



سلسلة تراث العلماء المشهورين (٢)

مواظبات الأصول

تأليف

السيد محمد باقر العروزي الحلي

١٣١٤-١٣٢٢ هـ

الجزء الثاني

القسم الثالث

محقق

السيد محمد باقر الحلي

إعداد لجنة إحياء التراث الفقهية والحديثية

٣٦٦

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مِنْ أَرْبَابِ الْأَرْضِ

رقم الايداع في دار الكتب والوثائق - وزارة الثقافة العراقية لسنة ٢٠١٧ - ١٥١٩

المصدر الفهرسة :	IQ-KaPLI ara IQ-KaPLI rda
رقم تصنيف LC :	BP158.86.I25 M8016 2018
المؤلف الشخصي :	الموسوي القزويني، ابراهيم بن محمد باقر، ١٢١٤ - ١٢٦٢ للهجرة. مؤلف.
العنوان :	ضوابط الأصول /
بيان المسؤولية :	السيد ابراهيم القزويني ؛ تحقيق السيد مهدي الرجائي.
بيانات الطبع :	الطبعة الأولى.
بيانات النشر :	العراق، كربلاء : العتبة الحسينية المقدسة، قسم الشؤون الفكرية والثقافية، شعبة احياء التراث الثقافي والديني، ٢٠١٨ / ١٤٣٩ للهجرة.
الوصف المادي :	٦ مجلد ؛ ٢٤ سم.
سلسلة النشر :	العتبة الحسينية المقدسة ؛ (٣٣٦).
سلسلة النشر :	قسم الشؤون الفكرية والثقافية، شعبة احياء التراث الثقافي والديني ؛ (٤)
تبصرة بليوجرافية :	يحتوي على ارجاعات بليوجرافية.
موضوع شخصي :	ابن الشهيد الثاني، الحسن بن زين الدين بن علي، ٩٥٩ - ١٠١١ للهجرة - معالم الدين وملاذ المجتهدين.
مصطلح موضوعي :	اصول الفقه الجعفري - القرن ١٠ للهجرة.
مؤلف اضافي :	الرجائي، مهدي، ١٣٧٧ - للهجرة - محقق.
مؤلف اضافي :	مختصر ل(عمل) : ابن الشهيد الثاني، الحسن بن زين الدين بن علي، ٩٥٩ - ١٠١١ للهجرة - معالم الدين وملاذ المجتهدين.
اسم هيئة اضافي :	العتبة الحسينية المقدسة (كربلاء، العراق). قسم الشؤون الفكرية والثقافية. شعبة احياء التراث الثقافي والديني. جهة مصدرة.
مدخل عنوان اضافي :	معالم الدين وملاذ المجتهدين.

تمت الفهرسة قبل النشر في مكتبة العتبة الحسينية



سلسلة تراث العلماء المخطوط (٤)

ضوابط الأصول

تأليف

السيد محمد البرهان محمد باقر الفروزي الحلي

١٢٦٤-١٢٦٢ للهجرة النبوية

الجزء الثاني

القسم الثالث

تحقيق

السيد محمد الرضا

العتبة الحسينية المقدسة

قسم الشؤون الفكرية والثقافية

شعبة إحياء التراث الثقافي والديني

طُبِعَ بِرعاية
العتبة الحسينية المقدسة

الطبعة الأولى
١٤٣٩ هـ - ٢٠١٨ م



العراق: كربلاء المقدسة - العتبة الحسينية المقدسة

قسم الشؤون الفكرية والثقافية - هاتف: ٣٢٦٤٩٩

[www. imamhussain-lib. com](http://www.imamhussain-lib.com)

E-mail: [info@imamhussain-lib. com](mailto:info@imamhussain-lib.com)

تنويه: إن الأفكار والآراء المذكورة في هذا الكتاب تعبر عن وجهة نظر كاتبها،

ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر العتبة الحسينية المقدسة

وثانياً: نمنع انحصار التكليف في الموقّات والمؤبّدات، بل كما أنّ الدالّ على الحكم الوضعي إمّا موقّت كسببية الدلوک لايقاع الصّلاة من زمان معيّن الى زمان معيّن، وأمّا مؤبّد كسببية الزلزلة في الصلاة ما دام العمر، وإمّا مهمّل كسببية الكسوف للصلاة، فکذلك الأحكام التکليفية تنقسم الى تلك الثلاثة، ويجري الاستصحاب في الثالث منها كما في الوضعي.

المرحلة الرابعة: في حجّية الاستصحاب فيما ثبت من الاجماع كغيره من الأدلة

و عليه المعظم، وذهب الغزالي الى عدم حجّية استصحاب حال الاجماع، ففصّل في حجّية الاستصحاب من حيث الدليل الدالّ على المستصحب بين الاجماع وغيره، كما أنّ التفاصيل السابقة أنّها كانت من حيث نفس المستصحب لا من حيث الدليل عليه.

ثمّ اعلم أنّ الشكّ المتعلّق بالحكم: إمّا أن يكون للشكّ في المقتضى، كما في دوران الأمر بين السّعة والضيق، وإمّا ان يكون للشكّ في قدح العارض، كما لو شكّ المتيّمّ الواجد للماء في اثناء الصلاة، إمّا أن يكون الشكّ في عروض القادح، كما لو شكّ المتوضي في خروج البول وعدمه.

ولا ريب أنّ نافي حجّية استصحاب حال الاجماع أنّها يقول به في القسمين الاولين؛ لعدم جريان دليله كما ستعرفه الآتيهما؛ لأنّ دليله يجري فيما كان الشكّ فيه في الحكم لا في الموضوع.

وفي القسم الثالث الشكّ ليس في الحكم بل في الموضوع، لانعقاد الاجماع على جواز دخول المتطهر في الصلاة، وعدم جواز دخول المحدث فيه، فلا شكّ في الحكم، وأنّما الشكّ في المكلف متطهر أو ومحدث، فينحصر الشكّ في الحكم في القسمين الأولين.

وكيف كان الأظهر ما عليه الأكثر، لوجود شرائط هذا الاستصحاب هنا أيضاً من اليقين في السابق والشك في اللاحق، فيجري فيه ما مر من الدليل.

وانكار حجّة استصحاب الاجماع من حيث الوصف، كما هو ظاهر هذا القائل إن كان لاجل انكاره حصول الوصف هنا فهو كما ترى، وإن كان لأجل انكاره حجّة الوصف، فهو مشترك بين هذا القسم من الاستصحاب وغيره.

وما ذكره الغزالي دليلاً من أن ثبوت الحكم في الآن المتأخر يحتاج الى دليل، ولو كان الاجماع ثابتاً في الآن المتأخر لما حصل خلاف، والخلاف في الحكم في الآن المتأخر في المتيمم الواجد للهاء في أثناء الصلاة كاشف عن اختصاص الاجماع بالحالة الأولى، أي المضي في الصلاة ما لم يجد الماء فاذا لم يكن الاجماع موجوداً في الآن المتأخر، والمفروض عدم وجود دليل آخر أيضاً، لم يكن الحكم ثابتاً.

فهو فاسد؛ لأنّ ذلك الدليل يقتضي عدم حجّة استصحاب حال النصّ أيضاً؛ لأنّ الخلاف في الآن المتأخر كاشف عن عدم شمول النصّ لتلك الحالة، والآن لم يكن معنى لمخالفة النصّ، ولو كان النصّ موجوداً في الآن المتأخر لم يحتاج الى الاستصحاب، فبعد عدم شمول النصّ وعدم وجود دليل آخر أيضاً بالفرض لم يكن الحكم في الآن المتأخر ثابتاً.

والحاصل أنّ هذا القائل إن كان غرضه نفي حجّة الاستصحاب مطلقاً، فلم خصّص المنع بحال الاجماع ولم يذكر غيره، وإن كان غرضه منع الحجّة في خصوص حال الاجماع، فكلامه يجري في غيره أيضاً.

المرحلة الخامسة: في بيان عدم الفرق في حجية الاستصحاب بين الشك في المقتضى

وغيره.

وقبل الشروع فيه لا بد من ذكر أمور:

الأول: اعلم أنّ الفرق بين الشكّ في المقتضى والمانع أنّ الشكّ ان استند ورجع الى استعداد الأمر الخارجي أو الحكم المجعول الشرعي، فهو شكّ في المقتضى.

وان استند الى الشكّ في الأمر الخارجي، بمعنى أنّ الشكّ في عروض مانع أو في مانعية عارض، فهو شكّ في المانع، كما في السراج المعلوم وجوده أول الليل المشكوك بقاءه الى نصف الليل، فإنّ سبب الشكّ في البقاء ان كان هو الشكّ في مقدار استعداده، كان الشكّ في مقدار الشحم ونحوه، فهو شكّ في المقتضى، وان علم مقدار الشحم وغيره ممّا له مدخلية في تحقّق السراج، وآته لو خلى وطبعه لكان باقياً الى الصبح، ولكن احتمل عنده اطفاء الريح أو شخص آخر له، فهو شكّ في المانع، هذا هو الفرق بين الشكين من حيث المفهوم.

وأما من حيث تميز المصاديق، فاعلم أنّ المصاديق في الموضوعات الخارجية مميزة في غاية الوضوح.

وأما في الأحكام الشرعية، فكلّما كان الشكّ متعلقاً ومستنداً الى الزمانيات، فهو شكّ في المقتضى، أمّا في غير الزمانيات، فان كان الشكّ فيه مستنداً الى الشكّ في انعدام أمر وجودي، كزوال تغير الماء الكثير، فهو شكّ في المقتضى أيضاً، لرجوع الشكّ حينئذ الى أنّ المقتضى للنجاسة مثلاً هل هو حدوث التغير مع البقاء ام مجرد الحدوث.

وإن كان الشك فيه مستنداً الى الشك في وجود أمر لم يكن موجود، سواء كان شكاً في الانزجار من حيث الحدوث، كالشك في خروج البول من المتوضي، أو من حيث القدح كالشك في أن المذي الخارج قاذح أم لا، فهو شك في المانع. الثاني: اعلم أن القائل بعدم حجية الاستصحاب في الشك في المقتضى فقط لم نجده إلا من المحقق وبعض من تأخر عنه، كالمحقق الخوانساري، وأما القدماء قبل الحلي، فلم نجد من كلامهم ذلك.

الثالث: اعلم أن القائل بعدم الحجية في الشك في المقتضى، ظاهره عدم الفرق في ذلك بين الموضوعات والأحكام لوجهين: الأول جريان دليله فيهما. الثاني أن ظاهر كلام نقله هذا القول أن قائله إنما فصل في الاستصحاب من تلك الجهة، أعني الشك في المقتضى والمانع لا غير، فقالوا: إن من الأقوال الفصل بين الشك في المقتضى والشك في المانع، وسكتوا عن ساير الجهات، فإن ظاهر ذلك أنه لم يفصل من غير تلك الجهة أصلاً.

الرابع: اعلم أن الشك في المقتضى على أقسام:

الأول: أن يكون الشك في بقاء الحكم مسبباً عن الشك في ذات المقتضى، كما لو زال تغير الماء الكر بالرياح، وكان شكنا في بقاء النجاسة مسبباً عن عدم العلم بأن المقتضى للنجاسة هل هو حدوث التغير مع بقاءه.

الثاني: أن يكون المقتضى معلوماً، ولكن كان الشك في بقاء الحكم مسبباً عن الشك في بقاء المقتضى المسبب عن الشك في مقدار استعداد المقتضى للبقاء، كما لو تغير الماء ومضى زمان وشكنا أن التغير زال أم لا، للشك في مقدار استعداد التغير للبقاء الى زمان الشك.

الثالث: أن يكون المقتضى أيضاً معلوماً، ولكن شككنا في بقاء المقتضى لأجل احتمال طرد المانع، أو مانعية طارٍ.

إذا ظهر تلك الأقسام، فاعلم أن الظاهر من منكر حجّة الاستصحاب في الشكّ في المقتضى، أنّها هو الانكار في القسم الأول الذي كان ذات المقتضى مجهولاً، لا في القسمين الآخرين اللذين كان المقتضى معلوماً وكان الشكّ في بقاءه وارتفاعه؛ لأنّه لو منع الاستصحاب في القسمين الآخرين أيضاً لكان لازمه القول بعدم حجّة الاستصحاب في الموضوع الصرف المرتبط بالحكم الشرعي، وهو خلاف ما مرّ في الأمر الثالث.

أمّا الملازمة، فلأنّ الشكّ في بقاء زيد المفقود يوجب الشكّ في جواز قسمة الميراث بين الورثة، فيشكّ في بقاء الحكم السابق، أعني عدم جواز القسمة للشكّ في بقاء المقتضى أي حياة زيد، سواء كان ذلك الشكّ للشكّ في مقدار استعداد حياته للبقاء، أو للشكّ في طرو مانع حياته أو مانعية طار لها، فلو قال المنكر ان الاستصحاب ليس حجّة في كلّ قسم من أقسام الشكّ في المقتضى لزم عدم حجّة الاستصحاب في الموضوع الصرف، فلا بدّ من تخصيصه المنع بالقسم الأوّل.

إذا ظهر تلك الأمور، فاعلم أنّه يمكن الاستدلال لذلك القائل على حجّة الاستصحاب في الشكّ في المانع لا في الشكّ في المقتضى بأنّ الأخبار أنّها تنصرف الى الشكّ في المانع فقط، وذلك لأنّ كلّ واحد من تلك الأخبار سوى خبر واحد منها، وهو قوله عليه السلام (وليس ينبغي لك) الخ يحتمل احتمالات ثمانية، لأنّ المراد

من قوله (فان اليقين لا ينقض بالشك) لا بد وأن يكون هو المتيقن وما في حكمه ممّا يترتب عليه في الظاهر؛ لعدم جواز ارادة ما هو الظاهر منه؛ لأنّ اليقين الغير المنقوض بالشك إن كان هو اليقين السابق على زمان الشك، فلا ريب في عدم نقض اليقين السّابق بالشك اللاحق، فأنّه بديهي، وإن كان هو اليقين المتحقّق في زمن الشك، فلا ريب في أنّه ينقض بالشك يقيناً؛ لعدم جواز اجتماع اليقين والشك عقلاً في شيء واحد في آن واحد.

فبعد ما كان المراد من اليقين المتيقن وما في حكمه، نقول: إنّ المراد من النقض إمّا النقض الواقعي ليكون المعنى أنّ المتيقن الواقعي في الواقع لا ينقض بالشك، وإمّا الظّاهري ليكون المعنى أنّ المتيقن الظاهري في الظاهر لا ينقض بالشك، وعلى التقديرين إمّا الجملة خبريّة، أو انشائيّة، بمعنى أن لا ينقض نهي أو نفي، وعلى التقادير إمّا من الشك يراد معناه الظاهري، أو يراد معروضه ومتعلّقه أعني المشكوك فيه فهذه ثمانية.

لا سبيل الى الواقعيات منها وهي أربعة، لأنّ الخبرية منها مستلزّمة للكذب، فإنّ المتيقن الواقعي في الواقع لأجل نفس الشك أو معروضه قد ينتقض، وقد لا ينتقض والانشائية منها تكليف بما لا يطاق؛ لأنّ النقض الواقعي وعدمه ليس مقدوراً للمكلّف، وإمّا الظّاهريّات منها وهي أربعة أيضاً، فلا سبيل الى شيء منها في اثبات حجّة الاستصحاب في الشك في المقتضى.

أمّا اذا كان المراد من الشك المشكوك فيه سواء جعلنا الجملة خبريّة أم انشائيّة، فلاّنّ عدم نقض المتيقن بالمشكوك فيه أنّها يتصوّر فيما كان الشك في

ناقضية المشكوك فيه؛ لأنّه لو كان الشكّ في المقتضى لم يكن هنا نقض؛ لأنّ الشكّ حينئذ إنّما هو في الانقطاع والعدم لا في النّقض والعدم.

والحاصل أنّ النّقض إنّما يتصوّر فيما ثبت له استمرار وشكّ في نقض ذلك الاستمرار، لا فيما كان الشكّ فيه في نفس الاستمرار.

وأما إذا كان المراد من الشكّ معناه الظّاهري، سواء جعلنا الجملة خبريّة أم انشائية، فوجه عدم الدلالة على حجّية الاستصحاب في الشكّ في المقتضى وجوه:

الأوّل: أنّ عدم النّقض أو عدم جواز النّقض إنّما هو فيما احتمل كونه ناقضاً، ولا ريب أنّما يحتمل كونه ناقضاً هو معروض الشكّ لا نفسه، للقطع بأنّ نفس الشكّ ليس ناقضاً، فيرجع الكلام حينئذ أيضاً الى المشكوك فيه، وقد عرفت الكلام فيه فتأمّل.

الثاني: أنّا سلّمنا جواز وقوع الشكّ في ناقضية الشكّ، لكن في خصوص الرواية نعلم أنّ المراد هو المشكوك فيه لا نفس الشكّ؛ لأنّ السائل سأل عن ناقضية المشكوك فيه، أعني الخفقة والخفقتان، فقال: أتوجب الخفقة والخفقتان الوضوء^(١).

فإن كان جواب المعصوم عليه السلام واستدلّاه أيضاً منزلاً على المشكوك فيه لطابق الجواب السؤال، وإن كان جوابه عن عدم ناقضية نفس الشكّ، فلا ربط للجواب بالسؤال؛ لأنّ عدم ناقضية الشكّ أعمّ من عدم ناقضية المشكوك فيه، فلا يفيد الجواب السائل فيما سأله فتأمّل.

الثالث: أنّه لو حملنا الشكّ في الروايات على ظاهرها لما صحّ التمسك بالاستصحاب من باب الأخبار في شيء من الموارد؛ لأنّ الثابت من الرواية حينئذ عدم جواز نقض اليقين بالشكّ، وأمّا بالمشكوك فيه فهل يجوز النّقض أم لا؟ فلا دلالة للروايات، فلا يصح الاستدلال بها أصلاً فتأمّل.

الرّابع: أنّا سلّمنا أنّ المراد من الشكّ ما هو ظاهره، لكن نقول: إنّ من المقطوع عدم كون الشكّ مع قطع النظر عن المتعلّق ناقضاً، بل الناقضية إنّما هي باعتبار المتعلّق، فحينئذ المتعلّق إمّا هو الناقضية، أو المقتضى أو الأعمّ، فإن كان الأوّل فلا ريب في عدم دلالة الروايات على حجّية الاستصحاب في الشكّ في المقتضى، وإن كان الثاني أو الثالث، فلا باس بالاستدلال، لكنّه غير مناسب للنّقض المذكور في الرواية؛ إذ لا نقض فيما كان الشكّ فيه في المقتضى، بل هو من باب الانتقاض، ظهر أنّ الأخبار لا دلالة فيها على حجّية الاستصحاب، فما كان الشكّ فيه في المقتضى.

ويمكن الجواب عن هذا الدليل بصدق النّقض فيما كان الشكّ فيه في المقتضى أيضاً، لكنّه فاسد جدّاً لمنع الصّدق أوّلاً فتأمّل، ومنع الانصراف ثانياً. نعم يمكن أن يجاب عنه بوجوه:

الأوّل: أنّ من جملة الأخبار قوله عليه السلام (وليس ينبغي لك) الخ، ولا ريب في عدم دلالته على المدعى بظاهره، ولا يمكن حمله على ظاهره لأنّه أسند النّقض فيه الى نفس المكلف، فظاهره غير مراد، وخلاف الظاهر منحصر في أمرين: أحدهما: التصرّف في المادة، فالمعنى أنّه ليس لك أن لا ترتّب الأحكام وأن لا تعتبر الحالة السابقة بالشكّ أو المشكوك فيه.

وثانيهما: التصرف في الهيئة بالتجوز في الأسناد، فالمعنى ليس ينبغي لك أن تجعل الشكّ أو المشكوك فيه ناقضاً لليقين.

وعلى المعنى الأخير لا تدلّ هذه الرواية على حجّة الاستصحاب سنخاً؛ إذ مفادها حينئذ عدم جواز جعل الشكّ أو المشكوك فيه ناقضاً، وهو أعمّ من عدم الجعل وجعل العدم، والعام لا يدلّ على الخاصّ، والذي ينفع لحجّة الاستصحاب أنّها هو جعله غير ناقض لا عدم جعله ناقضاً.

فلا بدّ حينئذ من تصرف آخر في الرواية حتّى تدلّ على حجّة الاستصحاب في الجملة، فإنّ دلالتها على حجّة الاستصحاب في الجملة مسلم عن الخصم، فلا بد لك من ارتكاب هذا التصرف الآخر، وهو التصرف في المادّة ليكون المعنى ليس ينبغي لك أن تجعل الشكّ أو المشكوك فيه ناقضاً لليقين، بأن لا تعني بالحالة السابقة ولا تعتبرها، وعلى التقديرين يصحّ التمسك بتلك الرواية على حجّة الاستصحاب فيما كان الشكّ في المقتضى، لكن الأول منهما أقرب عرفاً مع أنّه أقل تصرفاً ومحدوراً.

فان قلت: يحتمل في الرواية تصرف ثالث لا يثبت معه حجّة الاستصحاب في الشكّ في المقتضى، وهو التصرف في المادّة على وجه يقرب من معنى النقص، فالمعنى ليس ينبغي لك أن لا تعتبر الحالة السابقة بالشكّ في الناقضية، وهذا أقرب من التصرفين السابقين.

قلنا: إنّ الأقرب عرفاً هو ما ذكرنا، وإن كان ما ذكرت أقرب اعتباراً، مضافاً الى أنّ ما ذكرت يستلزم التقييد في الشكّ مع التجوّز في المادّة، وهذا الجواب جار

في كلّ الأخبار لو جعلناها انشاءً، وأمّا اذا جعلناها خبراً، فلا فظهر أنّه لا معنى لمنع دلالة الرواية، نعم يمكن القدح فيه من حيث أنّها خبر واحد لا ينفع.

الثاني: أنّ العرف يفهم من تلك الأخبار حجّية الاستصحاب مطلقاً، وان وقع الشكّ في المقتضى، ولا عبرة بتلك القواعد اللفظية.

الثالث: أنّ الدليل غير منحصر في الأخبار كما مرّ؛ لأنّ من الأدلّة بناء أهل العقول.

فان قلت: كيف تدّعي بناء العقلاء على حجّية الاستصحاب في الشكّ في المقتضى، مع أنّا نراهم يتوقّفون في من دخل عليه الوقت وهو حاضر ثمّ سافر قبل الصّلاة، وكذا في عكسه، فإنّ هذا من الشكّ في المقتضى؛ لأنّ الشكّ في وجوب الاتّمام في الأوّل والقصر في الثاني مسبّب عن عدم العلم، يكون الحضر أو السّفر علّة لحدوث الحكم مع البقاء، أم مجرّد الحدوث علّة تامّة، وان هذا الّا من الشكّ في المقتضى، ومع ذلك يتوقّفون فيه.

قلنا: إنّ عدم عملهم بالاستصحاب في المثال أنّها هو لعلمهم باختلاف الحكم المجعول لاختلاف الأحوال، وجعل حكم المسافر مغايراً للحكم الحاضر، فذلك موجب لتردّدهم في الحكم، نعم لو لم يجعل الحكم مختلفاً بالنسبة الى الحاليين لما توقّفوا في الاستصحاب.

فان قلت: الاستصحاب ليس بحجّة في الشكّ في المقتضى؛ لانصراف الأخبار لأجل مسبوقيتها بالسّؤال عن الشكّ في المانع الى ما كان الشكّ فيه في المانع لا في المقتضى.

قلنا أولاً: أنّه لا يصحّ في الأخبار الابتدائية.

وثانياً: أنّ المعرّف باللام ان حمل على العهد، فالتعدي الى غير المورد باطل، وإن كان للجنس فالفرق بين اقسام الشكّ تحكم.

ثمّ اعلم أنّ المحقق الخوانساري المنكر لحجية الاستصحاب في الشكّ في المقتضى، قال: انّ المراد من عدم نقض اليقين بالشكّ في الرواية أنّها هو عدم النقض عند التعارض، بمعنى أن يكون الشيء موجباً لليقين لو لا الشكّ، وهذا المعنى لا يتحقّق إلاّ فيما كان الشكّ في المانع.

وفيه أنّ المراد من التعارض إن كان هو ما ذكرناه أو ذلاً من قبل الخصم، من أنّ المستفاد من الأخبار أنّها هو عدم جواز نقض اليقين بالشكّ في صورة التعارض التي يكون احتمال اقتضاء المقتضى معارضاً لاحتمال تأثير المانع في ذلك الاقتضاء، ولا ريب أنّ ذلك التعارض مفقود في الشكّ في المقتضى، فهو صحيح قد مرّ مع جوابه، لكن عبارته قاصرة عن هذا المعنى.

وإن كان مراده من التعارض ما فسّره به من كون الشيء موجباً لليقين لو لا الشكّ، ففيه أنّه لا فرق في ذلك المعنى بين الشكّ في المانع والشكّ في المقتضى، فكما أنّه لو فرض انتفاء الشكّ في عروض المانع، أو في مانعية المعارض ليحصل اليقين بالبقاء، فكذلك لو فرض انتفاء الشكّ في المقتضى في الزمان الذي عرض فيه، لحصل^(١) اليقين ببقاء المقتضى وبقاء الحكم؛ لأنّ عدم العروض أنّها يكون عند القطع بأنّ جزء من أجزاء العلّة في الوجود لم يرتفع، ومع عدم ارتفاعه يحصل اليقين بوجود المعلول.

(١) في (خ): ليحصل.

فان قلت: أنّه فسّر التعارض بأن يكون شيء يوجب اليقين لو لا الشكّ، ولا ريب في تحقّق التعارض بهذا المعنى في الشكّ في المانع بكلا قسميه؛ اذ مع فرض عدم الشكّ بكون شيء غير الشكّ وهو المقتضى موجباً لليقين بالبقاء، بخلاف الشكّ في المقتضى، فإنّ الموجب لليقين فيه ليس الاذ نفس عدم طريان الشكّ لا شيء آخر.

قلنا: التعارض بهذا المعنى موجود في الشكّ في المقتضى أيضاً؛ اذ مع فرض عدم عروض الشكّ في المقتضى يكون شيء في المقام وهو المقتضى يوجب اليقين.

المرحلة السادسة: في حجّية الاستصحاب في الشكّ في المانع بأقسامه.

وقبل الخوض في المطلب لا بدّ من بيان أمرين:

الأوّل: اعلم أنّ الشكّ في المانع على قسمين: أحدهما الشكّ في الحدوث، والآخر الشكّ في الحادث، والأوّل أيضاً على قسمين: أحدهما الشكّ في حدوث المانع المعلوم المانع كالشكّ في خروج البول، والآخر الشكّ في حدوث المانع المشكوك المانع كالشكّ في خروج المذي.

والذي كان الشكّ فيه في الحادث ينقسم على أقسام:

الأوّل: أن يكون الشكّ فيه في الحكم الشرعي فقط، بأن لا يكون مسبباً عن الشكّ في الموضوع، كأن نعلم أنّ الخارج مذي وشككنا في ناقضيته.

الثاني: أن يكون الشكّ في الحكم أعني الناقضية مسبباً عن الشكّ في الموضوع المستنبط، بأن يكون رافعية الشيء الفلاني للحكم معلوماً ولكن معناه مجمل،

فوقع الشك في كون بعض الأشياء فرداً، له كالحفقة والحفقتان لو شككنا في صدق النوم عليهما بعد علمنا بأن النوم رافع للطهارة.

الثالث: أن يكون الشك في الحكم مسبباً عن الشك في الموضوع الصرف، بأن يكون معنى الرافع غير مجمل، ولكن وقع الشك في كون بعض الأشياء مصداقاً، له كالبلل الملاقي للثوب المشتبه بين كونه بولاً أم ماء، فإن الحكم الشرعي معلوم بالذات، وهو أنه لو كان بولاً رفع الطهارة، ولو كان ماءً لم يرفع، ومع ذلك شككنا في الطهارة والنجاسة للشك في المصداق من دون جهل بماهية البول والماء.

فظهر أن الشك في الحادث على أقسام ثلاثة، وكل من تلك الأقسام الثلاثة للشك في الحادث على قسمين: إما يعلم فيه مانعية أحد الأمور المرددة المشكوكة مانعيتها بالعلم الاجمالي، كما لو شككنا في ناقضية كل من المذي والودي، وعلمنا اجمالاً بأن واحداً منها ناقض، وإما لا يعلم اجمالاً بالمانعية رأساً: إما لفقد التعدد، أو لفقد العلم الاجمالي.

والأول: من هذين القسمين ينقسم الى قسمين:

أحدهما: ما تحقق فيه الأمور المشكوكة المعلوم ناقضية أحدهما اجمالاً في الدفعة الواحدة من غير تحلل عبادة في البين.

وثانيهما: ما تحقق فيه الأمور المشكوكة المذكورة على وجه التعاقب، بأن توضعاً فخرج المذي، فصلّى فخرج منه ريح، فتوضاً فخرج منه الودي، فصلّى فخرج بول، فتوضاً فخرج منه الودي، فصلّى فحصل العلم الاجمالي بخلو

واحدة من الصلوات عن الطهارة، وحاصل ضرب الثلاثة في الثلاثة يصير تسعاً، فصار جميع الاقسام أحد عشر.

الثاني: من الأمرين: في بيان أن المفصل بين أقسام الشك في المانع في أي قسم يقول بالاستصحاب وفي أي منها لا يقول.

وبيان ذلك يحتاج الى نقل كلامه، فنقل عنه بعض الأفاضل أنه قال بعد نقل الاستدلال على نجاسة الماء المطلق الكرّ الذي سلب الاطلاق عنه بعد ممازجته بالمضاف النجس، بأن الماء المضاف قبل امتزاجه بالكرّ كان نجساً، فيستصحب فيه الحكم المذكور الى ان يثبت الرفع؛ لأنّ اليقين لا ينقض الاّ باليقين واذا ثبت نجاسته بعد الامتزاج يلزم منه نجاسة الجميع؛ لأنّ الكرّ المفروض بعد سلب اسم الاطلاق عنه يفعل بذلك المضاف الممتزج به.

ويرد عليه أن التحقيق ان استمرار الحكم تابع لدلالة الدليل الدالّ على الحكم، فاذا دلّ الدليل على الاستمرار كان ثابتاً والأفلا، وهاهنا لما دلّ الاجماع على استمرار النجاسة في الماء المضاف النجس الى زمان ملاقاته مع الماء الكثير حكمنا به، وبعد الملاقاة فالحكم مختلف فيه، فاثبات الاستمرار يحتاج الى دليل.

لا يقال قول أبي جعفر عليه السلام في صحيحة زرارة: وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشكّ أبداً، ولكن تنقضه بيقين آخر ^(١) يدل على استمرار أحكام اليقين ما لم يثبت الرفع.

لأننا نقول: التحقيق أنّ الحكم الشرعي الذي تعلّق به اليقين إمّا أن يكون مستمراً، بمعنى أنّ له دليلاً دالاً على الاستمرار بظاهره أم لا، وعلى الأول فالشكّ في رفعه على أقسام:

الأوّل: اذا ثبت أنّ الشيء الفلاني رافع للحكم، ولكن وقع الشكّ في وجوده، كاستمرار علاقة الزوجية مع الشكّ في موت الزوج، واستمرار نجاسة البدن والثوب مع الشكّ في الغسل.

الثاني: أنّ الشيء الفلاني رافع للحكم ولكن معناه مجمل، فوقع الشكّ في كون بعض الأشياء هل هو فرد له أم لا، كاستمرار الطهارة الى زمان الحدث مع الشكّ في كون المذي حدثاً، واستمرار نجاسة البدن والثوب الى زمان التطهير بالماء مع غسله بماء السيل المشكوك كونه ماءً.

الثالث: أنّ معناه معلوم لا مجمل، ولكن وقع الشكّ في اتّصاف بعض الأشياء به وكونه فرداً له لعارض، كتوقفه على اعتبار متعذر أو غير ذلك، كقوله (كلّ شيء مجهول الحال الذي فيه حلال وحرام، فهو حلال حتّى تعرف أنّه حرام) فإنّ الحلال والحرام ماهيتان معلومتان، وأفرادهما الواقعية أيضاً معلومة في الواقع، بحيث لو علم أنّه مغصوب علم الحرمة، ولو علم أنّه من المباحة الأصلية المجازة علم أنّه حلال، لكن بسبب الاختلاط والاشتباه الخارجي تعذر المعرفة، فلا يعلم أنّ هذا الشخص الموجود المجهول الحال فرد من أي الصنفين.

الرابع: وقع الشكّ في كون الشيء الفلاني هل هو رافع للحكم أم لا؟ كالشكّ في كون استحالة الكلب بالملح مطّهراً، والخبر المذكور أنّها يدلّ على

النهي عن النقض بالشكّ، وأنّ ذلك في الصورة الأولى من الصور لا غيرها؛ لأنّ في غيرها من الصّور لو نقض الحكم بوجود الأمر الذي شكّ في كونه رافعاً لم يكن النقض بالشكّ، بل إنّما حصل التّقصّ باليقين بوجود ما يشكّ في كونه رافعاً، أو باليقين بوجود ما يشكّ في استمرار الحكم معه لا بالشكّ، فإنّ الشكّ في تلك الصورة كان حاصلاً من قبل ولم يكن بسببه نقض انتهى حاصل ما نقله الفاضل المذكور عن هذا المفصّل، وهو المحقق السّبزواري.

وإذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ المفصّل المذكور يقول بحجّية الاستصحاب في صورة الشكّ في حدوث المانع المعلوم المانعة، وكذا في صورة الشكّ في حدوث المانع المشكوك المانعة، فإنّ عموم دليله يشمل هذا القسم أيضاً، بل الأولويّة القطعيّة تقتضي ذلك، فإنّ القول بالحجّية عند الشكّ في حدوث المانع المعلوم المانعة يقتضي القول بالحجّية عند الشكّ في حدوث المانع المشكوك المانعة بطريق أولى قطعاً، وأمّا إذا كان الشكّ في الحادث، فلا يقول بالحجّية فيه بجميع الأقسام الثلاثة، هذا حال المفصّل.

وأما من لا يفصّل، فهو يقول بالحجّية في الشكّ في الحادث أيضاً إذا لم يحصل علم اجمالي في البين بوجود المانع الواقع، ولا يقول بالحجّية قطعاً إذا حصل العلم الاجمالي بين الحوادث المشكوكة إذا حصلت دفعة لا على وجه التعاقب.

وأما إذا حصل العلم الاجمالي على وجه التعاقب كما فرضنا سابقاً، فكلام القوم فيه مجمل ولم يتعرضوا له ولكن فيه احتمالات: يحتمل القول بالحجّية هنا أيضاً، ويحتمل القول بعدم الحجّية رأساً، ويحتمل جعل بعض الأقسام مجرى

الاستصحاب دون بعض بمعنى جعل الاستصحاب حجة في بعض العبادات المتعاقبة دون بعض منها.

ثم اعلم أن لازم المحقق السبزواري الحاصل بحجة الاستصحاب بصورة الشك في حدوث المانع المعلوم المانعية، أو حدوث المانع المشكوك المانعية، هو عدم حجة الاستصحاب رأساً في محل النزاع، أعني الاستصحاب الوجودي، فإن الأصل العدمي ليس من محل الكلام، واستصحاب عدم عروض المانع أصل عدمي ففي الحقيقة هو هو ليس في المسألة من المفصلين، بل المنكرين لحجة الاستصحاب رأساً، فنسبة القول بالتفصيل اليه ليس في محله، إلا أن يجعل الأصول العدمية داخلة في محل النزاع.

ثم الظاهر من المحقق الخوانساري أنه وافق المحقق السبزواري في عدم حجة الاستصحاب في الشك في المانعية إذا كان الشك حكماً صرفاً، وأما إذا كان مسبباً عن الشك في الموضوع المستتب فهو مخالف له، وإذا كان مسبباً عن الشك في الموضوع الصرف، فلم يظهر موافقته له ولا مخالفته.

وإنما قلنا بموافقته له في الشك الحكمي لأنه قال بعد حكمه بحجة الاستصحاب في الشك في حدوث المزيل، على ما حكاه الفاضل القمي هو فإن قلت هل الشك في كون الشيء مزيلاً للحكم مع اليقين بوجوده كالشك في وجود المزيل أو لا؟ قلت: فيه تفصيل لأنه ان ثبت بالدليل أن ذلك الحكم مستمر الى غاية معينة في الواقع، ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء، وشككنا في صدقها على شيء آخر، فحينئذ لا ينقض اليقين بالشك، وأما إذا لم يثبت ذلك

بل انما ثبت أنّ ذلك الحكم مستمر في الجملة ومزيله الشيء الفلاني، وشككنا في ان الشيء الآخر أيضاً مزيله أم لا، فحينئذ لا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره انتهى.

وهذا ظاهر في موافقته له في الشكّ الحكمي دون الموضوع المستنبط.

اذا عرفت تلك الأمور، فاعلم أنّ تحقيق الحقّ يقتضي رسم مقامات:

الأوّل: في ردّ المحقّق السبزواري الذي نفى حجّة الاستصحاب في الشكّ في المانعية بطريق السلب الكلّي، فيكفي في ردّه اثبات الایجاب الجزئي.

ف نقول: إنّ للمحقّق المذكور الاستدلال بعدم دلالة الأخبار على حجّة الاستصحاب في محلّ الكلام؛ لأنّ المتبادر من الشكّ في الرواية هو الشكّ اللاحق لا السّابق الذي كان حاصلًا قبل، كما أنّ الظاهر من اليقين فيها هو اليقين السّابق.

ولا ريب أيضاً في أنّ الظاهر من الشكّ فيها هو الشكّ الذي يوجب الشكّ في بقاء الحالة السّابقة بمعنى أنّ الظاهر من الشكّ هو الشكّ الذي يكون سبباً للشكّ، لا الشكّ الذي يكون مسبباً منه.

وبعد ثبوت هذين الظهورين نقول: لا دلالة في الرواية على حجّة الاستصحاب في الشكّ في المانعية بجميع أقسامه؛ لأنّ الشكّ في بقاء الحكم وارتفاعه انما يستند الى العلة التامة، أو الجزء الأخير منها، والرواية دلّت على النّهي عن النقيض فيما يكون الجزء الأخير من العلة التامة للشكّ في البقاء هو نفس الشكّ.

وذلك لا يتحقق إلا في الشكّ في حدوث المانع بقسميه؛ لأنّ الشكّ في بقاء الحكم وارتفاعه حينئذ لم يثبت إلا من الشكّ في حدوث المانع المعلوم المانعية أو المشكوك المانعية، ولذا لم يتحقق الشكّ في البقاء قبل الشكّ في الحدوث بل حدث بعده، فصار الجزء الأخير من العلة التامة للشكّ في البقاء هو الشكّ في الحدوث، والجزء الأخير من العلة أنّها هو القطع بالمانعية كالبول، أو الشكّ في المانعية كالملذي، فمن شكّ في خروج البول وبسببه شكّ في بقاء الطهارة، كان العلة التامة لشكّه في البقاء هو الأمر المركّب من جزئين: أولهما القطع برافعية البول، وآخرهما الشكّ في خروجه، فلو نقضا الحكم حينئذ لكنا ناقضين له بالشكّ في خروج البول الذي هو الجزء الأخير من العلة التامة للشكّ في البقاء، فيكون منهياً عنه.

وأما الجزء الأخير من العلة التامة للشكّ في البقاء فيما إذا شكّ في الحادث، فهو اليقين بحدوث المشكوك مانعيته، والجزء الأوّل منها هو الشكّ في المانعية الذي كان قبل الخروج كالملذي، فإنّ الشكّ في بقاء الطهارة يحصل بعد القطع بخروجه، فالجزء الأخير من العلة التامة للشكّ في البقاء، وهو القطع بخروج الملذي لا الشكّ في المانعية، فإنّه كان قبل ذلك حاصلًا، ولم يكن شكّ في بقاء الطهارة.

ومن هنا ينقدح ما قيل من أنّ ما كان حاصلة قبل هو الشكّ في كون نوع هذا الشيء رافعاً للنوع هذا الحكم، أمّا الشكّ في رفع الحكم الخاصّ، فإنّما حصل بشخص الشكّ الحاصل في المانعية من اليقين بحصول الملذي مثلاً، وهذا الشكّ

الخاصّ لم يكن فعل ذلك، فصدق نقض اليقين بالشكّ لا باليقين، وذلك لأنّ الشكّ في رفع الحكم الخاصّ بالشيء الخاصّ أيضاً كان حاصلًا قبل، غاية الأمر كون زمان المشكوك فيه الاخفاء، وهو لا يضرّ في صدق سبق الشكّ ونقض اليقين باليقين، ومن هنا ينقدح باليقين.

ومن هنا ينقدح أيضاً ما قيل من أنّ الظاهر من الرواية كون موضع الشكّ واليقين ومورد هما واحداً، فاليقين بوجود المذي مثلاً لم يرد على اليقين بالطهارة. بل هما أمران متغايران، فالشكّ واليقين لا بدّ أن يلاحظا بالنسبة الى شيء واحد وهو الطهارة.

ووجه القدح أنّك عرفت أنّ الظاهر من الرواية هو النهي عن النقض بالشكّ السببي، لا الشكّ المسبّب أي الشكّ في الطهارة، كما هو محطّ نظر هذا القائل.

ويمكن الجواب عن هذا الدليل بوجوه:

الأوّل: أنّ مورد السؤال في رواية زرارة هو الشكّ في المانعّة، فلا يدري أنّ الخفقة والخفقتان يوجب الوضوء أم لا، سواء كان السائل قاطعاً بكون الخفقة من أفراد النوم، ولكن يشكّ في مانعية كلّ فرد من النوم أو قاطعاً بأنّها ليست من فرد النوم بل مشابهة له، ولكن يشكّ في أنّ المشابهة أيضاً رافع أم لا، أو يعلم بأنّ الخفقة ان لم يكن نوماً لم يكن رافعة، وإن كانت نوماً تكون رافعة، ولكن يشكّ أنّها نوم أم لا فعلى كلّ التقادير يكون الشكّ في المانعّة، فلا بدّ من تنزيل جواب المعصوم عليه.

فان قلت: أنّ مورد الرواية هو الشكّ في حدوث النوم المعلوم المانع بعد القطع بتحقيق الخفقة، لا في الشكّ في المانع؛ لقوله عنه (لا حتّى يستيقن أنّه قد نام).
 قلنا: صدر الرواية ظاهر في أنّ الشكّ أنّها هو في المانع، وأمّا قوله (حتّى يستيقن) فلا دلالة فيه على ما قلت؛ اذ بعد ملاحظة جوابه عنه عن السؤال الأوّل (فاذا نامت العين والأذن والقلب وجب الوضوء) ظهر أنّ مراده عنه من النوم في قوله (حتّى يستيقن أنّه قد نام) هو غلبة النوم على الحواسّ الثلاثة، فكأنّه قال: إنّ الناقض هو هذا الفرد من أفراد النوم دون ساير الأفراد.

والحاصل أنّ دعوى سلب الكلّي بحجّة الاستصحاب في الشكّ في المانع مناف لمورد الرواية.
 الثاني: أنّه كيف يدّعي السلب الكلّي مع أنّ دليله هذا يقتضي القول بحجّة الاستصحاب في الشكّ في المانع اذا كان الشكّ مسبباً عن الشكّ في الموضوع الصرف، كما لو رأى مايعاً سيالاً في ثوبه الطاهر، وشكّ في أنّه بول أم ماء، أو خرج منه شيء ولم يعلم أنّه مذي حتّى لا ينقض أم بول حتّى ينقض، وأنّ الشكّ في الموضوع الصرف هنا جزء أخير للعلّة التامة في الشكّ في بقاء الحكم، فأنّه حصل له اليقين أولاً بالملاقاة، أو الخروج كما هو المفروض، ثمّ شكّ في الموضوع الصرف، فشكّ في بقاء الحالة السابقة بعد هذا الشكّ، فهذا داخل في مورد الرواية، مع أنّه أنكر الحجّة في الشكّ في الحادث على الإطلاق.

نعم لو شكّ أولاً في كون الشيء مايع بولاً أم ماء، ثمّ بعد ذلك لاقى الثوب، لم يكن ذلك داخلاً في الرواية، لكن يكفي في النقض مورد واحد.

الثالث: أن بعض مقدمات الدليل ممنوع، وهو كون الظاهر من الرواية الشكّ السببي لا الشكّ في بقاء الحالة السابقة نفسه؛ لأنّه لو كان المراد من الشكّ الشكّ الذي هو سبب للشكّ في البقاء لزمه التفكيك، مضافاً الى أنّ الظاهر من قوله (لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت) وقوله (من كان على يقين فشكّ) وغيرهما هو اتحاد متعلّق الشكّ واليقين، كما أفاده الفاضل السابق، وردّه لم يكن في محله.

فظهر أنّ الشكّ هو الشكّ المسبّب لا الشكّ السببي، فحينئذ يكون الاستصحاب حجةً مطلقاً؛ لأنّ الشكّ المسبّب وهو الشكّ في بقاء الحكم طار في جميع اقسام الشكّ، سواء كان في الحادث أو الحدوث.

فان قلت: الشكّ المسبّب أعني الشكّ في البقاء والارتفاع ليس طارياً فيما كان الشكّ في الحادث؛ لأنّ الشكّ في البقاء والارتفاع عند تحقّق المذي كان حاصلًا قبل خروج المذي مثلاً، غاية ما في الباب كون زمان الشكّ سابقاً والمشكوك فيه لاحق، فبعد تسليم أنّ الظاهر من الشكّ هو الشكّ الطارئ يتمّ المطلب، ولا يحتاج الى المقدّمة الأخرى، وهي كون المراد من الشكّ الشكّ السببي.

قلنا أولاً بالنقض بما لو شكّ في حدوث المانع المعلوم المانعية، فإنّ الشكّ في مانعية الشكّ في حدوث المانع المعلوم المانعية متحقّق قبل الشكّ في الحدوث أيضاً، فيكون زمان الشكّ سابقاً والمشكوك فيه لاحقاً، فما هو جوابكم فهو جوابنا.

والحاصل أنّ الشكّ في حدوث المانع المعلوم المانعية، أو المشكوك المانعية

المتحقق قبل تحقق الشك في الحدوث، ليس معناه ألا الشك في البقاء والارتفاع عند التحقق، فيكون ذلك مثل الشك في المانعة.

وثانياً: بالحلّ بيانه: أن الشك المسببي سابق ولا حق ولا تناقض؛ لأن الشك في البقاء والارتفاع المتحقق قبل تحقق المذي أو الشك في الحدوث فرضي وتقديرى، بمعنى أنه لو تحقق المذي أو الشك في الحدوث، فهل الطهارة مثلاً باقية أم لا؟ بخلاف الشك في البقاء والارتفاع المتحقق حين تحققها شك خاص طار لم يكن سابقاً، والظاهر من الأخبار أيضاً هو الشك الوقوعي والتحقيقي لا الفرضي، فحينئذ لا فرق بين الشك في الحادث والحدوث.

الرابع: أن الدليل غير منحصر في الأخبار كما مرّ.

ثم إن المفصل المذكور اذ ادعى انصراف الأخبار الى الشك في الحدوث بملاحظة المورد، كما في رواية زرارة المتقدمة، حيث قال: فيها قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من مني، الى أن قال: قلت له: فان ظننت أنه أصابه ولم أتيقن، فنظرت ولم أر شيئاً، ثم صليت فرأيت فيه قال: تغسله ولا تعيد الصلاة، قلت: لم ذاك؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك^(١).

وكما في رواية عبد الله بن سنان، حيث قال السائل: أغير الذمي ثوبي وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير، ويردّه على فأغسله قبل أن أصلى فيه^(٢) الخ.

(١) تهذيب الأحكام ١: ٤٣١-٤٣٣، ح ٨.

(٢) تهذيب الأحكام ٣: ٣٦١، ح ٣٧.

ففيه أولاً: أنَّ خصوصية المحل لا يوجب الصرف.

وثانياً: أنَّه كما يقتضي خصوصية المورد فيما ذكرت الحمل على الشك في الحدوث والانصراف اليه، فكذا خصوصية المورد في سؤال الخفقة والخفقتين يقتضي الانصراف والحمل على الشك في الحادث، فما المرجح.

وثالثاً: أنَّ ذلك لا يتم في الأخبار الغير المسبوقه بالسؤال، وان ادعى بعد تسليم عموم الأخبار بالنسبة الى الموضوعات والأحكام أنَّ انعقاد الاجماع على عدم حجّية الاستصحاب في الأحكام قبل الفحص كاشف عن أنَّ المراد من الأخبار نظراً الى عدم اشتراط المعصوم الفحص فيها هو حجّية الاستصحاب في الموضوعات فقط، ولازم ذلك الحجية في الشك في الحدوث لأنّ شك في الموضوع، وعدم الحجّية في الشك في المانعية لأنّ شك في الحكم.

ففيه أولاً: أنَّ لازم ما ذكرت هو التفصيل في الاستصحاب بين الموضوعي والحكمي، لا بين الشك في المانعية؛ لأنّ الشك في عروض المانع قد يكون حكماً كالشك في عروض النسخ، فلازم هذا الكلام عدم حجّيته، مع أنَّه شك في الحدوث.

وأيضاً الشك في المانعية قد يكون موضوعياً، كما اذا كان السبب عن الشك في الموضوع الصّرف، كما في البلل المشتبه الملاقي للطاهر، فلازم كلامك هذا حجّية الاستصحاب فيه، مع أنَّه شك في الحادث.

وثانياً: أنَّ ما ذكرت من كشف انعقاد الاجماع المذكور عن عدم كون المراد من الأخبار حجّية الاستصحاب في الأحكام، مبنيّ إمّا على عدم حجّية العام

المخصّص في الباقي، بالقول بأنّ التخصيص يوجب الاجمال في الباقي، فلا ريب أنّه مخالف لاتّفاق الامامية، بل مضرّ للخصم أيضاً؛ لأنّه يستدلّ بها، أي بتلك الأخبار المخصّصة على حجّية الاستصحاب في الشكّ في الحدوث، وإما مبني على التوقف في الترجيح، أو ترجيح كثرة التخصيص على قلة التخصيص، فهو مخالف لاتّفاق الامامية أيضاً؛ لأنّا لم نجد من توقف في ترجيح أكثر التخصيص على أقلّه، فضلاً عن حكمه بترجيح أكثر التخصيص.

المقام الثاني: في ابطال توهم حجّية الاستصحاب في الشكّ في الحدوث مطلقاً، وفي الشكّ في الحادث أيضاً إذا كان مسبباً عن الشكّ في الموضوع الصرف كالبلل المشتبه، لا اذا كان حكماً صرفاً، أو مسبباً عن الشكّ في الموضوع المستنبط، وبالجمله في ابطال التفصيل بين أقسام الشكّ في المانع.

فاعلم أنّ وجه هذا التوهّم إن كان دعوى الظهورين السابقين في دليل الخصم في المقام الأوّل من تلك المقامات.

ففيه أولاً أنّه مناف للصحيحة زرارة في قوله (فاذا حرّك في جنبه شيء) وجه التنافي: أنّه يحتمل أن يكون سؤال السائل عمّا شكّ في أنّه نوم أم لا، بأن يكون الاجمال في مفهوم النوم، ويحتمل أن يكون سؤاله عن الاشتباه في صدق النوم من حيث الاشتباه في الموضوع لا المفهوم.

ودعوى الظهور في الثاني ممنوع لو لم ندعه في الأوّل، وقد أجاب المعصوم بلا استفصال، وترك الاستفصال يفيد العموم، فلا معنى لنفي الحجّية الاستصحاب مطلقاً عند الشكّ في الموضوع المستنبط.

مضافاً الى أنّ الأصل في كلام السائل الاجمال حيث يشكّ فيه، إلّا أن يقال: إنّ هذا الأصل معارض مع أصالة عدم العموم اللازم للاجمال.

ويمكن دفعه بأن الأصل عدم افادة اللفظ العموم غير جار؛ لأنّ الافادة في اللفظ يقينية، ولا نعلم أنّ المفاد هو العموم أو غيره، فالشكّ في الحادث لا يجري فيه الأصل، ويبقى أصالة الاجمال سليمة عن المعارض.

وثانياً: أنّ الاستدلال مبني على كون المراد من الشكّ الشكّ السببي، وقد عرفت منعه.

و أمّا الايراد الثاني الذي أوردناه على المحقّق السبزواري في السّابق، فغير وارد على هذا المفصل يظهر بالتأمّل.

وإن كان وجه التوهّم ما مرّ أيضاً من أنّ خصوصيّة المورد يقتضي انصراف الأخبار إلى ما ذكر.

ففيه أولاً: أنّ خصوصية المورد لا يقتضي الانصراف.

وثانياً: أنّ خصوص المورد في صحيحة زرارة في السؤال عن النّوم يقتضي خلاف ذلك كما مرّ.

وثالثاً: سلّمنا الانصراف الى الشكّ في الحدوث كما ادّعى، ولكنّ القول بالحجّة في بعض أقسام الشكّ في المانعّة دون بعض مع كون الكلّ شكّاً في الحادث، وعدم دلالة شيء من الأخبار على الحجّة في الشكّ في الحادث على الفرض غير جيّد، إلّا أنّ يدعي ظهور الصحيحة المذكورة في الشكّ في الموضع الصّرف، فيكون الجواب منصرفاً اليه، فيندفع به الإيراد الثاني والثالث معاً، لكنّك قد عرفت ما فيه.

ورابعاً: أنّ ذلك لا يتمّ في الأخبار الغير المسبوقه بالسؤال.

وخامساً: أنّ الدليل لا ينحصر في الأخبار.

وإن كان وجه التوهم اختصاص مورد الخبر بالموضوعي من الشك لا الحكمي، بواسطة الإجماع الذي مر على لزوم الفحص في الحكمي.

فيه أولاً: أنه مبني إما على عدم حجية العام المخصص، وإما على ترجيح أكثر التخصيص على أقله، أو التوقف فيه، وقد مرّ فسادهما.

وثانياً: أن الشك في الحدوث وقد يكون حكماً أيضاً كالشك في النسخ.

المقام الثالث: في ابطال توهم حجية الاستصحاب في القسم الأول من أقسام الشك في المانعية دون الأخيرين، ووجه توهمه أيضاً لا يخلو عن أحد تلك الوجوه الثلاثة في المقام الثاني، والجواب يظهر ممّا مرّ.

المقام الرابع: في أن لا يقول بحجية الاستصحاب في الشك في المانعية و من يقول بحجّيته فيه، كالشك في المانع ما ذا يصنعان فيما لو حصل العلم الاجمالي بحدوث المانع المعلوم المانعية في العبادة الواحدة، فيه اشكال. وتحقيق المقام يقتضي رسم موضعين:

الأول: فيما اذا حصل العلم الاجمالي بحدوث المانع المعلوم المانعية لمن شك في حدوث الموانع في العبادة الواحدة، كمن توضّأ فشكّ في حدوث البول، ثم شكّ في خروج الريح، ثم شكّ في حصول النوم، فعلم اجمالاً بتحقيق أحد الثلاثة في الخارج، فالتحقيق حينئذ أنه ليس له الدخول في العبادة متكلاً على الاستصحاب للاجماع، ولأنّ الالفاظ أسامي الأمور النفس الأمرية، ومنصرفه إليها أيضاً في خصوص الأحكام الوضعية من الطهارة والنجاسة والناقضية وغيرها، من دون مدخلة للعلم والجهل أصلاً، فبدل حينئذ أدلة لزوم الطهارة عند الحدث على لزوم الطهارة هنا، ولئن سلّمنا انصراف الأدلة الى المعلوم هنا أيضاً لقلنا بكفاية علم الاجمالي أيضاً، وهو حاصل هنا.

الموضع الثاني: فيما اذا حصل العلم الاجمالي بتحقق مانع مردّد بين أمور يكون كلّ منها مشكوك المانعية ومقطوع التحقق في العبادة الواحدة، ففي الاعتماد على الاستصحاب هنا أيضاً اشكال، والأظهر أن هاهنا صور:

الأولى: أن يتحقّق هذا العلم الاجمالي بين شكوك^(١) يكون المتعلّق فيها الموضوع الصرف، مثلاً قطع المتطهر بأن البول والمنى والنوم ناقض، والودي والودي والخفقة غير ناقض، فخرج منه شيء بعد الوضوء، وشكّ أنّه بول أم وذي، ثمّ خرج آخر فشكّ أنّه مذي أم مني، ثمّ نفس فشكّ أنّه نوم أو خفقة، فقطع بأنّ أحد النواقض الثلاثة حصل، فالحق فساد الطهارة، ولزوم الإعادة، لما مرّ في الموضع الأوّل من الانصراف الى نفس الأمر.

الصورة الثانية: ان يكون المتعلق في الشكوك الموضوع المستنبط مثلاً تطهر، ثمّ حرّك في جنبه شيء لم يعلمه، فشكّ في كونه نوماً للاجمال في المفهوم، فلم يعلم أنّه نوم حقيقة أم لا، ثمّ صدر منه خفقة وشكّ أنّها نوم أم لا للاجمال في المفهوم أيضاً، ثمّ تكلم في جنبه أحد، ولم يسمع وشكّ أنّه حصل منه النوم أم لا للاجمال في مفهوم النوم أيضاً، ثمّ قطع بأنّ أحد تلك الاحوال الثلاثة مصداق للنوم حقيقة وأنّها ناقضة، والحق هنا هو ما مرّ لما مرّ

الصورة الثالثة: أن يكون متعلّق الشكّ في الكلّ نفس الحكم من دون اشتباه في الموضوع الصرف أم المستنبط، مثلاً تطهّر فجرى منه مذي، ثمّ خرج وذي ثمّ ودي شكّ في كلّ واحد أنّه ناقض شرعاً أم لا، وعلم اجمالاً بأنّ أحدها ناقض، فيه اشكال من جهات:

(١) في (خ): المشكوك.

الجهة الأولى: في أن هذا العلم الاجمالي معتبراً أم لا، والحقّ اعتباره بوجهين:
 الأول: أنّه لا شكّ في أنّ أحد تلك الثلاثة من المذي والوذي والوذي كان
 ناقضاً في حقّ المشافهين، وعلموا به تفصيلاً، وكلّما كان ناقضاً لهم فهو ناقض لنا
 لادلة الاشتراك.

الثاني: بناء أهل العقول.

الجهة الثانية: في أنّه لو قلنا بعدم اعتبار هذا العلم الاجمالي، فهل يصحّ
 التمسك بالاستصحاب حينئذ أم لا الحقّ الأول؛ لأنّ الظاهر من الأخبار هو
 حرمة نقض اليقين بالشكّ في حقّ المتيقّن، بمعنى أنّ الظاهر من الشكّ هو الشكّ
 في الحكم الظاهري، سواء قارنه الشكّ الواقعي أيضاً أم لا، ولا ريب أنّ الشكّ
 في الحكم الظاهري هنا متحقّق، وإن قطع بالارتفاع واقعاً فيجري فيه
 الاستصحاب، فتدبّر.

الجهة الثالثة: في أنّه بعد ما لم يكن الاستصحاب معتبراً ما ذا يفعل المكلف؟
 والحقّ أنّ المرجح حينئذ الأصول الفقاهية، فيعمل في كلّ مقام على وفق الأصل
 الفقاهتي.

المقام الخامس: أنّ العلم الاجمالي بالحدوث أو المانعية لو حصل في غير الدفعة
 بل على وجه التعاقب، فهل الحكم ما ذا؟.

وتحقيق الكلام يقتضي رسم موضعين:

الأول: فيما تحقق العلم الاجمالي في الشكّ في الحدوث بحدوث المانع المعلوم
 المانعية في العبادات المتعدّدة، كأن توضّأ ثمّ شكّ في خروج البول فصلّى، ثمّ

توضاً ثم شكّ في خروج الريح فصلّى ثم توضاً ثم شكّ في تحقّق النوم فصلّى ثم قطع بتحقيق أحد الثلاثة في الخارج، فهل يحكم حينئذ بصحّة كلّ الصلاة أو بطلانها أو بطلان الأخيرة لا غير؟.

والذي يقتضيه بادي الرأي هو الأخير ان قلنا بحجّة أصل تأخّر الحادث، والآ فساد الجميع واعادة الكلّ للاشتغال، فإن كانت العبادات متخالفة فيعيد الجميع، وان كانت متماثلة ففي الاكتفاء باعادة واحدة عمّا في الذمّة اشكال، والذي تقتضيه القاعدة العدم إلّا اذا دلّ عليه دليل، هذا اذا تخلّل في كلّ عبادة بعد الشكّ طهارة أخرى للعبادة الأخرى كما فرضنا في المثال.

وأما اذا لم يكن كذلك، بأن توضاً ثم شكّ في البول، فصلّى ثم شكّ في الريح، فصلّى ثم شكّ في النوم، فصلّى، فأنّه لا معنى حينئذ للتفصيل المذكور من حيث الاعتبار أصل تأخّر الحادث وعدمه، فتدبّر.

ثمذ أنّه بعد ما قلنا باعتبار أصل تأخّر الحادث، فيجري الاستصحاب في العبادتين السابقتين؛ لعموم دليل الاستصحاب أي الأخبار.

الموضع الثاني: فيما لو تحقق العلم الاجمالي في الشكّ في المانعية في العبادات المتعاقبة كان يظهر فخرج مذي فصلّى، ثمّ خرج وذو فصلّى، ثمّ خرج وذو فصلّى، مع شكّه في مانعية الكلّ وعلمه اجمالاً بأنّ أحدها مانع فهاهنا جهتان:

الأوّل: أنّ هذا العلم الاجمالي معتبر أم لا، الحقّ الاعتبار، أمّا في الحكمي من الشكّ فلا دليّة الاشتراك وبناء العقلاء، وأمّا في الموضوعي فلبناء العقلاء أيضاً مع انصراف الالفاظ الى نفس الأمر وان علم اجمالاً.

الجهة الثانية: أنه لو لم نعتبر هذا العلم الاجمالي، فهل الاستصحاب معتبر حال أم لا؟ الحق الاعتبار لما مرّ في المقام الرابع آنفاً.

ثمّ أنّه لو تحقّق في الخارج أحد هذه الأمور الثلاثة التي علم بأنّ أحدها ناقض اجمالاً، فهل يصحّ التمسك بالاستصحاب أم لا؟ الحق نعم لما مرّ.

وأما المحقّق السبزواري، فلا يمكنه التمسك بالاستصحاب هنا؛ لأنّه لا يقول بالاستصحاب في الشكّ في المانعة اذا لم يكن علم اجمالي في البين فهناها أولى.

ثمّ أنّه لو لم نعتبر هذا العلم الاجمالي، بل رجعنا الى نفس الأخبار من الطرفين، أعني خبر الاستصحاب وخبر النواقض للحكم، فهل يحصل بين أخبار الطرفين تعارض أم لا؟ وبعبارة أخرى هل هنا تخصيص أو لا بل يكون مخصصاً؟ الظاهر حصول التعارض، وكون النسبة أعمّ من وجه.

مادّة الاجتماع صورة تحقّق العلم الاجمالي فيها مع وجود الحالة السابقة كما نحن فيه، فخير لا ينقض يقتضي البقاء على الحالة السابقة عند الشكّ، سواء كان ذلك الشكّ مقارناً للشكّ بحسب الواقع أم مقارناً مع القطع بارتفاع الحكم في الواقع.

ومادّة الافتراق من جانب خبر لا ينقض صورة عدم وجود العلم حتّى اجمالاً، ومن جانب الأخبار الدالّة على ناقضية النواقض صورة العلم التفصيلي بالنّاقض.

وإذا كان النسبة أعمّ من وجهه، فاعلم أن أخبار النواقض أقوى في مادة الاجتماع لأقلية موردها، ولبناء العقلاء على اعتبار العلم الاجمالي وطرح الاستصحاب.

المرحلة السابعة: اعلم ان الشكّ الحاصل بعد اليقين السابق على قسمين:

إمّا أن يكون الشاكّ فيه في آن الشكّ متيقناً بالمتيقن السابق، بحيث يكون أن الشكّ ظرفاً لليقين والشكّ معاً، وإمّا أن لا يكون الشاكّ في آن الشكّ متيقناً بالمتيقن السابق، وإن كان متيقناً باليقين السابق.

والحاصل أن متعلّق الشكّ في آن الشكّ: إمّا نفس البقاء والارتفاع دون التحقق والعدم، وأمّا متعلّقة البقاء والارتفاع مع التحقق والعدم، فكما يشكّ في الابقاء يشكّ في التحقق أيضاً، فيكون أن الشكّ ظرفاً للشكين معاً، وإن كان اليقين باليقين السابق موجوداً في كلّ من القسمين، وهو القدر المشترك بينهما، فالقسم الأوّل يسمّى بالشكّ الطارىء، والثاني بالشكّ الساري.

فمن أمثلة الأول الشكّ في بقاء النجاسة في الماء الكرّ بعد زوال تغييره بنفسه، فإنّ الشاكّ في آن الشكّ قاطع بوجود النجاسة سابقاً، وبأنّه كان قاطعاً بالنجاسة سابقاً، وكذا الشكّ في بقاء الطهارة بعد الشكّ في عروض قاذح أو قدح عارض، فإنّ المتطهر الكذائي قاطع أنّ الشكّ بالطهارة السابقة بالفرض، وكذا الشكّ في الفوريّة التقييدية والتعدد المطلوب، ودوران الأمر بين التوسعة والضيق.

ومن أمثلة الثاني ما اذا خوطب المكلف بلفظ له حقيقة مرجوحة ومجاز راجح، كالأمر على مذهب صاحب المعالم والذخيرة، فإنّه بمجرد سماع الأمر

يفهم الوجوب الذي هو حقيقة مرجوحة، فيتعلق الحكم بزمته باعتقاده، ثم بعد الالتفات الى المجاز المشهور أي الندب وتحقق التوقف والتردد في البين يقع الشك في بقاء الوجوب وارتفاعه، وفي تحقق الوجوب سابقاً وعدم تحققه، فالتمسك باستصحاب الوجوب حينئذ تمسك بالاستصحاب في الشك الساري، كما قد يتمسك بذلك بترجيح الحقيقة المرجوحة، وكالشك في بقاء الوجوب المستفاد من الأمر بعد الالتفات الى وروده عقيب الحظر، وكالشك في بقاء الحرمة المستفادة من النهي بعد الالتفات الى وروده عقيب الأمر.

وكالشك في بقاء وجوب اكرام ما عدا زيد المستفاد من قوله اكرم العلماء، الحاصل ذلك الشك بعد الالتفات الى كون العام المخصص بقوله لا تكرم زيدا، فيقال قبل الالتفات الى المخصص فهم المخاطب وجوب اكرام الكل، وتعلق ذلك بزمته باعتقاده، وبعد الالتفات الى المخصص والقطع بخروج زيد، يشك في بقاء الوجوب بالنسبة الى غير زيد، فيستصحب فيكون العام المخصص حجة في الباقي للاستصحاب، كما قاله بعض، ولا شك أن هذا الشك سار.

وكالشك الحاصل للمجتهد في بقاء الحكم السابق الذي اجتهد به وتعلق بزمته بعد كونه متوقفاً في المسألة في المراجعة الثانية، بأن اجتهد في زمان واعتقد حرمة العصير وعمل به زماناً، ثم بعد ذلك نظر في المسألة مرة أخرى، فتوقف في الاجتهاد السابق إما لتعارض الأدلة، وإما لرجوعه عن اعتبار الدليل الذي تشبث به للحرمة سابقاً، كأن بنى على موثق ثم رجع عن حجة الوثائق، وإما لخطئه في وصف الدليل، كأن اعتقد أولاً كون الدال على هذا الحكم هو الخبر

الصَّحِيح، ثُمَّ بَعْدَ مَدَّةٍ ظَهَرَ أَنَّ الْخَبَرَ لَيْسَ بِصَحِيحٍ، وَإِنَّمَا لَرَجُوعِهِ عَمَّا اعْتَقَدَ أَوَّلًا كَوْنُهُ مَفِيدًا لِلْوَصْفِ، بَأَنَّ كَانَ اعْتِقَادُهُ امْكَانَ الْاطَّلَاعِ عَلَى الْإِجْمَاعِ الَّذِي هُوَ مَدْرُكُ حُكْمِهِ، ثُمَّ اعْتَقَدَ عَدَمَ امْكَانِ الْاطَّلَاعِ عَلَيْهِ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ أَسْبَابِ الرُّجُوعِ وَالْوَقْفِ.

فَحِينَئِذٍ نَقُولُ: بَعْدَ التَّوَقُّفِ أَنَّ الْحُكْمَ السَّابِقَ مُسْتَصْحَبٌ لِلْمُجْتَهِدِ، فَإِنَّ الشَّكَّ هُنَا سَارٍ أَيْضًا؛ لِأَنَّهُ حِينَ الشَّكِّ لَا يَعْلَمُ أَنَّ الْحُكْمَ الْوَاقِعِيَّ هُوَ مَا فَهَمَهُ أَوَّلًا أَمْ لَا.

وَإِذَا عَرَفْتَ الْفَرْقَ بَيْنَ الشَّكِّ الطَّارِئِ وَالسَّارِي، فَاعْلَمْ أَنَّ الْاسْتِصْحَابَ حُجَّةٌ فِي الْأَوَّلِ دُونَ الثَّانِي؛ لِأَنَّ أَدْلَةَ الْاسْتِصْحَابِ لَا تَدُلُّ عَلَى أَزِيدٍ مِنْ ذَلِكَ كَمَا سَتَعْرِفُ.

فَإِنْ قُلْتَ: لَا ثَمَرَةَ لِهَذَا التَّفْصِيلِ؛ لِأَنَّ الشَّكَّ الطَّارِئَ لَا يَنْفَكُ عَنِ السَّارِي، بِمَعْنَى أَنَّهُ كُلَّمَا وَجَدَ فِيهِ شَكًّا سَارًا، فَهُوَ مَنْضَمٌّ مَعَ الشَّكِّ الطَّارِئِ، فَنَحْنُ نَجْرِي الْاسْتِصْحَابَ مِنْ حَيْثُ الشَّكُّ الطَّارِئُ فِي كُلِّ مَوْضِعٍ، وَلَا يَبْقَى حِينَئِذٍ مَوْرِدٌ لِعَدَمِ الْحُجَّةِ.

وَتَوْضِيحُ ذَلِكَ: أَنَّ الْمَخَاطَبَ بِمَا لَهَا حَقِيقَةُ مَرْجُوحَةٍ قَبْلَ الْإِلْتِفَاتِ إِلَى الْمَجَازِ الرَّاجِحِ، كَانَ مُعْتَقَدًا بِأَنَّ تَكْلِيفَهُ الْوَاقِعِيَّ وَالظَّاهِرِيَّ هُوَ الْوَجُوبُ، وَبَعْدَ الْإِلْتِفَاتِ إِلَى الْمَجَازِ الْمَشْهُورِ شَكٌّ فِي بَقَاءِ الْحُكْمِ وَارْتِفَاعِهِ وَفِي تَحَقُّقِ الْوَجُوبِ وَعَدَمِهِ أَيْضًا، لَكِنْ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْوَاقِعِ، وَأَمَّا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحُكْمِ الظَّاهِرِيِّ فَالشَّكُّ طَارِئٌ؛ لِأَنَّهُ حِينَ الشَّكِّ قَاطِعٌ بِأَنَّ التَّكْلِيفَ الظَّاهِرِيَّ كَانَ قَبْلَ الْإِلْتِفَاتِ هُوَ

الوجوب، نعم بالنسبة الى الوجوب الواقعي يكون الشك سارياً، فنحن نستصحب الوجوب الظاهري ويتم به الفرض.

وهذا الكلام في الأمر الوارد عقيب الحظر والنهي الوارد عقيب الأمر والعام المخصّص، والمجتهد المتوقّف بعد تجديد النظر، فإنّ الشك بالنسبة الى الأحكام الظاهرية في كلّ تلك المواضع طار فيه، فيجري الاستصحاب باعترافك، وإن كان بالنسبة الى الواقع سارياً.

قلنا: نحن أنّما نعتبر الاستصحاب في الأحكام الظاهرية اذا لم يقارن الشك الساري بالنسبة الى الحكم الواقعي، وأمّا اذا قارن الشك في الحكم الظاهري وان كان طارياً مع الشك الساري في الحكم الواقعي، فلا نعتبره أيضاً.

والحاصل أنّه كلّما كان الشك في أنّ الشك كان متيقناً بالمتيقن السابق على النحو الذي ثبت عنده سابقاً، فهو شك طار معتبر، وكلّما كان ليس كذلك لا يعتبر.

ثمّ اعلم أنّ الشك الساري قد يجامع الشك العرضي، كما في التيمّم الواجد للماء الذي اعتقد أنّه متمكّن من استعمال الماء للتطهير، ثمّ انكشف فساد اعتقاده وأنّه لم يكن متمكّناً في الواقع، فاختلّفوا في انتقاض تيمّمه ووجوب إعادة التيمّم، فقليل بالانتقاض لظواهر الأخبار، وقيل بعدم الانتقاض؛ لأنّه لم يكن مأموراً بالطهارة المائية في الواقع، لعدم جواز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه، ولاستصحاب صحّة التيمّم، فإنّه قبل رؤية الماء كان غير ممنوع عن الدخول في الصلاة، وكان صلاته بذلك التيمّم صحيحاً فيستصحب.

وقد أجبنا عن الدليلين الأخيرين:

أما عن الأوّل: فبأنّ عدم الأمر بالوضوء في الواقع لاستيفاء شرطه لا يلزم عدم انتقاض التيمّم؛ اذ لعلّ مجرد رؤية الماء ناقض للتيمّم، كما هو ظاهر الأخبار ومعظم الأصحاب.

وأما عن الثاني، فأوّلًا يمنع المستصحب لأنعقاد الاجماع على ان التيمّم ممنوع عن دخول الصلاة، مثلاً عند رؤية الماء وزعمه التمكن من الاستعمال، فحصل القطع بارتفاع الحالة السّابقة أعني جواز الدخول في العبادة، فبمقتضى استصحاب المنع بعد كشف عدم التمكن من الاستعمال وهو عدم جواز الدخول.

وثانياً: سلّمنا جريان الاستصحاب المذكور، لكنّه معارض مع هذا الاستصحاب، وهذا مقدّم عرفاً، ولعلّ السرّ تأخّره عن الاستصحاب الأوّل ولا يخفى أنّ الاستصحاب الذي تمسّكنا به في مقام الجواب أعني استصحاب المنع جامع بين الشكّين، أي الساري والعرضي.

أما كونه سارياً، فلأنّ الواجد للماء أوّلاً اعتقد التمكن من الاستعمال، فاعتقد المنع عن دخول العبادة بتلك الحالة واقعاً وظاهراً، ثمّ بعد ما انكشف أنّه لم يكن متمكناً، فهو شاكّ في أنّه هل تعلّق به المنع الواقعي أو لا، أم لم يتعلّق أصلاً، وإنّما كان المنع ظاهرياً صرفاً، فيسرى شكّه الى تعلّق المنع الواقعي في بدو الأمر وعدمه.

وأما كونه عرضياً، فلأنّ المانع من دخول العبادة بتلك الحالة على قسمين: ذاتي، وعرضي، فالذاتي ما كان سبب المنع فيه عدم وجود المقتضى لجواز الدخول كما في المحدث، وذلك فيما نحن فيه يتحقق بكون مجرد وجدان الماء من نواقض التيمم كالبول.

والعرضي ما كان سبب المنع فيه وجود مانع خارجي، وإن كان المقتضى موجوداً، بأنّ يقال: إنّ المنع ليس من جهة كون مجرد الوجدان للماء ناقضاً، بل من جهة الأمر بالوضوء، كما أنّ النجاسة في بدن المتطهر مانع من دخول الصلاة، لكن هذا المنع لا يؤثر في ارتفاع الطهارة من الحدث، وإن منع معها من الدخول في الصلاة.

ولا ريب أنّ المنع عن الدخول في الصلاة بعد وجدان الماء إن كان ذاتياً، لزم ارتفاع التيمم بمجرد وجدان الماء، وإن كان عرضياً لزم بقاء التيمم جزماً بعد ارتفاع ذلك الأمر بالوضوء بفقدان الماء؛ لأنّ المنع العرضي تسبّب من الأمر، وقد ارتفع بارتفاع سببه.

فعليه نقول: إنّ الاباحة الذاتية بمجرد التيمم ثابتة، وكذا المانعية العرضية المسببة من الأمر الظاهري أيضاً ثابتة، وأما المانعية الذاتية فغير ثابتة.

فعليه نقول: إنّ المستصحب إن كان هو المنع العرضي فقد ارتفع قطعاً، وإن كان هو المنع الذاتي فمن الأول كان مشكوكاً، وإن كان الأمر المردّد بين الأمرين، ففيه أنّ القدر المتيقن موجود في البين؛ لأنّ المنع العرضي يقيني وإن لم يكن الذاتي محققاً، فظهر أنّه ليس الأمر دائراً بين المتباينين حتّى يستصحب الأمر المردّد.

فظهر ممّا ذكر أنّ استصحاب المنع الذي تمسّكنا به في مقابل المستدل باستصحاب صحّة التيمّم؛ فاسد؛ لأنّه ساري وعرضي، وشيء منها ليس بحجّة، فيكون استصحاب صحّة التيمّم بحاله.

وقد علم ممّا مرّ أنّ الساري والعرضي قد يجتمعان وقد يفرقان أيضاً، كما في العامّ المخصّص والأمر الوارد عقيب النهي وعكسه والمجاز المشهور وغيرها، فاتّها سارية محضة، وكما في استصحاب النجاسة في الحيوان المولد من الحيوانات أحدهما نجس العين والآخر طاهر العين، فيقال: أنّه حين الولادة كان نجساً قطعاً لاختلاطه بالدم، وبعد الالتقاء بالكرّ يستصحب النجاسة، وكذا استصحاب الحرمة في الحيوان المذكور وقد مرّ الإشارة إليهما، وأنّ الاستصحاب فيهما عرضي محض.

ثمّ اعلم أنّ ما يتخيّل كونه دليلاً على حجّية الاستصحاب فيما كان الشكّ سارياً، ان كان الشهرة أو الاجماع المنقول على حجّية الاستصحاب، فهما لا ينصرفان إلّا الى المشكوك الطارئة.

وان كان هو القوّة العاقلة، فهو فاسد جدّاً لسكوت العقل عن سنخ حجّية الاستصحاب، نعم يحكم العقل بعدم حجّيته من باب عموم منعه عن العمل بما وراء العلم.

وان كان بناء العقلاء، فهو غير حاصل هنا.

وإن كان الكتاب، فهو غير ناطق في الباب، نعم هو يحكم بعدم حجّية ما وراء العلم.

وإن كان السنّة، فهي منصرفة الى الشكوك الطارئة فقط، فإنّ الظاهر منها أنّ الشكّ إنّما هو في محض البقاء والارتفاع في الحدوث أيضاً، فمتى كان الشكّ طارئاً فهو حجة للخبر، ومتى كان سارياً بالنسبة الى الواقع، سواء كان طارئاً بالنسبة الى الظاهر أم لا، فهو ليس بحجة لعدم انصراف الأخبار اليه.

فان قلت: أنّك جعلت الاستصحاب في السابق حجة في العبادات المتعاقبة، وان علم خلاف مقتضى الاستصحاب بحسب الواقع على وجه الاجمال، فاذا كان الاستصحاب حجة فيما علم خلاف الواقع فيه اجمالاً، ففي الشكّ الساري الذي يكون الواقع فيه مشكوكاً يكون الاستصحاب حجة بطريق أولى.

قلنا أولاً: إنّ الأولوية ممنوعة؛ لأنّ الشكّ فيما علم خلاف الواقع اجمالاً طار وهاهنا سار، فكلّ جهة رجحان، فلا أولوية.

وثانياً سلّمنا الأولوية، لكنّها ظنيّة لا عبرة بها في المقام.

المرحلة الثامنة: في بيان أنّ الاستصحاب العرضي ليس بحجة أيضاً.

فاعلم أنّ المراد من الأمر العرضي هو ما ثبت حكم أو وصف في محلّ واحد في زمان سابق، وكان لذلك الحكم أو الوصف جهتان، وكان ذلك الحكم أو الوصف من إحدى الجهتين قطعي التحقق، ومن الأخرى مشكوك التحقق، فشكّ في بقاء ما ثبت سابقاً بعد القطع بارتفاعه من هذه الجهة التي كان الثابت بالنسبة اليها مقطوع التحقق.

والحاصل أنّ متعلّق الشكّ في أنّ الشكّ هو ما يشكّ في أوّل الأمر في تحقّقه، والتقييد بالمحلّ الواحد لأخراج ما دار الأمر فيه بين الفور التقييدي والتعدّد

المطلوب، فإنَّ الموضوع فيه متعدّد، فمتعلّق الوجوب في الأوّل هو خصوص الفرد، وفي الثاني الطبيعة اللاّ بشرط.

وأما التّقييد بقطعية ارتفاع ما قطع به سابقاً من إحدى الجهتين، فهو لأخراج استصحاب الحكم الظاهري مع سراية الشكّ بالنسبة الى الواقع حين الشكّ، كما مثلنا في المجتهد المتوقّف بعد تجديد النظر فيما أدّى اليه اجتهاده أولاً، فإنّ أصل الجهتين هنا كان مقطوعاً فيها الحكم أولاً، وهو الحكم الظاهري، والجهة الأخرى صارت مشكوكاً من أوّل الأمر بعد تجديد النظر وهو الواقعي، فها هنا لا يكون الاستصحاب عرضياً بالنسبة الى الحكم الظاهري لعدم القطع بارتفاع الحكم الظاهري بعد تجديد النظر والوقف؛ لاحتمال كون الحكم الظاهري باقياً أيضاً الى الآن، فهذا خارج عن الاستصحاب العرضي.

إذا ظهر ذلك، فاعلم أنّه لا دليل على حجّية الاستصحاب في الشكّ العرضي أمّا أولاً، فلاّنه غير جار هاهنا؛ لأنّ الاستصحاب هو ابقاء ما قطع بتحقيقه سابقاً فشكّ فيه لا حقاً، ولا ريب أنّ ما قطع به سابقاً هنا قد قطع برفعه لا حقاً، فليس ذلك من مجرى الاستصحاب حتّى يكون حجّة.

وأما ثانياً، فلاّنا لو سلّمنا أنّ ذلك من مجرى الاستصحاب نقول: أنّه لا دليل على حجّيته فيه؛ لعدم انصراف الأخبار، وكون بناء العقلاء على عدم الاعتبار، وأمّا ما تراه من تمسّك العلماء بالاستصحاب في بعض تلك الموارد العرضية، فهو ناشئ عن الخطأ في الاعتقاد، حيث زعموا في تلك الموارد دوران الأمر بين المتباينين لا بين الأقلّ والأكثر.

ثمّ اعلم أنّ الامثلة للاستصحاب العرضي كثيرة قد مرّ الاشارة الى بعض منها، كاستصحاب نجاسة الحيوان المولد من الحيوانين، واستصحاب حرمة قبل التذكية، فتدبرّ حتّى يظهر.

المرحلة التاسعة: في اعتبار الاستصحاب في الشك في الحادث.

وهو يتحقّق فيما لو علم بتحقيق أمرين أو أمور سابقاً، فعلم ارتفاع بعض اجمالاً فشكّ في المرتفع، وذلك المعنى قد يتحقّق في الموضوعين، وقد يتحقّق في الحكمين.

وعلى التقديرين إمّا وجوديان، أو عدميان، فالعدميان الموضوعيان كما لو علمنا بخلوّ الدار من زيد وعمرو، ثمّ علمنا بدخول أحدهما فيه ولم يعلم أنّه زيد أم وعمرو.

وأما الوجوديان الموضوعيات، فكما لو علمنا بحياة زيد وعمرو أمس، وعلمنا بموت أحدهما اليوم ولم نعلم بخصوصه.

وأما العدميان الحكميان، فكما لو علمنا بعدم اشتغال الذمّة بواجب ولا حرام، ثمّ علمنا باشتغال الذمّة بأحدهما الغير المعيّن لنا.

