إذا كان النحو الأول مثل الشهرة، وأما إذا كان مثل القياس
فلا يمكن جعله مرجحاً لأنه نحو إعمال له في الدين فلا يجوز.

ودعوى أن هذا إعمال له في إثبات موضوع الحكم الشرعي، كالتمسك به
لإثبات عنوان الضرر مدفوعة بأنه قياس مع الفارق كما تقدم.
هذا كله في النحو الأول.

وأما النحو الثاني فهو ذو حالات ثلاث، وفي الحالة الأولى والثالثة لا تكون موافقة الكتاب الكريم مرجحاً بل مميّزاً، وفي الثانية تكون الموافقة مرجحاً.

هذا في النحو الثاني.

وأما النحو الثالث فالمناسب فيه عدم تقوي أحد الخبرين بموافقة الأصل بعد اختلاف المفاد.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

فصل: المرجّحات المضمونية أو الخارجية:

١ _ موافقة أحد الخبرين لما يوجب تقوية مضمونه _ ولو نوعاً _ هي من المرجّحات في الجملة بناءً على لزوم الترجيح وبناءً على التعدي عن المرجّحات المنصوصة إمّا لفهم عدم الخصوصية أو لدخوله في قاعدة لزوم العمل بأقوى الدليلين التي أدعي عليها الإجماع.

ولكن عرفت أن فهم عدم الخصوصية محل نظر بل منع، وإن الظاهر من القاعدة هو الاقوائية من حيث الدليلية، ومعلوم أنّ كون مضمون أحدهما مظنوناً لأمانة ظنية لا يوجب قوته من هذه الحيثية.

ومطابقة أحد الخبرين لها لا تستلزم الظن بوجود خلل في الآخر من حيث صدوره أو جهته، كيف وقد اجتمع مع القطع بوجود جميع ما اعتبر في حجية المخالف لولا معارضة الموافق.

والظن بالصدق واقعاً لا يعتبر في الحجية كما لا يضرُّ بها الظن بالكذب فافهم.

هذا إذا فرض عدم حجية الأمانة لعدم الدليل على اعتبارها.

وأما إذا قام الدليل على العدم _ كالقياس _ فهو وإن كان كغير
المعتبر من ناحية عدم الدليل في لزوم الترجيح به بناءً على التعدي إلا أن
الأخبار الناهية عن القياس وإن السُّنة إذا قيست بحق الدين مانعة عن
الترجيح به، إذ استعماله في ترجيح أحد الخبرين استعمال له في المسألة
الشرعية الأصولية، وخطره ليس بأقل من استعماله في المسألة الفرعية.

وتوهم أن حال القياس في تحقيق الاقوائية به ليس إلا كحالة في
تنقيح موضوع آخر من دون اعتماد عليه في مسألة أصولية ولا فرعية
قياس مع الفارق، لوضوح الفرق بين المقام والقياس في الموضوعات
الخارجية الصرفة، فإن القياس المعمول فيها ليس في الدين حتى يكون
افساده أكثر من اصلاحه، بخلاف المعمول في المقام، فإنه نحو إعمال له
في الدين، ضرورة أنه لولاه لما تعيّن الخبر الموافق له للحجية بعد ما
كان مقتضى القاعدة الأولية سقوطه عن الحجية ومقتضى القاعدة الثانوية
التخير بينه وبين معارضه.

هذا كله إذا اعتضد أحد الخبرين بما ليس حجة في نفسه.

٢ _ وأما إذا اعتضد بما كان دليلاً مستقلاً في نفسه _ كالكتاب
الكريم والسُّنة القطعية _ فالخبر الآخر:

أ _ إن كانت مخالفته بالمباينة الكلية فهذا خارج عن مورد
الترجيح، لعدم حجية الخبر المخالف كذلك من أصله، يعني حتى مع
عدم المعارض، فإنه المتيقن من الأخبار الدالة على أنه زخرف أو باطل
أو غير ذلك.

ب _ وإن كانت مخالفته بالعموم والخصوص المطلق فمقتضى
القاعدة بناءً على جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد وإن كان هو

تخصيص الكتاب بالمخالف تعييناً أو تخييراً إلا أن الأخبار الدالة على لزوم الأخذ بالموافق من المتعارضين غير قاصرة عن شمول المخالفة المذكورة لو قيل بأنها في مقام ترجيح إحداها لا تميز الحجة عن اللاحجة، كما نزلناها عليه، ويؤيده أخبار العرض الدالة على عدم حجية المخالف من أصله، فإنهما تفرغان عن لسان واحد، فلا وجه لحمل المخالفة في إحداها على خلاف المخالفة في الأخرى.

اللهم إلا أن يقال: نعم إلا أن دعوى اختصاص هذه الطائفة بما إذا كانت المخالفة بالمبائنة بقرينة القطع بصدور المخالف غير المبائن عنهم عليهم السلام كثيراً، وإباء مثل ما خالف قول ربنا لم أقله أو زخرف أو باطل عن التخصيص غير بعيدة.

ج _ وإن كانت المخالفة بالعموم والخصوص من وجه فالظاهر أنها كالمخالفة في الصورة الأولى كما لا يخفى.

٣ _ وأما الترجيح بمثل الاستصحاب _ كما وقع في كلام غير واحد من الأصحاب _ فالظاهر أنه لأجل اعتباره من باب الظن والطريقة عندهم، وأما بناءً على اعتباره تعبداً من باب الأخبار كوظيفة للشاك فلا وجه للترجيح به أصلاً لعدم تقوية مضمون الخبر بموافقه.

خاتمة:

مبحث الاجتهاد والتقليد

قوله ﷺ:

«وأما الخاتمة فهي...، إلى قوله: فصل ينقسم
الاجتهاد...».

الاجتهاد:

تعرض ﷺ في الخاتمة إلى البحث عن الاجتهاد أولاً ثم عن التقليد.^(١)

(١) وهنا ملاحظات ثلاث تجدر الإشارة إليها:

١ - إنه ﷺ ذكر في عبارة المتن هكذا: وأما الخاتمة فهي... والسؤال المطروح في هذا المجال هو: إن كلمة وأما هي عطف على ماذا؟ إنه عطف على قوله: أما المقدمة، الذي ذكره في بداية الكتاب، حيث ذكر أن كتابه المذكور قد قسم إلى مقدمة ومقاصد وخاتمة، وقد ذكر أولاً المقدمة وقال: أما المقدمة، والآن يريد أن يذكر الخاتمة ويقول: وأما الخاتمة.

٢ - لماذا جعلت مباحث الاجتهاد والتقليد خاتمة، الأمر الذي يوحي بخروج المباحث المذكورة من علم الأصول، حيث لم تجعل من جملة المقاصد؟ إن النكتة في ذلك هي أن المسألة الأصولية هي تلك القضية التي تقع في طريق استنباط أحكام شرعية كلية، وواضح أن مسائل الاجتهاد والتقليد هي بنفسها أحكام شرعية، حيث نبحت هل يجب الاجتهاد أو لا؟ وهل يجب التقليد أو لا؟ وما هي شروط الشخص الذي يُقلد؟ وهكذا، وهذه كلها أحكام شرعية لا أنه تستنبط منها أحكام شرعية.

٣ - إنه يبقى تساؤل آخر، وهو أننا نسلّم أن مباحث الاجتهاد والتقليد هي أحكام شرعية وليست مسائل أصولية ولكن لم ذكرت في علم الأصول؟ إنه يمكن أن يقال بعدم الوجه في ذكرها في علم الأصول حتى على مستوى الخاتمة، فهل ترى من المناسب ذكر مسألة وجوب الصلاة أو الصوم، ونحوها في آخر المباحث الأصولية بعنوان الخاتمة؟

أما بالنسبة إلى الاجتهاد فذكر أنه لغة عبارة عن تحمّل الجهد، يقال: فلان اجتهد في حمل الثقل، يعني أنه تحمّل جهداً لأجل حمله.

وأما اصطلاحاً فقد عُرِفَ بعدة تعاريف، نذكر منها اثنين:

١ _ ما عن العلامة الحلي والحاجبي، وحاصله: أنه عبارة عن استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعي.^(١)

٢ _ أنه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي.

وطبيعي، المقصود من الاستنباط ليس هو خصوص الاستنباط الفعلي بل الأعم منه ومما يكون بالقوة القريبة من الفعلية، فإذا فرض أن مسألة طرأت وأراد المجتهد التعرف على حكمها فتارة يفترض أن كتاب الوسائل موجود إلى جنبه وفتحهُ واستنبط الحكم منه فمثل هذا استنباط فعلي، وأما إذا لم يكن الكتاب إلى جنبه فاستنباطه وإن لم يكن فعلياً إلا أنه بالقوة القريبة من الفعلية فمثل هذا الشخص يُعَدُّ مجتهداً أيضاً، فالاجتهاد يراد منه القدرة على الاستنباط الأعم من كونه فعلياً أو قريباً من الفعلي.

ثم ذكر عليه السلام بعد ذلك أنه قد اختلف في كيفية تعريف الاجتهاد، وهذا الاختلاف لم ينشأ من اختلاف حقيقته في نظرهم، كلا، فإنهم ليسوا في صدد بيان حقيقته، إذ التعاريف الحقيقية لا تكون إلا بالأجناس والفصول، والاطلاع عليها لا يمكن إلا لعلام الغيوب الخالق للأشياء، فإنه القادر على معرفة حقائقها بأجناسها وفصولها، وإنما هم في صدد شرح اسمه _ أي اسم الاجتهاد _

⇒ وربما يجاب بأن المباحث الأصولية حيث انتهت فمن المتوقع صيرورة الطالب قادراً على الاستنباط فهذا الاعتبار حصلت مناسبة للبحث عن الاجتهاد والتقليد.

ولكن هذا - كما ترى - أوهن من بيت العنكبوت.

(١) وسيأتي التعليق على أخذ وصف الظن بالحكم الشرعي.

وتوضيحه من خلال الاستعانة بالفاظ أخرى، كما هو الحال في التعاريف اللغوية التي يقصد بها شرح الاسم لا أكثر.

وعليه فلا وجه للإشكال على التعاريف المذكورة بأنها ليست منعكسة على جميع أفرادها، ولا طاردة للأغيار،^(١) فإن الإشكال بما ذكر هو خاص بالتعاريف الحقيقية دون اللفظية التي يقصد من ورائها شرح اللفظ والاسم.^(٢)

ثم ذكر رحمته بعد هذا: أن من الجدير إبدال فقرة الظن بالحكم الشرعي بفقرة الحجة على الحكم الشرعي، فإن الاجتهاد عبارة عن تحصيل الحجة على الحكم الشرعي دون الظن به، ونتمكن أن نقول: إن من عبّر بأنه الظن بالحكم فهو قد عبّر به من باب أن الظن حجة عنده _ إما مطلقاً أو في خصوص حالة الانسداد _ فالتعبير به هو من باب أنه أحد أفراد الحجة وليس لخصوصية فيه وإلا فلو فرض حصول العلم بالحكم الشرعي أو عدم حصول العلم ولا الظن _ بأن اتبع الفقيه الأصل _ فهل مثل ذلك لا يكون اجتهاداً؟

ثم ذكر رحمته بعد هذا أن الاجتهاد إذا كان عبارة عن تحصيل الحجة على

(١) أما الإشكال بعدم الانعكاس فقد يقال: إن التعريف الأول لا يشمل حالة استناد المجتهد إلى الأصل العملي، فإنه لا يحصل الظن بالحكم الواقعي، إذ الأصل ليس ناظراً إلى الحكم الواقعي ليفيد الظن به، والحال أن مثل ذلك اجتهاد جزماً. وأما الإشكال بعدم الاطراد فقد يقال مثلاً: إن من فحص وأثبت أن بعض المشروبات الغازية - من قبيل بيسي كولا - محرّم، باعتبار أن مادة الكولا لا يمكن حلّها إلا بواسطة بعض المواد الكحولية، إن مثل هذه الحالة يصدق عليها أن الشخص المذكور قد استفرغ وسعه لتحصيل الحكم الشرعي والحال هي ليست من الاجتهاد في شيء.

(٢) يمكن أن يقال: إن عدم القدرة على معرفة حقائق الأشياء لا ينافي كون الشخص بصدد التعريف الحقيقي بالقدر الممكن له، فيصح آنذاك الإشكال عليه. ولعلّه إلى هذا أشار رحمته بالأمر بالفهم.

الحكم وليس هو الظن به فلا وجه لإبائه الاخباري عن قبول الاجتهاد ورفضه له، إن رفضه له وجيه لو كان عبارة عن تحصيل الظن بالحكم، أما بعد أن فسرناه بتحصيل الحجة فلا وجه لرفضه بل يتعين قبوله له والتسليم به.

نعم من حق الاخباري رفض حجية بعض ما يراه الأصولي حجة _ كأن يرفض حجية الظواهر مثلاً _ ولكن هذا لا يستلزم رفض الاجتهاد بمعنى تحصيل الحجة، فإن الاختلاف في أن هذا حجة أو لا ربما يحصل بين الاخباريين أنفسهم أيضاً.

توضيح المتن:

الاجتهاد لغة تحمّل المشقة: لا حاجة إلى بيانه إلا أن يكون الهدف الإشارة إلى أن المعنى الاصطلاحي قد سُمّي بالاجتهاد، باعتبار أن فيه بذلاً للجهد، ولكن من المناسب تسليط الضوء على ذلك.

فعلاً أو قوة...: قد أشرنا إلى أنهما قيدان للاستنباط.

كاللغوي...: أي إنهم في مقام شرح اسم الاجتهاد كما أن اللغوي هو عادة في مقام بيان شرح الألفاظ، وعليه فقوله: كاللغوي متعلق بكانوا.

ومن هنا انقذح...: أي من كونه تعريفاً لفظياً لشرح الاسم. والضمير في تعريفاته يرجع إلى الاجتهاد.

عدم الاحاطة بها: أي بالأشياء.

فافهم: قد تقدّم وجهه.

وكيف كان...: أي سواء أفرض أنها تعاريف لفظية أم لا.

فإن المناط فيه: أي في الاجتهاد، وقوله: قوة أو فعلاً قد تقدّم

تفسير المقصود منهما سابقاً.

أو بعض الخاصة: كالمحقق القمي الذي يذهب إلى انسداد باب العلم والعلمي بالأحكام، ومن ثمَّ ذهب إلى حجية مطلق الظن. فإنه مطلقاً: أي فإن الظن.

أو عند الانسداد عنده: أي عند بعض الخاصة. في تحصيل غيره: أي غير الظن. وضمير من أفرادها يرجع إلى الحجة. غير المفيدة للظن: فإن الأصل هو حجة ليس من باب إفادته للظن نوعاً وغالباً.

اجتهاداً أيضاً: خبر كون. ومن قد انقذح: أي من أن الاجتهاد عبارة عن تحصيل الحجة لا تحصيل الظن بالحكم.

خلاصة البحث:

عُرِفَ الاجتهاد بعدة تعاريف، وحيث إنها لفظية فلا وجه للإشكال عليها.

وأخذ الظن في بعض التعاريف هو من باب كونه أحد مصاديق الحجة، ولا خصوصية له، ومعه فلا وجه لإباء الاخباري عن قبول الاجتهاد بدعوى أن الظن ليس حجة.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

خاتمة ترتبط بالاجتهاد والتقليد:

الاجتهاد:

الاجتهاد لغة تحمّل المشقة، واصطلاحاً _ كما عن الحاجبي والعلامة _ استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعي.

وَعُرِفَ أيضاً بأنه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الأصل فعلاً أو قوة قريبة.

ولا يخفى أن اختلاف عبارتهم في تعريفه ليس للاختلاف في حقيقته، لوضوح أنهم ليسوا في مقام بيان حدّه أو رسمه، بل في مقام شرح اسمه كما في تعريف اللغوي.

ومنه اتضح أنه لا وجه للإيراد عليه بعدم الإنعكاس أو الاطراد، كما هو الحال في تعريف جلّ الأشياء لولا كلها ضرورة عدم الإحاطة بالأشياء إلّا لخالقها، فافهم.

وكيف كان فالأولى تبديل الظن بالحكم بالحجة عليه، فإن المناط فيه هو تحصيل الحجة دون الظن حتّى عند القائلين بحجّيته، فإنه يذكرونه من باب أنه من أحد أفراد الحجة، ولذا لا شبهة في كون استفراغ الوسع لتحصيل العلم أو ما يقتضيه الأصل اجتهاداً.

وبهذا اتّضح عدم الوجه لإبء الاخباري عن قبول الاجتهاد بالمعنى المذكور، فإنه لا محيص عنه، نعم له إنكار حجّية بعض ما يقول الأصولي بحجّيته، ولكن ذلك لا يضرّ بقبول الاجتهاد والاتفاق عليه بالمعنى المذكور.

قوله **يُتَجَرَّدُ**:

**«فصل: ينقسم الاجتهاد...، إلى قوله: وأما
التجزؤ في الاجتهاد...»^(١).**

الاجتهاد على قسمين:

ينقسم الاجتهاد إلى قسمين: اجتهاد مطلق واجتهاد بنحو التجزؤ.
والمراد من الأول أن تكون القدرة قدرة على استنباط جميع
الأحكام لا خصوص حقل معين منها.^(٢)

والمراد من الثاني القدرة على استنباط بعض الأحكام وفي حقل معين.
ونتكلم أولاً عن الأول، ثم بعد ذلك عن الثاني.

الاجتهاد المطلق:

أما بالنسبة إلى الاجتهاد المطلق فنتكلم فيه في نقاط ثلاث:

١ _ هل الاجتهاد المطلق في حد ذاته أمر ممكن؟ أي هل يمكن
للفقيه أن يكون مجتهداً في جميع الأحكام؟

قد يقال: إنه أمر غير ممكن، إذ كيف يستفرغ الفقيه وسعه ويستنبط جميع

(١) الدرس ٤٢٨ و ٤٢٩: (١٥ و ١٨ / ربيع الأول / ١٤٢٨ هـ).

(٢) لا يخفى أن الشيخ المصنف في عبارة الكتاب أخذ يذهب يمنة ويسرة من دون أن يسلط الأضواء على ما هو بيت القصيد، فهو لم يصرح أن الاجتهاد المطلق عبارة عن القدرة على الاستنباط بلحاظ جميع الأحكام، إن كلمة جميع قد أهملها وأخذ يذكر قضايا جانبية، كما سوف يتضح.

الأحكام؟ إن عمره قد لا يسع ذلك، وقد لا نجد فقيهاً قد بذل وسعه واستنبط جميع الأحكام. هذا مضافاً إلى أنه نجد مثل المحقق الحلي الذي هو مسلم الاجتهاد عندنا قد أكثر في كتاب الشرائع من قوله: فيه تردد، وهذا يدل على أنه لم يتحقق في حقه الاجتهاد في تلك الموارد وإلا فلماذا تردد؟ وبالتالي أن ذلك يدل على أن الاجتهاد في جميع الأحكام الفقهية أمر غير ممكن. هكذا قد يقال.^(١)

والجواب: أن الإشكال في الإمكان يتم لو فسرنا الاجتهاد بنفس بذل الوسع، فإنه كثيراً ما لا يتحقق من المجتهد بذل وسعه بلحاظ جميع الأحكام، أما إذ فسرناه بالقدرة والملكة فمن الواضح أن القدرة قد تتحقق بلحاظ جميع الأحكام رغم عدم تحقق الاستنباط الفعلي إلا بلحاظ بعضها. وأما تردد مثل المحقق في الشرائع فهو ليس لقصور في اجتهاده المطلق وإلا فهو يجزم بالحكم الظاهري بمقتضى الأصول والقواعد وإنما يتردد بلحاظ الحكم الواقعي، فلأجل عدم ظفره بالدليل على الحكم الواقعي يقول: وفيه تردد، فتردده هو بلحاظ الحكم الواقعي دون الحكم الظاهري. هذا كله بلحاظ النقطة الأولى.

٢ _ هل المجتهد المطلق يجوز العمل برأيه؟

والجواب:

أما عمله هو برأي نفسه فلا إشكال في جوازه، لأنه قد توصل إلى الحكم به فيتعين عليه العمل به وإلا فهل يهمل امثال الأحكام أو يلزمه الاحتياط في جميعها؟ إن كلا الاحتمالين غير وارد فيتعين عليه العمل برأيه.

(١) لم يشر الشيخ المصنف في كلامه إلى بيان الشبهة كما أوضحنا، وإنما ذكر أن الاجتهاد المطلق ممكن، وأن تردد البعض لا يضر.

وأما عمل الغير برأيه فأيضاً لا إشكال فيه لما سيأتي من الأدلة على جواز التقليد أو وجوبه، ولكن ذلك واضح إذا كان المجتهد انفتاحياً، بمعنى أنه يرى أن باب العلم أو العلمي بالأحكام منفتح، وأما إذا فرض أنه انسدادى فيشكل الأمر في جواز تقليده، لأنه جاهل بالأحكام وليس عالماً بها، إذ الفرض أنه يرى انسداد باب العلم والعلمي، ومن الواضح أن أدلة جواز التقليد تدل على جواز رجوع الجاهل إلى العالم بالأحكام لا رجوع الجاهل إلى الجاهل.

ودليل الانسداد لا يمكن التمسك به، لأنه إذا تمّ فغاية ما يثبت هو جواز تمسك المجتهد نفسه بظنه الحاصل له، فهو يجوز له العمل بظنونه لا أن المكلف العامي يجوز له ذلك.

وعليه فإذا أردنا أن نحكم بجواز تقليد المجتهد الانسدادى فلا بدّ من الفحص عن دليل آخر غير أدلة جواز التقليد وغير دليل الانسداد الذي يجريه المجتهد في حق نفسه، وذلك الدليل الآخر ليس إلاّ الإجماع على جواز تقليد الانسدادى أو هو دليل انسداد آخر يجريه المكلف العامي في حق نفسه _ غير ذلك الذي يجريه المجتهد في حق نفسه _ ليثبت له جواز رجوعه إلى المجتهد الانسدادى.

وكلا هذين الدليلين قابلان للمناقشة.

أما الأوّل فلأن مسألة التقليد أو تقليد الانسدادى لا نجد لها ذكراً وإشارة في كلمات القدماء، كالشيخ الطوسي والصدوق ونحوهما فكيف ندّعي الإجماع؟!

وأما الثاني فباعتبار أن جريان دليل الانسداد في حق المكلف العامي هو موقوف على انحصار المجتهد الانسدادى، وأيضاً يتوقف على افتراض عدم إمكان الاحتياط من جهة لزوم محذور اختلال النظام، وأما إذا كان من جهة

لزوم محذور العسر فذلك لا يجدي، إذ المكلف العامي بعد فرض كونه شخصاً عاماً فلا يمكنه إثبات بطلان الاحتياط لقاعدة العسر والخرج، فإن ذلك يحتاج إلى نظر واجتهاد، وهذا بخلاف ما إذا كان يلزم محذور اختلال النظام _ فإن المكلف العامي يمكنه إثبات بطلانه لشدة وضوح الأمر في بطلانه بعد لزوم اختلال النظام _ أو يفترض لزوم العسر ولكنه يتمكن من إبطاله.

إذن لا يجوز تقليد المجتهد الانسدادي إلا إذا ثبت ذلك بالإجماع أو بدليل انسداد جديد في حق المكلف العامي، وكلاهما غير ثابت، أما الأول فواضح، وأما الثاني فلعدم انحصار المجتهد عادة بالانسداد وقد لا يكون الاحتياط موجباً لاختلال النظام.

هذا على مسلك الحكومة:

ثم إن هذا كله على مسلك الحكومة، فإنه إذا فرض الانسداد وفرض حكم العقل بحجية الظن فالمجتهد الانسدادي سوف لا يكون عالماً بالأحكام الشرعية وإنما يكون عالماً بالأحكام العقلية، وواضح أن أدلة جواز التقليد قد دلت على جواز رجوع الجاهل إلى العالم بالأحكام الشرعية دون الجاهل بها.

وأما إذا بني على مسلك الكشف^(١) فقد يقال بجواز رجوع الجاهل إلى المجتهد الانسدادي لأنه عالم بالأحكام الشرعية، إذ حجية الظن على المسلك المذكور هي حكم شرعي وليس حكماً عقلياً، وبالتالي تصير الأحكام التي يصل إليها المكلف _ يعني من خلال الظن الذي فرضت حجيته شرعاً _ أحكاماً شرعية.

(١) بمعنى أن العقل - بعد فرض الانسداد - يستكشف أن الشرع قد جعل الظن حجة لا أنه هو بنفسه يحكم بحجية الظن.

والشيخ المصنف يقول: إن هذا توهم باطل ومرفوض، فإنه على مسلك الكشف نسلم أن حجية الظن هي حكم شرعي، ولكنها خاصة بمن جرت المقدمات في حقّه، وهو المجتهد، إن المجتهد حيث إنه قد جرت مقدمات الانسداد في حقّه فيثبت بذلك حجية الظن في خصوص حقّه دون المكلف العامي، ومعه فأدلة جواز التقليد لا يمكن التمسك بها، لأن غاية ما تدل عليه هو جواز رجوع الجاهل إلى العالم بالحكم الذي لا يختص بنفسه دون العالم بحكم يختص بنفسه، فإن أدلة جواز التقليد لا تدل على جواز الرجوع إلى مثل العالم المذكور.

ولك أن تقول بعبارة أخرى: إن الشيخ المصنف قد أجاب بجوابين:

١ _ إننا لا نسلم بأن مقدمات الانسداد تنتج حكم الشرع بحجية الظن بل تنتج حكم العقل بالحجية، وبذلك تكون الأحكام المستحصل عليها أحكاماً عقلية لا شرعية.

٢ _ إنه لو سلّمنا بمسلك الكشف فغاية ما يثبت هو حجية الظن في حقّ المجتهد الذي جرت المقدمات في حقّه ولا تثبت حجيته في حقّ المكلف العامي.^(١)

الإشكال على الانفتاح أيضاً:

قد اتضح من خلال ما تقدّم أن المكلف العامي لا حقّ له في الرجوع إلى المجتهد إذا كان انسدادياً سواء على مسلك الحكومة أم على مسلك الكشف، فعلى كلا المسلكين لا يجوز الرجوع إليه، غايته

(١) يمكن أن يقال أن مقدمات الانسان تثبت أن الظن حجة شرعا في حقّ المجتهد وفي حقّ من كان مثله من دون خصوصية لنفس المجتهد، ولعله إلى هذا أشار تدنّي بالامر بالتأمل.

