

شرح كفاية الأصول

أَسْئَلَةٌ وَأَجُوبَةٌ

لِلْمَوْلَانَا

الشيخ علي محمود العبادي

شرح كفاية الأصول

أسئلة وأجوبة

الجزء الثالث

هوية الكتاب

شرح كفاية الأصول.. أسئلة وأجوبة: ج ٣

الشيخ علي حمود العبادي

الشيخ حسين المالكي

الأولى

١٤٤٤هـ - ٢٠٢٣م

١٠٠٠

عنوان الكتاب

المؤلف

الإخراج الفني

الطبعة

سنة الطبع

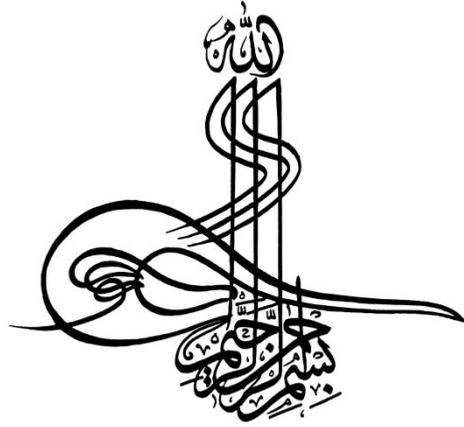
عدد النسخ

شرح كفاية الأصول

أسئلة وأجوبة

الجزء الثالث

الشيخ علي محمود العبادي



تتمة

المقصد السادس: في بيان الأمارات المعتبرة شرعا أو عقلا

الفصل السابع: في الأخبار التي دلت على اعتبار أخبار الآحاد

الفصل الثامن: في الإجماع على حجية الخبر

الفصل التاسع: في الوجوه العقلية التي أقيمت على حجية الخبر الواحد

الفصل العاشر: في الوجوه العقلية التي اقاموها على حجية الظن

الفصل الحادي عشر: الظن بالطريق والظن بالواقع

الفصل الثاني عشر: في الكشف والحكومة

الفصل الثالث عشر: في إشكال خروج القياس عن عموم النتيجة

الفصل الرابع عشر: في الظن المانع والممنوع

الفصل الخامس عشر: في عدم الفرق بين أقسام الظن بالحكم

الفصل السادس عشر: في الظن بالفراغ

الفصل السابع: في الأخبار التي دلت على اعتبار أخبار الأحاد

س: ما هي طوائف الروايات الدالة على حجية خبر الواحد؟

ج: الروايات على طوائف، ونكتفي بذكر بعض الروايات من كل طائفة مراعاة للاختصار.

الطائفة الأولى: الأخبار العلاجية، كمقبولة عمر بن حنظلة وفيها: «الحكم ما حكم به أعدلها وأفقهها وأصدقهما في الحديث»^(١) وموردها وإن كان في الحاكمين، لكنّ الترجيح فيها مرده إلى ترجيح إحدى الروايتين اللتين استند إليهما الحاكمان على الأخرى، فيلزم الأخذ بالحكم المستند إلى ما له مرجح.

وصحيحة جميل بن دراج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، إنّ على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه»^(٢).

الطائفة الثانية: الأخبار التي تأمر بالرجوع إلى أشخاص معينين من الرواة والأصحاب؛ كقول الإمام عليه السلام: «إذا أردت حديثا فعليك بهذا الجالس»^(٣) يشير إلى زرارة.

(١) الوسائل ٢٧: ١٠٦، جزء من ح ٣٤.

(٢) الوسائل ٢٧: ١١٩.

(٣) الوسائل ٢٧: ١٤٣ / ٣٣٤٣٤.

الطائفة الثالثة: الأخبار التي تأمر بوجوب الرجوع إلى الثقات، ولا يجوز التشكيك فيما يروى عنهم؛ كقول الإمام الحجة «عجل الله فرجه الشريف»: «وأما الحوادث الواقعة: فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله عليهم»^(١).
الطائفة الرابعة: الأخبار التي تأمر بحفظ الروايات والإهتمام بشأنها وضبطها كموثقة عبيد بن زرارة قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «احتفظوا بكتبكم فإنكم سوف تحتاجون إليها»^(٢).

وبهذا يتحصل: أنّ هذه الأخبار تدل على حجية أخبار الآحاد، بلا حاجة إلى توضيح وبيان، قال المصنف: (وهي وإن كانت طوائف كثيرة، كما يظهر من مراجعة الوسائل^(٣) وغيرها)

س: ما هو الإشكال الذي أورد على الاستدلال بهذه الروايات على حجية خبر الواحد؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: حاصل الإشكال: لا يصح الاستدلال لحجية اخبار الآحاد بأخبار الآحاد، ولا بد أن يكون الدليل على حجية شيء مفروغاً عن حجتيه، والمفروض أنّ الكلام في حجية اخبار الآحاد، فلا يعقل أن تكون هذه الأخبار بعد أن كانت اخبار آحاد دليلاً على حجية اخبار الآحاد، لأنّه غير مفروع عن حجيتها، مضافاً إلى لزوم الدور في خصوص الاستدلال بها لحجية اخبار الآحاد، لأنّ الاستدلال بها موقوف على حجيتها، وحجيتها موقوفة على حجية خبر الواحد، وإذا كانت هي الدليل لحجية خبر الواحد كانت حجية خبر الواحد موقوفة عليها، فتكون حجيتها موقوفة على حجيتها، لتوقف حجيتها على حجية خبر الواحد الموقوف على حجيتها، وهذا ما ذكره بقوله:

(١) كمال الدين: ٣٨٣/ذيل ح ٤، الوسائل ٢٧: ٣٤/١٤٠.

(٢) الكافي: ١: ٥٢/١٠، الوسائل ٢٧: ٨١/٣٣٢٦٢.

(٣) الوسائل ١٨: ٧٢ الباب ٨ من أبواب صفات القاضي والباب ٩، الحديث ٥ والباب ١١، الحديث ٤.

(إلا أنه يشكل الاستدلال بها على حجية أخبار الآحاد بأنها أخبار آحاد فإنها غير متفقة على لفظ ولا على معنى فتكون متواترة لفظاً أو معنى).

وأجاب المصنف: بأن هذا الإشكال مندفع، لأن هذه الأخبار وإن كانت غير متفقة على لفظ ولا على معنى لكي تكون متواترة لفظاً أو معنى، لكنها متواترة إجمالاً، هو حجية خبر الأخص والأضيق دائرة، لأنه القدر الجامع بين الكل، فلو دل بعضها مثلاً على حجية خبر الثقة وبعض آخر على حجية الثقة العدل وبعض على حجية الثقة العدل المشهور، فيكون الحجة من بين الكل هو ما دل على حجية خبر الثقة العدل المشهور، لأنه ما توافقت عليه أخبار الحجية واتفقت على صحة مؤداه، وهذا الخبر وإن لم يكن كافياً لمعظم مسائل الفقه، لندرته، ولكن إذا كان في أخبار الحجية خبر تتوفر فيه هذه الخصوصيات الثلاث وكان دالاً على حجية ما هو أوسع وأعم كحجية خبر الثقة مطلقاً من دون ضم خصوصية أخرى إلى الوثاقة، فتتعدى عنه إلى الأعم الأوسع، فيكفي بمعظم مسائل الفقه لشيوعه وعدم ندرته كما هو واضح، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (ولكنه مندفع بأنها وإن كانت كذلك، إلا أنها متواترة إجمالاً، ضرورة، أنه يعلم إجمالاً بصدور بعضها منهم عليه السلام وقضيته وإن كان حجية خبر دل على حجيته أخصها مضموناً، إلا أنه يتعدى عنه فيما إذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصية، وقد دل على حجية ما كان أعم فافهم).

خلاصة رأي المصنف عليه السلام:

تمامية الاستدلال بالأخبار على حجية خبر الواحد.

الفصل الثامن: في الإجماع على حجية الخبر

س: كيف استدل بالإجماع على حجية خبر الواحد؟ وما هي مناقشة المصنف؟

ج: قرر الاستدلال بالإجماع بوجوه:

الوجه الأول: الإجماع القولي: الذي ينقسم إلى محصل ومنقول، والأول: يحصل من تتبع فتاوى الأصحاب على الحجية من زماننا إلى زمان الشيخ، القطع بالاتفاق الذي يكشف عن رضا الإمام عليه السلام بالحكم بحجية خبر الواحد من باب الحدس، وذلك لعدم وجود الإجماع الدخولي في زمان الغيبة، وبطلان الإجماع اللطفي عند المصنف عليه السلام.

وأما الإجماع المنقول: فهو يحصل من تتبع الإجماعات المنقولة على الحجية، لأنّ الكثير من الفقهاء ادعى الإجماع على حجية خبر الواحد، بنحو يحصل القطع بتحقيق الإجماع الكاشف عن رضا الإمام عليه السلام من كثرة النقل في نفسه، أو بإنضمام القرائن؛ لأنّه لو لا القطع بتحقيق الإجماع لم يصح الاستدلال به على حجية خبر الواحد؛ لما تقدم من: لزوم الدور؛ لأنّ الإجماع المنقول بخبر الواحد هو من مصاديق خبر الواحد، فيلزم محذور الدور. وهذا ما ذكره بقوله: (و تقريره من وجوه. أحدها دعوى الإجماع من تتبع فتاوى الأصحاب على الحجية من زماننا إلى زمان الشيخ، فيكشف رضاه عليه السلام بذلك ويقطع به أو من تتبع الإجماعات المنقولة على الحجية)

وناقش المصنف كلا القسمين من الإجماع القولي.

أما الإجماع المحصل: عدم تمامية الاستدلال به، لاختلاف الفتاوى في الخصوصيات التي لها مدخلية في حجية خبر الواحد؛ لأنّ عنوان بعضها خبر الثقة وهو المنسوب إلى مشهور القدماء، قالوا باعتبار خبر الثقة، وعنوان بعضها الآخر: خبر العدل الإمامي، كما نسب إلى صاحب المعالم، حيث قال باعتبار خبر العدل الإمامي مع

تعدد المزكي، أو كفاية تركية واحد، كما ذهب إليه العلامة في التهذيب، ووجود هذا الاختلاف، وعدم وصول شيء من هذه العناوين إلى حد الإجماع، لا يمكن دعوى الإجماع والقطع برضا المعصوم عليه السلام بحجية خبر الواحد، وهذا ما ذكره بقوله: (ولا يخفى مجازفة هذه الدعوى لاختلاف الفتاوى فيما أخذ في اعتباره من الخصوصيات ومعه لا مجال لتحصيل القطع برضاه عليه السلام من تتبعها).

وأما مناقشته للإجماع المنقول: فهو نفس ما أورد على دعوى الإجماع المحصل؛ لأنَّ بعض الأعلام نقل الإجماع على حجية خبر العدل الإمامي مثلا، وبعض آخر نقل الإجماع على حجية خبر الثقة، وثالث على حجية خبر العدل الضابط. وهكذا، ومن الواضح أنَّ هذا الاختلاف في الفتاوى وفي الإجماعات المنقولة مانع عن تحقق الإجماع المحصل والمنقول؛ لأنَّ الضابط في حجية الإجماع هو: أن يكون كاشفا عن رضا المعصوم عليه السلام ومع الاختلاف المتقدم لا يكون كاشفا عن رضاه عليه السلام فلا يكون حجة.

نعم لو علم أنَّ الفقهاء جميعهم يقولون بحجية خبر الواحد في الجملة، ثم يختلفون في الخصوصيات المعتبرة فيه؛ بحيث يكون القول بحجية الخبر الخاص بنحو تعدد المطلوب لا وحدته - فلو علم ذلك - تم ما ذكر؛ ولكن هذا يصعب إثباته، وهذا ما ذكره بقوله: (وهكذا حال تتبع الإجماعات المنقولة، اللهم إلا أن يدعى تواطؤها على الحجية في الجملة وإثبات الاختلاف في الخصوصيات المعتبرة فيها، ولكن دون إثباته خرط القتاد).

الوجه الثاني: الإجماع العملي، وهو استقرار سيرة العلماء - بل المسلمين كافة - على العمل بخبر الواحد في الأمور الشرعية.

أمَّا العلماء: فإنَّنا نراهم يأخذون بخبر الواحد في استنباط الحكم الشرعي، كما هو واضح من استدلالاتهم.

وأما المسلمون: فقد استقرت سيرتهم دائماً على أخذ الأحكام الشرعية من أخبار الثقات الذين هم واسطة بينهم وبين الإمام عليه السلام أو المجتهد، حيث نجد سيرة المقلدين قائمة على أخذ الأحكام من الثقات المتوسطين بينهم وبين المجتهد، فإنهم لم يتوقفوا في العمل بما يجبرونهم الثقة عن المجتهد، ويأخذون فتاوى مجتهديه عن الناقلين، ومن الواضح أنّ الناقل ليس إلا واحداً، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (ثانيها: دعوى اتفاق العلماء عملاً، بل كافة المسلمين على العمل بخبر الواحد في أمورهم الشرعية، كما يظهر من أخذ فتاوى المجتهدين من الناقلين لها).

وأورد عليه المصنف بما يلي:

أولاً: نفس ما أورد على الإجماع القولي من الاختلاف في المشارب والمباني والمسالك، لأنّ سيرة المشرعة وإن كانت قائمة على العمل بخبر الواحد؛ لكن لما كان هؤلاء العاملون به مختلفين فيما هو وجه العمل وملاكه، لأنّ بعضهم يعمل به؛ لكونه خبر عدل إمامي، وبعضهم يعمل به لكونه خبر الثقة، وبعضهم يعمل به لوجود القرائن، وبعضهم يعمل به، لأنّ أخبار الآحاد عنده قطعية الصدور، وبعضهم يعمل به لأنّه مقبول عند الأصحاب، وبعضهم يعمل به من باب الظن الانسدادي.

ومع وجود هذا الاختلاف في مناط العمل وملاكه لا يمكن أن يقال: أنّ إجماعهم العملي يكشف عن رأي الإمام عليه السلام بحجية خبر الواحد، لأنّ مجرد عملهم به لا يدل على كونه كاشفاً عن قول الإمام عليه السلام أو فعله أو تقريره. وهذا ما ذكره بقوله: (وفيه مضافاً إلى ما عرفت مما يرد على الوجه الأول)

ثانياً: إنّ تحقق الإجماع العملي على العمل بخبر الواحد مطلقاً ممنوع؛ وإن لم يفتد العلم - كما هو المطلوب - إذ المسلّم به عملهم بالأخبار الموجودة في الكتب الأربعة وغيرها من الكتب المعتمدة؛ إلا أنّ مسالكهم في العمل بها مختلفة، فبعضهم يعمل بها لأجل تواترها عنده، وبعض يعمل بها لأنّها مقطوعة الصدور عنده، وثالث يعمل بها

لكونها عنده أخبار الثقات، ورابع يعمل بها لأجل كونها محفوفة بالقرائن الموجبة للعلم بالصدور بحسب نظره، وهكذا.

وبهذا يتضح عدم تحقق الإجماع العملي على العمل بخبر الواحد بما هو كذلك؛ كما هو المطلوب.

ثالثاً: لو سلمنا اتفاقهم على العمل بخبر الواحد مطلقاً - لم يظهر أن إجماعهم لأجل كونهم مسلمين، أو لكونهم عقلاء مع الغض عن تدينهم والتزامهم بدين، فيرجع إلى الوجه الثالث من وجوه تقرير الإجماع، وهو دعوى استقرار سيرة العقلاء عليه؛ حيث قال: (أنه لو سلم اتفاقهم على ذلك، لم يحرز أنهم اتفقوا بما هم مسلمون ومتدينون بهذا الدين أو بما هم عقلاء ولو لم يلتزموا بدين، كما هم لا يزالون يعملون بها في غير الأمور الدينية من الأمور العادية ف رجع إلى ثالث الوجوه)

الوجه الثالث: استقرار سيرة العقلاء من ذوى الأديان ونحوهم على العمل بخبر الثقة وعدم ردع الشارع عنها من قبل النبي ﷺ وأوصيائه عليهم، وهذا هو عمدة الوجوه. وهذا ما ذكره بقوله: (دعوى استقرار سيرة العقلاء من ذوي الأديان وغيرهم على العمل بخبر الثقة واستمرت إلى زماننا ولم يردع عنه نبي ولا وصي نبي، ضرورة أنه لو كان لاشتهر وبان ومن الواضح أنه يكشف عن رضا الشارع به في الشرعيات أيضاً).

س: ما هو الإشكال الذي أورد على الاستدلال بالسيرة العقلاء المتقدمة؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: حاصل الإشكال: وجود الردع بواسطة الآيات الناهية عن العمل بغير العلم واتباع الظن؛ كقوله تعالى: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ، وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً)، وبعمومها تشمل هذه السيرة.

وأجاب المصنف عن هذا الإشكال بوجوه ثلاثة:

الأول: الآيات الناهية عن العمل بغير العلم واتباع الظن واردة لبيان عدم كفاية الظن في أصول الدين، فلا ربط لها بحججة الظن في الفروع.
الثاني: الآيات المذكورة ترجع إلى الظن الذي لم يقيم على اعتباره حجة، وخبر الواحد قامت الحجة على اعتباره.

الثالث: الردع بالآيات الناهية عن السيرة يستلزم الدور؛ لأنّ ردع الآيات عن السيرة متوقف على عدم كون السيرة مخصصة لها، وعدم كون السيرة مخصصة لها متوقف على كون الآيات رادعة عنها، وهو دور باطل. حيث قال: (إن قلت: يكفي في الردع الآيات الناهية والروايات المانعة عن اتباع غير العلم وناهيك قوله تعالى (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ)^(١) وقوله تعالى: (وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا)^(٢).

قلت: لا يكاد يكفي تلك الآيات في ذلك، فإنه مضافا إلى أنّها وردت إرشادا إلى عدم كفاية الظن في أصول الدين، ولو سلّم فإما المتيقن لو لا أنّه المنصرف إليه إطلاقها هو خصوص الظن الذي لم يقيم على اعتباره حجة لا يكاد يكون الردع بها إلا على وجه دائر، وذلك لأنّ الردع بها يتوقف على عدم تخصيص عمومها أو تقييد إطلاقها بالسيرة على اعتبار خبر الثقة، وهو يتوقف على الردع عنها بها، وإلا لكانت مخصصة أو مقيدة لها كما لا يخفى).

س: ما هو الاشكال الذي اورده المصنف على نفسه حول استلزام الاستدلال بالسيرة للدور؟ وما هو جوابه؟

ج: الإشكال هو أنّ السيرة غير صالحة للتخصيص، إلا على وجه دائر أيضا؛ لأنّ تخصيص السيرة يتوقف على عدم الردع بالآيات عن السيرة، وعدم الردع يتوقف على

(١) الإسراء: ٣٦.

(٢) النجم: ٢٨.

تخصيصها للآيات، فعدم تخصيصها للآيات يتوقف على عدم تخصيصها للسيرة، وهو دور باطل، وهذا ما ذكره المصنف: (لا يقال: على هذا لا يكون اعتبار خبر الثقة بالسيرة أيضا إلا على وجه دائر، فإنّ اعتباره بها فعلا يتوقف على عدم الردع بها عنها وهو يتوقف على تخصيصها بها وهو يتوقف على عدم الردع بها عنها).

وأجاب المصنف: يكفي في اعتبار خبر الثقة بالسيرة عدم ثبوت الردع عنها؛ لا عدم الردع واقعا عنها، فإذا لم يعلم بالردع كفى ذلك في اعتبار السيرة، فيثبت بها اعتبار خبر الثقة، وأيضا عدم ثبوت الردع كاف في تخصيص العموم بالسيرة، وهذا ما ذكره المصنف: (فإنه يقال: إنّما يكفي في حجيته بها عدم ثبوت الردع عنها لعدم نهوض ما يصلح لردعها كما يكفي في تخصيصها لها ذلك كما لا يخفى ضرورة، أنّ ما جرت عليه السيرة المستمرة في مقام الإطاعة والمعصية وفي استحقاق العقوبة بالمخالفة وعدم استحقاقها مع الموافقة ولو في صورة المخالفة عن الواقع يكون عقلا في الشرع متبعا ما لم ينهض دليل على المنع عن اتباعه في الشرعيات، فافهم وتأمل).

خلاصة رأي المصنف في الاستدلال بالجماع على حجية خبر الواحد

- ١ - عدم تمامية الاستدلال بالإجماع القولي على حجية خبر الواحد.
- ٢ - تمامية الاستدلال بالإجماع العملي، أي سيرة العقلاء على حجية خبر الثقة.

الفصل التاسع: في الوجوه العقلية التي أقيمت على حجية الخبر الواحد

س: ما هو الوجه العقلي الأول على حجية خبر الواحد؟

ج: الوجه الأول: يطلق عليه العلم الإجمالي وهو يتوقف على مقدمات:

المقدمة الأولى: العلم الاجمالي بوجود تكاليف فعلية من الأخبار والإجماعات والشهرات.

المقدمة الثانية: العلم الإجمالي بصدور الكثير من الأخبار الواصلة إلينا من الأئمة عليهم السلام المتضمنة للأحكام الواقعية، وتلك الأخبار الصادرة عنهم عليهم السلام وافية بمعظم مسائل الفقه، بحيث لو علمنا تفصيلا بتلك الأخبار الصادرة، والنتيجة: ينحل العلم الإجمالي الى علم تفصيلي بهذه الاحكام الواقعية وشك بدوي في وجود أحكام واقعية في غير هذه الأخبار من الطرق الأخرى كالإجماعات والشهرات، فيجب الاحتياط في الأخبار المثبتة للتكليف دون النافية منها له؛ لأن العلم ولو إجمالاً بالأخبار المثبتة علم بالتكليف الإلزامي، والتكليف الإلزامي لازم الامتثال. وأما العلم بالنافي من الأخبار فهو علم بغير التكليف، والعلم بما هو خارج عن التكليف الإلزامي لا يثبت في عهدة المكلف سوى أن يعتقد أنه ليس هناك حكم إلزامي، مثلاً: لو قام خبر من الأخبار على نفي وجوب السورة وجزئيتها للصلاة؛ في حال أن الأصل في المسألة يقتضي وجوبها وجزئيتها فرضاً من باب لزوم الاشتغال في مقام الشك بعد إحراز التكليف، ففي مثل هذا الفرض: هل يجوز لنا العمل على طبق الخبر النافي، أو يجب علينا مراعاة قاعدة الاشتغال؟

ولا شك أن الخبر النافي إذا ثبتت حجيته في نفسه بما أنه خبر صادر عن المعصوم عليه السلام كان وجوده طارداً للأصل؛ إذ لا يجري الأصل العملي مع وجود الدليل

الاجتهادي، لكن وجود الخبر النافي بين مجموعة الأخبار التي لا يعلم إلا بصدور بعضها الغير المعين لا يكون حجة، ومقتضى العلم الإجمالي بصدور بعضها من الإمام عليه السلام هو لزوم الاحتياط فيما إذا كان الخبر مثبتا للتكليف؛ لا نافيا له. فعلى هذا: لا يكون وجود الخبر النافي دليلا حتى يطرد الأصل؛ لأنَّ غير ثابت الحجية لا اعتبار به، والعمل في مورده يكون على الأصل قطعا - من قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب، بناء على جريانه، بمعنى أنَّ جريان الاستصحاب المثبت للتكليف في المقام، وتقديمه على الخبر النافي للحكم مبني على جريانه في أطراف العلم الإجمالي - إذا علم وجدانا بانتقاض الحالة السابقة في بعض الأطراف، أو علم الانتقاض في بعضها تعبدا، كما إذا قامت أمانة معتبرة عليه - فإذا بنينا على جريانه هناك جرى في المقام، وثبت به التكليف السابق، وقدم على الخبر النافي للتكليف، وإلا لم يجر وبقي الخبر النافي للتكليف بلا معارض، فيعمل به، وحيثئذ: فإذا علمنا إجمالا بصدور بعض الأخبار النافية للتكليف، فقد علمنا إجمالا بانتقاض الحالة السابقة في بعض أطراف العلم الإجمالي المثبت له، فعلى القول بجريان الاستصحاب المثبت للتكليف في تلك الأطراف، مع العلم بانتقاض الحالة السابقة في بعضها، أو قيام أمانة على الانتقاض: يجري الاستصحاب هنا، ولا يجوز العمل بالخبر النافي.

وعلى القول بعدم الجريان: يختص جواز العمل بالنافي بما إذا لم يكن في مقابله قاعدة الاشتغال، مثلا: إذا علمنا إجمالا بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة يومها، ودلت رواية - من الروايات المعلوم صدور جملة منها - على نفي وجوب الجمعة لم يجز العمل بهذا الخبر النافي؛ لوجود الأصل المثبت للتكليف وهو قاعدة الاشتغال المقتضية لوجوب الجمعة، فيجب الإتيان بكلتا صلاتي الظهر والجمعة - مع قطع النظر عن الإجماع على عدم وجوب أكثر من صلاة واحدة يوم الجمعة بعد الزوال وقبل صلاة العصر - .

وهكذا الكلام بالنسبة إلى الاستصحاب، فإن قلنا بجريانه، فإنه لما علمنا إجمالاً بوجود صلاة الظهر أو الجمعة يومها، فلو دلت رواية من الروايات النافية التي علمنا بصدور جملة منها على نفي وجوب الجمعة، فقد علمنا بها بانتقاض الحالة السابقة في بعض الأطراف؛ للعلم الإجمالي بوجود إحدى صلاتي الظهر أو الجمعة، فمقتضى جريان الاستصحاب مع العلم بالانتقاض: وجوب الإتيان بكلتيهما بمقتضى الاستصحاب، مع قطع النظر عن الإجماع على عدم وجوب الصلاتين معا وعدم جواز العمل بهذا الخبر النافي.

وإذا قلنا بعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي - فيما إذا علم بانتقاض الحالة السابقة في بعضها - كان عدم جواز العمل بالخبر النافي للتكليف مختصاً بما إذا كان على خلاف مقتضى قاعدة الاشتغال؛ إذ المفروض حينئذ: أن الاستصحاب المثبت للتكليف غير جارٍ حتى ينافي الخبر النافي، وهذا ما ذكره بقوله: (أحدها: أنه يعلم إجمالاً بصدور كثير مما بأيدينا من الأخبار من الأئمة الأطهار عليهم السلام بمقدار واف بمعظم الفقه، بحيث لو علم تفصيلاً ذلك المقدار لانحل علمنا الإجمالي بثبوت التكليف بين الروايات وسائر الأمارات إلى العلم التفصيلي بالتكليف في مضامين الأخبار الصادرة المعلومة تفصيلاً والشك البدوي في ثبوت التكليف في مورد سائر الأمارات الغير المعتمدة، ولازم ذلك لزوم العمل على وفق جميع الأخبار المثبتة وجواز العمل على طبق النافي منها فيما إذا لم يكن في المسألة أصل مثبت له من قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب بناء على جريانه في أطراف ما علم إجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في بعضها أو قيام أمانة معتبرة على انتقاضها فيه، وإلا لإختص عدم جواز العمل على وفق النافي بما إذا كان على خلاف قاعدة الاشتغال).

س: ما هو جواب المصنف على الوجه المتقدم؟

ج: الجواب: إن مقتضى الدليل المتقدم هو وجوب العمل بالثبوتات احتياطاً، وجواز العمل بالنافي إن لم يزاحه مثبت التكليف، وإلا فيقدم المثلث. والمطلوب هو حجّة الخبر سواء كان مثبتاً أم نافياً، وتقدّم النافي على المثلث من الأصول العمليّة واللفظيّة: مثلاً لو دلّ الخبر على عدم وجوب الجمعة، واقتضى الاستصحاب وجوبها، أو دلّ الخبر على عدم وجوب السورة، واقتضى الاشتغال وجوبها، أو دلّ الخبر على عدم وجوب إكرام النحوي، واقتضى المتواتر عموم وجوب إكرام العلماء أو دلّ الخبر على عدم الربا بين الوالد والولد، ومقتضى إطلاق الآية حرمة الربا مطلقاً أو دلّ الخبر على عدم تنجّس الماء القليل بالملاقاة، واقتضى مفهوم المتواتر بالفرض الماء إذا بلغ كراً لا ينجّسه شيء انفعاله بالملاقاة. وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (و فيه أنّه لا يكاد ينهض على حجة الخبر بحيث يقدم تخصيصاً أو تقييداً أو ترجيحاً على غيره من عموم أو إطلاق أو مثل مفهوم).

س: كيف ردّ المصنف الشيخ الأنصاري فيما أورده على الوجه المتقدم من لزوم مراعاة الاحتياط في جميع الأمارات؛ وليس الروايات فقط؟

ج: إنّ ما أورده الشيخ يفيد: بأنّ وجوب العمل بأخبارهم ليس من باب التعبد، بل لكشفها عن التكاليف، فالعلم إجمالاً بصدور هذه الأخبار مساوق للعلم إجمالاً بالتكاليف في مضامينها، والعلم الإجمالي مبثوث في جميع الأمارات، ولذا لو فصلنا وعزلنا من الأخبار مقدار المعلوم إجمالاً كان العلم الإجمالي في الأخبار الباقية بإنضمام بقية الأمارات حاصلًا أيضاً، والواجب مراعاة العلم الإجمالي الكبير بلزوم الاحتياط بالعمل بكلّ أمانة، ومع تعسّر الاحتياط أو تعذّره أو عدم وجوبه شرعاً، لا بد من الأخذ بكلّ ما يفيد الظنّ، فهذا الوجه لو تمّ فهو يفيد حجّة كلّ ظنّ لا خصوص الخبر.

وردّ المصنف عليه: إنّ هذا الوجه العقلي بالتقريب المتقدم سليماً عن أول إيرادات الشيخ الأنصاري رحمته الله وهو: لزوم مراعاة الاحتياط في جميع الأمارات لا في الروايات فقط، والوجه في كونه سليماً عن إيراد الشيخ رحمته الله ما تقدم من انحلال العلم الإجمالي القائم على وجود أحكام بين الأمارات والأخبار، فقد تبين في الوجه السابق: أنّه لو فرض تبين الأحكام الموجودة في الأخبار فحينئذ ينحل العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي وشك بدوي. ومثل هذا يوجب عدم كون سائر الأمارات طرفاً للعلم الإجمالي؛ إذ لو كان طرفاً له لزم عدم الانحلال بحصول أحكام قطعية بين الأخبار فقط، ومع الانحلال لا تجب مراعاة الاحتياط في الأمارات حتى يرد هذا الإيراد أي: عدم الاقتصار على العمل بالروايات احتياطاً، وهذا ما ذكره بقوله: (وإن كان يسلم عما أورد عليه^(١) من أنّ لازمه الاحتياط في سائر الأمارات لا في خصوص الروايات، لما عرفت من انحلال العلم الإجمالي بينهما بما علم بين الأخبار بالخصوص ولو بالإجمال، فتأمل جيداً).

س: ما هو الوجه العقلي الثاني التي استدل به على حجية خبر الواحد؟

ج: الوجه الثاني: ما نقل عن صاحب الوافية من أنّه لا شك في تكليفنا بالأحكام الشرعية، لاسيما الواجبات الضرورية كالصلاة والحج والصوم والزكاة، ونحوها من الضروريات، ولا شبهة كذلك في أنّ التكليف بهذه الأمور باق إلى يوم القيامة، ومن المعلوم: أنّ أجزاء هذه التكاليف وشرائطها وموانعها لا يمكن معرفتها إلاّ بواسطة خبر الواحد الموجود في كتب الشيعة المعتمدة، كالكتب الأربعة، فلو لم يكن خبر الواحد حجة، وجاز ترك العمل به لخرجت تلك التكاليف عن حقائقها، ونقطع كذلك بأنّ الكتب الأربعة تضمنت الأجزاء والشرائط لهذه التكاليف، وعليه يجب العمل بالكتب

(١) انظر فرائد الأصول: ١٠٣.

الأربعة، وحينئذ لا طريق لنا إلا العمل بخبر الواحد، فيكون حجة، وهذا ما ذكره بقوله: (ثانيها ما ذكره في الوافية^(١) مستدلاً على حجية الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة للشيعة كالكتب الأربعة مع عمل جمع به من غير رد ظاهر، وهو أنا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة سيما بالأصول الضرورية كالصلاة والزكاة والصوم والحج والمتاجر والأنكحة ونحوها مع أنّ جلّ أجزائها وشرائطها وموانعها إنّما يثبت بالخبر الغير القطعي بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور عند ترك العمل بخبر الواحد، ومن أنكر فإتّما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالإيمان انتهى).

س: ما هما الإيرادان اللذان أوردهما الشيخ الأنصاري على صاحب الوافية؟ وما هي مناقشة المصنف؟

ج: أورد عليه الشيخ بإيرادين:

الإيراد الأول: إنّ العلم الإجمالي بوجود الأجزاء والشرائط موجود في جميع الأخبار؛ وليس في الأخبار المشروطة بما ذكر. ومجرد العلم الإجمالي في تلك الطائفة الخاصة من الروايات في الكتب الأربعة لا يوجب خروج غيرها من أطراف العلم الإجمالي، ويلزم من ذلك الاحتياط بوجوب الأخذ بكل خبر يدل على الجزئية والشرطية، ومع عدم إمكان الاحتياط - لأجل اخلاله بالنظام - يجب أن نأخذ بكل خبر ظن بصدوره؛ كما سيأتي في دليل الانسداد. وهذا ما ذكره بقوله: (و أورد^(٢) عليه أولاً: بأنّ العلم الإجمالي حاصل بوجود الأجزاء والشرائط بين جميع الأخبار لا خصوص الأخبار المشروطة بما ذكره، فاللازم حينئذ إمّا الاحتياط والعمل بكل خبر دل على

(١) الوافية: ٧٥.

(٢) انظر فرائد الأصول: ١٠٥.

جزئية شيء أو شرطيته، وإما العمل بكل خبر ظن صدوره مما دل على الجزئية أو الشرطية، إما الاحتياط أو العمل بكل ما دل على جزئية شيء أو شرطيته).

وقد دفع المصنف ما أورده الشيخ على الوافية بما حاصله: انحلال العلم الإجمالي الذي أطرافه جميع الأخبار إلى العلم الإجمالي الصغير الذي أطرافه الأخبار الموجودة في كتب الشيعة المعتبرة كالكتب الأربعة. وعليه لا بد من وجوب العمل احتياطاً بالأخبار الموجودة في الكتب الأربعة، كما في الوافية؛ إلا أن يمنع انحلال العلم الإجمالي الكبير إلى العلم الإجمالي الصغير، فيرد عليه ما أورده الشيخ الأنصاري رحمته الله.

ثم استدرك المصنف: بقوله: (اللهم إلا أن..). بالمنع عن انحلال العلم الإجمالي إما كون معلوم الصدور أو الحجية أقل من المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الكبير، وإما بدعوى علم إجمالي آخر بصدور أخبار آخر غير هذه الأخبار المذكورة في الكتب المعتمدة، وحينئذ يجب العمل بجميع الأخبار، وعدم جواز الاكتفاء بتلك الطائفة؛ وهذا ما أشار إليه المصنف بقوله: (قلت: يمكن أن يقال إن العلم الإجمالي وإن كان حاصلًا بين جميع الأخبار، إلا أن العلم بوجود الأخبار الصادرة عنهم عليهم السلام بقدر الكفاية بين تلك الطائفة أو العلم باعتبار طائفة كذلك بينها يوجب انحلال ذلك العلم الإجمالي وصيرورة غيره خارجًا عن طرف العلم كما مرت إليه الإشارة في تقريب الوجه الأول اللهم إلا أن يمنع عن ذلك وادعي عدم الكفاية فيما علم بصدوره أو اعتباره أو ادعي العلم بصدور أخبار آخر بين غيرها فتأمل).

الايراد الثاني للشيخ: إن هذا الدليل أخص من المدعى؛ لأن مقتضاه: العمل بالأخبار المثبتة للجزئية والشرطية، دون الأخبار النافية لهما، مع أن المدعى هو مطلق الأخبار الموجودة في الكتب المعتبرة، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (وثانياً: بأن قضيته إنما هو العمل بالأخبار المثبتة للجزئية أو الشرطية دون الأخبار النافية لهما).

س: ما هو الاستدراك التي استدركه المصنف على الإيراد الثاني للشيخ الأنصاري على الدليل العقلي؟

ج: حاصله: لما كان الإيراد الثاني على هذا الدليل العقلي غير وارد بالنسبة إلى الأخبار النافية؛ عدل المصنف في الرد عليه بأن مفاد هذا الدليل وجوب العمل بالأخبار بعنوان الاحتياط الحاصل بالعمل بالأخبار المثبتة إن لم يزاخمه أصل عملي أو لفظي والمطلوب وجوب العمل بالخبر بما هو حجّة وتقدمه على ما يخالفه من الأصول اللفظية والعملية مثبتا كان أو نافيا، مثلا إذا دلّ الخبر على وجوب السورة واقتضى البراءة عدم وجوبها، فعلى حجّة الخبر لا تجري البراءة، وعلى وجوب العمل به احتياطا جرت البراءة، وإذا دلّ الخبر على حرمة إكرام النحوي ودلّ المتواتر العامّ أو المطلق - مثل أكرم العلماء أو أكرم العالم - على وجوب إكرامه أيضا، فعلى حجّة الخبر يعمل به وعلى وجوب متابعتة احتياطا وتجري أصالة العموم والإطلاق.

أو يعمل بالنافي، كما إذا دلّ الخبر على عدم وجوب الجمعة، واقتضى الاشتغال أو الاستصحاب وجوبها، فعلى حجّة الخبر يعمل به، وعلى وجوب العمل به احتياطا جرى الاستصحاب أو قاعدة الاشتغال. وإذا دلّ الخبر على أنّه لا ربا بين الوالد والولد، واقتضى عموم الآية أو إطلاقه حرمة ذلك أيضا، فعلى حجّة الخبر يعمل به وعلى وجوب العمل به احتياطا جرى أصالة العموم والإطلاق، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (والأولى أن يورد عليه بأن قضيته إنما هو الاحتياط بالأخبار المثبتة فيما لم تقم حجة معتبرة على نفيها من عموم دليل أو إطلاقه لا الحجية بحيث يخصص أو يقيد بالمثبت منها أو يعمل بالنافي في قبال حجة على الثبوت ولو كان أصلا كما لا يخفى).

س: ما هو الوجه العقلي الثالث على حجية خبر الواحد؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: هذا الوجه ذكره الشيخ محمد تقي الاصفهاني وحاصله: وجوب العمل بالكتاب والسنة بالإجماع والضرورة والمتواتر، فإن أمكن الرجوع إليهما بنحو يحصل العلم بهما بحكم، كما لو كانت الآيات قطعية الدلالة والأخبار قطعية الصدور، أو على نحو يحصل الظن الخاص بهما بحكم، كما لو كان ظاهر الآيات وسند الروايات معتبرا بدليل خاص فهو، وإلا فيجب عقلا من الرجوع إليهما على نحو يحصل الظن المطلق بالآيات والأخبار، لأن ظاهر الآية والخبر والواحد يفيدان الظن بالحكم الواقعي وإن لم يقد دليل خاص على اعتبارهما، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (ثالثها: ما أفاده بعض المحققين^(١) بما ملخصه (أنا نعلم بكوننا مكلفين بالرجوع إلى الكتاب والسنة إلى يوم القيامة، فإن تمكنا من الرجوع إليهما على نحو يحصل العلم بالحكم أو ما بحكمه، فلا بد من الرجوع إليهما كذلك، وإلا فلا محيص عن الرجوع على نحو يحصل الظن به في الخروج عن عهدة هذا التكليف فلو لم يتمكن من القطع بالصدور أو الاعتبار، فلا بد من التنزل إلى الظن بأحدهما).

وأجاب المصنف بوجهين:

الوجه الأول: إن مقتضى لزوم الرجوع إلى الأخبار الحاكية للسنة هو: الاقتصار في الرجوع إلى الخبر المتيقن الاعتبار؛ كالظن الخاص المقطوع اعتباره، فإن كفى بمعظم الفقه فهو المطلوب؛ وإلا أضيف الخبر المتيقن الاعتبار بالإضافة إلى ما سواه كالخبر الصحيح، بالإضافة إلى الموثق، وهكذا لو كان هناك المتيقن بالإضافة؛ وإلا فاللازم هو: الاحتياط بوجوب العمل بالخبر المثبت للتكليف؛ كما تقدم في الوجه الأول، وقد تقدم أن وجوب العمل بالأخبار لأجل الاحتياط غير وجوب العمل بها لأجل حجيتها،

والمدعى هو: حجيتها وليس العمل بها احتياطاً. قال المصنف: (وفيه أنّ قضية بقاء التكليف فعلاً بالرجوع إلى الأخبار الحاكية للسنة كما صرح بأنّها المراد منها في ذيل كلامه زيد في علو مقامه إنّما هي الاقتصار في الرجوع إلى الأخبار المتيقن الاعتبار فإنّ وفي وإلاّ أضيف إليه الرجوع إلى ما هو المتيقن اعتباره بالإضافة لو كان، وإلاّ فالاحتياط بنحو عرفت لا الرجوع إلى ما ظنّ اعتباره، وذلك للتمكن من الرجوع علماً تفصيلاً أو إجمالاً، فلا وجه معه من الاكتفاء بالرجوع إلى ما ظنّ اعتباره).

الوجه الثاني: إنّ المتيقن قيام الإجماع على الأخذ بالسنة الحاكية في حال الانفتاح، وفي حال الانفتاح يكون الخبر المعلوم الاعتبار معلوماً بعينه، ولم يثبت إجماع في حال الانسداد لكي يكون الإجماع مستلزماً للأخذ بالسنة في الجملة، وهذا ما ذكره بقوله: (هذا مع أنّ مجال المنع عن ثبوت التكليف بالرجوع إلى السنة بذاك المعنى فيما لم يعلم بالصدور ولا بالاعتبار بالخصوص واسع).

س: ما هو إيراد الشيخ الأنصاري على الشيخ الاصفهاني؟ وما هي مناقشة المصنف للشيخ الأنصاري؟

ج: أورد الشيخ الأنصاري رحمته الله على الشيخ الاصفهاني: بأنّ هذا الدليل إمّا أن يكون دليل الانسداد الآتي. وإمّا أن يكون الدليل العقلي المذكور أي: الوجه الأول، حيث قال: (و أما الإيراد^(١) عليه برجوعه إمّا إلى دليل الانسداد لو كان ملاكه دعوى العلم الإجمالي بتكاليف واقعية، وإمّا إلى الدليل الأول لو كان ملاكه دعوى العلم بصدور أخبار كثيرة بين ما بأيدينا من الأخبار).

وناقشه المصنف: بأنّ ملاك دليل المحقق المتقدم ليس العلم الإجمالي بالتكاليف الواقعية؛ لكي يرجع إلى دليل الانسداد، ولا العلم الإجمالي بصدور جملة من الروايات

(١) انظر فرائد الأصول: ١٠٦.

الواردة في الكتب المعتمدة؛ ليرجع إلى الدليل الأول العقلي؛ وإنّما ملاكه العلم بلزوم الرجوع إلى هذه الروايات فعلا؛ وإن لم يحصل علم إجمالي بصدور جملة منها، أو علم إجمالي بتكاليف واقعية يلزم التوصل بها بالظن بعد تعذر الوصول إليها بالعلم أو ما هو بحكمه، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (ففيه أنّ ملاكه إنّما هو دعوى العلم بالتكليف بالرجوع إلى الروايات في الجملة إلى يوم القيامة فراجع تمام كلامه تعرف حقيقة مراده).

خلاصة رأي المصنف عليه السلام:

عدم تمامية الاستدلال بالوجوه العقلية المتقدمة على حجية خبر الواحد.

الفصل العاشر: في الوجوه العقلية التي اقاموها على حجية الظن

س: هناك أربعة وجوه عقلية استدلت بها على حجية مطلق الظن، بين الوجه الأول منها؟

ج: الوجه الأول: قاعدة وجوب دفع الضرر المظنون وحاصله: إن الظن بالتكليف يلازم الظن بالضرر على مخالفته، ودفع الضرر المظنون لازم عقلا، وهذا الوجه يتألف من صغرى وكبرى.

أما الصغرى: إن مخالفة التكليف يستلزم العقوبة، كذلك يستلزم الوقوع في المفسدة، بناء على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد. فالظن بوجوب فعل ظنّ بالعقاب وفوت المصلحة في تركه، وهما ضرر ومفسدة والظنّ بحرمة فعل ظنّ بالعقاب ومفسدة في فعله وهما ضرر.

الكبرى: حكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون، وحكم العقل بذلك لا يستند إلى حكمه بالحسن والقبح؛ وإنما مع إنكار التحسين والتقبيح العقلين يحكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون؛ لأنّ الاشعري المنكر للحسن والقبح لا ينكر بأنّ العقل لا يقدم على مظنون الضرر؛ بل يدفع الضرر المظنون بملاك آخر كملائمة الطبع وتنقّره، فيحكم بدفع الضرر بملاك أنّ دفعه ملائم الطبع والوقوع فيه ممّا يتنقّر منه الطبع.

وبهذا يتضح أنّ العقل يستقل بلزوم دفع الضرر المظنون، سواء قلنا بالحسن والقبح العقلين أم لم نقل، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (فصل في الوجوه^(١) التي اقاموها على حجية الظن، وهي أربعة. الأول إنّ في مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبي أو التحريمي مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون لازم.

(١) انظر فرائد الأصول: ١٠٦.

أما الصغرى، فلأنّ الظن بوجوب شيء أو حرمة يلازم الظن بالعقوبة على مخالفته أو الظن بالمفسدة فيها بناء على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد.

وأما الكبرى، فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون ولو لم نقل بالتحسين والتقيح لوضوح عدم انحصار ملاك حكمه بهما، بل يكون التزامه بدفع الضرر المظنون، بل المحتمل بما هو كذلك ولو لم يستقل بالتحسين والتقيح مثل الالتزام بفعل ما استقل بحسنه إذا قيل باستقلاله، ولذا أطبق العقلاء عليه مع خلافهم في استقلاله بالتحسين والتقيح فتدبر جيدا).

س: ما هي مناقشة المصنف للاستدلال المتقدم؟

ج: أجاب المصنف: بمنع الصغرى، لأنّ الظن بالتكليف لا يستلزم الظن بالضرر على مخالفته، سواء كان المراد بالضرر الأخرى - العقوبة - أو الدنيوي - المفسدة أو فوات المصلحة -

وأما العقوبة: فهي لا تترتب على مجرد مخالفة التكليف الواقعي؛ وإنما تترتب على المعصية، والمعصية لا تتحقق إلا إذا كان التكليف منجزا عقلا؛ لأنه لو لا تنجز التكليف لما كان الظن بالتكليف ملازما للظن بالعقوبة على مخالفته.

اللهم إلا أن يقال: بأنّ العقل كما لا يستقل بتنجز التكليف بمجرد الظن به، كذا لا يستقل بعدم العقاب على مخالفته أيضا، فالعقوبة تكون محتملة، فيرجع المورد الى موارد دفع الضرر المشكوك المحتمل، ودعوى لزوم دفعه عقلا قريبة جدا، خصوصا العقوبة الأخرى، وهذا ما ذكره بقوله: (والصواب في الجواب هو منع الصغرى، أمّا العقوبة، فلضرورة عدم الملازمة بين الظن بالتكليف والظن بالعقوبة على مخالفته لعدم الملازمة بينه والعقوبة على مخالفته وإنما الملازمة بين خصوص معصيته واستحقاق العقوبة عليها لا بين مطلق المخالفة والعقوبة بنفسها وبمجرد الظن به بدون دليل على اعتباره لا يتنجز به كي يكون مخالفته عصيانه.

إلا أن يقال: إن العقل وإن لم يستقل بتنجزه بمجرد بحيث يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفته، إلا أنه لا يستقل أيضا بعدم استحقاقها معه، فيحتمل العقوبة حينئذ على المخالفة ودعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك كالمظنون قريية جدا لا سيما إذا كان هو العقوبة الأخروية، كما لا يخفى).

وأما للمفسدة فلوجهين:

الوجه الأول: ننكر ملازمة تبعية الأحكام للمصالح أو المفاصد في متعلقاتها؛ بل يمكن أن تكون الملازمة تابعة للمصالح فيها، وهي تستوفي بمجرد الجعل.

الوجه الثاني: إن المفسدة المظنونة بمخالفة الظن لا تكون دائما ضرر شخصي، لكي يجب دفعه، مثلا البيع الربوي مفسدة نوعية ومنفعة شخصية، بل قد لا يكون ضررا أصلا، وإنما مجرد حزاة في الفعل، كبيع العذرة. ولا يجري هنا أمثال: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ للشك في تحقق الضرر، ولا يتمسك بالعام في الشبهة المصداقية ولا أثر لانسداد باب العلم بالضرر لإحتمال التدارك، ويتوقف العقل عن الحكم بالدفع لوجود احتمال إمكان التدارك بطريق لا نعلمه، كما تتدارك مفاصد المعاصي بالتوبة والكفارة، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (وأما المفسدة، فلائها وإن كان الظن بالتكليف يوجب الظن بالوقوع فيها لو خالفه، إلا أنها ليست بضرر على كل حال، ضرورة أن كل ما يوجب قبح الفعل من المفاصد لا يلزم أن يكون من الضرر على فاعله، بل ربما يوجب حزاة ومنقصة في الفعل، بحيث يذم عليه فاعله، بلا ضرر عليه أصلا، كما لا يخفى).

وأما تفويت المصلحة فقد اجاب عنها بوجهين:

الأول: منع الصغرى - وهي أن الظن بالحكم ملازما للظن بالضرر - مطلقا، سواء كان المظنون الوجوب أم الحرمة. أما كون المظنون هو الحرمة، فقد تقدم الكلام فيها. وأما كون المظنون هو الوجوب هو المقصود بالذكر فعلا - فإن مخالفة الوجوب المظنون

لا توجب إلا الظن بفوات المصلحة، ومن الواضح أنّ فوات المصلحة ليس ضرراً - أي نقصاً - بل هي عدم نفع، ومن المعلوم أنّ تحصيل النفع ليس لازم لكي يجب العمل بالوجوب المظنون.

الثاني: منع الكبرى - وهي حكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون - لأنّ الظن بالحكم ليس ملازماً للظن بالمفسدة أو فوات المصلحة؛ لأنّ هذه الملازمة مبنية على حصر المصالح والمفاسد في متعلقات التكاليف لكي تكون مخالفة العبد سبباً للوقوع في المفسدة أو فوات المصلحة. وأمّا إذا كانت المصالح والمفاسد في نفس الجعل، فهما حاصلتان بنفسه، ولا علاقة لهما بمخالفة المكلف وموافقته للحكم المظنون، لأنّ الأحكام مما لا تتبع المصالح والمفاسد في الأفعال؛ حتى يستلزم الظن بالوجوب أو الحرمة الظن بالمفسدة في المخالفة؛ وإتّما تتبع المصالح والمفاسد في نفس الأحكام، قال المصنف: (وأمّا تفويت المصلحة، فلا شبهة في أنّه ليس فيه مضرّة، بل ربما يكون في استيفائها المضرّة، كما في الإحسان بالمال.

هذا مع منع كون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في المأمور به والمنهي عنه، بل إنّها هي تابعة لمصالح فيها، كما حققناه في بعض فوائدها^(١).

ثم ذكر المصنف تلخيصاً لما تقدم، حاصله: إنّ استلزام الظن بالحكم للظن بالضرر في مخالفته لو سلمنا به، فهو بناءً على تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد في المتعلق للحكم، وأمّا لو بنينا بتبعية الاحكام للمصالح في نفس الحكم، كما هو معلوم في مثل الأوامر الامتحانية، فحينئذ لا يكون الظن بالحكم مستلزماً للظن بالضرر في مخالفته من جهة الوقوع في المفسدة، لأنّه على هذا ليس في المتعلق مصلحة أو مفسدة حتى يكون مخالفة التكليف مستلزماً للوقوع في ذلك، بل الاحكام على هذا تابعة للمصلحة في نفس الحكم بها، وقد استوفيت بنفس الحكم الذي اصدره الشارع، والمتعلق خال عما

(١) انظر حاشيته على الرسائل: ٧٦.

هو السبب في هذا الحكم، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (وبالجمله ليست المفسدة ولا المنفعة الفائتة اللتان في الأفعال وأنيط بهما الأحكام بمضرة وليس مناط حكم العقل بقبح ما فيه المفسدة أو حسن ما فيه المصلحة من الأفعال على القول باستقلاله بذلك هو كونه ذا ضرر وارد على فاعله أو نفع عائد إليه، ولعمري هذا أوضح من أن يخفى، فلا مجال لقاعدة رفع الضرر المظنون هاهنا أصلا ولا استقلال للعقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسدة أو ترك ما فيه احتمال المصلحة فافهم).

س: بيّن الوجه الثاني لحجية الظن؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: الوجه الثاني من الوجوه العقلية: لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلا، مثلا لو ظنّ المجتهد بحرمة التتن، فلو لم يؤخذ بالظنّ، وهو الحرمة، وأخذ بالوهم وهو الحليّة، لزم ترجيح المرجوح على الراجح، أي ترجيح الجهل - وهو الوهم - على الاعتقاد - وهو الظنّ - وهو قبيح. قال المصنف: (أنّه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح).

وأجاب عنه المصنف: أنّ هذه الملازمة موردها ما إذا كان أحد الطرفين لازم الأخذ ولا يمكن الاحتياط عقلا، كما إذا أمر بالسير إلى مكة، فتخيّر بين طريقيين، أحدهما مظنون الإيصال، والآخر موهوم. ومثاله شرعا إذا شكّ في وجوب الظهر أو الجمعة وقام الدليل على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد حتى لو كان احتياطا وكان وجوب الجمعة مظنونا، فإنّ عدم الأخذ بالظنّ يكون ترجيحا للمرجوح. وأمّا إذا لم يتنجّز التكليف كما لو قام دليل غير معتبر على وجوب السير في المثال، فلا يؤخذ بالظنّ ولا الوهم، وإنّما يُوخذ البراءة عن وجوب السير. وأمّا إذا تنجّز التكليف وأمكن الاحتياط فلا بد من الجمع بين الظهر والجمعة مثلا ولا يؤخذ بالمظنون وجوبه.

ولا يخفى أنّ دوران الأمر بينهما لا يتم إلّا بمقدّمات دليل الانسداد، فإنّ تمتّ مقدّماته، كان هذا الدليل عين دليل الانسداد، وإلّا فلا، فإنّه إن لم يكن العلم بالتكاليف

منجّزا لا يؤخذ بالظنّ ولا بالوهم، بل بكلّ أصل في محله، وإن لم ينسّد باب العلم والعلمي يرجع إليهما، وهذا ما ذكره بقوله: (وفيه أنّه لا يكاد يلزم منه ذلك إلّا فيما إذا كان الأخذ بالظنّ أو بطرفه لازما مع عدم إمكان الجمع بينهما عقلا أو عدم وجوبه شرعا ليدور الأمر بين ترجيحه وترجيح طرفه ولا يكاد يدور الأمر بينهما، إلّا بمقدمات دليل الانسداد، وإلّا كان اللازم هو الرجوع إلى العلم أو العلمي أو الاحتياط أو البراءة أو غيرهما على حسب اختلاف الأشخاص أو الأحوال في اختلاف المقدمات على ما ستطلع على حقيقة الحال).

س: ما هو الوجه الثالث على حجية الظنّ؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: الوجه الثالث من الوجوه العقلية هو للسيد الطباطبائي وهو الجمع بين قاعدتي الاحتياط والخرج، وحاصله: أنّا نعلم إجمالا بوجود التكليف، فلا بد من الاحتياط بإتيان ما ظنّ أو احتمال أو توهم وجوبه، وترك ما ظنّ أو احتمال أو توهم حرمة، وأمّا قاعدة رفع الخرج فهي تقتضي عدم وجوب الاحتياط كذلك، ومقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط وانتفاء الخرج هو العمل بالاحتياط في المظنونات وترك المشكوكات والموهومات، لأنّ الجمع على غير هذا الوجه بإخراج بعض المظنونات وإدخال بعض المشكوكات والموهومات باطل بالإجماع، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (الثالث: ما عن السيد الطباطبائي عليه السلام من أنّه لا ريب في وجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالإتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو موهوما وترك ما يحتمل الحرمة كذلك، لكن مقتضى قاعدة نفي الخرج عدم وجوب ذلك كله، لأنّه عسر أكيد وخرج شديد فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط وانتفاء الخرج العمل

بالاحتياط في المظنونات دون المشكوكات والموهومات، لأنّ الجمع على غير هذا الوجه بإخراج بعض المظنونات وإدخال بعض المشكوكات والموهومات باطل إجماعاً^(١).
 وأجاب المصنف: إنّ هذا الوجه توجد فيه بعض مقدمات الانسداد، ولا ينتج بدون بقية المقدمات، ومع ضم بقية المقدمات يكون هو نفس دليل الانسداد، وليس دليلاً آخر، فيتضمن المقدمة الأولى لدليل الانسداد، هي العلم الإجمالي بوجود واجبات ومحرمات في الشريعة، وكذا المقدمة الرابعة وهي: عدم وجوب الاحتياط التام؛ لكونه مستلزماً للعسر والخرج الشديدين، وللمقدمة الخامسة أيضاً وهي العمل بالمظنونات، ورفع العسر بطرح المشكوكات والموهومات، فليس هذا وجهها آخر في قبال دليل الانسداد، وهذا ما ذكره بقوله: (و لا يخفى ما فيه من القدح والفساد فإنّه بعض مقدمات دليل الانسداد ولا يكاد ينتج بدون سائر مقدماته ومعه لا يكون دليل آخر بل ذاك الدليل).

س: بيّن الوجه الرابع من الوجوه العقلية على حجية الظن.

ج: الوجه الرابع هو دليل الانسداد، وهو الظن المطلق في مقابل الظن الخاص.
 والفرق بينهما: أنّ الظن المطلق هو ما يكون مستند حجتيته دليل الانسداد، أمّا الظن الخاص، فهو ما قام على اعتباره دليل خاص غير دليل الانسداد، فالظن المطلق: مطلق من جهة السبب، والظن الخاص: خاص من جهة السبب، كخبر العادل أو الثقة.
 وهذا الدليل - الانسداد - يتكون من مقدمات، إذا تحققت، فحينئذ يستقل العقل بكفاية الإطاعة الظنية - حكومة أو كشفاً - وبدون تحقق تلك المقدمات، فلا يستقل العقل بذلك، والمقدمات خمس:

(١) انظر فرائد الأصول: ١١١.

المقدمة الأولى: العلم الإجمالي بوجود تكاليف فعلية كثيرة في الشريعة في مجموع المشتبهات التي تشكل أطراف العلم الإجمالي الكبير.

المقدمة الثانية: انسداد باب العلم والعلمي - أي الأمارات المعتبرة غير العلمية كخبر الواحد - بالنسبة لمعظم الأحكام الشرعية.

المقدمة الثالثة: لا يجوز إهمال التكاليف بجريان أصالة البراءة، وعدم التعرض لامثالها أصلاً، لأنه يلزم الخروج من الدين.

المقدمة الرابعة: لا يجوز الرجوع إلى الوظائف الخاصة بالجاهل من الاحتياط في جميع الوقائع المشتبهة، أو الرجوع إلى الأصول من البراءة والاستصحاب والتخير والاحتياط، أو التقليد بأخذ فتوى الغير الذي يرى انفتاح باب العلم والعلمي، لأنه بحسب نظر الانسدادي جاهل بالأحكام.

المقدمة الخامسة: يقبح عقلاً ترجيح المرجوح على الراجح، وهو: أن يأخذ بالمشكوكات والموهومات، ويترك الأخذ بالمظنونات.

فإذا تمت هذه المقدمات، فلا طريق حيثئذ إلا الرجوع إلى الظن في امثال التكاليف، فيجب الأخذ بالظن وترك العمل بالمشكوك والموهوم؛ لكي لا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهو المطلوب في دليل الانسداد، وهذا ما ذكره المصنف: (الرابع: دليل الانسداد، وهو مؤلف من مقدمات يستقل العقل مع تحققها بكفاية الإطاعة الظنية حكومة أو كسفا على ما تعرف ولا يكاد يستقل بها بدونها وهي خمس، أولها: أنه يعلم إجمالاً بثبوت تكاليف فعلية في الشريعة.

ثانيها: أنه قد انسد علينا باب العلم والعلمي إلى كثير منها.

ثالثها: أنه لا يجوز لنا إهمالها وعدم التعرض لامثالها أصلاً.

رابعها: أنه لا يجب علينا الاحتياط في أطراف علمنا، بل لا يجوز في الجملة كما لا يجوز الرجوع إلى الأصل في المسألة من استصحاب وتخيير وبراءة واحتياط ولا إلى فتوى العالم بحكمها.

خامسها: أنه كان ترجيح المرجوح على الراجح قبيحا، فيستقل العقل حينئذ بلزوم الإطاعة الظنية لتلك التكاليف المعلومة وإلا لزم بعد انسداد باب العلم والعلمي بها إما إهمالها وإما لزوم الاحتياط في أطرافها وإما الرجوع إلى الأصل الجاري في كل مسألة مع قطع النظر عن العلم بها أو التقليد فيها أو الاكتفاء بالإطاعة الشككية أو الوهمية مع التمكن من الظنية).

س: ما هي مناقشة المصنف لمقدمات دليل الانسداد؟

ج: أما مناقشة المقدمة الأولى: فهي وإن كانت بديهية لوجود التكاليف إجمالا بين الوقائع، لكن تقدم في الدليل العقلي الأول لحجّة الظنّ انحلال هذا العلم الإجمالي الكبير إلى العلم الإجمالي بالتكاليف الموجودة في الأخبار المعتمدة الواصلة اليها، وعليه فالواجب الاحتياط بإطاعة هذه التكاليف، وهذا الاحتياط ليس كاحتياط في الكلّ موجبا للعسر والاختلال ولا إجماع على عدم وجوبه. نعم، لو لم ينحلّ العلم الإجمالي الكبير يمكن وجوب الاحتياط في الكلّ، ويمكن عدمه بالإجماع، لأجل العسر والاختلال كما سيأتي. وعليه فلا مجال للعمل بالظنّ، وهذا ما ذكره بقوله: (والفرض بطلان كل واحد منها. أما المقدمة الأولى، فهي وإن كانت بديهية، إلا أنه قد عرفت انحلال العلم الإجمالي بما في الأخبار الصادرة عن الأئمة الطاهرين عليهم السلام التي تكون فيما بأيدينا من الروايات في الكتب المعتمدة، ومعه لا موجب للاحتياط إلا في خصوص ما في الروايات، وهو غير مستلزم للعسر، فضلا عما يوجب الاختلال، ولا إجماع على عدم وجوبه، ولو سلّم الإجماع على عدم وجوبه لو لم يكن هناك انحلال).

وأما مناقشة المقدمة الثانية - وهي أهم المقدمات - فهي وإن كانت بديهية بالنسبة إلى انسداد باب العلم في معظم المسائل الفقهية، لقلّة الخبر المتواتر والمحفوظ والإجماع المحصّل ونصّ الآيات، وأمّا باب العلمي أي الظنّ المعتمد بدليل خاصّ - لا بالانسداد - فغير منسد؛ لما تقدم من دلالة الأربعة على حجّية خبر الثقة وهو كثير في كتب الشيعة وهو واف بمعظم الفقه خصوصاً بضميمة ما علم تفصيلاً منها، قال المصنف: (أما بالنسبة إلى العلم فهي بالنسبة إلى أمثال زماننا بينة وجدانية يعرف الانسداد كل من تعرض للاستنباط والاجتهاد.

وأما بالنسبة إلى العلمي، فالظاهر أنّها غير ثابتة لما عرفت من نهوض الأدلة على حجّية خبر يوثق بصدقه وهو بحمد الله واف بمعظم الفقه لا سيما بضميمة ما علم تفصيلاً منها، كما لا يخفى).

وأما مناقشة المقدمة الثالثة: - وهي عدم جواز إهمال الأحكام الشرعية - فهي قطعية لاشك فيها، لكن يمكن الاستدلال على إثبات هذه المقدمة بوجهين:

الأول: الإجماع القطعي على عدم جواز إهمال أمثال الأحكام أصلاً.

الثاني: الإهمال للمخالفة القطعية الكثيرة يلزم الخروج عن الدين، ومن المعلوم إنّ الخروج عن الدين مما يقطع بعدم جوازه شرعاً، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما الثالثة: فهي قطعية، ولو لم نقل بكون العلم الإجمالي منجزاً مطلقاً، أو فيما جاز أو وجب الاقتحام في بعض أطرافه كما في المقام حسب ما يأتي؛ وذلك لأنّ إهمال معظم الأحكام وعدم الاجتناب كثيراً عن الحرام ممّا يقطع بأنّه مرغوب عنه شرعاً، وممّا يلزم تركه إجماعاً).

لكن أورد على هذه المقدمة بأنّ العلم الإجمالي هو الذي يمنع من إهمال تلك الأحكام غير منجز العلم الإجمالي، فلا يبقى مجال لهذه المقدمة الثالثة؛ لأنّه بعد سقوط العلم الإجمالي عن التأثير - لأجل وجوب الاقتحام أو جواز الاقتحام في بعض الأطراف - تكون قاعدة قبح العقاب بلا بيان في غير ما وجب أو جاز الاقتحام فيه من

بقية الأطراف هي المحكمة، فلو خالف المكلف الأحكام الإلزامية الواقعة في بقية الأطراف لزم أن لا يعاقب عليه؛ لأنه عقاب بلا بيان، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (إن قلت: إذا لم يكن العلم بها منجزا لها للزوم الاقتحام في بعض الأطراف، كما أشير إليه، فهل كان العقاب على المخالفة في سائر الأطراف حينئذ على تقدير المصادفة إلا عقابا بلا بيان والمؤاخذة عليها إلا مؤاخذة بلا برهان).

وأجاب المصنف على هذا الإيراد: بأن العقاب بلا بيان إنما يلزم لو لم يعلم المكلف وجوب الاحتياط، فإذا علم وجوبه، فحينئذ يكون عقابا مع البيان، وهذا يعني منع جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان بإثبات البيان، وهو إيجاب الاحتياط الراجع لموضوع قاعدة العقاب بلا بيان في الأطراف التي لا اضطرار إليها، والمثبت لكون العقاب فيها مع البيان، ومع العلم بإيجاب الشارع للاحتياط، فحينئذ لا مجال لقاعدة قبح العقاب بلا بيان في غير ما وجب الاقتحام فيه؛ لأن قاعدة الاحتياط الشرعي تكون واردة على قبح العقاب بلا بيان، وتكون -قاعدة الاحتياط - بيانا على التكاليف الفعلية الواقعية، وهذا ما ذكره بقوله: (هذا إنما يلزم لو لم يعلم بإيجاب الاحتياط وقد علم به بنحو اللبس حيث علم اهتمام الشارع بمراعاة تكاليفه بحيث ينافيه عدم إيجابه الاحتياط الموجب للزوم المراعاة ولو كان بالالتزام ببعض الاحتمالات).

مضافا إلى الإجماع على عدم جواز الإهمال في حال الانسداد - كما تقدم بيانه - وهو يكشف عن وجوب الاحتياط شرعا، ومع وجوب الاحتياط شرعا، لا يكون العقاب بلا بيان، وهذا ما ذكره بقوله: (مع صحة دعوى الإجماع على عدم جواز الإهمال في هذا الحال، وأنه مرغوب عنه شرعا قطعاً، وأما مع استكشافه، فلا يكون المؤاخذة والعقاب، حينئذ بلا بيان وبلا برهان، كما حققناه في البحث وغيره).

س: ما هي مناقشة المصنف للمقدمة الرابعة لدليل الانسداد؟

ج: المقدمة الرابعة - هي التي تنفي الرجوع إلى الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي، وتنفي الرجوع إلى الأصل في كل مسألة بملاحظة نفسها، وتنفي الرجوع إلى فتوى المجتهد العالم بحكم المسألة - والمناقشة فيها ينبغي أن تكون في كل جهة من هذه الجهات.

أما الاحتياط التام: فإن كان مسببا لإختلال النظام، فلا إشكال في عدم جوازه، وأما إذا كان مسببا للعسر والخرج، فيحتمل عدم وجوبه بالإستناد إلى أدلة على نفي العسر والخرج؛ لكنّ المصنف استشكل في ذلك، ومنعه، مستنده على ما اختاره في مفاد أدلة نفي الخرج ونفي الضرر في محل البحث احتمالان:

الاحتمال الأول: ما بنى عليه المصنف رحمته من أنّهما يفيدان نفي الحكم عن الموضوع الضروري أو الخرجي، فالمقصود من الضرر والخرج: هو الموضوع الضروري والخرجي، أي نفي الحكم بلسان نفي الموضوع.

الاحتمال الآخر: المنسوب إلى الشيخ الأنصاري رحمته من أنّهما يتكفلان نفي الحكم الضروري أو الخرجي، بمعنى: أنّ الحكم الناشئ من قبله الضرر أو الخرج يكون منفيًا، فهما يفيدان نفي السبب بلسان نفي المسبب.

وإذا تبين هذين الاحتمالين، فبناء على ما اختاره المصنف لا يكون دليل نفي الخرج رافعا لوجوب الاحتياط العقلي، لكون موضوع الحكم الشرعي الواقع غير مستلزم للخرج وإنّما المستلزم للخرج هو الاحتياط، والجمع بين محتملات التكليف، لعدم حكومة قاعدة نفي العسر والخرج على قاعدة الاحتياط، لعدم العسر في متعلق التكليف، وهذا ما ذكره بقوله: (فهي [المقدمة الرابعة] بالنسبة إلى عدم وجوب الاحتياط التام بلا كلام فيما يوجب عسرة اختلال النظام، وأما فيما لا يوجب، فمحل نظر، بل منع لعدم حكومة قاعدة نفي العسر والخرج على قاعدة الاحتياط، وذلك لما حققناه في معنى ما دل على نفي الضرر والعسر من أنّ التوفيق بين دليلهما ودليل

التكليف أو الوضع المتعلقين بما يعمهما هو نفيهما عنهما بلسان نفيهما، فلا يكون له حكومة على الاحتياط العسر إذا كان بحكم العقل لعدم العسر في متعلق التكليف، وإنما هو في الجمع بين محتملاته احتياطاً)

س: في أي صورة تكون قاعدة الحرج حاکمة على قاعدة الاحتياط؟

ج: لكي تتضح هذه الصورة ينبغي بيان الخلاف بين المصنف والشيخ، يقول المصنف: إنّه بناء على حكومة أدلة نفي الحرج في المقام ورفع وجوب الاحتياط التام بها، لا وجه لدعوى استقلال العقل بلزوم الاحتياط في بعض الأطراف.

بخلاف مبنى الشيخ في معنى نفي الضرر والحرج، حيث جعلها عنوانين لنفس الحكم، أي إنّ الحكم الضرري والحرجي منفي بقاعدة نفي الضرر والحرج؛ لأنّ العسر في مورد الاحتياط نشأ من الأحكام الواقعية، فتنفيها القاعدة؛ لأنّ الموجب للعسر والملقي للمكلف فيه هو تلك الأحكام، وعلى هذا يمكن التبعض في الاحتياط، أي وجوب الاحتياط في بعض الأطراف بعد رفع الاحتياط التام، لكونه موجبا للعسر والحرج، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (نعم لو كان معناه نفي الحكم الناشئ من قبله العسر كما قيل^(١) لكانت قاعدة نفيه محكمة على قاعدة الاحتياط، لأنّ العسر حينئذ يكون من قبل التكاليف المجهولة، فتكون منفية بنفيه).

س: هل يجب الإحتياط الشرعي بعد تقدم قاعدة الحرج عليه؟

ج: إذا تقدّمت قاعدة نفي الحرج وانتفى وجوب الاحتياط التام، فيجوز الاقتحام في بعض الأطراف كالتكاليف المشكوكة ولموهومة، جاز الاقتحام في المظنونات أيضاً؛ لأنّ الشكّ صار فيها بدوياً، فوجوب رعاية المظنونات بحاجة إلى دليل آخر غير العلم الإجمالي المنحلّ كالإجماع أو استكشاف الدليل لماً، نتيجة اهتمام الشارع بتكاليفه، وهذا

(١) انظر فرائد الأصول: ٣١٤.

ما ذكره بقوله: (ولا يخفى أنه على هذا لا وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط في بعض الأطراف بعد رفع اليد عن الاحتياط في تمامها، بل لا بد من دعوى وجوبه شرعا، كما أشرنا إليه في بيان المقدمة الثالثة فافهم وتأمل جيدا.)

س: بيّن مناقشة المصنف للمقدمة الرابعة التي تنفي الرجوع إلى الأصل في كل مسألة بملاحظة نفسها؟

ج: أما الرجوع إلى الأصول: فهو جائر فيما إذا كانت من الأصول المثبتة كالاستصحاب والاحتياط المثبت المطابق له، لوجود المقتضي وعدم المانع. أما المقتضي: فهو حكم العقل إذا كان عقليا كالاختياط، وعموم النقل إن كان الحكم شرعيا كالاستصحاب.

وأما المانع من الاحتياط، فهو استلزامه المحذور، كاختلال النظام أو الحرج، فيجوز الأخذ بالاحتياط إذا لم يستلزم للمحذور المذكور.

وأما الاستصحاب: فلا مانع عند المصنف من جريانه، لأن المانع هو لزوم المخالفة العملية، كما في الإناءين الطاهرين إذا علم بوقوع نجاسة في أحدهما، فلو استصحب الطهارة في أحدهما أو كليهما يستلزم إحدى المخالفتين، وكذلك لو كان الإناءان نجسين نعلم بطهارة أحدهما، فإن الاستصحاب فيهما لا يستلزم المخالفة العملية؛ لموافقة الأصليين للاحتياط، والنتيجة: جواز الرجوع إلى الأصول المثبتة، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما الرجوع إلى الأصول فبالنسبة إلى الأصول المثبتة من احتياط أو استصحاب مثبت للتكليف، فلا مانع عن إجرائها عقلا مع حكم العقل وعموم النقل، هذا، ولو قيل بعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي لاستلزام شمول دليله لها التناقض في مدلوله، بداهة تناقض حرمة النقض في كل منها بمقتضى (لا تنقض) لوجوبه في البعض كما هو قضية (ولكن تنقضه بيقين آخر) وذلك، لأنه إنما يلزم فيما إذا كان الشك في أطرافه فعليا.

وأما إذا لم يكن كذلك، بل لم يكن الشك فعلا، إلا في بعض أطرافه وكان بعض أطرافه الآخر غير ملتفت إليه فعلا أصلا، كما هو حال المجتهد في مقام استنباط الأحكام، كما لا يخفى، فلا يكاد يلزم ذلك فإن قضية (لا تنقض) ليس حينئذ إلا حرمة النقض في خصوص الطرف المشكوك، وليس فيه علم بالانتقاض كي يلزم التناقض في مدلول دليhle من شموله له فافهم).

وأما الأصول النافية: فلا مانع من جريانها أيضا.

وما توهم من كونه مانعا، فهو أحد أمور:

١ - العلم الإجمالي بوجود التكاليف في بعض موارد أصل البراءة. فقوله: كل شيء حلال، يستلزم حليّة كل ما شكّ في حليّته. وقوله: حتى تعلم أنه حرام، يقتضي حرمة ما علم إجمالا حرمة، فحينئذ يتعارض الصدر والذيل، وكذا العلم الإجمالي بانتفاء التكليف في بعض موارد استصحاب التكليف، فقوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين) يقتضي استمرار التكليف في جميع موارد الشكّ في بقاءه، وقوله: (بل انقضه بيقين آخر) يقتضي ارتفاع التكاليف المعلوم إجمالا ارتفاعها، وبهذا يتعارض الصدر والذيل

٢ - الإجماع على الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي واجب.

٣ - العلم باهتمام الشارع بالتكاليف، مما يستلزم العلم بإيجابه.

وأى من هذه الأمور لا يصلح للمانع؛ لأن العلم الإجمالي بالتكاليف منحلّ بالأصول المثبتة؛ لعدم المانع من جريانها كما تقدم، وكذا منحلّ بالعلم التفصيلي بعدد من المسائل بالأخبار القطعية والإجماعات المحصّلة وبالظنّ المعبر، لأنّ الانسدادى وإن كان ينكر اعتبار الظنّ الوافى بمعظم الفقه كخبر الثقة والإجماع المنقول، لكنّه لا ينكر اعتبار بعض الظنون، كظواهر الكتاب والسنة. وبهذا يتضح أنّ مجموع التكاليف الثابتة بهذه الأمور الثلاثة مقدار منحلّ به العلم الإجمالي أو قريب بهذا المقدار بمعنى بنحو لا يستكشف به وجوب الاحتياط، وهذا يختلف باختلاف الأشخاص، فبعض

الفقهاء يثبت له التكاليف بمقدار الانحلال، وبعض آخر يثبت له القريب منه، وكذا يختلف بالأحوال، كحال القدماء والمتأخرين مثلاً.

وأما الإجماع والاهتمام بالتكاليف: فلأنّ مانعيّها تتوقف على عدم انحلال العلم الإجمالي الكبير، ومع انحلاله وثبوت مقدار من التكاليف، فلا إجماع على وجوب الاحتياط في غير ذلك المقدار، ولا علم لنا باهتمام الشارع بما عدا ذلك المقدار. وبهذا يتضح: أنّه لا يوجد مانع من جريان الأصول النافية إذا كان مجموع موارد الأصول المثبتة للتكاليف، بضميمة ما علم حكمه بالتفصيل، أو قام عليه الظنّ المعترّ بالخصوص بمقدار المعلوم بالإجمال، فالنتيجة: إمكان الرجوع إلى الأصول مطلقاً، وهذا ما ذكره بقوله: (ومنه قد انقده ثبوت حكم العقل وعموم النقل بالنسبة إلى الأصول النافية أيضاً، وأنّه لا يلزم محذور لزوم التناقض من شمول الدليل لها لو لم يكن هناك مانع عقلاً أو شرعاً من إجرائها، ولا مانع كذلك لو كانت موارد الأصول المثبتة بضميمة ما علم تفصيلاً أو نهض عليه علمي بمقدار المعلوم إجمالاً، بل بمقدار لم يكن معه مجال لاستكشاف إيجاب الاحتياط وإن لم يكن بذلك المقدار، ومن الواضح أنّه يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال، وقد ظهر بذلك أنّ العلم الإجمالي بالتكاليف ربما ينحل بركة جريان الأصول المثبتة وتلك الضميمة، فلا موجب حينئذٍ للاحتياط عقلاً ولا شرعاً أصلاً كما لا يخفى).

ثم ذكر المصنف ثلاث نكات فيما لو لم ينحلّ العلم الإجمالي وهي:
أولاً: وجوب الاحتياط في موارد الأصول النافية؛ لأنّ موارد الأصول المثبتة قامت الحجّة على التكاليف ومعه لا معنى للامثال احتياطاً.

ثانياً: لو لم ينحلّ العلم الإجمالي وجب الاحتياط في موارد الأصول النافية مطلقاً، بمعنى سواء ظنّ بالتكاليف أو شكّ فيه أو ظنّ عدمه كما لو توهمّ التكاليف.

ثالثاً: لو لزم عسر أو اختلال من الاحتياط في موارد الاصول النافية، فحينئذ يعمل بالأصل النافي، بمعنى يرتفع وجوب الاحتياط كلياً، أو يرتفع بمقدار رفع المحذور، فلا يجب الاحتياط في موارد التكاليف الموهومة مثلاً.

ثم استدرك المصنف بأنه لا يجوز الرجوع إلى فتوى العالم بالمسألة؛ لأنّ رجوع الانسدادي إلى المجتهد الانفتاحي يعدّ تقليداً له، وهو من رجوع الجاهل إلى العالم، وهو غير ثابت في محل البحث؛ لأنّ الانفتاحي جاهل بنظر الانسدادي، فرجوعه إليه من باب رجوع العالم إلى الجاهل، وهو ليس بجائر، وهذا ما ذكره بقوله: (كما ظهر أنّه لو لم ينحل بذلك كان خصوص موارد أصول النافية مطلقاً ولو من مظنونات عدم التكليف محلاً للاحتياط فعلاً ويرفع اليد عنه فيها كلاً أو بعضاً بمقدار رفع الاختلال أو رفع العسر على ما عرفت لا محتملات التكليف مطلقاً).

س: في حال الانسداد، هل يجوز للعالم المعتقد بانسداد باب العلم، الرجوع الى العالم الانفتاحي؟

ج: تقدم إنّ رجوع الانسدادي إلى المجتهد الانفتاحي غير جائز؛ لأنّ الانسدادي يعتقد بخطأ الانفتاحي، وأنّ مدرّكه لا يصلح الاعتماد عليه، فالانفتاحي جاهل بنظر الانسدادي، ولا يكون رجوعه إليه من رجوع الجاهل إلى العالم لكي تشمله أدلة التقليد؛ بل من رجوع الفاضل إلى الجاهل، قال المصنف: (وأما الرجوع إلى فتوى العالم، فلا يكاد يجوز ضرورة أنّه لا يجوز إلاّ للجاهل لا للفاضل الذي يرى خطأ من يدعي انفتاح باب العلم أو العلمي فهل يكون رجوعه إليه بنظره إلاّ من قبيل رجوع الفاضل إلى الجاهل).

س: ما هي مناقشة المصنف للمقدمة الخامسة؟

ج: ذكر المصنف أن المقدمة الخامسة لا نقاش فيها لأنها مسلمة، بل بديهية، إذ العقل يستقل بها، لأنه إذا لم يمكن الإطاعة العلمية بمعنى الاحتياط التام المستلزم للعسر والاختلال، فلا بدّ من الاحتياط في بعض الموارد والرجوع في بعضها الآخر إلى الأصل، وبما أنّ طاعة التكاليف الموهومة والمشكوكة دون المظنونة ترجيح للمرجوح على الراجح، فلا بدّ من طاعة المظنونات، بل والمحتملات أيضاً؛ لأنّ العسر يندفع بترك الاحتياط في الموهومات، بل يندفع أيضاً بترك الاحتياط في بعض الموهومات.

فالمقدمة الخامسة وإن كانت مسلمة في نفسها، إلّا أنّه لا تصل النوبة إليها، لما أوردناه على المقدّمة الأولى من أنّ العلم الإجمالي الكبير بالواقعيّات قد انحلّ بالعلم الإجمالي الصغير بصدور أكثر هذه الأخبار التي بأيدينا، بل بالعلم الإجمالي الأصغر بصدور أكثر أخبار الكتب المعتمدة للشريعة كأخبار الكتب الأربعة، فيحتاط بإطاعة هذه التكاليف، وهذا المقدار من الاحتياط لا يوجب عسراً ولا اختلالاً ليرجح الظنّ، وكذا عدم تمامية المقدّمة الثانية لأنّ باب العلمي منفتح لما تقدم من الأدلّة على حجّية خبر الثقة بالخصوص، وهو واف بمعظم مسائل الفقه.

وكذا ما أورد على المقدّمة الرابعة من جواز الرجوع إلى الأصول مطلقاً مثبتة كانت أو نافية، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما المقدمة الخامسة فلاستقلال العقل بها وأنّه لا يجوز التنزل بعد عدم التمكن من الإطاعة العلمية أو عدم وجوبها إلّا إلى الإطاعة الظنية دون الشكّية أو الوهمية لبداهة مرجوحيتها بالإضافة إليها وقبح ترجيح المرجوح على الراجح، لكنّك عرفت عدم وصول النوبة إلى الإطاعة الاحتمالية مع دوران الأمر بين الظنية والشكّية أو الوهمية من جهة ما أوردناه على المقدمة الأولى من انحلال العلم الإجمالي بما في أخبار الكتب المعتمدة وقضيته الاحتياط بالإلزام عملاً بما فيها من التكاليف ولا بأس به حيث لا يلزم منه عسر فضلاً عما يوجب اختلال النظام.

وما أوردنا على المقدمة الرابعة من جواز الرجوع إلى الأصول مطلقا ولو كانت نافية لوجود المقتضي وفقد المانع عنه لو كان التكليف في موارد الأصول المثبتة وما علم منه تفصيلا أو نهض عليه دليل معتبر بمقدار المعلوم بالإجمال وإلا فالأصول المثبتة وحدها وحينئذ كان خصوص موارد الأصول النافية محلا لحكومة العقل وترجيح مظنونات التكليف فيها على غيرها ولو بعد استكشاف وجوب الاحتياط في الجملة شرعا بعد عدم وجوب الاحتياط التام شرعا أو عقلا على ما عرفت تفصيله هذا هو التحقيق على ما يساعد عليه النظر الدقيق فافهم وتدبر جيدا).

خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

- ١ - المصنف لا يقول بالانسداد؛ وهو من القائلين بالانفتاح، لانفتاح باب العلمي.
- ٢ - على فرض انسداد باب العلم والعلمي لا يكون مطلق الظن حجة، وذلك لعدم تمامية جميع مقدمات الانسداد، لأن حجية الظن المطلق بدليل الانسداد متوقفة على تمامية جميع مقدمات الانسداد.

الفصل الحادي عشر: الظن بالطريق والظن بالواقع

س: ما هو الغرض من عقد هذا الفصل؟

ج: الغرض هو بيان نتيجة مقدمات الانسداد المتقدمة، لأنّه وقع الخلاف في أنّ نتيجة مقدمات الانسداد - على فرض تماميتها - هل حجية الظن بالواقع دون الظن بالطريق، فعلى هذا لا يجب العمل بخبر العدل الواحد المظنون اعتباره الذي يدل على حرمة شيء أو وجوبه إن لم يحصل الظن بنفس الحرمة أو الوجوب؟ أم أنّ نتيجة مقدمات الانسداد حجية الظن بالطريق، فيجب العمل بالطريق، كخبر العدل المظنون اعتباره وإن لم يحصل الظن بالحرمة أو الوجوب؟ أم حجية كليهما؟.

وبيان ذلك: إذا قامت الأمانة من خبر أو شهرة أو إجماع أو غيرها على حرمة التنن مثلاً، يمكن أن يظنّ بالواقع وهو الحرمة، ولا يظنّ بالطريق أي حجّية الشهرة. ويمكن العكس - بمعنى عدم الظنّ بالحكم - بأنّ لا يظنّ بالحرمة واقعا ويظنّ بحجّية الشهرة. ويمكن أن يظنّ بكليهما، وهو واضح. فقيل: نتيجة مقدمات الانسداد بناء على تماميتها حجّية الظنّ بالواقع، فالظنّ بحرمة التنن بلا ظنّ باعتبار الشهرة حجّة، فيجتنب عنه، أمّا في العكس فلا يجتنب. وقيل: حجّية الظنّ بالطريق، فالظنّ بحرمة التنن بلا ظنّ بحجّية الشهرة ليس بحجّة، فلا يجتنب، وفي العكس يجتنب. والأقوال في المقام ثلاثة:

القول الأول: حجية الظن بالطريق والظن بالواقع معاً، وهو مختار المصنف.

القول الثاني: حجية الظن بالواقع فقط.

القول الثالث: حجية الظن بالطريق فقط.

س: بيّن القول الأول في مسألة الظن بالطريق أو الظن بالواقع.

ج: القول الأول - وهو مختار المصنف - وبيان الاستدلال عليه يتبني على مقدمة وهي: أن هناك مقدمتين تنتجان حجية الظن بكل من الواقع والطريق:
 المقدمة الأولى: أن همّ العقل في باب الإطاعة والمعصية هو حصول الأمن عن العقاب على مخالفة التكليف، بلا فرق بين الانفتاح والانسداد، إذ المهمّ في نظر العقل تحصيل الأمن من العقوبة، وهذا ما ذكره بقوله: (فصل: هل قضية المقدمات على تقدير سلامتها هي حجية الظن بالواقع أو بالطريق أو بهما أقوال. والتحقيق أن يقال إنّه لا شبهة في أن همّ العقل في كل حال إنّما هو تحصيل الأمن من تبعه التكاليف المعلومة من العقوبة على مخالفتها).

المقدمة الثانية: وهي تتكون من صغرى وكبرى.

أما الصغرى: فهي أنّ المؤمن في حال الانفتاح هو القطع بإمتثال المكلف به الواقعي، والقطع بإمتثال المكلف به الجعلي الظاهري.

وأما الكبرى: وهي كلما كان القطع به مؤمناً في حال الانفتاح فيكون الظن به مؤمناً في حال الانسداد، والأمن في حال الانفتاح يحصل بالقطع بالواقع كإتيان الجمعة بالعلم بوجوبها وبالقطع بالطريق كإتيان الجمعة بالعلم بحجّية الخبر الدالّ على وجوبها، فالأمن في حال الانسداد يحصل بالظنّ بالواقع كإتيان الجمعة عن ظنّ بوجوبها واقعا وإن لم يظنّ بحجّية الشهرة وبالظنّ بالطريق كإتيان الجمعة عن ظنّ بحجّية الشهرة وإن لم يظنّ بوجوبها واقعا. والنتيجة: أنّ الظن حال الانسداد كالقطع حال الانفتاح. قال المصنف: (كما لا شبهة في استقلاله في تعيين ما هو المؤمن منها وفي أن كلما كان القطع به مؤمناً في حال الانفتاح كان الظن به مؤمناً حال الانسداد جزماً).

إذا تبينّت هذه المقدمة: فإنّ المؤمن حال الانفتاح هو كل من القطع بإتيان المكلف به الواقعي والمكلف به الظاهري والجعلي، فالمؤمن حال الانسداد أيضاً هو كل من الظن

بإتيان المكلف به الواقعي والظن بإتيان المكلف به الجعلي الظاهري، فينتج: حجية الظن في تعيين كل من الواقع والطريق. اذن يتحصل: حجية الظن بالطريق والواقع معا؛ لا حجية الظن بأحدهما فقط، وهذا ما ذكره بقوله: (وَأَنَّ الْمُؤْمِنَ فِي حَالِ الْإِنْفِتَاحِ هُوَ الْقَطْعُ بِإِتْيَانِ الْمَكْلُوفِ بِهِ الْوَاقِعِيِّ بِمَا هُوَ كَذَلِكَ هُوَ لَا بِمَا هُوَ مَعْلُومٌ وَمُؤَدَى الطَّرِيقِ وَمَتَعَلِّقٌ الْعِلْمُ وَهُوَ طَرِيقٌ شَرَعًا وَعَقْلًا أَوْ بِإِتْيَانِهِ الْجَعْلِيِّ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْعَقْلَ قَدْ اسْتَقْبَلَ بِأَنَّ الْإِتْيَانَ بِالْمَكْلُوفِ بِهِ الْحَقِيقِيِّ بِمَا هُوَ هُوَ لَا بِمَا هُوَ مُؤَدَى الطَّرِيقِ مَبْرُؤً لِلذَّمَّةِ قَطْعًا. كيف وقد عرفت أنَّ القطع بنفسه طريق لا يكاد تناله يد الجعل إحداثا وإمضاء إثباتا ونفيا ولا يخفى أنَّ قضية ذلك هو التنزل إلى الظن بكل واحد من الواقع والطريق).

س: ما هو دليل القول الثاني؟ وما هو جواب المصنف على الاستدلال؟

ج: القول الثاني: هو حجية الظن بالواقع فقط. وحاصل الاستدلال: أنَّ مقدمات دليل الانسداد تجري في الأحكام الفرعية. وأمَّا الأصول، فإنَّ باب العلم ليس بمنسند لكي يحكم العقل بحجية الظن فيها. وعليه: فلا بد من انحصار حجية الظن بالأحكام الواقعية والظن بالطريق، وأمَّا في الأصول ليس بحجة أصلا.

وقبل بيان ذلك ينبغي بيان أمرين:

الأول: توضيح الأصول التي ليس الظن فيها بحجة، وأنَّ باب العلم مفتوحا فيها، فيقال: إنَّ المقصود منها هو الأصول العملية، لأنَّ العلم حاصل لنا بحجيتها في مؤداها بعد فقد الدليل الاجتهادي وليس المراد منها في المقام أصول الدين من التوحيد، والنبوة، والمعاد، والعدل، والإمامة.

الثاني: توضيح طريق الطريق، فيقال: إنَّ المقصود منه هو دليل اعتباره ومدرك حجتيته، كدلالة خبر الثقة على حجية القرعة والشهرة الفتوائية والإجماع المنقول مثلا.

فنتج: إن مقتضى مقدمات الانسداد هو حجية الظن بالواقع من جهة اختصاص انسداد باب العلم بالفروع من الوجوب والحرمة والاستحباب والكرهية والاباحة، ومن الصحة والتامة والفساد والامضاء وعدم الامضاء، ولا ينسد باب العلم بالأصول العملية من البراءة والاستصحاب والتخير والاحتياط ونحوها من القواعد الأصولية التي تكون طريق إلى استنباط الأحكام الفقهية، فإن باب العلم فيها مفتوحاً، للعلم بحجيتها، وفي مواردها في عصر الغيبة

وعلى هذا: فليس الالتجاء بموجود لنا أن نتنزل في الأصول من العلم إلى الظن والقول بقيامه مقامه، كما قلنا بقيامه مقامه في الفروع، والفروع من الواقعيات فيكون الظن بالواقع حجة وليس الظن بالطريق حجة، وهذا ما ذكره بقوله: (ولا منشأ لتوهم الاختصاص بالظن بالواقع، إلا توهم أنه قضية اختصاص المقدمات بالفروع لعدم انسداد باب العلم في الأصول وعدم إلقاء في التنزل إلى الظن فيها).

وأجاب المصنف: بأن هذا التوهم فاسد، لأن العقل حاكم بأن المؤمن من العقاب هو العلم حال الانفتاح.

ومن الواضح: أن العلم بإتيان الواقع الحقيقي، أو التنزيلي كاف في سقوط العقاب ويكفي ايضاً الظن بإتيان الواقع الحقيقي، أو بإتيان التنزيلي الجعلي، فإذا ثبتت حجية الظن، فلا يوجد فرق في نظر العقل بين الظن بالواقع وبين الظن بالطريق إلى الواقع، إذ يقوم الظن بهما حال الانسداد في نظر العقل مقام العلم حال الانفتاح، وهذا ما ذكره بقوله: (والغفلة عن أن جرياتها في الفروع موجب لكفاية الظن بالطريق في مقام يحصل الأمن من عقوبة التكليف، وإن كان باب العلم في غالب الأصول مفتوحاً، وذلك لعدم التفاوت في نظر العقل في ذلك بين الظنين).

س: ما هو القول الثالث في المقام وما هو جواب المصنف؟

ج: القول الثالث هو حجية الظن بالطريق فقط. وهو للمحقق الاصفهاني رحمته الله،

واستدل له بما يلي:

المقدمة الاولى: إنا نقطع في عصر غيبة الإمام (عجل الله فرجه الشريف) بالتكليف الفعلي لكثير من الأحكام الشرعية الفرعية، ولا سبيل لنا إلى تحصيل كثير منها بالقطع الوجداني ولا بطريق نقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه مقام القطع، فلم نسمع من الشارع أن خبر الثقة مثلا يقوم مقام القطع في تحصيل الأحكام أو قيام طريق مقام القطع، مثلا ولم نسمع من الشارع أن الإجماع الدال على حجية خبر الثقة يقوم القطع مقامه، وهذا ما ذكره بقوله: (إنا كما نقطع بأننا مكلفون في زماننا هذا تكليفا فعليا بأحكام فرعية كثيرة لا سبيل لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان إلى تحصيل كثير منها بالقطع ولا بطريق معين يقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه أو قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذره)

المقدمة الثانية: نقطع بأن الشارع قد جعل إلى تلك الأحكام المعلومة إجمالا طريقا مخصوصا، بل عدة من الطرق المخصوصة، ونقطع بأن الشارع كلفنا فعليا بالعمل على أساس تلك الطرق المخصوصة وبمفادها، وبما أنه في عصر الغيبة لا سبيل لنا غالبا لتعيين الطرق المخصوصة بواسطة القطع ولا بطريق آخر معلوم الاعتبار شرعا بحيث يحصل لنا القطع من الدليل السمعي، كالأية والخبر المعتبر مثلا، بقيام هذا الطريق بالمعين مقام القطع، أو بقيام طريق الطريق مقام القطع بالخصوص، كدلالة خبر الثقة على حجية الشهرة الفتوائية مثلا، لكي تكون طريقا إلى الأحكام الواقعية ولو كان قيامها بعد تعذر القطع، وهذا ما ذكره بقوله: (كذلك نقطع بأن الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام طريقا مخصوصا وكلفنا تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة،

وحيث إنّه لا سبيل غالباً إلى تعيينها بالقطع ولا بطريق يقطع من السمع بقيامه بالخصوص أو قيام طريقه كذلك مقام القطع ولو بعد تعذره)

وبعد انسداد باب العلم، فإن مقتضى القطعين المتقدمين، ينتج حكم العقل مستقلاً بالرجوع في تعيين ذلك الطريق المذكور إلى الظن الفعلي الشخصي، لكن بشرط أن لا يكون هناك دليل معتبر موجود على عدم حجية ذلك الظن الشخصي، وذلك لأنّ هذا الظن الفعلي هو أقرب إلى العلم وإدراك الواقع من غيره من الظن النوعي الذي يستفاد من القياس المنصوص العلة والشهرة الفتوائية مثلاً، وبطبيعة الحال تثبت حجية الظن الشخصي ويثبت قيامه مقام القطع. قال المصنف: (فلا ريب أنّ الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل إنّما هو الرجوع في تعيين ذلك الطريق إلى الظن الفعلي الذي لا دليل على عدم حجتيه، لأنّه أقرب إلى العلم وإلى إصابة الواقع مما عداه)

وأجاب المصنف على القول الثالث بجوابين:

الجواب الأول: إنّ العلم الإجمالي يجعل الشارع الطرق الخاصة غير ثابتة، وإلا لاشتهر لتوفر الدواعي على ضبطه، لإمكان إيكال الشارع إلى العقلاء، وهم يعملون بالظن عند فقد القطع، بلا فرق في ذلك بين الظن بالطريق أو الظن بالواقع.