وأما الوجوديان الحكميان، فكما لو علمنا في العبادات المتعاقبة الحاصلة بعد الطهارة المتعدّدة عقيب كلّ عبادة طهارة، ثمّ قطعنا بأنّ الطهارة في واحدة من تلك العبادات قد ارتفعت ولم نعلمها بخصوصها، وكما لو مزج الماء القليل النجس ماء كرّ تدريجاً لا دفعة، فإنّه قبل الامتزاج علمنا بنجاسة الماء القليل وبطهارة الماء الكرّ، وبعد الامتزاج علمنا بارتفاع أحد الحكمين أمّا الطهارة وأمّا النجاسة، ولكن لا نعلمه بخصوصه.

والفرق بين المثالين الأخيرين مع كون كليهما مثالاً للحكمين الوجوديين، أنَّ الحكمين في المثال الأول متوافقان، وفي الثاني متخالفان، فهذه أقسام خمسة للشك في الحادث.

ثمَّ إنَّ هاهنا إيراد، وهو أنَّ العلماء قالوا بعدم حجِّية الاستصحاب في الشكِّ في الحادث، ومع ذلك عنونوا تعارض الاستصحابين وذكروا فيه أقوالاً، وإنَّ هذا الاتناقض أو تحكُّماً؛ لأنَّ الكلام في البحثين كان أعمَّ.

وحيث يشمل كلُّ من البحثين جميع أقسام الشكِّ في الحادث، فهذا تناقض بين الاتفاق هنا على عدم الحجِّية الملازم لعدم^(١) الرجوع الى المرجَّحات عند التعارض، وبين الاختلاف في تعارض بحث الاستصحابين من الوقف أو الرجوع الى المرجَّحات أو غير ذلك.

وإنَّ كان النزاع هناك في بعض أقسام الشكِّ في الحادث والاتفاق هنا في بعض الاقسام الأخر، فهو تحكُّم لأنَّ عدم حجِّية الاستصحاب إذا كان الشكُّ في الحادث إمَّا لأجل عدم انصراف دليل الاستصحاب الى تلك الصورة، وإمَّا لأجل ورود العلم الاجمالي، وكلُّ من الوجهين جاريان في جميع أقسام الشكِّ في الحادث، ولا معنى للنزاع في بعض والخلاف في آخر.

ويمكن الجواب عن هذا الاشكَّال: بأنَّ العلماء لم يعنونوا للشكِّ في الحادث عنواناً مستقلاً، نعم اشتهر في الالسن عدم جواز التمسُّك بالاستصحاب إذا شكَّ في الحادث، وبعد ما تتبَّعنا كتبهم وجدناهم لا يعملون بالاستصحاب في

(١) في (خ): بين عدم.

الشك في الحادث في الموضوع المستنبط، وإن اعتضد أحد الأصلين بمعتضد يصير مرجحاً لأحد المتعارضين إذا كان بنفسهما حجة، وهذا يكشف عن عدم اعتبار الاستصحاب بنفسه في الموضوع المستنبط عند الشك في الحادث، والآ لكان اللازم عليهم الترجيح لأحد المتعارضين عند الاعتضاد بالمرجح الذي يترجح به أحد المتعارضين إذا كانا حجتين بنفسهما.

أ لا ترى أنهم يرجحون أحد الخبرين مثلاً على الآخر عند التعارض إذا كان مع أحدهما مرجح لا يعتبر بنفسه، كالظن القياسي والشهرة الغير المعتمدة، ولا يفعلون كذلك إذا شك في الحادث في الموضوع المستنبط.

ويرشدك الى ذلك أن المحقق الطباطبائي بحر العلوم ما كان يعمل بالاستقراء في الموضوع المستنبط، ولا يرجح بسببه أيضاً أحد الأصلين المتعارضين في الموضوع المستنبط، استناداً الى أن الشك إنما هو في الحادث، فليس ذلك إلا لأجل ما أشرنا اليه من عدم اعتبارهم سنخ الاستصحاب في الموضوع المستنبط؛ إذ الشك في الحادث.

والوجه في عدم الاعتبار: عدم انصراف الأخبار في الموضوع المستنبط أصلاً، وأما بناء اهل العقول فهو وإن سلم على اعتبار الاستصحاب في الموضوع المستنبط، لكن في غير صورة الشك في الحادث وحصول التعارض، وكذلك بعد التبع وجدناهم لا يعملون بالاستصحاب في الأحكام والموضوعات الخارجية عند الشك في الحادث إذا كانت الحوادث متماثلات بالنوع، كالطهارة المتعاقبة في العبادات المختلفة التي علم اجمالاً بانتقاض الطهارة في بعضها بتحقيق ناقض

اجمالي، فإنَّ بناء العقلاء هنا أيضاً كالعلماء ليس على اعتبار الاستصحاب، بل البناء على اعتبار العلم الاجمالي.

كما أنَّ بناءهم ليس على العمل بالأصل اذا علم بموت واحد من الرجلين المعلومين في السَّفر بل يحكمون ببقاء أنكحتها وغيرها من باب الاحتياط.

والمراد بالمتوافقين التوافق في النوع، فلا يقال أنَّ الرجلين من قبيل المتخالفين لا المتماثلين، ولا يتوهم أنَّ بناء العقلاء وان لم يكن موجوداً في هذا الموضع، لكن الأخبار الآتية لا ينصرف الى ما ليس فيه بناء العقلاء.

بقي من أقسام الشكِّ في الحادث المتخالفان نوعاً سواء كانا حكميين أم موضوعيين وجوديين أو عدميين أم مختلفين، فحالهما غير معلوم، فيكون عنوان تعارض الاستصحابين لأجل ذلك، كما هو الظاهر من امثلتهم.

فان قلت: لو بنيت الأمر على عدم حجّة الاستصحاب في الشكِّ في الحادث لما جاز التمسك بالأصل في موضع من المواضع؛ اذ ما من من موضع شكٍّ فيه في الحدوث الآ والعلم الاجمالي حاصل به في البين، فإنّه لو حصل الشكِّ في نقل لفظ أو وجود قرينة أو غيرهما، لقلنا أنَّ العلم الاجمالي حاصل لوجود نقل بين الألفاظ وتحقق قرينة في المواضع، فلا يبقى مورد للأصل، وهو بديهي البطلان.

قلنا: أنَّ نحو هذا الإيراد مضى في بحث ترك الاستفصال في مقام التمسك بالأصل في نفى علم المعصوم بالواقعة لأجل اثبات العموم في نفى علم المعصوم بالواقعة لأجل اثبات العموم في الجواب، اذا كنّا شاكّين في علمه بالواقعة وعدم علمه بها، فقد أُورِد على هذا الأصل أمران:

الأول أنه اذا شك في علم المعصوم عليه السلام بجميع الوقائع؛ لأنه عليه السلام علمه فعلى.
 الثاني: أنا سلّمنا أن علمه ليس بفعلي، ولكن العلم الإجمالي حاصل بعلمه عليه السلام ببعض الوقائع، فالتمسك بالأصل تمسك به في نفي الحادث، وهو غير معتبر.

وقد أجبنا عن الأمر الأول أولاً: باجماع الإمامية الآشردمة من قاصريهم على كون علم الامام ارادياً لا فعلياً.

و ثانياً: بالأخبار الكثيرة الواردة عنهم على كون علمهم عليه السلام ارادياً لا فعلياً.
 و ثالثاً: بأن قوله تعالى مخاطبا لنبيه صلى الله عليه وآله ﴿مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ ^(١) يدل على أن النبي صلى الله عليه وآله حالتين: حالة العلم، وحالة عدم العلم، كما أن الظاهر من قول القائل (لغيره لا تقم من هذا المكان) أن للمخاطب حالتين: حالة قيام، وحالة قعود، فحيث كان حال النبي صلى الله عليه وآله كذلك فحال الامام أولى بذلك.

لا يقال: ان عصمة النبي صلى الله عليه وآله مانعة عن اتباع غير العلم، فلا معنى لنهيه عنه، فلا بد من صرف الآية عن ظاهرها، فيسقط الاستدلال.

لأننا نقول: ان للآية الشريفة ظاهرين: أحدهما أن للنبي صلى الله عليه وآله حالتين، والآخر أنه منهي عن اتباع أحدهما، وما ذكر من المحذور أنها يقتضي رفع اليد عن الظهور الثاني، ورفع اليد عنه لا يقتضي رفع اليد عن الظاهر الأول.

وعن الثاني بأن الشك في الحادث إما في الأمور المحصورة أو في الأمور الغير المحصورة، والذي يمنع من التمسك بالأصل أنها هو القسم الأول لا الثاني،

وذلك لأنَّ بناء العقلاء كما ذكرنا من التفصيل بين القسمين، فيعتبرون العلم الاجمالي في القسم الأوّل دون الثاني، وما نحن فيه من قبيل الثاني فتأمّل.

والحاصل أنّ عدم التمسّك بالأصل في غير المحصور إن كان في الموضوعات، فلا ينصرف الأدلّة الدالّة على التكلّيف، كقوله عَلَيْكَ مثلاً (اجتنب عن الحرام) الى ذلك، وإن كان في الأحكام فلا يجيء فيه أدلّة الاشتراك بين الحاضر والغائب، فالعلم الاجمالي في غير المحصور غير معتبر، فالأصل يعمل به. اذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم أنّ الاستصحاب في الشكّ في الحادث معتبر اذا كان المعلوم بالاجمال مضمحلاً في جنب المشكوكات محصورة، أو غير محصورة لوجود المقتضى وهو دليل الاستصحاب، وعدم وجود المانع؛ اذ هو ليس بالأعلم الاجمالي، وهو غير معتبر حينئذ عند أرباب العقول.

وأما اذا لم يكن المعلوم بالاجمال مضمحلاً في جنب المشكوكات، فلا اشكال في جريان الاستصحاب فيه أيضاً؛ لأنّ محلّه ما علم به سابقاً وشكّ فيه لاحقاً، وهذا المعنى يتحقّق في كلّ من المشكوكات المحصورة.

ولكن الاشكال بعد الجريان أنّها هو في اعتباره، فان فيه احتمالات خمسة، ثالثها التبعض بالقول باعتبار الاستصحاب في بعض من أقسام الشكّ في الحادث التي مرّ ذكرها دون بعض.

ورابعها: القول بعدم اعتبار الاستصحاب، واعتبار العلم الاجمالي في البعض، سواء وجد مرجّح أم لا، وأمّا البعض الآخر فيعتبر فيه الاستصحاب والعلم الاجمالي معاً فيرجع الى المرجّح، فان وجد والآ فالوقف أو التخيير.

وخامسها: التبعض، فيعمل بالأصل في بعض الأقسام والموارد وان لم يوجد مرجح أو وجد على الخلاف، وفي بعض آخر لا يعمل بالأصل وان وجد له مرجح، ويعامل معه معاملة تعارض الدليلين، وفي بعض آخر يرجع الى المرجح ان وجد والألّا طرح أو التخير.

لا سبيل الى الأول، أي حجّة الأصل مطلقاً، وطرح العلم الاجمالي كذلك، لما دلّ على حجّة العلم الاجمالي؛ لأنّ العمل بهذا الأصل مطلقاً ان كان في الموضوعات المشتبهة المحصورة، فبناء العقلاء ليس عليه بل على العلم الاجمالي، وأيضاً مقتضى أدلّة التكلّيف كقوله (اجتنب عن الحرام) مثلاً اعتبار العلم الاجمالي، وإن كان في الأحكام فهو مناف لبناء العقلاء أيضاً، ولادلّة الاشتراك الغائب مع الحاضر.

ودعوى عدم انصراف أدلّة الاشتراك الى المعلوم بالاجمال مع كون المشتبهات محصورة، في غاية الفساد، نعم لا نضايق من ذلك اذا كانت المشتبهات غير محصورة كما قلنا سابقاً، وإن كان في الموضوعات والأحكام معاً.

ولا سبيل الى الثاني من الخمسة أيضاً، وهو عكس الأول؛ لأنّ بناء العقلاء في بعض الموارد على اعتبار الأصل لا العلم الاجمالي، ولأنّته مخالف للاجماع المركّب أيضاً؛ لأنّ كلّ من قال بحجّة الاستصحاب قال بحجّيته في صورة وجود المعارض أيضاً في الجملة، فلا معنى للسلب الكلّي.

ولا سبيل الى الثالث أيضاً للقطع ببناء العقلاء في بعض المقامات التي قال بعدم اعتبار الاستصحاب فيها على اعتباره، وبالجملة السلب الكلّي غير صحيح

في بعض المقامات ما بقى الأمر دائراً بين أحد الاحتمالين الآخرين، والحقّ هو الآخر منهما؛ لأنّك لو راجعت طريقة أرباب العقول وجدتهم يعملون بالأصل في بعض الموارد، ويطرحون العلم الاجمالي وإن كان ما يشتهه الأصل مرجوحاً.

ألا ترى أنّه لو كان ثوبان لشخصين، وحصل لهما القطع بنجاسة أحد الثوبين، لعمل كلّ منهما باستصحاب طهارة ثوبه، وكذلك يعمل كلّ من الشخصين بأصالة الطهارة فيما لو كان لكلّ منهما حوضاً في بيته وعلماً بنجاسة أحد الحوضين إجمالاً، وقد يعملون بالعلم الاجمالي مطلقاً، كما في الثوبين والحوضين المفروضين إذا كانا كلاهما لشخص واحد، فلا يعملون بالأصل حينئذ أصلاً، وكما في الطهارات المتعاقبة المعلوم انتقاض أحدهما كما مرّ مثاله.

وقد يعملون بالأصل والعلم الاجمالي معاً في كثير من الموارد، فيلاحظون المرجّحات، كما في القليل النجس الذي دخله الكرّ تدريجاً وغيره من الموارد، وأمّا عند فقد المرجّح فالظاهر أنّهم يطرحونها لأنّهم يخبرون بينهما.

والمعيار في هذا التفصيل: أنّ المتوجّه على المكلف إن كان أصل واحد، كالثوبين والمائتين اللذين كلّ منهما لشخص غير الآخر، فالعمل بالأصل مطلقاً، وإن كان المرجّح على الخلاف.

وإن كان المتوجّه إليه أصلاً متوافقاً نوعاً من حيث المستصحب، فلا يعمل بالأصل مطلقاً بل بالعلم الاجمالي، سواء كانا موضوعين أم حكميين أم مختلفين.

وان كان المتوجّه الى المكلف اصلا من متخالفان، فالمعتبر الأصل مع العلم الاجمالي معاً، فيلتزمون الرجوع الى المرجّحات، هذا ولكن هذا المعيار أغلبي، والمعيار الحقيقي هو طريقة اهل العقول، فلا تغفل.

المرحلة العاشرة: في حجية الاستصحاب في أجزاء الماهيات المركبة.

و الكلام فيه يقع في مواضع:

الأول: في اجراء الاستصحاب في ماهيات العبادات المركبة، فاعلم أنّه يمكن اثبات ماهية العبادات بأمر:

الأول: أصالة الاطلاق.

الثاني: أصالة البراءة عن الجزء المشكوك فيه أي القاعدة المقررة.

الثالث: أصالة عدم الوجوب.

الرابع: أصالة عدم الشرطية والجزئية.

الخامس: أصالة عدم الدليل.

السادس: استصحاب الصحة.

فاختلف العلماء في العمل بتلك الأصول في اثبات الماهيات العبادية، فمنهم من عمل بأصل الأوّل دون البواقي، ومنهم من عكس فعمل بغير الأوّل من الاصول ومنهم من عمل بالجميع، ومنهم من أطرح الجميع وهو الحقّ.

ثمّ المانعون عن التمسك بأصل الاطلاق تمسك بعضهم في المنع باجمال اللفظ وهو الصحيح، ولازمه نفي الصغرى الاطلاق، وتمسك بعضهم بعد تسليم الاطلاق بأنّه لا يعتبر لطريان الاجمال عليه، وهذا منع الكبرى وهو الأعمى.

وكيف كان فمحلّ الكلام هنا أنّها هو في امكان اثبات الماهية بالاستصحاب وعدمه، فاعلم أنّ المشكوك فيه إمّا بدوي كالنية مثلاً وإمّا اثنائي كالسورة، وعلى الأخير إمّا أن يكون من الاتفاقيات كالمتميم الواجد للهاء في الاثناء وإمّا من الاستمراريات كالسورة، وعلى هذين التقديرين إمّا أن يكون الشك بدوياً، أو اثنائياً، فهذه أقسام خمسة، لا يصحّ العمل بالاستصحاب في شيء منها.

أمّا اذا كان المشكوك فيه بدوياً؛ فلأنّ استصحاب الصحة فرع الصحة السابقة، وليس في المفروض صحة سابقة، مضافاً الى اجماع العلماء والعقلاء على ذلك.

وأمّا اذا كان المشكوك فيه اثنائياً استمرارياً كالسورة والشك بدوياً، فلأنّ التمسك باستصحاب الصحة يستلزم الدور المضمر؛ لأنّ استصحاب الصحة موقوف على سبق الصحة بالنسبة الى الاجزاء السابقة، وسبق الصحة في الأجزاء السابقة موقوف على دخوله في العبادة على الوجه الشرعي، ودخوله فيها على الوجه الشرعي موقوف على العلم بالوجه، والعلم بالوجه والشك أيضاً اثنائياً موقوف على استصحاب الصحة.

سَلَّمْنَا عدم الدور، لكن نمنع جريان الاستصحاب لفقد المستصحب، أو لكون الاستصحاب فرضياً، سَلَّمْنَا الجريان أيضاً، لكن ليس بمعتبر؛ لأنّ بناء العقلاء في امثال المقام على الاحتياط، والأخبار أيضاً لا ينصرف الى خلاف طريقة أهل العقول، فلا يكون هنا دليل على اعتبار الاستصحاب.

وأما إذا كان المشكوك فيه اثنائياً استمراريّاً والشكّ أيضاً اثنائياً، فلأنّ هذا الشكّ في الاثناء إن كان مقصراً، ففيه ما مرّ من لزوم الدور أولاً، ومن عدم اعتبار الاستصحاب على فرض عدم الدور ثانياً.

والسند ما مرّ مضافاً الى أنّ العمل بالأصل قبل الفحص لا يجوز، مع أنّه ان تمّ فإنّما يتمّ في هذا القسم لا مطلقاً، إلّا ان يتمسك بالاجماع المركب. وفيه أولاً: منع الاجماع.

وثانياً: أنّه يمكن القلب أيضاً، وضميمة القلب أقوى؛ لأنّها الاجماع القطعي.

و ثالثاً: أنّ ذلك حينئذ ليس اثباتاً للماهية بالأصل بل بالاجماع بضميمة الأصل وإن كان قاصراً.

ففيه أيضاً أولاً: منع العمل بالأصل قبل الفحص.

فان قلت: أنّ القول بلزوم الفحص حينئذ تكليف بما لا يطاق؛ لأنّه يلزم من الفحص ابطال العبادة وهو منهي عنه، فحينئذ ان فحص كان معاقباً للابطال، وان ترك الابطال وعمل بالأصل كان معاقباً؛ لأنّه ترك الفحص.

قلنا: أنّه يمكن ارتكاب الاحتياط، والخروج من المحذورين بالاتيان بما يشكّ فيه على طبق الاحتياط، مع أنّ ذلك الايراد لو تمّ لاختصّ بالقاصر، وأمّا المقصر فيمكن في حقّه العقاب على ترك كلّ من الأمرين؛ لأنّ الايجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار.

وثانياً: أنّ ما ذكر أنّما يتمّ في بعض الصور لا جميعها، إلّا أن يتمسك بالاجماع، وقد مرّ فيه.

وأما إذا كان المشكوك فيه اثنائياً اتفاقياً والشك ابتدائياً، كوجدان المتيمم الماء في الأثناء، والتكلم أزيد من حرفين اضطراراً، ففيه ما مرّ من لزوم الدور أولاً، وعدم المستصحب أو كونه فرضياً ثانياً، وعدم الدليل على اعتبار الاستصحاب ثالثاً؛ لعدم انصراف الأخبار مع كون بناء العقلاء على الاحتياط.

فان قلت: أنّ الدليل موجود، فان صاحب معالم قال في بحث الاستصحاب بعد التمثيل بالمتيمم المذكور: أنّ كلّ من قال بحجّة الاستصحاب قال بصحة الصلّة^(١)، فالاجماع المركّب موجود.

قلنا أولاً: ان الاجماع منقول ولا يكفي.

و ثانياً: أنّ القول بصحّته كما يمكن أن يكون مستنداً الى استصحاب صحّة الصلّة، كذلك يمكن أن يكون مستنداً الى استصحاب صحة التيمّم، والعام لا يدلّ على الخاصّ.

وأما ان كان المشكوك فيه اثنائياً اتفاقياً والشك أيضاً اثنائياً، ففيه منع الاعتبار، والسند ما مرّ من بناء العقلاء على الخلاف وعدم دليل آخر، فظهر أنّ الاستصحاب لا يجري في ماهية العبادات.

الموضع الثاني: في أنه هل يجري الاستصحاب في اثبات ماهية مدلول

اللفظ أم لا؟.

الحق لا، وان ظهر من الفاضل القمي رحمه الله خلافه، حيث نفي كون مدلول اللفظ مركّباً إذا شكّ في تركيبه وبساطته بالأصل، أي أصالة عدم ملاحظة الواضع حين الوضع أزيد من الجزء المتيقّن.

فيقال: الأصل عدم دلالة الأمر الآ على مجرد الطلب الذي هو يقيني، لأصالة عدم ملاحظة الواضع المرذة أو التكرار أو الفور أو التراخي.

ولا يخفى أن الأصل المذكور فاسد من باب الألفاظ مطلقاً.

أما أولاً، فلأن التفات الواضع يقيني إما على البسيط أو المركب، والشك أنها هو في الملتفت إليه، فالتمسك بالأصل حينئذ معناه تعيين الحادث بالأصل، وقد عرفت فساده.

وتوهم أن الالتفات إلى الأقل يقيني الحدوث، والالتفات إلى الجزء الزائد مشكوك الحدوث، فيكون الشك في الحدوث لا الحادث.

مدفوع بأنه يكفي في وضع المركب التفات واحد اجمالي، ولا يحتاج إلى تعدد الالتفات.

وأما ثانياً، فلأننا سلمنا جريان الأصل، لكن لا دليل على اعتباره؛ لأن بناء العقلاء ليس عليه، والأخبار لا تنصرف إليه، بل إلى سنخ الألفاظ، نعم الإجماع حاصل على اعتبار الأصول اللفظية العدمية، كأصالة عدم النقل والاشتراك، لكن التعدي إلى غيرها يحتاج إلى الدليل وليس.

الموضع الثالث: في أنه هل يصح التمسك بالاستصحاب في إثبات حكم المركب لجزئه بعد فقد أم لا؟ الحق لا، وإن كان المركب من المركبات الخارجية الحقيقية فضلاً عن المركبات العقلية.

أما إذا كان المركب من المركب العقلي الاعتباري، كصوم يوم الخميس الذي هو بسيط في النظر مع قطع النظر عن الدقة الفلسفية والتحليل العقلي، ولكنه

مرکب بعد تحلیل العقل من جنس وهو الصوم، ومن فصل وهو خصوص يوم الخميس، فوجه عدم صحة التمسك بالاستصحاب فيه، بأن يقال بعد فقد يوم الخميس أنه يجب أصل الصوم في يوم آخر استصحاباً لوجوبه، فهو أن الجنس ينتفي بانتفاء الفصل، وأن المطلوب إنما كان هو الجنس في ضمن الفصل الخاص، فلا يبقى مستصحب حتى يستصحب؛ لأن الجنس الخاص قد عدم قطعاً، والجنس في ضمن خصوصية أخرى لم يكن مطلوباً، فلا يجري الاستصحاب حتى يكون حجة.

وأما إذا كان المركب خارجياً، كما لو قطع بعض اليد، فيقال: إن غسل اليد من المرفق كان واجباً بجميع أجزائها، وبعد قطع البعض يستصحب وجوب غسل البعض الباقي، فلا يجري فيه الاستصحاب أيضاً، وإن استفيد من المحقق الخوانساري جريانه فيه.

والسر فيه: إن وجوب الأبعاض في قوله (اغسل يدك من المرفق) إنما هو تبعي ومقدمي لاثبات المأمور به المركب، وبعد فقد المركب فقد الأمر به لا يبقى الأمر بالمقدمة أي الاجزاء؛ لأن الأمر بالمقدمة موقوف على الأمر بذي المقدمة، فلا معنى للاستصحاب.

فان قلت: إن بناء العقلاء هنا على غسل الجزء الباقي.

قلنا: إن أردت أن بنائهم على ذلك إذا أمروا بالوضوء والصلاة بعد القطع، أي قطع بعض اليد أيضاً لأصالة الاشتغال بالصلاة أو الوضوء، فهو مسلم ولا يجديك نفعاً، وإن أردت أن بنائهم على ذلك فيما لو أمر بغسل اليد لاستصحاب الأمر بالغسل مع قطع النظر عن الوضوء والصلاة، فهو ممنوع.

فان قلت: انّ الأمر بالمركب أمر بأجزائه بالأصالة لا بالتبع، فيجري الاستصحاب.

قلنا: انّ ذلك فاسد؛ اذ لو كان كذلك لكان الجزء واجباً غيرياً كالوضوء للصلاة، مع أنّه لا يقال للأجزاء انها واجبات غيرية.

والحاصل أنّا نقول بلزوم غسل العضو المقطوع بعضه لاستصحاب الأمر بالوضوء، نظراً الى ان غسل الأعضاء الصحيحة لازم على ذلك الشخص اجماعاً.

وانما الكلام في لزوم غسل العضو المقطوع بعضه، فنقول بوجوب غسله أيضاً استصحاباً للأمر بالوضوء، وتحصيلاً للبراءة اليقينية، لا استصحاباً للأمر الذي كان بغسل هذا اليد، حتّى يرد ما أوردناه من فقد المستصحب حينئذ وكذلك لو قطع تمام عضو واحد ولم يكن لزوم الوضوء وغسل الاعضاء الصحيحة اجماعياً حينئذ لحكمنا بلزوم غسلها أيضاً، لاستصحاب الأمر بالصلاة لا لاستصحاب الأمر بالوضوء؛ لأنّ الأمر بالوضوء كان أمراً بالمركب الذي انتفى بعض أجزائه، فلا يجري الاستصحاب بالنسبة الى أجزائه.

نعم فيما لم يتمكّن المكلف من بعض أجزاء الصلاة، كالركوع ولا بدّ له من الايماء والاشارة، حكمنا بسقوط وجوب الصلاة حينئذ لعدم الدليل الا ان يكون الصلاة حينئذ مقدّمة لشيء آخر، فنحكم بأتيانها بدون هذا الجزء لاستصحاب الأمر بذلك الشيء الآخر.

المرحلة الحادي عشر: في جواز التمسك بالاستصحاب في التوابع واللوازم.

فاعلم أنّ اللازم على قسمين: أحدهما ما لا يلزم اللازم فيه حدوثاً غير حدوث المزوم كالزوجية للأربعة، والآخر ما يلزم اللازم فيه حدوثاً غير حدوث المزوم، بأن لا يكونا متّحدى الوجود.

وهذا الأخير على أقسام؛ لأنّ اللزوم: إمّا عقلي كما لو ثبت الاباحة والتخير بين الفعل والترك في فعل من الأفعال بدليل لبّي، كالأجماع والعقل، ثمّ قطع اجمالاً بورود دليل يحتمل كون مضمونه التخير أيضاً، فيؤكد الحكم الأوّل، ويحتمل كون مضمونه الوجوب أو الحرمة، فيرفع الحكم الأوّل؛ لأنّ رفع التخير بعد الوجوب لازم عقلي فيقال مثلاً: إنّ الاستصحاب يقتضي بقاء التخير السابق، فيكون هذا استصحاباً في اللازم العقلي.

وإمّا اللزوم عادي، كما لو علمنا بأنّ الدار الفلاني فيه قطن كثير، ثمّ قطعنا اجمالاً بوقوع شيء فيه لم يعلم أنّه حجر حتّى يكون لازمه العادي عدم احراق القطن، أم نار حتّى يكون لازمه العادي الاحراق، فالاحراق للنار لازم عادي يترتب عليه حادث^(١) آخر وهو فقد القطن بعد وجوده.

وإمّا اللزوم شرعي، كما لو وقع مائع على ثوب طاهر لم يعلم أنّه ماء أم بول حتّى يلزم رفع الطهارة شرعاً.

إذا عرفت تلك الأقسام الأربعة، فاعلم أنّه لا يجري الاستصحاب في الأوّل؛ لأنّ المفروض وحدة الحادث فاجراء الأصل فيه اجراء للأصل في تعيين

(١) في (خ): لازم.

الحادث. وأمّا الثلاثة الأخيرة، فيجري فيها الاستصحاب، ويعتبر لبناء أهل العقول، مضافاً إلى أنّ المرجع في تلك الأقسام الثلاثة إلى الشكّ في طرو المانع، أي إلى الشكّ في مانعية الأمر الحادث، وقد مرّ حجّة الاستصحاب في الشكّ في المانع بأقسامه.

ثمّ إنّ من قال بأنّ الاستصحاب لا يجري في اللّوازم، إن أراد القسم الأوّل فهو صحيح، لكنّه لا يحتاج إلى التصريح بعدم الحجّة لوضوحه، وإن أراد الأقسام الأخرى، ففيه أنّه خلاف بناء العقلاء، مضافاً إلى أنّ عنوان الشكّ في المانعية كان مغنياً عن ذلك؛ لأنّ تغيير الاسم لا توجب تغيير المسمى والحكم.

وإن أراد بذلك الكلام منع العمل بالأصل في اللّوازم في مقام الترجيح، بمعنى أنّ تعيين غير الملزوم وترجيحه على الملزوم بالأصل غير صحيح، ففيه أنّ التعبير عن هذا المعنى بعدم حجّة الاستصحاب في اللّوازم لا معنى له.

وإن أراد بذلك عدم جواز التمسك بالاستصحاب في اللّوازم فيما كان المستصحب فيه من الأمور العدميّة، كما لو قطعنا بدخول حيوان في الدار ولم نعلم أنّه يمشي على رجلين أو أربع، فلا يقال حينئذ الأصل عدم تحقّق الحركة الزائدة على القدر المتيقّن وهو الرجلين، وكما لو شكّ في خروج زيد من البصرة إلى الكوفة المسبّب ذلك الشكّ عن الشكّ في مقدار السير، فلا يقال الأصل عدمه.

وبالجملة إذا كان المستصحب عدمياً لم يصحّ الاستصحاب في اللّوازم، وإذا كان وجودياً صحّ نظراً إلى أنّ ذلك طريقة العقلاء.

ففيه أنّا نرى بناء العقلاء على الاستصحاب العدمي في اللوازم، كما لو شكوا في أنّ هذا الشخص الذي دخل الدار هل هو شخص لازمه أحداث الخضرة في الدار أي خرق وجوده وكرامته أم لا فيحكمون بأصل عدم حصول الخضرة في الدار.

وان أراد أنّ الاستصحاب في اللّوازم يعتبر إذا كان المستصحب معلوماً بالتفصيل، أو ما في حكمه ممّا يمكن الاحاطة به عادة، سواء كانت المشتبهات قليلة أو كثيرة.

وأما إذا لم يكن كذلك بأن تعدّر الاحاطة به أو تعسّر وهو المسمى بغير المحصور، فلا يجوز التمسك فيه باستصحاب اللازم، كما لو قطعنا بارادة مائع على وجه أرض من الارضين، ولم نعلم أنّه كان ما دام بولاً حتّى ينجس تلك الأرض، فلا يحكم بطهارة جميع الأراضي لاستصحاب اللازم، وان حكمنا بطهارة كلّ جزئي من الجزئيات الارضية الواردة علينا، والوجه في الكلّ بناء العقلاء.

ففيه أنّ عدم جواز التمسك بالاستصحاب في اللّوازم حينئذ إنّما هو لأجل كون الشبهة غير محصورة، لا لأجل عدم اعتبار الاستصحاب في اللوازم بنفسه، والّا لما جاز التمسك في المحصورة أيضاً.

وان أراد أنّه لا يعتبر الاستصحاب في اللازم إذا كان متعلّق المستصحب نفس الملزوم، كما في الحيوان الذي شككنا أنّه يمشي- على أربع أو على رجلين، ويعتبر إذا كان المستصحب مغايراً للملزوم، كما في الثوب الطاهر الذي وقع فيه بلل مشتبّه.

ففيه أنّ العقلاء يحكمون بعدم كسر الكوز المرمي من علّو لو شكوا في استقراره على ما يوجب كسره، أو على ما لا يوجب كسره، مع أنّ متعلّق المستصحب غير مغاير مع الملزوم، مثل الحيوان المشكوك الذي مرّ.

وان أراد أنّه لا يعمل به في تعيين الملازمة بالقول بأنّ الأصل عدم كون الحادث ملازماً لهذا اللازم.

ففيه أنّ مرجع ذلك الى الاحتمال الأوّل وقد مرّ.

والحاصل أنّ الاستصحاب حجة في غير القسم الأوّل، فيحكم ببقاء الحالة السابقة لا بتعيين غير الملزوم، وترجيحه على الملزوم فنحكم بأنّ الشوب طاهر؛ لأنّ المائع ماء حتّى يتوضّأ منه، بل الأمر من تلك الجهة يدور مدار الأصول الفقاهيّة.

المرحلة الثانية عشر: في حجية أصالة تأخر العادّات.

وتحقّق الكلام فيه يقتضي بيان أمور ثلاثة:

الأوّل: اعلم أنّ مجرى هذا الأصل أنّما هو فيما حصل القطع بحدوث حادث وشكّ في مبدء حدوثه، كما في الحقيقة الشرعيّة حيث قطعنا بالحقيقة التشريعيّة، ونقل تلك الألفاظ الأصليّة، وحصل الشكّ في أنّ زمان حدوثه هل هو بعد زمن الشارع أم فيه أم قبله، فيمكن أن يقال: أنّه لم يثبت الحقيقة الشرعيّة لأصالة تأخر الحادث، ويمكن أن يقال بثبوتها لاستصحاب الفقهري أي تشابه الأزمان.

ثمّ اعلم أنّ هاهنا اشكال توهمه بعض، وهو أنّ العلماء حيثما أثبتوا كون لفظ حقيقة في معنى في العرف العامّ بعلامة من العلامات كالتبادر وغيره، حكموا بأنّ

المعنى اللغوي أيضاً هو ذلك لأصالة عدم النّقل، مع ان هذا الأصل معارض بأصالة تأخر الحادث؛ لأنّ الأصل تأخر هذا المعنى الحادث اللفظ عن زمن اللّغة، فتعارض الأصلان ولا مرجّح.

ويمكن الجواب عن ذلك: بان اللفظ الذي علم له معنى في العرف العامّ له أحوال أربع:

الأولى: أن يعلم أنّ هذا اللفظ كان له في اللّغة أيضاً معنى موضوعاً له هذا اللفظ، ولكن لا نعلم أنّه هذا المعنى العرفي أم معنى آخر مغاير له.

الثانية: أن يعلم أنّ هذا اللفظ كان له معنى في اللّغة غير هذا المعنى العرفي، ولكن يحتمل أن يكون هذا المعنى العرفي أيضاً أحد المعنيين لذلك اللفظ في اللّغة، بأن يكون في اللّغة مشتركاً بين هذا المعنى العرفي وغيره، كأن علمنا أنّ الأمر في العرف للوجوب وأنّه كان في اللّغة للنّدب، ولكن يحتمل أن يكون الوجوب أيضاً معنى لغوياً له، فيكون مشتركاً في اللّغة بين المعنيين ومختصاً في العرف بأحدهما.

الثالث: أن نشكّ في أنّ هذا اللفظ هل كان في اللّغة موجوداً وموضوعاً لمعنى في اللّغة أم لم يكن، بل كان من الألفاظ المستحدثة في العرف، ولكن نعلم أنّ هذا المعنى الموجود لذلك اللفظ في العرف العامّ كان موجوداً في اللّغة، وكان لفظ من الالفاظ موضوعاً له إمّا هذا اللفظ أو غيره.

الرابعة: هي تلك الثلاثة أيضاً، لكن لا نعلم بوجود هذا المعنى في اللّغة، بل نشكّ في وجوده فيها، كما نشكّ في وجود اللفظ فيها.

إذا ظهر لك تلك الأحوال الأربعة، فاعلم أنّه يعمل بأصل عدم النقل في الأولى منها سلامة الأصل عن المعارض حينئذٍ لأنّه لو لم يكن المعنى اللغوي هو المعنى العرفي بل كان مغايراً له، لزم ثلاثة حوادث: وضع اللفظ للمعنى اللغوي أولاً، ثمّ وضعه للمعنى العرفي ثانياً، ثمّ نقله عن المعنى الأوّل برفع المؤانسة عن المعنى الأوّل، فهذه حوادث ثلاث.

وليس هاهنا محلّ أصل تأخّر الحادث؛ لأنّ الغرض من هذا الأصل ليس اثبات المعنى العرفي؛ لأنّه قطعي الثبوت، بل الغرض منه نفي كون المعنى اللغوي هو هذا المعنى، فيكون مرجعه الى أصالة عدم تقدّم الحادث.

ولا ريب أنّ أصل عدم تقدّم الحادث هنا معارض بالمثل؛ إذ نحن نعلم بتقدّم الحادث في اللّغة، وهو وضع اللفظ فيها لمعنى، ولكن لا نعلم أنّ هذا الحادث المتقدّم هو هذا المعنى العرفي أم غيره، فكما يصحّ أن يقال: الأصل عدم تقدّم هذا المعنى، يصحّ أن يقال: الأصل عدم تقدّم معنى آخر، فيعارض أصل تأخّر الحادث بمثله، ويبقى أصل عدم النقل بحاله.

وأما الحالة الثانية، فلا ريب فيها في العمل بأصل تأخّر الحادث وليس مخرلاً لأصل عدم النقل؛ لأنّ النقل في الجملة يقينيّ إذ لو كان اللفظ حقيقة خاصّة في اللّغة في غير هذا المعنى العرفي خاصّة فواضح، وإن كان مشتركاً بين هذا المعنى العرفي وغيره، لزم النقل أيضاً عن المشترك الى أحد معنيين، فالنقل يقينيّ، ولا يجري أصل عدم النقل، ويبقى أصل تأخّر الحادث سليماً عن المعارض، ومعتضداً بأصالة عدم الاشتراك في اللّغة.

و أمّا الحالة الثالثة، فهي كالحالة الأولى، أي يحكم باتّحاد العرف واللّغة، لأصالة عدم تعدّد الوضع فإنّه لو كان اللفظ الموضوع في اللّغة لهذا المعنى غير هذا اللفظ، لزم تعدّد الوضع والأصل عدمه، وأصل تأخّر الحادث أيضاً معارض بمثله كما مرّ.

وأمّا الحالة الرّابعة، فهي كالثانية في العمل بأصل تأخّر الحادث لسلامته عن المعارض.

الأمر الثاني: اعلم أنّ أصل تأخّر الحادث باعتبار نفس الحادث من حيث الوجود والعدم ينقسم على قسمين: وجودي، وعدمي، أمّا الوجودي كما لو علمنا بوجود زيد في البلد وقدومه اليه، وشككنا في أنّ مبدأ القدوم هو يوم الجمعة أو يوم الخميس، فالأصل تأخّر الحادث يقتضي القدوم يوم الجمعة، ولا ريب أنّ الحادث هنا أمر وجودي، والعدمي كما لو قطعنا بموت زيد ولم نعلم أنّه مات يوم الجمعة أو الخميس، فأصل تأخّر الحادث يقتضي موته يوم الجمعة.

والأغلب في موارد التمسك بأصل عدم تقدم الحادث هو القسم الأوّل، وباعتبار اتّحاد زمان الشكّ والمشكوك ينقسم على قسمين أيضاً، فقد يتّحد زمانها، كما لو شككنا في امتداد وقت العشاء الى نصف اللّيل أو الى ثلثها أو الى الفجر على اختلاف الأقوال، فحينئذ بعد تمام الثلث الأوّل من اللّيل نقول: أنا قطعنا بحدوث الحادث وهو وجوب العشاء وشككنا في ارتفاعه، ونعلم أيضاً أنّه يرتفع في أحد تلك الأوقات الثلاث لكن الأصل تأخّر الحادث أي تأخّر ارتفاعه.

وقد يختلف زمان الشكّ والمشكوك فيه، وهذا أيضاً ينقسم على قسمين: أحدهما ما كان زمان المشكوك فيه متأخراً عن زمان الشكّ، كما في المثال المفروض لو حصل الشكّ في وقت الارتفاع في أول المغرب، أي قبل وصول زمان المشكوك فيه، والآخر عكس ذلك، كما في المثال المفروض أيضاً لو حصل الشكّ في وقت الارتفاع بعد طلوع الفجر والقطع بالارتفاع قبل ذلك.

وباعتبار نفس المستصحب أيضاً الى قسمين موضوعي، وحكمي، والموضوعي أيضاً على قسمين: موضوع صرف، وموضوع مستنبط، والحكمي أيضاً إما أصلي، وإما فرعي، فهذه أقسام الشكّ في الحادث.

الأمر الثالث: في أنّه اذا حصل القطع بحدوث حادث وشكّ في بدو زمان الحدوث، كما في الألفاظ التي ثبت لها حقايق متسرّعة وشكّ في الحقيقة الشرعيّة، وكما في تعارض العرف واللغة، فهل يعمل بأصل تأخر الحادث، أو يعمل بتشابه الأزمان، أي استصحاب القهقري، وهو ضدّ أصل تأخر الحادث، أم لا أصل في البين، أم يتبعّض فيعمل في بعض المقام على أصل تأخر الحادث وفي بعض آخر على استصحاب المعكوس، فيه احتمالات.

والذي عليه أهل العقول هو العمل باستصحاب المعكوس في الموضوعات المستنبطة، فلو ألقي اليهم لفظ الشارع لحملوه على المعنى المتعارف عندهم كما في التواريخ، وفي الموضوع الصّرف على أصل تأخر الحادث، كما لو قال المولى لعبده: أعط زيدا كلّ يوم درهماً بعد دخوله البلد الفلاني، وشكّ في أنّه دخل يوم الجمعة أم الخميس، لكان بناء عمله على يوم الجمعة.

ولكنك خير بأنه يحتمل أن يكون بناؤهم في المثال الأول أي في الموضوع المستنبط على ما ذكر من باب غلبة تشابه الأزمان والألسنة، لا من باب الاستصحاب المعكوس، كما هو الظاهر.

ألا ترى أنّ واحداً من العرب لو سمع من عرب آخر لفظاً لحملوه على المعنى المتعارف عند السّامع، وإن كان كلّ منهما من طائفة غير الأخرى، وكان بينهما بعد سنة، وليس ذلك إلاّ لغلبة الاتّحاد، وليس استصحاب معكوسي هنا. وكذا في المثال الثاني أي في الموضوع المستنبط يحتمل كون بناؤهم على ما ذكر لأصالة البراءة لا لأصل تأخّر الحادث، وإذا جاء الاحتمال فالعام لا يدلّ على الخاصّ.

نعم لو ثبت كون بناؤهم على مقتضى أصل تأخّر الحادث في مورد لا يحتمل فيه أصل غير هذا الأصل، لكان ذلك كاشفاً عن عملهم بهذا الأصل، وليس كذلك بل هم على خلافه.

ألا ترى أنّه لو جاءهم خبر بموت زيد في البلد الفلاني يوم الجمعة، وجاء بعده خبر بلا فصل أنّ ابن زيد أيضاً مات، ولم يعلموا أنّ موته كان قبل الجمعة أم فيها أم بعدها، فشكّوا في المتأخّر موتاً، فلا يقولون أنّ الأصل تأخّر موت ابن زيد فيرث هو من أبيه، بل يتوقّفون ويحتاطون، ويعزلون نصيب كلّ منهما من مال الآخر حتّى يظهر الحال.

وحكمهم بصحّة عبادة من أتى بها مع الوضوء من الماء الذي علم بنجاسته بعد الفراغ من العبادة مع الشكّ في مبدأ النّجاسة أهو كان قبل الوضوء أم بعده، وإن احتمل أن يكون من باب أصل تأخّر الحادث، لكن يحتمل أن يكون من باب قاعدة الأجزاء، والعام لا يدلّ على الخاصّ.

هذا والحق أن يقال بحجية أصل تأخر الحادث إذا كان زمان الشكّ والمشكوك فيه متأخراً عن زمان الشكّ، سواء كان الحادث وجودياً أم عدمياً، حكماً أصلياً أم فرعياً، أم موضوعاً صرفاً أم مستنبطاً، وسواء كان المراد من أصل تأخر الحادث استصحاب بقاء الحالة السابقة، أم عدم عروض القادح، وذلك للاخبار وطريقة أهل العقول الآتين فيما ذكرنا من الصورة، ولأنّ كلّ من قال بحجية الاستصحاب جعل ما ذكرناه من الصورة حجة، ولأنّه لو لم يكن الاستصحاب في هذه الصورة حجة، لزم عدم حجية الاستصحاب فيما كان الشكّ في البقاء والارتفاع فيه مسبباً عن الشكّ في عروض القادح؛ لأنّ تلك الصورة جزء من جزئيات الشكّ في عروض المانع، وقد مرّ حجية الاستصحاب في الشكّ في عروض القادح.

وأما إذا كان زمان الشكّ متأخراً عن زمن المشكوك، وهذا هو مراد القوم في موارد التمسك بأصل تأخر الحادث، فالحق أنّه لا يعتبر حينئذ الاستصحاب المعكوس، ولا أصل تأخر الحادث؛ لأنّ الاستصحاب المعكوس لا دليل على حجّيته. وأمّا الكتاب فغير ناطق في جهة نسخ الاستصحاب، وأمّا الإجماع فغير محقق، وأمّا العقل فغير دالّ، وأمّا الأخبار فكذلك؛ لأنّ الظاهر منها عدم جواز نقض اليقين السابق بالشكّ اللاحق لا العكس كما هنا.

وأما بناء العقلاء، فهو وإن كان ثابتاً في الموضوع المستنبط، لكنّ يحتمل أن يكون ذلك من باب اعتقادهم التشابه في الأزمان، كما أنّهم يفعلون كذلك أيضاً في اختلاف المكان والطائفة كما مرّ آنفاً.

فان قلت: إنّ الحمل على الاتحاد مع اختلاف الطوائف والأمكنة لعلّه لأجل عدم تعدد الوضع.

قلنا: أنَّهُمْ يحملون كذلك وان علموا باختلاف المعنى اللغوي مع العرفي، واحتمل كون المعنى المعهود عند الطائفة الأخرى هو المعنى اللغوي، فهذا يكشف عن أنَّ الدَّاعي ليس هو أصل عدم تعدّد الوضع بل التَّشابه والغلبة. فان قلت: لو كان كذلك أي بناء العرف على تقديم المعنى العرفي، فلم تقدّم اللّغة عند تعارض العرف واللّغة في كلام الشّارع؟.

قلنا: إنّ بناء العرف على ذلك حتّى في كلام الشّارع أنّها هو لأجل اعتقادهم بتقديم اللّغة عن زمن الشّارع، ولكن لما علمنا فساد هذا الاعتقاد وأنّ كتب اللّغة المدوّنة كانت متأخّرة عن زمن الشّرع، حصل الظنّ بتطابق اللّغة مع زمن الشّرع لا تطابق العرف معه، فظهر أنّه لا دليل على العمل باستصحاب القهقري حينئذ.

وأما أصل تأخّر الحادث، فلا دليل عليه أيضاً، أمّا الكتاب والعقل فواضح، وأمّا الإجماع فأوّلًا نمنع ثبوته، وثانيًا نمنع اعتباره.

وتوهّم أنّ أصل تأخّر الحادث أصل عدمي؛ لأنّ معناه أصل عدم تقدم الحادث، والأصول العدميّة حجّة بالاجماع، فيكون هذا أيضاً حجّة؛ لأنّه لا قائل بالفصل، فالاجماع المركّب يثبت الطلب.

مدفوع بمنع الاجماع المركّب الكاشف، ومجرّد عدم العلم بالخلاف لا ينفع. وأمّا الأخبار، فلا دلالة فيها لانصرافها الى صورة اتّحاد زمان الشكّ والمشكوك فيه، أو تقدم زمان الشكّ، ولا ينصرف الى صورة تأخّر زمان الشكّ عن المشكوك فيه.

وأما بناء العقلاء، فغير موجود أيضاً، وما ترى من بنائهم عليه في الموضوع الصّرف فيما مرّ في المثال، فقد مرّ أنّه يحتمل أن يكون ذلك لأصل البراءة.

المرحلة الثالثة عشر: لا ريب في حجّية الاستصحاب في الأحكام الواقعيّة؛ لأنّ مدلول الأدلّة إن كان حجّية الاستصحاب في الأحكام الواقعية فقط، أو فيها وفي الظاهريّة معاً، فواضح. وإن كان مدلولها الحجّية في الأحكام الظاهريّة فقط، فيكون حجّة في الواقعيّة أيضاً فالأولوية القطعيّة.

وهل هو حجّة في الأحكام الظاهريّة أيضاً أم لا؟ كما لو شهد عدلان بنجاسة شيء قطع بطهارته سابقاً، وحصل من شهادتهما الظنّ بالنّجاسة الواقعيّة، ثمّ بعد زمان شككنا في بقاء النجاسة وارتفاعها، فهل يحكم ببقاء النّجاسة للاستصحاب أم لا؟.

وكذا لو شهد بنجاسة الشيء المذكور، ولم يحصل الظنّ من شهادتهما أو ظنّ على الخلاف، وقلنا باعتبار شهادتهما عرفاً من باب السببيّة المقيّدة أو المطلقة، فهل يحكم باستصحاب النّجاسة حين الشكّ أم لا؟.

وكما لو حصل من خبر واحد ظنّ بحرمة شيء، ثمّ شككنا في بقاء الحرمة، فهل يستصحب أم لا؟ وكذا لو لم يحصل منه ظنّ بالحرمة، أو كان الظنّ الغير المعتر على عدم الحرمة، وقلنا باعتبار الخبر أيضاً، فهل يستصحب الخبر أم لا؟. والحقّ الحجّية لوجوه:

الأوّل: الإجماع المركّب.

الثاني: دلالة الأخبار عليه لا لأجل حمل اليقين على الأعمّ من الواقعي حتّى يقال أنّه خلاف الظاهر، بل لأجل أنّ متعلّق اليقين محذوف، وحذف المتعلّق يفيد العموم.

الثالث: طريقة أهل العقول.

الرابع: خصوص رواية عبد الله بن سنان، حيث قال ما معناه: أنه سئل أبو عبد الله عليه السلام وأنا حاضر أني أغير الذمي ثوبي، وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير^(١) الخ فحكم عليه باستصحاب طهارة الثوب حتى يتيقن الخلاف، ولا ريب أنه يحتمل أن يكون السؤال عن الظاهر الواقعي وعن الظاهر الظاهري، فجواب الإمام من دون استفصال يفيد العموم.

وفيه منع كون الظاهر متواطئاً بالنسبة الى القسمين، بل هو بالنسبة الى الظاهر الظاهري مشكك بالتشكيك المضر الإجمالي وحينئذ ترك الاستفصال لا يفيد العموم اذا كان السؤال عما يقع، كما هو الظاهر من الرواية، فإن ظاهرها كون السؤال عما يقع.

ثم أعلم أنه اذا حصل الظنّ المعتر على خلاف الاستصحاب، فلا تعتبر^(٢) الاستصحاب؛ لأنه يكون من باب نقض اليقين باليقين لا بالشك، ولأنه لو لا ذلك لم يبق فائدة لاعتبار الظنّ.

ثم أنه اذا قلنا بعدم حرمة نقض اليقين بالظنّ المعتر، فهل يكون ذلك من باب التخصيص في خبر الاستصحاب أم من باب الاختصاص وجهان: ينشأ من أن المراد من الشك في الروايات هو الشك الواقعي أو الأعم منه ومن الظاهري، فعلى الأوّل تخصيص وعلى الثاني اختصاص، فتدبر.

(١) تهذيب الأحكام ٢: ٣٦١، ح ٢٧.

(٢) في (خ): فلا تقبل.

المرحلة الرابعة عشر: في حجية الاستصحاب في الموضوع المستنبط.

والكلام فيه يقع في موضعين:

الأول: اعلم أن ثمرة الحجية في الموضوع المستنبط تظهر فيما وجد فيه استصحاب وجودي غير مقارن لاستصحاب عدميّ، وكذا تظهر الثمرة فيما وجد فيه استصحاب عدميّ خال عن الاستصحاب الوجودي، معارض بالاستصحاب العدمي المنضم الى الوجودي.

فلو قلنا بحجية الاستصحاب في الموضوع المستنبط أخذنا بالوجودي المنضم الى العدمي، لتعارض العدميّ وبقاء الوجودي سليماً عن المعارض ولو لم نقل بالحجية لم نقل كذلك.

ولا تظهر ثمرة النزاع في الحجية فيما كان فيه استصحاب وجودي معارض مع الاستصحاب العدمي لما عرفت من خروج الاستصحاب العدمي عن محل النزاع فإنه حجة عند الأصحاب.

وكيف كان فالحقّ الحجية فيه؛ للاجماع القاطع، ولأنّه لو لا ذلك لأنسد باب الاستدلال بالآيات والأخبار في أبواب الفقه؛ اذ ما من مورد غالباً إلا ويحتاج فيه الى اعمال أصل عدمي كأصل عدم القرينة، وعدم الثقل، وعدم الزيادة، وعدم النقيصة، وعدم التحريف وغيرها، ولطريقة أهل العقول.

واعلم أنّه لا يوجد في الموضوعات المستنبطة موضع كان فيه استصحاب وجودي غير منضم الى استصحاب عدمي، ولكنّه لو وجد فهو حجة لطريقة أهل العقول، فتدبر.

وهل يمكن الاستدلال على حجّية الاستصحاب في الموضوعات المستنبطة بالأخبار أم لا الحقّ الأخير؛ لعدم انصراف الأخبار الى الموضوع المستنبط، وإن كانت منصرفة الى الموضوع الصّرف، لكن الموضوع الصّرف مرتبط بالأحكام ارتباطاً قريباً؛ لأنّ الموضوع الخارجي نفسه من متعلّقات الأحكام، بخلاف الموضوع المستنبط فإن ارتباطه بعيد بالأحكام؛ لأنّه بلا واسطة متعلّق للحكم اللغوي من حمل اللفظ على هذا المعنى عند عدم القرينة ونحو ذلك من الأحكام اللّغوية، ثمّ بعد ذلك يصير متعلّقاً للحكم اللغوي الشرعي، فلا يلزم من انصراف الأخبار الى الموضوع الصّرف انصرافها الى الموضوع المستنبط أيضاً، فلا تغفل.

الموضع الثاني: هل حجّية الاستصحاب في الموضوع المستنبط من باب الظنّ أو من باب السّبب؟ وعلى الأوّل فهل هو من باب الظنّ الخاص أو الظنّ المطلق؟ وعلى الثاني هل هو من باب السّببية المطلقة أو من باب السّببية المقيدة؟ والثمرة بين كونه من باب الظنّ الخاصّ وكونه من باب الظنّ المطلق يظهر في جواز العمل به حين انفتاح باب العلم، فعلى الأوّل يجوز، وعلى الثاني لا يجوز.

وتظهر الثمرة أيضاً فيما لو تعارض الظنّ الاستصحابي مع ظنّ شخصي آخر ليس من الظنّون المخصوصة، فعلى الأوّل عملنا بالاستصحاب، وعلى الثاني لا نعمل بالاستصحاب؛ اذ القدر المتيقن بالدليل الرّابع من حجّية الظنّ هو الظنّ الشخصي لا النّوعي.

وهل يعمل بالظنّ الشخصي المعارض للاستصحاب أم لا يعمل به أيضاً؟ الحقّ أنّه إن كان من الظنّون المعتمدة عملنا به، وإلاّ فلا والثمرّة بين كونه من باب السببية المطلقة والمقيّدة تظهر فيما عارض الاستصحاب ظنّ غير معتبر، فعلى الأوّل يعمل بالاستصحاب دون الثاني.

وكيف كان فاعلم أنّ الاستصحاب في الموضوع المستنبط قد ثبت الوضع، وعدم الوضع كأصل عدم الوضع وعدم النقل، وعدم الاشتراك، وقد ثبت المراد اذا شكّ فيه بعد العلم بالوضع، كأصل عدم القرينة، وعدم التخصيص، وعدم التقييد، وقد ثبت نفس الموضوع اذا شكّ فيه، كأصل عدم التحريف، وعدم الزيادة، وعدم السّقط، فهذه أقسام ثلاثة.

أمّا في القسم الأوّل، فيعمل^(١) بالاستصحاب من باب السببية المطلقة، والدليل عليه بعد الاتفاق الظاهري طريقة أرباب العقول، فاتّهم يحكمون بعدم الاشتراك وبعدم النّقل، وان حصل لهم من النّوم أو الرّمل ظنّ على الخلاف، وليس ذلك إلّا للأصل؛ اذ لو كان حكمهم بعدم الاشتراك والنّقل لأجل الظنّ الحاصل من الاستقراء لندرة النّقل والاشتراك، لما حكموا بها اذا ظنّ على الخلاف من النوم ونحوه، لفقدان الظنّ الاستقرائي حينئذ، فلم يبق وجه للحكم بذلك إلّا الأصل المعتبر من باب السببية المطلقة عندهم.

فان قلت: إنّ الاستقراء المذكور مفيد^(٢) للظنّ نوعاً، فلعلّ المبني عندهم هو الاستقراء تعويلاً على الظنّ التّوعّي لكونه حجّة عندهم كذلك، فلم يظهر أنّ بنائهم في نفي النّقل والاشتراك ونحوهما أنّها هو على الأصل لا غير.

(١) في (خ): فنعمل.

(٢) في (خ): يفيد.

قلنا: نحن نرى بناؤهم على نفي الاشتراك فيما لم يوجد فيه ظنّ نوعي أيضاً، فنقول: لو رأى جاهل منهم باصطلاح خاصّ أنّ أحداً منهم استعمل اللفظ الخاصّ في معنى مخصوص، حكم بمجرد ذلك بكون ذلك اللفظ موضوعاً في ذلك الاصطلاح لهذا المعنى، ولو سمع ذلك من غيره معرّى عن القرينة لحمل على هذا المعنى، وليس ذلك إلاّ لاعتمادهم على أصالة عدم استعمال ذلك اللفظ في غير هذا المعنى، فيكون متّحد المعنى بالأصل، فيكون حقيقة فيه.

وانّما قلنا أنّه ليس الاعتماد حينئذٍ إلاّ على أصل عدم الاستعمال في معنى آخر، فلأنّ الاحتمالات المتصورة بالنسبة الى ذلك اللفظ وهذا المعنى خمسة، فيحتمل أن لا يكون ذلك اللفظ مستعملاً في غير هذا المعنى في ذلك الاصطلاح، ويحتمل أن يكون مستعملاً فيه.

وعلى الأخير يحتمل ان لا يكون بين المعنيين مناسبة، ويحتمل أن يكون بينهما مناسبة، وعلى الآخر يحتمل عدم ملاحظة المناسبة بين المعنيين، ويحتمل ملاحظة المناسبة بينهما عند الاستعمال، وعلى الأخير يحتمل ان يكون ملاحظة المناسبة في هذا المعنى المرئي المحقّق، ويحتمل ان يكون ملاحظة المناسبة في المعنى الآخر.

والاحتمال الأوّل والخامس ملازم لكون اللفظ حقيقة خاصّة في المعنى المحقّق، والاحتمال الثاني والثالث ملازم للاشتراك اللفظي، والاحتمال الرابع ملازم لكون اللفظ مجازاً في المعنى المحقّق وحقيقة خاصّة في غيره.

ولا ريب أنّ الحكم بالحقيقة الخاصّة في المعنى المرئي المحقّق موقوف على رفع سائر الاحتمالات المنافية له، وهي ثلاثة كما عرفت، أعني الثاني والثالث والرابع، ورفع الثاني والثالث وان أمكن بالاستقراء وغلبة اتّحاد الحقيقة، لكن رفع الرابع

لا يمكن إلا بأصالة عدم الاستعمال في المعنى الآخر، وإن كان مقتضى الاستقراء أن يكون اللفظ مستعملاً في أزيد من معنى واحد، فهاهنا بناء أهل العرف على الحكم بالحقيقة الخاصة مع توقّفه على نفي الاستعمال في المعنى الآخر الذي يعارضه الاستقراء.

فظهر أنهم يعملون بالأصل في الموضوع المستنبط من باب السببية المطلقة أي وإن حصل الظنّ الغير المعبر، كالحاصل من التّوم ونحوه على الخلاف. فان قلت: لعلّ حكمهم بالحقيقة الخاصة هنا مستند الى نفس الاستعمال الذي هو عندهم من علايم الحقيقة.

قلنا أولاً: إنّ الاستعمال ليس دليلاً على الحقيقة عندهم، والّا لما حكموا بالحقيقة والمجاز إمّا اجمالاً أو تفصيلاً في كثير من الموارد.

وثانياً: أنّ كون الاستعمال دليل الحقيقة لا يقتضي الحكم بالحقيقة الخاصة، بل هو علامة الحقيقة في الجملة أعمّ من الحقيقة الخاصة ومن الاشتراك.

فان قلت: لعلّ حكمهم بالحقيقة الخاصة مسبّب عن نفس الاستعمال مع ملاحظة قلة الاشتراك، فلا يكون حقيقة الآ في معنى واحد.

قلنا: نعم لكن لازم ما ذكرت هو كون اللفظ حقيقة حينئذ في معنى واحد خاصة، ولا يلزم منه كونه حقيقة خاصة في المعنى المرئي المحقق، فلا يتمّ الحكم بالحقيقة الخاصة الآ بضّمّ عدم الاستعمال في المعنى الآخر كما ذكرنا.

فان قلت: لعلّ حكمهم بالحقيقة الخاصة مسبّب أنّ أغلب الاستعمال أنّما هو في المعنى الحقيقي لا المجازي، فيكون الاستعمال الخاصّ المرئي حقيقة؛ لأنّ الظنّ يلحق المشكوك بالغالب.

قلنا أولاً: إنّ هذه الغلبة أنّها يثبت بها المراد دون الوصف، والكلام أنّها في هو تغيير الوصف بعد القطع بالمراد .

و ثانياً: سلّمنا ذلك، ولكن نقول: إنّ غلبة عدم الاشتراك إمّا أن تنضمّ الى تلك الغلبة أم لا، إن كان الثاني ففيه أنّ تلك الغلبة لا يثبت إلا الحقيقة في الجملة لا الحقيقة الخاصة، وإن كان الأول ففيه أنّها لا يثبتان حيث لا الحقيقة الخاصة المجملّة لا حقيقة الخاصة المعيّنة.

فان قلت: لعلّ حكمهم بالحقيقة الخاصة مسبّب عن مقدّمتين: إحداها غلبة الاستعمالات الشخصيّة في الحقائق، والأخرى ندرة الاشتراك، فمن الثانية يظهر الحقيقة الخاصة في الجملة، وبضمّ المقدّمة الأولى يظهر تعيين تلك الحقيقة الخاصة.

قلنا: مع عدم كون أغلبية الاستعمالات الشخصيّة في الحقائق مثمرة في تعيين الوصف كما هو في المقصود، ومع معارضتها مع غلبة المجازيّة في المفاهيم أنّه لا يمكن تميم الحكم بالحقيقة الخاصة المعيّنة بمجرد المقدّمتين، بل لا بدّ من ضمّ أصل عدم الاستعمال في معنى آخر، وإلاّ لكان اللازم الحكم بالحقيقة الخاصة من أهل العرف، وان علموا بوجود استعمال آخر من باب تنبيه منه إياهم على ذلك، ولا ريب أنّهم يتوقفون حيثنذ.

فظهر أنّه لا علاج في الحكم بالحقيقة الخاصة من نفي استعمال الآخر بالأصل؛ اذ مع تعذّر الاستعمال يجري المقدّمتان في كلّ من الاستعمالين، فلا وجه للترجيح.

فان قلت: لعل نفي استعمال الآخر اللازم في المقام مسبب عن الظنّ الحاصل بعدمه بعد الفحص لا عن الأصل.

قلنا: نحن نراهم يحكمون بالحقيقة الخاصة قبل الفحص أيضاً وليس الآ للأصل.

فان قلت: لعلّ حكمهم بالحقيقة الخاصة المعنيّة لعدم التفاتهم الى احتمال وجود استعمال آخر.

قلنا: أتهم ملتفتون لا محالة اجمالاً وهو كاف، مضافاً الى أنهم يبنون على الحقيقة الخاصة أيضاً، وان التفتوا اليه أيضاً وبالجملة نراهم يحكمون بالحقيقة الخاصة هنا اعتماداً على أصل عدم الاستعمال في معنى آخر، وان حصل لهم الظنّ النوعي ونحوه على خلاف هذا الأصل، كأن ظنّوا باستعمال آخر من النوم.

فظهر أنهم يعملون بالأصل هنا من باب السببية المطلقة، لكن لا بدّ أن يعلم أنّ بناءهم على السببية المطلقة في مقابل الأسباب الغير المعبرة كالنوم، وأمّا في مقابل الأسباب المعبرة كالاستقراء، فيكون بناؤهم على العمل بالأصل من باب الوصف لا السبب، فان شئت فلاحظ طريقة أهل العقول.

وأمّا في القسم الثاني من الأقسام الثلاثة، فيعملون بالأصل أيضاً من باب السببية المطلقة في مقابل الأسباب الغير المعبرة من باب الوصف في مقابل الأسباب المعبرة.

وأمّا القسم الثالث، أعني الأصول المثبتة لنفس الموضوع، فحالتها كحال القسمين السابقين، نعم العمل بأصالة عدم الزيادة ليس من حيث الاستصحاب، لما مرّ من أنّ الاستصحاب يقتضي الزيادة، بل هو من باب الظهور وغلبة عدم الزيادة.

وتوهم أنه حينئذ يصير من باب تعارض الأصل والظاهر، والأصل مقدّم على الظاهر عند التعارض، فلا بدّ من الحكم بالزيادة للاستصحاب.

مدفوع بأنّ الأصل يقدّم على الظاهر في الموضوع الصّرف لا المستنبط كما هنا وإما أصالة عدم التّبديل والتّحريف فإن قلنا بجريانهما اغماضاً عن كون الشكّ في الحادث فحالهما حال ما سبق من التّفصيل.

ثمّ اعلم أنّ الاستصحاب في المقام الذي عملنا به من باب الوصف هنا هو من الظّنّ الخاصّة لا من باب الظّنّ المطلق فتأمل جدّاً.

المرحلة الخامسة عشر: في أن حجّية الاستصحاب هل هو من باب السبب أو الوصف.

والحقّ أنّ حجّية من باب السبب المطلق لوجهين:

الأوّل: دلالة الأخبار عليه، فإنّ من جملتها صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام، قال قلت له: الرّجل ينام، الى أن قال: فإنّ حرّك الى جنبه شيء وهو لا يعلم، قال: لا حتّى يستيقن أنّه قد نام حتّى يجيء من ذلك أمر بيّن والا فأنّه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ^(١).

وجه الدّلالة: أنّ المراد من الشكّ هنا مطلق الاحتمال بشهادة الصّدر، وهو قوله لا (حتّى يستيقن) والذيل وهو قوله (تنقضه بيقين آخر).

(١) تهذيب الأحكام ١: ٨، ح ١١.

ومن جملة الأخبار: صحيحة زرارة أيضاً، حيث قال قلت: أصاب ثوبي دم رعاف، الى أن قال: فإن ظننت أنه 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، وليس ينبغي لك^(١).

وجه الدلالة: أنه عليه السلام أطلق الشك في قوله (ثم شككت) على مطلق الاحتمال بشهادة قول السائل (فإن ظننت).

فإن قلت: إنَّ الغالب عدم بقاء الظنّ بعد النظر والفحص، فلم يطلق الشك على الاحتمال الرَّاجح في انتقاض الحكم السابق على مطلق الاحتمال.

قلنا: إنَّ الغالب بعد الفحص حصول الظنّ بعدم الإضافة، فقد اطلق الشك على مطلق الاحتمال لعدم معهودية اطلاقه على خصوص الوهم الآ من باب اطلاق الكلّي على الفرد، فيكون اللفظ مستعملاً في الكلّي، ويتم المطلوب.

ومن جملة الأخبار ما سوى الخبرين المذكورين من الأخبار التي مرّت، فإنها أيضاً تدلّ على المطلوب بملاحظة ضمايم:

الأول: أنَّ الشك لغة حقيقة في مطلق الاحتمال، لاجتماع أهل اللغة، واطلاقه على الاحتمال المساوي أنّها هو اصطلاح خاصّ، والعرف أنّها هو على طبق اللغة، ولو شككنا في المطابقة أيضاً كفانا أصل عدم النقل.

الثاني: أنّا سلّمنا أنَّ العرف العامّ على طبق الاصطلاح الخاصّ، لكنّ اللغة عندنا مقدّم على العرف عند التعارض.

(١) تهذيب الأحكام ١: ٤٢١-٤٢٢، ح ٨.

الثالث: سلّمنا عدم ثبوت كون المعنى اللغوي ما ذكر، لكنّ المراد من الشكّ في الروايات هو ذلك يكشف عنه التتبّع في الأخبار.

الرّابع: أنّه إن كان المراد من الأخبار هو ما ذكر فنعم الوفاق، والألزم خلوّ الأخبار عن حكم ما يظن فيه بالمطابقة، ويختصّ الأخبار بصورة الشكّ المساوي. فان قلت: يثبت صورة الظنّ بالمطابقة بالألويّة والإجماع المركّب.

قلنا: نعم لكن يبعد خلوّ الأخبار عن ذلك، مضافاً الى أنّا نقول: إنّ المراد من الشكّ في الأخبار إن كان مطلق الاحتمال فالمطلوب ثابت بالأخبار، وإن كان المراد من الأخبار الشكّ المساوي طرفاه، فتلك الصورة يثبت بنفس الأخبار، وصورة الظنّ بالمطابقة بالألويّة القطعيّة، والإجماع المركّب، وبناء العقلاء، وصورة الظنّ بالخلاف إن كان الظنّ فيه مسبباً من الأسباب الغير المعتبرة، فالاستصحاب أيضاً حجّة لبناء العقلاء، وإن كان مسبباً عن الظنّ المعترّ عملنا بذلك الظنّ لغرض اعتباره، فثبت حجّة الاستصحاب من باب الأسباب أيضاً.

فان قلت: إنّ القول بحجّة الاستصحاب من باب الوصف المطلق مطلقاً فاسد، بل لا بدّ لك من التّفصيل السّابق في الموضوع المستنبط من حجّيته من باب الوصف في مقابل الأسباب المعتبرة عند العقلاء، ومن باب السبب المطلق في مقابل الأسباب الغير المعتبرة، وذلك لأنّ الظاهر من الشكّ في الروايات هو الشكّ المسبّب من الأسباب الغير المعتبرة عند العقلاء، ويكون مشكّكاً بالتشكيك المضّر الإجمالي بالنسبة الى الشكّ المسبّب من الأسباب العقلانيّة، فلا يثبت من الروايات الآ حجيّة الاستصحاب من باب السبب في مقابل الأسباب

الغير العقلائية، فإنّ الأخبار تنصرف الى ما عليه بناء العقلاء، وبناءؤهم أنّها هو على ما ذكر من عدم حجّية الاستصحاب من باب السبب في مقابل الشكّ الناشئ عن السبب العقلائي، بل حينئذ يعملون به من باب الوصف وفي غيره يعملون به من باب السبب المطلق.

قلنا أولاً: أنّه مناف لمورد الروايتين السابقتين أعني صحيحتي زرارة، فإنّ الخفقة والحركة في الجنب من الأسباب العقلائية، فإنّ الشكّ المسبّب منهما ليس كالشكّ المسبّب من الرمل والجفر ونحوهما، وكذلك الظنّ بالإصابة أنّها كان عن سبب العقلائي، والآلما تفحص عنه، فاذا كان المورد في الروايتين من الشكّ المسبّب عن السبب العقلائي، ومع ذلك يقول الامام عليه السلام بحجّية الاستصحاب من باب السبب، فلا بدّ من حمل قوله (ولا تنقض اليقين بالشكّ) إمّا على خصوص الشكوك العقلائية، أو الأعمّ، والآلما يطابق الجواب السّؤال لو حملناه على الشكّ الغير العقلائي فقط.

وثانياً نقول: انّ التشكيك قد يحصل من غلبة الوجود، وقد يحصل من غلبة الاستعمال، وقد يوجد الغلبتان معاً لكن متعاضدتين، وقد توجدان متعارضتين فصنف من أفراد المطلق يكون أغلب وجوداً، والصنف الآخر أغلب استعمالاً، ولا اشكال في غير القسم الأخير في الحمل على الأغلب، وأنّما الأشكال في الأخير لتعارض الغلبتين، ولكن الظاهر من العرف بترجيح جانب غلبة الاستعمال حينئذ حتّى استعمال اللفظ.

فنقول: انّ ما نحن فيه من قبيل الأخير، فإنّ لفظ الشكّ اغلب استعمالاً واطلاقاً في الشكّ المسبّب عن السبب العقلاني؛ لأنّ الشكّ بمعنى الحيرة، وهي أنّما يتحقّق في الأسباب العقلائية لا غير، فغالبا اطلاق الشكّ بل دائمه أنّما هو هذا القسم من الشكّ، ولكن الأغلب في الوجود هو الشكّ المسبّب عن السبب الغير العقلاني، وحيث تعارض الغلبتان حملنا اللفظ على الأغلب استعمالاً كما عرفت، فيكون المراد من الشكّ العقلاني أي المسبّب عن السبب العقلاني المعتر، فيكون الاستصحاب حجة في هذا القسم من الشكّ من باب السبب بمقتضى الروايات.

وأما القسم الأخير من الشكّ أي المسبّب عن السبب الغير العقلاني، فيكون الاستصحاب حجة فيه من باب السبب المطلق بالأولوية القطعية، والإجماع المركّب، وطريقة أهل العقول.

المرحلة السادسة عشر: لا ريب في حجية الاستصحاب في الأمور التدريجية بحسب العرف والعادة، وأمّا في الأمور التدريجية بحسب الواقع والدفعيّة في نظر العرف بحيث يعدّ فعلاً واحداً كالأكل والتكلّم، فهل الاستصحاب فيها حجة حتّى اذا شككنا في أكل زيد في مجلس واحد مائة لقمة أم أزيد، قلنا: الأصل عدم الزيادة في الأكل وكذا في الكلام، أم ليس حجة.

وتظهر الثمرة ما لو ألقى ماء غدير كرّ فصاعداً الى غدير آخر تدريجاً بالمكيال كيلا فكيلاً في مجلس واحد، ثمّ لاقى ماء ذلك الغدير الآخر نجس، وشككنا أنّ ماءه وصل الى حدّ الكر حتّى لا ينفعل أم لم يصل.

فلو قلنا باستصحاب عدم الكريّة حكمنا بنجاسة الماء، وإن عارضه استصحاب طهارة الماء لكن الأوّل موضوعيّ، والثاني حكمي، فيكون الأوّل وارداً على الثاني.

ولو لم نقل باستصحاب عدم الكريّة، حكمنا بطهارة الماء لاستصحاب الطهارة السليم عن المعارض، فلا يكون ملاقيه نجساً، ويجوز شربه، وهل يظهر به غيره حيثنّذ أم لا مقتضى استصحاب الطهارة تطهير الغير به أيضاً، ومقتضى استصحاب نجاسة الغير عدم التطهير^(١) به، لكن استصحاب الطهارة موضوعي بالنسبة الى استصحاب النجاسة فيقدم.

وكيف كان فهل استصحاب عدم الكريّة معتبر في مثل المقام أم لا؟ وتحقيقه أنّ المستصحب في التدريجات إمّا أن يكون عديميّاً كالمثال المفروض، وإمّا أن يكون وجوديّاً كما في هذا المثال أيضاً، لكن بالنسبة الى الغدير الآخر المأخوذ منه الماء، ففي الأوّل لا يعمل بالاستصحاب؛ لأنّ بناء العقلاء هنا على الحكم بطهارة الملاقي لهذا الماء، وهو ينافي استصحاب عدم الكريّة، فلا يكون بناؤهم على اعتبار استصحاب عدم الكريّة، وأمّا الأخبار، فهي منصرفة الى ما عليه طريقة أهل العقول، فحيننّذ لا دليل على حجّة هذا الاستصحاب، فلا يكون حجّة.

فإن قلت: فعلى هذا لو شككنا في السّقط في الرواية، لا يصحّ لك التمسك بأصل عدم السّقط؛ لأنّ معنى هذا الأصل هو أصالة عدم صدور الكلام الزائد عن المعصوم^{عليه السلام}، وأنّ لا تقول بحجّة الأصل العدمي في التدريجيّات.

(١) في (خ): التطهير.

قلت: إنّ الشكّ في الزيادة من المعصوم عليه السلام إنّ كان من باب الشكّ في تعدّد الفعل الصادر عن المعصوم عليه السلام بحسب العرف والعادة، كان تكلم الإمام في يوم بكلام نقله الراوي وشككنا في أنّه عليه السلام هل الحقّ بهذا الكلام جزء آخر في اليوم الآخر أم لا، فهاهنا يجري أصل عدم الزيادة؛ لخروجه عن الدفعيات العرفية، وإن كان من باب الشكّ في زيادة هذا الكلام عمّا نقل في هذه الدفعة، بأنّ يحتمل ان يكون أجزاء كلام المعصوم عليه السلام في هذا التكلم الواحد أزيد ممّا ذكره الراوي، فلا يجري أصل عدم الزيادة، لكن ينفي السّقط حينئذ بغلبة عدمه لا بالأصل.

وفي الثاني وهو الاستصحاب الوجوديّ يعمل بالأصل، كما عليه طريقة أهل العقول، فيتطهّرون بهذا الماء ويتوضّؤون الى أن يظهر الخلاف.

المرحلة السابعة عشر: لا ريب في حجّية الاستصحاب في التخيريات، وأمّا في التعليقيات فاشكال، والتحقيق أنّ الحكم إمّا وضعي وإمّا تكليفيّ.

والوضعيات كلّها تعليقيات معلّقات على وجود الموضوعات، سواء تعلّقت بالأعيان الخارجيّة كنجاسة الكلب وطهارة الغنم، أو بالأفعال كالصحّة والفساد، فمعنى الكلب نجس، والغنم طاهر، والصّلاة صحيحة، أنّ الكلب لو وجد كان نجساً، والغنم لو وجد كان طاهراً، والصّلاة لو أتى بها المكلف كذلك كانت صحيحة وهكذا.

وأما التكليفيات، فقسمان: قسم يتعلّق بالعين الخارجيّ، كحرمة لحم الخنزير، وحلية لحم الغنم، وقسم يتعلّق بفعل المكلف، كوجوب الصّلاة والحجّ، والقسم

الأول من هذين القسمين أيضاً تعليلي معلق على وجود موضوعه، فمعنى الكلب حرام أنه لو وجد كان حراماً وهكذا.

وأما القسم الثاني، فهو تنجيزي بمعنى أن تحقق الوجوب لا يتوقف على تحقق الفعل.

وكيف كان فهل الاستصحاب في التعليقات حجة أم لا؟ بحيث لو شك في صحة تقليد الميت وفي صحة البيع وقت النداء، لجاز التمسك باستصحاب الصحة، بأن يقال: أنه لو قلد الميت قبل الموت كان تقليده صحيحاً فيستصحب، أم لا لا يجوز ذلك، والحق حجة الاستصحاب في التعليقات على سبيل الإيجاب الكلي؛ للاخبار وبناء العقلاء.

فان قلت: لو كان كذلك لكان اللازم الحكم باستصحاب الصحة في المثالين المذكورين، أعني تقليد الميت والبيع قبل النداء، مع أن بناء العقلاء ليس عليه.

قلنا: نحن لا نقول بحجية الاستصحاب في هذين المثالين، نظراً إلى أن الصحة الثابتة في البيع التي يراد استصحابها إن كانت هي الصحة الثابتة قبل النداء فقط، بأن قال الشارع: أحل لك البيع قبل وقت النداء، ففيه أن الموضوع قد ارتفع فكيف يستصحب الصحة.

وإن كانت هي الصحة حين النداء، بأن قال: أحل لك البيع وقت النداء لا غير، أو قال: أحل لك البيع في كل وقت قبل النداء وبعده وحينه، ففيه أنه لا يحتاج إلى الاستصحاب حينئذ مع استلزام الأول منهما انحصار حلية البيع وقت النداء ولا قائل به.

وإن كانت هي الصّحة في الجملة، بأن حكم بالحليّة المردّدة بين كونها قبل النداء فقط أو فيه وفي غيره معاً، ففيه أنّ القدر المتيقّن حينئذٍ موجود قبل النداء، فلا استصحاب حينئذٍ لأنّ الاستصحاب يجري فيما دار الأمر فيه بين المتباينين لا بين الأقلّ والأكثر كما هنا، ومن هذا القبيل أيضاً استصحاب صحّة التقليد.

وأما الموارد التي قلنا بحجّية الاستصحاب فيها من التعلّيقات فليست كذلك، فلا يلزم من حجّية الاستصحاب في الأمور التعلّيقية حجّيته فيها لانتفاع الموضوع فيهما.

فلاشكال فيهما ناشئ عن الاشكال في ثبوت الحكم المعلق سابقاً بالنسبة الى الموضوع، فإنّ الظاهر أنّ موضوع الصّحة في المثالين هو التقليد حال الحياة، والبيع قبل النداء المقيد بكونه قبله، وكذا في التقليد، فلا يرد نقض.

وبالجملة لو لم نقل بالاستصحاب في التعلّيقات لزم عدم صحّة التمسك بالاستصحاب في كثير من الأحكام لاحتمال قيام النسخ فيها، فلا يتم الاستصحاب في رفع النسخ إلا بحجّية الاستصحاب التعلّيقية.

المرحلة الثامنة عشر: في أنّه هل يصحّ التمسك بالاستصحاب فيما يتمسك فيه بقاعدة الاشتغال حتّى يكون هاهنا دليلاً أم لا، كما لو شككنا في وجوب السورة في الصّلاة بعد القطع بوجوب الصّلاة وقبل الشروع فيها، وكما يمكن التمسك بقاعدة الاشتغال حينئذٍ؛ لأنّ العقل يحكم بالإتيان بما يتيقّن معه رفع التكلّيف، وهو الصّلاة مع الجزء المشكوك فيه، فهل يتمسك بالاستصحاب أيضاً مع كوننا قاطعين بتحقيق الأمر حينئذٍ أم لا.

وكذلك لو حصل لنا الشك في زوال النجاسة بالماء المشكوك طهارته حين كوننا قاطعين بالنجاسة، فهل يصح التمسك باستصحاب النجاسة في ذلك الحين الذي نقطع بأن النجاسة موجودة أم لا يصح.

وتظهر الثمرة في جريان الاستصحاب وعده بعد جريان قاعدة الاشتغال في تكثير الأدلة، وفي صورة تعارض الاستعمال مع الاستصحاب.

كما لو شك في زوال النجاسة بالماء المشكوك طهارته مع سبق القطع بطهارة هذا الماء، فإن استصحاب طهارة الماء يقتضي زوال النجاسة، فلو قلنا حينئذ بجريان استصحاب نجاسة المغسول^(١) قبل الغسل، فتعارض الاستصحابان ويقدم استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة عند التعارض؛ لكون بناء العلماء عليه ويكون مؤيداً للاشتغال.

وأما إذا لم يجز استصحاب النجاسة حينئذ نظراً إلى القطع ببقاء النجاسة، فيبقى استصحاب الطهارة المقتضى للطهارة مع قاعدة الاشتغال، ويكون الاستصحاب مقدماً عليها؛ لأنه اجتهادي بالنسبة إليها، فيحكم بطهارة المغسول للاستصحاب السليم عن المعارض المساوي.

وكيف كان فالحق هو القول بصحة التمسك بالاستصحاب فيما يكون الشك فيه في البقاء والارتفاع باقياً بعد اتیان الفعل، كالصلاة بلا سورة، فإن المكلف بعد ما أتى بها يشك في ارتفاع الأمر، وأما ذلك لأن اتیان الفعل على الفرض يكون عبثاً ولغواً، فينزل الشك الواقع بعد الاتيان منزلة الواقع قبله فيستصحب.

(١) في (خ): الثوب.