على الحكومة لا يجوز الرجوع إليه، لأنه ليس عالماً بالأحكام الشرعية بل بالأحكام العقلية، وعلى الكشف لا يجوز الرجوع إليه لأنه وإن كان عالماً بالأحكام الشرعية إلا أنه عالم بها في حق نفسه.

وقد يشكل ويقال: إن عدم جواز الرجوع إلى المجتهد لا يختص بما إذا كان انسدادياً، بل يعم ما إذا كان انفتاحياً يقول بانفتاح باب العلم والعلمي بالأحكام.

ووجه الإشكال: أن الانفتاحي إذا قام لديه خبر ثقة يدل على حرمة العصير العنبي المغلي مثلاً فلا يتحقق بقيام الخبر المذكور حكم ظاهري بحرمة العصير حتى يصير المجتهد عالماً به، ومن ثم كي يقلده العامي في الحكم المذكور الذي يعلم به، بل إن الحجية تعني التنجيز والتعذير، ومعه لا يكون المجتهد عالماً بالحكم الواقعي ولا بالحكم الظاهري حتى يقلده العامي فيما يعلمه.

أما أنه ليس بعالم بالحكم الواقعي فواضح، إذ من يمكنه تحصيل العلم بالأحكام الواقعية؟

وأما أنه ليس بعالم بالحكم الظاهري فباعتبار أن حجية الأمانة لا تعني - كما تقدم في أبحاث سابقة - ^(١) إلا التنجيز والتعذير، كما هو الحال في حجية القطع، فكما أن حجية القطع تعني كونه منجزاً ومعدراً عقلاً فكذلك الحال في حجية الأمانة، فإنه لا يقصد منها إلا ذلك.

(١) تقدم ذلك في أكثر من مورد، ولعل أولها ما ذكره في بداية الجزء الثاني عند التعرض لدفع شبهة ابن قبة، حيث قال: (لأن التعبد بطريق غير علمي إنما هو بجعل حجته، والحجية المجعولة غير مستبعدة لإنشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدى إليه الطريق بل إنما تكون موجبة لتنجز التكليف به إذا أصاب وصحة الاعتذار به إذا أخطأ...).

هذا حاصل الإشكال.

وأجاب عنه رحمته بما حاصله: نحن نسلم أن المجتهد بناءً على الانفتاح ليس هو عالماً بالحكم الواقعي ولا بالحكم الظاهري، ولكنه عالم بموارد قيام الأمانة الشرعية فيمكن أن يقلده العامي في ذلك، فيقول المجتهد له: إنه توجد أمانة تدل على حرمة العصير، فإن المجتهد وإن لم يكن عالماً بالحكم لكنه عالم بموارد قيام الأمانة فيقلده في ذلك.

نعم قد المجتهد يختصر في مقام التعبير فلا يقول للعامي: إنه توجد أمانة تدل على حرمة العصير، بل يقول له: يحرم العصير.

ثم تعرض رحمته بعد ذلك إلى إشكال آخر وقال: قد تقول: هذا وجيه إذا فرض قيام أمانة على حرمة العصير فيكون المجتهد عالماً بقيام الأمانة، والعامي يقلده في علمه المذكور، ولكن ما هو الموقف لو فرض أن المجتهد لم تقم لديه أمانة على الحرمة فيصير عالماً بماذا؟ والعامي يقلده في ماذا؟^(١)

وقد أجاب رحمته عن ذلك بأن العامي يرجع إلى المجتهد في تعيين مورد فقد الحجة الشرعية، فالمجتهد يقول للعامي: إني فحصت ولم أجد حجة شرعية على حرمة العصير، إنه يقلده في هذا المقدار، وبعد ذلك يلزم على العامي أن يرجع إلى عقله، ويلاحظ أن عقله ماذا يحكم في موارد فقد الحجة على التحريم، فإذا كان يحكم بالبراءة أخذ بها حتى لو

(١) جاء في عبارة الكفاية أنه في حالة فقد الأمانة يكون المرجع الأصل العقلي، ولا بد أن يكون مقصوده رحمته هو أن المرجع ذلك عند فقد الأصل الشرعي وإلّا فمع وجود الأصل الشرعي لا تصل النوبة إلى الأصل العقلي.

كان عقل المجتهد يقتضي بلزوم الاحتياط وإذا فرض العكس فبالعكس.^(١)

هذا كله في جواز العمل برأي المجتهد المطلق.

هل حكم المجتهد المطلق نافذ؟

٣ _ وأما بالنسبة إلى النقطة الثالثة _ أعني إن حكم المجتهد المطلق هل هو نافذ أو لا _ فقد ذكر فيها رَبِّكَ ما حاصله: إن المجتهد المطلق إذا كان يرى انفتاح باب العلم أو العلمي فلا إشكال، حيث يصدق عليه عنوان «نظر في حلالنا وحرامنا»^(٢) وهكذا الحال لو فرض أنه كان انسدادياً ويبني على مسلك الكشف، وإنما الإشكال فيما إذا كان انسدادياً ويبني على مسلك الحكومة، فإنه بناءً عليه لا يصدق عنوان نظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا، والحال أن صدق ذلك أمر لازم في حجية حكم الحاكم.

هذا ولكن يمكن الردّ بجوابين، الأول منهما ليس بتمام، والثاني منهما تام، وهما:

أ _ إن حكم المجتهد المطلق إذا كان نافذاً بناءً على الانسداد والكشف فيلزم أن يكون نافذاً بناءً على الحكومة أيضاً لعدم القول بالفصل بينهما.

(١) هذا غريب، فإن عقل العامي لا يتمكن عادة من الحكم بالاحتياط أو بالبراءة، وإلا كان على الأقل نصف مجتهد أو أكثر، والصحيح أن يقال: إن دليل جواز التقليد لا يحصر جواز التقليد بخصوص الأحكام الشرعية، كما لعلّه نتعرض إلى ذلك فيما بعد، ولعلّه إلى هذا أشار رَبِّكَ بالأمر بالفهم.

(٢) جاء في مقبولة عمر بن حنظلة: «ينظران إلى رجل منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإنه قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما بحكم الله استخف وعلينا ردّ».

وفيه: إن الحجة هو القول بعدم الفصل لا مجرد عدم القول بالفصل، ومن الواضح أن الثابت في المقام هو الثاني، وهو لا يكون دليلاً على الأول، والمهم هو الأول.

ب _ إن المجتهد الانسدادى بناءً على مسلك الحكومة يمكن أن يصدق عليه عنوان نظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا، وذلك باعتبار أن هناك أحكاماً كثيرة يمكن أن يعلم بها من خلال الإجماعات والضرورات، كوجوب الصلاة والصوم وحرمة الزنا و... فإنه بلحاظ هذا المقدار الذي هو ليس بقليل يمكن أن يصدق عليه العنوان المذكور، ومعه يكون حكمه نافذاً.

هذا وقد يشكل على الجواب المذكور بأن الوارد في مقبولة ابن حنظلة فقرة إضافية، وتلك الفقرة هي: «فإذا حكم بحكمنا...»، ومعلوم أنه لا يصدق على مسلك الحكومة عنوان حكم بحكمنا وإنما هو حكم بمقتضى العقل.

ويمكن الجواب عن ذلك بأن المقصود من الفقرة المذكورة أن الشخص إذا عرف جملة من الأحكام التي هي حلالنا وحرامنا فمتى ما حكم فهو حيث إنه منصوب من قبلهم عليه السلام فيصدق أنه قد حكم بحكمهم، إنه لا بد وأن نحمل الفقرة المذكورة على هذا المعنى وليس المقصود: فإذا حكم بمقتضى الأحكام الشرعية الإلهية، كيف ونحن نعرف أن الحاكم يكون حكمه عادة في القضايا الشخصية، ككون هذه المرأة زوجة فلان، وكون تلك الدار ملك فلان، ومعلوم أن الشرع ليس له أحكام في الموارد الشخصية الخاصة وإنما أحكامه عادة كلية. إذن صحة إسناد الحكم الصادر من الحاكم إلى الأئمة عليهم السلام ليس إلا باعتبار أنه منصوب من قبلهم، ومعه فلا إشكال في نفوذ حكمه حتى بناءً على الانسداد والحكومة.

هذا كله في المجتهد المطلق.

توضيح المتن:

على استنباط الأحكام: ذكرنا أن المناسب إضافة كلمة كل أو جميع، فإن هذا هو المهم، وأما القيود والأوصاف الأخرى _ التي أخذت في التعريف _ فذكرها ليس بهمهم، لأنها ليست أموراً دخيلة في حقيقة الاجتهاد المطلق.

ثم إن قوله: الفعلية إشارة إلى أن المهم في الاجتهاد هو القدرة على استنباط الأحكام الفعلية الثابتة في حق المكلف سواء أكانت شرعية أم عقلية مستنبطة من أصل عقلي.

في الموارد التي...: هذا قيد للأصل، أي إن الأصل إنما يتمسك به في موارد الاستنباط في خصوص الموارد التي فرض فيها عدم الظفر بالأمانة.

ثم إنه لا إشكال...: هذا إشارة إلى النقطة الأولى.

وعدم التمكن...: هذا مبتدأ، وخبره قوله: إنما هو...

أو عدم الظفر...: الفرق بين هذا وسابقه هو أنه في سابقه كان يفترض الجزم بعدم وجود دليل على الحكم، بينما في هذا يفترض احتمال وجود دليل ولكن المكلف لم يظفر به.

كما لا إشكال...: هذا إشارة إلى النقطة الثانية.

بخلاف ما إذا انسد...: أي باب العلم والعلمي. ثم إن المقصود:

بخلاف ما إذا انسدَّ عليه بابهما وبني على الحكومة، وأما إذا بني على الكشف فيأتي بيانه فيما بعد.

الغير عنه: المناسب: له، بدل عنه.

ليست إلا حجية الظن عليه: أي على المجتهد الانسدادي نفسه

وليس على المكلف العامي.

دليل الانسداد في حقه: أي في حق المكلف العامي.

بحيث تكون منتجة لحجية الظن الثابت حجيته بمقدماته له أيضاً: هذه العبارة بكاملها زائدة لا حاجة إلى ذكرها، وإذا فرض الاصرار على ذكرها فلا أقلّ من حذف فقرة (الثابت حجيته بمقدماته)، فإنها زائدة ضمن فقرة زائدة. وضمير له يرجع إلى المكلف العامي. ثم إن الصواب بدل (بحجية): لحجيته. ولا مجال...: أي ولكن يرد على ما ذكر أن الإجماع غير ثابت، باعتبار أن المسألة حادثة.

ومقدماته كذلك: أي بحيث تكون منتجة لحجية الظن له. وكان المناسب الاستغناء عنها _ يعني كلمة كذلك _ لعدم الحاجة إليها. لعدم لزوم محذور عقلي: أعني محذور الاخلال بالنظام. إذا لم يكن له: يعني للمكلف العامي. نعم لو جرت المقدمات كذلك: أي في حقه. وصحته: عطف تفسير على سابقه. فجواز الرجوع إليه في غاية الإشكال: يعني أيضاً. وكان من الضروري إضافة ذلك.

وقضية مقدمات الانسداد...: المناسب: لأن مقتضى مقدمات... كون الظن المطلق: الظن المطلق هو ما ثبتت حجيته بدليل الانسداد، بينما الظن الخاص هو ما ثبتت حجيته بدليل خاص غير دليل الانسداد. فتأمل: قد تقدّمت الإشارة إلى وجهه. شرعاً مطلقاً: أي حتى بناءً على انفتاح باب العلمي والعلم. التي يكون المرجع فيها الأصول العقلية: أي بعد فرض فقد الأصول الشرعية أيضاً.

فافهم: قد تقدّم وجهه.

وكذلك لا خلاف ولا إشكال...: هذا إشارة إلى النقطة الثالثة.

كما أشرت آنفاً: يعني بقوله: فإن رجوعه إليه ليس من رجوع الجاهل إلى العالم بل إلى الجاهل.

إلا أن يدعى...: هذا إشارة إلى الجواب الأوّل الذي هو ليس بتمام.

إلا أنه ليس بمثابة...: هذا ردٌّ على الجواب الأوّل، والمناسب: إلا

أنه ليس حجة على عدم الفصل.

إلا أن يقال بكفاية...: هذا إشارة إلى الجواب الثاني الذي هو

جواب تام. والمناسب حذف كلمة إلا وإبدالها بلفظ أو يقال.

وأما قوله في المقبولة...: هذا دفع للإشكال عن الجواب الثاني.

وحكمه غالباً: بل دائماً.

خلاصة البحث:

الاجتهاد على قسمين: مطلق، وبنحو التجزؤ. والنقاط التي يراد

بحثها في الاجتهاد المطلق ثلاث.

١ _ إن الاجتهاد المطلق ممكن في حدّ نفسه، لأنه هو بمعنى

الملكة، ويمكن ثبوت الملكة بلحاظ جميع الأحكام، وتردّد البعض هو

بلحاظ الحكم الواقعي.

٢ _ إنه يجوز للمجتهد المطلق العمل برأيه، كما يجوز للعامي

العمل به إذا كان انفتاحياً، وأما إذا كان انسدادياً وبنى على الحكومة

فيشكل ذلك، لعدم إمكان التمسك بأدلة جواز التقليد ولا بدليل

الانسداد، كما لا يمكن التمسك بالإجماع ولا بدليل انسداد آخر يجري

في حق المكلف العامي.

هذا على الحكومة.

وأما على الكشف فالأمر مشكل أيضاً، لأن مقدمات الانسداد تثبت حجية الظن في حق المجتهد، ومعه لا يمكن التمسك بدليل جواز التقليد بعد فرض أن الأحكام الشرعية التي علم بها المجتهد خاصة به. وقد يشكل بأنه حتى على الانفتاح يلزم عدم جواز رجوع العامي إلى المجتهد، لأنه ليس بعالم بالأحكام بناءً على مسلك المنجزية والمعدرية. ويمكن الجواب بأنه يقلده في وجود الأمانة الدالة على الحكم. ويبقى الإشكال في مورد فقد الأمانة فيقلده في ماذا؟ وأجاب يقلده في فقد الأمانة كي يرجع إلى ما يحكم به عقله.

٣ _ إن حكم المجتهد المطلق قد يشكل في نفوذه بناءً على الانسداد والحكومة لعدم صدق عنوان عرف أحكامنا. وأجاب فقهاء عن ذلك بجوابين، الثاني منهما هو التام.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الاجتهاد على قسمين:

فصل:

ينقسم الاجتهاد إلى مطلق وبنحو التجزؤ. والمطلق هو ما يقتدر به على استنباط جميع الأحكام. والتجزؤ هو ما يقتدر به على استنباط بعضها.

أما المطلق:

١ _ فلا إشكال في إمكانه وحصوله للاعلام. والتردد أحياناً هو بالنسبة إلى حكمها الواقعي وليس لقلّة الاطلاع وقصور الباع، وأما بالنسبة إلى حكمها الفعلي فلا تردد أصلاً.

٢ _ وأما جواز العمل بهذا الاجتهاد فلا إشكال فيه لمن اتصف به بل وكذا لغيره بناءً على ما يأتي من الأدلة على جواز التقليد.

وأما إذا بني على الانسداد فجواز تقليد الغير له في غاية الإشكال، فإن الرجوع إليه هو من الرجوع إلى الجاهل، وأدلة جواز التقليد دلت على الرجوع إلى العالم. ومقتضى مقدمات الانسداد ليس إلا حجية الظن عليه لا على غيره، فلا بد من التماس دليل آخر من إجماع أو جريان مقدمات الإنسان في حقه، ومعلوم أنه لا مجال لدعوى الإجماع، ومقدماته غير جارية في حقه، لعدم انحصار المجتهد به وعدم لزوم محذور عقلي من عمله بالاحتياط وإن لزم منه العسر إذا لم يكن له سبيل إلى إثبات عدم وجوبه عند عسره، نعم لو جرت كانت منتجة لحجيته في حقه أيضاً لكن دونه خرط القتاد.

هذا على تقدير الحكومة.

وأما على تقدير الكشف فجواز الرجوع إليه في غاية الإشكال أيضاً، لعدم مساعدة أدلة جواز التقليد على جواز الرجوع إلى من اختص حجية ظنه به، فإن قضية مقدمات الانسداد اختصاص حجية الظن بمن جرت في حقه دون غيره لو سلم أن قضيتها كون الظن المطلق معتبراً شرعاً كالظنون الخاصة التي دلّ الدليل على اعتبارها بالخصوص فتأمل.

إن قلت: حجية الشيء شرعاً مطلقاً لا توجب القطع بما أدى إليه من الحكم ولو ظاهراً _ كما مرّ تحقيقه _ إذ ليس مؤداها إلا تنجز الواقع مع الإصابة والعذر مع عدمها فيكون رجوعه إليه مع انفتاح باب العلمي أيضاً رجوعاً إلى الجاهل فضلاً عما إذا انسدّ عليه.

قلت: نعم إلا أنه عالم بموارد قيام الحجة الشرعية على الأحكام فيكون من رجوع الجاهل إلى العالم.

إن قلت: رجوعه إليه في موارد فقد الأمانة المعتبرة ليس إلا من الرجوع إلى الجاهل.

قلت: رجوعه إليه فيها هو لأجل اطلاعه على عدم الأمانة الشرعية فيها، وهو عاجز عن الاطلاع على ذلك، وأما تعيين ما هو حكم العقل من البراءة أو الاحتياط فهو أمر يرجع إليه، والمتبع ما استقل به عقله ولو على خلاف ما ذهب إليه مجتهد، فافهم.

٣ _ وكذلك لا خلاف ولا إشكال في نفوذ حكم المجتهد المطلق إذا كان باب العلم أو العلمي مفتوحاً له، وأما إذا انسدَّ وفرض البناء على الحكومة _ كما هو الصحيح _ ففيه إشكال، فإن مثله ليس ممن يعرف الأحكام والحال أن معرفتها معتبرة في الحاكم كما في المقبولة إلا:

أ _ أن يدعى عدم القول بالفصل، وهو وإن كان غير بعيد إلا أنه لا يكون حجة على عدم الفصل.

ب _ أو يقال بكفاية انفتاح باب العلم في موارد الإجماعات والضرورات من الدين أو المذهب والمتواترات إذا كانت جملة يعتدُّ بها وإن انسدَّ باب العلم بمعظم الفقه، فإنه يصدق عليه حينئذٍ أنه ممن روى حديثهم عليه السلام ونظر في حلالهم وحرامهم وعرف أحكامهم عرفاً حقيقة.

وأما قوله عليه السلام في المقبولة: (فإذا حكم بحكمنا) فالمراد أن مثله إذا حكم كان بحكمهم حكم حيث كان منصوباً منهم، كيف وحكمه غالباً يكون في الموضوعات الخارجية، وليس مثل ملكية دارٍ لزيدٍ أو زوجية امرأة له من أحكامهم عليه السلام، فصحة إسناد حكمهم إليهم عليه السلام إنما هو لأجل كونه من المنسوب من قبلهم.

قوله ﷺ:

«أما التجزؤ في الاجتهاد...، إلى قوله: فصل:
لا يخفى...»^(١)

الاجتهاد بنحو التجزؤ:

كل ما سبق كان ناظراً إلى الاجتهاد المطلق، وأما الاجتهاد بنحو
التجزؤ فالكلام فيه يقع في نقاط أربع:

١ _ هل الاجتهاد بنحو التجزؤ ممكن في حدّ نفسه؟

٢ _ هل يجوز للمجتهد المتجزئ العمل برأيه؟

٣ _ هل يجوز تقليد المجتهد المتجزئ؟

٤ _ هل قضاء المجتهد المتجزئ نافذ؟

ولم يذكر ﷺ النقطة الأخيرة بعنوان نقطة رابعة وإنما جعلها ملحقة
بالنقطة الثالثة، وكان المناسب جعلها نقطة مستقلة.

النقطة الأولى:

أما بالنسبة إلى النقطة الأولى فقد ذكر ﷺ أن الاجتهاد يقبل
التجزؤ، وذلك لوجهين:

أ _ إن مدارك الأحكام تختلف سهولة وصعوبة، كما تختلف من
ناحية كون المدرك عقلياً أو نقلياً، وربّ شخص يتفاعل مع العقليات

(١) الدرس ٤٣٠: (١٩/ ربيع الأول / ١٤٢٨هـ).

أكثر من النقليات رغم صعوبة العقليات فتتحقق منه الملكة في الأحكام التي مستندها العقليات ولا تتحقق منه إذا كان المدرك من النقليات، وربَّ شخص يكون الأمر بالعكس في حقه.

ب _ إن الملكة إذا لم تحصل بنحو التدرُّج تلزم من ذلك الطفرة التي هي أمر مستحيل، إذ كيف يصير الشخص من فاقد الملكة رأساً إلى واجدها بدرجة (١٠٠٪)، إن ذلك طفرة مستحيلة فيتعيّن التدرج والتجزؤ.

وبعد اتمام هذين الوجهين لإثبات إمكان التجزؤ في الاجتهاد أخذنا بذكر دليل المانع من قبول الاجتهاد للتجزؤ، وهو وجهان أيضاً، ذكرهما مكي وناقشهما، والوجهان هما:

أ _ إن الملكة حيث إنها أمر بسيط فلا تقبل التجزؤ، فهي إما أن توجد أو تنعدم رأساً، ولا يمكن فيها التبعض والتجزؤ. وأجاب بما حاصله أن البساطة لا تمنع من حصول ملكة الاجتهاد في باب دون باب، فإن التبعض حقيقة ليس في نفس الملكة بل هو متعلقها، وهذا مطلب واضح.

ب _ إن المتجزئ كيف يمكنه تحصيل الاطمئنان بعدم وجود المدارك في الأبواب الأخرى التي ليست ملكة الاجتهاد ثابتة له فيها؟ إن وجود مدارك أخرى حيث إنه أمر محتمل فلا يمكن حصول الاطمئنان، وبالتالي لا يمكن حصول الاستنباط في الباب الذي له ملكة الاستنباط بلحاظه.

وفيه: أنه يمكن حصول الاطمئنان كما يحصل للمجتهد المطلق، فإن المجتهد المطلق كيف يحصل له الاطمئنان والحال هو لا يستحضر جميع الأبواب الأخرى حين مزاولته للاستنباط في باب معين؟ فإن جميع الأبواب والمسائل لا تحضر في الذهن حين مزاوله الاستنباط.

إن الاطمئنان يمكن أن يحصل للمجتهد المطلق من خلال هذا البيان، وهو أنه لو كان يوجد في الأبواب الأخرى ما ينفع في الباب الذي يراد الاستنباط فيه لالتفت إليه بعض الفقهاء ولم يغفل كلهم عنه، إن غفلة الجميع أمر ضعيف بلحاظ حساب الاحتمال، فإذا لم يشر أحد منهم إلى وجود مدرك آخر فيحصل الاطمئنان بالعدم، وهذا البيان يجري نفسه في حق المجتهد المتجزئ، ويحصل بسببه الاطمئنان. هذا كله في النقطة الأولى.

النقطة الثانية:

وأما بالنسبة إلى النقطة الثانية فهي محل خلاف أيضاً، والصحيح أنه يجوز للمجتهد المتجزئ العمل برأيه، باعتبار أن أدلة المدارك لا تختص بالمجتهد المطلق، فالمدارك المهمة التي يستند إليها المجتهد هي إخبار الثقات، والظهورات، ومن المعلوم أن دليل حجية خبر الثقة، وهكذا دليل حجية الظهور _ أعني به السيرة العقلانية _ لا يختص بالمجتهد المطلق، فإن السيرة العقلانية كما جرت على العمل بخبر الثقة في حق المجتهد المطلق كذلك جرت على العمل به في حق المجتهد المتجزئ، وهكذا بالنسبة إلى الظهور.

نعم السيرة جرت على العمل بالظهور في حق من يمكنه دفع المنافيات _ أي للظهور _ والمعارضات له، والمفروض في المقام أن المتجزئ مجتهد يمكنه ذلك وليس شخصاً عاماً لا يمكنه ذلك.

إذن ما دامت السيرة قد جرت على العمل بالظهور وخبر الثقة في حق المجتهد المتجزئ فيجوز له العمل برأيه المستند إلى خبر الثقة أو الظهور دون أي محذور.

هذا كله بالنسبة إلى النقطة الثانية.

النقطة الثالثة:

وأما النقطة الرابعة فهي محل خلاف أيضاً فمن جهة يمكن أن يقال بجواز تقليد المجتهد المتجزئ، لأن الرجوع إليه رجوع إلى العالم وليس إلى الجاهل، ولكن من جهة أخرى يمكن أن يقال: إن المدرك المهم لجواز التقليد هو سيرة المتشركة وبناء العقلاء، وهما دليان لبيان وليس لفظيين، والدليل اللبي حيث إنه لا لفظ فيه حتى يتمسك بإطلاقه فيلزم التمسك بالقدر المتيقن منه، وهو تقليد المجتهد المطلق دون المتجزئ.

وستأتي إن شاء الله تعالى أدلة جواز التقليد فيما بعد، ونلاحظ أن الحق كما قلنا.

هذا بالنسبة إلى النقطة الثالثة.

النقطة الرابعة:

وأما بالنسبة إلى النقطة الرابعة فالأمر فيها أشكل،^(١) ولكن لا يبعد نفوذ قضائه فيما إذا عرف جملة من الأحكام بحيث يصدق عليه عنوان نظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا، فإنه آنذاك يكون مشمولاً لمقبولة ابن حنظلة كما أشرنا إلى ذلك عند البحث عن قضاء المجتهد المطلق في فرض الانسداد والحكومة.

(١) وجه الأشكالية هو أنه في الرجوع إليه لإثبات جواز تقليده يمكن التمسك بالسيرة على الرجوع إلى العالم ولو كان متجزئاً، وأما باب القضاء فليس المدرك فيه السيرة حتى يقال فيه ذلك بل مقبولة ابن حنظلة، يعني التعبد، فلا معنى للتمسك بالسيرة.