ثانياً: لو سلّم بالجعل المذكور، لكن نحتمل أنّ الشارع جعل الطريق الخاص، وذلك كالخبر الصحيح مثلاً، وهو ليس بموجود في عصر الغيبة في بينها، أو كان موجوداً في بينها ولكن لم يكن بقدر الكفاية لكثرة الأحكام وقلته.

ثالثاً: لو سلّم بجعل الطرق وبقائها إلى زماننا هذا، ولزوم رعايتها، لكن لا نسلم لزوم مراعاتها مطلقاً حتى مظنون الاعتبار منها؛ لإمكان وجود متيقن الاعتبار فيها، كالخبر الصحيح أو موثوق الصدور، فيجب الأخذ بمتيقن الاعتبار، وعليه لا تصل النوبة إلى مظنون الطريق.

رابعاً: لو سلمنا التساوي وعدم وجود القدر المتيقن، لكنَّ يجب مراعاة الاحتياط بامتنال جميع الطريق وليس الأخذ بخصوص ما ظنَّ بحجَّيته.

وعلى هذا الأساس فلا تصل النوبة إلى تعيين الطرق بالظن لكي يختص الظن الانسدادي بما إذا تعلق بالطريق دون الواقع. وهذا ما ذكره بقوله: (وفيه أولاً: بعد تسليم العلم بنصب طرق خاصة باقية فيما بأيدينا من الطرق الغير العلمية وعدم وجود المتيقن بينها أصلاً أن قضية ذلك هو الاحتياط في أطراف هذه الطرق المعلومة بالإجمال لا تعيينها بالظن) انتهى الكلام في الوجه الأول والجواب عنه.

موراد عدم لزوم العسر والجرح من الإحتياط

س: ما هو التوهم الذي قال به صاحب الفصول في المقام؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: حاصل التوهم: إنَّ ما ذكرت من أنَّ لازم العلم الإجمالي بنصب الطريق هو الاحتياط في موارد لا الرجوع إلى الظن بالطريق، فيتم لو كان الاحتياط ممكناً وهو خلاف مفروض كلامه من تعذر الاحتياط فيها كتعذره في أطراف العلم الإجمالي بالتكاليف الواقعية.

وأجاب عنه المصنف: بأنَّ الاحتياط الممنوع هو في العلم الإجمالي الكبير الموجب للعسر أو الاختلال وليس في العلم الإجمالي بالطرق لعدم العسر فيه؛ لوجود موارد كثيرة لا تكون مجرى الاحتياط في الطريق، بل مجرى الأصول، فلا يعسر الاحتياط فيه، وهي مورد للاحتياط بالنظر إلى العلم الإجمالي بالأحكام. من قبيل:

- ١ - المسائل التي لا يقوم فيها طريق على التكليف.
- ٢ - الموارد التي يوجد الدليل على نفي التكليف فقط.
- ٣ - المسائل التي اجتمعت فيها الطرق على نفي التكليف.

٤ - موارد تعارض الخبرين مع رجحان النافي أو تساويهما.

٥ - كل مورد لم يجر فيه الأصل المثبت، من قبيل ما إذا وجد ماءان متنجسان حصل العلم أو قامت البيّنة بتطهر أحدهما فإن استصحاب النجاسة لا يجري هنا للعلم بانتقاض الحالة السابقة فيه إجمالاً بسبب العلم به وجدانا أو بقيام أمانة معتبرة عليه في بعض أطرافه، فيتعارض استصحاب نجاسة كل منهما باستصحاب نجاسة الآخر فيتساقطان بناء على عدم جريانه بذلك، فيجري أصالة الطهارة، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (لا يقال^(١) الفرض هو عدم وجوب الاحتياط، بل عدم جوازه، لأن الفرض إنما هو عدم وجوب الاحتياط التام في أطراف الأحكام مما يوجب العسر المخل بالنظام لا الاحتياط في خصوص ما بأيدينا من الطرق، فإن قضية هذا الاحتياط هو جواز رفع اليد عنه في غير مواردها والرجوع إلى الأصل فيها ولو كان نافياً للتكليف، وكذا فيما إذا نهض الكل على نفيه، وكذا فيما إذا تعارض فردان من بعض الأطراف فيه نفيًا وإثباتًا مع ثبوت المرجح للنافي، بل مع عدم رجحان المثبت في خصوص الخبر منها ومطلقًا في غيره بناء على عدم ثبوت الترجيح على تقدير الاعتبار في غير الأخبار، وكذا لو تعارض إثنان منها في الوجوب والتحريم، فإن المرجع في جميع ما ذكر من موارد التعارض هو الأصل الجاري فيها ولو كان نافياً لعدم نهوض طريق معتبر ولا ما هو من أطراف العلم به على خلافه فافهم، وكذا كل مورد لم يجر فيه الأصل المثبت للعلم بانتقاض الحالة السابقة فيه إجمالاً بسبب العلم به أو بقيام أمانة معتبرة عليه في بعض أطرافه بناء على عدم جريانه بذلك).

س: ما هو الجواب الثاني للمصنف على القول الثالث القائل بحجية الظن بالطريق فقط؟

(١) انظر فرائد الأصول: ١٣٢.

ج: حاصل الجواب الثاني: لو سلّمنا أنّ مقتضى دليل القائل باختصاص نتيجة الانسداد بحجية الظن بالطريق؛ لكن لا نسلم بحجية خصوص الظن بالطريق وليس حجية الظن بالواقع. بتقريب: إنّ الظنّ الحاصل عند الانسداد على صور ثلاثة:

الأولى: الظن بالطريق فقط كالظن بحجية خبر الواحد.

والثانية: الظنّ بالواقع كالظنّ بحرمة التنن واقعا وإن لم يحصل الظن بأنّها مؤدى طريق معبر.

والثالثة: الظن بالواقع المظنون كونه مؤدى طريق معبر، لأنّه إذا ظنّ بحرمة التنن واقعا يظنّ بطبيعة الحال بأنّها مؤدى طريق معتبر وإن لم يعرفه بشخصه؛ لأنّ المسائل الابتلائية تقع عادة مورد الأمانة، وجميع هذا الظنون معتبرة عند الانسداد، وهي في رتبة واحدة ليس أولها أولى بالاعتبار من الآخر بالنظر إلى دليل الانسداد، فليس الظن بالطريق أقرب إلى العلم من الظنين الآخرين حتى يتعين في الحجية، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (وثانيا لو سلّم أنّ قضيته لزوم التنزل إلى الظن، فتوهم أنّ الوظيفة حينئذ هو خصوص الظن بالطريق فاسد قطعاً، وذلك لعدم كونه أقرب إلى العلم وإصابة الواقع من الظن بكونه مؤدى طريق معتبر من دون الظن بحجية طريق أصلاً ومن الظن بالواقع كما لا يخفى).

س: ما هو الإشكال على الجواب الثاني المتقدم؟ وما هو جواب المصنف؟

حاصل الإشكال: إنّ الظن بالطريق لا يكون أقرب إلى العلم بالواقع من الظن بمؤدى طريق معتبر إذا لم يحول التكليف الفعلي من الواقع إلى مؤديات الطرق والأمارات، لأنّ المكلفين موظفون بالعمل بمؤديات الطرق والأمارات وليس بالواقع بما هو واقع، فلا بد بعد انسداد باب العلم بطريقية الطريق يكون الظن بالطريق أقرب من الظن بالواقع إلى العلم بالواقع، لأنّ جعل الشارع أحكاماً لجميع المكلفين أعم من

العالم بها والجاهل بها، وهذا ما ذكره بقوله: (لا يقال: إنما لا يكون أقرب من الظن بالواقع إذا لم يصرف التكليف الفعلي عنه إلى مؤديات الطرق ولو بنحو التقييد) وأجاب المصنف بأربعة اجوبة:

الجواب الأول: أن تحويل الواقعيّات إلى المؤدّيات محال، لإستلزامه أحد محذورين على سبيل مانعة الخلو؛ إمّا التصويب المحال، وإمّا التصويب المجمع على بطلانه. أما لزومه للتصويب؛ فلأنّ الفرض هو دوران الحكم وجودا وعدما مدار الطريق، فبناء على كون التكليف مصر وفا عن الواقع إلى مؤدى الطريق من دون تقييده بالواقع بأنّ يكون المنجز على المكلف هو مؤدى الطريق ولو خالف الواقع يلزم التصويب المحال.

والسبب في كونه محالاً؛ هو لأنّ كون شيء طريقاً إلى شيء يقتضي تقدم وجود ذي الطريق على الطريق لكي يكون الطريق مؤدياً إليه، وفرض ذي الطريق في المقام مؤدى الطريق يلزم تأخر وجوده عن الطريق؛ لأنّ مؤدى الطريق لا يحصل إلا بعد قيام الطريق عليه، فيلزم أن يكون ذو الطريق - وهو في المقام مؤداه - مقدماً ومؤخراً في رتبة واحدة، وهو محال. وأما بناء على الصرف بنحو التقييد - أي أنّ التكليف الفعلي أو المنجز متحوّلاً عن الواقع إلى مؤدى الطريق؛ بأن يكون المنجز على المكلف هو الواقع المقيد بكونه مؤدى الطريق وليس الواقع بما هو واقع - فيلزم التصويب، والتصويب هنا وإن لم يكن محالاً؛ لعدم دوران الحكم بجميع مراتبه الأربع مدار الطريق، وإنّما يكون في بعض مراتبه وهي مرتبة الفعلية أو تنجزه يدور مداره، وأما في مرتبة التكليف الاقتضائية والإنشائية: فهو مشترك بين جميع المكلفين؛ وليس مختصاً بمن قام عنده الطريق إليه، لكن هذا النحو من التصويب مجمع على بطلانه، لأنّ القول بالصرف وتحويل التكاليف الذي هو مبنى اختصاص حجية الظن بالظن بالطريق باطل، وهذا ما ذكره بقوله: (فإن الالتزام به بعيد إذ الصرف لو لم يكن تصويبا محالاً، فلا أقل من

كونه مجمعا على بطلانه ضرورة أن القطع بالواقع يجدي في الأجزاء بما هو واقع لا بما هو مؤدى طريق القطع كما عرفت. ومن هنا انقدهح أن التقييد أيضا غير سديد)

الجواب الثاني: إن الالتزام بمطلق الصرف ولو بنحو التقييد لا ينفع في إثبات حجية الظن بالطريق؛ لأن الظن بالواقع - فيما يتبلي به المكلف من مسائل التكليف - لا ينفك في الأغلب عن الظن بكونه مؤدى طريق معتبر.

وهذه الملازمة الغالبية تكفي في إثبات حجية الظن بالطريق المؤدية إلى الأحكام، ومعها لا حاجة إلى الالتزام بالصرف حتى لو كان بنحو التقييد. وهذا ما ذكره بقوله: (ومن هنا انقدهح أن التقييد أيضا غير سديد مع أن الالتزام بذلك غير مفيد، فإن الظن بالواقع فيما ابتلي به من التكاليف لا يكاد ينفك عن الظن بأنه مؤدى طريق معتبر).

الجواب الثالث: وهو مختص بالصرف بنحو التقييد، ولا يجري في الصرف لا بنحو التقييد؛ لأن المفروض في الصرف بنحو التقييد أن الحكم الفعلي يتكون من أمرين:

الأول: وجود الحكم واقعا، والثاني: كونه مؤدى طريق معتبر، ومن الواضح: أن هذين الأمرين مفقودان في الصرف لا بنحو التقييد لتقومه بخلو الواقع عن الحكم.

وتوضيحه: بناء على التقييد وأن موضوع فعلية الحكم هو الواقع المقيد بكونه مؤدى الطريق - لا ينفع في فعلية الحكم الظن بالطريق فقط؛ لأنه ظن بجزء موضوع الحجية وليس بتمامه، فلا بد في حجية الظن بالطريق من الظن بإصابة الواقع، لكي يكون المظنون هو الواقع المتصف بأنه مؤدى الطريق، ليحصل الظن بكلا جزئي موضوع الفعلية، ليثبت اعتبار الظن بالطريق بتقييد فعلية الواقع بكونه مؤدى الطريق المعتبر، لأن الظن بالطريق لا يستلزم الظن بالواقع دائما، كما هو واضح، وهذا ما ذكره بقوله: (والظن بالطريق ما لم يظن بإصابته الواقع غير مجد بناء على التقييد لعدم استلزامه الظن بالواقع المقيد به بدونه).

الجواب الرابع: إنَّ جعل الطريق - بعد تسليمه - لا يقتضي الصرف إلى مؤديات الطرق، وتقييد الواقعيات بها؛ وإنَّما غاية ما يقتضيه جعل الطريق بمثل: «صدق العادل» هو الحكم الواقعي المنجز مختص بما أدى إليه الطريق، فلا يكون الواقع الذي لم يؤد إليه الطريق منجزاً؛ لكن هذا الاختصاص مرتبط بمنجزية العلم الإجمالي بنصب الطريق، والمفروض عدمها؛ لأنَّ الاحتياط التام في أطرافه - وهي منظونات الطريقة ومشكوكاتها وموهوماتها - مستلزم للاختلال، فيبطل، أو موجبا للعسر فلا يجب.

وبناء على سقوط العلم الإجمالي عن التأثير للترخيص في أطرافه، فلا أثر للعلم الإجمالي بنصب وجعل الطرق، فتكون الأحكام الواقعية في كفاية الظن بها، حال عدم هذا العلم الإجمالي، وحيث أنَّ العلم الإجمالي الكبير المتعلق بالأحكام سقط عن التأثير أيضاً؛ للاختلال أو العسر، فيجب حينئذ لإثبات لزوم رعاية الأحكام الواقعية من فحص واستكشاف إيجاب الاحتياط شرعا على ضوء ما تقدم في المقدمة الرابعة، وحينئذ لا شك في اعتبار الظن بالواقع لو لم يكن أولى من الظن بالطريق، لأنَّه أقرب إلى اهتمام الشارع في حفظ الواقع، وذلك بإيجاب الاحتياط، وهذا ما ذكره بقوله: (هذا مع عدم مساعدة نصب الطريق على الصرف ولا على التقييد، غاية أن العلم الإجمالي بنصب طرق وافية يوجب انحلال العلم بالتكاليف الواقعية إلى العلم بها هو مضامين الطرق المنصوبة من التكاليف الفعلية والانحلال وإن كان يوجب عدم تنجز ما لم يؤد إليه الطريق من التكاليف الواقعية، إلا أنَّه إذا كان رعاية العلم بالنصب لازماً والفرض عدم اللزوم، بل عدم الجواز.

وعليه تكون التكاليف الواقعية، كما إذا لم يكن هناك علم بالنصب في كفاية الظن بها حال انسداد باب العلم كما لا يخفى، ولا بد حينئذ من عناية أخرى في لزوم رعاية الواقعيات بنحو من الإطاعة وعدم إهمالها رأساً، كما أشرنا إليها ولا شبهة في أن الظن بالواقع لو لم يكن أولى حينئذ، لكونه أقرب في التوسل به إلى ما به الإهتمام من فعل

الواجب وترك الحرام من الظن بالطريق، فلا أقل من كونه مساويا فيما يهيم العقل من تحصيل الأمن من العقوبة في كل حال هذا مع ما عرفت من أنه عادة يلازم الظن بأنه مؤدى طريق، وهو بلا شبهة يكفي ولو لم يكن هناك ظن بالطريق، فافهم فإنه دقيق).

س: بيّن الوجه الثاني الذي استدل به على حجية الظن بالطريق فقط، وما هو جواب المصنف؟

ج: هذا الوجه للشيخ محمد تقي رحمته الله وحاصله: لا شك في اشتغال الذمة بالتكاليف، فإن كان وجد طريق مقطوع الحجية نأخذ به تفرغ الذمة في حكم المكلف بمعنى نقطع بحكم الشارع بحصول الفراغ، وإن لم نقطع بواقعيته، وأما إذا انسد باب العلم بذلك النصب، فإن لم يوجد طرق نقطع بجعلها، لزم علينا تحصيل الظن افراغ الذمة من حكم الشارع، بأن نأخذ بمؤديات طرق نظن بنصبها وجعلها من قبله من جهة التنزل من العلم بتفريغ ذمتنا في حكمه إلى الظن به في حكمه طبقا لحكم العقل، لا إلى الظن بأداء الواقع بأن نأخذ بما ظن وجوبه، أو نترك ما ظن حرمة من دون قيام مظنون الاعتبار والحجية على مظنون الوجوب، أو على مظنون الحرمة، كما يدعي الظن بأداء الواقع القائل بحجية الظن بالواقع لكونه الظن بالواقع أقرب من الظن بالطريق إلى العلم بالواقع.

وفي ضوء هذا: اتضح كون الظن بالطريق حجة، كما هو واضح، وحيثئذ يتعين الأخذ حيثئذ بالظن بالطريق، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (ثانيهما ما اختص به بعض المحققين^(١)) قال: (لا ريب في كوننا مكلفين بالأحكام الشرعية ولم يسقط عنا التكليف بالأحكام الشرعية وأن الواجب علينا أولا هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم

المكلف بأن يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به وسقوط تكليفنا عنا سواء حصل العلم معه بأداء الواقع أو لا حسب ما مر تفصيل القول فيه.

فحينئذ نقول: إنَّ صح لنا تحصيل العلم بتفريغ ذمتنا في حكم الشارع، فلا إشكال في وجوبه وحصول البراءة به وإن انسد علينا سبيل العلم كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة في حكمه، إذ هو الأقرب إلى العلم به فيتعين الأخذ به عند التنزل من العلم في حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف دون ما يحصل معه الظن بأداء الواقع، كما يدعيه القائل بأصالة حجية الظن، انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه).

وأجاب المصنف على الوجه المتقدم بثلاثة وجوه:

الوجه الأول: إنَّ الذي يحكم بفراغ الذمة بالطاعة هو العقل كما أنَّ الحاكم أيضا في الطاعة والعصيان واستحقاق الثواب والعقاب وليس للشرع حكم في ذلك مولويا. نعم، للشرع الإرشاد إلى حكم العقل، والعقل حاكم عند الانفتاح بأنَّ امثال القطع بالواقع والقطع بالطريق يفرغان الذمة، فيحكم العقل عند الانسداد بأنَّ امثال الظن بالواقع والظن بالطريق مفرغان، وليس الظن بالطريق فقط. وهذا ما ذكره بقوله: (وفيه أولاً: أنَّ الحاكم على الاستقلال في باب تفريغ الذمة بالإطاعة والامثال إنَّما هو العقل وليس للشارع في هذا الباب حكم مولوي يتبعه حكم العقل ولو حكم في هذا الباب كان يتبع حكمه إرشادا إليه، وقد عرفت استقلاله بكون الواقع بما هو مفرغ وأن القطع به حقيقة أو تعبدا مؤمن جزما وأنَّ المؤمن في حال الانسداد هو الظن بما كان القطع به مؤمنا حال الانفتاح، فيكون الظن بالواقع أيضا مؤمنا حال الانسداد).

الوجه الثاني: لو سلّمنا أنَّ الحاكم بالاستقلال في باب تفريغ الذمة من حكم الشارع، هو نفس الشارع، ولكن نحن نقول: إنَّ حكم الشارع بالتفريغ ثابت حال إذا

أتى المكلف مؤدى الطريق المنصوب، كما لو قام خبر الثقة على وجوب الاقامة للصلاة، فالمكلف جاء بها في صلاته، فحكم الشارع بفراغ الذمة يستلزم الاتيان بالمؤدى.
ومن الواضح أنّ المكلف إذا أتى بالواقع، فهذا يستلزم حكمه به بطريق أولى، فعند الانسداد كما يجدي الظنّ بالطريق يجدي الظنّ بالواقع أيضا، وهذا ما ذكره بقوله:
(ثانياً: سلمنا ذلك لكن حكمه بتفريغ الذمة فيما إذا أتى المكلف بمؤدى الطريق المنصوب ليس إلّا بدعوى أنّ النصب يستلزمه مع أنّ دعوى أنّ التكليف بالواقع يستلزم حكمه بالتفريغ فيما إذا أتى به أولى، كما لا يخفى فيكون الظن به ظنا بالحكم بالتفريغ أيضا).

إن قلت: كيف يستلزم الظنّ بالواقع الظنّ بفراغ الذمة، مع أنّ الظنّ بالواقع إذا حصل من القياس كالظنّ بحرمة العصير قياسا إلى الخمر لا اعتبار له قطعا، والظنّ بالطريق وإن حصل من القياس كالظنّ بحجّية الشهرة قياسا إلى الخبر مؤثّر عند الانسداد، فالظنّ بالطريق أهمّ من الظنّ بالواقع؟

قلت: الظنّ بالواقع والطريق يستلزم الحكم بالتفريغ، ولا ينافيه القطع بعدم حجّية الطريق، وعدم معذوريّة المكلف إذا عمل به في الطريق وفي الواقع، كما لو ظنّ بحجّية الشهرة بالقياس إلى الخبر، وكما لو ظنّ بحرمة العصير قياسا إلى الخمر.

إذن الاستلزام المذكور لا ينافي أيّا من الأحكام الثلاثة للقياس، أي القطع بعدم حجّيته وعدم معذوريّة العامل به في صورة الخطأ واستحقاق العقاب على العمل به اعتقادا حتى لو أصاب، وهذا ما ذكره بقوله: (إن قلت: كيف يستلزمه الظن بالواقع مع أنّه ربما يقطع بعدم حكمه به معه كما إذا كان من القياس وهذا بخلاف الظن بالطريق فإنّه يستلزمه ولو كان من القياس).

قلت: الظن بالواقع أيضا يستلزم الظن بحكمه بالتفريغ على الأقوى ولا ينافي القطع بعدم حجّيته لدى الشارع وعدم كون المكلف معذورا إذا عمل به فيهما فيما

أخطأ، بل كان مستحقاً للعقاب ولو فيما أصاب لو بنى على حجيته والاقتصار عليه لتجريبه فافهم).

الوجه الثالث: لو سلمنا أن الظن بالواقع لا يستلزم الظن بفرغ الذمة، إلا أن مقتضى عدم الاستلزام ليس إلا التنزل إلى أن المظنون الذي يكون مؤدى طريق معتبر حجة لا خصوص الظن بالطريق حجة فقط.

وفي ضوء هذا: فإذا كان المظنون وهو مؤدى طريق معتبر حجة، فيثبت المطلوب، لما تقدم من أن الظن بالواقع غير منفك عن الظن بكون المظنون مؤدى طريق معتبر غالباً، والقيود الغالبة لأجل اخراج العمل بالظن القياسي، وذلك لأن القياس إذا أصاب الواقع، فحينئذ يحصل الظن بالواقع، ولكن لا يحصل الظن بكون المظنون من وجوب شيء أو حرمة، أو كراهته أو استحبابه، مؤدى طريق معتبر شرعاً.

وبهذا يتضح - تمامية دليل الانسداد ومقدماته - ولا فرق بين الظن بالواقع، وبين الظن بالطريق، فما قيل من اختصاص الحجية بأحدهما باطل، وهذا ما ذكره بقوله: (وثالثاً: سلمنا أن الظن بالواقع لا يستلزم الظن به لكن قضيته ليس إلا التنزل إلى الظن بأنه مؤدى طريق معتبر لا خصوص الظن بالطريق، وقد عرفت أن الظن بالواقع لا يكاد ينفك عن الظن بأنه مؤدى الطريق غالباً).

الفصل الثاني عشر: في الكشف والحكومة

س: ما هو غرض المصنف من عقد هذا الفصل؟ وما هو محل النزاع فيه؟
ج: الغرض هو بيان معنى الكشف والحكومة، ولكي يتضح معنى الكشف والحكومة ينبغي بيان محل النزاع: وحاصله: لا شك أن مقتضى مقدمات دليل الانسداد هو حكم العقل بجواز العمل بالظن مطلقا.
وعلى هذا الأساس وقع الخلاف والنزاع في أن حكم العقل هذا هل هو من باب الكشف، أي أن العقل يكشف جعل الشارع الظن حجة حال الانسداد أم من باب الحكومة أي أن العقل بعد تمامية مقدمات الانسداد يحكم بحجية الظن حال الانسداد كما حكم بحجية العلم حال الانفتاح.
وإذا تبين معنى الكشف والحكومة، نقول: أن غرض المصنف من عقد هذا الفصل بيان أمرين:

الأول: نتيجة مقدمات الانسداد، هل حجية الظن من باب الحكومة أم الكشف؟
ثانيهما: بيان ما يترتب على الكشف والحكومة من إهمال النتيجة وتعيينها.

س: ما هو مختار المصنف، هل الكشف أم الحكومة؟ وما هو دليله؟
ج: مختار المصنف هو: الحجية من باب الحكومة، واستدل على ذلك - بعد تمامية مقدمات الانسداد، ومنها بطلان الاحتياط - تصل النوبة إلى المقدمة الخامسة وهي: قبح ترجيح المرجوح على الراجح وهي تقتضي تعيين الإطاعة الظنية عقلا، ومع هذا الحكم العقلي في مقام الإطاعة، فلا يجب عقلا على الشارع أن ينصب طريقا إلى أحكامه وقوانينه، لأنه من الممكن أن يكتفي بالحكم بما استقل به العقل في حال الانسداد من حجية الظن ووجوب متابعتة.

نعم؛ لو فرضنا أن العقل لا يحكم بحجية الظن حال الانسداد، فحينئذ لا بد أن ينصب الشارع طريقاً إليها، وإلا يلزم نقض الغرض، وهو قبيح لا يصدر من الحكيم جلّ وعلا، قال المصنف: (فصل: لا يخفى عدم مساعدة مقدمات الانسداد على الدلالة على كون الظن طريقاً منصوباً شرعاً، ضرورة أنه معها لا يجب عقلاً على الشارع أن ينصب طريقاً لجواز اجتزائه بما استقل به العقل في هذا الحال)

س: ما هو التوهم الذي يفيد بإمكان إثبات حجية الظن شرعاً بقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: حاصل التوهم: إثبات حجية الظن شرعاً بقاعدة الملازمة بين ما حكم به العقل وبين ما حكم به الشرع، بمعنى: أن كل ما حكم به العقل حكم به الشرع؛ إذ المفروض: أن العقل قد حكم باعتبار الظن حال الانسداد، فيستكشف من حكمه هذا - بهذه القاعدة - أن الشرع قد حكم باعتباره في هذا الحال أيضاً، فيكون حجة شرعاً.

وأجاب المصنف: بأن قاعدة الملازمة أجنبية عن المقام - وهي الإطاعة الظنية التي هي مرتبة من مراتب الإطاعة - لأن الإطاعة غير قابلة لحكم الشارع، فلا تجري القاعدة فيها، لأن الملازمة بين حكم العقل حكم الشرع إنما تعقل في المورد القابل للحكم الشرعي بأن يترتب فائدة أخرى أي غير ما يترتب على حكم العقل، ولذا لا يوجد وجوب مولوي بإطاعة المولى أو وجوب الاعتقاد بوجود الصانع أو حجّة القطع، وذلك لأن العقل يستقل بحسن طاعة المولى أو الاعتقاد بوجود الصانع بنحو يترتب الثواب عليهما والعقاب على تركهما واستقلاله بحجّة القطع بمعنى منجزيته ومعذريته، فيلغو الحكم الشرعي المولوي في مثل هذه الموارد، والمقام وهو الظن عند الانسداد غير قابل أن يجعله الشارع حجّة، لأن الوجه في حجّة الظن عقلاً أمران: أحدهما: قبح مؤاخذه العبد بعدم العمل بالعلم؛ لتعدّر تحصيله بحسب الفرض، ولا معنى للملازمة بين قبح المؤاخذه عقلاً وحرمتها شرعاً؛ لأنّ المؤاخذه فعل نفس الحاكم

ولا معنى لتحريم الحاكم فعل نفسه. ثانيهما: يقبح اقتصار العبد بأقل من الظنّ بأن يعمل بالاحتمال أو الوهم، ولا معنى للملازمة بين قبح الاقتصار بالأدون وتحريمه شرعا بأن يجعل الظنّ حجّة؛ لأنّ جميع آثار حجّية الظنّ من التنجيز والتعذير وغيرهما مترتب على القبح المذكور، أي على حجّية الظنّ عقلا، وعليه يلغو جعل الشارع الظنّ حجّة.

نعم لا بأس أن يكون حكم الشارع بوجود الطاعة وحرمة المعصية بنحو الإرشاد، لأنّ للعقل حكم بوجود الطاعة وحرمة المعصية بحيث يصح تعويل الشارع عليه، ومن هنا حمل الأمر في (أطيعوا الله) والنهي عن المعصية على الإرشاد إلى حكم العقل السليم، كما هو واضح، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (ولا مجال لاستكشاف نصب الشارع من حكم العقل لقاعدة الملازمة، ضرورة أنّها إنّما تكون في مورد قابل للحكم الشرعي، والمورد هاهنا غير قابل له، فإنّ الإطاعة الظنية التي يستقل العقل بكفائيتها في حال الانسداد إنّما هي بمعنى عدم جواز مؤاخذة الشارع بأزيد منها وعدم جواز اقتصار المكلف بدونها ومؤاخذة الشارع غير قابلة لحكمه وهو واضح).

س: ما هو التوهم القائل بأنّ للشارع الحقّ في الجعل بحسب اقتضاء المصلحة في حالتي الانفتاح والانسداد؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: حاصل التوهم: إنّ ما ذكرتم من عدم قابليّة الظنّ في حال الانسداد للجعل الشرعي ممنوع، لأنّ للشارع الحقّ في الجعل بحسب اقتضاء المصلحة في حالتي الانفتاح والانسداد ولا يلزم اللغوية إذا كانت حجّيته شرعا بملاك جديد، كما لو كان الجعل للحجّية بنحو الموضوعية بمعنى يكون ملاك الطاعة والمعصية والثواب والعقاب موافقته والشارع ومخالفته.

وأجاب المصنف: إنّ العقل يحكم بلزوم الطاعة الظنيّة في حال الانسداد ولزوم الإطاعة العلميّة حال الانفتاح، ولا طريق لاستكشاف حجّيته شرعا، والملاك الجديد

على فرض وجوده غير نافع للملازمة؛ لأنه لا معنى للملازمة بين حجّة الظنّ عقلا طريقيًا وحجّيته شرعا موضوعيًا؛ لأنّ اللازم في باب الملازمة كون موضوع الحكم الشرعي عين موضوع الحكم العقلي، فالإحسان مثلا الموضوع للحسن العقلي والمطلوبية الشرعية. ومما تقدم من استقلال العقل بحجية الظن يتضح أنّ تقرير مقدمات الإنسداد لا يتم على الكشف، لأنّه لا يكشف عن حجية الظن في نظر الشارع، بل هو كاشف عن حجّيته في نظر العقل، لأنّه ليس له الحكم الشرعي فيه لا إثباتا ولا نفيًا، فيكون الظن حال الانسداد كالعلم حال الانفتاح في أنّ حجّيتهما بحكم العقل مستقلا، وهذا ما ذكره بقوله: (وصحة نصبه الطريق وجعله في كل حال بملاك يوجب نصبه وحكمة داعية إليه لا تنافي استقلال العقل بلزوم الإطاعة بنحو حال الإنسداد، كما يحكم بلزومها بنحو آخر حال الانفتاح من دون استكشاف حكم الشارع بلزومها مولويا لما عرفت.

فانقدح بذلك عدم صحة تقرير المقدمات إلّا على نحو الحكومة دون الكشف).

س: ما هو مراد المصنف من قوله: بناء على الحكومة، فلا إهمال ولا إجمال في النتيجة أصلا، لا من حيث سبب الظن ولا من حيث مورده ولا من حيث مرتبته لعدم تطرق الإهمال والإجمال في حكم العقل؟

ج: مراده: أنّه على فرض تمامية الإنسداد فلا تكون النتيجة مهملة، فلا تحتاج إلى معمم أو مخصّص، بل هي معيّنة سواء كانت كليّة أو جزئية، وذلك لأنّه بناء على حكومة العقل لا إهمال فيها لعدم تطرّق الإهمال في حكم العقل، بل هي من حيث السبب كليّة؛ إذ لا تفاوت بنظر العقل بين الأسباب، فكل من الظن الاطمئنانى الحاصل من خبر العدل، والخبر القوي الناشئ من خبر الثقة، والضعيف الحاصل من الشهرة الفتوائية حجة بحكم العقل - في حال الإنسداد - بنحو واحد، فالنتيجة حجية الظن مطلقا من دون تفاوت بين أسبابه.

وأما من حيث المورد الذي تعلق به الظن كالطهارة والصلاة والزكاة ونحوهما من المسائل، فهي جزئية معينة، لأنَّ حجّة الظنّ عقلا مختصة بغير الموضوعات المهمة من الأعراض والدماء والأموال التي يستقلّ بالاحتياط، وأمّا من حيث الرتبة - بين الظنّ الاطمئنان والظنّ الضعيف - فالنتيجة جزئية أيضا؛ لأنَّ الحجّة عقلا الظنّ القوي بعدم التكليف ويحتاط في وهم التكليف واحتماله. نعم، لو لزم الحرج كان الظنّ العادي أو الضعيف بعدم التكليف حجّة أيضا، فيجب الاحتياط في وهم التكليف، بل يجب الاحتياط في احتمال التكليف فقط، قال المصنّف: (وعليها: فلا إهمال في النتيجة أصلا سببا وموردا ومرتبة لعدم تطرق الإهمال والإجمال في حكم العقل، كما لا يخفى، أمّا بحسب الأسباب فلا تفاوت بنظره فيها).

وأما بحسب الموارد، فيمكن أن يقال: بعدم استقلاله بكفاية الإطاعة الظنية إلا فيما ليس للشارع مزيد اهتمام فيه بفعل الواجب وترك الحرام واستقلاله بوجوب الاحتياط فيما فيه مزيد الاهتمام كما في الفروج والدماء، بل وسائر حقوق الناس مما لا يلزم من الاحتياط فيها العسر.

وأما بحسب المرتبة، فكذلك لا يستقلّ إلا بلزوم التنزل إلى مرتبة الاطمئنان من الظنّ بعدم التكليف إلا على تقدير عدم كفايتها في دفع محذور العسر).

التفصيل بين محتملات الكشف

س: هل يوجد إهمال وإجمال في حكم العقل بناء على الكشف؟

ج: بناء على الكشف، فإنّ النتيجة تختلف من حيث الإهمال والتعيين بحسب الوجوه المتصورة في نصب الطريق الظني، هي ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: بناء على تامة نتيجة مقدمات الانسداد على أساس الكشف، وقلنا إنّ العقل يكشف بعد تماميتها أنّ الشارع جعل الظن طريقا معتبرا، فحينئذ فإن فرضنا أنّ نتيجتها نصب الطريق الذي يكون واصلا بنفسه إلى الواقع ولا يحتاج إلى تمهيد مقدمات، فعلى هذا الفرض لا يوجد إجمال ولا إهمال من حيث أسباب الظن أيضا، لأنّه حينئذ نكشف حجية تمام الظن المستفاد من الأسباب، لكن بشرط أن لا يكون بين الظنون قدر متيقن وإلا فيكون القدر المتيقن هو الحجة، كالظن الحاصل من الأخبار الصحيحة.

فإذا كان بقدر الكفاية في دفع العسر والخرج مثلا، فحينئذ لا مجال لبقية الظنون، لأنّها ليست بحجة، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما على تقرير الكشف، فلو قيل بكون النتيجة هو نصب الطريق الواصل بنفسه فلا إهمال فيها أيضا بحسب الأسباب، بل يستكشف حينئذ أنّ الكل حجة لو لم يكن بينها ما هو المتيقن، وإلا فلا مجال لاستكشاف حجية غيره).

وأما بحسب النتيجة، فلا إهمال في النتيجة في المورد أيضا، لأنّ المستكشف هو حجّة الظنّ في كلّ مورد ليس لأجل الإجماع؛ لأنّ بحث الانسداد جديد، ولم يتعرّض له أكثرهم لكي تصحّ دعوى الإجماع، بل لأنّه لو لا العموم وحصول التردد في المورد لكان منافيا لفرض استكشاف نصب الطريق الواصل، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (ولا بحسب الموارد، بل يحكم بحجّيته في جميعها، وإلا لزم عدم وصول الحجة ولو لأجل التردد في موارد كما لا يخفى).

ودعوى الإجماع على التعميم بحسبها في مثل هذه المسألة المستحدثة مجازفة جدا).
 وأما بحسب مراتب الظن فتكون نتيجتها مهمة ومجمل، لأنه يمكن أن يكون الطريق الواصل بنفسه هو خصوص الظن الاطمئنانى لا مطلق الظن بشرط كفايته في جميع الموارد بالإضافة إلى معظم الأحكام الفقهية، ويحتمل أن يكون مطلق الظن حجة وإن لم يكن مفيدا للاطمئنان، للزم الخلف على تقدير أن لا يكون مطلق الظن حجة، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما بحسب المرتبة ففيها إهمال، لأجل احتمال حجية خصوص الاطمئنانى منه إذا كان وافيا، فلا بد من الاقتصار عليه).

الوجه الثاني: أن يستكشف بمقدمات الانسداد أن المنسوب هو الطريق الواصل لو بطريقه، بمعنى: كون المقدمات موجبة للعلم بنصب الشارع طريقا معيناً إلى الأحكام؛ ولو فرض تعيينه لنا بغير هذه المقدمات مما يوجب العلم بطريقته وتعيينه؛ كإجراء مقدمات الانسداد مرة ثانية في نفس الطريق للكشف عنه، إن كان المكشوف نصب الطريق الواصل ولو بانسداد آخر، فبحسب المورد والرتبة كما ذكر، والسبب إن اتحد يعمل به وإن تعدد، بلا تفاوت أو لم يكن المتيقن اعتباره أو المظنون اعتباره بقدر الكفاية يعمل بالكلّ وإن كان المتيقن اعتباره كافياً يعمل به وإن كان المظنون اعتباره بقدر الكفاية يؤخذ به بإجراء مقدمات الانسداد ثانياً، بأن يقال: نعلم إجمالاً بجعل الطريق وباب العلم والعلمي به منسداً وأصالة عدم الحجية غير جارية للعلم الإجمالى والاحتياط غير واجب؛ إذ الفرض نصب الطريق الواصل وترجيح محتمل الاعتبار أو موهوم الاعتبار قبيح فيؤخذ مظنون الاعتبار، فإن اتحد يعمل به وإن تعدد بلا تفاوت أو كان متيقن الاعتبار أو مظنون الاعتبار بالنسبة غير كاف يعمل بالكلّ، وإن كان متيقن الاعتبار بالنسبة كافياً يعمل به، وإن كان مظنون الاعتبار بالنسبة كافياً يعمل به بإجراء مقدمات الانسداد ثالثاً، كما ذكر وهكذا حتى ينتهي الأمر إلى أحد الأربعة أي الاتحاد أو التعدد بلا تفاوت أو المتيقن أو المظنون الاعتبار الغير الكافي أو المتيقن

الكافي، وهذا ما ذكره بقوله: (ولو قيل: بأن النتيجة هو نصب الطريق الواصل ولو بطريقه، فلا إهمال فيها بحسب الأسباب لو لم يكن فيها تفاوت أصلاً أو لم يكن بينها إلا واحداً، وإلا، فلا بد من الاقتصار على متيقن الاعتبار منها أو مظنونه بإجراء مقدمات دليل الانسداد حينئذ مرة أو مرات في تعيين الطريق المنسوب حتى ينتهي إلى ظن واحد أو إلى ظنون متعددة لا تفاوت بينها، فيحكم بحجية كلها أو متفاوتة يكون بعضها الوافي متيقن الاعتبار فيقتصر عليه، وأما بحسب الموارد والمرتبة، فكما إذا كانت النتيجة هي الطريق الواصل بنفسه فتدبر جيداً).

الوجه الثالث: إن كان المكشوف هو نصب الطريق حتى لو لم يصل، فالنتيجة تكون مهملة سبباً ومورداً ومرتبة، فحينئذ لا بدّ في الوصول إلى الطريق الواقعي من الإحتياط، فمن حيث السبب يؤخذ كلّ ما يحتمل طريقته سواء كان مظنون الاعتباره أو محتملاً أو موهوماً إن لم يكن متيقنً واف، إذا لم يلزم من الإحتياط التأمّ محذور يتنزل إلى حكم العقل الاستقلالي من الاكتفاء بالإطاعة الظنيّة ورفع اليد عن الاستكشاف؛ لأنّ استكشاف نصب الطريق - حتى لم يصل مع فرض عدم وجود المتيقن الوافي - لا ثمرة فيه، بل يرجع إلى لغويّة الإنسداد أصلاً، فيضطرّ إلى التنزل إلى حكم العقل، وأمّا من حيث المورد فيحتاط في الموضوعات المهمّة، وأمّا من حيث المرتبة يتأخذ بالاطمئنان، وهذا ما ذكره بقوله: (ولو قيل: بأن النتيجة هو الطريق ولو لم يصل أصلاً، فالإهمال فيها يكون من الجهات ولا محيص حينئذ إلا من الإحتياط في الطريق بمراعاة أطراف الاحتمال لو لم يكن بينها متيقن الاعتبار، لو لم يلزم منه محذور، وإلا لزم التنزل إلى حكومة العقل بالاستقلال، فتأمل فإنّ المقام من مزال الأقدام).

س: ما هو التوهم على ما تقدم من الكشف؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: التوهم هو: بناء على الكشف والتفصيل بين وجود القدر المتيقن الوافي بمعظم مسائل الفقه المتعين في الحجية وبين عدمه، فالنتيجة على الأول: جزئية، وعلى الثاني: كلية، فيقال: لا مجال لدليل الانسداد مع وجود القدر المتيقن؛ لأنه لو كان في الظنون ظن متيقن الاعتبار بمقدار واف، لكان مانعا عن دليل الانسداد من أساسه، كيف؟ ومن مقدماته انسداد باب العلمي بمعظم الأحكام، وهو الظن المعلوم اعتباره المعبر عنه بالظن الخاص.

وعلى هذا ينهدم أساس الانسداد بناء على وجود المتيقن الوافي؛ لما تقدم من أن الأساس هو انسداد باب العلمي، وعلى فرض وجود الطريق المتيقن الاعتبار - كخبر العدل أو الثقة - يفتح باب العلمي، فحينئذ لا بد من رفع اليد، إمّا عن هذا التفصيل، فيبقى الكلام على الانسداد سليما عن الإشكال، وإمّا من الخروج عن فرض الانسداد إلى الانفتاح وهو خلف، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (لعلك تقول إن القدر المتيقن الوافي لو كان في البين لما كان مجال لدليل الانسداد، ضرورة أنه من مقدماته انسداد باب العلمي أيضا).

وأجاب المصنف: إن وجود القدر المتيقن إنما ينافي الانسداد فيما إذا لم يكن للانسداد مدخلية فيه، وأمّا إذا كان القدر المتيقن معتمدا على الانسداد ومعلولا له: فلا ينافيه؛ لامتناع منافاة المعلول لعلته.

ولكي يتضح استناد القدر المتيقن إلى الانسداد، نقول: إن نتيجة الانسداد هي اليقين بنصب الطريق. وهناك يقين آخر وهو أن تقطع بالملازمة بين نصب وجعل الطريق، وبين كون الطريق المنسوب هو القدر المتيقن، وهذا اليقين وإن كان غير مستند إلى دليل الانسداد؛ إلا أن اليقين الأول مستند إليه، وهو كاف في مدخليته في حصول القدر المتيقن؛ لأن اليقين بأحد المتلازمين دليل على المتلازم الآخر، فاليقين بنصب

الطريق شرعا - الذي هو نتيجة دليل الانسداد وأحد المتلازمين - دليل على حجية خبر العادل مثلا وهو الملازم الآخر، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (لكنك غفلت عن أن المراد ما إذا كان اليقين بالاعتبار من قبله لأجل اليقين بأنه لو كان شيء حجة شرعا كان هذا الشيء حجة قطعاً، بدهاءة أن الدليل على أحد المتلازمين إنما هو الدليل على الآخر لا الدليل على الملازمة).

طرق تعميم النتيجة على الكشف

س: تقدم فيما سبق موارد إهمال النتيجة على الكشف سبباً أو مورداً أو رتبة، وذكرها وجوهاً، وأشار المصنف إلى ثلاثة طرق من طرق تعميم النتيجة على الكشف، بين هذه الطرق، وما هو جواب المصنف؟

ج: الطريق الأول: عدم تفاوت الظنون، فجميعها حجة، وبذلك يندفع الإهمال لعدم المرجح بحسب الموارد؛ لأنه، لا يوجد مرجح لبعضها على بعض؛ لأن ما يمكن أن يكون مرجحاً هو أحد الأمور التالية:

الأمر الأول: إن بعض الظنون مظنون الاعتبار بالخصوص كخبر الواحد مثلا، حيث ذكروا على اعتباره أدلة لو تمت حصل القطع بالإعتبار بالخصوص، وينفتح باب العلمي، فلا يجري الانسداد، لكن المفروض عدم تماميتها، وعلى الأقل كونه مظنون الإعتبار بالخصوص، وبلحاظ الانسداد فهو مقطوع الإعتبار، فيصير هو الحجة بناء على كون نتيجة الانسداد على الكشف هي حجية الطريق الواصل بنفسه فإنه الطريق الواصل بنفسه.

الأمر الثاني: إذا كانت بعض الظنون أقوى من بعض، فيجب العمل به.

الأمر الثالث: إذا كانت بعض الظنون مظنون الحجية، فهي أولى من غيره، فيتعين الأخذ به، لكونها أقرب إلى حصول مصلحة الواقع، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (ثم

لا يخفى أنّ الظن باعتبار ظن بالخصوص يوجب اليقين باعتباره من باب دليل الانسداد على تقرير الكشف بناء على كون النتيجة هو الطريق الواصل بنفسه، فإنّه حينئذ يقطع بكونه حجة كان غيره حجة أو لا، واحتمال عدم حجّيته بالخصوص لا ينافي القطع بحجّيته بملاحظة الانسداد، ضرورة أنّه على الفرض لا يحتمل أن يكون غيره حجة، بلا نصب قرينة، ولكنّه من المحتمل أن يكون هو الحجة دون غيره، لما فيه من خصوصية الظن بالاعتبار، وبالجملة الأمر يدور بين حجّية الكل وحجّيته فيكون مقطوع الاعتبار، ومن هنا ظهر حال القوة).

وأورد عليه المصنف: بأنّ المرجّحات المتقدمة تجدي بناء على كون النتيجة على الكشف نصب الطريق الواصل بنفسه، لأنّ القائلين بالترجيح بها بنوا على أنّ المنصوب الطريق الواصل بنفسه، أمّا القائلون بعدم الترجيح بها فلعلّهم بنوا على أنّ المنصوب الطريق الواصل ولو بطريقه أو الطريق ولو لم يصل؛ وعلى هذا يحتمل أن يكون المنصوب غير الراجح بهذه المرجّحات، حيث قال: (ولعل نظر من رجح بها بها إلى هذا الفرض وكان منع شيخنا العلامة^(١) أعلى الله مقامه عن الترجيح بها بناء على كون النتيجة هو الطريق الواصل ولو بطريقه أو الطريق ولو لم يصل أصلاً وبذلك ربما يوفق بين كلمات الأعلام في المقام وعليك بالتأمل التام).

الطريق الثاني: إنّ الاكتفاء بالعمل بالراجح هو على تقدير كفاية الراجح بمعظم مسائل الفقه، وإلا فيتعين التعدي إلى غيره بمقدار الكفاية، فتختلف الأنظار، فالبعض نظره أنّ الراجح قليل والاحتياج إلى غيره كثير، وفي نظر آخرين العكس أو الراجح في نظر شخص واحد في زمن قليل وفي زمن آخر كثير. قال المصنف: (ثم لا يذهب عليك أنّ الترجيح بها إنّما هو على تقدير كفاية الراجح، وإلا فلا بد من التعدي إلى غيره بمقدار الكفاية، فيختلف الحال باختلاف الأنظار، بل الأحوال).

الطريق الثالث: بناء على الكشف يكون مقتضى العلم الإجمالي بنصب وجعل الطريق هو الاحتياط في جميع الأطراف، فالمعمم هو العلم الإجمالي الذي يقتضي الاحتياط. وهذا ما ذكره بقوله: (وأما تعميم النتيجة بأن قضية العلم الإجمالي بالطريق هو الاحتياط في أطرافه).

وأورد عليه المصنف بإيرادين:

الأول: إن هذا يتم على القول بكون النتيجة نصب الطريق ولو لم يصل؛ إذ عليه لا بد من الاحتياط في الطريق، لكي يدرك ما هو المنصوب واقعا، وهو غير تام على القول بنصب الطريق الواصل بنفسه؛ لأنه علي هذا فإن كل ما بأيدينا واصل بنفسه، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (لا يكاد يتم إلا على تقدير كون النتيجة هو نصب الطريق ولو لم يصل أصلا).

الثاني: إن المطلوب حجّة الظنّ بحيث ينفع لإثبات التكليف أوفيه، والتعميم بقاعدة الاحتياط يوجب العمل على أساس المثبتات دون النافيات، إلا إذا اجتمعت الظنون على نفي شيء، فإن الاحتياط في الطريق لا يستلزم رفع اليد عن الاحتياط في المسألة الفرعية، كما إذا اقتضى الاحتياط فيها وجوب السورة فهو لا ينافي الاحتياط فيها مع الاحتياط في الطريق، كيف ويجوز الاحتياط فيها حتى لو قامت الحجّة المعترية بالخصوص على نفي التكليف، فكيف مع قيام طريق على النفي لا تقطع باعتباره، إلا من جهة كونه من أطراف العلم الإجمالي بنصب الطريق في الجملة، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (مع أن التعميم بذلك لا يوجب العمل إلا على وفق المثبتات من الأطراف دون النافيات إلا فيما إذا كان هناك ناف من جميع الأصناف، ضرورة أن الاحتياط فيها يقتضي رفع اليد عن الاحتياط في المسألة الفرعية إذا لزم حيث لا ينافيه كيف ويجوز الاحتياط فيها مع قيام الحجّة النافية، كما لا يخفى، فما ظنك بما لا يجب الأخذ بموجبه إلا من باب الاحتياط، فافهم).

خلاصة رأي المصنف رحمته الله في حجية الظن:

- ١ - إن حجية الظن على فرض تمامية مقدمات الانسداد تكون من باب الحكومة لا من باب الكشف.
- ٢ - عدم الإهمال في النتيجة على الحكومة؛ لا من حيث الأسباب ولا الموارد ولا المرتبة.

الفصل الثالث عشر: في إشكال خروج القياس عن عموم النتيجة

س: ما هو الإشكال على خروج القياس من عموم النتيجة؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: ينبغي أولاً: بيان ما هو محل الإشكال.

فنقول: لا ريب في خروج القياس بناء على الكشف؛ لأنّ المفروض أنّ حجية الظن تكون بجعل الشارع، فله إثبات الحجية لبعض الظنون، ونفيها عن الآخر على ما تقتضيه المصلحة في نظره، وبملاحظة المنع عن القياس فإنّ مقدّمات الانسداد تكشف أنّ المنسوب غير القياس، وأمّا على الحكومة يشكل المنع، لأنّ العقل إذا حكم بنحو العموم بحجّية الظنّ، يلزم خروج هذا الفرد تناقضاً، وبيانه: إنّ العمومات اللفظيّة عمومها صوري، لا يناقضه التخصيص، أمّا عموم حكم العقل فهو جدّي فيناقضه التخصيص، نعم المعقول في عموم حكم العقل هو التخصّص بمعنى الخروج الموضوعي، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (قد اشتهر الإشكال بالقطع بخروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد بتقرير الحكومة وتقريره على ما في الرسائل^(١) أنّه كيف يجامع حكم العقل بكون الظن كالعلم مناطاً للإطاعة والمعصية ويقبح على الأمر والمأمور التعدي عنه، ومع ذلك يحصل الظن أو خصوص الاطمئنان من القياس، ولا يجوز الشارع العمل به فإنّ المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن أو خصوص الاطمئنان لو فرض ممكناً جرى في غير القياس، فلا يكون العقل مستقلاً، إذ لعله نهى عن أمارة مثل ما نهى عن القياس، بل وأزيد واختفى علينا ولا دافع لهذا الاحتمال إلّا قبح ذلك على الشارع إذ احتمال صدور ممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع إلّا بقبحه

(١) فرائد الأصول: ١٥٦.

وهذا من أفراد ما اشتهر من أنّ الدليل العقلي لا يقبل التخصيص) انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه).

وأجاب المصنف: بأنّ حكم العقل على قسمين: أحدهما: تنجيزي، والثاني تعليلي، أي يكون حكم العقل معلقا على عدم نهي الشارع عن ظن بالخصوص، وعلى هذا فلا مورد لهذا الاشكال بعد وضوح كون حكم العقل بحجية الظن معلقا على عدم نصب الشارع طريقا واصلا الى المكلف وعدم حكم العقل بحجية الظن فيما كان هناك طريق منصوب ولو كان الطريق اصلا، لأنّه من الواضح: أنّ من مقدمات حكم العقل عدم وجود علم ولا علمي، فلا مورد لحكمه مع وجود العلم والعلمي، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (وأنت خبير بأنّه لا وقع لهذا الإشكال بعد وضوح كون حكم العقل بذلك معلقا على عدم نصب الشارع طريقا واصلا وعدم حكمه به فيما كان هناك منصوب ولو كان أصلا، بداهة أنّ من مقدمات حكمه عدم وجود علم ولا علمي، فلا موضوع لحكمه مع أحدهما).

س: ما هو التوهم الذي أورد على الجواب المتقدم؟ وما هو جواب المصنف؟
ج: توضيح الوهم: إنّ تعليق حكم العقل بحجية الظن على عدم نصب الشارع طريقا في محله، حيث أنّ النصب يهدم انسداد باب العلمي الذي هو من مقدمات دليل الانسداد ويوجب انفتاحه، وأمّا تعليقه على عدم نهي الشارع عن العمل بظن كالقياس، فلا مجال له، لأنّه ليس كنصب الطريق موجبا لانفتاح باب العلمي حتى يصح تعليق حكم العقل عليه.

وأجاب المصنف: بأنّ النهي عن ظن ناش عن سبب خاص كالقياس ليس إلّا كنصب طريق، لأنّه بعد النهي عنه لا يصلح أن يقع به الامتثال، فلا يكون مؤمّنا؛ بل يمكن أن يقال: إنّ النهي عن ظن يستلزم نصب طريق لامتثال الحكم الواقعي حتى لا

تفوت مصلحته، فعليه: يكون النهي عن نصب طريق في إناطة حكم العقل بحجية الظن بعدمه.

والحاصل: ليس للعقل الحكم بحجية ما يفيد الظن إذا نهى الشارع عن أتباعه، وهذا ما ذكره بقوله: (والنهي عن ظن حاصل من سبب ليس إلا كنصب شيء، بل هو يستلزمه فيما كان في مورده أصل شرعي، فلا يكون نهيه عنه رفعا لحكمه عن موضوعه بل به يرتفع موضوعه وليس حال النهي عن سبب مفيد للظن إلا كالأمر بما لا يفيد وكما لا حكومة معه للعقل لا حكومة له معه، وكما لا يصح بلحاظ حكمه الإشكال فيه لا يصح الإشكال فيه بلحاظه).

س: استدرك المصنف على الجواب المتقدم بقوله «نعم لا بأس بالإشكال فيه في نفسه» ما هو الاستدراك وما هو غرضه؟

ج: غرض المصنف من الاستدراك هو أن الإشكال على القياس يكون من جهتين: الأولى: من جهة حكم العقل بالإطاعة الظنية، وهو محل البحث، وقد تقدمت مناقشته.

الثانية: من جهة نفس نهي الشارع عن العمل بالظن الناشيء من القياس، بتقريب: أنه لو فرض إصابة الظن الحاصل من القياس للواقع لم يصح النهي عنه، لأنه يستلزم لفوات الواقع.

ودفع الإشكال من الجهة الأولى لا يغني عن دفعه من الجهة الثانية؛ لأن النهي عن الظن القياسي كالنهي عن مطلق الأمانة يستلزم للمحاذير الواردة في كلام ابن قبة كاجتماع الضدين أو المثليين أو التصويب أو طلب الضدين وفوات المصلحة والوقوع في المفسدة.

وهذه المحاذير موجودة في التعبد بالأمانة عند خطأها، وفي النهي عن القياس عند إصابته مع الواقع، فإذا أدى القياس إلى وجوب فعل، وقد أصاب يجتمع الضدان

بمعنى يجرم بملاحظة النهي عن القياس ويجب لفرض الإصابة، وكذا يلزم تفويت مصلحة الواجب، وإذا أدى إلى حرمة شيء وقد أصاب، فيلزم طلب النقيضين بمعنى حرمة الفعل وحرمة الترك. أمّا الأوّل؛ فلفرض الإصابة. وأمّا الثاني؛ فلحرمة العمل بالقياس، ويلزم الإلقاء في المفسدة. نعم، في التعبّد بالأمانة يلزم اجتماع الوجوبين مثلاً عند الإصابة، وفي النهي عن القياس يلزم اجتماع الحرمتين حال الخطأ، من قبيل لو إذا أدى إلى وجوب الحرام. وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (نعم لا بأس بالإشكال فيه في نفسه، كما أشكل فيه برأسه بملاحظة توهم استلزام النصب لمحاذير تقدم الكلام في تقريرها وما هو التحقيق في جوابها في جعل الطرق.

غاية الأمر تلك المحاذير التي تكون فيما إذا أخطأ الطريق المنسوب كانت في الطريق المنهي عنه في مورد الإصابة).

وأجاب المصنف عن هذا الإشكال الذي ذكر في الاستدراك المتقدم بما حاصله: إنّ الإشكال في خروج القياس عن دليل الانسداد بعد الفراغ عن صحّة النهي عن القياس من جهة المحذورات المذكورة آنفاً، حيث قال: (ولكن من الواضح أنّه لا دخل لذلك في الإشكال على دليل الانسداد بخروج القياس، ضرورة أنّه بعد الفراغ عن صحّة النهي عنه في الجملة قد أشكل في عموم النهي لحال الانسداد بملاحظة حكم العقل وقد عرفت أنّه بمكان من الفساد).

س: ما هو إشكال الشيخ الانصاري الثاني على خروج القياس عن نتيجة دليل الانسداد، وما هو جواب المصنف؟

ج: تقدم إنّ الشيخ أورد على خروج القياس من وجهين:

أحدهما: لزوم التناقض، وتقدم بيانه ودفعه.

ثانيهما: أنّه يستلزم احتمال المنع عن ظنّ آخر أيضاً؛ لأنّ حكم الامتثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد، فالعقل لا يستقلّ بحجّة الظنّ في حال الانسداد.

وأجاب المصنف: العقل يستقلّ بحجّة كلّ ظنّ لم يثبت المنع عنه، فاحتمال منع الشارع عن بعض الظنون لا يقدح في استقلال العقل بحجّة الظن؛ إمّا لأجل الوفاء بالفقه، وإمّا لاهتمام الشارع بها، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (واستلزام إمكان المنع عنه لاحتمال المنع عن أمانة أخرى، وقد اختفى علينا وإن كان موجبا لعدم استقلال العقل، إلّا أنّه إنّما يكون بالإضافة إلى تلك الأمانة لو كان غيرها مما لا يحتمل فيه المنع بمقدار الكفاية، وإلا فلا مجال لاحتمال المنع فيها مع فرض استقلال العقل، ضرورة عدم استقلاله بحكم مع احتمال وجود مانعه على ما يأتي تحقيقه في الظن المانع والممنوع).

س: ما هو جواب المصنف على الاشكال المقدم من الشيخ الانصاري على خروج القياس الذي يقول: كيف يعقل خروجه مع كون الظنّ عند الانسداد كالعلم عند الانفتاح في مناط العمل؟

ج: أجاب المصنف: إنّ قياس مع الفارق؛ لأنّ حكم العقل في العلم، تنجيزي، وفي الظن تعليقي كما تقدم، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (وقياس حكم العقل^(١) بكون الظن مناطا للإطاعة في هذا الحال على حكمه بكون العلم مناطا لها في حال الانفتاح لا يكاد يخفى على أحد فساده، لوضوح أنّه مع الفارق ضرورة أنّ حكمه في العلم على نحو التنجز وفيه على نحو التعليق).

س: ما هو الإشكال القائل بأنّه لا موجب لتخصيص الإشكال على دليل الانسداد - بناء على الحكومة - بالنهي عن القياس المذكور لإفادته للظن، مع وحدة الملاك مع الأمر؟ وما هو جواب المصنف؟

(١) انظر فرائد الأصول: ١٥٦.

ج: حاصل الإشكال: لا موجب لتخصيص الإشكال على دليل الانسداد - بناء على الحكومة - بالنهي عن القياس المذكور لإفادته للظن، مع وحدة الملاك فيه، وفي الأمر بما لا يفيد الظن كاليد والسوق مثلاً؛ لأنّ النهي يكون منافياً لحكم العقل سبباً لإرتفاعه، كذلك الأمر، فإنّ العقل حاكم بقبح الاكتفاء بما دون الظن، وعليه لا فرق في انتفاء حكم العقل بين النصب وبين الردع؛ لأنّ حكمه معلق على عدم النصب والردع، فنصب وجعل الطريق والنهي عنه من واد واحد في تعليق حكم العقل على عدم تصرف الشارع، فلا مجال لورود الإشكال في خصوص النهي عن القياس، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (ثم لا يكاد ينقضي تعجبي لم خصصوا الإشكال بالنهي عن القياس مع جريانه في الأمر بطريق غير مفيد للظن، بدهاة انتفاء حكمه في مورد الطريق قطعاً مع أنّه لا يظن بأحد أنّ يستشكل بذلك وليس إلّا لأجل أنّ حكمه به معلق على عدم النصب ومعه لا حكم له كما هو كذلك مع النهي عن بعض أفراد الظن فتدبر جيداً)؟

أجوبة الإشكال مع مناقشة المصنف

الجواب الأول: إنّ خصوصية القياس من بين بقية الأمارات هي مخالفة الواقع غالباً، وهذا المعنى لما خفي على العقل الحاكم بوجوب الأخذ بالطرق الظنية عند فقد العلم، فإذا كشف الشارع عن حال القياس وعرف العقل حاله، فيحكم بعدم جواز الركون إليه، حيث قال: (وقد انقده بذلك أنه لا وقع للجواب عن الإشكال تارة^(١) بأن المنع عن القياس لأجل كونه غالب المخالفة).

الجواب الثاني: إنّ النهي يكشف عن وجود مفسدة غالبية على المصلحة الواقعية المدركة على فرض العمل به، فالنهي عن الظنون في مقابل حكم العقل بوجوب العمل بالظن مع الانسداد، نظير الأمر بالظنون الخاصة في مقابل حكم العقل بحرمة العمل به

(١) انظر فرائد الأصول: ١٦١.

مع الانفتاح، وهذا ما ذكره بقوله: (وأخرى^(١) بأنّ العمل به يكون ذا مفسدة غالبية على مصلحة الواقع الثابتة عند الإصابة).

وأجاب المصنف عن هذين الجوابين: بأنّ النهي عن القياس مشكل في نفسه من جهة أنّه تفويت للواقع، وأنّ الظنّ الحاصل من أيّ أمانة أقرب إلى الواقع، فيصحّ النهي عن القياس بحسب نظر الظانّ. ومشكل أيضاً بلحاظ أنّ النهي عنه في حال الانسداد مسبب للتناقض كما تقدم، والجوابان المذكوران يدفعان الإشكال الأوّل، كما هو واضح، ولكن لا يدفعان الإشكال الثاني. وتوضيح ذلك يحتاج إلى مقدمة وهي: أنّ إشكال النهي عن العمل بالقياس يقع في جهتين:

الأولى: في صحة النهي عنه في نفسه مع الغض عن دليل الانسداد.

الثانية: في صحة النهي عنه بملاحظة الانسداد بناء على الحكومة، وأنّه كيف يصح تخصيص الشارع حكم العقل بلزوم مراعاة الظن، مع فرض استقلاله في حكمه؟ إذا اتضحت هذه المقدمة نقول: من المعلوم: أنّ الجوابين المتقدمين عن الشيخ عليه السلام يصححان النهي عنه باعتبار الجهة الأولى، ولا يصححانه باعتبار الجهة الثانية، يعني: حتى مع استقلال العقل بحجية الظن حال الانسداد، وهذا ما ذكره بقوله: (وذلك لبداهة أنّه إنّما يشكل بخروجه بعد الفراغ عن صحة المنع عنه في نفسه بملاحظة حكم العقل بحجية الظن ولا يكاد يجدي صحته كذلك في ذب الإشكال في صحته بهذا اللحاظ، فافهم فإنّه لا يخلو عن دقة).

س: ما هما الجوابان اللذان ذكرهما الشيخ على إشكال خروج القياس عن عموم؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: حاصل الجواب الأول من الشيخ رحمته: أنه قد يجب خروج القياس عن حجّة الظنّ في زمن الانسداد ممنوع، لإختصاص الأخبار الناهية عن العلم بالقياس بحال الانفتاح، وعدم شمولها لحال الانسداد.

وأما الجواب الثاني من الشيخ: فهو إنّ حصول الظن من القياس بعد انكشاف حاله ممنوع، ويكفي في هذا عموم ما ورد من أنّ دين الله لا يصاب بالعقول وأنّه لا شيء أبعد من عقول الرجال من دين الله وإنّ السنة اذا قيست محق الدين ونحوه، مما دل على غلبة مخالفة الواقع في الأخذ بالقياس، وإنّ ما يفسده القياس اكثر مما يصلحه. وأجاب المصنف عليهما بوجهين:

الوجه الأول: ما يكون جوابا عن كل منهما على حدة، والآخر ما يشتركان فيه. أما الوجه الأول: الإجماع على عموم المنع لحال الانسداد مع اطلاق أدلته وعموم العلة بقوله عليه إنّ السنة اذا قيست محق الدين وقوله عليه كان ما يفسده اكثر مما يصلحه ونحو ذلك. وهذا ما ذكره بقوله: (وأما ما قيل في جوابه^(١) من منع عموم المنع عنه بحال الانسداد أو منع حصول الظن منه بعد انكشاف حاله وأن ما يفسده أكثر مما يصلحه، ففي غاية الفساد فإنّه مضافا إلى كون كل واحد من المنعين، غير شديد لدعوى الإجماع على عموم المنع مع إطلاق أدلته وعموم علته وشهادة الوجدان بحصول الظن منه في بعض الأحيان).

الوجه الثاني (المشترك لكلا الجوابين أي المنعين) فحاصله: أنّ هذين الجوابين من الشيخ لا يدفعان إشكال خروج القياس، لأنّ الإشكال على خروجه إنّما هو على فرض

(١) انظر فرائد الأصول: ١٥٧.

حصول الظن منه، فممنع هذا الإشكال تارة: بأنّ القياس لا يفيد الظن بعد منع الشارع عنه.

وأخرى: بجواز العمل بالظن الحاصل من القياس حال الانسداد؛ لعدم شمول النهي له خروج عن الفرض، وهدم لموضوع الإشكال، فهو في الحقيقة تسليم للإشكال لا دفع له، مع بقاء موضوعه، وهذا ما ذكره بقوله: (لا يكاد يكون في دفع الإشكال بالقطع بخروج الظن الناشئ منه بمفيد غاية الأمر أنّه لا إشكال مع فرض أحد المنعین لكنه غير فرض الإشكال فتدبر جيدا).

خلاصة رأي المصنف رحمته الله في خروج القياس من عموم نتيجة الانسداد

خروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد بناء على الحكومة من باب التخصيص؛ وليس من باب التخصيص.

الفصل الرابع عشر: في الظن المانع والممنوع

س: ما هو الغرض من عقد المصنف لهذا الفصل؟

ج: الغرض: هو بيان حكم الظن المانع والممنوع من جهة الاعتبار والحجية، فإذا منع ظن عن العمل بظن مخصوص، كما إذا قامت الشهرة على عدم حجية الظن الحاصل من الاستحسان، من قبيل الاستدلال بالاستحسان على وجوب الزكاة في النقود الورقية في عصرنا هذا، لأنّها تشبه الدرهم والدينار، فيحصل الظن بوجوب الزكاة في النقود الورقية من الاستحسان في حال الانسداد. هذا هو الظن الممنوع، أمّا الظن المانع فهو الظن الحاصل من الشهرة، فبناء على بيان الانسداد على الحكومة لاريب في تساوي المانع والممنوع في نظر العقل من حيث الحجية؛ لأنّ المفروض: إفادة الظن منهما، هذا من جهة، ومن جهة أخرى: إنّ العمل بكليهما معا مستحيل، كما هو واضح، لا سبيل إلاّ بالأخذ بأحدهما فقط.

فيقع الكلام في أنّ مقدمات الانسداد هل تقتضى الأخذ بالظن الممنوع والحكم بوجوب الزكاة في النقود الورقية؟ أو أنّها تقتضي تقديم الظن المانع، وتكون النتيجة هي وجوب الأخذ بالظن الحاصل من الشهرة، والحكم بعدم وجوب الزكاة في النقود الورقية أو أنّها تقتضي تقديم ما له مرجح منها أو يتساقطان؟ وفي المقام أقول، وهي:

١ - وجوب الأخذ بالظن الممنوع.

٢ - وجوب الأخذ بالظن المانع.

٣ - وجوب الأخذ بما له مرجح.

٤ - الظنان يتساقطان، فيرجع إلى الأصول العمليّة.

والوجه في وجوب الأخذ بما له مرجح: واضح، أي: وجوب الأخذ بأقوى

الظنين، لاسيما إذا قلنا بأنّ نتيجة مقدمات الانسداد جزئية من جهة المراتب.

وأما وجه بقية الوجوه: فهي مبنية على كون نتيجة مقدمات الانسداد حجية الظن في الفروع أو الأصول أو كليهما، فإن كانت نتيجتها الحجية في الفروع، فيقدم الظن الممنوع، وإن قلنا: إن النتيجة هي الحجية في الأصول: فيقدم الظن المانع، وإن قلنا بحجيتها معا: فيتساقطان.

س: ما هو رأي المصنف في المقام؟

ج: ذكر المصنف: أن الحق هو حجية الظن المانع، فلا تجب صلاة الجمعة المستدل على وجوبها بالشهرة؛ لأنه بعد تعقل المنع عن ظن عند الانسداد، فكما لا يؤخذ بمقطوع المنع كالقياس كذلك لا يعمل بمظنون المنع أو محتمل المنع، وإنما يعمل بما قطع بعدم منعه كخبر العدل، فإذا لم يكف بمعظم الفقه ينضم إليه ما لم يظن منعه وإن احتمل منعه لو لا الانسداد؛ إذ بلحاظ الانسداد يصير مقطوع الحجية.

وقد سبق أن ذكرنا إن العقل لا يستقل بحجية ظن محتمل المنع فضلا عن مظنون المنع، وعليه يتضح عدم الفرق في وجوب ترك الظن الممنوع والأخذ بالظن المانع بين القول بكون نتيجة الانسداد حجية الظن بالواقع - أي الحكم الفقهي كالظن بوجوب الجمعة بطريق الشهرة الممنوعة - أو حجية الظن بالطريق - أي الحكم الاصولي كالظن من حجية الخبر بأولوية حجية الشهرة - وهذا ما ذكره بقوله: (إذا قام ظن على عدم حجية ظن بالخصوص، فالتحقيق أن يقال: بعد تصور المنع عن بعض الظنون في حال الانسداد إنه لا استقلال للعقل بحجية ظن احتمال المنع عنه فضلا عما إذا ظن، كما أشرنا إليه في الفصل السابق، فلا بد من الاقتصار على ظن قطع بعدم المنع عنه بالخصوص، فإن كفى وإلا فبضميمة ما لم يظن المنع عنه وإن احتمل مع قطع النظر عن مقدمات الانسداد وإن انسداد باب هذا الاحتمال معها، كما لا يخفى، وذلك ضرورة أنه لا احتمال مع الاستقلال حسب الفرض، ومنه انقذ أنه لا تتفاوت الحال لو قيل بكون النتيجة هي حجية الظن في الأصول أو في الفروع أو فيهما، فافهم).

الفصل الخامس عشر: في عدم الفرق بين أقسام الظن بالحكم

س: ما هو غرض المصنف من عقد هذا الفصل؟

ج: الغرض هو: التنبيه على أن مقتضى نتيجة مقدمات الانسداد حجية الظن بملاك الأقربية إلى الواقع، وقبح ترجيح المرجوح على الراجح هو حجية مطلق الظن، سواء تعلق الظن بالحكم الشرعي من دون واسطة أو معها كما تقدّم؛ لأنّه بعد حجية مطلق الظن بالانسداد، فلا فرق في الحجية بين تعلقه بالحكم الشرعي بلا واسطة، كما سيأتي.

س: هل يوجد فرق في عموم النتيجة بين حصول الظن بالحكم الشرعي من أمانة بلا واسطة؟

ج: لا يوجد فرق في عموم النتيجة بين حصول الظن بالحكم الشرعي لأمانة قامت عليه بلا واسطة، كما لو قامت الأمانة على وجوب شيء أو حرمة، وبين حصول الظن بالحكم الشرعي على أساس أمانة مع الواسطة؛ كما لو قال اللغوي: الصعيد هو مطلق وجه الأرض، فهذا موجب للظن بجواز التيمم بمطلق الأرض في قوله تعالى: (فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً) وكذلك الظن الحاصل بالحكم الشرعي بناء على توثيق الرجالي لراوي ينقل الحكم عن الإمام عليه السلام، والسبب في عدم الفرق هو: أنّ حكم العقل مطلق لحجية الظن في حال الانسداد، وهذا ما ذكره بقوله: (لا فرق في نتيجة دليل الانسداد بين الظن بالحكم من أمانة عليه وبين الظن به من أمانة متعلقة بألفاظ الآية أو الرواية، كقول اللغوي فيما يورث الظن بمراد الشارع من لفظه وهو واضح، ولا يخفى أنّ اعتبار ما يورثه لا محيص عنه فيما إذا كان مما ينسد فيه باب العلم، فقول أهل اللغة

حجة فيما يورث الظن بالحكم مع الانسداد، ولو انفتح باب العلم باللغة في غير المورد).

س: هل الظن الحاصل من قول اللغوي حجة إذا كان متعلقا لتشخيص موضوعات الأحكام؟

ج: الظن الحاصل من قول اللغوي حجة إذا كان متعلقا بحكم شرعي، ولكن ليس بحجة في تشخيص موضوعات الأحكام؛ كالألفاظ الواردة في باب الوقف وأبواب الوصية ونحوهما؛ لأنه بعد انسداد باب العلم والعلمي في الأحكام، تكون مقدمات الانسداد تامة في الأحكام فقط وليس الموضوعات.

إذن الأساس في حجية الظن الحاصل من قول الرجالي أو اللغوي هو انسداد باب العلم بالأحكام لا باللغات والموضوعات، قال المصنف: (نعم لا يكاد يترتب عليه أثر آخر من تعيين المراد في وصية أو إقرار أو غيرهما من الموضوعات الخارجية، إلا فيما ثبت فيه حجية مطلق الظن بالخصوص أو ذاك المخصوص، ومثله الظن الحاصل بحكم شرعي كلي من الظن بموضوع خارجي، كالظن بأن راوي الخبر هو زرار بن أعين مثلا لا آخر).

تنبيه: حجية الظن الحاصل من قول الرجالي

س: ما هو غرض المصنف من هذا التنبيه؟

ج: الغرض: الإشارة الى لزوم تقليل الاحتمالات المتطرفة في السند أو الجهة أو الدلالة أو فيها جميعا، يعني إذا حصل الظن بالحكم الشرعي من أمانة، وكان احتمال خلافه مسببا من أمور كثيرة متعلقة بالسند أو الجهة أو الدلالة، وكان المكلف قادرا على رفع تلك الأمور أو بعضها بالفحص عن توفر حجة رافعة لها من علم أو علمي، فحينئذ يجب تحصيل تلك الحجة، ورفع الاحتمال قدر الإمكان، حتى لو لم يحصل له

بذلك العلم بالحكم، وذلك لأنّ رفع احتمال الخلاف أو تقليله قد يسبب قوة في الظن، كما لو ظن بأنّ زرارة الراوي هو ابن أعين، لكن نشأ احتمال أنّه ابن زيد مثلاً من أمور يمكن سد بعضها بالحجة من علم أو علمي لكي يكون الظن أنّه ابن أعين في أعلى مراتبه: على أساس قاعدة: وجوب السد؛ لأنّ حكم العقل بكفاية الإطاعة الظنية إنّما بكفاية خصوص الظن الاطمئنائي منها؛ لأنّه الأقرب إلى الواقع من غيره، ومع القدرة عليه، لا تصل النوبة إلى غيره من الظنون الضعيفة، وهذا ما ذكره بقوله: (لا يبعد استقلال العقل بلزوم تقليل الاحتمالات المتطرفة إلى مثل السند أو الدلالة أو جهة الصدور مهما أمكن في الرواية وعدم الاقتصار على الظن الحاصل منها بلا سد بابه فيه بالحجة من علم أو علمي، وذلك لعدم جواز التنزل في صورة الانسداد إلى الضعيف مع التمكن من القوي أو ما بحكمه عقلاً فتأمل جيد).

خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

حجية الظن بالحكم الشرعي مطلقاً، أي: سواء كان متعلقاً بالحكم الشرعي بلا واسطة أو معها، ووجوب تقليل الاحتمالات، سواء كانت في السند أم الجهة أم الدلالة.

الفصل السادس عشر: في الظن بالفراغ

س: ما هو الغرض من عقد هذا الفصل؟

ج: الغرض هو: بيان عدم اعتبار الظن الانسدادي في مقام الامتثال، أي: أنّ الثابت بمقدمات الانسداد هو حجية الظن في إثبات التكليف وليس في امتثاله وإسقاطه وتطبيق المأتي به على المأمور به، مثلا إذا حصل ظن للمكلف بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال فيكون حجة. وأما لو شك المكلف في الساعة أخرى أنّه هل جاء بالدعاء أم لا؟ وبعد ذلك حصل له الظن بالإتيان، فهذا الظن ليس حجة؛ فيجب عليه الإتيان بالدعاء؛ وسبب ذلك هو أنّ مقدمات الانسداد ليس لها دلالة على حجية الظن في مقام الامتثال، وحينئذ لا بد من الرجوع في مقام الامتثال إلى القواعد الخاصة؛ كقاعدة الفراغ والاستصحاب وقاعدة التجاوز ونحوها، وهذا ما ذكره بقوله: (إنّما الثابت بمقدمات دليل الانسداد في الأحكام هو حجية الظن فيها لا حجيته في تطبيق المأتي به في الخارج معها، فيتبع مثلا في وجوب صلاة الجمعة يومها لا في إتيانها، بل لا بد من علم أو علمي بإتيانها كما لا يخفى).

س: هل يمكن جريان الظن الانسدادي في بعض الموضوعات الخارجية؟

ج: ذكر المصنف: قد يجري نظير مقدمات الانسداد في الإحكام في بعض الموضوعات الخارجية، وتقريبه: إنّ باب العلم بالضرر منسد غالبا، لأنّه لا يعلم في الأغلب إلّا بعد تحققه واهتمام الشارع به بنحو علم بعدم الرضا بمخالفته الواقع بإجراء الاصول فيه مهما أمكن، لأنّ إجراء أصل العدم في كل ما يحتمل كونه ضرريا مما يوقع في المحذور وهو الوقوع في الضرر كثيرا.

إو نعلم أنّ الشارع لا يرضى بذلك لشدة اهتمامه بالضرر والاحتياط بترك كل ما يحتمل كونه ضروريا غير واجب شرعا، بل غير ممكن كما هو الحال في مورد الضرر المردد بين الوجوب والحرمة كصيام شهر رمضان فان كان ضروريا فقد حرم، وإلا يجب، فلا بد حينئذ من اتباع الظن في تعيين موارد الضرر، فيكون الظن حجة في تعيينه ايضا، كما يكون حجة في تعيين الحكم الشرعي، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم ربما يجري نظير مقدمات الانسداد في الأحكام في بعض الموضوعات الخارجية من انسداد باب العلم به غالبا واهتمام الشارع به بحيث علم بعدم الرضا بمخالفة الواقع بإجراء الأصول فيه مهما أمكن وعدم وجوب الاحتياط شرعا أو عدم إمكانه عقلا، كما في موارد الضرر المردد أمره بين الوجوب والحرمة مثلا، فلا محيص عن اتباع الظن حينئذ أيضا فافهم).

خاتمة: يذكر فيها أمرين استطرادا

الأمر الأول: حجية أو عدم حجية الظن الانسدادي في الاعتقادات

الغرض: من هذا الأمر هو بيان أن الظن الانسدادي هل هو حجة في الأمور المطلوب فيها عمل الجوانح من الاعتقادات التي يلزم عقد القلب عليها والانقياد لها ام عدم حجية الظن فيها؟
ومن المعلوم أن الاعتقاد غير العلم ولا ملازما له، لا مكان تحقق العلم بالواقع مع عدم الاعتقاد به، بل مع الاعتقاد بخلافه.

س: ما هو حكم الظن الانسدادي في الأمور الاعتقادية؟

ج: الأمور الاعتقادية على قسمين:

القسم الأول: الذي يكون متعلق الوجوب فيه نفس الاعتقاد والالتزام بما هو الواقع - بلا حاجة فيه إلى العلم أو الظن، فإن الأمر الاعتقادي وإن انسد باب القطع به، إلا أن باب الاعتقاد اجمالا بما هو واقعه والانقياد له وتحمله ليس بمنسد لإمكان الاعتقاد به اجمالا على ما هو عليه واقعا.

لكن قد يدعى وجوب الاعتقاد به تفصيلا حتى في حال الجهل، ولكن لا يوجد عليه دليل من عقل وشرع، فلا يتم مقدمات الانسداد فيها، لأنّ منها عدم امكان الاحتياط الموجب للدوران بين الأخذ بالطرف المظنون أو الموهوم.

وعلى أساس قاعدة ترجيح المرجوح على الراجح يتعين الأول، وفي المقام لا مجال للدوران المذكور لما تقدم من إمكان الاعتقاد بها اجمالا على ما هو عليها واقعا، بخلاف الأحكام الفرعية المطلوب فيها العمل بالجوارح أولا، فاتها اذا انسد باب العلم فيها، فلا يمكن العلم بمطابقة عمل الجوارح مع الواقع، إلا بالاحتياط التام في الشبهات،

وهو إما يوجب العسر، فلا يجب شرعاً أو يجرم عقلاً للاخلال بالنظام، ولا أقرب إلى الواقع من العمل على وفق الظن، ولذا يكون الظن حجة.

وتقدم أن الاحتياط في الفروع العملية المطلوب فيها عمل الجوارح بعد انسداد باب العلم بها مما يوجب العسر أو الاختلال بالنظام، فتنزّل فيها إلى العمل بالظن.

لكن لا موجب مع انسداد باب العلم في الاعتقادات المطلوب فيها عمل الجوارح لترتيب الأعمال الجوانحية على الظن فيها مع إمكان ترتيب الأعمال الجوانحية على ما هو الواقع بنحو الإجمال بأن يلتزم بكل ما هو الواقع من طرفي النفي والاثبات من دون تعيين، وهذا ما ذكره بقوله: (هل الظن كما يتبع عند الانسداد عقلاً في الفروع العملية المطلوب فيها أولاً العمل بالجوارح يتبع في الأصول الاعتقادية المطلوب فيها عمل الجوارح من الاعتقاد به وعقد القلب عليه وتحمله والانقياد له أو لا).

الظاهر لا فإن الأمر الاعتقادي وإن انسداد باب القطع به، إلا أن باب الاعتقاد إجمالاً بما هو واقعة والانقياد له وتحمله غير منسد بخلاف العمل بالجوارح، فإنه لا يكاد يعلم مطابقتها مع ما هو واقعة إلا بالاحتياط والمفروض عدم وجوبه شرعاً أو عدم جواز عقلاً ولا أقرب من العمل على وفق الظن.

وبالجملة: لا موجب مع انسداد باب العلم في الاعتقادات لترتيب الأعمال الجوانحية على الظن فيها مع إمكان ترتيبها على ما هو الواقع فيها فلا يتحمل إلا لما هو الواقع ولا ينقاد إلا له لا لما هو مضمونه وهذا بخلاف العمليات، فإنه لا محيص عن العمل بالظن فيها مع مقدمات الانسداد).

وأما القسم الثاني - الذي يكون متعلق الوجوب فيه معرفة شيء والعلم به ليكون الاعتقاد به عن علم - فحيث لا يجوز الاكتفاء فيه بالظن؛ إذ الواجب هو المعرفة، وأما الظن فليس بمعرفة قطعاً، فلا محالة من تحصيل العلم مع الإمكان ويكون معذوراً عند العجز عن تحصيل العلم. من قبيل معرفة الواجب تعالى وصفاته فهي واجبة عقلاً بما

هي هي اداء لشكر بعض نعمه المتوقف، لأن شكرها متوقف على معرفته ومعرفة انبيائه، فهم وسائط نعمه، كذا معرفة الامام على وجه صحيح، فيستقل العقل بوجوب معرفة النبي ووصيه لأداء الشكر، وإلّا احتمال الضرر في تركه.

ولا يجب عقلا معرفة غير معرفة الله ومعرفة النبي ﷺ ومعرفة الوصي، إلا ما وجب معرفته شرعا كمعرفة الامام عليه السلام على وجه غير صحيح، فإن الإمامة على وجه صحيح هو مختار الإمامية، وهي عهد إلهي يناله صاحب الكمال النفسانية وهي موجبة لظهور خوارق العادات تشهد بولايته عند ذوي الفكر السليم. وأما الإمامة على وجه آخر فهو مختار العامة، القائلون بأنها ليست منصبا إلهيا.

وأما ما لا دلالة على وجوب معرفته بالخصوص لا من العقل ولا من النقل فتجري فيه أصالة البراءة، من قبيل تفاصيل صفاته تعالى من الثبوتية والسلبية وتفاصيل حالات الأئمة المعصومين عليهم السلام كمقدار علمهم وكيفية، ونحوها كذا تفاصيل البرزخ من سؤال القبر والصراف والأعراف والحساب، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم يجب تحصيل العلم في بعض الاعتقادات لو أمكن من باب وجوب المعرفة لنفسها كمعرفة الواجب تعالى وصفاته أداء لشكر بعض نعمائه ومعرفة أنبيائه فإنهم وسائط نعمه وآلائه، بل وكذا معرفة الإمام عليه السلام على وجه صحيح، فالعقل يستقل بوجوب معرفة النبي ووصيه لذلك، وإلّا احتمال الضرر في تركه ولا يجب عقلا معرفة غير ما ذكر إلا ما وجب شرعا معرفته كمعرفة الإمام عليه السلام على وجه آخر غير صحيح أو أمر آخر مما دل الشرع على وجوب معرفته وما لا دلالة على وجوب معرفته بالخصوص لا من العقل ولا من النقل كان أصالة البراءة من وجوب معرفته محكمة).

س: ما هو جواب المصنف على ما توهم من دلالة عموم أو إطلاق جملة من الآيات هو: وجوب المعرفة، فلا مجال لأصالة البراءة؟

ج: إن ما ذكر لا يدل على وجوب المعرفة مطلقاً؛ لأن المقصود من المعرفة في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(١) أي: ليعرفون هو معرفة الله تعالى؛ وليس معرفة من سواه.

وقوله ﷺ: «ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس» - فهو في صدد بيان فضيلة وأهمية الصلوات الخمس، ولا يستفاد منه إطلاق ولا عموم لوجوب المعرفة مطلقاً.

وأما آية النفر: فهي في مقام بيان كيفية النفر للتفقه؛ وليس في مقام بيان ما يجب معرفته وفقهه.

وأما ما دل على وجوب طلب العلم: فهو في مقام الحث على طلب العلم؛ لا في صدد بيان ما يجب علمه، قال المصنف: (ولا دلالة لمثل قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ﴾ ولا (لقوله ﷺ: وما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس)^(٢) ولا لما دل على وجوب التفقه وطلب العلم من الآيات والروايات على وجوب معرفته بالعموم، ضرورة أن المراد من ﴿لِيَعْبُدُونِ﴾ هو خصوص عبادة الله ومعرفته، والنبوي إنما هو بصدد بيان فضيلة الصلوات لا بيان حكم المعرفة، فلا إطلاق فيه أصلاً، ومثل آية النفر^(٣) إنما هو بصدد بيان الطريق المتوسل به إلى التفقه الواجب لا بيان ما يجب فقهه ومعرفته كما لا يخفى، وكذا ما دل على وجوب طلب العلم إنما هو بصدد الحث على طلبه لا بصدد بيان ما يجب العلم به).

(١) الذاريات: ٥٦.

(٢) الكافي: ٣ / ٢٦٤.

(٣) التوبة: ١٢٢.

س: كيف استدل على كفاية الظن المطلق في أصول الدين الاعتقادية؟ وما هو

جواب المصنف؟

تقريب الاستدلال: إنّ الامور الاعتقاديّة التي يستقلّ العقل بوجود معرفتها كالتوحيد والنبوّة والإمامة، بل والمعاد مع التمكن من العلم، لا يجوز العقل الاكتفاء فيها على الظنّ سواء الظنّ الخاصّ أو المطلق؛ لأنّ الظن ليس معرفة قطعاً، فيلزم على من تفتنّ بوجود تحصيل العلم فيها زيادة النظر لتحصيل العلم، ويجب على العلماء أمر المكلف بزيادة النظر، كما تقتضيه جميع الآيات والأخبار الدالّة على وجوب الإيمان والتفكّه والمعرفة وعدم الترخيص في الجهل والأخذ بالظنّ.

وأجاب المصنف: أنّه ومع العجز عن العلم يكون معذورا إن كان العجز عن قصور لغفلة، بحيث لم يخطر بباله وجوب تحصيل العلم أو لغموضة المطلب، حيث أنّ مبحث وجوب شكر المنعم المستدلّ بها لوجوب معرفته تعالى، ومبحث كون الأنبياء والأئمّة وسائط الفيض المستدلّ بها لوجوب معرفتهم، ونحو ذلك من المباحث الغامضة التي يعجز دركها أغلب الناس.

وأما إن كان العجز عن تقصير، فلا عذر له، من قبيل تقصير المكلف في السؤال عن أهله أو قلد الآباء والأجداد في عقائده حبّاً لطريقتهم، فإنّ دأب الخلف متابعة السلف، وهذا ما ذكره بقوله: (ثمّ إنّ لا يجوز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلاً أو شرعاً، حيث إنّ ليس بمعرفة قطعاً، فلا بد من تحصيل العلم لو أمكن ومع العجز عنه كان معذورا إن كان عن قصور لغفلة أو لغموضة المطلب مع قلة الاستعداد كما هو المشاهد في كثير من النساء، بل الرجال بخلاف ما إذا كان عن تقصير في الاجتهاد ولو لأجل حب طريقة الآباء والأجداد واتباع سيرة السلف فإنه كالجبل للخلف قلما عنه تخلف).

س: ما هو ردّ المصنف على التوهم القائل بنفى وجود القاصر لما دل على أنّ المكلف منحصر بالمؤمن والكافر، وإنّ الكافر مخلد في النار، وكذا ما دل على قبح تعذيب القاصر ولقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾^(١) الدال على أنه لو اجتهد لظفر بالنتيجة؟

ج: المصنف استدل على وجود الجاهل القاصر بالوجدان والمشاهدة في كثير من النساء، بل الرجال، بالإضافة الى أنّ المجاهدة في الآية ليست بمعنى النظر والاجتهاد في تحصيل العلم والمعرفة؛ بل المجاهدة مع النفس التي هي أكبر من الجهاد؛ كما روي عنه عليه السلام قال لأصحابه - بعد رجوعهم من محاربة المشركين: - «قد بقى عليكم الجهاد الأكبر». قالوا: وما هو يا رسول الله؟ قال: «الجهاد مع النفس».

وعليه فالآية المباركة أجنبية عن المقام. وهذا ما ذكره بقوله: (والمراد من المجاهدة في قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾^(٢) هو المجاهدة مع النفس بتخليتها عن الرذائل وتحليتها بالفضائل وهي التي كانت أكبر من الجهاد لا النظر والاجتهاد وإلا لأدى إلى الهداية مع أنّه يؤدي إلى الجهالة والضلالة، إلا إذا كانت هناك منه تعالى عناية فإنّه غالبا بصدد إثبات أنّ ما وجد آباءه عليه هو الحق لا بصدد الحق فيكون مقصرا مع اجتهاده ومؤاخذا إذا أخطأ على قطعه واعتقاده).

عدم قيام الظن مقام العلم في أصول الدين

س: هل يستقل العقل بوجوب تحصيل الظن مع اليأس عن العلم؟
ج: أجاب المصنف: إنّ الأمر الاعتقادي الذي يجب معرفته عقلا - كالتوحيد والنبوة والإمامة - على وجه صحيح، لا يكفي فيها الظنّ مع إمكان العلم، ولا يجب

(١) العنكبوت: ٦٩.

(٢) العنكبوت: ٦٩.

تحصيل الظنّ مع امتناع العلم، بل لا يجوز لما تقدم مفصّلاً من أنّه إذا انسدّ باب العلم في الأمر الاعتقادي لا حاجة إلى التنزّل إلى الظنّ لكفاية الاعتقاد بما هو في الواقع، لا مكان الاعتقاد بما هو الواقع إجمالاً والانقياد له من دون عسر ولا اختلال بالنظام، وقد تقدم عدم إمكان العلم بمطابقة العمل فيها مع الواقع بعد الانسداد، إلّا بالاحتياط التام وهو إمّا لا يجب لاستلزامه للعسر والحرّج، وإمّا لا يجوز لإخلاله، فلا إلقاء فيها أصلاً إلى التنزّل إلى الظنّ فيما انسد فيه باب العلم بخلاف الفروع العملية.

وكذلك توجد دلالة من النقل على وجوب تحصيل الظنّ فيه مع العجز، بل الأدلة الدالة على النهي عن اتباع الظنّ دليل على عدم جوازه أيضاً، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم لا استقلال للعقل بوجوب تحصيل الظنّ مع اليأس عن تحصيل العلم فيما يجب تحصيله عقلاً لو أمكن لو لم نقل باستقلاله بعدم وجوبه، بل بعدم جوازه لما أشرنا إليه^(١) من أن الأمور الاعتقادية مع عدم القطع بها أمكن الاعتقاد بما هو واقعها والانقياد لها فلا إلقاء فيها أصلاً إلى التنزّل إلى الظنّ فيما انسد فيه باب العلم بخلاف الفروع العملية كما لا يخفى.

وكذلك لا دلالة من النقل على وجوبه فيما يجب معرفته مع الإمكان شرعاً بل الأدلة الدالة على النهي عن اتباع الظنّ دليل على عدم جوازه أيضاً).

س: ما هي صور القاصر التي ذكرها المصنف؟

ج: ذكر المصنف بعض صور القاصر منها: العجز عن تحصيل العلم، فيكون معذوراً إن كان عن قصور لغفلة أو لغموض المطلب، ومنها عدم الاستعداد للاجتهاد فيها لعدم وضوح الأمر بنحو يكون الجهل بها ناشئاً عن عدم الاستعداد لإدراكها، وليس جهله مع الاستعداد لكي لا يكون الجهل عن تقصير، ولذا لم يكن معذوراً،

(١) أشار إليه في الأمر الأوّل من خاتمة دليل الانسداد: ٣٢٩.

بخلاف الجاهل القاصر، فإنه معذور بحكم العقل، وهذا ما ذكره بقوله: (وقد انقح من مطاوي ما ذكرنا أنّ القاصر يكون في الاعتقادات للغفلة أو عدم الاستعداد للاجتهاد فيها لعدم وضوح الأمر فيها بمثابة لا يكون الجهل بها إلا عن تقصير كما لا يخفى، فيكون معذورا عقلا).