وأما فيما ليس الأمر كذلك، كغسل الثوب المتنجس بالماء الطاهر بالاستصحاب، فليس الأمر كذلك، فلا يصح التمسك بالاستصحاب فيه؛ لأن التمسك بالاستصحاب إنما هو حين الشك، وهو قبل الغسل قاطع بالنجاسة، فأين الشك حتى يستصحب، فيكون استصحاب الطهارة سليماً عن المعارض. وأما بعد الغسل، فهو قاطع بارتفاع النجاسة، فلا استصحاب أيضاً، وعليه بناء اهل العلم، حيث يحكمون بطهارة الماء في تلك الصورة من باب الاستصحاب، مع معارضة ذلك الاستصحاب باستصحاب النجاسة لو جرى، فعدم تعرضهم للمعارضة مع حكمهم بالطهارة مع ملاحظة تقديمهم استصحاب النجاسة عند التعارض على استصحاب الطهارة، كاشف عن استقرار بنائهم على عدم صحة التمسك بالاستصحاب بالنسبة الى النجاسة في خصوص تلك الصورة، فتدبر جداً.

واعلم أن ما ذكرناه في تلك المقامات وفي تلك المراحل من الحجية والعدم في الاستصحاب، إنما هو مع قطع النظر عن خصوصيات الموارد، والأقرب مقام يحكم فيه بعكس ما حكمنا به بالدليل الخارجي، فلا تغفل.

المقام الثالث عشر من المقامات السبعة: في بيان مجاري الاستصحاب بالنسبة الى الدليل الدال على المستصحب.

فاعلم أن الدليل الدال على الحكم اما ان يكون مقيّداً بالوصف الموجود في متعلّق الحكم بحيث لو ارتفع الوصف ارتفع الحكم، كأن يقول: الماء المتغيّر بالنجاسة نجس ما دام متغيّراً، فهذا الكلام بمنطوقه يدلّ على ثبوت النجاسة للماء المتغيّر، وبمفهومه على نفي النجاسة عند عدم التغيّر، سواء لم يحدث تغييراً أو حدث وزال.

وأما أن يكون دالاً على ثبوت الحكم عند ثبوت الوصف من غير وجود مفهوم ينفي الحكم عند انتفاء الوصف، كقوله الماء المتغير نجس، فإن هذا الكلام يدل على أمرين: أحدهما كون موضوع الحكم هو الماء المتغير، والآخر دلالة على عدم ارادة غير المتغير من هذا الكلام، فيكون غير المتغير مبنياً على عدم ارادته من هذا الكلام، لا منفيًا لحكم النجاسة فيه من هذا الكلام، فلا يدل على انتفاء النجاسة عند انتفاء التغير، بل هو ساكت من تلك الجهة، كما في المشككات بالتشكيك المضر المبيّن فيه عدم ارادة غير الفرد الظاهر من اللفظ.

نعم لو قلنا بحجية مفهوم الوصف أعني متغيراً، لكان المفهوم حينئذ عدم نجاسة غير المتغير، فيكون حكم النفي مستفاداً أيضاً هنا، لكن لا كالمثال السابق؛ إذ في المثال الأوّل يفهم انتفاء النجاسة عند انتفاء التغير، سواء لم يحدث التغير أصلاً أو حدث وزال، وأما في هذا المثال على فرض حجية مفهوم الوصف، يكون المستفاد نفي النجاسة عن ماء لم يعرضه التغير أصلاً، وأما بالنسبة الى ما زال عنه التغير بعد حدوثه، فمشكك بالتشكيك المضر بالاطلاق حتّى اذا كان المفهوم حجّة، وبالجمله الفرق بين المثالين واضح بعد عدم حجية مفهوم الوصف أعني المتغير.

وأما أن يكون دالاً على ثبوت الحكم للموضوع المجرد عن القيود والواصف، كقوله مثلاً الماء اذا تغير نجس، فدلالة هذا الكلام من حيث ثبوت الحكم لموضوعه ان فرض توافيه بالقياس الى حالتي بقاء التغير وزواله مسماة عندنا بالمطلقة، وعند القوم بالدائمة والمؤبدة.

وان فرض تشكيكها بالقياس الى الحالتين، بأن يكون دلالتها بالنسبة الى حالة زوال التغيّر مشكّكة بالتشكيك الميّن العدم، فمرجعها الى القسم السابق، وان فرض تشكيكها بالنسبة الى حالة زوال التغيّر مشكّكاً بالتشكيك المضّر الإجمالي، فيسمّى بالمهملة.

وقد يظهر من كلمات بعض الأصحاب اختصاص المهمة بصورة الشكّ في بقاء الحكم السابق للشكّ في المقتضى، وأنت خير بعدم اختصاصه؛ اذ قد يتحقّق المهمة في صورة الشكّ في المانع أيضاً، كما لو فرضنا كون قولنا الماء اذا تغيّر نجس مطلقاً، ومتواطياً بالنسبة الى حالتي بقاء التغيّر وزواله، ولكن يكون بالنسبة الى حالتي القاء الكرّ وعدمه مشكّكاً بالتشكيك المضّر الاجمالي، بأن يكون دلالته بالنسبة الى حالتي القاء الكرّ مجعولة، وظاهر أنّ الشكّ في بقاء النجاسة حينئذ مسبّب عن الشكّ في مانعيّة المانع.

فان قلت: من أين فهمت اجمال هذا القول بالنسبة الى حالة القاء الكرّ حتّى يقول بذلك.

قلنا: يكشف عنه أنّه لو قال قائل هذا الكلام اذا ألقي كرّ على الماء المتغيّر صار طاهراً، لم يفهم تناقض وتدافع بين القولين، ولو كان القول الأوّل متواطياً بالنسبة الى حالة القاء الكرّ وعدمه لفهم التدافع، ثمّ أنّه قد يتردّد الأمر بين المهمة وغيرها، وقد يتردّد المطلقة وبين ما عدا المهمة من أحد المقيدين.

فظهر أنّ الأقسام ستّة: المقيدة الواجدة للمفهوم والمقيّدة الغير الواجدة للمفهوم، والمطلقة عندنا المؤبّدة عند القوم، والمهمة المردّدة بين المهمة وغيرها، والمرددة بين المطلقة والمقيدة بالمعنى الأعمّ.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنه لا يجري الاستصحاب في القسم الأول؛ للقطع بارتفاع الحكم بعد زوال التغير، وكذا في الثاني؛ لانتفاء الموضوع من حيث مدلول اللفظ، وأما من حيث اللب، فكلام سيأتي في المقام الرابع.

وفي القسم الثالث أيضاً لا يحتاج إلى الاستصحاب لكفاية الإطلاق.

وفي القسم الرابع المسمى بالمطلقة عند القوم وبالمهملة عندنا، فيجري الاستصحاب بلا ارتياب.

وأما في القسمين الآخرين، فاشكال يظهر من بعض الأفاضل المنع.

لكن الحق الجريان، والدليل عليه وجهان:

الأول: أن الأخبار الآتية إلى هنا، فاتها حاكمة بحرمة نقض اليقين بالشك من دون تفصيل بين كون الشك ناشياً عن احتمال الدليل، أو تردده بين الاحتمال وغيره.

وأما بناء العقلاء، فهو موجود أيضاً هنا، فاتهم لا يفرقون في الشك بين المهملة وهذين القسمين، والاعتبار العقلي أيضاً موجود، فإن العقل بعد علمه بحجية الاستصحاب في معلوم الاهمال حاكم بحجتيته في مشكوك الاهمال أيضاً؛ لأن المناط محقق، وهو حصول الظن، فإن الظن موجود في هذين القسمين أيضاً، وإن فرض عدم وجود العلة والاستقراء؛ لأن نفس الحالة السابقة مفيدة للظن طبعاً.

فان قلت: إن من يقول بالاستصحاب في معلوم الاهمال دون هذين القسمين لعله يدعي عدم حصول الوصف فيهما.

قلنا: مع أنّ كلامه في عدم الحجية مطلقاً من حيث حصول الوصف وعدمه، ومع أنّ الطريق في حجة الاستصحاب غير منحصر بالظن كما عرفت، أنّ الظنّ حاصل فيهما أيضاً.

ألا ترى أنّه لو ثبت حكم وعملناه، ولم يعلم مدركه أنّه مهمل أم مطلق أم مقيد، فشككنا في البقاء والارتفاع لأجل الشكّ في النسخ، لكننا ظانين بالبقاء بملاحظة نفس الحالة السابقة، وانكاره خلاف البديهية.

فان قلت: إنّ الكلام أنّما هو في اعتبار الاستصحاب في القسمين المذكورين من باب الظنّ بطريق الايجاب الكلّي، ومن هذا المثل لم يلزم إلا الايجاب الجزئي، وهو لا يردّ الفاضل المذكور؛ لأنّه يحتمل أن يكون منكراً للايجاب الكلّي لا مدعياً للسلب الكلّي حتّى يبطل كلامه بالايجاب الجزئي.

قلنا: إنّ الظاهر منه السلب الكلّي.

فان قلت: لعلّ هذا الفاضل يدعي السلب الكلّي في القسمين المذكورين اذا كان الشكّ في البقاء مسبباً عن الشكّ في المقتضى، لا اذا كان مسبباً عن الشكّ في عروض المانع، كالنسخ الذي مثله.

قلنا: نطالب منه الفارق فنقول: أيّ شيء ذلك على الفرق بين معلوم الاهمال وغيره، مع أنّ الشكّ في كلّ من معلوم الاهمال ومشكوك الحال شكّ في المقتضى.

الوجه الثاني: أنّ الفارق بين معلوم الاهمال ومشكوك الحال مبين العدم، والفرق تحكم؛ لأنّ الفارق إن كان هو الشكّ في المقتضى، ففيه أنّه مشترك الورود بينهما كما عرفت، وإن كان هو الدوران والترديد، فالمهملة أيضاً مترددة

بين المطلقة والمقيّدة، باعتبار أنّ التشكيك المضرّ الاجمالي يوجب الشكّ في أنّ الفرد المجلّ هل هو مراد حتّى يكون الدليل مطلقاً، أو ليس بمراد فيكون مقيّداً.

والقسمان الأخيران أيضاً دار الأمر فيهما بين المطلقة والمقيّدة، فإنّ الأمر اذا دار بين المهملة والمطلقة والمقيّدة، وقد قلنا أنّ المهملة في الواقع إمّا مطلقة أو مقيّدة، فهو حقيقة فيما دار الأمر فيه بين المطلقة والمقيّدة، وكذلك القسم السادس أيضاً، فالفارق مفقود، والحكم مشترك.

قال بعض الأفاضل بعد حكمه بتبعية الاستصحاب للموضوع: استعداد وهاهنا لطيفة تعجبني أن أذكرها من باب التفريع على هذا الأصل، ممّا ألهمني الله تعالى ببركة دين الإسلام والأئمة الصادقين عليهما السلام، وهو أنّ بعض سادات الفضلاء الأزكياء من أصحابنا ذاكروني في حكاية ما جرى بينه وبين أحد من أهل الكتاب من اليهود أو النصارى، من أنّه تمسّك بأنّ المسلمين قائلون بنبوّة نبيّنا ﷺ، فنحن وهم متفقون على حقّيته، نبوّته في أوّل الأمر، فعلى المسلمين أن يثبتوا بطلان دينه.

ثمّ ذكر أنّه أجابه بما هو المشهور، من أنّا لا نسلّم نبوّة نبي لا يقول بنبوّة محمد ﷺ موسى أو عيسى الذي يقول بنبوّته اليهود والنصارى، نحن لا نعتقد بهما، بل نعتقد بموسى أو عيسى الذي أخبر عن نبوّة محمد ﷺ وصدقه.

وهذا مضمون ما ذكره الرضا عليه السلام في جواب جاثليق، فأنّه قال له ما تقول: في نبوّة عيسى وكتابه هل ينكر منهما شيئاً؟ قال الرضا عليه السلام: أنا مقرّ بنبوّة عيسى وكتابه وما بشّر به أمته وما أقرّت به الحواريون، وكافر بنبوّة كلّ عيسى لم يقرّ

بنبوة محمد وكتابه ولم يبشر به أمته^(١).

قال الفاضل: فأجابني بأن عيسى بن مريم المعهود الذي لا يخفى على أحد حاله وشخصه، أو موسى بن عمران المعلوم الذي لا يشتهه حاله على أحد من المسلمين، ولا أهل الكتاب جاء بدين وأرسله الله نبياً، وهذا القدر مسلم من الطرفين، ولا يتفاوت ثبوت رسالة هذا الشخص واثبانه بدين بين أن يقول بنبوة محمد ﷺ أم لا، فنحن نقول: دين هذا الرجل المعهود، ورسالته باق بحكم الاستصحاب، فعليكم بالابطال، وبذلك أفحم الفاضل المذكور في الجواب فتأملت هويناً.

فقلت في ابطال الاستصحاب: بعد فرض جواز التمسك به في أصول الدين أن موضوع الاستصحاب لا بد وأن يكون متعيناً حتى يجري على منواله، ولم يتعين هنا إلا النبوة في الجملة، وهو كلي قابل للنبوة الى آخر الأبد، بأن يقول الله تعالى أنت نبيى وصاحب ديني الى يوم القيامة، وللنبوة الممتدة الى زمان محمد ﷺ بان يقول له: أنت نبيى ودينك باق الى زمان محمد ﷺ، ولأن يقول: أنت نبيى بدون أحد القيد.

فعلى المخالف أن يثبت اما التصريح بالامتداد الى آخر الأبد، وأنى له باثباته، والمفروض ان الكلام ليس فيه أيضاً، واما الاطلاق فهو أيضاً في معنى المقيّد ولا بد من اثباته، ومن الواضح أن مطلق النبوة غير النبوة المطلقة، والذي يمكن استصحابه هو النبوة المطلقة لا مطلق النبوة؛ اذ الكلي لا يمكن استصحابه إلا بما

يمكن من أقل أفراد امتداداً واستعداداً الى آخر ما قاله رحمته ^(١).

وفيه أولاً: ما مرّ في الوجه الأول من الوجهين على اعتبار الاستصحاب في القسمين الآخرين من وجود الاعتبار، وبناء العقلاء، نعم الأخبار غير آتية هنا، فلا يمكن التمسك بها هنا لا من جهة العمل ولا من جهة الالتزام. أما عدم صحّة التمسك بها هنا في مقام العمل، فلأنّ التمسك بها إن كان قبل الاعتقاد بالشرع اللاحق فلا عبرة بها، وإن كان بعد الاعتقاد بالشرع اللاحق فهو نقض يقين بيقين.

وأما عدم صحّة التمسك لأجل الالتزام، فلاّنه مع فرض الاعتقاد يكون نقضاً لليقين باليقين، ومع عدمه لا عبرة لها، فلا بدّ من التمسك في اعتبار الاستصحاب هنا بالاعتبار وبناء العقلاء.

فان قلت: إنّ المسألة كلامية، ولا عبرة في المسائل الكلامية بالاستصحاب. قلنا: إنّ الكلام إنّما هو مع الاغماض عن كون المسألة كلامية، والّا لما جاز التمسك به هنا على فرض ثبوت الاطلاق أيضاً.

فان قلت: الاستصحاب وان اعتبر في المسائل الكلامية أيضاً، لكن خصوص استصحاب النبوة ليس بمعتبر؛ لأنّ الاستقراء يعارضه، فإنّ الاغلب في النبوات هو التحديد لا الاطلاق والتأيد، بل وعدم الامتداد بهذا القدر.

قلنا: هذا مقلوب على المجيب في صورة الاهمال المعبر عنه بالاطلاق؛ لأنّ الاستقراء أيضاً موجود حينئذ ومع ذلك قال هو باعتبار الاستصحاب عند ثبوت الاطلاق.

(١) قوانين الأصول للفاضل القمي ٣: ١٦٤-١٦٦.

وثانياً: ما مرّ في الوجه الثاني من الوجهين السابقين على اعتبار الاستصحاب في القسمين الأخيرين من الستّة، وهو نفى الفارق.

وثالثاً: بأنّ ذلك الجواب عن هذا الاستصحاب أنّما يتمّ في مقابل من أنكر نسخ النبوة، وأمّا على مذهب من ينكر الشخص لا النسخ، فيصحّ التمسك بالاستصحاب على جميع التقادير، أمّا بناءً على التأييد الظاهر في عدم النسخ فبأصل العدم، وأمّا بناءً على الاطلاق المعبرّ عنه بالاهمال عندنا، فبأصالة عدم كونه معيّناً بغاية، وأمّا بناءً على التقييد والتوقيت، فبأصل عدم حصول الغاية، وقد بنى هذا الفاضل على جواز جريان الاستصحاب في الموقّعات أيضاً في ردّ الفاضل التونسي.

ورابعاً: أنّه لا ريب في وجود أحكام مطلقة في شرع عيسى عليه السلام مثلاً، فيجري الاستصحاب في تلك الأحكام المطلقة المهملة، وبقاء الأحكام يستلزم بقاء نبوته عليه السلام.

فان قلت: ان تلك المطلقات لما كانت مقترنة ببشارة عيسى عليه السلام برسول يأتي من بعده فيصير مقيدة، فلا معنى لاستصحاب مضامينها.

قلنا: إنّ الاطلاق ثابت، والبشارة غير ثابتة، فعلى من يدعيها الاثبات.

فان قلت: مجرد الشكّ في البشارة كاف، فإنّه يشكّ حينئذ في الاطلاق والتقييد في الأحكام، فلا يجري الاستصحاب أيضاً.

لا يقال: مجرد احتمال التقييد لو كان مضرّاً بالاستصحاب لما جاز التمسك به في الأحكام الشرعية أيضاً؛ لأنّ التمسك بالاستصحاب في الأحكام حينئذ إنّما نسلم ان ثبت كونها مطلقات لم يكن مقيدة بوقت خاص اختفي علينا، أو ممتدة الى آخر الابد، والذي يجوز التمسك فيه بالاستصحاب هو الأول.

لأننا نقول: الأمر وإن كان كما ذكر، إلا أنَّ الاستقراء كاشف عن أنَّ أغلب الأحكام الشرعية في غير ما ثبت له حدّ ليست باينه ولا محدودة الى حدّ معيّن، وأنَّ الشارع كان يكتفي في الاستمرار بالقاء المطلقات، ويظهر من الخارج أنّه أراد من المطلق الاستمرار، فيحصل من ذلك الظنّ القوي بأنّ مراده من تلك المطلقات هو الاستمرار أو الى ان يثبت رافع.

قلنا: الأمر وإن كان كذلك، إلا أنَّ أصالة عدم البشارة وبقاء الاطلاق تنفيه. فان قلت: نعلم اجمالاً بأنّ نبذاً من تلك المطلقات قيّدت بقيد لا نعلم أنّ ذلك القيّد هو البشارة أم غيرها، فيكون الشكّ في الحادث، ولا يصحّ نفي البشارة بالأصل.

قلنا: انّ دعوى هذا العلم الاجمالي إن كان بالنسبة الى المطلقات من الأحكام، فحصول العلم الاجمالي ممنوع أولاً، وكونه مضرّاً باجراء الأصل ممنوع ثانياً؛ لأنّ الشبهة قليلة في كثير، وقد مرّ جريان الاستصحاب حينئذ.

وإن كان بالنسبة الى المقيّدات من الأحكام، بأن يقول: انا علمنا أنّ من جملة المطلقات التي صارت مقيّدة بمطلق صار مقيّداً بمجمل لا نعلم أنّ قيّده هو البشارة حتّى يرتفع الاطلاق عن جميع المطلقات، أو غير البشارة حتّى لا يكون كذلك، ففيه أنّ أصالة بقاء ساير المطلقات باطلاقتها يقتضي أن يكون هو القيّد غير البشارة.

وخامساً: أنا سلّمنا عدم صحّة التمسك بالاستصحاب الوجودي هنا، وهو استصحاب بقاء نبوة عيسى عليه السلام، ولكن يمكن التمسك بالاستصحاب العدمي؛ لأنّ الخصم إن كان منكراً لنسخ النبوة، فيتمسك بأصل العدم لدوران

الأمر بين الأقل والأكثر، والمتيقن هو الأقل، وإن كان منكراً لشخص النبوة، فيتمسك بأصل تأخر الحادث، فأنه حجة هنا على الأفراد، لاتحاد زمان الشك مع المشكوك فيه، فيظهر بطلان الجواب هذا الفاضل عن هذا الاستصحاب.

فالصواب في الجواب عن هذا الاستصحاب أن يقال: أنه لا يرد على من ينكر حجّة الاستصحاب سنخاً، وكذا على من يقول به من باب الأخبار؛ لما مرّ من أن الأخبار غير آتية هنا إلا من باب التمسك للعمل، ولا من باب الالتزام، وبعد الاعتقاد بالأخبار أو فرض الاعتقاد بها يكون نقض اليقين باليقين، ويخرج عن محل الاستصحاب، ومع عدم الاعتقاد وعدم فرضه أيضاً لا معنى للتمسك للعمل ولا للالتزام.

وكذا لا يراد على من يعمل بالاستصحاب لتراكم الأخبار وبناء العقلاء وغيرهما، مع حصول القطع من التراكم، بحيث لو لا القطع لم يعمل بالاستصحاب بمجرد الظن.

ووجه عدم الردّ عليه أنه بعد عدم مجيء الأخبار الى هنا يرتفع التراكم فيرتفع القطع، فلا يكون الاستصحاب حجة هنا على مذهبه، نعم يرد هذا الايراد على من جعل كلّ من الأخبار وبناء العقلاء دليلاً مستقلاً كما هو المختار.

ولكن نحن نجيب عن هذا الاستصحاب بعد وجود بناء العقلاء بالأدلة الاجتهاديّة الواردة عليه من معجزات النبي ﷺ ولا نمنع جريان الاستصحاب. واعلم أنّه لو أراد أحد التمسك في اثبات نبوة عيسى عليه السلام أو موسى عليه السلام بما ورد عنهما ممّا يدل على بقاء نبوتها، فهو مستلزم للدور؛ لأنّ بقاء نبوة كلّ منهما موقوف على بقاء قولهما الى الآن، وهو موقوف على بقاء نبوتها الى الآن، فتدبر جداً.

المقام الرابع في أنه هل يشترط في الاستصحاب بقاء الموضوع أم لا؟.

و فيه مقامات أربعة، وقبل الخوض فيها لا بد من ذكر مقدمات:

الأولى: اعلم أنهم قالوا يشترط بقاء الموضوع في الاستصحاب بلا خلاف نجده منهم، وكلامهم هذا ظاهر في اشتراط العلم ببقاء الموضوع في متن الواقع؛ لكون الشرطية من الأحكام الوضعية، فلو شك على هذا في بقاء الموضوع لم يجوز التمسك بالاستصحاب؛ لأنّ الشك في الشرطية يوجب الشك في الشروط وأيضاً ظاهر كلامهم عدم الفرق في ذلك الشرط بين كون الاستصحاب موضوعياً أم حكماً.

وأنت خبير بأنّ لازم هذين الظهورين في كلامهم عدم جواز التمسك بالاستصحاب في الموضوعات الخارجية التي لا يتعلق بأمر خارجي آخر، كزيد فأنّه لو قطعنا ببقائه أو بعدم بقاءه لم يكن استصحاب، ولو شكنا في بقاءه لم يكن استصحاب أيضاً، لفقدان الشرط المذكور، أعني العلم ببقاء الموضوع؛ إذ ليس هنا أمر آخر سوى الأمر الخارجي المشكوك فيه، أعني زيدا ولا موضوع له.

نعم يصحّ كلامهم هذا في مثل الأمر الخارجي المتعلّق بأمر خارجي آخر، كاستصحاب رطوبة الثوب، فإنّ الموضوع هنا هو الثوب، ويتم فيه الشرط المذكور.

وبالجملة لازم كلامهم هذا عدم حجّة الاستصحاب فيما لو شك في بقاء زيد و نظائره، مع أنّ العقلاء مطبقون على العمل بالاستصحاب هنا، فكلامهم بظاهرة محلّ نظر.

فان قلت: انّ الموضوع هنا موجود، وهو النفس النّاطقة، فاتّما لا تنفى أبداً، فمرجع الشكّ حينئذ الى الشكّ في بقاء تعلّق النفس النّاطقة بالبدن وارتفاع تعلّقها عنه، فيستصحب بقاء تعلّقه^(١).

قلنا: مع أنّ بقاء النفس الناطقة أبد الدهر فيه ما فيه، أنّا نقرض الشكّ في بقاء النفس النّاطقة، مضافاً الى أنّا نرى أنّ أهل العقول يتمسّكون باستصحاب بقاء زيد مع عدم التفاتهم الى نفس النّاطقة، وأيضاً لازم هذين الظهورين عدم العمل باستصحاب النجاسة اذا شكّ في بقاء التغيّر، مع فرض كون الموضوع هو الماء المتغيّر، مع انّ كلّ من قال بحجّية الاستصحاب الحكمي قال بحجّية هذا الاستصحاب، وإن كان منكراً لحجّية الاستصحاب في الموضوعات.

فان قلت: انّ الظهور الثاني ممنوع، فإنّ مراد المشترطين أنّما هو الاشتراط في الاستصحاب الحكمي والخارجي الذي يكون متعلقاً بأمر خارجي آخر، وأمّا الخارجي الغير المتعلّق بخارجي آخر كزيد، فلا يشترط فيه هذا الشرط. قلنا: ذلك أنّما يدفع المحذور الأوّل لا الثاني، مضافاً الى أنّ ذلك خلاف الظاهر من الكلام.

فان قلت: لعلّ مرادهم من هذا الكلام اشتراط إمكان البقاء، بمعنى أنّه يشترط في الاستصحاب عدم العلم بعدم بقاء الموضوع، وهو متحقّق في موارد الاستصحاب، فلا يرد شيء من المحذورين. قلنا: انّ ذلك خلاف ظاهرهم.

(١) في (خ): التعلّق.

وكيف كان، فالحقّ اشتراط بقاء الموضوع بحيث لو علم انتفاء الموضوع أو حصل الشكّ فيه، لم يجوز التمسك بالاستصحاب، وذلك لوجهين:
الأوّل: الاجماع القاطع.

فان قلت: كيف تدّعي الاجماع؟ مع أنّ من العلماء من تمسّك بالاستصحاب في الكلب الواقع في المملحة بعد صيرورته ملحاً، فإنّ الموضوع أي الكلب انتفي قطعاً، ومع ذلك اختلفوا في اجراء الاستصحاب فيه.

قلنا: نزاعهم هنا صغروي، بمعنى أنّ الكلّ مطبقون على اشتراط العلم ببقاء الموضوع، لكن منهم من يقول أنّ الموضوع هنا هو الجسم، وهو باق فيستصحب الحكم، ومنهم من يقول ان الموضوع هو الكلب، وقد انتفي فلا استصحاب.

الثاني: العقل القاطع، فإنّ من البدييات أنّ الحكم من الأعراض لا وجود له بدون الموضوع، فإنّ الموضوع من جملة الشخصات، والتشخص هو الوجود، فحيثما انتفى الموضوع انتفى العرض.

هذا، والظاهر من العلماء أنّها هو اشتراط عدم العلم بعدم بقاء الموضوع، فإنهم يمنعون الاستصحاب في الكلب الواقع في المملحة استناداً الى العلم بانتفاء الموضوع، وهذا كاشف عن أنّ المضّر هو العلم بالانتفاء، أو عدم العلم بالبقاء، والّا لعلّوه بعدم العلم ببقاء الموضوع، فتأمل.

المقدمة الثانية: في الفرق بين المستصحب وموضوع الاستصحاب.

فاعلم أنّ المستصحب عبارة عما علم به سابقاً وشكّ في بقاءه لا حقاً، والمعروض لذلك الأمر المعلوم سابقاً المشكوك لا حقاً هو الموضوع هذا ظاهر في

الأُمُور الخارجيّة الغير المرتبطة بأمر خارجي آخر كزيد، فإنّ المستصحب فيما لو شكّ في بقاء زيد هو نفس وجود زيد، والمعرض لذلك الوجود أعني الوجود موضوع له.

وأما في الأمور الخارجيّة المرتبطة بأمر خارجي آخر كرتوبة الثوب، وكذلك في الأحكام كوجوب الصلاة، فيشكل الأمر؛ لأنّ لكّل من الرطوبة والوجوب وجوداً في الخارج، فيكون كلّ من الموجودين معروضاً؛ للوجود.

ومقتضى ما ذكرنا من كون الموضوع هو المعرض^(١) أن يكون الرطوبات والوجوب موضوعين للاستصحاب في المثالين، والحال أنّ المستصحب في المثالين ليس الّا الرطوبة والوجوب، فيكون الموضوع معروض العرضين، ولكن يمكن جعل الموضوع عبارة عن المعرض أعمّ من أن يكون بلا واسطة معها، فيندفع الاشكال.

المقدمة الثالثة: في بيان بعض من الاصطلاحات المرتبطة بالمقام.

فاعلم أنّ الانتقال اصطلاحاً عبارة عن انتقال جسم الى جوف حيوان مع تبدل الاسم وله صور:

الأولى: أن يكون المتقل منه والمتقل اليه كلاهما ما يعين، كصيرورة الماء بولاً، ودم الانسان بعد دخوله جوف العلق دم علق.

الثانية: أن يكون المتقل منه ما يعاً دون المتقل اليه، كصيرورة المني انساناً.

الثالثة: أن يكون عكس الثانية، كصيرورة البطيخ بولاً.

(١) في (خ): المفروض.

الرابعة: أن لا يكون شيء منها مائعاً، كصيرورة العلقه روثاً.

وإذا عرفت الصور الأربعة، فاعلم أن القدر الثابت من استقراء اصطلاحهم عليه، هو كون الصورة الأولى من الانتقال عندهم انتقالاً، وعدم كون الأخيرة انتقالاً عندهم، وأمّا الثانية والثالثة فلا نعلم فيهما اصطلاحهم فتوقف.

وأمّا الانقلاب، فهو عندهم عبارة عن تبدل جسم بآخر من غير جهة الانتقال، ولهذا أيضاً صور أربع:

الأولى: كون المبدّل منه والمبدّل اليه كليهما ما يعين، كانقلاب الخمر خلاً وعكسه.

الثانية: أن يكون المبدّل منه مائعاً دون المبدّل اليه، كانقلاب الماء هواءً.

والثالثة: عكس الثانية، كانقلاب الهواء ماءً.

والرابعة: أن لا يكون شيء منها مائعاً، كصيرورة الكلب ملحاً، والخشب رماداً.

والقدر الثابت من التسمية بالانقلاب اصطلاحاً هو الصورة الأولى، وعدم كون الأخيرة انقلاباً، والثانية والثالثة محلّ الشكّ، لكن الظاهر منهم اطلاق الانقلاب عليهما أيضاً، فيقولون: انقلب الماء هواءً وبالعكس، وأمّا كون هذا الاطلاق من باب اطلاق الكلّي على الفرد أو من باب الاصطلاح، فمحلّ شكّ يتوقف فيه.

وأمّا الاستحالة، فعندهم عبارة عن تبدّل ماهية الى أخرى، سواء كان المنقلب منه أو المنقلب اليه مائعاً أم لا، وعلى هذا يكون النسبة بين الاستحالة والانقلاب عموماً وخصوصاً مطلقاً، وبينهما وبين الانتقال تبايناً كلياً.

المقدمة الرابعة: في تحرير محل النزاع.

اعلم أنّ النزاع الواقع بين العلماء في اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب ليس كبيراً؛ لأنّهم مطبقون على عدم جواز التمسك بالاستصحاب فيما علم فيه بانتفاء الموضوع، بل النزاع بينهم أنّها هو في تشخيص الصغريات.

فنقول: إنّ الاستحالة والانتقال والانقلاب مندرجة في محلّ البحث من حيث بقاء الموضوع وارتفاعه، وأمّا ما زال عنه الاسم دون الصورة، كالخطة المتنجّسة بعد الطحن وصورته دقيقاً، وكذا المقيّدات كالماء المتغير المحكوم بنجاسة بقيد التغيّر بعد زوال القيّد وبقاء المقيّد، وكذا الموقّعات بعد خروج الوقت كصوم يوم الخميس، ففي دخولها في محلّ البحث، اشكال، لكن ظواهر عبائر الاصحاب يأبى عن دخولها في محلّ البحث، إلّا أنّنا نتكلّم فيها أيضاً لزيادة البصيرة.

المقدمة الخامسة: اعلم أنّ الأقوال في المسألة ثلاثة:

ثالثها التفصيل بين النّجس الذاتي والعرضي، ففي الذاتي كالكلب بعد الاستحالة بالرماد لا يجري الاستصحاب؛ لأنّ الموضوع هو الكلب وقد أُنْتَفَى، وفي العرضي كالخشب المتنجّس الذي صار رماداً يجري الاستصحاب، إلّا أنّ الموضوع هو الجسم الملاقي لا الخشب، وهو باق، والظاهر من هذا المفصل أنّه لا يفرق بين الاستحالة والانتقال والانقلاب في هذا التفصيل.

المقدمة السادسة: في تشخيص الكبريات.

اعلم أنّ ما تبدّل فيه الصورة النوعية والحقيقة الى آخر، سواء كان بطريق

الاستحالة أم الانتقال أم الانقلاب: إمّا أن يعلم فيه بأنّ الموضوع هو الصورة النوعية كالحقيقة الكلّية، وإمّا أن يعلم فيه بأنّ الموضوع هو الصورة الجنسية والجزاء الخارجيّة من غير مدخليّة للصورة النوعيّة في الموضوع، بأنّ يكون جزءً له أو قيّداً.

وإمّا أن يشكّ في الأمرين، ففي الأوّل يجري الاستصحاب للقطع بانتفاء الموضوع، فلا يصحّ أن يقال: إنّ أجزاء الكلب كانت نجسة، وبعد الملحية يحكم بالنّجاسة للاستصحاب للقطع بانتفاء الموضوع، فإن الموضوع هو الأجزاء مع بقاء الصورة النوعية بحيث يكون الصورة النوعية قيّداً للموضوع وإن كانت خارجة عنه.

والحاصل أنّ الحكم ثبت للمركّب، فاذا انتفي الجزء انتفي المركب وانتفي الحكم الثابت له.

وأما الحكم بالنسبة الى الجزء الباقي، فالأصل منه مشكّوك أولاً، والتبعي منه يقيني الارتفاع، وفي الثاني يجري الاستصحاب أنّ علمنا ان الصورة النوعيّة علّة لحدوث الحكم للصورة الجنسية وليس علّة لبقائه، أو شككنا في أنّها علّة للبقاء أيضاً كما أنّها علّة للحدوث أم لا.

وأما اذا علمنا أنّ الصورة النوعيّة علّة لحدوث الحكم للجنس ولبقائه أيضاً، بمعنى أنّ حدوث الحكم يتوقّف على حدوث الصورة النوعيّة، وبقائه يتوقّف على بقاءها، فلا استصحاب أيضاً كالقسم الأوّل.

وفي الثالث أيضاً لا يجري الاستصحاب؛ لأن الاستصحاب إما أن يكون هنا موضوعياً، أو يكون حكماً، فإن كان موضوعياً بأن يستصحب بقاء الموضوع، فلا ريب أن الشك في الحادث؛ لأنه بعد ما علمنا بأن لهذا الحكم المجعول أعني النجاسة موضوعاً، شككنا في أن موضوعه هل هو الصورة النوعية أم الجنسية. فكما أن للخصم أن يقول بعد ارتفاع الصورة النوعية: إن الأصل بقاء الموضوع من هذين المشكوكين وارتفاع غير الموضوع منهما، فلنا أن نقول: إن الأصل بقاء غير الموضوع منهما، وارتفاع ما هو الموضوع منهما.

وإن كان حكماً، بأن يستصحب حكم النجاسة، ففيه أن المستصحب إن كان هو الحكم الاستقلالي، فمن الأول كان مشكوكاً بالنسبة إلى الباقي من المشكوكين، وإن كان هو الحكم التبعية، فهو مقطوع الارتفاع بعد القطع بارتفاع المتبوع.

والحاصل أن المستصحب إن كان هو نجاسة هذا الجزء، فمن الأول كان مشكوكاً، وإن كان هو نجاسة أجزاء الكلب بحقيقتها النوعية، فقد ارتفعت.

ثم أنه لا فرق في ما ذكرنا من حكم الاستحالة والانتقال والانقلاب، كون نجاسة ذاتية أم عرضية، كالخشب النجس الذي صار رماداً.

فإن قلت: كيف تمنع من إجراء الاستصحاب في الخشب الذي صار رماداً، مع أن الموضوع وهو الجسم الملاقي للنجس باق بحاله، وكذا غيره من النجاسات العرضية.

قلنا: إن الظاهر من قوله (الملاقي للنجس نجس) هو ثبوت الحكم للجسم الملاقي ما دام كونه باقياً على الصورة النوعية الحاصلة حين الملاقاة، هذا من جهة اللفظ.

وأما من حيث اللَّبِّ، فنقول: إنّ الموضوع إمّا هو الجسم الملاقي مع بقائه على الصورة النوعية، وإمّا محلّ الشكّ، وعلى التقديرين لا يجري الاستصحاب لما مرّ آنفاً.

إذا تمهد تلك المقدمات فنقول:

المقام الأوّل من المقامات: في بيان الحقّ في جريان الاستصحاب بعد انتفاء الموضوع، فأما الاستحالة فلا استصحاب معها قطعاً؛ لأنّ الموضوع إمّا هو الحقيقة النوعية، وإمّا مشكوك الحال، وعلى التقديرين لا استصحاب كما مرّ، وأما الانقلاب فكذلك.

وأما الانتقال، فإن صار موجباً لتبدل الماهية، كصيرورة الماء النجس الداخل في جوف الغنم بولاً، فهو كالأستحالة فلا استصحاب، وإن لم يصّر موجباً لتبدّل الماهية، كدم الآدمي في جوف العلق، فانظر الى الدليل الدالّ على ثبوت الحكم أولاً، فإن كان متواطياً بالنسبة الى تلك الحالة الحاصلة بعد الانتقال وشاملاً لها، فالحكم ثابت بنفس ذلك الدليل، وإن لم يظهر الشمول فلا استصحاب جار.

وأما تحقيق الكلام في المقيدات بعد انتفاء القيّد، كقوله (الماء المتغيّر نجس) فالظاهر أنّ مثل هذا الكلام يستفاد منه أنّ موضوع الحكم هو نفس الماء، والغيّر علة للحكم، فمفاده كمفاد الماء إذا تغيّر نجس، فبعد زوال التغيّر يجري الاستصحاب؛ لأنّ الشكّ في بقاء الحكم حيثنذ مسبّب من الشكّ في كون التغيّر علة للحدوث والبقاء معاً، أو علة للحدوث فقط، ولكن لو فرض الشكّ في أنّ

الموضوع هل هو نفس الماء، أو الماء المتغيّر بحيث يكون الموضوع هو المركّب، أو الماء فقط مع كون التغير علة للحكم، فلا استصحاب لا حكماً ولا موضوعاً لما مرّ آنفاً.

وأما تحقيق الكلام في الموقّعات، كصم يوم الخميس ونظائره بعد مضي ذلك اليوم، فلا استصحاب للقطع بارتفاع الموضوع؛ لأنّ الموضوع هنا هو المقيّد بها هو مقيّد، فهو مقطوع الارتفاع، فيقطع بارتفاع حكمه، وإن شئت تفصيل ذلك فارجع الى مسألة تبعية القضاء للأداء أو بفرض جديد.

وأما تحقيق الكلام فيما تبدّل اسمه تبدّل الصورة الصّنفية مع بقاء الصورة النوعية، كالحنطة التي صارت دقيقاً، فانظر الى الدليل الدالّ على نجاسة الحنطة بالملاقات، فإن كان متواطياً بالنسبة الى الحالتين، فالحكم ثابت بنفس الدليل، وإن لم يكن متواطياً بل مشكّكاً بالتشكيك المضرّ، فلا استصحاب جار.

وهل يجري الاستصحاب في صورة الشكّ في بقاء الصورة النوعية أم لا؟ كما في الخشب الذي صار فحماً، والحقّ الجريان؛ لأنّ الموضوع إن كان هو الاجزاء الجسميّة، فهي باقية قطعاً، وإن كان هو الصورة النوعية، فهي أيضاً باقية بالأصل، فلا استصحاب جار.

المقام الثاني من المقامات: في بيان ما هو مقتضى التحقيق في اعتبار الاستصحاب في تلك المذكورات، فاعلم أنّ كلّ موضع من تلك المواضع حكمنا بجريان الاستصحاب فيه، فهو حجة أيضاً؛ لعموم الأدلّة من الأخبار وبناء العقلاء، ودعوى الانصراف الى غيرها باطلة، وفيما حكمنا فيه بعدم

جريان الاستصحاب من تلك المواضع، فلا يكون الاستصحاب فيه حجة؛ لأن الحجية فرع الجريان.

فان قلت: إن بناء أهل العقول على العمل بالاستصحاب فيما بنيت الأمر فيه على عدم الجريان، فاتهم يحترزون عن الكلب الواقع في المملحة، فلا يتناولون من طعام كان فيه ملح الكلب، وليس ذلك إلا للاستصحاب، فهذا يكشف عن جريان الاستصحاب هنا وعن اعتباره.

قلنا أولاً: إن عدم تناولهم من هذا الملح ليس لأجل الاستصحاب، بل لأجل تنفير الطبع عنه، ويرشدك الى ذلك أنهم لا يغسلون الثوب الملاقي لهذا الملح، ويلحقون الغاسل بالسواسيين، فتدبر.

وثانياً: بالنقض بالعدرة التي صارت دوداً، فإن بناءهم بعد ازالة النجاسة العرضية عن تلك الدودة على عدم الاجتناب عنها، مع أن الاستصحاب الذي ذكرت موجود هنا أيضاً.

و ثالثاً: بأن بناؤهم على الاجتناب عن خمر منقلب من الخل، ويحكمون بنجاسته مع ان الاستصحاب موجود هنا.

المقام الثالث: في أنه هل لنا دليل اجتهادي يقتضي موافقة الطبيعة المتأخرة الحادثة للطبيعة المتقدمة من حيث الحكم، أو دليل اجتهادي يقتضي مخالفتها باندراجها حكماً في الطبيعة اللاحقة، واجراء حكم ساير أفرادها على تلك الطبيعة الحادثة أم لا؟.

الحق أن الدليل الاجتهادي على موافقة الطبيعة الحادثة للطبيعة القديمة حكماً غير موجود، وكذا لا دليل اجتهادي على مخالفتها للطبيعة المتأخرة.

وفي تحقيق دليل اجتهادي على موافقتها لسائر أفراد الطَّبيعة الحادثة اشكال؛ لأنَّ الاجماع البسيط غير موجود، كيف يكون اجماعياً؟ مع أنَّ المنقول عن المحقق العلامة رحمته التمسك باستصحاب نجاسة الكلب الواقع في المملحة، فلو كان الحكم بطهارة الملح الحاصل من الكلب اجماعياً لم يقع فيه خلاف من هذين الفاضلين، فإنَّ الظاهر أنَّهما أفتى بالنجاسة أيضاً كما حكمنا بجريان الاستصحاب، لا أن يكون حكمهما بجريان الاستصحاب من حيث القاعدة، وكان فتواهما الطهارة، والاجماع المركب أيضاً غير موجودن بأنَّ يقال: انَّ كلَّ من قال بعدم حجِّية الاستصحاب هنا قال بالحاق الطَّبيعة الحادثة لسائر أفراد تلك الطَّبيعة.

نعم لو كان الدَّليل الدالَّ على حكم الطَّبيعة الحادثة لفظاً عاماً أو مطلقاً شاملاً لجميع أفرادها بالتواطيء حتَّى بالنسبة الى الفرد المنقلب من طبيعة أخرى كان ذلك دليلاً اجتهادياً على الحاق الطَّبيعة الحادثة لسائر أفراد تلك الطَّبيعة كقوله (كلَّ خمر حرام) أو الخمر حرام ونجس، فإنَّه يشمل عرفاً للخمر المنقلب من الخلِّ، فنحكم بحرمة هذا الخمر اجتهاداً.

وأما اذا لم يكن لفظاً أو كان لفظاً غير عام ولا متواط بالنسبة الى الطَّبيعة المنقلبة من طبيعة أخرى، فلا دليل اجتهادي كما لو قال: الملح طاهر، فإنَّه لا ينصرف الى الملح الحاصل من الكلب فلا بدَّ حينئذ أن يرجع الى الدليل الفقاهتي الذي نؤسسه في المقام الرابع.

المقام الرابع هل هنا أصل حينئذ اليه في حكم الطَّبيعة الحادثة بعد عدم جريان الاستصحاب وعدم وجود دليل اجتهادي أيضاً أم لا أصل؟.

الحق وجود الأصل الكلّي الذي يرجع اليه من حيث الحكم الوضعي أي طهارة والنجاسة، وهو أصالة الطهارة، أعني القاعدة الكلّية المتلقاة من الشرع المستفاد من عموم الأخبار، فيحكم بطهارة الملح والخلّ والخشب ونحوها عند الفرض المذكور، أي عدم الدليل من الاستصحاب وغيره.

وأما من حيث الحكم التكلّيفي، فالأصل هو التحريم إن كان المنتقل اليه ذي روح، كالذود الحاصل، من العذرة أو الثلج وغيرهما، لما مرّ من أنّ الأصل في اللحوم الحرمة أكلاً وشرباً، وإن كان المنتقل اليه من غير ذوي الأرواح^(١)، فالأصل الاباحة لما مرّ في بحث أصل الاباحة، فهو حلال وطاهر للأصليين.

ثمّ اعلم أنّه قد اشتهر بينهم أنّ الأحكام تدور مدار الأسماء، وظاهر هذا الكلام يخالف الإجماع؛ لأنّ لازمه حليّة الكلب لو سُمّي غنماً وبالعكس، ويصير هذا نظير ما قاله الخوارج، كما حكى أنّ كلّما سُمّي بالتّن فهو حرام.

وقد التفت الى هذا الاشكال صاحب المدارك^(٢)، فحكى عنه في بحث المياه أنّه قال: إنّ لآزم مقالة من يقول بدوران الأحكام مدار الأسماء هو القول بترتيب احكام العين على البئر وبالعكس لو سُمّي كلّ منهما باسم الآخر، وهذا ممّا لا يرضى به الوجدان السليم الطبع المستقيم.

ولكن مراد القوم من هذا الكلام ليس ما يظهر منه في بدو الأمر، بل المراد دوران الأحكام مدار الاسماء وتبدّلها اذا كان ذلك التبدّل الاسمي مسبباً من

(١) في (خ): ذي روح.

(٢) مدارك الأحكام ١: ٥٣.

تبدل المسمّى، كالكلب الذي صار ملحاً فسمّى بالملح، مع ملاحظة اتّحاد زمن الحضور والغيبة من حيث التسمية، إما من باب العلم، أو من باب الأصل، وبهذا اندفع ما أورده صاحب المدارك.

المقام الخامس: في تعارض الاستصحابين، فاعلم أنّ الاستصحابين المتعارضين: إمّا حكميّان، وإمّا موضوعيّان وإمّا مختلفان، وعلى التقادير: إمّا وجوديان، أو عدميان، أو مختلفان.

ثمّ الحكميان الوجوديان: إمّا أن يكون التعارض بينهما لا لنفسهما بل لأمر خارجي، كما اذا علم بأنّ أحد الحكمين من نجاسة الكلب وطهارة الخلّ قد نسخ، وشكّ في ان المنسوخ أيّهما.

وإمّا أن يكون لنفسهما، كما اذا علم بطهارة ماء، ثمّ شككنا في بقاء الطهارة، فغسلنا به ثوباً معلوم النجاسة، فحصل حينئذ القطع إمّا بارتفاع نجاسة الثوب، أو طهارة الماء، فتعارض استصحاب طهارة الماء مع استصحاب نجاسة الثوب. وكما اذا غسل ثوب متنجّس وبقي الشكّ في زوال النّجاسة، ثمّ نشر ذلك الثوب على الأرض الطاهر، فنقطع إمّا بزوال نجاسة الثوب أو طهارة الأرض، فتعارض الاستصحابان أيضاً من جهة نفسها لا لأمر خارجي.

وكما اذا ورد الكرّ على القليل النجس تدريجاً حتّى صار أزيد من كرّ فهاهنا نعلم أنّه لا بدّ من ارتفاع أحد الأمرين: إمّا طهارة الوارد، أو نجاسة المورد، فتعارض استصحاب طهارة الماء الوارد مع استصحاب نجاسة الماء المورد، فإنّ التعارض أيضاً من جهة نفس الاستصحابين.

ثم هذا القسم الأخير ينقسم على قسمين:

أحدهما: أن يكون الشكّ في بقاء المستصحب مسبباً عن الشكّ في ناقضية أحدهما المسبّب عن الشكّ في بقاءه، كالمثالين الأوّلين، فإنّ الشكّ في بقاء طهارة الماء ونجاسة المتنجّس في المثال الأوّل مسبّب عن الشكّ في طهارة الماء حتى يوجب ارتفاع نجاسة المتنجّس وعدمها حتّى يبقى، وكذا الشكّ في بقاء نجاسة الثوب المتنجّس المغسول، وطهارة الأرض المنشور عليها في المثال الثاني مسبّب عن الشكّ في ناقضية نجاسة الثوب لطهارة الأرض.

وثانيهما: أن يكون الشكّ في بقاء كلّ من المستصحبين مسبباً عن الشكّ في بقاء الآخر وناقضيته كالمثال الثالث، فإنّ الشكّ فيه مسبّب عن ناقضية كلّ من الطهارة والنجاسة للأخرى.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ الكلام حينئذ إنّما هو في القسم الأوّل من الأقسام، وهو الاستصحابان الحكميان الوجوبان المتعارضان من جهة أنفسهما، مع كون الشكّ فيهما مسبباً عن الشكّ في ناقضية أحدهما، بحيث يكون التدافع من جهة واحدة، كالمثالين المذكورين، فهل يحكم حينئذ بطرحهما جميعاً ولازمه الوقف، أو يعمل بهما جميعاً، أو يتخير بينهما، أو يؤخذ بالراجح منهما، ولم نر قائلًا هنا إلا بالعمل بكليهما.

فقال به بعض الأفاضل المتأخّرين، فحكم في المثال بنجاسة الثوب وطهارة الأرض؛ لأنّ العمل بالدليلين لازم، ولا يلزم من الحكم ببقاء نجاسة الثوب نجاسة الأرض؛ إذ لا دليل على أنّ الملاقي للنجس بالأصل نجس أيضاً، فإنّ

كَلِيَّةُ قَوْلِكَ (كُلُّ مَلَاقِي لِلنَّجَسِ نَجَسٌ) لَمْ تَثْبِتْ وَأَنْتَا الْمُسْلِمُ الْمَلَاقِي لِلنَّجَسِ الْيَقِينِي لَا النَّجَسَ بِالْأَصْلِ.

نَعَمْ يَوْجَدُ قَوْلٌ بِالْوَقْفِ أَيْضاً كَمَا عَنْ صَاحِبِ الرِّيَاضِ، فَحُكْمٌ بِتَسَاوِيِ الْأَسْتَصْحَابِينَ الَّذِينَ أَحَدُهُمَا مَوْضُوعِي وَالْآخَرُ حَكْمِي، وَفِي الْحَقِيقَةِ هَذَا الْقَوْلُ لَا زَمَّ كُلِّ مَنْ يَقُولُ بِالْوَقْفِ فِي تَعَارُضِ الْمَوْضُوعِيِّ وَالْحَكْمِيِّ.

وَالْحَقُّ عِنْدَنَا الْعَمَلُ بِالرَّاجِحِ مِنَ الْأَصْلَيْنِ بِالرَّجْحَانِ الذَّاتِي، فَنَحْكُمُ بِنَجَاسَةِ الْأَرْضِ فِي الْمِثَالِ الْمَفْرُوضِ، وَبِطَهَارَةِ الْمُتَنَجِّسِ وَالْمَاءِ فِي الْمِثَالِ الْآخَرِ، لِرَجْحَانِ الْأَسْتَصْحَابِ بَقَاءِ نَجَاسَةِ الثُّوبِ عَلَى اسْتَصْحَابِ طَهَارَةِ الْأَرْضِ، لَكُونِهِ مِمَّا يَنَاطُ بِهِ الْحُكْمُ؛ أَذْهُوَ مُوجِبٌ لَصَيْرُورَةِ الثُّوبِ كَمَعْلُومِ النَجَاسَةِ، وَلَا شَكَّ أَنَّه مَعَ الْعِلْمِ بِالنَجَاسَةِ يَلْزَمُ الْحُكْمُ بِنَجَاسَةِ الْأَرْضِ أَيْضاً إِذَا نَشَرَ الثُّوبَ الْمَذْكُورَ عَلَيْهَا، وَكَذَلِكَ اسْتَصْحَابِ طَهَارَةِ الْمَاءِ أَرْجَحُ مِنْ اسْتَصْحَابِ بَقَاءِ نَجَاسَةِ الْمُتَنَجِّسِ لِلدَّلِيلِ الْمَذْكُورِ.

وَيَدُلُّ عَلَى مَا اخْتَرْنَاهُ أُمُورٌ:

الْأَوَّلُ: الْأَخْبَارُ الْمُقْتَضِيَّةُ لِعَدَمِ جَوَازِ نَقْضِ الْيَقِينِ بِالشَّكِّ، فَأَنَّا فِي الثُّوبِ النَّجَسِ الْمَغْسُولِ الَّذِي نَشَرَ عَلَى الْأَرْضِ قَاطِعُونَ بِالنَّجَاسَةِ، فَلَا بَدَّ أَنْ لَا نَنْقُضَهَا بِالشَّكِّ، وَلَا شَكَّ أَنَّ الْمَقْصُودَ لَيْسَ نَفْسُ الْيَقِينِ السَّابِقِ، لِانْتِقَاضِهِ بِالشَّكِّ قَهْرًا بَلْ حُكْمُهُ، وَلَيْسَ الْمُرَادُ بَعْضَ الْحُكْمِ أَيْضاً بَلْ جَمِيعُهُ، وَمِنْ جُمْلَةِ نَجَاسَةِ مَلَاقِيهِ فِي نَفْسِ الْأَخْبَارِ يَظْهَرُ نَجَاسَةُ الْأَرْضِ بِالثُّوبِ الْمَزْبُورِ.

ولا يمكن المعارضة بالقلب؛ لعدم جريان استصحاب طهارة الأرض؛ إذ قبل نشر الثوب المعلوم نجاسته بالاستصحاب طهارة الأرض مقطوعة فلا استصحاب، وبعد النشر قطعنا بارتفاع الطهارة بالنجس الشرعي، فلا استصحاب أيضاً، وكذلك الكلام في الماء المستصحب طهارته إذا ظهر بآته مقطوع النجاسة.

والحاصل أن التعارض هنا بدوي وبعد التأمل لا تعارض.

الثاني: استمرار طريقة أهل العقول على ذلك، ألا ترى أنهم لو علموا بنجاسة شيء سابقاً، ثم شكوا في ارتفاعه لغسلوا ما لاقى ذلك الشيء ولا يعملون بالأصلين، بأن يقولوا: إن الشيء نجس وملاقيه طاهر، ومن هنا يظهر أننا لو سلمنا أن مقتضى الأخبار العمل بكلاً الأصلين، فلا أقل من كون بنائهم مرجحاً لما يقدمونه على الآخر.

الثالث: ظهور الاتفاق على ما ذكرناه من العاملين بالاستصحاب، فلم نر هنا عاملاً بالأصلين معاً.

والحاصل أن استصحاب المزيل مقدّم عندنا على استصحاب المزال، بمعنى أن ما شك في ناقضيته للآخر، بأن كان الشك في البقاء والارتفاع مسبباً عن الشك في ناقضية أحدهما المعين للآخر كما مرّ، فهو مزيل مقدّم استصحابه على الآخر للوجوه المذكورة.

ويرد على من عمل بالأصلين معاً، فحكم بنجاسة الثوب المنشور، وبطهارة الأرض المزبور، أن يحكم بطهارة غسالة هذا الثوب أيضاً للأصل، وحيث لا يلزم

عليه الفصل في أقسام الغسالة، فنحكم بنجاسة غسالة ما يتيقن نجاسته، وبطهارة غسالة ما نجس بالأصل، ولم يقل بهذا التفصيل أحد في مسألة الغسالة، فالتفصيل، خرق للاجماع المركب.

فان قلت: هذا العامل^(١) بالأصلين مذهبه طهارة الغسالة مطلقاً حتى غسالة ما علم نجاسته كما يسمع منه، وحينئذ لا يرد عليه التفصيل وخرق الاجماع. قلنا: نعم لكن لازم كلامه هنا التفصيل في باب الغسالة لو كان قائلاً بنجاسة غسالة ما علم نجاسته، والحال أنّ هذا التفصيل أي القول بطهارة غسالة الثوب المزبور من باب الاستصحاب عملاً بالأصلين خلاف الاتفاق من المنازعين في باب الغسالة، فتدبر.

وأيضاً يرد عليه أنّ لازمه حينئذ ان يلحق الأرض الملاقية لهذا الثوب بالارض الطاهرة في جميع الأحكام سوى الأحكام المخالفة للاستصحاب، لجواز السجود عليه والتميم بها أمّا الحكم الاثباتي فواضح، وأمّا السّلبي فلأن مقتضى استصحاب بقاء الأمر بالصلاة ان لا يسجد على هذا الارض ولا يتم بها عملاً بالأصلين، مع أنّه صرح بجواز السجود عليها والتميم بها.

ثم اعلم أنّ الحكم بطهارة هذه الارض يمنع كلّية قولنا (كلّ ملاق للنجس نجس) ولو كان نجساً بالأصل فاسد؛ اذ نحن لا نحتاج في الحكم بنجاسة هذه الارض الى غير استصحاب نجاسة الثوب؛ لأنّ الاستصحاب أي استصحاب النجاسة كما يثبت نجاسة الثوب كذلك يثبت نجاسة ملاقيه؛ اذ مفاد الأخبار عدم جواز نقض اليقين بالشك، وترتيب الأحكام السابقة في زمن الشك.

(١) في (خ): القائل.

وبالجملة معنى الخبر عدم الفرق بين الحالة السابقة واللاحقة في شيء من الأحكام، ومن جملتها نجاسة الملاقي.

ثم أعلم أنّ الشكّ في بقاء المستصحب المزيل قد يتقدّم على الشكّ في بقاء المزال، كما اذا شككنا في طهارة ماء بعد ما علمنا طهارته سابقاً، فنعمل فيه بالاستصحاب، ثم أردنا تطهير متنجس بذلك الماء، فإنّ الاستصحاب الأوّل مزيل مقدّم على الثاني رتباً وزماناً، وقد لا يتقدّم أحدهما على الآخر بل يتقارنان، كما اذا شككنا في طهارة الماء المفروض بعد ما غسلنا به المتنجّس، فيحصل الشكّ في بقاء طهارة الماء الذي غسلنا به مع الشكّ في ارتفاع نجاسة المغسول مرّة واحدة، وان تسبّب أحد الشكّين من الآخر.

فهل العامل بالأصلين معاً يعمّم كلامه بالنسبة الى القسمين كما هو مقتضى كلامه أم يخصّصه بالقسم الأخير، بأن يقول في الأوّل من القسمين بتقديم المزيل ويعمل بهما معاً في القسم الثاني ان قال بالتعميم، فيرد عليه ما مرّ. وان خصّص العمل بالأصلين بالقسم الثاني، فيرد عليه أولاً: أنّه خلاف طريقة أهل العقول أيضاً فأنّهم لا يفرقون بين القسمين في تقديم المزيل.

وثانياً: أنّه خلاف الأخبار أيضاً؛ اذ لو ألقى تلك الأخبار الى أهل العرف لقدّموا المزيل على المزال في كلّ من القسمين بنفس الأخبار.

ولعلّ السرّ فيه: انّ الاستفادة من الأخبار لزوم ابقاء ما كان على ما كان على حسب استعداده للبقاء، وانّ استعداد النجاسة في المثال المفروض الى حدّ تغلب على طهارة الارض، بخلاف استعداد طهارة الارض، فانّ اقتضاءها للبقاء الى أن ورد عليه مانع اقتضى زوالها.

وثالثاً: أنّه خلاف الاجماع المركّب، فإنّ من قدّم المزيل على المزال في القسم الأول قدّمه عليه في الثاني أيضاً، ومن عمل بالأصليّن في الثاني عمل بهما في الأول أيضاً، فتدبّر،

ورابعاً: أنّ عمل الاكثريّن أيضاً في القسم الثاني على ما ذكرناه.

وخامساً: أنّ العمل بالأصليّن في الثاني وبالمزيل في الأول تحكّم يأباه العقل السليم، ألا ترى أنّه لو كلّف أحد من أهل العرف من جانب سيّده بأخذ الاستصحاب المزيل في القسم الأوّل مع سكوته عن القسم الثاني لأحقّقه به في الحكم بلا تأمل وترزل.

ثمّ اعلم أنّ هذا العامل بالأصليّن في مثل الثوب المنشور على الارض، ان فرض عدم التعارض بين هذين الأصليّن، كما يرشد اليه منعه كلّية بتنجس الملاقي بأيّ نجس كان، بأنّ يقول: ان غاية ما يقتضيه أصالة نجاسة الثوب هو الحكم بنجاسة الثوب لا غير، وغاية ما يقتضيه أصالة طهارة الارض الملاقية للثوب هو الحكم بطهارة الارض لا غير فلا تعارض بينهما.

ففيه أنّه خروج عن النزاع، فلا معنى بعد المفروض من المتعارضين.

وان فرض التعارض بينهما كما يقتضي عنوان كلامه، بأنّ يقول: انّ استصحاب الارض يقتضي ترتيب جميع أحكام الطهارة حتّى طهارة الملاقي لها، واستصحاب نجاسة الثوب يقتضي نجاسة الثوب وترتيب أحكام النجاسة حتّى نجاسة الأرض الملاقية.

ففيه أنّ التعارض بين الأصلين حينئذ يصير من باب تعارض المتباينين الذي لا بدّ فيه من الرجوع الى المرجّح لا من باب تعارض العامين من وجه حتّى يتبعض ويعمل بهما في مادة الافتراق، ولا يعمل بشيء منهما في مادة الاجتماع، كما فعل هذا القائل هنا كذلك، بأن ارتكب التبعض في العمل، فأخذ بعض أحكام هذا الأصل، وبعض أحكام الأصل الآخر، مضافاً الى أنّ التعيين في التبعض أيضاً لا بدّ له من مرجّح حتى يلزم الترجيح بلا مرجّح.

وكيف كان فاعلم أنّ ما ذكرناه أنّما هو مبني على قاعدتنا من حجّة الاستصحاب اذا شكّ في المانع، وأمّا على مذهب من لا يقول بحجّة الاستصحاب اذا شكّ في المانع، ويقتصر في الحجّة بالشكّ في حدوث المانع، فاللازم عليه الأخذ بما قلنا في المقام، من تقديم استصحاب المزيل بسلامة استصحاب الماء الذي شكّ في بقاء طهارته وأريد تطهير متنجّس آخر به عمّا يصلح للمعارضة، فإنّ استصحاب نجاسة المتنجّس حينئذ لا يعارضه لعدم اعتباره، هذا اذا كان الشكّ في ناقضية أحد الطرفين.

وأما اذا كان الشكّ في بقاء كلّ من المستصحين مسبباً عن الشكّ في ناقضية الآخر، وكان التدافع من الطرفين، كما مثلنا لك سابقاً في الماء الكرّ الوارد على الماء القليل النجس تدريجاً، فلا بدّ فيه من الوقف الى ان يظهر مرجّح الخارجي؛ لعدم إمكان الجمع بالفرض، ولا معيّن أيضاً لأحد المتعارضين؛ لأنّ بناء العقلاء مفقود، والأخبار غير دالة، لاقتضاءهما حجّة الطرفين لا ترجح أحدهما، والعقل أيضاً ساكت وكذا الكتاب.

وأما الاجماع المركّب، بأن يقال: انّ كلّ من حكم بترجيح أحد الاستصحابين في المزيل والمزال حكم به أيضاً، هنا وكلّ من لم يرجّح هنا لم يرجّح في السّابق أيضاً، فغير ثابت.

وأما التخيير بينهما، فهو فرع عدم امكان الجمع، وعدم وجود المرجّح، وعدم امكان الطرح، والشرط الثالث هنا مفقود؛ لأنّ الطرح ممكن، فإنّ الأصل جواز الطرح حتى يثبت خلافه، فلا بدّ ان يطرحاً ويؤخذ بالوقف حتّى يوجد مرجّح خارجي، كما هو موجود في المثال المفروض لبناء العلماء على تقديم استصحاب النجاسة فيه على استصحاب الطّهارة على ما أفاده بعض.

فان قلت: فلم لم يتوقّف في تعارض الخبرين والدليلين الاجتهاديين؟

قلنا: هناك قام الدليل على عدم جواز الطرح لا هنا.

ثمّ لا يخفى أنّ تعارض الاستصحابين الحكميين الوجوديين بحيث يكون التدافع بينهما من الجانبين، لا يمكن تحقّقه إلّا في الموضوع الواحد، كما لا يخفى، هذا الكلام في الحكميين الوجوديين.

وأما الحكميان العدميان أو المختلفان وجوداً وعدماً، فحالهما حال ما سبق في الوجوديين من تقديم استصحاب المزيل على المزال، ومن الوقّف عند كون كلّ منهما مزيلاً للآخر، لعين ما مرّ من الدليل، مضافاً الى الاجماع المركّب بين الأقسام في الحكم.

نعم يقع كلام في أنّ الوجودي اذا تعارض مع العدمي، فهل لازم الوجودي أن يكون استصحابه مزيلاً، أم ليس لازمه ذلك، بل قد يكون مزيلاً للوجودي،

وهذا مقام آخر نحن لسنا بصددّه حينئذ، بل نحكم بأن المزيل مقدم كائناً ما كان، وليس غرضنا تشخيص الصغريات في المقامات.

ثم اعلم أنّ ما هو المشهور من تقديم الاستصحاب المثبت على النافي لعلّ المراد منه هو ما ذكرنا من تقديم استصحاب المزيل، فظهر ممّا ذكر أقسام ستّة مع أحكامها.

بقى الكلام في الاستصحابين الحكميين المتعارضين بسبب أمر خارجي لا من جهة أنفسهما الذي يعبر عنه عند القوم بالشكّ في الحادث، كما يعبر عما مرّ بتعارض الأصلين وهذا أيضاً يكون الاستصحابان فيه وجوديين وعدميين ومختلفين.

والتحقيق في هذا أنّه ان اتّفق العمل بالأصلين المكلفين أو ازيد، كالثوب المشترك الموجود فيه المنى، وكما اذا علم بنجاسة أحد ثوبين هما لشخصين، فلا ريب أنّ كلّاً منهما يعمل بالأصل في حقّ نفسه، والدليل عليه بعد ظهور الاجماع المركّب من العاملين بالاستصحاب هو بناء أهل العقول، ولا عموم في الأخبار الى هنا؛ اذ المتبادر منها عدم جواز نقض يقين نفسه إلاّ بيقين آخر لنفسه، ولا ريب أنّه غير حاصل للمكلف حينئذ، وان اتّفق العمل بالأصلين لمكلف واحد، فقد كنّا في السابق فصلّنا بين المتماثلين والمتخالفين.

لكن الآن نقول: انّ اللازم مطلقاً الوقف حينئذ إلاّ اذا كان أحد المستصحبين موافقاً لأصل البراءة دون الآخر، فحينئذ يعمل بكلّ الأصلين، كما اذا كان أحد الشئيين مباحاً والآخر حراماً، فعلم بانتساخ أحدهما اجمالاً، فحينئذ يبقى كلام

المستصحبين بحاله لبناء أهل العقول، والظاهر أنَّ عمل العلماء أيضاً على ذلك، فلو علمنا بطهارة أحد الثوبين ونجاسة الآخر، ثمَّ عملنا اجمالاً بارتفاع أحدهما علمنا باستصحاب الطهارة والنجاسة معاً.

وأما الاستصحابان اللذان أحدهما موضوعي والآخر حكمي، فهو على قسمين: أحدهما أن يتفقاً في موضوع واحد، والآخر أن يتفقا في الموضوعين، وعلى التقديرين: إمّا وجوديان، أو عدميان، أو مختلفتان، فهذه ثمانية أقسام. وعلى التقادير: إمّا أن يتفق الشكّ في بقاء الموضوع قبل الشكّ في بقاء الحكم، أو يتفقا معاً، فهذه ستّة عشر قسمًا.

وعلى التقادير: إمّا أن يكون التعارض بين الاستصحابين ناشئاً عن أنفسهما إمّا بالمرافقة من جهة أو جهتين، وإمّا أن يكون مسبباً عن الخارج، فهذه ثمانية وأربعون قسمًا، ذهب القائل في السابق الى العمل بهما معاً الى لزوم الجمع بينهما، والعمل بكليهما في هذا المقام أيضاً، والمشهور تقديم الموضوعي على الحكمي، وذهب صاحب الرياض الى الوقف، ولنذكر بعضاً من الامثلة ثمَّ نشرع في المقصود.

فمن الأمثلة: الجلد المطروح المشكوك تذكّيته، فتعارض استصحاب الحكم أعني الطهارة الكائنة حال الحياة مع استصحاب الموضوع أعني عدم التذكية فإنَّ الموت يقيني، وهو مشترك بين حتف الانف والتذكية، والأصل عدم التذكية؛ لأنّها يحتاج الى حادث زائد.

ومن الأمثلة: الصيد المرمى في الهواء الواقع في قليل من الماء، فشكّ في أنّ قطع الحياة هل هو بالرّمي أم بالماء، فأصالة بقاء الحياة على مذهب من يعتبر أصل تأخر الحادث الى أنّ الوقوع في الماء قاتلة بكون قطع الحياة بالماء وحاكمة بنجاسة ذلك الصيد والماء معاً، وأصالة بقاء طهارة الماء على حالتها حاكمة بكون القطع بالرّمي، وكون الصّيد طاهراً كالماء.

ولا شكّ أنّ الأوّل بالاضافة الى الثاني موضوعي، والثاني بالنسبة الى الأوّل حكمي وذلك ان يعتبر التعارض بين أصل طهارة الصيد وأصل بقاء الروح الى أنّ الوقوع في الماء، حتّى يكون التعارض بينهما في موضوع واحد، بخلاف الفرض الأوّل فإنّ التعارض فيه في الموضوعين كما لا يخفى.

ومن الأمثلة: ماء مقطوع الكرّية أولاً، ومشكوكها ثانياً، ثمّ اتفق تطهير ثوب نجس به، فاستصحاب بقاء الكرّية يقتضي طهارة الماء والثوب معاً، وأصالة بقاء نجاسة الثوب يقتضي نجاسة الثوب دائماً معاً.

ومن الأمثلة: ماء مقطوع القلة أولاً، ومشكوكها ثانياً، فاتفق تطهير ثوب نجس به، فأصالة بقاء القلة تقتضي نجاسة الثوب والماء معاً، وأصالة طهارة الماء يقتضي خلافهما، ففي الماء الذي هو موضوع واحد تعارض أصالة الطهارة وأصالة القلّة، ويمكن جعل التعارض هنا في موضوعين من جهة أخرى، وهو تعارض أصالة بقاء طهارة الماء مع أصالة بقاء النجاسة الثوب.

إذا عرفت الأمثلة، فاعلم أنّ الحقّ تقديم الموضوعي على الحكمي مطلقاً؛ لأنّ كلّ موضوعي مزيل، وكلّ حكمي معارض معه مزال؛ لأنّ الموضوعي هنا

عبارة عن متعلّق الحكم من الأمور الخارجية ولا شكّ ان الحكم تابع للموضوع ويتبدّل بتبدّله، فالاستصحاب الموضوعي هو المبدل للحكم، وهذا واضح.

والحاصل أنّ الشكّ في الناقضية إنّما تسبّب هنا عن أحد الطرفين، وهو الموضوع لا الحكم المعارض له، وبالجمله يدلّ على تقديم الموضوعي على الحكمي أمور:

الأوّل: الاجماع الذي نقله الشيخ علي عليه السلام في حاشيته على الروضة من تقديم الموضوعي، والاجماع الذي نقله وان لم يكن دليلاً في المسألة الاصولية، لكن يكفي مرجحاً لأحد المتعارضين.

الثاني: الاجماع المركّب، فإنّ كلّ من عمل باستصحاب المزيل في المقام السّابق، عمل باستصحاب الموضوع هنا، وان لم يكن عكس ذلك معلوماً لنا، فإنّه لا يلزم في الاجماع المركّب ان يكون من الطرفين.

الثالث: الأخبار كما تمسّكنا بها في تقديم المزيل يتمسّك بها هنا أيضاً بنحو ما سبق، فإنّ الشكّ في بقاء الموضوع قبل الشكّ في بقاء الحكم كان قطعنا بالكريّة، ثم شككنا فيها، ثمّ بعد ذلك أردنا تطهير متنجّس به، يبقى أصالة بقاء الموضوع سليمة عن المعارض؛ اذ قبل تطهير المتنجس نقطع بالنجاسة وبعده نقطع بارتفاع النجاسة بالمزيل الشرعي، فلا استصحاب في جانب الحكم حقيقة وإن كان الشكّ في بقاء الموضوع مجامعاً للشكّ في الحكم فالتمسّك بالأخبار أيضاً على نحو ما سبق من أنّها لو أُلقيت على العرف لقدّموا الموضوعي على الحكمي

الرابع: طريقة أهل العقول على تقديم الموضوعي، فأنها تكون دليلاً على نفس حجّة الاستصحاب، فكيف لا تكون مرجّحاً لأحد الاستصحابين على الآخر، أي الموضوعي على الحكمي.

الخامس: عمل الأكثرين، فظهور الاجماع من العاملين بالاستصحاب ومخالفة البعض لا يضر.

السادس: الأولوية الظنيّة الحاصلة للمرّجّحية لو لم يكن دليلاً مستقلاً، فأنّا قد ذهبنا سابقاً الى تقديم استصحاب المزيل؟، وهذا المعيار موجود هنا مع أمر آخر، وهو أنّ كلّ من عمل باستصحاب الموضوع هنا لم يثبت عمله باستصحاب المزيل، بخلاف العكس، فالمعلوم أنّ للاستصحاب الموضوعي مزية على استصحاب المزيل، فحجّة المزيل يستلزم حجّة الموضوعي بطريق أولى.

فان قلت الاجماع الذي نقله الشيخ على رحمته معارض مع الاجماع الذي نقله صاحب الرياض فيه على تقديم استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة، مع كون الاستصحاب الموضوعي أيضاً مخالفاً لاستصحاب النجاسة، فقال: وأمّا لو انفعل ما في الحوض، ثمّ اتصل بالمادة المذكورة المشكوك كربتها، فالأقرب البقاء على النجاسة لاستصحابها السليم عن المعارض، وان احتمل الطهارة في الجملة، بمعنى عدم تنجيسه بما يلاقيه، بأن كان^(١) وجود المعارض من جانب الملاقي الطاهر لمثله، إلّا أنّ الظاهر كون الاستصحاب الأول مجمعاً عليه^(٢) انتهى كلامه رحمته.

(١) في الرياض: بإمكان.

(٢) رياض المسائل ١: ١٩.

ويظهر منه أنه حكم بعدم قبول التطهير مطلقاً، وإن كانت المادة المشكوك الكرى مسبوقة بها، وأن استصحاب النجاسة مقدم على استصحاب الطهارة، مع كون الاستصحاب الموضوعي أي استصحاب الكرى مخالفاً لمقتضاه قلنا قد اشتبه عليك مختار السيّد المذكور، فإنّ مختاره في أصل مسألة تعارض الاستصحاب الموضوعي مع الاستصحاب الحكمي هو طرحها والرجوع الى القواعد.

ويرشد الى ذلك كلامه رحمه الله في الرياض في نجاسة ماء الحياض بمجرد ملاقات النجاسة حين اتّصاله بالمادة، فقال: وفي نجاسة ماء الحياض بالملاقاة حين الاتصال بالمادة مع الشك في كرىتها بناءً على اعتبارها فيها خاصّة، أو مع ما في الحياض وجهان، بل قيل: قولان، وينبغي القطع بالطهارة لو طرأ الشك بعد تيقن الكرى لاستصحابي الطهارة والمادة على الكرى، وعمومي الأصلين البراءة وكلّ ماء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر، ولو طرأ الشك بعد تيقن نقصها من الكرّ بكثرة مجيء الماء إليها، فلا يبعد ذلك لتعارضها من الجانبين، فيبقى الأصلان سليمين عن المعارض^(١) انتهى كلامه رفع مقامه.

ومعلوم أنّ قوله (ولو طرأ بعد تيقن نقضها) الخ دالّ على أنّ استصحاب الطهارة واستصحاب القلّة قد تعارضاً وتساقطاً، فيبقى أصل البراءة وعموم (كلّ ماء طاهر) سليمين عن المعارض، فظهر أنّ الاستصحاب الحكمي والموضوعي عنده متساويان بحسب الرتبة.

وإذا عرفت مختاره، فنقول أولاً: أنه لا تعارض بين الاجماعين؛ لأن السيّد رأى أنّ العلماء استقرّ ديدنهم على تقديم استصحاب النجاسة على الطهارة اذا تعارضوا، وكان مذهبه تساوي الموضوعي والحكمي، فحكم بتقديم استصحاب النجاسة على استصحاب الكرية نظراً الى أنّ الأرجح من أحد المتساويين رتبة موجود بالمرجح الخارجى فتأمل.

وثانياً: سلمنا تعارض الاجماعين، لكن الاجماع الذي حكاه الشيخ أقوى لاعتضاده بذهاب المعظم.

وثالثاً: أنّ المعاوضة أنّما تكون مسلمة ان ادعى السيّد الاجماع على مطلق تقديم الاستصحاب الحكمي على الموضوعي، ولم يظهر منه ذلك، بل هو ادعى الاجماع على تقديم استصحاب النجاسة على الموضوعي.

فان قلت: لعلّ حكم أهل العقول بتقديم الاستصحاب الموضوعي ليس من باب تقديم الموضوعي من حيث هو على الحكمي، بل من باب تقديم الحكمي الملازم للموضوعي على الحكمي المعارض له، مثلاً لو ألقى ثوب مشكوك النجاسة المسبوق بها في حوض مشكوك الكرية مسبوق بها، فالحكم بطهارة الماء كما يحتمل أن يكون لأجل تقديم الاستصحاب الموضوعي، أي الكرية على الحكمي أي النجاسة، كذا يحتمل أن يكون لأجل تقديم الاستصحاب الحكمي المقارن للموضوعي، أعني استصحاب طهارة الماء على استصحاب النجاسة، فلا بدّ في تعيين جهة عملهم من معيّن.

قلنا أولاً: إن التعارض بين الاستصحابين الحكيمين في هذا المثال من قبيل تعارض المزيل والمزال، وقد عرفت سابقاً أن استصحاب المزيل عند العرف مقدّم على استصحاب المزال، ومقتضى ذلك أن يقدّموا هنا استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة، لا لعكس فذلك كاشف عن أن نظرهم في التقديم أنّها هو على استصحاب الكرّية.

وثانياً: النقض بصورة لا يشتمل على استصحاب حكمي ملازم للموضوعي، بل يشتمل على استصحاب حكمي مخالف للموضوعي، كما لو وقع عذرة في ماء مشكوك الكرّية مع سبقه بالقلّة، فمقتضى استصحاب القلّة نجاسة الماء، ومقتضى استصحاب الطهارة عدم النجاسة، ومعلوم أن بناءهم هنا على تقديم الموضوعي أيضاً، فيحكمون بالنجاسة تقدماً لاستصحاب الموضوع على استصحاب الحكم أعني الطهارة.

وثالثاً: أن المصنف يعلم أن نظرهم في التقديم في تلك المواضع على استصحاب الموضوع لا الحكم المقارن معه.

ثمّ اعلم أنّ التعارض بين الموضوعي والحكمي قد يكون مسبباً عن نفسها وقد مضى حكمه، وقد يكون مسبباً عن الخارج، فيكون الشك في الحادث، كما لو شكّ في بقاء زيد وطهارة ثوبه بعد القطع بارتفاع أحدهما عقيب القطع بتحقيقهما، وهذا الفرض قليل، لكن لو وجد فبناء أهل العقول على العمل بالأصلين، وطرح العلم الاجمالي.

وأما الاستصحابان الموضوعيان وجوديين كانا، أم عديمين، أم مختلفين، مع كون التعارض مسبباً عن نفس الاستصحابين، فالحكم فيهما ما مرّ من تقديم المزيل على المزال، وأمثله كثيرة.

كما لو شكّ في بقاء زيد ومماته، فإن استصحاب حياته معارض باستصحاب عدم أفعاله الغير الملكية من الافعال الحالية إمّا الآنية والعقلية والملكية، فهي من لوازم وجوده الخارجي بحيث لا تصلح أن يكون مجرى للاستصحاب، بخلاف الافعال الحالية، فيجري فيها الاستصحاب وتعارض استصحاب حياته.

وكما لو دار الأمر بين الاشتراك والحقيقة والمجاز، فأصل عدم تعدّد الوضع المقتضى للمجاز معارض مع أصل عدم ملاحظة المناسبة المقتضى للاشتراك.

فكما لو خرج زيد مسافراً الى مكان معيّن، فعلمنا بوصوله الى المنزل الفلاني، أو البلد الفلاني الواقع بينه وبين ما يريده من المكان، فشككنا في أنّه هل خرج عن المكان الذي وصل اليه أم لا؟ فأصالة بقاء ارادة المسافر الى ذلك المكان المقتضية للخروج عن هذا المنزل والبلد، معارض مع أصالة عدم الخروج.

هذا اذا كان أحدهما مزيلاً للآخر، وأمّا اذا لم يكن كذلك، فلا بدّ من الوقف، هذا اذا كان التعارض بين الموضوعين مسبباً عن نفسها.

وأما اذا تسبّب عن أمر خارجي، فيعمل بكلّ من الأصلين اذا كان العمل بهما لشخصين، والّا فالوقف أيضاً، الاّ أن يوجد مرجّح لأحد الاستصحابين وحينئذ إن كان المرجّح نفسه صالحاً للدليل بالاستقلال، فهو المتّبّع من غير ملاحظة الأصل وإلّا فلا، والكلام فيه قد مضى، فظهر من جميع ما ذكر أنّ المزيل يقدّم على المزال في جميع الاحوال، وإن كان كلّ منهما مزيلاً، فالوقف من حيث القاعدة.

المقام السادس: في أنّه هل يجب الفحص قبل العمل بالاستصحاب أم لا بل هو حجة حتّى قبل الفحص؟ وعلى فرض الوجوب هل يكون وجوبه شرطياً، بمعنى أنّه لو ترك الفحص لعوقب على العمل بالاستصحاب لا على ترك الفحص، أم يكون وجوبه نفسياً والكلام هنا يقع في مواضع:

الأوّل: في الشبهة الحكمية، فاعلم أنّ الأصل الأوّل هو عدم جواز العمل بالاستصحاب قبل الفحص؛ لأنّه عمل بما وراء العلم، والأصل في كلّ أمر غير علمي هو عدم جواز العمل الآ مع اليقين بالجواز، وهو هنا يكون بعد الفحص عن الدليل الاجتهادي، هذا من حيث الحكم التكليفي.

وأما من حيث الحكم الوضعي، فالأصل عدم حجّية الاستصحاب قبل الفحص أيضاً لأصالة الاشتغال، ولأنّ كلّ من لم يجوز العمل قال بعدم الحجّية، ونحن اذا قلنا إنّ الأصل عدم الجواز ثبت عدم الحجّية بالاجماع المركّب.

اذا عرفت الأصل، فاعلم أنّه لا يجوز العمل بالأصل، أعني الاستصحاب في الأحكام الشرعية قبل الفحص؛ للأصل المذكور، وللإجماع القاطع؛ لأنّك اذا علمت بالاستصحاب قبل الفحص، فإمّا أن يعمل بسائر الأدلّة الفقاهية، كأصل البراءة والاباحة أيضاً قبل الفحص، فيلزم الخروج عن الدين.

وان قلت بلزوم الفحص في غير الاستصحاب من الأدلة الفقاهية، وبعدم لزومه في الاستصحاب، فهذا تحكّم صرف وللأولوية القطعية؛ لأنّه اذا لم يجز العمل بالأدلة الاجتهادية قبل الفحص فالفقاهية بطريق أولى قطعاً.