توضيح المتن:

بمهارته في...: أي بسبب مهارته.
وابتنائه عليها: عطف على عدم مهارته، أي ولابتناء ذلك الباب على النقلات أو العقليات.
وهذا بالضرورة...: هذا التطويل أمر لا داعي إليه.
بل يستحيل...: هذا إشارة إلى الوجه الثاني لإثبات إمكان التجزؤ في الاجتهاد، وما قبله إشارة إلى الوجه الأول.
وبساطة الملكة: هذا شروع في الردّ على وجهي عدم إمكان التجزؤ في الاجتهاد، وهذا ردّ على الوجه الأول، وقوله: ويقطع بعدم دخل... إشارة إلى ردّ الوجه الثاني.
أو لا يتعيّن...: أي إما أن يحصل القطع بعدم دخل ما في سائر الأبواب أو يفترض بقاء احتمال الدخول ولكنه احتمال لا يعتنى به لضعفه.
مسألة معها: أي مع الملكة المطلقة.
على حجية الظواهر مطلقاً: أي من دون تقييد بالمجتهد المطلق.
غايته تقييده: أي يلزم تقييده.
كما هو المفروض: أي إن المفروض أن المتجزئ مجتهد يمكنه دفع المعارضات.
غير المتصف به إليه: المناسب: في جواز رجوع غيره إليه.
وعدم إحراز...: عطف تفسير على سابقه.
وأما جواز حكومته...: هذا إشارة إلى النقطة الرابعة.
فأشكل: قد أوضحنا وجه كونه أشكل من الرجوع إليه في التقليد.

خلاصة البحث:

في الاجتهاد بنحو التجزؤ نقاط أربع:

- ١ _ هل هو ممكن؟ نعم هو ممكن لوجهين. وقد ذكر للمنع وجهان، كلاهما قابل للمناقشة.
- ٢ _ هل يجوز للمتجزئ العمل برأيه؟ نعم، لأن أدلة المدارك لا تختص حجيتها بالمجتهد المطلق.
- ٣ _ هل يجوز تقليد المتجزئ؟ قد يقال: نعم، لأنه رجوع إلى العالم، وقد يقال: كلا، لأن القدر المتيقن من السيرة _ التي هي مدرك جواز التقليد _ جواز تقليد المجتهد المطلق دون المتجزئ.
- ٤ _ هل قضاؤه نافذ؟ نعم إذا عرف جملة من الأحكام بحيث صدق عليه عنوان نظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

وأما المتجزئ:

وأما المتجزئ في الاجتهاد ففيه مواضع من الكلام:

- ١ _ إن إمكانه وإن كان محل خلاف إلا أنه لا ينبغي الريب فيه، لاختلاف الأبواب من حيث مداركها سهولة وصعوبة وكونها عقلية أو نقلية مع اختلاف الأشخاص في ذلك.
- هذا مضافاً إلى استحالة حصول اجتهاد مطلق عادة غير مسبوق بالتجزؤ للزوم الطفرة.

وبساطة الملكة وعدم قبولها التجزئة لا يمنع من حصولها بالنسبة إلى بعض الأبواب بحيث يتمكن من الاحاطة بالمدارك كما إذا كانت الملكة في جميعها

ويقطع بعدم دخول ما في سائرهما به أصلاً أو لا يعتنى بالاحتمال لأجل الفحص بالمقدار اللازم، كما في الملكة المطلقة حيث لا يلزم فيها عند استنباط مسألة الاطلاع الفعلي على مدارك جميع المسائل.

٢ _ إن جواز العمل برأيه في حقه محل خلاف أيضاً إلا أن مقتضى أدلة المدارك حجتيه، لعدم اختصاصها بالمجتهد المطلق، ضرورة أن بناء العقلاء على حجية الظواهر مطلقاً، وهكذا ما دلّ على حجية الخبر الواحد، غايته يلزم تقييده بما إذا تمكّن من دفع المعارضات، كما هو المفروض.

٣ _ إن رجوع غيره إليه في كل مسألة اجتهد فيها محل إشكال أيضاً، من أنه من رجوع الجاهل إلى العالم فتعمّه أدلة جواز التقليد، ومن دعوى عدم الإطلاق فيها، لعدم إحراز انعقاد بناء العقلاء ولا سيرة المشرعة على الرجوع إلى مثله أيضاً.

٤ _ وأما جواز حكومته ونفوذه فصل خصومته فأشكل. نعم لا يبعد نفوذه فيما إذا عرف جملة معتداً بها بحيث يصح أن يقال عرفاً في حقه: إنه ممن عرف أحكامهم، كما مرّ في المجتهد المطلق بناءً على الانسداد والحكومة.

قوله ﷺ:

«فصل: لا يخفى احتياج الاجتهاد...، إلى قوله:

فصل: إذا اضمحل الاجتهاد...»^(١)

العلوم التي يحتاج إليها الاستنباط:

في هذا الفصل يراد التعرّض إلى العلوم التي يتوقّف عليها الاستنباط ويحتاج إليها المجتهد إذا أراد استنباط حكم.

وفي هذا المجال ذكر ﷺ أن المجتهد يحتاج إلى ثلاثة علوم:

١ _ علوم العربية، بمعنى الصرف والنحو والبلاغة. ولا يلزم أن

يكون المجتهد متذكراً لكل ذلك، بل يكفيه الرجوع إلى كتاب يشتمل على ذلك متى ما احتاج.^(٢)

(١) الدرس ٤٣١ و٤٣٢: (٢٠ و ٢١ / ربيع الأول / ١٤٢٨هـ).

(٢) يمكن أن يقال: إن المجتهد لا يحتاج إلى ذلك، فإن الاستنباط يتوقّف على

معرفة واقع الفاعل والمفعول مثلاً، وليس على اسمهما، ومعلوم أن واقع ذلك يعرفه كل إنسان بفطرته، فحينما نقول مثلاً: ضرب زيدٌ عمرواً يفهم كل إنسان أن زيداً هو الذي صدر منه الضرب، وأن عمرواً هو الذي وقع عليه الضرب، غايته لا يمكن أن يعبر أن هذا فاعل وذاك مفعول، وهذا ليس بمهم.

ولك أن تقول: إنه لم يذكر ﷺ الحاجة إلى علم المنطق، وما ذاك إلا لأن ما يحتاج إليه هو مركز في فطرته بلا حاجة إلى مصطلحات، ونفس هذه النكتة تأتي في علم العربية.

ثم إنه لم يشر ﷺ إلى علم الرجال، وكان من المناسب الإشارة إلى الحاجة إليه، بل إن ذكره أولى من ذكر علم العربية.

٢ _ آيات الأحكام، فإنه تلزم معرفتها ولو من خلال كتاب يجمعها ويمكن الرجوع إليه عند الحاجة.

٣ _ علم الأصول، وهو عمدة ما يحتاج إليه المجتهد، إذ ما من مسألة إلا ويحتاج استنباط حكمها إلى مسألة من مسائل الأصول، ولا أقل من مسألة حجية الظهور أو حجية خبر الثقة.^(١)

إن الحاجة ماسة إلى علم الأصول، نعم لا يلزم ذكر القواعد الأصولية والبحث عنها في علم مستقل، بل يكفي بحثها ولو أثناء بحث المسألة الفقهية أو في مقدمة الكتاب الفقهي، كما صنع صاحب الحقائق حيث ذكر في مقدمات كتابه الحقائق بعض المباحث الأصولية التي يحتاج إليها في أبحاثه الفقهية.

وقد لا يرتضي البعض ذكر المسائل الأصولية في بحث مستقل أو تدوينها في كتاب مستقل بحجة أنه في زمان الأئمة عليهم السلام لم يكن هناك تدوين مستقل. والجواب عن ذلك واضح، فإن عدم التدوين في ذلك الزمان لا يشكّل عائقاً، وإلا فالفقه والنحو لم يدونا سابقاً كما هما عليهما اليوم فهل ذلك يعني أن تدوينهما كما هما عليهما اليوم بدعة؟

ثم ذكر عليه السلام بعد هذا: أن الحاجة في كل مسألة فقهية إلى المسائل الأصولية قضية ينبغي أن تكون واضحة، فمن دون المسائل الأصولية لا

(١) يمكن أن يقال: إن مسألة حجية الظهور أو خبر الثقة هي أمور عقلائية قبل أن تكون شرعية، ومعه فلا حاجة إليها كعلم وإنما هي مودعة في فطرة الإنسان كسائر الأمور الفطرية، نعم كثير من المسائل الفقهية تحتاج إلى المسائل الأصولية ولكننا ننكر حاجة كل مسألة فقهية إلى ذلك كما توحى بذلك عبارته في المتن.

يتمكّن الفقيه من الاستنباط^(١) سواء أكان أصولياً أم إخبارياً، ولكن درجة الحاجة إلى المسائل الأصولية تختلف باختلاف الزمان والأشخاص والمسائل.

أمّا الاختلاف بلحاظ الزمان فلأن الزمان كلما ابتعد عن عهد المعصوم عليه السلام كلما ازدادت الحاجة إلى علم الأصول، لقلة المسائل في ذلك الزمان، وأغلبها واجد للنص، ولتوفر القرائن، ووضوح المراد من النصوص.^(٢)

وأمّا الاختلاف بلحاظ المسائل فلأن بعض المسائل قد يكون واجداً للنص فلا يحتاج إلى المسائل الأصولية بخلاف بعضها الآخر.

وأمّا الاختلاف بلحاظ الأشخاص فلأن البعض قد يحصل له الاطمئنان بالحكم في بعض المسائل بسرعة بسبب الشهرة الفتوائية مثلاً، بينما البعض الآخر لا يحصل له ذلك.

التصويب والتخطئة:

ثمّ تعرّض مفتي بعد هذا إلى مبحث التصويب والتخطئة. وحاصل ما ذكره مفتي: أن الكلمة قد اتفقت على التخطئة بالنسبة إلى القضايا العقلية، فمثلاً مسألة استحالة إعادة المعدوم هي مسألة عقلية، وهكذا مسألة أن الأمر بشيء يقتضي النهي عن ضده هي مسألة عقلية فإذا حصل فيهما اختلاف من حيث الآراء فلا يمكن أن يكون الجميع مصيباً، بل إن واحداً هو المصيب، والبقية هم على خطأ، فإنه يستحيل تعدّد الواقع في القضايا العقلية.

(١) قد تقدّم الإشكال في ذلك.

(٢) قد أشار الشيخ المصنف إلى كيفية الاختلاف بلحاظ الزمان فقط، ولم يشر إلى كيفية الاختلاف بلحاظ المسائل والأشخاص، وكان من المناسب الإشارة إلى ذلك.

وهذا هو معنى التخطئة، إنها تعني أن الجميع لا يمكن أن يكون على صواب، بل البعض هو على خطأ.

هذا في القضايا العقلية.

وأما القضايا الشرعية فقد اختلفت الكلمة فيها، فأصحابنا ذهبوا إلى التخطئة أيضاً، بمعنى أن الفقهاء إذا اختلفوا في حكم فالجميع لا يكون مصيباً، بل واحد هو مصيب، والبقية يكونون على خطأ، فإن حكم الله سبحانه واحد وليس متعدداً بعدد آراء المجتهدين.

وأما المخالفون فذهبوا إلى التصويب، بمعنى أن الله سبحانه أحكاماً متعددة بعدد آراء المجتهدين، وكل واحد يكون مصيباً للحكم الخاص به.

وفي مقام تحقيق الحال ذكر الشيخ المصنف: إن في التصويب الذي ذهب إليه المخالفون احتمالات ثلاثة:

١ _ أن يفترض أن الله سبحانه أحكاماً متعددة بعدد آراء المجتهدين، وهو سبحانه قد أثبتها في عالم الواقع قبل أن يُعْمَلَ كل مجتهد اجتهاده، باعتبار أنه سبحانه كان يعلم بما يؤول إليه اجتهاد كل واحد، فأثبت الأحكام التي يؤول إليها اجتهادهم قبل تحقق الاجتهاد، وبهذا يكون اجتهاد كل واحد مصيباً للحكم الثابت في حقه.

وفي مقام التعليق يمكن أن يقال: إن هذا النحو من التصويب أمر ممكن وليس هو مستحيلاً ولكنه مخالف للإجماع والأخبار المتواترة^(١) الدالة على أن الله سبحانه في كل واقعة حكماً واحداً في حق الجميع يشترك فيه العالم والجاهل، بينما بناءً على هذا الاحتمال لا يكون الحكم الواقعي حكماً واحداً مشتركاً بين الجميع.

(١) لا توجد أخبار تدلُّ بوضوح على الاشتراك فضلاً عن دعوى تواترها.

إذن هذا الاحتمال باطل من جهة أنه خلاف قاعدة الاشتراك التي دلَّ عليها الإجماع والأخبار المتواترة.

٢ _ أن يفترض أن الله سبحانه أحكاماً متعددة بعدد آراء المجتهدين، وهذه الأحكام تثبت في الواقع وتسجل فيه بعد تحقق اجتهاد المجتهدين، فقبل اجتهاد المجتهد لا يوجد حكم في الواقع، بل أن الحكم ينشأ في الواقع ويثبت بعد اجتهاده، ويكون متعدداً بعدد آراء المجتهدين.

والردُّ على هذا الاحتمال واضح، إذ الواقع إذا كان خالياً من الحكم فالمجتهد يريد باجتهاده الوصول إلى ماذا؟ إنه لا حكم في الواقع ليراد من خلال الاجتهاد الوصول إليه.

إذن هذا الاحتمال هو غير معقول في حدِّ نفسه.

٣ _ أن يفترض أن الحكم الثابت في الواقع هو واحد وليس متعدداً، وذلك الحكم الواحد هو ثابت قبل تحقق اجتهاد المجتهد لا أنه يثبت بعد اجتهاده، غايته أن الاجتهاد إذا أصابه صار فعلياً، وإذا أخطئه صار ما دلَّ عليه الاجتهاد هو الحكم الفعلي ويبقى ذلك الحكم الواقعي على كونه إنشائياً.

إذن بقيام الأمانة أو تحقق الاجتهاد يصير ذلك الحكم الإنشائي فعلياً على تقدير الإصابة، ويبقى إنشائياً على تقدير الخطأ، ويكون الحكم الفعلي هو ما أدَّى إليه الاجتهاد.

هذا هو حاصل الاحتمال الثالث.

ولا يخفى أنه بناءً على هذا الاحتمال لا يلزم التصويب بلحاظ الحكم الواقعي، إذ هو إنشائي، وهو واحد، ولا يتعدّد بتعدد الآراء، وإنما يلزم التعدّد والتصويب بلحاظ الحكم الفعلي، فالحكم الفعلي هو متعدّد، والتصويب الذي يلزم هو بلحاظ الحكم المذكور.

وعلق الشيخ المصنف عليه بأن هذا الاحتمال ليس بمستحيل عقلاً، بل هو متعين ويلزم الالتزام به بناءً على مسلك السببية، حيث تصير الأمانة سبباً لحدوث مصلحة في متعلقها، فينشأ حكم على طبقها، ويكون الحكم المذكور هو الحكم الفعلي،^(١) غايته نحن لا نبني على السببية وإنما نبني على الطريقة، فبسبب الأمانة لا تحدث مصلحة في متعلقها، ومن ثم لا يحدث حكم نفسي، بل ولا يحدث حكم طريقي، فإننا ذكرنا أكثر من مرة أن الأمانة لا يحدث على طبقها أحكام مماثلة لمؤداها، يعني لا تحدث أحكام نفسية كما لا تحدث أحكام طريقية، وإنما وظيفتها التنجيز والتعذير لا أكثر.

نعم ما يمكن تسجيله كنقطة ضعف على الاحتمال المذكور هو أن أدلة الاشتراك _ القاضية باشتراك جميع المكلفين في حكم واحد _ يمكن أن يدعى أن المستفاد منها هو الاشتراك في حكم واحد يكون حكماً حقيقة وبتمام معنى الكلمة، ومعلوم أن الحكم الإنشائي ليس حكماً حقيقة، بل هو حكم على مستوى اللفظ والتسمية، وكيف يكون حكماً حقيقة والحال هو مجرد إنشاء لا أكثر.

إذن الاحتمال الثالث يرد عليه أمران:

١ _ إنه يقتضي الاشتراك في الحكم الإنشائي، والحال أن الحكم الإنشائي ليس بحكم حقيقة.^(٢)

(١) ويصطلح على الحكم المذكور بأنه حقيقي نفسي، ويقصد من ذلك كونه حكماً ناشئاً عن مصلحة في نفسه أو في متعلقه، وفي مقابل ذلك الحكم الطريقي، وهو ما ينشأ عن مصلحة الواقع وليس عن مصلحة تنشأ بسبب الأمانة.

(٢) هذا لم يذكره الشيخ المصنف في عبارة الكتاب بلسان الردِّ والمناقشة، وإنما يظهر من عبارته أنه ذكره من باب بيان الواقع لا أكثر، فلاحظ عبارته.

٢ _ إنه يبتني على مسلك السببية المرفوض عندنا.^(١)

توضيح المتن:

وإن له تبارك...: عطف تفسير على سابقه. وقوله: (في كل مسألة حكم) لعلّه من اشتباه الناسخ، والصواب في كل مسألة حكماً. والمناسب تقييد الحكم بكونه واحداً.

ولا يخفى أنه لا يكاد يعقل... بحسبها ظاهراً: هذه العبارة ذكرت كمقدمة تمهيدية لإبطال الاحتمال الثاني وبيان عدم معقوليته في حدّ نفسه، ولكن لا داعي إلى ذلك، فإنه تمهيد لاستحالة واضحة لا تحتاج إلى تمهيد. على أن ما سيذكره عند استعراض الاحتمال الثاني وبيان بطلانه كاف في أداء مضمون هذه المقدمة بلا حاجة إلى تمهيد مسبق.

حتى صار...: المناسب: حتى يصير.

بحسبها ظاهراً: أي بحسب الأدلة في مقام الظاهر.

فلو كان غرضهم من...: هذا إشارة إلى الاحتمال الأول.

كما هي ظاهرة: حيث إنه مؤدى الاجتهاد.

(١) ولعلّ العبارة التي قرأناها في كتاب معالم الدين أو في غيره نقلاً عن العلامة الحلي وهي أن ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم هي ناظرة إلى مسلك السببية ومبتنية عليه وكأنها تريد أن تقول: إن خبر الثقة وإن كان لا يفيد إلّا الظن بالحكم الواقعي إلّا أنه بعد إحدائه للمصلحة ينشأ حكم على طبقه، وهذا الحكم الناشئ على طبقه بسبب المصلحة هو قطعي، وهذه القطعية بالحكم لا تتنافى مع كون الخبر ظنياً.

إنه من المحتمل أن تكون العبارة المذكورة تشير إلى ذلك، ويحتمل أنها تشير إلى معانٍ أخرى لا ربط لها بالمعنى المذكور، من قبيل أن يقال: إن الخبر وإن كان يفيد الظن بالحكم إلّا أن هذا لا يتنافى مع كون حجته قطعية.

من جهة تواتر الأخبار: تقدّم أنه لا توجد أخبار تدل على الاشتراك فضلاً عن التواتر.

ولو كان غرضهم...: هذا إشارة إلى الاحتمال الثاني.
ويستظهر من الآية أو الخبر: عطف على يتفحص، أي وكيف يراد أن يستظهر الحكم من...

إلا أن يراد التصويب...: هذا إشارة إلى الاحتمال الثالث. وكان المناسب التعبير هكذا: ولو كان غرضهم... بل إن التعبير بكلمة إلا لا وجه له.

وإنشاء: عطف تفسير على واقعاً.
هو حكمه الفعلي حقيقة: كلمة حقيقة لا معنى لها.
وما يشتركان فيه ليس بحكم حقيقة بل إنشاء: هذا ما أشرنا إليه بعنوان الأمر الأوّل الذي يرد على الاحتمال الثالث.
في الجملة...: قد فسّرَ بِقَوْلِهِ المقصود من قوله: في الجملة بقوله: بناءً على اعتبار...

والموضوعية: عطف تفسير على السببية.
وربما يشير...: لأجل وجود أكثر من احتمال في المقصود من العبارة المذكورة عبّرَ بِقَوْلِهِ: وربما، ونحن قد أشرنا سابقاً إلى احتمالين.
وقد مرّ...: أي ولكن قد مرّ غير مرة أن حجية الأمانة لا تفيد حكماً بل هي مجرد منجز ومعدّر.
أحكاماً كذلك: أي طريقة.
بل غير فعلي: لأنه إنشائي.

خلاصة البحث:

اتَّفَق على التخطئة في العقليات. وأما الشرعيات فذهب أصحابنا إلى التخطئة أيضاً، وذهب المخالفون إلى التصويب بدعوى تعدد الواقع بعدد آراء المجتهدين.

وفي مقام التعليق نقول: إن ذلك يتصور بانحاء ثلاثة:
أما النحو الأول فهو ممكن في حدِّ نفسه ولكنه باطل من جهة مخالفته لقاعدة الاشتراك.

وأما النحو الثاني فهو مستحيل في حدِّ نفسه.
وأما النحو الثالث فهو ممكن في حدِّ نفسه ولكنه مرفوض لأمرين:
لأنه لا يشبع ما تتطلبه قاعدة الاشتراك، ولأنه مبني على مسلك السببية.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

فصل: التخطئة والتصويب:

اتفقت الكلمة على التخطئة في العقليات.
واختلف في الشرعيات، فقال أصحابنا بالتخطئة فيها أيضاً، بمعنى أن له تعالى في كل مسألة حكماً واحداً يؤدي إليه الاجتهاد تارة وإلى غيره تارة أخرى. وقال مخالفونا بالتصويب، بمعنى أن له تعالى أحكاماً بعدد آراء المجتهدين.

ويردّه أنه:

إذا كان المقصود الالتزام بإنشاء أحكام في الواقع بعدد الآراء، بأن تكون الأحكام المؤدي إليها الاجتهاد واقعية كما هي ظاهرية فهو ليس بمحال لكنه مخالف للاشتراك الذي دلَّ عليه التواتر والإجماع.

وإذا كان المقصود الالتزام بإنشاء أحكام على وفق آراء الأعلام بعد الاجتهاد فهو غير معقول في نفسه، إذ كيف يتفحص عما لا عين له ولا أثر؟! وإذا كان المقصود التصويب بالنسبة إلى الحكم الفعلي، بمعنى أن المجتهد وإن كان يفحص عما هو الحكم واقعاً وإنشاء إلا أن ما أدى إليه اجتهاده يكون هو حكمه الفعلي، وهو مما يختلف باختلاف الآراء، ولا يشترك فيه العالم والجاهل، وما يشتركان فيه ليس بحكم حقيقة بل إنشاء فلا استحالة فيه بهذا المعنى، بل لا محيص عنه بناءً على السببية _ وربما يشير إليه ما اشتهر من أن ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم _ بخلافه على الطريقة، فإن مؤديات الأمارات لا تكون أحكاماً حقيقية نفسية بل طريقة، ولكن قد مرّ غير مرة أن مقتضى حجيتها ليس ذلك أيضاً بل التنجيز والتعذير.

* * *

قوله **تَبَيَّنَ**:

«إذا اضمحل الاجتهاد...، إلى قوله: فصل: في التقليد»^(١).

حكم الأعمال السابقة عند تبدل الاجتهاد:

في هذا الفصل يراد بحث مسألة مهمة، لشدة الابتلاء بها، وهي أنه لو تغير رأي المجتهد فما هو الموقف اتجاه الأعمال السابقة التي مضت على طبق الرأي الأول فهل تلزم إعادتها أو تمضي صحيحة من دون حاجة إلى إعادة؟

ونؤكد من جديد أن الكلام يختص بالأعمال السابقة، وأما الأعمال الآتية فلا إشكال في لزوم الإتيان بها على طبق الرأي الجديد، وإذا فرض أن لا رأي جديد بل زال الرأي السابق من دون أن يحدث بدله رأي جديد فيلزم العمل على طبق الاحتياط بلحاظ ما يأتي.

إذن السؤال يختص بالأعمال السابقة.^(٢)

(١) الدرس ٤٣٣ و٤٣٤: (٢٢ و ٢٥ / ربيع الأول / ١٤٢٨ هـ).

(٢) لا يخفى أن الشيخ المصنف قد عقد هذا البحث خاصاً بما إذا تغير رأي المجتهد، وكان من المناسب الحاق حالة أخرى هي أهم من ذلك، وهي ما إذا قلّد المكلف مجتهداً آخر إمّا لموت الأول أو لسبب آخر فهل تجب إعادة الأعمال في صورة الاختلاف؟ إنه من المناسب الحاق هذا البحث بذلك البحث لوحدة نكاتهما من دون أيّ فارق بينهما.

وقبل هذا نودُّ أن نشير إلى ملاحظة، وهي أن السؤال ناظر إلى ملاحظة ما تقتضيه القاعدة الأولى بقطع النظر عن النصوص الخاصة في بعض الموارد الخاصة، فمثلاً في خصوص باب الصلاة ورد حديث لا تعاد ودّل على أن الصلاة لا تعاد إلا من خمسة أشياء، وهكذا ورد حديث الرفع، فإن بعض فقراته هو رفع الخطأ، ومقتضاه أن المجتهد لو أخطأ فهو محكوم بصحة الأعمال السابقة، لأن ما حصل فيها من خلل هو قد حصل لأجل الخطأ، فلا تجب إعادته إذا تحقق ترك الطمأنينة في الصلاة مثلاً، لأنه اخلال عن خطأ.

وهكذا بقطع النظر عن الإجماع الذي قد يدعى انعقاده _ في جميع العبادات من دون اختصاص بباب الصلاة _ على الإجزاء وعدم الحاجة إلى الإعادة.

إن كلامنا هذا ناظر إلى ما تقتضيه القاعدة الأولى بقطع النظر عن حديث لا تعاد، وعن حديث الرفع، وعن الإجماع.

وبعد أن عرفنا محل الكلام والنزاع نعود من جديد ونطرح السؤال: إذا تغيّر رأي المجتهد فهل تلزم إعادة الأعمال السابقة؟

وفي الجواب ذكر الشيخ المصنف: أنه يحكم بالبطلان في حالتين، ويحكم بالصحة في حالتين.

حالتان يحكم فيهما بالبطلان:

أما الحالتان اللتان حكم فيهما بالصحة فهما:

١ _ إذا فرض أن الاجتهاد الأوّل قد استند إلى القطع، يعني أن المجتهد

قطع بالحكم فأفتى به فهنا تلزم الإعادة، فإن القطع لا يتولّد على طبقه حكم لا

واقعي ولا ظاهري^(١) وإنما يشتمل على حكم توهمي وتخيلي، فالمجتهد يتخيل أن ما قطع به هو الحكم الواقعي، ولكنه ليس كذلك وإنما هو توهم وتخيل، ومن الواضح أنه إذا فرض عدم تغير الواقع بسبب القطع وإنما هناك توهم وتخيل لا أكثر فتلزم الإعادة لتحصيل الواقع الذي لم يتغير.