س: ما هو جواب المصنف على توهم بعضهم بأنّ الجهل بالأمر الاعتقادي دائما هو تقصيري ولا وجود للقاصر فيه،

ج: هذا التوهم يفيد: أنّ الجهل بالأمر الاعتقادي دائما هو تقصيري ولا وجود للقاصر فيه، غايته أنّه لا يعاقب إن لم يكن معاندا، واستدلّ له بما يلي: أولاً: إنّ القاصر معذور إجماعا، والمخطئ في الاعتقاد لا يعذر إجماعا، فهو مقصّر، لا قاصر.

وثانياً: بقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ فَإِنَّ غَايَةَ خَلْقِهِ كُلِّ فَرْدٍ هِيَ مَعْرِفَةُ اللَّهِ تَعَالَى، فكيف يمكن وجود القاصر في المعرفة؟

وأجاب المصنف على الأول: بأنّ الإجماع على عدم عذر المخطئ في الاعتقاد ممنوع، وأجيب على الثاني: أنّ الخلق غاية للنوع لا لكل فرد. وهذا ما ذكره بقوله: (ولا يصغى إلى ما ربما قيل بعدم وجود القاصر فيها لكنّه إنّما يكون معذورا غير معاقب على عدم معرفة الحق إذا لم يكن يعانده، بل كان ينقاد له على إجماله لو احتمله)

س: لماذا لم يتابع المصنف البحث في حكم الجاهل من حيث الكفر والإسلام؟

ج: أجاب المصنف بعدم مناسبته للمقام، والوجه فيه: إنّ البحث عن كفر الجاهل وإسلامه هو بحث فقهي من جهة، وكلامي من جهة أخرى، فهو ليس بحثا أصوليا، فلا يناسب ذكره في المقام، لاسيما وأنّ البحث على وجه الإقتصار، وهذا ما ذكره بقوله: (هذا بعض الكلام مما يناسب المقام، وأمّا بيان حكم الجاهل من حيث الكفر والإسلام، فهو مع عدم مناسبته خارج عن وضع الرسالة).

خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

- ١ - عدم حجية الظن في الأمور الاعتقادية.
- ٢ - المرجع عند الشك في وجوب معرفة شيء هو أصالة البراءة.
- ٣ - وجود الجاهل القاصر في الأمور الاعتقادية.

الأمر الثاني: الترجيح والوهن بالظن

س: ما هو الغرض من عقد المصنف للبحث في هذا الامر؟

ج: هذا هو الأمر الثاني من الأمرين اللذين ذكرهما في الخاتمة استطرادا، والغرض منه بيان حكم الظن غير المعتبر من من جهة كونه جابرا لضعف سند رواية أو كاسرا لصحته أو قوته، أو مرجحا لدلالة رواية على دلالة رواية أخرى حال التعارض، وقد قسّم البحث فيه إلى مقامين:

المقام الأول: في الظن غير المعتبر الذي يرجع عدم اعتباره إلى الأصل الأولي المقتضي حرمة العمل بالظن، من دون قيام دليل على حجيته لا بالخصوص ولا بدليل الانسداد؛ كالأولية الظنية والشهرة في الفتوى، والإستقراء إذا فرضنا فيها ذلك.

المقام الثاني: في الظن غير المعتبر، الذي يرجع عدم اعتباره لدليل على عدم حجيته بالخصوص كالقياس، وهذا ما ذكره المصنف: (الظن الذي لم يقم على حجيته دليل هل يجبر به ضعف السند أو الدلالة بحيث صار حجة ما لولاه لما كان بحجة أو يوهن به ما لولاه على خلافه لكان حجة أو يرجح به أحد المتعارضين بحيث لولاه على وفقه لما كان ترجيح لأحدهما أو كان للآخر منهما أم لا).

س: ما هو حكم الظن غير المعتبر من حيث كونه جابرا لضعف سند رواية أو كاسرا لصحته أو قوته، أو مرجحا لدلالة رواية على دلالة رواية أخرى حال التعارض، فيما لو كان الظن غير معتبر؟

ج: اختلفوا في ذلك، وبيان مختار المصنف يتوقف على مقدمة: وهي: إن الوجوه المحتملة في أدلة الحجية ثلاثة:

الوجه الأول: أن يكون موضوعها الخبر المظنون صدوره، لأجل السند، لثقة رواته

ثقات مثلا.

الوجه الثاني: أن يكون موضوعها الخبر المظنون صدوره؛ وإن كان الظن بصدوره مستندا إلى غير السند، كإستنادهم إلى عمل الأصحاب به الموجب للظن بصدوره.

الوجه الثالث: أن يكون موضوعها ما هو أعم من ذلك ومن مظنون المطابقة، أي: أنّ الحجة هي الخبر المظنون صدوره - بأي واحد من النحويين المتقدمين - أو مظنون الصحة، بمعنى: مظنون المطابقة للواقع، مع فرض كون نفس الخبر ضعيفا سندا؛ حتى لو حصل الظن بالصحة من الخارج، كالشهرة الفتوائية مع عدم العلم بإستنادهم إلى هذا الخبر الضعيف، ولأجل هذه الاحتمالات اختلفت المباني، فمن يعتمد على أنّ مظنون الصدور بنفس السند؛ كما إذا كان بعض رواته ضعيفا أو مهملا أو مجهولا؛ لا يدخل بالظن تحت أدلة الاعتبار.

ومن يعتمد على الثاني والثالث، يجبره، فيسهل الأمر حينئذ في بعض الروايات الضعيفة سندا إذا كانت موافقة لفتوى المشهور.

وإذا تبين ذلك، فإنّ مختار المصنف الإعتداد على الإحتمال الأخير، فإذا أخبر فلان المطعون بوجوب صلاة الجمعة، وأفتى المشهور بوجوبها فلا يبعد جبر ضعف السند به؛ لأنّه يوثق بالصدور أو صحّة المضمون، فيدخل فيما يوثق به، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (ومجمل القول في ذلك أنّ العبرة في حصول الخبران أو الرجحان بموافقته هو الدخول بذلك تحت دليل الحجية أو المرجحية الراجعة إلى دليل الحجية، كما أنّ العبرة في الوهن إنّما هو الخروج بالمخالفة عن تحت دليل الحجية، فلا يبعد جبر ضعف السند في الخبر بالظن بصدوره أو بصحة مضمونه ودخوله بذلك تحت ما دل على حجية ما يوثق به فراجع أدلة اعتبارها).

س: بناء على مختار المصنف، فهل يجبر ضعف الدلالة بالظن غير المعبر الذي يكون عدم اعتباره بمقتضى الأصل الأولي؟

ج: عدم جبر ضعف الدلالة بالظن المذكور، لأنَّ المعبر من سيرة العقلاء هو دلالة اللفظ، أي ظهوره في المعنى بحسب التفاهم العرفي، كما في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: (في الغنم السائمة زكاة) فإنَّ دلالته على عدم وجوب الزكاة في المعلوفة، ضعيفة لإستضعافهم مفهوم الوصف، إلاَّ أنه مطابق لفتوى المشهور، فإن فرض قطعهم أو اطمئنانهم بأنَّ قوله - في السائمة زكاة - كان في الواقع محفوفا بقريظة توجب انعقاد الظهور في نفي زكاة المعلوفة، لكنها خفيت علينا انجبر به ضعف الدلالة، وإلاَّ فبمجرد الظنَّ من الخارج بإرادة عدم وجوب الزكاة في المعلوفة لا ينجبر ضعف الدلالة، وهذا ما ذكره بقوله: (وعدم جبر ضعف الدلالة بالظن بالمراد لاختصاص دليل الحجية بحجية الظهور في تعيين المراد والظن من أمانة خارجية به لا يوجب ظهور اللفظ فيه كما هو ظاهر إلاَّ فيما أوجب القطع ولو إجمالاً باحتفاهه بما كان موجبا لظهوره فيه لو لا عروض انتفائه).

س: بناء على مختار المصنف، فهل أنَّ الظن غير المعبر الذي يكون عدم اعتباره بمقتضى الأصل الأول، يوهن السند ويحكم بعدم الصدور؟

ج: إنَّ الظن غير المعبر لا يوهن السند؛ لعدم تقييد إطلاق أدلة اعتباره بعدم قيام الظن على خلافه، فلا يكون الظن غير المعبر موهنا له، إلاَّ إذا كشف الظن عن ثبوت خلل في السند، أو وجود قريظة مانعة عن انعقاد ظهور اللفظ فيما يكون اللفظ ظاهرا فيه فعلا، فإذا ورد وجوب صلاة الجمعة في خبر معتبر سنده واشتهر عدم وجوبها، فظنَّ بذلك عدم صدوره، فلا يعنى بهذا الظنَّ، إلاَّ أن يفرض قطعهم أو اطمئنانهم بوجود خلل في السند، وهذا ما ذكره بقوله: (وعدم وهن السند بالظن بعدم صدوره)

س: بناء على مختار المصنف، فهل بالظن غير المعبر الذي يكون عدم اعتباره بمقتضى الأصل الأولى، يوهن دلالته بالظن ظهور الخبر، إلاَّ فيما كشف الموهن غير المعبر بسبب أمانة إلى معتبرة من علم أو علمي؟

ج: لا يعنى بهذا الظن، لعدم تقيد إطلاق أدلة اعتباره بعدم قيام الظن على خلافه، فلا يكون الظن غير المعتمد موهنا له، من قبيل ما لو تعلق الأمر بصلاة الجمعة، الظاهر في الوجوب، واشتهر استحبابها، فظنّ بكون المراد بالأمر الاستحباب، فلا يعنى بهذا الظنّ، بل يؤخذ بظهور الأمر في الوجوب، إلا أن يفرض قطعهم أو اطمئنانهم باحتفاف الأمر في الواقع بقريئة مانعة عن ظهور الأمر فيما هو ظاهر فيه لو لا القرينة المانعة، لأنّ دليل اعتبار الدلالة - أي سيرة العقلاء - لم يقيد بعدم مخالفة الشهرة بمعنى لم يختصّ بعدم إرادة ظهوره، وهذا ما ذكره بقوله: (وكذا عدم وهن دلالاته مع ظهوره إلا فيما كشف بنحو معتبر عن ثبوت خلل في سنده أو وجود قرينة مانعة عن انعقاد ظهوره فيما فيه ظاهر لو لا تلك القرينة لعدم اختصاص دليل اعتبار خبر الثقة، ولا دليل اعتبار الظهور بها إذا لم يكن ظن بعدم صدوره أو ظن بعدم إرادة ظهوره).

س: كيف استدل على ترجيح احد المتعارضين بالظن؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: استدل على ترجيح أحد المتعارضين بالظن بدليلين:
 الدليل الأول: إنّ مقتضى الإجماع والأخبار وجوب الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين، فيدور الأمر بين تعيين الأخذ بالراجح والتخير، وحيث أنّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينيّة، فلا بد بالأخذ بالراجح.
 الدليل الثاني: إنّ مقدمات الانسداد الجارية في الأحكام الكلية توجب الترجيح بالظن غير المعتمد، فإنّ نتيجتها حجية الظن مطلقا، سواء تعلق بالحكم أم بالحجة أم بالترجيح، فالظن بالترجيح أيضا حجة.

وقد ذكر المصنف: بأنّ ترجيح ذي المزيّة ليس مقتضى القاعدة الأوّليّة في المتعارضين، بل هو خلاف القاعدة فيحتاج إلى دليل؛ لأنّ القاعدة الأوّليّة بناء على حجّية الأمارات من باب الطريقيّة سقوط كلّ منهما في خصوص مؤداه وإن كان

أحدهما بلا تعيين حجة في الواقع، وأثر ذلك عدم جواز الرجوع إلى الحكم الثالث، فلو دلّ خبر على وجوب الجمعة، وآخر على حرمة لا يؤخذ أحدهما ولا بالاستحباب للمخالف لهما، وإنما يرجع إلى البراءة عن كلّ منهما، وموافقة أحدهما بعمل المشهور مثلاً لا يوجب رجحانه من دون دليل، وهو منتف.

ثم أجاب على الدليل الأول: بأن أخبار الترجيح تحمل على الاستحباب؛ لأنّ إطلاقات التخيير لكثرتها لا تقبل التقييد، وحملها على صورة فقد المرجح يكون من حمل على النادر، فكيف ببعض الأخبار الدالة التزاماً بالترجيح بالظنّ.

وأجاب على الدليل الثاني: إنّ نتيجة الانسداد هي حجة الظنّ بالطريق أو الظنّ بالواقع - أي الظنّ بحجة الشهرة مثلاً - أو بواقعية مؤدّيها، وأمّا إذا دلّ بحسب الفرض خبر على وجوب الجمعة وآخر على عدم وجوبها وكانت الشهرة موافقة لخبر الوجوب، فلا ينتج دليل الانسداد مرجّحتها له. نعم إن أفادت الشهرة الظنّ بحجة خبر الوجوب أو بواقعية الوجوب ينتج دليل الانسداد حجّيتها بلحاظ إفادتها الظنّ بالطريق أو بالواقع وليس بلحاظ مرجّحتها لخبر الوجوب، وهذا ما ذكره بقوله: (وأمّا الترجيح بالظنّ فهو فرع دليل على الترجيح به بعد سقوط الأمارتين بالتعارض من البين وعدم حجية واحد منهما بخصوصه وعنوانه وإن بقي أحدهما بلا عنوان على حجّيته ولم يقدّم دليل بالخصوص على الترجيح به إن ادعى شيخنا العلامة^(١) أعلى الله مقامه استفادته من الأخبار الدالة على الترجيح بالمرجحاة الخاصة على ما في تفصيله في التعادل والترجيح).

س: ما هو التوهّم القائل بأنّ إجراء انسداد آخر في خصوص الترجيح غير الانسداد في الأحكام؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: حاصل التوهم: بما أننا نعلم إجمالاً بتشريع المرجّحات، وباب العلم أو العلمي منسَدٌ بها لعدم كفاية المرجّحات المنصوصة، والإهمال الكليّ غير جائز للعلم المذكور، ولأنّ التخيير في جميع الموارد وعدم لحاظ المرجّح يسبب مخالفة الواقع الكثير، والاحتياط غير ممكن؛ إذ لا معنى لترجيح هذا وترجيح ذلك، واستصحاب عدم المرجّحية باطل، لأجل العلم المذكور، فإذا ظن أنّ أقربيّة مضمون أحد الخبرين إلى الواقع مرجّح شرعاً تعيّن الأخذ به.

وأورد عليه المصنّف - مضافاً إلى حصر المعلوم إجمالاً في المرجّحات المنصوصة وأنّ الاحتياط ممكن؛ لأنّ المرجّحات تكون في أحد المتعارضين لا في كليهما - أنّ هذا الدليل لو تمّ فيثبت به حجّية الظنّ بمرجّحية شيء، كالشهرة لا مرجّحية نفس الظنّ، إلاّ أن يكون نفس الظنّ ممّا ظنّ بمرجّحيّته، وهذا ما ذكره بقوله: (ومقدمات الانسداد في الأحكام إنّما توجب حجّية الظنّ بالحكم أو بالحجة لا الترجيح به ما لم يوجب ظنّ بأحدهما ومقدماته في خصوص الترجيح لو جرت إنّما توجب حجّية الظنّ في تعيين المرجح لا أنّه مرجح إلاّ إذا ظنّ أنّه أيضاً مرجح، فتأمل جيداً هذا فيما لم يقم على المنع عن العمل به بخصوصه دليل).

الترجيح والوهن بمثل القياس

س: هل يحصل الجبر بالظن غير المعتبر كالقياس؟

ج: لا يحصل الجبر بالظن الذي قام الدليل الخاص على المنع عنه، وإنّ وجوده كعدمه في عدم ترتب شيء من الجبر والوهن والترجيح عليه، وذلك لأنّ المناط في هذه الأمور مفقود هنا؛ لأنّ المناط فيها كون الظن سبباً للدخول تحت أدلة الحجية أو الخروج عنها، وحيث وجد النهي الخاص عن ظن مخصوص، فلا يصلح ذلك الظن للدخول تحتها، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما ما قام الدليل على المنع عنه كذلك كالقياس،

فلا يكاد يكون به جبر أو وهن أو ترجيح فيما لا يكون لغيره أيضا، وكذا فيما يكون به أحدهما، لوضوح أن الظن القياسي إذا كان على خلاف ما لولاه لكان حجة بعد المنع عنه لا يوجب خروجه عن تحت دليل حجيته وإذا كان على وفق ما لولاه لما كان حجة لا يوجب دخوله تحت دليل الحجية، وهكذا لا يوجب ترجيح أحد المتعارضين وذلك لدلالة دليل المنع على إلغائه الشارع رأسا وعدم جواز استعماله في الشرعيات قطعا ودخله في واحد منها نحو استعمال له فيها، كما لا يخفى فتأمل جيدا).

المقصد السابع: الأصول العملية

الفصل الأول: في أصالة البراءة

الفصل الثاني: في أصالة التخيير

الفصل الثالث: في أصالة الاشتغال

قاعدة الميسور

قاعدة: الضرر والضرار

الفصل الرابع: في الاستصحاب

الفصل الأول: في أصالة البراءة

س: ما الفرق بين الأدلة الاجتهادية والأصول العملية؟

ج: الدليل - أي الطريق إلى الحكم - يسمّى دليلاً اجتهادياً؛ لأنّ الإجتهد صرف الطاقة للحصول على الظنّ بالحكم. والأمانة الطريق إلى الموضوع، كالبينة. أمّا الأصل العملي فهو الوظيفة المقررة للشاك الذي لم يكن له طريق معتبر إلى الواقع من القطع أو الأمانة، التي جعلها الشارع حجة وطريقاً إلى الواقع.

ومن المعلوم إنّ رتبة الأصل العملي متأخرة عن الدليل، فلا تصل النوبة إليه إلاّ بعد اليأس عن الدليل؛ لأنّ موضوع الأصل العملي - وهو الشك في الحكم الواقعي - متوقف على عدم الدليل عليه؛ وعليه لا موضوع للأصل ولو تعبداً، وهذا ما ذكره بقوله: (المقصد السابع: في الأصول العملية وهي التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الظفر بدليل مما دل عليه حكم العقل أو عموم النقل).

س ما هو وجه حصر الأصول العملية في الأربعة، وهي: الاستصحاب والبراءة والاحتياط والتخير؟

ج: قيل: الوجه في ذلك أمران:

الأول: الأصول الأربعة تجري في جميع أبواب الفقه.

الثاني: عدم كثرة النقض والإبرام، إلاّ في هذه الأصول الأربعة. ثم انحصار مجاري الأصول ومواردها وإن كان عقلياً؛ لأنّه يدور بين النفي والإثبات؛ إلاّ إن حصر نفس الأصول في الأربعة استقرائي، أي: أنّ الأصول التي تجري في جميع أبواب الفقه منحصرة فيها؛ وإلاّ فالأصول التي ينتهي إليها الفقيه في مقام العمل أكثر من هذه الأربعة؛ كقاعدة التجاوز وقاعدة الفراغ، وقاعدة الحلية وقاعدة الطهارة، ونحوها.

س: ما هو السبب في عن عدم تعرضهم لقاعدة الطهارة، مع أنها في الشبهات
الحكمية من الأصول العملية؟

ج: يرجع ذلك إلى وجهين:

الوجه الأول: إنّ حجيتها لا تحتاج إلى النقض والإبرام؛ فهي ثابتة عند الكل بلا
خلاف فيها، فلا حاجة إلى البحث عنها؛ بخلاف الأربعة المذكورة، فإنّها محل خلاف
وتحتاج إلى النقض والإبرام.

الوجه الثاني: إنّ قاعدة الطهارة مختصة ببعض أبواب الفقه - أي باب الطهارة
والنجاسة - بخلاف الأصول الأربعة، فإنّها عامة لجميع أبواب الفقه، وهذا ما ذكره
بقوله: (والمهم منها أربعة فإنّ مثل قاعدة الطهارة فيما اشتبه طهارته بالشبهة الحكمية
وإن كان مما ينتهي إليها فيما لا حجة على طهارته ولا على نجاسته، إلّا أنّ البحث عنها
ليس بمهم حيث أنّها ثابتة بلا كلام من دون حاجة إلى نقض وإبرام، بخلاف الأربعة
وهي البراءة والاحتياط والتخير والاستصحاب، فإنّها محل الخلاف بين الأصحاب
ويحتاج تنقيح مجاريها وتوضيح ما هو حكم العقل أو مقتضى عموم النقل فيها إلى مزيد
بحث وبيان ومؤونة حجة وبرهان هذا مع جريانها في كل الأبواب واختصاص تلك
القاعدة ببعضها فافهم).

فصل: في أصالة البراءة

س: ما هو المراد من الشك الذي أخذ موضوعاً في الأصول العملية؟

ج: المراد بالشك المأخوذ موضوعاً في الأصول العملية ليس بمعنى تساوي طرفيه؛
إنما المقصود منه خلاف اليقين والحجة، أي: عدم الحجة على وجوب شيء في الشبهة
الوجوبية، وعدم الحجة على حرمة في الشبهة التحريمية، فالمقصود بالشك في
الوجوب: هو الشك فيه مع العلم بعدم حرمة؛ كالدعاء عند رؤية الهلال، الذي يدور

بين الوجوب وغير الحرمة، والمراد بالشك في الحرمة هو الشك فيها مع العلم بعدم وجوبه؛ كشرب التتن الذي يدور بين الحرمة وغير الوجوب.
وأما مع العلم إجمالاً بالوجوب أو الحرمة: فيكون من دوران الأمر بين المحذورين، وسيأتي البحث عنه.

س: ما هو الحكم فيما لو شك المكلف في وجوب شيء أو حرمة، ولم تقم حجة على الوجوب أو الحرمة. فيجوز شرعاً وعقلاً ترك ما شك في وجوبه، وكذلك يجوز فعل ما شك في حرمة وكان مأموناً من عقوبة مخالفته، لعدم قيام الحجة لفقدان الدليل أو إجماله واحتماله الكراهة، كما إذا قال: «لا تشرب التتن» مثلاً، واحتمل إرادة الكراهة من النهي، أو حتمال الاستحباب، كما إذا قال: «اغتسل للجمعة» واحتمل إرادة الاستحباب من الأمر.

أو تعارض النص فيما لم يثبت بينهما ترجيح، لأنه لو ثبت بينهما ترجيح فالمتعين الأخذ بالراجح؛ لأدلة الترجيح الظاهرة في وجوب الترجيح. هذا كله بناء على أنه لم يبنى على التوقف في مسألة التعارض.

أما بناء على التخيير يجب الأخذ بأحد المتعارضين، لا الرجوع إلى الأصل، وهذا ما ذكره بقوله: (لو شك في وجوب شيء أو حرمة ولم تنهض عليه حجة جاز شرعاً وعقلاً ترك الأول وفعل الثاني وكان مأموناً من عقوبة مخالفته كان عدم نهوض الحجة، لأجل فقدان النص أو إجماله واحتماله الكراهة أو الاستحباب أو تعارضه فيما لم يثبت بينهما ترجيح بناء على التوقف في مسألة تعارض النصين فيما لم يكن ترجيح في البين.

وأما بناء على التخيير كما هو المشهور، فلا مجال لأصالة البراءة وغيرها، لمكان وجود الحجة المعتبرة، وهو أحد النصين فيها كما لا يخفى).

الأدلة على البراءة

استدل على البراءة بالأدلة الأربعة:

الأول الكتاب:

س: قَرَّبَ الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(١)؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: استدل على البراءة بالأدلة الأربعة، ومنها الآية المباركة.

وتقريب الاستدلال: إنّ الآية ظاهرة في نفي العذاب قبل بيان الأحكام؛ لأنّ بعث الرسول كناية عن بيان الأحكام للمكلفين، فلا عقاب على مخالفة التكليف غير الواصل إلى المكلف، ووجه الأظهرية هو: أنّ غرض الأصولي تحصيل ما يؤمنه من العقاب على مخالفة التكليف، ولا شك في ظهور هذه الآية في نفي العذاب قبل تبليغ الأحكام.

وأجاب المصنف بما يلي:

١ - لا ملازمة بين نفي الفعلية ونفي الاستحقاق، لأنّ دلالة الآية على البراءة تتوقف على ثبوت الملازمة بين نفي فعلية التعذيب وبين نفي استحقاقه، فبالآية تنفي فعلية العذاب، وبالملازمة ينفي استحقاقه، ولازم عدم الاستحقاق: عدم التكليف، وهو معنى البراءة.

لكن الصحيح عدم ثبوت الملازمة بينهما؛ لأنّ المنفي بالآية فعلية العذاب، ونفي الفعلية لا يدل على نفي الاستحقاق؛ فلعل عدم كون العذاب فعلي من باب التفضل والمنّة مع ثبوت الاستحقاق، والحال أنّ البحث بين الأصولي والأخباري هو نفي الاستحقاق الكاشف عن عدم التكليف، فالآية لا تدل على البراءة.

٢ - لو سلمنا حكم الأخباري بوجوب الاحتياط في الشبهة بدعوى دلالة الأخبار على ترتب العذاب على ارتكاب الشبهة، واعترف بأنّه إن دَلَّ دليل على نفي فعلية

العذاب عند الشبهة كان دليلا على نفي الاستحقاق أيضا. وحيث إن مفاد الآية نفي العذاب فبضميمة الاعتراف المذكور علم دلالتها على البراءة.
 لكن استفادة البراءة من الآية بانضمام الاعتراف المتقدم ليس من الاستدلال بها، وإنَّما من الجدل والاستفادة من المسلّمات، مع أن عدم الملازمة بين نفي العذاب ونفي الاستحقاق واضحة.

٣ - منع أصل صحة نسبة الملازمة عند الأخباريين، فمن غير المعقول أن الأخباري يقول بالملازمة بين استحقاق العقاب وفعليته، لأنَّه لا يعقل أن يكون الاقتحام في مورد الشك أعظم من الاقتحام مع القطع بالحكم، فإنَّ من ترك الواجب المقطوع بوجوبه أو فعل الحرام المقطوع بحرمة لا ملازمة فيه بين استحقاق المقتحم وفعلية العقاب، وإلاَّ لزم ارتفاع أثر التوبة ووجب الالتزام بأنَّه لا تنفع الحسنة في رفع السيئة فعل والحال أنَّ الأخبار متواترة بأنَّ التوبة وعمل بعض الحسنات كزيارة سيد الشهداء مثلا يرفعان أثر الذنوب مهما كانت، هذا بالإضافة إلى أنَّ لازم دعوى الملازمة المذكورة أيضا إنكار الشفاعة من أهلها، وإنكار رحمته تعالى التي وسعت كل شيء، فمن غير المعقول أن يقول الأخباريون ومنهم أعلام كبار، بالملازمة بين الاستحقاق والفعلية ليكون نفي الفعلية مستلزما لنفي الاستحقاق، وهذا ما ذكره بقوله: (وفيه أن نفي التعذيب قبل إتمام الحجة يبعث الرسل لعله كان منه منه تعالى على عباده مع استحقاقهم لذلك، ولو سلّم اعتراف الخصم بالملازمة بين الاستحقاق والفعلية لما صح الاستدلال بها إلاَّ جدلا، مع وضوح منعه ضرورة أن ما شك في وجوبه أو حرمة ليس عنده بأعظم مما علم بحكمه وليس حال الوعيد بالعذاب فيه إلاَّ كالوعيد به فيه، فافهم).

خلاصة أن رأي المصنف رحمته:

عدم تمامية دلالة الآيات على البراءة.

الثاني: السنة

س: استدل على البراءة بحديث الرفع، قرب الاستدلال بالحديث؟

١ - تقريب الاستدلال بحديث الرفع على البراءة:

إنّ المراد من الموصول في «ما لا يعلمون» هو: مطلق الإلزام المجهول، سواء في الشبهة الحكمية؛ كحرمة شرب التنن، أو وجوب الدعاء عند رؤية الهلال. أو الشبهة الموضوعية؛ كحرمة المائع المعين في الخارج المشكوك كونه خمرا، حيث قال: (منها حديث الرفع^(١) حيث عدّ «ما لا يعلمون» من التسعة المرفوعة فيه، فالإلزام المجهول مما لا يعلمون فهو مرفوع فعلا وإن كان ثابتا واقعا، فلا مؤاخذه عليه قطعاً).

س: ما هو جواب المصنف على ما أورد على الاستدلال المذكور بأنّ أصالة البراءة التي هي من الأصول العملية لا تنفي إلا الآثار الشرعية، فلا ترفع المؤاخذه؛ لأنّها ليست من الآثار الشرعية، بل من الأمور التكوينية واستحقاقها من الأحكام العقلية، وعلى كلا التقديرين: لا ترفع بإجراء البراءة؟

ج: أجاب المصنف: بأنّ المؤاخذه وإن كانت من الأحكام العقلية؛ إلا إنّ حكم العقل هذا ناشئ عن حكم الشرع بوجوب الاحتياط، وهو مسبب عن الحكم الواقعي المجعول شرعا، فبإمكان الشارع أن يرفعها برفع ما هو السبب أي: يرفع وجوب الاحتياط. وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (لا يقال: ليست المؤاخذه من الآثار الشرعية كي ترتفع بارتفاع التكليف المجهول ظاهرا، فلا دلالة له على ارتفاعها).

فإنّه يقال: إنّها وإن لم تكن بنفسها أثرا شرعيا، إلا أنّها مما يترتب عليه بتوسط ما هو أثره وباقتضائه من إيجاب الاحتياط شرعا، فالدليل على رفعه دليل على عدم إيجابه المستتب لعدم استحقاق العقوبة على مخالفته).

(١) الكافي: ٢ كتاب الإيمان والكفر، باب ما رفع عن الأمة.

س: ما هو جواب المصنف لما أورد على الاستدلال بأن إيجاب الاحتياط، وإن كان أثرا شرعيا للتكليف المجهول وهو قابل للرفع؛ إلا إنه ليس سببا لاستحقاق العقاب على مخالفة التكليف المجهول؛ بل سبب لاستحقاق العذاب على مخالفة نفسه؛ كما هو مقتضى جميع الأوامر الصادرة من المولى؟

ج: أجاب المصنف: إن إيجاب الاحتياط ليس نفسيا لكي يكون العقاب على مخالفة نفسه؛ وإنما إيجاب الاحتياط طريقي، وغاية تشريعه هي حفظ الواقع في المشتبهات، فيوجب استحقاق العقاب على الواقع المجهول في المشتبهات؛ لأنه لا عقاب على مخالفة ما يكون إيجابه طريقيا، إذ إيجاب الاحتياط لتنجز الواقع؛ كالإيجاب والتحريم الطريقيين في صحة الاحتجاج والمؤاخذة، وعدم كون العقاب معه عقابا بلا بيان؛ بل مؤاخذة مع البرهان والحجة، فإيجاب الاحتياط وإن لم يخرج وجدانا عن المجهولية؛ لكنه خرج عن التكليف المجهول الذي لم تقم عليه حجة، وأصبح مما قام عليه البرهان، وهذا ما ذكره بقوله: (لا يقال: لا يكاد يكون إيجابه مستتبعا لاستحقاقها على مخالفة التكليف المجهول، بل على مخالفة نفسه كما هو قضية إيجاب غيره).

فإنه يقال: هذا إذا لم يكن إيجابه طريقيا، وإلا فهو موجب لاستحقاق العقوبة على المجهول، كما هو الحال في غيره من الإيجاب والتحريم الطريقيين، ضرورة أنه كما يصح أن يحتج بهما صح أن يحتج به ويقال لم أقدمت مع إيجابه ويخرج به عن العقاب بلا بيان والمؤاخذة بلا برهان كما يخرج بهما).

س: ما معنى: رفع التكليف المجهول منة على الأمة؟

ج: معنى المنة هو: أن رفع الاحتياط بالحديث الشريف يوجب السعة للأمة، بخلاف إيجابه، فإنه يوجب الضيق والكلفة عليهم، حيث قال (وقد انقدح بذلك أن رفع التكليف المجهول كان منة على الأمة حيث كان له تعالى وضعه بما هو قضيته من إيجاب الاحتياط فرفعه، فافهم).

س: هل يجب تقدير المؤاخذة أو غيرها من الآثار الشرعية؟

ج: أجاب المصنف: إن المراد من الموصول في الحديث هو الحكم المجهول، وهو بنفسه قابل للرفع ولو بمعنى رفع تنجزه وهو المرتبة الأخيرة منه، من دون حاجة إلى تقدير شيء فيه، وعلى هذا الأساس فلا حاجة إلى تقدير شيء في «ما لا يعلمون»؛ وإن كان في بقية فقراته لا بد من تقدير المؤاخذة، أو تمام الآثار، أو الأثر الظاهر في كل منها، أو إسناد الرفع إليه مجازاً بلحاظ المؤاخذة، فيكون من قبيل إسناد السؤال إلى القرية - في قوله تعالى: (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ) - مجازاً بلحاظ الأهل، ووجه اللابدية هو: دلالة الاقتضاء، لأن المراد من آثار ما استكرهوا عليه - مثلاً - أنه إذا شرب الإنسان الخمر عوقب في الآخرة، وجلد في الدنيا، وكره تزويجه؛ لكن دليل الرفع دل على عدم ترتب تلك الآثار على ما إذا كان الشرب عن إكراه، فإن الاضطرار والإكراه والخطأ موجودة تكويناً، ولا معنى لرفعها تشريعاً، فلا محالة من تقدير أمر آخر يكون هو المرفوع حقيقة، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم لا يخفى عدم الحاجة إلى تقدير المؤاخذة ولا غيرها من الآثار الشرعية في: (ما لا يعلمون) فإن ما لا يعلم من التكليف مطلقاً كان في الشبهة الحكمية أو الموضوعية بنفسه قابل للرفع والوضع شرعاً وإن كان في غيره لا بد من تقدير الآثار أو المجاز في إسناد الرفع إليه، فإنه ليس ما اضطروا وما استكرهوا إلى آخر التسعة بمرفوع حقيقة).

س: ما هو استدراك المصنف في المقام؟

ج: حاصل الاستدراك: لو أريد بالموصول ما استظهره الشيخ رحمته الله من الموضوع الخارجي المشتبه عنوانه كالمائع المردد بين الخمر والخل، فلا بد من تقدير المؤاخذة، أو تمام الآثار، أو الأثر الظاهر وكذا ارتكاب المجاز في إسناد الرفع، التي ذكرها الشيخ، صونا لكلام الحكيم عن الكذب واللغو؛ لعدم كون الأمور المجهولة عناوينها مرفوعة

حقيقة، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم لو كان المراد من الموصول في: (ما لا يعلمون) ما اشتبه حاله ولم يعلم عنوانه لكان أحد الأمرين مما لا بد منه أيضا).

س: ما هو اشكال المصنف الذي أورده على الشيخ القائل بتقدير خصوص المؤاخذة، بناء على كون المراد من الموصول هو: ما اشتبه حاله من الفعل؟

ج: إشكال المصنف هو: لا وجه لتقدير المؤاخذة فقط، لأنَّ المقدر في غير واحد من العناوين المذكورة؛ كالإكراه وعدم الطاقة والخطأ غير المؤاخذة، بقريته رواية المحاسن التي ورد في الطلاق إكراهها تأثيره في رفع علقه الزوجية وفي العتاق إكراهها تأثيره في حصول الحرية، وفي صدقة ما يملك تأثيره في زوال الملك، وعليه لا محالة أن يكون المقدر هو الأثر الظاهر في كل من التسعة، لكي يكون معنى الرفع رفع الأثر الظاهر لما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، وما استكروهوا عليه...

أو المقدر رفع تمام الآثار، وذلك لأنَّ الرفع في الحديث وقع في مقام الامتنان وهو ما يتناسب مع رفع جميع الآثار ما لم يلزم منه محذور المنافاة للامتنان بالنسبة إلى بعض الأمة؛ كما لو استلزم رفع جميع الآثار ضرراً على مسلم آخر، فإنَّ المرفوع حينئذ لا يكون تمام الآثار، ولذا فإنَّ إتلاف المال المحترم نسياناً أو خطأ لا يرتفع معه الضمان، وكذلك الإضرار بمسلم لدفع الضرر عن نفسه لا يدخل في عموم ما اضطروا إليه؛ إذ لا امتنان في رفع الأثر عن الفاعل بالإضرار بالغير، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم لا وجه^(١) لتقدير خصوص المؤاخذة بعد وضوح أنَّ المقدر في غير واحد غيرها، فلا محيص عن أن يكون المقدر هو الأثر الظاهر في كل منها أو تمام آثارها التي تقتضي المنة رفعها، كما أنَّ ما يكون بلحاظه الإسناد إليها مجازاً هو هذا كما لا يخفى، فالخبر دل على رفع كل أثر تكليفي أو

(١) المصدر السابق.

وضعي كان في رفعه منه على الأمة كما استشهد الإمام عليه السلام بمثل هذا الخبر في رفع ما استكره عليه من الطلاق والصدقة والعتاق).

س: هل المرفوع بحديث الرفع هو الأثر الشرعي بعنوانه الأولي أم الثانوي؟
ج: أجاب المصنف: المرفوع هو الآثار المترتبة على الشيء بعنوانه الأولي، لأنّ حديث الرفع يرفع الآثار المترتبة على الموضوع قبل طرّ هذه العناوين الثانوية، وأمّا الآثار المترتبة على الموضوع بعد طرّ العناوين الثانوية، فلا ترتفع بهذا الحديث؛ لأنّ هذه العناوين موضوعات لتلك الآثار ومقتضية لثبوتها، فيستحيل أن تكون رافعة لها، لأنّ آثار العنوان الثانوي يجب أن يكون العنوان الثانوي علة لثبوتها لا علة لرفعها، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم لا يذهب عليك أنّ المرفوع فيما اضطر إليه وغيره مما أخذ بعنوانه الثانوي إنّما هو الآثار المترتبة عليه بعنوانه الأولي، ضرورة أنّ الظاهر أنّ هذه العناوين صارت موجبة للرفع، والموضوع للأثر مستدع لوضعه فكيف يكون موجبا لرفعها).

س: ما هو الإشكال على كون الحديث يرفع آثار الواقع بعنوانه الأولي؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: حاصل الإشكال: إنّ ما ذكرتموه من كون حديث الرفع يرفع آثار الواقع بعنوانه الأولي يقتضي أن لا يرفع وجوب الاحتياط، لأنّ الاحتياط ليس من آثار الواقع حتى يرفع بحديث الرفع؛ بل هو من آثار الجهل بالواقع، وهذا باطل بالبداهة، لأنّ حديث الرفع يرفع الاحتياط، ومن الواضح أنّ وجوب الاحتياط من آثار الفعل بعنوانه الثانوي لا بعنوانه الأولي، فلا يخص حديث الرفع برفع آثار الواقع بعنوانه الأولي؟
وأجاب المصنف: بأنّ إيجاب الاحتياط ليس أثرا ل «ما لا يعلمون» بهذا العنوان؛ بل من آثار التكليف الواقعي الذي نشأ عن الملاك الذي اهتم به الشارع ولا يرضى

بتركه حتى في حال الجهل به، كما في النفوس والأعراض؛ لأنه لو لم يهتم به لم يوجب الاحتياط.

إذن وجوب الاحتياط ليس أثراً للفعل المجهول بما هو مجهول، لكي يقال: أنه أثر للفعل بعنوانه الثانوي، ومن ثم لا يصح رفعه به؛ لأن المقتضى للشيء لا يكون رافعا له؛ بل هو في الحقيقة من آثار العناوين الأولية التي هي موضوعات الأحكام الواقعية، الناشئة من المصالح التي هي السبب في تشريعها.

نعم؛ حيث لم يعقل إيجاب الاحتياط في حال العلم بالواقع؛ لتقوم مفهوم الاحتياط بالجهل به اختصاص تشريعه بحالة الجهل، وأمّا السبب لتشريعته فهو مصلحة الحكم الواقعي المجهول للعنوان الأوّلي، وكذا الحال في وجوب التحفظ وحينئذ لا مجال له إلا في مورد الخطأ، وهذا ما ذكره بقوله: (لا يقال: كيف وإيجاب الاحتياط فيما لا يعلم وإيجاب التحفظ في الخطأ والنسيان يكون أثرا لهذه العناوين بعينها وباقتضاء نفسها. فإنه يقال: بل إنما تكون باقتضاء الواقع في موردها، ضرورة أن الاهتمام به يوجب إيجابها لئلا يفوت على المكلف كما لا يخفى).

خلاصة رأي المصنف رحمته في حديث الرفع

١ - إن المراد من الموصول في «ما لا يعلمون» هو: الحكم الإلزامي لا الموضوع الخارجي.

٢ - دلالة الحديث على البراءة في الشبهة الحكمية والموضوعية.

٣ - المقدر هو جميع الآثار لا خصوص المؤاخذة في «ما لا يعلمون» على فرض تقدير شيء فيه.

حديث الحجب

س: إذكر تقريب الاستدلال على البراءة بحديث الحجب، وهو قوله **عَلَيْهِ**: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»^(١)، وهل سنده تام أم لا؟
 ج: الحديث من حيث السند تام، لأنّ رجاله معروفون.
 وأمّا الدلالة: إنّ الإلزام المجهول وجوباً كان أو تحريمياً حكماً كان أو موضوعياً تكليفاً كان أو وضعياً محجوب عن العباد، فهو مرفوع عنهم، فشرّب التّن محجوب عن العباد حكمه التحريمي، فلا تحريم. والدعاء عند الرؤية حكمه الإيجابي محجوب عنهم، فلا وجوب، وليس حديث الحجب مقروناً بشيء يوهّم اختصاصه بالشبهة الموضوعية، بخلاف حديث الرفع فإنّ قرينة السياق كانت موجبة للشك في عمومته.

س: ما هو إشكال الأنصاري على الاستدلال المتقدم؟

ج: حاصل الإشكال: إنّ الحديث أسند الحجب إلى الله تعالى، وهو ظاهر فيما سكت الله عنه ولم يأمر فلا يأمر أوليائه بتبليغه تسهيلاً للعباد أو لمصلحة تستوجب تأخير البيان، فإنّ عدّة من الأحكام يبيّنّها الإمام عجل الله تعالى فرجه بعد ظهوره بحيث يتوهم أنّه جاء بدين جديد، وحديث حجب الله يناسب هذا القسم، ومحلّ البحث في أصل البراءة: رفع مطلق ما لم يعلم من الأحكام وإنّ بيّنه الشرع ولم يتبيّن لنا، ولو لفقد النصّ أو إجماله أو تعارضه.

والمصنف لم يجب على هذا الإشكال، مما يكشف أنّ رأيه عدم دلالة هذا الحديث على البراءة؛ وهذا ما ذكره بقوله: (وقد انقدح تقريب الاستدلال به مما ذكرنا في حديث الرفع، إلّا أنّه ربما يشكل^(٢) بمنع ظهوره في وضع ما لا يعلم من التكليف بدعوى ظهوره في خصوص ما تعلقت عنايته تعالى بمنع اطلاع العباد عليه لعدم أمر رسله بتبليغه حيث إنّ بدونه لما صحّ إسناد الحجب إليه تعالى).

(١) الوسائل ٢٥: ١٦٣/٣٣٤٩٦.

(٢) انظر فرائد الأصول: ١٩٩.

حديث الحل

س: قَرَّب الاستدلال بقوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: (كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه)^(١)

ج: إنَّ قوله: «حتى تعرف» قيد للموضوع، يعني أن كل شيء مشكوك الحل والحرمة حلال، سواء كان سبب الشك فقدان النص أم إجماله أم تعارضه أم اشتباه الأمور الخارجية، فيكون شاملا للشبهات الحكمية - شرب التتن المشكوك حكمه من حيث الحل والحرمة حلال - والموضوعية كشرب المائع المردد بين الخل والخمر.

س: ما هو جواب المصنف لما أورد على الاستدلال بالحديث بأنَّ ظاهره بقرينة قوله: «حتى تعرف الحرام» اختصاصه بالشبهات التحريمية؛ فيكون مختص بما إذا تردد حكمه بين الحرمة وغير الوجوب، كالشك في حرمة التتن، فالحديث يفيد البراءة في التحريمية فقط؟

ج: المصنف تصدى لتعميمه للشبهات الحكمية والوجوبية: أما تعميمه للشبهات التحريمية: فإنَّ الحديث يدل على حلية ما لم يعلم حرمة مطلقا، أي عدم العلم بالحرمة سواء نشأ من عدم العلم بعنوانه، وإنه من أفراد المحل أو المحرم؛ مع العلم بأصل الحرمة، أم نشأ من عدم الدليل على الحرمة.

أما التعميم للشبهات الوجوبية: فلأحد وجهين: الوجه الأول: عدم الفصل، بمعنى أن كلَّ من قال بدلالته على البراءة في التحريمية قال بها في الوجوبية.

والوجه الثاني: إنَّ احتمال الوجوب راجع أيضا إلى احتمال الحرمة؛ لأنَّه كما أنَّ ارتكاب التتن محتمل الحرمة، كذلك ترك الدعاء، وهذا ما ذكره بقوله: (ومنها

(١) الوسائل: ١٢/٥٩، باب ٤ من أبواب ما يكتسب به الحديثان ١ و ٤ .

قوله **عليه السلام**: (كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه) ^(١) حيث دل على حلية ما لم يعلم حرمة مطلقا ولو كان من جهة عدم الدليل على حرمة، وبعدم الفصل قطعا بين إباحته وعدم وجوب الاحتياط فيه وبين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية يتم المطلوب، مع إمكان أن يقال: ترك ما احتمال وجوبه مما لم يعرف حرمة فهو حلال تأمل).

س: كيف أدرج الشبهة الوجوبية تحت مدلول الحديث، من دون حاجة إلى دعوى عدم الفصل؟

ج: إن الشيء إذا كان فعله واجبا قطعا: فحينئذ يكون تركه حراما قطعا، وإذا كان فعله محتمل الوجوب: كان تركه محتمل الحرمة لا معلوم الحرمة؛ كما قد يتوهم أنه مقتضى أدلة الاحتياط حتى يجب فعله، وعليه: فالشيء المحتمل الوجوب يكون تركه محتمل الحرمة، أي: مرددا بين الحرمة وغير الوجوب، فيدخل تحت حديث الحل، وبهذه العناية يكون الحديث شاملا الشبهة الوجوبية أيضا، ويثبت حل تركه.

خلاصة رأي المصنف **عليه السلام** في الاستدلال بجديد الحل

الظاهر تمامية دلالة الحديث على البراءة؛ لو لم يكن ضعيفا من حيث السند.

حديث السعة

س: بين الاستدلال بقوله ﷺ: (الناس في سعة ما لا يعلمون)^(١) على البراءة؟

ج: لكي يتضح المطلوب ينبغي تقديم مقدمة وهي: إنّ كلمة «ما» في «ما لا يعلمون» إمّا موصولة قد أضيفت إليها كلمة «سعة»، أو مصدرية زمانية بمعنى: ما دام، وحينئذ تكون «سعة» مقطوعة عن الإضافة، فتكون مع التنوين.

وإذا تبين ذلك فإنّ الرواية تدل على البراءة على التقديرين، سواء كانت كلمة «ما» موصولة أو مصدرية زمانية وظرفا للسعة.

أمّا على تقدير كونها موصولة، بمعنى الناس في سعة الحكم الواقعي الذي لا يعلمونه، فالضيق الناشئ من التكليف الواقعي المجهول؛ ولو كان لأجل وجوب الاحتياط منفي، فيكون حديث السعة حينئذ: معارضا لأدلة وجوب الاحتياط، كما هو الحال في حديث الرفع المتقدم في نفيه لإيجاب الاحتياط، فيقع التعارض بينه وبين أدلة الأخباريين على وجوب الاحتياط؛ للتنافي بين ما ينفي الضيق حال الجهل وبين ما يثبت كذلك، ولا تقدم لأدلته على هذا الحديث.

وأمّا على تقدير «ما» مصدرية، فدلالة الحديث على البراءة تامة أيضا؛ إذ يكون الحديث دالا على أنّ المكلف في سعة من الحكم الواقعي المجهول مطلقا، سواء كان حرمة أو وجوبا، وسواء كان منشأ عدم العلم فقد النص أو إجماله أو تعارضه أو اشتباه الأمور الخارجية ما دام المكلف جاهلا به، قال المصنف: (ومنها قوله ﷺ: (الناس في سعة ما لا يعلمون) فهم في سعة ما لم يعلم أو ما دام لم يعلم وجوبه أو حرمة، ومن الواضح أنّه لو كان الاحتياط واجبا لما كانوا في سعة أصلا، فيعارض به ما دل على وجوبه كما لا يخفى).

(١) الوسائل: ١: ١٠٧٣، باب ٥ من أبواب النجاسات، الحديث ١١ بتفاوت سير.

س: ما هو اشكال الأخباري على الاستدلال المتقدم؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: الأخباري يدعي العلم بوجوب الاحتياط بما دل عليه من النقل، فيكون ما دل على وجوب الاحتياط واردا على هذا الحديث الدال على البراءة في مورد عدم العلم بالحكم.

وأجاب المصنف بأنّ هذا الإشكال مبنيّ على أن يكون وجوب الاحتياط نفسياً؛ بحيث يترتب الثواب على موافقة أمره، والعقاب على مخالفته، والحال ليس كذلك، لأنّ وجوبه طريقي، أي: أنّ الاحتياط طريق إلى الحكم الواقعي المجهول قد شرع لأجل حفظ الواقع في ظرف الجهل، فالعلم بوجوب الاحتياط لا يستلزم العلم بالواقع، لكي يرفع موضوع حديث السعة - وهو الجهل بالحكم الواقعي - بل الحكم الواقعي باق على مجهوليته، وعليه فلا يكون إيجاب الاحتياط رافعا لموضوع حديث السعة ليقدّم دليلاً عليه من باب الورود؛ كما هو المفروض في الإشكال، وهذا ما ذكره المصنف: (لا يقال: قد علم به وجوب الاحتياط.

فإنّ يقال: لم يعلم الوجوب أو الحرمة بعد، فكيف يقع في ضيق الاحتياط من أجله، نعم لو كان الاحتياط واجبا نفسياً كان وقوعهم في ضيقه بعد العلم بوجوبه، لكنّه عرفت أنّ وجوبه كان طريقياً لأجل أنّ لا يقعوا في مخالفة الواجب أو الحرام أحياناً فافهم).

خلاصة رأي المصنف رحمته:

تمامية الاستدلال بحديث السعة على البراءة من حيث الدلالة.

حديث كل شيء مطلق

س: بين كيفية الاستدلال على البراءة بـ(قوله بإطلاق): كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي^(١)؟ وما هو رأي المصنف؟

ج: الاستدلال مبني على أن يكون معنى الورود المستفاد من «يرد»: إيصال التكليف إلى المكلف وليس صدوره من الشارع، وأن يكون المراد النهي هو النهي الواقعي عن الشيء بعنوانه الأولي، وحينئذ نقول: كل شيء مطلق ومباح ما لم يصل فيه النهي عن الشارع، فتكون دلالة الرواية على البراءة واضحة، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (ودلالته يتوقف على عدم صدق الورود إلا بعد العلم أو ما بحكمه بالنهي عنه وإن صدر عن الشارع ووصل إلى غير واحد).

وأورد عليه المصنف: بأنه غير تام، لاحتمال أن يكون هذا المشكوك قد ورد فيه نهي ووصل إلى غير واحد، واختفى على من لا علم له بصدوره، لأنه إذا كان قد صدر فلا يكون الشيء مما لم يرد فيه، ومع احتمال أنه قد صدر واختفى فالتمسك بعدم الورود المساوق لعدم الصدور من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، لا سيما إذا كان الورود فيها بما يساوق الصدور في مشكوك الحرمة الذي كان مورد الشك فيه الاختفاء بعد الصدور، لاحتمال أن يكون الحكم المشكوك فيها قد صدر وبعد بلوغه إلى غير واحد، أخفاه المخفون وإذا كان قد خفى على خصوص من لم يعلم بصدوره كان التمسك بالرواية لإثبات إباحته مع أنه يحتمل صدوره واختفاؤه علينا بالخصوص من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، لأن مضمون الرواية هو دلالتها على إطلاق الشيء الذي لم يصدر فيه نهي، فلا بد من احراز أنه لم يصدر فيه، ومع احتمال أنه قد صدر فيه نهي واختفى، فلا يجوز التمسك بها لإحتمال كونه من مصاديق ما ورد فيه النهي، ويكون

(١) الوسائل: ١٨/١٢٧، باب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٠.

حال التمسك بها حال التمسك بأكرم العادل في اثبات الاكرام لمن شك في عدالته، وهذا ما ذكره بقوله: (مع أنه ممنوع، لوضوح صدقه على صدوره عن، سيما بعد بلوغه إلى غير واحد وقد خفي على من لم يعلم بصدوره).

س: كيف يمكن تصحيح الاستدلال بالحديث على البراءة؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: يمكن تصحيح الاستدلال بالحديث على البراءة، حتى مع صدق ورود على الصدور؛ وذلك بإحراز عدم الصدور من الشارع بالاستصحاب، لأن النهي من الحوادث مسبوقة بالعدم، فيجري فيه استصحاب عدمه، فيفتح به عدم صدور النهي من الشارع، فيشملة الحديث.

وأجاب المصنف: بأن الاستدلال على البراءة بهذا الحديث - بعد ضم أصل الاستصحاب - وإن كان تاماً، لكن على هذا يكون الحكم بالإباحة بعنوان «ما لم يرد فيه نهى»، وهو خارج عن محل البحث؛ لأن محل البحث في البراءة هو الحكم بالإباحة بعنوان أنه مجهول الحرمة شرعاً؛ إذ الحكم بالإباحة بعنوان عدم ورود النهي بمنزلة العلم بعدم النهي والحرمة، وهو خلاف مراد المستدل من الحكم بالإباحة بسبب كونه مجهول الحرمة، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (لا يقال: نعم ولكن بضميمة أصالة العدم صح الاستدلال به وتم).

فإنه يقال: وإن تم الاستدلال به بضميمتها ويحكم بإباحة مجهول الحرمة وإطلاقه، إلا أنه لا بعنوان أنه مجهول الحرمة شرعاً، بل بعنوان أنه مما لم يرد عنه النهي واقعا).

س: ما هو الجواب على التوهم الذي يقول: المهم في المقام الحكم بإباحة مجهول الحرمة ولا فرق بين الحكم به بعنوان كونه مشكوك الحرمة أو بعنوان كونه ممّا لم يرد فيه النهي؟

ج: الفرق بينهما: إنَّ إباحة مجهول الحرمة بعنوان مجهول الحرمة تتمَّ حتى على فرض التوارد، أي العلم بورود النهي في زمان وعدمه في زمان، واشتبه السابق باللاحق لأجل الجهل. وأمَّا إباحته بعنوان أنه مَّا لم يرد فيه النهي، فهو لا تتمُّ في فرض التوارد، بل يختص في حالة عدم العلم بورود النهي عنه أصلاً لجريان أصل العدم، وهذا ما ذكره بقوله: (لا يقال: نعم، ولكنه لا يتفاوت فيما هو المهم من الحكم بالإباحة في مجهول الحرمة كان بهذا العنوان أو بذلك العنوان).

فإنه يقال: حيث إنَّه بذلك العنوان لا يختص بما لم يعلم ورود النهي عنه أصلاً، ولا يكاد يعم ما إذا ورد النهي عنه في زمان وإباحته في آخر واشتبهها من حيث التقدم والتأخر).

س: بيّن مذهب الأخباري في وجوب الاحتياط سواء كان الفرد المشتبه مما يجري فيه استصحاب عدم ورود النهي عنه أم لا تجري فيه؟ وما هو جواب المصنف؟

ح: هذا الإشكال على الجواب المتقدم وحاصله: أنَّ التفاوت المذكور بين العنوانين - وهو صيرورة الدليل أخص من المدعى مسلم - فيما إذا قيد المشكوك الحكم بعنوان «ما لم يرد فيه نهي» في ما لو لم يثبت عدم الفصل بين أفراد ما اشتبهت حرمة، لكن الثابت أنَّ الجميع منقسم بين قولين أحدهما يقول: بالاحتياط في الشبهات التحريمية مطلقاً - أي: سواء كان الفرد المشتبه مما تجري فيه أصالة عدم ورود النهي عنه أم لا تجري فيه؛ كمورد تعاقب الحالتين - كالمحدثين، والآخر يقول بالبراءة فيها كذلك وهم المجتهدون، ولا يوجد أحد يقول التفصيل بين الأفراد المشتبهة بأنَّ يقول بالبراءة فيما تجري فيه أصالة عدم ورود النهي ويقول بالاحتياط فيما لا تجري فيه كمورد التعاقب، وعليه: فالتفاوت المذكور مرتفع.

فنتج: إن إشكال أخصية الحديث من المدعى يندفع بتعميم دلالته بعدم القول بالفصل في الحكم بالإباحة بين أفراد مشتبه الحكم، فما لا تجري فيه أصالة العدم يلحق بالموارد التي تجري فيها.

فبركة عدم الفصل بين الموارد نلتزم بالبراءة في موارد تعاقب الحالتين أيضا. وأجاب المصنف: بأن التلازم في الحكم بالإباحة بين أفراد ما اشتبهت حرمة وإن كان ثابتا؛ لكن المثبت لأحد المتلازمين يجب أن يكون دليلا، لأن الدليل يثبت اللوازم والملزومات والملزومات، وأما إذا كان المثبت أصلا عمليا، فلا يثبت الملازم الآخر، فإذا قلنا بالملازمة بين الأمر بشيء والنهي عن ضده، فإن ثبت الأمر بالدليل الاجتهادي - كالأمر بالصلاة الثابت بمثل قوله تعالى: (أَقِيمُوا الصَّلَاةَ) - ثبت ملازمه وهو النهي عن ضد الصلاة كالاغتغال بالكتابة فيما إذا ضاق وقت الصلاة، وإن ثبت الأمر بالأصل العملي - كاستصحاب وجوب الصلاة لمن كان عليه فريضة وشك في الإتيان بها والوقت باق - لم تثبت الملازمة المذكورة؛ لعدم ثبوت اللوازم بالأصول العملية كما ثبت في محله.

وفي المقام: إن كان المثبت للإباحة فيما لم يرد فيه نهي هو الدليل فلا إشكال في ثبوت الفرد الآخر الملازم لما لم يرد فيه نهي أي: مجهول الحرمة، وإن كان المثبت للإباحة هو الأصل - كما هو مفروض البحث؛ إذ المثبت للإباحة فيما لم يرد فيه نهي هو الاستصحاب - لم يثبت به الملازم أي: الإباحة في مجهول الحرمة؛ لما قرر في محله من عدم حجية الأصل في اللوازم والملزومات؛ إذ لم يقل أحد بحجية الأصل المثبت، وهذا ما ذكره بقوله: (لا يقال: هذا لو لا عدم الفصل بين أفراد ما اشتبهت حرمة).

فإنه يقال: وإن لم يكن بينها الفصل إلا أنه إنما يجدي فيما كان المثبت للحكم بالإباحة في بعضها الدليل لا الأصل فافهم).

خلاصة رأي المصنف رحمته:

عدم تمامية دلالة حديث الاطلاق على البراءة.

الثالث: الإجماع

س: بين كيفية الاستدلال على البراءة بالإجماع، وما هي مناقشة المصنف؟
 ج: قرّر في محله مفصّلاً أنّ الإجماع المنقول غير معتبر، إلّا في الجملة، ولو سلّم
 اعتباره، فهو موهون في هذه المسألة، لأنّه لا يكشف عن رأي الإمام عليه السلام لوجود الدليل
 العقلي والنقلي على البراءة، وعليه يمكن أن يكون المجمعين استندوا عليها، فلا يكون
 الإجماع دليلاً غير ما بأيدينا من العقل والنقل، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما الإجماع، فقد
 نقل^(١) على البراءة إلّا أنّه موهون ولو قيل باعتبار الإجماع المنقول في الجملة، فإنّ تحصيله
 في مثل هذه المسألة مما للعقل إليه سبيل، ومن واضح النقل عليه دليل بعيد جداً).

خلاصة رأي المصنف عليه السلام:

عدم صحة الاستدلال بالإجماع على البراءة.

(١) انظر فرائد الأصول: ٢٠٢.

الرابع: العقل

س: كيف استدل بالعقل على البراءة.

ج: بعد الفحص التام واليأس عن الدليل على الواقع، فحينئذ يحكم العقل بأن عقوبة المكلف ومؤاخذته على مخالفة التكليف قبيح، لأنّ المؤاخذة والعقوبة بلا الدليل على الواقع عقاب بلا بيان وهو قبيح بشهادة الوجدان، ولا يقاس ما بعد الفحص بما قبله، لأنّ احتمال التكليف قبل الفحص بيان ومصحح للمؤاخذة والعقاب، وهذا ما ذكره بقوله: (فإنه قد استقل بقبح العقوبة والمؤاخذة على مخالفة التكليف المجهول بعد الفحص واليأس عن الظفر بما كان حجة عليه، فإنّهما بدونها عقاب بلا بيان ومؤاخذة بلا برهان وهما قبيحان بشهادة الوجدان).

س: ما هو جواب المصنف على ما أورد على هذه القاعدة بقاعدة عقلية ثانية: وهي وجوب دفع الضرر المحتمل، بأنّ القاعدة الثانية تصلح للبيانية، فتكون واردة على القاعدة الأولى، فتسقط قاعدة قبح العقاب بلا بيان بارتفاع موضوعها؟

ج: حاصل الجواب: أمّا الضرر الأخرى، فلا احتمال له، لأنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان واردة على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل؛ لأنّه بعد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، تنفي احتمال الضرر الأخرى، وهو العقاب، هذا أولاً، وثانياً: مع احتمال الضرر لا تصل النوبة الى قاعدة دفع الضرر المحتمل، بل يستحق العقاب على مخالفة الواقع في صورة المصادفة، ولو قيل بعدم وجوب الضرر المحتمل، اذ همّ العقل في الباب هو تحصيل الأمن من العقاب، ففي مورد احتماله الضرر الأخرى إذا اقتحم وكان حراماً استحق العقوبة على مخالفة الواقع ولو لم نقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، لأنّ حكم العقل بوجوب دفع العقاب إرشادي صرف لا يترتب عليه، إلّا العقاب المحتمل على فرض ثبوت الواقع في موردّه، وليس حكماً شرعياً مولوياً، وهذا ما ذكره بقوله: (ولا يخفى أنّه مع استقلاله بذلك لا احتمال لضرر العقوبة في مخالفته فلا

يكون مجال هاهنا لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل كي يتوهم أنّها تكون بيانا كما أنّه مع احتمال لا حاجة إلى القاعدة، بل في صورة المصادفة استحق العقوبة على المخالفة ولو قيل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل).

و أما الضرر الدنيوي وإن كان محتملا؛ لكنّه لا يجب دفعه لا عقلا ولا شرعا، هذا أولاً، وثانياً: مع إنّ احتمال الحرمة أو الوجوب في الشبهات مما لا يستلزم احتمال الضرر حتى يدعى استقلال العقل بوجوب دفعه، وإنّما يستلزم احتمال المفسدة في محتمل الحرمة أو ترك المصلحة في محتمل الوجوب، إلّا أنّ التحرز عن احتمال المفسدة وفوات المصلحة لا يستقل العقل بلزومه، لأنّ المصالح والمفاسد التي تكون مناسبات الاحكام، كما هو واضح، والعقل استقل بحسن الافعال التي تكون ذات المصالح وقبح ما كان ذات المفاسد، بناء على تبعية الاحكام لملاكات في متعلقاتها ليست راجعة الى المنافع والمضار وكثيرا ما يكون محتمل التكليف مأمون من الضرر، والوجه في ذلك أنّها مضار نوعية وقد لا ترتبط بالشخص، نعم قد تكون المنفعة أو المضرّة مناطا للحكم شرعا أو عقلا كما في مسألة وجوب التيمم اذا قطع بالضرر باستعمال الماء او ظنه او احتمالها، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما ضرر غير العقوبة فهو وإن كان محتملا إلّا أنّ المتيقن منه فضلا عن محتمله ليس بواجب الدفع شرعا ولا عقلا، ضرورة عدم القبح في تحمل بعض المضار ببعض الدواعي عقلا وجوازه شرعا مع أنّ احتمال الحرمة أو الوجوب لا يلازم احتمال المضرّة وإن كان ملازما لاحتمال المفسدة أو ترك المصلحة لوضوح أنّ المصالح والمفاسد التي تكون مناسبات الأحكام، وقد استقل العقل بحسن الأفعال التي تكون ذات المصالح وقبح ما كان ذات المفاسد ليست براجعة إلى المنافع والمضار وكثيرا ما يكون محتمل التكليف مأمون الضرر، نعم ربما تكون المنفعة أو المضرّة مناطا للحكم شرعا وعقلا).

س: ما هو جواب المصنف على ما قيل: إنَّ الموجود في التكاليف هو المفاسد لا المضرات، لكنَّ العقل يستقلُّ بقبح الإقدام على ما فيه احتمال المفسدة؟
ج: إنَّ ذلك ممنوع بشهادة الوجدان وسلوك العقلاء، وهذا ما نلمسه من إذن الشرع بالإقدام على ما فيه المفسدة ولا يكاد يأذن بالقبيح، كما في الشبهات البدوية إذ المفروض ترخيصه فيها بمقتضى الأدلة المتقدمة للبراءة، ولا يكاد يأذن الشارع بارتكاب أمر قبيح أبداً، كما استدل به شيخ الطائفة رحمته على أنَّ الأشياء على الحظر أو الوقف، وهذا ما ذكره بقوله: (إن قلت: نعم ولكن العقل يستقل بقبح الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته وأنه كالإقدام على ما علم مفسدته، كما استدل به شيخ الطائفة رحمته على أنَّ الأشياء على الحظر أو الوقف).

قلت: استقلاله بذلك ممنوع والسند شهادة الوجدان ومراجعة ديدن العقلاء من أهل الملل والأديان حيث أنهم لا يحترزون مما لا تؤمن مفسدته ولا يعاملون معه معاملة ما علم مفسدته، كيف وقد أذن الشارع بالإقدام عليه ولا يكاد يأذن بارتكاب القبيح فتأمل).

خلاصة رأي المصنف رحمته:

تمامية الاستدلال بالدليل العقلي على البراءة.

أدلة الأخباريين على وجوب الاحتياط

احتج لوجوب الاحتياط فيما لم تقم فيه حجة ب(الكتاب والسنة والعقل).

س: ما هي النصوص القرآنية التي استدلت بها الأخباريون على وجوب الاحتياط؟

ج: الأولى: ما دل على النهي عن القول بغير علم، فإنَّ الحكم بترخيص الشارع لمحمّل الحرمة قول عليه بغير علم كقوله تعالى (أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ) الثانية: ما دل على حرمة القاء النفس في التهلكة، كقوله تعالى (وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) بتقريب: أن في ارتكاب المشتبه القاء للنفس في التهلكة، فيجب التوقف والاحتياط.

الثالثة: ما دل على لزوم الاحتياط والاتقاء والتورع ولزوم المجاهدة في الله كقوله تعالى: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾ فهي تدل على لزوم الاتقاء عما يحتمل الحرمة، والمجاهدة بعدم ارتكابه لأنَّه حق التقوى وحق الجهاد الذي أمر به في الآية.

س: ما هي مناقشة المصنف للإستدلال بالنصوص القرآنية المتقدمة على وجوب الاحتياط؟

ج: حاصل المناقشة: إنَّ فعل الشيء المشتبه حكمه وترك الاحتياط فيه اتكالا على أدلة البراءة من الآيات والروايات واعتمادا على حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لا يكون من القول بغير علم، لما دل على الإباحة من النقل وعلى البراءة من حكم العقل، وليس القاء للنفس في التهلكة مع الترخيص شرعا وعقلا في اقتحام الشبهة، وليس فيه

مخالفة للتقوى، وهذا ما ذكره بقوله: (فبالآيات الناهية عن القول بغير العلم^(١)) وعن الإلقاء في التهلكة^(٢) والأمره بالتقوى^(٣).

والجواب: إن القول بالإباحة شرعا وبالأمن من العقوبة عقلا ليس قولاً بغير علم لما دل على الإباحة من النقل، وعلى البراءة من حكم العقل، ومعها لا مهلكة في اقتحام الشبهة أصلاً، ولا فيه مخالفة التقوى، كما لا يخفى).

الدليل الثاني: الأخبار

س: ما هي الأخبار التي استدل بها الأخباريون على وجوب الاحتياط؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: الأخبار في هذا الباب كثيرة، فطائفة منها دلت بالمطابقة أو بالالتزام على وجوب التوقف: كقوله عليه السلام: (الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة)، بتقريب إن المراد من كلمة «خير» - ليس بمعنى المفاضلة، لأنه لا خير في الاقتحام في الهلكة.

وكقول أمير المؤمنين عليه السلام في ذيل كلام له: (فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم، فهو لما استبان له أترك، والمعاصي حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها).

وطائفة أخرى دلت على وجوب الاحتياط، كقول أمير المؤمنين عليه السلام لكميل بن زياد: (أخوك دينك، فاحتط لدينك بما شئت) وكذا قوله عليه السلام: «فعلیکم بالاحتياط»، و«خذ بالحائطة لدينك».

(١) الأعراف: ٣٣، الإسراء: ٣٦، النور: ١٥.

(٢) البقرة: ١٩٥.

(٣) البقرة: ١٠٢، التغابن: ١٦.

والمراد بالتوقف هو: التوقف العملي، أي: مطلق السكون وعدم المضي في ارتكاب الفعل، فيلزمه الاحتياط بترك ارتكاب الشبهة. قال المصنف: (فبما^(١) دل على وجوب التوقف عند الشبهة معللا في بعضها بأن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في المهلكة من الأخبار الكثيرة الدالة عليه مطابقة أو التزاما وبها^(٢) دل على وجوب الاحتياط من الأخبار الواردة بالأسنة مختلفة).

والجواب عن أخبار التوقف:

إنَّ المهلكة إنما هي في ارتكاب الشبهة قبل الفحص، وفي ارتكاب الشبهة في مورد العلم الإجمالي، لوضوح أنه لا مهلكة في الشبهة البدويّة مع دلالة النقل وحكم العقل بالبراءة، وهذا ما ذكره بقوله: (والجواب: أنه لا مهلكة في الشبهة البدوية مع دلالة النقل على الإباحة وحكم العقل بالبراءة، كما عرفت).

وأما الجواب عن أخبار الاحتياط: فإنه لو سلّم وإن كان واردا على حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فإنه كفى بيانا؛ لأنه ظاهر في الوجوب المولوي، إلا أنه لا بد أن نرفع اليد عن هذا الظهور، ونحمل أخبار الاحتياط على الإرشاد أو الطلب المولوي الجامع بين الوجوب والندب؛ لكي لا يلزم التخصيص بإخراج الشبهات الوجوبية والموضوعية عنها، ولا يجب الاحتياط فيها عند الأخباريين أيضا، لأنَّ الأخباريين ذهبوا إلى البراءة في غير الحكمية التحريمية، فيلزم حينئذ تخصيص الأكثر؛ لخروج أكثر الشبهات عن موضوع الأمر بالتوقف والاحتياط، وهي الشبهات الموضوعية مطلقا والشبهات الحكمية الوجوبية، ومن الواضح: أن تخصيص الأكثر مستهجن، كما أن حمل الأمر بهما على الندب مستلزم لإخراج موارد وجوب الاحتياط كالشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، فلا طريق إلاّ حمله على الإرشاد المطلق، فيكون إرشادا إلى وجوب الاحتياط

(١) الوسائل: ١٨/٧٥ الباب ٩ من أبواب صفات القاضي: الحديث ١.

(٢) الوسائل: ١٨/١١١ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي: أحاديث: ١، ٣٧، ٤١، ٥٤.

في مورد وجوبه وهو الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، وإلى استحبابه في غيرها، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (وما دل على وجوب الاحتياط لو سلم وإن كان وارداً على حكم العقل فإنه كفى بيانا على العقوبة على مخالفة التكليف المجهول).

س: بيّن ما ذكره الشيخ الأنصاري من أنّ أخبار الاحتياط لا تدلّ على وجوبه فيما نحن فيه من الشكّ في التكليف بعد الفحص؟

ج: قال الشيخ الأنصاري: إنّ أخبار الاحتياط لا تدلّ على وجوبه فيما نحن فيه من الشكّ في التكليف بعد الفحص، لأنّ وجوبه إن كان مقدّمياً بأن كان الغرض من وجوبه التحرّز من عقاب مخالفة الواقع لو اتّفقت؛ ففيه، أنّ الواقع المجهول لا عقاب عليه، فلا معنى لإيجابه للتحرّز عنه. وإن كان إيجاب الاحتياط ظاهرياً نفسياً، فالعقاب على مخالفته لا على مخالفة الواقع، كما هو واضح. ومدعى الأخباري العقاب على مخالفة الواقع.

وأجاب المصنف: بأنّ الأمر المولوي بالاحتياط - على فرض تسليم وجوبه شرعاً - لا ينحصر في القسمين الباطلين أي النفسي والمقدمي ليبتل وجوب الاحتياط بطلانها، وتجري أدلة البراءة بلا معارض؛ بل هناك قسم آخر - وهو الوجوب الطريقي - بمعنى: أنّ إيجاب الاحتياط بداعي تنجيز الحكم الواقعي المجهول؛ فيكون الغرض من إنشاء وجوب الاحتياط إقامة الحجة على التكليف الواقعي المجهول، وعليه فالعقاب على فرض المخالفة على الواقع المجهول: عقاب مع البيان، فتكون أدلة الاحتياط واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّه مع إيجاب الاحتياط لا يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، وهذا ما ذكره بقوله: (ولا يصغى إلى ما قيل: من أنّ إيجاب الاحتياط إن كان مقدّمة للتحرّز عن عقاب الواقع المجهول فهو قبيح، وإن كان نفسياً فالعقاب على مخالفته لا على مخالفة الواقع، وذلك لما عرفت من أنّ إيجابه يكون

طريقاً، وهو عقلاً مما يصح أن يحتج به على المؤاخذة في مخالفة الشبهة، كما هو الحال في أوامر الطرق والأمارات والأصول العملية).

س: ما هو وجه تقديم أدلة البراءة على أخبار الاحتياط؟

ج: أجاب المصنف: بأن أخبار الاحتياط وإن كانت واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ إلا أنّها تعارض بما هو أخص منها وأظهر، فيلزم تقديم أدلة البراءة على أخبار الاحتياط، لأن أخبار البراءة أخص من أدلة الاحتياط، بالإضافة إلى أظهرية أخبار البراءة عن أخبار الاحتياط، أمّا أخصّيتها، فلأنّ قوله: كلّ شيء حلال أو مطلق، لا يعمّ الشبهة الوجوبية، وحديث الرفع لا يعمّ الشبهة قبل الفحص والمقارنة بالعلم الإجمالي وأخبار الاحتياط تعمّ كلّ شبهة. وأمّا أظهريتها فلأنّ أخبار البراءة صريحة في البراءة، وأوامر الاحتياط ظاهرة في الوجوب، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (إلا أنّها تعارض بما هو أخص وأظهر، ضرورة أنّ ما دل على حلية المشتبه أخص، بل هو في الدلالة على الحلية نص وما دل على الاحتياط، غايته أنه ظاهر في وجوب الاحتياط).

س: ما هي القرائن الإرشادية للاحتياط؟

ج: هناك قرائن دالة على أنّ ما دل على وجوب التوقف وما دل على وجوب الاحتياط هو للإرشاد، وعليه فلا إشكال في اختلاف مواردها، فيختلف إيجاباً واستحباباً حسب اختلاف ما يرشد إليه.

ومن هذه القرائن:

١ - لو لا الإرشاد لزم محذور تخصيص الأكثر؛ وذلك لاتفاق الفريقين على البراءة في غير الشبهة الحكمية التحريمية؛ كالشبهات الموضوعية مطلقاً، والشبهات الحكمية الوجوبية، فيلزم تخصيص الأكثر، وهو مستهجن.

٢ - سياقها آب عن التخصيص، لأن مقتضى تخصيصها بها أن في ارتكابها في موارد الشبهات الموضوعية والحكمية الوجوبية خيرا، ومقتضى سياقها أنه لا خير في ارتكاب الشبهات أصلا، بل فيه الهلكة، فالخير كله في الوقوف عند الشبهة والاحتياط بعدم الاقتحام فيها. هذا من جهة، ومن جهة أخرى أن الأخباريين لما اعترفوا بورود الترخيص في ارتكاب بعض الشبهات، فلا طريق إلا حمل الأمر في تلك الأخبار على الإرشاد؛ حتى يتبع المرشد إليه في الوجوب والاستحباب.

٣ - ظهور - قوله عليه السلام: «فمن ارتكب الشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم» - في ترتب الهلكة على ارتكاب الشبهة لا على مخالفة الأمر بالتوقف، وحيث لا عقاب على مخالفة الأمر بالتوقف، فلا يكون مولويا، فيكون للإرشاد حتما؛ لأن الأمر الإرشادي ما لا يترتب على مخالفته عقاب، وهذا ما ذكره بقوله: (مع أن هناك قرائن دالة على أنه للإرشاد، فيختلف إيجابا واستحبابا حسب اختلاف ما يرشد إليه.

و يؤيده أنه لو لم يكن للإرشاد لوجب تخصيصه لا محالة ببعض الشبهات إجماعا مع أنه آب عن التخصيص قطعا، كيف لا يكون قوله: (قف عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة) للإرشاد).

س: ما هو جواب المصنف على ما قيل من استكشاف الأمر المولوي الظاهري بالاحتياط بالبرهان الإنبي، بمعنى أنه بسبب الوقوع في الهلكة يلزم إيجاب الاحتياط؟

ج: لا يصح جعل الهلكة علة وسبب لإيجاب الاحتياط مع فرض ترتب الهلكة عليه كما يدعيه الخصم؛ لاستلزامه - بمقتضى تقدم العلة على المعلوم - أن يكون كل منهما مقدما على الآخر ومؤخرا عنه في آن واحد وهو محال، فلا بد من الالتزام بتقدم الهلكة رتبة على الأمر بالاحتياط دون تأخرها عنه، أي: كونها معلولة له؛ بل هي معلولة لشيء آخر كما تقدم. وهذا نظير قوله: «لا تعبر الطريق الفلاني؛ لأن فيه قاطع

الطريق» فإنَّ التعليل به لا يصحُّ إلّا مع وجوده قبل النهي عن العبور، وهذا ما ذكره بقوله: (مع أنّ المهلكة ظاهرة في العقوبة ولا عقوبة في الشبهة البدوية قبل إيجاب الوقوف والاحتياط، فكيف يعلل إيجابه بأنه خير من الاقتحام في الهلكة).

س: ما هو جواب المصنف على ما قيل: لو سلمنا عدم العقوبة في الشبهة البدوية ما لم يؤمر بالوقوف والاحتياط، ولكن مقتضى اطلاق قوله الوقوف عند الشبهة وشموله للشبهة البدوية، وظهور الهلكة في العقوبة هو أن يقال: إنّ الاقتحام في كل شبهة اقتحام في العقوبة.

فالوقوف لازم عند الشبهة البدوية لأنّها داخلّة في العموم فلاجل صون كلام الحكيم عن الكذب يستكشف أمر طريقي بالاحتياط في الشبهة البدوية من قبل، من باب الدليل الإتيّ بمعنى أنّ استحقاق العقوبة معلول لمخالفة الأمر المولوى فيكون شمولها للشبهة البدوية كاشفا عن ايجاب الاحتياط فيها، فيصح العقوبة في الشبهة البدوية حتى بعد الفحص؟ وهذا ما ذكره بقوله: (لا يقال: نعم، ولكنّه يستكشف منه على نحو الإن إيجاب الاحتياط من قبل ليصح به العقوبة على المخالفة).

ج: حاصل الجواب: إنّ مجرد صدور الأمر الطريقي واقعا مما لم يعلم به لا يترتب عليه التنجز ما لم يصل الى المكلف ومما لا يصحح العقوبة على الواقع ولا يخرجها عن العقاب بلا بيان، لأنّ كونه حجة على الواقع وقاطعا لعذر المكلف الجاهل إنّما يكون بايصال الأمر الطريقي اليه بأي انحاء الوصول لا مجرد صدوره واقعا، فلا فائدة في استكشافه إنّما، وإلّا كان يكفي مجرد صدور الحكم الواقعي لقطع العذر وكان نفس الواقع المجهول مصحح للعقاب عليه من غير حاجة الى استكشاف أمر طريقي إلى ايجاب الاحتياط المصحح للعقاب عليه، وحينئذ يختص الأمر بما يتنجز فيه الواقع على المكلف كالشبهة قبل الفحص والمقرونة بالعلم الاجمالي، وهذا ما ذكره بقوله: (فإنّه يقال: إنّ مجرد إيجابه واقعا ما لم يعلم لا يصحح العقوبة ولا يخرجها عن أنّها بلا بيان

ولا برهان، فلا محيص عن اختصاص مثله بما ينتج فيه المشتبه لو كان كالشبهة قبل الفحص مطلقاً أو الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي فتأمل جيداً).

خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

عدم تمامية استدلال الأخباريين على وجوب الاحتياط بالأدلة الثلاثة وهي:
الكتاب والسنة والعقل.

الدليل الثالث: العقل

س: الدليل الثالث الذي استدل به الأخباري على وجوب الاحتياط هو العقل، وقرّر بثلاثة تقارير، ما هو التقرير الأول؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: التقرير الأول: إننا نعلم إجمالاً قبل مراجعة الأدلة وجود تكاليف في الواقع يجب الخروج عن عهدة امتثالها؛ لأنّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية، وبعد مراجعة الأدلة لا يقطع بالاطّلاع على جميعها، فيجب الاحتياط في كلّ ما احتمال أن يكون منها ما لم يقدّم دليل على نفي التكليف، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما العقل، فلاستقلاله بلزوم فعل ما احتمال وجوبه وترك ما احتمال حرّمته حيث علم إجمالاً بوجود واجبات ومحرمات كثيرة فيما اشتبه وجوبه أو حرّمته مما لم يكن هناك حجة على حكمه تفرّغاً للذمة بعد اشتغالها، ولا خلاف في لزوم الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي إلّا من بعض الأصحاب)

وأجاب المصنف: إننا وإن علمنا بوجود واجبات ومحرمات في المشتبهات وهو يقتضي الاحتياط والتوقف عقلاً، ولكن يرد عليه بوجود علم إجمالي آخر مقارنة لهذا العلم، وهو العلم بوجود أمارات مثبتة للتكليف وكانت بمقدار المعلوم بالإجمال أو أزيد ولم يبق لنا تكليف منجز أزيد مما تكلفت الأمارات، فينحل هذا العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي وشك بدوي، لانتفاء أصل البراءة الأصل في طرف الأمارات، فيبقى أصل الأمانة في غير موارد الأمارات سليمة عن المعارض، لأنّه مع احتمال وجود المعلوم بالإجمال في طرف الأمارات ينطبق المعلوم بالإجمال عليها قهراً، وعليه لا بد من التفحص في هذه الأمارات، فإن علمنا تفصيلاً، وإلا فاحتاط في دائرتها ولا وجه للاحتياط في ما سواها من المشتبهات، وهذا المقدار لا إشكال فيه ظاهراً، وهذا ما ذكره بقوله: (والجواب أنّ العقل وإن استقل بذلك إلّا أنّه إذا لم ينحل العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي وشك بدوي، وقد انحل هاهنا، فإنّه كما علم بوجود تكاليف إجمالاً كذلك علم

إجمالاً بثبوت طرق وأصول معتبرة مثبتة لتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومة أو أزيد وحينئذ لا علم بتكاليف آخر غير التكاليف الفعلية في الموارد المثبتة من الطرق والأصول العملية).

س: ما هو جواب المصنف على الإشكال على الانحلال، بأن العلم الإجمالي تعلق بالتكاليف الواقعية قبل مراجعة الأدلة، فتنجز هذه التكاليف، وبعد مراجعة الأدلة وإثبات التكاليف بمقدار المعلوم بالإجمال وجب الاحتياط في موارد الشك، ولا يجري البراءة لسبق التنجز؟

ج: أجاب المصنف: لو كانت التكاليف الثابتة بالحجج غير التكاليف المعلومة ابتداء لما حصل الانحلال، كما لو تنجس أحد الإناءين بالدم، ثم وقع البول في أحدهما المعين، فإن الاجتناب عن الآخر أيضا واجب؛ لتنجز وجوب الاجتناب عنهما ابتداء، لكن إذا انطبق المعلوم بالإجمال المتقدم على المعلوم بالتفصيل المتأخر حصل الانحلال، كما لو علم نجاسة أحد الإناءين ثم قام البيّنة على نجاسة واحد معين منهما، فيما أنه يحتمل كونه عين المعلوم بالإجمال، فلا يجب الاجتناب عن الآخر، وهذا ما ذكره بقوله: (إن قلت: نعم لكنه إذا لم يكن العلم بها مسبوقا بالعلم بالتكاليف.

قلت: إنما يضر السابق إذا كان المعلوم اللاحق حادثا، وأما إذا لم يكن كذلك، بل مما ينطبق عليه ما علم أولا فلا محالة قد انحل العلم الإجمالي إلى التفصيلي والشك البدوي).

س: ما هو الإشكال القائل: إن قيام الطرق على التكليف بمقدار المعلوم بالإجمال يوجب انحلال العلم الاجمالي السابق؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: الإشكال هو: إن قيام الطرق على التكليف بمقدار المعلوم بالإجمال إنما يوجب انحلال العلم الإجمالي السابق، إذا قلنا في الطرق أن مفاد جعلها ثبوت مؤداها حقيقة، كما هو مقتضى القول بالسببية فإنه بقيام الطريق يعلم بثبوت التكليف تفصيلاً. وأما لو قلنا فيها بجعل الحجية بمعنى المنجزية عند الإصابة والمعدرية عند الخطأ، كما في العلم، فليس على طبق مؤدى الطريق تكليف شرعى لينطبق عليه التكليف المعلوم بالإجمال لكي يدعى الانحلال؟ وهذا ما ذكره بقوله: (إن قلت: إنما يوجب العلم بقيام الطرق المثبتة له بمقدار المعلوم بالإجمال ذلك إذا كان قضية قيام الطريق على تكليف موجبا لثبوته فعلا وأما بناء على أن قضية حجيته واعتباره شرعا ليس إلا ترتيب ما للطريق المعبر عقلا وهو تنجز ما أصابه والعذر عما أخطأ عنه، فلا انحلال لما علم بالإجمال أولا كما لا يخفى)

وأجاب المصنف: إن مقتضى اعتبار الأمارات شرعا على اختلاف أدلته وإن كانت منجزة عند المصادفة ومعدرة عند المخالفة على ما اخترناه في بحث جعل الأمارات والطرق، إلا أن مجرد قيام الحجية على التكليف المنطبقة عليها المعلوم بالإجمال السابق مما يوجب انحلال العلم الاجمالي ولو حكما، بمعنى أنه وإن لم يكن من الانحلال الحقيقي ولكنه بحكم الانحلال عقلا في عدم وجوب الاحتياط في غير موردها من الاطراف، وهذا ما ذكره بقوله: (قلت: قضية الاعتبار شرعا على اختلاف أسننه أدلته وإن كان ذلك على ما قوينا في البحث، إلا أن نهوض الحجية على ما ينطبق عليه المعلوم بالإجمال في بعض الأطراف يكون عقلا بحكم الانحلال وصرف تنجزه إلى ما إذا كان في ذاك الطرف والعذر عما إذا كان في سائر الأطراف مثلا إذا علم إجمالا بحرمة إناء زيد بين الإناءين وقامت البيئة على أن هذا إناؤه فلا ينبغي الشك في أنه كما إذا علم أنه إناؤه في عدم لزوم الاجتناب إلا عن خصوصه دون الآخر ولو لا ذلك لما كان يجدي القول

بأن قضية اعتبار الأمارات هو كون المؤديات أحكاما شرعية فعلية، ضرورة أتمها تكون كذلك بسبب حادث وهو كونها مؤديات الأمارات الشرعية.

هذا إذا لم يعلم بثبوت التكليف الواقعية في موارد الطرق المثبتة بمقدار المعلوم بالإجمال، وإلا فالانحلال إلى العلم بما في الموارد وانحصار أطرافه بموارد تلك الطرق بلا إشكال كما لا يخفى).

س: بين التقرير الثاني للإستدلال بالعقل على وجوب الاحتياط؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: حاصله: إن الأصل الأوّلي في الأفعال الاختيارية كسبب التنن - لا الاضطرابية كالتنفس وحركة المرتعش - هو الحظر والمنع إلى أن يرد الرخصة من الشرع؛ لأن ارتكاب محتمل الضرر كارتكاب مقطوع الضرر قبيح عقلا، وعلى فرض الشك في الرخصة يستصحب عدمه، بل لا حاجة إلى استصحاب عدمه لإستقلال العقل بقبح الإقدام على تقدير العلم بعدم ورود الرخصة والشك فيه، أو لا أقل من التوقف فيها حتى بإذن فيها المالك الحقيقي، وهذا ما ذكره بقوله: (وربما استدل بها قيل^(١) من استقلال العقل بالحظر في الأفعال الغير الضرورية قبل الشرع، ولا أقل من الوقف وعدم استقلاله لا به ولا بالإباحة ولم يثبت شرعا إباحة ما اشتبه حرمته، فإن ما دل على الإباحة معارض بما دل على وجوب التوقف أو الاحتياط).

وأجاب المصنف عن هذا التقرير بوجوه:

الوجه الأول: ذهب بعضهم إلى أن الأصل الأوّلي في الأشياء عقلا هو الإباحة إلى أن يمنع الشرع لقبح العقاب بلا بيان، لقوله تعالى: (خلق لكم ما في الأرض جميعا). وذهب آخرون إلى أن الأصل الأوّلي هو الحظر إلى أن يرخّص الشرع لوجوب دفع

الضرر، وكذا لأن كل شيء ملك له تعالى ولا يجوز التصرف في ملك الغير بغير إذن مالكة. وذهب ثالث إلى التوقف.

وعلى هذا الأساس فإن ما ذكرتم من كون الأصل في مسألة حكم الأشياء قبل الشرع هو الحظر لكي يبني عليه وجوب الاحتياط في مسألة البراءة والاحتياط غير مسلم، لما هو معلوم من أنه أحد الأقوال الثلاثة فيها، فمسألة أصالة الحظر بنفسها محل الخلاف، لا يصح ابتناء وجوب الاحتياط على ما هو بنفسه محل الكلام ومورد النقض والإبرام.

ولو صح ذلك لصح الاستدلال بالقول الثاني في مسألة حكم الأشياء قبل الشرع - وهو أصالة الإباحة - على البراءة في المقام، فإن القائل بالبراءة في مشتبه الحكم استند إلى استقلال العقل بها؛ لقبح العقاب بلا بيان، وادعى أنها الأصل في الأشياء قبل الشرع. الوجه الثاني: لو سلمنا أن الأصل الأولي عقلا الحظر أو التوقف إن لم يرخص الشرع، لكن ثبتت الرخصة شرعا لأدلة البراءة المتقدمة الراجعة على أدلة الاحتياط، كما تقدم.

الوجه الثالث: لا وجه للاستدلال على لزوم الاحتياط أو التوقف في المقام بلزوم الاحتياط أو التوقف في مسألة الحظر فإنهما مسألتان مختلفتان موضوعا، لأن الموضوع في مسألة الحظر هو الأفعال بفرض عدم ورود التكليف فيها من الشارع، وفرض عدم التكليف مأخوذ في موضوع مسألة الحظر، والموضوع في هذه المسألة هو فعل المكلف بما هو محتمل التكليف، فاحتمال التكليف مأخوذ في موضوع هذه، فلو قلنا بان الأصل في الفعل المفروض فيه عدم التكليف هو الحظر فلا ملازمة بينه وبين القول بالاحتياط في الفعل المفروض فيه احتمال التكليف، إذن لا مانع من القول بحكم العقل بالحظر على العبد في الفعل الذي لم يصدر فيه حكم من مولاه، وبالبراءة في الفعل الذي احتمل صدور حكم الحرمة فيه من المولى لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

لأنّ مناط الحظر في تلك المسألة هو أنّ العبد لا ينبغي أن يصدر ويرد في فعل إلاّ بما يتلقاه من حكم مولاه في ذلك الفعل ، ومناط البراءة في هذه المسألة هو أنّ المصلحة أو المفسدة الملزمة الصادر على طبقها تكليف يقبح العقاب عليه ما لم يصل ، وعلى هذا فلا مانع من القول بالحظر في تلك المسألة وبالبراءة في هذه المسألة . ، وهذا ما ذكره بقوله: (وفيه: أولاً أنّه لا وجه للاستدلال بما هو محل الخلاف والإشكال، وإلاّ لصح الاستدلال على البراءة بما قيل من كون تلك الأفعال على الإباحة.

وثانياً: أنه ثبت الإباحة شرعاً لما عرفت من عدم صلاحية ما دل على التوقف أو الاحتياط للمعارضة لما دل عليها.

وثالثاً: أنّه لا يستلزم القول بالوقف في تلك المسألة للقول بالاحتياط في هذه المسألة لاحتمال أن يقال معه بالبراءة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان).

س: بيّن التقرير الثالث للإستدلال بالعقل على وجوب الاحتياط؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: حاصله: إحتمال الحرمة أو الوجوب ملازم لإحتمال الضرر وهو المفسدة، ومن المعلوم إنّ دفع الضرر المحتمل واجب عقلاً، فيجب ترك محتمل الحرمة وعليه، فلا تجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّ قاعدة دفع الضرر المحتمل واردة عليها.

وأجاب المصنف: بأنّ إحتمال الحرمة أو الوجوب لا يلزم إحتمال الضرر لكي يجب دفعه؛ لأنّ غالب الملاكات وهي المصالح والمفاسد نوعيّة لا توجب إلاّ حسن الفعل أو قبحه، وليست شخصيّة توجب تضرّر الفاعل، والمفسدة النوعيّة ليست واجبة الدفع، وإنّ وجب دفع الضرر الشخصي، بل قد تكون المصلحة فيما فيه الضرر، والمفسدة فيما فيه المنفعة، كالزكاة واجبة لمصلحة نوعيّة، وهي ضرر شخصي، والربا محرّم لمفسدة نوعيّة، وفيها نفع شخصي.

واحتمال أن يكون في المشتبه في بعض الأحكام شخصية، مثلا احتمال حرمة التنن إنما هو لإحتمال تضرر الشخص، وحينئذ لا ينفك احتمال التكليف عن احتمال الضرر في الفعل أو الترك.

فالجواب: إن هذا الاحتمال لكونه ضعيفا، فلا يعتنى به، وهذا ما ذكره بقوله: (وما قيل^(١) من أن الإقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه كالإقدام على ما يعلم فيه المفسدة، ممنوع، ولو قيل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فإن المفسدة المحتملة في المشتبه ليس بضرر غالبا، ضرورة أن المصالح والمفاسد التي هي مناطات الأحكام ليست براجعة إلى المنافع والمضار، بل ربما يكون المصلحة فيما فيه الضرر والمفسدة فيما فيه المنفعة، وإحتمال أن يكون في المشتبه ضرر، ضعيف غالبا لا يعتنى به قطعا، مع أن الضرر ليس دائما مما يجب التحرز عنه عقلا، بل يجب ارتكابه أحيانا فيما كان المترتب عليه أهم في نظره مما في الاحتراز عن ضرره مع القطع به، فضلا عن احتمال).

خلاصة رأي المصنف رحمته:

عدم تمامية الاستدلال بالدليل العقلي على وجوب الاحتياط.

(١) القائل هو شيخ الطائفة، عدة الأصول: ١٧٧.

تنبيهات البراءة

التنبيه الأول:؟؟؟

س: ما هو التنبيه الأول؟

ج: حاصله: يشترط في جريان البراءة عدم وجود أصل موضوعي حاكم، كالبراءة في شرب التنن مثلا، التي لا يكون في موردها أصل موضوعي، لأنّ الأصل الموضوعي يكون بيانا عقلا وحجة شرعا، فيكون رافعا للشك، ولو تعبدا، فيتقدم على أصالة البراءة بالحكومة أو الورود على خلاف، بلا فرق بين أن تكون الشبهة حكمية أو موضوعية، وهذا ما ذكره بقوله: (بقي أمور مهمة لا بأس بالإشارة إليها: الأول: أنّه إنّما تجري أصالة البراءة شرعا وعقلا فيما لم يكن هناك أصل موضوعي، مطلقا ولو كان موافقا لها فإنه معه لا مجال لها أصلا لوروده عليها كما يأتي تحقيقه^(١)).

س: ما هي النتائج المترتبة على عدم جريان البراءة مع الأصل الموضوعي الحاكم؟

ج: توجد عدد من النتائج مرتبطة بالشبهة الحكمية والموضوعية، وبيان ذلك من خلال الصور التالية:

الصورة الأولى: الشك في قابلية الحيوان للتذكية

إذا كان الشك في أصل قابلية الحيوان للتذكية، فمن المعلوم إنّ الجاري فيه هو الأصل الموضوعي، أي: استصحاب عدم التذكية، فيحكم بنجاسته وحرمة لحمه، وهذا ما ذكره بقوله: (فلا تجري مثلا أصالة الإباحة في حيوان شك في حليته مع الشك

(١) يأتي تحقيق الورود في خاتمة الاستصحاب.