فان قلت: أنّ أدلّة حجّية الاستصحاب كالأخبار مطلقة بالنسبة الى قبل الفحص وبعده.

قلنا أولاً: إنها واردة في مقام بيان حكم آخر، وهو حجّة سنخ الاستصحاب لا بيان شرائط العمل به، فلا إطلاق لها يعتبر.

وثانياً: سلّمنا الإطلاق لكنّه مقيد بما مرّ من الأدلة الاجتهادية القطعية.

الموضع الثاني: في الموضوعات المستنبطة.

والحقّ أنّ العمل بالاستصحاب فيها أيضاً يحتاج الى الفحص؛ للأصل الذي مرّ، ولظهور الاتفاق وللأولوية القطعية؛ اذ العمل بقول اللغوي الذي هو دليل اجتهادي في اللغات يحتاج الى الفحص والعمل بالاستصحاب أولى في الاحتياج الى الفحص؛ لأنّه دليل فقاهتي، ولأنّ العمل به قبل الفحص مستلزم للمخالفة القطعية، لكثرة الموارد التي يحتاج فيها الى الاستصحاب بحيث نقطع بمخالفة بعضها للواقع، وأمّا لو يتمّ^(١) إطلاق الأخبار فلا يتمشى؛ اذ قد عرفت أنّها لا تدل على حجّة سنخ الاستصحاب في اللغات، فكيف على حجّيته قبل الفحص.

فان قلت: إنّ العقلاء لا يتفحصون في العمل بالاستصحاب في اللغات.

قلنا: نعم لكنّهم ليسوا متّقين الى لزوم المخالفة القطعية؛ لأنّ الوارد عليهم ليس الآمورداً، فموردّاً، وأيضاً نمنع اعتبار طريقة أهل العقول بعد ورود الدليل على خلافهم، فإنّ حجّة طريقتهم تعليلية لا تنجزية، وقد عرفت لزوم الفحص، فإنّ الظنّ المعتر المسبّب من ذهاب الأكثر قائم على لزوم الفحص لو لم ندّع القطع على لزوم الفحص المسبّب من الأولوية.

(١) في (خ): وأمّا توقّفهم.

الموضع الثالث: في الموضوعات الصرفة.

ولا ريب أنَّ الأصل الأوَّلى أيضاً أنَّ لا نعمل بالاستصحاب فيها إلا بعد الفحص لما مرَّ، ولا دليل يرد على خلافه؛ لأنَّ إطلاق الأخبار فيه ما مرَّ، والاجماع المحقَّق غير معلوم، والاجماع المنقول الذي ادَّعاه بعض متأخري المتأخريين وإن كان موجوداً لكنَّه ليس بحجَّة، وإن قلنا بأن المسألة فرعية؛ لأنَّ الظنَّ منه غير حاصل، وعلى فرض حصول الظنَّ المسألة أصولية لا نعمل فيها بالظنَّ.

وأما بناء العقلاء، فهو مسلم لكن فيما كان الاستصحاب موافقاً للاحتياط، كاستصحاب النجاسة، أو كان احتمالاً عقلائياً، وفي غير ذلك لم يثبت بناؤهم، فالأصل سليم عن المعارض.

فإن قلت: يدلُّ على عدم لزوم الفحص في الموضوعات الصرفة ذيل رواية زرارة، حيث قال قلت فهل علىَّ إن شكَّكت في أنَّه أصابه شيء أن أنظر فيه، قال (عليه السلام): لا: ولكنك إنَّما تريد أن تذهب الشكَّ الذي وقع في نفسك^(١).

قلنا: إنَّما يستفاد منها عدم لزوم الفحص في المورد الخاص لا مطلقاً، فلا يصحَّ التمسك به على نفي لزوم الفحص سنخاً، كما لا يصحَّ اثبات لزوم مطلق الفحص لوجوب الفحص في ليالي رمضان.

مضافاً إلى أنَّ الرواية ظنيَّة والمسألة علمية أصولية إلا أن يجعل مسألة الاستصحاب فرعية مطلقاً، أو في الجملة أو بجعل الظنَّ في الأصولية حجَّة، فلا تغفل وتأمل.

المقام السَّابع: اختلفوا في جواز التمسك بالاستصحاب فيما لو ثبت حكم في الشريعة السابقة ولم يعلم نسخه في شريعتنا.

ف قيل: بالجواز بناءً على عدم وجود العلم الاجمالي بالنسخ في الأحكام المشتبهة التي لم نعلم نسخها، ولا عدم نسخها، فيجري الاستصحاب في المشتبهات بعد اخراج ما علم نسخه وما علم ابقاؤه.

وقيل: بعدم الجواز؛ لأن العلم الاجمالي بوجود النسخ بين تلك المشتبهات حاصل، فيسقط الاستصحاب لكون الشك حينئذ في الحادث.

والحق منع اجراء الاستصحاب مطلقاً، سواء لم يكن علم اجمالي بين المشتبهات، أو كان علم اجمالي في البين، وعلى الثاني سواء كان المعلوم بالاجمال مضمحلاً في جنب المشتبهات أم لا، ونحن اذا أثبتنا عدم الجواز عند عدم العلم الإجمالي فمعه أولى.

لنا: أن الأصل الأولى عدم جواز العمل بالاستصحاب الآبدليل، وهو مفقود هنا، أما الأخبار فلائها لا تنصرف الآ الى ابقاء الأحكام الواصلة إلينا من جانبهم لا مطلق الأحكام.

وأما بناء العقلاء، فغير موجود أيضاً، ألا ترى أنهم لو علموا بحرمة الخمر في شرع عيسى عليه السلام، ولم يعلموا أن النبي ﷺ حرّمه أيضاً أم لا، لعملوا بأصل البراءة ونفوا الحرمة.

فان قلت: أن بناءهم لو سلّم على عدم الابقاء، فإنها يسلم بالنسبة الى اشخاص لم يتدينوا بالدين السابق، كالموجودين في زماننا، أما من تدين بالدين

السَّابِقِ فِي زَمَانٍ، وَتَعَلَّقَ عَلَيْهِ أَحْكَامُهُ، كَالْمَوْجُودِينَ أَوَّلَ بَعْثَةِ النَّبِيِّ ﷺ، فَلَا شَكَّ فِي كَوْنِ بَنَائِهِمْ عَلَى اعْتِبَارِ الْإِسْتِصْحَابِ قِطْعاً، وَإِذَا ثَبِتَ حُجِّيَّةُ الْإِسْتِصْحَابِ لَهُمْ ثَبِتَ لَنَا أَيْضاً بِالْإِجْمَاعِ الْمَرْكَبُ.

قُلْنَا: سَلَّمْنَا ذَلِكَ، لَكِنْ نَمْنَعُ الْإِجْمَاعَ الْمَرْكَبَ، سَلَّمْنَا الْإِجْمَاعَ أَيْضاً، لَكِنَّهُ مَقْلُوبٌ عَلَيْكُمْ؛ لِأَنَّا نَبْتَهِتُ عَدَمَ الْحُجِّيَّةِ لِأَمْثَالِنَا مِمَّنْ هُوَ مَوْجُودٌ فِي هَذَا الزَّمَانِ بِنَاءَ الْعُقْلَاءِ، وَيَتِمُّ الْبَاقِي بِالْإِجْمَاعِ الْمَرْكَبِ عَكْسَ مَا نَقُولُ بِهِ، وَبَعْدَ تَعَارُضِهِمَا وَتَسَاقُطِهِمَا يَرْجِعُ إِلَى الْأَصْلِ الْأَوَّلِيِّ.

فَإِنْ قُلْتَ: ضَمِيمَةُ إِجْمَاعِنَا الْإِسْتِصْحَابَ، وَضَمِيمَةُ إِجْمَاعِكُمْ أَصْلُ الْبِرَاءَةِ، فَاجْمَاعِنَا الْمَرْكَبَ أَقْوَى، فَيَقْدُمُ قَوْلُنَا إِنْ كَانَ الْمُرَادُ بِالْمُعَارِضَةِ فِي أَصْلِ اعْتِبَارِ الْإِسْتِصْحَابِ، فَلَا شَكَّ فِي أَنَّ الضَّمِيمَةَ فِي كِلَا الْإِجْمَاعَيْنِ هُوَ بِنَاءُ الْعُقْلَاءِ، فَالْمَرْجَحُ غَيْرُ مَوْجُودٍ.

وَإِنْ كَانَ الْمُرَادُ بِالْمُعَارِضَةِ الْمُعَارِضَةُ فِي الْمَسْأَلَةِ الْفِرْعَوِيَّةِ، كَمِثَالِ الْعَصِيرِ الْعَنْبِيِّ الْمُتَقَدِّمِ إِلَيْهَا الْإِشَارَةَ، فَالْإِجْمَاعُ الْمَرْكَبُ مُسَلَّمٌ، وَلَكِنْ عَدَمُ جَوَازِ حَرَمَتِهِ مَمْنُوعٌ بَعْدَ كَوْنِ الضَّمِيمَتَيْنِ مِنَ الْأُصُولِ الْفَقَاهِيَّةِ.

فَإِنْ قُلْتَ: يَلْزَمُ الْمَخَالَفَةُ الْقِطْعِيَّةُ وَهِيَ مُحَرَّمَةٌ.

قُلْنَا: يَلْزَمُ الْمَوَافَقَةُ الْقِطْعِيَّةُ أَيْضاً، فَتَعَارُضُهَا وَبَقِيَ أَصَالَةُ جَوَازِ الْخُرْقِ سَلِيمَةً عَنِ الْمُعَارِضِ.

ضابطة

الفصل الثامن في الاجتهاد والتقليد

وفيه مقصدان: المقصد الأول: في الاجتهاد.

الاجتهاد: مصدر الافتعال مأخوذ من الجهد بالضمّ، وهو الطاقة والوسع، أو من الجهد بالفتح وهو المشقّة، والمعنيان للفظين منقولان عن الفراء، وعلى ذلك يكون معنى اجتهد في الشيء لغة هو أنّه أتى به وفعله بقدر طاقته ووسعه، أو ارتكب المشقّة.

ومعنى الاجتهاد فيه: الاتيان بقدر الطاقة والوسع، أو ارتكاب المشقّة، فهو لغة بمنزلة المشترك اللفظي القابل للمعنيين، وان لم يطلق عليه المشترك اصطلاحاً، لاختلاف المبدأ في المعنيين، فلا اشتراك لا في الهيئة ولا في المادّة، أمّا في الهيئة فظاهر، وأمّا في المادّة فلائها مختلفة بالنظر الى المعنيين كلفظ المختار.

فان قلنا أنّ المبدأ هو الجهد بالضمّ، يكون المعنى الاصطلاحي الذي عرّفوه به، وهو استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي قسماً خاصاً من المعنى اللغوي، فيكون منقولاً من الأعمّ الى الأخصّ.

وإن كان المبدأ هو الجهد بالفتح، يكون المنقول اليه أي المعنى الاصطلاحي معنى خارجاً عن المعنى اللغوي ومنافياً له، ومجازاً بالنسبة اليه، فيكون اللفظ منقولاً الى المعنى المجازي بطريق النقل من اللازم الى الملزوم، فإنّ بذل الوسع والطاقة في الأحكام ملزوم للمشقّة، لكن لما كان الغالب في المنقولات هو النقل من العام الى الخاصّ، فالظاهر أنّ الاجتهاد المصطلح مأخوذ ومنقول عن الاجتهاد بمعنى بذل الوسع والطاقة.

واذا ظهر لك المنقول والمنقول اليه، والمناسبة بينهما على تقدير جعل المصطلح هو الأمر الحالي، ظهر لك الحال أن جعلنا الاجتهاد في الاصطلاح الملكة كما عرفه بها بعضهم.

ثمّ اعلم أنّه يرد على تعريف الملكة اشكالات:

الأوّل: أنّ مرادهم من أنّ الاجتهاد اصطلاحاً هو الملكة ما ذا؟ فان ملكة الفقه قد تكون في كلّ أبواب الفقه وقد تكون في بعضها كالعبادات دون المعاملات.

والقدر المشترك بين الملكة العامّة والخاصّة هو ملكة القدرة على استنباط الحكم الشرعي في الجملة لا بشرط، فهل المراد هو الملكة العامّة حتّى ينحصر الاجتهاد والمجتهد في المطلق، فيكون مجازاً في التجزّي مطلقاً أو المراد القدر المشترك، فيكون اطلاق المجتهد على المتجزّي أيضاً حقيقة.

وان قلنا بعدم وجوده في الخارج، أو بوجوده وعدم جواز العمل عليه، فإنّه على فرض وجوده يكون اطلاق المجتهد عليه حقيقة، وإن كان على القول بعدم وجود المتجزّي الفرد منحصراً^(١) في المطلق، فإنّ ذلك لا ينافي كون اللفظ حقيقة في القدر المشترك، وان امتنع بعض افراده، كلفظ واجب الوجود، ولكن لو وجد كان اطلاق اللفظ عليه حقيقة.

أو المراد أنّه حقيقة في الملكة بشرط الوجود، فالملكة العامة الموجودة يطلق عليها الاجتهاد، وكذا الملكة الخاصّة ان وجدت يطلق عليها الاجتهاد، فنزاعهم حينئذ في التجزّي يكون صغروباً، ويرجع الى النزاع في وجود المتجزّي وعدم وجوده، بعد قطعهم بأنّه لو وجد لصدق عليه الاجتهاد اصطلاحاً حقيقة، وان قلنا بعدم جواز العمل بعد وجوده، فيشمل الفاسد لا المعدوم.

(١) في (خ): ينحصر.

أو المراد أنّه الملكة الموجودة الصحيحة، فيكون اطلاق المجتهد على المتجزّي حقيقة، ان قلنا بوجوده وبجواز العمل به، فكلامهم هذا يحتمل وجوها أربعة، ومقتضى القاعدة المقرّرة من أنّه لو كان اللفظ مستعملاً في معنيين بينهما جامع استعمل فيه اللفظ لا بقدر معتدّ به، وكان استعماله في أحد الفردين غالباً، يكون اللفظ حقيقة في الفرد الغالب استعماله، أن يكون لفظ الاجتهاد الذي هو من هذا القبيل حقيقة في المجتهد المطلق الذي له ملكة عامّة لأنّه أغلب استعمالاً.

مضافاً الى أنّ المتبادر من الاجتهاد سيما من المجتهد هو المطلق، ولو لم ندع صحة سلب الاجتهاد^(١) عن المتجزّي، فلا أقلّ من الشكّ فيها، وليس عدم صحة السلب معلوماً، فيكون التبادر سليماً عن المعارض، والأصل فيه ان يكون وضعياً، فيكون في غير المطلق مجازاً.

لكن يشكل ذلك بأنّهم قسّموا الاجتهاد الى المطلق والمتجزّي، والغالب في التقسيمات كون اللفظ حقيقة في المقسم، وبأنّهم قالوا في بحث شرائط الاجتهاد: للاجتهاد المطلق شرائط، فلو كان حقيقة في المطلق فقط لما احتاجوا الى هذا القيد، فالظاهر من ذلك الاشتراك المعنوي.

وبأنّهم قالوا: هل يجوز التجزّي في الاجتهاد أم لا؟ والمراد من الاجتهاد في هذا الكلام ليس الاجتهاد المطلق؛ اذ لا معنى لقولهم هل يجوز التجزّي في الاجتهاد المطلق، فمرادهم منه ظاهر القدر المشترك، وظاهر هذا الاستعمال الحقيقة.

(١) في (خ): السلب الاجتماعي.

إِلَّا أَنْ يَجَابَ عَنِ الْأَوَّلِ بِأَنْ مَنَشَأَ ظُهُورَ التَّقْسِيمِ فِي كَوْنِ اللَّفْظِ حَقِيقَةً فِي الْمَقْسَمِ هُوَ الْغَلْبَةُ، وَمَنَشَأَ الْقَاعِدَةَ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا أَوَّلًا أَيْضًا هُوَ الْغَلْبَةُ، فَتَعَارَضَ الْقَاعِدَتَانِ اللَّتَانِ مَنَشَأُهُمَا الْغَلْبَةُ، وَيَبْقَى التَّبَادُلُ الَّذِي ادَّعَيْنَاهُ سَلِيمًا عَنِ الْمَعَارَضِ. وَعَنِ الثَّانِي بِأَنْ مَنَشَأَ الْقَوْلَ بِظُهُورِ كَلَامِهِمْ هَذَا فِي أَنْ الْجَاهِدَ اتِّمَّ هُوَ مَوْضُوعٌ لِلْقَدْرِ الْمَشْتَرَكِ لَا لِلْجَاهِدِ الْمَطْلُوقِ، أَمَّا هُوَ أَنَّ التَّأْسِيسَ خَيْرٌ مِنَ التَّأْكِيدِ، وَخَيْرِيَّةُ التَّأْسِيسِ مِنَ التَّأْكِيدِ عَلَى الْإِطْلَاقِ مَمْنُوعَةٌ، وَلَيْسَ الْمُرَادُ مِنَ التَّأْكِيدِ هُنَا التَّأْكِيدُ الْمَصْطَلَحُ عِنْدَ النَّحْوَةِ، حَتَّى يَقَالَ: أَنَّهُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى غَيْرِهِ فِي غَايَةِ الْقَلَّةِ، فَالظَّنُّ يَكُونُ عَلَى خِلَافِهِ، بَلِ الْمُرَادُ مَطْلُوقُ أَظْهَارٍ مَا لَا يَحْتَاجُ إِلَى بَيَانِهِ احْتِيَاجًا تَامًّا، وَهُوَ كَثِيرٌ فِي الْعِبَادَاتِ.

وَعَنِ الثَّلَاثِ بِأَنْ اللَّازِمُ مِنْهُ أَنَّ الْجَاهِدَ فِي كَلَامِهِمْ ذَلِكَ مُسْتَعْمَلٌ فِي الْقَدْرِ الْمَشْتَرَكِ، وَمَنَشَأَ ظُهُورَ ذَلِكَ الْإِسْتِعْمَالِ فِي كَوْنِ اللَّفْظِ حَقِيقَةً فِي الْقَدْرِ الْمَشْتَرَكِ هُوَ أَنَّ الْأَصْلَ فِي الْإِسْتِعْمَالِ الْحَقِيقَةِ، فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ حَقِيقَةً فِي خُصُوصِ الْمَطْلُوقِ لَزِمَ النِّقْضُ فِي ذَلِكَ الْكَلَامِ، وَالْأَصْلُ خِلَافُ النِّقْضِ أَيْ خِلَافُ الْمَجَازِ.

وَإِذَا كَانَ مَنَشَأُ الظُّهُورِ هُوَ ذَلِكَ، قُلْنَا: أَصَالَةُ الْحَقِيقَةِ يَعْمَلُ بِهَا إِذَا كَانَ الشُّكُّ فِي الْمُرَادِ، وَفِيمَا نَحْنُ فِيهِ الشُّكُّ فِي الْمَوْضُوعِ لَهُ.

هَذَا، وَلَكِنْ يُمْكِنُ اقْتِصَارُ الْقَوْلِ بِالْقَدْرِ الْمَشْتَرَكِ بِأَنَّ التَّبَادُلَ مِنْ لَفْظِ الْجَاهِدِ لَوْ خَلَّى وَطْبَعَهُ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ غَلْبَةِ الْإِسْتِعْمَالِ فِي الْمَطْلُوقِ هُوَ مَطْلُوقُ الْمَلَكَةِ تَامًّا كَانَتْ أَمْ لَا، وَتَبَادُلُ الْجَاهِدِ الْمَطْلُوقِ إِلَى الدَّهْنِ أَوَّلًا أَمَّا هُوَ لَغَلْبَةِ الْإِسْتِعْمَالِ فِيهِ، فَلَوْ كَانَ الْإِلْتِفَاتُ بَعْدَ التَّخْلِيَةِ لِتَبَادُلِ الْقَدْرِ الْمَشْتَرَكِ، وَعَدَمُ التَّبَادُلِ بِمَجَرَّدِ السَّمَاعِ لَا يَضُرُّ بِكَوْنِ اللَّفْظِ حَقِيقَةً فِيهِ.

ألا ترى في التبادرات الاطلاقية، بل في أكثر المطلقات الموضوعية للقدر المشترك قطعاً، أنّ المتبادر أولاً هو الفرد الغالب من المطلق لا مطلق الماهية، لكن بعد التخلية يصير المتبادر القدر المشترك.

مضافاً الى أنّ اللفظ المذكور لو كان حقيقة في الاجتهاد المطلق، لكان في مثل قولهم هل يجوز التجزّي في الاجتهاد تنافراً، والمراد فيه هو القدر المشترك، مع أنّه لا تنافر، على أنّه بعد التخلية لا يصحّ سلب لفظ الاجتهاد.

الثاني: أنّ مرادهم من الحكم في قولهم (الاجتهاد ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم) ما ذا؟ وهل الاجتهاد حقيقة اصطلاحاً في مطلق الملكة الحاصلة من الممارسة في العلم أيّ علم كان، فالواجد للملكة النحو مجتهد اصطلاحاً، أو الاجتهاد حقيقة اصطلاحاً في الملكة الخاصّة الشرعيّة الفرعية.

أو هو مشترك لفظاً بين كلّى الملكة وهذا الفرد الخاص منها بمعنى أنّ الأصوليين نقلوا الاجتهاد عن اللغة في اصطلاحهم الى هذا الفرد الخاص، والعلماء نقلوه عنها الى مطلق الملكة، فصار منقولاً مرتين: مرّة الى الكلّي وأخرى الى الفرد، أو هو منقول عن معناه اللغوي الى الملكة الخاصّة الحاصلة في الحكم الشرعي اعتقادياً كان أم عملياً، فيشمل ملكة علم الأصول أيضاً.

أو هو مشترك لفظاً بين الكلّي وهذا الفرد الخاص منه، أو هو منقول الى الملكة الشرعيّة العملية، فيشمل ملكة علم الأصول والفرعيات لا الاعتقاديّات من الشرعيات.

أو هو مشترك لفظاً بين الكلّي وهذا الفرد الخاص منه؟ وجوه.

مقتضى التبادر كونه حقيقة في الملكة الخاصّة، أي الشرعية الفرعية، بل يصحّ سلب الاجتهاد عن ملكة الطبّ، فلا يقال للطبيب الحاذق أنّه مجتهداً وله رتبة الاجتهاد، نعم يقال: أنّه مجتهد في فنّ الطبّ، وهذا التقييد خارج عن محلّ الفرض؛ اذ الكلام في المطلق الخالي عن القرينة، بل القاعدة المتقدمة آتية هنا.

بل يمكن دعوى عدم صحة السلب عن خصوص الملكة الشرعية الفرعية، ويشكل بنحو ما مرّ من صحّة تقسيم الاجتهاد الى تلك الملكة الخاصّة والى الأعمّ منها، بل التقسيم موجود، وبأنّه لو كان حقيقة في الملكة الخاصّة لزم التأكيد في قولهم (يجب الاجتهاد في الفقه) وحصل النقض في قولهم (يجب الاجتهاد في أصول العقائد) وبأنّه عند التخلية لا يصحّ سلب الاجتهاد عن مطلق الملكة أي علم حصلت.

فالحقّ أن يقال: إنّ لفظ الاجتهاد في اصطلاح الأصوليين حقيقة في الملكة الخاصّة، وبهذا الاعتبار يصحّ سلبه عن الملكة المطلقة، فصحة السلب بهذا الاعتبار شاهد على ذلك، وفي اصطلاح العلماء حقيقة بنقل آخر في الملكة المطلقة، والشاهد عليه عدم صحة السلب مطلقاً، مع قطع النظر عن اصطلاح أهل الأصول، فلا تناقض في وجود صحة السلب وعدمه في المقام.

الثالث: أنّ الملكة الحاصلة لاستنباط الحكم الشرعي قد يكون ملكة علمية، وقد يكون ملكة ظنيّة، فهل الملكة المنقول اليها الاجتهاد هي الظنيّة فقط أم يشمل العلمية النظرية؟

وأما الضروريات التي لا يحتاج الى بذل الطاقة، فهي خارجة قطعاً الظاهر أن المنقول اليه هو مطلق الملكة ظنية أم علمية؛ لعدم صحة سلب الاجتهاد عمّن له ملكة علمية حاصلة في بعض المسائل الشرعية وليس له ملكة ظنية أصلاً.

الرابع: هل المراد من الملكة ملكة تحصيل الحكم الظاهري أم الواقعي أم الأعم؟ فإن كان المراد الظاهري أشكل الأمر بعدم الفرق حينئذ بين الاجتهاد والفقه؛ اذ بناؤهم على جعل الفقه عبارة عن العلم بالحكم الظاهري، أو ملكة الحكم الظاهري.

وإن كان المراد أعم أشكل أيضاً في الفرد الظاهري منه لما قلناه، فإن بناءهم على تباين الفقه مفهوماً مع الاجتهاد.

وان كان المراد الواقع أشكل بعدم صدق الاجتهاد والمجتهد حينئذ على من له ملكة استنباط بعض الأحكام الظاهرية فقط، كمن له ممارسة في مسألة أصل البراءة مثلاً، أو أصل الاباحة، بحيث كان له ملكة اجراء القاعدتين في مظانها، إلا أن يجاب باختيار الشق الأخير، والتزام عدم صدق الاجتهاد على ما ذكر، بل يصحّ سلبه اصطلاحاً عن مثل ذلك الشخص.

مضافاً الى أنه لا ينفك ملكة الاجتهاد في الأحكام الظاهرية غالباً بل ودائماً عن ملكة الظنّ بالحكم الواقعي.

الخامس: هل المراد بالملكة مطلق الملكة لتحصيل الظنّ بالحكم الواقعي حتى مثل من له ملكة فهم عبائر القوم، فاستفرغ وسعه فيها فحصل^(١) الظنّ من دون

(١) في (خ): فتحصل.

أن يكون له ممارسة في الظنّ، بحيث يستنبط الحكم الواقعي ظناً بنظره واجتهاده ودقته، أم المراد من له الملكة بالقسم الأخير؟ الظاهر الأخير لصحة سلب الاجتهاد عن ملكة مثل ذلك الشخص الأوّل.

فحصل ممّا ذكر أنّ الاجتهاد عند الأصوليين ملكة يقتدر بها على تحصيل الاعتقاد بالحكم الشرعي الفرعي الواقعي تحصيلاً نظرياً.

بقى الاشكال في شيء، وهو أنّ للاجتهاد تعريفاً ملكياً وتعريفاً حالياً، وملكة كل شيء بحسب حاله، فإنّ ملكة البناء الحاصلة للبناء مأخوذة من حالها التي هو البناء، والحال أنّهم عرّفوا الحالي من الاجتهاد باستفراغ الوسع كما سيجيء، وهو فعل المكلف وحال منه، وعرّفوا الملكي بأنّه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم. ومقتضى قاعدة أخذ ملكة شيء من حال ذلك الشيء أن يكون الاجتهاد الملكي عبارة عن ملكة استفراغ الوسع في تحصيل الاعتقاد أو الظنّ، لا ملكة الاستنباط، فإنّ الأوّل لا يستلزم الثاني، أو يكون الحالي عبارة عن استنباط الحكم الشرعي، فتأمل.

وأما تعريفه الحالي، فقليل بأنّه استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي.

وفيه أولاً: أنّ قيد الفقيه غير محتاج إليه؛ لأنّه يغني عن قيد استفراغ الوسع، أو مطلق من استفراغ الوسع، وإن لم يكن ممارساً في الفن لا يقال له أنّه استفراغ وسعه في تحصيل الحكم الشرعي، بل الظاهر من استفراغ الوسع فيه أنّها هو بعد الممارسة في الفن.

وثانياً: أنّه مستلزم للدور؛ اذ على مقتضى ذلك التعريف لا بدّ أن يكون الشخص فقيهاً أولاً، ثمّ يجتهد ويحصل له رتبة الاجتهاد مع أنّ الفقاهة لا يكون إلاّ بعد الاجتهاد.

وثالثاً: أنّه لا يلزم في الاجتهاد تحصيل الظنّ ليخرج العمليات النظرية كما مرّ، لعدم صحّة السلب.

ورابعاً: أنّ الظاهر من هذا التعريف أنّه لا بدّ من حصول الظنّ بعد الاستفراغ، وأنّ لحصول الظنّ مدخّلة في معنى الاجتهاد وليس كذلك؛ اذ الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ حصل ام لم يحصل، وعند عدم الحصول يرجع الى الأصول الفقاهتية، لكن يصدق على استفراغه هذا أنّه اجتهاد فتأمل، وهذا لا ينافي ما قدّمناه سابقاً من أنّ المراد من الملكة هو ملكة تحصيل الظنّ بالحكم.

وخامساً: أنّ الظاهر من هذا التعريف أنّه لا بدّ في مفهوم الاجتهاد من كون الشخص عند استفراغ الوسع قاصداً لتحصيل الظنّ وليس كذلك؛ اذ لو لم نقل أنّه لا بدّ له من قصد تحصيل العلم أولاً فلا أقلّ من القول بكونه قاصداً لتحصيل الاعتقاد.

هذا، ولقائل أن يقول: قيد الفقيه يحتاج اليه؛ اذ المراد من استفراغ الوسع مطلق بذل الطّاقة واعمال النظر في المسألة الشرعية لتحصيل الظنّ وكون الشخص عارفاً بالمقدّمات لا دخل له بمفهوم الاجتهاد، فلو لم يدرج قيد الفقيه حيثنّذ لدخل استفراغ وسع العامى. وفيه نظر ويمكن الجواب عن الدور: بأنّ

المراد من الفقيه من له ملكة الفقه ومن له استعداد وقابلية قريبة للعلم بالأحكام لا الفقه الفعلي، فيندفع الدور فتعريف، الفعلي بنحو صحيح هو أنَّ الاجتهاد استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الاعتقاد بالحكم الشرعي الفرعي الواقعي، فظهر ممّا ذكر أنَّ الاجتهاد اصطلاحاً لفظ مشترك بين الملكي والحالي.

بقي شيء، وهو أنَّ قيد الفقيه ان أخذ في التعريف الحالي، فإنَّ المراد به ملكة الفقه، أو حاله أي العلم بالحكم الظاهري، فإن كان الثاني لزم الدور، وإن كان الأوّل لزم عدم الانعكاس؛ لخروج من له ملكة اجتهاد بعض المسائل الفرعية على القول بالوقوع، وعدم الحجية عن التعريف؛ اذ ليس لهذا الشخص ملكة الفقه على هذا القول؛ اذ ملكة الفقه أنّها هي ملكة العلم بالحكم الظاهري، وذلك أنّها يوجد للشخص على هذا القول اذا كان له ملكة اجتهاد كلّ المسائل الفرعية؛ اذ ملكة العلم بالحكم الظاهري أنّها هو مرتبة الحجية، وعلى مذهب هذا القائل لا يكون حجة إلاّ اذا كان له ملكة الاجتهاد في الكلّ والمفروض أنَّ له ملكة الاجتهاد في البعض، فيخرج عن التعريف، والحال أنّا قلنا: انّ الاجتهاد موضوع لمطلق الملكة، ولا بدّ من التطابق بين الملكي والحالي، وان لم يؤخذ فيه قيد الفقيه لزم عدم الاطراد لدخول العامّي المستنبط باستفراغ وسعه.

والجواب عنه: أنَّ المراد بالفقيه في التعريف من له ملكة الاستنباط وله ممارسة في الفنّ، وان لم يكن له ملكة الفقه فيطرّد وينعكس.

ثمّ اعلم أنَّ الفقه لغة: الفهم، وقيل: الفهم جودة الذهن، وقيل: هو العلم وقيل: مشترك. وفي الاصطلاح مشترك بين المعنى الحالي والملكي كالاجتهاد.

أما الحالي، فهو التعريف المشهور، أي العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية.

وفي هذا التعريف كلام من جهة الحكم، وهو أن المراد بالأحكام هل الكل أم البعض؟ وقد مرّ ذلك مع جوابه في أوّل الكتاب، وكلام من جهة العلم المنقول اليه لفظ الفقه، فقليل: المراد من العلم بالحكم في التعريف هو الظنّ بالحكم الواقعي، وقيل: أنّه الاعتقاد بالحكم الواقعي، وقيل: أنّه القطع بالحكم أعمّ من الواقعي والظاهري، وقيل: أنّه القطع بالحكم الظاهري.

وما عدا الأخير باطل؛ لأنّ الفقه الحالي لو كان عبارة عن الظنّ أو الاعتقاد بالحكم الواقعي، وكان ملكته ملكة الظنّ أو الاعتقاد بالحكم الواقعي، فلا يكون بين ملكة الاجتهاد وملكة الفقه فرق أصلاً في الأخير.

وفي الأوّل لا يكون الفرق بين القسم الظنّي من ملكة الاجتهاد مع ملكة الفقه؛ لما قلنا من أنّ ملكة الاجتهاد الاعتقاد بالحكم الواقعي أعمّ من العلم والظنّ.

وكذا في الثالث لا يكون الفرق بين قسم من ملكة الاجتهاد أي العلمي منها، مع قسم واحد من ملكة الفقه أي الواقعي منها.

وأيضاً يرد على الأوّلين أنّ الفقه لغة بمعنى الفهم، وهو مطلق العلم على قول، فعلى الاحتمال الرابع يكون لفظ الفقه منقولاً من المطلق الى المقيد، وأما على الأوّلين، فيكون منقولاً عن المعنى اللغوي الى المجاز الصرف، والغالب في المنقولات الأوّل، مع أنّه يرد على الأوّلين ان العلم المأخوذ في التعريف ظاهر في القطع، وهو حقيقة فيه، والمجاز خلاف الأصل.

فان قلت: نحن وان حملنا العلم على المجاز لكنكم حملتم الحكم على الظاهري، وهو خلاف الظاهر.

قلنا: ما ارتكبناه تقييد، وما ارتكبتموه مجاز صرف.

واذا عرفت المعنى الحالي للفقهاء، قدرت على استخراج معناه الملكي، فهو على ما اخترناه ملكة تحصيل العلم بالحكم الظاهري، وقد ظهر ممّا ذكر معنى الفقيه. وأمّا المفتي، فمعناه الحالي من يشتغل باظهار الأحكام عن رأيه واجتهاده، والملكي من له هذا المنصب، وتسمية هذا المنصب بالملكة لا تخلو من بعد، بل هو صرفة في الحقيقة.

وأما القاضي، فالحالي منه من يرفع الخصومة بين الخصمين على الوجه المخصوص، والملكي منه من له ذلك للمنصب.

وأما الحاكم، فالحالي منه المتصرف في أموال الغيب والمجانين وغير ذلك على الوجه الشرعي المخصوص، والملكي منه من له ذلك المنصب، وقد مرّ أنّ التسمية بالملكة تسامح.

بقي النسبة بين الألفاظ الخمسة، فقل: إنّ الفرق بينهما أنّها هو المفهوم فقط والمصداق واحد، وستعرف الحق في شرائط الاجتهاد.

ضابطة

في جواز تجزي الاجتهاد وعدمه

ولا بدّ أولاً من ذكر أمرين:

الأوّل: أنّه لو كان لشخص ملكة يقتدر بها على استنباط بعض الأحكام الفرعيّة عن مداركها، فهل يجب عليه الاجتهاد في مسألة جواز التجزّي وعدمه، أم يجب عليه التقليد في هذه المسألة الأصولية، أم هو مخير؟.

فان كان في أحد طرفي المسألة قدر متيقّن أخذ به للاشتغال، كأن يكون الاجتهاد في تلك المسألة الأصولية مبرئ للذمة قطعاً وكان الشكّ في جواز تقليده، أو بالعكس، ففي هاتين الصورتين مقتضى الاشتغال الأخذ بالقدر المتيقّن.

وإن لم يكن قدر متيقّن، فالحكم التخيير ان لم يوجد مرجّح لأحدهما، لكن القدر المتيقّن موجود وهو الاجتهاد، والكلام أنّما هو في جواز التقليد فيها، كما يظهر من بعضهم، فلا بدّ له من الأخذ بالاجتهاد لأصل الاشتغال.

وعلى فرض عدم وجود القدر المتيقّن، فالمرجّح أيضاً في جانب الاجتهاد؛ لأنّه مفيد للظنّ، والتقليد مفيد للوهم.

الثاني: الاختلاف الواقع بينهم في جواز التجزّي وعدمه أنّما هو في الفرعيات، وأمّا في المسائل الأصولية، فادّعوا فيها الوفاق على جواز التجزّي.

ويرد عليه: أنّ جواز التجزّي في الأصول معناه إعمال بعض القواعد المجتهد فيها في الفروع، فجواز التجزّي في الأصول يستلزم جوازه في الفروع، ونفي الجواز في الفروع يستلزم نفي الجواز في الأصول، فكيف يكون الجواز في الأصول وفاقاً وفي الفروع خلافاً.

فان قلت: لعلّ المراد وقوع الوفاق على جوازه في الأصول عقلاً، وأمّا الجواز الشرعي فمختلف فيه في الفروع، وليس المراد وقوع الوفاق على جواز التجزّي شرعاً في الأصول حتّى ينافي الخلاف في الجواز الشرعي في الفروع.

قلنا: ظاهر قولهم وقع الوفاق على جواز التجزّي في الأصول هو الجواز الشرعي، فبين ظاهر كلماتهم تناقض أيضاً.

فان قلت: لعلّ مرادهم من وقوع الوفاق على جواز التجزّي في الأصول هو جوازه في بعض المسائل الأصوليّة التي لا يستلزم التجزية فيها اجتهاداً التجزية في الفروع، كمسألة^(١) جواز تقليد الميت، ووجوب تقليد الأعم، ولزوم تجديد النظر، فإنّ ملكة تلك المسائل ونحوها لا تستلزم ملكة الاجتهاد ولو تجزّياً في الفقه، فلا تناقض، فلا ينافي جواز التجزّي في الأصول اتفاقاً ولو شرعاً الخلاف في التجزّي في الأحكام الفرعية.

قلنا: التجزّي كما يكون في تلك المسائل كذا يكون في بعض المسائل التي يستلزم التجزّي فيها التجزّي في الفقه، وظاهر كلام مدّعي الوفاق أعمّ من القسمين، فالتناقض بحاله، لكنّه لا يرد على من لم يقل بإمكان التجزّي.

مضافاً إلى أنّه لو كان دعوى الوفاق في نحو تلك المسائل التي ذكرت، لكان عليهم عنوان آخر لسائر المسائل الأصوليّة من حيث جواز التجزّي وعدمه فيها ولم يعنونوا.

(١) في (خ): كمسائل.

إلا أن يقال: أنه لا مفرّ من ارتكاب خلاف الظاهر في كلامهم بحمله على تلك المسائل التي ذكرناها، حذراً من لزوم التناقض الذي هو في غاية البعد منهم، ولا أقلّ بعد ملاحظة ذلك التناقض من اجمال كلامهم في دعوى الوفاق بالنسبة الى غير تلك المسائل، فلم يثبت الوفاق بالنسبة فيها لنا.

ثم اعلم أن النزاع في هذا المبحث أنّما هو في أن ملكة الاجتهاد هل تتجزّى أم لا؟ وأمّا الحالي منه فيتجزّى اتفاقاً، والّا لم يوجد مجتهد مطلق، وأيضاً الكلام في تجزّي ملكة الاجتهاد أعمّ من الملكة العلمية والظنيّة على ما هو الظاهر منهم. اذا عرفت ذلك، فهنا مقامات ثلاثة.

المقام الأوّل: في امكان التجزّي وعدمه، فقليل بالامكان وقيل بعدمه، والحقّ الأوّل لوجوه:

الأوّل: الأصل أي أصالة الامكان، مع أن أغلب العلوم ممّا يقبل التجزّي اتفاقاً، فيلحق المشكوك بالغالب.

الثاني: البدهاة والوجدان، فإنّا نرى أن الشخص قد يكون له ملكة في العبادات لكثرة الممارسة فيها دون المعاملات، كما أن الشخص قد يكون له ممارسة في جزء من علم الطبّ، فله ملكة فيه دون ساير الأجزاء، كالكحال والجراح ونحوهما.

الثالث: أنّه لو لم يمكن التجزّي في الاجتهاد لم يمكن الاطلاق أيضاً؛ لأنّ الملكة وإن كانت بسيطة، لكن علم الفقه له ملكات كثيرة، فملكة مسائل الطهارة غير ملكة مسائل الارث، لاختلاف مداركهما من غير ارتباط وهكذا،

فلكل جماعة من المسائل ملكة فملكة جميع الفقه مركبة من ملكات عديدة، ولا ريب أن الملكات تدريجية في الحصول بداهة، فلا بد أن يصير الشخص أولاً متجزياً ثم مطلقاً، فلو لم يمكن التجزي لم يمكن الاطلاق.

فان قلت: يحتمل أن يكون لما مارس فيه ذلك الشخص وتمسك فيه بدليل اجتهادي في المسألة التي اجتهد فيها معارض في الأبواب التي لم يمارس فيها ولم يطلع عليه شخص، فلا يكون باجتهاده وثوق، فلا يحصل له ملكة تحصيل الحكم الواقعي ولو في مسألة واحدة لوجود المانع، وهو احتمال وجود المعارض فيما لم يطلع عليه.

قلنا أولاً: ان احتمال وجود المعارض موجود في المطلق أيضاً؛ اذ يحتمل ان يكون فيما لم يستحضره معارض لما اجتهد فيه.

وثانياً: أنه لا يلزم أن يحصل العلم بفقد المعارض، وليس ذلك مأخوذاً في مفهوم الاجتهاد، بل الظن كاف، ولا يضره الاحتمال الموهوم، فإن الغالب مما يحتاج اليه من مدرك كل مسألة موظف بوظيفة ومبوّب بباب، فيحصل الظن بانتفاء المعارض.

وثالثاً: أننا نفرض الكلام في المتبّع التام في اطلاع الأقوال والأخبار في كل أبواب الفقه، بحيث يمكنه العلم بفقد المعارض مع عدم كونه مطلقاً.

ورابعاً: أن ما ذكر أنّما يمنع من جواز العمل بذلك الاجتهاد لا من امكان تجزي الملكة، ونحن الآن لسنا في مقام جواز العمل ولعلّ مراد المانع أيضاً هو المنع من صحة ذلك الاجتهاد لا من امكانه، فإن امكانه بديهي.

المقام الثاني: في جواز عمل المتجزي باجتهاده.

وفيه مقامات ستة:

الأول: في أنه اذا حصل العلم للمتجزي بالمسألة الفرعية لدليل قطعي، لزم عمله بما علمه؛ للاجماع، ولبناء العقلاء حيث يطرحون^(١) العمل حينئذ بقول الغير بلا دليل، ولحكم القوة العاقلة بذلك، فإن طرح المعلوم وأخذ مقطوع العدم مما يحكم العقل بفساده، ولأدلة الاشتراك مع المشافهين في التكليف، فإن المشافه لو علم لم يسأل.

ولا ريب في أن الشخص مكلف بتحصيل الأحكام الواقعية علماً، والعمل بالظن من باب اكل الميتة وكان ذلك تكليف المشافه فبعد عثور الشخص بالواقع لا معنى لتقليده كما في المشافه.

مضافاً الى مفهوم الآية الشريفة ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٢) فإن المفهوم المخالف عدم لزوم السؤال ان علموا.

مضافاً الى ما ورد من أن من عرف شيئاً من أحكامنا فارضوا به حكماً^(٣). وهو وان ورد في مقام جواز رفع الخصوصية الى مثل ذلك الشخص، ولم يدل بالمطابقة على جواز عمل نفسه، لكن يفهم منه ذلك بالأولوية القطعية، فإن الأول فرع الأخير.

(١) في (خ): يجوزون.

(٢) سورة النحل: ٤٣.

(٣) أصول الكافي ١: ٥٤، ح ١٠١٥ و ١٣، ح ٥.

الثاني: في أنّه اذا حصل الظنّ للمتجزّي فهل له العمل به، أم لا بدّ له من التقليد، أم من الاحتياط ما أمكن أم حكمه التخيير البدوي، بمعنى أنّه أيهما اختار من الاجتهاد في المسائل أو التقليد لزم ذلك عليه دائماً، لا بمعنى أنّه مخير في كلّ مسألة من المسائل الفرعية بين الاجتهاد والتقليد، بل بمعنى أنّه في المسألة الأصولية أيهما اختار لزم عليه من لزوم الاجتهاد في المسائل أم التقليد أم حكمه التبعض، فيختار الاجتهاد اذا كان المتجزّي مسبوقاً بالاطلاق، ويختار التقليد اذا كان التجزّي مسبوقاً بالتقليد، وفيما لم يكن التجزّي مسبوقاً بشيء من الأمرين، كما لو كان متجزّياً في أوّل بلوغه يجتهد أو يحتاط أو يتخير بدوياً؟ احتمالات، لكن الاحتياط المطلق منفي بالاجماع.

وأما لزوم التقليد، فقد يستدلّ عليه بأنّ الأصل حرمة العمل بظنّه؛ لأنّ عمله بظنّه عمل بما وراء العلم، خرج ظنّ المطلق بالوفاق، وبقي الباقي تحت الأصل.

وفيه أنّ الأصل كما ينفي جواز العمل بالظنّ لكونه عملاً بما وراء العلم، كذا ينفي جواز التقليد لكونه عملاً بما وراء العلم، فمقتضى الأصل حرمة الأمرين معاً.

لكن لما كان بقاء التكليف ضرورياً وباب العلم منسداً، خرج عمل المطلق بظنّه وتقليد العامي إياه عن تحت الأصل، وبقي أمر التجزّي مشكوكاً، فإنّه يلزم عليه العمل إمّا بظنّه أو بالتقليد، لبقاء التكليف ضرورة وسدّ باب العلم، ولا قدر متيقّن في البين حتّى يقال بلزوم أخذ المتجزّي به، فخرج عمل المطلق

بظنه عن تحت الاصل، انما يجدي اذا كان جواز تقليد المتجزّي آياه مقطوعاً، وكان الشكّ في جواز عمله بظنه وليس كذلك، فلا بدّ حينئذ من الحكم بالتخير، فظهر ممّا ذكر وجه التقليد والتخير.

لكن الحق لزوم التقليد، لمنطوق الآية الشريفة ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١) والمتجزّي ممن لا يعلم، فعليه السؤال عن أهل الذكر أي أهل العلم، كما ذكره المفسّرون، والمطلق من أهل الذكر والعلم لأنّه عالم بالأحكام الظاهرية، ان قلنا بتعميم العالم عن الظاهري والواقعي، أو لأنّه عالم بالأحكام الواقعية في بعض المسائل مثل ما قام عليه الاجماع ففي هذا البعض يلزم عليه تقليد المطلق وفيما عداه بالاجماع المركّب.

فان قلت: فسر أهل الذكر في بعض النصوص^(٢) بالائمة عليه السلام.

قلنا: هو من الآحاد، والمسألة أصولية لا يعتبر فيها الآحاد، مضافاً الى أنّ المتجزّي كان مقلّداً أولاً كما هو الغالب، فبعد التجزّي يستصحب وجوب التقليد وصحة التقليد، ويستصحب ما كان عليه سابقاً في المسألة الفرعية، كلزوم غسل جمعة مثلاً.

فان قلت: لو كان المتجزّي مسبوقاً بالاطلاق صار الاستصحاب بالعكس، فتعارض الاستصحابان.

قلنا: استصحاب التقليد أكثر مورداً وأغلب فيقدّم.

(١) سورة النحل: ٤٣.

(٢) اصول الكافي ١: ١٦٥، ح ٧.

فان قلت: الآية الشريفة معارضة بالخبر الذي ذكرت سابقاً.

قلنا أولاً: إنّ ما نحن فيه خارج عن مدلول ذلك الخبر؛ لأنّ مدلوله أنّه من عرف شيئاً من الأحكام لا من ظنّ بشيء من الأحكام، وكلامنا في ظنّ المتجزّي لا في قطعه.

وثانياً: أنّ النسبة بين الآية الشريفة والرواية عموم من وجه، يجتمعان فيمن عرف بعضاً من الأحكام دون بعض، كما فيما نحن فيه، فلا بدّ من الترجيح، وتفترقان فيمن عرف كلّ الأحكام، فإنّ ذلك لا يشمل الآية، وفيمن لا يعرف شيئاً من الأحكام، فإنّ ذلك لا يشمل الرواية.

فان قلت: في مادة الاجتماع الترجيح على الرواية للشهرة^(١) في الفتوى.

قلنا: المرجّح للآية الشريفة موجود، وهو ورود نصّ آخر بأنّ من عرف أحكامنا فارضوا به حكماً^(٢). والجمع المضاف فيه يفيد العموم، ومفهومه أنّ من لا يعرف الجميع فلا ترضوا به حكماً.

وثالثاً: أنّ المسألة أصولية، والخبر واحد وإن كان مشهوراً، والشهرة لا يخرجّه عن كونه واحداً، وأمّا استشهادنا بالخبر في المقام الأوّل، فإنّها كان من باب التأييد.

فان قلت: مقتضى انسداد باب العلم وبقاء التكليف، وعدم جواز التكليف بما لا يطاق، جواز عمله بظنّه؛ اذ بعد تلك المقدمات الثلاث نقول: أنّه لا بدّ له:

(١) في (خ): مع الرواية المشتهرة.

(٢) اصول الكافي ١: ٥٤، ح ١٠ و ٧: ٤١٣، ح ٥.

إمّا من العمل بظنّه، أو بوهمه الحاصل من تقليد غيره، فإن ألزمناه بالتقليد لزم ترجيح المرجوح، أو خيّرناه بينه وبين العمل بالظنّ، لزم التسوية بين الراجح والمرجوح، فتعيّن عمله بظنّه.

قلنا: إنّ المقدّمات الثلاث مسلّمة، لكن نقول: عليه تقليد المطلق، ولا يلزم منه خروج عن الدين، ولم يدلّ الضرورة على خلافه.

وأما ترجيح المرجوح، فمدفوع بأنّ اللازم على المكلف الأخذ بالراجح عند المولى، لا بالراجح عند المكلف وباعتقاده، فقد يكون الموهوم عند المكلف راجحاً عند المولى، ويجب عليه الأخذ بالموهوم عنده.

ألا ترى أنّه لو حصل من حديث صحيح وهم بحكم، ومن القياس ظنّ بخلافه، وجب الأخذ بالموهوم باعتقاده، فإنّه راجح عند الشارع، وإن كان مرجوحاً عنده، فالمناط في التكليف الأخذ بالراجح عند الشارع، وإن كان مرجوحاً في نظر المكلف، ونحن قد أثبتنا بالآية الشريفة أنّ الراجح عند الشارع التّقليد.

هذا، ويمكن ردّ الآية الكريمة بالاجمال؛ لأنّ الذكر قد أطلق على معانٍ أخرى، ففى قوله تعالى: ﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾^(١) المراد به الصلاة، وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾^(٢) المراد به القرآن، فاذا كان المستعمل فيه متعدداً نقول: الآية الشريفة مجملة؛ لاحتمال أن يكون المراد من الذكر فيها القرآن، فالمعنى

(١) سورة الجمعة: ٩.

(٢) سورة الحجر: ٩.

اسألوا أهل القرآن، أي العارف بمعناه وبواطنه، أو نحو ذلك، فإن أهل القرآن لا يقال على قارىء القرآن، بل يفهم من الاضافة خصوصية في الأهلية، فلعل المراد أهل البيت (عليه السلام).

و أما تفسير المفسرين، فمدفوع بأخبار^(١) كثيرة وردت في أن المراد أهل البيت (عليه السلام)، فيبقى الاجمال بحاله.

سلمنا أن المراد أهل العلم، لكن قد يكون للمسألة طريق علمي للمتجزي كالاجماع، ففي تلك المسألة هو من أهل العلم، فان ظاهر الآية الشريفة أنكم ان لم تعلموا شيئاً فأسألوا من أهل العلم ما لا تعلمونه، فيلزم بمقتضى منطوق الآية الشريفة رجوع غير العالم الى هذا العالم المتجزي، فيكون قوله حجة لهم ويتم الأمر في الباقي، أي في المسائل الظنية للمتجزي بالاجماع المركب.

واذا كان قوله حجة لغيره في كل مسألة أفتى به علماً أو ظناً كان حجة لنفسه وعمله أيضاً بالأولوية القطعية والاجماع المركب، فما ادّعته من الاجماع المركب معارض بهذا الاجماع المركب، وهذا أرجح لاعتضاده بالشهرة وبالنص الأول المتضمن لحكومة من عرف شيئاً من الأحكام.

فان قلت: اجماعنا المركب معاضد بمفهوم النص الأخير المتضمن لاشتراط معرفة كل الأحكام؛ لأن مفهومه أن من لا يعرف كل الأحكام فلا ترضوا به حكماً.

(١) راجع مسائل الشيعة ٣٧: ٦٣ باب وجوب الرجوع في جميع الأحكام إلى المعصومين (عليه السلام).

قلنا أولاً: أنَّ الأحكام في النص لا يمكن حمله على الاستغراق؛ لأنَّ معرفة كلِّ الأحكام لا يمكن لغير المعصوم؛ لعدم تناهيها وتجدها يوماً فيوماً، فلا يتحقَّق مصداق الرواية في غير الله تعالى وأمنائه، فتصير لغواً، فلا بدَّ أن يكون المراد من الأحكام جنس الجمع مع ابقاء العرفان على ظاهره، أو المراد من العرفان ملكة العرفان مع ابقاء الأحكام على الاستغراق الذي هو معناه الأصلي. والأوَّل أولى؛ لأنَّ الأخير زيادة على التجوُّز في العرفان يستلزم التقييد أيضاً، مع ابقاء العرفان على ظاهره؛ اذ مطلق وجود ملكة الكل لا يكفي في جواز رفع الخصومة، بل لا بدَّ من العلم الفعلي، فيكون المراد على الأخير من له ملكة الكل مع العلم الفعلي بواقعة رفع الخصومة، وأمَّا الأوَّل فمجاز ليس الآ.

وثانياً: أنَّ الأحكام وإن كان للاستغراق، لكن مفهومه على ما يفهم عرفاً أنَّ من لا يعرف شيئاً من الأحكام فلا ترضوا به حكماً، كما أنَّ مفهومه على الجواب الأوَّل أنَّ من لا يعرف الحكم فلا ترضوا به حكماً.

ويمكن ردُّ الاستصحاب بأنَّه فيما نحن فيه غير جار؛ اذ من كان مقلداً ثم صار متجزياً: إمَّا أن يكون الدليل الدالَّ على لزوم تقليده شاملاً للحالتين، أي قبل التجزِّي وبعده فحينئذ لا يحتاج الى الاستصحاب مضافاً الى ان مثل هذا الدليل لم يثبت لنا.

وإمَّا أن يكون دالاً على لزوم التقليد قبل التجزِّي، فلا يجري الاستصحاب أيضاً، لكون مورد الدليل حاله قبل التجزِّي خاصّة، فاختلف الموضوع.

وإمَّا أن يكون الدليل دالاً على لزوم التقليد في الجملة.

فنقول: إمّا أن يكون ذلك الدليل المجمل الدالّ على الحكم دالاً عليه في الواقع بطريق الاستغراق، أو في خصوص حالة قبل التجزّي لا بشرط.

أمّا الأوّل، فقد عرفت أنّه لم يثبت، وعلى فرض ثبوته لا معنى للاستصحاب؛ لعدم وجود الشكّ.

وأمّا الثاني، فلا يجري فيه الاستصحاب أيضاً؛ لأنّ القدر الثابت من المستصحب هو لزوم التقليد، أو صحته في الأفعال الواقعة قبل التجزّي، وبعده غير ثابت، فلا استصحاب لتعدّد الموضوع.

نعم يجري الاستصحاب لو علم اجمالاً، ثمّ شكّ في البقاء مع اتّحاد الموضوع، كما لو علمنا بنجاسة الماء المخصوص، ثمّ شككنا في تطهيره، مضافاً إلى أنّ الاستصحاب في الحكم الفرعي الذي ادّعته غير جار، لكون الشكّ فيه سارياً، إذ في الجمعة السّابقة مثلاً كان حكم المقلّد في الواقع باعتقاده في غسل الجمعة الوجوب مثلاً، وبعد التجزّي يشكّ في كون حكمه الواقعي في الجمعة السّابقة هو الوجوب أم لا، كما أنّه شكّ بعد التجزّي.

فان قلت: الحكم لظاهري الموجود قبل التجزّي المقطوع به قبل التجزّي حتّى بعد حصول التجزّي مستصحب، فليس الشكّ سارياً.

قلنا: نعم لكن استصحاب الحكم الظاهري، وإن كان طارياً لا يعتبر إذا كان منضمّاً إلى الواقعي المشكوك بالشكّ الساري، فمتى صار الشكّ سارياً بالنسبة إلى الواقعي لم يكن الاستصحاب معتبراً إلا بالنسبة إلى الحكم الواقعي الظاهري، وإن كان الشكّ بالنسبة إلى الظاهري طارياً، مضافاً إلى أنّ الاستصحاب معارض بمثله في جانب التجزّي بناءً على زعمك من جريان الاستصحاب.

فان قلت: استصحابنا أكثر موارداً فيقدم.

قلنا: استصحابنا معتضد بالشهرة.

واذا عرفت بطلان أدلة الخصم، فالحق ان يقال: ان احتمال عدم كون المتجزّي مكلفاً بشيء أصلاً منفي بالاجماع، كما أن لزوم الاحتياط والتبعض المتقدم باحتمالاته الثلاثة باطلة بالاجماع، فبقى أحد الأمور: إمّا لزوم التقليد أو الاجتهاد أو التخيير البدوي، وخير الثلاثة أوسطها؛ لما مرّ من الدليل العقلي الحاكم بعد المقدمات الثلاث ببطلان ترجيح المرجوح، أو التسوية بينه وبين الراجح.

وما ذكره في ردّه من أنّ المكلف يلزم عليه الأخذ بالراجح عند المولى وفي الواقع لا بالراجح نظره، مدفوع بأنّ ذلك يتمّ اذا تمّ دليل لزوم التقليد، والأخذ بالموهوم في النظر، حتّى يكشف عن كون ذلك راجحاً في الواقع عند المولى، وقد عرفت بطلان دليل لزوم التقليد فلا بدّ من الأخذ بالراجح في النظر حتّى يثبت المرجوحية عند المولى، وإلاّ فمطلق احتمال المرجوحية عند المولى غير كاف بالبدهاءة من العقل، فإنّ طرح حكم العقل غير معقول، والآنسدّ باب الاستدلالات العقلية غالباً.

فان قلت: رجحان ظنّه على وهمه معارض بكون ظنّ المطلق أقوى لقوة ملكته.

قلنا: الأقوائية بالنظر الى العامّي مسلّمة، وأمّا بالنسبة الى المتجزّي، فلا مع أنّ الشّهرة أيضاً ممّا يرجّح عمله بظنّه.

فان قلت: بناء العقلاء على أنهم اذا علموا أنهم كانوا مكلفين أمس مثلاً بشيء، ثم شكوا في اليوم في أن تكليفهم حينئذ هو تكليف الأمس أم غيره أم التخيير، لكان عملهم على التكليف السابق.

قلنا: بناؤهم لأنفسهم ذلك، ولو عرض لهم حال المتجزّي بحصول الظنّ على خلاف حكم الأمس، لم يحكموا بحكم الأمس، مضافاً الى أن هذا لا يتم في المطلق الذي صار متجزّياً.

هذا، ويمكن ردّ الجواب المتقدّم عن الاستصحاب بأنّ مذهبك أنّ من قلّد مجتهداً وجب عليه بقاؤه على تقليده بعد موت مجتهد له للاستصحاب، والحال أنّ الترييدات التي ذكرتها في ابطال استصحاب تقليد المتجزّي آتية هنا بعينها.

فان قلت: يمكن فرض الشكّ في المسألة المفروضة مع عدم تعدّد الموضوع، بأن تعلق بذمة المقلّد مثلاً وجوب غسل الجمعة في يوم الجمعة بتقليد مجتهد حيّ، وآخر المقلّد للغسل يوم الجمعة الى قريب الظهر، فمات مجتهد قبل الظهر قريباً منه، فيستصحب وجوب الغسل عليه الثابت وجوبه في هذا اليوم قبل موت مجتده قطعاً.

قلنا: يمكن فرض مثل ذلك في المتجزّي أيضاً فيما اذا كان مقلّداً في وجوب غسل الجمعة وآخره الى قريب الظهر، فصار متجزّياً قبل الظهر، فيستصحب وجوب التقليد في غسل الجمعة الثابت وجوبه قبل صيرورته متجزّياً قطعاً، فيستصحب صحّة تقليده كما عليه بناء العقلاء أيضاً.

فالحق حيثئذ جريان استصحاب لزوم التقليد، وصحته في حق المتجزّي وان لم يجز في الحكم الفرعي، لكون شكه سارياً، فينحصر الجواب عن الاستصحاب بمعارضته باستصحاب وجوب الاجتهاد وصحته في المطلق الذي صار متجزياً، فالحق اذن في المقام الثاني لزوم عمل المتجزّي بظنه بسلامة الدليل العقلي عن المعارض.

المقام الثالث:

في أنّه اذا لم يحصل للمتجزّي بعد الاجتهاد والتأمل والفحص ظنّ بأحد طرفي المسألة، فهو يعمل بالأصول الفقاهية التعبدية، وإن كان للمطلق في تلك المسألة ظنّ بالواقع، وليس عليه تقليد المطلق وذلك لوجوه:

الأول: أنّ كل من قال بجواز عمل المتجزّي بظنه قال بعمله بتلك الأصول.
الثاني: الاستصحاب في المطلق الذي صار متجزياً وفي الباقي بالاجماع المركّب.

فان قلت: الاستصحاب المعارض في المسبوق بالتقليد موجود مع أنّه أكثر مورداً.

قلنا: هذا الذي ذكرناه أرجح للشهرة.

الثالث: الدليل العقلي؛ لأنّه بعد ما ظنّ بعدم وجود دليل اجتهادي على الحكم الواقعي، ويبطلان ما تمسك به المطلق لاختلاف رأيه مع المطلق في المسألة الأصولية مثلاً الموجب لاختلافه معه في المسألة الفرعية: إمّا أن يكون تكليفه حيثئذ تحصيل العلم، فهو تكليف بما لا يطاق، أو الاحتياط فهو منفي بالاجماع، أو الاجتهاد فهو الظاهر لأنّه راجح بالنسبة الى التقليد من وجهين:

أحدهما: أنَّ ظاهر العلماء تجويز عمله بهذا الاجتهاد، وبالعمل بالأصول الفقاهيّة ان لم ندع القطع بوجود الاجماع المركّب، فلا أقلّ من الظهور لعدم تفصيلهم.

الثاني: أنَّ المفروض أنَّ المتجزّي متوقّف في المسألة من حيث الحكم الواقعي ولا ظنّ له به، لكنّه من جهة أخرى ظانّ بعدم تماميّة دليل المطلق، فرأي المطلق عنده موهوم، والعمل بالأصل عنده راجح، فيكون التّقليد من هاتين الجهتين مرجوحاً، والعقل يحكم بقبح ترجيح المرجوح على الرّاجح، أو التسوية بينهما، فبطل التّقليد والتّخيير أيضاً، وثبت لزوم عمله برأيه، مضافاً الى وجود الإجماع المركّب القطعي.

المقام الرابع:

في أنّه اذا كان للمتجزّي قوّة الاجتهاد في بعض الأحكام فاجتهد وانجرّ أمره الى العمل بالأصول الفقاهيّة، لكن ليس له ظنّ ببعض الأحكام الاخر أصلاً، فهل له العمل حينئذ بما استنبطه من الأحكام الفقاهية أم لا؟ فنقول: هذا يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون للشخص قوّة الاجتهاد وتحصيل الظنّ بالحكم الواقعي، لكن اتّفق تصادم الأدلّة والرجوع الى الأدلّة الفقاهيّة، واستخراج الأحكام الظاهرية من دون ظنّ^(١) بالواقع.

وثانيهما: أن يكون له مرتبة الاجتهاد في الأحكام الظاهرية لا غير، لممارسته في الأصول الفقاهيّة، وليس له رتبة تحصيل الظنّ بالواقع.

(١) في (خ): ظنّهم.

أَمَّا الْأَوَّلُ، فالحَقُّ فِيهِ لَزُومُ عَمَلِهِ بِاجْتِهَادِهِ وَبِالْأُصُولِ الْفَقَاهِيَّةِ، لَمَّا ذَكَرْنَا فِي الْمَقَامِ الثَّالِثِ مِنَ الْأَدَلَّةِ.

وَأَمَّا الثَّانِي، فَالحَقُّ فِيهِ لَزُومُ التَّقْلِيدِ، لَمَّا مَرَّ فِي تَعْرِيفِ الْاجْتِهَادِ، مِنْ أَنَّ الظَّاهِرَ مِنْهُمْ أَنَّ هَذَا الْاِسْتِخْرَاجَ لَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ الْاجْتِهَادُ حَقِيقَةً اصْطِلَاحًا، وَلَا يُقَالُ عَلَيْهِ الْمُجْتَهِدُو، إِنْ قُلْنَا بِأَنَّ انْفِكَاءَ تِلْكَ الْقُوَّةِ عَنْ قُوَّةِ تَحْصِيلِ الظَّنِّ بِالْوَقْعِ بَعِيدٌ، فَإِذَا لَمْ يَكُنْ مُجْتَهِدًا فَلَا مَعْنَى لِعَمَلِهِ بِمَا انْجَرَّ إِلَيْهِ رَأْيُهُ؛ لِاتِّفَاقِهِمْ عَلَى أَنَّ غَيْرَ الْمُجْتَهِدِ لَا يَعْمَلُ بِرَأْيِهِ وَأَنَّ عَلَيْهِ التَّقْلِيدَ، فَإِذَا ثَبَتَ الصَّغَرُ وَهِيَ عَدَمُ كَوْنِهِ مُجْتَهِدًا بِمَا مَرَّ فِي التَّعْرِيفِ، ثَبَتَ الْكِبَرُ وَهِيَ عَدَمُ جَوَازِ عَمَلِهِ بِرَأْيِهِ بِالِاتِّفَاقِ، لَكِنْ لَمَّا كَانَ أَحَدُ الْمَقْدَمَتَيْنِ وَهِيَ الصَّغَرُ ظَنِيَّةً كَانَتْ النَتِيجَةُ تَابِعَةً لِأَخْسَرِ الْمَقْدَمَتَيْنِ.

فَإِذَا أَرَدْنَا اثْبَاتَ الْمَطْلُوبِ، قُلْنَا: إِنَّ ذَلِكَ الشَّخْصَ إِمَّا مَكْلَفَ بِتَحْصِيلِ الْعِلْمِ، أَوْ بِالِاحْتِيَاطِ، أَوْ بِالتَّقْلِيدِ، أَوْ بِالِاجْتِهَادِ، أَوْ بِالتَّخْيِيرِ، إِمَّا الْأَوَّلَانِ ففَاسِدَانِ، وَأَمَّا الْاجْتِهَادُ، فمَرْجُوحٌ بِالنَّسْبَةِ إِلَى التَّقْلِيدِ؛ لظُهُورِ آرَاءِ الْعُلَمَاءِ فِي لَزُومِ التَّقْلِيدِ عَلَيْهِ، فَبَطْلُ التَّخْيِيرِ وَالِاجْتِهَادِ وَتَعَيَّنِ التَّقْلِيدُ، مَعَ أَنَّ اسْتِصْحَابَ التَّقْلِيدَاتِ هُنَا أَيْضًا، وَلَا يَصْلَحُ مَعَارَضَتُهُ بِالِاسْتِصْحَابِ الْمَقَابِلِ؛ لِأَنَّ اسْتِصْحَابَ التَّقْلِيدِ فِي حَقِّ هَذَا الشَّخْصِ مَعَاوِدُ بِظَاهِرِ الْعُلَمَاءِ، فَإِنَّهُ لَيْسَ مُجْتَهِدًا مُتَجَزِّيًا حَتَّى يَدَّعِي الشُّهُرَةَ عَلَى الْعَكْسِ، لَمَّا قُلْنَا مِنْ عَدَمِ صَدَقِ الْمُجْتَهِدِ عَلَيْهِ مَعَ أَنَّهُ أَكْثَرُ مُورَدًا.

المقام الخامس:

في أنّه لو كان للمتجزّي قوّة الاجتهاد بتحصيل الظنّ بالحكم الواقعي تحصيلاً نظرياً، لكنه لم يجتهد كذلك بل حصل الظنّ بالحكم الواقعي من المأخذ السّميحة السّهلة، كما لو كان ممارساً لكتب الفقه، فتتبع وحصل له من الشهرة أو ذهاب جمع من المحقّقين الظنّ بالحكم الواقعي من دون أن يراجع مأخذ الحكم، ويجتهد فيه بدقة النظر، فهل له العمل بظنّه ذلك أم لا؟ وجهان أقواهما عمله بما اجتهد فيه؛ لأنّ ذلك الشخص مجتهد، ولا قائل بالفصل بين أسباب الظنّ إلاّ ما خرج بعد القول بحجّية كلّ ظنّ للمجتهد لسدّ باب العلم.

فنقول: هذا الشخص يجب عليه عمله بظنّه لانسداد باب العلم، والاستصحاب المتقدّم في المقام الثالث، والاستصحاب معتضد بالشهرة؛ لأنّ هذا الشخص متجزّي بالفرض، بل لا يبعد دعوى الاجماع المركّب، فإنّ كلّ من قال بحجّية ظنّ المتجزّي قال بحجّية ظنّ كلّ متجزز وكل ظنّ حاصل له.

المقام السادس^(١):

في أنّه لو لم يكن للشخص رتبة الاجتهاد ولو تجزّياً، فهل له العمل بظنّه اذا كان له قوّة التّبع في الكتب وتحصيل الظنّ من المأخذ السهلة كما قلنا في المتجزّي أم لا؟ وجهان أقواهما، لزوم التقليد؛ لأنّه ليس بمجتهد مطلقاً، ويجب التقليد على كلّ من ليس مجتهداً اتّفاقاً، مع الدليل العقلي والاستصحاب.

(١) في (خ): الثاني.

المقام الثالث: اعلم أنّه لا يجوز للغير أي العامي تقليد المتجزّي، أمّا اذا تمكّن من تقليد المطلق الحيّ، فلأنّ تقليد المطلق مبرئ للذمة قطعاً، والقطع بالاستغناء مقتضاه تحصيل القطع بالامثال، وهو لا يحصل بتقليد المتجزّي لكونه مشكوكاً، مضافاً الى أنّ الأصل حرمة العمل بما وراء العلم، خرج تقليد المطلق بالوفاق وبقي الباقي.

وأما اذا لم يتمكّن من تقليد المطلق الحيّ لكن كان مقلداً للمطلق حين حياته، فلأنّ مقتضى الاستصحاب وجوب بقائه على تقليده، وبعد هذا الاستصحاب يكون تقليد الميت المطلق مبرئاً للذمة قطعاً، وتقليد المتجزّي مشكوكاً، فمقتضى الاشتغال الأخذ بالأوّل.

وأما اذا لم يتمكّن من تقليد المطلق الحي، ولا كان مقلداً للمطلق الميت حين حياته، فدار أمره بين تقليد المطلق الميت ابتداءً وبين تقليد المتجزّي الحي، فحينئذ وان لم يكن شيء منهما قادراً متيقناً، لكن سدّ باب العلم وبطلان الاحتياط والتكليف بما لا يطاق والترجيح بلا مرجح أو جب التخيير إن لم يكن مرجح في البين، لكن المرجح لتقليد الميت المطلق موجود، وهو كون رأيه أقوى في نظر العامي من رأي المتجزّي فلا بدّ من أخذه بما هو الأقوى في نظره.

فان قلت: الحياة مرجح لتقليد المتجزّي.

قلنا: الحياة لا يوجب قوّة الظنّ للعامي، فلا يصير مرجحاً.

فان قلت: أجمعوا على عدم جواز تقليد الميت ابتداءً.

قلنا: لهم كلام آخر، وهو عدم جواز تقليد غير الأعلم مع وجود الأعلم، وانصرف كلامهم الأوّل واجماعهم الى ما نحن فيه غير معلوم إن لم يقيد الأعلم بالحيّ.

فان قلت: ربما يكون ظنّ العامي برأي المتجزّي أقوى من رأي المطلق إمّا لأنّ للعامي خطأ من العلم وان لم يضرّ برتبة الاجتهاد، فيظنّ بصحّة دليل المتجزّي بعد ملاحظته، وإمّا لأنّ المتأخّر المتجزّي عالم بمدرك الميت المطلق، وبعد اطلاعه على مدركه يرد قول المطلق أيضاً مع ذلك، فيحصل الظنّ برأي المتجزّي، فحينئذ لو قلّد الميت المطلق لزم ترجيح المرجوح، ويتمّ جواز تقليد المتجزّي من غير هذا الفرض بالاجماع المركّب.

قلنا: يمكن قلب الاجماع المركّب في صورة كون رأي المطلق الميت راجحاً في نظر المكلف العامي، ويتمّ في الباقي بالاجماع المركّب وهذا الاجماع أقوى؛ لكون ملكة المطلق أقوى واقرب باصابة الواقع.

فان قلت: اجماعنا المركّب اقوى لاعتضاده بالشهرة، وبالنصّ المتقدم الحاكم بأنّ من عرف شيئاً من احكامنا فارضوا به حكماً، فإنّه يدلّ على جواز موافقة المتجزّي، والميتّ ليس بموجود حتّى يرافع اليه، فيجوز تقليده أيضاً.

قلنا: ان كان غرضك الاستدلال بالرواية والشهرة مستقلاً، فالمسألة أصوليّة لا يعتمد فيها بالشهرة، وخبر الواحد وإن كان منجبراً بالشهرة.

وإن كان غرضك الاعتضاد كما قلت، ففيه أنّ غاية ما يحصل من الشهرة والخبر الظنّ باعتبار قول المتجزّي، فتعارض هذا الظنّ الذي هو في المسألة الأصولية مع الظنّ بالحكم الفرعي الواقعي الحاصل من قول المطلق في المسألة الفرعية، ولا ريب في أنّ أول الظنّين نوعي، والآخر شخصي، فيقدم الأخير.

فان قلت: في المتجزّي المسبوق بالاطلاق نحكم بالاستصحاب على لزوم بقاء العامي على تقليده في المسائل التي قلّده فيها، ويتمّ في غيره وهو جواز تقليد المتجزّي بدوّ بالاجماع المركّب.

قلنا: هذه الصورة مسلّمة، وكلامنا في صورة التجزّي الغير المسبوق بالاطلاق، والاجماع المركّب لم يثبت، والقدر الذي ثبت من الاستصحاب جواز تقليد المتجزّي المسبوق بالاطلاق في المسائل التي قلّده العامّي فيها حال اطلاقه، وما عدا ذلك لم يثبت.

فان قلت: نفرض الكلام في مسألة لم يجتهد فيها المتجزّي المسبوق بالاطلاق حين اطلاقه، واجتهد فيها بعد صيرورته متجزّياً، فنقول: ان المقلّد العامّي لو كان قلّده في تلك المسألة في زمان اطلاقه لكان صحيحاً فيستصحب، ويتمّ في الباقي بالاجماع المركّب.

قلنا أولاً: انّ هذا الاستصحاب تعليلي وليس بحجّة.

وثانياً: أنّ ذلك يمكن إجراؤه في المطلق الميت أيضاً، وان لم يقلّده حال حياته لكان صحيحاً، فيستصحب، فلا بدّ في جميع الصور من تقليد الميت، أو المطلق الحيّ دون المتجزّي أصلاً، اللهمّ إلّا أن يقال بلزوم تقليد العامّي للمتجزّي في الصورة الأخيرة من الثلاثة لوجهين:

الأوّل: الدليل العقلي؛ لأنّ المقلّد العامّي اذا ظنّ بقول المتجزّي في المسألة الفرعية، فهو إمّا مكلف بتحصيل العلم أو بالاجتهاد، فهما تكليفان بما لا يطاق، أو بالاحتياط فهو خلاف الاجماع، أو بتقليد المتجزّي الحيّ، فهو المطلوب، أو بتقليد الميت المطلق ابتداءً، فهو مرجّح في نظره بالنسبة الى قول المتجزّي بالفرض، فلا بدّ له من تقليد المتجزّي حينئذ لأنّه الراجح، ويتمّ الأمر في الباقي بالاجماع المركّب، وقلنا: الاجماع وان أمكن، لكن اجماعنا أرجح لاعتضاده بالشهرة، وبما ورد من أنّ من عرف شيئاً الخ.

فان قلت: ما ذكرته سابقاً من أن الظنَّ الشخصي مقدّم على الظنَّ النوعي وارد هنا.

قلنا: ليس الأمر كذلك، بل المفروض أن الظنَّ في جانب المتجزّي أيضاً شخصي؛ اذ المفروض ظنّ العامّي برأيه في المسألة الفرعيّة، وينضم اليه مع ذلك الظنَّ النوعي الحاصل من النصّ والشهرة، فحينئذ يحكم بتقديم هذا الشخصي- لاعتضاده بالنوعي.

الثاني: الاستصحاب المتقدم فيمن صار متجزّياً بعد كونه مطلقاً. فان قلت: ان أردت استصحاب لزوم التقليد فيمن قلّده حال الاطلاق، فقد اعترفت بأنّ كلامنا ليس منه، وان أردت استصحاب صحّة التقليد الفرضي التعليقي، فقد مرّ فيه خدشتان.

قلنا: المراد الأخير قولك (ان الاستصحاب تعليلي وحجّيته غير معلوم) مدفوع بأنّ الاستصحاب المعلق على وجود الموضوع حجّة، فان كلّ الأحكام معلقة على وجود الموضوع، فحكم الشارع بنجاسة الكلب معلق على وجوده.

وهكذا قولك (انه يمكن القلب) مدفوع بأنّ استصحابنا أرجح للشهرة مع الاجماع المنقول في المقام على عدم جواز تقليد الميت بدوّاً، وأمّا عدم جواز تقليد غير الأعلام، فهو ليس وفاقياً على الظاهر.

وهل للمتجزّي القضاء ورفع الخصوصية أم لا؟ وجهان، أقواهما: الأوّل؛ للاجماع المركّب من القائلين بجواز تقليد الغير أيّاه، وللاستصحاب في المطلق الذي صار متجزّياً، وللأولوية القطعية فتأمّل، ولدلالة منطوق النصّ الحاكم

بأن من عرف شيئاً من أحكامنا فارضوا به حكماً وما رأيته من اشتهارنا بهذا النص في مقام جواز تقليد الغير آياه، فإنها هو من باب الملازمة لا من باب المنطوق.

وهل له الحكومة أيضاً أم لا؟ وجوه، ثالثها الجواز إن كان له ملكة استنباط كل مسائل الحكومة وما يتعلق بها، وإلا فلا، لكن ظاهر كلماتهم واطلاقاتهم من أن المتجزّي يعمل بمقتضى رأيه الجواز فيما له العلم من المسائل حكومة كان أم لا، والعمل بمسائل الحكومة هو الحكم، مع ما قاله بعض من أن النسبة بين الألفاظ الخمسة أي بين مصاديقها التساوي، فبعد كون المتجزّي مجتهداً يلزم كونه حاكماً، على أنهم لم يتعرّضوا لبيان ذلك، وظاهره الكشف عن اكتفائهم عنه بحكمهم بجواز عمله برأيه وتقليد الغير آياه، والظاهر وجود الاجماع المركب على جواز حكومته من القائلين بجواز عمله.

ومع ذلك نقول: أنه لو كان مطلقاً، ثم صار متجزّياً، فاجتهد في مسألة من مسائل الحكومة التي لم يجتهد فيها حال اطلاقه، لزم عليه العمل بمقتضى رأيه للاستصحاب، ويتم الأمر في غيره بالاجماع المركب.

فان قلت: لو كان المتجزّي مسبقاً بالتقليد فاجتهد في مسألة من مسائل الحكومة، فمقتضى الاستصحاب أن لا يحكم.

قلنا: استصحابنا اقوى لكونه وجودياً.

ضابطة

فيما يشترط في الاجتهاد المطلق

للاجتهاد المطلق شرائط:

منها: معرفة العربية مادة وهيئة، أي معرفة اللّغة والنحو والصرف؛ لأنّ اللازم على الفقيه استخراج الحكم من الأدلّة، ومنها الكتاب والسنة، وهما عربيان.

فان قلت: ليس ما ذكر شرطاً؛ لامكان معرفة الأحكام بالالهام أو الجفر ونحوهما.

قلنا أولاً: أنّه غير واقع ومجرّد فرض، ولم نر وقوعه في زماننا وما شابهه. وثانياً: أنّ الاجتهاد هو استخراج الحكم من الأدلّة المعهودة لا مطلق معرفة الأحكام.

فان قلت: يمكن استخراج الحكم من الكتاب والسنة بالجفر مثلاً، بأنّ نعلم من الجفر أنّ المراد من الكلام ذلك.

قلنا: كلامنا في استخراج الحكم بطريق معرفة الدلالة لا المراد فقط، إلّا أنّ يقال: أنّه يستخرج المعنى اللغوي من الجفر ويعلم منه الدلالة على الحكم.

أقول: فيه أنّا قلنا إنّ الاجتهاد يتوقّف على معرفة المذكورات، وبعد استخراج الدلالة والوضع قد عرفت المذكورات فلا نقض.

وهل يلزم أن يكون معرفة اللّغة بطريق راجعة الكتب المؤلّفة وتعلّمها ومعرفة اصطلاحاتها، أم يكفي اللبّ كأن يكون الشخص من فصحاء العرب الذين يعلمون العربية لأنّها لسانهم، وان لم يعلموا الاصطلاحات والتسمية بالفاعل والمفعول وغيرهما بعد علمهم بلبهما، وبأنّ ما يسند اليه شيء مرفوع، وما يقع عليه الفعل منصوب وهكذا؟.

الحقّ الأخير؛ لعدم مدخلية خصوصيّات الاصطلاحات، والمراد من توقّف الاجتهاد على العربيّة أعمّ من القسمين، والدليل القائم على اشتراطه لا يدلّ على أزيد من ذلك، فلا يقال: إنّ العربي القحّ يمكنه معرفة مراد السنّة بغير معرفة تلك العموم.

وهل يلزم أن يكون معرفة المذكورات بنحو الاجتهاد، كما هو القدر المتيقّن ويقتضيه قاعدة الاشتغال، أم يجوز معرفتها تقليداً؟ وجهان، والحقّ كفاية كلّ من الاجتهاد والتقليد، أمّا جواز الاجتهاد، فللإجماع، والأوّلوية القطعية بالنسبة الى التقليد اذ لو لم يكن الاجتهاد مجزياً لكان التقليد مجزياً، حذراً من التكليف بما لا يطاق بعد العلم بوجود التكليف، واذا كان التقليد مجزياً، فالاجتهاد بطريق أولى، وأيضاً لو لم يكن الاجتهاد مجزياً لكان اجتهاد من يريد تقليده من أهل اللّغة أيضاً غير مجز، فكيف يقلّد الغير أيّاه ولم يقل به أحد.

وأما جواز التقليد، فللإجماع، ولزوم العسر لو لزم الاجتهاد في الكلّ على من يريد الاجتهاد في الفقه، فإنّ عمره حينئذ لا يفي بالاجتهاد بالمقدّمات فكيف بذاتها، ففي التكليف بالاجتهاد عسر بل تكليف بما لا يطاق، وإن كان مكلفاً بالاجتهاد في الفقه أيضاً، أو تعطيل الأحكام ان لم يكن، هذا اذا أراد معرفتها من الكتب المؤلفة.

وأما اذا اراد المعرفة بطريق تعلّم لسانهم، أو كونه من أهل اللسان، فلا بدّ له من الاجتهاد عند الاشكال، والألّا لم يحصل المعرفة بالطريق المذكور، أي بطريق كون العربية لساناً له، والحال أنّ المفروض ذلك، فالتقليد ينافي هذا الفرض، فلا بدّ لمن أراد المعرفة بهذا الطّريق من الاجتهاد في موارد الاشكال.

وهل يشترط للمقلد حصول الظنّ الشخصي أم النوعي أم لا يلزم شيء منها؟ الحقّ أنّ الأخير خلاف الاجماع، وخلاف أصالة حرمة العمل بما وراء العلم، وأنّ الظنّ الشخصي غير لازم، بل يكفي الظنّ النوعي، أي الظنّ الطبيعي، وإن حصل الظنّ الغير المعتر على خلافه، سواء كان عدم اعتبار الظنّ للأصل، أم للدليل على عدم الحجية.