٢ _ إذا فرض أن الاجتهاد الأول قد استند إلى أمانة، وفرض أنا لم نبين على مسلك السببية، بل على الطريقة، إنه يلزم الحكم بالبطلان ووجوب الإعادة، إذ الواقع لم يتغير، لأنه لم تحدث مصلحة، وبالتالي لم يحدث بسببها حكم نفسي حقيقي حتى يقال بالاجزاء لأجل تغير الواقع ومتابعة الواقع الجديد، بل إن الواقع السابق باق على ما هو عليه من دون تغير فتلزم الإعادة.^(٢)

تفصيل صاحب الفصول:

هذا كله بالنسبة إلى الحالتين اللتين يحكم فيما بالاجزاء، وقبل التعرض إلى الحالتين اللتين يحكم فيهما بالصحة وعدم الحاجة إلى الإعادة أخذنا من باستعراض رأي صاحب الفصول في المسألة، حيث فصل بين الأحكام من جانب

(١) أما أنه لا يحدث على طبقه حكم واقعي فواضح، وإلا يلزم اجتماع حكمين واقعيين متضادين أو متماثلين.

وأما أنه لا يحدث بسببه حكم ظاهري فلأن موضوع الحكم الظاهري هو الشك، والمفروض هو القطع وعدم الشك.

(٢) وطبعي هذا من دون فرق بين أن نبني على حدوث أحكام طريقية على طبق الأمانة الذي يعبر عنه بمسلك جعل الحكم المماثل أو لا يحدث حتى ذلك وإنما توجد منجزية ومعدرية لا أكثر، إنه على كلا التقديرين يلزم الحكم بعدم الاجزاء، وإنما الاجزاء - لو أردنا أن نقول به - يختص بحالة البناء على السببية، حيث إن ذلك الواقع يتغير إلى واقع آخر، ويكون المكلف قد ساير الواقع الجديد الذي حدث في حقه. وهذا ما ستأتي الإشارة إليه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

والمتعلقات من جانب آخر، وذكر أنه في باب الأحكام لا يحكم بالإجزاء، بينما في باب المتعلقات يحكم بالإجزاء وعدم الإعادة، فمثلاً إن المجتهد لو أدى اجتهاده إلى وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة، وأخذ يؤدّيها فترة من الزمن ثمّ تبدّل رأيه إلى وجوب الظهر فتجب إعادة جميع تلك الصلوات السابقة، وهكذا لو فرض أن الرأي السابق كان عدم وجوب الخمس في الهدايا واختصاصه بأرباح التجارة، فلم يدفع خمس الهدايا فترة من الزمن ثمّ تغيّر رأيه أو قلّد المكلف شخصاً آخر يقول بالوجوب في الهدايا أيضاً فيجب تخميسها جميعاً.

وأما إذا فرض أن رأيه السابق أدّى إلى عدم جزئية جلسة الاستراحة مثلاً فتركها أو إلى عدم شرطية العربية في العقد فتركها وأجرى بعض العقود بغير العربية فإنه يحكم بالصحة، واستند بغيره في تفصيله هذا إلى وجوه ثلاثة:

١ _ إن الأحكام تتحمّل اجتهادين، وهذا بخلاف المتعلقات، فإنها لا تتحمّل اجتهادين فيلزم عدم الإجزاء في الأوّل بخلاف الثاني.
ولا ستيضاح ذلك لا بدّ من بيان قضيتين:

أ _ ما هو وجه الملازمة بين تحمّل الأحكام لاجتهادين وعدم الإجزاء؟ وهكذا ما هو وجه الملازمة بين عدم تحمّل المتعلقات لاجتهادين والإجزاء؟

ب _ لماذا الأحكام تقبل اجتهادين ولا تقبل المتعلقات ذلك؟
أما بالنسبة إلى القضية الأولى فيمكن أن يقال: إن الأحكام بعد ما كانت تقبل اجتهادين فعند حصول الاجتهاد الثاني سوف يتّضح بطلان الاجتهاد الأوّل فتلزم الإعادة، وهذا بخلاف المتعلقات، فإنها لمّا لم تقبل

الاجتهاد الثاني فسوف لا يتحقق _ أي الاجتهاد الثاني _ ومن ثمَّ سوف لا ينكشف بطلان الاجتهاد الأوّل حتّى يحكم بعدم الإجزاء.

هذا بالنسبة إلى القضية الأولى.

وأما القضية الثانية فيمكن أن تكون النكتة في قبول الأحكام لاجتهادين هو قبولها للتغير، فالأحكام تقبل التغير فتقبل بالتبع اجتهادين، وهذا بخلاف المتعلقات، فإنها لما لم تقبل التغير فلا تقبل اجتهادين. هذا حاصل توضيح الوجه الأوّل.

ويردّه: أن الواقع في كليهما واحد وليس متعدّداً، كما هو واضح، وما دام واحداً في كليهما فهو إما أن يقبل التغير في كليهما فيلزم قبول كليهما لاجتهادين، ومن ثمَّ يلزم عدم الإجزاء في كليهما، وإما أن لا يقبل التغير في كليهما فيلزم رفض كليهما لاجتهادين، ومن ثمَّ يلزم الإجزاء في كليهما. إذن التفصيل بين الأحكام والمتعلقات بدعوى أن الأحكام تقبل اجتهادين دون المتعلقات هو مطلب غير واضح في حدّ نفسه، كما أنه لم يتصد هو لتوضيح ذلك.^(١)

هذا كله بالنسبة إلى الوجه الأوّل.

(١) ومن هنا يقال: إن الشيخ الأعظم أرسل تلميذه السيد عليّ التستري إلى كربلاء المقدّسة للالتقاء بصاحب الفصول لاستيضاح مقصوده من تحمّل الأحكام لاجتهادين دون المتعلقات فلم يأت بشيء. وقد نقل ذلك المرحوم الشيخ عبد الحسين الرشتي في حاشيته على الكفاية.

وذكر بعض أيضاً أن من قرأ عبارة الفصول يفهم أنه يريد التفصيل في مجال آخر ولا يقصد التفصيل الذي نسبه إليه الشيخ المصنف بين الأحكام والمتعلقات عند تغيّر الاجتهاد.

٢ _ إنه إذا لزم إعادة الأعمال السابقة يلزم من ذلك العسر والخرج، إذ لا إشكال في أن إعادة جميع الصلوات السابقة أمر لا يخلو من عسر على المكلف.
ويردُّه:

أ _ إن العسر لا يلزم دائماً بل يلزم أحياناً في حق بعض الأشخاص، فربَّ بعض الأشخاص لا يلزم في حقّه العسر إما من جهة قلة الصلوات التي أتى بها على طبق الرأي الأول مثلاً أو لأنه يحب الصلاة ويأنس من تكرارها أو لغير ذلك، ومن المعلوم أن قاعدة نفي العسر لا تنفي الحكم بشكل مطلق، وإنما تنفيه في حق من يلزم في حقّه العسر دون من لا يلزم في حقّه ذلك. وهذا معنى ما يقال من أن قاعدة نفي العسر ناظرة إلى العسر الفعلي والشخصي وتنفي الحكم في المورد المذكور وليست ناظرة إلى العسر النوعي.

وعليه فالوجه المذكور أخص من المدعى، أي إنه لا يمكن الاستناد إليه لنفي وجوب الإعادة في حق جميع الناس بل خصوص من يلزم في حقهم العسر الفعلي.

ب _ إن لزوم العسر لا يختصُّ بباب المتعلقات، بل يعمُّ باب الأحكام أيضاً فلماذا خصَّ بِرَبِّهِ الإجزاء بخصوص المتعلقات بل ينبغي تعميمه لباب الأحكام أيضاً.

هذا كله بالنسبة إلى الوجه الثاني.

٣ _ إنه يلزم من وجوب الإعادة في باب المتعلقات اختلال النظام

أو ما يعبر عنه بالهرج والمرج،^(١) والوجه في ذلك واضح، فإنه لو اشترى شخص داراً بغير العريية ثم تبدّل رأيه أو تقلّده إلى اشتراط العريية فيلزم بالتالي بطلان البيع السابق الذي تحقّق قبل سنوات مثلاً، ومن ثمّ يلزم جواز رجوع البايع عليه، الأمر الذي يسبّب نزاعاً وخصومة فيما بينهم كما هو واضح، وعلى منوال هذا المثال قس ما سواه.

ويردّه: أن النزاع وإن كان يلزم إلا أنه يمكن رفعه من خلال مراجعة الحاكم حيث يتمكّن أن يقضي ويرفع الخصومة على طبق رأيه الذي قد يكون في صالح هذا الخصم أو في حقّ الخصم الآخر.^(٢)

حالتان يحكم فيهما بالصحة:

وبعد هذا أخذ الشيخ المصنف بذكر الحالتين اللتين يحكم فيهما بالصحة، وهما:

١ _ إذا فرض أن الاجتهاد الأوّل استند إلى الأمانة، وفرض البناء على مسلك السببية، أي إن الأمانة سبب لحدوث مصلحة في متعلقها، فإنه بناءً عليه يحكم بالإجزاء، لأن المصلحة إذا حدثت في المتعلق فسوف يحدث حكم على

(١) لا يخفى أن الشيخ المصنف في عبارة المتن لم يفصل بين الوجه الثاني والثالث، وإنما ذكرهما في عبارة واحدة وسياق واحد بشكل قد يوحي أنهما وجه واحد، ولكنه في مقام الجواب أخذ بفرزهما، ومن أجل هذا الفرز في مقام الجواب عرفنا أنهما وجهان متغايران وليسا واحداً.

(٢) ثم إن الشيخ المصنف بعد أن فرغ من مناقشة الوجوه الثلاثة ذكر كلاماً يرتبط بالوجه الأوّل، فقال **مُنْثَرَفٌ**: إن صاحب الفصول ذكر أن الأحكام تقبل اجتهادين بخلاف المتعلقات، وهذا المطلب ليس أمراً بيّناً وواضحاً في حدّ نفسه، كما أنه لم يوضحه هو. وكان من المناسب للشيخ المصنف ذكر هذا المطلب بعد نهاية الوجه الأوّل وقبل الشروع في الوجهين الثاني والثالث.

طبقها، ويكون هذا الحكم حقيقياً وواقعياً، أي إن الحكم الواقعي سوف يتغير عند قيام الأمانة ويحدث حكم واقعي جديد على طبق الأمانة، ويبقى مستمراً إلى أن ينكشف خطؤها، أما قبل انكشاف الخطأ فهو حكم حقيقي وواقعي، والمفروض أن المكلف قد امتثله فيلزم الحكم بالإجزاء.

ولك أن تقول: إنه عند انكشاف خطأ الأمانة لا ينكشف عدم ثبوت الحكم من البداية، بل هو يرتفع من حين انكشاف الخطأ، نظير من صلى قصرأ في سفره ورجع إلى بلده قبل انتهاء الوقت، فإنه لا ينكشف بطلان صلاته القصرية، بل إن وجوب القصر يرتفع من حين تحقق الرجوع إلى الوطن لتبدل الموضوع.

٢ _ وهذه الحالة الثانية يتوقف استيضاحها على بيان مقدمة، وحاصلها: أنه تقدم في مبحث الإجزاء أن الشيخ المصنف بنى على التفصيل بين المتعلقات وبين الأحكام، ففي المتعلقات ذكر أن الجزء أو الشرط إذا تنقح ثبوته من خلال أصل الطهارة أو أصل الحلية فيثبت بذلك الإجزاء، فلو شك المكلف في طهارة ثوبه أو حليته وتمسك بأصل الطهارة أو الحلية ثم انكشف الخلاف فيحكم بالصحة بلا حاجة إلى إعادة، لحكومة الأصل المذكور على دليل شرطية طهارة وحلية الثوب في الصلاة، فإن أصل الطهارة يجعل طهارة ظاهرية في مقابل الطهارة الواقعية، ولازم جعل طهارة ثانية في مقابل الطهارة الواقعية توسع دائرة الشرط من خصوص الطهارة الواقعية إلى الأعم من الواقعية والظاهرية، إذ لو لم تتوسع تلزم لغوية تشريع طهارة ظاهرية في مقابل الطهارة الواقعية، أي يكون تشريع أصل الطهارة لغوياً، وإذا توسعت دائرة الشرط فيلزم الحكم بالإجزاء لتحقيق الشرط واقعاً.

وهكذا يقال بالنسبة إلى حلية الثوب لو تمسك بأصل الحلية لإثباتها، والنكته واحدة.

ثم قال رحمته: بل وهكذا الاستصحاب في وجه قوي. ومقصوده ما إذا بني على أن الاستصحاب يستفاد منه تنزيل مشكوك البقاء منزلة الواقع، فالطهارة التي يشك في بقائها تكون بمنزلة الطهارة الواقعية، فإن لازم هذا التنزيل التوسعة أيضاً في دائرة الشرط.

ثم ذكر: أن هذا يتم لو استند في إثبات المتعلق إلى مثل أصل الطهارة والحلية واستصحابهما، وأما لو استند في إثبات نفس الحكم إلى الأصل أو الأمانة^(١) فلا يحكم بالإجزاء حتى بناءً على السببية، إذ غاية ما يلزم هو الحصول على مصلحة جديدة بسبب الأمانة، ولكن من الواضح أن المصلحة الواقعية حيث إنها باقية على حالها فيلزم السعي إلى تحصيلها ما دام يمكن تحصيلها. هذا ما ذكره في مبحث الإجزاء، وحصيلته: أنه يحكم بالإجزاء بلحاظ المتعلق لو ثبت تحققه من خلال أصل الطهارة أو الحلية أو استصحابهما ولا يحكم بالإجزاء بلحاظ الحكم حتى بناءً على السببية. هذا حاصل المقدمة التي أردنا بيانها.

ثم نعود إلى الحالة الثانية، وذكر رحمته في هذا المجال أنه يحكم بالصحة أيضاً لو استند إلى الاستصحاب أو أصل البراءة النقلية، أي يحكم بالإجزاء عند انكشاف الخلاف، ولم يذكر وجه ذلك، ولعلّه من جهة أن الاستصحاب ينزل مشكوك البقاء منزلة الواقع فيحصل شيء جديد في مقابل الواقع وتتوسع بذلك دائرة الشرط، وهكذا يقال بالنسبة إلى أصل البراءة النقلية.

(١) كما لو ثبت وجوب صلاة الجمعة مثلاً في عصر الغيبة من خلالها استصحاب الوجوب أو قيام الأمانة على ذلك، ثم انكشف أن صلاة الظهر هي الواجبة واقعاً.

وإنما خصّص البراءة بما إذا كانت نقلية، باعتبار أن العقلية المستندة إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لا تفيد جعل شيء في مقابل الواقع.^(١)

(١) لنا في هذا المجال عدة تعاليق نذكرها كما يلي:

١ - إن ما ذكره في مبحث الإجزاء يختص بما إذا كان المستند هو أصل الطهارة أو أصل الحلية أو استصحابيهما، بينما هنا ذكر أصل البراءة، والحال أن بالإمكان أن يقال: إن مثل حديث رفع عن أمّتي ما لا يعلمون لا يفيد جعل شيء في مقابل الواقع ليلزم بذلك توسع دائرة الشرط، بل إن مفاده هو التأمين ورفع وجوب الاحتياط.

إذن كان من المناسب هنا التخصيص بأصل الطهارة وأصل الحلية واستصحابيهما كما صنع في مبحث الإجزاء.

٢ - إنه في مبحث الإجزاء ذكر أن الإجزاء يختص بباب المتعلقات ولا يعم الأحكام، والحال أنه هنا لم يقيد بذلك، بل يظهر منه التعميم لها أيضاً، فإن فتوى الفقيه تكون في الأحكام الكلية.

٣ - قد يخطر إلى الذهن طرح هذا السؤال: ما هو الفرق بين مبحث الإجزاء الذي تقدّم في الجزء الأول من الكفاية وبين هذا المبحث المذكور في أواخر الجزء الثاني من الكفاية؟

وفي الجواب نقول: إن هذا البحث هو من صغريات ذلك البحث وليس مغايراً له. نعم يختلف عنه في قضيتين جانبيتين:

أ - إن بحثنا هذا قد يختصّ ببعض النكات التي قد لا تتمّ في غيره، من قبيل أن الأحكام تتحمّل اجتهادين بخلاف المتعلقات أو أنه يلزم من عدم الإجزاء اختلال النظام أو العسر والخرج، فإن هذه المحاذير لا ترد في مطلق الأحكام الظاهرية، بل في خصوص تبدّل رأي المجتهد.

ب - إن تلك المسألة تعمّ باب الأحكام والموضوعات بينما مسألتنا هذه تختصّ بباب الأحكام الكلية، فإن فتوى الفقيه لا تكون إلّا في الأحكام الكلية.

وأيضاً تلك المسألة ناظرة إلى مطلق الحكم الظاهري لو انكشف خطؤه، بينما هذه المسألة تختصّ بتبدّل رأي المجتهد أو تبدّل التقليد.

ولكن على أيّ حال فهذان الفرقان هما جانبان وليسا بلحاظ الصميم.

توضيح المتن:

إذا اضمحل الاجتهاد...: كان من المناسب إضافة أو تغيير التقليد.
أو بزواله بدونه: أي بدون حدوث رأي جديد.
اللاحق مطلقاً: أي في الأحكام والمتعلقات خلافاً لصاحب الفصول.
أو الاحتياط فيها: هذا ناظر إلى صورة عدم حدوث رأي جديد.
وأما الأعمال السابقة الواقعة...: لا حاجة إلى هذا التطويل،
والمناسب هكذا: وأما الأعمال السابقة عند فرض اختلاف الاجتهادين
فيحكم بطلانها إذا لم ينهض دليل خاص على الصحة كحديث لا تعاد
أو الرفع أو الإجماع المدعى على الإجزاء في مطلق العبادات...
فيما إذا اختلف: أي ما اعتبر في صحتها. وكلمة فيما زائدة يمكن
الاستغناء عنها.
وذلك فيما...: مرتبط بقوله: فلا بدّ من معاملة البطلان معها. ثمّ إن
هذا إشارة إلى الحالة الأولى من حالتي عدم الإجزاء.
وكذلك فيما كان...: هذا إشارة إلى الحالة الثانية من حالتي عدم
الإجزاء، أي وكذلك فيما كان هناك طريق معتبر شرعاً على الحكم
بحسب الاجتهاد الأوّل.
قيل بأن...: أي سواء قيل بأن مقتضى اعتبار الأمانة إنشاء أحكام
طريقة أم مجرد المنجزية والمعدنية.
من غير فرق بين تعلقه...: أي تعلق الطريق المعتبر. وهذا شروع في
الردّ على تفصيل صاحب الفصول.
ضرورة أن كيفية...: أي ضرورة أن كيفية اعتبار الأمانة في
الأحكام والمتعلقات هي على نهج واحد.

وإن المتعلقات...: هذا إشارة إلى الوجه الأول من الوجوه الثلاثة التي استند إليها صاحب الفصول.

وأنت خير...: هذا ردّ على الوجه الأول.

ولزوم العسر...: هذا إشارة إلى الوجهين الثاني والثالث وردّ عليهما.

ووجوب العمل على طبق...: عطف على قوله: عدم صحة العقود...

من عدم ترتيب الأثر...: متعلّق بقوله: ولزوم العسر...

لا يكون إلا أحياناً...: هذا هو الردّ على الوجه الثاني، أي إن لزوم

العسر لا يكون إلا أحياناً، وواضح أن أدلة نفي العسر لا تنفي إلا خصوص العسر الفعلي.

وأدلة نفي العسر: هذا متمّم لسابقه وليس مستقلاً.

مع عدم اختصاص ذلك...: هذا هو الردّ الثاني على الوجه الثاني.

ولزوم العسر...: هذا متمّم لسابقه، وهو عطف على عدم

اختصاص...

وقوله: كذلك يعني أحياناً.

وباب الهرج...: هذا ردّ على الوجه الثالث.

وبالجملة لا يكون التفاوت...: هذا يرتبط بالوجه الثالث، وكان

المناسب ذكره قبل الشروع في الوجهين الآخرين.

وأما بناءً على اعتبارها...: هذا إشارة إلى الحالة الأولى من حالتي

الحكم بالإجزاء.

وعطف الموضوعية على السببية تفسيري.

وكون مؤداه...: المناسب: لكون مؤداه... والمقصود مؤدَى

الاجتهاد الأوّل.

وكذلك الحال إذا كان...: يعني الحكم. وهذا إشارة إلى الحالة الثانية من حالتي الصحة.

وقد مرّ في مبحث...: الذي مرّ يخالف ما ذكره هنا من بعض الجهات كما أوضحنا.

خلاصة البحث:

عند تغيّر الاجتهاد الأوّل يحكم بعدم صحة الأعمال السابقة في حالتين كما يحكم بالصحة في حالتين أخريين. وصاحب الفصول فصلّ بين الأحكام والمتعلقات، واستند إلى وجوه ثلاثة، وهي قابلة جميعاً للمناقشة.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

فصل: حكم الأعمال السابقة عند تغيّر الاجتهاد والتقليد:

إذا اضمحل الاجتهاد السابق بتبدّل الرأي الأوّل إلى آخر أو بزواله بدونه فبقطع النظر عن مثل حديث لا تعاد أو الرفع أو الإجماع المدّعى على الأجزاء في العبادات لا بدّ من التعامل معاملة البطلان في الأعمال السابقة:

أ _ إذا كان مستند الاجتهاد الأوّل القطع بالحكم، بداهة أن لا حكم معه شرعاً، غايته المعذريّة في المخالفة عقلاً.

ب _ وهكذا لو كان مستنده طريقاً معتبراً شرعاً وقد ظهر خلافه بناءً على ما هو التحقيق من اعتبار الأمانة من باب الطريقة سواء أقلنا بأن مقتضى اعتبارها إنشاء أحكام طريقية أم لا.

ولا فرق بين تعلّقه بالأحكام أو بمتعلقاتها، ضرورة أن كيفية اعتبارها فيهما على نهج واحد.

ولا وجه للتفصيل بينهما كما في الفصول:

١ _ بدعوى أن المتعلقات لا تتحمل اجتهادين بخلاف الأحكام.
وهذا لا وجه له إلاّ حسب أن الأحكام قابلة للتغيير والتبدل
بخلاف المتعلقات.

والإشكال عليه واضح، فإن الواقع فيهما واحد وقد عُيِّن أولاً بما
ظهر خطؤه ثانياً.

وما أفاده من تحمّل الاجتهادين وعدمه ليس بيناً ولا مبيّناً بما
يرجع إلى محصل في كلامه.

٢ _ ولزوم العسر والخرج من إعادة العبادة لا يكون إلاّ أحياناً،
وواضح أن أدلة نفي العسر لا تنفي إلاّ خصوص ما يلزم منه العسر فعلاً.
على أن العسر لا يختص بالمتعلقات بل يعمّ الأحكام.

٣ _ ولزوم الهرج والمرج المخل بالنظام والموجب للمخاصمة
بين الأنام لو قيل بعدم صحة العقود والإيقاعات يمكن دفعه بالحكومة
وفصل الخصومة.

ثمّ إنه بناءً على السببية لا محيص من القول بصحة العمل على
طبق الاجتهاد الأوّل، فإن مؤداه ما لم يضمحل حكم حقيقة، وهكذا لو
كان مستند الاجتهاد الأوّل الاستصحاب أو البراءة النقلية، فإنه قد عمل
بما هو وظيفته في تلك الحال، وقد مرّ في مبحث الإجزاء تحقيق المقال
فراجع هناك.

قوله ﷺ:

«فصل في التقليد...، إلى قوله: فصل إذا علم
المقلد...»^(١)

مبحث التقليد:

بعد الفراغ من مبحث الاجتهاد أخذ بذكر بعض الأمور التي
ترتبط بالتقليد. والنقاط التي ذكرها في هذا الفصل ثلاث:

١ _ ما هو التقليد؟

٢ _ ما هي الأدلة على جواز التقليد؟

٣ _ ما هي الأدلة على عدم جواز التقليد لو فرض وجود قائل به،
كما ربما يظهر تبني ذلك من السيد ابن زهرة في الغنية^(٢).

تعريف التقليد:

أما التقليد فهو عبارة عن أخذ قول المجتهد لأجل العمل به تعبدًا،
يعني من دون مطالبة بدليل^(٣).

(١) الدرس ٤٣٥ و ٤٣٦: (٢٦ و ٢٧ / ربيع الأول / ١٤٢٨ هـ).

(٢) الجوامع الفقهية: ٤٨٦.

(٣) طبعي هذا بالنسبة إلى الفرعيات، أعني الأحكام الشرعية، وأما بالنسبة إلى
الأمور الاعتقادية فالتقليد فيها وإن لم يكن جائزاً إلا أنه عبارة عن أخذ قول الغير
لأجل الالتزام به.

وهذا مطلب واضح، غايته لا داعي للشيخ المصنف إلى هذا التطويل وكان يكفي أن
يقول: إن التقليد عبارة عن أخذ قول المجتهد للعمل به تعبدًا بلا حاجة إلى إضافة قيد في
الشرعيات، ثم بيان إنه في الاعتقادات عبارة عن الأخذ بقول الغير لأجل الالتزام به.

هكذا ينبغي تعريف التقليد.

وقد يفسر بأنه عبارة عن العمل بقول المجتهد تعبدًا.

وأشكل عليه رحمته بأن لازمه أن التقليد سوف يتحقق بعد العمل،
والحال أن من الواضح أن التقليد لا بد أن يكون سابقاً على العمل
ومتقدماً عليه ليقع العمل عن تقليد، وعليه يلزم تفسير التقليد بأخذ قول
المجتهد كي يكون سابقاً على العمل.^(١)

ثم إنه توجد قضية يجدر الالتفات إليها، وهي أن التقليد عبارة عن
الأخذ تعبدًا، وعلى هذا الأساس لو فرض أن مجتهداً وافق مجتهداً آخر
في رأيه لتامة دليله بنظره فذلك لا يعدُّ تقليدًا، لأن المجتهد الثاني قد
حصل له العلم بصحة رأي المجتهد الأول، وما دام قد حصل له العلم

(١) عبارة الشيخ المصنف في الكفاية واضحة في أن شرط صحة العمل سبق التقليد،
ويمكن الإشكال عليه بأن سبق التقليد على العمل ليس أمراً لازماً، بل تكفي
المقارنة، فإذا تحقق العمل والتقليد متقارنين كفى ذلك.