في قبوله التذكية، فإنه إذا ذبح مع سائر الشرائط المعتبرة في التذكية، فأصالة عدم التذكية تدرجه فيما لم يذك، وهو حرام إجماعاً، كما إذا مات حتف أنفه)

س: ما جواب الشيخ الأنصاري على ما تقدم من أنّ الحرمة والنجاسة مترتبان في الأدلة على الميتة، وهي أمر وجودي، وليس لها حالة سابقة، فإثباتها بأصالة عدم التذكية من الأصل المثبت من باب إثبات أحد الضدّين بنفي الآخر، وعليه لا سبيل إلا لأصالة عدم الموت، فيحلّ أكله؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: جواب الشيخ الأنصاري في دفع مثبتة هذا الأصل: بأن الميتة ليست أمراً وجودياً؛ لأن الميتة ليست خصوص ما مات حتف أنفه، بل هي مطلق ما مات بلا تذكية، فهي أمر عدمي، فاستصحاب عدم التذكية عين استصحاب الموت، فحكمهما واحد، وهذا ما ذكره بقوله: (فلا حاجة إلى إثبات أنّ الميتة تعم غير المذكي شرعاً، ضرورة كفاية كونه مثله حكماً).

وأجاب المصنف: بأن دفع مثبتة هذا الأصل لا يحتاج إلى ما ذكره الشيخ من إرجاع الميتة إلى ما لم يذك؛ لأنّ التذكية ليست قطع الأوداج وحصول شرائطها المذكورة في الفقه، وإذا تم ذلك يقطع بالتذكية، بل التذكية هي خصوصية في الحيوان بها تؤثر الفري مع الشرائط في الطهارة فقط في غير المأكول أو مع الحلية في المأكول فإذا شك في وجود الخصوصية كما في المتولد من غنم وكلب لا يلحق بهما في الإسم، ولا بثالث معلوم الحكم، فالأصل عدم حصول التذكية بالفري مع الشرائط، وهذا ما ذكره بقوله: (وذلك بأنّ التذكية إنّما هي عبارة عن فري الأوداج الأربعة مع سائر شرائطها عن خصوصية في الحيوان التي بها يؤثر فيه الطهارة وحدها أو مع الحلية ومع الشك في تلك الخصوصية، فالأصل عدم تحقق التذكية بمجرد الفري بسائر شرائطها كما لا يخفى).

الصورة الثانية: الشك في الحلية مع حصول التذكية

إنَّ الشك في الحلية ناشئ من الشك في قابلية الحيوان للتذكية؛ كالحیوان المتولد من الشاة والخنزير، من دون أن يصدق عليه إسم أحدهما، ولم يكن له مماثل مما يقبل التذكية أو لا يقبلها، فيرجع فيه إلى أصالة عدم التذكية؛ لأنَّ القابلية إمَّا جزء لها أو قيد، فيستصحب عدم التذكية - كما في الصورة الأولى - لكن يوجد عموم يدل على قابلية كل حيوان للتذكية، إلَّا ما خرج بالدليل كالخنزير مثلا، فحينئذ يحكم بالحلية بعد وقوع التذكية عليه؛ لأنَّه مع وجود الدليل الاجتهادي - كالعوم - لا تجري أصالة عدم التذكية، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم، لو علم بقبوله التذكية وشك في الحلية، فأصالة الإباحة فيه محكمة، فإنَّه حينئذ إمَّا يشك في أنَّ هذا الحيوان المذكى حلال أو حرام، ولا أصل فيه، إلَّا أصالة الإباحة كسائر ما شك في أنَّه من الحلال أو الحرام).

الصورة الثالثة: إذا كان الشك في الحلية ناشئاً من احتمال ارتفاع القابلية

إذا كان الشك في بقاء القابلية ناشئاً من احتمال ارتفاع القابلية بالجلل، فمن المعلوم إنَّ الجاري فيه هو الأصل الموضوعي أيضاً، أي: استصحاب قابليته لها، فيحكم بطهارته وحلية لحمه، وهذا ما ذكره بقوله: (هذا إذا لم يكن هناك أصل موضوعي آخر مثبت لقبوله التذكية، كما إذا شك مثلاً في أنَّ الجلل في الحيوان، هل يوجب ارتفاع قابليته لها أم لا، فأصالة قبوله لها معه محكمة ومعها لا مجال لأصالة عدم تحققها، فهو قبل الجلل كان يطهر ويحل بالفري بسائر شرائطها، فالأصل أنَّه كذلك بعده).

صورتى الشبهة الموضوعية

الصورة الثالثة: منشأ الشك في التذكية هو الشك في وجود ما يعتبر فيها

وهذه الصورة الأولى للشبهة الموضوعية، وهي ما إذا كان منشأ الشك في التذكية هو الشك في وجود ما يعتبر فيها من إسلام الذابح، وتوجيه الحيوان إلى القبلة، ونحوهما من الشرائط، ففي هذه الصورة تجرى أصالة عدم التذكية، ويحكم بعدم كونه

مذكى، ولازمه الحكم بالنجاسة والحرمة، وهذا ما ذكره بقوله: (ومما ذكرنا ظهر الحال فيما اشتبهت حلته وحرمته بالشبهة الموضوعية من الحيوان وأن أصالة عدم التذكية محكمة فيما شك فيها، لأجل الشك في تحقق ما اعتبر في التذكية شرعا).

الصورة الرابعة: إذا كان منشأ الشك فيها هو الشك في ارتفاع القابلية

وهذه الصورة الثانية للشبهة الموضوعية، وهي ما إذا كان منشأ الشك فيها هو الشك في ارتفاع القابلية؛ لاحتمال تحقق الجلل بأكل عذرة الإنسان مدة يشك في تحققه به فيها، فيجرى استصحاب بقائها، ويحكم بكونه مذكى، وهذا ما ذكره بقوله: (كما أن أصالة قبول التذكية محكمة إذا شك في طرو ما يمنع عنه فيحكم بها فيما أحرز الفري بسائر شرائطها عداه كما لا يخفى فتأمل جيدا).

خلاصة رأي المصنف رحمته الله

- ١ - تقديم الأصل الموضوعي على أصالة البراءة والحل، إنما هو من باب الورود؛ لا من باب الحكومة.
- ٢ - التذكية عبارة عن فعل الذابح والمذكي من فري الأوداج مع الشرائط المعتمدة شرعا.

التنبيه الثاني: تصحيح الاحتياط في العبادة مع الشك في الأمر

س: ما هو الغرض من عقد هذا التنبيه؟

ج: الغرض هو التعرض لإشكال الاحتياط في العبادات في الأفعال التي يدور أمرها بين الوجوب وغير الاستحباب؛ بحيث لم يجرز تعلق أمر الشارع بها. والظاهر أن المقصود من عنوان هذا البحث هو: توجيه فتوى جملة من القدماء بإستحباب أفعال لم يقم نص على استحبابها، وهل يمكن أن يكون وجه ذلك رجحان الاحتياط أم لا؟

وقبل توضيح الإشكال والجواب عنه، ينبغي بيان أمرين:

الأمر الأول: لا ريب في حسن الاحتياط عقلا، ورجحانه شرعا في كل شبهة. أما حسنه عقلا: فلائنه محرزا عمليا للواقع، وموجبا للمنع عن المفسدة الواقعية المحتملة أو استيفاء المصلحة الواقعية المحتملة.

وأما رجحانه شرعا: فللدلالة بعض الأخبار، كقوله عنه في مقام الترغيب عليه: «فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك» وهو يدل على عدم الإشكال في رجحان الاحتياط بالفعل في محتمل الوجوب، والاحتياط بالترك في محتمل الحرمة.

الأمر الثاني: لا ريب في استحقاق الثواب على الاحتياط في كل شبهة وجوبية كانت أم تحريمية؛ لآئنه انقياد للمولى، وهذا ما ذكره بقوله: (الثاني: إنّه لا شبهة في حسن الاحتياط شرعا وعقلا في الشبهة الوجوبية أو التحريمية في العبادات وغيرها كما لا ينبغي الارتياب في استحقاق الثواب فيما إذا احتاط وأتى أو ترك بداعي احتمال الأمر أو النهي).

أما توضيح إشكال الاحتياط في العبادات فهو يتوقف على بيان أمور ثلاثة:

الأول: العبادة تتوقف على قصد القربة؛ بل يكون قصد القربة مقوما لعبادة العبادة، وهذا هو الفارق بين الواجب التوصلي والتعبدي، حيث إن الأمر في الأول يسقط بإتيانه كيفما وقع، بخلاف الثاني.

الثاني: إن قصد القربة عبارة عن قصد إمثال الأمر، فلا يمكن قصد الممثال بدون إحراز الأمر والعلم به.

الثالث: إن الأمر الذي يعتبر قصد التقرب به هو الأمر المعلوم، فلا ينفع وجود الأمر واقعا في تحقق قصد القربة، فيجب العلم بالأمر تفصيلا أو إجمالا.

إذا اتضح ذلك نقول: إن الاحتياط في العبادة عبارة عن الإتيان بالعمل العبادي بجميع ما له دخل فيه ومنه قصد الأمر، فإذا شك في تعلق الأمر بعمل من جهة دوران ذلك العمل بين أن يكون واجبا وبين كونه غير مستحب، فلا يمكن الإتيان بالاحتياط في العبادات أصلا؛ لعدم إحراز تعلق الأمر به، وهذا ما ذكره بقوله: (وربما يشكل^(١) في جريان الاحتياط في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب من جهة أن العبادة لا بد فيها من نية القربة المتوقفة على العلم بأمر الشارع تفصيلا أو إجمالا).

س: أجب عن هذا الإشكال بأجوبة متعددة، قرب الجواب الأول؟ وما هي مناقشة المصنف؟

ج: تقريب هذا الجواب يتوقف على الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، أي: كل ما حكم به العقل حكم به الشرع، وعليه فإن مقتضى هذه الملازمة هو: أن حكم العقل بحسن الاحتياط يلازمه الأمر المولوي بالاحتياط شرعا، فيأتي المكلف بمحتمل الوجوب احتياطا بقصد هذا الأمر الملازم لحكم العقل بحسن الاحتياط. فإتيان الدعاء

المحتمل وجوبه، فيستكشف منه - أي من حسن إتيان الدعاء - أمر الشارع به فيؤتى به بقصد امتثال أمره.

وقد ناقش المصنف هذا الجواب بمناقشتين:

المناقشة الأولى: عدم تمامية كون الحسن العقلي علة للأمر الشرعي؛ لأنه ليس كل حسن يصل إلى حد المصلحة الملزمة حتى يوجب أمر الشارع

المناقشة الثانية: لزوم الدور، بتقريب: لاشك إن الحسن عارض على الاحتياط، والاحتياط معروض له، فلا بد أن يكون الاحتياط مقداً على الحسن، لتقدم المعروض على العارض، ثم إن الاحتياط متأخر عن الأمر؛ لأنه لو لا الأمر لما كان الاحتياط احتياطاً، وعليه، فكيف يؤثر الحسن المتأخر عن الاحتياط في الأمر المتقدم عليه؟ فإن حسن إتيان الدعاء متوقف على حصول الاحتياط بإتيانه، وحصول الاحتياط بإتيانه متوقف على حسنه الموجب للأمر به، وهو دور واضح، وهذا ما ذكره بقوله: (وحسن الاحتياط عقلاً لا يكاد يجدي في رفع الإشكال، ولو قيل بكونه موجبا لتعلق الأمر به شرعاً بداهة توقفه على ثبوته توقف العارض على معروضه، فكيف يعقل أن يكون من مبادي ثبوته).

س: قَرَّبَ الجواب الثاني على إشكال الاحتياط في العبادات، وما هي مناقشة المصنف؟

ج: يمكن إحراز الأمر الشرعي بالاحتياط من ترتب الثواب عليه بالاستفادة من بعض الأخبار، فيترتب الثواب على إتيان الدعاء المحتمل وجوبه، وعليه فإن ترتب الثواب على الاحتياط يكشف بنحو الإن على تعلق الأمر به وهو المطلوب، فيؤتى بالعبادة حينئذ بقصد هذا الأمر.

وناقشه المصنف بما يلي:

أولاً: إنَّ الأمر بالاحتياط عارض على الاحتياط، فيتوقف على ثبوت الاحتياط ، لكونه متأخراً عنه كما هو الحال في جميع العوارض بالنسبة إلى معروضاتها، كالبياض العارض على الجدار، فالامر بالاحتياط لكونه عارضاً عليه متوقف على الاحتياط ومتأخر عنه ، فلا يعقل أن يكون الأمر من مبادئ وجود الاحتياط ومتقدماً عليه ، مثلاً الأمر بالصلاة عارض على الصلاة ، فلا بد من فرض وجود الصلاة - بجميع أجزائها وشرائطها التي منها الأمر بها - قبل الامر بها ليرتب عليها الحكم ، فكيف يمكن أن يحصل جزء هذا الموضوع - وهو الأمر بها - من الحكم أي الأمر، وهذا ما أشار إليه بقوله: (وانقذ بذلك أنه لا يكاد يجدي في رفعه أيضاً القول بتعلق الأمر به من جهة ترتب الثواب عليه، ضرورة أنه فرع إمكانه فكيف يكون من مبادي جريانه).

ثانياً: إن تعلق الأمر بالاحتياط، سواء كان بنحو اللوم لأجل قاعدة الملازمة، كما في الجواب الأول، أم بنحو الإن؛ لترتب الثواب على الاحتياط، كما في الجواب الثاني، فرع إمكان الاحتياط. وقد اتضح عدم إمكانه لمحذور الدور، وعليه فلا يكون الأمر بالاحتياط مولوياً يتقرب به في العبادة، وإنما هو من قبيل أمر الطبيب المريض بشرب الدواء إرشاداً، فكما أن الأمر بإطاعة التكليف المعلومة إرشادي، لأنَّ مصحح عبادة الصلاة هو قوله تعالى: (أَقِيمُوا الصَّلَاةَ)، وليس قوله: (أَطِيعُوا اللَّهَ)، كذلك الأمر بالاحتياط في التكليف المحتملة، كما تقدم، وهذا ما ذكره بقوله: (هذا مع أن حسن الاحتياط لا يكون بكاشف عن تعلق الأمر به بنحو اللوم ولا ترتب الثواب عليه بكاشف عنه بنحو الإن، بل يكون حاله في ذلك حال الإطاعة، فإنَّه نحو من الانقياد والطاعة).

س: قَرَّبَ الجواب الثالث على الأشكال على الاحتياط في العبادات، وما هي

مناقشة المصنف؟

ج: إنّ المراد بالاحتياط في أوامر الاحتياط ليس هو الاحتياط الحقيقي فقط، أي إتيان تمام ما يعتبر في المأمور به لكي يمتنع ذلك في العبادات المشكوكة؛ لعدم التمكن فيها من قصد الأمر المعتبر في العبادة، وإنّما المراد بالاحتياط هو الأعمّ من الحقيقي - وهو إتيان تمام ما يعتبر في المأمور به في التوصلات - والمجازي - وهو إتيان مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نيّة القربة في العبادات كمجرد دعاء الهلال - وعلى هذا يمكن أن يؤتى به بقصد امثال الأمر بالاحتياط في الأخبار، فيحصل الاحتياط في العبادة، بلا دور، وهذا ما أشار إليه بقوله: (وما قيل^(١) في دفعه من كون المراد بالاحتياط في العبادات هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نيّة القربة).

وناقشه المصنف بمناقشتين:

المناقشة الأولى: إنّ الظاهر من الاحتياط هو المعنى الحقيقي المعقول في التوصلات؛ إذ هو الحسن، وهو الذي يستقلّ العقل بحسنه، والنقل يرشد إليه وليس الفعل المجرد المعقول في العبادات أيضا كإتيان الدعاء؛ لأنّه ليس باحتياط ولا حسن فيه، بل هو فعل لو فرض الأمر به، بأن يرد في الشرع: اقرأ دعاء الهلال، كان مطلوباً مولوياً أي بعثياً وليس إرشادياً، كأمر الطبيب ويكون نفسياً لمصلحة ذاتية فيه لا غيرياً كالوضوء ويكون عبادياً كالصلاة لا يحصل الغرض منه عقلاً، بلا قصد الأمر، وليس توصلياً كغسل الثوب الذي يحصل الغرض منه بأيّ نحو يؤتى.

نعم، لو وجد ترغيب في الاحتياط بوجود أمر بالاحتياط في خصوص العبادة المشكوكة، كأن يرد في الشرع: احتط في العبادة المشكوكة، فيجب الالتجاء إلى التوجيه المذكور بدلالة الاقتضاء، أي حذراً من لغوية كلام الشارع، وهذا ما ذكره بقوله: (مضافاً إلى عدم مساعدة دليل حيثئذ على حسنه بهذا المعنى فيها، بدهاة أنّه ليس باحتياط حقيقة، بل هو أمر لو دل عليه دليل كان مطلوباً مولوياً نفسياً عبادياً والعقل لا

(١) انظر فرائد الأصول: ٢٢٩.

يستقل إلا بحسن الاحتياط، والنقل لا يكاد يرشد إلا إليه، نعم لو كان هناك دليل على الترغيب في الاحتياط في خصوص العبادة لما كان محيص عن دلالته اقتضاء على أن المراد به ذلك المعنى بناء على عدم إمكانه فيها بمعناه حقيقة).

المناقشة الثانية: إنَّ صرف الاحتياط عن معناه الحقيقي إلى معناه المجازي، هو تسليم لإشكال الاحتياط في العبادات؛ لأنَّ تجريد ونزع الاحتياط عن قصد الأمر دليل على عدم إمكان الاحتياط بمعناه الحقيقي في العبادة، وهذا تسليم بالإشكال وهذا ما ذكره بقوله: (كما لا يخفى أنه التزام بالإشكال، وعدم جريانه فيها، وهو كما ترى).

س: ما هو الجواب الرابع على إشكال الاحتياط في العبادات؟

ج: إنَّ الإشكال المذكور نشأ من تخيل كون وزان القربة المعتبرة في العبادة وزان غيرها مما يعتبر فيها شطراً أو شرطاً في اعتبار تعلق الأمر بها، فيتعلق أمر العبادة في مثل: «صل» بقصد القربة كتعلقه بغيره مما هو دخيل في المأمور به، فيشكل حينئذ جريان الاحتياط في العبادة؛ لتعذر قصد الأمر مع الشك فيه.

لكن هذا التخيل فاسد؛ لعدم كون قصد القربة دخيلاً في المأمور به على نحو دخل مثل الاستقبال والستر في الصلاة؛ بل هو من الأمور المحصلة للغرض والحاكم باعتباره ولزومه هو العقل، فمتعلق الطلب في مثل: «صل»، و«احتط» هو ذات الفعل، أمّا القصد فهو خارج عن ماهية المأمور به، ولا يلزم الدور إذ لم يكن قصد الأمر المتأخر عن الأمر دخيلاً في المتعلق على نحو سائر الأجزاء والشرائط؛ بل هو من كفيات الإطاعة التي هي في رتبة متأخرة عن الأمر، وبه يصير الاحتياط في العبادة ممكناً؛ إذ كما يأتي المكلف بالصلاة الواقعية المعلومة بداعي أمرها المعلوم بحيث يكون الأمر المعلوم هو الداعي للمكلف والمحرك له نحو الإتيان بالصلاة لا داع آخر من الدواعي النفسانية، كذلك يأتي المكلف بالصلاة الاحتياطية بداعي الأمر المحتمل، وحينئذ: فلو كانت مأموراً بها واقعا لكانت مقربة.

والحاصل: أنه يمكن دفع إشكال الاحتياط في العبادة على وجه لا يلزم المحذور، وهو أن اعتبار القربة - في جميع العبادات - ليس شرعياً، بل هو عقلي، والعقل لا يعتبر أزيد من قصد الأمر جزئياً كان أو احتمالياً، فيتحقق الاحتياط بلا حاجة إلى أمر الشارع المستلزم للدور.

وعليه فإنَّ قصد الأمر يحكم به العقل إذا توقّف عليه حصول الغرض من المأمور به، وحينئذ لا فرق في إمكان العبادة بين العلم بالأمر وعدمه؛ إذ في الأوّل يحكم العقل بإتيانها بقصد الأمر، وفي الثاني يحكم بإتيانها باحتمال الأمر، فإنَّ كان في الواقع مأموراً به حصل الطاعة وثوابها، وإلا حصل الانقياد وثوابه، وهذا ما ذكره بقوله: (قلت: لا يخفى أنّ منشأ الإشكال هو تخيل كون القربة المعتبرة في العبادة مثل سائر الشروط المعتبرة فيها مما يتعلق بها الأمر المتعلق بها فيشكل جريانه حينئذ لعدم التمكن من قصد القربة المعتبر فيها، وقد عرفت أنّه فاسد، وإنّما اعتبر قصد القربة فيها عقلاً لأجل أنّ الغرض منها لا يكاد يحصل بدونه، وعليه كان جريان الاحتياط فيه بمكان من الإمكان، ضرورة التمكن من الإتيان بما احتمل وجوبه بتمامه وكمال غاية الأمر أنّه لا بد أن يؤتى به على نحو لو كان مأموراً به لكان مقرباً بأن يؤتى به بداعي احتمال الأمر أو احتمال كونه محبوباً له تعالى، فيقع حينئذ على تقدير الأمر به امثالاً لأمره تعالى وعلى تقدير عدمه انقياداً لجناحه تبارك وتعالى ويستحق الثواب على كل حال إما على الطاعة أو الانقياد).

س: قَرَّبَ الجواب الخامس عن إشكال الاحتياط في العبادة، وما هي مناقشة المصنف؟

ج: حاصل هذا الجواب: إنَّ أخبار «من بلغ» تعني أنّ مشكوك العبادية وإن لم يكن الإتيان به بقصد القربة لعدم إحراز تعلق الأمر به؛ إلاَّ أنّه يمكن الإتيان به بقصد القربة، لأجل الاستحباب المستفاد من أخبار «من بلغ» فقد ورد في أحاديث مستفيضة:

«أن من بلغه ثواب على عمل، فعمله التماس ذلك الثواب، أوتيه وإن لم يكن كما بلغه»، فلو ورد خبر ضعيف على استحباب فعل، كاستحباب الأذان لصلاة مستحبة، صح الاحتياط بإتيان الأذان لها بقصد القربة؛ لوجود الأمر العام المستفاد من أخبار «من بلغ»، وهذا ما أشار إليه بقوله: (وقد انقده بذلك أنه لا حاجة في جريانه في العبادات إلى تعلق أمر بها، بل لو فرض تعلقه بها لما كان من الاحتياط بشيء، بل كسائر ما علم وجوبه أو استحبابه منها كما لا يخفى).

فظهر أنه لو قيل بدلالة أخبار^(١): (من بلغه ثواب) على استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب ولو بخبر ضعيف).
وناقشه المصنف بمناقشتين:

المناقشة الأولى: إنَّ هذا الوجه لا يجدي في دفع الإشكال عن جميع موارد الشبهة في العبادة، لأنَّه مختص بما ورد فيه أمر ولو خبر ضعيف.

المناقشة الثانية: إنَّ الاستحباب المستفاد من أخبار «من بلغ» يوجب استحباب العمل البالغ عليه الثواب بخبر ضعيف كسائر المستحبات، وهو أجنبي عن الاحتياط الذي هو مورد البحث؛ إذ لا يستفاد من تلك الأخبار الاحتياط في محتمل الوجوب، وهذا ما ذكره بقوله: (لما كان يجدي في جريانه في خصوص ما دل على وجوبه أو استحبابه خبر ضعيف، بل كان عليه مستحبا كسائر ما دل الدليل على استحبابه).

س: ما هو دليل ما قيل من أنَّ الأمر المستفاد من أخبار «من بلغ» يكون نافعا في إمكان الاحتياط في العبادة؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: الدليل على أنَّ الأمر المستفاد من أخبار «من بلغ» يكون نافعا في إمكان الاحتياط في العبادة، هو أنَّ المستفاد من أخبار من بلغ هو: استحباب العمل بعنوانه

(١) الوسائل: ١/ ٥٩ ب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات.

الثانوي - وهو كون العمل محتمل الثواب - وعلى هذا الأساس يكون نفس المحتمل بما هو محتمل، مستحبا نفسيا وتصح نية التقرب بأمره، فيكون الاحتياط مستحبا شرعيا، لأن الأمر النفسي تعلق بالعمل برجاء محبوبيته ويتحقق الاحتياط في العبادة بقصد ذلك الأمر، وهذا ما أشار إليه بقوله: (لا يقال: هذا لو قيل بدلالتها على استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب بعنوانه، وأمّا لو دل على استحبابه لا بهذا العنوان، بل بعنوان أنه محتمل الثواب لكانت دالة على استحباب الإتيان به بعنوان الاحتياط كأوامر الاحتياط لو قيل: بأتمها للطلب المولوي لا الإرشادي).

وناقشه المصنف بمناقشتين:

المناقشة الأولى: إن أوامر الاحتياط على فرض مولويتها توصيلية، فلا يتوقف سقوطها على قصد القربة، فلا يصحح بها الاحتياط في العبادة.

المناقشة الثانية: لا يصح قصد التقرب بأوامر الاحتياط حتى لو سلمنا أنّها عبادية؛ للزوم الدور، وقد تقدم بيان لزوم الدور في أوائل هذا التنبيه، وهذا ما ذكره بقوله: (فإنه يقال: إن الأمر بعنوان الاحتياط ولو كان مولويا لكان توصليا، مع أنه لو كان عباديا لما كان مصححا للاحتياط ومجديا في جريانه في العبادات، كما أشرنا إليه آنفا).

قاعدة التسامح في أدلة السنن

س: ما هو الغرض من البحث في قاعدة التسامح في أدلة السنن؟ وما هي الأقوال في مفاد (اخبار من بلغ)؟

ج: بعد أن ناقش المصنف رحمته الاستدلال بأخبار «من بلغ» على تعلق الأمر المولوي بالاحتياط، تطرق إلى ما يمكن أن يستفاد من تلك الأخبار في أنفسها، وتعرض المصنف لقولين:

القول الأول: أن يكون مفادها استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب، وهو مختار المصنف.

القول الثاني: أن يكون مفادها استحباب الاحتياط؛ وهو ما استظهره الشيخ الأنصاري.

س: ما هو رأي المصنف في مفاد أخبار (من بلغ)؟

ج: ذكر المصنف أنه لا يبعد دلالة بعض الأخبار على استحباب نفس العمل، كصحيحة هشام عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله، كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله)^(١)، فإن قوله (أجر ذلك له) يدل على ترتب الأجر على العمل ولم يقيّد بإتيانه بداعي طلب قول النبي صلى الله عليه وآله والتماس الثواب الموعود، وهذا لا تنافي مع تقييده بذلك في أخبار أخرى، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم إنه لا يبعد دلالة بعض تلك الأخبار على استحباب ما بلغ عليه الثواب، فإن صحيحة (هشام بن سالم المحكية عن المحاسن عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله

(١) المحاسن: ٢٥، وكتاب ثواب الأعمال الباب ١، الحديث ٢.

شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله ﷺ لم يقله) ظاهرة في أنّ الأجر كان مترتبا على نفس العمل الذي بلغه عنه ﷺ أنّه ذو ثواب).

س: ما هو رأي الشيخ الانصاري في مفاد من بلغ؟ وما هي مناقشة المصنف؟
ج: استظهره الشيخ الأنصاري^(١) أنّ يكون مفادها استحباب الاحتياط؛ وساق لذلك دليلين:

الدليل الأول: تفريع العمل فيها على البلوغ - بمعنى إن إتيان العمل البالغ عليه الثواب بداعي البلوغ ورجاء الواقع - وليس لاستحباب نفس العمل.

وناقشه المصنف: إنّ التفريع على البلوغ لا يوجب أن يختصّ بالإتيان بالعمل بداعي البلوغ ورجاء الواقع والتماس الموعود، وإنّما يمكن ترتب الثواب على العمل من دون قصد الاحتياط، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (وكون العمل متفرعا على البلوغ وكونه الداعي إلى العمل غير موجب لأن يكون الثواب إنّا يكون مترتبا عليه فيما إذا أتى برجاء أنّه مأمور به وبعنوان الاحتياط).

الدليل الثاني للشيخ^(٢) هو: إنّ إتيان العمل في بعض الأخبار إنّا هو مقيد بكونه بداعي طلب قول النبي ﷺ أو التماسا للثواب الموعود، وظاهر التقييد هو الاحتياط، فيقيد به إطلاق بعض الأخبار بمقتضى حمل المطلق على المقيد، وهذا ما أشار إليه المصنف بقوله: (بداهة، أنّ الداعي إلى العمل لا يوجب له وجها وعنوانا يؤتى به بذلك الوجه والعنوان)

وناقشه المصنف: إنّ تقييد العمل في بعض الأخبار - كخبر محمد بن مروان - بطلب قول النبي ﷺ أو بالتماس الثواب الموعود غير مرتبط بصحيحة هشام أصلا؛ لأنّ

(١) فرائد الأصول: ٢٣٠.

(٢) تعريض بالشيخ في أخبار من بلغ، فرائد الأصول: ٢٣٠.

الثواب فيها مترتب على نفس العمل، فلا وجه لتقييدها به؛ بل لو أتى بالعمل طلبا لقول النبي ﷺ أو التماسا للثواب الموعود لترتب الثواب على نفس العمل بمقتضى الصحيحة.

إذن الثواب رتب في الصحيحة على نفس العمل بعنوانه الأولي لخلوها عن قيد طلب قول النبي ﷺ فقوله ﷺ فيها: «فعمله كان أجر ذلك له ...» كقوله: «من سرح لحيته»، يعني: وزان هذا العمل المأتي به بداعي الثواب وزان قوله: «من سرح لحيته» في ترتب الثواب على نفس العمل، وهو تسريح اللحية بما هو هو؛ لا بعنوان بلوغ الثواب عليه، وهذا ما ذكره بقوله: (وإتيان العمل بداعي طلب قول النبي ﷺ، كما قيد به في بعض الأخبار^(١) وإن كان انقيادا إلا أن الثواب في الصحيحة إنما رتب على نفس العمل ولا موجب لتقييدها به لعدم المنافاة بينهما، بل لو أتى به كذلك أو التماسا للثواب الموعود كما قيد به في بعضها الآخر^(٢) لأوتي الأجر والثواب على نفس العمل لا بما هو احتياط وانقياد فيكشف عن كونه بنفسه مطلوبا وإطاعة، فيكون وزانه وزان: (من سرح لحيته)^(٣) أو من صلى أو صام فله كذا، ولعله لذلك أفتى المشهور بالاستحباب، فافهم وتأمل).

(١) الوسائل: ١ / ٦٠، الباب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات، الحديث ٤.

(٢) المصدر السابق، الحديث ٧.

(٣) الوسائل: ١ / ٤٢٩، الباب ٧٦ من أبواب آداب الحمام.

خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

١ - إمكان الاحتياط في العبادات؛ لأنّ العبادة توقفت على قصد القربة، لكن اعتبار قصد القربة فيها يكون عقليا لا شرعيا، والإشكال مبني على اعتبار قصد القربة فيها شرعيا.

٢ - الصحيح من الأجوبة على إشكال الاحتياط في العبادات هو: الجواب الرابع.

٣ - مفاد أخبار «من بلغ» هو: استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب.

التنبیه الثالث: أنحاء تعلق النهي بالطبيعة

س: ما هو الغرض من عقد هذا الأمر؟

ج: الغرض هو دفع توهم لزوم الاحتياط في الشبهات التحريمية الموضوعية، وبيان التوهم: إن أدلة البراءة الشرعية والعقلية لا تجري في الشبهات الموضوعية، كالمائع المردد بين الخل والخمر؛ لأن وظيفة الشارع هو بيان الكبريات مثل: الماء حلال والخمر حرام ونحوهما، وقد بينها ووصلت إلى المكلف حسب الفرض، وإنما الشك في الصغرى وهي: هذا المائع الخارجي مما ينطبق عليه متعلق الحرمة وهو الخمر أم لا؟ ومن الواضح أن المرجع في إزالة هذه الشبهة التي هي من الشبهات الموضوعية ليس هو الشارع، ومن هنا لا يحكم العقل بقبح المؤاخذة على فرض مصادفة الحرام؛ بأن كان ما شربه من المائع المردد خمرًا؛ لعدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لانتقاض عدم البيان بالبيان بعد صدور الحكم الكلي من الشارع، وعلم المكلف به، وهذا ما ذكره بقوله: (أنه لا يخفى أن النهي عن شيء إذا كان بمعنى طلب تركه في زمان أو مكان بحيث لو وجد في ذلك الزمان أو المكان ولو دفعه لما امتثل أصلاً كان اللازم على المكلف إحراز أنه تركه بالمرّة ولو بالأصل، فلا يجوز الإتيان بشيء يشك معه في تركه إلا إذا كان مسبقاً به ليستصحب مع الإتيان به).

ثم استدرك: من ذلك فيما لو كان يرجع إلى طلب ترك كل فرد منه على حدة؛ بحيث يكون ترك كل فرد إطاعة على حدة، فلو جاء ببعض الأفراد وترك البعض الآخر لأطاع وعصى، فحيتنذ لا يلزم المكلف إلا ترك ما علم أنه فرد للعمل، وأما مع الشك في كونه من أفراد: فأصالة البراءة محكمة، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم لو كان بمعنى طلب ترك كل فرد منه على حدة لما وجب إلا ترك ما علم أنه فرد، وحيث لم يعلم تعلق النهي إلا بما علم أنه مصداقه، فأصالة البراءة في المصاديق المشتبهة محكمة).

في دفع توهم لزوم الاحتياط في الشبهات التحريمية الموضوعية

س: أجاب الشيخ الأنصاري عن هذا التوهم بأن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لم يكن مطلقاً؛ وإنما يتوقف على عدم البيان الواصل إلى المكلف، ولو لعدم العلم بالصغرى، وموضوع الحكم، مقامنا من هذا القبيل؛ لأن المكلف لم يعلم بالموضوع، ومع الجهل بالموضوع يكون موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان محققاً بلا إشكال. فما هي مناقشة المصنف؟

ج: حاصل مناقشة المصنف: هو منع هذا الإطلاق، ولا بد من القول بالتفصيل بين تعلق الحكم بالطبيعة نحو: «لا تشرب الخمر» وبين تعلق الحكم بالأفراد نحو: «لا تكرم الفساق»، فلا تجري البراءة فيما إذا شك في فرد أنه خمر أم لا؟ بل يجب الاجتناب عنه، لأن المطلوب ترك الطبيعة، ولا يحصل العلم بالترك إلا بترك محتمل الخمرية. أما في الثاني، كما لو شك في فرد أنه فاسق أم لا، فتجري البراءة، وتجري البراءة أيضاً فيما كان المشكوك مسبوqa بالترك، فيستصحب الترك، كما لو فرض أن المائع المشكوك كان خلا سابقاً، ونحتمل صيرورته خمرًا، فيقال: لم يكن شره شرب الخمر، فكذا الآن. نعم، لو كان المراد بلا تشرب الخمر مثلاً ترك كل فرد بأن يكون المطلوب تروك متعددة لكل طاعة وعصيان، فيقتصر في الترك على الأفراد المعلومة، وتجري البراءة في المشكوك؛ لأن الشك فيه كالشك في الشبهة الحكمية، وهذا ما ذكره بقوله: (فانقدح بذلك أن مجرد العلم بتحريم شيء لا يوجب لزوم الاجتناب عن أفراده المشتبهة فيما كان المطلوب بالنهاي طلب ترك كل فرد على حدة أو كان، وكذا تجري البراءة عن الشيء مسبوqa بالترك، وإلا لوجب الاجتناب عنها عقلاً لتحصيل الفراغ قطعاً، فكما يجب فيما علم وجوب شيء إحراز إتيانه إطاعة لأمره فكذلك يجب فيما علم حرمة إحراز تركه وعدم إتيانه امتثالاً لنهيه.

غاية الأمر: كما يجرز وجود الواجب بالأصل كذلك يجرز ترك الحرام به.

- والفرد المشتبه وإن كان مقتضى أصالة البراءة جواز الاقتحام فيه، إلا أن قضية لزوم إحراز الترك اللازم وجوب التحرز عنه، ولا يكاد يجرز إلا بترك المشتبه أيضا فتفطن).
- وقد تحصل مما تقدم أن الفرد المشتبه بالشبهة الموضوعية على ثلاثة أقسام:
- ١ - المشكوك كونه فردا للطبيعة التي تعلق بها النهي بلحاظ أفرادها، فتجري فيه البراءة. كما لو شك في فرد أنه فاسق أم لا.
 - ٢ - المشكوك كونه فردا للطبيعة التي تعلق بها النهي بما هي، مع كونها مسبوقه بالترك، فتجري فيه البراءة. كما لو فرض أن المائع المشكوك كان خلا سابقا.
 - ٣ - المشكوك كونه فردا للطبيعة التي تعلق بها النهي بما هي مع عدم كونها مسبوقه بالترك، فلاتجري فيه البراءة، نحو: «لا تشرب الخمر»

خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

التفصيل بين تعلق الحكم بالطبيعة، وبين تعلقه بالأفراد، فتجري البراءة في الثاني دون الأول.

التببيه الرابع: حسن الاحتياط مطلقا ما لم يخل بالنظام

س: ما هو الغرض من عقد هذا البحث؟

ج: الغرض هو بيان جهات ثلاثة متعلقة بالاحتياط.

الجهة الأولى: حسنه حتى مع قيام الدليل على نفي التكليف.

الجهة الثانية: كون حسنه محدودا بما لم يستلزم اختلال النظام.

الجهة الثالثة: كيفية التبويض في الاحتياط لو فرض الاحتياط التام مستلزما

لاختلال النظام.

س: ما هو الدليل على حسن الإحتياط حتى مع قيام الدليل على نفي

التكليف؟

ج: الاحتياط حسن، حتى لو اخترنا أصالة البراءة سواء كانت الشبهة حكمية أو

موضوعية، وسواء وجد دليل لنفي التكليف أم لا، فإن وجود دليل على عدم وجوب

الدعاء أو عدم حرمة التتن أو قيام البينة على عدم خمرية هذا المائع، أو عدم فوت

الصلاة، غير مناف لحسن الاحتياط.

وسواء كان المشكوك من قبيل محتمل الخمرية وأشباهه أو من قبيل الفروج

والنفوس كتزويج امرأة محتمل المحرمية وقتل مهذور محتمل التوبة، فإن الاحتياط

بالترك حسن.

أما لو انجر الاحتياط إلى اختلال النظام، لم يكن حسنا عقلا ولا راجحا شرعا.

أما عدم حسنه العقلي: فلأن ما يوجب اختلال النظام قبيح عند العقلاء؛ لأنه من

مصاديق الظلم الذي هو التجاوز عن حدود العدل والإنصاف، وأما عدم رجحانه

الشرعي: فلأن المانع عن رجحانه في هذا الحال موجود، وهو كون الإخلال بنظام

النوع مبغوضا للشارع، وهذا إنَّما هو في حقِّ الغافل من انتهاء الاحتياط في الكلِّ إلى الاختلال.

أمَّا إذا كان المكلف ملتفتا من بداية الأمر إلى كون الاحتياط التام يؤدي إلى اختلال النظام، فالراجح له التبعض في الاحتياط، بأحد وجهين:

الوجه الأول: ترجيح بعض الأطراف بحسب المحتمل، أي أنَّه إذا كان المورد مما اهتم به الشارع كالدماء والأعراض قدمه على غيره، سواء كان احتمال التكليف قويا أم ضعيفا، فلا يؤخذ بقوة الاحتمال وضعفه.

الوجه الثاني: ترجيح بعض الأطراف بحسب الاحتمال، أي إنَّه إذا وجدت تكاليف متعددة محتملة بعضها مظنون وبعضها مشكوك أو موهوم، فيؤخذ بالمظنون لا المشكوك والموهوم، فحينئذ لا عبرة بالمحتمل، سواء كان من الأمور المهمة أم غيرها، وهذا ما ذكره بقوله: (أنَّه قد عرفت حسن الاحتياط عقلا ونقلا، ولا يخفى أنَّه مطلقا كذلك حتى فيما كان هناك حجة على عدم الوجوب أو الحرمة أو أمارة معتبرة على أنَّه ليس فردا للواجب أو الحرام ما لم يخل بالنظام فعلا، فالاحتياط قبل ذلك مطلقا يقع حسنا كان في الأمور المهمة كالدماء والفروج أو غيرها وكان احتمال التكليف قويا أو ضعيفا كانت الحجة على خلافه أو لا، كما أن الاحتياط الموجب لذلك لا يكون حسنا كذلك، وإن كان الراجح لمن التفت إلى ذلك من أول الأمر ترجيح بعض الاحتياطات احتمالا أو محتملا، فافهم).

خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

حسن الاحتياط؛ فيما لم يكن مستلزما لاختلال النظام.

فصل في أصالة التخيير

س: ما هو محل النزاع في بحث أصالة التخيير؟

ج: محل النزاع هو: فيما إذا دار الأمر بين وجوب شيء وحرمة، ولايحتمل غيرهما من الإباحة، ولم يكن أحد الحكمين مسبقاً بالوجود لكي يستصحب، وكذا ما لو كان كلا من الوجوب والتحریم توصلياً، أو كان أحدهما غير المعين تعبدياً، فهنا تجري أصالة التخيير.

وأما لو كان كلاهما تعبدياً، أو أحدهما المعين تعبدياً: لكان خارجاً عن محل النزاع؛ لأنّ المكلف يتمكن من المخالفة القطعية بالفعل أو الترك لا بقصد التعبد والتقرب، وإن لم يتمكن من الموافقة القطعية، لأنّ محل البحث في أصالة التخيير هو ما إذا كان كل من المخالفة القطعية والموافقة متعذرة: ففي الشبهة الحكمية، مثلاً ما إذا ساقق مقطوع الذكر زوجته ثم طلقها، فإن كانت المساحقة في حكم الدخول، فيكون طلاقها رجعيًا، وتجب عليها حينئذ الإجابة عند طلب الزوج الاستمتاع منها في العدة، وإن لم تكن في حكم الدخول، فيكون الطلاق بائناً فتحرم عليها الإجابة عند طلب الزوج الاستمتاع منها في العدة؛ لأنّ الاستمتاع لا يجوز إلاّ بعقد جديد، فيدور حكم الإجابة بين الحرمة والوجوب.

والشبهة الموضوعية من قبيل ما إذا علم الزوج أنّه حلف إمّا على وطء زوجته في هذه الليلة، أو على ترك وطئها في نفس الليلة، فالحكم يدور بين وجوب الوطء في الليلة المعينة وبين الحرمة.

الوجوه والأقوال في التوصليات

س: ما هي الوجوه المتصورة في التوصليات في حالة الدوران بين الوجوب والحرمة؟ وما هو مختار المصنف؟

ج: الوجه الأوّل: جريان البراءة عقلا ونقلا، لأنّ قوله بالتخيير: «رفع ما لا يعلمون» وحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، كما يشمل الشكّ في الوجوب والشكّ في الحرمة، كذلك يشمل الدوران بينهما، لأنّ كلّاً من الوجوب والحرمة ممّا لا يعلم، ومن المعلوم فإنّ المؤاخذه على خصوص كلّ منهما عقاب بلا بيان، وسيأتي فساد حكم العقل الوجه الثاني: يجب الأخذ بأحدهما تعييناً؛ كالأخذ بالحرمة تعييناً، لعدد من الوجوه:

- ١ - قاعدة الاحتياط، لأنّ الأمر يدور بين التعيين والتخيير.
 - ٢ - الأخبار الأمرة بالتوقف عند الشبهة، بناء على كون المراد من التوقف هو عدم الدخول في الشبهة، وهو يعني تقديم جانب الحرمة على الوجوب.
 - ٣ - يجب الأخذ بالحرمة؛ لأنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.
- الوجه الثالث: يجب الأخذ بأحدهما تخييراً شرعياً قياساً مع تعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجية.

الوجه الرابع: التخيير عقلا بين الفعل والترك؛ لعدم المرجح بينهما؛ لأنّ في كلّ منهما احتمال الموافقة والمخالفة، والترجيح بلا مرجح قبيح، مع التوقف عن الحكم بشيء أصلاً لا ظاهراً ولا واقعا.

الوجه الخامس: التخيير بين الفعل والترك عقلا مع الحكم عليه بالإباحة شرعاً، وهذا هو مختار المصنف، وهذا ما ذكره بقوله: (إذا دار الأمر بين وجوب شيء وحرمة لعدم نهوض حجة على أحدهما تفصيلاً بعد نهوضها عليه إجمالاً ففيه وجوه).

الحكم بالبراءة عقلا ونقلًا لعموم النقل وحكم العقل بقبح المؤاخذة على خصوص الوجوب أو الحرمة للجهل به ووجوب الأخذ بأحدهما تعيينًا أو تخييرًا والتخيير بين الترك والفعل عقلا مع التوقف عن الحكم به رأسًا أو مع الحكم عليه بالإباحة شرعًا أو جهها الأخير لعدم الترجيح بين الفعل والترك وشمول مثل: (كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام) له ولا مانع عنه عقلا ولا نقلًا).

س: بيّن التوهم الذي يقول: إن لزوم المخالفة الالتزامية القطعية يمنع من الرجوع إلى الإباحة الشرعية، وما هو جواب المصنف؟

ج: حاصل التوهم: إن لزوم المخالفة الالتزامية القطعية يمنع من الرجوع إلى الإباحة الشرعية، لأنّ العقل كما يستقل بوجوب إطاعة المولى عملاً، كذلك يحكم بوجوب إطاعته التزاماً، أي: لزوم التدين والالتزام القلبي بأحكامه، ومن الواضح أنّ علم المكلف بعدم خلو الواقع من أحد الحكمين الإلزاميين ينافي الرجوع إلى إباحة كل من الفعل والترك ظاهراً؛ لأنّ الإباحة الظاهرية تقتضي جواز المخالفة الالتزامية، وهذا مما يمنع العقل، فللمانع العقلي لا تجري أصالة الحل في المقام.

وأجاب المصنف: بأنّ هذا التوهم مدفوع بوجهين:

الوجه الأول: من الواضح أنّ العلم بأصل الإلزام ليس باعثاً ولا زاجراً، فتجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان بلا مانع، وأمّا جريان البراءة النقلية، فلاّنّ مثل حديثي الرفع والحجب غير مختصّ بها إذا كان أحد طرفي الشك في حرمة شيء هو الإباحة كشرب التبن، لكي يختص بالشبهة البدوية؛ وإنّما يعم ما إذا علم جنس الإلزام ولم يعلم نوعه الخاص، فالوجوب والحرمة المشكومان مرفوعان.

الوجه الثاني: على فرض وجوب موافقة الأحكام التزاماً، فإنّه يكفي الالتزام الإجمالي الذي هو من لوازم المؤمن، أي الالتزام بما هو الواقع، أمّا الالتزام التفصيلي بأحدهما لو لم يكن تشريعاً محرماً، ولم ينهض دليل على وجوبه قطعاً، وهذا ما ذكره

بقوله: (وقد عرفت أنه لا يجب موافقة الأحكام التزاما، ولو وجب لكان الالتزام إجمالا بما هو الواقع معه ممكنا، والالتزام التفصيلي بأحدهما لو لم يكن تشريعا محرما لما نهض على وجوبه دليل قطعا).

س: بيّن الوجه الثالث المتصور في إجراء اصالة التخيير في التوصليات، وما هو جواب المصنف؟

ج: تقريره: قياس دوران الأمر بين المحذورين بتعارض الخبرين، لأنّ الملاك في الحكم بالتخيير في مورد تعارض الخبرين هو نفي الثالث، أو اهتمام الشارع بالعمل بالأحكام الشرعية وعدم إهمالها، فيقال: كما يجب هناك الاخذ بأحدهما تخييرا فكذلك هاهنا

وأجاب المصنف: اذا بنينا على كون حجية الخبر من باب السببية، فلا يقاس المقام بحالة التعارض، لأنّ كلا من احتمالي الوجوب والحرمة لا يوجد له اقتضاء في وجوب الأخذ به لكي يتخير بينهما من حجة التزاحم، وأمّا لو بنينا على الطريقية: فكذلك يكون قياسا مع الفارق، لأنّ مقتضى القاعدة الأولية في تعارض الخبرين وإن كان التساقت وليس التخيير؛ لكنّه لما كان كل منهما واجدا لشرائط الحجية وملاك الطريقية من الكشف نوعا عن الواقع، وأنّ الإصابة في خصوص كل واحد منهما محتملة، ما لم يمكن الجمع بينهما في الحجية الفعلية لمكان التعارض، فإنّ جعل الشارع أحدهما حجة تخييرا مع التكافؤ وتعييننا مع الترجيح. وهذا بخلاف المقام؛ لعدم وجود اقتضاء الحجية في كل من الاحتمالين، فحيثئذ لا مانع من طرح كلا الاحتمالين وجريان الإباحة الظاهرية. نعم لو كان التخيير بين الخبرين لأجل إبدائهما احتمال الوجوب والحرمة فقط، واحداثهما التردد لا لأجل السببية أو أنّ كل واحد منهما واجدا لمناط الطريقية على الطريقية من الكشف نوعا واحتملت الإصابة شخصا لأمكن القياس لدلالة الدليل على التخيير بين الخبرين على التخيير في المقام، لوجود الاحتمال والترديد فيكون القياس

في محله، وهذا ما ذكره بقوله: (وقياسه بتعارض الخبرين الدال أحدهما على الحرمة والآخر على الوجوب باطل، فإنَّ التخيير بينهما على تقدير كون الأخبار حجة من باب السببية يكون على القاعدة ومن جهة التخيير بين الواجبين المتزاحمين، وعلى تقدير أنَّها من باب الطريقية فإنَّه وإن كان على خلاف القاعدة، إلا أن أحدهما تعييناً أو تحييراً حيث كان واجداً لما هو المناط للطريقية من احتمال الإصابة مع اجتماع سائر الشرائط جعل حجة في هذه الصورة بأدلة الترجيح تعييناً أو التخيير تحييراً، وأين ذلك مما إذا لم يكن المطلوب، إلا الأخذ بخصوص ما صدر واقعا وهو حاصل، والأخذ بخصوص أحدهما ربما لا يكون إليه بموصل.

نعم لو كان التخيير بين الخبرين لأجل إبدائهما احتمال الوجوب والحرمة وإحداثهما التردد بينهما لكان القياس في محله لدلالة الدليل على التخيير بينهما على التخيير هاهنا، فتأمل جيداً).

ثم ذكر المصنف: أنه لا يمكن جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان في المقام أيضاً، لتوفر البيان، لكن عدم تنجز التكليف لعدم تمكن المكلف من الموافقة القطعية، إذ المكلف لا يتمكن من الاحتياط بالجمع بين الفعل والترك؛ لأنَّه من الجمع بين النقيضين، فيكون مستحيلاً، وهذا ما ذكره بقوله: (ولا مجال هاهنا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان فإنَّه لا قصور فيه هاهنا وإنَّما يكون عدم تنجز التكليف لعدم التمكن من الموافقة القطعية كمخالفتها والموافقة الاحتمالية حاصلة لا محالة كما لا يخفى).

هل يعم النزاع في أصالة التخيير لغير التوصليات

س: هل تجري الوجوه الخمسة هي ما إذا لم يكن واحد من الوجوب والحرمة على التعيين تعبدياً؟

ج: يعتبر في دوران الأمر بين المحذورين أن يكون كل من الواجب والحرام توصيلياً أو يكون أحدهما الغير المعين توصيلياً، فلو كان كل منهما تعبدياً أو كان أحدهما المعين تعبدياً، فلا يكون من دوران الأمر بين المحذورين، لأن المكلف يتمكن من المخالفة القطعية بالفعل أو الترك لا بقصد التعبد والتقرب، وإن لم يتمكن من الموافقة القطعية، فبالنسبة الى المخالفة القطعية يستلزم العلم الاجمالي التأثير ويقتضى التخيير، وإن لم يقتض ذلك بالنسبة الى الموافقة القطعية.

إلا أن الحكم في الوجوب والحرمة إذا كانا تعبديين أو أحدهما المعين تعبدياً هو التخيير عقلاً، فيتخير المكلف عقلاً بين الإتيان بالشيء بنحو قريب وبين تركه كذلك في الأول، وبين الإتيان بأحدهما المعين بنحو قريب وبين أن يختار الطرف الآخر، بلا داعى القربة في الثانى.

ومن الواضح أن موارد الدوران بين التعيين والتخيير المحكوم بالاحتياط عقلاً كثيرة، منها:

١ - إذا احتمل أهمية البعض، مثلاً إذا كان هناك غريقان وعجزنا عن إنقاذ كليهما، فلو كان أحدهما أهم لكونه نبياً وما يتلوه، تعيين إنقاذه، وإن احتمل كونه نبياً وما يتلوه، فيكون من الدوران بين التعيين والتخيير؛ لأنه إما مخير في إنقاذ أيهما أو معين عليه إنقاذه وجب الإحتياط بإنقاذه.

٢ - موارد الدوران بين المحذورين إذا احتمل أهمية أحدهما، فإنه إما مخير في أخذ أيهما وإما متعين عليه أخذ محتمل الأهمية وجب الاحتياط بأخذه، لا أنه يتخير في الأخذ، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم إن مورد هذه الوجوه وإن كان ما إذا لم يكن واحداً من الوجوب والحرمة على التعيين تعبدياً إذ لو كانا تعبديين أو كان أحدهما المعين، كذلك لم يكن إشكال في عدم جواز طرحها والرجوع إلى الإباحة، لأنها مخالفة عملية

قطعية على ما أفاد شيخنا الأستاذ^(١) رحمته إلا أن الحكم أيضا فيها إذا كانا كذلك هو التخيير عقلا بين إتيانه على وجه قربي بأن يؤتى به بداعي احتمال طلبه وتركه كذلك لعدم الترجيح وقبحه بلا مرجح).

س: ما هو جواب المصنف على ما ذكره الشيخ الانصاري من تخصيص محل النزاع بالتوصلين؟

ج: أجاب المصنف: اتضح بما ذكرنا أنه لا وجه لتخصيص المورد بالتوصلين فيعتبر في دوران الأمر بين المحذورين أن يكون كل من الواجب والحرام توصليا أو يكون أحدهما الغير المعين توصليا، فلو كان كل منهما أو أحدهما الغير المعين تعبديا فليس من دوران الأمر بين المحذورين، لما تقدم من أن المهم في هذا البحث هو التخيير العقلي وهو جار في التعبديين أو أحدهما المعين تعبديا، وعليه فلا وجه لتخصيص المورد بالتوصلين بالنسبة إلى ما هو المهم في المقام وإن اختص بعض الوجوه كإصالة الإباحة بالتوصلين، وهذا ما ذكره بقوله: (فانقدح أنه لا وجه لتخصيص المورد بالتوصلين بالنسبة إلى ما هو المهم في المقام وإن اختص بعض الوجوه بهما كما لا يخفى).

خلاصة رأي المصنف في أصالة التخيير

- ١ - التخيير عقلا مع الحكم بالإباحة شرعا.
- ٢ - لا تجب الموافقة الالتزامية.
- ٣ - مورد الأقوال والوجوه هو: ما إذا لم يكن واحد من الوجوب والحرمة على التعيين تعبديا.
- ٤ - حكم العقل بالتخيير إنما هو فيما لم يكن هناك ترجيح لأحد الاحتمالين؛ وإلا فيقدم ما له ترجيح.

(١) انظر فرائد الأصول: ٢٣٦.

شرط جريان التخيير العقلي

س: ما هو جواب المصنف على ما ذكره الشيخ الانصاري بترجح احتمال الحرمة، بدعوى: أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة؟

ج: أجاب المصنف: بأن استقلال العقل بالتخيير بين الفعل والترك مختص بما اذا لم يكن في أحد الحكمين اللذين تعلق العلم الاجمالي بأحدهما احتمال الترجيح على الآخر، وأما مع احتمال الترجيح لأحد الحكمين لا يبعد دعوى استقلال العقل بتعيين محتمل الرجحان دون غيره موارد الدوران بين التعيين والتخيير المحكوم بالاحتياط، مثلاً إذا كان هناك غريقان وعجزنا عن إنقاذ كليهما، فلو كان أحدهما أهمّ لكونه نبياً وما يتلوه، تعيّن إنقاذه، وإن احتمل كونه نبياً وما يتلوه كان من الدوران بين التعيين والتخيير؛ لأنّه إمّا مخيّر في إنقاذ أيّهما أو معيّن عليه إنقاذه وجب الاحتياط بإنقاذه. والمراد بالترجيح هو شدة الطلب في أحدهما وزيادته الحاصلة من أقوائية المناط وأهمية الملاك على الآخر بحيث لا يجوز الإخلال بها في صورة المزاحمة ووجب الترجيح به، وهذا ما ذكره بقوله: (ولا يذهب عليك أنّ استقلال العقل بالتخيير إنّما هو فيما لا يحتمل الترجيح في أحدهما على التعيين ومع احتماله لا يبعد دعوى استقلاله بتعيينه كما هو الحال في دوران الأمر بين التخيير والتعيين في غير المقام، ولكن الترجيح إنّما يكون لشدة الطلب في أحدهما وزيادته على الطلب في الآخر بما لا يجوز الإخلال بها في صورة المزاحمة ووجب الترجيح بها، وكذا وجب ترجيح احتمال ذي المزية في صورة الدوران).

س: ما هو جواب المصنف على ما يمكن أن يقال: بترجيح احتمال الحرمة لأخبار التوقّف عند الشبهة؟

ج: حاصل الجواب: إنّ اللازم تقديم الأهمّ أو محتمل الأهميّة، حرمة كان أو الوجوب، فإنّه لو توقّف إنقاذ الغريق بالمرور من الغصب يقدم الواجب، فلا إطلاق لأولويّة دفع المفسدة، ولقاعدة الاحتياط؛ إذا دار الأمر بين تعيّن الحرمة والتخيير، فلا

وجه لإحتمال تعيّن الحرمة، حيث قال: (ولا وجه لترجيح احتمال الحرمة مطلقاً لأجل أنّ دفع المفسدة أولى من ترك المصلحة، ضرورة أنّه ربّ واجب يكون مقدماً على الحرام في صورة المزاومة بلا كلام، فكيف يقدم على احتماله احتمالاً في صورة الدوران بين مثليهما فافهم).

الفصل الثالث: أصالة الاشتغال

س: ما هو محل النزاع في أصالة الاشتغال؟

ج: قاعدة الاشتغال من الأصول العملية الأربعة، وتحرير محل النزاع يتوقف على مقدمة وهي: بيان مجاري الأصول العملية، فإنَّ الأصول العملية على أربعة أقسام:

١ - أصالة البراءة.

٢ - أصالة التخيير.

٣ - أصالة الاشتغال.

٤ - الإستصحاب.

وملخص الفرق بين هذه الأصول العملية:

أن مجرى أصالة البراءة هو الشك في أصل التكليف، بمعنى لا يكون التكليف الإلزامي معلوما لا جنسا ولا نوعا.

ومجرى أصالة التخيير هو دوران الأمر بين المحذورين مع العلم الإجمالي بجنس التكليف، أي: الإلزام وعدم العلم بنوع التكليف من أنه الحرمة أو الوجوب. ومجرى الاستصحاب هو: ملاحظة الحالة السابقة.

أما مجرى أصالة الاشتغال فهو الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي مع العلم بجنس التكليف؛ بل بنوعه ولا يعلم متعلق التكليف مع إمكان الاحتياط.

ومن المعلوم أنَّ الشك في المكلف به على قسمين:

فقد يكون الشك في المكلف به دائرا بين المتباينين؛ كما لو علم بحرمة وطء إحدى المرأتين لكونها أخته من الرضاعة، أو علم بوجوب صلاة يوم الجمعة ولم يعلم أنَّها الجمعة أو الظهر.

وقد يكون الشك دائرا بين الأقل والأكثر، وهو ينقسم إلى قسمين:
الأقل والأكثر الإرتباطيين؛ من قبيل ما لو شك في كون السورة من أجزاء الصلاة
أم لا، فيكون الشك في أن أجزاء الصلاة هل هي تسعة أو عشرة مثلا.
الأقل والأكثر غير الإرتباطيين؛ كما لو شك في أن الدين على ذمته عشر دنانير أو
تسعة؛ لكن هذا القسم من الأقل والأكثر حيث يؤول أمره إلى الشك في أصل
التكليف، لأنه لا يعلم هل مديون بدينار آخر فوق تلك الدنانير التسعة أم لا، فهو ليس
مرتبطا بمحل البحث.

وعلى هذا الأساس يقع البحث في مقامين:

الأول: في دوران الأمر بين المتباينين.

والثاني: في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطيين، قال المصنف: (فصل: لو
شك في المكلف به مع العلم بالتكليف من الإيجاب أو التحريم، فتارة لتردده بين
المتباينين وأخرى بين الأقل والأكثر الإرتباطيين، فيقع الكلام في مقامين).

المقام الأول: دوران الأمر بين المتباينين

س: ما هي الأقوال المطروحة في دوران الأمر بين المتباينين؟

ج: الأقوال المعروفة في المقام لا تتجاوز عن خمسة:

الأول: عدم تأثير العلم الإجمالي أصلا لا في وجوب الموافقة، ولا في حرمة
المخالفة، فتجوز المخالفة القطعية فضلا عن الاحتمالية، وهذا القول نسب إلى العلامة
المجلسي.

الثاني: العلم الإجمالي مؤثر في حرمة المخالفة ووجوب الموافقة على نحو المقتضي، لا
العلة التامة، وهو مختار المصنف في مبحث القطع من كتاب الكفاية.

الثالث: العلم الإجمالي مؤثر فيهما على نحو العلة التامة، وهو مختار المصنف في المقام.

الرابع: العلم الإجمالي علة تامة بالنسبة إلى المخالفة القطعية، لكنه مقتض بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية.

الخامس: العلم الإجمالي علة تامة بالنسبة إلى المخالفة القطعية، لكن بالنسبة إلى الموافقة القطعية فغير مؤثر أصلا، وهذا القول نسب إلى المحقق القمي رحمته الله.

س: ما هو المناط لوجوب الإحتياط والموافقة القطعية عند المصنف؟

ج: المناط هو كون التكليف فعليا من جميع الجهات - من الإرادة ووجود الشرائط من العلم والقدرة - وفقد المانع كالترخيص في المخالفة واستلزام الإحتياط الحرج والحرمان من الانتفاع والاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف في الشبهة التحريمية وخروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء ونحو ذلك مما يخلّ بإرادة المولى، فاذا كان فعليا مع فقد المانع يجب تنجزه، لأنّ الترخيص في جميع الاطراف مناقضة قطعياً للواقع، والترخيص في البعض مناقضة احتمالية، وهي أيضا محال، فيجب الإحتياط، فيخصّص أدلة البراءة من حديث الرفع وغيره بالشكّ البدوي.

وإن لم يكن التكليف فعلياً من كلّ جهة، ولو كانت عدم الفعلية تارة لعدم انقداح الإرادة والكراهة في نفس المولى بأن كان الحكم في مرحلة الإنشاء، فلو فرض العلم به تفصيلا أيضا لا يكون فعلياً، وتارة لشرطيّة العلم التفصيلي، فعلى تقدير حصوله كان فعلياً. وعلى هذا - إذا لم يكن فعليا - فلا مانع عقلا ولا شرعا من الترخيص في الأطراف، أمّا عدم المانع عقلا، فلأنّ التكليف إذا لم يتنجز لعدم فعليته من كلّ جهة، فالترخيص لا يكون مناقضا للواقع ليكون قبيحا، وأمّا عدم المانع شرعا، فلأنّ التكليف إذا لم يتنجز، فإنّ أدلة البراءة لا تكون متعارضة ومتناقضة في الأطراف، لعدم تنافي التكليف الغير المنجز مع الترخيص، وهذا ما ذكره بقوله: (لا يخفى أنّ التكليف

المعلوم بينها مطلقا ولو كانا فعل أمر وترك آخر إن كان فعليا من جميع الجهات بأن يكون واجدا لما هو العلة التامة للبعث أو الزجر الفعلي مع ما هو عليه من الإجمال والتردد والاحتمال، فلا محيص عن تنجزه وصحة العقوبة على مخالفته، وحينئذ لا محالة يكون ما دل بعمومه على الرفع أو الوضع أو السعة أو الإباحة مما يعم أطراف العلم مخصصا عقلا، لأجل مناقضتها معه.

وإن لم يكن فعليا كذلك، ولو كان بحيث لو علم تفصيلا لوجب امتثاله وصح العقاب على مخالفته لم يكن هناك مانع عقلا ولا شرعا عن شمول أدلة البراءة الشرعية للأطراف).

س: ما هو دليل المصنف على عدم الفرق بين العلم التفصيلي والإجمالي في عليّة كل منهما لتنجز التكليف فيما إذا كان التكليف فعليا من جميع الجهات؟
 ج: مما تقدم من أنّ التكليف المعلوم بينهما إن كان فعليا من جميع الجهات فلا محيص عن تنجزه وصحة العقوبة على مخالفته، لأنّ التنجز من لوازم القطع بالحكم الشرعي سواء كان علم المكلف بالحكم الشرعي ومتعلقه تفصيلا أو إجماليا، فإنّ القطع بالحكم الشرعي لا ينفك عن الحجية والحجية لا تنفك عن المنجزية والمعدرية، وهذا ما ذكره بقوله: (ومن هنا انقدح أنّه لا فرق بين العلم التفصيلي والإجمالي).

س: يبيّن الفرق بين العلم التفصيلي والاجمالي من حيث جريان الحكم الظاهري؟

ج: ذكر المصنف: إنّ حاصل الفرق هو وجود المانع وهو الحكم الظاهري على خلاف المعلوم، وهو غير معقول في العلم التفصيلي؛ لأنّ موضوع الحكم الظاهري هو الشكّ، ولا شكّ مع التفصيلي، وهذا بخلاف العلم الإجمالي فإنّ المانع أي الحكم الظاهري على الخلاف معقول معه، فيمكن أن لا يكون الحكم فعليا معه وإن كان فعليا

من سائر الجهات، حيث قال: (لا مجال للحكم الظاهري مع التفصيلي، فإذا كان الحكم الواقعي فعليا من سائر الجهات لا محالة يصير فعليا معه من جميع الجهات وله مجال مع الإجمالي، فيمكن أن لا يصير فعليا معه لإمكان جعل الظاهري في أطرافه، وإن كان فعليا من غير هذه الجهة فافهم).

س: ما هو ردّ المصنف عليه السلام على ما ذكره الشيخ الأنصاري من التفصيل في وجوب الإحتياط في أطراف العلم الإجمالي بين الشبهة المحصورة بوجوبه فيها، وغير المحصورة؟

ج: حاصل الجواب: إنّ العبرة بفعليّة التكليف من كلّ جهة وعدمها. نعم، إذا كانت الشبهة غير محصورة ربما يوجب الإحتياط الوقوع في العسر والخرج الرافعين للتكليف، فلا يجب الإحتياط لا من جهة تفاوت في العلم الإجمالي، بل لتفاوت في ناحية المعلوم بالإجمال، حيث قال: (ثم إنّ الظاهر أنّه لو فرض أنّ المعلوم بالإجمال كان فعليا من جميع الجهات، لوجب عقلا موافقته مطلقا، ولو كانت أطرافه غير محصورة، وإنّما التفاوت بين المحصورة وغيرها هو أنّ عدم الحصر ربّما يلازم ما يمنع عن فعلية المعلوم مع كونه فعليا لولاه من سائر الجهات).

وبالجملة: لا يكاد يرى العقل تفاوتاً بين المحصورة وغيرها في التنجز وعدمه فيما كان المعلوم إجمالاً فعلياً يبعث المولى نحوه فعلاً أو يزجر عنه كذلك مع ما هو عليه من كثرة أطرافه.

والحاصل: إنّ اختلاف الأطراف في الحصر وعدمه لا يوجب تفاوتاً في ناحية العلم ولو أوجب تفاوتاً فإنّما هو في ناحية المعلوم في فعلية البعث أو الزجر مع الحصر وعدمها مع عدمه، فلا يكاد يختلف العلم الإجمالي باختلاف الأطراف قلة وكثرة في التنجز وعدمه ما لم يختلف المعلوم في الفعلية وعدمها بذلك، وقد عرفت أنّها لا

تفاوت بين التفصيلي والإجمالي في ذلك ما لم يكن تفاوت في طرف المعلوم أيضا، فتأمل تعرف).

س: ما هو ردّ المصنف على ما ذكره الشيخ عليه السلام من التفصيل بين وجوب الموافقة القطعية وحرمة مخالفتها وجعل العلم الإجمالي علة تامة بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية، ومقتضيا بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية؟

ج: حاصل الرد: لا وجه للتفصيل لحرمة المخالفة القطعية، وعدم وجوب الموافقة القطعية، لأنّ المعلوم إجمالا إن كان فعليًا من كلّ جهة وجبت الموافقة، وإلا لا تحرم المخالفة القطعية أيضا مع أنّ العلم الإجمالي لو كان علة تامة لحرمة المخالفة القطعية، فكما لا يجوز الترخيص في تمام الأطراف للزوم المناقضة مع الواقع، كذلك لا يمكن الترخيص في بعض الأطراف للزوم احتماله المناقضة، وهو محال أيضا كالقطع بالمناقضة، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (وقد انقذح أنّه لا وجه لاحتمال عدم وجوب الموافقة القطعية مع حرمة مخالفتها، ضرورة أنّ التكليف المعلوم إجمالا لو كان فعليًا لوجب موافقته قطعًا، وإلا لم يحرم مخالفته كذلك أيضا).

س: ما هي الجهات المانعة من التكليف؟

ج: ذكر المصنف: إنّ الجهات المانعة عن فعلية التكليف، هي:

الأولى: عدم الابتلاء، لأنّ الابتلاء بجميع الأطراف شرط في فعلية التكليف، كما لو علم المكلف بنجاسة أحد الإناءين، وكان أحدهما خارجا عن مورد ابتلائه بأن يكون في بلاد بعيدة لا يصل إليه اصلا.

الثانية: الاضطرار إلى بعض الأطراف معينًا أو مرددا، لأنّ الاضطرار بأي شكل كان مانع عن فعلية التكليف.

الثالثة: أن تكون أطراف العلم الإجمالي من التدريجيات، كأيام حيض المستحاضة المستمرة الدم الناسية للوقت، وإن حفظت العدد الفاقدة للتميز على نحو لا يمكنها الرجوع الى الصفات، وهذا ما ذكره بقوله: (ومنه ظهر أنه لو لم يعلم فعلية التكليف مع العلم به إجمالاً إما من جهة عدم الابتلاء ببعض أطرافه أو من جهة الاضطرار إلى بعضها معينا أو مردداً أو من جهة تعلقه بموضوع يقطع بتحقيقه إجمالاً في هذا الشهر كأيام حيض المستحاضة مثلاً لما وجب موافقته، بل جاز مخالفته)

س: هل العلم الإجمالي منجز في التدريجيات؟

ج: ذكر المصنف: أن التدرج لا يمنع عن فعلية التكليف وتنجزه، لأنّ التكليف كما يصح تعلقه بأمر حالى ويكون منجزاً كذلك يصح بأمر استقبالى، كما فى الحج فى الموسم للمستطيع، وهذا ما ذكره بقوله: (ومنه ظهر ... أنه لو علم فعليته ولو كان بين أطراف تدريجية لكان منجزاً ووجب موافقته، فإنّ التدرج لا يمنع عن الفعلية، ضرورة أنه كما يصح التكليف بأمر حالى كذلك يصح بأمر استقبالى كالحج فى الموسم للمستطيع فافهم).

تنبيهات: الاشتغال

التنبيه الأول: الاضطرار الى بعض الأطراف معيناً أو مردداً

س: ما هو محل النزاع في مانعية الإضطرار عن فعلية التكليف؟
ج: بيان ذلك يتوقف على مقدمة وهي: إنَّ الأفعال الصادرة عن المكلفين تارة: معنونة بعناوين أولية وذاتية، وأخرى: معنونة بعناوين ثانوية وعرضية.
وكذلك الأدلة المثبتة للأحكام الشرعية على قسمين أيضاً:
الأول: تكون مثبتة للتكاليف على الموضوعات بعناوينها الأولية نحو: الخمر حرام، والوضوء واجب، والميتة حرام.

وأخرى: تكون مثبتة لها على الموضوعات بعناوينها الثانوية نحو: «رفع ما اضطرروا إليه، ورفع ما استكروهوا عليه»، (ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) و«لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»، ومن الواضح أنَّ هذه الأدلة حاکمة على الأدلة المثبتة للأحكام الشرعية على الموضوعات بعناوينها الأولية، لأنَّ الاضطرار مانع عن فعلية حرمة الميتة مثلاً، ومحل البحث في هذا التنبيه هو أنَّ الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالي يمنع تنجز التكليف المعلوم بالإجمال، أي إذا كان الاضطرار رافعا لجميع الآثار للمعلوم بالإجمال؛ كما إذا علم بنجاسة أحد المائعين المضافين، ثم اضطر إلى شرب أحدهما، فإنَّ الأثر المترتب على هذا المعلوم بالإجمال ليس إلا الحرمة المرتفعة بالاضطرار، فيقع الكلام في أنَّه هل ينحل العلم الإجمالي بذلك أم لا؟

وأما إذا كان المرتفع بالاضطرار بعض الآثار؛ كما لو علم بنجاسة أحد المائعين المطلقين، ثم اضطر إلى شرب أحدهما لا على التعيين، فإنَّ الأثر المترتب على هذا المعلوم هو حرمة الشرب وعدم جواز الوضوء به، والاضطرار إنّما يرفع الأول دون الثاني، فلا

موجب لتوهم انحلال العلم الإجمالي، ومن ثم لا يجوز الوضوء بشيء منهما، فهذا خارج عن محل الكلام.

وبهذا يتضح أن غرض المصنف من هذه التنبيهات هو: بيان موانع فعلية التكليف المعلوم بالإجمال.

س: ما هو رأي المصنف في مانعية الاضطرار عن فعلية التكليف المعلوم؟

ج: لو اضطرَّ إلى الطرف المعين من أطراف الشبهة، كما اضطرَّ إلى ترك الصلاة إلى جهة خاصّة عند اشتباه القبلة، أو اضطرَّ إلى شرب ماء الرمان من المشتبهين بالنجس، فلا يؤثر العلم الإجمالي في التنجيز ووجوب الاحتياط بالفعل أو الترك في الباقي؛ لأنّه حينئذ لا علم بالتكليف، لإحتمال كون الواجب ما اضطرَّ إلى تركه، فلا يجب الصلاة إلى جهة أخرى، أو لإحتمال أن يكون ما اضطرَّ إلى إرتكابه هو الحرام، فلا يجب اجتناب الآخر، وهذا ما ذكره بقوله: (إن الاضطرار كما يكون مانعا عن العلم بفعلية التكليف لو كان إلى واحد معين كذلك يكون مانعا لو كان إلى غير معين، ضرورة أنّه مطلقا موجب لجواز ارتكاب أحد الأطراف أو تركه تعيينا أو تخييرا وهو ينافي العلم بحرمة المعلوم أو بوجوبه بينها فعلا)

س: ما هو تفصيل الشيخ رحمته الله في المقام؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: يظهر من الشيخ أنّ لديه تفصيلان:

التفصيل الأول: بين الاضطرار إلى معين وإلى غير معين، حيث قال بعدم وجوب الاحتياط بالنسبة إلى الباقي في الاضطرار إلى غير المعين: سواء كان الاضطرار بعد العلم الإجمالي أو قبله أو معه.

والتفصيل الثاني: يجب الاحتياط في الاضطرار إلى المعين لو كان -الاضطرار- بعد العلم الإجمالي، وعدم وجوبه فيما لو كان الاضطرار إلى المعين قبل العلم الإجمالي أو معه.

وأورد على كلا التفصيليين، بأن الاضطرار من حدود التكليف، فلا تكليف مع الاضطرار أصلاً، من دون فرق بين ما كان سابقاً أو لاحقاً أو مقارناً له؛ لأنّ التكليف مشروط بالإختيار حدوثاً وبقاءً، فينتفي مع الاضطرار مطلقاً، حيث قال: (وكذلك لا فرق بين أن يكون الاضطرار كذلك سابقاً على حدوث العلم أو لاحقاً، وذلك لأنّ التكليف المعلوم بينها من أول الأمر كان محدوداً بعدم عروض الاضطرار إلى متعلقه، فلو عرض على بعض أطرافه لما كان التكليف به معلوماً لإحتمال أن يكون هو المضطر إليه فيما كان الاضطرار إلى المعين أو يكون هو المختار فيما كان إلى بعض الأطراف بلا تعيين).

س: ما هو ردّ المصنف على قياس الاضطرار بفقدان بعض الأطراف، فكما يجب الاحتياط بالنسبة إلى الباقي في صورة فقد بعض الأطراف، كذلك يجب الاحتياط في صورة الاضطرار إلى بعض الاضطرار؟

ج: هناك فرق بينهما، لأنّ الاضطرار من قيود التكليف شرعاً بحيث يكون كل حكم إلزامي مقيداً حقيقة بعدم الاضطرار، فمع طرو الاضطرار، فالحكم يرتفع واقعاً، لأنّ الاضطرار يزاحم الملاك الداعي إلى الحكم، فإنّ ملاك حرمة أكل مال الغير يؤثر في تشريع الحرمة فيما لو لم يتزاحم مع مصلحة أهم كحفظ النفس، ومن هنا جار أكل مال الغير في المخمصة بدون رضا مالكة، إذن اشتراط التكليف بعدم الاضطرار إلى متعلقه إنّما هو من اشتراط الملاك بعدم المزاحم له، وهذا بخلاف الفقدان، فإنّ الحكم لم يقيد في الأدلة الشرعية بعدمه؛ بل عدم الموضوع يوجب انتفاء الحكم عقلاً.

وإذا تبين ذلك نقول: إنَّ الحكم لما كان مقيدا بعدم الاضطرار شرعا لا يجب الاحتياط مع طروئه، بخلاف الفقدان حيث أنَّ الحكم لا يكون مقيدا بعدمه، لأنَّ الحكم لا يكون مقيدا بعدمه، فيجب الاحتياط فيما بقي من الأطراف؛ لكون الشك في بقاء الحكم المطلق بعد العلم باشتغال الذمة به، فيجب الإتيان بالباقي أو الاجتناب عنه تحصيلا للعلم بفراغ الذمة، وهذا ما ذكره بقوله: (لا يقال: الاضطرار إلى بعض الأطراف ليس إلا كفقدها، فكما لا إشكال في لزوم رعاية الاحتياط في الباقي مع الفقدان، كذلك لا ينبغي الإشكال في لزوم رعايته مع الاضطرار، فيجب الاجتناب عن الباقي أو ارتكابه خروجاً عن عهدة ما تنجز عليه قبل عروضه.

فإنَّه يقال: حيث أنَّ فقد المكلف به ليس من حدود التكليف به وقيوده كان التكليف المتعلق به مطلقاً فإذا اشتغلت الذمة به كان قضية الاشتغال به يقينا الفراغ عنه كذلك، وهذا بخلاف الاضطرار إلى تركه فإنه من حدود التكليف به وقيوده ولا يكون الاشتغال به من الأول إلا مقيدا بعدم عروضه، فلا يقين باشتغال الذمة بالتكليف به إلا إلى هذا الحد، فلا يجب رعايته فيما بعده ولا يكون إلا من باب الإحتياط في الشبهة البدوية، فافهم وتأمل فإنه دقيق جدا).

خلاصة رأي المصنف رحمته:

الاضطرار مطلقاً- قبل العلم الإجمالي أم بعده أم معه- مانع عن تنجز التكليف بالعلم الإجمالي.

التنبيه الثاني: خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء

س: ما هو الغرض من عقد هذا التنبيه؟

ج: الغرض هو بيان شرط من شرائط فعلية الحكم، وهو كون المكلف به مورداً لإبتلاء المكلف، أي: كونه مقدورا عاديا له، وقد تعرض في هذا التنبيه لجهتين:
الأولى: في اعتبار الابتلاء بالمتعلق في صحة توجيه الخطاب إلى المكلف.

الثانية: في حكم الشك في الابتلاء بعد الفراغ عن اعتباره.

س: ما هو دليل المصنف على شرطية الابتلاء بتمام الأطراف في التكليف؟

ج: حاصل الدليل: إنَّ الغرض من النهي هو إيجاد الداعي إلى الترك في نفس المكلف فيما لم يكن للترك داعٍ آخر، كما في الأخبار، ولا ينقدح الداعي في الذهن، إلا إذا كان المنهي عنه داخل في محلَّ الابتلاء والأثر والقدرة، وإلا يكون النهي لغوا. فإذا وقعت قطرة بول في أحد إناءين أحدهما بول أو متنجس أو كرّ أو خارج عن الابتلاء أو الأثر أو القدرة، فلا ينتج التكليف؛ لأنَّه على فرض كون الملقى هو هذا الطرف لما صحَّ النهي عنه لعدم الأثر أو عدم تعقل النهي أو عدم الحاجة إليه، والطرف الآخر مشكوك فيكون مجرى البراءة.

فالشيء إذا كان بنفسه متروكا بنحو لا يبتلي به المكلف عادة لكي يحصل له داعٍ إلى فعله، فلا موجب للنهي عنه، إذ لا صلاحية للنهي لإيجاد الداعي إلى الترك، فيكون النهي لغوا، واللغو ينافي الحكمة، وهذا ما ذكره بقوله: (أنَّه لما كان النهي عن الشيء إنَّما هو لأجل أن يصير داعيا للمكلف نحو تركه لو لم يكن له داعٍ آخر ولا يكاد يكون ذلك إلا فيما يمكن عادة ابتلاؤه به، وأمَّا ما لا ابتلاء به بحسبها فليس للنهي عنه موقع أصلا، ضرورة أنَّه بلا فائدة ولا طائل، بل يكون من قبيل طلب الحاصل كان الابتلاء بجميع الأطراف مما لا بد منه في تأثير العلم، فإنَّه بدونه لا علم بتكليف فعلي لإحتمال تعلق الخطاب بما لا ابتلاء به.

ومنه قد انقذح أنّ الملاك في الابتلاء المصحح لفعلية الزجر وانقذاح طلب تركه في نفس المولى فعلا هو ما إذا صح انقذاح الداعي إلى فعله في نفس العبد مع اطلاعه على ما هو عليه من الحال).

س: ما هو ردّ المصنف على الشيخ الأنصاري القائل بوجوب الرجوع إلى إطلاقات أدلة التكليف والحكم بالتنجيز في الطرف المشكوك كالمبتلى به، لأنّ المرجع هو الإطلاقات ما لم يثبت التقييد، فلا مجال لجريان أصل البراءة؟

ج: حاصل الردّ: إنّ التمسك بالإطلاق في مقام الإثبات، متفرع على إمكان الإطلاق في مقام الثبوت، ومع الشك في إمكان الإطلاق ثبوتا، فلا أثر للإطلاق إثباتا، كما هو الحال في مقامنا؛ لأنّ الشك في دخول بعض الأطراف في محل الابتلاء من حيث المفهوم هو شك في إمكان الإطلاق بالنسبة إليه. ومع الشك في إمكان ثبوتها لا يجدي الرجوع إلى الإطلاق إثباتا؛ لأنّ التمسك بالإطلاق مرتبط بإحراز صحة إطلاق الخطاب ثبوتا في مشكوك القيدية كالإيمان بالنسبة إلى الرقبة، فلا يصح التمسك به إذا لم يصح الخطاب ثبوتا بدون ذلك القيد المشكوك فيه كالاقتداء فيما نحن فيه، وهذا ما ذكره بقوله: (ولو شك في ذلك كان المرجع هو البراءة لعدم القطع بالإشتغال لا إطلاق الخطاب^(١) ضرورة أنّه لا مجال للتشبث به إلّا فيما إذا شك في التقييد بشيء بعد الفراغ عن صحة الإطلاق بدونه لا فيما شك في اعتباره في صحته تأمل لعلك تعرف إن شاء الله تعالى).

خلاصة رأي المصنف رحمته:

- ١ - اعتبار دخول جميع الأطراف في محل الابتلاء في فعلية الحكم وتنجزه بالعلم الإجمالي.
- ٢ - المرجع عند الشك في خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء هو: أصل البراءة لا إطلاق الدليل.

(١) هذا ردّ على ما أفاده الشيخ في فرائد الأصول: ٢٥٢.

التنبه الثالث: الشبهة غير المحصورة

س: ما هو الغرض من عقد هذا التنبه؟

ج: الغرض بيان أمرين:

الأول: لا دليل على ما قيل من كون كثرة الأطراف مانعة عن فعلية التكليف، ومانعة عن تنجيز العلم الإجمالي فيها.

الثاني: مرجع الشك في عروض ما يوجب إرتفاع فعلية التكليف، هل هو إطلاق الدليل أم أصالة البراءة؟

س: ما هو الضابط في تنجيز العلم الإجمالي؟

ج: الضابط هو فعلية التكليف من جميع الجهات وليس قلة الأطراف، وعليه لا ينبغي عقد مقامين أحدهما للشبهة المحصورة والآخر لغير المحصورة، كما ذهب إليه الشيخ رحمته الله نعم؛ قد تكون كثرة الأطراف في مورد مستلزمة للعسر أو الضرر أو غيرهما مما لا يكون التكليف معه فعليا، كاشتباه القبلة في كل طرف، واشتباه غنم محرّم في القطيع، فإنّه يوجب عسر الاجتناب أو الإتيان أو حصول الضرر أو العجز أو الخروج عن القدرة أو الابتلاء، فلا يجب حينئذ الاحتياط؛ لكن هذه الموانع يمكن أن تطرأ للشبهة المحصورة أيضا، فلا خصوصية لكثرة أطراف الشبهة وعدم انحصارها في عدم وجوب الاحتياط.

وكذا لو كانت كثرة الأطراف في مورد ليست موجبة للعسر عند موافقته القطعية بإجتنب كلها- في الشبهة التحريمية كما إذا تردد إناء الخمر بين ألفي إناء مثلا -

أو ارتكابه كلها - هذا في الشبهة الوجوبية كما إذا تردد زيد العالم الواجب إكرامه بين ألفي شخص مثلا- أو ضرر في الموافقة القطعية أو غيرهما، من قبيل اشتباه فاكهة محرّمة بين مقدار من الفاكهة، فإنّ الكثرة في مثل ذلك لا يورث عسر الارتكاب أو الإجتنب بالفرض.

أو تكون كثرة الأطراف مستلزمة للعسر في غير ذلك المورد، كما لو اشتبهت حبة من الحنطة النجسة في ألف حبة، فلا يكون عسرا بالاجتناب عن الألف. وقد تكون الموافقة القطعية موجبة للعسر مع قلة الاطراف، كما إذا اشتبه الماء المطلق بين إناءين مثلا، وكانت الموافقة القطعية بالتوضؤ بهما معا موجبة للعسر أو الضرر، وقد تكون كثرة الاطراف موجبة للعسر، كما لو كانت المخابز في البلد خمسين وعلما بنجاسة أحدها، فإن الاجتناب عن الجميع مقدمة للموافقة القطعية موجب للعسر، فلا يوجد ميزان خاص للعسر الذي هو مناط لسقوط التكليف، فقد تكون الأطراف كثيرة ولا يوجب الاجتناب عسرا، وقد تكون الأطراف قليلة ويوجب الاجتناب عسرا، فالمهم هو ملاحظة لزوم العسر، فإن لزم لم يجب، وإن لم يلزم وجب، وهذا ما ذكر المصنف بقوله: (أنه قد عرفت أنه مع فعلية التكليف المعلوم لا تفاوت بين أن تكون أطرافه محصورة وأن تكون غير محصورة).

نعم ربما تكون كثرة الأطراف في مورد موجبة لعسر موافقته القطعية بإجتناها كلها أو إرتكابه أو ضرر فيها أو غيرهما مما لا يكون معه التكليف فعليا بعثا أو زجرا فعلا وليس بموجبة لذلك في غيره، كما أن نفسها ربما يكون موجبة لذلك ولو كانت قليلة في مورد آخر، فلا بد من ملاحظة ذلك الموجب لرفع فعلية التكليف المعلوم بالإجمال أنه يكون أو لا يكون في هذا المورد أو يكون مع كثرة أطرافه وملاحظة أنه مع أية مرتبة من كثرتها كما لا يخفى).

س: ما هو رأي المصنف في حكم الشك في عروض ما يوجب إرتفاع فعلية التكليف من العسر ونحوه، كما لو شك مثلا في أنه يضطر بشيء من هذه المياه المحصورة أو غير المحصورة أم لا؟

ج: المتبع هو إطلاق دليل التكليف لو وجد له اطلاق، ولازم الإطلاق حكم العقل بلزوم الاحتياط في الأطراف، أمّا اذا لم يكن للدليل إطلاق - كالدليل لبيا كالإجماع أو

مجملاً واشتبه الحرام بين أطراف غير محصورة، وشك في استلزام الاجتناب عن الجميع لعروض مانع عن التكليف من العسر والحرج ونحوهما - فالحكم هو البراءة للشك في التكليف الفعلي، وهذا ما ذكره بقوله: (ولو شك في عروض الموجب فالمتبع هو إطلاق دليل التكليف لو كان، وإلا فالبراءة، لأجل الشك في التكليف الفعلي هذا هو حق القول في المقام).

س: ما هو جواب المصنف على ما قيل تعريف الشبهة الغير المحصورة بتعاريف، منها: ما يعسر عدّه في زمان قليل كالألف، وعرفها آخر بما يؤدي اجتنابه إلى ترك الصلاة والوضوء غالباً؛ لوسعة المكان المشتبه في الصلاة وكثرة الأواني المشتبهة في الوضوء وغير ذلك من التعاريف؟

ج: ما قيل بضبط الشبهة المحصورة لا يخلو من الجراف، وإقامة الدليل على عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الغير المحصورة على هذا التعاريف لا يخلو عن إشكال، فالملاك في عدم وجوب الاحتياط فيه لزوم العسر، فالمهمّ ملاحظة لزوم العسر وعدمه لا تنقيح ضابط المحصور وغيره - كما تقدم - وهذا ما ذكره بقوله: (وما قيل^(١) في ضبط المحصور وغيره لا يخلو من الجراف).

خلاصة رأي المصنف رحمته:

- ١ - عدم الفرق بين الشبهة المحصورة وغير المحصورة في وجوب الإحتياط إذا كان التكليف المعلوم بالإجمال فعلياً من جميع الجهات.
- ٢ - الملاك في وجوب الإحتياط هو: فعلية التكليف وليس الحصر، ولا قلة أطراف العلم الإجمالي.

(١) انظر فرائد الأصول: ٢٦٠-٢٦٢.

٣ - المرجع عند الشك في عروض ما يوجب ارتفاع فعلية التكليف هو: إطلاق الدليل إن كان، وإلا فأصل البراءة.

٤ - عدم صحة ما ذكر من الضوابط للشبهة غير المحصورة.

التنبيه الرابع: ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة التي تنجز فيها التكليف

س: ما هو الغرض من عقد هذا التنبيه؟

ج: الغرض: بيان حكم ملاقي بعض أطراف الشبهة التي تنجز فيها التكليف، سواء كانت محصورة أم غيرها، وإن اشتهر في الكتب والألسنة كون العنوان ملاقي الشبهة المحصورة، ومحل البحث في هذا التنبيه هو فيما إذا كانت الملاقاة مختصة ببعض الأطراف؛ لأنّ الملاقي لجميع الأطراف معلوم النجاسة، فيخرج عن محل النزاع، وكذا في حالة الملاقين بأن يكون لكل طرف ملاق، إذ لا إشكال في وجوب الاجتناب عن كلا الملاقين كوجوب الاجتناب عن نفس الطرفين، فهذه الصورة خارجة عن محل البحث أيضا.

س: ما هو دليل المصنف على وجوب الاجتناب عن الملاقى دون ملاقيه، كما

إذا علم نجاسة أحد الإناءين فلاقى شيء بأحدهما؟

ج: توضيح مختار المصنف من التفصيل يتوقف على مقدمة وهي: بيان صور ثلاث:

الصورة الأولى: ما لو تقدم العلم الإجمالي بنجاسة أحد الطرفين وتأخرت الملاقاة

والعلم بها، ففي هذه الصورة لا بد من اجتناب الملاقى -بالفتح- دون الملاقى -

بالكسر- لأنّه باجتناب الملاقى -بالفتح- والطرف الآخر نقطع باجتناب النجس، أمّا

نجاسة الملاقى لو اتّفقت فهي فرد آخر من النجس، فيكون مشكوك الحدوث، حيث

قال: (أنّه إنّما يجب عقلا رعاية الاحتياط في خصوص الأطراف مما يتوقف على اجتنابه

أو ارتكابه حصول العلم بإتيان الواجب أو ترك الحرام المعلومين في البين دون غيرها

وإن كان حاله حال بعضها في كونه محكوما بحكمه واقعا.

ومنه ينقدح الحال في مسألة ملاقة شيء مع أحد أطراف النجس المعلوم بالإجمال وأنه تارة يجب الاجتناب عن الملاقي-بالكسر- دون ملاقيه فيما كانت الملاقة بعد العلم إجمالاً بالنجس بينها فإنه إذا اجتنب عنه وطرفه اجتنب عن النجس في البين قطعاً ولو لم يجتنب عما يلاقيه فإنه على تقدير نجاسته لنجاسته كان فرداً آخر من النجس قد شك في وجوده كشيء آخر شك في نجاسته بسبب آخر).

س: ما هو جواب المصنف لما قيل: أنه بعد العلم بالملاقة يصير الطرف الملاقي-بالفتح- طرفاً للعلم الإجمالي، فيجب الاجتناب عنه؟

ج: إن الخطاب غير شامل للملاقي-بالكسر- وذلك لأن دائرته محددة بمقدار العلم الإجمالي، فلا يبقى خطاب حتى يشمل الملاقي-بالكسر- حتى لو كان نجساً لأجل نجاسة الملاقي-بالفتح- لأنه يكون فرداً آخر شك في وجوب الاجتناب عنه والشك في الاجتناب عنه شك في أصل التكليف فيرجع فيه إلى الأصول، وهذا ما ذكره بقوله: (ومنه ظهر أنه لا مجال لتوهم^(١) أن قضية تنجز الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب عنه أيضاً ضرورة أن العلم به إنما يوجب تنجز الاجتناب عنه لا تنجز الاجتناب عن فرد آخر لم يعلم حدوثه وإن احتمل).

الصورة الثانية: وفيها موردان:

المورد الأول: ما لو علم نجاسة أحد يديه، أو إناء اللبن، ثم لاقت يده لإناء الماء ثم علم نجاسة، أحد من إنائي الماء واللبن، فإنه حينئذ يجتنب عن اليد الملاقي وإناء اللبن لا الماء الملاقي، لأن حال هذه الصورة حال الملاقي في الصورة السابقة في عدم كونه طرفاً للعلم الإجمالي، وإنما هو فرد آخر على فرض تنجسه شك فيه.

والمورد الثاني: إذا لاقى شيء بأحد إناءين، وبعد ذلك فقد الملاقي، ثم علم نجاسة أحد الإناءين، فيجب أن يجتنب عن الملاقي-بالكسر- لا الملاقي-بالفتح- لأن الأصل

لا يجري في المفقود، فيعارض الأصل في الملاقي-بالكسر- والطرف الآخر، وهذا ما ذكره بقوله: (وأخرى يجب الاجتناب عما لاقاه دونه فيما لو علم إجمالاً نجاسته أو نجاسة شيء آخر ثم حدث العلم بالملاقاة والعلم بنجاسة الملاقي أو ذلك الشيء أيضاً فإنّ حال الملاقي في هذه الصورة بعينها حال ما لاقاه في الصورة السابقة في عدم كونه طرفاً للعلم الإجمالي وأنّه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعا غير معلوم النجاسة أصلاً لا إجمالاً ولا تفصيلاً، وكذا لو علم بالملاقاة ثم حدث العلم الإجمالي، ولكن كان الملاقي خارجاً عن محل الابتلاء في حال حدوثه وصار مبتلى به بعده).

الصورة الثالثة: إذا لاقى ثوب لأحد الإناءين، ثم علم إجمالاً بنجاسة الثوب أو أحد الإناءين، مع فرض كلا الإناءين محل الابتلاء، فيجب الاجتناب عن الملاقي والملاقي معاً، وهذا ما ذكره بقوله: (وثالثة يجب الاجتناب عنهما فيما لو حصل العلم الإجمالي بعد العلم بالملاقاة، ضرورة أنّه حينئذ نعلم إجمالاً إما بنجاسة الملاقي والملاقي أو بنجاسة الآخر كما لا يخفى، فيتنجز التكليف بالاجتناب عن النجس في البين وهو الواحد أو الاثنان).

خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

هو التفصيل بين الصور الثلاث:

١ - وجوب الاجتناب عن الملاقي-بالفتح- دون الملاقي-بالكسر- في الصورة الأولى.