وأما حجّة الظنّ النوعي، فإن كان الظنّ الغير المعتر على خلافه، فهي مستندة الى الأدلة الخاصة، وبسببها يصير ظناً خاصاً، وإلى الدليل العقلي وبسببه يصير ظناً مطلقاً من تلك الجهة، ولازمه جواز التعدي الى ساير الظنون أيضاً في باب العربية كالعمل بالاستقراء، بخلاف ما لو كان عملنا بالتقليد من باب الظنّ الخاصّ.

أما الدليل الخاصّ، فهو الاجماع القطعي، وبناء العقلاء.

وأما النقلي، فهو أنّا قد بينّا في محلّه بالدليل العقلي أنّ الظنّ النوعي في الأحكام الفرعية حجة، وإن حصل الظنّ الغير المعتر على الخلاف، وهذا الظنّ الطبيعي الحاصل من العربية مستلزم لحصول الظنّ الطبيعي في الحكم الفرعي، فيكون حجة من باب الاستلزام.

ثمّ اعلم أنّ تجويزنا التقليد في العربية، وحكمنا بكفاية الظنّ الطبيعي أنّها هو إذ لم يكن المدرك والماخذ في أيدينا، وأمّا إذا كان المدرك شخصاً، كما لو علمنا بأخذهم المعنى من فهم العرف، فلا بدّ حينئذ من الاجتهاد، ولا دليل حينئذ على الحجّة، من الاجماع وبناء العقلاء، والاستلزام أنّها يجدي إذا علمنا بكون نحو

ذلك الظنّ الطبيعي حجة في الفرعي، وحيثنّ لا بدّ له من الفحص لرجاء حصول ظنّ أقوى.

ومثل ذلك ما لو اختلف أهل اللّغة اختلافاً شديداً، وذهب علماء الأصول الى خلافهم مثلاً لكون المدرك في اليد، فحيثنّ لا دليل على جواز الاكتفاء بقول أحدهم بل لا بدّ له من الاجتهاد والفحص.

وهل اللازم معرفة أيّ قدر من العربيّة؟ الحقّ أنّ اللازم العلم بها بمقدار الحاجة في ألفاظ الكتاب والسنة؛ لأنّ من وجه لزوم معرفة العربيّة أنّها هو كون دليل الفقه هو الكتاب والسنة، فيكفي في مقدار العلم ما يقضي به الحاجة في الكتاب والسنة.

الآن يقال: إنّ من مقدّمات الاجتهاد أيضاً التتبّع في كتب الفقه، والاطّلاع على موارد الإجماعات والخلافات حتّى لا يفتي بخلاف الإجماع أو عدم الخلاف، فلا بدّ له من معرفة العربيّة بقدر ما يحتاج اليه في الكتاب والسنة وكتب الفقه.

وهل اللازم العلم بها بقدر الحاجة فعلاً، أم يكفي قوة استخراجها بالمراجعة عند الحاجة؟ الحقّ الأخير؛ لأنّ ما هو المناط في الاحتياج اليها يحصل بذلك، فلا يحتاج الى العلم الفعلي، مع أنّ الحكم بلزوم الفعلي مستلزم التّكليف بما لا يطاق، أو للعسر، أو لتعطيل الأحكام، والكلّ باطل.

ومنها: معرفة علم الكلام؛ لأنّ الاجتهاد هو ملكة تحصيل الاعتقاد بالحكم الشرعي الواقعي، ولا ريب في أنّ الاعتقاد بأنّ حكم الله تعالى كذا لا يمكن

حصوله إلا بعد معرفة المضاف إليه الحكم من الشرع والشارع ونحوهما، من الإقرار بوجود الصانع ووحدته وبالنبوة، وبصدق الشارع وبكونه محفوظاً عن الكذب عمداً وسهواً، وبإمامة الأئمة عليهم السلام؛ إذ من الأدلة السنية، وأكثرها عنهم عليهم السلام، فإذا لم يعتقد بإمامتهم عليهم السلام لم يحصل له الاعتقاد بالحكم من سنتهم.

فان قلت: يمكن عدم الإقرار بإمامتهم عليهم السلام مع الاعتقاد بصدقهم في اسناد الحكم إلى الرسول ﷺ كما بعض العامة يعتقد بحسن أئمتنا.

قلنا: ذلك لا يمكن في صورة تعارض قولهم مع قول الخلفاء، فعلى مذهب العامة يقدم قول الخلفاء، وعلى مذهبنا يقدم قول الأئمة، فلا يحصل الاعتقاد في كل المسائل، فلا يحصل الاجتهاد المطلق.

وأما مثل الإقرار بالمعاد وبالعدل، فلا دخل له بتحقيق الاجتهاد، فليس كل مسائل الكلام من مقدمات الاجتهاد بل بعضها كما أشرنا.

وما يقال من أنه يمكن للكافر استخراج الأحكام من الأدلة بالقواعد المقررة على فرض صحة هذا الدين، ويقول: إن هذا الدين لو كان حقاً فحكمه كذا، وإن اعتقد بطلانه فلو آمن وتاب وعلمنا باستفراغ وسعه، صح عمله برأيه وتقليد الغير آياه.

فهو مدفوع بأنه لا يمكن حصول الاعتقاد أو ملكته بأن هذا حكم الله سبحانه إلا مع ما ذكرناه، وهذا بديهي، نعم يمكن له حصول الفهم والفضيلة والحكم على فرض الصحة، لكن ذلك لا يوجب الاعتقاد بالحكم والحال أن الاجتهاد هو الاعتقاد أو ملكته لا مطلق الفهم الفرضي.

وهل اللازم الاجتهاد في تلك المسائل أم يكفي التقليد؟ وجهان يأتي اليهما الإشارة، وبعد ذلك هل اللازم على المجتهد معرفة تلك المسائل بطريق الرجوع الى الكتب الكلامية أم يكفي المعرفة بأيّ نحو حصلت الحقّ الأخير، والوجه واضح.

ومنها: معرفة علم الرّجال، لأنّ الحكم الشرعي لا بدّ ان يستنبط من الأدلّة المعهودة وأعظمها السنّة، وأكثرها ظنيّة لا بدّ من معرفة حال الراوي، فيحتاج الى علم الرجال.

لأنّ القول بحجّية الآحاد: إمّا من باب الظنّ الخاصّ، فالقائل به لا يقول بحجّية كلّ خبر حتّى الضعاف، بل يقول بالحجّية اذا حصل الوثوق والاعتقاد بالرواية.

والقول بالحجّية من ذلك الباب مشروط بتوثيق الخبر والاعتقاد عليه، وهو مشروط بتوثيق الرواة، وهو موقوف بعلم الرجال، سواء قال هذا القائل بحجّية ما عدا الضعاف، اذ أخصّ من ذلك فلا بدّ من رجوعه الى علم الرجال ليعرف ما هو الحجّة من غيره.

وإمّا من باب الظنّ المطلق، فالقائل به يلزمه العمل بما يفيد الظنّ، ولا ريب في أنّ الخبرين اذا لوحظا مع قطع النظر عن الرجوع الى علم الرجال قد يحصل منهما الظنّ، واذا لوحظ علم الرجال وعلم أنّ أحدهما صحيح والآخر ضعيف رواه كذاً بون حصل الظنّ من أحدهما دون الآخر، وقد يكون عند التعارض أحدهما أقوى من جهة حصول الوصف منه دون الآخر بعد الرجوع الى علم الرجال من جهة أنّ رواة أحدهما أوثق وأحفظ وإن كان كلّ منهما صحيحاً.

وقد لا يحصل من الخبر الواحد اذا لوحظ ظنّ، وبعد الرجوع الى علم الرجال يحصل الظنّ القوي بالصحة، وقد يكون بعكس ذلك بسبب الرجوع الى علم الرجال قد لا يحصل الظنّ بل ينفي به، وقد يحصل به وقد يكون قويا به فيرجع عند التعارض.

فلا بدّ للقائل بحجّة الخبر من باب الظنّ الرجوع الى علم الرجال اما ليحصل الظنّ أو لتقويته عند التعارض واما من باب قطعيّة الخبر، بأن يكون مذهبه حجّة ما كان من الأخبار قطعية لاحتفافها بالقرائن مثلاً، فهذا القائل أيضاً يلزمه الرجوع الى علم الرجال؛ اذ قد يعلم قطعيّة الصدور وعدمها بالرجوع الى علم الرجال لتكفله ببيان القرائن الموجبة لقطع الصدور وظنه.

نعم لو قال هذا القائل: انّ الأخبار القطعية كلّها معلومة لي من غير حاجة الى علم الرجال، صحّ له القول بعدم الاحتياج اليه، لكن هذا القول في غاية البعد، بل يمكن اثبات الحاجة إلى علم الرجال مع ذلك أيضاً للاحتياج الى ترجيح الأخبار القطعية عند التعارض بالرجوع الى الأعدل والأفقر، وهو أنّها يكون بعلم الرجال.

ثمّ اعلم أنّ بعض الأخباريين أوردوا على الاحتياج بعلم الرجال مشكوكاً، منها أنّ الأخبار المدونة في الكتب الاربعة كلّها قطعية الصدور، ولا احتياج بعد ذلك الى علم الرجال.

ووجه قطعية صدورها: أنّ الأصول المؤلّفة في زمان الأئمة كانت تبلغ اربعة آلاف أو ستة آلاف، والمشايخ الثلاثة شكر الله مساعيهم قد أجمعوا الأصول

وأطرحوا ما هو محتمل الكذب، وأخذوا ما هو المقطوع عندهم، فانتخب الأصحاب من تلك الأصول أربعمئة، وانتخبوا من تلك الأربعمئة تلك الأحاديث المذكورة.

ويشهد بذلك شهادة المشايخ بصحة تلك الأخبار المودعة في كتبهم، والصحة عند المتقدمين كانت عبارة عن قطعية الصدور، أو شهادتهم على أنها مأخوذة من الأصول المجمع على صحتها.

فإن الصدق قال في أول الفقيه أني لا أورد في الكتاب إلا ما أفتى به وأحكم بصحته وحجة بيني وبين ربّي.

وقال الكليني في أول كتابه مخاطباً لمن سألته تصنيف الكتاب: وقلت أنك تحب أن يكون عندك كتاب كاف من جميع^(١) فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلّم، ويرجع إليه المسترشد، ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام إلى أن قال: وقد يسر الله تعالى وله الحمد تأليف ما سألت^(٢).

والشيخ قال في العدة: إن ما عملت به من الاخبار فهو صحيح^(٣). وفيه أنه لا يدلّ تصحيح هؤلاء على كونها قطعية، كما أن المتأخرين لا يستلزم تصحيحهم قطعية الخبر، ومن أين لك اثبات هذا المعنى للصحيح عندهم.

(١) في الكافي: كاف يجمع فيه من جميع.

(٢) اصول الكافي ١: ٨-٩.

(٣) عدة الأصول ١: ١٤١.

ويشهد بها ذكرناه: ما ذكره بعض من أنَّ المتعارف بين القدماء اطلاق الصحيح على كلِّ حديث اعتضد بها يقتضي اعتمادهم عليه، أو اقترن بها يوجب الوثوق به، ثمَّ ذكر ممَّا يوجب ذلك أموراً لا يستلزم شيء منها قطعية الصدور، ولا يفيد الظنَّ بذلك.

وربما يصفون الخبر بالقطعي ولا يريدون ذلك فضلاً عن ان يصفوه بالصحة، ويشهد به ما ذكره الشيخ في أوَّل الاستبصار في تقسيم الخبر، فإنَّه جعل ما وافق ظاهر الكتاب بل ومفهومه المخالف من القطعي، ويشهد به قولهم في حقِّ جماعة أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحَّ عنهم، فإنَّ لفظ التَّصحيح هنا لم يستعمل في القطع والعبارة من القدماء.

سَلَّمْنَا لكن القطعية عند المشايخ لا توجب القطعية عندنا، لاحتمال السَّهْو والخطأ في بعض الروايات، فإنَّ العدالة أنَّها تمنع عن التعمُّد في الكذب لا عن الخطأ.

سَلَّمْنَا لكن قد يحتاج الى علم الرجال مع قطعية الصدور أيضاً، فلا بدَّ من العلم بالأعدل والأفقه عند التعارض، كما ورد في بعض النصوص الأمر بذلك أيضاً عند التعارض.

سَلَّمْنَا أنَّ المشايخ ذكروا قطعيَّاتهم، لكن يحتمل زيادة النَّسَاح وغيرهم بعدهم فلا يحصل لنا القطع بصدور الكلِّ.

سَلَّمْنَا أنَّهم ذكروا قطعيَّاتهم، لكن نحن لكثرة التدليس في الأخبار واختلاطها نعلم علماً اجمالياً بوجود خبر واحد كاذب بين تلك الأخبار؛ اذ عدم

السَّهْو من شخص واحد في تلك الأخبار الكثيرة غير واقع ظاهراً، فالسَّهْو والخطأ في الجملة للمشايخ معلوم اجمالاً، وهذا يصير سبباً لاحتمال الكذب في كل خبر.

سَلَّمْنَا عدم القطع بوجود خبر كاذب بينها، لكنّه مظنون فيلزم المحذور.

سَلَّمْنَا عدم الظنّ، لكنّه محتمل بالاحتمال المساوي، فيلزم المحذور، ولهم شبهات أخر كلّها واهية.

ثمّ اعلم أنّ الحقّ في علم الرّجال كفاية معرفته لبّاً من دون حاجة الى مراجعة خصوص كتب^(١) الرّجال، لكن لما لم يمكن لنا تحصيل العلم بأحوال الرّجال يومئذ تفصيلاً الّا بتلك الجهة، وجب الرّجوع الى الكتب المؤلّفة من باب المقدّمة. ثمّ اعلم أنّ معرفة علم الرّجال بطريق الاجتهاد كاف يقيناً؛ للأدلة المتقدّمة في كفاية الاجتهاد في اللّغة، وهل يجوز ترك الاجتهاد والاكتفاء بتصحيح الفقهاء أم لا؟ مقتضى أصالة حرمة العمل بما وراء العلم وقاعدة الاشتغال عدم كفاية تصحيح الغير، لكن يمكن اثبات جوازه بلزوم التكليف بما لا يطاق أو العسر، وتعطيل الأحكام؛ لأنّ الاجتهاد في علم الرّجال يحتاج الى زمان طويل لا يفي به عمر الفقيه، فهو خير بين أن يجتهد ويرجع الى الكتب المؤلّفة كما قلنا، وبين أن يكتفي بتصحيح الغير لما ذكر من الدليل الدافع للأصل.

ثمّ أنّه يكفي في معرفة علم الرّجال معرفة مقدار الحاجة منه للفقيه، ولا يلزم عليه معرفة حال الراوي الذي ليس من رواة الأخبار الفروع كما هو ظاهر ويكفي

(١) في (خ): كتاب.

في مقدار الحاجة الملّكة، ولا يشترط العلم الفعلي؛ لما مرّ في معرفة العربيّة من الوجهين.

و منها: معرفة علم أصول الفقه، لا يكاد يحصل إلّا به، إنّ من أدلّة الفقه الكتاب والسنة، ولا يمكن معرفة مراد الشارع منها مخاطباً للمشافهين الآ بمراجعة القواعد الأصولية من علائم الحقيقة والمجاز، وأصالة عدم التّقل ونحوها، ومسألة الصحيح والأعمّ، والحقيقة الشرعية، وقد يتعارض الأخبار بعضها مع بعض أو مع الكتاب، فيحتاج الى معرفة العلاج والتخصيص والنسخ وغير ذلك.

وأيضاً معرفة المراد بواسطة المذكورات ليس شأن كلّ أحد، فلا بدّ من مجتهد ومقلّد، فيحتاج الى معرفة مسائل الاجتهاد والتقليد، ومن الأدلّة الاجماع والأصول العملية، فيحتاج الى معرفة الادلّة الشرعية والعقلية.

والحاصل أنّ الأصول متكفّل لبيان عوارض دليل الفقه، وبيان ما هو دليل وما هو ليس بدليل، فلا مفرّ للفقيه عن معرفتها حتّى أنّ الكتاب الذي صنّفه الشيخ الأخباري صاحب الحقائق مقدّمة لكتابه في ابطال ما زعمه الأصوليون أدلّة هو أيضاً من الأصول، لما عرفت من أنّ علم الأصول علم يتكلّم فيه عن أحوال الأدلّة وتغيير الدليل.

وهل اللازم فيه الاجتهاد أم يكفي التقليد؟ وجهان، أقواهما الأوّل؛ لأصالة حرمة العمل بما وراء العلم، خرج الاجتهاد وبقي الباقي، وللإجماع والسّر فيه أنّ المأخذ والمباني موجودة في أيدينا فلا وجه للتقليد.

وهل اللازم العلم بكلّ مسائل الأصول فعلاً أم يكفي الملكة؟ وجهان، أقوامهما الأخير لأنّ مسائل الأصول كثيرة لاتتناهي، فلا يلتفت الفقيه كثيراً إلى فروضه فضلاً عن اجتهاده فيها، فالتكليف بالعلم الفعلي عسر أو تكليف بما لا يطاق، أو تعطيل للأحكام، بل يلزم ان لا يوجد مجتهد مطلق غالباً بل دائماً ولم يقل به أحد.

و منها علم المنطق، اذ في الفقه لا بدّ من الاستدلال وعلم الميزان متكفل لبيان الطريق الصّحيح من الاستدلال والفاقد منه، والفقه لا يتمّ إلا بالاستدلال الصحيح، فيحتاج الى معرفة الصحيح من الاستدلال وتميزه عن فاسده، ولا يعرف إلا بعلم المنطق فيحتاج اليه في الفقه، بل في كل علم.

وهل يكفي اللبّ أم لا بدّ من معرفة اصطلاحات أهل الميزان؟ الحقّ الأوّل، والسر واضح، إلا أن يكون الشخص معوج السليقة لا يتمّ أمره إلا بالرجوع الى القواعد المنطقية، فيلزمه ذلك مقدّمة، لكن أغلب الناس لا يحتاجون بل كلّهم، ألا ترى أنّ معرفة العربيّة موقوفة على الميزان، بل معرفة قواعده يتوقّف عليه أيضاً، ومع ذلك يتعلّمون العربيّة ثم يشرعون في المنطق.

وهل يكفي التقليد أم لا بدّ من الاجتهاد الحقّ؟ الأخير لوجود المدرك في اليد، فلا بدّ من معرفته بصحّة الاستدلال اجتهاداً.

ومنها:

أن يكون عالماً بمواقع الاجماع، ليتحرز عن مخالفتها، ولا يمكن في زماننا غالباً الا بمراجعة كتب الفقه.

وفيه أنهم ان أرادوا ان شرط تحقق الاجتهاد العلم الفعلي بمواقع
الاجماع، فهو يبين الفساد، وأن أرادوا وجود ملكة العلم بمواقع الاجماع،
فهذا الشرط غير محتاج اليه بعد اشتراط ما تقدم من الشروط، فإن القدرة على
التتبع ومعرفة مواقع الاجماع مما هو لازم المذكورات سابقا.

و منها: قدرته على فهم آيات الأحكام، وتتبع مواردها، وتميزها من غيرها
وقيل: أنها خمسمائة آية تقريباً، والظاهر عدم انحصارها فيها ذكر من حيث هو،
فإن كل ما يمكن فيه استخراج حكم من الآيات الكتابية، فهو من آيات
الأحكام، سواء كان الاستخراج مطابقة أم تضمناً أم التزاماً باقسامه.

وفيه أن هذا الشرط كسابقه في ملازمته مع ما سبق من الشروط على ما هو
الظاهر، فلا حاجة الى ما ذكره.

و منها: أن يكون له أنس بالآخبار، بحيث يكون له ملكة الاقتدار بمعرفة
مواردها، بأن يعرف أن الخبر المناسب لكتاب الطهارة مثلاً في أي باب يذكرون
أي مقام مناسب له ومربوط به، وان لم يكن من باب الطهارة، فلو أراد الاجتهاد
فعلاً في مسألة الطهارات^(١) أو في مسألة منها لم يكف له الرجوع الى أحاديث
كتاب الطهارة فقط؛ لأن بعض أخبار الطهارة قد يذكر في كتاب الصلاة
بمناسبتها، كطهارة بدن المصلي أو ثوبه، فلا بدّ له من الرجوع الى مكان أخبار
الطهارة، لعلّه يقف على معارض أو معاضد، هذا في الفعلي.

(١) في (خ): الطهارة.

وأما في الملكي، فلا بدّ له من الأنس بالأخبار بحيث يقف بموارد ذكر بعض أخبار الباب في باب آخر وان لم يقف فعلاً، بل يكفي له الأنس بحيث يطلع على المظانّ من غيرها، والظاهر أنّ هذا الشرط لا يلزم الشرائط السابقة، فالشرط صحيح.

و منها: أن يكون له قوّة ردّ الفروع الى الأصول، فربما يكون الشخص عارفاً بالأصول والمقدمات ولا يقتدر من ردّها اليها، وقد لا يكون عارفاً بالأصول والمقدمات، لكن يقتدر لأجل قوّة تصرّفه من التفريع وردّها اليها، كما لو علم موارد الاستصحاب، وموارد أنّ الأمر يقتضي النهي عن ضده مثلاً، ويميّز تلك الموارد بمجرد سماع نزاعهم، فهو بحيث كلّما سمع مسألة يقول:

هذه متفرّعة على مسألة الاستصحاب أو مقدمة الواجب، أو اجتماع الأمر والنهي وهكذا، فملكة الاجتهاد لا يحصل في شيء من الصورتين بل لا بد فيه من اجتماع الجهتين:

ثمّ اعلم أنّ ملكة الاجتهاد وملكة ردّ الفروع الى الأصول متغايرتان، فإنّ ملكة الاجتهاد المطلق أي قوّة استنباط الحكم الفرعي الواقعي من الأدلّة شيء يحصل بعد انضمام كلّ تلك المذكورات.

و منها: علم المعاني والبيان والبديع وذكرها وجه التوقّف: أنّه عند التعارض يقدّم الفصيح من الاخبار على غيرها بظنّ صدور الفصيح من المعصوم عليه السلام، فلا بدّ من معرفة الفصيح والبلّغ من غيره، وهي لا يكون الا بهذا العلم.

وفيه أن الائمة عليهم السلام كان بناؤهم في بيان الأحكام على التكلم مع الناس بقدر عقولهم وحالهم، فكونهم معصومين لا يستلزم صدور الفصيح منهم لا غير، بل عصمتهم يقتضي تكلمهم مع الناس لا بسياق واحد، فلا يحصل الظن بعدم كون غير الفصيح من المعصوم، فلا يمكن الترجيح.

نعم للفصاحة والبلاغة مراتب أعلاها حد الإعجاز، وهو مختص بالكتاب الكريم، وأنزل من ذلك مرتبة ثانية لا تصدر من غير المعصوم كبعض أدعية السجادة عليها السلام وغيره، الى غير ذلك من المراتب، وغير الفصيح أيضاً له مراتب بعضها مما يظن بعدم صدوره من المعصوم عليه السلام. فاذا تعارض خبر من القسم الأول مع خبر من القسم الأخير، يحكم بتقديم الفصيح لظن عدم صدوره من غير المعصوم عليه السلام، وأما المتوسطات من الطرفين لو تعارضت، فلا يحكم بالترجيح. ولا يخفى عليك بأن ذلك القسم الذي قلنا من الفصيح إنما يقع غالباً في الخطب أو الادعية ونحوهما، وقل ما يوجد مثل ذلك في أخبار الفروع، فلا حاجة اذن في ملكة الاجتهاد الى معرفة العلوم الثلاثة، لعدم الحاجة اليها في الأحكام الفرعية، مع أن مثل تلك الفصاحة والبلاغة لو وجدت لا يحتاج في ادراكها الى تعلم علوم الثلاثة بل يفهمها كل أحد.

و منها: أن لا يكون له جربة لا يقف ذهنه على شيء، ولا بليد لا يتفطن بالدقائق ويميل الى كل ناطق وناهق، بل لا بد أن يكون له ثبات فيما يرجحه ويرفضه، وذلك لا ينافي^(١) تبدل الرأي عند تجديد النظر، وأن يكون فطناً حاذقاً ينتقل بما ورد عليه من المسائل.

(١) في (خ): ينافيه.

ومنها: أن لا يكون بحثاً يحب البحث، وهذا المرض قد يكون طبيعياً، وقد يكون لحب الرئاسة واطهار الفضيلة، فمثل هذا الشخص لا يرجى فيه الاستقامة على الحق، وإياك والمكاملة معه، ويقرب منه كونه لجوجاً عنوداً، فاذا تكلم بشيء غفلة في بادئ النظر أو لأجل شبهة، فيلج ويكابري ويصادر على المطلب، وربما يتمسك بشيء هو أهون من بيت العنكبوت.

وفيه أن هذين ليسا من شرائط تحقق ملكة الاجتهاد كما هو واضح، نعم ذلك مما يوهن الاعتماد عليه.

ومنها: عدم اعوجاج سليقته.

ومنها: أن لا يكون مستبداً بالرأي في حال^(١) قصوره بل في حال كما له أيضاً، فإن الجهل جبلة الانسان.

وفيه نظر؛ لأن ذلك لا ينافي تحقق ملكة الاجتهاد واستنباط الفروع بل ينافي الاعتماد.

ومنها: أن لا يكثر التوجيه والتأويل، ولا يعود نفسه بذلك، فإنه ربما يجعل بذلك الاحتمال البعيد من الظواهر لأنسه بذلك، فإن الأنس يجعل طريقه أثراً بيناً، ومن جملة ذلك الانس بطريقة الحكمة والرياضي ونحوهما، فإن طريقة فهم تلك العلوم مبانيه لفهم الفقه.

ومنها: أن لا يكون جريئاً على الفتوى غاية الجرأة، ولا مفرطاً في الاحتياط فإن الأول يهدم المذهب والدين، والثاني لا يهتدي الى سواء الطريق.

(١) في (خ): حالة.

وفيه نظر واضح ثمّ اعلم أنّ ما جعلناه شروطاً أنّها هو من باب الماشاة مع الأصحاب، والّا فأغلب المذكورات ليس من الشروط الخارجية عن ملكة الاجتهاد المطلوب، بل ملكة الاجتهاد المطلوب لا يتقوّم الا بتلك الملكات، ولا يحصل وجودها الاّ بها عدا علم الكلام، فانه من الأمور الخارجية عن مقومات قوّة الاستنباط، وان لم يمكن وجودها بدون وجوده، فهو بالنسبة اليها شرط خارجي، كالوضوء بالنسبة الى الصلاة، بخلاف ملكة علم العربية مثلاً فإنّها كأنتها من أجزاء ملكة الاجتهاد ومقوماتها.

فمدخلية ما سوى علم الكلام في ملكة الاجتهاد كمدخلية الركوع والسجود في الصلاة فجعلها شروطاً خارجية عن الماهية لأوجه، فتأمل.

ثمّ اعلم أنّهم ذكروا للاجتهاد المطلوب مكملات: منها: معرفة بعض مسائل الهيئة ممّا يتعلق بكروية الأرض لمعرفة تقارب مطالع البلاد وتباعدها، ويترتب عليه جواز اختلاف أول الشّهر بالنسبة الى البلاد، فانه يكفي لتحقيق الاجتهاد قوله (صم للرؤية وافطر للرؤية)^(١) وكذا الحال في معرفة القبلة، فانه يكفي الاستقبال فيما يمكنه العلم والظنّ فيما لا يمكنه، والعمل بما ورد في المضطرّ لو لم يكن شيء منها ممكناً، فتلك المعرفة من المكملات.

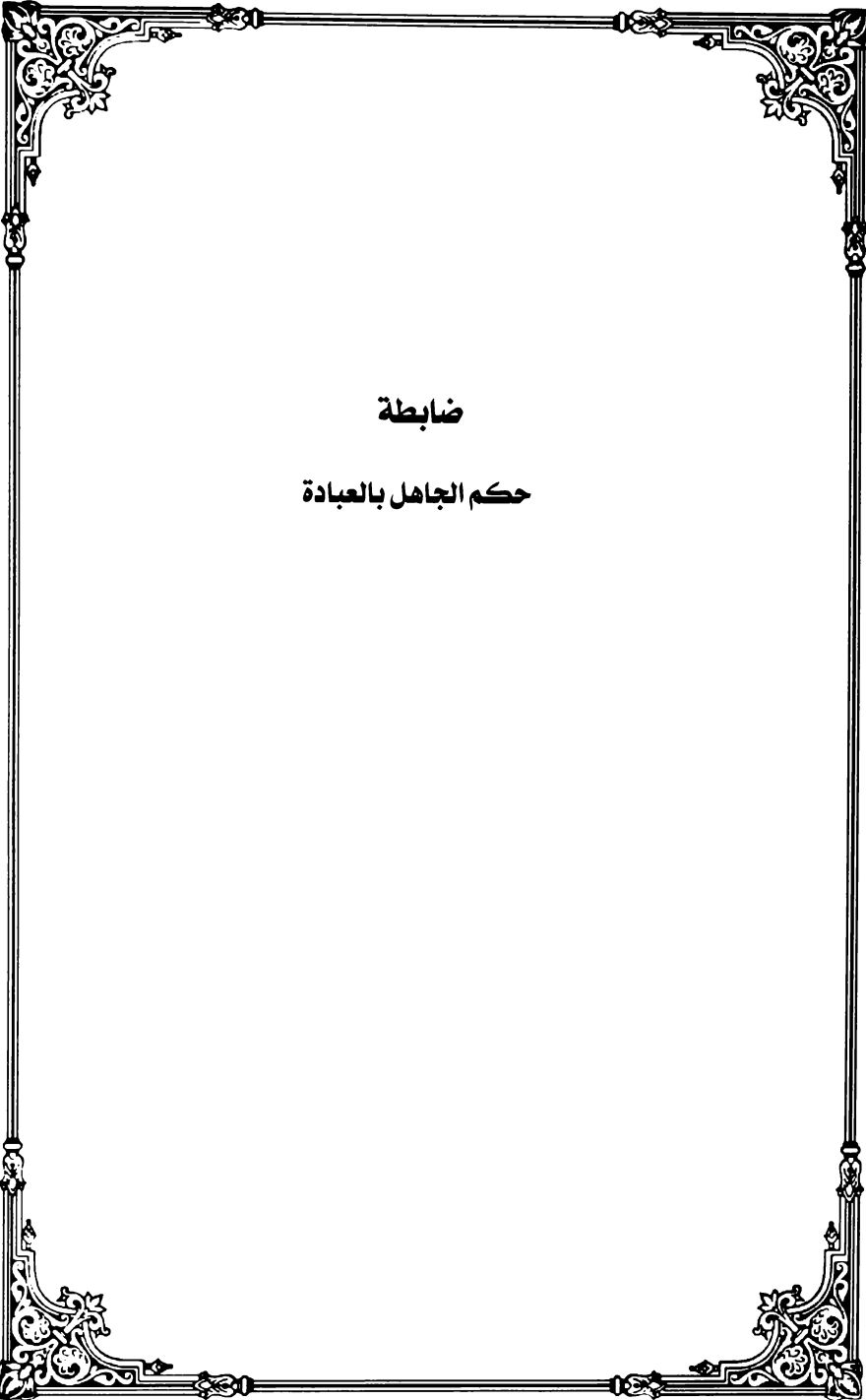
ومنها: معرفة بعض مسائل الطبّ لمعرفة القرآن، مثلاً، والمرض المبيح للافطار ونحوهما، فانّ شأن الفقيه بيان حكم تلك الموضوعات الصّرفة لا معرفة نفس تلك المعرفة، فمعرفة تلك الموضوعات من المكملات.

(١) تهذيب الأحكام ٤: ١٥٧، ح ٤٣٦، الاستبصار ٢: ٦٣، ح ٢٠٥، فروع الكافي ٤: ٧٦، ح ١، وسائل الشيعة ١٠: ٢٥٢ باب علامة شهر رمضان.

و منها: معرفة بعض مسائل الهندسيّة، مثل لو باع بشكل العروس، ويظهر الوجه ممّا تقدم.

و منها: معرفة بعض مسائل الحساب، كالجبر و المقابلة والخطائين ممّا يستخرج به المجهولات، فإنّ شأن الفقيه فيما سئل عنه اذا قال أحد: لزيد على عشرة الآن نصف ما لعمر و ولعمر و، على عشرة الآن نصف ما لزيد، أن يحكم بأنّ اقرار العقلاء على انفسهم جائز.

ثمّ اعلم أنّ ما مرّ أنّها هو شرائط الاجتهاد المطلوب، وأمّا المتجزّئ فهل يشترط في تحقّقه تلك الأمور أم لا؟ الحقّ الأخير، بل للمتجزّئ لا بدّ من معرفة ما يتوقّف عليه ما له فيه من ملكة مسائل الفقه، فقد يكون الدليل عقليّاً، ولا يحتاج الى معرفة اللغة، وأمّا معرفة الكلام ما عدا الأئمة والأصول والمنطق فهي لازمة مطلقاً.



ضابطة

حكم الجاهل بالعبادة

الجمهور على عدم معذوريّة الجاهل بالعبادة مطلقا، والأردبيلي رحمه الله فصل بين ما طابق الواقع من العمل فهو معذور فيه وبين غير المطابق فلا، وهذا يحتمل ان يكون المراد منه أنّه معذور اذا علم المطابقة، وغير معذور اذا لم يعلم المطابقة.

ويحتمل أن يكون المراد أنّه غير معذور ان علم عدم المطابقة، ومعذور ان لم يعلم بعدم المطابقة، وقد يفصل بين القاصر فمعذور، والمقصر فلا، من غير فرق بين المطابق للواقع والمخالف، وتنقيح الكلام برسم مقدّمات:

المقدمة الأولى: في تحرير محلّ النزاع.

فهل المراد من معذورية الجاهل معذوريته في الحكم التكليفي أم الوضعي أي الصّحة والفساد أم كليهما؟ فالحقّ أنّ النزاع ليس في التكليفي لوجوه: بعضها دليل، وبعضها مؤيد.

الأول: أنّ الظاهر بل الصّريح من عنوان بعضهم كون النزاع في الوضعي، حيث قال: هل الجاهل تصح عبادته أم تفسد؟ موضع معذور وغير معذور.

فان قلت: عنوان بعضهم بلفظ معذور وغير معذور، والظاهر من لفظ المعذور عدم الاثم، فيكشف هذا عن كون النزاع في الحكم التكليفي.

قلنا: ظهور الكلام الأوّل في كون النزاع في الحكم الوضعي أشدّ من ظهور الكلام الأخير في كون النزاع في الحكم التكليفي، فيحمل الأخير على الأوّل.

فان قلت: لعلّ لهم نزاعين: أحدهما في الوضعي، والآخر في التكليفي، فيحمل العنوان الأوّل على الأوّل، والثاني على الثاني، من غير حاجة الى ارتكاب خلاف الظاهر في أحد العنوانين.

قلنا: هذا مناف للاستقراء الحاصل لنا من غلبة اتِّحاد محلّ نزاع العلماء في المسألة الواحدة التي يتكلمون فيها، فلا معنى للقول بأنّ محلّ نزاع الكلّ سوى الأخير.

الثاني: أنّهم قالوا بتلك الاقوال في العبادات، وأمّا في المعاملات فاتّفقوا فيها على أنّ المناط هو مطابقة الواقع وعدمها، فان طابقت الواقع صحّت وإلاّ فلا. ولا يشترط فيها القربة والعلم بالوجه، فلو كان النزاع في الحكم التكليفي تجري الأقوال المذكورة في المعاملات أيضاً؛ لاتّفاقهم فيها على وجوب أخذ المسائل أو استنباطها فلم لا يجري الاقوال المذكورة فيها عند التقصير في الأخذ فذلك كاشف عن كون النزاع في الحكم الوضعي، وفي كفاية مطلق المطابقة وعدمها، وذلك في المعاملات لما كان اتّفاقاً فلم يتعدد القول فيها.

الثالث: أنّه لو كان النزاع في الاثم وعدمه، لم يكن للقول بالتفصيل المنسوب الى الأردبيلي رحمه الله معتبر، فإنّ تفصيله على هذا: إمّا في المقصّر فلا وجه لعدم الحكم بالاثم عند المطابقة، اذ الاثم يترتب على الفعل الاختياري للمكلّف، والفعل الاختياري ليس هنا هو العمل المطابق، بل التطابق قهري ومن باب الاتّفاق، والذي هو اختياري له هو الاتيان بما أَرادَه بعد تقصيره في الأخذ، فذلك إن كان آثماً لكان آثماً لأجل عدم الأخذ وهو حاصل حتّى عند المطابقة، فلا معنى للحكم بعدم الاثم عند المطابقة.

وأما في القاصر، فلا وجه للحكم بالاثم مع عدم المطابقة، للزوم التكليف بما لا يطاق، وأمّا في المقصّر والقاصر معاً، فيرد عليه الأمر ان كلاهما.

وإذا ثبت أنّ التكليفي فقط لا يمكن أن يكون محلّ النزاع، فلا يصحّ في الأعمّ منه ومن الوضعي أيضاً.

فان قلت: تفصيل المفصل أنّها هو في المقصر، قولك لا معنى لعدم الاثم عند المطابقة، مدفوع بأنّ هنا تكليفين أصليين: أحدهما لزوم تعلم المسائل والأحكام بالكتاب والسنة وبناء العقلاء، ولا أقلّ من لزومه مقدّمة، والآخر الاتيان بالعمل المأمور به، ونزاع العلماء في حصول الاثم وعدمه عند الجهل أنّها هو بالنظر الى نفس الفعل المأمور به لا التقصير في الأخذ، فإنّ حصول الاثم فيه اتّفاقي طابق أم لا، والكلام في حصول اثم آخر للعمل جهل، فيمكن حيثنذ القول بالتفصيل بين المطابق وغيره، فلو طابق العمل للواقع لا يحصل اثم من جهة العمل، لأنّه أتى بالمأمور به، والأمر يقتضي الاجزاء.

ولا يشترط العلم بالوجه، بمعنى أنّ يعلم ما يعمل به هو رأي مجتهد، فيكون عبادته صحيحة، وهو غير آثم من تلك الجهة، وان لم يطابق فعله اثنان: أحدهما لترك التعلم، والآخر لترك نفس العمل في الواقع المسبّب عن اختياره.

قلنا: لو ثبت أنّ النزاع في الاثم الثانوي العملي لا مطلق الاثم، وإن كان الاثم في الجملة اتّفاقي، فقولك مسلّم لكنّه غير معلوم لنا، سلّمنا لكن غاية ما في الباب بطلان هذا الدليل، فالأولان يؤيّدان ما ذكرناه من كون النزاع في الوضعي لا التكليفي.

فان قلت: أدلّتهم منطبقة على الاثم وعدمه.

قلنا: المقصود بالذات اثبات الحكم الوضعي، وذلك من باب المبادي والاستلزام، لا أنّ المقصود بالذات هو النزاع في التكليفي لا الوضعي.

وهل النزاع في المقام في القاصر أم المقصر أم كليهما؟ الحقّ بعد ما ذكرنا من كون النزاع في الوضعي هو أنّ النزاع يعمّ القاصر والمقصر، فيمكن القول بالمعذورية في القاصر؛ لكون تكليفه هو ما فهمه طابق أم لم يطابق؛ لأنّ الأمر يقتضي الاجزاء، والعلم بالوجه ليس بشرط للصحة، فيكون بعد تسليم تلك المقدّمات عبادته صحيحة مطلقاً.

ويمكن القول بعدم المعذورية مطلقاً، لاشتراط العلم بالوجه، أو هو مضافاً الى أنّ الأمر لا يقتضي الاجزاء.

ويمكن التفصيل بين المطابق وغيره، نظراً الى عدم اشتراط العلم بالوجه، فالمطابق صحيح حتّى في المقصر، والى عدم اقتضاء الأمر الاجزاء، فغير المطابق باطل حتّى في القاصر، وكذا يمكن القول بعدم معذورية المقصر مطلقاً لما ذكر في القاصر.

ويمكن فيه التفصيل بين المطابق وغيره، بأن نقول بكفاية مطلق حصول الفعل مطابقاً للواقع بعدم اشتراط العلم بالوجه واقتضاء الأمر الاجزاء، وأمّا القول بالمعذورية مطلقاً فلا قائل به، فينطبق ما ذكرناه من كون النزاع في الوضعي على القاصر والمقصر.

فبعد ما عرفت امكان النزاع في القاصر والمقصر على ما ذكرناه من كون النزاع في الوضعي، نقول: انّ النزاع يعمّهما، لاطلاق كلماتهم في الاقوال والعنوانات.

وهل المراد بالجهل في المقام ما يشمل الجهل بالوجوب والندب بعد العلم بأصل المطلوبة والرجحان، بأن يعلم الجنس ويجهل الفصل، أم لا يشتمل؟ الحق الشمول؛ لاطلاق العنوان، إلا أن يقال: إن الجهل لا ينصرف الى مثله وعنوانهم إنما هو الجاهل.

المقدمة الثانية:

قد عرفت وجوب تعلم المسائل كتاباً وسنة وبناء من العقلاء.

ومقدمة، وهل هو مع كونه واجباً بالذات شرط لصحة العبادة، فلا يكفي الموافقة الاتفاقية، أم لا؟ مقتضى الأصل كونه شرطاً لقاعدة الاشتغال، إلا أن يكون دليل وجوب العبادة مطلقاً، فيتعارض الأصل مع الاطلاق بعد ثبوت كون اللفظ اسماً للأعم.

ويمكن أن يقال: إن الأصل مع ذلك أيضاً الاشتراط؛ لعدم انصراف الاطلاق الى الفرد المشكوك صحته وفساده، فيسلم الأصل عن المعارض.

فان قلت: الأصل لا يجري في حق القاصر؛ لأن تكليفه هو ما فهمه، والأمر يقتضي الاجزاء، فإن أردت اجزاء أصل الاشتغال بالنسبة الى تكليفه الظاهري الذي فهمه وأتى به، فهو فاسد لحصول البراءة اليقينية منه، وان أردت اجزاؤه بالنسبة الى التكليف الواقعي التخيري في حالة القصور، فهو لم يتعلق به لكونه تكليفاً بما لا يطاق، وان اردت اجزاؤه بالنسبة الى التكليف الواقعي التعليقي المعلق على شعوره بعد ذلك، فهو من الأول لم يثبت في حق القاصر، والأصل براءة ذمته عنه، فلا معنى للقول بأن القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامثال؛ لعدم القطع باشتغال ذمته بالتكليف الواقعي التعليقي.

قلنا: بعد ثبوت تبعية الأحكام للصفات، واتحاد حكم الله الواقعي في حق العباد، واتحاد تكليف المشافه والغائب والمعدوم، لا بدّ من القول بأنّا مكلفون بالأحكام الواقعية المتّحدة أولاً إمّا تنجيزياً وإمّا تعليقياً، وبدلية شيء آخر عنها لا بدّ لها من دليل عقلي، كما في القاصر حين قصوره، أو جعلي من الشارع كما في مستصحب الطهارة.

فالتكليف بالحكم الواقعي ثابت اجمالاً، والقاصر بعد التفاته الى احتمال الاشتراط يشكّ في الاتيان بالحكم الواقعي، فمقتضى قاعدة الاشتغال وبناء العقلاء واستصحاب الأمر، الحكم بالاشتراط، ولزوم الاتيان ما لم يدلّ دليل على عدمه وعلى البدلية على الاطلاق، ولا دليل على كون ما فهمه القاصر بدلاً عن الحكم الواقعي على الاطلاق حتّى بعد ارتفاع القصور فالأصل سليم عن المعارض فيما اذا كان الأمر عقلياً كما في حق القاصر، نعم لو كان دليل البدلية لفظاً مطلقاً، لحكمنا بارتفاع التكليف عن الحكم الواقعي المبدل.

المقدمة الثالثة:

من لم يتمكّن من تعلّم المسائل تقليداً واجتهاداً فهو قاصر وغيره مقصّر، وان كان ممّن لا يتمكّن من التعلّم لأجل سوء اختياره، فإنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

ثمّ انّ من لم يتمكّن من الأخذ بغير اختيار، إمّا لأجل عدم التفاته الى وجود مجتهد ومقلّد فإنّ الناس صنفان، أو لأجل عدم التفاته الى وجوب أخذ المسائل عن المجتهد وعدم علمه بجواز العمل بأحد القسمين من الأخذ، وان التفت الى وجود مجتهد ومقلّد، وإمّا لأجل التفاته الى كلّ ذلك ولكن لم يصل يده الى المجتهد ولم يقدر على الاستنباط.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ في أصل المسألة مقامات:

المقام الأوّل: في أنّه هل يلزم الاعادة في الوقت على الجاهل بالجنس والفصل إذا كان قاصراً وعلم بمطابقة عمله للواقع بعد العمل والوقت، أم لا يلزم عليه الاعادة. الحق الأخير، وأنّ الأصل السّابق على خلافه لبناء العقلاء، فلو قرّر المولى أو أمر ونواهي تعبديّات وأثبتها في طومار وأمر عبيده بالعمل بما في الطومار، وأمرهم بأخذ ما فيه منه نفسه، وأعلمهم بلزوم تحصيل العلم بها بكيفية مخصوصة، ولم يقل ان العلم به كذلك شرط صحّة العمل، فواحد منهم لم يسمع حكم المولى بلزوم تحصيل العلم منه لنفسه، واعتقد جواز أخذ الحكم من كلّ أحد ثمّ ظنّ بالمأمور به بنحو وأتى به واطّلع بعد ذلك على لزوم الأخذ بالكيفية الخاصّة ومن الطومار ثمّ راجع الطومار ورأى عمله مطابقاً له لعدّ نفسه ممتثالاً، ولم يلتزم بالاعادة، وبيّني أمره على كون الأخذ بالكيفية الخاصّة واجباً على حدة لا شرطاً.

فان قلت: أنّك حكمت بأنّ الأصل فيما شكّ في شرطية للعبادة هو الشرطية، وادّعت على ذلك بناء العقلاء، فكيف تدّعي هنا بناء العقلاء على عدم الشرطية؟

قلنا: أنّا قد قلنا أنّ عند الشكّ في الشرطية بناء العقلاء على الاشتراط، وفيما نحن فيه العقلاء لا يشكّون في عدم شرطية العلم بالوجه بعد الاطلاع على المطابقة، لا أنّهم مع شكّهم يحكمون بعدم الاشتراط.

مضافاً الى أنّه قد ثبت تبعية الأحكام للصفات الكامنة، وأنّ أحكامه تعالى معلّلة بالأغراض الراجعة الى العباد، وأنّ تلك الأحكام الواقعية لا يتبدّل حسننها وقبحها بالعلم والجهل، فمقتضى ذلك أنّ الآتي بالمأمور به الواقعي آت بالمطلوب الواقعي الذي لا يختلف حسنه بعلم المكلف وجهله، ولازمه حصول الامثال.

ويؤيّد المختار بعض النصوص، مثل ما ورد من أنّ عمّار أصابه جنابة، فتمعك في التراب، فقال له رسول الله ﷺ كذلك يتمرغ الحمار، أفلا صنعت كذا؟ فعلمه التيمّم^(١).

فهذا الخبر بجزئه الأوّل يدلّ على البطلان عند مخالفة الواقع لقوله (كذلك يتمرغ الحمار) وبجزئه الآخر يدلّ على الصحّة عند المطابقة ولو جهلاً مع عدم التقصير، فان ظاهر حال عمّار عدم التقصير، كما أنّ ظاهر حال برّاء الذي يأتي عدم التقصير، والّا لم يمدح، فقوله ﷺ (أفلا صنعت كذا) ظاهر في أنّه لو كان قد صنع كذا كان عمله صحيحاً.

وكذا ما ورد في حكاية برّاء بن معرور^(٢)، حيث تطهر بالماء وصار بهذا مدوحاً، مع أنّه لم يأخذ من الشارع، وهذا الأخير يكون شاهداً اذا كان المراد بالتطهير العبادة كالوضوء، وأمّا اذا كان المراد الاستنجاء كما هو المعروف، فيخرج عن بحث العبادات وعمّا نحن فيه، وأنّما جعلنا الخبرين مؤيدين لا دليلين مع كون المسألة فرعية لعدم الأمن من صحّة السند.

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٥٧، ح ٢١٢.

(٢) تفسير العياشي ١: ١٠٩-١١٠، ح ٣٢٨.

والدليل على بطلان عبادة هذا القسم من الجاهل إمّا الكتاب، أو السنة أو الاجماع، فشيء منها غير موجود في المقام.

وأما العقل، فمقتضى الأصل وإن كان اشتراط العلم بالوجه، وفساد عبادة هذا الجاهل، لكن بناء العقلاء وارد عليه.

وأما أنّه مأمور بتحصيل العلم، والأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، أو يقتضي عدم الأمر به، ففيه أنّ المفروض ان المكلف الجاهل قاصر، فليس مكلفاً بتحصيل العلم حتّى يقتضي النهي عن الضدّ أو عدم الأمر به، مضافاً الى أنّ الحقّ أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن الضدّ ولا عدم الأمر به.

وأما أنّه لا يمكن قصد القربة الآ بعد العلم، ففيه أنّ قصد القربة مع القصور يحصل عند الظنّ واحتمال المطلوبيّة لا ينحصر بصورة العلم.

وأما أنّ المأمور به هو الفعل ولم يأت به مطابقاً، ففيه أنّه خلاف المفروض.

وأما اذا علم هذا الجاهل القاصر بعدم المطابقة، أو شكّ فيها وهو في الوقت، وجب عليه الاعادة؟ للأصل المتقدّم المؤيد باطلاق كلام الجمهور في عدم المعذوريّة، وبطرق حكاية عمّار بجزئها الأوّل بل الآخر، فإنّ الظاهر من قوله (أ فلا صنعت كذا) أمران: المعذورية عند المطابقة، وعدمها عند العدم.

وما نقل من الاتفاق على اخراج القاصر عن النزاع، وأنّه معذور مطلقاً بالضرورة، وأنّ النزاع في المقصّر، فهو غير ثابت لنا، مضافاً في وجوب الاعادة الى بناء العقلاء، والى الدليل المذكور آنفاً من عدم مدخلية العلم والجهل في اختلاف الحكم الواقعي، فهو عند العلم بعدم المطابقة عالم اجتهداً بأنّه لم يأت بالمطلوب فيعيد.

وأما المقصّر، فالحقّ عدم لزوم الاعادة عليه أيضاً اذا علم بالمطابقة وهو في الوقت، لما مرّ في القاصر العالم بالمطابقة من بناء العقلاء، وعدم اختلاف الأحكام الواقعية بالعلم والجهل.

وأما ما توهم أنّه كان مأموراً بالتعلّم، والأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده أو عدم الأمر به، فمدفوع بأنّ الأمر بالشيء لا يقتضي شيئاً من الأمرين على الأقوى.

والقول بأنّ الامتثال لا يحصل إلاّ بالقربة، والقربة لا يحصل الا مع العلم المطلوبة، مردود بأنّ القربة والامتثال يمكن حصولهما مع احتمال المطلوبة أيضاً، فضلاً عن الاعتقاد بها ظناً، فإنّ أكثر الجهّال اعتقادهم على أنّ الأخذ من المجتهد واجب آخر لا شرط لصحّة العمل، مع علمهم بلزوم الأخذ في الجملة، واعمالهم طراً أنّها هي الله تعالى وللتقرب اليه، كما هو معلوم بالوجدان، فإنّه بمجرد ظنّه بأنّ المطلوب كذا يتحقّق له القربة، فتأمل.

وأما المقصّر العالم بعدم المطابقة وهو في الوقت، فيلزمه الاعادة؛ للأصل وبناء العقلاء، وما مرّ من عدم اختلاف الأحكام بالعلم والجهل، وأما عند الشكّ في المطابقة فكذلك للأصل وبناء العقلاء، والأوّلوية القطعية، والاجماع المركّب بالنسبة الى لزوم اعادة القاصر حينئذ بل الظاهر أنّه لا خلاف بين الاصحاب في لزوم الاعادة على المقصّر اذا علم المخالفة.

المقام الثاني: في أنّه هل يلزم القضاء على القاصر الجاهل اذا علم بالمطابقة وهو في خارج الوقت أم لا؟ الحقّ أنّه لا قضاء عليه كما لا اعادة للأصل، فإنّ القضاء

يحتاج الى فرض جديد، والاجماع على أنّ ما لا اعادة فيه لا قضاء فيه مع بناء العقلاء، وما مرّ من عدم اختلاف الأحكام الواقعية بالعلم والجهل، فهو قد أتى حينئذ بالمطلوب الواقعي، فلا وجه للتدارك، ولا يشمل أدلة قضاء الفاتئة اذ لا فوت حينئذ.

وأما في صورة العلم بعدم المطابقة بعد خروج الوقت، فعليه القضاء كما عليه الاعادة لشمول الفوات له.

وأما في صورة الشك بعد خروج الوقت، فلا قضاء، للأصل وعدم شمول الفوات لذلك .

المقام الثالث: في أنّه هل يلزم القضاء بعد خروج الوقت على المقصر أم لا؟ الحقّ أنّه ان علم المطابقة فلا قضاء، لما مرّ في القاصر، وان علم عدم المطابقة قضى، لما ذكرناه في القاصر مع الأولوية القطعية، مع أنّ كلّ من أوجب القضاء على القاصر أوجبه على المقصر، وان جهل المطابقة والعدم قضى أيضاً لصدق الفوات حينئذ.

بيانه: أنّ القاصر اذا جهل المطابقة، فلا دليل على القضاء؛ لأنّه أتى بما كان مكلفاً به تكليفاً ظاهرياً، فلا يصدق الفوت ويبقى أصالة عدم لزوم القضاء سليماً عن المعارض.

نعم لو التفت القاصر الى عدم الأخذ من المجتهد في الوقت، وجهل المطابقة وهو في الوقت، فكان عليه الاعادة في الوقت وتركها، فهو تارك للأمر الظاهري الثانوي، ويصدق حينئذ فوت ذلك الأمر عنه، فيشملة عموم دليل وجوب

قضاء الفائتة، فيجب عليه القضاء حينئذ، وهذه الصورة مسلّمة، لكن كلامنا فيما كان التفات القاصر بعد خروج الوقت، فحينئذ يحكم بأنّه لا قضاء عليه.

وأما المقصّر، فهو لأجل تقصيره كان في الوقت مفوّتاً للأمر الظاهري الناشي عن الجهل، فهو مفوّت لذلك الأمر في الوقت، وإن كان الالتفات بعد خروج الوقت، فيصدق الفوت ويشمله عموم وجوب القضاء الفائتة.

والحاصل أنّ المقصّر لما كان بسبب علمه أولاً بلزوم الأخذ من المجتهد مثلاً جاهلاً في الوقت بالمطابقة وعدمها، فهو بسبب جهله مأمور ظاهراً في الوقت بتحصيل المأمور به الواقعي، وإن كان جهله ناشياً عن عدم التفاتة الى المطابقة وعدمها، وقد مرّ أنّه عند الجهل بالمطابقة في الوقت يحكم عليه بلزوم الاتيان بالمأمور به الواقعي ظاهراً للأصل، فذلك المقصّر في الوقت جاهل بأتيانه بالمأمور به الواقعي.

وإن كان جهله ناشياً عن عدم الالتفات الى المطابقة، فهو بسبب جهله الناشي عن تقصيره مأمور في الوقت بالأمر الظاهري بتحصيل المأمور به الواقعي، ولما أنّه لم يأت بهذا التكليف الظاهري والتفت بعد الوقت، فهو قد فات عنه ما كان مأموراً به فيتوجّه اليه قوله (اقض ما فات) ^(١).

وأما القاصر، فهو وإن كان جاهلاً في الوقت والتفت بعد الوقت، لكن لم يكن في الوقت مكلفاً ظاهراً بتحصيل المأمور به الواقعي حذراً من التكليف بما لا يطاق، فلم يكن مكلفاً بشيء فات عنه حتّى يتوجه اليه الخطاب وأما ما كان معتقداً له فقد أتى به.

(١) فروع الكافي ٣: ٤٣٥، ح ٧، تهذيب الأحكام ٣: ١٦٣، ح ٣٥٠.

فان قلت: في التكليف بالقضاء في كل الصور كلام، لأن قوله (اقض ما فات) معارض مع دليل نفي العسر؛ لأنّ الالتزام بقضاء الجاهل عسر و حرج للناس في أكثر الأوقات، فقد يلتفت الشخص في آخر عمره بأنّه كان جاهلاً بمسألة من مسائل العبادة، فتكليفه بقضاء صلاة أيام عمره حرج عليه، فلو لم يكن دليل نفي العسر أقوى لقطعية سند بعض أدلته كالكتاب، لم يكن دليل القضاء أقوى، والنسبة بينهما عموم من وجه؛ لأنّ دليل القضاء يشمل صورة العسر وغيرها، ودليل العسر ينفي القضاء وغيره ممّا فيه عسر، وإذا ثبت عدم وجوب القضاء في بعض الفروض ثبت المطلب للأجماع المركّب.

فان قلت: كما أنّ دليل العسر منجبر بقطعيّة سند بعض أدلته، كذا دليل القضاء منجبر بالشهرة، فلا مرجّح في البين، وإذا فقد المرجّح أمكن.

قلت: الاجماع المركّب باثبات وجوب القضاء في مورد عدم العسر، ويتمّ ما عده بالاجماع المركّب، فتعارض الاجماعان قلنا: نعم تعارضاً وتساقطاً، وبقي أصالة عدم لزوم القضاء سلبياً عن المعارض.

قلنا أولاً: أنّه لا عسر مطلقاً، اذ نحن قلنا بأنّه لو طابق الواقع لم يكن عليه قضاء قاصراً ومقصراً، وقلّ ما يكون عمله لا يطابق رأياً من آراء المجتهدين، فهو بالتخير في تقليد أيهم شاء فكلّ رأي يطابق عمله أخذه ويقلّد مجتهداً يقول بتقليد الميت، بل يمكنه أن يقلّد من يقول بمعدوريّة الجاهل مطلقاً قاصراً ومقصراً مطابقاً أم لا، فحينئذ لا يوجد عسر.

فان قلت: أنّك قلت سابقاً أنّه لا قائل بالمعدوريّة مطلقاً، وأنّ الظاهر أنّه لا خلاف في وجوب إعادة المقصّر عند عدم المطابقة.

قلنا: الظاهر وجود القائل بالمعذورية مطلقاً؛ لأنّ بعضهم صرّحوا بخروج القاصر عن محلّ النزاع، فيكون النزاع في المقصّر، فنفرض مقصراً آخر يحصل العلم الى آخر الوقت، فبعد ضيق الوقت هو مكلف بالصلاة ولا بدّ أن يكون حينئذ معذوراً غير مكلف بالاعادة بناءً على القول المشهور من أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فاذا كان المقصّر في هذا الفرض معذوراً، ففيما عداه معذور أيضاً بالاجماع المركّب؛ اذ لا مفصل في محلّ النزاع بين المقصّر والقاصر، والقاصر بالاختيار وغيره، فلا بدّ أن يكون نقص، بل المشهور قائل بمعذورية المقصّر مطلقاً.

فان قلت: يمكن قلب الاجماع، فنقول: لا قائل بالمعذورية في المقصّر عند سعة الوقت وفيما عداه بالاجماع المركّب.

قلنا: اجماعنا المركّب مقدّم؛ لأنّه لا معنى لعدم المعذورية في ضيق الوقت على القول بأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار حتّى في المقصّر والقاصر باختياره؛ اذ يلزم حينئذ مخالفة العقل القاطع، فلا بدّ أن يقول باجماعنا المركّب لا غير فتأمل.

وثانياً: أنّه على فرض وجود العسر نقول بأنّ خطاب القضاء مقدّم على دليل العسر لكونه أقلّ مورداً منه، والعرف يفهم ورود هذا عليه.

ثمّ أنّه يمكن الحكم بلزوم القضاء على القاصر عند الشكّ في المطابقة بعد خروج الوقت لأصل الاشتغال في الحكم الواقعي التعليقي، فإنّه اذا خرج الوقت علمنا بارتفاع الأمر السّابق التنجيزي الذي كان موجوداً في الوقت، لكن

لا نعلم أنّ عمله مطابق للواقع حتّى يرتفع عند العمل الحكم المورد^(١) الواقعي كما ارتفع الظاهري، أم لم يكن مطابقاً حتّى يرتفع الظاهري التنجيزي، فيبقى الواقعي التعليقي.

فحينئذ نقول بالنسبة الى الأمر الواقعي التعليقي: الأصل البقاء حتّى في حقّ القاصر، وأمّا في المقصّر فبالنسبة الى الظاهري بالقطع كما بينّا، فحينئذ يصدق الفوت بعد الحكم بوجود الأمر بعد العمل في الوقت بالأصل، فيتعلق عليه قوله (اقض ما فات) فنقول: هذا القاصر قد فات منه العبادة بالأصل، وكلّ من فات عنه عبادة قضاها بالنصّ، فالأحسن الحكم بالقضاء أيضاً عند الجهل بالمطابقة مطلقاً قاصراً ومقصراً فتدبرّ.

بقى الكلام في ان الجاهل الآتي بالمأمور به، مع جزمه بأنّه حكم الله الواقعي وعدم احتماله الخلاف قاصراً ومقصراً، ليس عليه شيء أصلاً من الاثم وغيره حين جزمه، وإن كان قبله مقصراً؛ لأنّ العلم حجّة على الاطلاق للاجماع المحقّق وغيره من الأدلّة المتقدمة في بحث التجزّي على حجّية العلم.

ثمّ إنّ الجاهل الآتي بالعمل على وجه الاحتمال في المطلوبة الواقعية أو الوهم حكمه ما ذا؟ الحقّ أنّه مثل المقصّر أو القاصر الظانّ المعتقد بالتفصيل الذي مرّ من الاعادة والقضاء في الجهل بالمطابقة والعلم بها أو بعدهما.

وما مرّ سابقاً من أنّ التقرب شرط الصحة، وهو لا يمكن الاّ مع الاعتقاد، فمدفوع بأنّه يمكن في صورة الاحتمال أيضاً، ألا ترى أنّ بناء العقلاء على

التسامح في أدلة السّنن في أتهم يأتون بالعمل بمجرد احتمال المطلوبة ويتحقق لهم القربة.

فان قلت: أنا نفرض المقصّر مؤخراً لتحصيل العلم الى آخر أزمنة الإمكان، ففي آخر الوقت يلزم عليه العمل جداً بقدر ما عمله، وهو في ذلك العمل معذور لا محالة، ولا يمكن تكليفه بالاعادة ثانياً، اذ المفروض ضيق الوقت، فهو غير مكلف بالاعادة حذراً من التّكليف بما لا يطاق، واذا ثبت المعذورية في تلك الصّورة ثبت في غيرها بالاجماع المركّب، ولا يمكن له القلب أيضاً لما مرّ من لزوم مخالفة العقل القاطع، فلا بدّ من القول بالمعذورية مطلقاً.

قلنا: انّ هذا مبني على القول بأنّ الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار، وانّ الأمر يقتضي الاجزاء مطلقاً، ونحن لا نقول بشيء منهما.

ثمّ انّ الكلام الى هنا أنّما كان في الحكم الوضعي، وظهر أنّ الحقّ هو التفصيل بين معلوم المطابقة والحكم بالمعذورية مطلقاً اعادةً وقضاءً، قاصراً مقصّراً، وبين غيره فعدم المعذورية مطلقاً اعادةً وقضاءً قاصراً ومقصّراً.

وأما من حيث الحكم التّكليفي، فهل هما آثان، أم المقصّر آثم دون القاصر؟ الحقّ أنّ تحصيل العلم بالأحكام واجب مستقلّ على حدة، مع قطع النظر عن اشتراط صحّة العبادة به وعدم اشتراطه، وأنّما الكلام في الأثمّ الحاصل من جهة ترك العمل بالمأمور به الواقعي، فالمقصّر ان طابق عمله الواقع، فعليه اثم في الواقع عمله أم لا من جهة ترك تحصيل الأحكام لا من حيث ترك العمل، وان لم يطابق فعليه اثم في الواقع علمه أم لا من جهة ترك تحصيل الأحكام لا من حيث

ترك العمل، وإن لم يطابق فعله اثنان أحدهما لما ذكر، والآخر لترك المأمور به الواقعي وأما القاصر فلا اثم عليه في شيء من الجهتين.

فان قلت: الفرق في المقصر بين مصادفة الواقع من باب الاتفاق وعدمها في حصول الاثم وعدمه مخالف لمذهب العدلية، للزوم الجبر فيما لو أتى مقصران بعملين فصادف أحدهما الواقع لضرب من الاتفاق دون الآخر مع مساواتهما في الأعمال الاختيارية فعقاب أحدهما واثابة الآخر جبر وظلم، فلا بدّ أماً من عقابها أو اثابتهما.

قلنا: هكذا زعم الفاضل القمي، ويرد عليه نقض وحلّ.

أما النقض، فلأنّ ذلك الفاضل قال في بحث مقدّمة الواجب: أنّها ليست بواجبة، وإنّ العقاب أنّها هو على ترك المأمور به الواقعي، ففي مثل الصلاة الى الجهات الأربع من باب المقدّمة العلمية للمطلوب الواقعي لا يكون العقاب عند ترك الجهات الاّ على ترك الصلاة الى القبلة، والثواب ليس الاّ عليها، والمقدّمات لم يتعلق بها خطاب الشارع مطلقاً بجميع أقسامها.

ولازم ذلك أنّ الآتي بأحدى الجهات لو اتفق مصادفتها للواقع لا يمثل، ولا عقاب عليه في الواقع، وإن لم يعلم بتلك المصادفة ولم يأت بسائر الجهات، فلو صلّى الى جهة^(١) ولم تصادف الواقع، لعوقب على ترك ذي المقدّمة وهو الصلاة الى القبلة، كما أنّه لو صادف في تلك الصورة لكان مثاباً من جهة الاتيان بالمطلوب النفس الأمري، وليس عليه عقاب على ترك المقدّمات.

(١) في (خ): القبلة.

وأنت خير بأن لازم ذلك القول أنه لو أتى مكلفاً بصلاتين الى جهتين، صادف صلاة أحدهما القبلة دون الآخر من باب الاتفاق، لكان المصادف للواقع مثاباً دون الآخر وكان الآخر معاقباً، فلم لا يلزم مخالفة قواعد العدل هنا، ويلزم فيما نحن فيه على أن القائل بذلك في بحث مقدّمة الواجب كثيراً ظاهراً، فلم لم يقل أحد ان ذلك خلاف قواعد العدل.

وأما الحلّ، فهو أنّ الصلاة الصادرة من المقصّرين من حيث أتمها فعلهما اختياريّة، وان لم يكن الاصابة وعدمها اختيارياً، ولا شك في أن الأمر لو قال لعبده: أتّي أطلب منكم الشيء الفلاني، وأُثيب على أتّيانه الواقعي، واعاقب على تركه النفس الأمري وما أريد المقدّمات، ولا أوجبها، ولا أنهي عنها، ولا أعاقب على تركها، بل عقابي يتعلّق على ترك مطلوبي هذا بأيّ نحو كان، وثوابي يتعلّق بهذا بأيّ طريق كان اتّيانه، وأنّ الامتثال وعدمه عندي يدور مدار الاتيان وعدمه في الواقع، فمن أتى به فهو مثاب وممثّل، ومن لم يأت فهو عاص ومعاقب، فإنّ مطلوبوي هو وجود أصل المطلوب في الخارج.

فلا ريب حينئذ في أنّه يجوز اثابة من أتى بالمطلوب، لما قال من أنّ المدار على اتيان المطلوب في الواقع، ويجوز عقاب من لم يأت به مع قدرته على الاتيان، وإن كان عدم مصادفة الواقع بضرب من الاتفاق، اذ عليه أن يأتى حتّى يتيقّن بعدم ما علم أن المطلوب نفس الشيء، ويحتمل عدم الاتيان به مع الجهل، فإنّ المولى قال: أتّي أعاقب على ترك المطلوب الواقعي، فمن لم يصبه يستحقّ العقاب، بخلاف من أصابه؛ لأنّ المولى قال: من أصاب بالواقع فقد امتثل بأيّ نحو كان.

ولا ريب أنّ فعلهما كليهما اختياري، فيثاب أحدهما على الاتيان، ويعاقب الآخر على الترك وان لم يكن المصادفة، وعدمها اختياريّاً لكن العقاب ليس على عدم المصادفة بل على عدم الاتيان فلاحظ وتأمل.

المقام الرابع: في أنّه اذا كان الشخص جاهلاً بالفصل، أي بالوجوب والندب، وأتى بالجنس أي بأصل المطلوبة والرجحان، فهل يصحّ عبادته أم لا؟ وفيه مرحلتان:

الأولى: في أنّه يلزم تحصيل العلم بالوجه أي بالفصل أم لا.

الثانية: أنّ صحّة العبادة مشروطة بهذا العلم أم لا.

أمّا الكلام في المرحلة الأولى، فالأصل فيها في بادئ النظر البراءة، والأصل في المرحلة الثانية الاشتغال، لكن لما قام الاجماع على أنّ العلم بالوجوب والندب إن كان شرطاً لكان واجباً أيضاً، وعلى أنّه لو لم يكن واجباً لم يكن شرطاً أيضاً.

فاذن يكون الأصل في المرحلة الأولى بضمّ الاجماع المركّب، وتقديم أصل الاشتغال على البراءة الوجوب أيضاً، كما أنّ الأصل في المرحلة الثانية الاشتراك، لكن لما كان الحكم بالوجوب بضمّ الاجماع موقوفاً على اعمال أصالة الاشتراك في الشكّ في الشرطية دون أصالة البراءة كما عليه بعض، فلا بدّ من اقامة دليل اجتهادي على الوجوب في الجملة لينطبق على المذهبين في اجراء الأصل، ويحسم مادة النزاع في الوجوب في المرحلة الأولى للنزاع في الأصل عند الشكّ في الشرطية.

فنقول: يدلّ على وجوب العلم بالوجه أمور:

الأول: الآية الشريفة ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١) وحذف المتعلق يفيد العموم، أي كل ما لا تعلمون من الأحكام كما هو الظاهر فاسألوا عن أهل الذكر، والمراد بأهل الذكر إمّا مطلق أهل العلم فيشمل المجتهد، أو خصوص الامام عليه السلام فيتمّ في نائبه بالاجماع المركب، فتأمل.

الثاني: أنّ تميّز الواجب عن المندوب قد يلزم من باب المقدّمة، كما لو ضاق الوقت، وجب عليه الاقتصار على القدر الواجب، فحينئذ لا بدّ من التميّز، ويتمّ الوجوب في غير تلك الصورة بالاجماع المركّب، ولا يمكن القلب أيضاً، بأن يقال: لا يجب عليه التميز في سعة الوقت، فكذا عند الضيق للزوم الهرج والمرج. وان قلنا بأنّه يختار عند الضيق أي جزء شاء وجوباً والآخر ندباً، فيثبت من ذلك الدليل الوجوب بالمعنى الأعمّ من المقدّمية والغيرية، وذلك القدر كاف في اللزوم.

الثالث: الشهرة لأنّ المسألة فرعيّة.

وأما الكلام في المسألة الثانية، فهو أنّ الحقّ بعد ثبوت الوجوب في الجملة عدم الشرطية، بل يراجع فإنّ طابق فمعذور، وإلّا فلا، فهو كالمقصر والقاصر الجاهلين بالجهل الصرف حكماً ووضعاً، لما مرّ من بناء العقلاء، ومن عدم اختلاف الأحكام بالعلم والجهل، ومن جهة الأوليّة القطعية بالنسبة الى القاصر والمقصر الجاهلين بالجهل السازج الصرف وبالاجماع المركّب، فإنّ كلّ من قال بالمعذورية في الجاهل الصرف قال بها هنا أيضاً.

(١) سورة النحل: ٤٣، الأنبياء: ٧.

المقام الخامس: في أنّ المعاملات المتعلقة بها العبادات التي لا يشترط القربة فيها، كستر العورة أو إباحة المكان ونحوهما، هل يكون العلم بها شرطاً في صحّة العبادة أم لا، بعد الاتفاق على وجوب تحصيل الأحكام المتعلقة بها، وعلى لزوم العلم بتلك المعاملات المتعلقة بالعبادات؟ وجهان.

والحقّ أنّ حكم تلك المعاملات المتعلقة بالعبادات حكمها من حيث الجهل حكم نفس العبادة لما مرّ فيها من الدليل لكن الفرق ان الجاهل بأصل العبادة^(١) اذا لم يحصل له القربة، وصدرت منه صدور اتفاقياً لم يحصل الامتثال، بخلاف تلك المعاملات، فأنّه ان صدر الشرط المعاملي ولو بلا قربة أو بلا شعور، لم يضرّ في الامتثال بأصل العبادة المتقرب بها؛ اذ المفروض أنّ القربة ليست شرطاً في تلك الشروط؛ لأنّها معاملات.

المقام السادس: في أنّ العلم بالاجماع التي ليست بحيث يحتاج اليها دائماً بل قد يتفق أحياناً كاحكام الشكّ والسّهو، هل هو لازم مطلقاً، أم ليس بلازم مطلقاً أم لا بدّ من التفصيل بين ما يعمّ به البلوى كأحكام الشكّ وبين غيرها من المسائل النادرة، كالشكّ بين الاثني والثمانية، ونحوه من المسائل التي لا يحتاج اليها أغلب الناس في أغلب الاحوال؟.

الحقّ الأخير، فيلزم تحصيل العلم في القسم الأوّل لا الأخير، للاجماع على عدم لزوم تحصيل العلم بالمسائل النادرة لكلّ أحد، بل وجوب العلم بها كفائي يكفي العلم من يقوم به الكفاية بها، وللزوم العسر والخرج لو وجب العلم

(١) في (خ): العبادات.

بتلك المسائل النادرة على كلّ أحد، وللإجماع على لزوم تحصيل العلم على كلّ أحد في المسائل التي يعمّ بها البلوى.

ثم إن العلم بالأحكام العامة البلوى هل هو شرط لصحة العبادة، أم ليس بشرط لصحة العبادة التي يتفق الاحتياج إليها فيها، ولا يشترط فيما لم يتفق فيه كصلاة لم يشكّ فيها المكلف أصلاً؟ وجوه.

والحقّ التفصيل بين المطابق وغيره، كالجهل بنفس العبادة والحكم بعدم الاشتراط مطلقاً، لما مرّ من بناء العقلاء، وعدم اختلاف الأحكام بالعلم والجهل، فالحقّ عدم الاشتراط حتّى في الصلاة التي وقع الشكّ فيها مثلاً، فإن بنى مع الجهل على أحد الطرفين بحيث لم يحصل الإخلال بالقربة، ثمّ تبين مطابقة الواقع كانت صحيحة، فالحكم هنا حكم الجاهل بأصل العبادة وضعاً وتكليفاً.

وأما العالم بالمطلوبية جزءاً أو شرطاً وجوباً مع شكّه في الركنية وعدمها، فهل يلزم عليه تحصيل العلم بالركنية أم لا؟ وعلى فرض اللزوم شرط لصحة العبادة أم لا؟ الحقّ ما مرّ من التفصيل.

وإذا أخذ الجاهل الحكم من المجتهد من باب القضية الاتفاقية، بأنّ لم يعلم كون هذا الشخص مجتهداً وأخذ منه الحكم مع علمه بلزوم الأخذ من المجتهد، أو مع علمه بالاجتهاد وعدم علمه بلزوم الأخذ من المجتهد لتقصيره، وتوهم أنّ الأخذ منه كالأخذ من أبيه وأمه في جواز الأخذ من كلّ أحد فالحقّ فيه التفصيل الذي مرّ في الجاهل الساذج من التفصيل.

ضابطة
في التخطئة والتصويب

اختلفوا في التخطئة والتصويب، فيه مقامات أربعة:

الأول: في العقائد.

والثاني: في العمليات التي يستقلّ العقل بحكمها.

والثالث: في العمليات التي لا يستقلّ بحكمها العقل وعليها دليل قطعي

والرابع: في العمليات التي لا يستقلّ بحكمها العقل ولم تقم عليها دليل قطعي.

وينبغي أن يراد من القطعي في المقام الثالث الضّروري لينطبق على كلّ

الأقوال التي في المقام الرابع، لا أن يكون المراد منه مطلق القطعي حتّى غير

الضروري.

والعجب من بعض الفحول، حيث رتبّ المقامات المذكورة كما ذكرنا، وقال

في المقام الثالث: إنّ الظاهر أنّ المراد من الدليل القطعي أن يكون على المسألة

دليل قطعي بحيث لو تفحصه المجتهد لوجده جزمًا.

ثمّ قال في المقام الرابع أي فيما لم يكن عليه دليل قطعي: أنّهم اختلفوا في

التخطئة والتصويب، ثمّ جعل من جملة أقوال القائلين بالتخطئة في المقام الرابع

أنّه تعالى نصب على الحكم دليلاً قطعياً.

وأنت خير بأنّ جعل المقسم في المقام الرابع ما لم يكن عليه دليل قطعي قبلاً

لما كان عليه دليل قطعي بالمعنى الذي فسّره في المقام الثالث، مناف لعدّ القول

بوجود دليل قاطع على الحكم من أقوال المقام الرابع، فالأحسن أن يجعل المراد

من القطعي في المقام الثالث^(١) الضّروري منه لينطبق القول المذكور في المقام

الرّابع على المقسم فيه.

(١) في (خ): الثاني.

أما المقام الأول، فجمهور المسلمين فيه على أنّ المصيب فيها واحد ونقل عليه الاجماع، وعلى أنّ المخطئ آثم كافر إن كان نافيا للاسلام، فعند الجمهور المصيب واحد والباقي مخطئ آثم، وقال الجاحظ: ان الباقي مخطئ غير آثم، وقال العنبري: انّ الكلّ مصيب.

والحقّ في مقام الاصابة وعدمها عدم الاصابة، وأنّ المصيب واحد والباقي مخطئ، والآلزم اجتماع النقيضين في مثل قدم العالم وحدوثه، وعصمة الامام عليه السلام وعدمها، ووجود المعاد الجسماني وعدمه، وجواز الخرق وعدمه وهكذا، وفي مقام الاثم وعدمه التفصيل بين المقصّر وهو آثم، وبين القاصر فلا اثم عليه بعد فرض القصور، حذراً من التكليف بما لا يطاق المخالف لقواعد العدل.

إنّما الاشكال في وجود الصغرى، أعني القاصر في العقائد، وامكانه، وعدم امكانه ولا دليل على عدم امكان وجوده، والعقل يجوز وجود القاصر، فعلي مدّعي عدم الامكان البرهان.

فان قلت: البرهان الاجماع المنقول على أنّ المخطئ في العقائد مقصّر لا محالة؛ لاجماعهم على أنّ المخطئ آثم من دون تفصيل، فلا بدّ أن يكون مقصراً ايضاً بالاجماع؛ اذ لا اثم على القاصر قطعاً وبداهة.

مضافاً الى الآية الشريفة ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾^(١) فالكافر اذا جاهد في الله سبحانه أهتدى الى الاسلام لا محالة، فاذا لم يهتد كشف ذلك عن تقصيره.

مضافاً الى عموم الآيات الحاكمة بأن الكفار في النار، فنقول: إنَّ الكفار إمّا كلّهم قاصرون لزم من دخولهم النار مخالفة قواعد العدل، وأمّا بعضهم قاصرون وبعضهم مقصّرون لزم التخصيص في الآيات المخالف لقواعد اللفظ، وإن كان كلّهم مقصّرين^(١) فالمطلوب ثابت.

قلنا: أمّا الاجماع المنقول، فمدفوع بعدم حجّيته في المسألة الكلاميّة؛ لأنّه بمنزلة الخبر الواحد.

وأما الآية الشريفة، فمجملة، سلّمنا عدم الاجمال وكونها ظاهرة فيما نحن فيه، لكن في تفسير علي بن ابراهيم: قوله ﴿وَجَاهِدُوا فِيْنَا﴾ بأنّهم صبروا وجاهدوا مع رسول الله ﴿لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ أي نثبتهم^(٢). أخرجها من ظاهرها وعمّا نحن فيه.

سلّمنا لكن المراد من ﴿جَاهِدُوا﴾ إمّا الجهاد مع الرسول، وإمّا الجهاد مع النفس، وإمّا الاجتهاد في أحكام الدين وعقائده. أمّا على الأوّل، فالآية الشريفة خارجة عمّا نحن فيه.

وأما على الثاني، فيرد عليها أولاً: أنّ هذا خارج عمّا نحن فيه أيضاً، ولا يثبت بالآية حينئذ لزوم الاجتهاد في العقائد واستفراغ الوسع فيها.

وثانياً: أنّ المراد بمجاهدة النّفس إمّا مطلق مخالفتها بأيّ نحو كان، فهو باطل لأنّا نرى أنّ بعضاً من طرق المجاهدة لا يهتدي بها الى سبيل الله سبحانه بل هي

(١) في (خ): مقصّرون.

(٢) تفسير علي بن ابراهيم القمي ٣: ١٥٠.

مبعدات، وإما مخالفتها بنحو خاص من المجاهدة، فنقول: هذا النحو الخاص قد لا يكون ممكناً للمكلف؛ اذ يحتمل عدم امكانه، فعلى من يدّعي امكان ذلك لكلّ أحد دائماً البرهان.

وأما على الثالث، فهو خلاف الظاهر؛ لأنّه مجاز بالنسبة الى لفظ جاهد الذي ظاهره الوقوع بين اثنين، على أنّ هذا النحو من الاجتهاد الخاص الموصول الى المطلوب أيضاً قابل لعدم الامكان، فمن أين يحكم بامكانه لكلّ أحد دائماً.

وأما عموم الآيات، ففيه أولاً: أنّ الكافر في تلك الآيات منصرف الى الكفار المتعبدین المقصرين الساترين للحقّ بعد ظهوره، فلا يشمل الكلّ حتّى يقال إنّ الكلّ قاصر، بانضمام أولوية بقاء اللفظ على حقيقته وعدم ارتكاب التخصيص.

وثانياً: أنّه على فرض العموم وعدم الانصراف الى ما ذكر لا بدّ من التخصيص والخراج عن العموم؛ لأنّ الكافر مثلاً فيه عموم وله أفراد خارجية وأفراد ذهنية لم يخرج عن كتم العدم ولا يخرج بعد ذلك، ولا ريب أنّ الداخل في النار الأفراد الخارجية لا مطلق الافراد حتّى الذهنية، فالمراد أنّ الكفار كلّهم في النار إلا الافراد الذهنية، فلا مفرّ من ارتكاب التخصيص.

وثالثاً: أنّه لا شكّ في وجود القاصر في الكفار، وأنّ بعضهم مستضعفون من جهة العقل، وهذا بديهي سيّما في النسوان والولدان في أوائل بلوغهم، فلا بدّ من اخراج القاصر عن الآيات وارتكاب التخصيص.

فنقول: ان أراد هذا المستدلّ أنّه لا قاصر بين الكفار أصلاً، فهو فاسد بداهة ان لم نقل أنّ الأغلب قاصر، وان أراد أنّه لا قاصر بين المجتهدين وأنّ كلّهم

مقصرّون، ففيه أنّه بعد ثبوت وجود قاصر بين مطلق الكفار يصير الشكّ في الموضوع في حقّ المجتهدين، فلا نعلم أنّ كلّهم من صنف المقصرّ أم بعضهم قاصر، فمن أين لك اثبات أنّ كلّ مجتهد مقصرّ اذا خطأ.

فان قلت: إنّ خروج بعض من الأفراد وهو القاصر من غير المجتهدين معلوم لنا، للعلم بوجود القاصر في غير المجتهدين من النسوان والولدان في أوّل البلوغ، وأنّما الشكّ في خروج بعض المجتهدين أيضاً عن عموم الآية لكونه قاصراً، أم عدم خروجه لكونه مقصراً إذ ليس فيهم قاصر، فهذا الشكّ في زيادة التخصيص في الآيات والأصل عدمها ولازمه كون كلّ مجتهد مقصراً، فهو المطلوب.