بل نتمكن أن نقول أكثر من هذا: إنه لا يلزم التقارن أيضاً، بل تكفي مطابقة
العمل لرأي الأعلام ولو لم يتحقق عنوان التقليد قبلاً أو مقارناً أو بعداً.

وبكلمة أخرى: أنه لا دليل على أن من شرائط صحة العمل وقوعه عن تقليد، بل
يكفي مطابقته لرأي الأعلام حتى لو انكشفت بعد الفراغ من العمل، ولعلّه إلى
هذا أشار رحمته بقوله فافهم.

ثم إن هنا مطلباً آخر، وهو أن بيان حقيقة التقليد وأنها هي العمل أو الأخذ هل هي قضية
ثمرية ويكون الاختلاف في ذلك اختلافاً مثيراً؟ يمكن أن يقال: إن ذلك لا حاجة إليه،
إذ الثمرة لو تحققت فهي في مثل جواز البقاء على تقليد الميت فيما لو أخذ المكلف
رسالة المجتهد من دون أن يعمل بها، فإنه على تفسيره بالأخذ يجوز البقاء وإلا فلا، ومن
الواضح أن المدرك المهم لعدم جواز تقليد الميت هو الإجماع، وحيث إنه لبي فلا بد من
الاقتصار على القدر المتيقن بلا حاجة إلى تحقيق معنى التقليد.

فالأخذ برأي الأول لا يعدُّ تقليداً، بل هو أخذ بالعلم وليس هو أخذاً بنحو التعبد.

أدلة جواز التقليد:

ثم أخذ بشيء بعد ذلك في استعراض الأدلة على جواز التقليد. وذكر في هذا المجال دليلين على ذلك، الأول هو في صالح العامي بحيث يمكن أن يستند _ أي المكلف العامي _ إليه لإثبات جواز التقليد، والثاني منهما يصلح أن يستند إليه المجتهد لإثبات جواز التقليد. وذكر ما بين هذين الدليلين أدلة أربعة مرفوضة لإثبات جواز التقليد. وبهذا اتضح أن مجموع الأدلة التي ذكرها بشيء لإثبات جواز التقليد ستة، اثنان مقبولان، وأربعة مرفوضة.

أما الدليلان المقبولان فهما:

١ _ إن المكلف العامي لو سئل وقيل له: ما هو الدليل الذي تستند إليه لإثبات جواز تقليدك للمجتهد فماذا تراه يجيب؟ إنه لا يتمكن أن يجيب بأن الآيات أو الروايات قد دلت على ذلك، فإن هذا شأن المجتهد دون العامي، والجواب الذي قد يذكره هو: إنني أقلد المجتهد، لأن المجتهد قد أفتى بجواز أو وجوب التقليد، ولكن هذا الجواب واضح الوهن، لأن لازمه الدور أو التسلسل، إذ الرجوع إلى المجتهد في الأخذ بفتواه المذكورة يحتاج إلى دليل ومجوز، فإن كان ذلك المجوز نفس فتوى المجتهد المذكور فيلزم الدور، أي توقف حجية فتوى المجتهد على حجية فتواه، وإن كان المجوز هو فتوى مجتهد آخر فيلزم التسلسل، إذ نرجع إلى ذلك المجتهد الآخر ونكرر معه الحديث.

إذن المكلف العامي لا يتمكن أن يجيب بهذا ولا بذاك فماذا يصح له أن يجيب؟ إن الجواب الصحيح هو أن يقال: إن رجوع الجاهل

إلى العالم قضية فطرية وجبليّة قد فطر الله سبحانه عباده عليها، نظير رجوع المريض إلى الطبيب، فكما أن ذلك أمر فطري فكذلك الرجوع إلى المجتهد هو قضية فطرية.

وعليه فالدليل على جواز التقليد هو كون ذلك أمراً فطرياً.^(١)

وأما الدليل الثاني المقبول لدى الشيخ المصنف فهو عبارة عن صنفين من الأخبار:

١ _ ما دلّ على جواز التقليد بالدلالة المطابقة، من قبيل التوقيع الشريف الذي يقول:

«وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله».^(٢)

أو الحديث الآخر الوارد في التفسير المنسوب إلى الإمام

(١) يمكن افتراض وجود دليل آخر للعامي على جواز التقليد، وهو حكم الفقهاء بجواز التقليد أو وجوبه، فإن ذلك يورث له العلم الوجداني بالحكم المذكور، ومعه يكون المورد من موارد التمسك بالعلم ويخرج عن كونه تقليداً تعبدياً، بل نتمكن أن نقول أكثر: إن فتوى المجتهد الواحد ربما تورث للعامي العلم، فيكون رجوعه إليه مستنداً إلى العلم دون التعبد والتقليد.

ثمّ إنه نلفت النظر إلى قضية أخرى، وهي أن الفطرة التي رجع إليها الشيخ المصنف وتمسك بها كيف يمكننا أن نجعلها كدليل علمي يصح الاستناد إليه في مقام الاستدلال؟ إن المناسب أن يصاغ هكذا: إن الرجوع إلى المجتهد رجوع إلى ذوي الخبرة، والفطرة قاضية بذلك، وما دامت السيرة قد جرت عليه من باب قضاء الفطرة فيكون ذلك حجة من باب حجية السيرة وليس من باب حجية الفطرة والحكم الفطري.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٠ / الباب ١١ من أبواب صفات القاضي / الحديث ٩.

العسكري عليه السلام: «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه»^(١).

٢ _ ما دلّ على جواز التقليد بالملازمة، حيث يدل على جواز الافتاء، وواضح أن لازم جواز الافتاء جواز التقليد، وإلا فجواز هذا دون جواز الآخر لغو وبلا فائدة.

ثم إن ما يدل على جواز الافتاء هو على نحوين:

أ _ ما دلّ على ذلك بالمنطوق، كقول أبي جعفر عليه السلام لابان: «اجلس في مسجد المدينة، وافت الناس، فإني أحب أن يرى في شيعتي مثلك»^(٢).

ب _ ما دلّ على ذلك بالمفهوم، من قبيل قوله عليه السلام: «من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه»^(٣)، فإنه يدل بالمفهوم على جواز الفتوى إذا كانت عن علم، وبضمّ الملازمة يثبت جواز التقليد.

هذا كله بالنسبة إلى الدليلين المقبولين لدى الشيخ المصنف على إثبات جواز التقليد.^(٤)

وأما الأدلة الأربعة المرفوضة التي أشار إليها بين الدليلين المذكورين فهي:

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٣١ / الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي / الحديث ٢٠.

(٢) رجال النجاشي: ٧.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٠ / الباب ٤ من أبواب صفات القاضي / الحديث ١.

(٤) ونتمكّن في هذا المجال أن نذكر دليلاً بسيطاً وواضحاً وهو: أنه إذا لم يجز التقليد فإما أن نهمل امثال الأحكام، وهو لا يجوز جزمًا، وإما أن يجب على الجميع الاحتياط، وهو غير محتمل، أو يجب على الجميع الاجتهاد، وهو غير محتمل، فيلزم بذلك جواز التقليد، إذ لا خيار غيره.

١ _ التمسك بالإجماع، بتقريب أنه قد أجمع الفقهاء على جواز التقليد. ويردّه: أن الإجماع إنما يكون حجة باعتبار كاشفيته عن رأي المعصوم عليه السلام وموافقته، ومن المعلوم أن هذا الانكشاف يتحقق لو فرض عدم وجود مدرك محتمل لرأي المجمعين، وإلا فيحتمل أن يكون إجماعهم هو لأجل ذلك المدرك وليس لأجل أن ذلك قد وصلهم من الإمام عليه السلام يدأ بيد، وفي المقام حيث يحتمل أن اتفاق الفقهاء نشأ من كون جواز التقليد قضية تحكم بها الفطرة فلا يعود الإجماع دليلاً مستقلاً في مقابل الفطرة المذكورة التي تقدمت الإشارة إليها في الدليل الأول من الدليلين المقبولين.

هذا إذا أريد الإجماع المحصل، وأما إذا أريد المنقول _ أي الإجماع الذي نقله بعض _ فهو لأجل احتمال الاستناد إلى الفطرة يكون مدركاً أيضاً، وليس وجهاً مستقلاً في مقابل الدليل الأول من الدليلين المقبولين.^(١)

٢ _ التمسك بدعوى أن جواز التقليد هو من القضايا التي انعقدت عليها ضرورة الدين.

ويردّه: أن كون جواز التقليد من ضروريات الدين أمر بعيد جداً، والصواب أنه من ضروريات الفطرة والعقل.

٣ _ دعوى انعقاد سيرة المتشريعة عليه.

(١) لا يقال: كان من المناسب أن يناقش بمناقشة أخرى، وهي إنكار تحقق الاتفاق من الأساس، فإن مسألة جواز التقليد ليست معنونة في كلمات القدماء بشكل واضح حتى يمكن تحصيله فيها.

فإنه يقال: إن مسألة التقليد هي معنونة في كلمات القدماء، كيف والسيد المرتضى في مسألة تقليد الأعلام ذكر في الذريعة أن وجوب تقليد الأعلام هو من المسلّمات عند الشيعة، فلاحظ مستمسك العروة الوثقى ١: ٢٦ حيث نقل عنه ذلك.

ويردّه: أن الثابت هو قضاء فطرة المتشركة بذلك، وأما انعقاد سيرتهم من لدن عصر الأئمة عليهم السلام إلى زماننا فهو أمر غير ثابت بقطع النظر عن قضاء الفطرة.

٤ _ التمسك بآية النفر وآية السؤال: ﴿فَلَوْ لَا نَفَرٍ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(١)، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٢) حيث تدلان على وجوب الانذار والسؤال، وذلك يلزم صحة التقليد وجوازه وإلا كان الوجوب لغواً.

ويردّه: أن من القريب أن يكون وجوب الانذار لا لأجل وجوب القبول تعبدًا، بل لأجل أنه إذا حصل العلم للمنذر فيجب عليه آنذاك العمل، وهكذا الحال بالنسبة إلى وجوب السؤال، فإنه يحتمل أن يكون لما أشرنا إليه.

هذا مضافاً إلى أن آية السؤال المذكورة يحتمل أنها أجنبية عن محل الكلام رأساً، لاحتمال أن يكون المقصود من أهل الذكر هم علماء أهل الكتاب كما يقتضيه ظاهر الآية بلحاظ سياقها، كما يحتمل أن يكون المقصود الأئمة عليهم السلام كما جاء في بعض الأخبار.^(٣)

إذن هذه الأدلة الأربعة على جواز التقليد قابلة للمناقشة، والصواب الدليلان السابقان.

(١) التوبة: ١٢٢.

(٢) النحل: ٤٣.

(٣) تفسير البرهان ١: ٣٧١.

إشكال وجواب:

عرفنا أنه يوجد دليلان مقبولان لدى الشيخ المصنف، والدليل الثاني هو أنه توجد أخبار متعددة تدل على جواز الافتاء، ولازم ذلك عرفاً وجوب القبول وإلا يلزم محذور اللغوية.

إن هذا الدليل قد يشكل عليه بأن جواز الافتاء أو وجوبه لا يدل على وجوب القبول تعبداً، بل لعل المقصود يجب عليكم أيها الفقهاء الافتاء كي إذا حصل العلم للناس فيلزمهم العمل، فالافتاء على الفقهاء واجب، ولكن العمل على الناس لا يلزم إلا عند حصول العلم لهم،^(١) وهذا مطلب قد ذكره الشيخ المصنف نفسه في آية النفر والسؤال، فإنه ذكر أن وجوب الانذار لا يلزم وجوب القبول تعبداً، بل لعل الانذار من قبل النافرين لازم ولكن الحذر على الناس لا يجب إلا عند حصول العلم، فوجوب الانذار لا يدل على وجوب الحذر تعبداً، هكذا ذكره في آية النفر، ومثله قد ذكر في آية السؤال، ونظيره قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾،^(٢) فإنه قد ذكر في مبحث حجية الخبر أن وجوب الاظهار لا يدل على وجوب القبول تعبداً، فلعل الاظهار واجب كي إذا تجلّى الحق بكثرة من يظهره فيحصل العلم به، ومن ثم يجب القبول من باب حصول العلم، إنه ما دام يحتمل في هذه الآيات الكريمة

(١) أي ومعلوم أن التقليد هو العمل بقول الغير تعبداً، وأما إذا كان العمل عن علم فذلك ليس تقليداً بل أخذاً بالعلم.

(٢) البقرة: ١٥٩.

ذلك فيلزم أيضاً قبول الاحتمال المذكور في روايات جواز الافتاء، ومعه لا يمكن أن نستفيد وجوب القبول تعبدًا.

هذا حاصل الإشكال الذي قد يورد على التمسك بروايات جواز الافتاء.

وأجاب رحمته بأن هناك فرقاً بين الموردين ولم يزد على ذلك شيئاً، يعني أن الملازمة عرفاً في محل كلامنا مسلّمة، فالعرف يرى ملازمة بين جواز الافتاء وبين وجوب القبول تعبدًا، ولكنه لا يرى الملازمة في الموارد الأخرى المذكورة.

هذا ما أفاده رحمته في مقام الجواب.

ونحن لأجل توضيحه نقول: يحتمل أن الفارق هو أنه في مقامنا إذا فرض كثرة المفتين فذلك لا يولد علماً، وهذا بخلافه في الموارد الأخرى، والفارق هو: أنه في المقام يرتبط الاخبار بشيء حدسي، إذ الفتوى هي اخبار حدساً عن الحكم، ومعلوم أن كثرة الاخبار في باب الحدس لا تولّد علماً، وإذا تولّد فهو شيء نادر وقليل، وهذا بخلافه في الموارد الأخرى، فإن الاخبار هو اخبار عن شيء حسي، ومعلوم أن كثرة الاخبار عن الشيء الحسي تولّد العلم به.

وإذا سلّمنا أن كثرة الاخبار في مقامنا لا تولّد علماً فيلزم أن يكون وجوب الافتاء ملازماً لوجوب القبول تعبدًا كي لا يلزم محذور اللغوية، وهذا بخلافه في الموارد الأخرى، فإنه حيث كان حصول العلم حالة غالبية فلعلّ وجوب الانذار أو بيان الحق ليس لأجل وجوب القبول تعبدًا بل لأجل أن يحصل العلم فيجب آنذاك القبول لأجل حصول العلم.

هذا ما يمكن به توضيح الفرق بين الموردين.^(١)

الأدلة على عدم جواز التقليد:

ذكرنا سابقاً أن الكلام في هذا الفصل يقع في نقاط ثلاث، وقد تحدثنا لحد الآن في نقطتين، وبقي الحديث عن النقطة الثالثة، وفي هذا المجال ذكر رحمته دليلين على عدم جواز التقليد، حيث نقلنا سابقاً عن السيد ابن زهرة أنه يظهر من بعض كلماته عدم جواز التقليد، وربما يستدل له بدليلين:

١ _ إن مقتضى العمومات الناهية عن اتباع الظن عدم جواز التقليد، لأن رأي المجتهد لا يفيد إلا الظن.

وأجاب رحمته عن الدليل المذكور بجوابين:

أ _ إن العمومات المذكورة قد خصصت وأخرج منها قول المجتهد، وذلك المخصص هو الروايات التي أشرنا إليها سابقاً الدالة على جواز الافتاء أو على وجوب الرجوع إلى رواة الحديث أو الفقهاء، فإن هذه الروايات يمكن أن يدعى أن بعضها صادر جزمياً، ولا يحتمل أنها بأجمعها كاذبة، وهذا هو ما اصطلاح عليه الشيخ المصنف في أبحاث سابقة بالتواتر الإجمالي، وإذا سلمنا أن بعضها صادر جزمياً وإن كنا لا

(١) قد يناقش الفرق المذكور بأن حصول العلم في باب الفتوى ليس حالة نادرة، فإنه إذا أفتى عشرة فقهاء مثلاً بفتوى معينة فربما يحصل لكثير من الناس القطع بالحكم في كثير من الأحيان، بل ربما يحصل للفقهاء أحياناً هذا العلم، ولا يختص ذلك بعامة الناس. نعم حصول العلم من الكثرة في الأمور الحسية يحصل بشكل أسرع، بينما في الأمور الحدسية يحصل بشكل أبطأ، لا أن العلم لا يتحقق أو هو نادر، ولعلّه إلى ذلك أشار رحمته بالأمر بالفهم والتأمل.

نشخص بشكل واضح ذلك البعض الصادر فسوف يكون ذلك البعض مخصصاً للعمومات الناهية عن اتباع الظن.^(١)

ب _ إن العمومات الناهية عن اتباع الظن يمكن أن يقال بأنها مجملة، فكما يحتمل أن تكون ناظرة إلى كل ظن بما في ذلك الظن في الأحكام الشرعية كذلك يحتمل أنها ناظرة إلى ما كان عليه عرب الجاهلية حيث كانوا يتبعون خطى آبائهم في عبادة الأصنام، والآيات الكريمة تريد أن تقول: إن اتباع الآباء هو اتباع للظن دون العلم فلا يجوز، هذا احتمال، ويحتمل أيضاً أن تكون ناظرة إلى اتباع الظن في مجال العقائد، وكأنها تريد أن تقول: إنه لا يجوز اتباع الظن في مجال أصول الدين بل لا بد من اتباع العلم.

ونؤكد من جديد أنه لا ظهور في الآيات الكريمة في الردع عن اتباع الظن في أي مجال، بل كما يحتمل هذا يحتمل غيره، وبذلك تعود مجملة.

٢ _ إن المسائل الاعتقادية إذا لم يجرز فيها التقليد فيلزم عدم جوازه في المسائل الفقهية بالأولوية، لأن المسائل الاعتقادية أشد صعوبة

(١) لا نعرف النكته التي دعت الشيخ المصنف إلى التشبث بفكرة التواتر الإجمالي لتحصيل القطع بصدور بعض الروايات الدالة على جواز التقليد، إنه مطلب نحن في غنى عنه، إذ الروايات المذكورة وإن لم نقطع بصدور شيء منها ولكن بالتالي أن سند بعضها صحيح ومعتبر، وما دام قد ثبت في مبحث حجية الخبر أن خبر الثقة حجة فيمكن جعل الروايات الدالة على جواز الافتاء مخصصة للعمومات بعد ما كان بعضها معتبراً سنداً بلا حاجة إلى دعوى القطع بصدور بعضها.

وبكلمة أخرى: إن كانت المشكلة هنا هي عدم حجية الخبر فهذا يعني أنه لا مشكلة من حيث الفتوى بعنوانها، والحال أن المفروض في المقام وجود مشكلة في حجية الفتوى بعنوانها وليست المشكلة في المقام هي مشكلة حجية خبر الثقة، ومعه فما الحاجة إلى فرض القطع بصدور بعض الأخبار؟

من المسائل الفقهية فإذا لم يجز التقليد في الأصعب لم يجز في الأسهل بالأولية.^(١)

وأجاب رحمته عن ذلك بجوابين:

أ _ إن هذا قياس، وليس من مذهبنا القياس.

ب _ إن هذا قياس مع الفارق، لأن المسائل الاعتقادية التي يلزم تحصيل العلم فيها هي قليلة، ولأجل قلتها يمكن للمكلف تحصيل العلم بها، وهذا بخلاف المسائل الفقهية، فإنها كثيرة، ولأجل كثرتها يصعب تحصيل العلم بها جميعاً فيتعين الانتقال إلى التقليد.

إذن كلا الدليلين على عدم جواز التقليد مرفوضان وقابلان للمناقشة.

توضيح المتن:

أو للالتزام به في الاعتقادات: وإن كان التقليد في الاعتقادات

غير جائز.

بلا مطالبة...: هذا تفسير لقوله: تعبدًا.

فافهم: قد تقدّم وجهه.

في الجملة: أي بقطع النظر عن التفاصيل وإنه يلزم أن يكون

المجتهد أعلم وحيًا، وغير ذلك من الشرائط.

باب العلم به: أي بجواز التقليد.

(١) لا يخفى أن هذا الدليل الثاني على عدم جواز التقليد قد وقع في صياغة الشيخ المصنف له شيء من الغموض فلا يدري أنه يقصد التمسك بالفحوى أو يقصد التمسك بالقياس بقطع النظر عن الأولوية، وعلى الأول لا معنى لجوابه الأول بأن هذا قياس، وعلى الثاني لا معنى لذكر الأولوية في الدليل.

على العامي مطلقاً: أي حتى العامي غير المحض، فإنه لا يمكنه
تحصيل العلم بجواز التقليد بقطع النظر عن الوجوب الفطري.
غالباً: التقييد بذلك لإخراج العامي غير المحض، فإنه قد يتمكن
أحياناً على النظر في الأدلة واستفادة جواز التقليد منها.
بل هذه هي العمدة: أي مسألة الجبلة والفطرة. ثم إن المناسب: بل
هذا هو العمدة، أي الوجوب الفطري، لأنه قال بعد هذا: وأغلب ما عداه،
أي ما عدا الوجوب الفطري.

لبعد تحصيل...: هذا ردّ على الدليل الأول من الأدلة الأربعة المرفوضة.
ولو قيل بحجيتها: المناسب: ولو قيل بحجيتها، يعني الإجماع المنقول.
ومنه قد انقذ...: هذا ردّ على الدليل الثاني.
وكذا القدح...: هذا ردّ على الدليل الثالث.
وأما الآيات...: هذا ردّ على الدليل الرابع.
نعم لا بأس بدلالة الأخبار...: هذا إشارة إلى الدليل الثاني من
الدليلين المقبولين.

وبعضها على جواز الافتاء...: هذا ناظر إلى الدلالة بالملازمة، وما
سبق ناظر إلى الدلالة بالمطابقة.

لا يقال أن مجرد اظهار...: المناسب: وجوب اظهار.
على جواز أخذه وأتباعه: المناسب إضافة قيد تعبداً.
فافهم وتأمل: قد تقدّم وجهه.
وهذه الأخبار على اختلاف...: هذا شروع في الردّ على الدليل
الأول لعدم جواز التقليد.

وأما قياس...: هذا ردّ على الدليل الثاني لعدم جواز التقليد.

ولا يكاد يتيسر...: تركيب العبارة مشوش، وكلمة يتيسر لا فاعل واضح لها، والأنسب هكذا: ولا يكاد يتسع للاجتهاد فيها فعلاً طول العمر إلا للأوحد في كلياتها.

خلاصة البحث:

الاجتهاد هو الأخذ بقول المجتهد تعبداً لأجل العمل به، وليس هو نفس العمل، وإلا لزم وقوع العمل في بدايته بدون تقليد. والأدلة على جواز التقليد ستة، اثنان منها مقبولان، وأربعة منها مرفوضة. وقد يستدل بدليلين على عدم جواز التقليد، ويمكن رد كل واحد منهما بردين.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

فصل: حقيقة التقليد والأدلة على جوازه وعدمه:

التقليد هو أخذ قول الغير للعمل به في الفرعيات أو للالتزام به في الاعتقادات تعبداً.

ولا وجه لتفسيره بنفس العمل، ضرورة سبقه عليه وإلا كان بلا تقليد فافهم.

ثم إنه لا يذهب عليك أن جواز التقليد في الجملة بديهي جبلي فطري لا يحتاج إلى دليل، وإلا يلزم سد باب العلم به على العامي مطلقاً غالباً لعجزه عن معرفة الأدلة عليه من الكتاب والسنة، ولا يجوز التقليد فيه أيضاً وإلا لزم الدور أو التسلسل.

وهذا هو عمدة الدليل، وإلا فغيره قابل للمناقشة:

أما الإجماع فلبعد تحصيله في مثل هذه المسألة التي يمكن أن

يكون القول بالجواز فيها لكونه من الأمور الفطرية الارتكازية، والمنقول منه لأجل ذلك ليس بحجة حتى لو قيل بحجته في غيرها.

وأما دعوى كونه من ضروريات الدين فقد اتضح ضعفها، لاحتمال أن يكون من الفطريات دون ضروريات الدين.

وأما دعوى سيرة المتدينين فهي موهونة لذلك.

وأما الآيات فلعدم دلالة آية النفر والسؤال على جوازه، لقوة احتمال أن يكون الإرجاع لتحصيل العلم لا الأخذ تعبدًا.

مع أن المسؤول في آية السؤال هم أهل الكتاب كما هو ظاهرها أو أهل بيت العصمة الأطهار كما فسّر بذلك في الأخبار.

نعم لا بأس بدلالة الأخبار عليه بالمطابقة أو بالملازمة، حيث دلّ بعضها على وجوب اتباع قول العلماء، وبعضها على أن للعوام تقليد العلماء، وبعضها على جواز الافتاء مفهوماً، مثل ما دلّ على المنع عن الفتوى بغير علم، أو منظوقاً، مثل ما دلّ على اظهاره عليه السلام المحبة لأن يرى في أصحابه من يفتي الناس بالحلال والحرام.

لا يقال: إن وجوب إظهار الفتوى لا يدل على جواز الأخذ تعبدًا.

فإنه يقال: إن الملازمة العرفية بين جواز الافتاء وجواز اتباع واضحه، بخلاف وجوب اظهار الحق والواقع، فإنه لا ملازمة بينه وبين وجوب الأخذ تعبدًا، فافهم وتأمل.

ثم إن هذه الأخبار على اختلاف مضامينها وتعدد أسانيدها لا يبعد دعوى القطع بصدور بعضها فيكون دليلاً قاطعاً على جواز التقليد وإن لم يكن كل واحد منها حجة، وبالتالي يكون مخصصاً لما دلّ على عدم جواز اتباع غير العلم وذم التقليد من الآيات والروايات.

مع احتمال أن الذم على تقليدهم للجاهل أو في الأصول
الاعتقادية التي لا بدَّ فيها من اليقين.

وأما قياس المسائل الفرعية على الأصول الاعتقادية في أنه كما لا
يجوز التقليد فيها رغم الغموض فيها كذلك لا يجوز فيها بالأولى
لسهولتها فهو باطل، مع أنه مع الفارق لكون تلك معدودة بخلافها، فإنها
لا تحصى، ولا يتسع لها العمر إلا للأوحد في كلياتها.

* * *

قوله ﷺ:

«فصل: إذا علم المقلد اختلاف...، إلى قوله:

فصل: اختلفوا في اشتراط الحياة...»^(١)

هل يجب تقليد الأعلام؟

في هذا الفصل يراد البحث عن لزوم تقليد الأعلام. ومحل البحث هو ما إذا فرض وجود مجتهدين مثلاً أحدهما أعلم جزماً، وأيضاً فرض الاختلاف بينهما في الفتوى.