٢ - وجوب الاجتناب عن الملاقي-بالكسر- دون الملاقي-بالفتح- في الصورة الثانية.

٣ - وجوب الاجتناب عنهما معاً في الصورة الثالثة.

المقام الثاني: دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين

س: ما الفرق بين دوران الأمر بين المتباينين وبين الأقل والأكثر الارتباطيين والاستقلاليين، وهل النزاع في الأقل والأكثر يجري في الشبهة الوجوبية والتحريمية أم يختص بالتحريمية؟

ج: الفرق هو: أنّ المتباينين ما لا ينطبق أحد طرفي الترديد على الطرف الآخر كالظهر والجمعة ويتحقق الإحتياط بالجمع بينهما.

وأما الأقل والأكثر: طرفي الترديد يمكن اجتماعهما بالإتيان بالأكثر، فيتحقق الإحتياط بالإتيان بالأكثر.

أما الفرق بين الأقل والأكثر الارتباطيين والأقل والأكثر الاستقلاليين، فإنّ المركب الارتباطي يتكون من أشياء، تتحقق بين الأوامر المتعلقة بها ملازمة ثبوتاً سقوطاً؛ من قبيل التلازم بين الأغراض والملاكات الداعية إلى تلك الأوامر التي عبارة عن أمر واحد حقيقة منبسط على تلك الأشياء. أما المركب الاستقلالي فيكون من أشياء يتعلق بها أوامر، لا توجد ملازمة بين تلك الأوامر وبين ثبوتها وسقوطها، وإنّما يكون لكل منها إطاعة مستقلة.

وبهذا يتضح أنّ الحكم في المركب الارتباطي واحد وفي الاستقلالي متعدد، فالأمر بالتكبير وغيره من أجزاء الصلاة - التي هي من المركبات الارتباطية - لا يسقط إلا مع سقوط أوامر بقية أجزائها من الركوع والسجود والقراءة والتشهد والتسليم ونحوها من الأجزاء.

وسبب هذا الارتباط: عدّ المقام من حالات الشك في المكلف به، فلو علم إجمالاً بوجوب الصلاة وتردد متعلقه بين تسعة أجزاء أو عشرة، فإنّ مقتضى الارتباطية عدم سقوط أمر الصلاة لو أتى بها مجردة عن مشكوك الجزئية على فرض جزئيته واقعا.

بخلاف الاستقلاليين، فإن وجود الأكثر - على فرض وجوبه واقعا - غير معتبر في صحة الأقل وسقوط أمره، فإن الأمر بالأقل نفسي استقلالي أيضا، ويترتب الغرض عليه مطلقا ولو مع عدم تحقق الأكثر؛ نظير قضاء صوم رمضان وقضاء الفوات والدين، وإذا ترددت بين الأقل والأكثر، فإن أداء الأقل من الدين وقضاء الفوات وقضاء صوم شهر رمضان يوجب سقوط أوامرهما وإن كان الأكثر واجبا واقعا، ولزم امتثاله أيضا، لأن وجوبه استقلالي كوجوب الأقل، فلا يعتبر في سقوطه إطاعة الأمر بالأكثر.

إذن وحدة التكليف في الارتباطيين وتعدده في الاستقلاليين المستلزم لتعدد الإطاعة والعصيان هو الفارق بينهما.

ومحل نزاع الأقل والأكثر الارتباطيين، كما يجري في الشبهات الوجوبية مثل الصلاة كذلك يأتي في الشبهات التحريمية، من قبيل حرمة تصوير تمام الجسم من ذوات الأرواح، فإن الأقل منهما، وهو تصوير بعضه مشكوك الحرمة. ومحل الكلام: دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين في الشبهات الوجوبية.

س: ما هي الأقوال في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين في الشبهات الوجوبية؟

ج: الأقوال فيها ثلاثة:

الأول: ما اختاره الشيخ الأنصاري من جريان البراءة العقلية والشرعية في الأكثر. الثاني: عدم جريان البراءة العقلية والشرعية؛ بل يجب الاحتياط بإتيان الأكثر، وهو منسوب إلى المحقق السبزواري.

الثالث: التفصيل بين البراءة العقلية- فلا تجري ويجب الاحتياط عقلا- وبين الشرعية فتجري فيها البراءة، وهو مختار المصنف رحمته.

س: ما هي أدلة المصنف على عدم جريان البراءة العقلية في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين؟

ج: استدل المصنف على ذلك بدليلين:

الدليل الأول: إنّ العلة لتنجز التكليف الموجب للاحتياط عقلا هي العلم بالتكليف الفعلي، وهو موجود في المقام، حيث أنّه واجدا لشرط التنجيز، فلا بد من تحصيل العلم بالفراغ بإتيان الأكثر، وهذا ما ذكره بقوله: (الحق: أنّ العلم الإجمالي بثبوت التكليف بينهما أيضا يوجب الاحتياط عقلا بإتيان الأكثر لتنجزه به حيث تعلق بثبوته فعلا).

س: ما هو مراد الشيخ الأنصاري في كون العلم الإجمالي بالوجوب النفسي المردد بين الأقل والأكثر ينحل بوجوب الأقل تفصيلا؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: مراده العلم الإجمالي بالوجوب النفسي المردد بين الأقل والأكثر ينحل بوجوب الأقل تفصيلا، إمّا بوجوب نفسي فيما لو كان هو المأمور به، وإمّا بوجوب غيري لو كان المأمور به هو الأكثر، فاتفق علما في على وجوب الأقل، أحدهما العلم التفصيلي بتعلق إزام المولى، وثانيهما العلم الإجمالي المردد بين النفسي والغيري، فينحل إلى وجوب الأقل تفصيلا والشك في وجوب الأكثر، فتجري البراءة بالنسبة إلى وجوب الأكثر مطلقا؛ لأنّه شك في أصل التكليف الزائد.

وأجاب المصنف بجوابين:

الأول: إنّ دعوى انحلال العلم الإجمالي هنا في غير تامة؛ لأنّها خلاف الفرض؛ لأنّ المفروض: أن الانحلال متوقف على تنجز وجوب الأقل على كل تقدير، أي سواء كون الواجب الواقعي هو الأقل أم الأكثر، مع أنّه ليس كذلك، فإنّ الواجب لو كان هو الأكثر لم يكن وجوب الأقل منجزا، فيكون تنجز الأقل مختصا بتقدير تعلق الوجوب به وليس بالأكثر، مع أنّ الانحلال لا بد فيه من تنجز الأقل على كل تقدير،

ففي الحقيقة يكون لتنجز الأكثر دخل في الانحلال حتى يكون وجوب الأقل منجزا على كل من تقديري وجوبه النفسي والمقدمي، وليس له دخل؛ لأن دخله مانع من الانحلال، وهذا هو الخلف المحال، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (وتوهم^(١) انحلاله إلى العلم بوجوب الأقل تفصيلا والشك في وجوب الأكثر بدوا ضرورة لزوم الإتيان بالأقل لنفسه شرعا أو لغيره كذلك أو عقلا ومعه لا يوجب تنجزه لو كان متعلقا، بالأكثر فاسد قطعاً لاستلزام الانحلال المحال بدهاة توقف لزوم الأقل فعلا إمّا لنفسه أو لغيره على تنجز التكليف مطلقا، ولو كان متعلقا بالأكثر، فلو كان لزومه كذلك مستلزما لعدم تنجزه إلا إذا كان متعلقا بالأقل كان خلفا).

الدليل الثاني: يلزم من وجود الانحلال عدمه، وما يلزم من وجوده عدمه محال؛ وذلك لأنه يرجع إلى التناقض، فينتج أن الانحلال محال، وتوضيحه: إن لازم الانحلال عدم تنجز وجوب الأكثر على تقدير تعلق الوجوب به، ولازم عدم تنجزه عدم الانحلال؛ لأن الانحلال منوط بتنجز وجوب الأقل مطلقا حتى لو كان الواجب هو الأكثر، لأنه لو كان تنجز وجوب الأقل في صورة واحدة، وهي وجوب الأقل نفسيا، فلا ينحل العلم الإجمالي بالتفصيلي؛ إذ لا يحصل علم تفصيلي حينئذ بوجوب الأقل على كل حال؛ وإنما يبقى العلم الإجمالي على حاله، ومقتضى العلم الإجمالي: وجوب الاحتياط عقلا بإتيان الأكثر تفريغا للذمة عن الواجب النفسي المعلوم، وهذا ما ذكره بقوله: (مع أنه يلزم من وجوده عدمه، لاستلزامه عدم تنجز التكليف على كل حال المستلزم، لعدم لزوم الأقل مطلقا المستلزم لعدم الانحلال وما يلزم من وجوده عدمه محال).

نعم؛ ينحل العلم الإجمالي في صورة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين، فتجري البراءة بالنسبة إلى الأكثر؛ لكون الشك فيه شكاً في أصل التكليف.

(١) تعريض بكلام بالشيخ (رحمته)، انظر فرائد الأصول: ٢٧٤.

س: استدرك المصنف بذكر صورة للإنحلال خارجة عن محل النزاع، فما هذه الصورة؟

ج: صورة الانحلال هي: ما إذا كان الأقل ذا مصلحة ملزمة بحيث يجب على المكلف تحصيلها وبنحو لا يرضى المولى بفواتها على المكلف، فيكون وجوب الأقل معلوما قطعاً، وأمّا الشك بينه وبين الأكثر فيكون لأجل كون الأكثر ذا مصلحتين، أو مصلحة واحدة أقوى من مصلحة الأقل، أو لا يكون كذلك.

ومن المعلوم أن العقل يحكم في هذه الصورة، بالبراءة بلا كلام، لأن كون الأكثر ذا مصلحتين، أو ذا مصلحة أقوى مشكوك فيه، والشك فيه يستلزم للشك في وجوبه، وهو من الشك في أصل التكليف وهو مورد للبراءة العقلية والنقلية، إلا أننا لا نسلم بهذه الصورة، لأنها خارجة عن المقام، لأن محل بحثنا في الأقل والأكثر الارتباطيين. وهذه الصورة من الشك بين الأقل والأكثر الاستقلاليين، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم إنما ينحل إذا كان الأقل ذا مصلحة ملزمة فإن وجوبه حينئذ يكون معلوماً له وإنما كان التردد لإحتمال أن يكون الأكثر ذا مصلحتين أو مصلحة أقوى من مصلحة الأقل، فالعقل في مثله وإن استقل بالبراءة، بلا كلام إلا أنه خارج عما هو محل النقض والإبرام في المقام).

س: ما هو الدليل الثاني الذي ذكره المصنف على لزوم الاحتياط في دوران الامر بين الأقل والأكثر الارتباطيين؟

ج: حاصله: من المعلوم أن المشهور بين العدلية أن منشأ الأمر بالشيء هو غرض للأمر في ذلك الشيء، وعلى هذا الأساس، فإن الأمر دائماً معلول لذلك الغرض، فالعلم بالأمر مستلزم العلم بذلك الغرض، لإستلزام العلم بالمعلول للعلم بالعلّة. وعليه يلزم بحكم العقل، العلم بحصول ذلك الغرض، ومن الواضح أن الاقتصار على فعل الأقل يشك في تحقق الغرض، فلا محالة من الاحتياط ليحصل العلم

بحصوله، فالشك في المقام راجع إلى الشك في محصل الغرض، ولا يخفى أن الشك في المحصل موضوع لقاعدة الاشتغال لا لاصالة البراءة.

هذا بناء على ما ذهب إليه المشهور من العدلية من تبعية الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد في الأمور بها والمنهي عنها، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (هذا مع أن الغرض الداعي إلى الأمر لا يكاد يجرز إلا بالأكثر بناء على ما ذهب إليه المشهور من العدلية من تبعية الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد في الأمور به والمنهي عنه وكون الواجبات الشرعية أظافاً في الواجبات العقلية، وقد مر^(١) اعتبار موافقة الغرض وحصوله عقلاً في إطاعة الأمر وسقوطه، فلا بد من إحرازه في إحرازها، كما لا يخفى).

س: أورد الشيخ الأنصاري وجهين على الدليل الثاني للمصنف، فما هذين الوجهين؟

ج: الوجه الأول: إن الالتزام بوجود غرض للأمر بشيء مبني على مذهب مشهور العدلية من تبعية الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد في نفس متعلقاتها، التي هي أفعال المكلفين، ومن الواضح أن البراءة والاحتياط غير مبنية على ذلك؛ وإنما تجري على مذهب بعض العدلية أيضاً الذي يكتفي بوجود المصلحة في نفس الأمر الذي هو فعل المولى، وتجري أيضاً على مذهب الأشعري من عدم التبعية أصلاً ولو في نفس الأمر، فيمكن المصير إلى أحد هذين المذهبين، ومن الواضح عدم وجود غرض حينئذ لكي يجب إحرازه في إحراز سقوط الأمر المنوط بإتيان الأكثر، حيث قال: (ولا وجه للتفصي عنه^(٢)) تارة بعدم ابتناء مسألة البراءة والاحتياط على ما ذهب إليه مشهور

(١) في المبحث الخامس من الفصل الثاني من المقصد الأول في الأوامر .

(٢) هذا جواب على الشيخ، أنظر فرائد الأصول: ٢٧٣ .

العدلية وجريانها على ما ذهب إليه الأشاعرة المنكرين لذلك أو بعض العدالة المكتفين بكون المصلحة في نفس الأمر دون المأمور به).

الوجه الثاني: إنّ المصالح في المأمور به والتي قد تجب تحصيلها، لأنها اغراض للأوامر، والمحصل للغرض، وهي وإن كانت موضوعا لقاعدة الاشتغال كما هو واضح، لكن هذا يتم فيما يمكن القطع بحصوله، إلا أنه متعذر في العبادات، لإحتمال توقف حصول الغرض فيها على الجزم بالنية، وهو ممتنع للشك والتردد في الواجب بين الأقل والأكثر، وعليه يسقط حكم العقل بوجود الجزم بحصول الغرض، ويبقى حكمه بوجود الأقل للعلم بوجوده وجواز ترك الاكثر، حيث قال: (وأخرى بأن حصول المصلحة واللف في العبادات لا يكاد يكون، إلا بإتيانها على وجه الامثال، وحينئذ كان لإحتمال اعتبار معرفة أجزائها تفصيلا ليؤتى بها مع قصد الوجه مجال، ومعه لا يكاد يقطع بحصول اللطف والمصلحة الداعية إلى الأمر، فلم يبق إلا التخلص عن تبعة مخالفته بإتيان ما علم تعلقه به فإنه واجب عقلا، وإن لم يكن في المأمور به مصلحة ولطف رأسا لتنجزه بالعلم به إجمالا. وأمّا الزائد عليه لو كان فلا تبعة على مخالفته من جهته فإن العقوبة عليه بلا بيان).

س: ما هو ردّ المصنف على الوجهين المتقدمين من الشيخ؟

ج: ردّ المصنف على الوجه الأول للشيخ الأنصاري بوجه:

الوجه الأول: إنّ حكم العقل بالبراءة على مذهب الاشعري لا ينفع من ذهب اليه المشهور من العدالة من ابتناء الاحكام على المصالح والمفاسد وتبعيتها لها، لأنّه لا يحصل له القطع بتحقيق المصلحة، إلا بالاتيان بالاكثر، وكذلك لا ينفع قول من ذهب الى ما عليه غير المشهور للقول بالبراءة، لأنّه ربما يكون الداعى إلى الأمر على هذا المذهب هو ما في الواجبات من المصلحة النوعية الموجبة لحسن صدور الأمر من الشارع.

ومن الواضح أن مجرد احتمال كون المصلحة من سنخ ما في الواجبات كاف لحكم العقل بلزوم تحصيل، الغرض، فلا محالة من الإتيان بالأكثر لكي يحصل القطع بتحقيق الغرض على هذا القول أيضا كما هو كذلك على قول المشهور من العدلية، وهذا ما ذكره بقوله: (وذلك ضرورة أن حكم العقل بالبراءة على مذهب الأشعري لا يجدي من ذهب إلى ما عليه المشهور من العدلية، بل من ذهب إلى ما عليه غير المشهور لإحتمال أن يكون الداعي إلى الأمر ومصالحته على هذا المذهب أيضا هو ما في الواجبات من المصلحة وكونها أطافا، فافهم).

الوجه الثاني: على فرض اعتبار الجزم بالنية في العبادة، لكن ليس المقصود منه اعتباره في كل واحد من الأجزاء؛ وإنما المقصود منه اعتباره في العبادة في الجملة، وهذا المقدار يتحقق بالإحتياط بإتيان الأكثر بقصد وجوبه النفسي في الجملة، ومن الواضح أن الاحتياط بفعل الأكثر بقصد مطلوبيته النفسية بمكان من الإمكان، وليس المقصود من اعتبار الجزم في النية لزوم قصد الوجوب في كل واحد من الأجزاء ليقال أنه متعذر مع عدم معرفة الأجزاء، وهذا ما ذكره بقوله: (وحصول اللطف والمصلحة في العبادة، وإن كان يتوقف على الإتيان بها على وجه الامتثال، إلا أنه لا مجال لإحتمال اعتبار معرفة الأجزاء وإتيانها على وجهها، كيف؟ ولا إشكال في إمكان الاحتياط هاهنا كما في المتباينين، ولا يكاد يمكن مع اعتباره، هذا مع وضوح بطلان إحتمال اعتبار قصد الوجه كذلك، والمراد بالوجه في كلام من صرح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه ووجوب اقترانه به هو وجه نفسه من وجوبه النفسي لا وجه أجزائه من وجوبها الغيري أو وجوبها العرضي وإتيان الواجب مقترنا بوجهه غاية ووصفا بإتيان الأكثر بمكان من الإمكان لانطباق الواجب عليه ولو كان هو الأقل فيتأتى من المكلف معه قصد الوجه وإحتمال اشتماله على ما ليس من أجزائه ليس بضائر إذا قصد وجوب المأتي على إجماله بلا تمييز ما له دخل في الواجب من أجزائه لا سيما إذا دار الزائد بين كونه جزءا لماهيته

وجزءا لفرده حيث ينطبق الواجب على المأتي حينئذ بتمامه وكماله، لأن الطبيعي يصدق على الفرد بمشخصاته).

ثم استدرك المصنف على قوله: «لأن الطبيعي يصدق...». بما حاصله: لو دار أمر المشكوك فيه بين كونه جزءا مطلقا - للماهية أو الفرد - وبين كونه خارجا وأجنبيا عن العبادة لم ينطبق الطبيعي عليه بتمامه؛ لأن المشكوك فيه على فرض عدم جزئيته، يكون خارجا عن حقيقة الفعل العبادي، وهو وإن لم يكن منافيا له، لكنه يكون لغوا، نعم ينطبق الواجب على المأتي به في الجملة، أي: على أجزائه المعلومة، وهو كاف في صحة العبادة، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم لو دار بين كونه جزءا أو مقارنا لما كان منطبقا عليه بتمامه لو لم يكن جزءا لكنه غير ضائر لانطباقه عليه أيضا فيما لم يكن ذاك الزائد جزءا غايته لا بتمامه، بل بسائر أجزائه).

الوجه الثالث للمصنف في مناقشة الشيخ: إننا نقطع بعدم دخل قصد الوجه أصلا لا في نفس الواجب ولا في أجزائه، وما تقدم من الجواب في الوجه الأول ينظر إلى عدم الدليل على اعتبار قصد الوجه في خصوص الأجزاء، وهذا ما ذكره بقوله: (هذا مضافا إلى أن اعتبار قصد الوجه من رأس مما يقطع بخلافه).

الوجه الرابع للمصنف في مناقشة الشيخ: إن ما تقدم في كلام الشيخ أخص من المدعى؛ لأن المدعى هو جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين وهو غير مختص بالعبادات التي يعتبر فيها الإتيان بها على وجه قربي؛ بل يجري في كل أمر ارتباطي سواء كان عباديا، أم كان توصليا دار أمره بين الأقل والأكثر؛ ومثاله في العبادات واضح، وأمّا في التوصليات فهو من قبيل أمر المولى عبده باحضار المعجون الذي لا يعلم أنه مركّب من تسعة أجزاء أو من عشرة أجزاء وقد دار أمره بين الأقل والأكثر الارتباطيين، فيجري فيه النزاع المتقدم من البراءة والاشتغال، وهذا ما ذكره بقوله: (مع

أنّ الكلام في هذه المسألة لا يختص بما لا بد أن يؤتى به على وجه الامتثال من العبادات).

الوجه الخامس للمصنف في مناقشة الشيخ: لو قلنا باعتبار قصد وجه أجزاء العبادات والواجب، لكن ليس اعتبار وجه نفس الواجب بما هو واجب، وحيثئذ:

١ - لو فرضنا أنّ الغرض الأقصى لا يحصل أصلاً، من دون قصد الوجه، فلا وجه لمراعاة التكليف المعلوم بالإجمال ولو بإتيان الأقل

٢ - أمّا إذا فرضنا أنّ الغرض يحصل حتماً بالنظر إلى عدم دخل قصد الوجه مع التعلُّد لأجل التردّد الذي ينافيه، فلا محالة من الإتيان بالأكثر لكي يحصل القطع معه بحصوله، لأنّه من المحتمل أن لا يحصل القطع بتحقيق الغرض بالإتيان بالأقل، فالاحتياط الذي يتحقّق بإلتيان بالأكثر لازم ليحصل القطع للمكلف بالفراغ للذمة بعد القطع بالاشتغال، والاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، لأنّه من المحتمل بقاء الأمر بسبب بقاء غرض الأمر بالإتيان بالأقل فقط، وهذا ما ذكره بقوله: (مع أنّه لو قيل باعتبار قصد الوجه في الامتثال فيها على وجه ينافيه التردد والاحتمال، فلا وجه معه للزوم مراعاة الأمر المعلوم أصلاً ولو بإتيان الأقل لو لم يحصل الغرض وللزوم الاحتياط بإتيان الأكثر مع حصوله ليحصل القطع بالفراغ بعد القطع بالاشتغال لاحتمال بقائه مع الأقل بسبب بقاء غرضه فافهم. هذا بحسب حكم العقل).

حكم جريان البراءة النقلية في الأقل والأكثر

س: هل تجري البراءة النقلية في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين؟
ج: يمكن أن تجري البراءة النقلية لجريان حديث الرفع والحجب ونحوهما في وجوب الجزء المشكوك وجوبه، لأنّ وجوب الأكثر مما حجب علمه فهو موضوع عن العباد، ولا يعارضه أصل البراءة عن وجوب الأقل؛ للعلم بوجوبه المردد بين النفسي

والغيري، فالمقتضي للبراءة الشرعية متحقق، وهو كون المرفوع مجعولا شرعيا مجهولا وفي رفعه منة.

وأما المانع فهو مفقود، لأن المانع إما العلم الإجمالي بالتكليف المردد بين الأقل والأكثر وإما أن أصل البراءة معارضة مع أصالة عدم وجوب الأقل، وكلا الأمرين مفقود.

أما العلم الإجمالي: فهو مرتفع بأخبار البراءة، لأن الشارع المقدس أخبر بنفي العقاب على ترك الأكثر المشكوك لو كان هو الواجب واقعا، وعليه فلا يحكم العقل بلزوم رعاية احتمال التكليف الإلزامي في الأكثر من باب المقدمة العلمية.

وأما التعارض: فلأن الأقل ليس موردا لأصل البراءة؛ للعلم بوجوبه تفصيلا، إذن تجري البراءة مطلقا، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما النقل فالظاهر أن عموم مثل حديث الرفع قاض برفع جزئية ما شك في جزئيته فبمثله يرتفع الإجمال والتردد عما تردد أمره بين الأقل والأكثر ويعينه في الأول).

س: ما هي مناقشة الشيخ الأنصاري لصاحب الفصول الذي ذهب الى منع جريان البراءة في التكليف، وحكم بجريانها في الحكم الوضعي؟

ج: أورد عليه الشيخ الأنصاري: بأن أدلة البراءة تنفي وترفع ما يكون وضعه بيد الشارع، وكل ما يكون وضعه بيد الشارع فهو قابل للرفع بأخبار البراءة؛ وإلا فلا، وعليه فإن الجزئية ليست مجعولة شرعا، فلا تكون قابلة للرفع بأدلة البراءة، والمجعول شرعا هو الحكم التكليفي كالوجوب والحرمة ونحوهما، فمجراها مختص بالحكم التكليفي، والجزئية ليست من الأحكام التكليفية، فلا تجري فيها البراءة الشرعية. فما ذكره صاحب الفصول من جريانها في الجزئية لا يرجع إلى محصل صحيح.

س: ما هو جواب المصنف للشيخ الأنصاري الذي ذهب الى أن مجرى البراءة مختص بالحكم التكليفي، وأما الجزئية فهي ليست من الأحكام التكليفية، فلا تجري فيها البراءة الشرعية؟

ج: إن الجزئية حتى وإن لم تكن مجعولة بالأصالة والاستقلال، لكنّها مجعولة بتبع الحكم التكليفي، وهذا المقدار كاف في جريان البراءة، فما أفاده صاحب الفصول من أن أدلة البراءة ترفع جزئية ما شك في جزئته صحيح وفي محلّه، حيث قال: (لا يقال^(١) إنّ جزئية السورة المجهولة مثلا ليست بمجعولة وليس لها أثر مجعول والمرفوع بحديث الرفع إنّما هو المجعول بنفسه أو أثره ووجوب الإعادة إنّما هو أثر بقاء الأمر الأول بعد العلم مع أنّه عقلي وليس إلّا من باب وجوب الإطاعة عقلا، لأنّه يقال: إنّ الجزئية وإن كانت غير مجعولة بنفسها، إلّا أنّها مجعولة بمنشأ انتزاعها، وهذا كاف في صحة رفعها).

س: ما هو الإشكال على جريان البراءة في الأكثر؟ وما هو جواب المصنف

ج: حاصل الإشكال: إنّ البراءة لو جرت في الأمر بالأكثر - الذي هو المنشأ لانتزاع الجزئية - فلا يبقى أمر يتعلق بالأقل، وحسب الفرض لا يوجد دليل آخر يدل على أنّ الواجب هو الأقل، وأصالة البراءة عن الأكثر لا تثبت وجوب الأقل، إلّا على القول بحجية الأصل المثبت، وعليه لا وجه للقول بأنّ عموم حديث الرفع يرفع الإجمال والتردد عن الواجب المردد بين الأقل والأكثر ويعينه في الأقل؛ وذلك لوضوح ارتفاع الأمر بأصل البراءة ولا يوجد أمر آخر يدل على كون الواجب هو الأقل الخالي عما شك في جزئته.

إذن البراءة الشرعية لا تجري، لكي يثبت أنّ الواجب هو الأقل وينحل به العلم الإجمالي؛ بل يجب الاحتياط عقلا بإتيان الأكثر، وهذا ما ذكره بقوله: (لا يقال: إنّما

(١) القائل هو الشيخ الأنصاري (رحمته الله)، فرائد الأصول: ٢٧٨.

يكون ارتفاع الأمر الانتزاعي برفع منشأ انتزاعه وهو الأمر الأول ولا دليل آخر على أمر آخر بالخالي عنه).

وأجاب المصنف: أنّ ثبوت الأمر بالأقل ليس هو البراءة الشرعية لكي يقال: إنّ الأصل لا يثبت للوالم؛ بل الوجه هو: الجمع بين أدلة الأجزاء وبين أدلة البراءة الشرعية، لأنّ وجوب الأقل معلوم بنفس أدلة الأجزاء، ووجوب الأكثر منفي بالبراءة الشرعية، فيكون حديث الرفع مثلاً بمنزلة الإستثناء وتقييد إطلاقها لحالتي العلم والجهل بجزئية الأجزاء، فإذا فرض جزئية السورة مثلاً للصلاة واقعا كان حديث الرفع مثلاً نافياً لجزئيتها في حال الجهل بها، فكأنّ الشارع قال: يجب في الصلاة التكبير والقراءة والركوع والسجود والتشهد مطلقاً سواء علم بها المكلف أم لا، وتجب السورة إذا علم بجزئيتها، وهذا التحديد نشأ من حكومة حديث الرفع على أدلة الأجزاء والشرائط حكومة ظاهرية موجبة، لأنّ الجزئية مختصة بحال العلم بها على نحو لا يلزم التصويب؛ كما تقدم في بحث أصل البراءة، كما أنّ إطلاق دليل الجزئية لحالتي التذكر والنسيان يتقيد بفقرة رفع النسيان في حالة التذكر، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (لأنّه يقال: نعم وإن كان ارتفاعه بارتفاع منشأ انتزاعه إلا أنّ نسبة حديث الرفع الناظر إلى الأدلة الدالة على بيان الأجزاء إليها نسبة الاستثناء وهو معها يكون دالة على جزئيتها، إلا مع الجهل بها، كما لا يخفى، فتدبر جيداً).

تنبيهات الأقل والأكثر

التنبيه الأول: الشك في الشرطية والخصوصية

س: ما الفرق بين الأجزاء الخارجية والتحليلية؟

ج: إن الأجزاء الخارجية لا تحتاج إلى دقة فكر، كما هو الحال في الأمر بالصلاة مع السورة، وأمّا الأجزاء التحليلية فتحتاج إلى إعمال فكر، فهي نظير النوع والجنس، ومحل الكلام هو المركب من الأجزاء التحليلية، كما أن المراد بالمركب في المباحث المتقدمة هو: المركب من الأجزاء الخارجية.

س: ما هو رأي المصنف في الشك في الأجزاء التحليلية؟

ج: الأجزاء التحليلية كالشك في شرطية شيء للمأمور به؛ ودوران الواجب بين التعيين والتخير، كما لو دار أمر المكلف به بين المطلق كالرقبة وبين المشروط كالرقبة المؤمنة، ولا نعلم تفصيلا بكفاية عتق مطلق الرقبة في كفارة الظهار مثلا، أو خصوص الرقبة المؤمنة فقط والشك إنما يكون في شرطية وصف الايمان للعتق الذي هو مأمور به.

ورأي المصنف هو: أن العقل يحكم بوجود الاحتياط ويجب إتيان المشروط، لأنّه لا يمكن انحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بوجود المطلق، وإلى الشك البدوي بلزوم المقيّد المشروط لكي يقال: بالبراءة العقلية بالنسبة إلى وجوب المشروط، وكذا إذا دار أمر المكلف به بين الخاص كالإنسان، وبين العام كالحیوان، ففي مثل هذا الدوران العقل يحكم أيضا بوجود الاحتياط ووجوب إتيان الخاص، لأنّه لا مجال للانحلال أيضا.

س: إنَّ كلام المصنف في الأمر الأول ناظر إلى الشيخ الأنصاري، فما هو رأي الشيخ، وما هو إشكال المصنف؟

ج: الشيخ قسّم الأجزاء الذهنية إلى قسمين:

القسم الأول: الأجزاء التي تكون ناشئة ومنتزعة عن فعل خارجي مغاير للمقيد والمشروط في الوجود الخارجي؛ من قبيل تقيد الصلاة بالطهارة المعنوية المنتزعة من الوضوء، فالوضوء له وجود في الخارج، لكن الطهارة المعنوية المنتزعة عنه ليس لها وجود في الخارج.

القسم الثاني: الأجزاء المتحدة مع المقيد في الوجود الخارجي، كالإيمان بالنسبة إلى الرقبة مثل، والشيخ حكم بجريان البراءة العقلية والنقلية في كلا القسمين؛ وإن استشكل في القسم الثاني في بداية الأمر.

أمّا إشكال المصنف على الشيخ، فحاصله عدم جريان البراءة العقلية في كلا القسمين، لعدم إنحلال العلم الإجمالي في الأجزاء التحليلية بالأولوية، وذلك لأنّ الصلاة الفاقدة للطهارة مثلا مبينة للصلاة المأمور بها التي هي المشروطة بالطهارة، وليست جزء من الصلاة المأمور بها حتى يعلم وجوبها تفصيلا، فعلى تقدير الانحلال يجب أن يكون الأقل معلوم الوجوب بالتفصيل وموجودا بوجود على حدة، كما هو الحال في المركب الخارجي، سواء كان الزائد عليه واجبا أم لا، كما تقدم في الصلاة المتكونة من عشرة أجزاء مثلا، فإنّها لا تتغير بلحوق الجزء المشكوك فيه وعدمه، أمّا الصلاة الفاقدة للشرط أو الخصوصية فيختلف الأمر، لأنّها مبينة للمأمور به، وليست جزءا منه أصلا لكي يكون الفاقد مقدمة عقلية للواجد، ومع عدم كون الفاقد جزءا للمأمور به، فلا مجال للقول بانحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بوجوب الأقل، وهذا ما ذكره بقوله: (أنّه ظهر مما مر حال دوران الأمر بين المشروط بشيء ومطلقه وبين الخاص كالإنسان وعامه كالحیوان وأنّه لا مجال هاهنا للبراءة عقلا، بل كان الأمر فيهما

أظهر، فإنّ الانحلال المتوهم في الأقل والأكثر، لا يكاد يتوهم هاهنا، بدهاءة أنّ الأجزاء التحليلية لا يكاد يتصف باللزوم من باب المقدمة عقلا، فالصلاة مثلا في ضمن الصلاة المشروطة أو الخاصة موجودة بعين وجودها وفي ضمن صلاة أخرى فاقدة لشرطها وخصوصيتها تكون متباينة للمأمور بها كما لا يخفى).

س: ما الفرق بين المشروط ومطلقه، وبين الخاص وغيره بجريان البراءة النقلية في الأول وعدمه في الثاني؟

ج: حاصل الفرق، إنّ الشرط منتزِع من أمر الشارع كقوله: «أعتق رقبة مؤمنة» فإنّ شرطية الإيمان بأمر الشارع، فيمكن نفيه بحديث الرفع عند الشك فيه، وهو خلاف خصوصية الإنسان، فإنّها منتزعة عن ذات المأمور به لا من أمر خارج عنه حتى تنفى بالأصل، وعليه يدور الأمر بين وجوب الخاص ووجوب العام، فيكونان كالمبتابين، ولتحصيل الفراغ اليقيني يجب الإتيان بالخاص اقتضاء لأصالة الاشتغال، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم لا بأس بجريان البراءة النقلية في خصوص دوران الأمر بين المشروط وغيره دون دوران الأمر بين الخاص وغيره لدلالة مثل حديث الرفع على عدم شرطية ما شك في شرطيته وليس كذلك خصوصية الخاص فإنّها إنّما تكون منتزعة عن نفس الخاص، فيكون الدوران بينه وغيره من قبيل الدوران بين المبتابين، فتأمل جيدا).

خلاصة رأي المصنف في جريان البراءة في الأجزاء التحليلية

- ١ - وجوب الاحتياط مطلقا في دوران الأمر بين العام والخاص.
- ٢ - وجوب الاحتياط مطلقا في دوران الأمر بين المطلق والمقيد.
- ٣ - وجوب الاحتياط عقلا والبراءة شرعا في دوران الأمر بين المشروط ومطلقه.

التنبيه الثاني: حكم ناسي الجزئية

س: ما هو الغرض من عقد هذا الأمر؟ وما هو محل البحث في المقام؟
ج: الغرض: هو بيان حكم الجزء أو الشرط المتروك نسيانا، كقراءة السورة والطهارة في الصلاة، فيقع الكلام في أنّ النسيان هل يوجب إرتفاع الجزئية أو الشرطية أم لا فيما لا يكون لدليلها إطلاق يشمل حال النسيان؟
و يتوقف معرفة محل البحث على مقدمة، حاصلها:
إنّ الشك قد يكون في أصل جزئية شيء أو شرطيته، وقد تقدم تفصيل البحث عنه، فهو خارج عن محل الكلام.

وقد يكون الشك في عموم جزئية شيء أو شرطيته لحال النسيان بعد العلم بأصل الجزئية أو الشرطية. وفيه احتمالات:

الأول: العلم بإختصاص الجزئية والشرطية بحال الذكر والالتفات، ولازمه عدم وجوب الإعادة عند ترك الجزء أو الشرط نسيانا.

الثاني: العلم بالجزئية أو الشرطية في جميع الأحوال سواء حال السهو والنسيان، فيلزمه وجوب الإعادة لبطلان الصلاة لأجل نقصان الجزء أو الشرط.

الثالث: الشك في إختصاص الجزئية والشرطية بحال الذكر والالتفات أو عدم الإختصاص بهما؛ فتكون الجزئية والشرطية في جميع الأحوال.

وبعد بيان هذه المقدمة نقول: أنّ محل البحث هو الإحتمال الثالث، فيقع البحث فيما إذا نقص جزء من أجزاء العبادة سهوا ونسيانا، فهل الأصل بطلانها أم لا؟

س: ما هو مقتضى الأصل العملي عند الشك في جزئية شيء أو شرطيته في حال النسيان؟

ج: إذا شك في جزئية شيء أو شرطيته في حال نسيانه، فالأصل عقلا ونقلا، ما ذكر في الشك في أصل الجزئية أو الشرطية وهو البراءة، ووجهه اندراجه في كبرى الشك في

الأقل والأكثر، لأنه مع عدم إطلاق يدل على جزئية المنسي حال النسيان يشك في جزئيته في هذا الحال، فإن كان جزءاً، فالواجب هو الأكثر، وإلا فالأقل. وعند الشك في الجزئية والشرطية فأن مقتضى حديث الرفع وغيره جريان البراءة الشرعية، دون البراءة العقلية لعدم انحلال العلم الإجمالي، فلو لا البراءة الشرعية لجزت قاعدة الاشتغال في إعادة الأمور به الناقص والإتيان بجميع ما له دخل فيه من الأجزاء، وهذا ما ذكره بقوله: (أنه لا يخفى أن الأصل فيما إذا شك في جزئية شيء أو شرطيته في حال نسيانه عقلاً ونقلًا ما ذكر في الشك في أصل الجزئية أو الشرطية، فلو لا مثل حديث الرفع^(١) مطلقاً ولا تعاد^(٢) في الصلاة لحكم عقلاً بلزوم إعادة ما أدخل بجزئه أو شرطه نسياناً كما هو الحال فيما ثبت شرعاً جزئيته أو شرطيته مطلقاً نصاً أو إجماعاً).

س: ما هو رأي الشيخ الأنصاري في إمكانية إقامة الدليل الاجتهادي على نفي الجزئية أو الشرطية حال النسيان؟ وما هو جواب المصنف على ذلك؟
 ج: الشيخ الأنصاري لا يرضى بتقسيم المكلف إلى ذاك وناسي، وذلك لأن الغرض من الخطابات هو البعث والزجر المعلوم ترتبها على إحراز المكلف انطباق العنوان المأخوذ في حيز الخطاب على نفسه؛ ومن الواضح أن الغافل عن الاستطاعة مثلاً لا ينبعث عن إيجاب خطاب الناسي بهذا العنوان، لأن توجيه هذا الخطاب إليه يخرج عن عنوان الناسي ويصيره ذاكراً، فلا بد للناسي في الشك في الجزئية أو الشرطية من الإتيان بالواجب بتمامه

(١) الخصال: ٢/ ٤١٧، الحديث ٩ والفقهاء ١/ ٣٦ الحديث ٤.

(٢) الفقهاء ١/ ٢٥٥، أحكام السهو الحديث ٨، الفقهاء ١/ ١٨١، في القبلية: الحديث ١٧.

وقد أجاب المصنف على هذا الإشكال بوجهين:

الوجه الأول: أن يجعل عنوان عام يشمل الذاكر والناسي كعنوان «المكلف» ويخاطب بما عدا المنسي من الأجزاء، ثم يكلف الملتفت بالمنسي، فالذاكر الآتي بتمام المأمور به آت بوظيفته، والناسي الآتي بالناقص آت أيضا بوظيفته، من دون توجه خطاب إليه بعنوان الناسي لكي يقال: بلزوم محذور الانقلاب، ولخروجه عن حيز الخطاب المتوجه إليه، وبهذا تندفع استحالة تكليف الناسي بما عدا المنسي.

الوجه الثاني: إن يكلف الملتفت بتمام المأمور به، أما الناسي فيكلف بما عدا المنسي؛ لكن لا بعنوان الناسي حتى يلزم الانقلاب إلى الذاكر بمجرد توجيه الخطاب إليه، وإنما بعنوان آخر عام ملازم لجميع مصاديقه كقليل الحافظة نحو ذلك أو بعنوان خاص كأخذ العناوين المختصة بأفراد الناسي كقوله: «يا زيد ويا عمرو ويا فلان» إذا كان أحدهم ناسيا للسورة، والآخر لذكر الركوع، والثالث لذكر السجود مثلا، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم لا يذهب عليك أنه كما يمكن رفع الجزئية أو الشرطية في هذا الحال بمثل حديث الرفع كذلك يمكن تخصيصها بهذا الحال بحسب الأدلة الاجتهادية، كما إذا وجه الخطاب على نحو يعم الذاكر والناسي بالخالي عما شك في دخله مطلقا، وقد دل دليل آخر على دخله في حق الذاكر أو وجه إلى الناسي خطاب يخصه بوجوب الخالي بعنوان آخر عام أو خاص لا بعنوان الناسي كي يلزم استحالة إيجاب ذلك عليه بهذا العنوان لخروجه عنه بتوجيه الخطاب إليه لا محالة كما توهم^(١) لذلك استحالة تخصيص الجزئية أو الشرطية بحال الذكر وإيجاب العمل الخالي عن المنسي على الناسي، فلا تغفل).

خلاصة رأي المصنف رحمته:

أن هذه المسألة من صغريات مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين، وتجري النقلة دون العقلية، نظير رأيه رحمته في الأقل والأكثر الارتباطيين.

(١) المتوهم هو الشيخ رحمته، فرائد الأصول: ٢٨٦.

التنبيه الثالث: حكم زيادة الجزء عمدا أو سهوا

س: ما هو الغرض من عقد هذا البحث؟

ج: الغرض هو: بيان حكم زيادة الجزء عمدا أو سهوا، والمصنف تعرّض لنقيصة الجزء سهوا في التنبيه المتقدم. وجمع بين الزيادة العمدية والسهوية للجزء في هذا التنبيه الثالث، والشك في الأمر السابق كان في دخل الوجود وعدمه، وفي هذا الأمر يكون الشك في مدخلية العدم شرطا أو شطرا.

س: ما حكم زيادة الجزء عمدا أو سهوا؟

ج: إنّ حكم الشك في مدخلية عدم الزيادة شطرا أو شرطا في متعلق الطلب، كحكم الشك في دخل الوجود فيه كذلك، فكما أنّ الثاني مرجعه الى الاحتياط العقلي، لو لا البراءة الشرعية، فكذلك الأول، فتجري البراءة النقلية التي تقتضي عدم مانعية الزيادة، سواء أتى بها عمدا تشريعا - كما إذا علم بعدم جزئية الزيادة، ومع ذلك قصد الجزئية تشريعا - أو جهلا أو سهوا، وهذا ما ذكره بقوله: (أنّه ظهر مما مر حال زيادة الجزء إذا شك في اعتبار عدمها شرطا أو شطرا في الواجب مع عدم اعتباره في جزئيته، وإلا لم يكن من زيادته، بل من نقصانه، وذلك لإندارجه في الشك في دخل شيء فيه جزءا أو شرطا فيصح لو أتى به مع الزيادة عمدا تشريعا أو جهلا قصورا أو تقصيرا أو سهوا وإن استقل العقل لو لا النقل بلزوم الاحتياط لقاعدة الاشتغال).

س: ما هو استدراك المصنف في المقام؟ وما هو الوجه فيه؟

ج: حاصل الاستدراك: أنّ الواجب إذا كان عباديا، فلا بد من ملاحظة أن الزيادة هل توجب فقدان قصد القربة فيه أم لا؟ فإن أوجبت ذلك أبطلت العبادة، وإلا فلا، ولذا أشار إلى بعض الصور التي يكون التشريع فيها منافيا لقصد القربة ومبطلا للعبادة، وهي ما إذا قصد كون الزيادة جزءا للواجب بحيث لو لم تكن جزءا لما أتى

بالواجب. وهو خلاف ما كان توصليا، ففي جميع صورته، فإنه يصح العمل مع الزيادة، ولا تكون الزيادة من حيث هي موجبة للبطلان.

والوجه في ذلك: أنه مع الجهل بدخل الزيادة واقعا وعدمه يشك في تحقق الامتثال الذي هو شرط صحة العبادة، بل مقومها، ولذا يحكم العقل بلزوم الإعادة؛ لقاعدة الاشتغال الجارية في حال الشك واشتباه الحال، وأما مع القطع بعدم الدخول، فالإعادة لأجل القطع بالبطلان، وليس لقاعدة الاشتغال.

والحاصل: إن المصنف يقول بالصحة في جميع موارد الزيادة العمدية والسهوية، إلا في العبادة التي يكون التشريع فيها مخرجا بقصد القربة، وهو في صورة التقييد، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم لو كان عبادة وأتى به كذلك على نحو لو لم يكن للزائد دخل فيه لما يدعو إليه وجوبه لكان باطلا مطلقا أو في صورة عدم دخله فيه لعدم قصد الامتثال في هذه الصورة مع استقلال العقل بلزوم الإعادة مع اشتباه الحال لقاعدة الاشتغال).

س: كيف تمسك البعض باستصحاب الصحة لإثبات الصحة؟ وما هو

جواب المصنف؟

ج: تمسك البعض باستصحاب الصحة لإثبات الصحة، لا بأصالة البراءة في الشك في مانعية الزيادة بدعوى إن الشك يكون في بقاء الصحة المعلومة حدوثا قبل فعل الزيادة، وهو مورد لاستصحاب الصحة، ومن المعلوم إن مورد هذا الاستصحاب هو ما إذا نشأ احتمال البطلان في أثناء الصلاة بزيادة الجزء تشريعا.

وأما إذا قصد التشريع من أول الأمر وأول الصلاة؛ بحيث كان الداعي له الأمر التشريعي، فلا مجال حينئذ للاستصحاب لإنهزام ركنه الأول، وهو اليقين السابق بالصحة، بل اليقين بعدمها ثابت، فالاستصحاب يجري فيما لو علم بالصحة قبل فعل الزيادة ونشأ الشك في البطلان في الأثناء.

وأجاب المصنف: بأن استصحاب صحة الأجزاء السابقة لا ينفذ في صحة الأجزاء اللاحقة؛ لأن المستصحب لو كان الصحة بمعنى موافقة الأجزاء السابقة لأوامرها الضمنية فهو قطعي البقاء، ولا يوجد شك فيها لكي يجري فيها الاستصحاب، لأن الشيء لا يتغير عما وقع عليه، وهذه الصحة مع القطع بها فضلا عن استصحابها لا تجدي في صحة الأجزاء اللاحقة.

وكذا في حالة كون المستصحب هو الأجزاء السابقة بحيث لو انضم إليها سائر الأجزاء لالتأم الكل ومنها غير ذلك؛ لأجل العلم ببقاء قابلية الأجزاء السابقة للانضمام ولا يوجد شك فيها، بل الشك هو في مانعية الزيادة، ومن الواضح أن الاستصحاب لا يرفع المانعية، فمع الزيادة لا يعلم بالتأم الكل بانضمام اللاحقة إلى السابقة.

وإن كان المستصحب هو بقاء الأجزاء السابقة على تأثيرها في المصلحة، لوضوح أن لكل جزء تأثيرا في المصلحة المترتبة على الكل، فلا يجري الاستصحاب لعدم اليقين السابق حتى يكون الشك في البقاء ليستصحب، لأن الشك في البقاء يتصور فيما إذا كان مشكوك المانعية رافعا لأثر الأجزاء السابقة، وأما إذا احتمل كونه مانعا عن تأثيرها من أول الأمر كان الشك في الحدوث وليس في البقاء، وعليه فلا مجال للاستصحاب.

فالمهم في المقام هو إحراز صحة العبادة مع الزيادة، بحيث يسقط بها الأمر، وهي الصحة الفعلية التي لا تثبت بالاستصحاب، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم إنه ربما تمسك لصحة ما أتى به مع الزيادة باستصحاب الصحة وهو لا يخلو من كلام ونقض وإبرام خارج عما هو المهم في المقام ويأتي تحقيقه في مبحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى).

خلاصة رأي المصنف رحمته:

جريان البراءة الشرعية لنفي مانعية الزيادة.

التنبيه الرابع: تعذر الجزء أو الشرط

س: ما هو الغرض من عقد هذا التنبيه؟ وما هو محل البحث فيه؟

ج: الغرض هو بيان حال الجزء والشرط من حيث الركنية وعدمها، وقبل الولوج في البحث ينبغي بيان ما هو محل الكلام في المقام.

وبيان ذلك يتوقف على مقدمة: وهي أن صور هذه المسألة هي:

الأولى: أن يوجد اطلاق لكل من دليلي المركب والجزء.

الثانية: أن يكون اطلاق لخصوص دليل المركب وليس لدليل الجزء كقوله: «الصلاة لا تترك بحال» مع فرض عدم إطلاق دليل الجزء والشرط.

الثالثة: عكس هذه الصورة السابقة وهي إذا قيس قوله «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» و«لا صلاة إلا بطهور»^(١) إلى قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(٢).

الرابعة: أن لا يوجد اطلاق لا للمركب ولا للجزء.

إذا تبين ذلك، نقول: إن مورد البحث هو الصورة الرابعة، لوضوح حكم الصور الثلاثة الأخرى؛ لأنه في الصورة الأولى يقدم إطلاق دليل الجزء على إطلاق دليل المركب لكونه أخص منه، وفي الصورة الثانية يؤخذ بإطلاق دليل المركب ويحكم بالإتيان بالباقي، على عكس الصورة الثالثة، فيؤخذ فيها بإطلاق دليل الجزء ويحكم بكونه مقومًا وركنًا.

فالبحث في الصورة الرابعة لدوران أمرها بين أن يكون الجزء جزءًا والشرط شرطًا مطلقًا حتى في حال العجز عنه كي يسقط بتعذره أمر سائر الأجزاء أو في خصوص حال التمكن منه لكي لا يسقط بتعذره أمر الكل، والمرجع هو البراءة العقلية لأن العقاب على ترك الباقي الناقص الفاقد للجزء والشرط بلا بيان ومؤاخذه بلا برهان،

(١) الوسائل ١: ٣١٥/٨٢٩.

(٢) البقرة: ٤٣، ٨٣، ١١٠.

وهذا ما ذكره بقوله: (أنه لو علم بجزئية شيء أو شرطيته في الجملة ودار الأمر بين أن يكون جزءاً أو شرطاً مطلقاً ولو في حال العجز عنه وبين أن يكون جزءاً أو شرطاً في خصوص حال التمكن منه فيسقط الأمر بالعجز عنه على الأول لعدم القدرة حينئذ على المأمور به لا على الثاني، فيبقى متعلقاً بالباقي ولم يكن هناك ما يعين أحد الأمرين من إطلاق دليل اعتباره جزءاً أو شرطاً أو إطلاق دليل المأمور به مع إجمال دليل اعتباره أو إهماله، لإستقل العقل بالبراءة عن الباقي، فإن العقاب على تركه بلا بيان والمؤاخذة عليه بلا برهان).

س: ما هو جواب المصنف على ما قيل: أنّ العقل حتى لو استقل بالبراءة عن وجوب الباقي، إلا أنّ مقتضى أخبار البراءة كحديث الرفع هو عدم الجزئية أو الشرطية، إلا في حال التمكن منه، لوضوح أنّ الشك في وجوب الباقي ناشيء عن الشك في جزئية الجزء أو الشرط المتعذر، ولا شك أنّ مثل حديث الرفع الدال على رفع ما اضطروا إليه دال على رفع الجزئية والشرطية في هذا الحال، فاذا دل على رفعها في هذا الحال دل على وجوب المقدور، فيه، فيجب الباقي؟

ج: حاصل الجواب: إنّ حديث الرفع لا مجال له هنا، لأنّ حديث الرفع وارد مورد المنّة، ولازم كونه في مورد المنّة هو عدم ثبوت تكليف بواسطته، وثبوت التكليف خلاف المنّة، وهذا ما ذكره بقوله: (لا يقال: نعم ولكن قضية مثل حديث الرفع عدم الجزئية أو الشرطية، إلا في حال التمكن منه).

فإنّه يقال: إنّ لا مجال لها هنا لمثله، بدهاءة أنّه ورد في مقام الامتنان فيختص بما يوجب نفي التكليف لا إثباته).

س: ذهب البعض إلى وجوب الباقي، للإستصحاب، بيّن ذلك، مع جواب المصنف؟

ج: استدل لوجوب الباقي بالاستصحاب بتقريبين:

التقريب الأول: نستصحب الوجوب الجامع بين الغيري والنفسي، فيقال: إنّ الصلاة كانت واجبة مع السورة مع شرطية الاستقبال والستر مثلاً، ويشك في حدوث الوجوب لها مقارنة لتعذر بعض أجزائها أو شرائطها، فنستصحب طبيعي الوجوب الجامع بين الوجوب النفسى والغيرى، لأنّ الباقي في حال إمكان التام واجب لغيره وبعد تعذره يحتمل وجوبه لنفسه، فيستصحب كلى الوجوب.

التقريب الثاني: إنّ المستصحب هو خصوص الوجوب النفسى القائم بالكل لبقاء الموضوع بالمساحة العرفية، فيكون التعذر من الجزء أو الشرط من قبيل حالات الموضوع وليس من مقوماته، وعليه فهذا الباقي كان واجبا نفسيا سابقا، والآن كما كان. هذا تمام الكلام في وجوب الباقي بالاستصحاب.

وأجاب المصنف: إنّ التقريب الأول يكون من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى، وهو ليس بحجة، وذلك لأنّ المتيقن من وجود الكلى كان في ضمن فرد معلوم الزوال، والمشكوك في ضمن فرد مشكوك الحدوث، فلا مجال لتصحيحه، إلّا بناء على صحة القسم الثالث من استصحاب الكلى، وقد ثبت بطلانه.

وأما صحة الاستصحاب بالتقريب الثاني: فقد انيط بالمساحة العرفية في تعيين موضوع الاستصحاب، فبناء على المساحة العرفية يجري الاستصحاب، وإلا فلا، والمساحة هي أن لا يكون المتعذر جزءا أو شرطا من مقومات الموضوع؛ بل من حالاته المتبادلة، ومختار المصنف جواز المساحة العرفية في الموضوع، فيجري استصحاب

الباقى، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم ربما يقال^(١) بأن قضية الاستصحاب فى بعض الصور وجوب الباقى فى حال التعذر أيضا.

ولكنه لا يكاد يصح إلا بناء على صحة القسم الثالث من استصحاب الكلى أو على المسامحة فى تعيين الموضوع فى الاستصحاب وكان ما تعذر مما يسامح به عرفا بحيث يصدق مع تعذره بقاء الوجوب لو قيل بوجوب الباقى وارتفاعه لو قيل بعدم وجوبه ويأتى تحقيق الكلام فيه فى غير المقام^(٢)).

قاعدة الميسور

س: كيف استدل على وجوب الباقى بقاعدة الميسور؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: استدل على وجوب الباقى من قاعدة الميسور، الاستفادة من الأخبار، كالنبوى والعلويان:

الأول: قوله ﷺ: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم».

الثانى: قوله ﷺ: «الميسور لا يسقط بالمعسور».

الثالث: قوله ﷺ: «ما لا يدرك كله لا يترك كله»

بتقريب: أن دلالة هذه الروايات واضحة على المطلوب؛ لأن الاستفادة هو عدم سقوط التكليف بتعذر بعض الأجزاء والشرائط؛ لذا يجب على المكلف الإتيان بما يتمكن منه؛ لأن الميسور لا يسقط بالمعسور، ما لا يتمكن المكلف من إتيان كله لا يجوز له ترك الكل؛ وإنما عليه الإتيان بما هو متمكن منه. وكذلك يظهر من النبوى وجوب إتيان ما يتمكن المكلف منه من بعض الأجزاء بعد عدم التمكن من الجميع؛ لأن كلمة

(١) انظر فرائد الأصول: ٢٩٤.

(٢) سيأتى فى مبحث الاستصحاب.

«من» في قوله ﷺ: «فأتوا منه» تبعيضية، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (كما أن وجوب الباقي في الجملة ربما قيل^(١) بكونه مقتضى ما يستفاد من قوله ﷺ: إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم)^(٢) و(قوله: المسور لا يسقط بالمعسور)^(٣) و(قوله: ما لا يدرك كله لا يترك كله)^(٤)

وأجاب المصنف بعدم صحة الإستدلال بها على ما هو المطلوب في المقام، أما الجواب على الإستدلال بالنبوي: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» فهو:

١ - يبتني على كون كلمة «من» تبعيضية، كما زعم أنها حقيقة فيه، ولا اقل من كونها ظاهرة فيه، ويبتني كذلك على كون كلمة ما موصولة، فيكون مفاده وجوب الإتيان بالمقدور، وليس بيانية، وحيث يحتمل أن تكون من بيانية لكلمة الشيء، وما مصدرية أيضا، فيكون معنى الرواية فأتوا ذلك الشيء ما دتمت تستطيعون، وعليه تكون الرواية أجنبية عن قاعدة المسور، وهذا ما ذكره بقوله: (ودلالة الأول مبنية على كون كلمة من تبعيضية لا بيانية ولا بمعنى الباء).

٢ - لو سلمنا بأنها موضوعة لخصوص التبعض في الأجزاء، لكن المراد من التبعض فيها هو التبعض في الأفراد، بملاحظة مورد الرواية، لأن السائل قد سأل عن لزوم تكرار الحج وعدمه، وجواب النبي ﷺ أنه إذا أمرتكم بشيء بذلك الكلي فاتوا منه: أي فاتوا من أفراد ما استطعتم، وهذا ما ذكره بقوله: (وظهورها في التبعض وإن كان مما لا يكاد يخفى، إلا أن كونه بحسب الأجزاء غير واضح لإحتمال أن يكون بلحاظ الأفراد، ولو سلم، فلا محيص عن أنه هاهنا بهذا اللحاظ يراد حيث ورد جوابا

(١) انظر فرائد الأصول: ٢٩٤.

(٢) عوالي اللآلي ٤/ ٥٨.

(٣) عوالي اللآلي ٤/ ٥٨.

(٤) عوالي اللآلي ٤/ ٥٨.

عن السؤال عن تكرار الحج بعد أمره به (فقد روي أنه خطب رسول الله ﷺ^(١) فقال: إن الله كتب عليكم الحج فقام عكاشة ويروي سراقه بن مالك، فقال: في كل عام يا رسول الله ﷺ فأعرض عنه حتى أعاد مرتين أو ثلاثا فقال ويحك وما يؤمنك أن أقول نعم، والله لو قلت نعم لوجب ولو وجب ما استطعتم ولو تركتم لكفرتم فاتركوني ما تركتم وإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم إلى أنبيائهم فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه).

أما جواب المصنف على الإستدلال بقوله ﷺ: «الميسور لا يسقط بالمعسور» فهو: الجواب الأول: يحتمل أن يكون المراد من الميسور بحسب الأفراد، وليس بحسب الأجزاء، والحال أن الإستدلال به يبتني على إرادة الميسور من الأجزاء، ومع مجيء الاحتمال لغيره فلا يصلح للاستدلال به على المقام، وهذا ما أشار إليه بقوله: (ومن ذلك ظهر الإشكال في دلالة الثاني أيضا حيث لم يظهر في عدم سقوط الميسور من الأجزاء بمعسورها لإحتمال إرادة عدم سقوط الميسور من أفراد العام بالمعسور منها).

الجواب الثاني: إن قوله ﷺ: «الميسور لا يسقط بالمعسور» لا يدل على وجوب الأجزاء الميسورة لتعذر بعض الأجزاء أو الشرائط، لأن الميسور عام للواجبات والمستحبات، فإذا دل الخبر على وجوب الميسور يلزم خروج المستحبات التي تعذر بعض أجزائها أو شرائطها، فيدور الأمر بين تخصيص الميسور بالواجبات وإخراج المستحبات عنه، وهو ينافي بنائهم على جريان قاعدة الميسور في المستحبات أيضا، وبين التصرف في ظهور الأمر في الوجوب وحمله على مطلق الرجحان، وحينئذ لا يدل على وجوب الباقي الميسور، وهو المطلوب في المقام، وحيث أن الظاهر عدم أولوية أحد التصرفين من الآخر، فلا يمكن الاستدلال به على وجوب الميسور؛ وهذا ما أشار إليه

(١) انظر مجمع البيان ٢: ٢٥٠، في ذيل الآية ١٠١ من سورة المائدة.

بقوله: (هذا مضافا إلى عدم دلالة على عدم السقوط لزوما لعدم اختصاصه بالواجب).

س: ما هو التوهم القائل بأن دلالة الحديث: (إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم...) على عدم سقوط الحكم كناية عن ثبوت حكمه؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: حاصل هذا التوهم يفيد: بأن دلالة الحديث «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم...» لا على عدم السقوط بنحو اللزوم، بل المراد عدم سقوط الحكم كناية عن ثبوت حكمه، وهو يختلف بحسب الموارد وجوبا أو استحبابا، وعليه فعمومه للمستحب لا يستلزم عدم دلالة على عدم السقوط وجوبا، كما هو الحال في الظاهر من مثل (لا ضرر ولا ضرار) هو نفى ما للضرر من الحكم تكليفيا كان أو وضعيا؟

وأجاب المصنف: تقدم أن مقتضى الميسور هو كناية عن عدم سقوطه بحكمه، وليس مقتضاه عدم سقوطه بنفسه وبقائه على عهدة المكلف كى لا يكون له دلالة على جريان القاعدة في المستحبات على وجه الاستفادة من عبارة الشيخ عليه السلام بناء على كون المراد هو الثبوت في الذمة والعهدة، وذلك لأن لازم البقاء على الذمة خروج المستحبات عن تحت الرواية، لأنها ليست فيها عهدة على ذمة المكلف، وهذا هو الوجه في اختصاص الرواية بالواجبات، أو لا تكون له دلالة على وجوب الميسور في الواجبات على وجه آخر، بتقريب: أن الرواية تحكي عدم سقوط نفس الميسور بداعي انشاء طلب الميسور حيث أن عدم السقوط ليس فعلا للمكلف، فلا يصح أن يتعلق الانشاء به كى يكون ظاهر الجملة الخبرية هو إفادة الوجوب، ولازمه أن يكون الطلب أعم عن الطلب الندبي، لأنه ليس في الرواية مادة الأمر ولا صيغته ولا جملة خبرية متعلقة بنفس الميسور، فليست الرواية سندا لثبوت الوجوب للميسور، وهذا هو الوجه في شمول الرواية للمستحبات، وهذا ما أشار إليه بقوله: (ولا مجال معه لتوهم دلالة على أنه

بنحو اللزوم إلا أن يكون المراد عدم سقوطه بما له من الحكم وجوبا كان أو ندبا بسبب سقوطه عن المعسور بأن يكون قضية الميسور كناية عن عدم سقوطه بحكمه حيث أن الظاهر من مثله هو ذلك كما أن الظاهر من مثل لا ضرر ولا ضرار هو نفى ما له من تكليف أو وضع، لا أنها عبارة عن عدم سقوطه بنفسه وبقائه على عهدة المكلف كى لا يكون له دلالة على جريان القاعدة في المستحبات على وجه أو لا يكون له دلالة على وجوب الميسور في الواجبات على آخر فافهم).

أما جواب المصنف على الاستدلال بالحديث الثالث وهو قوله عليه السلام: «ما لا يدرك كله لا يترك كله» فهو على وجهين:

الوجه الأول: - لو سلمنا بظهور الخبر في الكل المجموعي لكي يشمل المركب ويمكن الاستدلال به من هذه الجهة على قاعدة الميسور، وغض النظر عن احتمال إرادة الكل الأفرادي من لفظ «كله» الأول - يرد على الاستدلال به من حيثية أخرى، وهي: أن الموضوع وهو «ما» الموصول عام شامل للواجبات والمستحبات، وحينئذ لا محالة أن يراد من «لا يترك» معنى عام وهو مطلق الرجحان لكي يتناسب مع عمومية الموضوع؛ لإمتناع أخصية المحمول من الموضوع «الحيوان إنسان»، ولكي لا يلزم وجوب الإتيان بالبعض الميسور من المستحب الذي تعذر بعض أجزائه إن أريد به حرمة الترك، ومن الواضح أن مطلق الرجحان ليس فيه دلالة على حرمة ترك الباقي ووجوب الإتيان بما عدا المتعذر، وهذا ما أشار إليه بقوله: (وأما الثالث: فبعد تسليم ظهور كون الكل في المجموعي لا الأفرادي، لا دلالة له إلا على رجحان الإتيان بباقي الفعل المأمور به واجبا كان أو مستحبا عند تعذر بعض أجزائه لظهور الموصول فيما يعمهما ليس ظهور: (لا يترك) في الوجوب.

الوجه الثاني: لو سلمنا ظهور دلالة الخبر في الحرمة، وحينئذ يدور الأمر بين حمل الجملة الخبرية على مطلق المرجوحية، لكي تلائم مع عموم الموصول الشامل للواجبات

والمندوبات جميعا وبين تخصيص الموصول وإخراج المندوبات عنه، لكي ينسجم مع ظهور الجملة الخبرية في الحرمة، لكن لا ترجيح لأحدهما على الآخر، وهذا ما ذكره بقوله: (لو سلّم موجبا لتخصيصه بالواجب لو لم يكن ظهوره في الأعم قرينة على إرادة خصوص الكراهة أو مطلق المرجوحية من النفي).

س: ما هو جواب المصنف لما قد يتوهم من أنّ ظهور جملة (لا يترك) في الوجوب قرينة على إختصاص الموصول بالواجب فقط؟

ج: حاصل الجواب: إنّ ظهور الجملة في الوجوب لو سلّمنا به، فهو مما لا يلزم اختصاص الموصول بالواجب لو لم يكن ظهور الموصول في العموم قرينة على إرادة خصوص الكراهة أو مطلق المرجوحية من النفي، وكيف كان، فلا يوجد للجملة ظهور في اللزوم المقام، وإن كانت ظاهرة في اللزوم في غير المقام، وهذا ما ذكره بقوله: (وكيف كان، فليس ظاهرا في اللزوم هاهنا، ولو قيل: بظهوره فيه في غير المقام).

المدار على الميسور العرفي وجريان القاعدة مع تعذر الشرط

س: ما هو الدليل على جريان القاعدة على الميسور العرفي؟

ج: إنّ المناط في قاعدة الميسور هو صدق الميسور على الباقي عرفا، بحيث يكون الباقي ركنا للمركب به قوامه وكون المتعذر من الخصوصيات الغير الركنية، لأنّ الأجزاء الركنية بنظر العرف من مقومات الموضوع وغير الركنية من الفضولات، ويعدّ الفاقد للمقومات للركنية مغايرا مع الواجد عرفا، بشكل لا يصدق عليه أنّه ميسور له، وهذا بخلاف ما لو تعذر الاجزاء الغير الركنية، فإنّ الفاقد لها يعتبر متحدا مع الواجد عرفا.

س: ما هو الدليل على جريان القاعدة مع تعذر الشرط؟

ج: بناء على أن الملاك فيها هو صدق الميسور على الباقي، تكون القاعدة جارية مع تعذر الشرط أيضا، لصدق الميسور حقيقة على المشروط عرفا مع تعذر الشرط كصدق الميسور عليه عرفا مع تعذر الجزء في الجملة، حتى لو كان فاقد الشرط مبينا للواجد عقلا، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم أنه حيث كان الملاك في قاعدة الميسور هو صدق الميسور على الباقي عرفا كانت القاعدة جارية مع تعذر الشرط أيضا لصدقه حقيقة عليه مع تعذره عرفا كصدقه عليه كذلك مع تعذر الجزء في الجملة وإن كان فاقد الشرط مبينا للواجد عقلا، ولأجل ذلك ربّما لا يكون الباقي الفاقد لمعظم الأجزاء أو لركنهما موردا لها فيما اذا لم يصدق عليه الميسور عرفا وإن كان غير مبين للواجد عقلا).

س: ما هو استدراك المصنف على ما ذكره من كون الملاك في جريان قاعدة

الميسور هو صدق الميسور العرفي على الباقي؟

ج: حاصل الاستدراك: هو أنه ربما يلحق شرعا بالميسور ما لا يعد بميسور عرفا بتخطئة الشرع العرف في عدم عدّهم ذلك أمرا ميسورا لعدم اطلاعهم على ما عليه الفاقد في حال التعذر من قيامه في حال التعذر بتام ما قام عليه الواجد من المصلحة والغرض في حال الاختيار أو بمعظمه بحيث لو اطلع عليه عدّ أنه ميسوره، كصلاة الغرقى والمرضى بالإشارة والإيحاء مما هي مبينة عرفا للصلاة التامة، ولا يعدها بميسور ذلك التام مع أن الفاقد قد يقوم مقام الواجد في الوفاء بتام الملاك الموجود في الكل مشروطا بطرو حال الاضطرار أو يقوم مقامه في الوفاء بمعظم الملاك بحيث لو اطلعوا على ذلك لعدوه من ميسوره، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم ربّما يلحق به شرعا ما لا يعدّ بميسور عرفا بتخطئته للعرف وإنّ عدم العدّ كان لعدم الاطلاع على ما هو عليه الفاقد من قيامه في هذا الحال بتام ما قام عليه الواجد او بمعظمه في غير الحال، وإلا

عدّ أنه ميسوره كما ربما يقوم الدليل على سقوط ميسور عرفي لذلك أي للتخطئة وأنه لا يقوم بشيء من ذلك).

س: ما هو الحكم فيما لم يكن دليل على الإخراج أو الإلحاق؟

ج: الأصل والمرجع فيما لم يكن دليل على الإخراج أو الإلحاق هو الإطلاق اللفظي المستفاد من القاعدة، فإنّ كل ما يصدق عليه الميسور العرفي من المركب الشرعي يصح التمسك بالظهور العرفي ويكون طريقاً لإحراز الميسور الواقعي، إلا أن ينبه الشارع على خطأ العرف إخراجاً أو إدراجاً، ويعرف من الإطلاق الحاصل من صدق الميسور العرفي كون الباقي قائم بما يكون المأمور به قائماً بتمامه أو بمقدار يوجب إيجابه في الواجب واستجابته في المستحب، وإذا قام الدليل على أحد من الإخراج والإلحاق فيخرج دليل الإخراج أو يدرج دليل الإدراج تخطئة أو تخصيصاً في صورة قيام دليل الإخراج وتشريكا في الحكم من دون الاندراج في الموضوع في صورة قيام الدليل على الادراج، وهذا ما ذكره بقوله: (وبالجملة ما لم يكن دليل على الإخراج أو الإلحاق كان المرجع هو الإطلاق، ويستكشف منه أن الباقي قائم بما يكون المأمور به قائماً بتمامه أو بمقدار يوجب إيجابه في الواجب واستجابته في المستحب، وإذا قام دليل على أحدهما، فيخرج أو يدرج تخطئة أو تخصيصاً في الأوّل وتشريكا في الحكم من دون الاندراج في الموضوع في الثّاني، فافهم).

خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

- ١ - جريان البراءة العقلية عن وجوب الباقي؛ لأنّ العقاب على ترك الباقي بلا بيان.
- ٢ - عدم صحة الاستدلال بالإستصحاب على وجوب الباقي.
- ٣ - عدم تمامية الاستدلال «بقاعدة الميسور» على وجوب الباقي.

تذنيب: الدوران بين الجزئية أو الشرطية وبين المانعية أو القاطعية

س: ما هو الغرض من عقد هذا البحث؟

ج: الغرض هو بيان حكم شيء دار أمره بين الجزئية والمانعية والقاطعية، أو بين الشرطية والمانعية والقاطعية، وقبل التعرض لحكمه ينبغي بيان صورته، وهي أربعة: الصورة الأولى: دوران شيء بين جزئيته ومانعيته من قبيل الاستعاذة بعد تكبيرة الإحرام؛ فيحتمل أن تكون جزءاً أو مانعاً، وكذا من السورة الثانية، التي يحتمل كونها جزءاً أو مانعاً، مبطل للصلاة بناء على مبطلية القران بين السورتين.

الصورة الثانية: دوران شيء بين كونه جزءاً أو قاطعاً، من قبيل كون الاستعاذة إن لم تكن جزءاً كانت من القواطع المبطلّة للصلاة، وإن وقعت بين الأجزاء، لا في الأجزاء، وهذا هو الفرق بين القاطع وبين المانع الذي تختص مبطليته بما إذا وقع في نفس الأجزاء.

والفرق الآخر بين المانع والقاطع: أنّ الأول يمنع عن تأثير المقتضي، ويقابله الشرط الذي يكمل اقتضاء المقتضي، ويوجب إتمام تأثيره، وأما الثاني - القاطع - فهو الذي يتخلل بين الأجزاء ويقطع المقتضي، فيمنع عن وجود المقتضي، بينما الأول - المانع - يمنع عن تأثيره بعد وجوده.

الصورة الثالثة: دوران شيء بين كونه شرطاً أو مانعاً؛ كالجهر بالقراءة في ظهر الجمعة للقول بشرطيته، والقول بمبطليته أي: مانعيته.

الصورة الرابعة: دوران شيء بين كونه شرطاً أو قاطعاً؛ مثل جواب السلام أثناء الصلاة إذا شك في أنه شرط أو قاطع.

إذا تبيّنت صور الدوران، فأَنْ مَبْنَى المصنّف هو جريان حكم المتباينين في هذه الصور، لأنّه لا جامع بين المشروط بشيءٍ والمشروط بشرط لا، فيتعذر الإتيان بهما معاً، كما لو كان الجهر بالقراءة واجبا، فتكون الأجزاء مشروطة بوجوده، وإذا كان الإخفات واجبا والإجهار مبطلا فتكون الأجزاء مشروطة بعدم الجهر، ولا جامع بين الوجود والعدم، فلا يمكن الإتيان بالمأمور به في واقعة واحدة، إلا الإتيان بأحدهما، نعم يمكن الاحتياط بإتيانها مع كليهما في واقعتين. وهذا هو مناط المتباينين، فلا يكون المقام من قبيل دوران الأمر بين المحذورين لكي يكون الحكم فيه التخيير، وهذا ما ذكره بقوله: (لا يخفى أنّه إذا دار الأمر بين جزئية شيءٍ أو شرطية وبين مانعيته أو قاطعيته لكان من قبيل المتباينين).

س: ما هو تقريب الشيخ في دخول المقام في الدوران بين المحذورين؟ وما هو جواب المصنّف؟

ج: ذهب الشيخ إلى دخول المقام في الدوران بين المحذورين؛ لإجرائه البراءة فيما إذا دار أمره بين الجزئية والمانعية، أو الشرطية والقاطعية، بتقريب: أنّه بناء على عدم حرمة المخالفة القطعية غير العملية، كما في دوران الأمر بين المحذورين على ما صرح به ﷺ في العلم الإجمالي من مباحث القطع، وأنّ المخالفة الالتزامية المترتبة على الأصل الجاري في الطرفين لا محذور فيها؛ لعدم وجوبها عنده، فالنتيجة يكون الحكم في دوران الأمر بين المحذورين هو التخيير بين الفعل والترك.

أجاب المصنّف: أنّ المناط في الدوران بين المحذورين - وهو احتمال الموافقة والمخالفة في كل من الترك والفعل وعدم إمكان الموافقة القطعية، من قبيل المرأة التي قسم على مباشرتها أو تركها في وقت خاص، ففي كل فعل مباشرة أو تركها يحتمل الموافقة ويحتمل المخالفة - لا ينطبق على المقام؛ لأنّ الموافقة القطعية ممكنة وذلك بتكرار العمل بأنّ يؤتى بالصلاة مع الجهر بالقراءة تارة، وأخرى بدونه، وإن وجد احتمال

المخالفة مع كل من الفعل والترك الناشئين عن احتمال المطلوبة، غايته: أن ما لا ينطبق عليه الواجب لا يصير لغوا في الواقع، لأنه صدر لغرض عقلائي وهو لأجل القطع بامثال أمر الشارع، وهذا ما ذكره بقوله: (ولا يكاد يكون من الدوران بين المحذورين لإمكان الإحتياط بإتيان العمل مرتين مع ذلك الشيء مرة وبدونه أخرى كما هو أوضح من أن يخفى).

خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

حكم المقام من قبيل دوران الأمر بين المتباينين، فيجب الإحتياط فيه، كما يجب في دوران الأمر بين المتباينين.

خاتمة في شرائط الأصول:

س: ما هو المقصود من شرائط الأصول في العنوان؟
ج: قبل بيان المراد من الشرائط ينبغي الالتفات الى أنّ المراد بالأصول هي: الإحتياط والبراءة - العقلية والنقلية - وأصالة التخيير. ولا يخفى أنّ المصنف لم يتعرض في الخاتمة إلاّ لشرائط الإحتياط والبراءة، وأهمّل شرائط التخيير والاستصحاب، ولعلّ الوجه فيه: أنّ التخيير متحد مع البراءة حكماً، فيعرف ما يعتبر فيه مما يعتبر فيها.

وأما الاستصحاب: فلأنّ البحث عنه سيأتي في المباحث اللاحقة. وعلى أية حال فإنّ شرائط الأصول على قسمين:
قسم منها شرط لأصل الجريان، وقسم آخر شرط للعمل بها. والأول (شرط لأصل الجريان): مثل الفحص عن الأدلة الاجتهادية بالنسبة إلى جريان البراءة العقلية، فلا تجري قبل الفحص؛ لأنّ موضوعها عدم البيان وهو لا يتحقق بلا فحص عنها.

والقسم الثاني (شرط للعمل بها): كالفحص عن الدليل الاجتهادي بالنسبة إلى البراءة الشرعية؛ فإنّ موضوعها الشك، وهو موجود قبل الفحص، وهو ليس شرطاً لجريانها؛ لأنّها تجري قبله، ولكن العمل بها يتوقف على الفحص، فالفحص شرط للعمل بالبراءة الشرعية وليس شرطاً لأصل جريانها.

س: متى يكون الإحتياط حسناً؟

ج: ذهب المصنف الى: أنّ الاحتياط حسن عقلاً ونقلاً في جميع الحالات سواء كان قبل الفحص أم بعد الفحص وسواء قام الدليل على الحكم الشرعي، أم لم يرقم عليه

وسواء كان الإحتياط في المعاملات أم في العبادات وسواء استلزم للتكرار في العبادات أم لا.

نعم إذا كان الإحتياط مستلزم للعسر والخرج، فلا يجب شرعا ولا يحسن عقلا، كذلك إذا كان موجبا لاختلال النظام، فلا يجوز عقلا ولا شرعا، وهذا ما أشار إليه بقوله: (خاتمة: في شرائط الأصول، أمّا الإحتياط: فلا يعتبر في حسنه شئ أصلا، بل يحسن على كل حال، إلّا إذا كان موجبا لاختلال النظام، ولا تفاوت فيه بين المعاملات والعبادات مطلقا ولو كان موجبا للتكرار فيها).

س: ما هو جواب المصنف للتوهم القائل: بأنّ التكرار في العبادات عبثا ولعبا بأمر المولى تعالى ولا شك في أنّ اللعب والعبث بأمر المولى يتنافيان مع قصد الإمتثال والقربة التي تعتبر في العبادات عقلا؟

ج: هذا التوهم باطل لوجهين:

الوجه الأول: إنّ التكرار لا يلزم العبثية المنافية لقصد الامتثال؛ لإمكان صدوره لغرض عقلائي، كما إذا كان التكرار سببا لتعوده على العبادة أو كان الفحص والسؤال موجبا للذل والمهانة، فالعبثية في هذه الحالة لا تكون مانعا عن حسن الإحتياط الموجب لتكرار العبادة؛ لأنّها - العبثية - أخص من المدعى كما هو واضح، وهذا ما ذكره بقوله: (فاسد، لوضوح أنّ التكرار ربما يكون بداع صحيح عقلائي).

الوجه الثاني: إنّ مناط القربة المطلوبة في العبادة إمتثال الفعل بداعي أمر المولى؛ بنحو لا يكون له داع سواه، فلو جاء بهذا الداعي فقد أدى وظيفته، حتى لو لم يكن التكرار صادرا لغرض عقلائي، وكان لعبا في كيفية الامتثال؛ إلّا أنّه لا ينافي قصد الإطاعة، لأنّ المعتبر هو الانبعاث إلى الفعل عن بعث المولى، وتحركه عن تحريكه، وهو متحقق بحسب الفرض، وهذا ما ذكره بقوله: (مع أنّه لو لم يكن بهذا الداعي وكان

أصل إتيانه بداعي أمر مولاه بلا داع له سواء لما ينافي قصد الامتثال، وإن كان لاغيا في كيفية امتثاله، فافهم).

س: هل يعتبر الفحص في جريان البراءة العقلية والشرعية؟

ج: أما البراءة العقلية فيتعبّر فيها الفحص؛ لأنّ موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان هو عدم البيان الذي يمكن الوصول إليه ولو بالفحص، وعليه فالعقل لا يستقل بقبح العقاب قبل الفحص؛ لعدم تحقق موضوع حكم العقل وهو قبح العقاب بلا بيان إلا بالفحص.

وأما البراءة الشرعية: فمقتضى إطلاق أدلتها - كأحاديث الرفع والحجب والسعة ونحوها، جواز إجراء البراءة قبل الفحص، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما البراءة العقلية، فلا يجوز إجراؤها إلا بعد الفحص واليأس عن الظفر بالحجة على التكليف لما مرت^(١) الإشارة إليه من عدم استقلال العقل بها إلا بعدهما، وأما البراءة النقلية فقضية إطلاق أدلتها وإن كان هو عدم اعتبار الفحص في جريانها كما هو حالها في الشبهات الموضوعية) لكن سيأتي من المصنف اشتراط جريان البراءة النقلية بالفحص.

س: ما هي الوجوه التي استدلت بها على وجوب الفحص في البراءة الشرعية؟

وما هو جواب المصنف؟

ج: استدلت على وجوب الفحص في البراءة الشرعية وعدم جواز الأخذ بإطلاق أدلتها بوجوه:

الأول: الإجماع، لإتفاق جميع العلماء من الشيعة والسنة على عدم تجويز إجراء البراءة قبل الفحص؛ وعليه ضرورة الفقه.

(١) في الاستدلال على البراءة بالدليل العقلي.

الثاني: العقل، بتقريب: العلم الإجمالي بثبوت تكاليف إلزامية بين موارد الشبهات؛ بنحو لو تفحص عنها في الأدلة لظفر بها، فالعقل بمقتضى العلم الإجمالي مانع عن إجراء البراءة قبل الفحص.
وأورد عليه المصنف:

أما الإجماع: فالمحصل منه غير حاصل، لصعوبة تحصيل الإجماع في مثل هذه المسألة التي للعقل سبيل إليها، لإحتمال استناد المجمعين إلى دليل العقل وليس إلى الدليل الشرعي لكي يكشف إجماعهم عن قول المعصوم، أو دليل معتبر، لذا من الصعب أن يكشف هذا الإجماع عن دليل معتبر.
وأما المنقول منه: فلا يكون حجة.

وأما دليل العقل: فقد أورد عليه: بأن الكلام ليس في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي؛ وإنما في الشبهات البدوية، لأنَّ وجوب الفحص والإحتياط مختص بصورة وجود العلم الإجمالي. والعلم الإجمالي الموجب لتنجز الحكم منحل بالعلم التفصيلي بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال، وهذا ما ذكره بقوله: (إلا أنه استدل^(١) على اعتباره بالإجماع وبالعقل، فإنه لا مجال لها بدونه حيث يعلم إجمالاً بثبوت التكاليف بين موارد الشبهات بحيث لو تفحص عنه لظفر به.

ولا يخفى أنَّ الإجماع هاهنا غير حاصل، ونقله لوهنه بلا طائل، فإنَّ تحصيله في مثل هذه المسألة مما للعقل إليه سبيل صعب لو لم يكن عادة بمستحيل، لقوة إحتمال أن يكون المستند للجل لو لا الكل هو ما ذكر من حكم العقل، وأنَّ الكلام في البراءة فيما لم يكن هناك علم موجب للتنجز إمَّا لإنحلال العلم الإجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال أو لعدم الابتلاء، إلاَّ بما لا يكون بينها علم بالتكاليف من موارد الشبهات ولو لعدم الالتفات إليها).

(١) انظر فرائد الأصول: ٣٠٠ و٣٠١.

س: ما هو دليل المصنف على اشتراط جريان البراءة النقلية بوجوب الفحص؟

ج: استدل بما دل من الآيات كآية السؤال أو النفر الذي هو في معنى السؤال والأخبار: كالنبوي: «طلب العلم فريضة على كل مسلم»، وقوله عليه السلام: «أيها الناس: اعلموا: أن كمال الدين طلب العلم والعمل به، إلا إن طلب العلم أوجب عليكم من طلب المال»، ونحوها مما يدل على وجوب التعلم، فيقيد بها أخبار البراءة، لأنها بإطلاقها تشمل قبل الفحص وبعده، فهذه الأخبار تقيد بما بعد الفحص.

فهذه الآيات والروايات ظاهرة في كون الذم والمؤاخذة على ترك التعلم فيما لم يعلم، بل قوله عليه السلام: في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾: «هلا تعلمت حتى تعمل» كالصريح في أن التوبيخ على ترك التعلم، وليس على ترك العمل فيما علم وجوبه لكي يكون مورده الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، دون الشبهات البدوية التي هي مورد أدلة البراءة. وهذا واضح في أخبار المؤاخذة كلها التي تدل على كون المؤاخذة على ترك التعلم، لا على ترك العمل بما علم حكمه، وهي من ناحية السند يقرب جدا تواترها المعنوي، وهو يغني عن البحث عن إسنادها، وهذا ما ذكره بقوله: (فالأولى الاستدلال للوجوب بما دل من الآيات^(١) والأخبار^(٢) على وجوب التفقه والتعلم والمؤاخذة على ترك التعلم في مقام الاعتذار عن عدم العمل بعدم العلم بقوله تعالى كما في الخبر^(٣) (: هلا تعلمت) فيقيد بها أخبار البراءة لقوة ظهورها في أن المؤاخذة والاحتجاج بترك التعلم فيما لم يعلم لا بترك العمل فيما علم وجوبه ولو إجمالاً فلا مجال للتوفيق بحمل هذه الأخبار على ما إذا علم إجمالاً فافهم).

(١) التوبة: ١٢٢.

(٢) الكافي: ١ / كتاب ٢ / احاديث الباب ١.

(٣) الأمالي للشيخ: ٩.

س: ما هو دليل المصنف على اعتبار الفحص في التخيير العقلي؟

ج: الفحص كما يكون محرزاً لعدم البيان في البراءة العقلية، كذلك يكون محرزاً لموضوع التخيير العقلي، وهو التساوي وعدم الترجيح، فالتساوي بين الإحتمالين لا يجرز إلا بالفحص، حيث قال: (ولا يخفى اعتبار الفحص في التخيير العقلي أيضاً بعين ما ذكر في البراءة، فلا تغفل).

حكم العمل بالبراءة قبل الفحص

س: ما هو حكم العمل بالبراءة قبل الفحص من حيث استحقاق العقوبة، والوضعي؟ وما هو رأي المصنف؟

ج: الكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: في استحقاق العقوبة وعدمه (التبعة).

المقام الثاني: في الحكم الوضعي.

وفي المقام الأول: اختلف فيه على أقوال، وحاصل الكلام أن - التبعة وهو في استحقاق العقوبة - فلا إشكال في ترتب العقاب على العمل بالبراءة قبل الفحص فيما إذا انكشف أنه مخالف للواقع، وإنما الكلام في أن استحقاق العقاب هل هو على ترك التعلم مطلقاً ولو لم يؤدّ إلى المخالفة، أم أنه على ترك التعلم المؤدي إلى المخالفة، أم أنه على مخالفة الواقع. فالأقوال فيه ثلاثة:

القول الأول: استحقاق العقاب مطلقاً، سواء صادف الواقع أم لا، فلو شرب العصير العنبي من دون فحص عن حكمه، ولم يكن حراماً واقعاً، استحق العقوبة عليه، وهذا القول يستند إلى قبح تكليف الغافل، لأن الجاهل غالباً ما يكون غافلاً عن الواقع حين فعل الحرام أو ترك الواجب، فالعقاب يكون على ترك التعلم، وعلى هذا فإن وجوب التعلم نفسي تترتب العقوبة على مخالفته.

القول الثاني: استحقاق العقاب على ترك التعلم المؤدي إلى المخالفة، فلا يستحق العقوبة في المثال المذكور، كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري رحمته الله.

القول الثالث: استحقاق العقاب على مخالفة الواقع، ولكن عند ترك التعلم والفحص، وهو مختار المشهور.

أما المصنف: فقد التزم باستحقاق العقوبة على مخالفة الواقع التي أدى إليها ترك التعلم والفحص وليس على نفس ترك التعلم، فإذا شرب العصير العنبي بدون الفحص عن حكمه وكان حالاً واقعاً لا يستحق العقاب والمؤاخذه لعدم مخالفة حكم إلزامي واقعي، ووجه: إن مخالفة الواقع وإن فرض وقوعها حال الغفلة عن الواقع؛ لكنّها حيث كانت بسبب تقصيره في ترك الفحص والتعلم، فهي تكون منتهية إلى الاختيار وهو كاف في صحة العقوبة، بل مجرد ترك التعلم والفحص كاف في صحة العقوبة وإن لم يكن مؤدياً إلى المخالفة مع احتمال الأداء إلى المخالفة لأجل التجري وعدم المبالاة بالمخالفة، وهذا ما ذكره بقوله: (ولا بأس بصرف الكلام في بيان بعض ما للعمل بالبراءة قبل الفحص من التبعة والاحكام وأما التبعة فلا شبهة في استحقاق العقوبة على المخالفة فيما إذا كان ترك التعلّم والفحص مؤدياً إليها، فإنّها وإن كانت مغفولة حينها وبلا اختيار إلا أنّها منتهية إلى الاختيار، وهو كاف في صحة العقوبة، بل مجرد تركها كاف في صحّتها وإن لم يكن مؤدياً إلى المخالفة مع احتمالها لأجل التجرى وعدم المبالاة بها).

س: ما هو الإشكال الوارد على وجوب التعلم والفحص في الواجب المشروط والموقت بزمان؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: حاصل الإشكال: على وجوب التعلم والفحص في الواجب المشروط والموقت بزمان - كصلاة الجمعة أو زماني كالحج المشروط بالاستطاعة - هو أنّ وجوب التعلم

والفحص فيها محل إشكال؛ لعدم وجوب فعلي يوجبها، إذ لا وجه لوجوب التعلم والفحص في التكاليف المشروطة، لا قبل حصول الشرط ولا بعده.

أما الأول - قبل حصول الشرط - فهو واضح، لأنه لا يوجد حكم واقعي حينئذ لكي يجب عليه التعلم لثلا يفوت عنه الواقع فيعاقب عليه، وأما الثاني - بعد حصول الشرط - فلاجل الغفلة الناشئة عن ترك التعلم قبل مجيء وقت تلك التكاليف؟

ودفع المصنف هذا الإشكال بوجهين:

الوجه الأول: بما التجاء اليه المحقق الأردبيلي وصاحب المدارك من وجوب التعلم نفسيا تهيئيا ليكون العقاب عليه لا على مخالفة الواقع.

الوجه الثاني: الالتزام بكون المشروط والموقت مطلق معلق - كما سيأتي توضيحه - وذلك بجعل الشرط والموقت قيما للمادة والمأمور به، وليس من قيود الهيئة والأمر، وعليه يكون الوجوب في المشروط والموقت فعلياً من قبل الشرط والموقت ويتشرح منه الوجوب الغيرى الى الفحص والتعلم، وهذا هو المصحح للعقاب إذا تركها بسوء اختياره، حتى لو كان الواقع مغفول عنه في محله، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم يشكل في الواجب المشروط والموقت لو أدى تركها قبل الشرط والموقت إلى المخالفة بعدهما فضلا عما إذا لم يؤد إليها حيث لا يكون حينئذ تكليف فعلي أصلا لا قبلها وهو واضح ولا بعدهما وهو كذلك، لعدم التمكن منه بسبب الغفلة ولذا التجأ المحقق الأردبيلي^(١) وصاحب المدارك^(٢) إلى الالتزام بوجوب التفقه والتعلم نفسيا تهيئيا فتكون العقوبة على ترك التعلم نفسه لا على ما أدى إليه من المخالفة).

فلا إشكال حينئذ في المشروط والموقت، ويسهل بذلك الأمر في غيرهما لو صعب على أحد ولم تصدق كفاية الانتهاء إلى الاختيار في استحقاق العقوبة على ما كان فعلا

(١) انظر مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ٢/ ١١٠.

(٢) انظر مدارك الأحكام: ١٢٣، في مسألة إخلال المصلي بإزالة النجاسة عن بدنه أو ثوبه.

مغفولا عنه وليس بالإختيار، ولا يخفى أنه لا يكاد ينحل هذا الإشكال، إلا بذلك أو الالتزام بكون المشروط أو الموقت مطلقا معلقا).

س: ما هو جواب المصنف على ما أورد على الواجب المعلق: بأن مقتضاه وجوب إيجاد مقدماتها الوجودية قبل حصول الشرط، وقبل دخول الوقت، مع أن المسلم عندهم عدم وجوب تحصيل المقدمات قبل الشرط والوقت، فيكون هذا دليلا على أن الشرط والوقت من قيود الهيئة لا المادة، وعليه فلا وجوب قبل الشرط والوقت لكي يترشح منه وجوب التعلم؟

ج: إن الواجب المطلق المعلق إنما يكون بنحو لا يجب تحصيل مقدماته قبل الشرط والوقت، إلا خصوص التعلم، ودخل بقية المقدمات إنما تكون وجودها الاتفاقي لا بوجودها التحصيلي، وعلى هذا الأساس يكون بين المقدمات تفاوت من جهة ترشيح الوجوب من الواجب على بعضها، كترشح وجوب الفحص والتعلم، لكن لا يترشح على بعضها الآخر كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج، والطهارة بالنسبة إلى الصلاة، وهذا ما ذكره بقوله: (... لكنه قد اعتبر على نحو لا تتصف مقدماته الوجودية عقلا بالوجوب قبل الشرط أو الوقت غير التعلم، فيكون الإيجاب حاليًا وإن كان الواجب استقباليًا قد أخذ على نحو لا يكاد يتصف بالوجوب شرطه ولا غير التعلم من مقدماته قبل شرطه أو وقته).

س: ما هو جواب المصنف على مسلك المشهور من القول بعدم الإيجاب إلا بعد الشرط والوقت، كما هو ظاهر الأدلة؟

ج: في هذه الحالة لا سبيل إلا بالالتزام بكون وجوب التعلم نفسيا لتكون العقوبة على تركه لا على ما أدى إليه من ترك الواجب، كما هو مقتضى كون الشرط قيذا لنفس الوجوب وفتاوى المشهور - حيث إنهم أفتوا بعدم وجوب مقدمات الواجب المشروط

والموقت قبل الشرط والوقت - فيتعين دفع إشكال استحقاق العقوبة فيها بكون وجوب التعلم نفسياً؛ لتكون المؤاخذة على تركه لا على ترك الواقع، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما لو قيل بعدم الإيجاب إلا بعد الشرط والوقت كما هو ظاهر الأدلة وفتاوى المشهور، فلا محيص عن الالتزام بكون وجوب التعلم نفسياً لتكون العقوبة لو قيل بها على تركه لا على ما أدى إليه من المخالفة، ولا بأس به كما لا يخفى ولا ينافيه ما يظهر من الأخبار من كون وجوب التعلم إنَّما هو لغيره لا لنفسه حيث إنَّ وجوبه لغيره لا يوجب كونه واجبا غيريا يترشح وجوبه من وجوب غيره فيكون مقديماً، بل للتهيؤ لإيجابه فافهم).

س: ما هو رأي المصنف في المقام الثاني - الحكم الوضعي - من حيث اشتراط العمل بالبراءة بالفحص؟

ج: إنَّ المناط في صحة عمل الجاهل وفساده في المعاملات بمطابقة الواقع ومخالفته، فلو عمل الجاهل قبل الفحص بعمل معاملي بنحو يطابق البراءة كما لو أجرى بالعقد بغير العربية بمقتضى البراءة من شرطية العربية، فلو انكشفت مطابقة العمل للواقع، فيكون صحيحاً ومجزياً وإن انكشفت مخالفته للواقع فيكون باطلاً غير مجز، هذا في المعاملات.

وأما العبادة: فالمناط في صحتها أمران: الموافقة للواقع، وتمشي قصد القربة، فتصح عند تحققها وتبطل عند إنتفاء أحدهما، فلو جاء بالصلاة من دون السورة، بمقتضى البراءة من جزئية السورة، لكن انكشفت مطابقة العمل للواقع مع تمشي قصد القربة فيكون عمله صحيحاً ومجزياً، وإن انكشفت مخالفته أو موافقته مع عدم تمشي قصد القربة لترده قبله، فحيثئذ يكون فاسداً غير مجز، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما الأحكام، فلا إشكال في وجوب الإعادة في صورة المخالفة، بل في صورة الموافقة أيضاً في العبادة

فيما لا يتأتى منه قصد القربة، وذلك لعدم الإتيان بالمأمور به مع عدم دليل على الصحة والإجزاء).