قلنا: التخصيص الذي أثبتناه ليس تخصيصاً أفرادياً حتّى اذا شكّ في قلّة الخروج وكثرته يتمسّك بأصالة قلّة التخصيص والخروج، بأنّ يكون هناك اخراجات عديدة فيجري الأصل، بل التخصيص الذي أثبتناه تخصيص نوعي أو صنفّي، وقلنا: إنّ القاصر خارج بكلّ افراده لكن يشكّ في أنّ هذا المجتهد قاصر حتّى يخرج أم لا حتّى لا يخرج، فالشكّ في الحادث، بل لو كان أفراد القاصر أغلب جوّزنا الاستثناء أيضاً اذا كان الاستثناء صنفياً لا فردياً، فتأمل.

ورابعاً: أنّ غاية ما لزم من عموم الآيات هو دخول كلّ الكفار المقابلين للاسلام في النار، كما هو الظاهر من اطلاق الكفر، لا دخول كلّ مخطئ في العقائد، وإن كان من فرق الاسلام في النار كما هو المدعى فيما نحن فيه، فالآية لا تفي بالمطلوب، وهو كون كلّ مخطئ في العقائد أثماً مقصراً.

هذا، ويمكن ابطال الجواب الأول عن الآيات: بأن انصراف الكفار بالمقصرين المعاندين مسلم لو كان التشكيك بالنسبة الى القاصر مضراً اجمالياً أو كان اللفظ عاماً وكان القاصر أندر الأفراد، وكلاهما ممنوعان.

وابطال الثاني بأن عموم اللفظ من حيث الوضع بالنسبة الى الأفراد الذهنية محلّ كلام أو لا، وعلى فرض الشمول فالكلام انذما هو في الأفراد الخارجيّة والثمرة يحصل فيها، واذا سلّمت أنّ كلّ فرد خارجي مقصّر آثم فلا كلام معك؛ لأنّ مطلوب الخصم حينئذ ثابت بانضمام أصالة قلّة التخصيص ثانياً.

وأما المقام الثاني أعني الفرعية من العقائد العقلية، فالحقّ فيه من حيث الاصابة هو العدم كما عليه الجمهور، وإنّ المصيب واحد حذراً من اجتماع النقيضين في مثل قبح الظلم والعدوان، وعقلية الحسن والقبح وعدمها، ونحو ذلك من المسائل، ومن حيث الإثم وعدمه التفصيل بين المقصّر فالإثم والقاصر فلا، لما مرّ من الاتفاق.

ولكن النزاع في أمثال ذلك مع الجمهور في أنّ ذلك ممّا يمكن أن يخفي على أحد فيكون قاصراً، أم لا بل الكلّ مقصّر؛ لأنّ الكلّ متمكّن، وأما بعد امكان الخفاء^(١)، فلا معنى للحكم بالإثم على من اختفي عليه بلا تقصير، والكلام في الإمكان وعدمه هو ما مرّ من أنّه ممكن بل موجود غالباً في مطلق الناس، وأما المجتهدون فلا يبعد في حقّهم دعوى امكان الوصول الى الواقع دائماً.

(١) في (خ): الاخفاء.

وأما المقام الثالث كالفرعية العملية الضرورية من العبادة والمعاملة، فقالوا فيها: ان المصيب فيها أيضاً واحد وهو الحق، وأما من حيث الإثم والعدم، ففيه ما مر من التفصيل، وأما إمكان الخفاء والعدم، ففيه في هذا المقام خفاء، لكن بعد التأمل يظهر الإمكان نادراً في غير المجتهدين، وأما المجتهدون المتفحصون، ففي إمكان الخفاء عليهم لأجل عروض الشبهات شبهة، لكن لو رأينا أحداً أنكر واحتمل في حقه الشبهة، أجريناه عليه أحكام المقصر لغلبة التقصير في المنكرين، وهذه الغلبة معتبرة عندهم في هذا المقام.

ثم انّ ما ذكرناه من أنّه لا اثم على الكافر القاصر، فإنّما هو في الآخرة، وأما في الدنيا فلا يبعد القول باجراء أحكام الكفر عليه.

وأما المقام الرابع، فاختلّفوا فيه في التخطئة والتصويب، فقليل: لا حكم معيّن عند الله تعالى في الواقع، بل حكمه تابع لظنّ المجتهد فظنّ كل مجتهد في هذا المقام حكم الله في حقه وحقّ مقلّده، وكلّ مجتهد مصيب لحكم الله غير آثم. وقيل: انّ الله سبحانه في كلّ واقعة حكماً واحداً معيّنًا، والمصيب واحد، والمخطيء معذور لا اثم عليه، وهذا قول اصحابنا.

لكن قال في العدة الذي أذهب اليه أنّ الحق في واحد، وأنّ عليه دليلاً من خالفه كان مخطئاً فاسقاً^(١).

ويمكن تأويل كلامه بأنّ ذلك اذا كان اجتهادهم بالقياس والرأي أو كان في اجتهادهم تقصيراً، لكن في الوجهين أنّ الاجتهاد بالقسمين المذكورين فيهما اثم أصاب أم أخطأ، فلا وجه لتخصيص الاثم والفسق بصورة الخطاء.

إذا عرفت ذلك فهأهنا مقدمات:

المقدمة الأولى: في تحرير محل النزاع، فاعلم أنه لا سبيل الى القول بكون نزاعهم في تعدد الأحكام التي هي مدلولات خطاب الشارع، بان تنازع في أن مقصود الشارع من الخطاب حكم واحد أم أحكام عديدة بحسب الأشخاص، لا تفاههم على أن المراد من الخطابات الشرعية بالذات معنى واحد أي حكم واحد، نعم يمكن أن يقال بتعدد تكاليف المشافهين بحسب أفهامهم؛ لأن المراد من الخطاب متعدد بأن استعمل لفظ وأريد منه معان.

ولا الى القول بكون النزاع في تعدد الأحكام الظاهرية، واتخاذها بالنسبة الى اختلاف^(١) الآراء، لا اتفاق الكل على تعدد الأحكام الظاهرية، وأن الكل مصيب للحكم الظاهري، والآن لم يكن حكماً ظاهرياً، والمفروض القطع بأنه حكم ظاهري، مع أن ما أدى اليه رأي المجتهد لو لم يكن حكماً ظاهرياً له لزم التكليف بما لا يطاق.

بل النزاع في أن المقصود بالذات مع قطع النظر عن الخطابات في الأحكام هل هو واحد أم متعدد. بأن يكون المقصود بالذات للشارع في الواقعة أحكاماً عديدة مختلفة بالنسبة الى الأشخاص، لا ان يكون المقصود الذاتي واحداً، وكان تعلق التكليف بغيره عند عدم امكان الوصول اليه من باب البدلية وأكل الميتة. وبعبارة أخرى: تلك الأحكام الظاهرية المتعددة من حيث الظاهر في الواقعة الواحدة كلّها أحكام واقعية كما هي الظاهرية، أم الواقعي منها واحد لا غير.

(١) في (خ): اختلافات.

وبعبارة أخرى: هل تلك الأحكام المتعددة ظاهراً لتعدد الآراء، مثل الأحكام الواقعة المتعددة في خصوص شيء واحد لتعدد الموضوع أم لا، مثلاً صلاة الظهر للحاضر أربع، وللمسافر ركعتان، ولو اجد الماء كذا، ولفاقده كذا، وللمريض كذا وهكذا، فإنّ كل ذلك حكم واقعي في صلاة الظهر، لكن لكل منها محل وموضوع.

وهل الأحكام الناشئة عن تعدد الآراء في الواقعة الواحدة كلها أحكام واقعية أيضاً مثل تلك الأحكام الواقعية المختلفة باختلاف الموضوعات في صلاة الظهر مثلاً أم لا.

وبعبارة أخرى: هل المقصود الذاتي في الواقعة الواحدة أمر كلي مشترك بين الأحكام الظاهرية الناشئة عن تعدد الآراء، وليس في خصوص كل مأمور به، أم الكلي القدر المشترك ليس مأموراً به، والمأمور به هو خصوص الأفراد المختلفة بالعلم والجهل، وهذا مبني على مسألة أن الحسن والقبح ذاتيان، أم بالوجوه والاعتبارات ما سوى العلم والجهل، أم بالوجوه والاعتبارات حتى العلم والجهل.

فعلى الأولين يكون متعلق الحكم الكلي القدر المشترك الذي لا يختلف باختلاف الآراء، وعلى الأخير يختلف الحسن والقبح بالعلم والجهل، فيختلف الحكم بهما أيضاً، فتعلق الحكم لا بالكلي بل بالخصوصيات المختلفة باختلاف الآراء، فلكل واقعة حكم واقعي.

فيكون مذهب المصوّبة أنّ الأحكام الواقعية في مثل الخمر متعددة بتعدد الوقائع الخاصّة المسبّب ذلك التعدّد عن تعدد الآراء، لأنّ الواقعة الواحدة فيها أحكام عديدة، فلا تناقض بين قولنا أنّ المصوّبة قالوا أنّ في الواقعة الواحدة احكاما عديدة واقعية، وقولنا أنّ حكم كلّ واقعة عندهم واحد في الواقع.

فإنّ المراد بالواقعة في الأوّل هو مطلق الكلّي القدر المشترك، كمطلق الخمر بالذات، مع قطع النظر عن اختلاف الأوّل وفي الأخير الواقعة الخاصّة الحاصلة في هذا الكلّي بحدوث رأي المجتهد، فإنّ هذا لا يتعدّد حكمه، بل هو واحد بالنسبة الى كلّ مجتهد، وأمّا نفس الكلّي فيرد عليه باختلاف خصوصياته أحكام عديدة، فلا تناقض.

ولو قلنا في مسألة الحسن والقبح بأنّ كلّاً منهما قابل لكونه ذاتياً، أو بالوجوه والاعتبارات، مع مدخلية العلم والجهل وعدم مدخليتهما، كان لازمه امكان كلّ من التخطئة والتصويب في الأحكام.

ثمّ اعلم أنّ ظاهر بعضهم شمول النزاع في الموضوعات الصرفة، كما يظهر من جعلهم ثمرة النزاع ما لو اجتهد المصلّي ووجد القبلة الى جهة، ثمّ اجتهد ووجدها الى جهة أخرى، وانكشف فساد الاجتهاد الأوّل، فإن قلنا بالتصويب كان معذوراً وإلّا فلا.

وفيه أنّ تعميم النزاع بحيث يشمل الموضوع الصرف، فاسد أولاً بأنّ عناوهم أنّها هو في الأحكام الفرعية، والحكم الفرعي مأخوذ في معناه الكلّيّة، والخصوصيات خارجة عن الأحكام، والموضوعات جزئيات يشملها العنوان.

وثانياً: بأن التصويب في الموضوع غير معقول كالعقائد، فإن الكعبة لا يعقل تعددها بتعدد الاجتهاد.

وثالثاً: بأن النزاع لو كان شاملاً فيما نحن فيه للموضوع الصّرف لزم التناقض؛ لأنّ القوم هنا أسندوا القول بالتخطئة الى كلّ الامامية ومع ذلك نازع الامامية في أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني النفس الأمرية أو الأمور الذهنية أو الخارجية، فقال بعضهم أنّها للأمور النفس الأمرية، وقال بعض: أنّها للأمور الذهنية.

ولا ريب أنّ القول الأوّل لا يستلزم التخطئة ولا التصويب في الأحكام ولا في الموضوعات، لكن القول الثاني يستلزم التصويب في الموضوعات الصرفة لتعدد الأمور الذهنية، فيكون القبلة مثلاً موضوعة للأمر الذهني، فيتعدّد القبلة اذا تعدّد الأمر الذهني، ويصير ذلك تصويبا.

فظهر أنّ الامامية في الموضوعات الصرفة مختلفون في التصويب والتخطئة، فلو كان الموضوعات داخلة في هذا النزاع، لزم كونهم متفقين على التخطئة، لاتفاقهم في هذا النزاع على بطلان التصويب، وهذا يكون تناقضاً بين اتفاقهم هنا وخلافهم ثمة في مدلولات الألفاظ، فلا بدّ أن يكون الموضوعات خارجة عن هذا النزاع حتّى لا يلزم تناقض.

ثمّ إنّ الحقّ جريان النزاع هنا على القول بعدم تبعية الأحكام للصفات الكامنة، وبأنّ الحسن والقبح ليسا عقليين، فيجوز على هذا القول اختيار التصويب مطلقاً، والتخطئة مطلقاً والتبعيض كما هو ظاهر المقدمة الثانية.

قالوا: الأصل مع التخطئة لأصالة عدم تعدد الأحكام الواقعية، وأصالة عدم الإصابة بالواقع بعد القطع بعدم الإصابة قبل الاجتهاد.

وفيها نظر؛ لأنّه لا شبهة في تعدد الأحكام ظاهراً، وأنما الشكّ في أنّ هذه أحكام واقعية أيضاً أم لا، بمعنى أنّ الواقع والظاهر متّحداً أم لا، فالتعدد موجود والشكّ أنّها هو في وجود الجهة الواقعية وعدمه، فلا يجري الأصل؛ لأنّهم قد أصابوا أحكاماً لله تعالى متعدّدة، لكن لا يعلمون أنّها مقصودة بالتبع إلاّ واحداً منها، أم الكلّ مقصود بالذات، فيكون أحكاماً واقعية أيضاً، فلا معنى لاجراء أصالة عدم تعدد الحكم الواقعي، وأيضاً المخطئة قائلون بأنّ واحداً من الأحكام الظاهرية في البين واقعي اجمالاً.

فحينئذ نقول: إنّ أصالة عدم الإصابة أنّها يجري بالنسبة الى الكلّ لزم نفى المقطوع اجمالاً، أو بالنسبة الى البعض لزم الترجيح بلا مرجح فتأمل، وأيضاً الشكّ في الحادث لأنّه أصاب بعد الاجتهاد بحكم لكن لا يعلم أنّه واقعي أم ظاهري صرف، فالشكّ في الحادث.

لكن الحقّ أنّ الأصل مع المخطئة؛ لأنّهم يقولون: إنّ حكم الله واحد، وأمّا الأحكام الظاهرية، فليست بأحكام حقيقة بل هي أحكام في نظر المكلف، نعم لزوم العمل بالمعتقد حكم من الأحكام سار في كلّ الأحكام المعتمدة.

فهنا أمران: أحدهما لزوم العمل بالمعتقد، والآخر الحكم المتعلّق بالشيء، والمخطئة يقولون: إنّ الحكم المتعلّق بالشيء مع قطع النظر عن وجوب العمل بالمعتقد واحد لا يختلف بالآراء، وأمّا الأحكام الظاهرية، فليست بأحكام

حقيقة، بخلاف المصوّبة فانّهم يقولون بتعدّد الحكم الواقعي الأصلي، والأصل عدمه فتأمّل.

وأما أصالة عدم الاصابة، فهي جارية من حيث الشكّ في اصابة الحكم في كل واحد من المجتهدين، لكن من حيث المصيب شكّ في الحادث.
وأما وجه بطلان الثاني في ذلك الأصل فظاهر.

المقدّمة الثالثة: القول بالتصويب يتصوّر على وجوه:

الأوّل: أنّ الحكم تابع للحسن والقبح، وأتّهما يختلفان بالاعتبارات حتّى العلم والجهل، فحدوث العلم والجهل محدث للصفة، والصفة يتبعها الحكم، فرأي المجتهد محدث للحكم، ويكون الأحكام معلّقة^(١) على آرائهم.

الثاني: أنّه تعالى أوجد أحكاماً مقصودة بالأصالة، ويطابقها آراء المجتهدين قهراً عليهم.

الثالث: أنّه تعالى أوجد أحكاماً واقعية، ويطابقها آراء المجتهدين من باب الاتفاق لا محالة.

الرابع: أنّه تعالى لما علم أنّ الآراء يتعلّق بالأحكام المخصوصة، فجعل لأجل علمه بذلك أحكاماً واقعية فيطابقها، وكلّ من الثلاثة الأخيرة يناسب مذهب الأشاعرة القائلين بعدم تبعية الأحكام للصفات.

إذا عرفت تلك المقدّمات، فاعلم أنّ الحقّ مع المخطئة، وأنّ التصويب باطل.

(١) في (خ): متعلّقة.

أولاً: بأنّ الأحكام تابعة للصفات الكامنة، وأنّ العلم والجهل لا مدخلية لهما في الحسن والقبح، وقد مرّ أنّ لازم ذلك التخطئة، وأنّ لازم القول باختلافهما بالوجوه والاعتبارات حتّى العلم والجهل التصويب فقول بعض الامامية بذلك في بحث الحسن والقبح ينافي اجتماعهم هنا على التخطئة.

وثانياً: بأنّا قلنا أنّهم اتفقوا على أنّ المراد من خطابات الشرع حكم واحد وإن كان الأحكام في الواقع متعدّدة، وحيثنذ نقول ان اتّحد الحكم الواقعي فهو، والّا لزم على الشارع الترجيح بلا مرجّح في ارادة واحد معيّن منها من تلك الخطابات دون الآخر، مع كون الكلّ أحكاماً أصلية ذاتية، فلا بدّ أن يقال: إنّ المقصود بالذات واحد وإنّه المراد من الخطابات.

وثالثاً: بأنّه لو كان هنا أحكام آخر غير ما هو المراد من الخطابات، وكان كلّها مقصوداً بالذات، كان الأمر بالرجوع الى ذلك المراد من الخطابات الذي هو أحد من الأحكام المقصود بالذات، والفحص عنه والوصول اليه مبهماً أمكن دون غيره، كما هو المتفق عليه بين الفريقين ترجيحاً بلا مرجّح بعد كون الكلّ مقصوداً بالذات فتأمل.

ورابعاً: ببناء العقلاء، فاتّهم عند وجود أو أمر أو نواهي من مواليتهم اذا قال لهم المولى: ان أصبتم بالمرادات الأولى والآ فاعملوا بمعتقداتكم، يفهمون أنّ المقصود بالذات واحد، وما عداه مقصود بالتبع والعرض.

وخامساً: بالاجماع المحقق على التخطئة.

وسادساً: بالاجماع المنقولة البالغة حدّ التواتر.

وسابعاً: بالآيات الثلاث ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾^(١) فانّها دلّت على أنّ في كلّ واقعة حكماً منزلاً لا يجوز التعدي.

فان قلت: المراد من الآيات إن كان المنزل على سبيل الخصوص، أي المرات من الخطابات، لزم كون المجتهدين فساقاً كفّاراً، اذ لا يجتهد يعلم المرات وحكم بها في كلّ الفقه، فلا أقلّ من الخطأ ولو في حكم، وإن كان المنزل ولو على سبيل العموم، أي ما يجوز العمل به للمجتهد، سواء كان مراداً من الخطاب أم لا، فذلك لا يلزم التخطئة بل يجامع التصويب، فلا دلالة في الآيات على المقصود.

قلنا: المراد الأعمّ لكن الظاهر منها أنّ واحداً من الأحكام المجوّزة مقصود بالذات دون ما عداها، والظاهر منها وجود مقصود بالذات للشارع فتأمل، والحاصل أنّا نفهم من الآيات ذلك، فان شئت فقل المراد الأخصّ، وان شئت فقل المراد الأعمّ.

وثامناً بما ورد في النبوي المشهور من: أنّ الحاكم اذا اجتهد فاصاب فله أجران، وان أخطأ فله أجر واحد^(٢). فلو لم يكن تخطئة لم يكن معنى لقوله أخطأ، وهذا الخبر وإن كان واحداً لكن الأصحاب تلقّوها بالقبول.

فان قلت: لعلّ المراد الاصابة بالمراد من الخطاب والخطأ فيه لا في الحكم، فيخرج حينئذ عن محلّ الكلام لوقوع الوفاق على امكان الخطأ بالنسبة الى الخطاب.

(١) سورة المائدة: ٤٤ و ٤٥ و ٤٧.

(٢) الطرائف للسيد ابن طاووس ١: ١٩٣، عوالي اللئالي ٤: ٦٣.

قلنا: اذا كان المراد الاصابة والخطأ بالنسبة الى المراد، لزم الترجيح بلا مرجح؛ لآئه اذا كان كل الأحكام متأصلة مقصودة بالذات وفي مرتبة سواء، فلم يكون لمن أخطأ المراد وأصاب بحكم آخر أصلي واقعي أجر واحد، ولمن اصاب بالمراد أجران.

فان قلت: هذا الايراد مشترك بين المصوبة والمخطئة؛ اذ على التخطئة نقول: وإن كان الحكم الأصلي واحداً، لكن المجتهدين المساوين في استفراغ الوسع اذا أصاب أحدهما بالحكم الأصلي وخطأ الآخر، لا بدّ أن يكون متساويين في الأجر؛ لأنّهما متساويان في الأفعال الاختيارية؛ اذ المفروض أنّ الخبر في شأن غير المقصّرين في استفراغ الوسع، فإنّ المقصّر لا أجر له أصلاً على الظاهر أصاب أم أخطأ، وبعد التساوي في الأفعال الاختيارية لا معنى لزيادة أجر أحدهما على الآخر على قواعد العدل.

قلنا: الواجب على المجتهد هو استفراغ الوسع في المسألة بقدر لا يتعطل به الأحكام، فمن استفرغ وسعه المعتدّ به لم عليه أزيد من ذلك، بل يستحبّ الفحص الزائد ان لم يوجب يجب التّعطيل، ففي تلك الزيادة المستحبة نقول: انّ المجتهد لو أصاب بسبب تلك الزيادة من الفحص فله أجران، ومن أخطأ في تلك الزيادة فله واحد، وان استفرغ المخطيء وتفحص زائداً على الواجب بقدر المصيب، وكان الاصابة اتّفاقية للمصيب؛ لأنّ المستحبات يمكن فيها تعدّد أجر المصيب، وإن كان اصابته اتّفاقية ووحدة أجر المخطيء وان تساوي مع المصيب في الاستفراغ في الفحص.

ألا ترى أنّ شخصين لو اجتهدا وسعيا في طلب زيارة الحسين عليه السلام وتساويا في الأفعال الاختيارية، فوجد أحدهما الطريق من باب القضية الاتفاقية وحضر خدمته دون الآخر، كان لمن حضر وزار أجران: أحدهما للحضور والزيارة، والآخر للسعي، ولمن لم يحضر أجر واحد على السعي لا غير، وذلك باب شائع في المستحبات.

فنقول: إنّ مورد الخبر هو ما ذكرنا من تفاوت الأجر بالوحدة والتعدد في الفحص الزائد المستحب لا في القدر الواجب، فلا مخالفة لقواعد العدل.

وهل تلك الزيارة الحاصلة للمصيب من باب الاستحقاق أم من باب الفضل؟ ظاهر الخبر الأوّل، وذلك يمكن؛ إذا قلنا بأن الإصابة من الأفعال التوليدية للمجتهد وهي أفعال حقيقة^(١)، فيصح الاستحقاق بالفعل التوليدي زائداً على السعي المولد لذلك، إلّا أن يقال: الإصابة هي الموافقة الاتفاقية، وهي ليست بفعل المكلف توليدياً أم غيره، فلا يصح الاستحقاق.

وان قلنا بأن الأفعال التوليدية أفعال حقيقة، مع أنّه لو كان هنا فعل توليدي وقلنا أنّه فعل حقيقة، وصار استحقاق الزائد من الأجر بسببه، لما احتج حينئذ إلى التأويل في الخبر وصرفه إلى المستحبات، بل يتم في الواجب من الفحص أيضاً.

فالأحسن أن يقال: أنّه من باب الفضل، وأنّ مورد الخبر المستحب من الفحص، والعقل وإن كان عاجزاً عن ادراك وجه التفصيل بأحدهما دون الآخر إلّا أنّه واقع بالوجدان.

(١) في (خ): حقيقة أفعال.

وتاسعاً: بالنصوص^(١) الدالة على أنّ لكلّ واقعة حكماً حتّى أرش الخدش، ولا يبعد كونها متواترة.

وجه الدلالة: أنّ قوله (حكماً) الظاهر منه أنّ تنوينه للتأكيد الدالّ على الوحدة لا التمكن، كما هو الأصل في المنونات، فيكون أنّ لكلّ واقعة حكماً واحداً، والمصوّبة يقولون بتعدّد الحكم في الواقعة.

فان قلت: المصوّبة يقولون أنّ لكلّ واقعة حكماً واحداً، لكن الحكم يتعدّد عندهم بتعدد الوقائع بالعلم والجهل، فالخبر لا ينافي مذهبهم.

قلنا: الظاهر من الواقعة هو نفس الكلّي القدر المشترك، لا خصوص الوقائع الحاصلة باختلاف العلم والجهل، وإذا كان حكم نفس الكلّي واحداً لم ينطبق ذلك الآ على مذهب المخطئة.

وعاشراً: الخبر المروي في نهج البلاغة^(٢) عن عليّ عليه السلام المقطوع متناً الصريح في بطلان التصويب، وأمّا منافاته لما يستعمله المجتهدون في هذا الزمان من عمل كلّ برأيه، لأجل دلالته على وحدة حكم الله سبحانه ظاهراً وواقعاً، فهو غير مضر؛ إذ المنفي بالاجماع هو الجزء البدالّ على وحدة الحكم الظاهري، ويبقى الجزء الدالّ على وحدة الحكم الواقعي سليماً عن المعارض.

وما يقال: ما من أنّ مراده عليه السلام بطلان العمل بالقياس والرأي لا مطلقاً، فهو باطل؛ إذ ذلك ينافي الاستدلال بهذا الخبر على بطلان التصويب، فإنّه بعد تسليم

(١) اصول الكافي ١: ٥٩، ح ٣.

(٢) نهج البلاغة ص ٦٠ ومن كلامه عليه السلام: ١٨.

أنّ مراده عليه السلام هو ابطال العمل بالقياس والرأي، يكون المراد حينئذ اتحاد حكم الله سبحانه بالنسبة الى التعدّد الحاصل من القياس والرأي، ويكون الوحدة اضافية، وهي لا تنافي التصويب.

ثمّ أنّهم استدّلوا على التخطئة بأنّه لو صحّ التصويب، لزم من صحّته عدم صحّته ومن وجوده عدم وجوده؛ لأنّ من المجتهدين من يقول بالتخطئة، فلا بدّ أن يكون هذا صواباً عند المصوّبة، وهم لا يقولون به.

وفيه أولاً: أنّهم يقولون بالتصويب في الفرعيّات لا في المسألة الأصولية التي هي من العقائد، فإنّهم أجمعوا فيها على التخطئة الآ عن شاذّ، وكلامه مأول فلا استلزام.

وثانياً: أنّهم بعد التّسليم يقولون: إنّ رأي كلّ مجتهد واقعي له لا لكلّ أحد، فرأي أحد ليس حجّة على الآخر، وواقعياً له بل لنفسه، والقائلون بالتصويب لا يبالون على القول بأنّ التخطئة واقعية للقائل بها فتأمّل.

ثمّ اعلم أنّ ثمره النزاع لو عمّمناه للموضوعات ^(١) الصرفة، تظهر فيما لو اجتهد في القبله الى جهة، ثمّ انكشف في الوقت فساد، فان قلنا بالتصويب في الموضوعات، وبأنّ الألفاظ موضوعه للمعاني الذهنية، فلا يتصور حينئذ الأمر بالاعادة وادراك ما فات؛ لأنّه أتى بالواقعي الأولى.

وان قلنا بالتخطئة، وبأنّ وضع الألفاظ للمعاني النفس الأمرية، وأنّ الحسن لا يتعلّق إلاّ بالقدر المشترك الكلي، وأنّه مورد الحسن والقبح، وجب الاعادة الآ

(١) في (خ): في الموضوعات.

أن يرد دليلاً، علم، عدم وجوب الاعادة، كفهم العرف وهو مفقود، نعم ذلك في البدليّات الجعلية صحيح لا في البدليّات القطعية^(١)، كما فيما نحن فيه من المثال، فلا مقتضى لسقوط الأمر بالواقع بعد سقوط الأمر بالعمل بالمعتقد، فالقاعدة اذن اشتغاله بالمطلوب الواقعي الذي تعلّق بالأمر والحسن فيعيد، فوجود الأمر الواقعي الأوّل بعد انكشاف الفساد وإن كان البدل عقلياً لا جعلياً قد يكون بأصل الاشتغال، وقد يكون بقاعدة التخطئة، فإنّها يقتضي بقاء الأمر الأوّل ووجوده؛ لأنّ مذهب المخطئة أنّ الحسن والأمر إنّما تعلّق بالواقع، وهو لم يأت به قطعاً كما هو المفروض، فلا بدّ من الإتيان اجتهداً بعد كشف الفساد قطعاً نظراً إلى تلك القاعدة، كما أنّه لا بدّ من الإتيان به فقاها لأصل الاشتغال.

فان قلت: لعلّ المخطئة يقولون بالاجزاء في مبحث الاجزاء، فلا اعادة عليه، فلا يلزم القول بالتخطئة الاعادة.

قلنا: القول بالاجزاء حتّى في العقليات لا يجامع القول بالتخطئة، والقول به حينئذ سهو لما ذكرنا من الدليل الاجتهادي، أي القول بالتخطئة، وتعلّق الحسن والأمر بالواقع الذي هو واحد قطعاً، وهو لم يأت به قطعاً في المثال المفروض، فلا بدّ أن يأتي به بعد كشف الفساد.

والحاصل أنّ ثمرة القول بالتخطئة أنّ الأمر لا يقتضي الاجزاء فيما كان البدل عقلياً مع قطع النظر عن الأصل، إلّا ان يقوم دليل من الشارع على الخلاف. وقد يقال: ان قلنا بالتصويب جاز الاقتداء بمن ينافي رأيه أو رأي مجتهد مع رأي الماموم أو رأي مجتهد؛ لأنّ صلاة الماموم واقعية كالامام.

(١) في (خ): العقلية.

وفيه أنه لا بدّ من ملاحظة الأدلّة الدالّة على جواز القدوة، فإن دلّت على أنّه يجوز القدوة بمن يصحّ صلاته عنده لا عند المأموم، صحّ القدوة مطلقاً سواء قلنا بالتخطئة أو التصويب، وإن دلّت على أنّه يجوز القدوة بمن يصحّ صلاته عند المأموم وباعتقاده، لم يصحّ القدوة مع المخالفة، سواء قلنا بالتخطئة أو التصويب.

نعم لو دلّ دليل على أنّه يصحّ القدوة بمن صلاته صحيحة في الواقع ولا يجوز القدوة بغير، ترتّب الثمرة المذكورة؛ إذ على التخطئة لا يمكن العلم بكون صلاة الامام واقعيّة عند مخالفة اعتقاد الامام مع المأموم، بخلاف ما لو قلنا بالتصويب، فإنّ حكم كلّ مجتهد واقعي في حقّه، لكن نحو هذا الدليل عزيز الوجود.

ويترتب الثمرة أيضاً لو دلّ دليل على جواز القدوة عند المخالفة إذا علم أنّ صلاة الامام واقعية دون ما إذا لم يعلم؛ إذ لا يمكن العلم بواقعية صلاة الامام حينئذ إلا على التصويب، ولا يمكن على التخطئة.

وقد يقال: أنّه على التصويب يجوز للحاكم انفاذ حكم الحاكم السابق لا على التخطئة.

وفيه ما مرّ في الثمرة السابقة بعينه، بل الظاهر وقوع الاجماع على لزوم الانفاذ إذا لم يعلم ببطلان حكم الحاكم السابق بأن كان ظاناً في المسألة، نعم إذا علم خطؤه لزم عليه الحكم بالخلاف.

ضابطة

الاجتهاد واجب كفائي

المشهور جواز التقليد لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد في الفروع، فلا يجب على كل مكلف الاجتهاد عيناً، بل هو واجب كفائي عند أكثر الامامية، وبعض القدماء منهم مع فقهاء حلب أو جوبوا الاستدلال على كل واحد، واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقائع أو النصوص الظاهرة.

والظاهر أن مرادهم منها القاطعة متناً ودلالة، أو أن الأصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة، مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته، والنصوص محصورة.

وبعض البغداديين من المعتزلة على أنه لا يجب على العامي الاجتهاد بالفحص عن الأدلة، بل يكفيه أن يراجع المجتهد، ويذكر المجتهد له أدلة الطرفين، ويحوّل الترجيح على نفسه، فيرجح ويأخذ بأحد الطرفين، وهذه المرتبة أنزل من سابقها في الاجتهاد؛ اذ في السابق يشترط الفحص عن الادلة عليه.

ثم اعلم أن الأصل في الواجب الذي شك في أنه واجب عيني أو كفائي هو كونه عينياً، بناءً على مذهب المحققين في الواجب الكفائي، فأنهم قالوا: الواجب الكفائي يشترك مع العيني في شيئين: أحدهما تعلّق الوجوب على كل المكلفين أولاً، والآخر أن الكل آثم عند عدم صدور الفعل عن أحد منهم، ويفترق معه في شيء واحد، وهو أن العيني لا يسقط بفعل البعض عن الباقي بخلاف الكفائي.

واذا شك في العينية والكفائية، رجع الشك الى الشك في سقوط الواجب عن الباقي بفعل البعض وعدم سقوطه، ولا ريب أن الأصل حينئذ بقاء التكليف بالواجب على الباقي، وبقاء التكليف عليهم بتحصيل الأحكام، مضافاً الى أصل الاشتغال، فمقتضى تلك الأصول العينية.

فان قلت: قد يكون الشخص عند تعلّق التكليف فاقد الشرط الوجوب كالصّبي، فلو مات أحد وصلّى عليه بعض، وبلغ هذا الصّبي بعد صلاة البعض، فإن كان الواجب عيناً تعلّق به الصلاة على الميت مثلاً قبل وقته، وإن كان كفائياً لم يتعلّق به، فالشكّ في العينية والكفائية بالنسبة الى هذا الشخص شكّ في حدوث التكليف، والأصل البراءة عنه، فيكون الواجب كفائياً لأصل البراءة بالنسبة الى هذا الشخص الفاقد للتكليف حين تعلّقه، ولا استصحاب الاباحة فيما كان الشيء أوّلاً مباحاً ثم صار واجباً وشككنا في عينيته وكفائيته بالنسبة الى هذا الشخص الفاقد للتكليف حين تعلّقه أيضاً، فلا معنى لاطلاق القول بأن الأصل العينية بالنسبة الى كل الاشخاص.

قلنا: لما قام الاجماع على عدم الفرق في العينية والكفائية بالنسبة الى الاشخاص، فتعارض الأصولان من الطرفين بضمّ الاجماع المركّب، لكن قاعدة الاشتغال واستصحابه واردة على أصل البراءة واستصحابها، فيكون الأصل مطلقاً العينية، هذا تأسيس الأصل بالنسبة الى نفس الاجتهاد.

وأما الأصل بين الاقوال المذكورة، فالحقّ فيه أنّه إن كان الاجتهاد بالمعنى الذي يدّعيه فقهاء الحلب أو بغداد قدراً متيقّناً بين الفرق الثلاثة في مقام الامثال وبراءة الذمة، وكان النزاع في كفاية التقليد أيضاً وعدمها، فالأصل مع فقهاء حلب أو بغداد في وجوب الاجتهاد عينا على الكلّ، ويكون قول المشهور خلاف الأصل.

إن لم يكن الاجتهاد بالنحو المذكورة قدراً متيقّناً، بل يدّعي المشهور لزوم التقليد عند دوران الأمر بينه وبين هذا القسم من الاجتهاد، وعدم جواز الاكتفاء بهذا الاجتهاد، ويدّعي المخالف عكس ذلك، فلا أصل في البين لدوران

الأمر بين المحذورين، لكن الأصل بمعنى القاعدة العقلية مع الاجتهاد عيناً أيضاً كما يقول فقهاء حلب أو بغداد؛ لأن الاجتهاد الذي هو عمل المكلف بظنه أقلّ محذوراً من عمله بظن غيره الموجب للوهم في مقابل اجتهاد نفسه.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أن الحق أن الاجتهاد ليس واجبا عينياً، بل هو واجب كفائي، للاجماع القاطع الحاصل من سيرة الأصحاب، وللإجماعات المنقولة المتواترة، وللآية الشريفة ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾^(١) حيث أوجب النفرة على البعض لا على الكل، لقوله تعالى: ﴿فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٢) وذلك أنما يتم إذا كان المراد من أهل الذكر مطلق أهل العلم.

وللزوم العسر الشديد، بل التكليف بما لا يطاق، المستلزم لاختلال نظام العالم، ولبناء العقلاء كما يظهر من ديدنهم وسيرتهم، فإن بناءهم واعتقادهم على الكفاية. فان قلت: غاية ما لزم من الأدلة نفي العينية بالنسبة الى الكل، لم لا يكون واجبا عينياً على البعض؟ وهم المستعدون القائلون، وواجباً^(٣) كفائياً على من عداهم، ولا يلزم الترجيح بلا مرجح أيضاً، فلا بد من الحكم على البعض بالنحو المذكور.

قلنا: نفي التبعض يظهر من الأدلة المذكورة أيضاً، كالاجماع على الكفاية بالنحو المذكور دون التبعض، فالتبعض المذكور خلاف الاجماع، ويدل عليه آية النفرة أيضاً، وآية السؤال ان تمت.

(١) سورة التوبة: ١٢٢.

(٢) سورة النحل: ٤٣.

(٣) في (خ): وواجبه.

وإذا ظهر أنَّ الواجب^(١) كفائي، فاعلم أنَّ الواجب حينئذ أن يوجد المجتهد بقدر ما يقوم به الكفاية للفتوى والمرافعة، وأمَّا الفتوى فالظاهر كفاية الواحد أم الاثنين، لكن لما كان وجود المجتهد أيضاً لازماً كالمرافعة، وهي لا يكون الا في حضوره، فلا بد من مجتهد في كل بلد؛ لأنَّ نقل النَّاس من بلد الى بلد للمرافعات عسر شديد، بل بعض البلاد يحتاج الى أزيد من مجتهد، وعلى هذا فمع قلة المجتهدين وعدم كفايتهم يكون القادرون عليه كلهم آثمين مقصّرين.

ثمَّ انَّ مراد من قال أنَّه يجب الاجتهاد عيناً، ويكفي فيه معرفة الاجماع أو النصوص الظاهرة، والّا فالرجوع الى الأصل: إمَّا أنَّه يجب الأخذ بالاجماع أو النصّ، أو الأصل، اذا وجدها بغير اجتهاد في مباني تلك الأدلة، وإقامة الدليل على حجيتها، وتمييز موارد الحجية بالدليل وعدمها، وإمَّا أنَّه يأخذ بها مع العلم بحجيتها عن الماخذ والأدلة، وإمَّا مع العلم بالحجية تقليداً، أو الكلّ مشترك الورد في ان الاقتصار في الفروع بالاجماع والنصوص الظاهرة، ثمَّ الرجوع الى الأصل مستلزم للخروج عن الدين.

ويرد على الثاني: مضافاً الى ذلك الادلة المتقدمة، وكذا الأول.

ويرد على الثالث أيضاً: أنَّ ذلك الشخص لا يجوز التقليد في الفروع، فكيف يجوز في الأصول، ويحكم بالتقليد فيها وبالاجتهاد في الفروع، مع أنَّ ذلك أيضاً ليس اجتهاداً في الفقه، بل هو تقليد حقيقة.

وأما قول البغداديين، ففيه أيضاً ما سبق، مضافاً الى العسر حينئذ يرد على المجتهد في بيان الأدلة لكل عامي وافهامها آياه.

(١) في (خ): الوجوب.

ضابطة

وجوب تجديد النظر وعدمه للمتجهّد

اختلفوا في وجوب تجديد النظر على المجتهد و عدمه على أقوال، ثالثها:
الوجوب اذا لم يتذكر دليل المسألة فيجدد النظر، فان وافق رأيه الأوّل أخذ به،
والآفبالآحق.

ورابعها: الوجوب ان مضى زمان وتغيّر حال يجوز معه زيادة قوّته وإطلاعه
على المأخذ.

والحقّ أنّ المجتهد اذا لم يعتقد بطلان دليله الأوّل، ولا يتردّد فيه تردّداً عقلياً،
بمعنى أنّه التفت الى الدليل تفصيلاً وتردّد فيه، فلا يجب عليه التكرار، وان
اعتقد الفساد قطعاً أم ظناً، أو تردّد فيه بالنحو المذكور، وجب التكرار.

ثمّ إنّ الأصل في المقام هو وجوب التكرار مطلقاً لقاعدة الاشتغال؛ لأنّ
صورة تجديد النظر قدر متيقّن في الصّحة، ولا يجري أصالة البراءة عن وجوب
تجديد النظر؛ لأنّ الشكّ أنّها هو في شرطية تجديد الأحكام^(١) المأمور بها من
الصّلاة وغيرها، فإنّ تجديد النظر ليس واجباً نفسياً، بل وجوبه لو كان فهو
توصليّ فلا بدّ حينئذ من التمسك بقاعدة الاشتغال، الآ على قول من يعمل
بأصل البراءة في الشك في الشرطيّة، وهو ضعيف.

ولو صحّ أصل البراءة أيضاً، لما كان قابلاً للتعارض مع أصل الاشتغال
بالأحكام، لكن الحقّ عدم وجوب التجديد في الصورة التي ذكرناها،
لاستصحاب صحّة الاجتهاد السّابق المستلزم لصّحة البناء عليه، لاستصحاب
جواز البناء على الحكم السابق والاجتهاد السابق، ولاستصحاب الحكم الفرعي

(١) في (خ): للأحكام.

الذي تعلق بدمته بسبب الاجتهاد السابق صحّ، وللزوم العسر والخرج على المجتهدين في وجوب تجديد النظر مطلقاً، وأمّا وجوب التجديد في صورة الاعتقاد بالفساد، أو التردّد فيه بعد الالتفات اليه تفصيلاً، فلإجماع أو الشهرة العظيمة، ولا يكافئهما الأصول المتقدمة بعد تأيّد أصل الاشتغال بها، والعسر أيضاً متنفّ.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه على القول بوجوب تجديد النّظر في غير صورة الاعتقاد على فساد المدرك، أو التردّد فيه بالنحو السابق، يبني العمل حين النظر الذي هو زمان المهمة على الاجتهاد السابق، فلا يضيقّ الوقت عمل على الاجتهاد السابق حتّى يجدد النظر، ولعلّه إجماعي من موجبين لتجديد النظر.

وأمّا في صورة الاعتقاد على الفساد، فإمّا أن يكون له اجتهاد سابق على هذا الاجتهاد الذي اعتقد فساده، فعليه أن يبني على الاجتهاد الأوّل من دون حاجة الى تجديد نظر للاجتهاد الأوّل، وإذا أراد النّظر تفصيلاً بني أيضاً حين النظر على الاجتهاد الأوّل بطريق أولى.

والدليل على جواز البناء حينئذ على الاجتهاد الأوّل من دون تجديد النظر، الإجماع المركّب من القائلين بعدم لزوم تجديد النّظر، فإنّ كلّ من لم يوجب التجديد في صورة عدم الاعتقاد بالفساد ولا التردّد، قال بعدم الوجوب هنا أيضاً، مضافاً الى أنّ بناء العقلاء على ذلك، فيهذين الدّليلين يردّ أصل الاشتغال المقتضى للتجديد.

بل الحقّ اخراج هذه الصورة عن صورة لزوم تجديد النظر في الاجتهاد السابق، والقول بأنّه بمجرد فساد الاجتهاد الثاني على اعتقاده يبنى على الاجتهاد الأوّل من دون فحص؛ لأنّ ما صار بزعمه مفسداً للاجتهاد الأوّل قد زال باعتقاده على فساد الثاني.

وأما أن لا يكون له اجتهاد سابق على هذا الاجتهاد الذي اعتقد بفساده، ففي بيانه حينئذ النظر على هذا الاجتهاد الفاسد، أو على التقليد، أو على الاحتياط، وجوه، لكن الأوّل مقطوع الفساد بالاجماع كما هو الظاهر، وكذا الثاني اذا أمكن الاحتياط؛ لأنّ الاحتياط أقرب، فهو اللازم ما أمكن والآلالتقليد.

وأما في صورة التردّد بعد الالتفات تفصيلاً، يبنى على اجتهاده المتردّد فيه، وان كان مسبوقاً باجتهاد آخر؟ للاستصحابات المتقدمة.

وأما في صورة الاعتقاد بالفساد، فلما انقطع تلك الأصول بالاعتقاد الظنيّ أو القطعي، كما أنّ الظاهر وقوع الاجماع على عدم جواز البناء عليه، فارتكبنا التّفصيل المذكور بخلاف المتردّد.

ضابطة

حكم المقلد برجوع مجتهده في المسائل الفقهيہ

إذا علم المقلّد برجوع مجتهده عن المسألة الفلانية، وجب عليه الرجوع، ولا يجوز بقاءه على الرأي الأوّل لمجتهده، وإنّ جرى فيه الاستصحاب للاجماع وبناء العقلاء، والأولوية، فإنّ المجتهد إذا لم يجر له البقاء على رأيه الأوّل، فمقلّده بطريق أولى.

فان قلت: لا أولوية لأنّ المجتهد اعتقد بفساد الرأي الأوّل بخلاف مقلّده. قلنا: المقلّد أيضاً يعتقد بالفساد إذ اطلع على عدول المجتهد واعتقاده بفساد رأيه الأوّل.

وإذا لم يجر له البقاء على الرأي الأوّل لمجتهده، فهل عليه تقليد هذا المجتهد في رأيه الثاني أم مخير بينه وبين تقليد غيره؟ مقتضى الاشتغال الأوّل؛ لأنّه القدر المتيقّن، لكنه معارض باستصحاب التخيير الذاتي الذي كان حاصلًا للمقلّد قبل الأخذ بالرأي الأوّل لهذا المجتهد.

فان قلت: بعد ما اختار رأي ذلك المجتهد انقطع التخيير، ولزم عليه العمل برأي هذا المجتهد، وحرم عليه غيره؛ لأنّ الأمر بالشئ يقتضي النهي عن ضده ولو تبعاً، مضافاً الى أنّ عمله برأي غيره حين ما كان مقلّداً لذلك المجتهد كان حراماً اجماعاً كما هو الظاهر فيستصحب، وهذا يؤيد أصل الاشتغال.

قلنا: الحرمة الحاصلة بعد التخيير حرمة عرضية حاصلة من اختيار قول هذا المجتهد، وإذا انتفى ذلك الاجتهاد والتقليد بقى التخيير الذاتي بحاله، وإنّما نشأ عدم التخيير العرضي لأجل طريان الحرمة العرضيّة، والمفروض أنّها قد انتفت. والحاصل أنّ الحرمة الحاصلة المستلزمة لانتفاء التخيير: إمّا ذاتية فالمستصحب ممنوع رأساً، وإمّا عرضيّة فالاستصحاب ممنوع للقطع بالانتفاع، وإمّا أمر مردّد بين الأمرين.

فنقول: القدر المتيقن موجود في البين، وهو الحرمة العرضية وقد انتفت، فبقى التخيير الذاتي بحاله، فالأصل اذن بقاء التخيير الذاتي، وهذا الاستصحاب وارد على الاشتغال، إلا أن يقال: أن اختيار قول هذا المجتهد قد أحدث أمرين: حرمة العمل بقول غير هذا المجتهد حين تقليده، وفساد العمل اذا كان بتقليد الغير، فنقول حينئذ: الأصل بقاء ذلك الحكم الوضعي، وهو الفساد في العمل بعد تجدد الرأي، فيعارض هذا الاستصحاب مع استصحاب التخيير فتأمل، فيسلم أصل الاشتغال عن المعارض، فالحق اذن تعين تقليد هذا المجتهد في رأيه الثاني.

وهل يجب على المجتهد اذا تجدد رأيه اعلام المقلدين مهما أمكن أم لا؟ الحق لا لأصل البراءة، ومثل ذلك في الموضوعات موجود، فيقولون: لا يجب اعلام من يرتكب الحرام أو يستعمل النجس جهلاً بالموضوع.

أقول: وأما الآية الشريفة ﴿وَلَا تَعَاوُنُوا عَلَى الْإِثْمِ﴾^(١) فلا دلالة فيها على وجوب الاعلام في الموضوعات والأحكام.

وهل المقلد بعد علمه برجوع المجتهد عن بعض فتاويه اجمالاً بالخيار في طرح بعض أخذ بعض، أم يعمل بكل فتاويه، كما كان الى أن يعلم تفصيلاً؟ الحق أنه إن كان المشبه قليلاً في كثير، أم كثيراً في كثير، لم يعتبر العلم الاجمالي، وعمل كما كان للاستصحابات^(٢) المتقدمة، وعدم وجود دليل على اعتبار هذا العلم الاجمالي، مع أن بناء العقلاء على ما ذكر.

(١) سورة المائدة: ٢.

(٢) في (خ): للاستصحاب.

وإن كان قليلاً في قليل، فهل هو بالخيار، أم لا بدّ من القرعة، أم من طرح الكلّ، أم من العمل بالكل، كما كان؟ وجوه أوجهها الأخير؛ للاستصحابات المتقدمة، وفقد الدليل على اعتبار هذا العلم الاجمالي عند عدم امكان الوصول الى المجتهد، فتأمل.

ضابطة الفرق بين الحكم والفتوى أنّ الحكم رفع الخصومة بين الناس فعلاً أو قوّة فيما يتعلّق بأمر معاشهم، المطابق ذلك الرفع لرأي المجتهد الرافع للخصومة، والفعل والقوّة قيدان للخصومة، أمّا الخصومة الفعلية فظاهرة.

وأما الخصومة بالقوّة، فكما لو أتى بكر بالغة رشيدة الى الحاكم وأسند بنفسها في تزوّجها بزواج بغير اطلاع وليها، فحكم الحاكم بقصد رفع الخصومة الحاصلة بالقوّة بينها وبين وليها بأنّ لك الخيار في تزويج من شئت، فتلك الواقعة كما كانت من شأنها الخصومة بعد ذلك، فأمر الحاكم فيه بقصد الحكم بأحد الطرفين يسمى حكماً، ويكون رافعاً للخصومة البعدية^(١).

ولا تفاوت في الحكم بين كونه بصيغة الاخبار، كقوله حكمت وألزمت وأنفذت، أو الإنشاء كقوله تصرّف في مال زيد، أو خذ منه دينك، كما أنّه لا فرق في الفتوى بين أن يقول: السورة واجبة، أو يقول اقرأ السورة في الصلاة.

ثمّ أنّ هذا التعريف، قد يقال: أنّه غير منعكس؛ لأنّه لو شهد عدلان بأنّ فلاناً شرب الخمر، وأمر الحاكم بسبب الشاهد أو بعلمه بحدهّ يقال: أنّه حكم الحاكم بحدهّ، مع أنّه لا خصومة أصلاً، إلّا أنّ يرجع ذلك الى الخصومة في

(١) في (خ): البعيدة.

تصديق الشارب وتكذيب الشهود فعلاً إذا كان الشاهد موجوداً، أو قوّة إذا حكم الحاكم بعلمه، لكن يفهم الخصومة الى نحو ذلك لا يخلو من خفائه.

وأيضاً لو ثبت عند المجتهد رؤية الهلال في شهر رمضان مثلاً وأمر بالصّيام، يقال: أنّه حكم بأنّ اليوم أوّل الشهر مع أنّه لا خصومة، إلّا أن يقال: أنّه حكم لرفع الخصومة بالقوّة، وهي انقضاء العدد وأجل الديون ونحوها.

لكن فيه أنّ الحيثيّات يختلف، فالأحسن أن يقال: أنّه ما يطلق عليه لفظ الحكم من غير تنافر وصحّة سلب فهو الحكم، خصومة كان أم لا، فيشمل حينئذ كل افراده، ويطرّد التعريف وينعكس.

والفتوى هو الأخبار عن حكم الله سبحانه بلفظ الاخبار أم الإنشاء، وقد يحصل الاشتباه بين الحكم والفتوى، مثل أنّ امرأة أبي سفيان اتت النبي ﷺ وقالت: تزوجني رجل شحيح لا يعطيني من المال مايكفيني، وولدي فقال ﷺ لها: خذي لك ولولدك ما يكفيك.

فيحتمل أن يكون غرضه الحكم بأخذها وتقاصها من مال زوجها بقدر كفايتها رفعاً للخصومة بالقوّة لعلمه ﷺ بصدقها وعدم الحاجة الى الشاهد، فيكون حكماً، ويحتمل أن يكون غرضه صلّى عليه وآله بيان حكم الله سبحانه بلفظ الإنشاء، ويحصل الثمرة في جواز التعدي من تلك الواقعة الى جواز مطلق التقاص في الحقوق اذا ابي عنه من عليه الحقّ إن كان من باب الفتوى، وعدم جوازه ان كان من باب الحكومة ورفع الخصومة، والمناط في الفرق أنّها هو قصد الحاكم، فان كان قصده رفع الخصومة فهو حكم، وإلا فلا.

ضابطة

حكم نقض الحاكم لحكم الحاكم الآخر

إذا عرفت الفرق بين الحكم والفتوى فاعلم أنّه إذا حكم الحاكم بحكم في واقعة خاصّة، كما لو حكم بتزويج البالغة الرشيدة بغير اذن وليها فهل للحاكم الآخر نقض ذلك الحكم أم لا؟ وهل ذلك المجتهد الذي حكم أولاً بالتزويج من دون اذن الولي بمقتضى رأيه إذا تبدّل رأيه يجوز نقض حكمه الأوّل إذا كان ظانّاً ببطلان رأيه الأوّل أم لا؟ وهل يجوز له نقض حكمه الأوّل إذا كان قاطعاً ببطلان رأيه الأوّل أم لا؟.

فاعلم أنّ مقتضى قاعدة التخطئة، ومقتضى أدلة اشتراط النكاح في البكر باذن الولي الشاملة للابتداء والاستدامة، ومقتضى أصالة الفساد، هو النقض في جميع تلك الموارد الثلاثة، لكن الاجماع المحقّق والاجماع المنقولة بظاهرها والبرهان العقلي، وهو لزوم الهرج، والمرج كلّها دلّت على عدم جواز النقض في المقام الأوّل.

وأما المقام الثاني، فالاجماع المركّب الظنيّ بينه وبين المقام الأوّل، واطلاقات الاجماع المنقولة، والدليل العقلي، وبناء العقلاء، كلّها دلّت على عدم جواز النقض فيه أيضاً، وبيان الدليل العقلي أنّه ربما يكون رأي المجتهد يتبدّل مرّات في مسألة فلا بدّ ان يحكم في حقّ الزوجة المفروضة كل يوم بزوجة شخص، وهو خروج عن النظم وهرج ومرج.

وأما المقام الثالث، فلا دليل فيه على عدم جواز النقض، فبقى القاعدة، وأصل الفساد، واطلاق أدلة الاشتراط بحالها، فيجوز النقض، وأما التفصيل في الحكم بين العبادات والمعاملات، ففساد اذ الحكم لا يكون الا في المعاملات.

ثمّ اعلم أنّه اذا اجتهد المجتهد في العبادات وأفتى، فعمل هو ومقلّده برأيه من الزمان، فتبدّل رأي المجتهد، فهل الاعمال الصّادرة قبل تبدّل الرّأي حكمها ما ذا؟.

والحقّ أن يقال: إنّ الأعمال السّابقة على تبدل الرّأي: أمّا أن يكون أثرها باقياً الى زمان تجدد الرّأي، مثل أنّه أفتى أولاً بعدم انفعال القليل الملاقي للنجاسة، فتوضّأ منه وكان أثر الوضوء باقياً الى زمان تبدّل رأيه وحكمه بالانفعال، أو لا يكون أثرها باقياً، مثل أنّه توضّأ أمس بذلك الماء وصلّى، وفي اليوم الثاني تبدّل رأيه بعد انتفاض^(١) وضوئه السّابق.

أمّا في القسم الأوّل، فلا يجوز له البناء في الأعمال الآتية بعد تجدد الرّأي على العمل السّابق، بأنّ يصليّ مع ذلك الوضوء مثلاً بعد ذلك، بل لا بدّ من تجديد الوضوء بالماء الطّاهر على رأيه الجديد، فالحكم التكليفي الحاصل من الاجتهاد السّابّب انتفض، بل الحكم الوضعي أيضاً مطهر بدنه وثوبه عن الماء المستعمل أولاً بزعم الطّهارة، فيحكم بنجاسة ما لاقاه القليل الملاقي قبل تجدد رأيه ويغسل كلّه بعد تجدد الرّأي وهكذا، فلا يشرب العصير العنبي لو تجدد رأيه بحرمة بعد فتواه بالاباحة، لما ذكر من الاجماع في هذا القسم، مضافاً الى قاعدة التخطئة، وأصالة الفساد، وبناء العقلاء، واطلاق أدلّة انفعال القليل بالملاقاة مثلاً.

(١) في (خ): انتقال.

وأما القسم الثاني، فهل يحكم فيه بلزوم الاعادة والقضاء أم لا؟ مقتضى التخطئة وأصل الفساد وبناء العقلاء واطلاق جزئية السورة في الصلاة مثلاً، وهو لم يقرأها باعتقاد عدم الوجوب، هو لزوم الاعادة عليه وعلى مقلّديه، ومقتضى ادلة القضاء عند الفوات هو القضاء أيضاً عليها.

لكن الحقّ عدم وجوب الاعادة والقضاء عليه وعلى مقلّديه؛ اذ لو لزم الاعادة لزم هتك حرمة الشرع، حيث حكم بعد بذل جهد المكلف بشيء، ثم حكم بأنّه غير صحيح، فإنّ العقلاء حينئذ يذمون الشرع ويهتكون حرمة، ويقولون على الشارع: أمّا قدرت على اقامة حكم كلّ لا يكون فيه تلك المراحة والاتيان بعد الاتيان، بل أهل العقول يقولون: لا اعتماد بهذا المجتهد حيث أنّه كل وقت يحكم ببطلان ما أفتى به وباعادته، ثمّ باعادة ما اعاد وهكذا، وليس ما نحن فيه من قبيل لزوم اعادة الجاهل القاصر بعد بذل جهده، فإنّه ليس مثل أن يقول الشارع: افعل كذا، وأنّ هذا حكمك الواقعي، ثمّ يرجع عنه ويقول: أنّه لم يكن صحيحاً.

والحاصل أنّ الهتك والاستهجان موجود هنا دونه، وهذا الدليل كما ينفي الاعادة ينفي القضاء، مضافاً الى أنّه اذا ثبت عدم الاعادة ثبت عدم القضاء بالأولوية والاجماع المركّب، أو بلزوم الحرج في القضاء دون الاعادة، مضافاً الى سيرة المسلمين، أي الاجماع العملي من المجتهد والمقلّد على عدم الاعادة والقضاء وجوباً، وان كانوا يفعلونه احتياطاً.

مضافاً الى قاعدة الاجزاء؛ لأنّ الأدلّة الشرعيّة دلّت على جواز التقليد والعمل، بقول من يعتمد عليه في بعض الموارد، مثل أمره عليه السلام باخذ معالم دينهم عن زرارة أو يونس^(١).

وكذا الأدلّة الشرعية دلّت على جواز الاجتهاد في بعض المقامات، ولا ريب ان ظاهر تلك الأدلّة اللفظية والبدييات الجعلية في تلك الموارد هو البدلية على الاطلاق، وأنّه يفهم عرفاً ورودها على الأدلّة الدالّة على لزوم العمل بالأحكام الواقعية، كما أنّه لو قال: لا صلاة إلا بطهور، ثمّ قال: لا تنقض يقين الطهارة بالشكّ، يفهم عرفاً قيام الطهارة المستصحبة مقام الطهارة اليقينية، وان انكشف الفساد بعد العمل.

فحينئذ نقول: ظاهر تلك الأدلّة اللفظية المجوّزة للتقليد أو للاجتهاد في الموارد الخاصّة، البدلية على الاطلاق، انكشف الفساد أم لا، فلا اعادة في تلك الموارد ولا قضاء، وفيما عدا تلك الموارد يتمّ الأمر بالاجماع المركّب.

فان قلت: في غير تلك الموارد الخاصّة نحكم بلزوم الاعادة والقضاء بالأدلّة المتقدّمة الأربعة، ويتمّ الأمر فيما عداها، أي في تلك الموارد الخاصّة الاعادة بالاجماع المركّب.

قلنا: اجماعنا المركّب اقوى؛ لانضمامه بفهم العرف الوارد بسبب ذلك على جانب مقابله، هذا اذا لم يقطع بفساد الاجتهاد السابق بل ظنّ به، والألّا وجب الاعادة والقضاء؛ لسلامة الأدلّة الأربعة المتقدّمة حينئذ عن المعارض؛ اذ لا يلزم حينئذ هتك حرمة الشرع لعلّة حصول القطع بالفساد، هذا في العبادات.

(١) وسائل الشيعة ٣٧: ١٤٧، ح ٣٣ و ٣٤ و ٣٥ وغيرها.

وأما في المعاملات، ففيها مقامات:

المقام الأول: في أنه إذا عامل هو أو مقلده معاملة ثم تبدل رأيه، فهل عليها نقض المعاملة السابقة أم لا؟ مثل ما لو تزوج هذا المجتهد أو مقلده امرأة ارتضع معها عشر رضعات بانياً على الجواز، ثم بعد مدة تبدل رأيه وحكم بالحرمة، وهل له ولمقلده ابقاء الزوجية بحالها أم يجب الفك؟ ادعى السيّد عميد الدين رحمته في خصوص المجتهد الاجماع على لزوم النقض ولعله مشهور أيضاً، فمقتضى الاجماع المنقول والشهرة والتخطة وأصل الفساد وبناء العقلاء واطلاق أدلة اشتراط، عدم ارتضاع الزوجية عشر رضعات الشاملة لصورة الابتداء والاستدامة، هو وجوب النقض على المجتهد.

وأما المقلد، فيجري فيه الأربعة الأخيرة، لكن يمكن الفرق بينه وبين المجتهد بأن المجتهد قد تبدل رأيه واعتقد الحرمة بخلاف المقلد من ان له ان يقلد مجتهداً آخر، فإن المقلد لم يعتقد بالحرمة.

وفيه أن الكلام في بقاءه على رأي المجتهد الأول بعد تبدل رأيه وبقائه على الجواز برأي مجتهد آخر خارج عن محل الكلام، بل هو في الحقيقة نقض لرأي المجتهد الأول.

هذا، والأظهر عدم جواز النقض في المعاملات مطلقاً لا للمجتهد ولا للمقلد في مقامنا هذا الوجهين:

الأول: لزوم هتك حرمة الشرع؛ اذ قد تبدل رأي المجتهد في تلك المسألة مثلاً عن الجواز الى الحرمة، فلا بد أن يرفع يده عن الزوجة، فيتزوج الزوجة

بآخر اتفاقاً، ثم رجع عن الحرمة الى الجواز فیردّ زوجته، ثم يرجع الى الحرمة فيرفع يده أيضاً وهكذا فيتزوج الزوجة كلّ شهر من زوج الى زوج، وهذا هتك للشرع، ويوجب عدم اعتبار الناس به.

الثاني لزوم الهرج والمرج لما ذكر، وأمّا الاستدلال على عدم النقض بأنّ فائدة الحكومة هي ذلك وعدم الاختلال، فلا يخلو من خفاء اذ لا بعد في أن يكون الفائدة الاصابة بالأحكام الواقعية كما هو الغالب، لكن في بعض الأوقات يصير غير الواقع، بدلاً عن الواقع وذلك لا يوجب البدليّة عند الانكشاف وعدمه، ولا يصير سبباً للمعذورية على الاطلاق.

المقام الثاني: في أنّه اذا عامل هو أو مقلّده معاملة، فهل لمجتهد آخر نقض معاملة ذلك المجتهد في معاملة مقلّده عند مخالفة الرأي وحصول المرافعة عند المجتهد الآخر أم لا؟ وجهان، والحقّ عدم جواز نقض المجتهد معاملة المجتهد الآخر ومعاملة مقلّديه، وان حصل الترافع عنده اذا لم يكن قاطعاً ببطلان رأي ذلك المجتهد؛ للوجهين المتقدمين في المقام الأوّل، مضافاً الى الاجماع المركّب بين المقامين والى الأوّلوية، فإنّه مع تبدّل رأي المجتهد قلنا بعدم جواز نقض المعاملات السابقة على تبدّل رأيه، فمع بقاء المجتهد على رأيه لا يجوز للمجتهد الآخر نقض معاملاته ومعاملات مقلّديه بطريق أولى.

والى أنّ العمل بقول غير ذلك المجتهد الذي عمل المقلّدون برأيه لا يجوز لهم بعد العمل برأي ذلك المجتهد كما قالوه، والى أنّ عمل المجتهدين أو مجتهد واحد اذا عامل مع مقلّده لا يجوز؛ اذ ليس للمجتهد العمل بقول غيره، هذا في معاملات العالم.

وأما معاملات الجاهل من الطرفين، فالحقّ فيها التفصيل بين المطابق وغيره، فيحكم بصحة المطابق لتبعية الأحكام للصفات، وبناء العقلاء، واطلاق أدلة الصحة عند اجتماع الشروط علم أو جهل، وبفساد غير المطابق لرأي المجتهد الذي يقلّده بعد، لبناء العقلاء، وتبعية الأحكام للصفات، وأصالة الفساد، واطلاق أدلة الفساد عند فقد الشرط علم أو جهل، اذ اطلاق أدلة اشتراط الصحة بالشرط المفقود، وحيث لا شرط فلا صحة لاطلاق دليل الاشتراط.

وأما الجاهل بالمعاملة من طرف واحد، كما لو تزوّج المجتهد العالم البالغة الرشيدة بغير اذن الولي، وهي جاهلة بالمسألة جهلاً ساذجاً، ثم قلدت مجتهداً يحكم بالفساد، ففيه احتمالات: الصحة لهما، والفساد لهما، والصحة للزوج فيجوز له التصرف فيها، والفساد للزوجة فلا يجوز لها التمكين، لكن الاخير خلاف الاجماع، وموجب للتشاجر المنافي للغرض، فلا بدّ اما من ترجيح الصحة لهما أو الفساد لهما، لكن الصحة للزوج ثابتة نظراً الى علمه فيتم الصحة في جانب الزوجة بالاجماع المركّب، فيصحّ مطلقاً.

فان قلت: يمكن العكس قلنا اجماعنا المركّب أقوى؛ لوروده على صاحبه بفهم العرف الصحة المطلقة عند الاذن لأحد الطرفين، انكشف فساد طرق الآخر أم لا، فادلة الصحة في جانب العالم أقوى من أدلة الفساد في جانب الجاهل بعد تعارضهما، بضمّ الاجماع المركّب لفهم العرف ورود الأوّل على الثاني.

واذا كان المتعاقدان في طرف المعاملة عالين متخالفين في الرأي اجتهداً أم تقليداً، بأن كانت المعاملة فاسدة عند أحدهما صحيحة عند الآخر، ففي التبعض أو بترجيح الصحة المطلقة، أو الفساد المطلق أوجه واشكال.

ثمّ اعلم أنّ الحقّ وإن كان في المواضع المذكورة عدم جواز النقض بعد تبدّل الرأي، لكن الانصاف عدم خلوّ المسألة من مراعات الاحتياط، وإن لم يكن لازماً فالاحتياط في المرتضعة بالعشرة والبالغة الرشيدة بعد تبدّل الرأي بالحرمة طلاق الزّوجة، لثلاثين ينجرّ الى الهرج والمرج بعد تبدّل رأيه الثاني الجواز أحياناً، وكذا اذا بايع أحداً ثمّ تبدّل رأيه، فالاحتياط في بيعه من البايع الأوّل ثانياً لثلاثين ينجرّ الى الهرج والمرج اذا أعطاه بغير بيع وتبدّل رأيه الثاني الى الصّحة وهكذا.

ضابطة

حكم خلّو العصر عن المجتهد

قيل: يجوز خلّو العصر عن المجتهد، وهو الحقّ وقيل: لا يجوز أي يمتنع عند العقل امتناعاً عرضياً؛ لأنّ وجود المجتهد لطف، وكلّ لطف واجب، فهو واجب، وللخبر (لا تزال طائفة من أمتي على الحقّ حتّى يأتي أمر الله أو يظهر الدجال)^(١).

لنا على الأوّل: مضافاً الى أصالة الامكان الوقوع، فإنّ وجود المجتهد واجب كفائي لأجل حصول الغرض، وعدم تعطيل الأحكام، ولا بدّ في الواجب الكفائي من وجود من به الكفاية، فإنّ وجود المجتهد من حيث هو مع قطع النظر عن تعطيل الأحكام ليس بواجب ولا بلطف، وقد نرى أنّ وجود المجتهد بقدر كفاية كلّ الناس في الفتاوى والمرافعات مفقود في زماننا هذا، بل يمكن القطع بالبقاء ذلك في كلّ زمان، ولو لم يميز ذلك لم يقع، والوقوع أحصّ من الجواز فتأمل.

وأما دليل اللّطف، ففيه أوّلاً: النقض.

وثانياً: أنّ اللّطف أمّا مندوب كما فيما يستقل بحكمه العقل، فالأظهار بلسان الشرع ثانياً لطف مندوب لا واجب، وأمّا واجب كما فيما لا يستقلّ بحكمه العقل، وهو أيضاً قسماً: منجز كما في ارسال الرّسل، ومعلّق كما في ظهور الامام، فإنّ تصرّفه عليه السلام لطف عظيم، لكن المانع موجود، وهو سوء اختيار العباد، فالوجوب معلّق.

إذا ظهر ذلك قلنا: إنّ وجود المجتهد لطف واجب، لكن لعلّ وجوبه معلّق بعدم سوء اختيار المكلفين وتقصيرهم، ولا شكّ في أنّهم مقصّرون في الاقامة بقدر الكفاية، فلا يتم الدليل.

المقصد الثاني: في التقليد

ضابطة

تعريف التقليد اصطلاحاً

قال صاحب المعالم رحمه الله التقليد اصطلاحاً الأخذ بقول الغير من غير دليل مثل اخذ العامي والمجتهد من مثله ^(١).

فيخرج أخذ العامي من المفتي، وأخذ المكلف من النبي صلّى الله عليه وآله لقيام الدليل في المقامين، والظاهر أنّ مراده من قوله (بلا دليل) هو أن لا يكون دليل على الأخذ ليخرج أخذ العامي من المفتي؛ اذ لو كان مراده من غير دليل على القول وعلى صحّته في الواقع، وإن كان على الأخذ دليل لدخل أخذ العامي من المفتي، والتقليد المصطلح بالمعنى الذي ذكره.

ونحن نقول: إن كان مراده من قوله (إنّ التقليد الأخذ بقول الغير من غير دليل على الأخذ) بيان المصطلح عنده فلا مشاقّة، وإن كان مراده بيان مصطلح القوم فهو ممنوع، بل التقليد عندهم الأخذ بقول الغير من غير دليل على ذلك القول، سواء كان دليل على الأخذ كالعامي من المفتي، أم لم يكن كالعامي من مثله، فيخرج على ذلك التعريف الأخذ من النبي صلّى الله عليه وآله دون المفتي.

أمّا خروج الأوّل، فوجود الدليل فيه على صحّة القول للقطع بصدق النّبي أو الامام للعصمة المانعة عن الخطأ والكذب، فنقول قول المعصوم عليه السلام دليل. وأمّا دخول الثاني، فلعدم الدليل فيه على أصل القول، ويحتمل عنده كذبه، نعم على الأخذ دليل، فصاحب المعالم أدّعى أنّه حقيقة اصطلاحاً في أحد الفردين، وهو الأخذ من الغير من غير دليل على الأخذ، ونحن قلنا أنّه حقيقة في الكلّي، وهو الأخذ من الغير من غير دليل على القول، سواء كان دليلاً على الأخذ أم لا.

لنا على كونه حقيقة في القدر المشترك لا في خصوص الفرد: أنّه لا ريب في استعمال لفظ التقليد اصطلاحاً في الكلّي، كما في قولهم يجوز التقليد في الفروع، ولا يجوز التقليد في الأصول، فإنّ ذلك مستلزم لتقسيم التقليد الى قسمين: أحدهما الأخذ الذي هو مع الدليل على الأخذ كما في الفروع، والآخر الأخذ الذي هو خال من الدليل، كما في الأصول، فلفظ التقليد قد استعمل فيه في القدر المشترك، ومثل هذا الاستعمال كثير.

وإذا ثبت الاستعمال في القدر المشترك نقول: إنّ اللفظ حقيقة فيه، إذ لم يثبت لنا استعماله في خصوص الفرد الذي ذكره صاحب المعالم.

فنقول: الأصل عدم الاستعمال فيه، فلو كان حقيقة فيه لا في القدر المشترك لزم المجاز بلا حقيقة بضمّ الأصل المذكور، فلا بدّ أن يكون حقيقة في القدر المشترك بعد نفي الاشتراك اللفظي بأصالة عدمه.

مضافاً الى أنّا سلّمنا الاستعمال في خصوص الفرد، لكن الاستعمال في القدر المشترك أغلب، فتعيّن كونه حقيقة فيه، كما مرّ في العلام.

مضافاً الى تبادل القدر المشترك، والى عدم صحّة السلب بعد ضمّ أصالة عدم الاشتراك اللفظي، فتعيّن الوضعي للقدر المشترك.

وأما توهم أنّ المصطلح عليه أولاً كان هو المعنى الذي ذكره صاحب المعالم، ثمّ تجدد النقل الى القدر المشترك، فهو مدفوع بأصالة عدم تعدّد النقل.



ضابطة

حكم التقليد في اصول الدين

اختلفوا في جواز التقليد في أصول الدين وعدمه على أقوال، وتنقيح البحث
برسم مقامات:

الأول: في أنه هل يجوز التقليد فيه أم لا؟ بأن يسأل عن المجتهد مثلاً
اعتقاداته، ويرسم ذلك في قلبه، وينصبها في عينيه، ويعمل بمقتضاه، ويصرف به
لسانه، وإن لم يعتقد بتلك الاعتقادات.

والحق فيه عدم الجواز لوجوه خمسة، وهي: استصحاب الأمر، والإجماع
المحقق، والآيات الناهية عن التقليد في أصول الدين، والآيات الناهية عن
العمل بالظن المستلزم لحرمة التقليد بطريق أولى إن لم يفد الظن، وإن أفاد
فبالمطابقة، وأنه مكلف بالأحكام وتحصيل العقائد لوجوب شكر المنعم، والقطع
بالاشتغال يقتضي القطع بالامتنال.

نعم لو كان أحد لا يتمكن من الاجتهاد أبداً، ولا سبيل له إلا التقليد، فنقول
فيه: إن كان له اعتقاد سابق ودين سابق، ثم تردّد ولم يتمكن من الجزم، فعليه
حيثئذ البناء على ما كان عليه سابقاً، لبناء العقلاء، والتكليف بالزائد تكليف بها
لا يطاق.

وإن لم يكن كذلك، فنقول: التكليف عنه ساقط، ولا يجوز له الأخذ بمن
شاء تقليداً بالنحو المذكور؛ إذ لا دليل على التكليف حينئذ.

المقام الثاني: في أنه هل يجوز بعد عدم جواز التقليد الاقتصار على الاجتهاد
الظني، أم لا بدّ من تحصيل القطع؟ والحق أنه إن تمكّن من تحصيل القطع وجب
عليه ذلك، الأصل الاشتغال واستصحاب الأمر والاجماع، وإن لم يتمكن منه
كفى الظن؛ إذ الأمر حينئذ دائر بين أمور التكليف بها لا يطاق بالحكم، فيحصل
الجزم، وسقوط التكليف والعمل بالظن.

وبطلان الأوّل ظاهر، وبطلان الثاني لظهور الاجماع على التكليف حينئذ فتعيّن الاخير لكن الغالب في الأصول التمكن من العلم.

المقام الثالث: في أنّه على فرض لزوم الجزم هل لا بدّ من الدليل التفصيلي المصطلح عند ارباب الجدل أم يكفي العلم الاجمالي؟ الحقّ الأخير، حذراً من التكليف بما لا يطاق، واختلال النّظم، نعم لا بدّ في الحكم بوجوبه كفاية حفظاً للاسلام عن الشبهات الباطلة.

ضابطة

حكم التقليد لمن بلغ الاجتهاد المطلق

هل يجوز لمن بلغ رتبة الاجتهاد المطلق التقليد أم لا؟ فيه تفصيل، فإن كان مجتهداً فعلياً في مسألة من المسائل أو في الكلّ، لم يجر له التقليد وترك العمل بما اجتهد اجماعاً، وإن كان مجتهداً ملكياً مطلقاً لم يستنبط الحكم فعلاً، فاختلفوا في جواز تقليده حينئذ على أقوال، ثالثها الجواز اذا ضاق الوقت عن الاجتهاد وإلاّ، فلا والظاهر أنّ مراد قائله أنّه ان لم يتمكّن من الاجتهاد جاز له التقليد، سواء كان عدم التمكن لضيق الوقت أو لفقد أسباب الاجتهاد مثلاً، والآل لم يجر التقليد.

ورابعها: أنّه يجوز له تقليد الا علم دون غيره.

وخامسها: أنّه يجوز له التقليد اذا صارت المسألة محتاجة له ولعمل نفسه لا لعمل مقلّده، الى غير ذلك من الأقوال، والحقّ الثالث، لنا على عدم الجواز عند التمكن: أصل الاشتغال، والآيات النّاهية عن العمل بالظنّ، خرج المجتهد والمقلّد الغير المتمكّن وبقي الباقي، مع أنّ بناء العقلاء على أنّ أهل الخبرة منهم لا يرجع الى غيره، والمجتهد من أهل الخبرة.

مضافاً الى الاجماع القطعي، وان صدر من بعض المتأخّرين الحكم بالجواز، والى العقل القاطع؛ لأنّ ذلك الشخص المتمكّن عن الاجتهاد أمره دائر بين الاحتياط وجوباً، والتقليد كذلك، والتخيير بين الاحتياط والتقليد ولزوم الاجتهاد، لا سبيل الى الأوّلين للاجماع على عدمهما، والثالث مستلزم للتسوية بين الراجح والمرجوح، فإنّ الاجتهاد موجب للظنّ القوي، والتقليد موجب للوهم، واحدى الامارتين أقوى، فتعين الرابع، وعلى الجواز عند عدم التمكن لزوم التكليف بما لا يطاق.

وأما أنّه اذا جاز له التقليد حين عدم الامكان، فهل يلزم عليه تقليد الأعلم أم لا؟ فهو مسألة أخرى راجعة الى مسألة لزوم تقليد الأعلم وعدمه.

ثُمَّ أَنَّ بَعْضَ أَهْلِ الْعَصْرِ جَوَّزَ التَّقْلِيدَ لِذَلِكَ الشَّخْصِ فِي الْجُمْلَةِ؛
لِاسْتِصْحَابِ لَزُومِ التَّقْلِيدِ الْحَاصِلِ قَبْلَ حَصُولِ الْمَلَكَةِ، وَاسْتِصْحَابِ صَحَّتِهِ،
وَاسْتِصْحَابِ الْحُكْمِ الْفَرَعِيِّ الْحَاصِلِ حَتَّى التَّقْلِيدِ.

وَفِيهِ أَنَّ لَزُومَ التَّقْلِيدِ قَدْ ارْتَفَعَ فَصَلَهُ بَعْدَ حَصُولِ الْمَلَكَةِ أَجْمَاعاً، لَارْتِفَاعِ
لَزُومِ التَّقْلِيدِ عَيْناً عَنْهُ بَعْدَ حَصُولِ الْمَلَكَةِ، وَصَارَ عَلَى الْقَوْلِ بِعَدَمِ تَحْرِيمِ التَّقْلِيدِ
مُخْتِئاً بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَاهِدِ، فَارْتَفَعَ الْفَصْلُ، وَلاَزَمَهُ ارْتِفَاعُ الْجَنْسِ، وَيَحْصُلُ حِينَئِذٍ
الشَّكُّ فِي أَنَّ الْحُكْمَ الْحَاصِلَ بَعْدَ الْمَلَكَةِ هَلْ هُوَ لَزُومُ الْجَاهِدِ أَوْ التَّخْيِيرِ بَيْنَهُ
وَبَيْنَ التَّقْلِيدِ؟ فَلَا يَجْرَى اسْتِصْحَابُ لَزُومِ التَّقْلِيدِ لِلْقَطْعِ بِالِانْتِفَاءِ.

وَأَمَّا الصَّحَّةُ، فَانْ قُلْنَا أَنَّهَا مِنْ تَوَابِعِ اللَّزُومِ التَّعْيِينِيِّ الْحَاصِلِ مِنَ الْمُسْتِصْحَبِ
فِي الْاسْتِصْحَابِ الْأَوَّلِ، فَهِيَ أَيْضاً تَنْتَفِي بِانْتِفَاءِ الْمَتَّبِعِ.

وَإِنْ قُلْنَا بِأَنَّهَا لَيْسَتْ مِنْ تَوَابِعِهِ بَلْ هِيَ مُسْتَقَلَّةٌ بِنَفْسِهَا، فَالِاسْتِصْحَابُ جَارٍ،
وَإِنْ شَكَكْنَا فِي التَّابِعِيَّةِ وَالْعَدَمِ، فَالِاسْتِصْحَابُ جَارٍ أَيْضاً، وَأَمَّا اسْتِصْحَابُ
الْحُكْمِ الْفَرَعِيِّ، فَهُوَ أَيْضاً غَيْرُ جَارٍ لَمَّا ذَكَرَ فِي رَدِّ الْاسْتِصْحَابِ الْأَوَّلِ، فَإِنَّ مِنْ
الْأَوَّلِ كَانَ الْغَسْلُ مِثْلاً وَاجِباً عَيْنِيّاً مِنْ دُونِ تَخْيِيرٍ، وَهُوَ قَدْ ارْتَفَعَ قِطْعاً لَمَّا مَرَّ.

وَأَمَّا الْجَوَابُ عَنْ اسْتِصْحَابِ الصَّحَّةِ الَّتِي قُلْنَا بِجَرَيَانِهِ فِي بَعْضِ الصُّوَرِ،
فَهُوَ أَنَّ الْاسْتِصْحَابَ وَإِنْ كَانَ مَوْجُوداً وَجَارِياً، لَكِنْ بِنَاءِ الْعُقْلَاءِ عَلَى عَدَمِ
الِاعْتِبَارِ، فَلَوْ كَانَ أَحَدُ مِنْهُمْ غَيْرَ أَهْلِ الْخُبْرَةِ، ثُمَّ صَارَ أَهْلُ الْخُبْرَةِ، لَمْ يَرْجِعْ إِلَى
غَيْرِهِ مِنْ أَهْلِ الْخُبْرَةِ كَمَا مَرَّ، وَهَذَا كَمَا يَكُونُ جَوَاباً عَنْ اسْتِصْحَابِ الصَّحَّةِ، كَذَا
يَكُونُ جَوَاباً عَنْ الْاسْتِصْحَابِيْنَ الْأَخْيَرِينَ عَلَى فَرَضِ الْجَرَيَانِ، مُضَافاً إِلَى الْإِجْمَاعِ
الْمَذْكُورِ، وَالِدَّلِيلِ الْعَقْلِيِّ الْمُتَقَدِّمِ.

ضابطة

ما لو تساوا المجتهدان في الرأي

إذا كان المجتهدان متوافقين في الرأي في المسألة وأحدهما أعلم من الآخر، فهل للمقلّد أن يعمل بهذا الفتوى من دون تعيين كونه مقلداً لأحدهما، وبنائه على أنّ عمله لأجل قول هذا المجتهد المعيّن، أم لا بدّ له من تعيين من يعمل بقوله من المجتهدين، وإن توافقا في الرأي؟ وجهان.

وبعبارة أخرى: هل يكون أقوال المتوافقين في الرأي بمنزلة النصوص المتوافقة في المدلول، مع كون بعضها أقوى من بعض، حيث لا يلزم على المجتهد تعيين كون فتواه لأجل النصّ الأقوى أو الأضعف، فكذا لا يلزم على المقلّد هنا تعيين كون عمله بفتوى المجتهد الفلاني، أم ليس ذلك مثله بل لا بدّ من تعيين مجتده يوافق مع غيره في الرأي أم لا، يظهر من بعضهم عدم اللزوم، لكن أكثر أفاضل المتأخرين اللزوم، مضافاً الى سيرة المسلمين.

فحينئذٍ يحتمل اشتراط التّعيين واللزوم احتمالاً عقلياً نظراً الى السيرة والنقل المذكورة، فنقول

حينئذٍ أنّ أصل الاشتغال يقتضي لزوم التّعيين اذا شكّ في الاشتراط، لكن مقتضى قول الفاضل القمّي رحمه الله جريان أصل البراءة حيث شكّ في الاشتراط، فلا يلزم على مذهبه التّعيين.