إذن محل كلام الشيخ المصنف هو حالة توفر هذين القيدتين: فرض الجزم بأعلمية أحدهما، واختلافهما في الفتوى.

والسؤال في المقام هو: هل يلزم تقليد الأعلام في ظل هذين الفرضين؟^(٢)
والجواب: أنه تارة يفترض طرح هذا السؤال على العامي ونريد الإجابة نيابة عنه، وأخرى يفترض طرحه على المجتهد ونريد أن نعرف ما تقتضيه الأدلة.

أما إذا طرحنا السؤال على المكلف العامي وقلنا له هكذا: إنك إذا واجهت مجتهدين وأنت تعلم جزماً أن أحدهما أعلم وتعلم اختلافهما في الفتوى فعقلك

(١) الدرس ٤٣٧ و ٤٣٨: (٢٨ و ٢٩ / ربيع الأول / ١٤٢٨ هـ).

(٢) كان من المناسب للشيخ المصنف التعرض إلى الحالات الأخرى، كما إذا فرض عدم الجزم بأعلمية أحدهما، وإنما كان مجرد احتمال، وهكذا حالة احتمال اختلافهما في الفتوى من دون جزم بذلك.

ماذا يقول لك؟ حتماً يقول: يلزمك اتباع الأعلّم، لأن رأيه مقطوع الحجية على كلا التقديرين، بخلاف رأي غير الأعلّم، فإنه مشكوك الحجية، ومعلوم أن العقل يحكم عند وجود طريقين من هذا القبيل بلزوم اتباع مقطوع الحجية.

نعم في حالتين يجوز اتباع غير الأعلّم، وهما:

١_ إذا فرض أن المكلف رجع إلى الأعلّم، وسأله: هل يجب تقليد الأعلّم؟ فأجاب بجواز تقليد غير الأعلّم فيجوز في مثله تقليد غير الأعلّم، لأن هذا في الحقيقة اعتماد على الأعلّم.

٢_ إذا فرض أن المكلف قطع بجواز تقليد أيّ واحد منهما، يعني لا يلزم تقليد الأعلّم رغم أن أحدهما أعلّم ورغم اختلافهما في الفتوى، إنه لو فرض تحقق القطع المذكور _ وهو بعيد جداً _ فيجوز آنذاك تقليد غير الأعلّم، لأن القطع المذكور حجة عقلية.

وقد يسأل المكلف العامي إذا فرض أن غير الأعلّم أفتى بعدم اشتراط الأعلمية فهل يجوز الرجوع إليه في هذه الفتوى، ومن ثمّ تقليده في جميع الأحكام؟ كلا لا يجوز، فإنه دور واضح، إذ جواز تقليده لم يثبت إلاّ بحكمه هو بجواز تقليده، وليس بالاستناد إلى حجة أخرى.

هذا كله إذا طرحنا السؤال على العامي ولاحظنا حاله.

وأما إذا طرحنا السؤال على المجتهد فماذا يجيب؟ إن الشيخ الخراساني يجيب بعدم جواز تقليد غير الأعلّم، تمسكاً بمقتضى الأصل، بمعنى أن الخارج من عمومات النهي عن اتباع الظن هو تقليد الأعلّم، وأمّا غير الأعلّم فهو باق تحتها ويحكم عليه ببقائه تحت العمومات المذكورة بعد الشك في خروجه منها.

إذن مقتضى الأصل عدم حجية رأي غير العلم، ولا موجب

للخروج عن هذا الأصل إلا أحد أدلة ثلاثة قد يتمسك بها لإثبات جواز تقليد غير الأعلام، ولكنها لأجل عدم تماميتها يلزم التمسك بالأصل.

أدلة جواز تقليد غير الأعلام:

وتلك الأدلة الثلاثة هي:

١ _ التمسك بإطلاق أدلة جواز التقليد، فإنها لم تأخذ الأعلمية قيدا في جواز التقليد.
ويردّه:

أ _ إنه لا دليل لفظي يدل على جواز التقليد كي يتمسك بإطلاقه، وإنما الدليل المهم هو السيرة على الرجوع إلى ذوي الخبرة، وحيث إنها دليل لبي فلا معنى للتمسك بإطلاقها.^(١)

ب _ إنه مع التنزل وتسليم وجود دليل لفظي فيمكن أن نقول هو ليس في مقام البيان من هذه الناحية، يعني من ناحية أنه لو اجتمع الأعلام وغيره واختلفا في الفتوى، وإنما هو في صدد بيان لزوم أصل التقليد دون تفاصيله، كما هو الحال في سائر أدلة الأمارات الأخرى، فإنها عادة هي في صدد بيان الحجية في الجملة وليست ناظرة إلى حالة المعارضة والاجتماع مع غيرها.

٢ _ دعوى انعقاد سيرة المتدينين على الرجوع إلى غير الأعلام رغم إحراز أعلمية أحدهما واختلافهما في الفتوى.

ويردّه: أن عهدة هذه الدعوى هي على مدعيها، فنحن لا نسلم انعقاد مثل السيرة المذكورة.

(١) ما ذكره غريب، فإنه قد ذكر فيما سبق وجود دليلين مقبولين على جواز التقليد، وكان الثاني منهما هو التمسك بالأخبار فكيف الآن يقول: إنه لا يوجد دليل لفظي على جواز التقليد.

٣ _ إن وجوب تقليد الأعلّم يلزم منه العسر، وحيث إنه منفي فلا يتعيّن تقليده.

أما كيف يلزم العسر؟ ذلك إمّا من جهة المجتهد نفسه، حيث إنه سوف يتوجّه إليه جميع الناس أو أكثرهم، وهو لا يتمكّن أن يتصدّى للجميع ويبيّن لهم الأحكام، وأمّا من جهة المكلف العامي، حيث لا يتمكّن على الاتصال بالمرجع الأعلّم لمعرفة أحكامه بعد وضوح بُعد المسافة بينهما أحياناً، وأمّا باعتبار أن تشخيص الأعلّم نفسه هو أمر صعب.

إذن مناشئ العسر ثلاثة: العسر بلحاظ المجتهد، والعسر بلحاظ المكلف العامي، والعسر بلحاظ تشخيص الأعلّم.

وفيه: أنه لا عسر على المجتهد، حيث يتمكّن من دفع رسالته العملية إلى المقلّدين، ولا على المكلف العامي، لأنه لا يحتاج إلى الاتصال المباشر، بل يكفيه مراجعة الرسالة العملية، ولا بلحاظ تشخيص الأعلّم، لأن ذلك ليس بأصعب من تشخيص أصل الاجتهاد،^(١) وعلى تقدير تسليم العسر يمكن أن نقول: إن لازم هذا ارتفاع الوجوب _ أي وجوب تقليد الأعلّم _ في حقّ من يلزم في حقّه العسر، لا إنه يرتفع رأساً، يعني حتّى في حقّ من لا يلزم في حقّه العسر.

(١) ما أفاده من عدم لزوم العسر في تشخيص الأعلّم مطلب يخالف الواقع الخارجي، فإن أهل الخبرة يختلفون في كثير من الأحيان فيما بينهم، فهذا يشهد بأعلمية هذا، وذاك يشهد بأعلمية الآخر، وبذلك يتساقطان عن الحجية ويبقى المكلف في حيرة. ولكن رغم لزوم العسر لا نرفع يدنا عن اشتراط الأعلمية بل نقول بلزوم تقليد الأعلّم بالمقدار الميسور، بمعنى أنه إذا تعارضت البيّنات، فيؤخذ بالطرف الأكثر عدداً وفضلاً، حيث إن احتمال الصواب فيه أقوى، وبالتالي يؤخذ بما كان احتمال الأعلمية أقوى فيه، لأن هذا هو المقدار الممكن.

هذه أدلة ثلاثة على جواز تقليد غير الأعلّم، وقد اتّضح وهنها، ومعه يلزم التمسك بالأصل المتقدّم الذي يقتضي عدم حجية فتوى غير الأعلّم. وبعد هذا أخذنا ببيان أدلة ثلاثة على العكس، يعني على لزوم تقليد الأعلّم.

أدلة وجوب تقليد الأعلّم:

وأما أدلة وجوب تقليد الأعلّم فهي ثلاثة أيضاً:

- ١ _ دعوى الإجماع على لزوم تقليد الأعلّم.
 - ٢ _ ما ورد في مقبولة ابن حنظلة عند اختلاف الحاكمين، حيث أمر عليه السلام بالأخذ بحكم أفقهما، وهكذا الحال في ما ورد في عهد أمير المؤمنين عليه السلام لمالك الأشتر، حيث قال عليه السلام: «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيّتك»^(١).
 - ٣ _ إن رأي الأعلّم أقرب إلى الواقع، والعقل يلزم بالأخذ بالأقرب. وجميع هذه الأدلة الثلاثة قابل للمناقشة.
- أما الأوّل فلأن المقصود من الإجماع هل هو المحصل أو المنقول؟
أما المحصل فيرد عليه:

أ _ إنه لم يثبت لدينا تحقّق الاتفاق ولم يتحصّل.

ب _ إنه على تقدير تحقّق الاتفاق فلا نسلم بكاشفيته عن موافقة الإمام عليه السلام، لأنه محتمل المدرك، إذ نحتمل استناد المجمعين إلى الأصل الذي استندنا إليه سابقاً، يعني أصالة عدم حجية الظن الذي خرج منه رأي الأعلّم دون ما زاد، ومع هذا الاحتمال لا يكون الاتفاق كاشفاً عن رأي الإمام عليه السلام، وبالتالي لا يكون دليلاً مستقلاً في مقابل الأصل الذي تمسكنا به.

(١) نقلاً عن مستمسك العروة الوثقى ١: ٢٦.

هذا بالنسبة إلى الإجماع المحصل.

وأما المنقول فهو وإن كان يستفاد من كلام السيد المرتضى في الذريعة، حيث يذكر أن اعتبار الأخذ برأي الأعلّم هو من مسلّمات الشيعة الإمامية^(١) إلا أنه يرد عليه:

أ _ إنا لا نقول بحجية الإجماع المنقول في حدّ نفسه.

ب _ إنه ليس بحجة في خصوص المقام _ وإن قلنا بحجّيته في سائر المقامات _ لاحتمال مدرّكته واستناده إلى الأصل كما أوضحنا في المحصل.

هذا كله بالنسبة إلى الدليل الأوّل.

وأما الثاني فيردّه: أن قياس الفتوى على باب الحكومة قياس مع الفارق، يعني أن تعيّنه في باب الحكومة هو من جهة أن الخصومة التي لا تزول إلا بالإرجاع إلى الأعلّم، إذ من دون تعيّنه يحتمل أن يرجع هذا الخصم إلى حاكم، وذلك الخصم إلى حاكم آخر، فكلّ ينتخب من يميل إليه ويهواه، وبذلك يبقى الخصام كما هو، وهذا بخلافه في باب الفتوى، فلا يوجد خصام كي يحذر من شدته.

هذا بالنسبة إلى الدليل الثاني.

وأما الدليل الثالث فيردّه: أن كلتا مقدمتيه، الصغرى والكبرى

قابلتان للمناقشة.

أما الصغرى فباعتبار أنّ لا نسلم أن رأي الأعلّم أقرب إلى الواقع، بل ربما يمكن أن يدعى أحياناً أن رأي غير الأعلّم هو أقرب إلى الواقع، وذلك فيما إذا فرضنا أن رأي غير الأعلّم كان موافقاً لرأي الأعلّم من الجيل السابق، فإنه باعتبار هذه المعاوضة الخارجية يصير رأي غير الأعلّم هو الأقرب إلى الواقع.

إن قلت: هذا صحيح، ولكن نحن حينما قلنا أن رأي الأعلّم هو الأقرب إلى الواقع فالمقصود أنه في حدّ نفسه أقرب إلى الواقع، يعني بقطع النظر عن المعاوضة الخارجية، ولا معنى لإدخال المعاوضة الخارجية في الحساب. قلنا: يردُّ ذلك أمران:

أ _ إنّا لا نسلّم أن رأي الأعلّم أقرب إلى الواقع في حدّ نفسه، فإنّ الأعلمية تعني شدة الالتفات إلى النكات وإعمال الدقة العلمية، وواضح أن ذلك لا يلزم أقربية الحكم إلى الواقع، نعم لو فسّرنا أعلمية الشخص بأقربية رأيه إلى الواقع لصحّ ما ذكر، ولكن لا نسلّم أن الأعلمية تعني ذلك، بل هي تعني الشدة في الدقة والالتفات إلى النكات، وذلك لا يلزم أقربية الحكم إلى الواقع.

ب _ إنّا لو سلّمنا أن رأي الأعلّم أقرب إلى الواقع في حدّ نفسه فنقول: إن حصر الأقربية الموجبة لتقديم رأي الأعلّم عقلاً بخصوص ما كان أقرب في حدّ نفسه أمر مرفوض، فإنّ العقل يحكم بتقديم الأقرب من دون تفرقة بين أن يكون الأقرب أقرب في حدّ نفسه أو أقرب بلحاظ الدعم الخارجي.

وبكلمة أخرى: أن الصغرى للكبرى العقلية _ التي تقول بتقديم الأقرب _ ليس هي الأقرب في حدّ نفسه بل هي الأعم. هذا كله بالنسبة إلى الصغرى.

وأما الكبرى _ أعني أن الفتوى الأقرب إلى الواقع هي المقدمة في نظر العقل _ فقابلية للمناقشة، باعتبار أن حجية الفتوى إذا كانت هي بملاك قربها إلى الواقع فنسلّم أن رأي الأعلّم حيث إنه يشتمل على قرب أشد وأكبر فيكون هو المقدم ولكن ما يدريك أن مناط حجية الفتوى هو قربها إلى الواقع؟ بل لعلّ ملاك الحجية هو الكاشفية عن الواقع

والإيصال إليه بدرجة (٦٠٪) مثلاً، والكاشفية بهذه الدرجة ما دام يشترك فيها رأي الأعلّم وغير الأعلّم فلا موجب عقلاً لتقدّم رأي الأعلّم.

نعم لو كان تمام الملاك لحجية الفتوى هو قربها إلى الواقع فيلزم الأخذ برأي الأعلّم، لأن القرب فيه أشد، وهذا كما إذا فرض أن حجية التقليد كانت لحكم العقل بذلك _ وواضح أن تمام النكتة لحكم العقل بحجية الفتوى هو قربها وكشفها عن الواقع _ فإنه يلزم آنذاك الأخذ برأي الأعلّم.^(١)

توضيح المتن:

في العلم والفقاهة: العطف بينهما تفسيري.

إذا احتمل تعيينه: أي إذا احتمل وجوب تقليد الأعلّم، وأما إذا لم يحتمل ذلك وجزم بالتساوي من هذه الناحية فلا موجب آنذاك لتعيين الأخذ برأي الأعلّم، وهو واضح.

وجواز الرجوع إليه أيضاً: أي كجواز الرجوع إلى الأعلّم.

هذا حال العاجز...: أي هذا كله بلحاظ العامي لو خُلّي وعقله.

وأما غيره: يعني المجتهد إذا نظر إلى الأدلة.

وعدم الدليل على خلافه: يعني عدا أدلة ثلاثة هي: الإطلاق، والسيرة، ولزوم العسر.

ولا إطلاق...: هذا ردٌّ على الدليل الأوّل لإثبات جواز تقليد غير الأعلّم.

(١) يمكن أن يقال: إنه لا يلزم للحكم بتعيين الأخذ برأي الأعلّم أن يكون تمام النكتة لحجية الفتوى هو القرب إلى الواقع، بل يكفي أن يكون ذلك بعض الملاك، ولا يلزم أن يكون تمامه، ولعلّه إلى هذا أشار مَنِيٌّ بالأمر بالفهم.

من غير تعرض...: هذا تفسير لقوله: في كل حال. ولعلَّ الأنسب بدل كلمة
الفاضل التعبير بالأفضل إلا أن يراد من الفاضل ما يقابل المفضول.
ودعوى السيرة...: هذا ردّ على الدليل الثاني لإثبات جواز تقليد
غير الأعلام.

بفتوى أحد المخالفين: المناسب: بفتوى أحد المتخالفين.
ولا عسر في تقليد...: هذا ردّ على الدليل الثالث لإثبات جواز
تقليد غير الأعلام.

وقد استدلل للمنع...: أي للمنع من تقليد غير الأعلام.
ربما يكون أقرب من فتواه: أي فتوى الأفضل.
ولا يصغى إلى أن...: هذا ما أشرنا إليه بلسان إن قلت قلنا.
فلأن ملاك حجية قول الغير تعبدًا: قيد تعبدًا هو من جهة أن
التقليد عبارة عن الأخذ بقول الغير تعبدًا.
على نحو الطريقة: وأما بناءً على السببية فملاك الحجية ليس هو
القرب إلى الواقع، وهو واضح، وإنما الملاك هو حدوث المصلحة
بسبب فتوى الفقيه.

نعم لو كان تمام الملاك هو القرب: بل يكفي أن يكون هو بعض
الملاك، ولعلّه إلى ذلك أشار بالأمر بالفهم.
كما إذا كان حجة بنظر العقل: يعني كما إذا كان التقليد حجة
بسبب حكم العقل به.

خلاصة البحث:

يجب تقليد الأعلام من زاوية المكلف العامي لأنه يقطع بحجية رأيه
ويشكّ في حجية رأي غير الأعلام، وإنما يجوز له تقليد غير الأعلام في حالتين.

ولا يجوز له الاعتماد على رأي غير الأعلّم لإثبات جواز تقليده لأنه دور واضح.

وأما من زاوية الأدلة الشرعية فالمناسب لزوم تقليد الأعلّم لأنه مقتضى الأصل، والأدلة الثلاثة على الجواز ضعيفة.

واستدل على لزوم تقليد الأعلّم بأدلة ثلاثة غير الأصل، ولكنها جميعاً ضعيفة، والمهم هو الأصل.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

هل يلزم تقليد الأعلّم؟

إذا علم المقلد اختلاف الأحياء في الفتوى واختلافهم في العلم فيلزمه الرجوع إلى الأعلّم للقطع بحجية رأيه والشك في حجية غيره، ولا يكفي رجوعه إلى الغير في تقليده إلا بنحو الدور.

نعم لا بأس برجوعه إليه إذا استقلّ عقله بجواز تقليد غير الأعلّم أو جوّز له الأعلّم ذلك بعد رجوعه إليه.

هذا بلحاظ المكلف العامي.

وأما بلحاظ ما تقتضيه الأدلة في نظر المجتهد ففي ذلك خلاف، فقليل بالجواز، والمعروف عدمه، وهو الأقوى، للأصل، وعدم الدليل على خلافه.

ولا إطلاق في أدلة جواز التقليد _ بعد الغض عن نهوضها على مشروعية أصله _ لوضوح أنها بصدد بيان أصل الجواز من غير نظر إلى صورة المعارضة كما هو شأن سائر الأمارات.

ودعوى السيرة على الأخذ بفتوى أحد المتخالفين في الفتوى من دون فحص عن الأعلمية مع العلم بأعلمية أحدهما ممنوعة.

ولا عسر في تقليد الأعلّم عليه، لأخذ فتاواه من رسائله، ولا على مقلّديه، لذلك أيضاً. وتشخيص الأعلمية ليس بأشكل من تشخيص أصل الاجتهاد. على أن مقتضى نفي العسر الاقتصار على موضع العسر فيجب فيما لا يلزم منه العسر. ثمّ إنه قد استدل على لزوم تقليد الأعلّم بوجوه:

١ _ دعوى الإجماع على ذلك.

٢ _ الأخبار الدالة على ترجيحه عند المعارضة، كما في المقبولة وغيرها أو على اختياره للحكم بين الناس، كما في عهده عليه السلام إلى مالك: «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيّتك».

٣ _ إن قول الأفضل أقرب جزماً فيجب عقلاً الأخذ به عند المعارضة. ولا يخفى ضعفها.

أما الأوّل فلاحتمال مدرّكية الأصل للكلّ أو الجمل، فلا مجال لتحصيل الإجماع مع الظفر بالاتفاق فيكون نقله موهوناً مع عدم حجية نقله ولو مع عدم وهنه.

وأما الثاني فلأن الترجيح مع المعارضة في مقام الحكومة لأجل رفع الخصومة التي لا ترتفع إلّا به لا يستلزم الترجيح في مقام الفتوى كما لا يخفى. وأما الثالث فممنوع صغرى وكبرى.

أما الصغرى فلأن فتوى غير الأفضل ربما تكون أقرب من فتواه لموافقتها لفتوى من هو أفضل منه ممن فات.

ولا يصغى إلى أن فتوى الأفضل أقرب في نفسه، فإنه لو سلّم أنه كذلك إلّا أنه ليس بصغرى لما ادعى عقلاً من الكبرى، بداهة أن العقل لا يرى تفاوتاً بين أن تكون الأقربية في الأمانة لنفسها أو لأجل موافقتها لأمانة أخرى كما لا يخفى.

وأما الكبرى فلأن ملاك حجية قول الغير تعبداً _ ولو على
الطريقة _ لم يعلم أنه القرب من الواقع، فلعلّه ما يكون في الأفضل
وغيره سيّان، ولم يكن لزيادة القرب في أحدهما دخل أصلاً.
نعم لو كان تمام الملاك هو القرب _ كما إذا كانت حجيته بنظر
العقل _ لتعيّن الأقرب قطعاً فافهم.

* * *

قوله ﷺ :

«فصل: اختلفوا في اشتراط الحياة...، إلى
النهاية». ^(١)

هل يجوز تقليد الميت؟

في هذا الفصل يراد التعرّض إلى شرطية الحياة في جواز التقليد، والمعروف بين أصحابنا هو الاشتراط، وخالف في ذلك العامة، فجوزوا تقليد الميت، ومن هنا نراهم يقلّدون أصحاب المذاهب الأربعة، وهكذا خالف الإخباريون في المسألة، بل بعض الأصوليين، كالمحقق القمي وغيره. وهناك تفاصيل في المسألة، لعلّ أبرزها التفصيل المعروف بين التقليد ابتداءً فلا يجوز، وبينه بقاءً فيجوز.

واختار الشيخ المصنف عدم الجواز مطلقاً، وتمسّك لذلك بالأصل، وقال: إن الأصل يقتضي عدم حجية فتوى الميت، ومن أراد مخالفة الأصل فعليه إقامة الدليل على الجواز، يعني أن منكر الجواز لا يحتاج إلى إقامة دليل بل يكفيه الأصل، وإنما الذي يحتاج إلى ذلك هو المجوز.

أمّا كيف أن الأصل يقتضي عدم جواز تقليد الميت؟ ذلك ببيان أن فتوى الحي هي معلومة الحجة جزماً، بخلاف فتوى الميت، فإنها مشكوكة الحجة، إذ نحتمل زوال حجيتها بسبب موته، وما دمنّا لا نجزم بحجيتها فلا يمكن متابعتها

(١) الدرس ٤٣٩ - ٤٤١: (٣ - ٥ / ربيع الثاني / ١٤٢٨ هـ).

والأخذ بها، فإن الأصل في مشكوك الحجية هو عدم الحجية، بمعنى أن آثار الحجية من منجزية ومعدرية ونحوهما لا يرتبها العقلاء عند الشك في الحجية. إذن المجتهد الميت لا يجوز تقليده، لأن رأيه مشكوك الحجية، ويتعين تقليد الحي، لأن رأيه معلوم الحجية.^(١)

إن الأصل ما دام يقتضي عدم حجية فتوى الميت فالخروج عن الأصل المذكور يحتاج إلى دليل، وقد يستدل في هذا المجال بأدلة أربعة، نعم الثلاثة الأولى التقليد الابتدائي والاستمراري، بخلاف الرابع، فإنه يختص بالاستمراري. والأدلة الأربعة على جواز تقليد الميت هي:

الدليل الأول:

إن المجتهد في حياته كان يجوز تقليده في آرائه وفتاواه فإذا شك بعد موته في بقاء الجواز استصحاب.

والجواب: أن موضوع جواز التقليد هو الرأي، ومن المعلوم أن الرأي يزول بتحقق الموت، وليس له بقاء حتى يشك في جواز اتباعه والأخذ به. ولا ينبغي أن يفهم من هذا أننا نريد أن نقول: إن أي حكم ثبت في زمان الحياة فلا يجوز استصحابه بعد الموت، كلا، وإنما نريد أن نقول: إن الأحكام هي على نحوين، فبعضها يرى العرف تقوّمه بالجسد والبدن وليس بالنفس الناطقة، بينما بعضها الآخر يرى تقوّمه بالنفس الناطقة.

(١) ما أفاده وجه إذا فرض التساوي بين المجتهدين، أما إذا كان الميت أعلم فلا يمكن أن نقول: إن فتواه مشكوك الحجية بخلاف فتوى الحي، فإنها معلومة الحجية، كلا، بل إن فتوى كل واحد منهما مشكوك الحجية، إذ كما نحتمل أن للحياة مدخلية في جواز التقليد كذلك نحتمل أن للأعلمية مدخلية في جواز التقليد، وحيث إن أحدهما حي والآخر أعلم فلا جزم بحجية فتوى هذا كما لا جزم بحجية فتوى ذاك.

مثال الأول: الطهارة وجواز النظر، فإنهما ثابتان للجسد، وحيث إنه باق بعينه بعد الموت كما هو فإذا شك في بقائهما بعد الموت جاز استصحاب تلك الطهارة وجواز النظر الثابتين للجسد حال الحياة، وإنما نشك في بقائهما من جهة احتمال أن الحياة شرط لبقائهما للجسد، فموضوعهما هو الجسد ولكن يحتمل أن شرط ثبوتهما له هو الحياة، وبهذا الاعتبار يحصل الشك، ويجري الاستصحاب.

ومثال الثاني: جواز التقليد، فإن موضوعه هو الرأي، وهو متقوم بالنفس الناطقة، وحيث إنها في نظر العرف تنعدم عند الموت فلا بقاء للرأي ليستصحب جواز اتباعه والأخذ به.

ولا يشكل بأن الرأي وإن كان متقوماً بالنفس إلا أنها باقية بعد الموت، فإنها مجردة، وإنما يزول بسبب الموت ارتباطها بالبدن.

فإنه يجاب أن النفس بنظر العرف تنعدم بالموت، ورجوعها يوم القيامة هو من باب إعادة المعدوم، وإن كان مقتضى الدقة عدم انعدامها بالموت، بل هي باقية في عالم خاص بها، وحيث إن المدار على النظر العرفي فلا يمكن جريان الاستصحاب.