س: ما هو وجه استثناء المصنف لصحة الجهر بالقراءة في موضع الإخفات وبالعكس؟

ج: الوجه: هو وجود الدليل وهو الروايات الصحيحة، والدليل الأول: صحيح زرارة ومحمد بن مسلم: (قالا قلنا: لأبي جعفر عليه السلام: رجل صلى في السفر أربعاً أيعيد أم لا؟ قال عليه السلام: «إن كان قرئت عليه آية التقصير وفسرت له فصلى أربعاً أعاد وإن لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه»^(١) والدليل الثاني: صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: (في رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه، وأخفى فيما لا ينبغي الإخفات فيه، فقال عليه السلام: «أي: ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته وعليه إعادة، فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري، فلا شيء عليه وقد تمت صلاته»^(٢)) فهذين الصحيحين يدلان على صحة الصلاة التامة في موضع القصر الذي هو المأمور به، وصحة الصلاة التي أجهر فيها في موضع الإخفات، وبالعكس، ولو لا هذان الصحيحان لكان مقتضى القاعدة البطلان؛ لعدم كونها مأموراً بها، وهذا ما ذكره بقوله: (إلا في الإتمام في موضع القصر أو الإجهار أو الإخفات في موضع الآخر فورد في الصحيح^(٣) وقد أفتى به المشهور صحة الصلاة وتماميتها في الموضعين مع الجهل مطلقاً ولو كان عن تقصير موجب لاستحقاق العقوبة على ترك الصلاة المأمور بها، لأن ما أتى بها وإن صحت وتمت إلا أنها ليست بمأمور بها).

(١) الفقيه ١: ٤٣٤/ذيل ح ١٢٦٥، تهذيب الأحكام ٣/٢٢٦٠٣/٥٦٨، الوسائل ٨: ٥٠٦/١١٣٠٠.

(٢) الوسائل ٦: ٨٦/٧٤١٢-٧٤١٣.

(٣) أو مسائل الشيعة ١٥/٥٣١ الباب: ١٧ من أبواب صلاة المسافر الحديث ٤.

س: ما هو جواب المصنف لما يقال: كيف يحكم بصحة العبادة في الموضعين مع عدم الأمر بها، مع أنّ الصحة تتوقف على الأمر؟ وهذا أولاً. وثانياً: كيف يحكم باستحقاق العقوبة على ترك المأمور به حتى في صورة القدرة على إعادته في الوقت؟ وأشار الى هذا الاشكال بقوله: (إن قلت: كيف يحكم بصحتها مع عدم الأمر بها وكيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك الصلاة التي أمر بها حتى فيما إذا تمكن مما أمر بها كما هو ظاهر إطلاقاتهم بأن علم بوجود القصر أو الجهر بعد الإتمام والإخفات، وقد بقي من الوقت مقدار إعادتها قصراً أو جهراً، ضرورة أنّه لا تقصير هاهنا يوجب استحقاق العقوبة، وبالجملة كيف يحكم بالصحة بدون الأمر وكيف يحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الإعادة لو لا الحكم شرعاً بسقوطها وصحة ما أتى بها)؟

ج: الحكم بالصحة، إنّما هو بلحاظ الملاك والمصلحة لا بلحاظ الأمر حتى يقال: بعدم الصحة لعدم الأمر، فإنّ الحكم بالصحة لأجل اشتغال الصلاة في حالة التمام على مصلحة تامة لازمة الاستيفاء، وإن كانت أقل من مصلحة القصر. وأما استحقاق العقوبة مع تمكن المكلف عن الإعادة: فلاّنه لا فائدة في الإعادة؛ لعدم المصلحة التي تقتضي الإعادة، مع أنه فوّت مقدار المصلحة على المولى لا يمكن تداركها، وبهذا يتضح أنّ استحقاق العقاب لأجل تفويت مقدار من المصلحة على المولى، وهذا ما ذكره بقوله: (قلت: إنّما حكم بالصحة لأجل اشتغالها على مصلحة تامة لازمة الاستيفاء في نفسها مهمة في حد ذاتها وإن كانت دون مصلحة الجهر والقصر وإنّما لم يؤمر بها لأجل أنّه أمر بها كانت واجدة لتلك المصلحة على النحو الأكمل والأتم).

وأما الحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الإعادة، فإنّها بلا فائدة إذ مع استيفاء تلك المصلحة لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة التي كانت في المأمور بها، ولذا لو

أتى بها في موضع الآخر جهلا مع تمكنه من التعلم فقد قصر ولو علم بعده وقد وسع الوقت.

فانقدح أنه لا يتمكن من صلاة القصر صحيحة بعد فعل صلاة الإتمام ولا من الجهر كذلك بعد فعل صلاة الإخفات وإن كان الوقت باقيا).

س: بيّن الإشكال القائل بأن لازم ما تقدم هو أن يكون التمام موضع القصر والجهر موضع الإخفات حراما؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: حاصل الإشكال: بناء على ما ذكرتم عدم إمكان الإتيان بالصلاة قصرا بعد الإتيان بالصلاة تماما، وكذلك الأمر في الجهر موضع الإخفات وبالعكس، يلزم أن يكون التمام موضع القصر والجهر موضع الإخفات حراما، لأنه سبب ومقدمة لترك الواجب، ومقدمة الحرام حرام والنهي في العبادة يقتضي الفساد، فالإتمام موضع القصر والجهر موضع الإخفات فاسد، فكيف يقال بصحة الإتمام موضع القصر والجهر موضع الإخفات؟ وهذا الإشكال أشار إليه بقوله: (إن قلت: على هذا يكون كل منهما في موضع الآخر سببا لتفويت الواجب فعلا وما هو سبب لتفويت الواجب كذلك حرام وحرمة العبادة موجبة لفسادها بلا كلام)؟

وأجاب المصنف: بأن التمام ليس مقدمة لترك القصر الذي هو واجب فعلي؛ وإتّما التمام والقصر ضدان وهما في مرتبة واحدة، فعدم كل منهما يكون أيضا في رتبة وجود الآخر، فلا يكون وجود أحدهما مقدمة لعدم الآخر، لأن المقدمة لا بد فيها من التقدم، وعليه لا يكون التمام سببا لفوت المأمور به لكي يتصف لأجل المقدّمية بالحرمة والفساد، وهذا ما أشار إليه بقوله: (قلت: ليس سببا لذلك غايته أنه يكون مضادا له، وقد حققنا في محله^(١) أن الضد وعدم ضده متلازمان ليس بينهما توقف أصلا).

(١) مبحث الضد، في الأمر الثاني.

س: ما هو الإشكال على الصلاة تماما في موضع القصر والجهر في موضع الإخفات؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: حاصل الإشكال: بناء على اشتغال الصلاة تماما في موضع القصر والجهر في موضع الإخفات على مصلحة تامة، فحينئذ يلزم الحكم بصحة الصلاة تماما في موضع القصر من العالم بوجوب القصر، وكذا الجهر في موضع الإخفات، مع استحقاق العقوبة على مخالفة الواجب الواقعي، مع أنه مما لم يقل به أحد، وأشار الى هذا الإشكال بقوله: (لا يقال: على، هذا فلو صلى تماما أو صلى إخفاتا في موضع القصر والجهر مع العلم بوجوبها في موضعها لكانت صلاته صحيحة وإن عوقب على مخالفة الأمر بالقصر أو الجهر).

وأجاب المصنف: بأنه لا مانع من ذلك ثبوتا، لكن إثباتا لا دليل على اشتغال المصلحة مطلقا حتى في صورة العلم والعمد؛ وذلك لإحتمال اختصاصه بحالة الجهل فقط، وهذا ما ذكره بقوله: (فإنه يقال: لا بأس بالقول به لو دل دليل على أنها تكون مشتملة على المصلحة ولو مع العلم لإحتمال اختصاص أن يكون كذلك في صورة الجهل ولا بعد أصلا في إختلاف الحال فيها بإختلاف حالتي العلم بوجوب شيء والجهل به كما لا يخفى).

س: بين ما ذكره الشيخ كاشف الغطاء بأن التمام موضع القصر والجهر موضع الإخفات مأمورا به على نحو الترتب؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: تقريب ما ذكره الشيخ كاشف الغطاء: إن الأمر يتعلق بالمأتي به - كالصلاة تماما - بشرط العزم على عصيان الأمر بالقصر بنحو الشرط المتأخر، فالأمر بصلاة القصر مطلق، وبضدها - وهو التمام - مشروط بالعزم على عصيان أمر القصر، فالعزم على عصيان القصر يوجب أمرين: أحدهما: استحقاق العقوبة لتركه المأمور به اختيارا بترك

الفحص والتعلم، والآخر: تعلق الأمر بصلاة التمام؛ لتحقيق موضوعه، ولا مانع من تعلق الأمر بالضدين بنحو الترتب، وعلى هذا الأساس يكون التمام مأمورا به.

وأجاب المصنف: بأن الترتب باطل؛ كما تقدم في بحث الضد من إمتناع الأمر بالضدين مطلقا، وإن كان بنحو الترتب، مضافا إلى فقدان ملاك الترتب في المقام، حتى لو قلنا بالترتب هناك، لأنّ المعبر في الترتب عدم التنافي في ملاك الواجبين وإمكان استيفاء المصلحتين، وأمّا المانع من تعلق الأمر بكليهما هو عدم القدرة على الجمع بين المتعلقين، وليس كذلك هاهنا، لأنّ المصحح للترتب هو تعليق الأمر بالتمام على عصيان القصر، والمفروض أنّ المكلف متمكن من الإعادة في الوقت، وهذا ما ذكره بقوله: (وقد صار بعض الفحول^(١) بصدد بيان إمكان كون المأتي في غير موضعه مأمورا به بنحو الترتب، وقد حققناه في مبحث الضد إمتناع الأمر بالضدين مطلقا ولو بنحو الترتب بما لا مزيد عليه، فلا نعيد).

خلاصة رأي المصنف^{رحمته} في حسن الإحتياط

- ١ - حسن الإحتياط مطلقا، إلا أن يكون موجبا لإختلال النظام.
- ٢ - اعتبار الفحص في البراءة العقلية.
- ٣ - اعتبار الفحص في التخيير العقلي.
- ٤ - اعتبار الفحص في البراءة الشرعية بالآيات والروايات.
- ٥ - استحقاق العقوبة على مخالفة الواقع عند الرجوع إلى البراءة من دون فحص.
- ٦ - المدار في صحة المعاملة عند ترك الفحص هو الموافقة للواقع.
- ٧ - المعيار في صحة العبادة الموافقة للواقع مع قصد القرية.

(١) انظر كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء: ٢٧.

نقد المصنف لشرطين آخرين لجريان البراءة

س: ما هي شرائط الفاضل التوني لجريان البراءة؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: الفاضل التوني اشترط شرطين آخرين لجريان البراءة^(١):

الشرط الأول: أن لا يكون جريان البراءة موجبا لثبوت حكم شرعى من جهة أخرى، كما في أحد الإناءين المشتبهين، فإجراء البراءة في أحدهما، يوجب الحكم بوجود الاجتناب عن الآخر، ففي مثل هذه الموارد لا تجري أصالة البراءة، لأنّ شأن البراءة نفي الحكم فقط لا النفي من جهة والإثبات من جهة أخرى، ولذا لم تعدّ من الأدلة؛ إذ لو كانت مثبتة لحكم شرعي لعدّت من الأدلة الشرعية.

الشرط الثاني: أن لا يكون جريان البراءة موجبا للضرر على آخر، كما لو أمسك رجلا فهربت دابته وضلت، فإنّ إجراء أصل البراءة عن الضمان في أمثال هذه الموارد موجب لضرر صاحب الدابة، فمثل هذا الأصل لا يجري؛ لما هو معلوم من أنّ أصالة البراءة للامتنان، وإجرائها مستلزما لورود ضرر على الغير يكون منافيا للامتنان، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم إنه ذكر لأصل البراءة شرطان آخران. أحدهما: أن لا يكون موجبا لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى. ثانيهما أن لا يكون موجبا للضرر على آخر)

وأجاب المصنف على اشتراط الشرط الأول، بأنّ الحكم الآخر إن كان مترتبا شرعا على ما ثبت بأصالة البراءة وهو عدم استحقاق العقوبة في البراءة العقلية والاباحة وعدم التكليف في البراءة الشرعية وكان عدم استحقاق العقوبة والاباحة وعدم التكليف ملزوما أو ملازما له، فلا محالة من ترتب الحكم عليه بعد إحرازه، لأنّ العلم بالملزوم يوجب العلم باللازم، وكذا العلم باللازم يوجب العلم بملازمه، فكيف عدّ عدم ذلك من شرائطه، وإن لم يكن الحكم مترتبا شرعا على ما ثبت بأصل البراءة، بل

(١) الوافية في أصول الفقه: ٢١.

كان مترتبا أو ملازما لنفي التكليف واقعا، فأصالة البراءة حتى لو كانت جارية، لكن ذلك الحكم لا يترتب، لعدم ثبوت ما يترتب عليه باصالة البراءة، وهذا ليس بالاشتراط، وإنما لأجل انتفاء موضوع الحكم كما هو واضح، وهذا ما ذكره بقوله: (ولا يخفى أن أصالة البراءة عقلا ونقلا في الشبهة البدوية بعد الفحص لا محالة تكون جارية وعدم استحقاق العقوبة الثابت بالبراءة العقلية والإباحة أو رفع التكليف الثابت بالبراءة النقلية لو كان موضوعا لحكم شرعي أو ملازما له، فلا محيص عن ترتبه عليه بعد إحرازه فإن لم يكن مترتبا عليه بل على نفي التكليف واقعا فهي وإن كانت جارية إلا أن ذلك الحكم لا يترتب لعدم ثبوت ما يترتب عليه بها وهذا ليس بالاشتراط).

أما جواب المصنف على الشرط الثاني، فحاصله: أن كل مقام تشمله قاعدة نفى الضرر، فلا يمكن أن تجري أصالة البراءة، كما هو حال أصالة البراءة مع بقية القواعد الثابتة بالأدلة الاجتهادية، كقاعدة من اتلف وقاعدة اليد ونحوهما، والتي تكون متقدمة على البراءة، لا من جهة أن عدم القاعدة شرط في جريانها، بل من جهة عدم بقاء مورد للبراءة حقيقة مع جريان تلك القاعدة، لأنه من المعلوم أن البراءة تجري مع عدم البيان والدليل الاجتهادي يكون بيانا وموجبا للعلم بالتكليف ولو ظاهرا، وعليه إن كان المقصود من الاشتراط ذلك، فلا محالة من اشتراط أن لا يكون على خلاف البراءة دليل اجتهادي وليس خصوص قاعدة الضرر، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما اعتبار أن لا يكون موجبا للضرر فكل مقام تعمه قاعدة نفى الضرر وإن لم يكن مجال فيه لأصالة البراءة كما هو حالها مع سائر القواعد الثابتة بالأدلة الاجتهادية، إلا أنه حقيقة لا يبقى لها مورد، بدهة أن الدليل الاجتهادي يكون بيانا وموجبا للعلم بالتكليف ولو ظاهرا، فإن كان المراد من الاشتراط ذلك فلا بد من اشتراط أن لا يكون على خلافها دليل اجتهادي لا خصوص قاعدة الضرر، فتدبر).

قاعدة: الضرر والضرار

س: ما هي الجهات التي بحثها المصنف في قاعدة لا ضرر ولا ضرار؟

ج: تناول المصنف الكلام في هذه القاعدة من جهات:

الأولى: بيان دليلها

الثانية: شرح مفرداتها مادة وهيئة.

الثالثة: نسبتها مع أدلة الأحكام الأولية، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم إنّه لا بأس بصرف الكلام إلى بيان قاعدة الضرر والضرار على نحو الاقتصار، وتوضيح مدركها وشرح مفادها وإيضاح نسبتها مع الأدلة المثبتة للأحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الأولية أو الثانوية وإن كانت أجنبية عن مقاصد الرسالة، إجابة للتماس بعض الأجلة...).

س: ما هو دليل ومدرك قاعدة لا ضرر ولا ضرار؟

ج: استدل عليها بروايات كثيرة؛ ولكنّ المصنف اقتصر على أشهرها وأصحها سندا وأكثرها طرقا وأوضحها دلالة، وهي الرواية الحاكية لقصة سمرة بن جندب مع الأنصاري، وهي موجودة في المتن ولم نذكرها مراعاة للاقتصار، ونقتصر على الجهات المهمة فيها.

فمن جهة السند، فلا إشكال في سندها، وقد ادعى تواترها إجمالا، واستناد المشهور إليها في مقام الفتوى يوجب انجبار ضعف سندها، مع أنّ بعض الروايات كموثقة زرارة، لاشتغالها على ابن بكير وهو فطحي، ولكنه ثقة مأمون، فلا شبهة في أنّ قاعدة لا ضرر ولا ضرار من حيث السند، قال المصنف: (أنّه قد استدل عليها بأخبار كثيرة منها موثقة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام (أنّ سمرة بن جندب... والإنصاف أنّه ليس في دعوى التواتر كذلك جزاف، وهذا مع استناد المشهور إليها موجب لكمال الوثوق

بها وانجبار ضعفها مع أنّ بعضها موثقة، فلا مجال للإشكال فيها من جهة سندها كما لا يخفى).

أما الكلام في دلالتها، فهو يتوقف على شرح مفردات متن الحديث.
فالضرر هو: النقص في المال أو النفس أو العرض أو الطرف، ولكن ليس مطلق النقص، وإنما خصوص النقص من الشيء الذي من شأنه عدم ذلك النقص، فالتقابل بين النفع والضرر من تقابل العدم والملكة.

وأما الضرار: فهو يستعمل في معان:

الأول: الضرار بمعنى الضرر، فيكون ذكره للتأكيد كما هو مختار المصنف رحمته، وإن كان مصدرا من مصادر باب المفاعلة؛ لكنه ليس هنا فعل الإثنيين، لوجوه:

منها: إطلاق لفظ «المضار» على سمرة في كلام النبي صلى الله عليه وآله في رواية الحذاء: «ما أراك يا سمرة إلا مضارا»^(١)، وفي مرسله زرارة: «إنك رجل مضار»^(٢) مع وضوح أنّ الضرر في قضية سمرة لم يصدر إلا من سمرة.

و منها: ما عن النهاية الأثرية «قيل: هما أي الضرر والضرار - بمعنى واحد والتكرار للتأكيد»^(٣).

ومنها: ما عن المصباح: «أن ضاره يضاره مضارة وضرارا: يعني ضره». وغير ذلك مما يشهد بوحدة الضرر والضرار معنى، وأنه فعل الواحد مع كونه مصدر باب المفاعلة.

الثاني: أنّ الضرار فعل الاثنيين، فعن النهاية الأثرية: «والضرار فعل الاثنيين»^(٤).

(١) الوسائل ٢٥: ٤٢٥/٣٢٢٧٩.

(٢) الوسائل ٢٥: ٤٢٩/٣٢٢٨٢.

(٣) النهاية في غريب الحديث ٣: ٨١ - مادة ضرر.

(٤) النهاية في غريب الحديث ٣: ٨١ - مادة ضرر.

ثالثها: أنّ الضرر الجزاء، فعن النهاية أيضا: «والضرر ابتداء الفعل، والضرر الجزاء^(١) عليه، ولعله يرجع إلى المعنى الثاني، وإن كان تعددهما غير بعيد».

إذن ما استظهره المصنف هو المعنى الأول وهو: أنّ الضرر بمعنى الضرر، جيء به للتأكيد. هذا تمام الكلام في كلمة الضرر والضرار.

وأما كلمة «لا» النافية: فإنّ الأصل فيها كما في تركيب «لا ضرر» ولا رجل بمعنى نفي حقيقة مدخولها حقيقة أو ادعاء بلحاظ نفي آثار تلك الطبيعة، تنزيلا لوجودها منزلة العدم عند عدم ترتب الآثار عليها، ومختار المصنف هو نفي حقيقة الضرر ادعاء تنزيلا لوجود الضرر الذي لا يترتب عليه الأثر منزلة العدم.

وبيانه: لما كانت إرادة المعنى الحقيقي وهو نفي الضرر حقيقة متعذرا - لوجود الضرر في الخارج - دار أمر - إرادة الضرر - بين عدد من المعاني:

الأول: إرادة الحكم من الضرر بعلاقة السببية والمسببية؛ أي يكون الضرر مستعملا في الحكم بتلك العلاقة، ويسمى هذا التصرف بالمجاز في الكلمة، وهو مختار الشيخ الأنصاري.

الثاني: إرادة نوع من طبيعة الضرر حقيقة بنحو المجاز في الحذف؛ بمعنى: أنّ المنفي هو الضرر غير المتدارك من قبيل إتلاف مال الغير بدون ضمان.

الثالث: جعل كلمة «لا» ناهية، فيراد من «لا ضرر» الزجر عنه وطلب تركه؛ إلا أنّ هذا الحمل بعيد، كما أنّ حملها على نفي الصفة - وهي غير المتدارك - بعيد.

وعليه فيدور الأمر بين المجاز في الكلمة وبين نفي الحقيقة ادعاء، ولا يخفى أنّ الظاهر: أنّهم يرجعان إلى معنى واحد، وهو نفي الحكم، غايته، نفي الحكم في أحدهما يكون ابتداء، أمّا في الآخر فهو بلسان نفي الموضوع، وهذا ما ذكره بقوله: (... وأمّا دلالتها فالظاهر أنّ الضرر هو ما يقابل النفع من النقص في النفس أو الطرف أو

العرض أو المال تقابل العدم والملكة، كما أنّ الأظهر أن يكون الضرر بمعنى الضرر جيء به تأكيدا كما يشهد به إطلاق المضار على سمرة وحكي عن النهاية^(١) لا فعل الإثنين، وإن كان هو الأصل في باب المفاعلة، ولا الجزاء على الضرر لعدم تعاهده من باب المفاعلة وبالجمله لم يثبت له معنى آخر غير الضرر.

كما أنّ الظاهر أن يكون لا لنفي الحقيقة كما هو الأصل في هذا التركيب حقيقة أو ادعاء كناية عن نفي الآثار كما هو الظاهر من مثل: (لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد)^(٢) و (يا أشباه الرجال ولا رجال)^(٣) فإن قضية البلاغة في الكلام هو إرادة نفي الحقيقة ادعاء لا نفي الحكم أو الصفة كما لا يخفى.

ونفي الحقيقة ادعاء بلحاظ الحكم أو الصفة غير نفي أحدهما ابتداء مجازا في التقدير أو في الكلمة مما لا يخفى على من له معرفة بالبلاغة).

س: ما هي التقريبات الثلاث لبيان المراد من نفي الضرر؟ وماهي مناقشة المصنف لها؟

التقريب الأوّل: أن يكون نفي الضرر بمعنى نفي الحكم الشرعي الذي يلزم منه ضرر على العباد تكليفيا كان، أو وضعيا من قبيل وجوب الصوم مع المرض، ونفي لزوم البيع مع الغبن وغير ذلك. فينفي حقيقة الضرر والضرار وماهيته إدعاء كناية عن نفي الآثار والحكم الضرري.

التقريب الثاني: أن يكون نفي الضرر لنفي الضرر المجرد عن التدارك، بمعنى لا ضرر لم يحكم الشارع بلزوم تداركه وجبرانه.

(١) النهاية لابن الاثير ٣: ٨١ مادة ضرر.

(٢) دعائم الاسلام: ١: ١٤٨.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة ٢٧.

التقريب الثالث: أن يكون نفي الضرر للنهي، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ ﴿وَلَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾.

أما مناقشة المصنف للتقريب الأول، فحاصلها: بشاعة استعمال الضرر وإرادة خصوص سبب من أسبابه، وذلك لأن الضرر تارة ينشأ من الحكم وأخرى ينشأ من أسبابه التكوينية ويحصل من آفة سماوى غير اختياري وإرادة خصوص الأول وهو الضرر الناشئ من الحكم فقط - أي استعمال الضرر وإرادة خصوص سبب من أسبابه - لا قرينة عليه.

أما مناقشة التقريب الثاني، فهي مثل مناقشة التقريب الأول، أي بشاعة الإستعمال لو أريد التقييد بنحو التعدد الدال والمدلول، فإنّ ذلك وإن لم يكن ببعيد، لكنّه لا دلالة على التقييد.

أما مناقشة التقريب الثالث، فإنّ إرادة النفي من النهي وإن كان ليس بعزيز، كما في قوله تعالى ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾، لكن لا يعهد من مثل هذا التركيب الذي كان المدخول عليه هو الإسم كالضرر، فعدم إرادة نفي الحقيقة حقيقة لوجود الضرر في الخارج، لا يصلح أن يكون قرينة لحملة على أحد المحتملات الثلاثة، وذلك لإمكان حمل النفي على نفي الحقيقة ادعاء، وهذا هو الغالب في موارد استعماله، وهذا ما ذكره بقوله: (وقد انقذح بذلك بعد إرادة نفي الحكم الضري^(١) أو الضرر الغير المتدارك^(٢)) أو إرادة النهي من النفي جدا^(٣) ضرورة بشاعة استعمال الضرر وإرادة خصوص سبب من أسبابه أو خصوص الغير المتدارك منه ومثله لو أريد ذلك بنحو التقييد، فإنّه وإن لم يكن ببعيد، إلا أنّه بلا دلالة عليه غير سديد، وإرادة النهي من النفي وإن كان ليس

(١) انظر فرائد الاصول: ٣١٤ .

(٢) انظر الوافية: ٧٩ .

(٣) انظر العناوين: ١٩٨ .

بعزيز، إلا أنه لم يعهد من مثل هذا التركيب، وعدم إمكان إرادة نفي الحقيقة حقيقة لا يكاد يكون قرينة على إرادة واحد منها بعد إمكان حمله على نفيها ادعاء، بل كان هو الغالب في موارد استعماله).

س: ما هو المراد من الحكم المنفي في القاعدة؟

ج: الحكم المنفي في القاعدة هو الحكم الثابت للأفعال بعناوينها الأولية أو الحكم المتوهم ثبوته لها قبل طرو عنوان الضرر، وليس هو الحكم المترتب على نفس عنوان الضرر، بدهة أن الضرر علة للنفي، ولا يكون الموضوع مانعا عن حكمه ولا نافيا له، بل الموضوع يثبت حكمه ويقتضيه، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم الحكم الذي أريد نفيه بنفي الضرر هو الحكم الثابت للأفعال بعناوينها أو المتوهم ثبوته لها كذلك في حال الضرر لا الثابت له بعنوانه لوضوح أنه العلة للنفي ولا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه وينفيه، بل يثبته ويقتضيه).

س: ما هي النسبة بين قاعدة لا ضرر وبين أدلة الأحكام الأولية؟

ج: النسبة وإن كانت عموما من وجه؛ لكن يقدم لا ضرر عليها للتوفيق العرفي بينه وبينها على ما ذهب إليه المصنف، من حمل الحكم العنوان الأولي على الاقتضائي، وحمل الحكم المنفي بقاعدة لا ضرر على الفعلي، كما يقدم دليل الحرج والنذر واليمين والعهد ونحوها من العناوين الثانوية أيضا على أدلة أحكام العناوين الأولية، مع أن النسبة بينهما أيضا هي العموم من وجه.

وقد نجد الأمر بالعكس، أي يقدم دليل الحكم الأولي على الحكم بالعنوان الثانوي فيما لو أحرز بدليل معتبر أن الحكم الأولي مجعولا، على نحو يكون علة تامة للفعلية وليس مقتضيا لها؛ لكي يمكن رفع فعليته وحمله على الاقتضائي لأجل عروض عنوان ثانوي عليه؛ من قبيل وجوب إنقاذ نبي مثلا، فإن وجوب الإنقاذ فعلي مطلقا حتى لو

استوجب الضرر أو الحرج على الغير. فلا يجوز حمله على الاقتضائي بالتوفيق العرفي بين دليله ودليل حكم العنوان الثانوي كالضرر وغيره، وهذا ما ذكره بقوله: (ومن هنا لا يلاحظ النسبة بين أدلة نفيه وأدلة الأحكام وتقدم أدلته على أدلتها مع أنّها عموم من وجه، حيث إنه يوفق بينهما عرفاً بأنّ الثابت للعناوين الأولية اقتضائي يمنع عنه فعلاً ما عرض عليها من عنوان الضرر بأدلته، كما هو الحال في التوفيق بين سائر الأدلة المثبتة أو النافية لحكم الأفعال بعناوينها الثانوية والأدلة المتكفلة لحكمها بعناوينها الأولية.

نعم ربما يعكس الأمر فيما أحرز بوجه معتبر أن الحكم في المورد ليس بنحو الاقتضاء، بل بنحو العلية التامة.

وبالجملّة: الحكم الثابت بعنوان أولي. تارة يكون بنحو الفعلية مطلقاً أو بالإضافة إلى عارض دون عارض بدلالة لا يجوز الإغماض عنها بسبب دليل حكم العارض المخالف له فيقدم دليل ذلك العنوان على دليله.

وأخرى: يكون على نحو لو كانت هناك دلالة للزم الإغماض عنها بسببه عرفاً حيث كان اجتماعهما قرينة على أنّه بمجرد مقتضي وأنّ العارض مانع فعلي هذا ولو لم نقل بحكومة دليله على دليله لعدم ثبوت نظره إلى مدلوله كما قيل^(١).

س: ما هو حكم تعارض دليل الضرر مع أدلة أحكام العناوين الثانوية غير الضرر كالحرج والنذر واليمين والشرط؟

ج: التعارض المذكور كما إذا كان حفر بالوعة أو بئر في ملكه مضراً بجاره وتركه يكون حرجاً على نفسه.

وما لو نذر الصلاة في مسجد معين مثلاً، وكان أداؤها فيه مستلزماً للضرر، وكذلك لو كان شرب التتن مضراً بحاله وتركه عسراً عليه، ففي هذه الحالات يقع

التعارض بين أدلة النذر والضرر والجرح، وكل منها عنوان ثانوي، فلا يتأتى فيها التوفيق العرفي بحمل أحدها على الفعلي والآخر على الاقتضائي؛ لتساويها في الفعلية والاقتضاء؟

وقد اتضح من بيان حال توارد العناوين الثانوية مع العناوين الأولية، حال توارد العناوين الثانويين كما لو كان تصرف المالك في ملكه سببا لتضرر جاره، وتركه سببا للجرح الشديد أو الضرر عليه، فيتعامل معها معاملة المتعارضين فيما لو لم يثبت المقتضى، إلا في أحدهما، أمّا اذا ثبت المقتضى في كليهما، ففي هذه الحالة يتعامل معها معاملة المتزاحمين، وحينئذ يقدم ما له مقتضى أقوى، حتى لو كان دليل الآخر أرجح وأولى في مقام الدليلية، ولكن لا يبعد أن يكون الغالب في توارد العارضين من باب تزامن ثبوت المقتضى فيهما في حال تواردهما على موضوع واحد وليس من باب التعارض، لعدم ثبوت المقتضى إلا في أحدهما، والدليل على ثبوت المقتضى فيهما هو أنّهما مغيرين للحكم الواقعي عند طرو واحد منهما على موضوع الحكم الواقعي، لكن في بعض الأحكام كالبراءة عن الائمة وقتل النفس المحترمة، ولعل التقييد بالغالب، لأجل التنبيه على ذلك، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم انقدهح بذلك حال توارد دليلي العارضين كدليل نفي العسر ودليل نفي الضرر مثلا فيعامل معها معاملة المتعارضين لو لم يكن من باب تزامن المقتضيين، وإلا فيقدم ما كان مقتضيه أقوى، وإن كان دليل الآخر أرجح وأولى، ولا يبعد أن الغالب في توارد العارضين أن يكون من ذاك الباب بثبوت المقتضى فيهما مع تواردهما لا من باب التعارض لعدم ثبوته إلا في أحدهما، كما لا يخفى، هذا حال تعارض الضرر مع عنوان أولي أو ثانوي آخر).

س: ما هو حكم تعارض الضررين؟

ج: لو تعارض ضرر مع ضرر آخر، فخلاصة القول فيه: أن الدوران على انحاء

ثلاثة:

الأول: أن يدور الأمر بين حكمين ضريرين لشخص واحد. الثاني: أن يدور الأمر بين حكمين ضريرين بالنسبة الى شخصين. الثالث: أن يدور الضرر بين ضرر نفسه وضرر شخص آخر.

فعلى الاول، فلا ريب في لزوم تقديم الحكم الذى ضرره أقل مما يستلزمه الحكم الآخر، لأنّ هذا مقتضى نفي الحكم عن العباد، لأنّ من لا يرضى بتضرر عبده لا يختار له إلا أقل الضررين عند عدم المناص عنهما، وعند التساوى يتخير.

وعلى الثاني، يرجح ما يكون ضرره أقل أيضا، لأنّ مقتضى نفي الضرر عن العباد في مقام الإمتنان عدم الرضا بحكم يكون ضرره أكثر من ضرر الحكم الآخر، لتساوي العباد كلهم في نظر الشارع، فالقاء الشارع أحد الشخصين في الضرر بتشريع الحكم الضررى فيما نحن فيه، ومع التساوى يتخير عقلا.

وعلى الثالث، فالأظهر عدم لزوم تحمله الضرر وإن كان ضرر الآخر أكثر، وذلك لأنّ نفي الضرر ليس إلا للمنة على الأمة، ومن الواضح لا منة على تحمل الضرر عن الآخر، وإن كان أكثر هذا فيما لم يكن الضرر متوجها الى أحدهما بالخصوص، كما إذا دار الأمر بين أن المالك يحفر بالوعة في بيته فيتضرر جاره في بئرته التى يستسقى منها وبين أن لا يحفرها فيتضرر المالك في بيته فينهدم، وأما فيما يكون الضرر بطبعه الأول متوجها الى نفسه، كما اذا توجه السيل الى داره، لكن إذا غير المجرى بوجه الى غيره، وفي هذه الصورة ليس له دفعه عن نفسه بايراده على الآخر، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما لو تعارض مع ضرر آخر فمجمل القول فيه أنّ الدوران إن كان بين ضرري شخص واحد أو اثنين فلا مسرح إلا لاختيار أقلهما لو كان، وإلا فهو مختار.

وأما لو كان بين ضرر نفسه وضرر غيره، فالأظهر عدم لزوم تحمله الضرر ولو كان ضرر الآخر أكثر فإنّ نفيه يكون للمنة على الأمة ولا منة على تحمل الضرر لدفعه عن

الآخر وإن كان أكثر. نعم لو كان الضرر متوجهاً إليه ليس له دفعه عن نفسه بإيراده على الآخر).
الآخر).

ثم استدرك المصنف: بأن نفي الضرر وإن كان للمنة، إلا أنه بلحاظ نوع الأمة والأمة كلهم متساويين في نظر الشارع، بل بمنزلة عبد واحد، وهذا ما ذكره بقوله: (اللهم إلا أن يقال: أن نفي الضرر وإن كان للمنة، إلا أنه بلحاظ نوع الأمة واختيار الأقل بلحاظ النوع منة، فتأمل).

خلاصة رأي المصنف في قاعدة لا ضرر:

- ١ - تمامية قاعدة لا ضرر سنداً.
- ٢ - الضرر والضرار بمعنى واحد، ومعناها هو الضرر في مقابل النفع.
- ٣ - كلمة «لا» النافية بمعنى نفي الحقيقة ادعاء.
- ٤ - النسبة بين دليل نفي الضرر وبين أدلة الأحكام الأولية هي العموم من وجه، وتقديم لا ضرر على أدلة الأحكام الأولية من باب التوفيق العرفي في بعض الموارد.
- ٥ - قد يتعامل مع تعارض لا ضرر مع أدلة العناوين الثانوية معاملة المتعارضين، وقد يتعامل معاملة المتزاحمين.
- ٦ - حكم تعارض ضرري شخص واحد أو شخصين هو: الأخذ بأقل الضررين إن كان، وإلا فالتخير.
- ٧ - تعارض ضرر نفسه مع ضرر غيره عدم تحمل الضرر عن الغير.
- ٨ - في الضرر المتوجه إلى نفسه لا يجور إيراده على الغير.

فصل في الاستصحاب

س: ما هو تعريف المصنف للاستصحاب؟

ج: قال المصنف: إنّ التعاريف المتعدّدة للاستصحاب كلها تشير إلى مفهوم واحد وهو عبارة عن الحكم ببقاء حكم، أو موضوع ذي حكم، شك في بقاء كل واحد منهما، ومثال بقاء الحكم كصلاة الجمعة كانت واجبة في زمان الحضور يقينا، وفي عصر الغيبة شك في وجوبها، فيستصحب بقاء وجوبها في عصر الغيبة ومثال بقاء الموضوع، كما لو كان زيد عادلا في شهر شعبان، ويشك في عدالته في شهر رمضان المبارك، فنستصحب بقاء عدالته في شهر رمضان، هذا مثال بقاء موضوع ذي حكم، لأنّه ترتّب على عدالته جواز الإلتزام به وجواز التقليد منه إن كان مجتهدا جامعا للشرائط.

ولا يخفى أنّ دليل اعتبار الاستصحاب - من بناء العقلاء على بقاء الحالة السابقة أو النص والإجماع الآتين، أو الإدراك العقلي الظني بالبقاء الحاصل من ملاحظة الحالة السابقة - منطبق على هذا التعريف؛ لأنّ مفاد كل واحد منها هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه.

وهذا بخلاف أكثر التعاريف؛ لظهورها في استناد الإبقاء إلى خصوص الظن بالبقاء، ومن الواضح أنّ هذا لا يتناسب مع كون الاستصحاب أصلا عمليا مستندا إلى الأخبار وليس للظن.

وبهذا يتضح أنّ الصحيح: تعريفه بإضافة القيد المذكور وهو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه، من دون قيام دليل خاص عليه.

ثم ذكر المصنف: بأنّ هذا المعنى - وهذا الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه المعنى - هو القابل لأن يقع فيه النزاع والخلاف نفيًا وإثباتًا مطلقاً أو في

الجملة، ضرورة أنّ معنى الاستصحاب لو كان يختلف باختلاف مداركه ووجوه الاستدلال عليه لما تقابل الأقوال في المسألة ولما كان النفي والإثبات واردين على مورد واحد، بل كان مراد النافي معنى ومراد المثبت معنى آخر ومراد المفصل معنى ثالث وهكذا وهذا واضح البطلان.

وليس في التعاريف المتقدمة ولا في غيرها على الظاهر ما ينطبق على نفس بناء العقلاء على البقاء أو على الظن بالبقاء وإن كان فيها ما قد يوهم أن لا يكون هو بالبقاء مثل ما تقدم عن المحقق القمي من كون حكم أو وصف يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق، والحاصل أنّ مقصود المصنف هو أنّ تعريف الاستصحاب أحياناً ينطبق على غير ما ذكرناه وإن كان قد يوهم أن لا يكون هو الحكم بالبقاء، إلاّ أنّه حيث لا يكون بحد ولا برسم، بل من قبيل شرح الإسم أي لا يكون بالجنس والفصل أو بالفصل فقط كي يكون حداً ولا بالجنس والعرض الخاصّ أو بالعرض الخاصّ فقط كي يكون رسماً، بل هو تعريف لفظي لحصول الميز في الجملة، لم يكن له دلالة على أنّه غير ما ذكرناه، بل هو عينه غير أنّه قد أشير إليه بتعبير آخر وبلفظ ثاني وهذا أيضاً، كما هو الحال في التعريفات التي هي غالباً تعاريف لفظية من قبيل شرح الاسم لا حقيقية بحد أو برسم، وهذا ما ذكره بقوله: (ولا يخفى أنّ عبارتهم في تعريفه [الاستصحاب] وإن كانت شتى، إلاّ أنّها تشير إلى مفهوم واحد ومعنى فارد وهو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه.

إمّا من جهة بناء العقلاء على ذلك في أحكامهم العرفية مطلقاً أو في الجملة تعبداً أو للظن به الناشئ عن ملاحظة ثبوته سابقاً.

وإمّا من جهة دلالة النص أو دعوى الإجماع عليه كذلك حسب ما تأتي الإشارة إلى ذلك مفصلاً.

ولا يخفى أنّ هذا المعنى هو القابل، لأن يقع فيه النزاع والخلاف في نفيه وإثباته مطلقاً أو في الجملة وفي وجه ثبوته على أقوال، ضرورة أنّه لو كان الاستصحاب هو نفس بناء العقلاء على البقاء أو الظن به الناشئ مع العلم بثبوته لما تقابل فيه الأقوال ولما كان النفي والإثبات واردين على مورد واحد، بل موردين وتعريفه بما ينطبق على بعضها وإن كان ربما يوهم أن لا يكون هو الحكم بالبقاء، بل ذاك الوجه إلاّ أنّه حيث لم يكن بحد ولا برسم، بل من قبيل شرح الاسم كما هو الحال في التعريفات غالباً، لم يكن له دلالة على أنّه نفس الوجه، بل للإشارة إليه من هذا الوجه، ولذا لا وقع للإشكال على ما ذكر في تعريفه بعدم الطرد أو العكس فإنّه لم يكن به إذا لم يكن بالحد أو الرسم بأس. فانقدح أنّ ذكر تعريفات القوم له وما ذكر فيها من الإشكال بلا حاصل وطول بلا طائل).

س: هل الإستصحاب مسألة أصولية أم لا؟ وما هو الدليل على ذلك؟

ج: من المعلوم أنّ الضابط في المسألة الأصولية هو ما يكون دخيلاً في عملية الاستنباط كدخل الجزء الأخير من العلة التامة، وبهذا القيد يخرج عن هذا التعريف جميع العلوم ما عدا علم الأصول، وإن كان بعض العلوم تدخل في الاستنباط كعلم الرجال والعلوم العربية ونحوها، إلاّ أنّ دخولها ليس بنحو دخول الجزء الأخير؛ بل بنحو الدخول الإعدادي، كما قرر في محله.

وأما الضابط في القاعدة الفقهية - كقاعدة «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» وعكسها - فهو أيضاً ما يتعلق بالعمل بلا واسطة، ويكون نتيجة للمسألة الأصولية؛ إلاّ إنّ أمر تطبيقها بيد العامي، لا المجتهد؛ كحكم الفعل الضروري والخرجي ونحوهما.

وإذا اتضح ضابط المسألة الأصولية والفقهية نقول: إنّ الاستصحاب تارة يجري في الحكم الكلي الفرعي؛ كنجاسة الماء المتغير الذي زال تغيره من قبل نفسه، لإنطباق ضابط المسألة الأصولية عليه، لأنّ نجاسة الماء المتغير الذي زال تغيره بنفسه أو بعلاج

مما شك في بقاءه، وكل ما شك في بقاءه فهو باق، النتيجة: بقاء نجاسة الماء في المثال، ومن الواضح أنّ الحكم بنجاسته في هذه الحالة هو حكم كلي فرعي يتعلق بالعمل، وبهذا يتضح أنّ الاستصحاب قاعدة مهدت لاستنباط الأحكام الفرعية، وكل ما كان كذلك فهو مسألة أصولية، وتارة أخرى يجري في الحكم الأصولي؛ كاستصحاب حجية العام بعد الفحص عن المخصص، واستصحاب عدم وجود المعارض، فكونه من مسائل علم الأصول أظهر؛ لأنّ مجراه ليس حكماً فرعياً لكي يتوهم كونه من القواعد الفقهية.

وكذلك الحال في بناء العقلاء على أنّ الاستصحاب ما علم ثبوته سابقاً، لأنّ البحث عن حجتيه بحث عن ثبوت التلازم بين الحدوث والبقاء عند العقلاء وعدمه، وعلى تقدير ثبوته: فهل هذا البناء منهم حجة أم لا؟

وكذا بناء على اعتباره من باب الظن بالملازمة، فإنّه يبحث فيه تارة: عن وجود هذا الظن وأخرى: عن حجتيه، ومن المعلوم: أنّ البحث عن دلالية الظن بالبقاء كالبحث عن حجية غيره من سائر الظنون أصولي لا فقهي؛ لعدم كون مفاده حكم العمل بلا واسطة كالبحث عن حجية خبر الواحد، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم لا يخفى أنّ البحث في حجتيه مسألة أصولية حيث يبحث فيها لتمهيد قاعدة تقع في طريق استنباط الأحكام الفرعية وليس مفادها حكم العمل بلا واسطة وإن كان ينتهي إليه، كيف وربما لا يكون مجرى الاستصحاب إلّا حكماً أصولياً كالحجية مثلاً هذا لو كان الاستصحاب عبارة عما ذكرنا.

وأما لو كان عبارة عن بناء العقلاء على بقاء ما علم ثبوته أو الظن به الناشئ من ملاحظة ثبوته، فلا إشكال في كونه مسألة أصولية).

س: ما هي أركان الاستصحاب؟

ج: ذكر المصنف: وكيف كان - سواء كان الاستصحاب مسألة أصولية أم فقهية - فبناء على ما ذكر من كونه «الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه» فإنَّ الاستفادة منه اعتبار أمرين فيه:

الأول: اليقين بثبوت شيء، وهو استفاد من قوله: «شك في بقاءه»؛ لأنَّ الشك في البقاء يدل على الفراغ عن حدوثه.

الثاني: الشك في البقاء، كما هو صريح التعريف، ومن المعلوم إنَّ الشك في البقاء متقوم باتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة موضوعاً ومحمولاً؛ لأنَّه مع عدم اتحادهما لا يكون من الشك في البقاء؛ وإنَّما من الشك في الحدوث، لأنَّ البقاء هو الوجود المستمر للموجود السابق، كما هو واضح.

س: بيّن كيفية اتحاد القضية المشكوكة والمتيقنة في الموضوعات الخارجية؟

ج: اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة واضحة في غالب الموضوعات من القارة والتدرجية.

أما القارة - وهي التي تجتمع أجزاؤها في سلسلة الزمان من قبيل الجواهر كالحیوان والأعراض كالعلم والعدالة والفسق والسواد والبياض، والحدث والخبث والغنى والفقر، وحياة زيد ونحوها من الأمور الخارجية، فإنَّ موضوعاتها وهي: النفس والبدن وماهية زيد - التي تارة يعرض عليها الوجود تارة وأخرى يعرض عليها العدم - فلا إشكال في استصحاب العدالة والطهارة والحياة ونحوها من الأمور القارة.

وأما غير القارة من وهي الأمور التدرجية - كالزمان وبعض الزمانيات؛ كالدّم الخارج من عرق خاص والماء النابع من العين - فإنَّه وإن أورد عليه بعدم بقاء الموضوع لتقومها بالتجدد والتصرم، إلا أنَّ الصحيح جريان الاستصحاب فيها كما ذكر المصنف ذلك في التنبيه الرابع، فهي وإن لم تكن مجتمعة الأجزاء بحسب الوجود لتجددها

وتصرمها، لكن وحدتها حقيقة لا تتلهم بذلك ما دامت الأجزاء متصلة لم يتخلل العدم بينها، ومن هنا يجوز استصحاب جريان الماء من منبعه واستصحاب الليل والنهار ونحوهما.

نعم؛ لا يجري الاستصحاب في بعض الموضوعات الخارجية التي لا يصدق فيها بقاء الموضوع عرفاً، من قبيل الاستطاعة المالية في أول عامها إذا كان المال وافياً بمئونة الحج ثم صرف مقداراً منه بحيث يشك في وفاء الباقي بها، فإنه لا يجري استصحاب الموضوع وهو الاستطاعة. وكذا إذا كان الماء أكثر من خمسين شبراً مثلاً وهو أزيد من الكر على مبنى المشهور، فلو أخذ منه مقدار يشك العرف معه في بقاء الموضوع، فلا يمكن استصحاب كونه كراً، بأن يقال: «كان هذا كراً والآن كما كان»؛ لفرض أن الكرّ كان الماء قبل نقص مقدار منه، ونحو ذلك، كما سيتضح.

س: ما هو الإشكال في اتحاد القضية والمشكوكه والمتيقنة في الأحكام الشرعية، وما هو جواب المصنف؟

ج: حاصل الإشكال: إنَّ الشك في بقاء الحكم الشرعي - في غير النسخ - ليس له منشأ إلا من جهة زوال أحد أوصاف الموضوع مما يحتمل له مدخلية فيه، أو وجود ما يحتمل أن يكون لعدمه مدخلية في الموضوع، وعلى هذا فإنَّ الشك في بقاء الحكم يرجع إلى الشك في بقاء موضوعه، فلا يحرز بقاء الموضوع لكي يمكن استصحاب الحكم، من قبيل ما لو ثبت وجوب صلاة الجمعة في زمان حضور الإمام عليه السلام، ثم غاب الإمام عليه السلام، فإنَّ الشك في بقاء وجوب صلاة الجمعة حينئذ يستند إلى الشك في بقاء الموضوع؛ لإحتمال دخل الحضور في موضوع الوجوب، وعليه فلا تحرز وحدة القضية المتيقنة والمشكوكه.

أما إذا لم يكن الشك في الحكم ناشئاً من الشك في بقاء الموضوع، وإثماً كان الموضوع معلوم البقاء، فلا يتصور الشك حينئذ في بقاء الحكم؛ لعدم تخلفه عن موضوعه، لأنّ الموضوع كالعلة للحكم، فلا يتخلف الحكم عن الموضوع. نعم؛ يمكن تصور التخلف إذا كان بنحو البدء، كما لو جعل حكماً لموضوع إلى الأبد باعتقاد اشتغاله على مصلحة دائمية، وبعد مضي زمان ظهر له أنّ مصلحته وقتية، فحينئذ يرتفع الحكم عن موضوعه بانتفاء مصلحته، وهذا البدء مستحيل في حق الباري تعالى، ولذا كان النسخ في الأحكام الشرعية دفعا لا رفعا، بمعنى: أنّ الحكم من أول الأمر كان محدوداً بهذا الحد، وتأخر بيان أمده لمصلحة، وليس أنّ الحكم شرع إلى الأبد ثم نسخ في هذا الزمان، لأنّه مستحيل في حقه تعالى، لأنّه يستلزم الجهل وعدم إحاطته بجهات الحسن والقبح، تعالى الباري عن ذلك علواً كبيراً.

إذن ليس النسخ رفعا لأمر ثابت، بل دفعا بمعنى: إظهاراً لعدم تشريع الحكم، إلاّ موقتا؛ لعدم المقتضى لتشريعِهِ إلى الأبد.

س: كيف يندفع إشكال عدم اتحاد الموضوع في القضية المتيقنة والمشكوكة في الأحكام الكلية؟

ج: يندفع الإشكال بالقول بأنّ: المدار في اتحاد الموضوع في القضية المتيقنة والمشكوكة هو النظر العرفي لا العقلي - وليس ما هو ظاهر الدليل كما سيتضح في الخاتمة - فلو حكم العرف باتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة، وصدق الإبقاء والنقض على إثبات الحكم ونفيه مع اختلاف بعض حالات الموضوع، فحينئذ يمكن إحراز وحدة القضيتين في استصحاب الأحكام فيما لو اختلفت بعض أوصاف الموضوع مما لا يكون بنظر العرف مقوماً له؛ بل كان من عوارضه وحالاته، ففي وجوب صلاة الجمعة: لا يكون حضور الإمام عليه السلام مقوماً له بنظر العرف؛ بل من حالاته، وعليه فلا مانع من استصحاب الأحكام الكلية.

ولا يخفى أن الدليل على كفاية الاتحاد عرفاً؛ هو كون المدار في صحة جريان الاستصحاب على صدق الشك في البقاء، ومن الواضح أن الشك في البقاء يصدق على الاتحاد العرفي، سواء كان اعتبار الاستصحاب ببناء العقلاء أم الظن أم النص أم الإجماع.

س: ما هو جواب المصنف للتوهم القائل باختصاص كون الموضوع عرفياً بما إذا كان دليل الإعتبار هو النصوص؛ بتقريب: أن الأخبار مسوقة بلحاظ الموضوع العرفي، لكونها ملقاة إلى العرف، فالمتبع في تشخيص الموضوع وصدق الشك في البقاء هو نظر العرف، فلا يكون النظر العرفي هو المتبع فيما لو كان الاستصحاب من باب التزام العقلاء أو الإجماع؟

ج: هذه التوهم فاسد، لأن التزام العقلاء وكذا الإجماع والظن هو بلحاظ الموضوع العرفي أيضاً.

إلا أن يقال: إن الإجماع وبناء العقلاء دليل لبي يقتضي لزوم الاقتصار على القدر المتيقن؛ وهذا ما ذكره بقوله: (وكيف كان فقد ظهر مما ذكرنا في تعريفه اعتبار أمرين في مورد القطع بثبوت شيء والشك في بقاءه ولا يكاد يكون الشك في البقاء إلا مع اتحاد القضية المشكوكة والمتيقنة بحسب الموضوع والمحمول، وهذا مما لا غبار عليه في الموضوعات الخارجية في الجملة).

وأما الأحكام الشرعية سواء كان مدرکہا العقل أم النقل، فيشكل حصوله فيها، لأنه لا يكاد يشك في بقاء الحكم إلا من جهة الشك في بقاء موضوعه بسبب تغير بعض ما هو عليه مما احتمل دخله فيه حدوثاً أو بقاءً وإلا لما تخلف الحكم عن موضوعه إلا بنحو البداء بالمعنى المستحيل في حقه تعالى، ولذا كان النسخ بحسب الحقيقة دفعا لا رفعا. ويندفع هذا الإشكال بأن الاتحاد في القضيتين بحسبها وإن كان مما لا محيص عنه في جريانه، إلا أنه لما كان الاتحاد بحسب نظر العرف كافياً في تحققه وفي صدق الحكم

ببقاء ما شك في بقاءه وكان بعض ما عليه الموضوع من الخصوصيات التي يقطع معها بثبوت الحكم له مما يعد بالنظر العرفي من حالاته وإن كان واقعا من قيوده ومقوماته كان جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية الثابتة لموضوعاتها عند الشك فيها لأجل طرو انتفاء بعض ما احتمال دخله فيها مما عد من حالاتها لا من مقوماتها بمكان من الإمكان، ضرورة صحة إمكان دعوى بناء العقلاء على البقاء تعبداً أو لكونه مظلونا ولو نوعاً أو دعوى دلالة النص أو قيام الإجماع عليه قطعاً).

س: ما هو التفصيل الذي ذكره الشيخ الأنصاري في جريان الإستصحاب؟
وما هو جواب المصنف؟

ج: ذكر الشيخ التفصيل بين الحكم الشرعي المستند إلى الأدلة النقلية؛ كالكتاب والسنة كأغلب كالتكاليف، حيث يجري فيها الاستصحاب وبين الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي؛ كحسن العدل الصدق النافع وقبح الظلم والكذب الضار بالمؤمن، ونحوها فلا يجري فيها الاستصحاب، وأن المانع من جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية المكتشفة من حكم العقل أمران:

الأول: عدم إحراز وحدة الموضوع في القضيتين المتيقنة والمشكوكة مع اشتراط الاستصحاب به.

والثاني: اختلال ركن الاستصحاب، وهو الشك في البقاء؟

وأجاب المصنف: إن كان المناط في وحدة الموضوع النظر الدقي العقلي، فيتم ما أفاده الشيخ؛ إلا أن لازمه منع من حجية الاستصحاب في الشبهات الحكمية والموضوعية في الأحكام المستندة إلى الأدلة النقلية أيضاً من قبيل ما إذا ورد: «يحرّم الصدق الضار»، واحتمل مدخلية هذا الوصف في موضوع الحكم، فإذا شك في بقاء مضرته لا يجري الاستصحاب؛ لعدم إحراز وحدة الموضوع، وهذا مما لا يلتزم به الشيخ.

وإن كان المناط في وحدة الموضوع صدق الوحدة بالنظر العرفي، كما اختاره الشيخ رحمته أيضا، فيجب التفصيل بين الأوصاف، فإذا كان الوصف الزائل مقوما للموضوع أو نحتمل مقومته له، فبزواله لا يمكن إجراء للاستصحاب؛ لعدم إحراز وحدة الموضوع في القضيتين لو لم نقل بإحراز عدمها من قبيل اعتبار ملكة العدالة في مرجع التقليد المستفاد من مثل: «قلد المجتهد العادل». وإن كان الوصف الزائل غير مقوم لموضوع الحكم، فحينئذ يجرى الاستصحاب من قبيل «الماء المتغير متنجس» في عدّ التغير من الحالات.

وبما أنّ الخصوصيات الدخيلة في حكم العقل تعدّ عرفا من الحالات المتبادلة على الذات، فلازمه القول بحجية الاستصحاب في هذا النوع من الأحكام، وهذا ما ذكره بقوله: (...بلا تفاوت في ذلك بين كون دليل الحكم نقلا أو عقلا.

أمّا الأول فواضح، وأمّا الثاني، فلأنّ الحكم الشرعي المستكشف به عند طرو انتفاء ما احتمل دخله في موضوعه مما لا يرى مقوما له كان مشكوك البقاء عرفا لاحتمال عدم دخله فيه واقعا وإن كان لا حكم للعقل بدونه قطعاً).

س: ما هو جواب المصنف على الإشكال القائل بأنّ الملازمة بين الحكامين تقتضي وحدة موضوعيهما وعدم أوسعية أحدهما من الآخر؛ لأنّ المفروض: استكشاف خطاب الشارع من قاعدة الملازمة، فكما ينتفي حكم العقل بتبدل بعض خصوصيات الموضوع، فكذلك الحكم الشرعي المستند إليه، وإجراء الاستصحاب فيه من تسرية حكم موضوع إلى موضوع آخر، وهو أجنبي عن الاستصحاب المصطلح المتقوم بوحدة القضيتين موضوعا ومحمولا؟

ج: إنّ الملازمة بين حكم العقل والشرع لا تنافي كون موضوع حكم الشرع أوسع من موضوع حكم العقل؛ وذلك لأنّ الملازمة ليست في مرحلة الثبوت، لما هو واضح من عدم توقف حكم الشرع على حكم العقل الفعلي واقعا وفي نفس الأمر لكي يتحد

موضوعها حقيقة؛ وإتّما الملازمة في مقام الكشف والإثبات والعلم بخطاب الشارع، أي: أنّ الدليل على الحكم الشرعي هو العقل، كما قد يكون غيره من النص والإجماع. وعلى هذا الأساس، فالحكم العقلي واسطة في الإثبات والعلم بالحكم الشرعي، وليس في أصل وجوده وفي الثبوت لكي ينتفي بانتفائه، ومن الواضح أنّ التبعية في مقام الإثبات لا تلازم التبعية في مقام الثبوت.

نعم؛ الملازمة الثبوتية إنّما تتحقق بين الحكم الشرعي والحكم العقلي الشأني، لكنّ الكلام في تبعيته لحكمه الفعلي، لأنّه هو الموضوع لقاعدة الملازمة، فإذا زال بعض ما يحتل دخله في موضوع حكم العقل انتفى حكمه الشرعي، لكن يشك في ارتفاع حكم الشارع؛ لإحتمال بقاء ملاكه، فلا محالة من ملاحظة أنّ الوصف المتبدل هل يكون مقوّمًا أم حالًا، وعلى هذا التقريب يتضح أنّ الموضوع كما لا يتعدد بنظر العرف كذلك يحصل الشك في بقاء الحكم الشرعي، فيستصحب لتوفر أركان الاستصحاب، وهذا ما ذكره بقوله: (إن قلت: كيف هذا مع الملازمة بين الحكمين.

قلت: ذلك لأنّ الملازمة إنّما تكون في مقام الإثبات والاستكشاف لا في مقام الثبوت فعدم استقلال العقل إلّا في حال غير ملازم لعدم حكم الشرع في غير تلك الحال، وذلك لإحتمال أن يكون ما هو ملاك حكم الشرع من المصلحة أو المفسدة التي هي ملاك حكم العقل كان على حاله في كلتا الحالتين وإن لم يدركه إلّا في إحدهما لإحتمال عدم دخل تلك الحالة فيه أو إحتمال أن يكون معه ملاك آخر بلا دخل لها فيه أصلا وإن كان لها دخل فيما اطلع عليه من الملاك.

وبالجملة: حكم الشرع إنّما يتبع ما هو ملاك حكم العقل واقعا لا ما هو مناط حكمه فعلا وموضوع حكمه كذلك مما لا يكاد يتطرق إليه الإهمال والإجمال مع تطرقه إلى ما هو موضوع حكمه شأنًا وهو ما قام به ملاك حكمه واقعا، فرب خصوصية لها دخل في استقلاله مع إحتمال عدم دخله، فبدونها لا استقلال له بشيء قطعًا مع إحتمال

بقاء ملاكته واقعا ومعه يحتمل بقاء حكم الشرع جدا لدورانه معه وجودا وعدما، فافهم وتأمل جيدا).

س: ما هي الأقوال في حجية الاستصحاب؟ وما هو مختار المصنف؟

ج: للأصحاب أقوال، أنهاها الشيخ رحمته الله إلى أحد عشر قولاً، منها:

الأول: عدم الحجية مطلقاً.

الثاني: الحجية مطلقاً.

الثالث: التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره، فلا يعتبر في غير الجزئي.

الرابع: التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره، فيكون حجة في الثاني دون

الأول، إلا في عدم النسخ.

الخامس: التفصيل بين الأمور الخارجية والحكم الشرعي فيجري في الثاني دون

الأول.

السادس: التفصيل بين الأحكام التكليفية والوضعية، وما يترتب عليها من

التكليف بالاعتبار في الثاني دون الأول.

السابع: التفصيل بين الشك في المقتضي والرافع بعدم الاعتبار في الأول. وغير

ذلك.

ومختار المصنف وهو حجية الاستصحاب مطلقاً.

وقد استدل على حجية الاستصحاب بوجوه:

أولها: بناء العقلاء بما هم عقلاء على البقاء في أحكامهم العرفية، بل من ذوي

الشعور من كافة أنواع الحيوان على العمل على طبق الحالة السابقة مطلقاً، أو في الجملة

تعبداً إشارة إلى بعض التفصيلات الآتية.

ثانيها: الظن بالبقاء الناشئ عن ملاحظة ثبوت الشيء سابقاً.

ثالثها: دلالة النص المعبر على بقاء الشيء بعد ثبوته سابقا وهو لا تنقض اليقين بالشك.

رابعها: دعوى الإجماع على البقاء في الزمان اللاحق، وكل من قال بالحجية فقد تمسك بأحد الوجوه المذكورة آنفا.

وتقدم أنّ رأي المصنف في كون الاستصحاب هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه هو القابل أن يقع فيه النزاع والخلاف في كونه حجة مطلقا أو ليس بحجة مطلقا أو التفصيل بين العدمي والوجودي وبين الأحكام الشرعية وغيره وغير ذلك من التفاصيل المتقدمة.

وفي وجه ثبوته ومدرك حجيته وأنّه هل هو بناء العقلاء أو الظن الناشئ عن ثبوته سابقا أو دلالة النص أو دعوى الاجماع عليه كذلك على أقوال، لأنّ المفهوم الواحد هو القابل أن يقع النزاع والخلاف فيه كذلك وهو واضح، بدهة أنّ معنى الاستصحاب لو كان يختلف باختلاف مداركه ووجوه الاستدلال عليه لما تقابل فيه الاقوال؛ لأنّ القائل بثبوت الاستصحاب قد لا يثبت البناء ولا يعترف بثبوت الظن، بل يعترف بثبوته للاخبار؛ والقائل بنفي الاستصحاب قد لا ينفي البناء ولا يلتزم بنفي الظن، بل لا يكون البناء والظن عنده حجة، ومما ذكرنا ظهر المراد من قوله ولما كان النفي والاثبات واردين على مورد واحد فإنّه مفسد لما قبله، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم إنّه لا يخفى اختلاف آراء الأصحاب في حجية الاستصحاب مطلقا وعدم حجيته كذلك والتفصيل بين الموضوعات والأحكام أو بين ما كان الشك في الراجع وما كان في المقتضي إلى غير ذلك من التفاصيل الكثيرة على أقوال شتى لا يهمننا نقلها ونقل ما ذكر من الاستدلال عليها وإنّما المهم الاستدلال على ما هو المختار منها وهو الحجية مطلقا على نحو يظهر بطلان سائرهما).

س: ما هو الوجه الأول على حجة الاستصحاب مطلقاً؟ وما هي مناقشة المصنف؟

ج: الوجه الأول: إنّ المراد من بناء العقلاء وسيرتهم هو عملهم، مقابل الإجماع القولي، ويبتني الاستدلال على مقديتين:

المقدمة الأولى: إنّ استقرار بناء العقلاء على إبقاء ما كان على ما كان - أي أنّ اعتمادهم على الوجود السابق المتيقن في ظرف الشك في بقاءه - يعدّ من ارتكازات العقلاء في جميع شؤونهم؛ بل يمكن أن يدعى أنّ هذا البناء غير مختص بالعقلاء، وإنّما هو دأب كل ذوي الشعور؛ لما نجد من رجوع الحيوانات إلى أو أماكنها وكارها بعد تركها.

المقدمة الثانية: إنّ بناء العقلاء بإبقاء ما كان حجة شرعا، لعدم ردع الشارع عنه، وهذا المقدار يكفي في الإمضاء.

وناقشه المصنف بمناقشتين:

المناقشة الأولى: منع المقدمة الأولى؛ لأنّ المقصود بالاستدلال بهذا البناء ليس إثبات تعويلهم على الحالة السابقة تعبداً؛ لأنّه لا معنى للتعبد المحض في عمل العقلاء به ارتكازاً؛ بل لا بدّ كونه مستندا إلى منشأ عقلائي، وهذا المنشأ أحد أمور ثلاثة:

١ - أن يكون المنشأ هو الإحتياط؛ من قبيل أنّ الأب يرسل الأموال إلى الولد في بلد آخر، رجاء أو احتياطاً من ابتلاء ابنه بضيق المعاش على فرض كونه حيا.

٢ - أن يكون المنشأ الاطمئنان بالبقاء؛ من قبيل إرسال التاجر البضائع إلى تاجر في بلد آخر.

٣ - أن يكون المنشأ الغفلة عن شكه الفعلي في بقاء ما كان؛ كما إذا بدل مسكنه وغفل عنه، فيغفل ويذهب إلى داره الأولى.

وبهذا يتضح أن ارتكازيات العقلاء للعمل ليس تعبدا بالمتيقن السابق في ظرف الشك في بقاءه؛ لكي يتجه الاستدلال به على اعتبار الاستصحاب.

المناقشة الثانية: منع المقدمة الثانية - أي: بناء العقلاء بإبقاء ما كان حجة شرعا، لعدم ردع الشارع عنه - وذلك لعدم الدليل على الإمضاء، بل هناك طائفتان من الأدلة تدل على الردع عنه:

الطائفة الأولى: الآيات والروايات الناهية عن العمل بغير علم كقوله تعالى: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ)^(١)، ومن الواضح أن كل ما ليس بعلم هو موضوع للنهي عن اتباعه، فتشمل المقام، إذ المفروض: زوال اليقين ببقاء الحالة السابقة.

الطائفة الثانية: ما دل من الكتاب والسنة على أن المرجع في الشبهات أصالة البراءة، كما هو مختار الأصوليين، أو أصالة الاحتياط، كما هو مختار الأخباريين.

والنتيجة: ثبت الردع لبناء العقلاء على الأخذ باليقين السابق، فلا اعتبار له لإثبات حجية الاستصحاب، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (فقد استدل عليه بوجوه: الوجه الأول استقرار بناء العقلاء من الإنسان، بل ذوي الشعور من كافة أنواع الحيوان على العمل على طبق الحالة السابقة، وحيث لم يردع عنه الشارع كان ماضيا. وفيه:

أولاً: منع استقرار بنائهم على ذلك تعبدا، بل إما رجاء واحتياطاً أو اطمئناناً بالبقاء أو ظنا ولو نوعاً أو غفلة، كما هو الحال في سائر الحيوانات دائماً، وفي الإنسان أحيانا.

وثانياً: سلمنا ذلك لكنّه لم يعلم أن الشارع به راض وهو عنده ماض ويكفي في الردع عن مثله ما دل من الكتاب والسنة على النهي عن اتباع غير العلم وما دل على البراءة أو الاحتياط في الشبهات فلا وجه لاتباع هذا البناء فيما لا بد في اتباعه من الدلالة على إمضائه فتأمل جيداً).

والحاصل: أنّ رأي المصنف رحمته هو عدم صحة الاستدلال ببناء العقلاء على حجية الاستصحاب.

س: بيّن الوجه الثاني الذي استدل به على حجية الاستصحاب مطلقاً، وما هي مناقشة المصنف؟

ج: الوجه الثاني: هو حجية الاستصحاب من باب الظن بالبقاء، إمّا بدعوى: أنّ مجرد ثبوت شيء مع عدم الظن بارتفاعه يكون سبباً للظن ببقاءه، أو دعوى: أنّ الغالب هو بقاء ما لم يعلم ارتفاعه بعد العلم بثبوتته.

وقد أورد عليه المصنف بما يلي:

أولاً: إنّ مجرد الوجود السابق لا يكون علّة للظن بالبقاء، إذ من الواضح أنّ الممكن كما يحتاج في حدوثه إلى علّة كذلك يحتاج في بقاءه أيضاً إلى علّة؛ لأنّ وجه الحاجة إلى العلّة المحدثه هو الإمكان، وهو موجود بالنسبة إلى البقاء أيضاً.

ثانياً: عدم ثبوت أنّ الغالب فيما ثبت أنّه يدوم، لعدم ثبوت هذه الغلبة فيما شك في بقاءه، لأنّ ما ثبت جاز أن يدوم وجاز أن لا يدوم.

ثالثاً: لو سلمنا هذه الغلبة، فلا دليل على اعتبارها؛ بل قام الدليل على عدم اعتبارها، وهو عموم الكتاب والسنة الناهية عن العمل بغير العلم، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (الوجه الثاني^(١)) أنّ الثبوت في السابق موجب للظن به في اللاحق. وفيه منع اقتضاء مجرد الثبوت للظن بالبقاء فعلاً ولا نوعاً، فإنّه لا وجه له أصلاً إلاّ كون الغالب فيما ثبت أن يدوم مع إمكان أن لا يدوم وهو غير معلوم ولو سلم، فلا دليل على اعتباره بالخصوص مع نهوض الحجة على عدم اعتباره بالعموم).

(١) انظر شرح مختصر الاصول: ٤٥٣.

والحاصل: إن رأي المصنف عليه السلام هو عدم تمامية الاستدلال بهذا الوجه الثاني على حجية الاستصحاب.

س: بيّن الوجه الثالث للإستدلال على حجية الاستصحاب مطلقاً، وما هي مناقشة المصنف؟

ج: الوجه الثالث هو الإجماع، حيث أن الأصحاب اتفقوا على الأخذ بالحكم الذي كان متعلقاً لليقين في مقام الشك فيه في الزمان اللاحق، فالاستصحاب حجة بهذا الإجماع.

وأورد عليه المصنف بما حاصله: إن الإجماع إمّا محصل وإمّا منقول، وكل منهما لا يخلو عن إشكال.

أما الإجماع المحصل فيرد عليه:

أولاً: صعوبة تحصيل الإجماع الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام في مسألة لها مدارك متعددة، لأن حجية الاستصحاب عند القائلين بها تستند إلى مبان مختلفة، ومثل هذا الإجماع لا يكون كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام؛ لأنه يحتمل استناد البعض إلى بعض تلك المباني، وحينئذ يكون الإجماع مدركي، وعلى الأقل من احتمال المدرك.

ثانياً: بطلان دعوى الإجماع؛ لكثرة الأقوال في المسألة، ومع كثرتها لا يحصل الاتفاق أصلاً.

ويرد على كون الإجماع منقولاً:

أولاً: لاحجية للإجماع المنقول في خصوص المقام، لكون نقله موهوناً بخلاف الأكثر.

ثانياً: عدم حجية الإجماع المقول في نفسه، كما ثبت في محله. وبهذا يتضح عدم تمامية الاستدلال بالإجماع، وهذا ما ذكره بقوله: (الوجه الثالث: دعوى الإجماع عليه، كما

(عن المبادئ^(١)) حيث قال: الاستصحاب حجة لإجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكم ثم وقع الشك في أنه طرأ ما يزيله أم لا وجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً ولو لا القول بأن الاستصحاب حجة لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجح انتهى) وقد نقل عن غيره^(٢) أيضاً.

وفيه: إنَّ تحصيل الإجماع في مثل هذه المسألة مما له مبان مختلفة في غاية الإشكال، ولو مع الاتفاق فضلاً عما إذا لم يكن وكان مع الخلاف من المعظم حيث ذهبوا إلى عدم حجيته مطلقاً أو في الجملة ونقله موهون جداً لذلك ولو قيل بحجيته لو لا ذلك).

س: كيف استدل بصحبة زرارة الأولى على حجية الاستصحاب؟ وهل هي معتبرة أم لا؟

ج: هذا شروع في الوجه الرابع للاستدلال على حجية الاستصحاب مطلقاً وهو الروايات، ومنها صحيحة زرارة الأولى، وبيانه:

أما اعتباره سندها: فلا إشكال في سندها؛ وإن كانت مضمرة، إلا إن إضمارها غير قادح يقدر في اعتبارها؛ لأنَّ الإضمار من مثل زرارة بمنزلة الإظهار؛ لأنَّ مثل زرارة لا يسأل غير المعصوم عليه السلام، مضافاً إلى أنَّها مسندة إلى الإمام الباقر عليه السلام كما جاء في كلام بعض الأعلام، خصوصاً مع اهتمام زرارة، كما هو واضح من تصديقه للسؤال عن شقوق المسألة من تحديد مفهوم النوم الناقض والأمانة عليه، وهذا ما ذكره بقوله: (وهذه الرواية وإن كانت مضمرة إلا أنَّ إضمارها لا يضر باعتبارها حيث كان مضمراً مثل زرارة وهو ممن لا يكاد يستفتي من غير الإمام عليه السلام لا سيما مع هذا الاهتمام).

(١) مبادئ الأصول: ٢٥٠.

(٢) انظر معالم الأصول: ٢٣١.

وأما دلالة الرواية، فتقريبها: يتوقف على مقدمة، حاصلها: بيان الجزاء لقوله: «وإلا فإنه على يقين من وضوئه». أو لقوله: «فإن حرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم». والإحتمال الأول: جعل الشرط «وإلا» بمعنى: «وإن لم يستيقن أنه قد نام» وهو مختار الشيخ الأنصاري.

والاحتمال الثاني: جعل الشرط «فإن حرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم» هو مختار صاحب الكفاية

وفي الجزاء على كلا الإحتمالين إحتتمالات؛ إلا إن الصحيح أن يكون الجزاء محذوفا مستفادا من قوله عليه السلام: «لا» بمعنى: لا يجب الوضوء؛ إلا أنه على مختار الشيخ قامت العلة - وهي قوله: «فإنه على يقين من وضوئه» - مقام الجزاء، ليكون معنى الرواية: إن لم يستيقن أنه قد نام، فلا يجب الوضوء عليه؛ لأنه كان على يقين من وضوئه في السابق، حيث أهمل تقييد اليقين بالوضوء عن الوضوء، وجعل العلة نفس اليقين وليس اليقين بالوضوء؛ فيكون قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين أبدا بالشك» قضية كلية ارتكازية شاملة لجميع الأبواب وليس في باب الوضوء فقط، وهذا ما ذكره بقوله: (وتقريب الاستدلال بها: أنه لا ريب في ظهور قوله عليه السلام: «وإلا فإنه على يقين» إلى آخره عرفا في النهي عن نقض اليقين بشيء بالشك فيه، وأنه عليه السلام بصدد بيان ما هو علة الجزاء المستفاد من قوله عليه السلام لا في جواب: «فإن حرّك في جنبه» إلى آخره، وهو اندراج اليقين والشك في مورد السؤال في القضية الكلية الإرتكازية الغير المختصة بباب دون باب) وسيأتي تفصيل تعميمها لغير باب الوضوء.

س: ما هو جواب المصنف على إحتتمال كون الجزاء نفس قوله عليه السلام: «فإنه على يقين...» لتكون اللام في «اليقين» في «لا ينقض اليقين بالشك» للعهد؛ وبالتالي يختص اليقين غير المنقوض بالشك بباب الوضوء؟

ج: إنَّ هذا الإحتمال غير سديد، لأنَّ الجملة الخبرية لا يصح وقوعها جزاء للشرط فيما نحن فيه؛ لأنَّ الشرط في الجزاء لا بد أن يكون مترتبا على الشرط، وفي المقام هذا الشرط منتفي؛ لأنَّ معنى «فإنَّه على يقين من وضوئه» وهو كونه سابقا على اليقين بالوضوء لم يكن مترتبا على الشرط أي: «وإن لم يستيقن أنه نام» لما هو معلوم من أنَّ عدم كون اليقين بالوضوء سابقا معلولا لعدم العلم بالنوم؛ وليس معلولا لأمر غير مرتبط بالشك بالنوم، ولأجل عدم وجود هذا الترتب، فلا يصح جعله جزاء، إلَّا بعد انسلاخه عن الجملة الخبرية إلى الإنشائية؛ أي يكون المراد: إنشاء وجوب العمل بالحالة السابقة، ومن الواضح أنَّ جعل الجملة الخبرية جملة إنشائية يحتاج إلى قرينة، وهي مفقودة في المقام، بالإضافة إلى ما فيه من التكلف، وهذا ما ذكره بقوله: (وإحتمال أن يكون الجزاء هو قوله: (فإنَّه على يقين) إلى آخره غير سديد، فإنَّه لا يصح إلَّا بإرادة لزوم العمل على طبق يقينه وهو إلى الغاية بعيد).

س: ما هو جواب المصنف على إحتمال جعل الجزاء قوله: «ولا تنقض اليقين بالشك»، وذكر جملة «فإنَّه على يقين» تمهيد ومقدمة لبيان الجزاء، فيكون المعنى: «وإن لم يستيقن أنه قد نام» «ولا تنقض اليقين بالشك»؟

ج: إن هذا الاحتمال غير تام؛ لكونه مخالفا للقواعد العربية من لزوم خلو الجزاء عن الواو الظاهرة في المغايرة المنافية لشدة الارتباط والاتصال بين الشرط والجزاء؛ لما هو معلوم من: ترتب الثاني على الأول ترتب المعلول على علته، والواو ينافي هذا الترتب، وهذا ما ذكره بقوله: (وأبعد منه كون الجزاء قوله: (لا ينقض) إلى آخره وقد ذكر: (فإنَّه على يقين) للتمهيد).

س: بيّن كيفية تعميم الصحيحة لغير باب الوضوء؟

ج: هنالك ثلاثة أمور ومؤيد واحد تدل على عموم دلالة الصحيحة على حجية الاستصحاب لبقية الأبواب، وهي:

الأمر الأول: ما ذكر آنفاً من اقتضاء التعليل بالأمر الإرتكازي عدم اختصاصه بمورد الصحيحة وهو الموضوع،. ويؤيد ذلك أن أكثر روايات الباب جاءت بمضامين قريبة مما في الصحيحة بالمضي مع الشك في غير الموضوع، ففي الصحيحة الآتية ورد قوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا»^(١) وهذا ما ذكره بقوله: (وقد انقذ بها ذكرنا ضعف احتمال اختصاص قضية: (لا تنقض) إلى آخره باليقين والشك بباب الموضوع جدا، فإنه ينافيه ظهور التعليل في أنه بأمر ارتكازي لا تعبدية قطعاً، ويؤيده تعليل الحكم بالمضي مع الشك في غير الموضوع في غير هذه الرواية بهذه القضية أو ما يرادفها فتأمل جيداً).

الأمر الثاني: لا موجب لإحتمال اختصاص «لا تنقض» في هذه الصحيحة بباب الموضوع فقط، إلا أن تكون اللام للعهد؛ بأن يكون إشارة إلى اليقين في قوله: «فإنه على يقين من وضوئه»، كما هو الحال في قوله تعالى: ﴿أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾^(٢)، إلا أنه لا وجه لإحتمال كون اللام في المقام للعهد؛ لأن الظاهر أن اللام للجنس كما هو الأصل، إلا إذا قامت قرينة على العهد، وهي منتفية.

ومجرد سبق المدخول وهو اليقين في قوله عليه السلام: «فإنه على يقين من وضوئه» لا يصلح قرينة على أن اللام للعهد؛ وذلك لكمال الملاءمة مع الجنس، وعلى هذا لا وجه لحمل اللام على العهد، وهذا ما ذكره بقوله: (هذا مع أنه لا موجب لإحتماله إلا احتمال كون اللام في اليقين للعهد إشارة إلى اليقين في: (فإنه على يقين من وضوئه) مع أن الظاهر أنه

(١) الوسائل ٣: ٤٦٦ / جزء من ح ٤١٩٢.

(٢) المزمّل: ١٥-١٦.

للجنس كما هو الأصل فيه وسبق: (فإنه على يقين) إلى آخره لا يكون قرينة عليه مع كمال الملازمة مع الجنس أيضا فافهم).

الأمر الثالث: إنَّ ظهور «اليقين» في اليقين الوضوئي ممنوع، حتى لو قيل بكون «فإنه» جزء الشرط، وذلك لأنَّ هذا الظهور إنَّما يكون إذا تعلق «من وضوئه» ب «اليقين» لكي يكون من قيوده ومتعلقاته، وأمَّا إذا كان متعلقا بمجموع الجار والمجرور هو «على يقين» فلا يكون «من وضوئه» من قيوده؛ لأنَّه حينئذ يتعلق بما يتعلق به قوله: «على يقين»، فيكون التقدير: «فإنه من طرف وضوئه على يقين» فيكون «اليقين» مطلقا غير مقيد، كما يقال: إنَّ زيدا من ناحية عدالة عمره وعلمه على يقين، فلا قيد في اليقين. وعلى هذا فلو أصرَّ القائل بأنَّ اللام للعهد، لم يجدي لإثبات اختصاص جملة «ولا ينقض اليقين بالوضوء»؛ لفرض أنَّ المعهود وهو «فإنه على يقين» مهمل الخصوصية بحسب الفرض، فاليقين المعهود مطلق لا مقيد بشيء لكي يدعى اختصاصه بالوضوء، وهذا ما ذكره بقوله: (مع أنَّه غير ظاهر في اليقين بالوضوء لقوة احتمال أن يكون: (من وضوئه) متعلقا بالظرف لا بيقين، وكأنَّ المعنى فإنَّه كان من طرف وضوئه على يقين وعليه لا يكون الأوسط إلاَّ اليقين لا اليقين بالوضوء، كما لا يخفى على المتأمل.

وبالجملة لا يكاد يشك في ظهور القضية في عموم اليقين والشك خصوصا بعد ملاحظة تطبيقها في الأخبار على غير الوضوء أيضا)، هذه هي المعجمات الثلاث.

س: كيف استدل الشيخ الأنصاري على التفصيل بحجة الإستصحاب عند الشك بالرافع دون الشك في المقتضي؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: استدل الشيخ على اختصاص حجة الاستصحاب بالشك في الرافع تارة: بمادة «لا تنقض اليقين بالشك»، وأخرى: بهيئته.

أما الاستدلال بالمادة: فلأنَّ معنى النقض الحقيقي هو رفع الهيئة الاتصالية الحسيَّة الحاصلة في الأشياء وإبانة أجزائها، كنقض الحبل والغزل.

وإذا تعذر حمله على المعنى الحقيقي: فلا بد من حمله على أقرب المجازات، ومن الواضح أنّ أقرب المجازات إلى المعنى الحقيقي هو رفع اليد عن الأمر الثابت الذي فيه اقتضاء البقاء في عمود الزمان، فيلزم حجية الإستصحاب فيما إذا كان الشك من جهة الرافع بعد وجود المقتضي.

وأورد عليه المصنف: بأنّ النقض الذي هو ضد الإبرام والإحكام إنّما أسند إلى نفس اليقين، الذي هو أمر مستحكم ومبرم، لكونه أقوى مراتب الإدراك، فهو مما يعتقد ببقائه واستمراره، بخلاف الظن، فإنّه لا يظن باستمراره؛ وإنّما يظن بزواله، وعليه يصح إسناد النقض إلى نفس اليقين بلا فرق بين الشك في المقتضي أو الرافع. وهناك أمور تشهد بكون المصحح للإسناد هو اليقين نفسه لا متعلقه المقتضي للبقاء، وهي:

الأول: لو كانت قابلية المتيقن للبقاء هي المصحح لإسناد النقض إلى اليقين لا إبرام اليقين، لصح إسناده إلى الحجر الذي يقتضي ثقله بقاءه في مكانه، بأن يقال: «نقضت الحجر من مكانه» أي: رفعتة، مع عدم صحته وركاكته واضحة.

الثاني: إمكان وصحة إسناد النقض إلى اليقين مطلقاً، حتى لو تعلق بأمر لم يجرز اقتضاؤه للبقاء، ومن هنا يصح أن يقال: «لا تنقض اليقين باشتعال السراج بالشك فيه» حتى لو لم يجرز اقتضاؤه للبقاء، كما إذا لم يعلم أنّ الوقود الموجود في السراج كان كثيراً أم قليلاً، فعلى الأول - الوقود كثير - يكون السراج مشتعلاً فعلاً، وحينئذ الشك في اشتعاله ينشأ من احتمال رافع له كهبوب الرياح وغيرها، وعلى الثاني - قلة الوقود - لا يكون مشتعلاً؛ لنفوذ الوقود.

وعلى هذا فلا وجه لجعل المنقوض هو المتيقن الذي فيه مقتضى البقاء والدوام، فينتج: حجية الاستصحاب مطلقاً، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم لا يخفى حسن إسناد النقض وهو ضد الإبرام إلى اليقين ولو كان متعلقاً بما ليس فيه اقتضاء للبقاء

والاستمرار لما يتخيل فيه من الاستحكام بخلاف الظن فإنه يظن أنه ليس فيه إبرام واستحكام وإن كان متعلقا بما فيه اقتضاء ذلك وإلا لصح أن يسند إلى نفس ما فيه المقتضي له مع ركاكة مثل نقضت الحجر من مكانه ولما صح أن يقال انتقض اليقين باشتعال السراج فيما إذا شك في بقاءه للشك في استعداده مع بدهة صحته وحسنه.

وبالجملة: لا يكاد يشك في أن اليقين كالبيعة والعهد إنما يكون حسن إسناد النقض إليه بملاحظته لا بملاحظة متعلقه، فلا موجب لإرادة ما هو أقرب إلى الأمر المبرم أو أشبه بالمتين المستحکم مما فيه اقتضاء البقاء لقاعدة إذا تعذرت الحقيقة فأقرب المجازات بعد تعذر إرادة مثل ذلك الأمر مما يصح إسناد النقض إليه حقيقة).

س: كيف استدل الشيخ بالمادة على اختصاص حجية الإستصحاب بالشك في

الرافع لا المقتضى؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: تقريب استدلال الشيخ: إن صحة إسناد النقض إلى اليقين في قوله عنه: «لا تنقض اليقين بالشك» تتوقف على كون الشك ناقضا لليقين وهادما له حقيقة؛ من قبيل نقض النوم مثلا للطهارة، وهذا يمكن أن يتصور في قاعدة اليقين؛ لأن الشك فيها سرى إلى اليقين ومحي الصورة العلمية عن أفق النفس، بخلاف الاستصحاب؛ لبقاء اليقين على حاله، لما هو معلوم من أن الشك في الاستصحاب يكون في البقاء لا في الحدوث، فالشك يجتمع مع اليقين وليس ناقض له لكي يصح النهي عن نقضه به، وبما أن الشارع طَبَّقَ هذه الجملة على الاستصحاب في مضمرة زرارة من اليقين بالوضوء والشك في انقضاوض الوضوء بالخففة والخففتين، فلا محالة يكون إسناد النقض إلى اليقين مجازا، وهو: أن متعلق اليقين حيث كان من شأنه البقاء لوجود مقتضيه، فكأنه متيقن البقاء في آن الحدوث، فاليقين تعلق بحدوثه حقيقة وبقائه، فاليقين السابق بالحدوث ذاتا يقين ببقائه اعتبارا، لقابليته للبقاء، وبحسب الفرض أن اليقين بالبقاء قد

ارتفع وتبدل بالشك وصح بالمساحة أن يقال: إنه انحل، وحينئذ يصح النهي عنه بحسب العمل.

وهذا بخلاف الشك في المقتضي؛ لعدم انحلال اليقين فيه لا حقيقة ولا مساحة، وهذا ما ذكره بقوله: (فإن قلت: نعم ولكنه حيث لا انتقاض لليقين في باب الاستصحاب حقيقة، فلو لم يكن هناك اقتضاء البقاء في المتيقن لما صح إسناد الانتقاض إليه بوجه، ولو مجازا بخلاف ما إذا كان هناك، فإنه وإن لم يكن معه أيضا انتقاض حقيقة إلا أنه صح إسناده إليه مجازا، فإن اليقين معه كأنه تعلق بأمر مستمر مستحكم قد انحل وانفصم بسبب الشك فيه من جهة الشك في رافعه)؟.

وأورد عليه المصنف: إن إشكال الشيخ المتقدم مبني على مدخلية الزمان في متعلقي اليقين والشك، بدهاة: مغايرة المقيد بالزمان الأول للمقيد بالزمان الثاني، فعدالة زيد يوم الجمعة - التي هي مورد اليقين - تغاير عدالته يوم السبت - التي هي مورد الشك - ومن الواضح: أن الشك في عدالته يوم السبت لا يوجب زوال اليقين بعدالته يوم الجمعة لكي يصح إسناد النقض إليه، فلا محالة من اعتبار مصحح للإسناد وهو ما تقدم من المساحة والعناية.

لكن الظاهر إمكان الإسناد بعناية أخرى: وهي أقرب إلى أذهان العرف، وهذه العناية هي تجريد اليقين والشك عن الزمان ولحاظ اتحاد متعلقيهما، بمعنى إلغاء متعلق اليقين من حيث كونه حدوث الشيء، ومتعلق الشك من حيث كونه بقائه، فهذين الوصفين كأنهما تعلقا بذات واحدة وهي العدالة، وبما أن الملحوظ هو نفس المتعلق، فيكون هذا المقدار كافيا عرفا في صحة إسناد النقض إلى اليقين، وعليه لا وجه لتخصيص مفاد الأخبار بالشك في الرافع فقط، وهذا ما ذكره بقوله: (قلت: الظاهر أن وجه الإسناد هو لحاظ اتحاد متعلقي اليقين والشك ذاتا وعدم ملاحظة تعددهما زمانا وهو كاف عرفا في صحة إسناد النقض إليه واستعارته له، بلا تفاوت في ذلك أصلا في

نظر أهل العرف بين ما كان هناك اقتضاء البقاء وما لم يكن وكونه مع المقتضي أقرب بالانتقاض وأشبه لا يقتضي تعيينه لأجل قاعدة إذا تعذرت الحقيقة، فإن الاعتبار في الأقرية إنما هو بنظر العرف لا الاعتبار، وقد عرفت عدم التفاوت بحسب نظر أهله هذا كله في المادة).

س: ما هو جواب المصنف على ما أفاده الشيخ^(١) من اقتضاء هيئة «لا تنقض» لتخصيص عموم «اليقين» بموارد الشك في الراجع، وذلك لإرادة المتيقن من اليقين؟

ج: حاصل جواب المصنف: إن المراد من النهي عن النقض ليس هو النقض الحقيقي، لأن النقض الحقيقي ليس بالإختيار على كل حال سواء قلنا بأن المراد هو نقض اليقين بنفسه أو نقض المتيقن أو آثار اليقين بناء على التصرف فيها بالتجاوز بإرادة المتيقن أو إضمار لفظ الآثار، وإنما المراد من نقض اليقين هو النهي عن الانتقاض بحسب العمل والبناء، والنقض بهذا المعنى قابل لتعلق النهي به، لأنه تحت الاختيار حتى لو اسند إلى اليقين بنفسه من دون حاجة إلى التصرف في ظاهر القضية بإرادة المتيقن أو آثار اليقين حتى يكون النقض اختياريا قابلا لتعلق النهي به، بل لا يجوز لذلك أصلا فضلا عن الملزم، والحاصل أن في المقام أمور أربعة: وهي اليقين وأحكامه والمتيقن وأحكامه، وكل منها لا يمكن يتعلق النهي به حقيقة، لوضوح أنه كما لا يتعلق النقض الاختياري القابل لورود النهي عليه بنفس اليقين، كذلك لا يتعلق بما كان على يقين منه أو أحكام اليقين، أمّا عدم كون النقض اختياريا بالنسبة إلى اليقين، فظاهر، وأمّا عدم كون المتيقن اختياريا، فلا لأنه غالبا إن القدرة والإرادة لا تتعلق بالموضوعات الخارجية رفعا وابقاء، وأمّا عدم كونه اختياريا بالنسبة إلى أحكام اليقين، فلبدهة عدم

إمكان المكلف على إبقاء الاحكام الشرعية التي يكون وضعها ورفعها بيد الشارع، وكذا الحال في أحكام المتيقن، ومن هنا يتوجه النظر فيما افاده الشيخ (قدسه) في وجه لزوم التصرف في اليقين لما تقدم من أن النقص بالنسبة الى ما كان منه على يقين كنفس اليقين ليس باختيارى، وعليه فلا ينفع التصرف في القضية بالتجاوز في الكلمة أو الإضرار في صيرورة النقص اختياريا قابلا لتعلق النهي به حقيقة، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما الهيئة فلا محالة يكون المراد منها النهي عن الانتقاض بحسب البناء والعمل لا الحقيقة لعدم كون الانتقاض بحسبها تحت الاختيار سواء كان متعلقا باليقين كما هو ظاهر القضية أو بالمتيقن أو بآثار اليقين بناء على التصرف فيها بالتجاوز أو الإضرار بداهة أنه كما لا يتعلق النقص الاختياري القابل لورود النهي عليه بنفس اليقين كذلك لا يتعلق بما كان على يقين منه أو أحكام اليقين، فلا يكاد يجدي التصرف بذلك في بقاء الصيغة على حقيقتها، فلا مجوز له فضلا عن الملزم كما توهم).

س: كيف فسّر الشيخ اليقين في «لا تنقض اليقين» بالمتيقن؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: لكي يثبت الشيخ إرادة المتيقن من اليقين في قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين»، فسّر اليقين بالمتيقن، وذلك لأنّ اليقين في الصحيحة - أي اليقين بالوضوء - طريقي محض، لوضوح أنّ الآثار الشرعية من جواز الدخول في الصلاة وغيره تترتب على نفس الوضوء لا على اليقين به، فلا أثر لليقين لكي يترتب عليه بنهي الشارع عن النقص، وإنّما يصح ذلك في اليقين الموضوعي الذي يترتب عليه شرعا آثار وأحكام، لصحة الحكم ببقاء الأثر المترتب على اليقين بعد زواله.

ولكن المفروض: أنّ اليقين في مورد الصحيحة طريقي محض، وهذا ما أشار إليه المصنف بقوله: (لا يقال: لا محيص عنه فإنّ النهي عن النقص بحسب العمل لا يكاد يراد بالنسبة إلى اليقين وآثاره لمنافاته مع المورد).

وأجاب المصنف: إنَّ اليقين طريق ومرآة هو الظاهر من قضية «لا تنقض اليقين»، ولعله، لأنَّ الغالب في اليقين المأخوذ في الخطابات هو الطريقية، وهذه الغلبة توجب الظهور في خلاف الموضوعية. أو بمناسبة الحكم والموضوع في خصوص أخبار الاستصحاب، لأنَّها خطابات ملقاة إلى العرف، وليس مفادها عند العرف ترتيب آثار اليقين؛ وإنَّها ظاهرة في معنى كنائي وهو: جعل حكم مماثل تعبدا إذا كان المستصحب حكما شرعيا، وجعل حكم مماثل لحكم المستصحب إذا كان موضوعا لحكم شرعي.