ضابطة

هل التقليد من باب الوصف أو السبب

هل التقليد من باب الوصف أو السبب بمعنى أن ظنّ المقلّد برأي المجتهد هل هو من المرجّحات لأحد قول من ظنّ بقوله أم لا، فلو ظنّ بقول غير الأعلّم مع وجود الأعلّم، جاز أخذه بقول غير الأعلّم بل لزم ذلك أم لا.

وكذا اذا ظنّ بقول الميت مع وجود الحيّ، هل يصحّ عليه بقول الميت أم لا، سواء كان أولاً مقلّداً لمجتهد آخر أم لا، إلاّ ما خرج بالاجماع، يظهر من بعض أنّه من باب الوصف، ومن بعض أنّه من باب السبب.

ثمّ أنّه يحتمل ان يكون اراد القائل الأخير أنّه من باب السببية المطلقة، بمعنى أنّه يجوز له العمل بقول المجتهد، وان ظنّ بعدم موافقته للواقع، إلاّ اذا كان ظناً معتبراً شرعاً قائماً مقام العلم، أو من باب السببية المقيدة، بمعنى أنّه يجوز له العمل بقول المجتهد ما لم يظنّ بفساد قوله.

وأما القائل الأوّل، فيحتمل أن يكون مراده أن الظنّ سبب للرجحان أيّ ظنّ كان، ويحتمل أن يكون مراده خصوص بعض الظنون، كأن يكون له دليل خاصّ على ترجيح الظنّ في بعض الموارد.

واذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه لا دليل على كون التقليد من باب الوصف مطلقاً، ولا من باب السبب مطلقاً، بل الحقّ التفصيل؛ لأنّ الموارد ثلاثة:

أحدها: أن يكون دليل شرعي على عدم العمل بالظنّ، كما اذا كان أولاً مقلّداً لأحد، ثمّ ظنّ بقول غيره، فحينئذ الاستصحاب يوجب بقاؤه^(١) على تقليده الأوّل وطرح الظنّ.

(١) في (خ): بناؤه.

وثانيها: أن يكون هناك قدر متيقّن في البين، كما إذا كان في أول أمره، ودار أمره في تقليد الأعلّم وغيره، وعلم من اجماع ونحوه أن العمل بقول الأعلّم مبرئ للذمّة قطعاً، وإن كان الظنّ على خلافه وشكّ في جواز تقليد غير الأعلّم، وإن كان الظنّ معه فحينئذ مقتضى الاشتغال الأخذ بالقدر المتيقّن وطرح الظنّ.

وثالثها: أن لا يكون هناك أحد الأمرين من الاستصحاب والقدر المتيقّن موجوداً، كما لو كان في أول أمره، ودار أمره بين تقليد مجتهدين مساويين، وليس تقليد أحدهما قادراً متيقّناً بالنسبة الى الآخر، ومع ذلك كان ظنّه مع أحد المجتهدين، فحينئذ نقول: إن الظنّ مرجّح ومعين لتقليد المجتهد الذي ظنّ بقوله؛ لأنّ العمل بالاحتياط حينئذ منفي، والاجتهاد تكليف بما لا يطاق، والتخير بين المجتهدين تسوية بين الراجح والمرجوح، والأمر دائر بين المحذورين، فتعين الأخذ بالأرجح، وهو من يكون الظنّ معه.

فان قلت: قوله تعالى: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾^(١) مطلق، وهو يفيد السببية المطلقة.

قلنا: المطلق وارد في مقام بيان حكم آخر وهو لزوم السّؤال، وأمّا لزوم العمل بالوصف وعدمه، وأنّه من أيّ باب، فهو خارج عن مورد الاطلاق.

ضابطة

في جواز الرجوع من التقليد

المقام الأول: في أنّه اذا قلّد أحد المجتهدين المساويين للذين كان المقلّد مخيراً في تقليد أيهما شاء، أو كان أحدهما أعلم، وقلنا بالتخيّر فيه أيضاً حتّى قبل تقليد أحدهما، فقلّد أحدهما، فالحقّ جواز رجوعه مطلقاً بعد تقليد أحدهما، سواء كان المجتهدان متساويين، أو لا يضار أحدهما، وهو من قلّده أعلم أم لا، بأنّ لم يصّر أحدهما أعلم، أو كان أحدهما أو لا أعلم، وقلنا بعدم وجوب تقليد الأعلّم في الأمر، والحاصل أنّ كلامنا فيما كان أولاً مخيراً بين الأخذ بأيهما شاء.

والذي يدلّ على جواز الرجوع مطلقاً أمران: أصالة بقاء التخيير الأولى واستمراره، وأصالة بقاء صحّة اعماله اذا قلّد الآخر قبل تقليد أحدهما كان تقليده للآخر صحيحاً؛ لأنّه كان مخيراً بينهما بالفرض، فيستصحب صحّة تقليده لمجتهد الآخر، والمعارض للأصليين المذكورين، أمّا أصل الاشتغال لكون البقاء قدراً متقيناً، فهو لا يقاوم الاستصحابين المذكورين.

وأما استصحاب لزوم من قلّده أولاً، واستصحاب الحكم الفرعي الحاصل أولاً، فهما لا يجريان، اذ المسلّم من اللزوم والحكم الحاصل أنّما هو التعليقي، أي المعلق على اختيار ذلك المجتهد، وهو بعد اختياره الآخر قد انتفي قطعاً، وأمّا اللزوم والحكم التخييري، فلم يثبت من الأوّل، فيكون الأصلان الأوّلان سليمين عن المعارض.

وأما آيات حرمة التقليد والأصلان الواردان عليها بعد ثبوت وجوب التقليد في الجملة، إلّا أنّ يمنع جريان هذين الأصلين؛ لأنّ هذا المقلّد لا ريب في أنّ اختياره في تقليد أيهما أراد قبل أن يقلّد أحدهما، ثمّ يرجع موجود، وكذا صحّة تقليده واعماله على رأي كلّ منهما في ذلك.

وأما التخيير والصحة بعد ذلك، فمشكوك، فنقول حينئذ: ان الدليل الدال على التخيير أو الصحة له احتمالات خمسة: إمّا أن يكون دالاً عليها قبل تقليد أحدهما والأخذ بقوله ونافياً لغير تلك الصورة، وأمّا ان يكون دالاً عليها لا قبل التقليد بل بعد، وإمّا ان يكون دالاً عليها في الصورتين قبل والبعد بطريق الاستغراق وأمّا ان يكون دالاً عليها بطريق الكلّي المساوي فيهما، وأمّا ان يكون دالاً عليها اجمالاً.

ولا يجري الاستصحاب في شيء من الصور، إمّا على الأوّل فواضح. وأمّا على الثاني، فلعدم الحاجة حينئذ الى الاستصحاب بعد فرض وجود مثل هذا الدليل.

وأما على الثالث، فوجود الدليل كذلك ممنوع، مع أنّه لا حاجة الى الاستصحاب.

وأما على الرابع، فلما ذكر في الثالث.

وأما الخامس، فمسلّم لكن القدر المتيقّن موجود، وهو ما قبل تقليد أحدهما أوّلاً فتدبر.

سلّمنا جريان الأصلين، لكنهما معارضان بأقوى منهما المتأخّر بينهما، وهو استصحاب لزوم تقليد من قلده أوّلاً، واستصحاب الحكم الفرعي، فإنّ اللزوم أوّلاً كان موجوداً، وكذا الحكم لكن الشك في أنّه كان تعليقاً ليرتفع باختيار المقلّد غير ذلك المجتهد، أم تخييرياً يكون رافعاً للتخيير الذي كان قبل، فإنّما كان اللزوم والحكم بتخييرين كانا رافعين للمستصحب الأوّل أي التخيير، ويكونان مزيلين له لأنّهما متأخّران عنه.

وإن كانا تعليقيين ارتفعاً باختيار المكلف مجتهداً آخر لانتفاء الشرط، لا لأن الاستصحاب الأوّل أي استصحاب التخيير بينهما، فيكون التعارض بينهما من باب تعارض المزيل والمزال، واستصحاب المزيل مقدّم فتدبر.

سلمنا عدم تقدّم الاستصحابين، غاية ما في الباب حصول التعارض والتساقط، وأصل الاشتغال حينئذ سليم عن المعارض، مع ظهور اتّفاقهم على عدم جواز الرجوع في الجملة.

فالحقّ اذن الحكم بعدم جواز الرجوع كلّية، لأصل الاشتغال، واستصحاب التكليف، واستصحاب لزوم التقليد، واستصحاب الحكم الفرعي، وظهور الوفاق، وإطلاق منقول الاجماع والآيات الدّالة على حرمة التقليد الآ ما خرج، ولزوم المخالفة القطعية للواقع بعد الرجوع؛ اذ حكم الله سبحانه واحد، وبعد الرجوع يعلم بالمخالفة في الجملة، وأمّا في الأوّل والثاني وهذا باطل الآ ما خرج بدليل في بعض الموارد، ووجه البطلان إباء العقل عنه.

فان قلت: بلزوم الموافقة القطعية أيضاً فيما أنحصر الأمر بين الأمرين.

قلنا: المخالفة القطعية حرام، والمخالفة القطعية ليست بواجبة.

المقام الثاني: في أنّه على فرض عدم جواز الرجوع على سبيل الأيجاب الكلّي هل يجوز الرجوع من غير الأعلّم الى الأعلّم أم لا؟ والحقّ فيه عدم جواز الرجوع، وإن كانا متساويين أو لا فقلّد أحدهما، ثم صار الآخر أعلّم، أو كان أحدهما أعلّم أو لا، فقلّد^(١) الأدون على القول بجوازه لاستصحاب لزوم التقليد واستصحاب الحكم الفرعي.

(١) في (خ): فظهر.

ولا يصحّ التمسك بأصل الاشتغال؛ إذ لا قدر متيقن في البين؛ لأنّ منهم من يقول بلزوم تقليد الأعلام، ولا بظهور الوفاق لما ذكر، وأمّا المخالفة القطعية فلا بعد التمسك بها.

نعم لو كان تقليد الأعلام حينئذ قدراً متيقناً في الامتثال والبقاء مشكوكاً، حكمنا بالرجوع الى الأعلام، لأصل الاشتغال، ولا يمكن التمسك حينئذ بالاستصحابين المذكورين لارتفاع فصل اللزوم، وكذا الحكم الفرعي عن البين، وبعد ارتفاع الفصل لا يبقى الجواز فلا استصحاب، فتعيّن الأوّل، لكن لما لم يكن قدر متيقن حكمنا بالاستصحابين السليمين عن المعارض على البقاء.

المقام الثالث: في أنّ الملزوم للبقاء هل هو مجرد اختيار المكلف قول المجتهد وعقد قلبه على العمل به أم لا بدّ فيه من العمل والآ فيجوز الرجوع؟ مقتضى أصل الاشتغال البقاء واللزوم، ومقتضى استصحاب التخيير عدمه، وما مرّ من عدم جريان الاستصحاب المذكور، فهو مخدوش ببناء العلماء في مثل المقام على العمل بالاستصحاب، كما في استصحاب تقليد الميّت ونحوه مع جريان الاحتمالات المذكورة فيه.

فالحقّ أنّ الاستصحاب جار ومقدّم من حيث هو على الاشتغال، لكن نمنع ذلك بلزوم البقاء، وإن لم يعلم لا لأجل أنّ استصحاب التخيير غير جار، أو غير معتبر، أو أنّ الاشتغال وارد عليه، بل لأجل معارضة ذلك الاستصحاب لاستصحابين آخرين، وهما استصحاب لزوم التقليد السابق، واستصحاب الحكم الفرعي، وإن جاء في بادئ الرأي أن الأصل عدم اللزوم قبل العمل،

وعدم تعلّق الحكم الفرعي الى بعد العمل، فإنّ الشك في انه بمجرّد الاختيار صار لازماً أم لا، ولا شكّ في أنّ الاستصحاب يقتضي العدم.

لكن بيان جريان الاستصحابين فرع تمهيد مقدّمة، وهي أنّه لو كان العمل شرطاً في اللزوم بأن يكون شرط اللزوم تحقّق العمل، لزم عدم تحقّق اللزوم أبداً، وان عمل ألغى.

لأنّه لو قلّد مجتهداً في وجوب غسل الجمعة، ولم يعمل به بعد إمّا لأجل عدم دخول وقته، أو لأجل تركه عصياناً، أو لأجل عدم التمكن منه، وقلنا: أنّه لا يلزم الآ بعد العمل، لكان ذلك الشخص حين ما أراد الغسل غير قاصد للوجه أي الوجوب، وغير عالم بتعلّقه بذمّته؛ اذ المفروض أنّ له الرجوع ما لم يعلم، وهو حين ما أراد العمل لم يعمل الى الآن، ولم يتعلّق الوجوب بذمّته، فلا يمكن له قصد الوجوب والالتزام بذلك القول، فيكون عمله على قول قائل بالوجوب فاسداً، فلا يتحقّق عمل صحيح حتّى يقال: أنّه لزم عليه قول ذلك المجتهد لأجل عمله، فيحتاج في اللزوم الى عمل صحيح آخر سوى ذلك، وننقل الكلام اليه.

وليس له في العمل الثاني أيضاً قصد الوجوب؛ لأنّه أوّل العمل الصّحيح، ولم يلزم حينئذ عليه اذ المفروض أنّه مختار الى بعد العمل، فلا ينعقد عمله على قول المجتهد أيضاً، فلا يلزم تقليده لعدم العمل الصحيح الى الآن، وهكذا فلا يمكن حينئذ: تحقّق اللزوم أصلاً.

فلا بدّ أن يقال حينئذ: أنّه عند العمل يحصل اللزوم في الجملة حتّى ينعقد العمل صحيحاً، لكن لا نعلم أنّ ذلك اللزوم معلق على اختيار البعد حتّى يصحّ له الرجوع في البين أو البعد أم منجز، فلا محالة اللزوم متعلّقاً أو معلقاً منجزاً، فنحكم باستصحاب اللزوم بالنسبة الى التقليد، واستصحاب الحكم الفرعي، فيكون اللزوم تنجيزياً أيضاً فمقتضى أصل الاشتغال والاستصحابين اللزوم قبل العمل.

فنقول: اتّهما إمّا واردان على استصحاب التخيير، أو متعارضان معه، فيتساقطان ويبقى الاشتغال سليماً عن المعارض.

ثمّ أنّه قد تحقّق ممّا ذكر أنّ العمل ليس شرطاً في اللزوم، والقدر الثابت هو ذلك.

وأما أنّ اللزوم هل يحصل بمجرد الاختيار، أم الوصول وقت الواجب، أم بحصول ضيق الوقت، أم بالشروع؟ وجوه، وما ثبت من الدليل أنّها هو اللزوم حين الشروع لا قبله، ومقتضى استصحاب التخيير واستصحاب عدم اللزوم وعدم تعلّق الحكم الفرعي أيضاً، هو ذلك أي اللزوم حين الشروع لا قبله، فان لم يكن في البين اجماع مركّب حكمنا باللزوم حين الشروع جمعاً بين الأدلّة، والّا حكمنا باللزوم حين الاختيار وقبل الوقت أم لا اضاف^(١) أم لا، لكن الظاهر وجود اجماع المركّب، فإنّ كلّ من قال بعدم اشتراط العمل في اللزوم، قال باللزوم من حين الاختيار، فانتفى الاستصحابان، تمّ اللزوم من حين الاختيار.

(١) في (خ): ضاق.

المقام الرابع: في أنّ الملزوم للبقاء على فرض كونه هو مجرد الاختيار من دون مدخلية العمل، هل هو الاختيار من دون العلم التفصيلي برأي المجتهد في المسائل، فيكفي البناء الاجمالي وان لم يتحقق بعض آرائه بالفعل ولم يجتهد بعد، أم هو مطلق البناء ولو اجمالاً، ومع العلم بآراء المجتهد تفصيلاً لكن يشترط تحقق آرائه بالفعل، أم هو الاختيار مع العلم التفصيلي بازائه؟ مقتضى الاشتغال الأوّل لانه القدر المتيقن، ومقتضى الاستصحاب الأخير، وليس وجود الاجماع المركب معلوماً، ولا يجري الدليل الاجتهادي المذكور سابقاً لاثبات عدم مدخلية العمل فيما نحن فيه أي اثبات عدم مدخلية العلم التفصيلي فلا دليل اجتهاداً يرد على الاستصحاب، وإما الفقاهتي أي أصل الاشتغال، فالاستصحاب وارد عليه.

ضابطة
في تقليد العلم

وفيه مقامات:

المقام الأوّل: في أنّ تقليد الاعلم واجب أم لا وفيه مقامان:

أحدهما: فيما كان أي الاعلم مخالفاً مع غير الأعلم.

وثانيهما: أن يكون رأي الأعلم موافقاً مع غيره.

أمّا في المقام الأوّل، فالمشهور فيه وجوب تقليد الأعلم، بل عن بعض أنّه لا خلاف فيه عندنا، ومن بعض التخيير بينهما، ولا قول بتعيين تقليد غير الأعلم.

وأمّا في المقام الثاني، فيظهر من بعض القائلين بلزوم تقليد الأعلم في المقام الأوّل وعدم تقليد الاعلم هنا، فقال: أمّا في صورة التوافق فلا اشكال، وفيه الاشكال: إمّا من جهة أنّ تعيين المجتهد حينئذ غير لازم، كالحبرين المتوافقين بالنسبة الى المجتهد، وإمّا من جهة أنّه مخير حينئذ في الأخذ من أي مجتهد شاء، وعلى التقديرين لا يلزم تقليد الأعلم على هذا عند التوافق.

إذا ظهر ذلك، فاعلم أنّ الحقّ في المقام الأوّل عدم اللزوم، خلافاً للمشهور؛ لأنّ المتصور في المقام أقسام:

أحدها: أن يكون قبل التقليد مجتهدان أحدهما أعلم من الآخر.

وثانيها: هو ذلك بعينه، لكن كانا متساويين، وصار أحدهما قبل التقليد أعلم.

وثالثها: أن يكون الموجود أولاً مجتهداً واحداً، ثمّ قبل التقليد وجد آخراً دون من الأوّل، وكان الأوّل أعلم.

ورابعها: عكس ذلك.

مقتضى الاشتغال في القسم الأوّل تقليد الأعلّم ليس الآ.

ومقتضى استصحاب التخيير الثابت في الحالة الأولى أعني التساوي في القسم الثاني هو التخيير بعد صيرورة أحدهما أعلم.

ومقتضى الاستصحاب في القسم الثالث هو وجوب تقليد الأعلّم الذي كان حين الانحصار واجباً بالاتفاق، لكن لا يعتبر هذا الاستصحاب، اذ لزوم تقليده الاتفاقية حينئذ كان ناشئاً عن الانحصار، وقد زال بعد وجود الأدون، فاللّزوم العرضي الحاصل قد زال قطعاً بعد وجود الأدون، وأمّا اللزوم الذاتي فمشكوك من الأوّل، فهذا الاستصحاب لا ينفع.

وأمّا القسم الرابع، فمقتضى الاستصحاب على فرض جريانه لزوم تقليد الأدون ليس الآ، لكن هذا الاستصحاب لا يغير أيضاً، أو بعد وجود الأعلّم قد زال فصل ذلك اللزوم العيني اتفاقاً، فإنّ الحكم بعد وجود المجتهد الأعلّم إمّا التخيير أو تعيين الأعلّم، وإذا ذهب الفصل ذهب الجنس، فظهر أنّ الاستصحاب لا يجري الآ في القسم الثاني، وفي القسم الأوّل يجري الاشتغال.

إذا ظهر ذلك، فنقول في مقام اثبات التخيير على الإطلاق وعدم لزوم تقليد الأعلّم: إنّ مقتضى استصحاب التخيير في القسم الثاني هو التخيير، ويتمّ في غيره بالاجماع المركّب.

فان قلت: في القسم الأوّل يلزم تقليد الأعلّم للاشتغال، وفيما عداه بالاجماع المركّب.

قلنا: اجماعنا أقوى لكونه صحيحة استصحاباً، وهو مقدّم على أصل الاشتغال، وأيضاً الآية الشريفة ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾^(١) تؤيد ما ذكرناه إذا كان المراد من أهل الذكر مطلق أهل العلم، وكذا رواية أبي خديجة^(٢)، وعمر بن حنظلة^(٣)، مع دلالة آية النبأ بمفهومها على أنّ العادل لا يتبين من خبره، سواء كان أعلم أو لا، لكن هذا مؤيد لا دليل، لاحتمال ورود الاطلاق في مقام بيان حكم آخر، وهو مطلق القبول من العدل لا في بيان الأعلم وغيره، كما أنّ ذلك يتمشى في الآية السابقة وخبر عمر بن حنظلة.

نعم يمكن الاستدلال بآية النفر الدالّة باطلاقها على التسوية بين المذورين، ولا يمكن أن يقال اطلاقها وارد مورد حكم آخر؛ لأنّ المشافهين كان بناءؤهم على عدم التفرقة، ولو لا استصحاب التخيير لحكمنا بلزوم تقليد الأعلم للاشتغال، والشهرة العظيمة، ولزوم التسوية بين الراجح والمرجوح المؤيد بعدم الخلاف المحكي.

لكن بعد وجود الدليل الشرعي على التسوية عند الشارع حكمنا بذلك، ولا يجري الاشتغال، ولا الدليل العقلي التعليقي، والشهرة لا تعارض الاستصحاب، وعدم الخلاف إن كان محققاً لا ينفع، فكيف إذا كان محكياً. وإذا ثبت التخيير في المقام الأوّل، ثبت في المقام الثاني بالاجماع المركّب، والأولوية القطعية، واتّحاد الدليل المذكور في المقامين، وجريانه فيهما مع دعوى بعض عدم الاشكال في المقام الثاني كما مرّ.

(١) سورة النحل: ٤٣، الأنبياء: ٧.

(٢) وسائل الشيعة ٣٧: ١٣، ح ٥.

(٣) اصول الكافي ١: ٦٧، ح ١٠.

فان قلت: تقليد الأعلّم لازم؛ لكون قوله أقرب الى الواقع في نظر المقلّد.

قلنا: نحن لا نمنع حصول الظنّ بقول الأعلّم في الصدر الأوّل الذي لم يكن مجتهد قبله حبّاً وميئاً، ووجد الأعلّم وغير الأعلّم، ولا نمنع أيضاً حصول الظنّ للعوام المتفطّنين الغير المطلّعين بأحوال المجتهدين الميتين، وأمّا البصير من أهل زماننا كما أنّ كلامنا فيه، فلا يحصل له الوصف بقول الأعلّم؛ اذ لا ريب في ان في الميتين غالباً من هو أعلّم من الأعلّم الحيّ في زماننا، أو مساو له، وربما يكون قول الحيّ الغير الأعلّم موافقاً لقول الميت الأعلّم من الأعلّم الحيّ، فمع ملاحظة المقلّد ذلك يكون ظنّه مع غير الأعلّم، أو يكون الأعلّم وغير الأعلّم مساوياً عنده، فليس وجود الظنّ نوعاً في جانب الأعلّم، مضافاً الى انّ الأعلّم الاستصحاب حجة حتّى فيما كان الظنّ على الخلاف.

فان قلت: الاشتغال الموجب لتقليد الأعلّم مؤيّد بالشهرة العظيمة، وبنائكم على تقديمه على الأدلّة الاجتهادية اذا تعاضد بالشهرة.

قلنا: نعم لكن نحن نعلم أنّ الداعي في ذهاب المشهور الى الأعلّم هو حصول الوصف في جانبه ونحن قلنا ان الوصف ليس في جانبه، فلا اعتبار بالشهرة بعد الاطلاع على فساد مدرّك المشهور.

فان قلت: ورود النصوص بالرجوع الى الأفقه والأعدل، والمفهوم منها أنّ المناط هو قول الافقه والأعلّم.

قلنا: تلك النصوص في تعارض النصوص، ونحن في تعارض الفتاوى.

فان قلت: يفهم منها عرفاً أنّ المناط قول الافقه أيّاماً كان خبراً أو فتوى.

قلنا: انّ سلّمنا فهم ذلك، فإنّنا نسلّمه لأجل أنّ العرف يفهم منه أنّ العمل بقول الأفقه أنّها هو لحصول الظنّ، وإذا كان كذلك فهو موجود في تعارض الفتوى أيضاً، لكن قد علمت أنّا منعنا وجود الوصف في الأعلم في أمثال زماننا، فانتفي ما هو مناط المقدّمية الى تعارض الفتوى.

نعم في تعارض الخبرين قول الأفقه مظنون حتّى في أمثال زماننا، إذ لم يعرض في تعارض الأخبار ما عرض فيما نحن فيه من مخالفة الأعلمين الميتين كلاً أو بعضاً مع الأعلم الحيّ غالباً أو دائماً حتّى يرتفع الظنّ عنه^(١) هذا كلّ في الفتوى.

وأما في المرافعات اذا وقع التشاجر بين المتداعين، وقال أحدهما: نرفع الى الأعلم، وقال الآخر نرفع الى غير الأعلم، فالاجماع فيه مع بعض النصوص قائم على الترافع الى الأعلم.

ثمّ أعلم أنّه على تقدير لزوم تقليد الأعلم، وطرح غير الأعلم عند مخالفتها في الرأي، يلزم تعيين الأعلم أيضاً على المقلّد عند موافقتها في الرأي لأجل الاشتغال، وإن كان يظهر من بعض القائلين باللزوم في الفرض الأوّل عدم لزوم تعيين الأعلم في الثاني، لنفيه الاشكال عن صورة الموافقة كما مرّ، وقد مرّ أنّ لنفي الاشكال احتمالين، وعلى التقديرين يفهم منه عدم لزوم تعيين الأعلم عند الموافقة، بل هو مخير بينه وبين غيره، وأمّا لا يجب عليه تعيين مجتهد من الأعلم وغيره، وقد عرفت أنّ أصل الاشتغال يردّه.

(١) في (خ): عنده.

وأما على المختار من التخيير عند المخالفة، فلازمه التخيير عند الموافقة أيضاً
أيها شاء، لما مرّ من الإجماع المركّب وغيره، بل الحقّ في صورة المخالفة بلزوم
تقليد الأعلّم، وذلك لأنّ غاية ما في الباب أن يترك العمل باستصحاب التخيير
في المقام الأوّل، ويعمل بالاشتغال لا اعتضاده بالشهرة، وعند الموافقة لا شهرة،
بل الشهرة على العكس، فيبقى الاستصحاب بلا معارض صالح للمعارضة،
مضافاً الى تأييده بالشهرة.

المقام الثاني: في بيان المراد من الأعلّم وإن كنّا لا نحتاج الى معرفة معناه، بل
قولنا بعدم لزوم تقليده الّا مراعاة الاحتياط.

فنقول: إنّ الشخص قد يكون أقوى ملكة من الآخر، وقد يكون أقوى
ضبطاً، وقد يكون أقوى استنباطاً، بأن استنبط كثيراً وان لم يكن ضابطاً، فهل
المراد بالأعلّم الجامع للثلاثة أم الواحد لأحدهما؟ وأمّا كثرة التتبع، فليس مراد
من الأعلّم قطعاً، وثمرة الاختلاف ظاهرة.

فاعلم أنّ الأعلّم لغة حقيقة في الضبط، فإنّه حقيقة في العلم الفعلي لا
الملكية، لكن المتبادر من الأعلّم في كلمات القوم الكاشف عن مرادهم هو الأقوى
ملكه لا غيره، فان تساوا في الملكية، فالحكم التخيير، سواء كان أحدهما أضبط
أم أكثر استنباطاً أم لا، فإنّ الظاهر اتّفاقهم أي اتّفاق القائلين بلزوم تقليد الأعلّم
على لزوم الأخذ بأقوى الملكية مطلقاً، فهذا التبادر عن كلماتهم يكشف عن
مرادهم، لكن بعد ثبوت أنّ مرادهم ذلك لا بدّ من معرفة دليل، فلا نستوحش
من أنّ نتمسك في تشخيص معنى الأعلّم بالتبادر، مع أنّه لا نزاع في معنى
حديث أو كتاب وإمّا نحن، فنحكم بالتخيير في كل الصور.

المقام الثالث: في أنّ القائلين بلزوم تقليد الأعلّم أجمعوا على أنّه لو حصل العلم اجمالاً بوجود أعلّم بين الاحياء وجب الفحص عنه وتقليده.

وأما اذا فقد العلم الاجمالي، فهل يلزم الفحص على هذا القول، فيكون وجوب تقليد الأعلّم مطلقاً، أم لا يلزم، فيكون مشروطاً بالعلم بالأعلّم؟ مقتضى الاشتغال بتحصيل الأحكام والعلم بها الأوّل، والحقّ الأخير لاستصحاب التخيير المقتضى لعدم لزوم تقليد الأعلّم مطلقاً، خرج صورة العلم بعد تسليمه وبقي الباقي، مضافاً الى الأدلّة اللفظية المطلقة، كآية النفر، وآية السّؤال وخبر عمر بن حنظلة، فان مقتضاها أن لا يجب تقليد الأعلّم مطلقاً، خرج صورة العلم وبقي الباقي.

فان قلت: تلك الأدلّة على القول بوجوب تقليد الأعلّم مخصّصة قطعاً ومقيّدة جزماً، فهي مجملة.

قلنا: نقصر على قدر ما خرج، ونعمل فيما عداه بالاطلاق، وأما على المختار فلا فحص أصلاً.

المقام الرابع: في أنّه اختلف المجتهدون في الورع وتساووا في العلم، فهل يجب الأخذ بالأورع، أم هو مخيّر؟ مقتضى- دليل التخيير في الأعلّم هو التخيير في الأورع أيضاً، مضافاً الى أنّ كلّ من قال بعدم لزوم تقليد الأعلّم، قال بعدم لزوم تقليد الأورع، سواء توافق الأورع والأعدل مع غيره أم لا.

وأما القوم ففرقوا بينهما، فألزموا تقليد الأورع عند التخالف، فحكموا بعدم الاشكال عند التوافق، ويظهر من نفي الاشكال عند التوافق أنّه لا يلزم تقليد الأورع حيثنذ، بل هو مخيّر في تقليد من شاء وتعيينه، أو لا يجب عليه التعيين.

ودليلهم على وجوب الأخذ بالأورع مع التخالف أن كلاً من المجتهدين الموجودين يحتمل تقصيرهم في الاجتهاد وقلة الفحص، أو الفتوى تشهياً، وهذا الاحتمال في حق الأورع أهون، فقول الأورع أكثر اعتماداً. وفيه أن هذا الوجه جار في صورة التوافق أيضاً.

فان قلت: عند التوافق لما كان فتوى الأورع موافقاً مع غيره، فلا يحتاج الى الأخذ من خصوص الأورع، بل من أيهم أخذ فقد أخذ بحكم الله سبحانه، واحتمال كذب غير الأورع لا يضر.

قلنا: لا شبهة في أن الاعتماد بقول المجتهد لا يكون إلا بعد صحة اجتهاده، فلو اجتهد أحد اجتهاداً باطلاً ووافق رأيه مع المشهور من باب القضية الاتفاقية، أو أفتى تشهياً ووافق مع مجتهد صحيح، لم يكن قول ذلك معتبراً، فلا يجوز الاعتماد عليه بمجرد الموافقة، فاحتمال الكذب لما كان في الأورع أقل لا بد من الأخذ به لا غير وافق مع الورع أم خالف.

فان قلت: الكلام فيما كان الكل عادلاً وجاز الأخذ منهم بالذات لكن كان بعضهم أعدل، فاحتمال الكذب والتشهي غير مضر في الأخذ من الورع عند الموافقة.

قلنا: سلمنا أن النزاع فيما كان كذلك، لكن فلم يقدم الأورع عند المخالفة، مع أن ذلك الوجه جار فيه أيضاً.

والحاصل أننا نقول: بعد تسليم تقديم الأورع عند المخالفة للوجه المذكور لا بد من عدم الفرق بين الصورتين، فتحن لو سلمنا لزوم التقليد الأورع لحكمنا به

حتّى مع الموافقة أيضاً، لوحدة الدليل في الصورتين، وليس هذا من قبيل تقليد الأعلّم عند الموافقة الذي حكمنا بعدم لزومه بعد تسليم لزوم تقليد الأعلّم عند المخالفة، إذ ثمة لم يجز الدليل الذي لتقليد الأعلّم عند المخالفة في صورة الموافقة بخلاف ما نحن فيه، ولذلك فصلنا ثمة وحكمنا هنا باتّحاد حكم الصورتين في الوجه في تقليد الأعلّم في صورة مخالفة الأعلّم أنّها كان كون قوله أقرب الى نفس الأمر من غيره، وهذا غير جار عند الاتّحاد بخلاف ما نحن فيه.

ثمّ اعلم أنّه اذا كان أحد المجتهدين أورع والآخر أعلم، فعلى المختار من التخيير في المقامين لا اشكال، وأمّا على القول بتقليد الأعلّم والأورع، فقالوا: إنّ الأعلّم يقدّم حينئذ على الأورع، لأنّ المناط الاجتهاد القريب الى الواقع وهو مع الأعلّم، وأنت خبير بأنّ الأعلّم المخالف مع الأورع جهتي رجحان، وهما كون قول الأعلّم أقرب الى الواقع من حيث الاستنباط وكون الظنّ الاعتباري معه أيضاً؛ لأنّ المشهور قدّموا قوله على الأورع، فيكون الظنّ الاعتباري مع الأعلّم، لكن للأورع أيضاً حينئذ جهتان رجحان، وهما كون الاعتماد عليه أكثر؛ لأنّ احتمال الكذب في حقّه أهون، وكون قوله أقرب الى الواقع.

فان قلت: الجهة الثانية من الرجحان غير الجهة الأولى.

قلنا: ليستا بمتّحدتين؛ إذ قد ينفكّ إحداها عن الأخرى فيما لو كان قول الأعلّم موافقاً، للمشهور، فهنا يكون الأقرب الى الواقع قول الأعلّم، ولكن عرفت أنّ مجرد موافقة المشهور غير كاف في الصّحّة والاعتماد، فيكون قول الأورع أكثر اعتماداً؛ لأنّ احتمال الكذب في حقّه أهون، فوجد في هذا الفرض

الجهة الأولى لا الثانية، فعلم اتّهما مختلفان، ف فيما لم يكن قول الأعلّم موافقاً للمشهور يكون الجهة الثانية من الرجحان أيضاً حاملة في حق الأورع.

وإذا كان لكلّ جهتا رجحان وجهتا مرجوحية، فنقول: جهة أقربيّة كلّ الى الواقع تعارض مع الأخرى، فيبقى لكلّ جهة رجحان و مرجوحية، ولا مرجّح لأحد الطرفين، فلا بدّ من الحكم بالتخير بين الأعلّم مع الأورع وان قلنا في مقام تعارض الأعلّم مع غير الاعلم والأورع مع غير الأورع بتقديم الأعلّم والأورع، لكن اذا تعارض الأعلّم مع الأورع، يحكم بالخيار بينهما لما قلنا من فقد المرجّح لأحد الطرفين حتّى على مذهب المشهور في المقامين الأولين.

ولو كان أعلّم وأورع وتوافقا، فعلى ما اخترناه من التخير عند التعارض حتّى على تسليم قول المشهور في المقامين الأولين، لا بدّ من الحكم بالتخير هنا أيضاً، وأمّا على مذهب المشهور من تقديم الأعلّم على الأورع عند تعارضهما، فالظاهر أنّ بنائهم على نفي الاشكال حينئذ أيضاً، كالمقامين الأولين عند توافق الأعلّم مع العالم والأورع مع الورع، ونحن أيضاً بالتخير عند توافق الأعلّم والأورع بناءً على القول بتقديم الأعلّم على الأورع عند التخالف، لانتفاء الوجه الموجود حال المخالفة لتقديم الأعلّم، أعني القرب الى الواقع على فرض تمامه هنا.

ضابطة

وجوب تقليد الأعم

إذا اتَّحد المجتهد المطلق الحيّ أو المطلق الحيّ ولم نجوّز تقليد الميّت عند وجود الحيّ أو تعدد الحيّ وفيهم أعلم وقلنا بلزوم تقليد الأعلم، فلا شكّ في عدم جواز التَّبْعِيض في التقليد، بل يأخذ كلّ مسائله من واحد، وإذا تعدّد الحيّ وتساووا، أو قلنا بعدم لزوم تقليد الأعلم منهم، فهل يجوز له التَّبْعِيض في المسائل بأخذ بعض المسائل من مجتهد وبعضها من آخر أم لا؟ مقتضى الاشتغال الأخير.

وتوهّم أنّه كان قبل تقليد أحدهم في بعض المسائل مخيّر في الأخذ من أيّهم شاء فيستصحب.

مدفوع بأنّ الشكّ في أنّ الجائز أولاً هو أخذ كل واحد من المسائل عن من يريد منهم، أم الجائز أخذ كلّ المسائل من أيّهم شاء، وعلى الأخير لا استصحاب دون الأوّل، وإذا شكّ في الأمرين فلا استصحاب، فتدبّر.

هذا، والحقّ الجواز للاجماع وبناء العقلاء، فان بناءهم ليس على الرجوع الى واحد من أهل الخبرة ليس الآ، ولا طلاق دليل التقليد، كآية السؤال والنفر وغيرهما.

ثمّ ان هاهنا اشكالاً يرد على القول بجواز التَّبْعِيض اذا قلنا بجواز تقليد الميّت مطلقاً، واذا لم يكن حيّ ولم يوجب تقليد الاعلم أيضاً، فأنّه حيثنذ للمقلّد أن يأخذ في كلّ مسألة برأي من شاء، وربما ينجرّ هذا الى الخروج عن الدين؛ لأنّ دواعي المقلّدين يختلف بالنسبة الى المسائل، فيختار في مثل الصلاة مثلاً في كلّ جزء أو شرط مختلف فيه بقول من لا يقول بالوجوب، ويختار من مسائل الحلّ والحرمة بقول من يقول بالحلّ، فربما يصير صلاته صلاة نقطع بأنّها ليست من الدين.

ولا يرد ذلك على من يوجب تقليد الحيّ اذا وجد أو يوجب تقليد الميت الأعلّم؛ اذ لا يضّر حينئذ كثرة في المجتهدين الذين يجوز تقليدهم حتّى يكون الأخذ بقول كلّ أحد في مسألة خروجاً عن الدين في المسائل المختلفة، بل يمكن أن يقال لورود الاشكال على مذهب من يوجب تقليد الحيّ أيضاً، اذ على قوله يجوز التبعية في الأحياء وإن كانوا ألفاً، فيلزم المحذور المذكور على هذا القول من حيث هو، فإن لم يستلزم المحذور على هذا القول بالفرض، وهو قلة الأحياء غالباً، لا أنّ ذلك القول من حيث هو لا يستلزم المحذور.

وكذا من يقول بلزوم تقليد الأعلّم يقول بالتخير والتبعية اذا لم يكن أعلّم، لكن عدم لزوم المحذور أنّها هو بالفرض أيضاً، وهو وجود الأعلّم لا محالة بين الميتين وغالباً بين الأحياء.

والحاصل أنّ المحذور متوجّه من حيث هو على كلّ تلك الأقوال بالذات، وان وجد المانع الخارجي في بعض الصور.

والجواب: أنّا نقول بجواز التبعية ما لم يلزم المخالفة القطعية، واذا حصل العلم الاجمالي بالمخالفة القطعية فلا نقول به؛ لعدم الدليل على جواز التبعية حينئذ وأصل الاشتغال سليم عن المعارض، فالمجوز من التبعية هو بقدر المتعارف، إلا أنّ بين الناس وهو لا يحصل فيه العلم الاجمالي بالمخالفة.

فان قلت: الاشكال المذكور يلزم في صورة عدم جواز التبعية مطلقاً أيضاً، فلو قلنا أنّه لا بد من تقليد مجتهد واحد أبداً، فهو يقلّد مجتهد كان رأيه في كلّ مسألة موافقاً لرأي من يريد المقلّد تقليده عند القول بجواز التبعية مطلقاً، فيلزم من تقليد ذلك المجتهد الواحد الخروج عن الدين أيضاً.

قلنا: لا مجتهد يكون رأيه في المسائل بحيث يحصل عند الاجتماع المخالفة القطعية، فلا يجوز له أن يكون رأيه في مثل الصلاة مثلاً بعدم وجوب أجزاء يحصل عند عدم الاتيان بها القطع بأن الصلاة التي جاء بها النبي ليست تلك الصلاة حتى يجوز المقلد تقليده ليلزم الخروج عن الدين، فإن المجتهد بعد حصول العلم الاجمالي له بذلك، لا يجوز له اختيار تلك الأقوال في تلك الأجزاء.

ضابطة

عدم وجوب مشافهة المقلد لمجتهده

هل يجب على المقلد مشافهة المفتي وأخذ المسائل عنه بلا واسطة وإن سمع قول المفتي من لسانه من وراء الجدار، أم له الاكتفاء بالنقل؟ وجهان، مقتضى الاشتغال لزوم الأخذ بلا واسطة، وعدم كفاية النقل أصلاً وإن حصل منه العلم.

وأما الآية الشريفة ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾^(١) فلا دلالة فيها على عدم جواز الاكتفاء بالنقل، وإن كان لفظ السؤال من حيث هو معناه اللغوي الأخذ بلا واسطة، كما إذا قيل سألت عن زيد، لكن الظاهر من هذا الخطاب لزوم التعيين، ويحصل العلم بما عليه أهل الذكر في المسألة وإن كان بالواسطة، فلو قال لعبده: اسأل الدينار عن الصّراف، لم يفهم منه السؤال مشافهة بل إذا علم بالنقل أن الصّراف حكم بكذا لاكتفي به في مقام الامثال بأمر مولاه.

مع أن مفهوم الآية الشريفة أنه إذا كان عالماً لم يلزم السؤال، فالمقلد إذا علم بالنقل لا سؤال عليه مشافهة بمفهوم الآية الشريفة، فهي ردّ على من الزم السؤال بطريق الشفاه، وقال بعدم كفاية النقل مطلقاً.

مع أن أهل العلم يمكن أن يكون المراد بهم الأئمة عليهم السلام، فلا دخل لها بما نحن فيه، اللهم إلا أن يكون اجماع مركّب بعدم الفرق بين الامام ونائبه، فالدّالّ على لزوم المشافهة مطلقاً هو الأصل لا غير، لكن الدليل الاجتهادي قد قام على كفاية النقل في الجملة، وهو الإجماع المعلوم والمنقول، وبناء العقلاء، ولزوم الحرج لولاه والقوّة العاقلة، إذ بعد حصول العلم بالنقل يكون السؤال بعده بالشفاه لغواً وسفهاً.

وإذا عرفت كفاية النقل في الجملة، فصورة حصول العلم من النقل بقول المفتي قدر متيقن، اذ لو لم يعتبر النقل مع العلم لم يعتبر في غير صورة العلم أيضاً بالإجماع المركب، والأولوية القطعية، ولازمه عدم جواز الاكتفاء بالنقل رأساً، والمفروض ثبوت كفايته في الجملة، فلا بد أن يكون صورة العلم قدراً متيقناً في الكفاية.

وأما إذا حصل من النقل العلم بأن هذا قول المفتي ولفظه، لكن المراد من اللفظ مظنون لا معلوم، فالحق كفاية النقل وحجية الظن بالمراد، اذ قلما يحصل العلم بمراد المفتي من لفظ، وقد يحصل العلم بفتواه، فلو لم يكف النقل المذكور لزم العسر مضافاً الى الإجماع.

وأما إذا أخبر العدل بفتوى المفتي من غير علم بالمراد ولا بصدور اللفظ، فهو معتبر أيضاً، اذ لو لم يكتف به المقلد للزم عليه إما تحصيل العلم بقوله المفتي، أو الاحتياط، فهما مستلزمان للعسر، وإما الاكتفاء في العمل بقدر ما يعلم أنه رأي المفتي وطرح ما عده، فهو مستلزم الخروج عن الدين، فلا بد من الاكتفاء بقول العدل مع الإجماع وبناء العقلاء.

فان قلت: جهة خبر الواحد خلافي، فكيف تدعي أن العمل بخبر العدل هنا اجماعي.

قلنا: الخلاف في الأخبار الواردة عن المعصوم عليه السلام لا عن المفتي.

بقي الكلام في انه لو كان حاضراً عند المفتي مع عدل، ولم يكن عليه في السؤال عن المفتي عسر، فهل له الاكتفاء بقول العدل أيضاً، أم يجب عليه حينئذ

السؤال عن المفتي؟ الحقّ الأوّل، للاجماع المركّب، ولا يمكن القلب حذراً من لزوم المخالفة للعقل مع قوّة مبهمة جانب المخالف.

ثمّ اعلم أنّ قول العدل: إمّا لا يحصل منه الظنّ طبعاً، بمعنى أنّ مقتضى حصول الظنّ من قوله غير موجود لا أنّ المانع موجود، فالحقّ عدم جواز العمل بخبره، إلّا أنّ يكون في قوله ظنّ شخصي لدليل خارجي؛ لأنّ الدليل على الاكتفاء حينئذ غير موجود، فأصل الاشتغال عن المعارض سليم.

وإمّا أن يحصل منه الظنّ طبعاً، فإن كان منضمّاً الى الظنّ الشخصي أيضاً، فهو القدر المتيقّن من الأدلّة الدالّة على جواز العمل بخبر العدل اجمالاً، وإن كان الظنّ الطبيعي موجوداً والشخصي مفقوداً لمانع خارجي، منع الخبر عن افادة الظنّ، فلا بدّ أن يلاحظ ذلك المانع، فإن كان المانع أمراً لا يعتبر شرعاً، كالظنّ القياسي والشبهة على القول بعدم الحجّية، فهو لا يخرج قول العدل عن الحجّية، بل يعمل بقوله حينئذ وإن لم يفد الظنّ الشخصي، بل وإن كان الظنّ الشخصي على الخلاف، وذلك لبناء العقلاء.

وإن كان المانع عن افادة الظنّ أمراً معتبر شرعاً، فإمّا أن يكون الظنّ الشخصي على الخلاف، كما لو عارض خبر العدل خبر عدل آخر مثلاً، وكان المعارض أقوى وأقرب الى الواقع في نظر المكلف، لكثرة جانب المخالف، أو لاعتضاده بشيء آخر، فلا بدّ من ترجيح المعارض والمظنون بالظنّ الشخصي، كما عليه أهل العقول، والتسوية بينهما تسوية بين الراجح والمرجوح والاحتياط، وطرح الأمرين معاً لعلّهما خلاف الاجماع.

وإما ان لا يكون الظنّ الشخصي بعد التعارض على أحد الطرفين، فلا بدّ حينئذ من رجوع المكلف الى مجتهد آخر للاشتغال ولأنّ القدر المتيقّن، وان لم يمكن ذلك فعليه الاحتياط لما ذكر، ولا دليل على نفي الاحتياط، وان لم يمكن الاحتياط هو بالخيار بين الرجوع الى الميت والأخذ بقول أحد العدلين، وان لم يمكن ذلك أيضاً تختير بين قولي العدلين والأخذ بأحدهما.

هذا كلّه اذا كان تقليد ذلك المجتهد في تلك المسألة بدوياً، والا فلو قلّده أولاً، ثمّ نسي القول ورجع الى العدل، وحصل التعارض بين الخبرين، فلا يجوز الرجوع الى غير ذلك المجتهد ولا الاحتياط، لاستصحاب بقاء التكليف برأي ذلك المجتهد كما مرّ، فعليه أن يأخذ بأحد الخبرين تخييراً، نعم انّ هذا كلّه أي التخيير بين قولي العدل اذا لم يمكنه تحصيل العلم بقول المجتهد بطريق يسير كما هو الظاهر.

وأما خبر معلوم الفسق، فالظاهر جواز العمل بخبره عن المجتهد اذا أفاد الظنّ ولم يمكنه تحصيل المسألة من غيره لحكم العقل القاطع، والحقّ أنّه كذلك أيضاً اذا أمكن غيره على عسر، كما أنّه يمكن للزوجة الرجوع الى الزوج والاقارب الفساق كالأجانب العدول، لكن مع العسر فيجوز حينئذ رجوعها الى الزوج العامي الناقل ونحوه من الأقارب وإن كانوا فساقاً، وذلك للعسر ولزوم المهرج والمرج في ارخاء عنان الزوجات.

وهل يجوز للزوجة مثلاً ان تمكّن من العدل من دون عسر وخرج أن تأخذ من الزوج الفاسق وترجع اليه أم لا؟ الحقّ لا؛ لأنّ الضرورات يتقدّر بقدرها، وأصل الاشتغال سليم عن المعارض حينئذ وأما مجهول الحال فحاله كحال الفاسق فيما ذكر، بل سماع قوله عند عدم الامكان أولى.

ضابطة

حكم جواز تقليد الميت

قيل: يجوز تقليد الميت و قيل: يتعين تقليد الحيّ، وفيها مقامات:

الأوّل: في جواز تقليد الميت وعدمه ابتداءً.

والثاني: في التقليد الاستمراري.

وظاهر كلمات القوم واطلاقاتهم في تلك الضابطة ارادة المقام الأوّل، فإنّ صاحب المعالم قال هل يجوز العمل بالرواية عن الميت؟ ظاهر الأصحاب الاطباق على خلافه^(١)، ومن أهل الخلاف من أجازه^(٢). ولا ريب أنّ ظاهر قوله (الرواية عن الميت) هو الابتدائيّ، ونحن نتكلّم في المقامين.

أمّا المقام الأوّل، فهو على أقسام: قسم يكون الظنّ فيه في جانب الحيّ، وقسم يكون الظنّ في جانب الميت، وقسم لا يكون ظنّ على أحد الطرفين.

أمّا القسم الأوّل، فتعيّن تقليد الحيّ، لأصل الاشتغال؛ لأنّه القدر المتيقن، لوقوع الاجماع في هذا القسم على عدم تعيين تقليد الميت، بل إمّا الحيّ وإمّا التخيير، فالقطع بالاشتغال يحصل اذا اخذ بالحيّ، مضافاً الى الدليل العقلي المقرر بوجهين:

الأوّل: أنّ الأمر دائر بين أمور: تحصيل العلم بالواقع، والاحتياط، وطرح الأمرين أي كلا القولين، وتعيين الميت، والتخيير، وتعيين الحيّ، والأوّل تكليف بما لا يطاق، والثاني باطل بالاجماع والعسر، والثالث باطل بالاجماع لبقاء التكلّيف قطعاً، والرابع كذلك، والخامس مستلزم للتسوية بين الراجح والمرجوح؛ لأنّ قول الحيّ راجح للشهرة والاجماع المنقولة، فالظنّ في جانبه نوعاً، فتعيّن الأخير.

(١) في المعالم: على عدمه.

(٢) معالم الدين ص ٢٤٧.

الثاني: هو ذلك لكن بطلان الخامس فيه ليس للظنّ النوعي، بل للظنّ الشخصي؛ اذ المفروض أنّ قول الحيّ أقرب الى الواقع في نظره، وأمّا القسم الأخير، فكذلك للوجه الأوّل والثاني من الوجوه المتقدّمة.

وأما في القسم الثاني، فقد حصل التعارض بين الظنّ النوعي في جانب الحيّ والظنّ الشخصي في جانب الميت.

فان قلت: قول الميت متعيّن اذ لا معارض له، وتوهم وجود الظنّ النوعي أي اطلاق الاجماع المنقولة والشهرة، مدفوع بأنّ كلمات المشهور ونقل اجماعهم هنا معارض، فقولهم بلزوم تقليد الاعلم، فإن النسبة بين كلامهم وهما وجوب تقليد الاعلم وعدم جواز تقليد الميت عموماً من وجه، فكلماتهم في المقامين متعارضة، فانكسر- صولة الظنّ النوعي الحاصل هنا من دعواهم الاجماع، واشتعار ذلك القول بينهم بذلك المعارضة ونفي الظنّ الشخصي في جانب الميت بحاله.

قلنا: لا معارض بين كلماتهم؛ اذ الظاهر من عنوانهم في بحث جواز تقليد الاعلم وعدمه أنّها هو فيما جاز الرجوع الى المجتهدين بالذات، كالحين اللذين أحدهما أعلم، لا ما يجوز الرجوع اليه بالذات كالميت على قولهم، فكلماتهم في ذلك المقام وإن كان مطلقاً لكن لا ينصرف الى الميت عندهم وعلى قولهم؛ لأنهم لا يجوزون تقليده بالذات نعم من يجوزه بالذات ينصرف كلامه اليه.

وأما اطلاقهم في عدم جواز تقليد الميت، فينصرف الى الاعلم أيضاً، فلا تناقض بين الكلمات، وبقي الظنّ النوعي بحاله، وحصل التعارض بين الظنّين الشخصي والنوعي، فلا بدّ من الترجيح.

ثمَّ أنّه لا ريب في أنّ لازم من يجوز تقليد الميت بالذات نظراً الى جعله مناط التقليد هو الوصف الحاصل للمقلّد، كما عن المحقّق الأردبيلي رحمته الله، ويظهر من الفاضل القمي رحمته الله أيضاً أنّها هو تعيين تقليد الميت اذا كان الظنّ في جانب الميت، فما حكيناه من القول بجواز تقليد الميت أنّها هو أعمّ من الوجوب في بعض الصور.

فظهر أنّ أصل الاشتغال لا يجري في تلك الصورة، وأنّ الأمر دائر بين المحذورين، فلا يمكن ترجيح الظنّ النوعي بأصل الاشتغال، فلا بدّ حينئذ من ترجيح الظنّ الشخصي، والحكم بوجوب تقليد الميت في هذه الصورة.

وأما من سوى بين الظنّين، فمقتضى قوله التخيير بين الأمرين، وأما نحن فقد رجّحنا الظنّ الشخصي في بابهِ، فيحكم بتقليد الميت.

هذا، والحقّ جواز تقليد الميت بدوّاً في كلّ الأقسام الثلاثة؛ لأنّ تقليد الميت ابتداءً قسماً: قسم كان المكلف حين حياة المجتهد الميت موجوداً، وكان تقليده له جائزاً، لكن اتّفق أنّه لم يقلّده، وقسم لم يكن المكلف موجوداً حين حياة مجتهد الميت كذلك، والمانعون لم يفرّقوا بين القسمين والمجوزون كذلك.

فنقول حينئذ في القسم الأوّل بجواز تقليد الميت، لاستصحاب جواز تقليد هذا المكلف لهذا الميت الذي كان حياً، واستصحاب صحّة التقليد المتقدّمة الموجودة حال حياة المجتهد، ويتمّ الأمر في القسم الآخر بالاجماع المركّب، ولا يمكن القلب؛ لأنّ ضميمة اجماعنا وهي الاستصحاب أقوى من ضميمة المتقابل وهي أصل الاشتغال.

فان قلت: الاستصحاب لا يجري؛ لأنّ تقليد المقلّد للمجتهد هو العمل على معتقده، ومحلّ الاعتقاد هو الذهن أي الجسم الصنوبري، وبعد موت المجتهد ينتشر ذلك ويصير تراباً، فيذهب الاعتقاد لانتفاء موضوعه، فلا معتقد للمجتهد حتّى يقلّد.

قلنا أولاً: إنّ الذهن الذي هو محلّ الاعتقاد أمر لبي معنوي لا جسم حتّى ينتفي بانتفائه، كما حقّقه المحقّقون في محله.

وثانياً: أنا سلّمنا عدم ثبوت كونه أمراً لبيّاً، لكن لا يتمّ ثبوت كونه جسماً، فبقاء الموضوع أيضاً مشكوك لا مقطوع العدم، فيستصحب أولاً بقاء الموضوع، ثمّ يستصحب بقاء الحكم، وهو صحّة التقليد وجوازه.

وثالثاً: سلّمنا أنّ الذهن جسم، لكن عمل المقلّد إنّما هو على معتقد المجتهد لا على نفس اعتقاده، والمعتقدات موجودة، والسبب في جواز العمل بمعتقداته إنّما هو حصول الاعتقاد، ولا يشترط في ذلك بقاؤه، بل الاعتقاد إنّما هو علّة محدثة لجواز التقليد، وصحّته لا مبقية لها أيضاً، غاية ما في الباب الشكّ في كونه علّة محدثة فقط لا مبقية أيضاً، أم علّة محدثة ومبقية.

واذا شكّ في ذلك، فالأصل كونه علّة محدثة فقط لا مبقية أيضاً، أي لا يحتاج في بقاءه الى بقاء تلك العلّة، بل مجرد حدوث العلّة سبب لحدوث المعلول ولبقائه، كعلّة ملاقات النجاسة لانفعال القليل، فإنّ النجاسة باقية، وان زال عين النجاسة عن القليل، لما مرّ من أنّ الشكّ في المقتضى - يجري فيه الاستصحاب.

فان قلت: هذا العالم عالم الغفلة، وبعد الموت يحصل الانتباه، فبعد الموت يرتفع ظنّ المجتهد ويحصل له العلم، والحال أنّ عمل المقلّد على مظنونات المجتهد، وبعد الموت لا يبقى مظنون، والظنّ مقطوع الانتفاء، فلا استصحاب.

قلنا أولاً: إنّنا ننقل الكلام الى معلومات المجتهد حال حياته، فيجري الاستصحاب فيها، ويتمّ الأمر فيما عداها بالاجماع المركب.

وثانياً: أنّا نمنع كون العمل بالمظنون من حيث هو مظنون، بل العمل انما هو بالمعتقد، والظنّ سبب محدث للجواز كما مرّ.

فان قلت: فكيف لا تقول بالعمل بمعتقد المجتهد اذا علم تجدد رأيه حال حياته مع أنّ المعتقد باق، وكذلك نقول في الجواب الثالث عن الأيراد الأوّل. قلنا: لو لا الاجماع هنا لقلنا به أيضاً لما ذكر.

فان قلت: المجتهد اذا مات وانتبه يحصل له العلم بالخلاف في بعض المسائل، فيعلم بالمخالفة اجمالاً، فيصير من باب الشبهة المحصورة، فلا يجري الاستصحاب، ويجب ترك العمل بكل آرائه.

قلنا أولاً:

انّا نمنع العلم الاجمالي بأنّ معتقدات ذلك المجتهد الذي يريد تقليده كان بعضها خلاف الواقع حتّى يقطع اجمالاً بأنّ المجتهد بعد موته رجع عن بعض معتقداته، فلعلّ كلّ معتقدات هذا المجتهد الخاصّ كان مطابقاً للواقع.

وثانياً: أنَّ العلم الاجمالي لا يضرّ غاية الأمر أن لا يستغرق العمل بجميع اقواله حتّى يقطع اجمالاً بمخالفة الواقع في أعماله، فله العمل بازائه^(١) الآ بقدر ما يحصل معه العلم الاجمالي على الخلاف، وهذا لا يختص بالميت، ولا يتفاوت فيه الحيّ والميت فان الحيّ أيضاً لا يجوز العمل بمجموع أقواله اذا حصل منه المخالفة القطعية.

فان قلت: الاستصحاب معارض مع أصل الاشتغال.

قلنا: الاستصحاب أقوى.

فان قلت: أصل الاشتغال معاضد بمنقول الاجماع والشهرة، فيقدّم على الاستصحاب.

قلنا: اذا علمنا بفساد المدرك لم يعتبر الشهرة، لعدم حصول الوصف منها، وكذا الاجماع المنقولة ناشئة عن خلافهم أي المشهور، أو عن قلّة المخالف لأجل ذهاب المشهور، فلا تعتبر أيضاً، ولا يحصل منها الوصف.

فان قلت: آية السؤال صريحة في لزوم تقليد الحيّ؛ اذ السؤال لا يمكن الاّ عن الحيّ.

قلنا أولاً: أنّها جملة، فلعلّ المراد بأهل الذكر الأئمة.

وثانياً: أنَّ المتبادر من الأمر بالسؤال مطلق الاستعلام، فيسقط الاستدلال. وثالثاً: أنّا بعد حجّة الاستصحاب والعمل به والأخذ بقول الميت عالمون بالحكم، وبعد العلم بالحكم لا يلزم السؤال عن الأحياء بمقتضى مفهوم الآية

(١) في (خ): بآرائه.

الشريفة، هذا كله مضافاً في أصل جواز تقليد الميت الى بناء العقلاء، حيث لا يفرقون في أهل الخبرة بين الحيّ والميت، ويرجعون الى كتب السلف من الاطباء ويعملون بها.

فان قلت: انّ ذلك لأجل التوصل، وهو يحصل في الأموات والأحياء.
قلنا: التقليد أيضاً للتوصل الى الأحكام النفس الأمرية، وليس مطلوباً بالذات، فالفرق تحكّم، والحاصل أنّ ما يتخيّل لعدم الجواز هو الشهرة ومنقول الاجماع في مقابل الاستصحاب.

وهما موهومان أولاً: بأدلتهم المذكورة الواهية، وثانياً: بالظنّ الاعتباري العقلي الحاكم بعدم مدخلية الموت والحياة في العلم، فإنّ العقل والاعتبار لا ينكران مدخلية الأعم في مقابل غير الأعم، لكن بين الحيّ والميت لا يفرق، فلا يحصل الوصف من الشّهرة والإجماع المنقول، هذا حال تقليد الميت ابتداءً.

وأما الاستمراري منه، فيمكن أن يقال بعدم وجود الشهرة فيه، اذ اطلاقات بعض عنواناتهم^(١) ظاهرة في البدوي، كما نقلنا عن صاحب المعالم رحمته، فيظهر منه عدم تعرّضهم لتلك الصّورة، وأنّ الإجماعات المنقولة والشّهرة أنّها في البدوي.

وأما اطلاق عنوان بعضهم، مثل قولهم (يحرم تقليد الميت) من دون إدراج لفظ النّقل والرّواية فيه، فهو وإن كان في نفسه مطلقاً إلّا أنّ انصرافه الى البدوي، لكن يمكن أن يدعى شمول اطلاقاتهم للاستمراري أيضاً لبعدهم عن التفاتهم،

(١) في (خ): عنواناتهم.

وبعد عدم تعرّضهم الحالة على فرض الالتفات، بل الظاهر منهم الالتفات، ولما لم يعنونوا عنواناً على حدّة الظاهر دخوله في اطلاقاتهم، وأنّ مرادهم من العنوانات الأعمّ، لكن يبقى الكلام في ظهور كلمات بعضهم في البدوي كما نقلنا.

وكيف كان ففي الاستمراري احتمالات ثمانية: لزوم البقاء، ولزوم الرجوع، وجواز الأمرين، ولزوم البقاء إلّا إذا وجد الأعم فيجب الرجوع أو يتخير، ولزوم الرجوع إلّا إذا كان الميت أعلم، فيجب البقاء أو يتخير، والبقاء إن كان الميت أعلم وإن كان الغير أعلم، لزم الرجوع، وإن تساوى فالتخير، ولعلّ الاحتمالات أكثر.

وكيف كان فالأصحّ لزوم البقاء مطلقاً، لاستصحاب لزوم البقاء الذي كان عليه، إذ لم يكن له الرجوع حال الحياة، ولا استصحاب الحكم الفرعي المتعلّق به بتقليد الميت.

وتوهّم ابطال الاستصحاب للوجوه السابقة، قد ثبت فساده مما مرّ.

وتوهّم عدم جريان الاستصحاب من جهة أنّ اللزوم قد ارتفع، وهنا قدر متيقّن في البين أعني تقليد الحيّ، فهو أمر دائر بين أحد الأمرين: إمّا لزوم الرجوع أو التخير، فالفصل السابق أعني لزوم البقاء ولزوم الحكم الفرعي قد ارتفع، وإذا انتفي الفصل انتفي الجنس فلا يجري الاستصحاب، مدفوع بأنّ القدر المتيقّن غير موجود في البين؛ لاحتمال لزوم البقاء، فلم يعلم ارتفاع الفصل، فالاستصحاب جار.

وتوهم عدم اعتبار الاستصحاب لمعارضته بالشهرة والاجماع المنقول الشامل باطلاقه للاستمراري، مدفوع بما مرّ من وهما بالوجهين السابقين، وعدم حصول الوصف منهما.

وأما آية السؤال فقد مرّ الجواب عنها، مضافاً إلى أنّ السؤال موجود، فلا معنى لتحصيل الحاصل؛ لأنّه سئل عن المجتهد حين حياته.

تبصرة فيها تذكّرة:

أجمعوا على عدم اعتبار قول المجتهد اذا صار فاسقاً لا بدواً ولا استمراراً، وكذلك لو صار المجتهد لبعده عهده عن التحصيل عامياً فاقداً للملكة كلية وأما لو صار مجنوناً فاقداً للتكليف من دون فقدان الملكة، بحيث متى زال الجنون كان واجداً للاجتهاد، ففي صحّة البقاء على قوله السابق الذي قلده فيه المقلد وجهان، والحقّ أنّه لو لا الاجماع في المقام على الحاجة بالفاسق والعامي لألحقناه بالميّت في كلّ الأحكام للأدلة المذكورة، لكن في تحقّق الاجماع شكّ.

ثمّ اعلم أنّ كلّ ما ذكره في أموات المجتهدين أنّها كان في الفتوى، فإنّا قد اخترنا فيه التخيير مطلقاً، وإن كان الأحوط الأخذ بالحيّ اذا كان قدراً متيقناً، وأما المرافعات فلا يحوّل إلى الميت قطعاً.

وأما الحكومة أي السلطنة على مال الغائب واليتيم مثلاً، فهل يمكن حصولها بعد الموت أم لا؟ بأن يكون أحد جعله المجتهد الحيّ قيماً على مال الغائب مثلاً قهراً، فهل بعد موت المجتهد ين عزل عن القيمومة، أم يبقى عليها مستمراً باذن المجتهد الميت الحاصل حين حياته؟ فيه اشكال، مقتضى استصحاب الصحّة

بقاء القيومة بحالها، ومقتضى استصحاب فساد التصرفات البعدية ارتفاع القيومة، لكن الاستصحاب الأول مزيل فيقدم، مضافاً الى أنه يحتمل لزوم البقاء، فلا أصل بالنسبة الى الفساد في البين؛ لأنَّ أصل الفساد في التصرف البعدي معارض بأصل الفساد اذا أخذ من الحيّ، فكما أنَّ الأصل فساد التصرفات عند البقاء، فكذا الأصل فساد التصرف عند الرجوع، فلا أصل يعارض استصحاب الصحة.

ولو فعل المجتهد شيئاً حال حياته واستمر أثره، فلا بأس به، كأن أجر المجتهد ارض الوقف الى مدة، ومات في أثناء المدة، فلا ينتقض الاجارة بموت المجتهد.

ضابطة

في شرائط المفتي

فاعلم أنّ كلّ ما يذكر من الشروط أنّها هي شرائط صحّة الاستفتاء وجواز العمل به، وليس شرطاً لنفس المفتي، ولا لتحقيق إفتائه، ولا لصحّة إفتائه بالذات، نعم قد لا يجوز الافتاء بدون تلك الشروط الحرمّة الاعانة على الأثم، فتلك الشروط في الحقيقة شروط صحّة الاستفتاء وجوازه، ففي التسمية لشرائط المفتي نوع تسامح.

فمن الشروط: البلوغ، فلا يصحّ الاستفتاء من الصّبي المجتهد وان بلغ من التميّز والصّلاح ما بلغ لأصل الاشتغال، فإنّ تقليد البالغ قدر متيقّن في الامتثال، ويؤيّده ظهور عدم الخلاف فيه بين الأصحاب، مضافاً الى أولوية عدم صحّة الاستفتاء منه بالنسبة الى عدم صحّته من المجتهد الفاسق، اذ الفاسق قد يكون له خشية من الله سبحانه، فلا يكذب في فتواه ولا يقصّر، بخلاف الصّبي العالم برفع القلم عنه، ويمكن القدح في الأولوية فيما فرضنا الكلام فيه من الصّبي الصّالح المواظب للطاعات.

فان قلت: نفرض صبيّاً مجتهداً هو أعلم من البائع الحيّ، فيحكم بانسداد باب العلم، وبطلان ترجيح المرجوح، أو التسوية بينهما بعد تعيّن العمل بالظنّ، فإنّه لا بدّ من الأخذ بالأقرب، وهو قول الصّبي الأعلم، ولا قدر متيقّن في البين أيضاً.

وأيضاً نفرض مجتهدين متساويين، أحدهما بالغ ميت، والآخر صبي حيّ، فنحكم بالتخير؛ اذ لا قدر متيقّن في البين، ولا رجحان لأحد الطرفين، فلا بدّ من الوقف في مقام الاجتهاد والتخير في مقام العمل، اذ لا معنى للتخير في المسألة الأصولية، والقول باشتراط البلوغ مطلقاً فاسد.

قلنا: نحن نفرض الكلام فيما كان المجتهد البالغ أولاً أعلم من الصَّبي، ثم صار الصَّبي أعلم اذا كان هو مجتهداً، ثم طرأ اجتهاد الصَّبي وأعلميته، فمقتضى استصحاب صحّة الاستفتاء وجوازه من المجتهد البالغ واستصحاب عدمهما من الصَّبي، يتعيّن الأخذ من البالغ.

وأيضاً نفرض الكلام فيما كان البالغ أولاً حياً ثم مات، فلاستصحابان المذكوران في جانب الميّت يلزمان تقليد الميّت البالغ وطرح الصَّبي.

فقولك (لا قدر متيقّن في البين في المقامين) ممنوع لما ذكر من الدليل الاجتهادي أي الاستصحاب، وليس المراد بالقدر المتيقّن المتفق عليه بل ما قام عليه الدليل، ولو وجد بعض صور لا يجري فيه الاستصحاب أتمناه بالاجماع المركّب.

فان قلت: يمكن القلب.

قلنا: ضميمة اجماعنا الاستصحاب، وضميمة اجماعك الدليل الرابع العقلي الذي ذكرته المعلق حجّيته على انسداد باب العلم، وبعد اقامة الاستصحاب فالأمر معلوم، ولا يمكن طرحه بالدليل الرابع، والحاصل أنّ ضميمتنا أقوى فيقدّم اجماعنا.

ومن الشروط: والعقل، فلو صار المجتهد مجنوناً لم يسمع منه، للأصل والاجماع، وبناء العقلاء، نعم لو كان جنونه أدوارياً يسمع منه حال افاقته، اذ لا مانع من القبول حينئذ.

ومن الشروط: عدم السّفه، فلو صار سفهاً لم يسمع منه للأدلة الثلاثة المذكورة.

ومن الشروط التي ذكروها: الاسلام والايان، وفيهما اشكال، وقد يكون المجتهد أولاً مؤمناً، ثم يصير من المخالفين أو الكفار، فمقتضى الاستصحاب صحّة الاستفتاء وجوازه.

فان قلت: أصل الاشتغال يقتضي العدم.

قلنا: أنّه لا يكافئ الاستصحاب.

فان قلت: الاجماع الظنيّ انعقد على اشتراط الأمرين.

قلنا: المسألة أصولية لا يكفي الظنّ فيها.

فان قلت: الاجماع المنقولة يقتضي العدم.

قلنا: هي ظنيّات أيضاً.

فان قلت: إنّ آية النّبإ يدل على ذلك، فإنّ من لا ايّمان له فاسق فضلاً عن الاسلام.

قلنا أولاً: لا دلالة فيها على ذلك؛ لأنّ لفظ الفاسق فيها مطلق ينصرف الى الفسق بالجوارح لا الاعتقاد، فالصالح لجوارحه والفاسق باعتقاده يمنع صدق الفاسق عليه و انصرافه اليه.

وثانياً: على فرض تسليم انصراف الفاسق أو صدقه يمنع انصراف النّبإ الى الفتوى، ففتوى الفاسق غير نبأ، فان تمسكت بالعلّة المنصوصة قلنا: إنّ ذلك حينئذ يصير من باب التمسك بالأدلة العامّة، كأدلة حرمة العمل بالظنّ، فحينئذ نقول: إنّ الدليل الخاصّ دلّ على الجواز وهو الاستصحاب، فلا عمل فيه بما لا يعلم، ولا يذمّ فيه.

فان قلت: اذا لم يجز الاستفتاء من المؤمن الفاسق، فمن المخالف والكافر بطريق أولى.

قلنا أولاً: ان الأولوية ظنية.

وثانياً: أنَّ الأولوية ممنوعة اذا فرض كون المخالفين^(١) اتقى الناس، نعم يمكن اثبات الشرطين بآته أن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً.

فان قلت: الكافر لو لم ندع عدم صدقه على المخالف واختصاصه بالكفر المقابل للإسلام، فلا أقل من الاجمال، وكون لفظ الكافرين للعموم مسلم لكّنه للعموم مصداقه، فيكون المخالف مصداقاً للكافر غير ثابت، فالآية الشريفة لا يثبت اشتراط الايمان.

قلنا: كثيراً ما أطلق الكافر في الاخبار على من لا ايمان له، كقوله عليه السلام (من جحدكم كافر، ومن حاربكم مشرك)^(٢) فذلك الاطلاق كان حقيقة.

ثم الاستدلال بالآية الشريفة وإن كان مجازاً، فعلاقة التجوّز المشابهة وجريان حكم الكافر في المخالف، ومن حكم الكافر المقابل للإسلام عدم سماع فتواه اتفاقاً قطعياً، فيكون المخالف المشابه له مثله في الحكم، اللهم إلا أن يمنع عموم التشبيه في تلك النصوص، ويقال: ان الظاهر من التشبيه أن المشبه مثل المشبه به في شدة العصيان والعذاب، فلا بدّ من الأخذ بما هو أقرب وجوه الشبه وأظهرها، أو يمنع انصراف السبيل الى ما نحن فيه؛ لأنّ كون الافتاء سبيلاً ممنوع إمّا لعدم صدقه عليه أو لعدم انصرافه اليه.

(١) في (خ): المخالف.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٢: ٦١٣، فقرة من زيارة الجامعة الكبيرة.

ويمكن الاستدلال على اشتراط الاسلام بالاجماع المحقق وبتلك الآية؛ لأن الافتاء سبيل عظيم حقيقة؛ اذ هو رئاسة عظيمة على المسلمين، ومنع الصدق اذ الانصراف مكابرة، والنكرة في سياق النفي يفيد العموم، فهو ليس مطلقاً حتى يدّعي عدم الانصراف، بل هو عامّ مضافاً الى الاعتبار العقلي، فإن الرجوع الى غير أهل الدين هتك لحرمة الدين.

وعلى اشتراط الايمان بأصل الاشتغال الوارد على الاستصحاب لأجل اعتضاده بالاجماع الظني والاجماع المنقولة، والاعتبار العقلي، وهو هتك حرمة المذهب، ولا يبعد دعوى تأييد الآية الاخيرة أيضاً ذلك.

وأما العدالة، فيجئ فيها الاستصحاب والمعارضات المتقدمة مع أجوبتها، سوى حكاية آية الأخيرة، وسوى البحث الأول في آية النبأ، والمختار فيها أيضاً الاشتراط لما ذكر في الايمان، مضافاً الى تأييد آية النبأ آياه.

ثم اعلم أنّ كلّما ذكر شرطاً للافتاء بعد تسليم شرطيته، فهو شرط للقضاء أيضاً أجمعاً، لكن الشروط المذكورة للقضاء من كون القاضي حراً ذكراً بصيراً ناطقاً ونحوها مما لم يذكروه هنا، فهل هي شروط للافتاء أم لا؟ والحق فيه أنّ القوم اشتراطوا في القاضي طهارة المولد، والذكورية، والحرية، والضبط، والسمع والبصر، والنطق والكتابة والقراءة، وأما الثلاثة الأول فهي شرط الفتوى أيضاً؛ لأصل الاشتغال السليم عن المعارض.

فان قلت: ظاهر الأصحاب عدم الاشتراط، ولا خلاف فيه يظهر؛ لأنهم ذكروا شرائط الفتوى ولم يتعرضوا للمذكورات، وحصر الشرائط فيما سبق، فكيف تعمل مع ذلك بأصل الاشتغال.

قلنا: الظاهر من عدم عنوان الأصوليين للقضاء عنواناً آخر هو أرادتهم من الفتوى^(١) هنا أعم من القضاء، والظاهر من حصرهم الشروط فيما ذكره رحمته الله هو عدم اشتراط التسعة المذكورة في شيء من الفتوى والقضاء بانضمام الظاهرين يظهر أنّ ظاهر كلامهم هو عدم اشتراط كلّ تلك الشروط، ولا بعضها في شيء من الأمرين.

ولا ريب في أنّ ظهور عدم اشتراط كلّ تلك المذكورات في القضاء هنا معارض بتصرّيحهم بالاشتراط في القضاء، وكذا ظهور عدم اشتراط كلّها في الفتوى معارض بتعليقهم اشتراط القضاء بالذكورة مثلاً بعدم أهلية المرأة لهذا المنصب؛ لأنّه لا يليق بحالها ذلك، وبما روى عن النبي صلّى الله عليه وآله من أنّه لا يصلح قوم دللتهم امرأة^(٢). وبتعليقهم اشتراط طهارة المولد بنقض ولد الزنا، وعدم صلاحيته للإمامة، وعدم قبول شهادته في الأشياء الجليلة، فإنّ مقتضى ذلك التعميم لا التخصيص، فالظهور منهم متصادم لظاهر آخر وسلم الأصل عن المعارض.

فان قلت: يدلّ على عدم اشتراط الفتوى بالمذكورات عموم أدلّة جواز التقليد كآية السؤال، وقوله تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٣).

فإنّهما مطلقتان.

(١) في (خ): العنوان.

(٢) فروع الكافي ٧: ٤١٣، ح ٤، التهذيب ٦: ٢١٩، ح ٨.

(٣) سورة الزمر: ٩.

قلنا: أمّا آية السّؤال، فعلى فرض كون المراد من أهل الذكر فيها مطلق أهل العلم، نقول: إنّ من شرط حمل المطلق على العموم أمران: التّواطّي، وعدم الورود مورد حكم آخر، وكلا الشرطين في تلك الآية منتفیان بالنسبة الى ما نحن فيه.

وامّا الآية الثّانية، فغاية ما دلّت عليه هو نفي المساواة، ونحن نقول أيضاً: إنّ ولد الزنا الأعم لا يستوي مع من لا يعلم، وكذا العبد والمرأة، ولا دخل له بها نحن فيه، ولا نصرف الآية الى ذلك.

فان قلت: قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ (انظروا الى رجل منكم) يدلّ على عدم اشتراط الحرمة وطهارة المولد.

قلنا أوّلاً: نمنع الانصراف.

وثانياً: أنّه مخصّص بغير ولد الزنا والعبد قطعاً؛ لأنّ الخبر في مقام جواز القضاء وعدمه، وهو مشروط بعدمها قطعاً، وكذا قوله (من عرف) والحاصل أنّه لا معارض للأصل فيعمل به.

وأما الضّبط، فالحقّ اشتراطه في الفتوى؛ اذ مع عدم الضّبط، كما يعرض لأغلب المجتهدين بعد طول عمره وآخر زمانه ليس بناء العقلاء على الاعتبار به، مضافاً الى أصل الاشتغال، فلا يعتبر بعد ذلك التمسك بالاستصحاب في المسبوق بالضبط، واتمام الباقي بالاجماع المركّب.

وأما بواقى الشروط، فالحقّ عدم اشتراط الفتوى بها للاستصحاب فيمن كان واجداً لهما ثمّ فقدها، ويتم الأمر في الباقي بالاجماع المركّب، ولا يمكن

القلب بضم أصل الاشتغال؛ لأنّه لا يقاوم الاستصحاب الذي هو ضميمة
اجماعنا.

وأما التعليقات المذكورة لاشتراطها، مثل لزوم التمييز بين المخاصمين
ونحوه، فمع عدم مدخليتها لما نحن فيه؛ لأنّ ذلك في القضاء للفتوى غير تامّة
بانفسها، مع أنّ بعضها منقوض بالوقوع، كما في النبي وشعيب، ولو لا الجواز لم
يقع.

ضابطة

كفاية الظنّ بتحصيل مسائل المجتهد

هل على المقلّد تحصيل العلم بالمجتهد أم يكفيهِ الظنّ و لا ريب أنّ مقتضى أصل الاشتغال واستصحاب عدم الجواز فيما لو ظنّنا بعدم اجتهاده أو شككنا فيه، ثمّ بعد ذلك حصل الظنّ باجتهاده، بمعنى الظنّ بطرد اجتهاده لا حصول الظنّ بأنّه كان مجتهداً حين الشكّ أو الظنّ بالعدم، حتّى يصير الشكّ سارياً، ويتمّ الأمر في غير مورد الاستصحاب بالاجماع المركّب.

فان قلت: نفرض القطع باجتهاده ثمّ الظنّ به، فيستصحب الجواز، ويتمّ في الباقي بالاجماع المركّب.

قلنا: احتمال عدم الاجتهاد بعد القطع به، إمّا لاحتمال عدم الاجتهاد في السّابق أيضاً، واحتمال الخطأ في القطع السّابق، فالشكّ فيه سار، ولا عبرة باستصحابه، وإمّا لأجل احتمال انتفاء الملكة بعد القطع بوجودها سابقاً، فهو خارج عن محلّ الفرض؛ لأنّا نعلم حينئذ بأنّه مجتهد بالاستصحاب، وهذا خارج عما نحن فيه، بل ديدن كلّ المقلّدين على الاستصحاب بعد القطع بالاجتهاد أوّلاً، فلا معارض لما ذكرنا من الأصليين.

فان قلت: آية السؤال دالّة على جواز الاكتفاء بالظنّ؛ لأنّ أهل الذكر إن كان المراد به من له علم مجتهداً كان أم لا، فمقتضى اطلاقها جواز السؤال عمّن يصدق عليه أنّه أهل الذكر، فيشمل باطلاقها مقطوع الاجتهاد ومظنونّه، ومقطوع العدم ومظنونّه، والمشكوك خرج ما سوى الأوّلين بالدليل وبقي الباقي.

وإن كان المراد به الامام أو المجتهد أي من علم الأحكام، فنقول: إنّ بناء العقلاء في توصيف موضوع بوصف هو حصول الاعتقاد بحصول الوصف فيه، فيطلقون لفظ الخمر على ما اعتقدوا علماً أو ظناً بأنّه خمر، وإن كان وضع

الألفاظ للأمور النفس الأمرية، فيصدق أهل الذكر على من اعتقد علماً أو ظناً بأنه أهل الذكر، فيجوز السؤال عنه للآية الشريفة.

فان قلت: تعارض تلك الآية آيات النهي عن العمل بالظن.

قلنا: النسبة بينهما عموم من وجه، مادة الاجتماع الاجتهاد المظنون، ومادة الافتراق العمل بسائر الظنون، كعمل المجتهد بظنه والاجتهاد المعلوم فتأمل، فلا بد من ملاحظة المرجحات، وآية السؤال أقلّ مورداً، فهي كالأخصّ المطلق بالنسبة الى معارضها فيقدم عليها.

قلنا: انّ أهل الذكر محمل في الآية الشريفة، فاندفع الاستدلال بالآية بكلاً طريقته، مع أنّ في كل من الطرفين كلاماً.

اذا عرفت سلامة الأصل عن المعارض من تلك الجهة، فاعلم أنّ بعضهم اوجب تحصيل العلم بالمجتهد، وقال: أنّه لا يكفي الظنّ، وتحصيل العلم للعامة على الاجتهاد سهل؛ لأنّا نرى بداهة أنّا لا نعلم التجارة وسائر الحرف، ومع ذلك نعلم أصحابها، والمقلّد أيضاً يعلم الاجتهاد من أخبار أهل الخبرة، ومن الشهرة وازدحام الناس عليه.

والحقّ كفاية الظنّ بعد الفحص، اذ لو لم يكف الظنّ فإمّا يجب تحصيل العلم، أو الاحتياط، أو التخيير بينهما، والأوّل بابه منسدّ؛ لأنّ العلم بكون الشخص مجتهداً إمّا باختيار المكلف بنفسه، بأنّ يحصل قوّة تميز الاجتهاد، فلا ريب أنّه عسر على المكلفين واختلال النظم، وإمّا باخبار المخبرين، فلا ريب أنّ تكاثر الأخبار من أهل الخبرة بحيث يحصل العلم بالاجتهاد في غاية القلّة، وأخبار العوام لا عبرة به.