لا يقال: إن الرأي وإن كان متقوماً بالنفس، وهي في نظر العرف تنعدم بالموت، ولكن حدوث الرأي زمان الحياة يكفي لجواز التقليد، فإن جواز التقليد لا يتوقف على بقاء الرأي، بل يكفي فيه حدوثه، كما هو الحال في الرواية، فإن الراوي إذا روى رواية في حياته ثم مات أخذنا بروايته بعد موته، إذ يكفي نقله لها زمان حياته للأخذ بها بعد وفاته.

فإنه يقال: القياس المذكور هو مع الفارق، فإن جواز التقليد لا

يكفي فيه حدوث الرأي بل يلزم بقاؤه، ولذا لو فرض أن المجتهد تبدل رأيه أو جُنَّ فهل يحتمل جواز البقاء على الرأي السابق وتقليده فيه؟ والمتلخص من كل هذا: أن استصحاب جواز التقليد بعد موت المجتهد لا يجري لانتفاء موضوعه وهو الرأي.^(١)

هذا في التقليد الابتدائي.

ثم بعد هذا ذكر رحمته أن الاستصحاب بكيفيته السابقة يختص بما إذا كان تقليد الميت في مرحلة الابتداء، فإذا أريد تقليد الميت ابتداءً يقال هكذا: كان يجوز لي سابقاً تقليده، والآن كذلك.

وأما إذا أريد البقاء على تقليد الميت فيمكن إجراء الاستصحاب بشكل آخر، وذلك بأن يقال هكذا: إني قد قلّدتُ المجتهد قبل موته وافتاني بحرمة عصير العنب المغلي مثلاً فإذا مات وشكّ في جواز البقاء على تقليده استصحبْتُ

(١) نلفت النظر إلى أن استصحاب جواز التقليد هو استصحاب تعليلي. ولا نقصد بذلك تسجيل إشكال على الشيخ المصنف، كلا، فإنه يرى حجية الاستصحاب التعليقي، وإنما نقصد بيان واقع الحال.

أما كيف هو استصحاب تعليلي؟ ذلك ببيان أن المكلف تارة يفترض أنه ليس ببالغ في زمان حياة المجتهد الذي قد مات، وأخرى يفترض أنه بالغ. فإن لم يكن بالغاً فالتعليلية واضحة، إذ لا بد أن يقال هكذا: كان سابقاً يجب تقليد المجتهد المذكور إن فرض تحقق البلوغ، والآن كذلك.

وأما إذا كان بالغاً فباعتبار أن جواز التقليد الذي كان ثابتاً سابقاً ليس جوازاً تكليفاً، فإنه لا تحتمل الحرمة حتى يستصحب الجواز، وإنما هو الجواز الوضعي، بمعنى صحة العمل والاكتفاء به من دون حاجة إلى إعادة، ومعلوم أنه بهذا المعنى هو تعليلي، إذ يقال هكذا: كان سابقاً يكتفى بالعمل إن طابق رأي هذا المجتهد قبل وفاته، والآن كذلك يكتفى به إن طابق رأيه.

الحرمة الثابتة في حقي سابقاً بعد ضم هذه المقدمة الواضحة، وهي أن رأي المجتهد وإن زال بموته إلا أنه ليس مقوماً لموضوع الحكم، فإن الموضوع لحرمة العصير هو العصير العنبي المغلي، وليس هو العصير بقيد رأي المجتهد، إن رأي المجتهد سبب لثبوت الحرمة للعصير، وليس مقوماً لموضوعها.

وفرق كيفية الاستصحاب هذه عن الكيفية السابقة واضح، فإنه فيما سبق كان يستصحب جواز تقليد المجتهد في رأيه، بينما الآن يستصحب بقاء حرمة العصير مثلاً.

هذا حاصل تقريب الاستصحاب لإثبات جواز البقاء على تقليد الميت. وردّه الشيخ المصنف بجوابين، الأول منهما يشتمل على شيء من التطويل، بينما الثاني منهما مختصر.

الجواب الأول:

أما الجواب الأول فحاصله: أي حكم يراد استصحابه؟ فهل يراد استصحاب الحكم الواقعي أو يراد استصحاب الحكم الظاهري، وكلاهما متعذر. أما الواقعي فلأنه لا يقين به حتى يمكن استصحابه.

وأما الظاهري فلأنه لا وجود له من الأساس _ لا أنه لا يقين به _ حتى يمكن استصحابه.

والوجه في ذلك: أنا إما أن نبني على أن جواز التقليد ثبت بحكم العقل والفطرة، كما هو المختار لدى الشيخ المصنف أو أنه قد ثبت بواسطة النقل.

فإن ثبت بواسطة العقل فمن الواضح أن غاية ما يقتضيه حكم العقل هو ثبوت التنجيز والتعذير، أي إن الحكم الواقعي يتنجّز عند إصابة فتوى المجتهد له، ويكون المكلف معذوراً في حالة الخطأ، لا أنه يحدث حكم حتى يمكن استصحابه.

وإن ثبت بواسطة النقل فغاية ما يثبت هو التنجيز والتعذير أيضاً، لأننا نعتقد أن الحجية تعني التنجيز والتعذير لا جعل أحكام مماثلة، فحينما نقول: إن فتوى المجتهد حجة فالمقصود أن فتواه تنجز الحكم الواقعي لو فرض أن الفتوى قد أصابته، وتكون عذراً حالة الخطأ من دون أن تحدث أحكام ظاهرية في مقابل الأحكام الواقعية حتى يمكن استصحابها.

نعم يمكن استصحاب الحكم الواقعي _ ونؤكد الحكم الواقعي دون الظاهري _ بطريقة تقدّمت الإشارة إليها في الاستصحاب في بعض تنبيهاته،^(١) وذلك بأن نستصحب الملازمة ونقول هكذا: نستصحب الحكم الواقعي على تقدير ثبوته، أي لو كان ثابتاً فهو باق، وحيث إن فتوى المجتهد تثبت تحقّق الحكم الواقعي سابقاً فبضم الاستصحاب يثبت بقاؤه، إن هذه طريقة جيدة ومقبولة.

وبعد أن ذكر الشيخ المصنف هذا تعرّض إلى مطلب لا داعي للإشارة إليه في هذا الموضع، وحاصل هذا المطلب هو أنه قد يقترح ويقال: لم لا نتمسك بإطلاق دليل حجية فتوى المجتهد، أي يقال: إن نفس دليل حجية فتوى المجتهد هو كما يدل على حجية فتواه في حياته يدل على حجية فتواه بعد مماته؟

والجواب عن هذا الاقتراح واضح حيث يقال: إنه لا دليل لفظي يشتمل على الإطلاق كي يتمسك به.^(٢)

(١) لاحظ التنبيه الثاني من تنبيهات الاستصحاب.

(٢) وإلى هذا المطلب أشار عليه السلام في عبارة الكتاب بقوله: ولا دليل على حجية رأيه السابق في اللاحق.

وهذا المطلب _ كما ترى _ ليس من المناسب ذكره هنا، بل المناسب ذكره في البداية قبل الدخول في الشقوق لا ذكره بين الشقوق. ولنعد إلى صلب الموضوع: إن الشيخ المصنف ذكر أنه لا يوجد حكم ظاهري ليتمكن استصحابه، إما لأن جواز التقليد حكم عقلي، أو لأن الحجية تعني المنجزية والمعدرية.

ثم قال: نعم لو بنينا على مسلك جعل الحكم المماثل فلاستصحاب الحكم بحرمة العصير بادئ ذي بدء مجال، حيث يدعى أن المجتهد إذا أفتى بحرمة العصير فسوف يحدث حكم مماثل لما أفتى به، ونستصحب ذلك الحكم بعد ما كان رأي المجتهد سبباً لثبوت الحكم على موضوعه وليس مقوماً لموضوعه حتى يقال: إن الرأي ما دام قد زال بسبب الموت فالموضوع ليس بباقي.

هذا ولكن الشيخ المصنف ردّ على ذلك وقال: إن الاستصحاب لا يمكن جريانه حتى بناءً على مسلك جعل الحكم المماثل، والوجه في ذلك: إنه بناءً على مسلك جعل الحكم المماثل يمكن أن يقال: إن رأي المجتهد مقوم للموضوع قطعاً، وإذا لم يكن قطعاً فلا أقل احتمالاً، ومعه فلا يمكن أن يجري الاستصحاب عند موت المجتهد.

وإن شئت قلت: كما أنه في الاستصحاب بكيفيته السابقة ذكرنا أن جواز التقليد لا يمكن استصحابه لأن رأي المجتهد مقوم للموضوع كذلك نقول في استصحاب حرمة العصير لا يمكن جريانه لأن موضوع الحرمة ليس هو ذات العصير، بل العصير من حيث إن رأي المجتهد هو ثبوت الحرمة له، فالعصير من حيث أداء رأي المجتهد إلى حرمة هو الموضوع للحرمة.

ومن حقنا هنا أن نسأل سؤاليين:

١ _ كيف ادّعى الشيخ المصنف القطع بتقوم موضوع الحكم _

بناءً على مسلك جعل الحكم المماثل _ برأي المجتهد، وليس الموضوع هو ذات العصير مثلاً؟

٢ _ كيف ادّعى الشيخ المصنف أن احتمال تقوّم الموضوع برأي المجتهد كاف في المنع من جريان الاستصحاب؟

أما بالنسبة إلى السؤال الأول فيمكن أن يذكر في جوابه أنه بناءً على مسلك جعل الحكم المماثل يفترض أن الأمانة _ التي هي في مقامنا فتوى المجتهد _ تصير سبباً لحدوث مصلحة في متعلّقها، وبسبب تلك المصلحة يحدث حكم مماثل، وعليه يلزم أن يكون رأي المجتهد مقوّمًا للموضوع، إذ بدون ثبوت رأيه لا تحدث مصلحة في المتعلق كي يجعل حكم مماثل على طبقها.

وأما بالنسبة إلى السؤال الثاني فيمكن أن يذكر في جوابه أنه إذا احتملنا تقوّم موضوع الحكم برأي المجتهد فذلك معناه أنه عند انتفاء رأي المجتهد بسبب موته لا نحرز بقاء الموضوع، وإذا لم نحرز ونجزم ببقاء الموضوع فلا نحرز صدق عنوان النقص،^(١) ومن ثمّ يكون التمسك بعموم لا تنقض اليقين بالشكّ تمسكاً به في الشبهة الموضوعية، وهو لا يجوز.

والمُلخَص: أنه بناءً على مسلك جعل الحكم المماثل يكون رأي المجتهد مقوّمًا لموضوع الحكم بنحو القطع أو بنحو الاحتمال، يعني أنه إذا زال رأي المجتهد بسبب موته فالحكم بحرمة العصير مثلاً سوف ينتفي من باب انتفاء موضوعه، لا أن موضوعه باقٍ _ أي ذات العصير _ ويكون الحكم منتفياً عنه رغم تحقّق موضوعه، كلا، إنه منتفٍ لانتفاء موضوعه.

(١) فإن صدق النقص فرع بقاء الموضوع ووحدته فإذا لم يحرز فلا يحرز صدق عنوان النقص.

هذا كله في الردِّ الأوَّل على استصحاب الحكم، وحاصله: أنه بناءً على أن جواز التقليد ثابت بحكم العقل يكون الثابت سابقاً هو التنجيز والتعذير دون الحكم، وهكذا بناءً على أنه ثابت بحكم الشرع، حيث إن الحجية تعني التنجيز والتعذير.

نعم بناءً على مسلك جعل الحكم المماثل قد يتوهم جريان الاستصحاب، ولكنه باطل، لأن رأي المجتهد إن لم يكن مقوماً للموضوع جزماً فلا أقل من كونه مقوماً احتمالاً.^(١)

الجواب الثاني:

وأما الجواب الثاني عن استصحاب الحكم بحرمة العصير المغلي مثلاً فهو أن يقال: إن المجتهد إذا أصابه الهرم أو المرض مثلاً وزال رأيه بسبب ذلك فلا يجوز البقاء على تقليده جزماً، كما ولا يحتمل أحد استصحاب بقاء الأحكام السابقة، ولازم ذلك بالأولوية عدم جواز الاستصحاب عند زوال رأيه بسبب الموت، إذ الموت أشد من الهرم والمرض.^(٢)

(١) لا يخفى أن ظاهر كلام المصنف أن ما ذكره بعنوان الجواب الأوَّل عن استصحاب حرمة العصير المغلي هو جواب تام، ولكن الأمر ليس كذلك، إذ بناءً على ما ذكره في التنبيه الثاني من تنبيهات الاستصحاب يمكننا استصحاب الحكم الواقعي على تقدير حدوثه، فإنه بضمّ هذا الاستصحاب إلى فتوى المجتهد بالحدوث يثبت بقاء الحكم، ومعه يعود استصحاب بقاء حرمة العصير تاماً من دون إشكال يرد عليه، وهذه نقطة يجدر الالتفات إليها.

(٢) لا نسلم الأولوية المذكورة، بل هناك مساواة من دون أولوية، فإن الموت والهرم والمرض هي متساوية الدرجة من حيث زوال الرأي، والموت إذا كان أشد وأقوى عرفاً فهو أشد من زاوية أخرى، وليس أشد من زاوية زوال الرأي، ولعلّه إلى هذا أشار مَن يُزَيَّر بالأمر بالتأمل.

وبهذا نختم حديثنا عن الدليل الأول من الأدلة الأربعة على إثبات جواز تقليد الميت، ونتعرض بعد هذا إلى الدليل الثاني.

الدليل الثاني:

قد يتمسك كدليل ثانٍ على إثبات جواز تقليد الميت بإطلاق الآيات الكريمة وإطلاق الروايات الشريفة، بتقريب أن ما دلّ منها على جواز التقليد لم يقيّد بما إذا كان المجتهد حيّاً، بل هي مطلقة من هذه الناحية.^(١)

وفي مقام المناقشة ذكره رحمته جوابين عن إطلاق الآيات، وجوابين عن إطلاق الروايات.

أما الجوابان عن إطلاق الآيات فهما:

١ _ إنه قد تقدّم سابقاً أن الآيات الكريمة _ التي هي من قبيل آية النفر وآية السؤال _ لا تدل على جواز التقليد رأساً، حيث ذكرنا أن من المحتمل أن يكون المقصود من آية النفر هو وجوب الانذار كي يتحقّق الحذر بعد ذلك إذا حصل العلم، وليس المقصود وجوب الحذر تعبدّاً، وهكذا الحال بالنسبة إلى آية السؤال يحتمل أن يكون المقصود اسألوا أهل الذكر كي يجب عليكم العمل إذا تحقّق العلم، لا أنه يجب العمل تعبدّاً، ومعلوم أن العمل لأجل تحقّق العلم ليس من التقليد في شيء، وإنما التقليد هو العمل بقول الغير تعبدّاً.

٢ _ إنه على تقدير التنزّل وتسليم دلالة الآيات الكريمة على جواز التقليد فليس لها إطلاق لحالة موت المجتهد، إذ هي في مقام البيان من ناحية أصل التشريع، وليست في مقام البيان من ناحية خصوصياته وتفصيله، أي هي ليست ناظرة إلى حالة موت المجتهد وأنه يجوز تقليده أو لا، وهذا نظير ما إذا قلنا

(١) جاء في متن الكفاية أن الدليل الثاني هو إطلاق الآيات الكريمة، وكان من المناسب إضافة إطلاق الروايات الشريفة، لأنه ذكر بعد ذلك جوابين عن الروايات فلاحظ.

للناس في مقام إرشادهم: إن عليكم التقليد ولا يصحُّ العمل إذا لم يطابق رأي الأَعلَم، إنه هل يصحُّ التمسُّك بإطلاق هذا الكلام لإثبات جواز تقليد الميت؟ كلا، لا يصحُّ جزماً، وما ذاك إلا لأن مثل الكلام المذكور ليس في صدد البيان من ناحية هذه التفاصيل حتَّى يصح التمسُّك بالإطلاق، ومقامنا من هذا القبيل. هذا بالنسبة إلى إطلاق الآيات الكريمة.

وأما الجوابان عن إطلاق الروايات الشريفة فهما:

- ١ - نفس الجواب الثاني المتقدِّم، يعني يقال: إن الروايات الشريفة ليست في مقام البيان من ناحية التفاصيل والخصوصيات.
- ٢ - يمكن أن يدعى أن الروايات منصرفة إلى حالة حياة المجتهد ولا تعمّ حالة موته، من قبيل ما قاله الإمام عليه السلام لأبان: «اجلس في مسجد المدينة، وأفتِ الناس...»، فإنه واضح في الاختصاص بالمجتهد الحي، وهكذا مثل: «من أفتى الناس بغير علم ولا هدى...»، فإنه خاص بالحي.^(١) هذا كله في الدليل الثاني.

الدليل الثالث:

- أن يدعى أن الدليل على جواز التقليد هو دليل الانسداد، وهو لا يختصّ بالمجتهد الحي، بل يعمّ الميت أيضاً.
- وبيان دليل الانسداد هكذا: أن باب العلم والعلمي بالأحكام حيث

(١) ههنا تعليقان:

- ١ - ما ذكره وجيه بالنسبة إلى بعض الروايات، وأما بعضها الآخر فيشتمل على الإطلاق، فيتمسك بإطلاقه، ولا يضرُّ قصور ذلك.
- ٢ - إن هذا الجواب الثاني لا يختصّ بالروايات، بل ربما يمكن سحبه إلى الآيات الكريمة أيضاً.

إنه منسندٌ فيثبت بذلك حجية كل ظن بالحكم، وأحد مناشئ الظن هو فتوى المجتهد، وحيث لا خصوصية لفتوى الحي _ إذ فتوى الميت توجب الظن بالحكم أيضاً _ فتثبت بذلك حجية فتوى الميت أيضاً.

وفيه: أن هذا وجيه إذا انسدَّ باب العلم والعلمي بالحكم، ولكنه ليس بمنسند، فإن باب العلمي بالحكم مفتوح، وهو نفس التقليد، حيث أثبتنا فيما سبق حجيته من طريق الفطرة والأخبار، ومعه فباب العلمي بالأحكام ليس منسنداً حتى يأتي ما ذكر.

هذا بالنسبة إلى الدليل الثالث.

الدليل الرابع:

أن يدعى انعقاد سيرة المتشريعة من أصحاب الأئمة عليهم السلام على العمل بفتوى الميت أيضاً، فلو فرض أن شخصاً أخذ حكماً من آخر، ومات الشخص المسؤول فهل يحتمل تراجع السائل عن تلك الفتوى ولا يعمل بها فيما بعد؟ كلا، بل يبقى عاملاً بها جزماً.

وهذا الدليل _ كما ترى _ يختص بإثبات جواز البقاء على تقليد الميت، ولا يثبت به جواز تقليد الميت ابتداءً، وهذا بخلاف الأدلة الثلاثة السابقة، فإنها لا تختص بذلك.

هذا حاصل الدليل الرابع.

وأجاب عنه بأن السيرة على تقليد الميت ليست ثابتة في التقليد بالمعنى المعهود اليوم، وإنما هي ثابتة في التقليد بمعنى آخر، فنحن نسلم أن أصحاب الأئمة عليهم السلام إذا أخذوا حكماً من شخص ثم مات فلا يتراجعون عما أخذوه بل هم يبقون على العمل به، إن هذا أمر مسلم، ولكن نحتمل أن ذلك باعتبار أن من أخذوا منه الحكم لم يُعْمَل رأيه

أبدأً أو أعمله بدرجة ضعيفة جداً، وكان دوره دور الناقل عن الإمام عليه السلام بالمباشرة أو بالواسطة، أمّا إذا فرض أنه كان قد أعمل رأيه _ من قبيل زرارة ومحمد بن مسلم حيث إنهما كانا من الفقهاء وأصحاب الرأي _ فلا يجزم بانعقاد السيرة على عدم التراجع عن فتواه إذا مات، إذ مثل هذه الحالة ليست شائعة حتى ينتزع من ذلك عنوان السيرة.

هذه أدلة أربعة لإثبات جواز تقليد الميت، وقد اتضح بطلانها جميعاً، وإذا كانت باطلة فلا يعود لدينا مانع يمنع من التمسك بالأصل الذي تقدّم، يعني أصل عدم حجية رأي الميت بعد فرض الشك في حجية رأيه بسبب موته.

توضيح المتن:

في المفتي: أي مرجع التقليد.

وهو خيرة...: أي مختار الإخباريين.

منها التفصيل...: المناسب إبدال كلمة منها بالكاف، أي كالتفصيل... فإن

كلمة منها توحى بوجود معادل لها والحال أنه لم يذكر لها معادل.

منها استصحاب جواز تقليده...: هذا الاستصحاب يراد به إثبات جواز

تقليد المجتهد الميت ابتداءً، وأما إثبات جواز البقاء فيأتي بيان مستقل لإثباته.

ولا يذهب عليك: أي ويرد عليه أنه لا مجال...

لعدم بقاء الرأي معه: أي مع الموت، فإن الرأي متقوم بالحياة.

عند أهله: أي عند أهل العرف.

فإن ذلك إنما يكون: تعليل لقوله: لا ينافي ذلك.

بحسبان بقاءه...: التعبير بكلمة حسبان قد يوحي بأنه اعتقاد خاطئ،

والحال أن ذلك ليس بمقصود في المقام، والمناسب التعبير بقوله: لأنه

يرى بقاءه...

دخل في عروضه...: أي شرط في عروضه بحيث لا يتحقق
العروض على الجسد من دون الحياة.
بانعدام موضوعه: وهو النفس.
ويكون حشره: أي الموضوع.
حال الموت لتجرّده: المناسب: لتجرّدها.
فربما يقال بأنه: أي جواز تقليد المجتهد الميت بقاءً.
وإن كان منطاً...: أي سبباً لثبوت الحرمة للعصير المغلي مثلاً.
ولكنه لا يخفى...: هذا شروع في مناقشة الاستصحاب المذكور.
لا يقين بالحكم...: المناسب: لا حكم، فإنه أولى من التعبير بقوله:
لا يقين بالحكم.
فكذلك على ما هو التحقيق: أي يقتضي تقليد المجتهد ثبوت
التنجيز والتعذير لا ثبوت أحكام مماثلة.
لعدم القطع به سابقاً: المناسب: لعدم ثبوته سابقاً.
إلا على ما تكلفنا...: أي فيستصحب الحكم الواقعي لا الحكم
الظاهري، والعبارة موهمة.
ولا يخفى أنه بناءً على هذا سوف يبطل الجواب الأوّل للشيخ
المصنف على هذا الاستصحاب.
ولا دليل على حجّيته...: هذه العبارة هي التي قلنا أنها قد ذكرت
في غير موقعها المناسب.
وأما بناءً على ما هو المعروف...: أي نعم لو بنينا على مسلك جعل
الحكم المماثل فلاستصحاب بقاء حرمة العصير مجال بادئ الأمر.
في الظاهر: متعلّق بجعل.

عندهم: أي عند أهل العرف.

أيضاً: أي كما أن الاستصحاب بكيفيته الأولى يتقوم موضوعه بالرأي فكذلك الحال في الاستصحاب بكيفيته الثانية، فكما أن جواز التقليد لا يجوز استصحابه لتقومه بالرأي كذلك لا يجوز استصحاب حرمة العصير لتقوم موضوعها بالرأي.

بقول مطلق: أي سواء أكان الرأي موجوداً أم لا.

بحيث عد...: أي بحيث عدُّ زوال الحكم عند الموت من باب زوال الحكم عن موضوعه، أي عن موضوعه الثابت والباقي، كلا، والصحيح زال الحكم عند الموت بسبب زوال موضوعه لا أنه زال مع بقاء موضوعه.

بسبب تبدل الرأي: المناسب للمقام أن يقال: بسبب زوال الرأي، فإنه بالموت يزول الرأي لا أنه يتبدل.

لاعتبار إحراز بقاء الموضوع: وإلا كان التمسك بعموم لا تنقض تمسكاً به في الشبهة الموضوعية.

ولو عرفاً: المناسب حذف كلمة ولو.

هذا كله مع الإمكان...: هذا إشارة إلى الجواب الثاني.

فتأمل: قد تقدّم وجهه.

ومنها إطلاق الآيات: ذكرنا أن المناسب إضافة الروايات، لأنه سوف يردُّ عليها.

ومنه انقذ...: أي من الجواب الثاني المذكور.

إلى حال الحياة فيها: أي في الروايات.

والنقل عليه: أي على جواز التقليد.

وفيه منع السيرة فيما هو محل الكلام: وهو حالة إعمال الرأي.

إلى الآن: لا حاجة إلى ذكره.

إنه كان قد....: هذا تطويل لا داعي إليه، والمناسب: أنه يرجع أو لا.

خلاصة البحث:

اختلف في اشتراط الحياة في جواز التقليد، والمناسب الاشتراط تمسكاً بالأصل. وقد يتمسك في مقابل الأصل بأربعة أدلة هي:

١ _ استصحاب جواز التقليد الثابت حال الحياة، أي يستصحب

إلى ما بعد الموت.

وفيه: أن موضوع جواز التقليد هو الرأي، وهو يزول بالموت،

لتقوّمه بالنفس الناطقة، والعرف يرى انعدامها بالموت وإن لم يكن الأمر

كذلك بحسب الدقة.

هذا لو أريد إثبات جواز تقليد الميت ابتداءً.

وأما لو أريد إثبات جواز ذلك بقاءً فقد يدعى إمكان استصحاب

الأحكام الثابتة سابقاً، ولكنه مدفوع بأنه لا أحكام سابقاً بناءً على كون

جواز التقليد ثابتاً بحكم العقل، وهكذا بناءً على ثبوته بالنقل بناءً على

تفسير الحجية بالمنجزية والمعدريّة، وأمّا بناءً على تفسيرها بجعل الحكم

المماثل فلا استصحاب بقاء الحكم مجال بادئ الأمر، ولكنه رغم هذا لا

يجري لأن الرأي _ بناءً على مسلك جعل الحكم المماثل _ إن لم يكن

مقوّماً للموضوع جزماً فلا أقل من احتمال ذلك.

هذا وأجاب ثانياً بأن الاستصحاب إذا لم يجر عند زوال الرأي

بالهرم والمرض فأولى أن لا يجري عند زواله بالموت.

٢ _ التمسك بإطلاق الآيات والروايات، وناقش كل واحد منهما بوجهين.

٣ _ التمسك بدليل الانسداد لإثبات جواز التقليد، فإنه يقتضي جوازه حتى عند فرض موت المجتهد. وناقشه بأن النوبة لا تصل إليه.