والوجه في هذا الظهور في معنى كنائي هو تعذر تعلق هيئة «لا تنقض» بنفس اليقين لانتهائه قهرا، ولا بآثار اليقين؛ لكونها أحكاما عقلية غير قابلة للجعل التشريعي، ولا نفس المتيقن؛ لأنَّه إن كان حكما فإنَّ بقاءه وارتفاعه بيد الشارع وليس بيد المكلف، وإن كان موضوعا لحكم شرعي فكذلك؛ لأنَّ بقاءه تابع لاستعداد ذاته للبقاء؛ وليس بيد المكلف لكي يبقيه، وحينئذ يتعين أن يكون مفاد الجملة جعل حكم مماثل، فيؤخذ اليقين - في موضوع حكم الشارع بحرمة النقض - مثلا بلحاظ مرآتي، ويكون تمام الموضوع ذات المتيقن، وبما إنَّه لم يستعمل هذا اليقين في أفراده التي يكون النظر إليه استقلاليا لكونها جزء موضوع الحكم أو تمام الموضوع، كان النظر إلى هذا المفهوم الكلي آليا أيضا؛ لسراية أحكام المصاديق إلى الطبيعي. وكذلك ربما يؤخذ اليقين في موضوع يكون لليقين دخل في الموضوع، فتسري الاستقلالية من مصاديق ذلك اليقين إلى الكلي المأخوذ في لسان الدليل؛ لأنَّ اليقين المستعمل في الأفراد بلحاظ استقلالي يستعمل في المفهوم الكلي بلحاظ استقلالي أيضا، وهذا ما ذكره بقوله: (فإنَّه يقال: إنَّها يلزم لو كان اليقين ملحوظا بنفسه وبالنظر الاستقلالي لا ما إذا كان ملحوظا بنحو المرآتية بالنظر الآلي كما هو الظاهر في مثل قضية: (لا تنقض اليقين) حيث تكون ظاهرة عرفا في أنَّها كناية عن لزوم البناء والعمل بالتزام حكم مماثل للمتيقن تعبدا إذا كان حكما ولحكمه إذا كان موضوعا، لا عبارة عن لزوم العمل بآثار نفس اليقين

بالالتزام بحكم مماثل لحكمه شرعا، وذلك لسراية الآلية والمرآتية من اليقين الخارجي إلى مفهومه الكلي، فيؤخذ في موضوع الحكم في مقام بيان حكمه مع عدم دخله فيه أصلا، كما ربما يؤخذ فيما له دخل فيه أو تمام الدخل فافهم).

س: كيف يمكن تعميم الاستدلال لحجية الاستصحاب بالصحيحة للشبهات الحكمية والموضوعية؟

ج: تعميم الصحيحة لحجية الاستصحاب، لأجل كون اليقين في قولهم **بالتكليف**: «لا تنقض اليقين بالشك» مطلقا يشمل اليقين بكل من الموضوع والحكم، ولا قرينة على إرادة أحدهما بالخصوص، فمقتضى إطلاق الدليل هو إرادة كل يقين، سواء تعلق بالموضوع أم بالحكم، غايته أنه إذا تعلق بالموضوع يكون مقتضى «لا تنقض» جعل حكم مماثل لحكمه، وإذا تعلق بالحكم تكون قضيته جعل حكم مماثل لنفسه.

وهذا التعميم مستفاد من التعليل الوارد في الصحيحة، الذي يظهر في كونه تعليلا بأمر ارتكازي عقلائي لا بأمر تعبدي.

ومورد الرواية وإن كان في الشبهة الموضوعية، لأن الشك في نقض الطهارة نشأ من احتمال تحقق النوم بالخففة أو الخفقتين، بعد العلم بأصل الحكم وهو ناقضية النوم للطهارة، إلا أن هذا لا يخصص عموم الوارد، لما ثبت في محله من العبرة بعموم الوارد لا بخصوصية المورد كما هو معلوم.

والنتيجة: إن هذه الصحيحة تثبت حجية الاستصحاب في الموضوعات والأحكام، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم إنه حيث كان كل من الحكم الشرعي وموضوعه مع الشك قابلا للتنزيل بلا تصرف وتأويل غاية الأمر تنزيل الموضوع بجعل مماثل حكمه وتنزيل الحكم بجعل مثله كما أشير إليه آنفا كان قضية: (لا تنقض) ظاهرة في اعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكمية والموضوعية، واختصاص المورد بالأخيرة لا

٣٠٦ شرح كفاية الأصول .. أسئلة وأجوبة: الجزء الثالث

يوجب تخصيصها بها خصوصا بعد ملاحظة أنّها قضية كلية ارتكازية قد أتى بها في غير مورد لأجل الإستدلال بها على حكم المورد فتأمل).

خلاصة رأي المصنف عليه السلام:

دلالة صحيحة زرارة الأولى على حجية الاستصحاب مطلقا.

صحيحة أخرى لزرارة

س: بين كيفية الإستدلال بالصحيحة على حجية الاستصحاب؟

ج: إن هذه الصحيحة رويت مضمرة كما هي في المتن، وإضمارها لا يضر كما تقدم في الصحيحة الأولى، أمّا تقريب الإستدلال بهذه الصحيحة^(١) - الثانية - فهو يتوقف على بيان أمرين:

الأمر الأول: بيان ما في الرواية من فروع بعنوان أسئلة وأجوبة.

الأمر الثاني: بيان ما يمكن الاستدلال على حجية الاستصحاب من تلك الفروع.

وأما الفروع: التي اشتملت الرواية عليها فهي ستة:

الفرع الأول: ما أشار إليه بقوله: «قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف» وهو سؤال عن حكم نسيان نجاسة الثوب في الصلاة بعد العلم بها، وكان جوابه بالتلويح وجوب غسل الثوب وإعادة الصلاة.

الفرع الثاني: ما أشار إليه بقوله: «قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه» وهو سؤال عن حكم العلم الإجمالي بنجاسة الثوب؛ أي علم إجمالاً بأنّ النجاسة أصابت ثوبه، وتفحص عنها فلم يظفر بها ثم صلى وبعد ذلك رأى تلك النجاسة، فأجاب بالتلويح بوجوب غسل الثوب وإعادة الصلاة، لعدم الفرق بين العلم الإجمالي بالنجاسة والعلم التفصيلي بها في وجوب الإعادة.

وقد يورد على هذه الفقرة من الرواية: بأنّه من البعيد في مثل زرارة أن يتصور في حقه افتتاح الصلاة مع فرض التفاته إلى نجاسة ثوبه، وفرض حصول القطع بعدم نجاسة الثوب بالفحص عنها، وأبعد منه: عدم منجزية العلم الإجمالي بنظر زرارة.

(١) تهذيب الاحكام ١: ٤٢١ الباب ٢٢، الحديث ٨.

لكن يندفع الإيراد بإمكان حمل فعل المسلم على الصحة هنا، وأن زرارة افتتح الصلاة بوجه مشروع بأن غفل عن نجاسة ثوبه حين افتتاحها، فصلى ثم وجدها، ولا دافع لهذا الاحتمال لكي يشكل الأمر.

الفرع الثالث: ما أشار إليه بقوله: «قلت: فإن ظننت» الخ، وهذا سؤال عن حكم رؤية النجاسة بعد الصلاة مع الظن بالإصابة قبلها، أي علم بطهارة ثوبه ثم ظن بأنه أصابه دم ونحوه، وتفحص عنه فلم يظفر به فصلى ثم وجده.

وهذا السؤال سؤال عن حكم الظن بالنجاسة والصلاة معها، وكان جوابه عليه السلام وجوب تطهير الثوب للفريضة الآتية، وعدم وجوب الإعادة. أمّا وجوب الغسل: فلاّنه رأى النجاسة في الثوب بعد الصلاة، وأمّا عدم وجوب الإعادة: فلاّستصحاب الطهارة، وكفاية إحراز الطهارة الظاهرية في عدم وجوب الإعادة، وهو يبتني على أن يكون المراد من الشك الشامل للظن المفروض في السؤال.

وقد تعجب زرارة من حكمه عليه السلام بعدم وجوب الإعادة مع الفروع الثلاثة مشتركة في وقوع الصلاة في النجاسة، ولذا سأل عن سبب الحكم، فأجابه عليه السلام ب: «لأنك كنت على يقين من طهارتك، فشككت، ولا ينبغي نقض اليقين بالطهارة بالشك في النجاسة».

الفرع الرابع: ما أشار إليه بقوله: «قلت: فإنّي قد علمت أنّه قد أصابه»، وهو سؤال عن كيفية تطهير الثوب عند العلم الإجمالي بنجاسته، ولم يعلم موضعها تفصيلاً وأراد الصلاة، فأجاب عليه السلام بوجوب تطهير الجهة التي علم إجمالاً بنجاستها لكي يحصل له اليقين بالطهارة، فإذا علم بأن موضع النجاسة في طرف معين لم يحصل العلم بطهارته، إلّا بغسل تمام ذلك الطرف.

الفرع الخامس: ما أشار إليه بقوله: «قلت: فهل علي إن شككت في أنّه أصابه شيء أن انظر فيه؟»، وهو سؤال عن حكم ما إذا شك في نجاسة الثوب، فهل يجب الفحص

عن النجاسة للدخول في الصلاة أم يجوز الصلاة فيها بدون الفحص؟ فهذا السؤال عن وجوب الفحص وعدمه مع الشك في الإصابة، فأجاب عليه السلام بعدم وجوب الفحص؛ بل بعدم وجوب النظر.

وخلاصة جوابه عليه السلام: لا تكليف عليك بالفحص والنظر؛ إلا أن تريد إذهاب الشك عن نفسك فلك النظر، لكن لا يجب عليك السؤال، فالفحص حسن لإزالة الشك الذي وقع في نفسه، وهذه الجملة دليل على عدم وجوب الفحص في الشبهة الموضوعية.

الفرع السادس: ما أشار إليه بقوله: «قلت: إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة»، وهو سؤال عن حكم رؤية النجاسة أثناء الصلاة، فهذا السؤال عن حكم رؤية النجاسة وهو في الصلاة.

وأجابه عليه السلام: يجب نقض الصلاة وإعادتها إن كان شاكاً في موضع النجاسة، والبناء على ما أتى به، وغسل الثوب وإتمام الصلاة إن لم يكن شاكاً من أول الأمر. وفي هذا الجواب احتمالان:

الإحتمال الأول: إن يكون المراد بقوله عليه السلام: «إذا شككت في موضع منه» هو الشك البدوي، بمعنى: أنه إذا شككت في إصابة النجس لموضع من الثوب ورأيت النجاسة في الأثناء لابد أن تعيد الصلاة، وعليه: فالشك في الموضع كناية عن أصل إصابة النجاسة للثوب، ويكون قوله عليه السلام: «وإن لم تشك» مفهوماً له، أي: وأما إذا لم يكن لك شك ثم رأيته، فلعله أصاب الثوب في الأثناء، ويحكم بصحة ما مضى من الصلاة بمقتضى قاعدة عدم نقض اليقين بالشك، وتغسل الثوب وتأتي بباقي العبادة على فرض عدم تخلل المنافي للصلاة.

الإحتمال الثاني: أن يكون الشك في الموضع كناية عن العلم الإجمالي بإصابة النجاسة للثوب؛ لكنّه يشك في موضع الإصابة، وأنّه في هذه الجهة أو في تلك، والسبب

في الحكم بالإعادة هو بسبب العلم بالنجاسة قبل الصلاة وعدم جواز دخوله فيها، فتجب الإعادة سواء قلنا: بشرطية الطهارة الواقعية أو الإحرازية، أم بمانعية النجاسة المعلومة؛ لفقدان الشرط أو أن الصلاة اقترنت بالمانع.

ثم صرح عليه السلام بمفهوم الجملة الشرطية: وقال: «وإن لم تشك»، حيث يدل: «أنه إذا لم تعلم بالنجاسة ولم تشك في موضع من الثوب، لا تعيد»، وذلك لأجل الاستصحاب؛ لأنه تيقن الطهارة قبل الصلاة، وبعد أن رأى النجاسة في الأثناء شك في إصابتها الآن أو وجود النجاسة قبل الصلاة؛ بحيث وقعت الأجزاء السابقة من الصلاة في النجس، ومقتضى اليقين السابق والشك اللاحق: جريان استصحاب الطهارة المتيقنة قبل الصلاة، فيجب تطهير الثوب للأجزاء الباقية وإتمامها إذا لم يتخلل المنافي. هذا تمام الكلام في الأمر الأول.

الأمر الثاني: ما يمكن الاستدلال على حجية الاستصحاب من الفروع المتقدمة

هناك موردان يمكن الاستدلال به على حجية الاستصحاب:

المورد الأول: قوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، وليس

ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا».

المورد الثاني: قوله عليه السلام في ذيل الرواية: «وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك».

وبناء على ما تقدم، فحيث يتم الاستدلال بهذه الصحيحة على حجية

الاستصحاب؛ لأن الإمام عليه السلام في الجواب عن السؤال الثالث كان في مقام تعليل الحكم

- بعدم وجوب الإعادة - بأمر ارتكازي وليس بأمر تعبدي لكي يختص إعتبار

الاستصحاب بمورد الرواية، وعلى هذا فالرواية دالة على حجية الاستصحاب مطلقا،

سواء كان الشك في الرفع أم في المقتضي وسواء كان الشك في الشبهات الحكمية الكلية

أم الموضوعية؛ لدالاتها على جعل الحكم الظاهري المماثل للمستصحب أو لحكمه.

وكذلك يتم الاستدلال على حجية الاستصحاب بالمورد الثاني؛ بل هذه الصحيحة أولى وأوضح دلالة من الصحيحة الأولى لاشتغالها على كلمة «لا ينبغي» والتصريح بالتعليل في قوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين...» فالنتيجة: أن تكون كلمة «لا ينبغي» مع التعليل المذكور أظهر في الدلالة على كبرى كلية ارتكازية، بعد كون «اللام» في «اليقين» بمعنى الجنس، وهي عدم نقض مطلق اليقين بالشك.

ولا يخفى أن المصنف اكتفى في تقريب دلالة هذه الرواية بما تقدم في الرواية الأولى، وهذا ما أشار إليه بقوله: (وقد ظهر مما ذكرنا في الصحيحة الأولى تقريب الاستدلال بقوله: (فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك) في كلا الموردين، ولا نعيد).

س: ماهو المراد من اليقين، هل هو اليقين بالطهارة قبل الظن بالإصابة، أم اليقين بها الحاصل بالنظر والفحص الزائل بالشك؟

ج: المصنف استظهر من قوله عليه السلام: (فرايت...) اليقين بالطهارة قبل الظن بالإصابة، لذا فرض وجود اليقين والشك في كلام الامام عليه السلام، ومن هنا لا بد أن يكون المراد من قوله فنظرت فلم أر شيئاً هو عدم رؤية النجاسة، وليس حصول اليقين بالعدم لأجل عدم الرؤية، فيتعين أن يكون الذي حصل له بعد النظر هو الشك في الإصابة، وقد دخل الصلاة في فرض هذا الشك، وبهذا يتم ركنا الاستصحاب، وهما اليقين السابق قبل ظن الإصابة، ثم الشك في النجاسة بعد أن نظر فلم ير شيئاً، فكان الحكم بعدم الاعادة، لكون الاعادة بعد الرؤية من نقض اليقين بالشك، وعليه فإن الاستدلال بالرواية من هذه الجهة تام، ولو كان المراد منه اليقين الحاصل بالنظر والفحص بعده الزائل بالرؤية بعد الصلاة لكان مفاده قاعدة اليقين وليس الاستصحاب، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم دلالته في المورد الأول على الاستصحاب مبني على أن يكون المراد من اليقين في قوله عليه السلام: (لأنك كنت على يقين من طهارتك) اليقين بالطهارة قبل ظن

الإصابة، كما هو الظاهر، فإنه لو كان المراد منه اليقين الحاصل بالنظر والفحص بعده الزائل بالرؤية بعد الصلاة كان مفاده قاعدة اليقين كما لا يخفى).

س: ما هو الإشكال القائل بأن عدم وجود الإعادة ليس من نقض اليقين بالشك؛ بل هو نقض اليقين باليقين؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: حاصل الإشكال: حاصل الإشكال أن ظاهر قول زرارة: (ثم صليت فيه فرأيت فيه كما تقدم آنفاً أنه رأي النجاسة التي قد خفيت عليه حين نظر فلم ير شيئاً) بحيث علم وقوع الصلاة في الثوب النجس، ومن هنا إعادة الصلاة بعد انكشاف وقوعها في النجاسة ليس نقضاً لليقين بالطهارة بالشك بل باليقين بالنجاسة، فتعليل الإمام عليه السلام عدم إعادة الصلاة باستصحاب الطهارة حين الصلاة حيث قال: (تغسله ولا تعيد الصلاة قلت لم ذلك قال لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك).

نعم يصح هذا التعليل لجواز الدخول في الصلاة فإذا سأل مثلاً أنه كيف جاز له الدخول في الصلاة وهو ظان بنجاسة ثوبه فيعمل بأنه كان له استصحاب الطهارة فجاز له الدخول فيها، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم إنه أشكل على الرواية بأن الإعادة بعد انكشاف وقوع الصلاة في النجاسة ليست نقضاً لليقين بالطهارة بالشك فيها، بل باليقين بارتفاعها، فكيف يصح أن يعلل عدم الإعادة بأنها نقض اليقين بالشك. نعم إنَّها يصح أن يعلل به جواز الدخول في الصلاة كما لا يخفى).

وأجاب المصنف: لا يمكن التفصي عن هذا الإشكال إلا أن يقال: إنَّ الشرط فعلاً في حين الالتفات إلى الطهارة هو إحرازها ولو بالأصل كالاستصحاب أو بالقاعدة كقاعدة الطهارة لا نفس الطهارة وإن كانت هي شرطاً اقتضائياً بمقتضى الجمع بين هذه الصحيحة وبين بعض الإطلاقات مثل قوله تعالى (وثيابك فطهر) بناء على إرادة تطهيرها من النجاسات لأجل الصلاة، فمقتضى إحراز الطهارة بالاستصحاب قبل

الصلاة وحصول الشرط لها أي الإحراز هو عدم إعادتها بعداً ولو انكشف وقوعها في النجس بتمامها فيطابق التعليل حينئذ مع السؤال، وهذا ما ذكره بقوله: (ولا يكاد يمكن التفصي عن هذا الإشكال، إلا بأن يقال: إن الشرط في الصلاة فعلا حين الالتفات إلى الطهارة هو إحرازها ولو بأصل أو قاعدة لا نفسها، فيكون قضية استصحاب الطهارة حال الصلاة عدم إعادتها ولو انكشف وقوعها في النجاسة بعدها، كما أن إعادتها بعد الكشف يكشف عن جواز النقض وعدم حجية الاستصحاب حالها كما لا يخفى فتأمل جيدا).

س: ما هو الإشكال على استصحاب الطهارة بإعتبارها ليست حكماً أو موضوعاً لحكم؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: حاصل الإشكال، لا شك أنه يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم.

والطهارة حال الصلاة ليست حكماً شرعياً ولا موضوعاً ذا حكم، أمّا عدم كونها حكماً: فواضح؛ لأنّ الطهارة ليست أحد الأحكام الخمسة وهي الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والإباحة.

وأمّا عدم كونها موضوعاً: فلأنّ الموضوع هو شرط الواجب، وهو إحراز الطهارة وليس نفس الطهارة، فلا يجري الاستصحاب فيها لإنتفاء ما يعتبر في جريانه، حيث قال: (لا يقال: لا مجال حينئذ لاستصحاب الطهارة، فإنّها إذا لم تكن شرطاً لم تكن موضوعاً لحكم مع أنّها ليست بحكم ولا محيصة في الاستصحاب عن كون المستصحب حكماً أو موضوعاً لحكم).

وأجاب المصنف عن هذا الإشكال بوجهين:

الوجه الأول: إنّ الشرط وإن كان هو إحراز الطهارة؛ إلاّ إنّ نفس الطهارة ليست منعزلة عن الشرطية أصلاً، وإنّما هي شرط واقعي اقتضائي، فتكون موضوعاً ذا حكم،

فيجري فيها الاستصحاب. غايته أنه لو أخطأ الاستصحاب ولم يصادف ثبوتها واقعا لكان الشرط الفعلي حينئذ هو إحرازها وليس نفسها، وإذا كانت الطهارة الواقعية شرطا فيجوز جريان الاستصحاب لإثباتها.

الوجه الثاني: لا يعتبر في جريان الاستصحاب أزيد من كونه دخيلا في الشرط؛ وإن لم يكن المستصحب بنفسه شرطا كاستصحاب طهارة الماء الذي يتوضأ به، وإباحة الساتر الذي يصلّى فيه، فإنّ شرط الصلاة هو الوضوء والساتر، وأمّا طهارة الماء وإباحة الساتر فهما من قيود شرط الصلاة.

وعلى هذا إذا فرض كون الشرط في المقام إحراز الطهارة، فتكون الطهارة قيدا للإحراز الذي هو الشرط، وهذا المقدار كاف في جريان الاستصحاب في الطهارة، وهذا ما ذكره بقوله: (فإنه يقال: إن الطهارة وإن لم تكن شرطا فعلا، إلا أنّها غير منعزلة عن الشرطية رأسا، بل هي شرط واقعي اقتضائي، كما هو قضية التوفيق بين بعض الإطلاقات ومثل هذا الخطاب هذا مع كفاية كونها من قيود الشرط حيث إنّه كان إحرازها بخصوصها لا غيرها شرطا).

س: ما هو الإشكال الآخر على شرطية إحراز الطهارة؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: حاصل الإشكال: لو سلمنا أنّ الشرط في الصلاة هو إحراز الطهارة وليس نفسها؛ إلا أنّ مقتضى ذلك هو: تعليل عدم وجوب إعادة إحراز الطهارة بأن يقال: لا تجب إعادة «لأنّك أحرزت الطهارة حال الصلاة»؛ لا أن يقول: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك» الذي يظهر في أنّ زرارة كان على طهارة واقعية أحرزها بالاستصحاب تعبدا؛ إذ على هذا يكون الشرط الطهارة الواقعية المحرزة بالاستصحاب لا الطهارة المحرزة به، وهذا ما أشار إليه بقوله: (لا يقال: سلمنا ذلك، لكنّ قضيته أن يكون علة عدم إعادة حينئذ بعد انكشاف وقوع الصلاة في النجاسة هو إحراز

الطهارة حالها باستصحابها لا الطهارة المحرزة بالاستصحاب مع أن قضية التعليل أن تكون العلة له هي نفسها لا إحرازها ضرورة أن نتيجة قوله: (لأنك كنت على يقين) إلى آخره أنه على الطهارة لا أنه مستصحابها كما لا يخفى؟

وأجاب المصنف: إن ما جاء في الإشكال من كون المناسب لشرطية إحراز الطهارة تعليل عدم وجوب الإعادة بالإحراز لا بنفس الطهارة؛ وإن كان صحيحا، إلا أنه مبني على كون التعليل بلحاظ حال الانكشاف وليس بلحاظ حال الصلاة، والتعليل في المقام إنما هو بلحاظ حال افتتاح الصلاة، فيكون في صحيحا وفي محله؛ لأن الإمام عليه السلام كان في مقام تصحيح الصلاة بلحاظ حال الافتتاح، فقال: «إنك كنت حين افتتاح الصلاة على يقين من طهارتك ثم شككت فيها، ولا ينبغي نقض اليقين بالشك»، فيصح التعليل ويلزمه جريان الاستصحاب.

هذا بالإضافة إلى تعليل عدم الإعادة بعد انكشاف الخلاف بالطهارة المستصحية، مما يعني كون السبب واقعا لعدم الإعادة بعد انكشاف الخلاف، هو الاستصحاب الذي كان جرى حال الصلاة لإحراز الطهارة لا نفس الطهارة، وإلا لكانت الإعادة بعد انكشاف الخلاف من نقض اليقين باليقين، وليس من نقض اليقين بالشك، وهذا ما ذكره بقوله: (فإنه يقال: نعم ولكن التعليل إنما هو بلحاظ حال قبل انكشاف الحال لنكتة التنبيه على حجية الاستصحاب وأنه كان هناك استصحاب، مع وضوح استلزام ذلك لأن يكون المجدي بعد الانكشاف هو ذاك الاستصحاب لا الطهارة، وإلا لما كانت الإعادة نقضا كما عرفت في الإشكال).

س: ما هو إشكال الشيخ الانصاري في المقام؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: حاصل الاشكال: إن التعليل المذكور في الرواية الشريفة ناقص، بتقريب: إن

الأمر يكون على ثلاثة أنواع:

الأول: أمر واقعي أولي، كالأمر بالصلاة مع الوضوء مثلا.

الثاني: أمر واقعي ثانوي، كالأمر بالصلاة مع التيمّم عند فقدان الماء.
الثالث: أمر ظاهري يكون مفاد الأمارات المعتبرة، أو الأصول العملية والاستصحاب.

ومن المعلوم أنّ الأمر الظاهري والاضطراري يكفيان عن الأمر الواقعي الأوّلي، وعليه فالإمام عليه السلام في مقام التعليل لعدم الإعادة بعد انكشاف الخلاف رتب الأمر الظاهري وهو جواز الدخول في الصلاة بسبب استصحاب الطهارة بالإضافة إلى اللباس.

وعلى هذا فلو قلنا بعدم لزوم الإعادة بعدها، فلا محالة من ضميمة المطلب الآخر به وهو اقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء، وإلا فلا أثر لوجود الأمر الظاهري وهو استصحاب الطهارة في عدم لزوم الإعادة.

وبهذا يتضح أنّ التعليل في الرواية الشريفة ناقص جدّاً، لأنّ العلة تكون في عدم وجوب الإعادة اقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء وظاهر الرواية أنّ العلة هو حرمة نقض اليقين بالشك أبداً، لأنّ الإعادة نقض له به.

وأجاب المصنف: بأنّ ما ذكره الشيخ من تعليل عدم وجوب الإعادة باقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء خلاف ظاهر الصحيحة؛ لأنّها ظاهرة في كون علته حرمة نقض اليقين بالشك، وليس قاعدة اقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء، فإنّ مسألة الإجزاء أجنبية عن المقام، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم إنه لا يكاد يصح التعليل لو قيل باقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء كما قيل^(١) ضرورة أن العلة عليه إنّما هو اقتضاء ذلك الخطاب الظاهري حال الصلاة للأجزاء وعدم إعادتها لا لزوم النقض من الإعادة كما لا يخفى).
ثم أنّ المصنف أراد توجيه كلام الشيخ القائل بنحو لا يرد عليه الإشكال المتقدم وغيره.

وبيانه: إنَّ تعليل عدم اعادة الصلاة بعدم جواز نقض اليقين بالشك إن كان بلحاظ ما قبل الانكشاف وبناء على اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء، فلا بد من الالتزام بعدم وجوب الإعادة، لأنَّ وجوبها ولو بعد الانكشاف يكشف عن بقاء الأمر الواقعي بالمشروط بالطهارة، وعدم سقوطه، وهو خلاف البناء على قاعدة الإجزاء في الأوامر الظاهرية.

والعدول عن التعليل بقاعدة الإجزاء إلى عدم جواز نقض اليقين بالشك لأجل التنبيه على ما يكون علة للأمر الظاهري في المقام وهو الاستصحاب؛ ولما كان الاستصحاب التعبدي علة لإنشاء هذا الأمر، فيمكن التعليل بمنشأ الأمر الظاهري أي: الاستصحاب: وإلا فالعلة لعدم وجوب الإعادة هي قاعدة الإجزاء في الأوامر الظاهرية، وهي مطوية في التعليل، فالموجود قياس يتألف من كبرى وهي تلك القاعدة بأن يقال: «الاستصحاب أمر ظاهري، وكل أمر ظاهري يقتضي الإجزاء، فينتج: أنَّ الاستصحاب يقتضي الإجزاء» وهذا ما ذكره بقوله: (اللهم إلا أن يقال: إنَّ التعليل به إنما هو بملاحظة ضمنية اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء بتقريب: إنَّ الإعادة لو قيل بوجوبها كانت موجبة لنقض اليقين بالشك في الطهارة قبل الانكشاف وعدم حرمة شرعا، وإلا للزم عدم اقتضاء ذلك الأمر له كما لا يخفى مع اقتضائه شرعا أو عقلا فتأمل، ولعل ذلك مراد من قال بدلالة الرواية على إجزاء الأمر الظاهري.

هذا غاية ما يمكن أن يقال: في توجيه التعليل مع أنه لا يكاد يوجب الإشكال فيه والعجز عن التفصي عنه إشكالا في دلالة الرواية على الاستصحاب، فإنه لازم على كل حال كان مفاده قاعدته أو قاعدة اليقين مع بدهة عدم خروجه منها فتأمل جيدا).

خلاصة رأي المصنف رحمته:

تمامية دلالة الصحيحة الثانية على حجية الاستصحاب.

الصحيحة الثالثة لزرارة

س: كيف استدل بهذه الصحيحة على حجية الاستصحاب؟

ج: الصحيحة هي، عن أحدهما عليه السلام، قال: (قلت له: من لم يدر في أربع هو أو في ثنتين وقد أحرز الثنتين، قال عليه السلام: «يركع ركعتين وأربع سجعات وهو قائم بفاتحة الكتاب، يتشهد ولا شيء عليه، وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى، ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنّه ينقض الشك باليقين، ويتم على اليقين، فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات»^(١)).

ومحل الاستشهاد هو: قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين بالشك» فالإمام عليه السلام حكم بنحو القضية الكلية بعدم نقض اليقين بالشك. واليقين والشك في المورد وهو اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة بالشك في إتيانها، وهو المطلوب، وهذا البيان يبتني على أمور:

- ١ - أن يكون المراد باليقين في «لا ينقض اليقين بالشك» هو: اليقين بعدم الإتيان بالركعة قبل دخوله في الركعة المشكوك كونها ثالثة أو رابعة.
- ٢ - أن يكون قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين بالشك» بمثابة الكبرى الكلية، والصغرى مطوية في الكلام، فكأنه عليه السلام قال: إنّه كان على يقين بعدم إتيان الركعة الرابعة «ولا ينقض اليقين بالشك».
- ٣ - أن يكون المراد بالركعة المضافة إلى الركعات السابقة: هي الركعة الموصولة؛ وليس الركعة المفصولة عنها، لأنّه على الثاني لا تنطبق الرواية على الاستصحاب، وذلك لأنّ المراد من قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» يكون من قاعدة البناء على

(١) الوسائل ٨: ٢١٩/١٠٤٧١.

اليقين بفراغ الذمة، بمعنى: يجب على المكلف أن يحصل على اليقين بالفراغ، واليقين بفراغ الذمة في الشك في عدد الركعات يحصل بالبناء على الأكثر، ثم الإتيان بركعة الاحتياط منفصلة، كما هو المستفاد من أخبار آخر كقوله عليه السلام: «ألا أعلمك شيئاً إذا فعلته ثم ذكرت أنك نقصت أو أتممت لم يكن عليك شيء؟»^(١)، وهذا ما ذكره بقوله: (والاستدلال بها على الاستصحاب مبني على إرادة اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة سابقا والشك في إتيانها).

هذا تمام الاستدلال بالصحيحة على الاستصحاب.

س: ما هو إشكال الشيخ على الاستدلال بهذه الصحيحة؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: حاصل الإشكال: إن المراد بقوله عليه السلام: «قام فأضاف إليها أخرى» إن كان هو القيام إلى ركعة أخرى موصولة، وكان المراد من اليقين فيها اليقين بعدم الإتيان بالركعة: فحيثُذ فالصحيحة وإن كانت من باب الاستصحاب؛ إلا إنها مخالفة لمذهب الشيعة وموافقة لرأي العامة، ومخالفة للفقرة الأولى منها الظاهرة في الإتيان بركعتين منفصلتين أي: صلاة الاحتياط، فلا بد أن يكون المراد من القيام فيها هو: القيام بعد التسليم إلى ركعة أخرى مفصولة. وأن يكون المراد باليقين فيها: اليقين بالبراءة بالبناء على الأكثر والإتيان بصلاة الاحتياط مفصولة، وفعل صلاة مستقلة قابلة لتدارك ما يحتمل نقصه، وعليه فلا تكون الصحيحة الثالثة دليلاً على حجية الاستصحاب، وهذا ما أشار إليه بقوله: (وقد أشكل^(٢) بعدم إمكان إرادة ذلك على مذهب الخاصة ضرورة أن قضيته إضافة ركعة أخرى موصولة والمذهب قد استقر على إضافة ركعة بعد

(١) تهذيب الأحكام ٢: ٣٤٩ / ح ١٤٤٨.

(٢) المستشكل هو الشيخ الانصاري رحمته الله (فوائد الأصول ٣٣١).

التسليم مفصولة وعلى هذا يكون المراد باليقين اليقين بالفراغ بما علمه الإمام عليه السلام من الاحتياط بالبناء على الأكثر والإتيان بالمشكوك بعد التسليم مفصولة؟
وأجاب المصنف: إن الاحتياط بالبناء على الأكثر والإتيان بركعة أخرى مفصولة لا ينافي اليقين بعدم الإتيان بالرابعة، أي: أن أصل عدم الإتيان بالرابعة كان بالاستصحاب، أمّا الإتيان بها مفصولة فهو بأخبار أخر دالة على الإتيان بها مفصولة. فتكون هذه الأخبار كلها مقيدة لإطلاق قوله عليه السلام في الصحيحة: «ولا ينقض اليقين بالشك» المتقضي للإتيان بالرابعة مطلقا، سواء كانت مفصولة أو موصولة.
وبهذه الأخبار نرفع اليد كذلك عن ظهور قوله عليه السلام: «قام فأضاف إليها أخرى» في الإتيان بها موصولة.

إذن لا إشكال في كون الصحيحة من باب الاستصحاب، وأن المراد من اليقين فيها هو اليقين بعدم الإتيان بالرابعة لا اليقين بالبراءة كما ذكره الشيخ^(١) فإنه بعيد جدا، وهذا ما ذكره بقوله: (ويمكن ذبه بأن الاحتياط كذلك لا يأبى عن إرادة اليقين بعدم الركعة المشكوك، بل كان أصل الإتيان بها باقتضائه، غاية الأمر إتيانها مفصولة ينافي إطلاق النقص وقد قام الدليل على التقييد في الشك في الرابعة وغيره وأن المشكوك لا بد أن يؤتى بها مفصولة، فافهم).

س: ما هو جواب المصنف على الإشكال الذي يقول: على فرض تسليم دلالة الصحيحة على حجية الاستصحاب، لكنّها مختصة بباب الصلاة، فتكون من الأخبار الخاصة لا العامة فلا تشمل جميع الموارد؟
ج: أجاب المصنف عن هذا الإشكال وجهين:

الوجه الأول: إنَّ تطبيق قضية «لا ينقض اليقين بالشك» على غير مورد كما تقدم الصحيحتين السابقتين، مما يؤيد إلغاء خصوصية المورد في الصحيحة الثالثة؛ لأنَّ التعبير بعنوان «لا ينقض اليقين بالشك» المذكور في غيره من الروايات يجعلها ظاهرة في القضية الكلية.

الوجه الثاني: إنَّ الظاهر من نفس القضية أنَّ مناط حرمة النقض هو نفس اليقين، والشك، وليس لما في المورد من الخصوصية لكي يكون الحكم مختص به دون غيره، وهذا ما ذكره بقوله: (وربما أشكل أيضا، بأنَّه لو سلّم دلالتها على الاستصحاب كانت من الأخبار الخاصة الدالة عليه في خصوص المورد، لا العامة لغير مورد، ضرورة ظهور الفقرات في كونها مبنية للفاعل، ومرجع الضمير فيها هو المصلي الشاك وإلغاء خصوصية المورد ليس بذاك الوضوح، وإن كان يؤيده تطبيق قضية (لا تنقض اليقين) وما يقارنها على غير مورد.

بل دعوى أنَّ الظاهر من نفس القضية هو أنَّ مناط حرمة النقض إنَّما، يكون لأجل ما في اليقين والشك، لا لما في المورد من الخصوصية، وإنَّ مثل اليقين لا ينقض بمثل الشك، غير بعيدة.

خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

دلالة الصحيحة الثالثة على حجية الاستصحاب في جميع الموارد غير بعيدة.

رواية الخصال

س: كيف استدل على حجية الاستصحاب برواية الخصال؟

ج: الرواية هي قوله عليه السلام: «من كان على يقين فأصابه شك، فليمض على يقينه، فإنّ الشك لا ينقض اليقين»^(١)؟

وتقريب الاستدلال: إن قوله عليه السلام: «فإنّ الشك لا ينقض اليقين» يدل على حجية الاستصحاب؛ حيث يستفاد منها قاعدة كلية عامة؛ بل العموم فيها أوضح وأولى من العموم في الصحاح السابقة، وذلك لعدم احتمال كون «اللام» للعهد هاهنا؛ لأنّه لم يذكر لليقين والشك متعلق لكي يكون «اللام» إشارة إلى ذلك.

ومع ذلك رجح المصنف ابتداء قاعدة اليقين من الرواية، حيث قال: «لظهوره في اختلاف زمان الوصفين، وإنّما يكون ذلك في القاعدة دون الاستصحاب».

فالمصنف وافق الشيخ في دعوى ظهورها البدوي في قاعدة اليقين، لكن في نهاية البحث استفاد كل منهما حجية الاستصحاب، كما سيأتي.

ومن المعلوم أنّه لا يوجد في سند هذه الرواية من يناقش فيه سوى القاسم بن يحيى، لأنّه لا توثيق له؛ بل ضعفه ابن الغضائري^(٢) والعلامة^(٣)، ولذا عدّت الرواية من الضعاف، كما عند السيد الخوئي رحمته الله مع أنّه حكم بوثاقة الرجل في كتاب رجاله لوقوعه في إسناد كامل الزيارات^(٤).

س: ما هو الوجه في دلالة الرواية على قاعدة اليقين لا الاستصحاب؟ وما هو

جواب المصنف؟

(١) الخصال: ٦١٩، الوسائل ١: ٢٤٦/٦٣٦.

(٢) رجال ابن الغضائري: ١١٢/٨٦.

(٣) خلاصة الأقوال: ٦/٣٨٩.

(٤) معجم رجال الحديث ١٥: ٦٧/٩٥٨٩.

ج: ذكر المصنف: إنَّ الوجه هو كونها صريحة في سبق زمان اليقين على زمان الشك بقرينة الفاء الدالة على الترتيب، فهي دليل على قاعدة اليقين لإعتبار تقدّم اليقين على الشك فيها، بخلاف الاستصحاب، حيث يعتبر فيه أن يكون المتيقن سابقاً على المشكوك فيه، أمّا اليقين والشك فيه فقد يكونان متقارنين في الحدوث، بل قد يكون الشك فيه سابقاً على اليقين، فالرواية ظاهرة في قاعدة اليقين من حيث دلالتها على اختلاف زمان اليقين والشك، إذ يعتبر في قاعدة اليقين اختلاف زمانها بأن نتيقن أولاً بعدالة زيد مثلاً في يوم الجمعة ثم نشك بعداً في نفس عدالته في يوم الجمعة. ولكن على الرغم من ذلك فقد رجح المصنف دلالة الرواية على الاستصحاب، مستدلاً على ذلك بوجهين:

الوجه الأول: إنَّ المتعارف في التعبير عن مورد الاستصحاب هو مثل هذه العبارة الظاهرة في اتحاد زمان الوصفين، وهو مناط الاستصحاب.

الوجه الثاني: هناك قرينة على إرادة الاستصحاب من الصدر، وهو أن قوله **فإنَّ الشك لا ينقض اليقين** هو القضية الارتكازية التي أريد بها الاستصحاب في غير واحدة من روايات الباب. فهذا الذيل الذي هو كالنص في الاستصحاب بملاحظة وروده في سائر الروايات يصير قرينة على إرادة الاستصحاب، وهذا ما ذكره بقوله: (قوله: من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه فإنَّ الشك لا ينقض اليقين) أو: (فإنَّ اليقين لا يدفع بالشك)^(١) وهو وإن كان يحتمل قاعدة اليقين لظهوره في اختلاف زمان الوصفين وإنَّها يكون ذلك في القاعدة دون الاستصحاب، ضرورة إمكان اتحاد زمانها، إلا أن المتداول في التعبير عن مورد هو مثل هذه العبارة، ولعله بملاحظة اختلاف زمان الموصوفين وسرايته إلى الوصفين لما بين اليقين والمتيقن من

نحو من الاتحاد فافهم، هذا مع وضوح أن قوله: (فإن الشك لا ينقض) إلى آخره هي القضية المرتكزة الواردة مورد الاستصحاب في غير واحد من أخبار الباب^(١).

خلاصة رأي المصنف^{رحمته}:

ترجيح احتمال إرادة الاستصحاب على قاعدة اليقين. فتكون رواية الخصال من أدلة الاستصحاب.

(١) جامع الأحاديث الشعية ٢/ ٣٨٤، الباب ١٢ من أبواب ما ينقض الوضوء وما لا ينقض.

خبر الصفار: صوم يوم الشك

س: بين كيفية الاستدلال على الاستصحاب بمكاتبة علي بن محمد القاساني؟
 ج: حاصل المكاتبة: قال كتبت إليه وأنا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان، هل يصام أم لا؟ فكتب اليقين لا يدخل فيه الشك، صم للرؤية وأفطر للرؤية^(١)؟

وتقريب الاستدلال: أن المراد بقوله عليه السلام: «اليقين لا يدخل فيه الشك» هو اليقين بشهر شعبان إن كان يوم الشك في أول رمضان، أو اليقين بشهر رمضان إن كان يوم الشك في آخره، وعلى كلا التقديرين: فالمكاتبة تدل على حجية الاستصحاب؛ لأن معنى الرواية: «لا تصم فيما شككت في أنه أول رمضان، استصحابا لليقين بعدم وجوبه»، «ولا تفطر فيما إذا شككت في أنه آخر رمضان استصحابا لوجوب الصوم» وهذا ما ذكره بقوله: (حيث دل على أن اليقين بشعبان لا يكون مدخولا بالشك في بقائه وزواله بدخول شهر رمضان ويتفرع عليه عدم وجوب الصوم إلا بدخول شهر رمضان).

ولا يخفى أن الظاهر عدم صحة السند، لأجل علي بن محمد القاساني^(٢)؛ لأنه لا توثيق له ولو بنحو العموم؛ بل حكي تضعيف الشيخ له^(٣).

س: ما هو جواب المصنف على الإشكال على الاستدلال المتقدم: بأنه مبني على أن يكون المراد من اليقين هو اليقين بشعبان وعدم دخول شهر رمضان، فتكون الرواية حينئذ دليلا على الاستصحاب.

(١) تهذيب الاحكام ٤/١٥٩، الباب ٤١ علامة اول شهر رمضان وآخره.

(٢) هو علي بن محمد بن شيرة القاساني- القاشاني- قال عنه النجاشي: « كان فقيها، مكثرا من الحديث، فاضلا، غمز عليه أحمد بن محمد بن عيسى، وذكر أنه سمع منه مذاهب منكورة، وليس في كتبه ما يدل على ذلك». انظر رجال النجاشي: ٢٥٥/٦٦٩.

(٣) رجال الطوسي: ٣٨٨/٥٧١٢.

وأما إذا كان المراد من اليقين أنه يعتبر في صحة الصوم بعنوان شهر رمضان القطع بكونه من رمضان؛ فلا علاقة لها بالمقام؟

ج: أجاب المصنف: على الاحتمال الثاني، فالمكاتبة تكون جملة لا ظهور لها في أحد الاحتمالين؛ ومما يؤكد الإحتمال الثاني بعض الآيات كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾^(١) وكذا الروايات التي تشرف على القطع بلزوم إحراز رمضان وهي كثيرة، من قبيل رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا، وليس بالرأي ولا بالتظني ولكن بالرؤية»^(٢) ونحوها مما يشاركها في المضمون، فيكون مفاد «اليقين لا يدخل فيه الشك» هو عدم قيام الشك مقام اليقين في ترتيب آثار شهر رمضان من الالتزام بالصوم بنية أنه من رمضان، فالرواية تكون بصدد بيان الحكم الواقعي من أحكام صوم رمضان، ولا ربط لها بالحكم الظاهري وهو استصحاب شعبان يوم الشك، أو استصحاب شهر رمضان يوم الشك، وهذا ما ذكره بقوله: (وربما يقال: إن مراجعة الأخبار الواردة في يوم الشك يشرف القطع بأن المراد باليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان وأنه لا بد في وجوب الصوم ووجوب الإفطار من اليقين بدخول شهر رمضان وخروجه وأين هذا من الاستصحاب، فراجع ما عقد في الوسائل^(٣) لذلك من الباب تجده شاهدا عليه).

خلاصة رأي المصنف عليه السلام:

عدم تمامية دلالة المكاتبة على حجية الاستصحاب، مضافا إلى أمتها ضعيفة سندا.

(١) البقرة: ١٨٥.

(٢) الوسائل ١٠: ٢٥٢ / ١٣٣٤.

(٣) وسائل الشيعة ٧ / ١٨٢ الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان.

أخبار الحل والطهارة

س: ما هي أخبار الحل والطهارة وكيف استدل بها على حجية الاستصحاب؟
 ج: أخبار الحل والطهارة كقوله عليه السلام: (كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر)^(١)
 و(قوله عليه السلام: الماء كله طاهر حتى تعلم أنه نجس)^(٢) و(قوله عليه السلام: كل شيء حلال حتى
 تعرف أنه حرام)^(٣)؟

وتقريب الاستدلال: إن كل واحد من هذه الأخبار مشتمل على غاية ومعنى.
 أما المعنى: فهو يدل على أن الموضوع المحكوم عليه بالطهارة أو الحلية هو الشيء
 بعنوانه الأولي ويكون مفاده الحكم الواقعي، من قبيل: كل شيء طاهر، فهو يدل على أن
 الموضوع المحكوم عليه بالطهارة هو الشيء، وهذا العنوان مشير إلى الماهيات الخارجية
 كالتراب والماء والحنطة ونحوها، ويدل على هذا العموم الأفرادي لفظ وضع للعموم
 (كل) وبما أن المراد بكل واحد من الذوات الخارجية عنوانها الأولي، لا العنوان الثانوي
 - ككونه مشكوك الحكم - فالحلية الثابتة أو الطهارة له حكم واقعي وليس ظاهري،
 فالحنطة حلال واقعا والتراب طاهر كذلك، وهكذا. هذا مدلول المعنى

وأما الغاية: فهي تدل على استمرار الطهارة الواقعية المذكورة في المعنى إلى زمان
 حصول العلم بالنجاسة، فهي تدل على استمرار المحمول واقعا وانقطاعه بمجرد
 حصول الغاية فيما إذا لم تكن علما أو علميا؛ كقوله: «الماء كله طاهر حتى يلاقي
 النجس» وهذا هو معنى الاستصحاب، فالروايات الثلاث واضحة الدلالة على حجية
 الاستصحاب، وهذا ما ذكره بقوله: (وتقريب دلالة مثل هذه الأخبار على
 الاستصحاب أن يقال: إن الغاية فيها إنما هو لبيان استمرار ما حكم على الموضوع واقعا

(١) المقنع: ٥، الهداية، ١٣، الباب ١١.

(٢) الكافي: ٣/ ص ١ وفيه الماء كله طاهر حتى يعلم أنه قدر.

(٣) الكافي: ٥: ٣١٣ الحديث ٤٠ باب النوادر من كتاب المعيشة مع اختلاف يسير.

من الطهارة والحلية ظاهرا ما لم يعلم بطرء ضده أو نقيضه لا لتحديد الموضوع كي يكون الحكم بهما قاعدة مضروبة لما شك في طهارته أو حليته وذلك لظهور المغيا فيها في بيان الحكم للأشياء بعناوينها لا بما هي مشكوكة الحكم، كما لا يخفى).

س: ما هو رأي صاحب الفصول في المقام؟ وما هو إشكال الشيخ عليه؟ وكيف دفع المصنف إشكال الشيخ؟

ج: قول صاحب الفصول: إن صدر الرواية ناظر إلى قاعدة الطهارة أو قاعدة الحلية، وذيلها ناظر إلى قاعدة الاستصحاب؟

وأورد عليه الشيخ: بناء على ما ذكر، يلزم محذور استعمال اللفظ في معنيين، لتباين المعنيين تباينا كلياً، لأنّ مناط قاعدة الطهارة هو نفس الشك في الطهارة، فتكون الغاية أي: «حتى تعلم» من قيود الموضوع، وحيثئذ يكون المعنى: «كل مشكوك الطهارة طاهر»، «وكل مشكوك الحلية حلال»، فالحكم المنشأ هو الحكم بأصل الطهارة والحلية. وأمّا مناط الاستصحاب هو: اليقين السابق وهو العلة للحكم بالطهارة، والحكم المنشأ فيه هو استمرار الطهارة، فتكون الغاية فيه قيد للحكم وليس قيماً للموضوع، وعليه لو دل الحديث على القاعدة والاستصحاب معا - كما ذهب إليه صاحب الفصول - لزم استعمال اللفظ في معنيين أي: بمعنى كون الغاية قيماً للموضوع في دلالة الرواية على القاعدة، وبمعنى كونها قيماً للحكم في تقدير دلالتها على الاستصحاب.

وقد دفع المصنف إشكال الشيخ: بأن محذور استعمال اللفظ في معنيين إنّما يلزم إذا أردنا إثبات الطهارة الظاهرية والاستصحاب بالرواية، وأمّا إذا كان المراد إثبات طهارة الأشياء واقعا واستصحابها، فلا وجه للإشكال المتقدم، لما هو واضح من أنّ المعنى - وهو كل شيء طاهر - متكفل لحكم الأشياء واقعا، والغاية - وهي حتى تعلم - ظاهرة في الاستصحاب، فهاتان قاعدتان مستفادتان من الرواية بطريقة تعدد الدال والمدلول، والدال على القاعدة هو المعنى، وأمّا الدال على الاستصحاب هو الغاية،

وحيث لا يلزم استعمال اللفظ في معنيين، وهذا ما ذكره بقوله: (فهو وإن لم يكن له بنفسه مساس بذيل القاعدة ولا الاستصحاب، إلا أنه بغايته دل على الاستصحاب حيث إنها ظاهرة في استمرار ذلك الحكم الواقعي ظاهراً ما لم يعلم بطرء ضده أو نقيضه كما أنه لو صار مغياً لغاية مثل الملاقاة بالنجاسة أو ما يوجب الحرمة لدل على استمرار ذلك الحكم واقعا ولم يكن له حيثئذ بنفسه ولا بغايته دلالة على الاستصحاب، ولا يخفى أنه لا يلزم على ذلك استعمال اللفظ في معنيين أصلاً، وإنما يلزم لو جعلت الغاية مع كونها من حدود الموضوع وقيوده غاية لاستمرار حكمه ليدل على القاعدة والاستصحاب من غير تعرض لبيان الحكم الواقعي للأشياء أصلاً، مع وضوح ظهور مثل كل شيء حلال أو طاهر في أنه لبيان حكم الأشياء بعناوينها الأولية وهكذا (الماء كله طاهر) وظهور الغاية في كونها حداً للحكم لا لموضوعه كما لا يخفى فتأمل جيداً).

س: ما هو جواب المصنف على ما أورد على هذه الروايات بدالاتها على الاستصحاب في خصوص بابي الطهارة والحل فقط؟

ج: إن مفاد تلك هذه الروايات وإن كان في خصوص الحلية والطهارة، إلا إنه بضميمة عدم القول بالفصل، تعم الروايات جميع الأبواب؛ لأنه لم يظهر قول بالفصل بين استصحاب الطهارة أو الحل وبين استصحاب غيرهما، وهذا ما ذكره بقوله: (ولا يذهب عليك أنه بضميمة عدم القول بالفصل قطعاً بين الحلية والطهارة وبين سائر الأحكام لعن الدليل وتم).

خلاصة رأي المصنف رحمته:

تمامية دلالة الروايات الثلاث على حجية الاستصحاب في جميع الأبواب بضميمة عدم القول بالفصل.

تأييد المطلب بذيل موثقة عمار

س: بين كيفية تأييد حجية الاستصحاب بموثقة عمار؟

ح: موثقة عمار ورد في ذيلها (فإذا علمت فقد قدر وما لم تعلم فليس عليك) (١)، ووجه التأييد إن هذا الذيل مشتمل على حكيمين الأول: إيجابي وهو استمرار الحكم السابق في غير صورة العلم بالضد أو النقيض، والحكم الآخر سلبي وهو عدم استمرار الحكم السابق في صورة العلم بالخلاف، وهذان الحكمان مترتبان على الغاية ومبيّنان لها، نعم كان أحدهما مفهوما للغاية وهو قوله عليه السلام: «وإذا علمت»، والآخر منطوقها، وهو قوله عليه السلام: «وما لم تعلم...»، فيكون الحكم بالطهارة في المشكوك فيه مستندا إلى العلم بها سابقا، فيدل على استمرار الحكم الواقعي ظاهرا، وهذا بخلاف ما إذا كان الذيل مترتبا على مجموع الغاية والمغيب؛ لأنه حينئذ يكون الحكم بالطهارة مترتبا على نفس الشك، كما هو مفاد قاعدة الطهارة، وليس على ثبوت الطهارة سابقا، كما هو مقتضى الاستصحاب، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم لا يخفى أن ذيل (موثقة عمار: فإذا علمت فقد قدر وما لم تعلم فليس عليك) يؤيد ما استظهرنا منها من كون الحكم المغيا واقعا ثابتا للشيء بعنوانه لا ظاهريا ثابتا له بما هو مشتبه لظهوره في أنه متفرع على الغاية وحدها وأنه بيان لها وحدها منطوقها ومفهومها لا لها مع المغيا، كما لا يخفى على المتأمل).

وكونه مؤيدا لا دليلا فلعله لأجل أن ظهور الذيل في تفرعه على الغاية وحدها ليس له من الظهور الواضح، لأن ظهور قوله عليه السلام: «وما لم تعلم» في ترتب الطهارة على نفس الشك الذي هو موضوع قاعدة الطهارة مما لا ينكر، فليس الذيل مؤيدا لما استظهره من كون الغاية قيدا للحكم حتى يستفاد من الموثقة الاستصحاب.

ومن جميع ما تقدم يثبت الدليل المعبر سندا ودلالة على حجية الاستصحاب، والعمدة صحاح زرارة، وكذا خبر الخصال عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام لو لم يناقش في سنده، وكذلك روايات الحل والطهارة، وعليه لا حاجة معه إلى إطالة الكلام في الأقوال والنقض والابرام، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم إنك إذا حققت ما تلونا عليك مما هو مفاد الأخبار، فلا حاجة في إطالة الكلام في بيان سائر الأقوال والنقض والابرام فيما ذكر لها من الاستدلال).

البحث في الحكم الوضعي

س: ما هو الغرض من عقد البحث في الحكم الوضعي؟

ج: الغرض: هو البحث فيما نسب الى الفاضل التوني من القول بحجية الاستصحاب في الأحكام الوضعية دون التكليفية، وهذا ما أشار إليه بقوله: (ولا بأس بصرفه إلى تحقيق حال الوضع، وأنه حكم مستقل بالجعل كالتكليف أو منتزع عنه وتابع له في الجعل أو فيه تفصيل حتى يظهر حال ما ذكر هاهنا بين التكليف والوضع من التفصيل).

س: ما هي المقدمات التي ذكرها المصنف لتحقيق الحال في الحكم الوضعي؟

ج: ذكر المصنف عدد من المقدمات، وهي:

المقدمة الأولى: الفرق بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي مفهوما، فلا إشكال في أن مفهوم الوضع يباين مفهوم التكليف بنحو التباين الكلي، وأما مصداقا: فالنسبة بينهما عموم من وجه، فقد يكون المورد حكماً تكليفاً لا حكم وضعي فيه كإباحة المباحات مثل الماء والكلاء، وقد يكون حكماً وضعياً لا حكم تكليفي فيه كجعل الحجية لخبر الواحد مثلاً، وربما يصدقان مورداً كالإفطار سبباً لوجوب الكفارة وهو متعلق الحرمة التكليفية أيضاً، وهذا ما ذكره بقوله: (لا خلاف، كما لا إشكال في اختلاف

التكليف والوضع مفهوما واختلافهما في الجملة موردا، لبداهة ما بين مفهوم السببية أو الشرطية ومفهوم مثل الإيجاب أو الاستحباب من المخالفة والمباينة).

المقدمة الثانية: إنَّ الحكم الشرعي تارة يطلق على خطاب الله المتعلق بأفعال العباد من حيث الاقتضاء والتخير، وأخرى: يطلق على مطلق ما يصح أخذه من الشارع بما هو شارع وجاعل للقوانين، فعلى الأول: لا يصح تقسيم الحكم إلى التكليفي والوضعي؛ لعدم تعلق مثل الزوجية والملكية بفعل المكلف بلا واسطة، وإن تعلق بها مع الواسطة، فعلى هذا المعنى: تخرج الوضعيات عن كونها أحكاما شرعية؛ إذ ليس فيها جهة الاقتضاء - بعثا وزجرا - وعلى الثاني: يصح تقسيم الحكم الشرعي إلى الحكم الوضعي والتكليفي، لأنَّ المناط فيه كونه مما تناله يد الجعل التشريعي، فكما يمكن اعتبار وجوب فعل وحرمة آخر بقوله: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾^(١)، و﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ﴾^(٢) كذلك له جعل الملكية للحائز بقوله: «من حاز ملك»، فإنَّ ملكية المحوز للحائز من المجعولات الشرعية، وعليه: فلا إشكال في صحة انقسام الحكم الشرعي إلى التكليفي والوضعي، فلا مجال لإنكارها أو التشكيك فيها، وهذا ما ذكره بقوله: (كما لا ينبغي النزاع في صحة تقسيم الحكم الشرعي إلى التكليفي والوضعي بداهة أنَّ الحكم وإن لم يصح تقسيمه إليهما ببعض معانيه ولم يكديصح إطلاقه على الوضع، إلاَّ أنَّ صحة تقسيمه ببعض الآخر إليهما وصحة إطلاقه عليه بهذا المعنى مما لا يكاد ينكر، كما لا يخفى ويشهد به كثرة إطلاق الحكم عليه في كلماتهم والالتزام بالتجوز فيه كما ترى).

المقدمة الثالثة: إنَّ الأحكام التكليفية محصورة في الخمسة وهي: الوجوب والحرمة والندب والكرهة والإباحة.

(١) الإسراء: ٧٨.

(٢) المائدة: ٣.

وأما الأحكام الوضعية فالمحكي عن العلامة أنّها محصورة في أمور مخصوصة كالشرطية والسببية والمانعية والمحكي عن الشهيد الثاني بزيادة العلية والعلامة، مع زيادة الصحة والبطالان والعزيمة والرخصة كما هو المحكي عن الآمدي، أو زيادة غير ذلك. وقيل: أنّها غير محصورة، كما هو ظاهر المصنف، ولا ثمرة علمية مهمة في البحث في انحصار الحكم الوضعي بما ذكر وعدم انحصاره، وهذا ما ذكره بقوله: (وكذا لا وقع للنزاع في أنّه محصور في أمور مخصوصة كالشرطية والسببية والمانعية، كما هو المحكي عن العلامة أو مع زيادة العلية والعلامة أو مع زيادة الصحة والبطالان والعزيمة والرخصة أو زيادة غير ذلك كما هو المحكي عن غيره^(١) أو ليس بمحصور، بل كلما ليس بتكليف مما له دخل فيه أو في متعلقه وموضوعه أو لم يكن له دخل مما أطلق عليه الحكم في كلماتهم، ضرورة أنّه لا وجه للتخصيص بها بعد كثرة إطلاق الحكم في الكلمات على غيرها، مع أنّه لا تكاد تظهر ثمرة مهمة علمية أو عملية للنزاع في ذلك وإنّما المهم في النزاع هو أنّ الوضع كالتكليف في أنّه مجعول تشريعا بحيث يصح انتزاعه بمجرد إنشائه أو غير مجعول كذلك، بل إنّما هو منتزع عن التكليف ومجعول بتبعه وبجعله).

س: ما هي النتيجة التي انتهى إليها المصنف بعد بيان المقدمات آنفة الذكر؟

ج: النتيجة: هي أنّ الحكم الوضعي على أنحاء ثلاثة:

الأول: ما لا يقبل الجعل الشرعي أصلا؛ لا استقلالا ولا تبعا، وإنّ كان مجعولا

تكويننا عرضا بعين جعل موضوعه تكويننا، من قبيل السببية والعلية وشرطية شيء للتكليف ومانعيته عنه.

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام: ٨٥.

الثاني: ما يقبل الجعل الشرعي تبعا للتكليف، ولا يقبله أصالة واستقلالاً، كالجزئية والكلية والشرطية للمكلف به وممانعة شيء عنه وقاطعيته له.

الثالث: ما يقبل كلا من الجعل الاستقلالي والتبعي كالحجية والولاية والنيابة والوكالة والزوجية والرقية والملئكة ونحوها، ثم قال المصنف: وإن كان الصحيح انتزاعه من إنشائه وجعله وكون التكليف من آثاره وإحكامه، في إشارته إلى مختاره أخيراً وهو قابليته للجعل الاستقلالي فقط لا تبعا، وهذا ما ذكره بقوله: (والتحقيق أن ما عد من الوضع على أنحاء، منها ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل تشريعا أصلا لا استقلالاً ولا تبعا وإن كان مجعولا تكوينيا عرضا بعين جعل موضوعه كذلك، ومنها ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل التشريعي إلا تبعا للتكليف، ومنها ما يمكن فيه الجعل استقلالاً بإنشائه وتبعا للتكليف بكونه منشأ لانتزاعه وإن كان الصحيح انتزاعه من إنشائه وجعله وكون التكليف من آثاره وأحكامه على ما يأتي الإشارة إليه).

س: ما هو الدليل على عدم تطرق الجعل الشرعي للنحو الأول من الحكم الوضعي وهو الذي ما لا يقبل الجعل الشرعي أصلا؛ لا استقلالاً ولا تبعا كالسببية والشرطية والممانعة والرافعية؟

ج: استدلل المصنف على عدم تطرق الجعل التشريعي إليها لا استقلالاً ولا تبعا بدليلين:

الدليل الأول: عدم معقولية انتزاع السببية من التكليف، لأن التكليف متأخر عن وجود السبب، لوضوح أنه لو لا الدلوك لا يكاد يتحقق وجوب الصلاة، لأن المفروض أن الدلوك سبب له، ولا يمكن تقدم المسبب على السبب، فالتكليف المتأخر عن وجود السبب، فلا يعقل أن يكون منشأ لانتزاع السببية له، وأمّا الممانعة فهي متقدمة على عدم التكليف، فتكون متقدمة على نفس التكليف أيضا، فيكون التكليف متأخرا عن الممانعة، وارتفعا كالرافعية، وهذا ما ذكره بقوله: (أمّا النحو الأول [ما لا

يكاد يتطرق إليه الجعل إطلاقاً] فهو كالسببية والشرطية والمانعية والرافعية لما هو سبب التكليف وشرطه مانعه ورافعه حيث إنه لا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين لها من التكليف المتأخر عنها ذاتا حدوثاً أو ارتفاعاً)

الدليل الثاني: إن السببية وأمثالها عبارة عن تأثير شيء في الآخر وتأثره به، فالسببية لا بد أن تكون ناشئة عن خصوصية في السبب، وبتلك الخصوصية خصّص بهذا التأثير في هذا الشيء، وإلا لزم تأثيره في كل شيء، بل تأثير كل شيء في كل شيء، فلو قلنا بأنّها تجعل بالجعل التشريعي بعد كونه معدوماً لزم الترجيح بلا مرجح والتخصيص، بل مخصص، لأنّ المفروض أنّ الجعل التشريعي لا يتغير الشيء عما هو عليه من الذات والصفات، بل كان عليه كما كان أولاً، وإلا يدخل في التكوين فيخرج عن محل النزاع.

فقوله: «الدلوك سبب لوجوب الصلاة» لا يقتضي حدوث السببية له تعبداً؛ لأنّ سببية شيء للتكليف لا تختلف عن سببية مثل النار للإحراق، وشرطية شيء له لا تختلف عن شرطية مثل المجاورة والمحاذاة بين النار والمحترق له، ومانعية شيء له كما نعية الرطوبة عن الإحراق، فهي أمور تكوينية، فكما لا يعقل صيرورة شيء حجراً بمجرد الجعل والتشريع، فكذا سببية مثل بلوغ المتعاقدين لتأثير العقد في إفادة ملكية الثمن والمثمن للبايع والمشتري، لأجل خصوصية فيه يفقدها الصبي المميز الذي يقل سنه عن البلوغ بساعة مثلاً، وهذا ما ذكره بقوله: (كما أنّ اتصافها بها ليس إلا لأجل ما عليها من الخصوصية المستدعية لذلك تكويننا للزوم أن يكون في العلة بأجزائها من ربط خاص به كانت مؤثرة في معلولها لا في غيره ولا غيرها فيه، وإلا لزم أن يكون كل شيء مؤثراً في كل شيء وتلك الخصوصية لا يكاد يوجد فيها بمجرد إنشاء مفاهيم العناوين، وبمثل قول دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة إنشاء لا إخباراً، ضرورة بقاء الدلوك على ما هو عليه قبل إنشاء السببية له من كونه واجداً لخصوصية مقتضية

لوجوبها أو فاقدا لها وأن الصلاة لا تكاد تكون واجبة عند الدلوك ما لم يكن هناك ما يدعو إلى وجوبها ومعه تكون واجبة لا محالة وإن لم ينشأ السببية للدلوك أصلا .
ومنه انقذح أيضاً: عدم صحة انتزاع السببية له حقيقة من إيجاب الصلاة عنده لعدم اتصافه بها بذلك ضرورة).

س: ما هو استدراك المصنف مما تقدم وما هو الوجه فيه؟

ج: الاستدراك هو: لا مانع من إطلاق السبب على الدلوك مجازا ولو بلحاظ تلازمهما في الوجود؛ لعدم انفكك وجوب الصلاة عن الدلوك، ولا ينفك أحدهما عن الآخر فهما متلازمان وجودا، كعدم انفكك المسبب عن سببه، وإلا فلا توجد سببية ولا مسببية حقيقة.

والوجه في ذلك: هو أن الشارع إذا أنشأ الوجوب عند السبب مثلا كما في قوله تعالى: (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ) فهذا السبب كونه سببا واقعا وإن كان غير منوط بهذا الانشاء، إلا أنه لا إشكال في كون الوجوب عنده - الذي هو المسبب - أمراً مجعولاً تشريعياً، وفي حال هذا الجعل التشريعي للوجوب فإن السبب ثابت أيضا لإناطة وجوب الصلاة به، فالجعل التشريعي ثابت لوجوب الصلاة حقيقة هو المسبب، ولعلاقة السببية يصح إطلاق وصف المسبب على سببه مجازاً، فيصح إطلاق الجعل التشريعي والسبب التشريعي على السبب الحقيقي بنحو المجاز، ويصح أيضا إطلاق السببية التشريعية مجازا على عنوان السببية المنتزعة من ذات السبب بملاحظة العلاقة المذكورة، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم لا بأس باتصافه بها عناية وإطلاق السبب عليه مجازاً، كما لا بأس بأن يعبر عن إنشاء وجوب الصلاة عند الدلوك مثلا بأنه سبب لوجوبها، فكفي به عن الوجوب عنده).

س: ما هو الدليل على لزوم الجعل الشرعي للقسم الثاني من الحكم الوضعي، وهو ما يقبل الجعل تبعا؟

ج: إن لزوم الجعل الشرعي لهذا القسم واضح، لأنَّ جزئية شيء للمأمور به وأخواتها لا تنتزع إلا من أمر يتعلق بأمر متعددة تقوم مصلحة واحدة تدعو الشارع أو غيره ممن بيده الاعتبار إلى إنشاء أمر واحد بتلك الأمور، وما لم يتعلق أمر وحداني بها لا يتصف شيء منها بالجزئية للمأمور والمكلف به، لوضوح: أن اتصاف شيء بكونه مأمورا به منوط بتعلق الأمر به، فاتصاف ما له دخل في متعلق الأمر بالجزئية ونحوها موقوف أيضا على تعلق الأمر بجملة تلك الأمور، كالطهارة في الصلاة، أو عدمي كعدم لبس الحرير وما لا يؤكل فيها، فبدون هذا الأمر لا تنتزع جزئيتها للمأمور به، وإن قال الشارع: «جعلت السورة جزءا للصلاة» لما عرفت من توقف جزئية شيء للمأمور به على تعلق الأمر بعدة أمور، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما النحو الثاني [ما لا يكاد يترق إليه الجعل الاستقلالي دون التبعية] فهو كالجزئية والشرطية والمانعية والقاطعية لما هو جزء المكلف به وشرطه ومانعه وقاطعه حيث أن اتصاف شيء بجزئية المأمور به أو شرطيته أو غيرهما لا يكاد يكون إلا بالأمر بجملة أمور مقيدة بأمر وجودي أو عدمي ولا يكاد يتصف شيء بذلك أي كونه جزءا أو شرطا للمأمور به إلا بتبع ملاحظة الأمر بما يشتمل عليه مقيدا بأمر آخر وما لم يتعلق بها الأمر كذلك لما كاد اتصف بالجزئية أو الشرطية وإن أنشأ الشارع له الجزئية أو الشرطية)

س: ما هو التوهم الذي يفيد بأنَّ الجزئية أو الشرطية ليست مجعولة بتبع التكليف؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: حاصل التوهم: أنَّ الشارع إذا جعل ماهية واختراع أمرا مركبا من عدة أمور مقيدة بأمر خاص، فبمجرد جعله لها واختراعه لكل جزء من أجزائها عنوان الجزئية،

ولكل قيد من قيودها عنوان الشرطية من قبل أن يأمر بها ويتعلق بها التكليف، وعليه: فلا تكون الجزئية أو الشرطية مجعولة بتبع التكليف.

وأجاب المصنف: بأن جعل الماهية واختراعها ليس إلا تصورهما بأجزائها وقيودها، وأنها واجدة لمصلحة ملزمة مقتضية للأمر بها. ومن الواضح أن مجرد تصورهما كذلك مما لا يوجب اتصاف شيء من أجزائها ولا شرائطها بالجزئية للمأمور به أو الشرطية له؛ ما لم يؤمر بتلك الماهية ويتعلق التكليف بها، وهذا ما ذكره بقوله: (وجعل الماهية واختراعها ليس إلا تصوير ما فيه المصلحة المهمة الموجبة للأمر بها، فتصورها بأجزائها وقيودها لا يوجب اتصاف شيء منها بجزئية المأمور به أو شرطه قبل الأمر بها، فالجزئية للمأمور به أو الشرطية له إنما ينتزع لجزئه أو شرطه بملاحظة الأمر به، بلا حاجة إلى جعلها له وبدون الأمر به لا اتصاف بها أصلا وإن اتصف بالجزئية أو الشرطية للمتصور أو لذي المصلحة كما لا يخفى).

س: ما هو الوجه في إمكان الجعل الشرعي استقلالاً وتبعاً للنحو الثالث من

الحكم الوضعي؟

ج: الوجه في النحو الثالث - وهو ما يقبل الجعل استقلالاً وتبعاً كالملكية مثلاً - أمّا استقلالاً فإن جعل الشارع وإمضائه الملكية عند تحقق عقد، فتكون الملكية مجعولة بالاستقلال لا بالتبع، وإلا لزم أن لا يقع ما قصد ويقع ما لم يقصد، لأن مقصود صاحب المال من قوله: «بعته أو ملكته المال الكذائي» هو إيجاد الملكية لغيره وليس الحكم بإباحة التصرف، فإن كانت الملكية مجعولة تبعاً ومنترعة عن الحكم الذي في موردتها لزم أن يتحقق بقوله: «ملكته» جواز التصرف لا الملكية، لأن الملكية على الانتزاع والتبعية لا تحصل بصرف الجعل والإنشاء، بل بتبعية الآثار والأحكام الحاصلة بقوله: «ملكته»، وتلك الآثار والأحكام غير مقصودة من هذا القول، فيلزم ما ذكرناه من أنه لا يقع ما قصد ويقع ما لم يقصد.

وأما ما يقبل الجعل بالتبع: فكانتزاع الملكية، كما قيل من الحكم بإباحة تصرف كل من البائع والمشتري في العوضين بعد العقد، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما النحو الثالث [ما يصح جعله استقلالا وتبعاً للتكليف] فهو كالحجية والقضاوة والولاية والنيابة والحرية والرؤية والزوجية والملكية إلى غير ذلك، حيث إنها وإن كان من الممكن انتزاعها من الأحكام التكليفية التي تكون في مواردنا كما قيل ومن جعلها بإنشاء أنفسها، إلا أنه لا يكاد يشك في صحة انتزاعها من مجرد جعله تعالى أو من بيده الأمر من قبله جل وعلا لها بإنشائها بحيث يترتب عليها آثارها، كما يشهد به ضرورة صحة انتزاع الملكية والزوجية والطلاق والعتاق بمجرد العقد أو الإيقاع ممن بيده الاختيار، بلا ملاحظة التكاليف والآثار ولو كانت منتزعة عنها لما كاد يصح اعتبارها إلا بملاحظتها وللزم أن لا يقع ما قصد ووقع ما لم يقصد).

س: أورد صاحب الكفاية على هذا القول بقوله: «لا ينبغي أن يشك في عدم صحة انتزاعها عن مجرد التكليف في موردها...»؟

ج: لعل مقصوده: أن الحكم الوضعي مثل الملكية والزوجية يكون موضوعاً للحكم التكليفي أي: إباحة التصرف وجواز الوطاء، والموضوع متقدّم بحسب المرتبة على الحكم، كتقدم العلة على المعلول، فلا يمكن انتزاع مثل هذا الوضع عن التكليف لاستلزامه الدور، ويمكن أن يكون مقصوده أنه لا وجه لانتزاع مثل هذا الوضع عن التكليف، لما هو معلوم من أن النسبة بين الوضع والتكليف مصداقاً ومورداً أعم من وجه فقد يجتمعان كما كان للإنسان ملك ولم يكن محجوراً عن التصرف فيه، وقد يكون التكليف دون الوضع مثل إباحة الأكل للضيف من طعام المضيف، وقد تكون الملكية من دون التكليف، كما إذا كان للإنسان ملك وكان محجوراً عن التصرف فيه، وهذا ما ذكره بقوله: (كما لا ينبغي أن يشك في عدم صحة انتزاعها عن مجرد التكليف في

موردها فلا ينتزع الملكية عن إباحة التصرفات ولا الزوجية من جواز الوطاء وهكذا سائر الاعتبارات في أبواب العقود والإيقاعات).

س: هل يجري الاستصحاب في جميع أقسام الوضع؟

ج: مما تقدم يتضح أن الاستصحاب لا يجري في جميع أقسام الوضع، بل يجري فيما هو مجعول استقلالاً - بلا إشكال كما هو في النحو الثالث، أو فيما هو مجعول تبعاً مع إشكال، ولا يجري فيما لا يتطرق إليه الجعل أصلاً كالنحو الأول من أقسام الوضع. لأن المناط في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب مجعولاً شرعاً أو موضوعاً ذا حكم شرعي، وهذا المناط لا يوجد في النحو الأول، هذا مع حجية الاستصحاب في الأحكام التكليفية لوجود المناط - وهو كون المستصحب مجعولاً - فيها، وهذا ما ذكره بقوله: (فانقدح بذلك أن مثل هذه الاعتبارات إنما تكون مجعولة بنفسها يصح انتزاعها بمجرد إنشائها كالتكليف لا مجعولة بتبعه ومنتزعة عنه).

س: ما هو الإشكال والتوهم الذي يقول بأن عدّ الملكية من الاعتبارات القابلة للجعل غير صحيح؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: حاصل الإشكال: أنه لا يصح عدّ الملكية من الاعتبارات القابلة للجعل، لأنّ الملكية من مقولة الجدة التي يكون لها ما يحاذيها في الخارج، فهي من المقولات المحمولات بالضميمة أي: أنّها توجد في الخارج كالهئية الحاصلة من التعمم ونحوها؛ ومن الواضح: أنّ الملكية التي لها ما يحاذيها في الخارج أجنبية عن الملكية المجعولة بالإنشاء التي لا تكون إلا اعتبار محض لا وجود لها في الخارج، ولا شبهة في أنّ الموجود الخارجي التكويني لا يوجد بالأمر الاعتباري؛ بل بالسبب التكويني كالتعمم.

وعليه فالملكية لا توجد بصرف الإنشاء، لأنّها متأصلة والمتأصل غير قابل للجعل الاعتباري، فلا بد من إخراج الملكية عن هذا السنخ من الأمور الوضعية، وهذا ما أشار

إليه بقوله: (وهم ودفع: أما الوهم^(١) فهو أنّ الملكية كيف جعلت من الاعتبارات الحاصلة بمجرد الجعل والإنشاء التي تكون من خارج المحمول حيث ليس بحدائها في الخارج شيء وهي إحدى المقولات المحمولات بالضميمة التي لا تكاد تكون بهذا السبب، بل بأسباب آخر كالتعمم والتقصص والتنعل فالحالة الحاصلة منها للإنسان هو الملك وأين هذه من الاعتبار الحاصل بمجرد إنشائه؟

وأجاب المصنف: إنّ لفظة ملك مشترك لفظي بين الملك بمعنى الجدة، وهي في المعقول بمعنى الهيئة الحاصلة من احاطة محيط بمحاط بحيث ينتقل الاول بانتقال الثاني، والمعنى الآخر هو الاختصاص وينشأ من الإضافة التي قد تحصل بالعقد وقد تحصل بغيره من إرث ونحوه.

ومفهوم الاختصاص: قد يكون منتزعا عن إسناد وجوده الى الله تعالى لكون العالم ملكا له تعالى الذي له ملك السموات والارض، فله تعالى ذات كل شيء، وقد يكون الاختصاص منتزعا من جهة الإستعمال والتصرف فيه، ككون الفرس لزيد بركوبه له وبقية تصرفاته فيه، أو ينشأ الاختصاص من جهة انشائه لعقد مع اختياره بيده كملك الأراضي والعقار البعيدة للمشتري بمجرد عقد البيع شرعا وعرفا، فالملك الذي يسمى بالجدة غير الملك الذي هو اختصاص خاص ناش من سبب غير اختياري كالارث ونحوهما من الأسباب.

ومنشأ التوهم: هو اطلاق الملك على مقولة الجدة أيضا والغفلة عن اشتراكه اللفظي بينه وبين الاختصاص الخاص والإضافة الإشراقية كملكه تعالى للعالم أو المقولية كملك غيره لشيء بسبب من تصرف وإستعمال أو إرث أو عقد أو غيرهما من الأعمال فيكون شيء ملكا لأحد بمعنى ولآخر بالمعنى الآخر، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما الدفع فهو أنّ الملك يقال بالإشتراك على ذلك ويسمى بالجدة أيضا وعلى

(١) انظر شرح التجريد ٢١٦.

اختصاص شيء بشيء خاص وهو ناشئ إما من جهة إسناد وجوده إليه ككون العالم ملكا للباري جل ذكره أو من جهة الاستعمال والتصرف فيه ككون الفرس لزيد بركوبه له وسائر تصرفاته فيه أو من جهة إنشائه والعقد مع من اختياره بيده كملك الأراضي والعقار البعيدة للمشتري بمجرد عقد البيع شرعا وعرفا.

فالملك الذي يسمى بالجدة أيضا غير الملك الذي هو اختصاص خاص ناشئ من سبب اختياري كالعقد أو غير اختياري كالإرث ونحوهما من الأسباب الاختيارية وغيرها فالتوهم إنما نشأ من إطلاق الملك على مقولة الجدة أيضا والغفلة عن أنه بالاشتراك بينه وبين الاختصاص الخاص والإضافة الخاصة الإشرافية كملكه تعالى للعالم أو المقولية كملك غيره لشيء بسبب من تصرف واستعمال أو إرث أو عقد أو غيرها من الأعمال فيكون شيء ملكا لأحد بمعنى ولاخر بالمعنى الآخر فتدبر).

س: ما هي الثمرات المترتبة على اختلاف أقسام الوضع؟

ج: الثمرة الأولى: عدم جريان الاستصحاب في النحو الأول من الوضع الذي لا يتطرق إليه الجعل التشريعي لا استقلالاً ولا تبعا، مثلا اذا كانت الاستطاعة شرطا لوجوب الحج حدوثا وبقاء أي يشترط بقاء المال الى تمام اعمال الحج بحيث لو تلف قبله كشف عن عدم الاستطاعة، وحصلت الاستطاعة قبل خروج الرفقة وشك في بقائها الى وقت المناسك، فحينئذ لا يجري استصحاب الاستطاعة الى ذلك الوقت لكي يثبت الوجوب الفعلي ويكون الواجب المشروط واجبا مطلقا، وذلك لأنه يشترط في الاستصحاب أن يكون المستصحب حكما شرعيا أو موضوعا ذا حكم شرعي - كما سيأتي - ومن الواضح أن الاستطاعة ليست حكما شرعيا ولا موضوعا له، فوجوب الحج وإن كان مجعولا تشريعا، إلا أن ترتبه على سببه عقلي، لأن ترتب المسبب على سببه ليس بيد الشارع وإنما هو أمر واقعي، وهذا ما ذكره بقوله: (إذا عرفت اختلاف الوضع في الجعل فقد عرفت أنه لا مجال لاستصحاب دخل ما له الدخول في التكليف

إذا شك في بقاءه على ما كان عليه من الدخل لعدم كونه حكماً شرعياً ولا يترتب عليه أثر شرعي والتكليف، وإن كان مترتباً عليه إلا أنه ليس بترتب شرعي فافهم).

الثمرة الثانية: لا إشكال في جريان الاستصحاب في النحو الثالث من الوضع الذي تطرق إليه الجعل الاستقلالي فقط دون التبعية، كالحجية والولاية والقضاة ونحوهما، لأنه التكليف الذي يجري استصحابه، مثلاً إذا شك في كون حق الخيار الحاصل من الغبن فورياً أو دائماً لو لا المسقط، جرى الاستصحاب في حق الخيار الذي هو حكم وضعي ويترتب عليه التكليف، وكذا في بقية الأحكام الوضعية فيما إذا شك في بقاءها، وهذا ما ذكره بقوله: (وأنه لا إشكال في جريان الاستصحاب في الوضع المستقل بالجعل حيث إنّه كالتكليف).

الثمرة الثالثة: جريان الاستصحاب في الحكم الوضعي المجعول بالتبع كالجزيئية لجزء المكلف به أو الشرطية كذلك وسبب جريان الاستصحاب هو أن أمر وضعه ورفعته بيد الشارع ولو بتبع منشأ انتزاعه، وهذا ما ذكره بقوله: (وكذا ما كان مجعولاً بالتبع فإن أمر وضعه ورفعته بيد الشارع ولو بتبع منشأ انتزاعه).

س: ما هو جواب المصنف لما توهم: بأن عدم تسمية المجعول التبعية - كالجزيئية للمأمور به - حكماً شرعياً في الإصطلاح يقدر في جريان الاستصحاب فيه؟

ج: أجاب المصنف:

١ - لو سلمنا بعدم صدق الحكم على المجعول التبعية، فهو لا يمنع جريان الاستصحاب، لأن المناط في صحة جريانه ليس صدق الحكم اصطلاحاً على المستصحب، بل المناط كونه مما يؤخذ من الشارع وإن لم يصدق عليه الحكم اصطلاحاً، من قبيل الماهيات المخترعة الشرعية كالصلاة والحج ونحوهما، لضرورة جريان الأصول العملية فيها مع عدم صدق الحكم عليها.

٢ - صدق الحكم على كل ما يكون أمر وضعه ورفعه بيد الشارع، ع لما تقدم من أن إطلاق الحكم بمعنى خطاب الله وإن لم يعم الحكم الوضعي، لكن إطلاقه عليه بالمعنى الأعم أي المحمول الشرعي واقع كثير في عرف المتشرعة، وعلى هذا فلا وجه للالتزام بالتجوز فيه.

نعم لا يمكن استصحاب هذا القسم من الوضع، وهو المجعول تبعاً، لأجل استصحاب سببه ومنشأ انتزاعه، لأن الاستصحاب الجارى في سببه، وهو نفس الحكم حاكم على الاستصحاب الجارى في المسبب، كما إذا شك في جزئية السورة بعد الفاتحة للصلاة المأمور بها، فهذا الشك مسبب عن الشك في تعلق الأمر بالصلاة مع السورة، أو بدونها، فلو جرى استصحاب عدم وجوب السورة، أو استصحاب عدم جزئيتها، فهذا الاستصحاب الجارى في السبب يرفع الشك الذي كان في تعلق الأمر بها وفي وجوبها، ومن الواضح أنه مع جريان الأصل الحاكم لا يجري الأصل المحكوم، وهذا ما ذكره بقوله: (وعدم تسميته حكماً شرعياً لو سلم غير ضائر بعد كونه مما تناله يد التصرف شرعاً، نعم لا مجال لاستصحابه لاستصحاب سببه ومنشأ انتزاعه فافهم).

خلاصة رأي المصنف رحمته:

- ١ - جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية.
- ٢ - عدم جريان الاستصحاب في النحو الأول الذي لا يقبل الجعل والإنشاء أصلاً لا استقلالاً ولا تبعاً
- ٣ - جريان الاستصحاب في النحو الثاني المجعول تبعاً للتكليف
- ٤ - جريان الاستصحاب في النحو الثالث من أقسام الوضع.

تنبيهات

التنبيه الأول: يعتبر في الاستصحاب فعلية اليقين والشك

س: ما هو المراد بالتنبيه الأوّل؟

ج: إنّ المكلف إذا تيقّن الحدث في زمان معيّن ثم غفل وصلى، فهنا صورتان: الأولى: إنّ المكلف يعلم بعدم حصول الطهارة له، ولا إشكال في بطلان الصلاة حينئذ.

الثانية: أن يحتمل حصول الطهارة له، وهذه الصورة على نحوين: الأوّل: أن لا يحدث له الشك في الطهارة، إلّا بعد الفراغ من الصلاة، بمعنى استمرار غفلته عن الطهارة إلى ما بعد الفراغ من الصلاة، ثم يشك بعدها أنّه تطهر قبل الصلاة، أم لا، وحكم هذه الحالة صحة الصلاة، لأنّ الشك التقديري لما لم يكن موضوعاً للاستصحاب لم يكن المصلّى محكوماً بالحدث الاستصحابي إلى ما بعد الفراغ، فصلاّته صحيحة، أمّا بعد الفراغ، فلا مجال لاستصحاب الحدث حال الصلاة، لقاعدة الفراغ الحاكمة على الاستصحاب.

الثاني: أن يحدث الشك في الطهارة قبل الصلاة، ثم يغفل، فيصلّي، فيتجدّد شكّه بعد الفراغ، وهذا على نحوين أيضاً:

الأوّل: يحتمل أن يكون قد تطهّر بعد الشك، والحكم فيه الصحة أيضاً، إذ ليس الشك بأصعب حكماً من اليقين وقد تقدم في النحو الأوّل أنّ حكمه هو الصحّة.

الثاني: يحتمل الطهارة قبل الشك الأوّل، فيكون شكّه المتجدّد بعد الفراغ هو عين الشك الأوّل؛ وحكمه البطلان، لأنّ الشك لما حدث قبل الصلاة كان محكوماً في زمان حدوثه بأنّه محدث، فتكون صلاّته بالحدث الاستصحابي، فتبطل، من قبيل ما لو كان المكلف حال الصلاة بالحدث الواقعي، ولا يمكن إجراء قاعدة الشك بعد الفراغ، لأنّ موردها حدوث الشك بعد الفراغ، فلا تشمل صورة حدوثه قبل الفراغ، ومثله لو شك

قبل الصلاة وبقي شاكًا إلى ما بعد الفراغ، وهذا ما ذكره بقوله: (فلا استصحاب مع الغفلة لعدم الشك فعلا ولو فرض أنه يشك لو التفت، ضرورة أن الاستصحاب وظيفته الشاك ولا شك مع الغفلة أصلا فيحكم بصحة صلاة من أحدث ثم غفل وصلى ثم شك في أنه تطهر قبل الصلاة لقاعدة الفراغ بخلاف من التفت قبلها وشك ثم غفل وصلى فيحكم بفساد صلاته فيما إذا قطع بعدم تطهيره بعد الشك لكونه محدثا قبلها بحكم الاستصحاب مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابي).

س: ما هو الإشكال على صحّة الصلاة في الفرض الأوّل، بعدم جريان الاستصحاب؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: حاصل الإشكال: إن استصحاب الحدث قبل الصلاة وإن لم يكن جاريا، لعدم تحقّق الشك الفعلي، ولكن يجري الاستصحاب بعدها لتحقّق الشك الفعلي بعدها، فتكون أركان الاستصحاب تامة، وهي اليقين السابق والشك الفعلي اللاحق وهو يقتضي بطلانها، لأن مقتضاه كونه محدثا قبل الصلاة وفي أثنائها، وبهذا يتضح أن لا فرق بين الصورتين في بطلان الصلاة وفي عدم جريان قاعدة الفراغ، فلا يصح التفكيك بينهما، وهذا ما أشار إليه بقوله: (لا يقال: نعم ولكن استصحاب الحدث في حال الصلاة بعد ما التفت بعدها يقتضي أيضا فسادها).

وأجاب المصنف: بأنّ المانع عن بطلان الصلاة في صورة تحقّق الالتفات قبل الصلاة هو جريان قاعدة الفراغ، التي تقتضي صحّة الصلاة، وهي مقدّمة على استصحاب الحدث لحكومتها عليه، كما سيأتي إن شاء الله تعالى، وهذا ما ذكره بقوله: (فإنّه يقال نعم لو لا قاعدة الفراغ المقتضية لصحتها المقدمة على أصالة فسادها).

خلاصة رأي المصنف رحمته:

اعتبار فعلية اليقين والشك في الاستصحاب.

التنبيه الثاني: هل يكفي في صحة الاستصحاب الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته

س: ما هو محل البحث في هذا التنبيه؟ وما هو رأي المصنف؟

ج: محل الكلام إذا قامت الأمانة على حدوث شيء كالطهارة مثلا، ثم شك في

بقائها، فهل يجري الاستصحاب؟

ووجه الإشكال: انتفاء اليقين بحدوث الطهارة، لأن الأمانة ليست من اليقين، فكيف يجري الاستصحاب؟ لأن حجية الأمانات غير العلمية بناء على الطريقية المحضة التي لا أثر لها إلا تنجيز الواقع مع الإصابة والتعذير مع الخطأ، ومن الواضح عدم جريان الاستصحاب لعدم اليقين بالثبوت؛ بل ركنه الآخر مفقود أيضا وهو الشك في البقاء، لأنه شك في بقاء المتيقن بثبوته، وبدون اليقين بثبوته لا مجال للشك في بقاءه.

نعم؛ يتصور احتمال البقاء فيما احتمل ثبوته، لكنه غير مقصود في الشك في البقاء في باب الاستصحاب.

وقد أجاب المصنف: الظاهر أن اليقين أخذ من باب المرآة إلى الثبوت والحدوث لكي يرد التعبد على البقاء، فدليل الاستصحاب على جعل الملازمة بين الثبوت الواقعي والبقاء يكفي في التعبد بالبقاء بالاستصحاب، وعلى هذا لا مانع من استصحاب الحكم بقاء على فرض ثبوته ولو بالأمانة المعتبرة، وهذا ما ذكره بقوله: (أنه هل يكفي في صحة الاستصحاب الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته وإن لم يحرز ثبوته فيما رتب عليه أثر شرعا أو عقلا إشكال من عدم إحراز الثبوت فلا يقين، ولا بد منه، بل ولا شك فإنه على تقدير لم يثبت ومن أن اعتبار اليقين إنما هو لأجل أن التعبد والتنزيل شرعا إنما هو في البقاء لا في الحدوث، فيكفي الشك فيه على تقدير الثبوت فيتعبد به على هذا التقدير فيرتب عليه الأثر فعلا فيما كان هناك أثر، وهذا هو الأظهر وبه يمكن أن يذب عما في استصحاب الأحكام التي قامت الأمانات المعتبرة على مجرد ثبوتها، وقد

شك في بقائها على تقدير ثبوتها من الإشكال بأنه لا يقين بالحكم الواقعي ولا يكون هناك حكم آخر فعلي بناء على ما هو التحقيق من أن قضية حجية الأمانة ليست إلا تنجز التكاليف مع الإصابة والعذر مع المخالفة، كما هو قضية الحجّة المعترية عقلا كالقطع والظن في حال الانسداد على الحكومة لا إنشاء أحكام فعلية شرعية ظاهرية، كما هو ظاهر الأصحاب.

ووجه الذب بذلك: أن الحكم الواقعي الذي هو مؤدى الطريق، حينئذ محكوم بالبقاء، فتكون الحجّة على ثبوته حجة على بقاءه تعبدا للملازمة بينه وبين ثبوته واقعا).

س: ما هو جواب المصنف على الإشكال القائل: كيف يجري الاستصحاب، والحال لم يتم ركنه وهو اليقين السابق بالحدوث؟

ج: حاصل الجواب: إنّ الظاهر أنّ اليقين في روايات الاستصحاب لم يؤخذ موضوعا؛ وإنّما أخذ كاشفا عن متعلقه ومرآة لثبوته ليكون التعبد وجعل الحكم المماثل في بقاءه عند ثبوت الحكم سابقا بالحجّة، سواء كانت يقينا أو غيره من الأمارات المعترية شرعا، وهذا ما ذكره بقوله: (إن قلت: كيف وقد أخذ اليقين بالشيء في التعبد ببقائه في الأخبار ولا يقين في فرض تقدير الثبوت).

قلت: نعم ولكن الظاهر أنّه أخذ كاشفا عنه ومرآة لثبوته ليكون التعبد في بقاءه والتعبد مع فرض ثبوته إنّما يكون في بقاءه فافهم).

خلاصة رأي المصنف رحمته:

كفاية الشك في البقاء في الاستصحاب، فيجري الاستصحاب في موارد الأمارات المعترية.

التنبيه الثالث: في أقسام استصحاب الكلي

س: ما هو محل الكلام في استصحاب الكلي؟

ج: محل البحث هو: ما إذا كان المستصحب كلياً؛ لا ما إذا كان جزئياً؛ لأنّه لا خلاف في جريان الاستصحاب فيما إذا كان جزئياً كوجوب صلاة الجمعة فيما إذا شك في بقاءه زمان الغيبة، وهذا ما أشار إليه بقوله: (الثالث: [في أقسام الاستصحاب الكلي] أنّه لا فرق في المتيقن السابق بين أن يكون خصوص أحد الأحكام أو ما يشترك بين الإثنين منها أو الأزيد من أمر عام).

أقسام استصحاب الكلي

س: بين القسم الأول من أقسام الكلي الثلاثة؟

ج: القسم الأول: أن يعلم بوجود الكلي في ضمن فرد، ثم يشك في بقاء الكلي لأجل الشك في بقاء ذلك الفرد الذي تحقق الكلي في ضمنه، فيجري استصحاب هذا القسم لو كان مورداً للأثر العملي، بلا إشكال، كما لا إشكال في جريان استصحاب الفرد لترتيب أثر الفرد، كما لو شكنا في بقاء زيد بعد تيقن وجوده، فإنّه لا إشكال في كون زيد فرداً من الإنسان، لأنّه عبارة عن حصة من طبيعي الإنسان مع زيادة التشخيص، فاليقين بوجود زيد يقين بوجود الإنسان المتحقق فيه بحصة منه، والشك في بقاء زيد شك في بقاء الإنسان أيضاً، وهذا مما لا إشكال فيه لتحقق كلا ركني الاستصحاب من اليقين والشك فيه كما هما متحققان في استصحاب الخاص، وهذا ما ذكره بقوله: (فإن كان الشك في بقاء ذلك العام من جهة الشك في بقاء الخاص الذي كان في ضمنه وارتفاعة كان استصحابه كاستصحابه بلا كلام).

س: ما هو القسم الثاني من أقسام الكلي؟

ج: القسم الثاني: أن يعلم بوجود الكلي في ضمن فرد مردد بين طويل العمر وقصيره؛ من قبيل وجود الحدث في ضمن فرد مردد بين الأصغر والأكبر، فيشك في بقاء الكلي بعد الوضوء، فيجري الاستصحاب في الكلي في مثل ذلك؛ بلا إشكال، لتامة أركانه من اليقين بالحدوث والشك في البقاء، فيكون مشمولاً لإطلاق دليل الاستصحاب، ويترتب على جريان الاستصحاب في الكلي الآثار المترتبة على وجوده؛ من قبيل حرمة مسّ المصحف الشريف في مثال الحدث لترتبها على عنوان المحدث، وهذا ما ذكره بقوله: (وإن كان الشك فيه من جهة تردد الخاص الذي في ضمنه بين ما هو باق أو مرتفع قطعاً، فكذا لا إشكال في استصحابه فيترتب عليه كافة ما يترتب عليه عقلاً أو شرعاً من أحكامه ولوازمه وتردد ذلك الخاص الذي يكون الكلي موجوداً في ضمنه).

س: ما هو الإشكال على استصحاب الكلي من القسم الثاني؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: حاصل الإشكال: كيف يستصحب الحيوان في مثال البق والفيل مع تردد الفرد الذي كان الحيوان متحققاً في ضمنه بين ما هو متيقن الارتفاع وهو البق وما هو مشكوك الحدوث من الأول وهو الفيل فإن كان الفرد بقاً فلا شك في عدم بقائه وإن كان فيلاً فلا يقين بحدوثه من الأول والأصل يقتضي عدمه، فعلى كلا التقديرين لا يمكن إجراء الاستصحاب لانتفاء أحد ركنيه.