وما ترى من أنّه كثيراً ما يكون مجتهداً معروفاً في اقليم واقليمين، فيقلّده كلّ أحد من العوام والخواص من غير تكبر، فيصير بذلك مشهوراً، ففيه أنّ العوام بناؤهم على الاطمئنان بمجرد الظنّ، ولو تفشيت بينهم انكشف أنّهم ظانون لا عالمون، فظهر أنّ باب العلم منسد غالباً، والاحتياط خلاف الاجماع، فتعيّن العمل بالظنّ بعد القطع بالتكليف.

فان قلت: اذا جوّزنا تقليد الأموات ابتداءً لم يكن باب العلم في المجتهد منسداً في الغالب؛ اذ وجود الميت المعلوم اجتهاد على الكلّ كالعلامة مثلاً ضروري، فالعلم بابه للمجتهد مفتوح على هذا المذهب، وكذا مذهب المانع من تقليد الميت تمسكاً بالدليل الفقاهتي، أي أصل الاشتغال، فإنّ اللازم على مذهبه في تلك الصورة يجوز تقليد الميت، اذ أصل الاشتغال المانع من تقليد الميت معارض بأصل الاشتغال المانع من تقليد المظنون الاجتهاد، وبعد تعارض أصليين لا بدّ من ملاحظة المرجّح، وهو هنا في جانب الأصل الذي يمنع عن تقليد مظنون الاجتهاد؛ لأنّ تقليد الميت أقرب الى الواقع لكون اجتهاده معلوماً. لا يقال: شهرة عدم جواز تقليد الميت تؤيّد الأخذ بقول الحيّ المظنون الاجتهاد، لشهرة لزوم تقليده وطرح الميت، فهذا يرجّح الأصل الذي يمنع عن تقليد الميت.

لأنّا نقول: غاية ما في الباب تعارض الظنّ الشخصي - مع النوعي، والشخصي في جانب تقليد الميت فيقدم، فلا يتمّ الدليل على كفاية الظنّ بالاجتهاد، مضافاً الى أنّا نمنع الشهرة المذكورة.

قلنا: إنّ ما ذكرته يتمّ في الفتوى، وأمّا في المرافعات والمسائل المستحدثة، فيجري الدليل المذكور على كفاية الظنّ بالاجتهاد في المرافعات مثلاً، ويتمّ في الفتاوي بالاجماع المركّب، ولا يمكن القلب، بأن يقال: كلّ من أوجب تقليد الميّت في بعض الفتاوي الموجودة للميّت، حكم بعدم جواز الرجوع الى مظنون الاجتهاد في المسائل المستحدثة والمرافعات؛ لأنّ ذلك مستلزم لطرح البرهان العقلي.

ثمّ إنّ المدار في الظنّ على الاجتهاد أنّما هو على كلّ سبب موجب للظنّ معتبر عند العقلاء الذي الحقّه الاجماع المركّب أو العسر أو الترجيح بلا مرجّح، وما عدا ذلك من أسباب الظنّ لا عبرة به، لخبر الفاسق والفاسيقين، لعدم الوجود الاجماع المركّب والعسر.

وأما لزوم الترجيح بلا مرجّح اذا كان الظنّ الحاصل من خبره قوياً بالنسبة الى الضعيف المنجبر بالشهرة مثلاً، فمدفوع بآية النبأ.

وأما اذا صار خبر الفاسق مستفيضاً، أي بالغاً الى الثلاثة فما فوقها، فظاهر الاصحاب العمل به، نعم قول العدل معتبر هنا ذكراً وأنثى.

ثمّ أنّه اذا دار الأمر بين معلوم الاجتهاد ومظنّونه، وحصل التعارض بينهما تعيّن الأخذ بمعلوم الاجتهاد؛ لأنّ مقدّمة انسداد باب العلم الموجبة لكفاية الظنّ بالاجتهاد منتفية عند التعارض، نعم له الاكتفاء بالظنّ وإن كان ظناً مطلقاً لا خصوصاً.

وان وجد حيّ مظنون الاجتهاد وميت معلوم الاجتهاد، وحصل التعارض بينهما على القول بجواز تقليد الميت، فله حينئذ الأخذ بالحيّ المظنون من أيّ ظنّ كان وطرح الميتّ المعلوم، لما عرفت من وجوب الرجوع الى المظنون في المرافعات والمسائل المستحدثة، ويتمّ جواز الأخذ من الحيّ المظنون في مقابل فتوى الميتّ المعلوم حينئذ بالاجماع المركّب، فثبت جواز الأخذ بالمظنون الحيّ مطلقاً في مقابل الميتّ بالبرهان العقلي المنضم الى الاجماع المركّب.

واذا دار الأمر بين المجتهدين حين أحدهما مظنون بالظنّ الخاصّ، والآخر مظنون بالظنّ المطلق، تعيّن الأوّل عملاً بالراجع والقدر المتيقّن اذا كان الظنّ المطلق أضعف من المخصوص، أو مساوياً له وأقوى منه، لكن لا بحيث يصير قوّته سبباً لاحتمال تعيّن المطلق وطرح المخصوص، فإنّه حين تعارض احتمال تعيّن كل منهما مع الآخر ويبقى قوّة المطلق سليمة عن المعارض فيقدّم.

واذا دار بين الظنّ المحتمل للخصوصية والظنّ مطلق، فكالسابق لما مرّ.

ومّا ذكر يظهر حكم دوران الأمر بين الظنّين المطلقين أو المخصوصين.

ثمّ إنّ شهادة العدلين لم يثبت كونها حجةً هنا من باب السبب المطلق لعدم الدليل عليه من بناء العقلاء وغيره، نعم ذلك في الحقوق ثابتة لا في الموضوعات مثل ما نحن فيه، نعم هي حجةً نحن في ما نحن فيه من باب الوصف، فحجّيتها مقطوعة وسببّيّتها غير معلومة.

ضابطة
بعض المسائل التقليد

تلك المسائل المذكورة في باب التقليد مثل وجوب تقليد الأعلم ونحوه هل هي مسائل تقليدية أم يجب على كل مكلف الاجتهاد فيها عيناً؟ مقتضى الأصل الأخير؛ لأنّ الاجتهاد فيها بمعنى تحصيل الملكة، والاستنباط كاف قطعاً، وكفاية التقليد مشكوكية، فأصل الاشتغال الثابت بالاجماع وبناء العقلاء والقوة العاقلة، يقتضي الاجتهاد، مع أنّ الأمر دائر بين تعين الاجتهاد فيها وهو المطلق، وتعين التقليد وهو خلاف الاجماع وخلاف العقل؛ لأنه ترجيح للمرجوح وطرح الأمرين، وهو موجب للخروج عن الدين والأخذ بهما، وهو موجب لاجتماع الضدين، وتعين الاحتياط وهو خلاف الاجماع، والتخير وهو تسوية بين الراجح والمرجوح، فتعين الأول.

واذا عرفت الأصل، فأعلم أنّ الناس على أصناف صنف يقدر على الاجتهاد في تلك المسائل بالتتبع كبعض الطلبة المستعدين القريين من الاجتهاد، وصنف دون من ذلك لكن لو ألقى أدلة الطرفين وأفهم ذلك لقدر على التخير بين الحقّ والباطل بحسب قوّته، كبعض الطلبة والعامي الزكي الفطن في الغاية، وصنف دون من ذلك أيضاً ولا يقدر على الأمرين المذكورين، لكن لو ألقى اليه الأقوال والمجمع عليه والمختلف فيه والمشهور من الاقوال، لقدر بعد التأمل بالأخذ بفهمه بالقدر المتيقن أو المشهور، لكونه أقرب في نظره عن الطرف المقابل^(١)، كبعض العوام الفطنين المتوسّطين، وصنف لا يقدر على الاجتهاد بأنحائه الثلاثة المذكورة، وليس قابلاً لتقليد.

(١) في (خ): المخالف.

ونحن نقول: انّ كلّ صنف من تلك الأصناف مكلف بما هو مقدور له من تلك المراتب، ولا يجب عليه الترقى الى فوق مرتبته، فالأخير يقلّد، والثلاثة الأوّل يجتهد، كلّ منهم بالنحو الذي هو مرتبته كما ذكرنا، وانّ ترقى الصنف المتأخّر الى فوق مرتبة من باب القضية الاتّفاقية، وجب عليه ما في تلك المرتبة الحادثة المتجدّدة.

والدليل على المختار أنّ الواجب على تلك الأصناف: إمّا الاجتهاد لا غير، وإمّا التقليد لا غير وإمّا التبعض بين الأصناف.

أمّا على الأوّل، فإنّما يحكم بأنّ اللازم على الجميع تحصيل مرتبة الصنف الأوّل والاجتهاد بالملكة، فهو عسر عظيم، وموجب لاختلال النظم، وإمّا يحكم بأنّ اللازم على كلّ صنف الترقى الى ما فوقه من المرتبة فهو كسابقه، وإمّا يحكم بأخذ الجميع المرتبة الثانية أو الثالثة، فهو عسر بالنسبة الى السافلين عن تلك المرتبة، وترجيح للمرجوح على الراجح بالنسبة الى العالين، وهكذا.

وأمّا الثاني، فخلافاً للإجماع، ومثله ما لو قلنا بجواز التقليد لكلّ لا بوجوبه، مع أنّها مستلزمان لترجيح المرجوح بالنسبة الى ما عدا الصنف الأخير. وأمّا الثالث، فهو إمّا بالنحو الذي اخترناه، فهو المطلوب، وإمّا بغير هذا النحو، فهو إمّا مستلزم الترجيح المرجوح أو العسر أو كليهما فتعين المختار.

فان قلت: يدلّ على جواز التقليد لكلّ الأصناف الإجماع الواقع على عدم لزوم الاجتهاد على الكلّ، وأنّه مستلزم للخرج.

قلنا: هذا أعمّ من المدّعي لأنّا نقول بالتفصيل المختار.

فان قلت: يدلّ عليه الإجماع المذكور بضمّ عدم القول بالفصل.
قلنا: الشرط في تحقّق الإجماع المركّب القول بعدم الفصل لا مجرد عدم القول
بالفصل، وهو لم يثبت لنا، فالإجماع لم نعلم تحقّقه، نعم يتمّ ذلك على طريقة
الشيخ.

فان قلت: يدلّ عليه آية السؤال.

قلنا: هي مجملة لاحتمال كون المراد من أهل الذكر الائمة كما فسر بهم.
فان قلت: تلك المسائل التقليدية من مسائل الفروع، وكلّ مسألة فرعية يجوز
التقليد فيها.

قلنا: هي من مسائل الأصول؛ لأنّ مسائل الأصول يبحث فيها عن عوارض
دليل الفقه، فموضوع هذا العلم دليل الفقه، ومسائله ما يبحث فيه عن عوارض
دليل الفقه، سواء كان الدليل دليلاً للمجتهد كالكتاب والسنة والإجماع وبناء
العقلاء، أو دليلاً للمقلّد ومتعلّقاً به، كقول الميت وحجّيته للمقلّد وعدمها،
ولزوم رجوع المقلّد الى الأعلم، وجواز اكتفائه بالظنّ وهكذا، فالكلام في تلك
المسائل أيضاً عن في عوارض دليل الفقه بالنسبة الى المقلّد، فهي مسائل أصولية؛
لأنّ قول المجتهد دليل المقلّد، وهذا عوارض قول المجتهد.

وأما مسائل الفقه، فهي ما يتعلّق بالأحكام الظاهرية للمكلّف بحيث لم يكن
متشعباً منه الأحكام المختلفة الكثيرة، فمثل الحكم بحجّية قول المجتهد الميت
الذي ينشعب عنه الأحكام المختلفة، فقد يكون حاكماً على الوجوب، وقد يكون
حاكماً على الحرمة، وهكذا الى آخر الأحكام الخمسة التكليفية، والوضعية أنّها هو
من المسائل الأصولية لا الفقهية.

ومن هنا فسد ما يقال من أننا استقرأنا ووجدنا أكثر المسائل الفرعية يجوز التقليد فيها، والظن يلحق المشكوك بالغالب، وذلك فمنع الصغرى أولاً، ومنع الكبرى ثانياً؛ إذ حجبة كل ظن حتى الاستقراء فيما نحن فيه أول الكلام لفقد الإجماع المركب، ولا يقتضي الترجيح بلا مرجح ذلك أيضاً؛ إذ المرجح في الاجتهاد العلمي فيما نحن فيه بالنسبة إلى المسائل الفرعية العلمية موجود، وهو سهولة مأخذ ما نحن فيه بخلافها.

ولا عسر أيضاً في الاجتهاد بالنحو الذي ذكرنا، فلا سبب لتعميم الظن بالنسبة إلى ما نحن فيه، فإن أسباب التعميم هو الترجيح بلا مرجح، والعسر والخرج، والإجماع المركب، وكلها مفقودة، فيبقى الأصل سليماً عن المعارض.

مضافاً إلى أنه شك في كون الاجتهاد واجباً عينياً أم كفاًئاً، فالأصل العينية، فإن وجوب الاجتهاد في تلك المسائل في الجملة ولو كفاية متفق عليه، وإنما الشك في عينيته، مع أن مسألتنا هذه من تلك المسائل المتنازع فيها في أنه يجب الاجتهاد فيها أم يكفي التقليد، وجواز التقليد في تلك المسألة موقوف على جواز التقليد في أمثال تلك المسائل التقليديّة، أي المتعلقة بمسائل التقليد، فالتقليد في تلك المسألة أيضاً مستلزم للدور.

هذا ولكن الحق بالاتّباع هو الحكم بجواز التقليد لكل الأصناف ما لم يجتهد فعلاً وحصل الظن، وحينئذ لا يجوز التقليد، وقيل بجواز التقليد.

وقيل: يجوز لكل صنف الاكتفاء بالتقليد ولا يجب الاجتهاد عيناً لبناء العقلاء، فإن الجاهل منهم مطلقاً من أي صنف كان يرجع إلى العالم، ويؤيد

الأدلة المتقدمة من آية السؤال، وعدم ظهور القائل بالفصل، والاستقراء في جواز التقليد في نحو تلك المسائل، وإن لم تكن أدلة مستقلة، والاجماع المدعى ممنوع، وترجيح المرجوح مدفوع بعد بناء العقل.

وأما الدور ففيه أولاً: النقض بصورة التبويض في الصنف الرابع.

وثانياً: الحل لأن بناء العقلاء على التقليد في تلك المسألة أيضاً طبائعهم معمورة على ذلك، فجواز التقليد في تلك المسألة نفسي.

خاتمة

في التعارض والتعادل والتراجع

المراد بتعارض الدليلين هنا مطلق التنافي و هو قد يكون بين المتناقضين والمتضادين، وقد يكون بين العامتين من وجه، وقد يكون بين الأعم والأخص المطلقين.

ثم اتهم قالوا: انّ التعارض لا يكون إلا بين الظنّين، وأمّا القطعيان أو المختلفان، فلا يمكن حصول التعارض بينهما.

وفيه أنّ المراد من القطعي أو الظنيّ إن كان القطعية والظنيّة في الصدور، فلا ريب في جواز التعارض في كلّ الصور الثلاثة، أي القطعيين والظنّيين والمختلفين.

وإن كان القطعية والظنيّة في اللبّ والدلالة، فإن كان المراد قطعية الدليلين أو ظنّيتهما نوعاً، بمعنى أنّه لو لا أحدهما لأفاد الآخر القطع أو الظنّ، وإن لم يكن بعد ملاحظة التعارض قطع ولا ظنّ، فلا ريب في جواز التعارض بهذا المعنى بين الكلّ أيضاً.

وإن كان المراد قطعية الدليلين أو ظنّيتهما شخصاً أي فعلاً، فلا ريب في عدم جواز التعارض حينئذ في الكلّ، ففي الفرضين الأوّلين لا وجه لقولهم بعدم الامكان في القطعيين والمختلفين، وفي الفرض الأخير لا معنى لقولهم بالإمكان في الظنّين.

وإن كان المراد في القطعيين والمختلفين الشخصي وفي الظنّين أحد الفرضين الأوّلين، فهو تفكيك خال عن الوجه، لكن الظاهر منهم الأخير، لزعمهم أنّ ما سوى الشخصي لا يمكن في القطع؛ لأنّ العلة التامة في القطع بعد حصولها في دليل لا يمكن التخلف فيه بالتعارض.

وفيه أنّه يمكن أن يكون انتفاء أحد الدليلين شرطاً لافادة الآخر القطع، فيكونان قطعيين طبعاً، ولا دليل على عدم جواز ذلك عقلاً، بل هو واقع في خبر أبان^(١) الوارد في دية اصبع المرأة، فإنّ العقل بعد سماع دية ثلاثة من أصابعها ثلاثين يقطع بأنّ دية الأربع لا ينقض عن دية ثلاث لو لا الاجماع على الرجوع الى عشرين، أو السماع عن الامام، كما أنّ أبان توحّش عن حكم الامام، وقال: انا كنا نزعم أنّ القائل بهذا الحكم الشيطان، فإنّ السماع من الامام يورث للقطع، وكذا الأولويّة المذكورة، فلو لا السماع من الامام لافادة تلك الأولويّة القطعية القطع، كما أفادت لا بأن، ثمّ تعارض هذا القطع الحاصل من الأولويّة مع الأمر القطعي الحسيّ، وهو سماع الخلاف من المعصوم عليه السلام، فزال ذلك القطع الأوّل لكون القطع الحسيّ أقوى.

فظهر أنّ العقل القطعي يمكن كون أفادته القطع تعليقاً لا تنجزياً. وظهر من ذلك جواز تعارض العقليين القطعيين بالطبع اذا كان حكم العقل تبعياً لا أصلياً، فتلك العلّة التي زعموها لعدم امكان التعارض في القطعيين فاسدة.

وأما العقليان القطعيان بالطبع المستقلان في الحكم وكذا النقلان، فلا دليل اجتهدائياً فيه على الجواز عقلاً، لكن أصالة الجواز والامكان عقلاً يثبت له عدم الدليل على عدم الجواز عقلاً.

ثمّ اعلم أنّهم قالوا: يجوز تعارض الظنّين، ولا يجوز تعارض ما عداهما، ولا ريب أنّ التعارض له فردان: أحدهما التعارض، والآخر الترجيح.

فإن كان مرادهم من جواز تعارض الظنّين جوازه بكلا قسميه، ومن عدم الجواز في القطعيين والمختلفين عدم جوازه كذلك، ففيه أنّ التعارض على وجه الترجيح يمكن في المختلفين، فإنّ القطعي يترجّح على الظنيّ عند التعارض. وإن سلّمنا عدم جواز التعارض مطلقاً في القطعيين، للزوم خروج العلة التامة عن كونها علة تامة في صورتين من التعارض، أي التعادل والترجيح؛ إذ في الأوّل يلزم خروج كلا العلتين في الدليلين عن العلية التامة، وفي الثاني يلزم خروج علة المرجوح^(١) عن العلية، وأمّا المختلفين، فلا يلزم ابطال العلة عند الترجيح القطعي.

وإن كان مرادهم من جواز التعارض في الظنّين المصرح به التعادل، لكون جواز الترجيح في الظنّين بديهاً وواقعياً، فلا حاجة الى التصريح به، ومن عدم جوازه في غيرهما كذلك، أي عدم جوازه بطريق التعادل.

ففيه أنّ في القطعيين لا يجوز على مذاقهم الترجيح أيضاً، وكذا لا يجوز في المختلفين ترجيح المظنون على المقطوع، فلم صرّحوا بعدم جواز التعادل في غير الظنّين، ولم يصرّحوا بعدم جواز الترجيح مطلقاً في القطعيين وفي الجملة في المختلفين.

وما الوجه في حصرهم عدم جواز التعارض في غير الظنّين بالتعادل، إلّا أن يقال: إنّ المبحث معنون لبيان جواز التعادل في الظنّين فإنّه مختلف فيه، بخلاف الترجيح فإنّه فيها قطعي.

(١) في (خ): الرجوع.

ولمّا كان غرضهم بيان هذا المختلف فيه، قدّموا بيان عدم الخلاف في عدم جواز التعادل في غير الظنّين استطراداً، كما هو طريقتهم في العنوانات، حيث يصرّحون بالمتّفق عليه في أوّل العنوان، ثمّ يذكرون المختلف فيه، فمن الجهة التي كان موضوع البحث مختلف فيه، يقدّمون المتّفق عليه من تلك الجهة، فلذا خصّصوا المتّفق عليه بعدم جواز التعادل في غير الظنّين، والمختلف فيه بالتعادل فيهما.

ثمّ اعلم أنّ المراد بالدليلين في عنوان تعارض الدليلين أعمّ منهما ومما فوقهما، فيمكن التعارض بين الأدلّة، وأيضاً المراد بالدليلين في هذا البحث أعمّ من الامارتين، فيشمل الدليل، والامارة والفرق بينهما مقام آخر، هذا هو الكلام في التعارض.

ضابطة

المراد من تعادل الدليلين

تعاذل الدليلن هل هو تساوي نفس الدليلين عند المجتهد؁ أو هو تساوي اعتقاد المجتهد بمدلولي الدليلين؟ والأول أخصّ مطلقاً من الثاني؁ وقد يوجد الثاني بدون الأول؁ كما لو تعارض دليلان؁ وكان أحدهما موافقاً للأصل؁ وكان مذهب المجتهد تقديم المقرر على الناقل تعبّداً؁ فحينئذ ليس نفس الدليلين متساويين عند المجتهد؁ بل أحدهما أرجح؁ فلا تعادل في نفسيهما؁ لكن اعتقاد المجتهد بالنسبة الى مدلولها على السواء؛ اذ الأصل لا يورث الظنّ بالمدلول.

ففي هذا المثال يصدق التعريف الأخير لا الأول؁ ويكون هذا المثال من المتعادلين؁ ويجري فيه أحكام التعادل من الاختلاف في الجواز؁ ونحوه على الأخير دون الأول؁ والاطهر في التعريف هو الأول.

وهل يجوز تعادل الدليلين الظنّين في الشريعة عقلاً أم لا؟ بمعنى أنّ الجواز العقلي في غير الشرع بديهي لكنّه فيه خلافي؁ لا أنّ النزاع في الجواز شرعاً؁ ولا خلاف في الجواز العقلي في الشرع أيضاً.

ف قيل بعدم جواز التعادل في الدليلين الشرعيين؛ لأنّه لو جاز فإمّا أن يكون بين دليل الحظر ودليل الاباحة؁ أو يكون بين دليل الوجوب ودليل الحرمة؁ أو نحوهما.

فإن كان من قبل الأول؁ فإمّا أن يجمع بينهما في العمل؁ فهو محال لفرض التنافي؁ أو يطرحا معاً لزم لغوية التفوّه بهما من الشارع الحكيم؁ أو يتعيّن العمل بأحدهما؁ فهو تحكّم؁ أو يتخيّر بينهما؁ فهو مرجعه الى الأخذ بأحدهما؛ لأنّه أخذ بالاباحة وطرح للحظر في الحقيقة؁ مع لزوم لغوية التفوّه من الشارع بدليل الحظر.

وإن كان من قبل الثاني، فلا سبيل الى العمل بها لفرض التنافي، ولا الى طرحهما، أو تعيين أحدهما لما مرّ، ولا الى التخيير لأنّه طرح لهما وخروج عن كلام الشارع رأساً، فيلغو التفوه بهما معاً.

وفيه أولاً أنّه قد وقع نظيره في الشرع؛ لأنّ الشارع جوّز للمقلّد العمل بقول المجتهد، وقد يتعدّد المجتهد مع التساوي في العلم والورع، ويقول أحدهما بوجوب شيء والآخر بحرمة، أو أحدهما باباحة شيء والآخر بحظره، فتجوز الشارع العمل بقول المجتهد مطلقاً يبيح فيه الاحتمالات الأربعة التي ذكرها هذا القائل وأبطلها، فما هو جوابه هنا بالنسبة الى المقلّد، فهو جوابنا عنه في حقّ المجتهد عند تعارض الدليلين.

وثانياً: بأنّ الاحتمالات لا تنحصر في الأربعة التي ذكرها لاحتمال القرعة أيضاً، واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، وليس غرضنا اثبات جواز العمل بالقرعة هنا، بل المراد ابداء الاحتمال المضرّ بالدليل العقلي.

وثالثاً: منع عدم جواز طرحهما قولك (يلزم اللغو على الشارع) قلنا: يلزم هذا اذا قطعنا بصدوره عن الشارع أو بصدور أحدهما عنه اجمالاً، والحال أنّ الكلام في الظنّين، ويجوز عدم القطع بالصدور بطريق من القسمين، فيمكن طرح الأمرين لاحتمال كون حكم المشهور شيئاً ثالثاً، فلا وجه للسلب الكلي؛ لأنّه لا يتمّ في هذه الصورة، فبطل اطلاق القول بعدم جواز التعادل في النصوص.

ورابعاً: أنّ عدم جواز طرحهما إنّما يتمّ اذا كان الدليلان متناقضين، أو متضادين، وأمّا اذا كان بينهما عموم من وجه أو مطلق، أمكن العمل بهما في مادّتي الافتراق، وطرحهما في مادّة التعارض، وهكذا في المطلقين، فلا يلزم لغوية الدليلين.

وخامساً: بأنّ التخيير لا مانع عنه قولك (أنّه راجع الى الأخذ بأحدهما في الصورة الأولى) قلنا: إنّ الاباحة الحاصلة من التخيير غير الاباحة بين جواز العقل وتركه، فان هذا اباحة اختيار الحظر والاباحة، فبين الاباحتين فرق، فليس هذا أخذ بأحدهما، وكذا لا يلزم لغوية الدليل الآخر، فإنّ ذلك يلزم اذا أراد من الدليل الآخر تعيين الحظر أو الوجوب في مقابل الاباحة، وإمّا اذا اراد الحظر أو الوجوب تخييراً، فلا لغوية فيه، وليس ذلك بعد حمل كلامه على التخيير خروجاً عن الدليلين وعن كلام الشارع رأساً.

فان قلت: لعلّ القائل بعدم جواز التعادل في الشرع أراد الظنّين المقطوع صدورهما من الشارع، فلا يمكن التعادل حينئذ للزوم اللغو، ولا يجوز طرح منها^(١).

قلنا أولاً: إنّ ظاهرهم بل صريحهم التعميم.

وثانياً: أنّ مقطوع الصدور لو لم يجز التعادل فيه لم يجز الترجيح أيضاً.

(١) في (خ): ولا للشيء منهما.

ضابطة

حكم العجز في الترجيح

إذا حصل التعادل وعجزنا عن الترجيح و لزمنا التّوقف في مقام الاجتهاد،
ففي مقام العمل ما ذا نفعل؟ فعن المجتهدين التّخيير، وعن العلامة رحمته وبعض
العامة التساقط والرجوع الى الأصل، وعن الأخباريين الوقف.

وأنت خير بأنّه لا يتصوّر الوقف في مقام العمل في مثل الدليلين المتعادلين
اللذين دلّ أحدهما على الوجوب والآخر على الحرمة؛ اذ لا بدّ حين العمل إمّا
الفعل، وإمّا الترك، فكيف يتصوّر الوقف.

نعم له وجه في المعاملات في مثل ما لو اختلف المتداعيان، واقتضى دليل
ترجيح أحد الطرفين والآخر ترجيح طرف الآخر، فيتوقف في الحكم، لكنّه
يشكل أيضاً إذا احتاج هو بنفسه الى تلك المسألة في المعاملة لعمل نفسه، فلا وجه
للقف هنا.

إلّا أن يقال: أنّ مراد القائل بالوقف بالوقف في المعاملات، وأمّا في الأفعال
النفسية كالعبادات، فيحتاط ان أمكن، والّا فيتخير هذا اذا كان مراده الوقف في
المعاملات، وأمّا في الأفعال النفسية فيرجع الى الأصل.

إذا عرفت الأقوال، فأعلم أنّ في كلامهم اضطرارياً؛ لأنّهم مثّلوا للتعادل
بدليلين أحدهما على الحظر، والآخر على الاباحة، ولم يوجد لأحد الطرفين
مرجح، واختاروا في مقام العمل تلك الأقوال الثلاثة، ولم يقل أحد منهم أنّ
المثال خارج عن الفرض، اذ هو من باب الترجيح بناءً على تقديم المقرّر أو
الناقل، واختاروا تلك الأقوال في هذا المقام والمثال، ولم يرجّحوا أحد الطرفين
على الآخر.

وذلك كلّه كاشف عن أنّ مرادهم بالتعادل هو التساوي في الاعتقاد، كما مرّ
في أحد التعريفين، فيكون المثال المفروض من باب التعادل لا الترجيح.

وهذا السياق منهم معارض ومناقض لجعلهم موافقة الأصل أو مخالفته من المرجّحات وجعل ذلك من باب الترجيح فمرادهم في هذا المقام غير منقّح.

فان قلت: لا تفاوت فيه؛ اذ لعلّ كلّهم يقولون: ان الفرض المذكور من باب الترجيح، لكن ذلك فرض مثال منهم للتعادل، واختيار قول من الأقوال الثلاثة فيه على الفرض المذكور، أو لعلّ الأقوال الثلاثة في المثال المفروض أنّها هي من لم يقل بكون موافقة الأصل أو مخالفته مرجحة، فيكون من باب التعادل على التعريف الأوّل أيضاً.

قلنا: مع أنّ التوجّهين في غاية البعد إذ في المقام تناقضاً آخر، وهو أنّ مشهور العلماء فيما اذا دار الأمر بين المتباينين في مثل ما لو دلّ دليل على وجوب الظهر والآخر على وجوب الجمعة، بناؤهم على أصل الاشتغال والاحتياط، والمشهور منهم في هذا المقام على التخيير، مع أنّ الظاهر منهم تعميم عنوان هذا المقام بحيث يشمل التعادل بالنحو الذي قررنا، أعني المتباينين بالنحو المذكور.

وكيف كان فاعلم أنّ المتعادلين إمّا خبران، أو غير خبرين، أو مختلفان، ففي الأوّل: إمّا يظنّ بأنّ الحكم الواقعي لا يخرج عن أحدهما إجمالاً، وإمّا يعلم بذلك، فإن كان المعتادل خبرين وظنّ بعدم خروج الحكم عن أحدهما إجمالاً، فالكلام فيه يقع في مقامات ستّة.

المقام الأوّل: فيما اذا اتّحد موضوع الحكمين المختلفين، كالوجوب والحرمة، والاستحباب والكراهة، كما لو شككنا في أنّ سجدة قراءة العزيمة في الصّلاة واجبة أم محرمة.

فنقول: يحتمل في هذا المقام الطّرح والرّجوع الى الأصل، والتخير الفقاهتي البدوي، والتخير الفقاهتي الاستمراري والقرعة.

ولو جعلنا القول بالوقف شاملاً للوقف في الفتوى أيضاً، بأن يلزم عليه الوقف في الفتوى، وأنّ أخبار المجتهد أحد الدليلين، أو رجع الى الأصل، لكان الوقف فيما نحن فيه متصور أيضاً، والآمن حيث العمل لا يتصور الوقف في العبادة.

وأما احتمال التخير الاجتهادي، فلا يتصور في حق الشارع في مثل ما نحن فيه، نعم التخير في العمل بعد الاضطراب وعدم العثور الى الواقع غير مستبعد، والآفي الواقع لا يمكن التخير بين الوجوب والحرمة.

اذا عرفت تلك الاحتمالات، فاعلم أنّ الحق منها الأوّل؛ اذ لا تكليف الاّ بعد البيان، وكوننا مكلفين بالظنّ الإجمالي لم يثبت، وان قام الدليل على اعتبار الظنّ التفصيلي عموماً أو خصوصاً.

وأما القول بالتّخير بقسميه والقرعة، فهي فرع حجّة هذا الظنّ الاجمالي، وحيث لم نقل بحجّيته بطل تلك الأقوال، فمن يدّعي التخير فعليه اقامة الدليل عليه بلا واسطة، واقامه الدليل على حجّة تلك الأخبار المعارضة المتعادلة من دليل عامّ أو خاصّ، ثمّ اقامة الدليل على التخير بواسطة مقدّمة عقلية، وهي عدم إمكان الجمع، وعدم إمكان الطّرح لفرض الحجّة، وعدم إمكان تعيين أحدهما حذراً من التحكم، فيتعين التخير بالواسطة.

وكلا الأمرين متفتيان أمّا الأوّل فلأنّ الكتاب غير ناطق في باب التخيير وكذا الإجماع؛ اذ غاية ما في الباب وجود الشّهرة، أو عدم ظهور الخلاف، وهي تفيد الظنّ، والظنّ ليس فيما نحن فيه حجّة؛ لأنّ المسألة أصولية، ولو سلّمنا عدم العلم بكونها أصوليّة، فلا أقلّ من كونها من المسائل المشتبهة، وحجّة الظنّ فيها ممنوعة.

سلّمنا أنّ المسألة فرعية، لكن حجّة كلّ ظنّ في الفرع حتّى ذلك الظنّ ممنوعة، ولا يلحق له بسائر الظنّون، وعملنا بالشهرة في سائر المقامات لأصل وجود الملحق، وهو الترجيح بلا مرجّح، وما نحن فيه من الظنّ مرجوح، لكونه ظناً اجمالياً لا تفصيلياً دون سائر الموارد.

وأما السنّة، فهي موجودة في الباب، لدلالة الأخبار العلاجيّة على التخيير، لكنها لا تفيد.

أمّا أولاً: فلمعارضتها بأخبار الوقف، فتصير موهونا وإن كان أخبار التخيير أقوى.

وأما ثانياً: فلأنّها ضعاف، والصّحيح فيها واحد، وهو لا يدلّ على التخيير في الخبرين بل في العاملين، فخرج عما نحن فيه، والضعاف منها لا تثمر. فان قلت: ضعفها منجبر بالشهرة.

قلنا: يدفعه الجواب الثالث.

و أمّا ثالثاً: فبأنّها ولو بانضمام الشهرة لا تفيد الاّ الظنّ، والمسألة أصولية اذ من المسائل المشتبهة، وليس الظنّ حجة في شيء منها.

وأما العقل، فلا دلالة فيه على التخيير؛ لأنَّ العقل مع ملاحظة الظنِّ الاجمالي لا يحكم بلزوم الأخذ بأخذ الخبرين، لعدم الدليل على التكليف، والعقل بعد فقد البيان يحكم بارخاء العنان.

وأما بناء العقلاء، فممنوع أيضاً؛ لأنَّه لو دار أمرهم بين وجوب شيء وحرمة لتخيروا لو لم نقل أنَّ بناءهم حينئذ على الرخصة في الأمرين وعلى المعذورية، فلو لم يكن بناء العقلاء على الخلاف، فلا أقلَّ من عدم كون بنائهم معلوماً.

وأما الثاني أي اثبات التخيير بالواسطة، فهو أيضاً غير ممكن إذ دليل حجية الخبرين المتعارضين المتعادلين، أمَّا الدليل العقلي أي الدليل الرابع، فهو لا يدلَّ على حجية هذا الظنِّ الاجمالي، لعدم جريان المقدمة الرابعة من الدليل الرابع المعممة لأسباب الظنِّ فيما نحن فيه؛ لأنَّ أسباب التعميم المذكورة في المقدمة الرابعة من الدليل الرابع ثلاثة: الاجماع المركب، وعدم الكفاية، والترجيح بلا مرجح، وشيء منها ليس فيما نحن فيه لفقدان الاجماع المركب، بأن يقال: كلَّ من عمل بالظنِّ التفصيلي عمل بهذا الظنِّ الاجمالي، لما عرفت من أنَّ بعض من عمل بالظنِّ التفصيلي عمل هنا بالأصل وحكم بطرح الخبرين.

فان قلت: اذا قطعنا بنفي الثالث في الخبرين المتعادلين، فقد أجمعوا على التخيير بينهما، وكلَّ من خبر فيما نحن فيه بين الخبرين أيضاً.

قلنا أولاً: وجود الاجماع على التخيير في صورة القطع بانتفاء الثالث غير معلوم.

وثانياً: سلّمنا الاجماع، لكن الاجماع المركّب ممنوع؛ لأنّ مقتضى ذلك كون مسألتنا هذه اجماعية وليس كذلك، وأمّا عدم الكفاية فكالاجماع، اذ لو ترك العمل بهذا الظنّ الاجمالي لم يلزم خروج عن الدين لعلّه وقوع مثل ما نحن فيه، بل أنكر بعض جواز مطلق التعادل، فكيف يمكن ادّعاء وقوعه كثيراً بحيث لو ترك العمل به لزم الخروج عن الدين.

وأما الترجيح بلا مرجّح، فكأخويه اذ المرجّح وهو كون الظنّ تفصيلياً موجود في سائر الظنّون، بخلاف ما نحن فيه.

فان قلت: الظنّ بالنسبة الى نفي الثالث تفصيلي شخصي، والترجيح بلا مرجّح بالنسبة اليه موجود، وهذا يكفي في تعيين التخيير وطرح الأصل.

قلنا: المرجّح لسائر الظنّون أنّ العمل بالظنّ التفصيلي في الصحّاح مثلاً اجماعي وقدر متيقن في الامثال، وما نحن فيه من الظنّ ليس العمل به اجماعياً، فهذا يصير سبباً لمرجوحيته.

فان قلت: اذا كان الصحّاح اجماعي العمل، فكيف يلحق بها الحسان والموثقات مع كونها خلافية، فلا يجري فيها الترجيح بلا مرجّح بالنسبة الى الصحّاح، فكيف تعمّم الظنّ.

قلنا: التعميم فيهما أنّها هو لأجل عدم الكفاية، لا لأجل الترجيح بلا مرجّح. وأمّا الدليل على حجّية الخبرين المتعادلين الاجماع، ففيه أنّ الاجماع على حجّية الاخبار غير معلوم رأساً، سيّما فيما نحن فيه من الظنّ الاجمالي المسبّب من تعارض الخبرين.

وأما الدليل على حجّية الخبرين المتعادلين الآيات، فهي أيضاً لا تدلّ على حجّية مطلق الأخبار بحيث يشتمل ما نحن فيه، لعدم تمامية دلالة الآيات على حجّية الاخبار، ولعدم انصرافها الى ما نحن فيه على فرض الدلالة، ولوجود التخصيص بالنسبة الى ما نحن فيه على فرض الانصراف؛ لأنّ المراد من الآيات: إمّا وجوب العمل، فكلّ الأخبار وجوباً عينياً متعارضاً كان الخبر مع غيره، أم لا فهو غير ممكن.

وأما وجوب العمل بكلّ الأخبار وجوباً تخييرياً في المتعارضات وغيرها، فهو معنى المجازي، أو الظاهر من لفظ الوجوب ومن الهيئة الدالة عليه هو الوجوب العيني لا التخيري، مع أنّ التخيري في غير المتعارضات غير ممكن، اذ ليس لها طرف آخر.

فان قلت: لعلّ الطرف الآخر الاخبار المتعارضة، بمعنى أنّك مخير بين العمل بغير المتعارضات وبين العمل بالمعارضات.

قلنا: مع أنّه تعسّف بعيد لا يلتفت اليه مستلزم لضدّ مطلوبك، فإنّ لنا حينئذ أن نعمل بالخبر الغير المعارض مع خبر آخر، ولطرح المتعارضات فلا يثبت حجّيتها.

وأما وجوب العمل بالأخبار عينياً في غير المتعارضات وكثيراً في المتعارضات، فهو مستلزم لاستعمال اللفظ في معنیه الحقيقي والمجازي، وهو لو صحّ كان مجازاً بعيداً نادراً.

وأما وجوب العمل بكلّ الأخبار تخييراً، وإخراج غير المتعارضات بالدليل، فهو موجب لعدم كون الآيات أدلة على حجّة غير المتعارضات، ولتخصيص الأكثر، وللتجوّز في جعل الوجوب تخييراً.

وأما وجوب العمل بكلّ الأخبار عينياً وإخراج المتعارضات بالدليل، فهو صحيح ولا يوجب إلّا التخصص في الآيات، ولا يعدّ في عدم دلالة الآيات على حجّة المتعارضات، فتعيّن الأخير، وهو لا يثبت مطلوب الخصم، أو غرضه اثبات حجّة الخبرين المتعادلين المتعارضين، ولم يثبت ذلك من الآيات ولا من غيرها، فلا دليل على التخيير أصلاً لا بلا واسطة ولا معها، فتعيّن الرجوع الى الأصل لظهور بطلان القرعة.

فان قلت: لعلّ الآيات دلّت على حجّة كلّ خبر عيناً، ولما لم يكن العمل بالمتعارضين وجب العمل بأحدهما، اذ طرحهما طرح للمقطوع حجة، فلا بدّ من التخيير بحكم العقل بعد ثبوت الحجّة.

قلنا: لا بدّ هنا بمقتضى الآيات من العمل بخبر إمّا بأحد المتعارضين لا بعينه أي الكلي، أم واحد معيّن منهما.

فإن كان الأوّل فهو فاسد؛ اذ مدلول الآيات هو حجّة خصوص كلّ خبر على طريق العموم أو الاطلاق، وليس الكلي وهو أحدهما مدلولاً للآيات.

وإن كان الثاني لزم في التكليف به التكليف بما لا يطاق، فلو عمل المكلف حينئذ أي بعد كون المأمور به واحداً معيّنًا في الواقع، وكان ما عمل به غير الخبر المعين في الواقع، فإمّا يعاقب عليه، فهو قبيح، وإمّا لا يعاقب عليه لزم خروج الواجب عن الواجب.

فان قلت: يمكن اثبات التخيير بأن المتعارضين متفقان في الدلالة على نفي الثالث بالالتزام، فبقى الاباحة مدلول بالدلالة الالتزامية لهما، ولا تعارض بينهما من تلك الجهة، فلا بدّ من الأخذ بالمدلول الالتزامي، وطرح الاباحة التي هي مقتضى الأصل، وبعد ذلك نحكم بالمقدمة العقلية من عدم جواز الطرح والجمع، والحكم بالتعيين على التخيير لضعف القرعة.

قلنا أولاً: إنّ صدق النبأ على مثل تلك الدلالة الالتزامية ممنوع.

وثانياً: أنّ انصرافه اليه على فرض الصدق ممنوع.

وثالثاً: أنّ ذلك يستلزم طرح المعنى المطابقي والعمل بالمعنى الالتزامي بالنسبة الى الخبر المطروح بعد اختيار أحدهما، والحال أنّ دلالة الالتزام لا ينفك عن المطابقة، واذا انتفي المطابقة انتفي الالتزام، فلم يعمل بأحدى الروايتين في المعنى الالتزامي أيضاً، فلا وجه للتخيير.

اللهمّ الآن يقال: يمكن اثبات التخيير، سواء قلنا بحجّة الاخبار تعبدّاً أو للظنّ، أمّا على مذهب المتعبدّين، فلأنّ الاخبار العلاجية دلّت على التخيير بلا واسطة، والآيات دلّت على حجّة الاخبار تعبدّاً.

فان قلت: الآية دلّت على حجّة خبر العدل، وأخبار العلاج جلّها ضعاف، ومتطوق آية النبأ دلّت على طرح خبر الفاسق، والصحيح من تلك الأخبار خال عن الدلالة كما أشرنا.

قلنا: آية النبأ دلّت على التبيّن عند خبر الفاسق وقبوله بعد التبيّن، ولم تدلّ على ردّه مطلقاً، والضعف هنا مسلّم، لكنّه حصل التبيّن لأنجبار ضعفها بالشهرة، فيحصل منها الظنّ، وهو نوع تبيّن فيقبل.

فان قلت: المسألة أصولية والأخبار ظنية.

قلنا: إنّ القائل بحجّية الأخبار من باب التعبد يعمل بالأخبار في المسائل الأصولية والفرعية.

فان قلت: تلك الأخبار معارضة مع أخبار الوقف، وهي صحاح.

قلنا أولاً: إنّ أخبار التخيير واضحة الدلالة على المطلوب، وأخبار الوقف ظاهرة في أنّ الوقف أنّما هو حين انفتاح باب العلم، كما يظهر من قوله فأرجه حتّى تلقى إمامك^(١) أو إمامك القائم^{عليه السلام} ونحو ذلك.

وثانياً: أنّ أخبار التخيير خاصّة بالمعارضين، وأخبار الوقف أعمّ من أخبار التخيير مطلقاً، فيقدّم الخاصّ.

وثالثاً: أنّ أخبار التخيير أرجح لأكثريتها وأشهريتها عملاً، وبناءؤهم على تقديم الضعاف المنجبرة على الصحاح.

فان قلت: كيف لك بالقرعة، فقد ورد أنّ القرعة لكلّ أمر مشكل^(٢).

قلنا أولاً: أنّه بعد ورود أخبار التخيير ليس الأمر مشكلاً حتّى يرجع الى القرعة.

وثانياً: أنّ خبر القرعة لا ينصرف الى ما نحن فيه، بل الى الموضوعات، كما في رواية النزو على الغنم.

(١) اصول الكافي ١: ٥٤، ح ١٠، تهذيب الأحكام ٦: ٣٠١، ح ٨٤٥، من لا يحضره الفقيه ٣: ٥٠، ح ٢.

(٢) هداية الأئمة ٨: ٣٤٨، ح ٥٦.

وثالثاً: أنَّ أخبار التخيير أخصّ مطلق من اخبار القرعة، فيقدّم الأخصّ.
ورابعاً: أنَّ أخبار التخيير أكثر وأشهر فيقدّم.

هذا اذا كان تمسك القائل بالتعبد بالآيات، ولو كان تمسكه في حجّة الخبر
بالاجماع أشكل الأمر في حجّة الاخبار العلاجية على مذهبه، ويشكل عليه
اثبات التخيير، إلّا أن يدعى الاجماع على حجّة الضعاف المنجبرة بالشهرة.

وأما على مذهب الوصفيين، فلاّنا نفرض في مقامنا هذا خبرين صحيحين
حصل منهما الظنّ بنفي الثالث بالظنّ المتآخم للعلم، وهذا الظنّ ينفي الثالث
تفصيلاً، فلو لم نقل بحجّة هذا الظنّ بنفي الثالث مع أوفقيتها بالاحتياط
وعمل المعظم به وقوّته وتأخيه بالعلم، وقلنا بحجّة الشهرة المجردة الضعيفة
التي ذهب المشهور الى عدم حجيتها، لكان ذلك ترجيحاً بلا مرجح، بل هو
ترجيح المرجوح، ويتمّ الأمر فيما سوى المفروض، بأنّ كان الظنّ بنفي الثالث
ضعيفاً مثلاً، والحاصل من الشهرة قوياً بالاجماع المركّب.

فان قلت: ذلك الظنّ الذي فرضته متعلقه اجمالي، والشهرة في ساير المقامات
تفصيلية.

قلنا: اذن يكون لكلّ جهة رجحان ومرجوحية، فلا معنى للترجيح بلا
مرجح.

فان قلت: لم أطرح الوصفيون أخبار القرعة بعد اثبات حجّة ذلك الظنّ
الاجمالي، وعدم جواز الرجوع الى الأصل، وأثبتوا التخيير بالمقدّمة العقلية.

قلنا: إن كان عدم جواز العمل بالقرعة اجماعياً، فالجواب واضح، وإن لم يكن اجماعياً، فإن كان القرعة والتخير متباينين، بمعنى أنه لا يمكن جمعهما، ولا بدّ من الأخذ بأحدهما، فنقول حينئذ: إنّ أخبار التخير متعيّن العمل، للوجوه الأربعة المتقدمة آنفاً في تضعيف القرعة، والآ فإن كان القرعة قدراً متيقناً، بمعنى أنه لو تخير أحد الخبرين بالقرعة لكان مبرراً للذمة قطعاً، بخلاف ما لو لم يقرع، فلا بدّ من القرعة للاحتياط وقاعدة الاشتغال. لكن نقول: أنّه بعد اثبات جواز التخير لا تعيين بمجرد احتمال وجوب القرعة، ولا يتمسك على الاشتغال بمجرد احتمال وجوب الشيء، بل يتمسك به إذا كان احتمال وجوب الشيء عقلياً، والعقلاء بعد ما ذكر من المضعفات لتعيين القرعة لا اعتناء لهم باحتمال القرعة، فلا يجب القرعة، وإن كان قدراً متيقناً في الامثال.

ثم إنّ التخير الذي أثبتناه بدوي لا استمرارى؛ لأصل الاشتغال، واستصحاب الحكم الفرعي إذا اختار أحدهما مع ظهور عدم الخلاف، ولظاهر أخبار التخير في قوله (خذ أحدهما ودع الآخر) واترك الآخر، أو تخير أحدهما، ولأنّ التخير الاستمرارى مرجعه الى الرجوع الى الأصل، ومستلزم للظنّ بارتكاب خلاف الواقع الذي هو الداعي لطرح الأصل.

المقام الثاني: فيما إذا دار الأمر بين المتباينين في المعاملات وصار انتفاء الثالث مظنوناً، كما لو مات الجد عن ابن بنت وابن، فالسيد على أن للذكر مثل حظّ الانثيين لشمول قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمُ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾^(١).

فَإَنَّ وَلَدَ الْوَلَدِ وَلَدٌ حَقِيقَةٌ، وَالْمَشْهُورُ عَلَى أَنَّ لَابْنَ الْبِنْتِ نَصِيبُ أُمِّهِ، وَلِبْنَتِ الْإِبْنِ نَصِيبُ أَبِيهِ، فَيَخْتَلِفُ السَّهْمُ بِاخْتِلَافِ الْقَوْلَيْنِ، نَعَمْ لَوْ كَانَ الْإِبْنُ لِلْإِبْنِ وَالْبِنْتُ لِلْبِنْتِ، فَلِلْإِبْنِ مِثْلًا مَا لِلْبِنْتِ عَلَى الْقَوْلَيْنِ.

فنقول: لو دار الأمر بين هذين القولين مثلاً لأجل تعارض الخبرين وتعادلهما وظنّ بنفي الثالث، فالاحتمالات ثمانية: طرحهما، وأخذ الثالث الموهوم، وجمعهما، وتعيين قول المشهور أو السيد، والتخير بدوّاً أو استمراراً، والقرعة، والوقف عن الفتوى بترك الافتاء، وكف اليد عن التصرف والفتوى، والأصل مع الاحتمال الأخير، للنّهي عن العمل بما لا يعلم، فان جاء الدليل على خلافه أخذنا به، وإلا أخذنا بالأصل.

فنقول: أمّا الجمع فغير ممكن، وتعيين الأخذ لهذا ادراك ترجيح بلا مرجح، وطرحهما وأخذ الثالث الموهوم فاسد؛ لأنّه مخالف للأصل كما مرّ آنفاً، ولأنّه مخالف للدليل الرابع الدالّ على حجّية الظنّ بنفي الثالث اجمالاً كما تقدّم آنفاً فإنّه بعينه جار هنا، ولأنّ كلّ من قال بطرح الثالث الموهوم في المقام الأوّل قال به هنا أيضاً، وللأولوية اذ في المقام الأوّل كان الطرح للخبرين والأخذ بالثالث موافقاً للأصل، ومع ذلك ما أطرحتنا الخبرين، فهنا أولى لأنّ طرحهما والأخذ بالثالث مخالف للأصل كما عرفت.

والقرعة المأمور بها في حديث القرعة لكلّ أمر مشكل، مدفوعة أولاً: بانصراف الخبر الى الموضوعات، وثانياً: بضعف الخبر. وثالثاً: بأنّه لا يفيد الاّ الظنّ، والمسألة أصولية لا يعمل فيها بالظنّ، سلّمنا عدم العلم بكونها أصولية،

غاية ما في الباب كونها من المسائل المشتبهة، ولا نعمل فيها بالظن أيضاً، سلّمنا كونها من المسائل الفرعية، لكن حجّة كل ظنّ في الفرع ممنوعة.

وأما التخيير، فهو أيضاً خلاف الأصل، لما عرفت من أنّ الأصل في المعاملة الوقف، فلا يصار إليه إلاّ الدليل.

فان قلت: يدلّ على التخيير أخبار العلاج المنجبرة بالشهرة.

قلنا: تلك الأخبار ظنيّة والمسألة أصولية، أو من المسائل المشتبهة، نعم يتمّ التمسك بها على مذهب القائل بالحجّة من باب التعبد، وأمّا على الوصف فلا.

فان قلت: يدلّ عليه الدليل العقلي الذي دلّ على التخيير على مذهبكم في المقام الأوّل.

قلنا: غاية ما دلّ عليه الدليل العقلي حجّة الظنّ الحاصل بنفي الثالث اجمالاً، ونحن نقول به هنا أيضاً.

فان قلت: فما السرّ في دلالة ذلك الدليل على التخيير في المقام الأوّل دون هذا المقام.

قلنا: سرّه أنّه بعد نفي الثالث في المقام الأوّل أثبتنا بالمقدمة الخارجية التخيير بين الخبرين الدالّ أحدهما على الحرمة والآخر على الوجوب، بعد ما أطرحنا القرعة بالضعف، وتعيين أحدهما بالتحكم، فلم يبق إلاّ التّخيير، وهنا بعد نفي الثالث بالدليل العقلي محمل بالوقف الذي هو الأصل، فان التوقّف متصوّر في المعاملات دون العبادات، فالمقدمة الموجبة للتّخيير في المقام الأوّل غير جارية هنا.

فان قلت: كما يمكن الوقف في العبادات لعدم أمكان ترك الفعل والترك معاً، كذا لا يتصور في المثال الذي فرضناه في المقام في الإرث، اذ لا بد للتركة والمال المتروك من متصرف، ولا يمكن بقاءه بين الخصوم معلقاً.

قلنا: الإصلاح بين الخصوم من باب الحسبة يمكن هنا، لكن الحكم والفتوى لا دليل عليه، فتعين العمل بالأصل، وهو الوقف في هذا المقام.

المقام الثالث: فيما اذا تعارض الخبران المتعادلان في حكم واحد في فعلين، كما لو حكم أحدهما بوجوب الظهر والآخر بوجوب الجمعة، وكان نفي الثالث مظنوناً، فالحق فيه الاحتياط، وذلك لبطلان الطرح ببناء العقلاء، وبالدليل الرابع المقدم في المقام الأول، وبالإجماع المركب والأولوية بالنسبة الى المقام الأول حيث كان المكلف في المقام الأول مخيراً، ومع ذلك لا يجوز له الطرح فكيف يجوز هنا؟ مع أنه يمكنه الجمع، ويحصل البراءة اليقينية، وبطلان القرعة بالأجوبة المتقدمة من الضعف في المستند، وعدم الانصراف وعدم افادة غير الظن، وبطلان التخيير بأن الأمر بعد نفي الطرح والقرعة دائر بينه وبين الجمع، ولا ريب أن أصل الاشتغال مع الأخير، فهو المتعين لأنه الأصل.

ولا بدّ على التخيير من دليل اجتهادي وليس، أما الأخبار، فلعدم افادتها، وان انجبرت بالشهرة الآ الظن، والمسألة أصولية علمية ولسنا من المتعبدین، وأما الدليل الرابع، فغاية ما دلّ عليه هو نفي الثالث، وأما التخيير فلا لإمكان الاحتياط بالجمع.

فالمقدمة الموجبة للتخيير غير موجودة، فتعيّن العمل بالأصل المقتضى للجمع الموجب لليقين بالبراءة بعد حسن الاحتياط اجماعاً؛ لأن الأمور به الواقعي بعد نفي الثالث إمّا أحدهما الكلّي أو أحدهما المعيّن، أو كلاهما معاً، وعلى التقادير يحصل الامتثال.

المقام الرابع: فيما دار الأمر بين الوجوب والندب، ومثله الحظر والكراهة، وبناء العقلاء في مثل ذلك على الوجوب، لكن ذلك في الاوامر العرفيّة؛ لأنّ الغالب في أوامرهم الوجوب، فيلحق المشكوك بالغالب، بخلاف الاوامر الشرعية، فبناء العقلاء فيها غير معلوم.

وعلى فرض وجوده أيضاً، فالكلام حينئذ أنّها هو مع قطع النظر عن المرجّحات لأحد الطرفين، بل الكلام على فرض التعادل، وبناء العقلاء لو وجدوا أنّها هو مرجّح، وعلى فرض التعادل فلاحتمالات، وهي الطرح والجمع والقرعة والتخيير الاستمراري كلّها باطلة، ويظهر وجهها كما مرّ وبقي الأمر دائر بين التخيير البدوي نظراً الى الظنّ بنفي الثالث، فاذا انتفي الثالث مع ساير الاحتمالات تعيّن التخيير، وبين الندب الظاهري أعني القول بأخذ جنس الأمرين، وهو مطلق الطلب الراجح وطرح فصلهما، بمعنى عدم تعيين الفصل الواقعي بالدليل الاجتهادي؛ اذ لا دليل اجتهادياً على الفصل، فاذا لم يكن دليل اجتهادي على الفصل، فأخذ بالجنس الذي هو القدر المتيقّن، ونقول: إنّ ذلك الجزء من التكليف ثابت باتّفاق الخبرين.

وأما الزائد عليه، فممتفية بالأصل، أعني القاعدة العقلية، وهي أنه لا تكليف إلا بعد البيان، فلما لم يجر دليل هنا على العقاب في هذا الطلب، حكمنا بعدم العقاب فقاهة لتلك القاعدة العقلية، وأخذنا بالقدر المتيقن وهو الجنس، فيثبت بذلك النذب الظاهري، فاذا احتمل النذب الظاهري أنفي الدليل على التخيير بمجرد هذا الاحتمال، إذ لا مقدّمة حينئذ بعد نفي الثالث بالدليل الرابع يثبت بها التخيير، فتعيّن النذب الظاهري لما ذكر، أعني اخذ الجنس من البين والفصل من الأصل الفقاهتي أي أصالة البراءة.

نعم ان ثبت عدم جواز التمسك بأصل البراءة هنا، وانتفي احتمال الاستصحاب الظاهري الفقاهتي أيضاً كسائر الاحتمالات لتعيّن التخيير البدوي بانضمام المقدّمة العقلية بعد اثبات حجّة ذلك الظنّ الاجمالي بالدليل الرابع.

فان قلت: لا يجوز التمسك بأصل البراءة هنا؛ لأنّ ما أخذ حجّة أصل البراءة: إمّا الاستصحاب، ففيه أنّ المستصحب هو جواز الترك الذي كان قبل تعلّق الطلب بنسخه، ولا ريب أنّ ذلك الجنس وهو جواز الترك قبل ذلك أنّما كان موجوداً في ضمن الاباحة، أعني تساوي الطرفين، وقد أنتفى الفصل قطعاً، فانتفى جنسه أيضاً، أعني جواز الترك الموجود في ضمنه قطعاً، وحدث طلب وفصل آخر جزمًا، والشك في الحادث، فلا يجري الاستصحاب.

فان قلت: اذا لاقى ثوبك مانع، وشككت أنّه بول أم ماء، فتستصحب طهارة الثوب مع أنّ الشكّ في الحادث.

قلنا: هذا استصحاب اللازم لا استصحاب كون المايع ماء، فإنّ الشكّ في الملزوم شك في الحادث، ولا يجري فيه الاستصحاب في هذا المثال أيضاً.

فان قلت: هنا أيضاً يستصحب اللازم، وهو استصحاب عدم العقاب الحاصل قبل ذلك.

قلنا: فيما نحن فيه قطعنا بانتفاء الملزوم، أعني جواز الترك الحاصل في ضمن الاباحة السابقة، فكيف يتمسك باستصحاب اللازم بعد ذهاب ملزومه، فأنه بعد ذهاب الملزوم يذهب لازم ذلك الملزوم قطعاً.

فان قلت: تتمسك باستصحاب اللازم في المثال المفروض.

قلنا: في المثال المفروض لم يقطع بانتفاء الملزوم أعني الماء، بل هو مشكوك فيبين المقامين فرق.

وأما الاجماع، فوجوده على أصل البراءة فيما نحن فيه ممنوع، بل جمع ممن لا يقولون بلزوم الاحتياط قالوا بالوجوب هنا، نعم الاجماع على البراءة فيما دار الأمر بين الوجوب والاباحة مسلّم.

وأما الكتاب، فما يدلّ على البراءة منه، وهو قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(١) ونحوه، ولا دلالة فيه على البراءة فيما نحن فيه، اذ التكليف هنا معلوم إما وجوباً أو ندباً، فان الاستصحاب أيضاً تكليف، غاية ما في الباب الشك في كونه تكليفاً وفي صدق التكليف عليه، فلا يتم الاستدلال نعم يتم الاستدلال فيما دار الأمر بين الوجوب والاباحة، اذ الاباحة ليست تكليفاً حقيقة.

وأما السنّة، فهي في المناقشة فيها كالكتاب، كقوله (ما حجب الله علمه عن العباد)^(١) أي تكليف حجب الله علمه عن العباد، فإنّ العلم بالتكليف هنا موجود.

وأما بناء العقلاء، فلو لم نقل بكونه على الوجوب فيما نحن فيه لم نقل بكونه على الندب، فلا دليل على الندب وتعيّن التخيير، وأيضاً لو سلّمنا حجّة أصل البراءة لم يتم الاستدلال على الندب؛ لأنّ قولك ناخذ بجنس الأمرين، فإنّه بعد نفي الثالث معلوم، وتعيّن الفصل بأصل البراءة ممنوع؛ اذ غاية ما في الباب كون وجود الجنس في الواقع معلوماً، وذلك لا يوجب العلم بالحكم الواقعي، ولا يحصل لك العلم الظاهري بمجرد ذلك.

الآن نقول: إنّ كلّ حكم واقعي ظاهري، وإذا ثبت ثبت الجنس المعلوم وجوده اجمالاً في عالم التكليف الظاهري إمّا وجوباً وإمّا ندباً بانضمام تلك المقدّمة الكلية.

فنقول: أنّه بعد ذلك المقدّمة الكلية يكون الجنس معلوم الوجود في الظاهر اجمالاً، أمّا في ضمن جواز الترك، اذ الجنس لا يقوم إلاّ بأخذ الفصول، ولا ريب أنّ انتفاء الفصل يوجب انتفاء الجنس الذي هو في ضمنه، وحينئذ لو نفيت أحد الفصلين ظاهراً بأصل البراءة، فمن أين لك العلم بوجود الجنس في الظاهر؛ اذ يحتمل أن يكون الجنس معلوم وجوده اجمالاً في الظاهر من التكليف في ضمن ذلك الفصل المنفي بالأصل، فيحتمل حينئذ انتفاء الجنس، وينتفي العلم الاجمالي

بوجوده بعد انتفاء أحد الفصلين في الظاهر، فلا يبقى العلم بالجنس، ويبقى احتمال النذب بعد اعمال أصل البرءة والمقدمة الكلية، ولا ريب في أن احتمال النذب غير مجد حينئذ، فلا بد من الحكم بالتخير البدوي.

قلنا: أما الجواب عن عدم الدليل على حجية أصل البراءة فيما نحن فيه، فهو أن الآية المتقدمة دالة على الحجية هنا؛ لأن ظاهر لفظ التكليف هو الوجوب أو الحرمة لا مطلق الطلب، فلا يشمل النذب، فالآية تنفي الوجوب فيما نحن فيه وهو المطلوب، ولا يمكن حينئذ القول بأن التكليف معلوم اجمالاً؛ إذ ليس النذب تكليفاً.

وأما عن الإيراد الأخيرة أولاً: بأنه شبهة في مقابل البداهة، إذ القطع بالحكم الظاهري في ضمن الفصل الآخر يعدلني أحد الفصلين بحاله.

وأما ثانياً: فبأن بناء العقلاء على أخذ النذب بعد نفي أحد الفصلين فيما نحن فيه بعد اثبات التكليف الظاهري للعلم الإجمالي بوجوده في الواقع مع المقدمة الكلية.

وثالثاً: بأن ارتفاع القطع إنما يحصل حيث حصل القطع بالجنس بسبب العلم الإجمالي بأن الحكم الظاهري أحد الأمرين إما الوجوب أو النذب، لكن العلم الإجمالي هنا مسبب عن دورانه في الواقع بين أحد الفصلين، وبوجوده اجمالاً بينهما لا في الظاهر، فبعد ارتفاع أحد الفصلين في الظاهر لا يلزم ارتفاع العلم الإجمالي بوجود الجنس المسبب عن الدوران الواقعي.

نعم يلزم ذلك اذا قطعنا بارتفاع أحد الفصلين متعيناً في الواقع، فنقطع حينئذ في الظاهر بالندب بسبب العلم الإجمالي بوجود الجنس في الواقع، ثم بالمقدمة الكلية، ثم بأصل البراءة، فيثبت الندب الظاهري.

المقام الخامس: فيما دار الأمر بين الوجوب أو الكراهة والندب والحرمة، والاحتمالات فيه تسعة: الجمع، وتعيين هذا أو ذاك والقرعة، والتخير البدوي والاستمراري، والطرح، وهو متصور على أقسام:

الأول: أن يطرح الخبر ان المظنون فيهما انتفاء الثالث، ويؤخذ بالإباحة.

والثاني: أن يطرحا ويؤخذ بموافق الأصل الفقاهتي فيهما، وهو الندب والكراهة، كما في المقام السابق على ذلك.

الثالث: أن يطرحا ويؤخذ في الأول بالندب، وفي الثاني بالكراهة.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أن الأول باطل بعدم الامكان، والثاني والثالث بلزوم الترجيح بلا مرجح، والرابع بما مر من الوجوه المضعفة لها، وكذا التخيير الاستمراري لما مر، وكذا القسم الأول من الطرح؛ لأن الظن الإجمالي بنفي الثالث حجة بالدليل الرابع.

بقي الاشكال في أن مقتضى الدليل المذكور لاثبات الندب في المقام الرابع آت هنا أيضاً، فلا بد من الأخذ بالطرح بالمعنى الثالث، فلا بد من الأخذ به، لكن الحق الثاني، ومقتضى الاحتياط هو الأخذ بالطرح بالمعنى الأخير للاحتياط.

فان قلت: أنك قلت بحجية الظن الحاصل بنفي الثالث، فكيف تأخذ بالثالث؟.

قلنا أولاً: اتهم يأخذون بالثالث مع العلم الاجمالي بانتفائه، كما لو دار الأمر بين الوجوب والاباحة، وعلم اجمالاً انتفاء الثالث، فاتهم مع ذلك يقولون بحسن الاحتياط واستحباب الاتيان بالفعل، ففيما نحن فيه أولى؛ لوجود الظنّ بنفي الثالث لا العلم.

وثانياً: أنّ الظنّ الاجمالي بنفي الثالث إمّا ينافي الأخذ بالثالث أم لا، فإن كان الأخير فلا تشاجر، وإن كان الأوّل ودار الأمر بين اعمال الظنّ واعمال الثالث الموافق للاحتياط، قدّمنا العمل بالثالث على الظنّ لوجوه أربعة:

الأوّل: حكم القوّة العاقلة بأنّ الأخذ بما لا مفسدة فيه أولى وأحسن اذا تعارض مع ما يحتمل الفساد، كما اذا تعارض الوجوب والاباحة واحتمل كلّ منهما.

الثاني: بناء العقلاء.

الثالث: شمول أخبار الاحتياط لما نحن فيه.

الرابع: اطلاق كلمات الأصحاب في تقديم حسن الاحتياط لما نحن فيه، حيث قالوا: اذا دار الأمر بين الوجوب وغيره ما عدا الحرمة، فالأحسن الاحتياط واخذ جانب الوجود وان لم يعمل به لزوماً، فلا دليل بعد ما ذكرناه على حجّة ذلك الظنّ المخالف للأدلة المذكورة .

و ثالثاً: أنّه لا منافاة بين حجّة الظنّ بنفي الثالث والأخذ بالثالث، كما لا منافاة بين العلم الاجمالي الثابت على نفي الثالث والعمل بالثالث وهو الندب فيما دار الأمر بين الوجوب والاباحة، وذلك لأنّ في مثل دوران الأمر بين الوجوب والاباحة لا نقول بالندب، بمعنى أنّ ذلك الفعل مندوب إمّا ظاهراً أو واقعاً،

فإنّا لا نقول بالندب الذاتي في الفعل لا واقعاً ولا ظاهراً بل نقول ظاهراً باباحة الفعل.

وأما الحكم بالندب، فإنّها هو عرضي، ومن باب المقدّمة والوصول الى الواقع المحتمل، أعني الوجوب، والصفة الموافقة للوجوب فذلك ليس بمستحب واقعي، وهو ظاهراً اذ نحكم بأنّ الواقع لا يخلو عن أحد الأمرين: إمّا الوجوب أو الاباحة، ولا بمستحبّ ظاهري، فإنّ المستحبّ الظاهري ما احتمل موافقته للواقع، وهاهنا نقطع بأنّ الفعل في الواقع ليس مستحبّاً، بل هو أحد الأمرين للعلم الاجمالي، فكيف يكون الندب حكماً ظاهريّاً، فذلك الندب ليس الآندياً عرضيّاً، وهو لا ينافي العمل بالعلم الاجمالي الحاصل بأنّ حكم الله سبحانه بالذات في الواقعة إمّا الوجوب وإمّا الاباحة، وهكذا نقول فيما نحن فيه، فإنّ الندب أو الكراهة عرضي لا ذاتي واقعاً أو ظاهراً، بل الحكم الذاتي أحد الأمرين للظنّ الاجمالي بذلك، فلا منافاة بين العمل بالظنّ في مرحلة الحكم الذاتي والقول بالندب أو الكراهة العرضيّين.

لكن بين مقامنا هذا وبين دوران الأمر بين الوجوب والاباحة فرق، فإنّ في الاخير نحكم بأنّ الحكم الظاهري الاباحة، بخلاف ما نحن فيه، فلا يحكم فيه بأحد طرفي الخبرين المتعادلين لا موافق أصل البراءة ولا مخالفها لعدم الدليل، بل نقول بالندب أو الكراهة العرضيّين.

المقام السادس: فيما دار الأمر بين الوجوب والاباحة أو الحظر والبراءة، وقد مرّ الكلام فيهما مفصلاً في بحث أصل البراءة، وظهر أنّ الحكم على البراءة، وأنّ موافق الاحتياط مستحب عرضي، فتدبر.

ولو علم بالخبرين المتعادلين بنفي الثالث اجمالاً، فهو أيضاً ينقسم الى تلك المقامات الستة، والعلم الاجمالي في كلّ تلك المقامات معتبر للاجماع المركّب، والأولوية القطعيّة بالنسبة الى الظنّ بنفي الثالث، وأحكام تلك المقامات بعد اعتبار العلم الإجمالي، ودوران الأمر بين الجمع والقرعة ونحوهما هو ما مرّ في تلك المقامات اذا ظنّ بنفي الثالث، والمختار فيها المختار هناك، والدليل.

وإذا تعارض الخبر وغيره وتعادلا، فإنّما نظنّ بانتفاء الثالث، أو نقطع به، والأوّل أيضاً يتكلّم فيه في حجّية الظنّ الاجمالي، وفي جميع تلك المقامات الستة الحاصلة في تعادل الخبرين.

أمّا المقام الأوّل، فالحقّ فيه هو حجّية الظنّ الاجمالي لعين ما مرّ من الدليل الرابع في تعارض الخبرين، لفرض كون الظنّ بنفي الثالث في غاية القوّة، فلو لم يعمل به وعمل بالشهرة المجردة المورثة للظنّ الضّعيف، كما لزم ترجيح المرجوح أو الترجيح بلا مرجّح، ويتمّ الأمر في غير تلك الصّورة بالاجماع المركّب.

وأما المقام الثاني، أي التكلّم في المقامات الستة، فالمختار فيها أيضاً هو المختار في تعارض الخبرين بعين ما مرّ الآ في المقام الأوّل من المقامات الستة، أعني ما دار الأمر فيه بين الوجوب والحرمة، فإنّه حينئذ يقدّم الخبر عند التعادل، لاحتمال تعبدية الخبر دون المعارض مثل الشهرة فيقدّم ولا يحكم بالتخير.

وأما في المقام الثاني من المقامات الستة، فلا تخيير حتّى يرجّح أحد الطرفين أو يخير بل يتوقّف كما مرّ، وهكذا في سائر المقامات الحكم الحكم، والدليل الدليل.

ثمَّ إنّ ما ذكرناه من فرض تعادل الخبر مع غيره لا يمكن على مذهب المتعبدّين، بل هو يتمّ عند الوصفين، فيسقط الكلام في تعادل المختلفين رأساً على قول المتعبدّ، بل على ما قلناه في المقام الأوّل أيضاً من ترجيح الخبر؛ لاحتمال تعبدّيته حتّى على مذهب الوصفين، يرجع الكلام الى باب التراجيح أيضاً، إلّا أن يقال: إنّ التعادل هو التساوي في اعتقاد المجتهد، وهو في المقام الأوّل من المختلفين ممكن على القول بالوصف.

وأما تعارض غير الخبرين والملفّق كتعارض الشهرتين مثلاً أو الاستقراءين، فهو ينقسم على أقسام ثلاثة:

الأوّل: تعادلهما في الأحكام الشرعية.

الثاني: في الموضوعات الصرفة كتعادل أمارتي القبلية.

الثالث: في الموضوعات المستنبطة، كتعارض الغلبة النوعية مع الغلبة الشخصية فيما اذا استعمل لفظ في معنى، ولم يعلم أنّه حقيقي أم مجازي.

أمّا الأوّل، فالحقّ فيه الحكم ما حكمنا به في تعارض الخبرين بأقسامه الأثني عشر، والدليل الدليل.

وأما الثاني، فاعلم أنّ التعادل في الموضوعين إمّا في الامارتين كتعادل امارتي القبلية، وإمّا في الخبرين كخبر العدلين الدالّ أحدهما على أنّ القبلية كذا والآخر على خلافه.

أمّا الأوّل، فإمّا يظنّ فيه بانتفاء الثالث أو يعلم به، والظنّ الحاصل على نفي الثالث في الأوّل أيضاً إمّا أنّ يكون من الظنّون الحاصلة بعد تعارض الأمارتين

الظنَّينِ المعترتين من الوصف، وإما من الظنون الحاصلة بعد تعارض الأمارتين التعبديتين.

والكلام الآن في الأمارتين المتعارضتين في الموضوع الصرف، فاعلم أنَّ ما علم فيه بنفي الثالث له جهتان من الكلام: جهة بالنسبة الى حجّة هذا العلم الإجمالي، وجهة بالنسبة الى أحكام المتعارضين في المقامات، وهكذا ما ظنّ فيه بنفي الثالث.

أما الجهة الأولى ممّا علم فيه بنفي الثالث، فلا اشكال فيها، اذ العلم حجّة بلا ريب.

أما الجهة الأولى ممّا ظنّ فيه بنفي الثالث اجمالاً، ففي غير التعبديين الحقّ عدم حجّة ذلك الظنّ الإجمالي، اذ نحن لا نقول بحجّة الظنّ التفصيلي في الموضوع الصرف فضلاً عن الإجمالي، نعم من يقول بحجّة الظنّ التفصيلي فيها يمكن له القول بحجّة الظنّ الإجمالي أيضاً، والاستدلال عليه بالنحو الذي مرّ في حجّة الظنّ الاجمالي في تعارض الخبرين المتعادلين الشرعيين في المقامات الستة في أوائل البحث، بعد قولنا بحجّة الظنّ التفصيلي في الأخبار الشرعية.

وأما الظنّ الإجمالي الحاصل بنفي الثالث في التعبديين عن الأمارتين، كتعارض بعض النجوم المعيّنة للقبلة مثلاً في بعض الأمكنة مع بعض، فهل هو حجّة ونفس هاتين الأمارتين معتبرة أم لا؟ الحقّ العدم؛ اذ الدليل الدالّ على كون كلّ من الأمارتين معتبرة إمّا لبّي، فلا يشمل صورة التعارض، فإنّ الأمر فيه غير معلوم، وإمّا لفظي كالأخبار الدالّة على أنّ تلك الأماراة اماراة.

فنقول: إنّ تلك الأخبار إمّا تدلّ على كونها امارّة عيناً مطلقاً، أو تخيراً، كذلك أو عيناً في كلّ مقامٍ إلّا في صورة التعارض، وهكذا من الاحتمالات التي ذكرناها، وابطلناها في الاستدلال على حجّية الأخبار الشرعية المتعارضة بالآيات في تعادل الخبرين المذكورين قبل التلفيق، وغير الخبرين والملفق. فظهر أنّه لا دليل على حجّية الظنّ الحاصل بنفي الثالث في الأمارتين مطلقاً لا في التعبدية من الأمارات ولا في غيرها، هذا هو الكلام في الجهة الأولى من تعارض الامارتين.

وأما الجهة الثانية في تلك المقامات، أعني ما حصل فيه العلم بنفي الثالث، وما حصل الظنّ فيه بنفي الثالث بقسميه، بعد القول بحجّية الظنّ الإجمالي في قسمي الظنّ بالعلم الإجمالي، فالحقّ فيه الرجوع الى معيار، وهو أنّه إنّ كان إحدى الامارتين موافقة للأصل، فإنّ أمكن الجمع والاحتياط أخذ به، كما لو تعارض امارتا القبلة والوقت، فعليه الجمع والاحتياط بعد القول بحجّية الظنّ بنفي الثالث.

وان لم يكن ذلك أيضاً تخيراً أيّهما شاء إنّ لم يكن له مفرّ عن العمل، كما لو ضاق الوقت عن أكثر من صلاة عند تعارض أمارتي القبلة.

وإنّ أمكنه القاء الطرفين، كما لو تعادلت البيّتان في المعاملات في المسألة الارث مثلاً، فعليه الوقف كما مرّ؛ لعدم الدليل حينئذ على جواز الارتكاب، وليس الأمر دائراً بين المحذورين أيضاً حتّى يحكم العقل بالتخير.

ثمّ إنّ كان حينئذ سبب لانتقال ما تعارض فيه البيّتان من الحقّ الى الثالث، كأنّ الثالث ذا اليد، فبعد الوقف رجع المال اليه، وإلّا فلا.

وأما الكلام في تعارض الخبرين في الموضوعات الصرفية، فالحق فيه أيضاً عدم حجّة الظنّ بنفي الثالث، لما قلنا من عدم حجّة الظنّ في الموضوعات الصرفية، لكن على فرض الحجّة فالرجوع فيه الى المعيار المذكور.

و ما المقام الثالث من المقامات الثلاثة، فهو في الموضوعات المستنبطة، فاعلم أنّه لو تعادل امارتان في الموضوعات المستنبطة وظنّ بنفي الثالث، كما لو أستعمل لفظ في معنيين وبينهما جامع قريب، وتعارض فيه امارة الحقيقة والمجاز، أعني غلبة ذلك مع امارة الاشتراك اللفظي، أعني ظهور الاستعمال في الحقيقة لو قلنا به، وظنّ بنفي الثالث أي الاشتراك المعنوي، فهل هذا الظنّ معتبر أم لا؟ الحقّ الاعتبار؛ لأنّا نعتبر الظنّ التفصيلية في الموضوعات المستنبطة كما عليه العقلاء، فيتمّ حجّة الإجمالي أيضاً بالنحو الذي أثبتنا حجّة الظنّ الإجمالي في الأحكام في تعادل الخبرين في الفروع.

وإذا قلنا بنفي الثالث لحجّة الظنّ الاجمالي، فهل يؤخذ بأيّ من الأمارتين؟ الحقّ الرجوع الى المعيار المذكور آنفاً، لكنّه لا يتصوّر هنا إلا الأخير، أعني الوقف والرجوع الى الثالث انّ وجد، فتأمل.

ضابطة

حكم المقلد للمجتهد العامل بالتخيير

إذا تعادل الامارتين عند المجتهد في المسألة الفرعية أو غيرها وبني على التخيير، فهل المقلد أيضاً مخير كالمجتهد بين المتعادلين أم المقلد يتعين عليه العمل بما اختاره المجتهد من الامارتين للعمل، فالمجتهد يفتي حينئذ بالمختار لا بالتخيير عكس الأول، أم هو مخير بين الافتاء بالتخير أو بالمختار؟ وجوه.

والحق بعد ثبوت جواز الافتاء حينئذ للمجتهد لظهور الوفاق، ولزوم تعطيل الأحكام لولاه، بل ثبوت وجوب الافتاء؛ لأنه إذا جاز وجب، ولعله لا مفصل، وذهاب بعض الاخباريين الى حرمة الافتاء فاسد، وإن كان الأصل معه ان الصور أربعة.

الأولى: في الموضوعات الصرفة، كتعارض أمارتي القبلية، ولا ريب فيها من جهة لزوم الافتاء بالتخير؛ لأن المجتهد لا يكون دائماً مع المقلد حتى يختار أحد الطرفين ويفتي لمقلده بالمختار، مضافاً الى عدم ظهور الخلاف.

الثانية: في المعاملات، كتعارض البيّنات.

والثالثة: أيضاً في المعاملات، لكن نحو مسألة الارث التي أشرنا اليها، ويفتي المجتهد في هاتين الصورتين بالمختار، لظهور عدم الخلاف، ولأن الحكم بالتخير لا يرفع الخصومة من البين، شأن الحاكم رفع الخصومة.

الرابعة: في الأحكام، وفيها اشكال، مقتضى أن التعادل من عوارض الأدلة وترجيح أحدهما على الآخر واختياره، من أفعال المجتهد لا المقلد، وإن الاستقراء حاكم بأن المجتهد ومقلده سيان غالباً، إمّا كلاهما مصيبان، أو كلاهما مخطئان، وإذا أفتى بالتخير فربما يختار المقلد غير ما يختاره المجتهد، فقد يكون في الواقع أحدهما مصيباً والآخر مخطئاً، وهو خلاف الاستقراء، هو الحكم والإفتاء بالمختار.

ومقتضى عدم تعرضهم لخراج تلك الصّورة، وعدم حكمهم فيها بان الإفتاء بالمختار، وإطلاق كلامهم حيث حكموا بأنّ الإفتاء على التخيير إلا المرافعات، ولم يستثنوا ما عداها كالعلامة ﷺ، هو الحكم والإفتاء بالتخيير، مضافاً الى عدم ظهور الخلاف، فتعيّن الأخير لما ذكر أخيراً، ولا اعتبار بتلك الاعتبارات الموجبة للإفتاء بالمختار .

وجاء في آخر النسخة المخطوطة: وقد وقع الفراغ من هذا الكتاب الموسوم بالضوابط بيد الحقير الفقير المجرم أقلّ طلبة بل لاشئ في الحقيقة قاسم علي ولد مرحوم مغفور كربلائي محمد علي بيارجمندي في أرض أقدس في مدرسة الصالحية شهير بنوّاب يوم الاثنين سنة ثاني وستون ومائتين ما بعد الألف من الهجرة النبوية المصطفوية، حرّم الله لحم كاتبه النار بمحمّد واله الأطهار .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرس المحتويات

ضابطة الفصل الثامن في الاجتهاد والتقليد	١٣٧
ضابطة في جواز تجزّي الاجتهاد وعدمه	١٥١
ضابطة فيما يشترط في الاجتهاد المطلق	١٧٧
ضابطة حكم الجاهل بالعبادة	١٩٧
ضابطة في التخطئة والتصويب	٢٢١
ضابطة الاجتهاد واجب كفاي	٢٤٥
ضابطة وجوب تجديد النظر وعدمه للمتجهّد	٢٥١
ضابطة حكم المقلّد بر جوع مجتهد في المسائل الفقهيّة	٢٦٣
ضابطة حكم خلّو العصر عن المجتهد	٢٧٣
ضابطة تعريف التقليد اصطلاحاً	٢٧٧
ضابطة حكم التقليد في اصول الدين	٢٨١
ضابطة حكم التقليد لمن بلغ الاجتهاد المطلق	٢٨٥
ضابطة ما لو تساوا المجتهدان في الرأى	٢٨٩
ضابطة هل التقليد من باب الوصف أو السبب	٢٩٣
ضابطة في جواز الرجوع من التقليد	٢٩٧
ضابطة في تقليد الاعلم	٣٠٧

- ضابطة وجوب تقليد الأعلَم ٣١٩
- ضابطة عدم وجوب مشافهة المقلّد لمجتهده ٣٢٥
- ضابطة حكم جواز تقليد الميت ٣٣١
- ضابطة في شرائط المفتي ٣٤٣
- ضابطة كفاية الظنّ بتحصيل مسائل المجتهد ٣٥٣
- ضابطة بعض المسائل التقليد ٣٦١
- خاتمة في التعارض والتعادل والتراجيح ٣٦٩
- ضابطة المراد من تعادل الدليلين ٣٧٥
- ضابطة حكم العجز في الترجيح ٣٨١
- ضابطة حكم المقلّد للمجتهد العامل بالتخير ٤١١