٤ _ التمسك بسيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام، وناقشه بعدم إحرازها في حالة إعمال الرأي.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

شرطية الحياة:

المعروف بين الأصحاب اشتراط الحياة في جواز التقليد، خلافاً للعامة والإخباريين وبعض المجتهدين.

وربما تنقل بعض التفاصيل، كالتفصيل بين الابتدائي فتشترط، وبين الاستمراري فلا تشترط.

والمختار ما هو المعروف، للشك في جواز تقليد الميت والأصل عدمه. ولا مخرج من الأصل المذكور إلا بعض الوجوه الضعيفة:

١ _ استصحاب جواز تقليده الثابت حال حياته.

وفيه: أنه لا مجال له، لعدم بقاء موضوعه عرفاً، لعدم بقاء الرأي معه، فإنه متقوم بالحياة بنظر العرف وإن لم يكن كذلك واقعاً.

ولا ينافي ذلك صحة استصحاب بعض الأحكام الثابتة حال الحياة كطهارته، وجواز نظر زوجته إليه، فإن ذلك إنما يكون فيما لا يتقوم بحياته عرفاً حيث يرى بقاءه ببدنه الباقي بعد موته وإن احتمل أن يكون للحياة دخل في

عروضه واقعاً، وواضح أن بقاء الرأي لا بد منه في جواز التقليد قطعاً، ولذا لا يجوز التقليد إذا تبدّل الرأي أو ارتفع لمرض أو هرم إجماعاً.

وبكلمة أخرى: أن انتفاء الرأي بالموت بنظر العرف هو بانعدام موضوعه، ويكون حشره يوم القيامة هو من باب إعادة المعدوم وإن لم يكن الأمر كذلك حقيقة، لبقاء موضوعه _ وهو النفس الناطقة _ حال الموت للتجرّد، وقد عرفت في باب الاستصحاب أن المدار في بقاء الموضوع هو العرف.

لا يقال: الرأي وإن كان يزول بالموت إلا أن حدوثه حال الحياة كافٍ في جواز تقليده حال الموت، كما هو الحال في الرواية.

فإنه يقال: يلزم في جواز التقليد بقاء الرأي، ولذا لو زال بجنون أو تبدّل لما جاز قطعاً.

هذا بالنسبة إلى التقليد الابتدائي.

وأما الاستمراري فربما يقال: إنه مقتضى استصحاب الأحكام التي تحقّق التقليد فيها، فإن رأيه عرفاً هو من أسباب العروض وليس من مقومات المعارض.

ولكن يرد عليه أن لا حكم سابقاً إذا كان جواز التقليد ثابتاً بحكم العقل، فإنه لا يقتضي أكثر من التنجيز والتعذير، وهكذا إذا كان ثابتاً بالنقل بناءً على أن الحجية تقتضي ذلك لا إنشاء أحكام مماثلة.

وعليه فاستصحاب الحكم لا مجال له إلا بناءً على ما أوضحناه في بعض تنبيهات الاستصحاب.

ولا دليل على حجية رأيه السابق في اللاحق.

نعم بناءً على تفسير الحجية بجعل الحكم المماثل فلاستصحاب الأحكام مجال بدعوى كون الرأي من أسباب العروض وليس من

مقومات المعروض إلا أن الصحيح أن من المحتمل بل المقطوع أن الرأي مقوم للموضوع، ومجرد احتمال ذلك يكفي في عدم صحة الاستصحاب للزوم إحراز بقاء الموضوع عرفاً. هذا كله مع إمكان دعوى أنه إذا لم يجز البقاء على التقليد بعد زوال الرأي بالهرم أو المرض إجماعاً فبالأولى لا يجوز حال الموت فتأمل.

٢ _ إطلاق الآيات الكريمة الدالة على جواز التقليد.

وفيه _ مضافاً إلى ما أشرنا إليه من عدم دلالتها عليه _ منع إطلاقها على تقدير دلالتها لكونها مسوقة لبيان أصل تشريعه. ومنه اتضح الحال في الروايات، مع إمكان دعوى انسباقها إلى حال الحياة.

٣ _ إنه لا دليل على جواز التقليد إلا دليل الانسداد الذي يقتضي جواز تقليد الميت كالحي.

وفيه: أن النوبة لا تصل إليه بعد ما عرفت من دلالة العقل والنقل عليه.

٤ _ إن سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام على البقاء وعدم الرجوع مما أخذ تقليداً بعد الموت.

وفيه: منع السيرة فيما هو محل الكلام. والأصحاب إنما لم يرجعوا عما أخذوه من الأحكام لأجل أنهم كانوا يأخذونها ممن ينقلها عنهم عليهم السلام من دون إعمال الرأي، وهو ليس بتقليد، ولم يعلم حال من تعبد برأي غيره أنه يرجع أو لا.

قد وقع الفراغ من إكمال هذا الشرح المبارك في النجف الأشرف جوار
مولى الكونين يوم الاثنين (٥/ ربيع الثاني / ١٤٢٨هـ)، وما ذلك إلا بتوفيق الله
سبحانه، ربي أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت عليّ وعلى والديّ وأن أعمل
صالحاً ترضاه وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين.

* * *

مصادر التحقيق

القرآن الكريم.

أجود التقريرات: الخوئي / ط ٢ / ١٣٦٨ ش / منشورات مصطفى / قم.

الاسفار: صدر المتألهين.

أصول الكافي: الكليني / ط ٥ / ١٣٦٣ ش / دار الكتاب الإسلامية / طهران.

الأمالى: الطوسي / ط ١ / ١٤١٤ هـ / دار الثقافة والنشر / قم.

ايضاح الفوائد: ابن العلامة / ط ١ / ١٣٨٧ هـ / مط العلمية / قم.

بحار الأنوار: المجلسي / ط ٢ / ١٤٠٣ هـ / مؤسسة الوفاء / بيروت.

بداية الحكمة: الطباطبائي / ط ١٨ / ١٤١٨ هـ / مؤسسة النشر الإسلامي / قم.

البيان في تفسير القرآن: الخوئي / ط ٤ / ١٣٩٥ / دار الزهراء / بيروت.

تفسير البرهان: الزركشي / ط ١ / ١٣٧٦ هـ / دار إحياء الكتب العربية.

تهذيب الأحكام: الشيخ الطوسي / ط ٣ / ١٣٦٤ ش / دار الكتب الإسلامية / طهران.

الحدائق: البحراني / مؤسسة النشر الإسلامي / قم.

حديث الطلب والإرادة: محمد المحمدي الجيلاني / ط ١ / ١٤٢١ هـ.

حقائق الأصول: السيد الحكيم / ط ٥ / ١٤٠٨ هـ / مكتبة بصيرتي / قم.

الحلقة الثالثة: محمد باقر الصدر / ط ٢ / ١٤٠٦ هـ / دار الكتاب اللبناني / بيروت.

الخصال: الصدوق / ط ٣ / ١٤٠٣ هـ / منشورات جماعة المدرسين / قم.

رجال النجاشي: النجاشي / ط ٥ / ١٤١٦ هـ / مؤسسة النشر الإسلامي / قم.

رسائل الفقهية: الوحيد البهبهاني / ط ١ / ١٤١٩ هـ / مط أمير / قم.

شرح التجريد: القوشجي.

- العروة الوثقى: اليزدي / مؤسسة النشر الإسلامي / ط ١ / ١٤١٧هـ / قم.
- علل الشرائع: الصدوق / ط النجف / ١٣٨٥هـ / مط المكتبة الحيدرية.
- عوالي اللثالي: الاحسائي / ط ١ / ١٤٠٣هـ / مط سيد الشهداء / قم.
- فرائد الأصول: الشيخ الأنصاري / ط ١ / ١٤١٩هـ / مط باقري / قم.
- الفصول الغروية: محمد حسين الحائري / ط ٢ / ١٤٠٤هـ.
- قوانين الأصول: الميرزا القمي / ط الحجرية.
- الكافي: الكيني / ط ٥ / ١٣٦٣ش / دار الكتب الإسلامية / طهران.
- كشف المراد: العلامة الحلبي / ط ٧ / ١٤١٧هـ / مط مؤسسة نشر الإسلام / قم.
- كفاية الأصول: الخراساني / مؤسسة آل البيت / ط ١ / ١٤٠٩هـ / مط مهر / قم.
- مباحث الأصول: بهجت / ط ١ / انتشارات شفق / قم.
- مبادئ الوصول إلى علم الأصول: العلامة الحلبي / ط ٣ / ١٤٠٤هـ.
- محاضرات في أصول الفقه: الشيخ الفياض / ط ١ / ١٤١٩هـ.
- مسالك الافهام: الشهيد الثاني / ط ١ / ١٤١٣هـ / مط بهمن / قم.
- مستدرک الوسائل: النوري / ط ١ / ١٤٠٨هـ / مؤسسة آل البيت / بيروت.
- مستمسك العروة الوثقى: محسن الحكيم / ط ١ / ١٤٠٤هـ / منشورات مكتبة المرعشي.
- معالم الدين: ابن الشهيد الثاني / مؤسسة النشر الإسلامي / قم.
- المنظومة: السبزواري / ت مسعود طالبي / نشر ناب / قم.
- من لا يحضره الفقيه: الصدوق / ط ٢ / مؤسسة النشر الإسلامي / قم.
- نهاية الحكمة: الطباطبائي / ط ١٤ / ١٤١٧هـ / مط مؤسسة النشر الإسلامي.
- نهاية الدراية: حسن الصدر / ت ماجد الغرباوي / مط اعتماد / قم.
- وسائل الشيعة: الحر العاملي / ط ٥ / ١٤٠٣هـ / دار إحياء التراث العربي / بيروت.

فهرست الموضوعات

٥	نسبة لا ضرر إلى أدلة الأحكام الثانوية.....
٦	تعارض الضررين
٧	توضيح المتن
٨	خلاصة البحث
٩	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني.....
١١	الفصل الرابع: مبحث الاستصحاب
١٣	النقطة الأولى: تعريف الاستصحاب
١٥	النقطة الثانية: هل المسألة أصولية؟.....
١٧	توضيح المتن
١٨	خلاصة البحث
١٨	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني.....
٢٠	النقطة الثالثة: أركان الاستصحاب
٢١	النقطة الرابعة: الإشكال في وحدة الموضوع في استصحاب الأحكام.....
٢٥	توضيح المتن
٢٧	خلاصة البحث
٢٧	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني.....
٢٨	إشكال وجواب

٣١	توضيح المتن
٣٣	خلاصة البحث
٣٣	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٣٤	الأدلة على حجية الاستصحاب
٣٤	الوجه الأول
٣٧	الوجه الثاني
٣٧	الوجه الثالث
٣٩	توضيح المتن
٣٩	خلاصة البحث
٤٠	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٤٢	الوجه الرابع: الأخبار المستفيضة
٤٩	توضيح المتن
٤٩	خلاصة البحث
٥٠	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٥١	تكرار وإضافة
٥٦	توضيح المتن
٥٨	خلاصة البحث
٥٨	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٦٠	توجيه آخر لتفصيل الشيخ الأعظم
٦١	ماذا يراد من النهي عن النقض؟
٦٣	توضيح المتن
٦٤	خلاصة البحث

٦٤	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٦٦	توجيه آخر لتفسير اليقين بالمتيقن
٧١	توضيح المتن
٧٢	خلاصة البحث
٧٢	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٧٣	الرواية الثانية
٨١	توضيح المتن
٨٢	خلاصة البحث
٨٢	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٨٥	الإشكال الثاني على جواب المصنف
٨٧	الجواب الذي نقله الشيخ الأعظم
٨٨	الجواب الثالث عن الإشكال
٨٩	توضيح المتن
٩٠	خلاصة البحث
٩١	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٩٢	الرواية الثالثة
٩٦	توضيح المتن
٩٧	خلاصة البحث
٩٧	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٩٩	الرواية الرابعة
١٠٥	توضيح المتن
١٠٦	خلاصة البحث

١٠٧.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
١٠٩.....	تتمة البحث
١١١.....	انتهاء الأدلة وبطلان سائر الأقوال
١١٤.....	توضيح المتن
١١٥.....	خلاصة البحث
١١٦.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
١١٨.....	حقيقة الحكم الوضعي
١١٩.....	النحو الأول
١٢٢.....	توضيح المتن
١٢٤.....	خلاصة البحث
١٢٤.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
١٢٦.....	النحو الثاني
١٢٨.....	النحو الثالث
١٢٩.....	توضيح المتن
١٣٠.....	خلاصة البحث
١٣٠.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
١٣٢.....	وَهُمْ وَدَفَعُ
١٣٧.....	توضيح المتن
١٣٩.....	خلاصة البحث
١٣٩.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
١٤٠.....	عود إلى صميم البحث
١٤٣.....	تنبيهات باب الاستصحاب

١٤٣.....	التنبیه الأول: فعلیة الیقین والشک
١٤٦.....	توضیح المتن
١٤٧.....	خلاصة البحث
١٤٨.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
١٥٠.....	التنبیه الثاني: الشک على تقدير الحدوث
١٥٣.....	توضیح المتن
١٥٤.....	خلاصة البحث
١٥٥.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
١٥٦.....	التنبیه الثالث: استصحاب الكلّي
١٥٧.....	القسم الأول من استصحاب الكلّي
١٥٧.....	القسم الثاني من استصحاب الكلّي
١٦٢.....	توضیح المتن
١٦٤.....	خلاصة البحث
١٦٤.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
١٦٦.....	القسم الثالث من استصحاب الكلّي
١٧٢.....	توضیح المتن
١٧٤.....	خلاصة البحث
١٧٥.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
١٧٦.....	التنبیه الرابع: الاستصحاب في التدريجيّات
١٧٧.....	دفع الإشكال في الزمان والزمانيّ
١٨٠.....	توضیح المتن
١٨٢.....	خلاصة البحث

١٨٣	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
١٨٤	جريان استصحاب الجزئي والكلي في التدريجيّات
١٨٥	الفعل المقيّد بالزمان
١٨٧	الإشكال الأوّل
١٨٨	توضيح المتن
١٨٩	خلاصة البحث
١٩٠	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
١٩١	الإشكال الثاني
١٩٥	توضيح المتن
١٩٧	خلاصة البحث
١٩٧	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
١٩٩	التنبيه الخامس: الاستصحاب التعليقي
٢٠٣	جواب الشيخ الأعظم
٢٠٤	الإشكال الثالث
٢٠٨	توضيح المتن
٢١٠	خلاصة البحث
٢١١	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٢١٣	التنبيه السادس: استصحاب أحكام الشرائع السابقة
٢١٨	توضيح المتن
٢٢١	خلاصة البحث
٢٢١	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٢٢٣	التنبيه السابع: الأصل المثبت

٢٣٢	توضيح المتن
٢٣٥	خلاصة البحث
٢٣٥	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٢٣٧	استثناء موردين من الواسطة
٢٤٠	الأمانة حجة في لوازمها
٢٤١	توضيح المتن
٢٤٢	خلاصة البحث
٢٤٣	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٢٤٤	التنبيه الثامن: مطلب يرتبط بالأصل المثبت
٢٤٤	النقطة الأولى: لا يلزم محذور الأصل المثبت في بعض الموارد
٢٤٧	النقطة الثانية: لا محذور في استصحاب بقاء الشرط لإثبات بقاء الشرطية
٢٤٩	النقطة الثالثة: لا مانع في استصحاب عدم المنع لإثبات البراءة
٢٥١	توضيح المتن
٢٥٣	خلاصة البحث
٢٥٤	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٢٥٥	التنبيه التاسع: مطلب آخر يرتبط بالأصل المثبت
٢٥٦	توضيح المتن
٢٥٨	خلاصة البحث
٢٥٨	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٢٥٩	التنبيه العاشر: اعتبار كون المستصحب أو حكمه شرعياً
٢٦٢	التنبيه الحادي عشر: الشك في التقديم والتأخر
٢٦٣	توضيح المتن

٢٦٤	خلاصة البحث
٢٦٥	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٢٦٦	التقدم والتأخر بلحاظ حادث آخر
٢٦٧	الجهل بتاريخهما
٢٦٨	الصورة الأولى
٢٦٩	الصورة الثانية
٢٧٠	الصورة الرابعة
٢٧١	توضيح المتن
٢٧٢	خلاصة البحث
٢٧٣	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٢٧٤	الصورة الثالثة
٢٨١	توضيح المتن
٢٨٣	خلاصة البحث
٢٨٣	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٢٨٥	الجهل بتاريخ أحدهما
٢٨٨	تعاقب الحالتين
٢٩٠	توضيح المتن
٢٩١	خلاصة البحث
٢٩١	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٢٩٣	التنبيه الثاني عشر: الاستصحاب في الأمور الاعتقادية
٢٩٨	مناقشة الاستصحاب الذي تمسك به الكتابي
٣٠٣	توضيح المتن

٣٠٧.....	خلاصة البحث
٣٠٨.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٣١٠.....	التنبيه الثالث عشر: عموم العام أو استصحاب حكم المخصّص
٣١٣.....	الصورة الأولى
٣١٥.....	الصورة الثانية
٣١٥.....	الصورة الثالثة
٣١٥.....	الصورة الرابعة
٣١٥.....	النظر في كلام الشيخ الأعظم
٣١٦.....	هذا كله بلحاظ عالم الثبوت
٣١٧.....	توضيح المتن
٣١٩.....	خلاصة البحث
٣٢٠.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٣٢٢.....	التنبيه الرابع عشر: المراد من الشكّ
٣٢٥.....	وجهان للشيخ الأعظم
٣٢٨.....	توضيح المتن
٣٣٠.....	خلاصة البحث
٣٣١.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٣٣٣.....	اشتراط بقاء الموضوع
٣٣٣.....	المقام الأوّل
٣٣٦.....	توضيح المتن
٣٣٦.....	خلاصة البحث
٣٣٧.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني

٣٣٨.....	ما هو المدار في وحدة الموضوع؟
٣٣٨.....	النقطة الأولى
٣٤٠.....	النقطة الثانية
٣٤١.....	النقطة الثالثة
٣٤٢.....	توضيح المتن
٣٤٤.....	خلاصة البحث
٣٤٤.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٣٤٦.....	وجه تقدّم الأمانة على الاستصحاب
٣٥١.....	مناقشة فكرة الحكومة
٣٥٢.....	الجمع العرفي
٣٥٣.....	توضيح المتن
٣٥٥.....	خلاصة البحث
٣٥٦.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٣٥٧.....	نسبة الاستصحاب إلى سائر الأصول
٣٥٩.....	تعارض الاستصحابين
٣٦٢.....	الاستصحاب السببيّ والمسببي
٣٦٣.....	توضيح المتن
٣٦٥.....	خلاصة البحث
٣٦٥.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٣٦٧.....	الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي
٣٦٧.....	المثال الأوّل
٣٧٢.....	الاستصحاب المعذر في أطراف العلم الإجمالي

٣٧٤	توضيح المتن
٣٧٥	خلاصة البحث
٣٧٥	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٣٧٧	نسبة الاستصحاب إلى بقية القواعد
٣٧٩	الدعوى الأولى
٣٨١	الدعوى الثانية
٣٨٤	إشكال وجواب
٣٨٦	توضيح المتن
٣٨٨	خلاصة البحث
٣٨٩	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٣٩١	المقصد الثامن: تعارض الأدلة
٣٩٣	تعارض الأدلة
٣٩٥	النقطة الأولى: ما هي حقيقة التعارض؟
٣٩٨	توضيح المتن
٣٩٩	خلاصة البحث
٣٩٩	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٤٠٠	وجه تقدّم الأمارات على الأصول
٤٠٤	النص والأظهر مع الظاهر
٤٠٤	توضيح المتن
٤٠٨	خلاصة البحث
٤٠٩	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٤١٠	النقطة الثانية: الجمع العرفي مُقدّم على المرجحات

النقطة الثالثة: مع إمكان الجمع العرفي لا ترجيح بالسند.....	٤١١
توضيح المتن.....	٤١٢
خلاصة البحث.....	٤١٣
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني.....	٤١٣
مقتضى القاعدة الأولية في المتعارضين.....	٤١٥
الحكم بناءً على الطريقة.....	٤١٦
الموقف على السببية.....	٤١٧
قد يتحقق التزاحم على الطريقة.....	٤٢١
حكم المتعارضين بناءً على السببية.....	٤٢١
توضيح المتن.....	٤٢٢
خلاصة البحث.....	٤٢٦
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني.....	٤٢٦
قاعدة الجمع مهما أمكن أولى من الطرح.....	٤٢٨
توضيح المتن.....	٤٣٠
خلاصة البحث.....	٤٣١
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني.....	٤٣٢
مقتضى القاعدة الثانوية في المتعارضين.....	٤٣٣
طوائف الأخبار في المسألة.....	٤٣٥
توضيح المتن.....	٤٣٨
خلاصة البحث.....	٤٣٩
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني.....	٤٤٠
الآراء في الخبرين المتعارضين.....	٤٤٢

٤٥٢.....	توضيح المتن
٤٥٥.....	خلاصة البحث
٤٥٦.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٤٥٩.....	الأدلة على لزوم إعمال المرجّحات
٤٦٢.....	التخير على مستوى المسألة الأصولية
٤٦٣.....	التخير ابتدائي أو استمراري
٤٦٥.....	توضيح المتن
٤٦٥.....	خلاصة البحث
٤٦٦.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٤٦٨.....	التعدي عن المرجّحات المنصوصة
٤٧٢.....	توضيح المتن
٤٧٤.....	خلاصة البحث
٤٧٤.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٤٧٦.....	ما هي حدود التعدي؟
٤٧٨.....	كلام للشيخ الأعظم
٤٨٠.....	استدراك مما تقدّم
٤٨١.....	توضيح المتن
٤٨٣.....	خلاصة البحث
٤٨٣.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٤٨٥.....	هل التخير والترجيح يعمّ موارد الجمع العرفي؟
٤٨٧.....	دعوى وجواب
٤٨٩.....	توجيه آخر لرأي المشهور

٤٩٢.....	توضيح المتن
٤٩٥.....	خلاصة البحث
٤٩٦.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٤٩٨.....	ضوابط تشخيص الأظهر والظاهر
٤٩٨.....	الضابط الأول
٥٠٠.....	الضابط الثاني
٥٠٨.....	توضيح المتن
٥١١.....	خلاصة البحث
٥١١.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٥١١.....	ضوابط تشخيص الأظهر والظاهر
٥١٤.....	كبرى انقلاب النسبة
٥٢٢.....	توضيح المتن
٥٢٥.....	خلاصة البحث
٥٢٦.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٥٢٨.....	عود جميع المرجّحات إلى التعبد بصدور الراجع
٥٣١.....	هل المرجّحات مترتبة؟
٥٣٣.....	توضيح المتن
٥٣٥.....	خلاصة البحث
٥٣٥.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٥٣٧.....	هل المرجّح الجهتي مقدّم على المرجّح الصدوري؟
٥٣٨.....	توجيه مختار الشيخ الأعظم
٥٤١.....	توضيح المتن

٥٤٢.....	خلاصة البحث
٥٤٣.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٥٤٤.....	إشكالان للمحقق الرشتي
٥٤٨.....	مخالفة العامة مرجح جهتي أو دلالي؟
٥٥٠.....	توضيح المتن
٥٥٠.....	خلاصة البحث
٥٥١.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٥٥٣.....	المرجحات المضمونية والخارجية
٥٥٤.....	موافقة أحد الخبرين للشهرة الفتوائية
٥٥٦.....	موافقة أحد الخبرين للقياس
٥٥٨.....	الترجيح بموافقة الكتاب الكريم
٥٥٩.....	الحالة الأولى
٥٥٩.....	الحالة الثانية
٥٦٤.....	الحالة الثالثة
٥٦٤.....	الترجيح بالأصل
٥٦٤.....	نتيجة ما تقدّم
٥٦٥.....	توضيح المتن
٥٦٩.....	خلاصة البحث
٥٧٠.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٥٧٣.....	خاتمة: مبحث الاجتهاد والتقليد
٥٧٥.....	الاجتهاد
٥٧٨.....	توضيح المتن

٥٧٩.....	خلاصة البحث
٥٧٩.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٥٨١.....	الاجتهاد على قسمين
٥٨١.....	الاجتهاد المطلق
٥٨٤.....	هذا على مسلك الحكومة
٥٨٥.....	الإشكال على الانفتاح أيضاً
٥٨٨.....	هل حكم المجتهد المطلق نافذ؟
٥٩٠.....	توضيح المتن
٥٩٢.....	خلاصة البحث
٥٩٣.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٥٩٦.....	الاجتهاد بنحو التجزؤ
٥٩٦.....	النقطة الأولى
٥٩٨.....	النقطة الثانية
٥٩٩.....	النقطة الثالثة
٥٩٩.....	النقطة الرابعة
٦٠٠.....	توضيح المتن
٦٠١.....	خلاصة البحث
٦٠١.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٦٠٣.....	العلوم التي يحتاج إليها الاستنباط
٦٠٥.....	التصويب والتخطئة
٦٠٩.....	توضيح المتن
٦١١.....	خلاصة البحث

٦١١	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٦١٣	حكم الأعمال السابقة عند تبدل الاجتهاد
٦١٤	حالتان يحكم فيهما بالبطلان
٦١٥	تفصيل صاحب الفصول
٦١٩	حالتان يحكم فيهما بالصحة
٦٢٣	توضيح المتن
٦٢٥	خلاصة البحث
٦٢٥	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٦٢٧	مبحث التقليد
٦٢٧	تعريف التقليد
٦٢٩	أدلة جواز التقليد
٦٣٤	إشكال وجواب
٦٣٦	الأدلة على عدم جواز التقليد
٦٣٨	توضيح المتن
٦٤٠	خلاصة البحث
٦٤٠	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٦٤٣	هل يجب تقليد الأعلام؟
٦٤٥	أدلة جواز تقليد غير الأعلام
٦٤٧	أدلة وجوب تقليد الأعلام
٦٥٠	توضيح المتن
٦٥١	خلاصة البحث
٦٥٢	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني

٦٥٥	هل يجوز تقليد الميت؟
٦٥٦	الدليل الأول
٦٥٩	الجواب الأول
٦٦٣	الجواب الثاني
٦٦٤	الدليل الثاني
٦٦٥	الدليل الثالث
٦٦٦	الدليل الرابع
٦٦٧	توضيح المتن
٦٧٠	خلاصة البحث
٦٧١	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٦٧٥	مصادر التحقيق
٦٧٧	فهرست الموضوعات