وأجاب المصنف: إن هذا يضر باستصحاب نفس البق أو الفيل لعدم اليقين السابق في شيء منهما، بل ولا الشك اللاحق أيضاً في شيء منهما لأنّ المفروض أنه لو كان بقاً فهو مقطوع الارتفاع وإن كان فيلاً فهو مقطوع البقاء، وأما استصحاب القدر المشترك بينهما وهو الكلي فلا يكاد يكون مانع عن استصحابه وذلك لتحقق أركانه عرفاً من

اليقين السابق والشك اللاحق وبقاء الموضوع، وهذا ما ذكره بقوله: (ويكون وجوده بعين وجوده بين متيقن الارتفاع ومشكوك الحدوث المحكوم بعدم حدوثه غير ضائر باستصحاب الكلي المتحقق في ضمنه مع عدم إخلاله باليقين والشك في حدوثه وبقائه وإنَّما كان التردد بين الفردين ضائرا باستصحاب أحد الخاصين اللذين كان أمره مرددا بينهما لإخلاله باليقين الذي هو أحد ركني الاستصحاب كما لا يخفى).

س: ما هو العمل فيما لو كان للفردين أثر خاص؟

ج: إنَّ الاستصحاب وإن لم يجر في شيء من الخاصين لكي يثبت به الحكم المختص به؛ لكنَّه إذا كان لهما أثر شرعي، فلا محالة من ترتبه؛ لأجل العلم الإجمالي بوجوده الموجب لتجزه، فإنَّ الرطوبة المرددة بين البول والمني مع عدم العلم بالحالة السابقة أو العلم بكونها هي الطهارة توجب الجمع بين الوضوء والغسل؛ للعلم الإجمالي بخطاب مردد بينهما، وهذا ما أشار إليه بقوله: (نعم يجب رعاية التكاليف المعلومة إجمالا المترتبة على الخاصين فيما علم تكليف في البين).

س: ما هو جواب المصنف على ما أورد على استصحاب الكلي من القسم الثاني بأنَّ استصحاب الكلي وإن كان جاريا في حد نفسه؛ لكنَّه محكوم بأصل سببي، لأنَّ الشك في بقاء الكلي مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل، فأصالة عدم حدوث الفرد الطويل حاکمة على أصالة بقاء الكلي لحكومة الأصل السببي على الأصل المسببي؟ وهذا ما أشار إليه بقوله: (وتوهم كون الشك في بقاء الكلي الذي في ضمن ذلك المردد مسببا عن الشك في حدوث الخاص المشكوك حدوثه المحكوم بعدم الحدوث ب صالة عدمه).

ج: أجاب المصنف بوجوه ثلاثة:

الوجه الأول: منع وجود سببية ومسببية الفرد الحادث؛ لأنه لا أصل يعين الفرد الحادث وأنه طويل أو قصير لكي يكون ذلك الأصل سببا، واستصحاب الكلي مسببا، فلا يوجد أصل سببي ومسببي في المقام أصلا؛ لعدم كون بقاء الكلي وارتفاعه من لوازم حدوث الفرد الطويل وعدم حدوثه؛ لأن ارتفاع الكلي من لوازم كون الحادث المتيقن هو الفرد القصير، وبقائه من لوازم كون الحادث المتيقن هو الفرد الطويل، وهذا ما ذكره بقوله: (فاسد قطعاً لعدم كون بقاءه وارتفاعه من لوازم حدوثه وعدم حدوثه، بل من لوازم كون الحادث المتيقن ذلك المتيقن الارتفاع أو البقاء).

الوجه الثاني: إن بقاء الكلي ليس مسببا عن بقاء الفرد الطويل حتى يكون من باب الشك السببي والمسببي؛ بل بقاء الكلي بعين بقاء الفرد الطويل، فليس للكلي وجود منحاز عن وجود فرده كي يكون أحدهما سببا والآخر مسببا، فلا تكون هناك سببية ومسببية، فالمتحصل: أن بقاء الكلي هو عين بقاء الفرد الطويل، فإن الكلي عين الفرد لا أنه من لوازمه، فلا تكون هناك سببية ومسببية، حيث قال: (مع أن بقاء القدر المشترك إنما هو بعين بقاء الخاص الذي في ضمنه لا أنه من لوازمه).

الوجه الثالث: لو سلمنا بأن بقاء الكلي مسببا عن حدوث الفرد الطويل، فلا يجدي نفعا في الحكومة؛ لأنها تتوقف على أن يكون اللزوم والسببية شرعية لا عقلية، والحال أن الملازمة بين بقاء الكلي وبين حدوث الفرد الطويل لو سلمت فهي عقلية، فلا توجد حكومة، وهذا ما ذكره بقوله: (على أنه لو سلم أنه من لوازم حدوث المشكوك، فلا شبهة في كون اللزوم عقليا ولا يكاد يترتب بأصالة عدم الحدوث، إلا ما هو من لوازمه وأحكامه شرعا).

س: بين القسم الثالث من أقسام الكلي؟

ج: القسم الثالث: أن يعلم بوجود الكلي في ضمن فرد، ثم علم بزوال ذلك الفرد، فيشك في بقاء الكلي للشك في حدوث فرد آخر مقارن لزوال الفرد الأول.

وهذا على نحوين:

الأول: يقع الشك في وجود آخر مقارنة لإرتفاع الفرد الأول؛ كما إذا علم بوجود الإنسان في الدار في ضمن وجود زيد، ثم حصل القطع بخروج زيد عنها، وشك في وجود عمر ومقارنا لوجود زيد في الدار من الأول.

والثاني: يقع الشك في وجود فرد آخر مقارنة لخروج زيد عنها.

س: ما هي الأقوال في استصحاب القسم الثالث؟

ج: القول الأول: جريان الاستصحاب مطلقا، لتوفر أركان الاستصحاب لنفس الكلي؛ حيث نعلم بالوجدان بوجود الكلي سابقا، ونشك في بقاءه لاحقا. وأورد عليه: يعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون الشك في بقاء ما علم حدوثه؛ أي لا بد أن يكون وجوده البقائي عين وجوده الحدوثي، بلا تفاوت بينهما إلا في الزمان، ومن الواضح: أن الكلي لا وجود له إلا بوجود فرده، فإذا علم بوجوده في ضمن فرد، وعلم بارتفاع ذلك الفرد فقد حصل علم بارتفاع الكلي أيضا، فلا يمكن اجراء الاستصحاب أصلا.

القول الثاني: وهو مختار المصنف عدم جريانه مطلقا، لأن مجرد بقاء الكلي في ضمن فرده مما لا ينفع في الاستصحاب، وإنما النافع هو احتمال بقاء عين ما تيقن به سابقا في الآن اللاحق، وهذا مفقود في جميع أقسام القسم الثالث؛ لأنه ليس في هذا القسم احتمال بقاء عين ما تيقنا به أصلا، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما إذا كان الشك في بقاءه من جهة الشك في قيام خاص آخر في مقام ذلك الخاص الذي كان في ضمنه بعد القطع بارتفاعه ففي استصحابه إشكال، أظهره عدم جريانه فإن وجود الطبيعي وإن كان بوجود فرده إلا أن وجوده في ضمن المتعدد من أفراده ليس من نحو وجود واحد له، بل متعدد حسب تعددها، فلو قطع بارتفاع ما علم وجوده منها لقطع بارتفاع وجوده منها وإن شك في وجود فرد آخر مقارنة لوجود ذلك الفرد أو لارتفاعه بنفسه أو

بملاكه، كما إذا شك في الاستحباب بعد القطع بارتفاع الإيجاب بملاك مقارن أو حادث).

القول الثالث: التفصيل بين القسم الأول-يقع الشك في وجود آخر مقارنا لارتفاع الفرد الأول- فيجري فيه الاستصحاب، وبين القسم الثاني- يقع الشك في وجود فرد آخر مقارنا لخروج زيد عن الدار كما في المثال- فلا يجري فيه الاستصحاب وهو مختار الشيخ.

س: ما هو الإشكال على جريان استصحاب الكلي؟ وما هو جواب المصنف؟
ج: حاصل الإشكال: إن جريان استصحاب الكلي فيما إذا علم بارتفاع الفرد المعلوم الحدوث وشك في فرد آخر، وإن كان صحيحاً؛ لكن التمثيل له بالشك في حدوث الاستحباب بعد القطع بارتفاع الوجوب غير نافع؛ لأن الاستحباب ليس وجوداً مغايراً للوجوب حتى يكون الشك فيه شكاً في وجود فرد آخر، لا شكاً في بقاء الوجود السابق، لأن الوجوب والاستحباب لا يختلفان إلا بشدة الطلب وضعفه، فإذا ارتفعت شدته مرتبة الوجوب تبقى المرتبة الضعيفة وهي الاستحباب، فوجود الاستحباب بعد ارتفاع الوجوب ليس إلا بقاء لوجود الجامع بينهما وهو الطلب، فلا مانع من استصحابه، حيث قال: (لا يقال: الأمر وإن كان كما ذكر إلا أنه حيث كان التفاوت بين الإيجاب والاستحباب وهكذا بين الكراهة والحرمة ليس إلا بشدة الطلب بينهما وضعفه كان تبدل أحدهما بالآخر مع عدم تخلل العدم غير موجب لتعدد وجود الطبيعي بينهما لمساوقة الاتصال مع الوحدة، فالشك في التبدل حقيقة شك في بقاء الطلب وارتفاعه لا في حدوث وجود آخر).

وأجاب المصنف: إن الاستحباب وإن كان بالدقة العقلية من مراتب الوجوب، وكذلك الكراهة بالنسبة إلى الحرمة؛ لكن العرف يرى أن الإيجاب والاستحباب فردان متباينان لكلي الطلب، وعلى هذا فلا يجري الاستصحاب في كلي الطلب بعد ارتفاع

الوجوب والشك في تبدله بالاستصحاب، وهذا ما ذكره بقوله: (فإنه يقال: الأمر وإن كان كذلك، إلا أن العرف حيث يرى الإيجاب والاستصحاب المتبادلين فردين متباينين لا واحد مختلف الوصف في زمانين لم يكن مجال للاستصحاب لما مرت الإشارة إليه وتأتي من أن قضية إطلاق أخبار الباب أن العبرة فيه بما يكون رفع اليد عنه مع الشك بنظر العرف نقضا وإن لم يكن بنقض بحسب الدقة، ولذا لو انعكس الأمر ولم يكن نقض عرفا، لم يكن الاستصحاب جاريا وإن كان هناك نقض عقلا).

س: ما هو رأي المصنف في جريان الإستصحاب في متعلقات الأحكام؟

ج: ذكر المصنف: إن ما تقدم من أقسام استصحاب الكلي في الأحكام يجري في متعلقاتها أي: موضوعاتها، والمقصود من استصحاب المتعلقات في الشبهات الحكمية والموضوعية هو ما إذا شك في بقاء موضوع الحكم بنحو الشبهة الموضوعية، ومثال الشبهة الحكمية: من قبيل ما لو شك في بقاء السفر شرعا عند رؤية الجدران بحيث لم يعلم أن السفر هل ينتهي برؤية الجدران، أم يبقى إلى سماع الأذان.

ومثال الشبهة الموضوعية، كما إذا علم أن السفر قد انتهى شرعا برؤية الجدران حتما، ولكن لم يعلم أن هذه هي جدران البلد قد انتهى السفر شرعا برؤيتها، أم لا؟ وهذا ما ذكره بقوله: (ومما ذكرنا في المقام يظهر أيضا حال الاستصحاب في متعلقات الأحكام في الشبهات الحكمية والموضوعية فلا تغفل).

خلاصة رأي المصنف في استصحاب الكلي:

١ - جريان الاستصحاب في كل من القسم الأول والثاني من أقسام الكلي.

٢ - عدم جريان الاستصحاب في القسم الثالث مطلقا.

التنبيه الرابع: استصحاب الأمور التدريجية

س: ما هي الأمور التدريجية؟ وما هي أقسامها؟

ج: الأمور التدريجية هي الأمور غير القارة التي لا تجتمع أجزاؤها في الوجود في زمان واحد، وهي على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الزمان كالليل والنهار ونحوهما.

القسم الثاني: الزماني الذي لا استقرار لوجوده، وإنما يتجدد شيئاً فشيئاً على التدريج؛ كالكتابة والتكلم والمشي وسيلان الدم ونبع الماء ونحوها.

القسم الثالث: المستقر الذي يؤخذ الزمان قيدا له كالصوم المقيد بشهر رمضان المبارك، وهذا التقسيم الثلاثي هو مختار الشيخ الأنصاري رحمته. وأما المصنف: فقسم الأمور غير القارة على قسمين وهما: الزمان والزماني.

س: ما هو الإشكال في جريان الاستصحاب في الأمور التدريجية؟ وما هو

جواب المصنف؟

ج: الإشكال في جريان الاستصحاب في الأمور غير القارة وهي التدريجية الوجود كالزمان والحركة، هو أن الاستصحاب متقوم باليقين السابق والشك اللاحق المتعلق بما تعلق به اليقين، فاتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوكة في جريان الاستصحاب مما لا بد منه، فيقع الإشكال بأنه لا مجال لجريان الاستصحاب إلا في الأمور القارة غير التدريجية، وأما الأمور التدريجية التي حقيقة ذاتها متقومة بالأخذ والترك، وأنه لا وجود للتالي إلا بعد انصرام السابق، فلا وجه لجريان الاستصحاب فيها، لأنّ الشك دائماً في مرحلة البقاء يكون مسبباً عن وجود التالي وعدمه، مثلاً النهار المشكوك في بقاءه الذي هو عبارة عن سير الشمس بين أفق الطلوع وافق المغيب، فإنّ الشك في بقاءه إنما هو للشك في تحقق النقطة الأخيرة لسير الشمس في أفق المغيب وعدم تحققها، فاليقين السابق في هذه الأمور غير القارة قد تعلق بما وجد وانعدم، والشك اللاحق قد تسبب

عن احتمال وجود آخر لم يكن متعلقاً لليقين، ولا بد في الاستصحاب من اتحاد متعلق اليقين والشك، إمّا إذا كان متعلق اليقين غير متعلق الشك فلا وجه لجريان الاستصحاب، وفي الأمور غير القارة دائماً يكون متعلق اليقين الوجود الزائل ومتعلق الشك وجوداً آخر محتمل الحدوث.

وأجاب المصنف عن إشكال جريان الاستصحاب في الأمور غير القارة بوجهين:
 الوجه الأول: إنّ الأمور غير القارة هي عين التجدد والإنقضاء والخروج من القوة إلى الفعل، فالزمان عبارة عن سلسلة الآنات المتعاقبة على شكل الاتصال، وكذلك الزماني، فإنّ وجود كل جزء من الكلام يتوقف على انعدام جزئه السابق، ووجود كل شيء بحسبه، فالتجددات المتصلة بالاتصال التعاقبي موجودة واحد وبقاء آخر الجزء بقاء للأمر التدريجي.

وعلى هذا الأساس يجري الاستصحاب في الأمور التدريجية، كما يجري الاستصحاب في الأمور القارة؛ إذ مناط حجية الاستصحاب هي صدق نقض اليقين بالشك عرفاً، وحيث أنّ الأمر التدريجي واحداً بنظر العرف؛ بحيث يعدّ أوّله حدوثاً وما بعده بقاء كالأمر القار؛ فلا إشكال في جريان الاستصحاب، وهذا ما ذكره بقوله: (أنّه لا فرق في المتيقن بين أن يكون من الأمور القارة أو التدريجية الغير القارة فإنّ الأمور الغير القارة وإن كان وجودها ينصرم ولا يتحقق منه جزء إلا بعد ما انصرم منه جزء وانعدم إلا أنّه ما لم يتخلل في البين العدم، بل وإن تخلل بها لا يخل بالاتصال عرفاً وإن انفصل حقيقة كانت باقية مطلقاً أو عرفاً ويكون رفع اليد عنها مع الشك في استمرارها وانقطاعها نقضاً).

ولا يعتبر في الاستصحاب بحسب تعريفه وأخبار الباب وغيرها من أدلته غير صدق النقض والبقاء كذلك قطعاً).

الوجه الثاني: إنَّ التدرج في الوجود يمنع جريان الاستصحاب في الحركة القطعية، وهي كون شيء في كل آن في حد أو مكان، لا في الحركة التوسيطية وهي كون الشيء بين المبدأ والمنتهى، لأنَّ الحركة بهذا المعنى أمر مستمر، وعلى هذا، فلا يستشكل في استصحاب الليل والنهار، لأنَّ الليل عبارة عن كون الشمس تحت الأرض بين المغرب والمشرق، والنهار عبارة عن كونها على وجه الأرض بين المشرق والمغرب، فيكونا من مصاديق الحركة التوسيطية التي يجري فيها الاستصحاب، بلا إشكال، فيستصحب عدم وصول الأمر التدريجي إلى المنتهى.

وكذلك يجري الاستصحاب فيما إذا كان الشك في بقاء الأمر التدريجي الزماني من ناحية الشك في كمّيته ومقداره، أي يكون الشك في المقتضى كما لو علمنا بجريان الماء من عين وسيلان الدم من رحم، ولكن حصل لنا الشك في جريان الماء أو سيلان الدم لأجل الشك في مقدار وكمية الماء والدم في المنبع والرحم بحيث يبقيان جارين إلى الآن، أم لا، أي احتمالنا تامة الماء والدم عن النبع والرحم، فغير موجودين إلى الآن، ففي هذا المثال هل يجري الاستصحاب؟ وذلك لأنَّ اختلاف الأجزاء في التدريجيات والزمانيات بالدقة العقلية ولا يقدر في صدق النقض والبقاء في نظر العرف ولا يضرّ بملاك الاستصحاب وهو اتحاد القضيتين المتيقّنة والمشكوكة موضوعاً ومحمولاً، وهذا ما ذكره بقوله: (هذا مع أنّ الانصرام والتدرج في الوجود في الحركة في الأين وغيره إنّما هو في الحركة القطعية وهي كون الشيء في كل آن في حد أو مكان لا التوسيطية وهي كونه بين المبدأ والمنتهى فإنه بهذا المعنى يكون قاراً مستمراً).

فانقدح بذلك: أنّه لا مجال للإشكال في استصحاب مثل الليل أو النهار وترتيب ما لهما من الآثار وكذا كلما إذا كان الشك في الأمر التدريجي من جهة الشك في انتهاء حركته ووصوله إلى المنتهى أو أنّه بعد في البين، وأمّا إذا كان من جهة الشك في كمّيته ومقداره كما في نبع الماء وجريانه وخروج الدم وسيلانه فيما كان سبب الشك في الجريان

والسيلان الشك في أنه بقي في المنبع والرحم فعلا شيء من الماء والدم غير ما سال وجرى منها، فربما يشكل في استصحابها حينئذ، فإن الشك ليس في بقاء جريان شخص ما كان جاريا، بل في حدوث جريان جزء آخر شك في جريانه من جهة الشك في حدوثه ولكنه يتخيل بأنه لا يحتل به ما هو الملاك في الاستصحاب بحسب تعريفه ودليله حسب ما عرفت).

س: هل يجري استصحاب الكلي بأقسامه الثلاثة في الأمور التدريجية؟

ج: القسم الأول: يجري فيه الاستصحاب، كما لو اشتغل بقراءة سورة التكاثر مثلا، وشك في الفراغ عنها، فيصح استصحاب قراءتها بنحو استصحاب الشخص والكلي إن كان للكلي أثر شرعا، بلا فرق بين كون سبب ومنتشأ الشك في بقاءه الشك في المقتضي؛ بمعنى لا يحرز مقدار بقاءه في عمود الزمان، وبين كونه الشك في وجود المانع مع إحراز مقدار بقاءه كساعة مثلا، وكون الشك في ارتفاعها قبل انقضاء الساعة؛ لإحتمال وجود مانع، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم إنه لا يخفى أنّ استصحاب بقاء الأمر التدريجي إما يكون من قبيل استصحاب الشخص أو من قبيل استصحاب الكلي بأقسامه فإذا شك في أن السورة المعلومة التي شرع فيها تمت أو بقي شيء منها صح فيه استصحاب الشخص والكلي).

ومثال القسم الثاني - كذلك يجري الاستصحاب - كما لو اشتغل بقراءة سورة لم يعلم أنّها سورة الدخان أو القدر مثلا، فإن كانت الأولى لم يفرغ عنها، وإن كانت الثانية - القدر - فقد حصل الفراغ منها، فيدور الأمر بين الطويل والقصير، فيجوز استصحاب كلي القراءة دون الفرد، وهذا ما ذكره بقوله: (وإذا شك فيه من جهة تردها بين القصيرة والطويلة كان من القسم الثاني).

ومثال القسم الثالث: كما لو اشتغل بقراءة سورة العصر مثلا، وتمت إلا أنّه شك في شروعه في سورة أخرى مقارنة لختمها، ففي هذه الحالة لا يجوز استصحاب القراءة.

وهذا ما ذكره بقوله: (وإذا شك في أنه شرع في أخرى مع القطع بأنه قد تمت الأولى كان من القسم الثالث كما لا يخفى. هذا في الزمان ونحوه من سائر التدرجيات).

س: هل يجري الاستصحاب في الفعل المقيد بالزمان؟

ج: الشك في بقاء الفعل المقيد بالزمان يتصور على وجهين: وكل وجه يتصور على وجهين أيضا.

فالأقسام والوجوه فيه أربعة:

الوجه الأول: أن يكون الشك في الفعل المقيد بالزمان ناشئا من الشك في بقاء قيده؛ كالشك في وجوب الإمساك لأجل الشك في بقاء قيده وهو النهار. والشبهة فيه قد تكون موضوعية كالشك في انتهاء النهار مع أنه يعلم بأنه ينتهي بغياب قرص الشمس.

وقد تكون حكمية، كما إذا لم يعلم بأنّ النهار ينتهي باستتار القرص أو بذهاب الحمرة.

وفي هذين الوجهين يجري استصحاب الزمان وترتيب الأثر عليه، بلا فرق بين كون الشبهة موضوعية أو حكمية، فكما يمكن إجراء الاستصحاب في نفس الزمان المأخوذ قيدها كالنهار فيثبت به المقيد ويترتب عليه حكمه، كذلك يجوز استصحاب الفعل المقيد بالزمان، فيقال: إنّ الإمساك قبل هذا الآن كان في النهار، والآن كما كان فيجب، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما الفعل المقيد بالزمان فتارة يكون الشك في حكمه من جهة الشك في بقاء قيده وطورا مع القطع بانقطاعه وانتفائه من جهة أخرى، كما إذا احتمل أن يكون التعبد به إنّما هو بلحاظ تمام المطلوب لا أصله فإن كان من جهة الشك في بقاء القيد، فلا بأس باستصحاب قيده من الزمان كالنهار الذي قيد به الصوم مثلا، فيترتب عليه وجوب الإمساك وعدم جواز الإفطار ما لم يقطع بزواله، كما لا بأس

باستصحاب نفس المقيد، فيقال: إن الإمساك كان قبل هذا الآن في النهار والآن كما كان فيجب، فتأمل).

الوجه الثاني: أن يكون الشك في الوجوب مع القطع بانقضاء الزمان، وفيه وجهان:

الوجه الأول: كون الزمان ظرفا لا قيذا مقوما لموضوع الحكم ودخيلا في ملاكته، وحكمه جريان الاستصحاب في نفس الحكم، مثلا وجوب الجلوس في يوم الجمعة، لكن لم يؤخذ يوم الجمعة قيذا، بل أخذ ظرفا، وشك في وجوب الجلوس يوم السبت، فيجرى استصحابه؛ لعدم تعدد الموضوع.

الوجه الثاني: يكون الزمان قيذا مقوما لموضوع الحكم، من قبيل تقييد الصوم بشهر رمضان في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾^(١)، وحكمه بعد انقضاء الزمان هو استصحاب عدم الحكم؛ لأن التقييد بالزمان يوجب تعدد الموضوع، وأن الصوم في غير رمضان مغايرا لصوم شهره، ومع تعدد الموضوع يكون الشك في حدوث التكليف، فجرى استصحاب عدم التكليف، وهذا ما ذكره بقوله: (وإن كان من الجهة الأخرى، فلا مجال إلا لاستصحاب الحكم في خصوص ما لم يؤخذ الزمان فيه إلا ظرفا لثبوت لا قيذا مقوما لموضوعه، وإلا فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه فيما بعد ذلك الزمان، فإنه غير ما علم ثبوته له فيكون الشك في ثبوته له أيضا شكًا في أصل ثبوته بعد القطع بعدمه لا في بقاءه).

س: ما هو الإشكال الذي أورد على التفصيل المتقدم من جريان استصحاب ثبوت التكليف فيما إذا كان الزمان ظرفا، واستصحاب عدم التكليف فيما إذا كان الزمان قيذا؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: حاصل الإشكال: إنّ الزمان والزمانى مما أخذ في حيّز الخطاب يكون قيّدا للموضوع ودخيلا في ملاك الحكم بناء على تبعية الأحكام لما في متعلقاتها من المصالح والمفاسد، وإذا صار الزمان من قيود الموضوع، فانتفاؤه يكون مانعا عن جريان الاستصحاب؛ إذ لا أقلّ فإنّ انتفائه موجبا للشك في بقاء الموضوع، ومن الواضح: مع الشك في بقاء الموضوع لا يجري الاستصحاب، من دون فرق في عدم جريانه في ثبوت التكليف بين ظرفية الزمان وقيدية؟ وهذا ما أشار إليه بقوله: (لا يقال: إنّ الزمان لا محالة يكون من قيود الموضوع وإن أخذ ظرفا لثبوت الحكم في دليله ضرورة دخل مثل الزمان فيما هو المناط لثبوته، فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه).

وأجاب المصنف: بأنّ دخل كل قيد في الموضوع يكون بناء على الدقة العقلية، وأمّا على نظر العرف المسامحي الذي هو المناط في باب الاستصحاب، فلا شبهة في أنّ الفعل الذي أخذ الزمان ظرفا لا قيّدا له يكون بهذا النظر العرفي في كلا الزمانين واحدا، ولا تتشم وحدته باختلاف الزمان، فلو علمنا بوجود إكرام العلماء مثلا يوم الجمعة مع العلم بظرفية الجمعة للحكم، وشك في بقاء الوجوب بعد الجمعة، أجرينا استصحاب وجوب الإكرام بلا مانع؛ لظرفية يوم الجمعة للحكم لا قيدية له بحسب الفرض. وعلى هذا فالعرف يحكم بوحدة القضية المتيقنة والمشكوكة في فرض ظرفية الزمان، ووحدة الفعل في الزمانين، وهذا ما ذكره بقوله: (فإنّه يقال: نعم لو كانت العبرة في تعيين الموضوع بالدقة ونظر العقل، وأمّا إذا كانت العبرة بنظر العرف فلا شبهة في أنّ الفعل بهذا النظر موضوع واحد في الزمانين قطع بثبوت الحكم له في الزمان الأول وشك في بقاء هذا الحكم له وارتفاعه في الزمان الثاني، فلا يكون مجال إلا لاستصحاب ثبوته).

س: ما هو جواب المصنف لما أورده الفاضل النراقي من تعارض استصحابي الوجود والعدم، فيسقط استصحاب ثبوت التكليف في صورة ظرفية الزمان

بمعارضته لاستصحاب عدمه، بتقريب: أن كلا من ثبوت التكليف وعدمه مسبوق باليقين والشك، فركنا الاستصحاب في وجود التكليف وعدمه متحقق، فيجري فيها الاستصحاب، ويسقط بالتعارض؟ وهذا ما أشار إليه بقوله: (لا يقال: فاستصحاب كل واحد من الثبوت والعدم يجري لثبوت كلا النظيرين ويقع التعارض بين الاستصحابين كما قيل).

ج: حاصل الجواب: اذا كان هناك نظران، نظر العقل ونظر العرف، فيجري استصحاب وجود الحكم بنظر العرف، وكذلك يجري استصحاب العدم بنظر العقل، وحينئذ يتعارض الاستصحابان، لكن هذا غير معقول، لعدم معقولية أن يكون الدليل المستفاد منه حجية الاستصحاب شاملا لكلا النظيرين، للزومه جعل المتناقضين، وحيث أن اجتماع المتناقضين واقعا محال، فإنّ تشريع المتناقضين محال ايضا، لأنّ لازمه اعتبار الاستصحاب وعدم اعتباره، فلا يعقل أن يكون دليل الاستصحاب شاملا لكلا النظيرين، لأنّه من الجمع بين النقيضين، فلا بد أن يكون منزلا على أحد النظيرين في تعيين موضوع الاستصحاب، ومن المعلوم أن روايات الاستصحاب منزلة على النظر العرفي، وعليه فلا يمكن في المقام إلا لاستصحاب وجود الحكم، لا عدمه، وهذا ما ذكره بقوله: (فإنه يقال: إنّما يكون ذلك لو كان في الدليل ما بمفهومه يعم النظيرين، وإلا فلا يكاد يصحّ إلا إذا سبق بأحدهما لعدم إمكان الجمع بينهما لكمال المنافاة بينهما، ولا يكون في أخبار الباب ما بمفهومه يعمهما، فلا يكون هناك إلا استصحاب واحد وهو استصحاب الثبوت فيما إذا أخذ الزمان ظرفا واستصحاب العدم فيما إذا أخذ قيدا لما عرفت من أن العبرة في هذا الباب بالنظر العرفي، ولا شبهة في أن الفعل فيما بعد ذلك الوقت مع ما قبله متحد في الأول ومتعدد في الثاني بحسبه، ضرورة أن الفعل المقيد بزمان خاص غير الفعل في زمان آخر ولو بالنظر المسامحي العرفي).

س: بيّن استدراك المصنف للفعل المقيّد بالزمان، بقوله: «ثانيتها: كون الزمان قيّدا للحكم بنحو تعدد المطلوب...»؟

ج: مراد المصنف من الإستدراك: إذا احتمل أن يكون ثبوت الحكم للفعل المقيّد بالزمان الخاص بنحو تعدّد المطلوب أي: تكون في الفعل مصلحة؛ أحدهما قائمة بذات المقيّد، والأخرى قائمة بنفس التقييد بالزمان، فحينئذ يكون ثبوت الحكم في الزمان الثاني كوجوب الإكرام يوم السبت ناشئا ومسببا عن مصلحة قائمة بذات المقيّد مطلقا سواء كان مع وجود القيد، أم مع عدم القيد فيكون الحكم مع عدم القيد من مراتب الحكم الأوّل، بمعنى أنّ وجوب الإكرام في يوم السبت من مراتب وجوبه في يوم الجمعة بنحو التعدّد المطلوب، فيكون للمولى طلبان في مرتبتين، والمطلوب الأوّل في المرتبة الاولى كالصلاة في الوقت الخاص، واحتملنا أن يكون المطلوب الثاني في المرتبة الثانية كالصلاة في خارج الوقت المعيّن بعد مضي الوقت الأوّل، غاية أن الطلب الأوّل شديد تام، والطلب الثاني يكون ضعيفا ناقصا.

وعلى هذا الأساس فلو انقضى الطلب الشديد بانقضاء وقته واحتمل بقاء الطلب الضعيف للصلاة ولا يحتمل أن يكون هذا الطلب الضعيف أمرا حادثا، لأنّ الملاك هو نظر العرف وهو يقتضي بقاء الطلب بعد زوال قيد الحكم وزمانه، وحينئذ يجري الاستصحاب في بقاء المرتبة الضعيفة للمستصحب لصدق البقاء عليه عرفا ولتحقق النقض فيستصحب وجوب الصلاة خارج الوقت، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم لا يبعد أن يكون بحسبه أيضا متحدا فيما إذا كان الشك في بقاء حكمه من جهة الشك في أنّه بنحو التعدد المطلوب، وأن حكمه بتلك المرتبة التي كان مع ذلك الوقت، وإن لم يكن باقيا بعده قطعا، إلّا أنّه يحتمل بقاؤه بها دون تلك المرتبة من مراتبه فيستصحب فتأمل جيدا).

س: ما هو إشكال الفاضل النراقي في تعارض الاستصحابين، استصحاب الوجود والعدم؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: حاصل الإشكال: لو تطهر الإنسان ثم خرج منه مذي يشك في كونه ناقضا أم لا، ففي هذه الحالة يتعارض الاستصحابان: استصحاب الطهارة، واستصحاب عدم جعل الوضوء سببا للطهارة بعد المذي، وكذلك لو غسل الثوب النجس بالماء مرة - إذا شك في لزوم الغسل مرة أو مرتين - فيتعارض استصحاب النجاسة واستصحاب عدم جعل الشارع الملاقاة سببا للنجاسة بعد الغسل مرة.

ثم جعل الفاضل رحمته استصحاب عدم الرافعية للمذي والغسل مرة حاكما على دينك الاستصحابين المتعارضين، وعقبه بقوله: إن التعارض والحكومة إنما هو بالنسبة إلى الأمور الشرعية، أما الأمور الخارجية كالليل والنهار، فلا مجال إلا لاستصحاب الوجود، فيها فلا يعقل التعارض؟ وهذا ما أشار إليه المصنف بقوله: (إزاحة وهم: لا يخفى أن الطهارة الحديثة والخبثية وما يقابلها يكون مما إذا وجدت بأسبابها لا يكاد يشك في بقائها إلا من قبل الشك في الرفع لها لا من قبل الشك في مقدار تأثير أسبابها)؟

وأجاب المصنف: إن كلا من الطهارة الحديثة وهو الشك في الطهارة بعد المذي والطهارة الخبثية وهو الشك في طهارة الثوب النجس إذا غسل مرة وما يقابلها من الحدث والخبث، فهي اذا وجدت بأسبابها فلا يشك في بقائها، إلا من جهة الشك في مقدار تأثير أسبابها، فيكون الشك فيها شكاً في المقتضى، وذلك لوضوح أنها اذا وجدت بها كانت تبقى ما لم يحدث رافع لها من غير فرق بين أن تكون الطهارة من الأمور الخارجية أو الأمور الإعتبارية التي كانت لها آثار شرعية، فلا يوجد أصل لأصالة عدم جعل الوضوء سببا للطهارة بعد المذي، أو أصالة عدم جعل الملاقاة سببا للنجاسة بعد الغسل مرة، فلا يوجد أصل إلا أصالة الطهارة أو النجاسة فقط، وهذا ما ذكره بقوله:

(ضرورة أنّها إذا وجدت بها كانت تبقى ما لم يحدث رافع لها كانت من الأمور الخارجية أو الأمور الاعتبارية التي كانت لها آثار شرعية فلا أصل لأصالة عدم جعل الوضوء سببا للطهارة بعد المذي وأصالة عدم جعل الملاقاة سببا للنجاسة بعد الغسل مرة كما حكي عن بعض الأفاضل^(١) ولا يكون هاهنا أصل إلا أصالة الطهارة أو النجاسة).

خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

جريان الاستصحاب في الأمور غير القارة. كما يجري في الأمور القارة بلا إشكال.

(١) الفاضل النراقي، مناهج الأحكام والأصول: ٢٤٢.

التنبيه الخامس: الاستصحاب التعليقي

س: ما هو محل الكلام في الإستصحاب التعليقي، وما هو رأي المصنف؟
 ج: محل الكلام هو إنَّ الحكم تارة: يكون فعليا من جميع الجهات، وأخرى: يكون فعليا من بعض الجهات دون بعض، ويطلق على الأول: بالحكم التنجيزي، وعلى الثاني: بالحكم التعليقي أو الحكم التقديري.

ومحل الكلام في هذا التنبيه هو: جريان الإستصحاب في القسم الثاني - التعليقي - بعد القول بجريانه في الحكم التنجيزي، ومثال الإستصحاب التعليقي، كما لو شك في بقاء الحكم بعد تبدل العنوان، لإحتمال مدخلية العنوان في ترتب الحكم؛ كالتغير المأخوذ في نجاسة الماء، فإنه لا يعلم أنَّ النجاسة تدور مدار التغير حدوثا وبقاء أو أتمها باقية بعد زوال التغير أيضا؛ لأجل أتمها علة في حدوثها فقط.

ولا يخفى أنَّ البحث في الإستصحاب التعليقي له أثر كبير في باب الفقه، للتمسك به في موارد كثيرة، منها: استصحاب حرمة العصير العنبي بعد غليانه إذا شك فيها بعد زوال عنوانه وتبدله إلى زبيب، فيقال: إنَّه لا إشكال في حرمة ماء العنب إذا غلى قبل أن يذهب ثلثاه، وإنَّما الإشكال فيما إذا صار العنب زبيبا، هل كان استصحاب الحرمة التعليقية جاريا، فيحرم عند تحقق الغليان أم لا؟ أو تستصحب الإباحة السابقة التي كانت لماء الزبيب قبل الغليان.

وفي المسألة قولان: أحدهما يذهب الى عدم جريان الاستصحاب، والآخر يقول بجريانه وهو مختار صاحب الكفاية الذي ذهب إلى جريان الاستصحاب التعليقي، بتقريب: إنَّ قوام الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء موجود في الأحكام التعليقية؛ لأنَّ غاية ما يقال في عدم جريانه هو: أنَّ الحكم التعليقي لا وجود له قبل وجود ما علق عليه، فلا يوجد يقين بحدوثه، لكن هذا قول باطل، لأنَّه لا وجود له فعلا قبل الشرط، وليس لا وجود له أصلا، ولو بالتعليق، فأركان حجية

الاستصحاب التعليقي متوفرة وهي اليقين السابق والشك اللاحق، لأن الملاك في جريان الاستصحاب كون الحكم المستصحب بيد الشارع، بلا فرق بين كون الشك في الرافع أو في المقتضي، ففي المقام يقال: كما أن جعل الحكم المنجز بيد الشارع، كذلك الحكم التعليقي المشروط أيضا يكون إنشأؤه بيده، لأن تحقق كل شيء بحسبه، فتستصحب الحرمة التعليقية، إذ لا يعتبر في الاستصحاب إلا الشك في بقاء شيء كان على يقين من ثبوته، أما اختلاف نحو ثبوته فلا يوجب تفاوتاً في ذلك، وهذا ما ذكره بقوله: (أنه كما لا إشكال فيما إذا كان المتيقن حكماً فعلياً مطلقاً لا ينبغي الإشكال فيما إذا كان مشروطاً معلقاً، فلو شك في مورد لأجل طرو بعض الحالات عليه في بقاء أحكامه، ففيما صح استصحاب أحكامه المطلقة صح استصحاب أحكامه المعلقة لعدم الاختلال بذلك فيما اعتبر في قوام الاستصحاب من اليقين ثبوتاً والشك بقاءً، وتوهم^(١) أنه لا وجود للمعلق قبل وجود ما علق عليه فاختلف أحد ركنيه فاسد، فإن المعلق قبله إنما لا يكون موجوداً فعلاً، لا أنه لا يكون موجوداً أصلاً ولو بنحو التعليق، كيف والمفروض أنه مورد فعلاً للخطاب بالتحريم مثلاً أو الإيجاب، فكان على يقين منه قبل طرو الحالة، فيشك فيه بعده ولا يعتبر في الاستصحاب إلا الشك في بقاء شيء كان على يقين من ثبوته واختلاف نحو ثبوته لا يكاد يوجب تفاوتاً في ذلك).

(١) انظر المناهل للسيد المجاهد: ٦٥٢.

س: ما فائدة جريان الاستصحاب التعليقي؟

ج: الفائدة هي جريان الاستصحاب في جميع الموارد، ومنها في المقام، وبيانه: إذا ثبت حكم مطلق أو مشروط لموضوع لا اطلاق له لجميع حالاته، وشك في ثبوت ذلك الحكم لبعض حالاته الطارئة، فحينئذ يكون الاستصحاب متمم لقصور دلالة الدليل ومثبتاً للحكم في صورة عدم دلالة دليله، فالاستصحاب متمم شمولي لدلالة الدليل الاجتهادي المثبت لحكم لا يكون لدليله إطلاق يشمل جميع حالات الموضوع، وعليه فالحرمة المعلقة على غليان ماء العنب لو شك فيها - لأجل تبدل العنب إلى زبيب - وفرض عدم دلالة دليل الحرمة على شمول الحكم لحال الزببية - يجري فيها الاستصحاب، كذلك يجري في أحكامه المطلقة كجواز الأكل والملكية ونحوهما من الأحكام الفعلية لو شك فيها لطوء حال كالزببية على العنب، وهذا ما ذكره بقوله: (وبالجملة يكون الاستصحاب متمم لدلالة الدليل على الحكم فيما أهمل أو أجمل كان الحكم مطلقاً أو معلقاً، فبركته يعم الحكم للحالة الطارئة اللاحقة، كالحالة السابقة، فيحكم مثلاً بأنّ العصير الزببي يكون على ما كان عليه سابقاً في حال عنيبته من أحكامه المطلقة والمعلقة لو شك فيها، فكما يحكم ببقاء ملكيته يحكم بحرمة على تقدير غليانه).

س: ما هو جواب المصنف على ما أورد على الإستصحاب التعليقي من أنه معارض بإستصحاب الإباحة والحلية الثابتة قبل الغليان، فبعد التعارض والتساقط يكون المرجع قاعدة الحل والطهارة؟ وهذا ما أشار إليه بقوله: (إن قلت: نعم ولكنه لا مجال لإستصحاب المعلق لمعارضته بإستصحاب ضده المطلق فيعارض استصحاب الحرمة المعلقة للعصير باستصحاب حليته المطلقة)؟

ج: إنّ الحلية المطلقة والحرمة المعلقة بالغليان ثابتان لحال العنبية بالقطع، وكذلك ثابتان في حال الزببية بالإستصحاب من دون تضاد بينهما أصلاً وبلا تناف أصلاً، لأنّ

مقتضى عدم التنافي بينهما انتفاء حكم المطلق بمجرد تحقق الغليان فتكونان في حالتين، فالحلية تكون في حال عدم الغليان والحرمة في حال الغليان، فالغليان كما كان شرطا للحرمة كان غاية للحلية في نحو العصير العنبي إذا لم يغل، فإذا غلى فهو حرام، وهذا ما ذكره بقوله: (قلت: لا يكاد يضر استصحابه على نحو كان قبل عروض الحالة التي شك في بقاء حكم المعلق بعده، ضرورة أنه كان مغيا بعدم ما علق عليه المعلق وما كان كذلك لا يكاد يضر ثبوته بعده بالقطع فضلا عن الاستصحاب لعدم المضادة بينهما فيكونان بعد عروضها بالاستصحاب، كما كانا معا بالقطع قبل بلا منافاة أصلا، وقضية ذلك انتفاء الحكم المطلق بمجرد ثبوت ما علق عليه المعلق فالغليان في المثال، كما كان شرطا للحرمة كان غاية للحلية، فإذا شك في حرمة المعلقة بعد عروض حالة عليه شك في حليته المغياة لا محالة أيضا، فيكون الشك في حليته أو حرمة فعلا بعد عروضها متحدا خارجا مع الشك في بقاءه على ما كان عليه من الحلية والحرمة بنحو كانتا عليه، فقضية استصحاب حرمة المعلقة بعد عروضها الملازم، لاستصحاب حليته المغياة حرمة فعلا بعد غليانه وانتفاء حليته).

س: ما هو جواب المصنف على التوهم القائل بأن الاستصحاب التعليقي من الأصول المثبتة التي لا اعتبار لها، بيان: أن الحرمة المعلقة حكم شأني، وليست حكما فعليا لكي تكون بنفسها موردا للاستصحاب، ولا موضوعا ذا أثر شرعي لكي يجري فيه الاستصحاب. نعم؛ بقاء الحرمة المعلقة إلى أن يصير زيبيا غالبا يستلزم عقلا لفعلية الحرمة؟

ج: أن اللوازم على قسمين:

الأول: لوازم الشيء بوجوده الواقعي من قبيل حكم العقل بضدية الأضداد الوجودية للصلاة واستحالة اجتماعها معها كضدية الأكل والنوم مثلا للصلاة، فإن الصلاة بوجودها الواقعي مضادة لها.

الثاني: لوازم الشيء بمطلق وجوده الشامل للواقعي والظاهري؛ كحكم العقل بلزوم الامتثال للتكليف الثابت ولو بأمانة غير علمية أو أصل، وحرمة الضد ووجوب المقدمة بناء على كونها من الأحكام العقلية.

فإن كانت اللوازم العقلية من قبيل القسم الأول، فلا يكون الأصل الجاري في الملزوم مثبتا لها.

وإن كانت من قبيل القسم الثاني كان الأصل الجاري في ملزوماتها مثبتا لها بلا إشكال، والحرمة الفعلية في المقام وإن كانت من اللوازم العقلية، لكنها من القسم الثاني الثابت لما هو أعم من الواقع والظاهر، فتترتب على الحرمة المعلقة بالغليان مطلقا، بلا فرق بين ثبوتها بالدليل كقوله: «ماء العنب إذا غلى يجرم»، أو بالأصل كاستصحاب حرمة المعلقة بعد صيرورته زيبيا، لأنَّ حرمة فعلا بعد غليانه وانتفاء حليته هي مقتضى نحو ثبوت الحرمة المعلقة والحلية المغيابة سواء كان ثبوتها بدليلها كما في حال العنبية أو كان بدليل الاستصحاب كما في حال الزببية، وسيأتي التفصيل في الأصل المثبت، إن شاء الله تعالى، وهذا ما أشار إليه بقوله: (فإنه قضية نحو ثبوتها كان بدليلها أو بدليل الاستصحاب كما لا يخفى بأدنى التفات على ذوي الأبواب، فالتفت ولا تغفل).

خلاصة رأي المصنف رحمته:

حجية استصحاب الحكم التعليقي.

التنبيه السادس: استصحاب الشرائع السابقة - استصحاب عدم النسخ

س: ما هو الغرض من عقد هذا التنبيه؟ وما هو محل الكلام؟ وعلى ماذا يتوقف استصحاب عدم النسخ؟

ج: الغرض هو: تعميم حجية عدم النسخ بالنسبة إلى كل حكم إلهي، بلا فرق بين هذه الشريعة والشرائع السابقة، ومحل الكلام ما لم يكن هناك دليل على الحكم نفيًا وإثباتًا.

ويتوقف استصحاب عدم النسخ على فرض أمرين: فقدان الإطلاق الأزماني لدليل الحكم، وثبوت الحكم في الشريعة السابقة بنحو القضية الحقيقية لعامة المكلفين وليس لخصوص تلك الأمة.

أما الأمر الأول - فقدان الإطلاق الزماني - فلائنه لو كان لدليل الحكم إطلاق كان هو المرجع عند الشك في النسخ وليس الاستصحاب.

وأما الأمر الثاني: فلائنه مع ثبوت الحكم للمكلفين بنحو القضية الخارجية لا يجري فيه الاستصحاب؛ لإختلاف الموضوع، ويكون من تسرية حكم الموضوع إلى موضوع آخر، وهو خارج عن الاستصحاب.

س: هل تستصحب أحكام الشرائع السابقة أم لا؟ وما هو رأي المصنف؟

ج: فيه خلاف، واختار المصنف وفاقا للشيخ استصحاب أحكام الشريعة السابقة، وذلك لتامة أركانه من اليقين السابق والشك اللاحق، فتشمله أدلته، وهذا ما ذكره بقوله: (لا فرق أيضا بين أن يكون المتيقن من أحكام هذه الشريعة أو الشريعة السابقة إذا شك في بقاءه وارتفاعه بنسخه في هذه الشريعة لعموم أدلة الاستصحاب).

س: ما هو دليل المنكرين لحجية استصحاب عدم النسخ في أحكام الشرائع السابقة؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: استدلووا بعدم وجود المقتضى لاستصحاب عدم النسخ، لاختلال أحد ركنيه من اليقين السابق أو الشك اللاحق.

أما الأول: فإن المكلف الذي ثبت في حقه الحكم يقينا قد انعدم، والمكلف الموجود الشاك في النسخ لم يعلم ثبوت الحكم في حقه من الأول لإحتمال نسخه.

وأما الثاني: - أي: اختلال الركن الثاني وهو الشك في البقاء - فلأن الشك في البقاء مفقود في أحكام الشرائع السابقة؛ للقطع بارتفاعها بعد ورود هذه الشريعة، لأنّها ناسخة لها، وبوجود هذا القطع يحتل أحد ركني الاستصحاب وهو الشك في البقاء، وهذا ما ذكره بقوله: (...توهم اختلال أركانه فيما كان المتيقن من أحكام الشريعة السابقة لا محالة إما لعدم اليقين بثبوتها في حقهم وإن علم بثبوتها سابقا في حق آخرين فلا شك في بقائها أيضا، بل في ثبوت مثلها كما لا يخفى وإما لليقين بارتفاعها بنسخ الشريعة السابقة بهذه الشريعة، فلا شك في بقائها حينئذ ولو سلم اليقين بثبوتها في حقهم)؟

وأجاب المصنف: بأن اختلال اليقين مبني على أن يكون تشريع الشريعة السابقة لأهلها بنحو القضية الخارجية، فتختص تلك الأحكام بالأفراد الموجودين حال تشريعها، فلا يقين لأهل الشريعة اللاحقة بثبوت تلك الأحكام لهم، ولكن ليس الأمر كذلك، بل تشريعها بنحو القضية الحقيقية، أي لوحظ في مقام الجعل كلي المكلف الصادق على أفراد المحققة والمقدرة، فأحكامها غير مختصة بأهلها؛ بل تشمل غيرهم أيضا، فإذا شك غير أهلها في نسخ حكم من تلك الأحكام جرى فيه الاستصحاب، وكون الشريعة السابقة منسوخة بهذه الشريعة يقينا، فهو لا يوجب اليقين بنسخ جميع أحكامها بتمامها لأن مقتضى نسخ الشريعة ليس ارتفاعها بالتمام، بل عدم بقائها بتمامها، وهذا ما ذكره بقوله: (وذلك لأن الحكم الثابت في الشريعة السابقة حيث كان ثابتا لأفراد المكلف كانت محققة وجودا أو مقدرة كما هو قضية القضايا المتعارفة المتداولة

وهي قضايا حقيقية لا خصوص الأفراد الخارجية كما هو قضية القضايا الخارجية وإلا لما صح الاستصحاب في الأحكام الثابتة في هذه الشريعة ولا النسخ بالنسبة إلى غير الموجود في زمان ثبوتها كان الحكم في الشريعة السابقة ثابتا لعامة أفراد المكلف ممن وجد أو يوجد وكان الشك فيه كالشك في بقاء الحكم الثابت في هذه الشريعة لغير من وجد في زمان ثبوته والشريعة السابقة وإن كانت منسوخة بهذه الشريعة يقينا، إلا أنه لا يوجب اليقين بارتفاع أحكامها بتمامها، ضرورة أن قضية نسخ الشريعة ليس ارتفاعها كذلك، بل عدم بقائها بتمامها).

س: ما هو جواب المصنف على المنكرين لاستصحاب عدم النسخ لأجل بالعلم الإجمالي بارتفاع بعض أحكام الشريعة السابقة بالنسخ، وهو مانع عن جريان استصحاب عدم النسخ في أحكام الشريعة السابقة؟

ج: لكي يكون العلم الإجمالي مانعا من جريان الأصول في أطرافه لابد من أمرين:
الأول: كون مورد الأصل من أطرافه.

الثاني: عدم انحلاله بالعلم التفصيلي، فلو أختل أحد الأمرين فلا يكون العلم الإجمالي مانعا عن جريان الأصول في أطرافه، والأمر الثاني مفقود في المقام، لأن العلم الإجمالي بالنسخ إنما يكون قبل تتبع ومراجعة الأدلة، وبعد مراجعة الأدلة يحصل علم تفصيلي بالنسخ، فيكون الشك حينئذ في نسخ غير ما علم تفصيلا نسخه بدويا، فيجري استصحاب عدم النسخ، وهذا ما ذكره بقوله: (والعلم إجمالا بارتفاع بعضها إنما يمنع عن استصحاب ما شك في بقائه منها فيما إذا كان من أطراف ما علم ارتفاعه إجمالا، لا فيها إذا لم يكن من أطرافه، كما إذا علم بمقداره تفصيلا أو في موارد ليس المشكوك منها، وقد علم بارتفاع ما في موارد الأحكام الثابتة في هذه الشريعة).

س: ما هو جواب الشيخ رحمته الله على الجواب الثاني على إشكال تغاير الموضوع المانع عن جريان استصحاب عدم النسخ؟ وما هو توجيه المصنف لجواب الشيخ؟

ج: حاصل جواب الشيخ على إشكال تغاير الموضوع المانع عن جريان استصحاب عدم النسخ في حقنا؛ هو أنّ الموضوع للأحكام مطلقا سواء كانت من الشرائع السابقة أم هذه الشريعة هو كلي المكلف الصادق على الموجودين في زمان تشريع الأحكام والمعدومين؛ لأنّ هذا الكلي ينطبق على الجميع من الموجود والمعدوم بنحو واحد، فإذا شك في بقاء حكم من أحكام الشرائع السابقة صح استصحابه، لو حدة الموضوع؟

ووجه المصنف كلام الشيخ: أنّه يمكن إرجاع ما ذكره من الجواب الثاني إلى ما ذكرناه نحن من الجواب المتقدم من أن الحكم ثابت لأفراد المكلف كانت محققة وجوداً أو مقدرة بنحو القضية الحقيقية لا ما يوهمه ظاهر كلامه من أنّ الحكم ثابت للكلي، كما أنّ الملكية للكلي في مثل باب الزكاة والوقف العام كالوقف على الفقراء والمساكين ونحو ذلك من الجهات العامة من دون مدخل للأشخاص فيها في قبال الوقف على أشخاص مخصوصين كالوقف على الذرية ونحوها، وإلا فلا يتم ما أفاده أعلى الله مقامه فإنّ التكليف وهكذا الثواب أو العقاب المترتب على الطاعة أو المعصية لا يكاد يتعلق بالكلي من دون مدخل الأشخاص فيها، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم لا يخفى أنّه يمكن إرجاع ما أفاده شيخنا العلامة^(١) أعلى الله في الجنان مقامه في ذب إشكال تغاير الموضوع في هذا الاستصحاب من الوجه الثاني إلى ما ذكرنا لا ما يوهمه ظاهر كلامه من أنّ الحكم ثابت للكلي كما أنّ الملكية له في مثل باب الزكاة والوقف العام حيث لا مدخل للأشخاص فيها، ضرورة أنّ التكليف والبعث أو الزجر لا يكاد يتعلق به كذلك، بل لا بد من تعلقه بالأشخاص وكذلك الثواب أو العقاب المترتب على الطاعة أو المعصية وكان غرضه من عدم دخل الأشخاص عدم أشخاص خاصة فافهم).

(١) فرائد الاصول: ٣٨١.

س: ما هو جواب الشيخ على مسألة تغاير الموضوع في الشريعة السابقة واللاحقة؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: ذكر الشيخ بعد ذكر الجهة الأولى من جهات اختلال أركان الاستصحاب من الشريعة السابقة وهي تغاير الموضوع أنه يرد عليه: أنا نفرض الشخص الواحد مدركاً للشريعتين فإذا حرم في حقه شيء سابقاً وشك في بقاء الحرمة في الشريعة اللاحقة، فلا مانع عن الاستصحاب أصلاً وفرض انقراض جميع أهل الشريعة السابقة عند تجدد اللاحقة نادر بل غير واقع فإنَّ الشريعة اللاحقة لا تحدث عند انقراض أهل الشريعة الأولى، ومراده من ذلك أنَّ الشخص المدرك للشريعتين إذا استصحب الحكم الشرعي بالنسبة إلى نفسه يتم الأمر في حق غيره من المعدومين بقيام الضرورة على إشتراك أهل الزمان الواحد في الشريعة.

وأجاب المصنف: إنَّ ذلك غير مجد في تسرية الحكم من المدرك للشريعتين إلى غيره من المعدومين فإنَّ قضية الإشتراك ليس إلاَّ أنَّ الاستصحاب حكم كل من كان على يقين فشك لا حكم الكل ولو من لم يكن كذلك، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما ما أفاده من الوجه الأول^(١)) فهو وإن كان وجيهاً بالنسبة إلى جريان الاستصحاب في حق خصوص المدرك للشريعتين إلاَّ أنه غير مجد في حق غيره من المعدومين ولا يكاد يتم الحكم فيهم بضرورة اشتراك أهل الشريعة الواحدة أيضاً، ضرورة أنَّ قضية الاشتراك ليس إلاَّ أنَّ الاستصحاب حكم كل من كان على يقين فشك لا أنه حكم الكل ولو من لم يكن كذلك بلا شك، وهذا واضح).

خلاصة رأي المصنف رحمته:

جريان الاستصحاب في أحكام الشريعة السابقة كجريانه في أحكام هذه الشريعة عند الشك في بقائها، وعدم ارتفاعها بالنسخ.

التنبيه السابع: الأصل المثبت

س: ما هو محل البحث في الأصل المثبت؟

ج: لا خلاف في حجية الاستصحاب فيما إذا كان المستصحب حكماً شرعياً، أو موضوعاً ذا أثر شرعي، وإنَّما الكلام فيما إذا كان المستصحب موضوعاً ذا أثر عقلي أو عادي يترتب عليه الأثر الشرعي بواسطة الأثر العقلي أو العادي ويطلق عليه بالأصل المثبت.

وقع وقد الخلاف في أن الاستصحاب كما يثبت به نفس المستصحب ويترتب عليه الأثر الشرعي كحرمة التصرف في المال في استصحاب الحياة، فهل يثبت به لوازم المستصحب كنبات اللحية في استصحاب حياة زيد حتى يترتب عليه آثاره الشرعية من حرمة حلقها واستحباب تسريحها أم لا يثبت؟ ذهب المشهور إلى عدم حجية الأصل المثبت، مقابل بعض آخر ذهب إلى حجيتها، وهذا ما ذكره بقوله: (لا شبهة في أن قضية أخبار الباب هو إنشاء حكم مماثل للمستصحب في استصحاب الأحكام ولأحكامه في استصحاب الموضوعات، كما لا شبهة في ترتيب ما للحكم المنشأ بالاستصحاب من الآثار الشرعية والعقلية وإنَّما الإشكال في ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب بواسطة غير شرعية عادية كانت أو عقلية).

س: ما هو منشأ الخلاف في حجية الأصل المثبت؟

ج: منشأ الخلاف هو أخبار الاستصحاب، حيث يحتمل فيها معاني مختلفة من حيث حجية الأصل المثبت وعدم حجيته، وهذه المعاني:
المعنى الأول: التعبد بالمستصحب بلحاظ أثره بلا واسطة لا غيره، كالتعبد بالطهارة الحديثة المشكوكة بلحاظ جواز مس خط القرآن الكريم مثلاً.

المعنى الثاني: التعبد به بلحاظ أثره ولو بواسطة كالتعبد بوجود النار بلحاظ أثر إحراق حطب الغير ليرتب عليه ضمانه بمقتضى قاعدة: من أتلف مال الغير فهو له ضامن.

المعنى الثالث: التعبد بالمستصحب من حيث البقاء وبأثره غير الشرعي ليرتب الأثر الشرعي لأثره؛ فيكون معنى: لا تنقض اليقين بوجود النار، التعبد ببقاء النار والإحتراق معا، وحيث يترتب الأثر الشرعي للإحتراق كما يترتب الأثر الشرعي للنار، لأن ضمان حطب الغير، أثر للإحتراق، والإحتراق أثر النار، فيكون الضمان أثر النار، لأن أثر الأثر أثر، فإذا استصحبنا بقاء النار فيترتب على المستصحب الذي هو بقاء النار أثره وهو الإحتراق ويرتب عليه الضمان، فيترتب الضمان على بقاء النار، لأن أثر الأثر أثر، والضمان يكون أثرا شرعيا والإحتراق أثرا عقليا.

وإذا كان مفاد أخبار الباب تنزيل نفس المستصحب فقط والتعبد به وحده بلحاظ آثاره الشرعية المترتبة عليه بلا واسطة، فيقتصر حينئذ على ترتب آثار نفس المستصحب وحده بلا واسطة؛ وأما إذا كان مفادها تنزيل المستصحب بلحاظ مطلق ما له من الأثر الشرعي ولو بواسطة اللازم العادي والعقلي، أو الملزوم والملازم، فتترتب آثار الأطراف جميعا أيضا، وهذا ما ذكره بقوله: (ومنشؤه أن مفاد الأخبار هل هو تنزيل المستصحب والتعبد به وحده بلحاظ خصوص ما له من الأثر بلا واسطة أو تنزيله بلوازمه العقلية أو العادية كما هو الحال في تنزيل مؤديات الطرق والأمارات أو بلحاظ مطلق ما له من الأثر ولو بالواسطة بناء على صحة التنزيل بلحاظ أثر الوسطة أيضا، لأجل أن أثر الأثر أثر، وذلك لأن مفادها لو كان هو تنزيل الشيء وحده بلحاظ أثر نفسه لم يترتب عليه ما كان مترتبا عليها لعدم إحرازها حقيقة ولا تعبدا ولا يكون تنزيله بلحاظه بخلاف ما لو كان تنزيله بلوازمه أو بلحاظ ما يعم آثارها فإنه يترتب باستصحابه ما كان بوساطتها).

س: ما هو مختار المصنف في الأصل المثبت؟ وما هو دليله؟

ج: المصنف لا يقول بالأصل المثبت، واستدل له بأن الأخبار تدل على التعبد بما كان على يقين منه، ثم شك بلحاظ ما لنفسه من آثاره، ولا دلالة للأخبار على تنزيل المشكوك منزلة المتيقن بلوازمه التي لا تكون من آثاره وأحكامه كما هو محل الخلاف، لأنّ الخلاف هو بلحاظ الآثار الشرعية الثابتة لأثر غير شرعي للمستصحب، والمتيقن من دليل الاستصحاب هو لحاظ آثار نفسه؛ وأمّا آثار لوازمه، فلا لا دليل عليه من العموم أصلاً، والاطلاق إنّما يكون محكماً إذا لم يكن في البين قدر متيقن بحسب مقام التخاطب لوضوح أنّ مثل خطاب لا تنقض ليس بظاهر في تنزيل نبات لحيته عند الشك في حياته لو لم نقل بظهوره في خصوص تنزيل حياته ولا أقل من الإحتمال المانع من الاستدلال، وهذا ما ذكره بقوله: (والتحقيق: أنّ الأخبار إنّما تدل على التعبد بما كان على يقين منه فشك بلحاظ ما لنفسه من آثاره وأحكامه ولا دلالة لها بوجه على تنزيه بلوازمه التي لا يكون كذلك كما هي محل ثمرة الخلاف، ولا على تنزيه بلحاظ ما له مطلقاً ولو بالواسطة فإنّ المتيقن إنّما هو لحاظ آثار نفسه وأمّا آثار لوازمه، فلا دلالة هناك على لحاظها أصلاً وما لم يثبت لحاظها بوجه أيضاً لما كان وجه لترتيبها عليه باستصحابه كما لا يخفى).

حجية بعض مثبتات الأصول

س: ما هي الموارد التي استثنائها المصنف من عدم حجية الأصل المثبت؟

ج: رأي المصنف هو عدم حجية الأصل المثبت؛ لكن استثنى موارد ثلاثة:
المورد الأول: إذا كانت الوساطة خفية؛ بنحو يعد أثر الوساطة الشرعي أثراً للمستصحب عرفاً بلا واسطة؛ من قبيل استصحاب رطوبة الثوب الملاقي لأرض متنجسة وجافة لإثبات نجاسة الثوب الملاقي لها، فإنّ النجاسة أثر لكن بواسطة سراية النجاسة من المتنجس إلى الملاقي، فالسراية واسطة عقلية بين المستصحب وهي

الرطوبة، وبين النجاسة التي هي أثر السراية؛ وفي هذا المورد يترتب على المستصحب بدعوى خفاء الواسطة؛ حيث يرى العرف نجاسة الثوب من آثار ملاقاته مع الرطوبة للأرض المتنجسة وليست من آثار السراية، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم لا يبعد ترتيب خصوص ما كان منها محسوبا بنظر العرف من آثار نفسه لخفاء ما بوساطته بدعوى أنّ مفاد الأخبار عرفا ما يعمه أيضا حقيقة، فافهم).

المورد الثاني: وضوح الواسطة وجلاتها فيما إذا كان الوضوح بنحو يورث الملازمة بينهما في مقام التنزيل عرفا؛ بنحو كان دليل تنزيل أحدهما دليلا على تنزيل الآخر، كما هو الحال في المتضايين، فلو دل دليل على التعبد بأبوة زيد لعمر و مثلا، فيدل على التعبد بنوّة عمر ولزيد، فيترتب أثر أبوة زيد لعمر و كوجوب الإنفاق لعمر و مثلا، كذلك يترتب أثر بنوّة عمر و لزيد كوجوب إطاعة زيد مثلا، لوضوح أنّه كما يجب على الأب الإنفاق على الابن وهو أثر للأبوة، كذلك يجب على الابن إطاعة الأب لوضوح الملازمة بينهما فكما يصح انتساب وجوب الاطاعة إلى البنوّة كذلك يصح استنابه إلى الابوة أيضا.

المورد الثالث: اذا كان بين الواسطة وذوي الواسطة ملازمة يستحيل معها التفكيك بينهما واقعا عقلا، كالملازمة بين العلة التامة ومعلولها، ولما كان العرف كالعقل يرى استحالة التفكيك بين العلة التامة ومعلولها، فلازم ذلك أنّ العرف يرى أنّ تنزيل العلة التامة المشكوك بقاء منزلة العلة التامة المتيقنة مستلزم لتنزيل معلولها المشكوك، فالدليل الدال على التعبد بالعلّة يستلزم تعبداً آخر بالمعلول، ويكون الدليل الدال على التعبد بالعلّة التامة بالمطابقة دالا على التعبد بالمعلول بالالتزام، وهذا ما أشار إليه بقوله: (كما لا يبعد ترتيب ما كان بوساطة ما لا يمكن التفكيك عرفا بينه وبين المستصحب تنزيلا، كما لا تفكيك بينهما واقعا أو بوساطة ما لأجل وضوح لزومه له أو ملازمته معه بمثابة عد أثره أثرا لهما فإنّ عدم ترتيب مثل هذا الأثر عليه يكون نقضا ليقينه بالشك أيضا بحسب ما يفهم من النهي عن نقضه عرفا فافهم).

س: ما الفرق بين مثبتات الأصول ومثبتات الإمارات، حيث تكون الثانية حجة دون الأولى.

ج: إن الدلالة في الإمارات بالنسبة إلى كل من المدلول المطابقي والالتزامي ثابتة، وإطلاق دليل حجيتها يدل على حجيتها في جميع ما لها من الدلالة المطابقية والالتزامية من دون تفاوت بينهما، فإذا علمنا إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين، ثم قامت البيئة بنجاسة أحدهما المعين، فقد دلت على لازمها أيضاً وهو طهارة الإناء الآخر، هذا بخلاف الاستصحاب وغيره من الأصول العملية، فإنه لا دلالة فيها بوجه على الملزوم، فضلاً عن اللازم حتى يدل دليل الاعتبار على حجيته كدلالته على حجية الملزوم.

فاستصحاب حياة زيد لا يقتضي إلا التعبد بالآثار الشرعية الثابتة للحياة الواقعية فقط، وليس الآثار الشرعية المترتبة على لوازمها كالنمو ونبات اللحية مثلاً؛ لأنه لا شيء يدل على لوازم الحياة لكي يقال بحجية هذه الدلالة، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم لا يخفى وضوح الفرق بين الإستصحاب وسائر الأصول التعبدية وبين الطرق والإمارات، فإن الطريق والأمانة حيث إنه كما يحكي عن المؤدى ويشير إليه، كذا يحكي عن أطرافه من ملزومه ولوازمه وملازماته ويشير إليها كان مقتضى إطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها في حكايتها وقضيتها حجية المثبت منها كما لا يخفى، بخلاف مثل دليل الإستصحاب فإنه لا بد من الاقتصار مما فيه من الدلالة على التعبد بثبوتها ولا دلالة له إلا على التعبد بثبوت المشكوك بلحاظ أثره حسب ما عرفت، فلا دلالة له على اعتبار المثبت منه كسائر الأصول التعبدية إلا فيما عد أثر الواسطة أثراً له لخفائها أو لشدة وضوحها وجلالتها حسب ما حققناه).

خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

عدم حجية الأصل المثبت إلا في بعض الموارد

التنبيه الثامن: مناقشة الشيخ القائل بمثبتية الأصل في موارد ثلاثة

س: ما هو الغرض من عقد هذا التنبيه؟

ج: الغرض هو: دفع توهم مثبتية الأصل في موارد ثلاثة، حيث ذهب الشيخ الى أنّ الأصل الجاري فيها من الأصل المثبت، وهي:

المورد الأول: جريان الاستصحاب في الفرد لإثبات الحكم المتعلق بالكلي له وهو على قسمين:

أحدهما: أن يكون اللازم العادي أو العقلي متحدا مع المستصحب وجودا.

ثانيهما: أن يكون مغايرا له في الوجود.

ولبيان ذلك ينبغي تقديم مقدمة، وهي: أن العنوان الكلي الذي يحمل على الفرد بالحمل الشائع ومتحدا معه وجودا يكون على أقسام:

المورد الأول: أن يكون العنوان الكلي منتزعا عن مرتبة ذاته، كالإنسانية بالنسبة إلى زيد، فاستصحاب زيد يكفي في ترتيب أثرها

المورد الثاني: أن يكون العنوان الكلي منتزعا عنه بملاحظة بعض عوارضه مما يوصف بأنه الخارج عن حقيقة الشيء؛ لكنّه المحمول عليه بلا ضم ضميمه، كالغصبية والملكية بالنسبة إلى العين المغصوبة والمملوكة.

وهذان القسمان الأولين يشتركان في أنّه لا يكون بحذاء ذلك الكلي في الخارج سوى الذات.

فالطبيعي في القسم الأول يوجد بعين وجود فردّه، كما أنّ العرض في القسم الثاني لا وجود له إلا بوجود منشأ انتزاعه، فالفرد «كزيد» أو منشأ الانتزاع في الخارج هما نفس ما رتب عليه الأثر لا شيء آخر، فإنّ استصحاب الفرد أو منشأ الانتزاع كاستصحاب بقاء زيد أو العين المغصوبة يكفي في ترتيب ما رتب عليه الأثر كالإنسانية والغصبية.

المورد الثالث: أن يكون العنوان كان منتزعا بملاحظة بعض عوارضه مما كان محمولا عليه بالضميمة، وهو ما إذا كان المنتزع مغايرا مع المنشأ ويطلق عليه بالمحمول بالضميمة كالسواد والبياض، فلا يصح استصحابه لغاية ترتيب آثارهما، ويعدّ أصلا مثبتا للمغايرة بين المستصحب وما هو الموضوع للأثر.

وإذا اتضح ذلك نتساءل، هل أن الأصل في القسم الأول والثاني من المورد الأول مثبت أم لا؟

ولكي يتضح جواب المصنف لابد من بيان مقدمة، وهي أن المحمول على أنحاء: النحو الأول: أن يكون المحمول ذاتي الموضوع وحقيقته وهي الجنس والفصل، وهو الذاتي في باب الإيساغوجي كحمل «الحيوان الناطق» على الإنسان.

النحو الثاني: أن يكون المحمول عنوانا مشتقا من مبدأ قائم بذات الموضوع ومنتزع عن ذاته؛ بأن تكون ذاته كافية في انتزاعه، بلا حاجة إلى ضم شيء آخر، كالإمكان المنتزع من ذات الإنسان مثلا، ويحمل ما يشتق منه عليه فيقال: «الإنسان ممكن» وكذلك الزوجية وغيرها من لوازم الماهيات، فيقال: «الأربعة زوج»، فإن ذات الإنسان تكفي في انتزاع الإمكان له، وكذا ذات الأربعة كافية لانتزاع الزوجية منها، ومن المعلوم أن هذا المحمول هو الذاتي البرهاني المغاير للذاتي الإيساغوجي، لأن إمكان الممكن أمر اعتباري، وليس مقوما، بخلاف الذاتي الإيساغوجي، فإنه مقوم.

النحو الثالث: أن يكون المحمول عنوانا مشتقا من مبدأ قائم بالموضوع قياما انضماميا أي: من غير أن يكون المبدأ ذاتيا برهانيا ولا إيساغوجيا للموضوع، وهذا النحو إمّا لا وجود له في الخارج كالعدالة والعلم والملكية والأبوة والزوجية ونحوها من الأمور الانتزاعية كالفوقية والتحتية.

وإمّا له وجود في الخارج؛ من قبيل السواد والبياض ونحوهما من الأعراض الخارجية المنضمة إلى الأجسام الموجودة، ومفاهيم هذه العناوين الاشتقاقية كالعادل

والعالم والأسود والأبيض ونحوهما ليست منتزعة عن نفس الذوات كالإمكان؛ وإنما منتزعة عنها بانضمام مبادئ الاشتقاق من المصادر الأصلية؛ كالعدل والعلم والسواد والبياض، أو المصادر الجعلية؛ كالزوجية والحرية والرقيه ونحوها.

وإذا اتضح ذلك نقول: إن نقطة الخلاف بين الشيخ والمصنف هي أن الشيخ حكم بأن الأصل مثبت في جميع الأقسام الثلاثة المذكورة، أما المصنف فقد فصل بين القسمين الأولين والقسم الثالث، حيث حكم بكون الأصل مثبتاً في القسم الثالث دون القسم الأول والثاني؛ وذلك لتغاير الوساطة مع المستصحب في القسم الثالث دون القسم الأول والثاني، لاتحاد الوساطة مع المستصحب وجوداً، لأن الكلي موجود بعين وجود فرده، سواء كان منتزعا عن ذات الفرد كالإنسان المنتزع عن زيد مثلاً، أم منتزعا عن اتصافه بعوارض ليس لها ما يإزاء في الخارج؛ بل هي متحدة وجوداً مع معروضها كالعادل والعالم ونحوهما من العناوين الاشتقاقية التي لا يكون لمبادئها ما يحاذيها في الخارج.

وعلى هذا الأساس فلو شككنا في بقاء مائع على خمريته، فاستصحاب خمريته لترتيب حرمة طبيعة الخمر عليه ليس مثبتاً. وكذا استصحاب عدالة زيد مثلاً لترتيب آثار طبيعة العادل عليه ليس مثبتاً.

هذا كله بناء على تعلق الأحكام بالطبائع. وأما بناء على تعلقها بالأفراد فالأمر أوضح؛ لكون الفرد بخصوصيته موضوع الحكم، من دون حاجة في إثبات الحكم له إلى انطباق الطبيعي عليه، وهذا ما ذكره بقوله: (أنه لا تفاوت في الأثر المترتب على المستصحب بين أن يكون مترتباً عليه بلا وساطة شيء أو بوساطة عنوان كلي ينطبق ويحمل عليه بالحمل الشائع ويتحد معه وجوداً كان منتزعا عن مرتبة ذاته أو بملاحظة بعض عوارضه مما هو خارج المحمول لا بالضميمة فإن الأثر في الصورتين إنما يكون له حقيقة حيث لا يكون بحذاء ذلك الكلي في الخارج سواء لا لغيره مما كان مبيناً معه أو

من أعراضه مما كان محمولا عليه بالضميمة كسواده مثلا أو بياضه وذلك لأن الطبيعي إنما يوجد بعين وجود فرده، كما أنّ العرضي كالملكية والغصبية ونحوهما لا وجود له إلا بمعنى وجود منشأ انتزاعه بالفرد أو منشأ الانتزاع في الخارج هو عين ما رتب عليه الأثر لا شيء آخر فاستصحابه لترتيبه لا يكون بمثبت كما توهم).

س: ما هو المورد الثاني من موارد توهم كون الأصل مثبتا عند الشيخ؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: المورد الثاني الذي توهم الشيخ أنّه من الأصل المثبت هو استصحاب الشرط والجزء والمانع لإثبات الشرطية والجزئية والمانعية، كاستصحاب وجود شرط شيء - كالوضوء أو طهارة البدن أو الثوب، أو استصحاب وجود ما لا يؤكل، أو استصحاب عدمه - من الأصل المثبت، لأنّ الجزئية والشرطية والمانعية وعدمها من الأحكام الوضعية، وهي غير مجعولة، ودخولها في الكل أو المشروط، وعدم جواز الدخول حكمان عقليان مترتبان على وجود الجزء أو الشرط، وليس من الأحكام الشرعية لكي يترتبان على استصحاب وجود الجزء أو الشرط، وعلى هذا فلا يصح جريان الاستصحاب في وجود جزء شيء أو شرطه أو مانعة وجودا وعدمًا؛ لأنّ المترتب عليه ليس حكما شرعيا.

وأجاب المصنف: لا يعتبر في الاستصحاب مطلقا، سواء كان موضوعا، أم حكما أن يكون الحكم الثابت به مجعولا شرعا بالاستقلال؛ كالأحكام الخمسة التكليفية بناء على جريان الاستصحاب في الأحكام؛ وإنّما يعتبر أن يكون الثابت بالاستصحاب ما تناله يد التشريع، بلا فرق بين وقوعه بنفسه تحت يد الجعل، وبين وقوع منشأ انتزاعه تحتها؛ كالجزئية للمأمور به، وكذا الشرطية والمانعية له حيث أنّها غير مجعولة بالاستقلال، وإنّما المجعول كذلك هو منشأ انتزاعها كوجوب الصلاة والأمر بالوضوء والنهي عن لبس ما لا يؤكل مثلا في الصلاة، وعلى هذا فاستصحاب الشرط أو المانع

لترتيب الشرطية أو المانعية ليس بمثبت، وهذا ما ذكره بقوله: (وكذا لا تفاوت في الأثر المستصحب أو المترتب عليه بين أن يكون مجعولا شرعا بنفسه كالتكليف وبعض أنحاء الوضع أو بمنشأ انتزاعه كبعض أنحاء كالجزيئية والشرطية والمانعية فإنه أيضا مما تناله يد الجعل شرعا ويكون أمره بيد الشارع وضعا ورفعا ولو بوضع منشأ انتزاعه ورفعته. ولا وجه لاعتبار أن يكون المترتب أو المستصحب مجعولا مستقلا كما لا يخفى، فليس استصحاب الشرط أو المانع لترتيب الشرطية أو المانعية بمثبت كما ربما توهم بتخيل أن الشرطية أو المانعية ليست من الآثار الشرعية بل من الأمور الانتزاعية فافهم).

س: ما هو المورد الثالث من موارد توهم كون الأصل مثبتا عند الشيخ؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: المورد الثالث من موارد توهم كون الأصل فيها مثبتا هو استصحاب البراءة من التكليف لنفي العقاب.

وهذا التوهم ينحل إلى إشكالين:

الأول: عدم كون المستصحب حكما ولا موضوعا ذا حكم، مع أن الثابت لا بد من اعتبار كون المستصحب واحدا منها.

الثاني: كون الاستصحاب مثبتا.

أما تقريب الإشكال الأول: فإن المستصحب إما هو براءة الذمة، أو عدم المنع من الفعل، أو عدم استحقاق العقوبة، وكل ذلك ليس من الأحكام الشرعية.

وأما كون الاستصحاب مثبتا: فلأجل أن الأثر المترتب على المستصحب إما عدم ترتب العقاب أو الترخيص، وكل منهما ليس أثرا شرعيا، فيكون الأصل مثبتا لعدم ترتب الأثر الشرعي على المستصحب.

ودفع المصنف هذا التوهم بوجهين:

الوجه الأول: إنّ المستصحب في استصحاب البراءة وعدم المنع ليس أجنيا عن حكم الشرع؛ لأنّ ثبوت الحكم كالوجوب والحرمة بيد الشارع كذلك نفيه، فكما يصح استصحاب وجود الحكم عند الشك في بقاءه، كذلك يصح استصحاب عدمه عند الشك في انتقاضه، وهذا ما ذكره بقوله: (وكذا لا تفاوت في المستصحب أو المترتب بين أن يكون ثبوت الأثر ووجوده أو نفيه وعدمه، ضرورة أنّ أمر نفيه بيد الشارع كثبوته وعدم إطلاق الحكم على عدمه غير ضائر إذ ليس هناك ما دل على اعتباره بعد صدق نقض اليقين بالشك برفع اليد عنه كصدقه برفعها من طرف ثبوته كما هو واضح، فلا وجه للإشكال في الاستدلال على البراءة باستصحاب البراءة من التكليف وعدم المنع عن الفعل بما في الرسالة^(١) أنّ عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة الشرعية).

الوجه الثاني: إنّ عدم استحقاق العقوبة وإنّ كان غير مجعول، لكن لا حاجة إلى ترتيب أثر مجعول في استصحاب عدم المنع، لأنّ عدم المنع بنفسه أمر قابل للاستصحاب من دون حاجة إلى ترتيب أثر مجعول عليه، وذلك لما تقدم آنفا من عدم التفاوت في المستصحب أو المترتب على المستصحب بين أن يكون هو وجوده الحكم وثبوته أو عدمه ونفيه فاذا استصحب عدم المنع من الفعل فيترتب عليه قهرا عدم العقاب في الآخرة، فأنّه وإنّ كان لازما عقليا له، إلاّ أنّه لازم مطلق لعدم المنع، ولو في الظاهر، وهذا ما ذكره بقوله: (فإنّ عدم استحقاق العقوبة وإن كان غير مجعول إلاّ أنّه لا حاجة إلى ترتيب أثر مجعول في استصحاب عدم المنع وترتب عدم الاستحقاق مع كونه عقليا على استصحابه إنّما هو لكونه لازم مطلق لعدم المنع ولو في الظاهر فتأمل).

خلاصة رأي المصنف:

(١) انظر فرائد الاصول: ٢٠٤.

- ١ - استصحاب الفرد لإثبات الأثر الشرعي المتعلق بالكلي له ليس بمثبت.
- ٢ - استصحاب الشرط لإثبات الشرطية ليس بمثبت.
- ٣ - استصحاب البراءة لإثبات عدم استحقاق العقوبة ليس بمثبت.

التنبيه التاسع: ترتب بعض الآثار العقلية والعادية على الأصل

س: ما هو الغرض من عقد هذا التنبيه؟

ج: الغرض هو: تمييز اللازم العقلي أو العادي - الذي يترتب على استصحاب الحكم، من دون أن يكون الاستصحاب مثبتا - عن اللازم غير الشرعي الذي يكون ترتبه على الاستصحاب مبنيا على الأصل المثبت.

والفرق بينهما: أنّ اللازم العقلي أو العادي على قسمين:

الأول: هو اللازم المطلق من حيث ترتبه على وجود المستصحب المطلق أي وجودا واقعيا أو ظاهريا؛ كحسن الإطاعة وقبح المعصية ووجوب المقدمة - بناء على أنه عقليا - فإنّ حسن الإطاعة وقبح المعصية ووجوب المقدمة من اللوازم العقلية التي تترتب على مطلق وجود المستصحب، سواء كان واقعيا أم ظاهريا.

الثاني: اللازم المترتب على وجود المستصحب الواقعي فقط، كالإجزاء، فإنّ إجزاء الصلاة مع الطهارة الحديثة حكم عقلي مترتب على الطهارة الواقعية لا الأعم منها، ومن الطهارة الظاهرية الثابتة بالاستصحاب.

فلا يجزي الإتيان بالصلاة مع الطهارة الظاهرية عن الصلاة مع الطهارة الواقعية. إذا تبينّت هذه المقدمة نقول: إنّ مورد الإشكال وتوهم أنّ اللازم العقلي أو العادي الذي لا يثبت نفسه ولا أثره الشرعي بالاستصحاب؛ إلّا بناء على الأصل المثبت هو القسم الثاني أي: اللازم العقلي أو العادي لوجود المستصحب الواقعي، وليس الأول وهو اللازم الأعم من وجوده الواقعي والظاهري، لأنّ القسم الأول يثبت باستصحاب الحكم من دون إشكال مثبتية الاستصحاب.

والوجه في عدم كون القسم الأول من الأصل المثبت هو وضوح تبعية كل حكم لموضوعه، وعدم تخلفه عنه لكونه بمنزلة العلة للحكم، وفي المقام بحسب الفرض أنّ المستصحب مطلق وجوده - ولو ظاهرا - موضوع لذلك اللازم، وبلاستصحاب يثبت

وجود المستصحب ظاهرا، وهو الموضوع لذلك اللازم، فيترتب عليه، من دون حاجة إلى تعبد آخر يخصه؛ بل بنفس التعبد بالملزوم - لكونه سببا لوجوده ولو ظاهرا - يترتب لازمه عليه قهرا من باب ترتب الحكم على موضوعه، ولو كان اللازم حكم شرعي ترتب عليه أيضا لتحقيق موضوعه.

وهذا بخلاف القسم الثاني حيث لا يثبت اللازم العقلي والعادي من جهة تحقق الموضوع بالاستصحاب؛ لأنّ الموضوع هو الوجود الواقعي وما يثبت بالاستصحاب هو الوجود الظاهري، وهذا ما ذكره بقوله: (أنّه لا يذهب عليك أنّ عدم ترتب الأثر الغير الشرعي ولا الشرعي بوساطة غيره من العادي أو العقلي بالاستصحاب إنّما هو بالنسبة إلى ما للمستصحب واقعا، فلا يكاد يثبت به من آثاره إلا أثره الشرعي الذي كان له بلا واسطة أو بوساطة أثر شرعي آخر حسب ما عرفت فيما مر^(١) لا بالنسبة إلى ما كان للأثر الشرعي مطلقا كان بخطاب الاستصحاب أو بغيره من أنحاء الخطاب فإنّ آثاره شرعية كانت أو غيرها يترتب عليه إذا ثبت ولو بأنّ يستصحب أو كان من آثار المستصحب، وذلك لتحقيق موضوعها حينئذ حقيقة فما للوجوب عقلا يترتب على الوجوب الثابت شرعا باستصحابه أو إستصحاب موضوعه من وجوب الموافقة وحرمة المخالفة واستحقاق العقوبة إلى غير ذلك كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب بلا شبهة ولا ارتياب فلا تغفل).

خلاصة رأي المصنف رحمته:

عدم كون الاستصحاب مثبتا فيما كان اللازم العقلي أو العادي لمطلق وجود المستصحب واقعا أو ظاهريا، وكون الاستصحاب مثبتا فيما كان اللازم لازما لوجود المستصحب الواقعي.

(١) انظر التنبيه السابع.

التنبيه العاشر: هل يلزم أن يكون المستصحب حكماً شرعياً حدوداً وبقاء

س: ما هو الغرض من عقد هذا التنبيه؟

ج: الغرض هو: دفع توهم من زعم أن قولهم: «إن المستصحب إمّا حكم شرعي وإمّا ذو حكم كذلك» يدل أن المستصحب لا بد أن يكون كذلك ثبوتاً وبقاءً، فلو كان كذلك في مرحلة البقاء وليس في مرحلة الثبوت لم يجر فيه الاستصحاب.

س: بين التوهم المتقدم، وما هو جواب المصنف؟

ج: لكي يتضح التوهم ينبغي تقديم مقدمة وهي: أن للاستصحاب مرحلتين: المرحلة الأولى: مرحلة ثبوت الحكم أو موضوع ذي حكم. المرحلة الثانية: مرحلة بقاء ذلك الحكم أو الموضوع. فيوجد احتمالان:

الأول: أن يكون لكل من الحكم أو الموضوع في مرحلة الثبوت والبقاء كذلك؛ كاستصحاب وجوب صلاة الجمعة واستصحاب حياة زيد.

الثاني: أن يكون لكل من الحكم أو الموضوع في مرحلة البقاء دون الثبوت؛ كما لو فرضنا أن اليد كانت نجسة قبل الظهر مثلاً، ولم يكن لها أثر شرعي لعدم وجود الصلاة مثلاً في ذلك الوقت ولا شيء آخر يعتبر فيه الطهارة، ثم شككنا بعد الظهر في طهارتها، وكان للنجاسة أثر شرعي في مرحلة البقاء، وهو عدم جواز الدخول في الصلاة.

وإذا تبين ذلك نقول: إن محل الكلام هو الإحتمال الثاني؛ لأنه قد يتوهم عدم جريان الاستصحاب فيه، وقد يقال في وجهه: هو أن الاستصحاب عبارة عن الإبقاء الشرعي بضميمة أن مرجعه إلى جعل الحكم المماثل، وهذا لا يتم إلا إذا كان المتيقن حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي ثبوتاً؛ وإلا لا يكون الحكم المجعول في مقام الشك إبقاءً شرعياً للمتيقن.

وأجاب المصنف: بأنّ التوهم باطل، ووجه بطلانه: أنّه لم يؤخذ في دليل الإستصحاب هذا العنوان - أي: عنوان الإبقاء - بل المأخوذ فيه هو عدم النقض عملاً، ومعاملة المتيقن السابق معاملة الباقي لا حقاً، وهذا لا يستوجب أكثر من كون المتيقن بقاء حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعي، ويكون المجعول حكماً مماثلاً للمشكوك على فرض وجوده واقعا، ولا يعتبر أن يكون كذلك حدوثاً؛ لعدم تكفل الدليل للإبقاء، بل للأمر بالعمل في مقام الشك عمل الباقي واقعا، مثلاً: لو شك في بلوغ زيد، فإنّ استصحاب عدم التكليف بالنسبة إليه جار وإن كان قبل البلوغ لا أثر شرعي بالنسبة إلى زيد؛ لأنّه غير داخل في موضوع التكليف حتى يكون لليقين السابق أثر شرعي، وهذا ما ذكره بقوله: (أنّه قد ظهر مما مر لزوم أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم كذلك، لكنه لا يخفى أنه لا بد أن يكون كذلك بقاء، ولو لم يكن كذلك ثبوتاً فلو لم يكن المستصحب في زمان ثبوته حكماً ولا له أثر شرعاً وكان في زمان استصحابه كذلك أي حكماً أو ذا حكم يصح استصحابه كما في استصحاب عدم التكليف، فإنّه وإن لم يكن بحكم مجعول في الأزل ولا ذا حكم، إلّا أنّ حكم مجعول فيما لا يزال لما عرفت من أن نفيه كثبوته في الحال مجعول شرعاً، وكذا استصحاب موضوع لم يكن له حكم ثبوتاً أو كان ولم يكن حكمه فعلياً وله حكم كذلك بقاء، وذلك لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه والعمل كما إذا قطع بارتفاعه يقيناً ووضوح عدم دخل أثر الحالة السابقة ثبوتاً فيه وفي تنزيلها بقاء، فتوهم اعتبار الأثر سابقاً، كما ربما يتوهمه الغافل من اعتبار كون المستصحب حكماً أو ذا حكم فاسد قطعاً فتدبر جيداً)

خلاصة رأي المصنف رحمته:

كفاية كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي بقاء فقط.

التنبيه الحادي عشر: الشك في التقدم والتأخر

س: ما هو الغرض من عقد هذا التنبيه؟

ج: الغرض هو: التعرض لجريان الأصل المعروف بأصالة تأخر الحادث في الحادثين المعلوم حدوثهما.

وتوضيح محل البحث: إن من أركان الاستصحاب هو اليقين بتحقق المستصحب في زمان والشك في بقاءه وارتفاعه في زمان آخر. ثم الشك في الارتفاع في الزمان اللاحق على قسمين:

الأول: هو الشك في الارتفاع في الزمان اللاحق رأساً، أي: في جميع أجزاء الزمان اللاحق؛ كالشك في ارتفاع الطهارة مثلاً في الزمان اللاحق كذلك بعد العلم بتحققها في الزمان السابق.

الثاني: هو الشك في ارتفاع المستصحب في جزء من الزمان، مع العلم بالارتفاع بعد ذلك الزمان؛ كالشك في بقاء حياة زيد يوم الخميس مع العلم بموته يوم الجمعة. ومحل البحث هو القسم الثاني هو الشك في ارتفاع المستصحب في جزء من الزمان، مع العلم بالارتفاع بعد ذلك الزمان؛ كالشك في بقاء حياة زيد يوم الخميس مع العلم بموته يوم الجمعة.

س: ما هي الأقسام التي تعرض المصنف في هذا التنبيه؟ وما هي أحكامها؟

ج: الأقسام التي تعرض لها المصنف في هذا التنبيه هي:

الأول: إذا شك في أصل حدوث حادث، سواء كان حكماً أو موضوعاً، ومثال الأول: كما لو شك في طهارة ثوبه بعد غسله بدون العصر مثلاً، فإن استصحاب عدم طهارة الثوب جار بلا إشكال. ومثال الثاني: كالشك في موت غائب، فيستصحب عدم موته وتترتب آثار حياته من وجوب الإنفاق على زوجته، وحرمة تقسيم أمواله

ونحوها من أحكام الحياة عليه، هذا ما أشار إليه بقوله: «لا إشكال في الاستصحاب فيما كان الشك في أصل تحقق حكم أو موضوع».

الثاني: إذا علم بوجود حادث؛ إلا أنه شك في أنه هل حدث في زمان متقدم أم زمان متأخر بعد القطع بأصل تحققه؟

وهذا القسم ينقسم الى قسمين:

الأول: يلاحظ تقدمه وتأخره بالنسبة إلى أجزاء الزمان؛ كما إذا علم بموت زيد ولم يعلم أنه مات يوم الخميس أو مات يوم الجمعة.

الثاني: يلاحظ تقدمه وتأخره بالنسبة إلى حادث آخر قد علم بحدوثه أيضا؛ كما إذا علم بموت متوارثين على التعاقب، ولم يعرف المتقدم منهما عن المتأخر، فالبحث في مقامين:

المقام الأول: ما إذا لوحظ التقدم والتأخر بالنسبة إلى أجزاء الزمان.

المقام الثاني: ما إذا لوحظ التقدم والتأخر بالنسبة إلى حادث آخر.

وأما المقام الأول: فحاصله: لا ريب في جريان استصحاب عدم تحقق الحادث في الزمان الأول، وترتيب آثار عدمه في ذلك الزمان، مثلا إذا علم بكون زيد ميتا يوم الجمعة، ولم يعلم أن حدوث موته كان في يوم الجمعة أو في يوم الخميس، فلا إشكال في جريان استصحاب عدم موته يوم الخميس وترتيب آثاره؛ كوجوب الإنفاق على زوجته وحرمة تقسيم أمواله بين ورثته، ونحو ذلك عليه؛ دون الآثار المترتبة على تأخره عن يوم الخميس؛ لأن تأخر حدوثه عن يوم الخميس لازم عقلي لعدم حدوثه يوم الخميس، واللازم العقلي لا يثبت بالاستصحاب ولا الأثر الشرعي المترتب عليه. وكذلك لا يثبت الحدوث يوم الجمعة، لأن الحدوث عبارة عن الوجود المسبوق بالعدم، فإثبات الحدوث يوم الجمعة باستصحاب عدم الحدوث يوم الخميس متوقف على القول بحجية الأصل المثبت.

نعم؛ لو كان الحدوث مركبا من أمرين: هما الوجود يوم الجمعة مثلا وعدم الوجود يوم الخميس، فحينئذ تترتب آثار الحدوث بهذا الاستصحاب؛ لأنَّ أحد الجزئين محرز بالوجدان وهو الوجود يوم الجمعة، والجزء الآخر بالاستصحاب، وهو عدم الوجود يوم الخميس؛ لكنّه خلاف الواقع، لأنَّ الحدوث أمر بسيط وهو الوجود المسبوق بالعدم، وهذا ما أشار إليه بقوله: «وأما إذا كان الشك في تقدمه وتأخره بعد القطع بتحقيقه وحدوثه في زمان.

فإن لوحظا بالإضافة إلى أجزاء الزمان، فكذا لا إشكال في استصحاب عدم تحققه في الزمان الأول وترتيب آثاره لا آثار تأخره عنه لكونه بالنسبة إليها مثبتا، إلا بدعوى خفاء الواسطة أو عدم التفكيك في التنزيل بين عدم تحققه إلى زمان وتأخره عنه عرفا، كما لا تفكيك بينهما واقعا ولا آثار حدوثه في الزمان الثاني فإنه نحو وجود خاص، نعم لا بأس بترتيبها بذلك الاستصحاب بناء على أنه عبارة عن أمر مركب من الوجود في الزمان اللاحق وعدم الوجود في السابق).

وأما المقام الثاني: وهو ملاحظة تقدم الحادث وتأخره بالنسبة إلى حادث آخر، فالكلام فيه يقع في موضعين:

الموضع الأول: إذا كان كل من الحادثين مجهولي التاريخ.

الموضع الثاني: ما إذا كان أحدهما معلوم التاريخ، والآخر مجهول التاريخ.

والموضع الأوّل فيه أقسام أربعة:

القسم الأول: إذا كان الأثر الشرعي لتقدم أحدهما أو لتأخره أو لتقارنه بنحو مفاد كان التامة، أي: أنّ الأثر مترتب على نفس عنواني التقدم والتأخر، كما لو علم بموت متوارثين على التعاقب، لكن لم يعرف المتقدم منهما من المتأخر، وتحقيقه: إنّ الحادثين إمّا أن يكونا مجهولي التاريخ أو يكون تاريخ أحدهما مجهولا، فعلى الأول تارة يكون الأثر الشرعي لوجود أحدهما بنحو خاصّ من التقدم أو التأخر أو التقارن وكان واحد من

العناوين الثلاثة مأخوذاً قيدا للموضوع في ترتب الأثر عليه على نحو مفاد كان التامة، من قبيل: أن الموت المتقدم للابن على موت الأب موجب لأرث الأب منه، لكن التأخر أو التقارن في ذلك الحادث لم يكن موضوعا للأثر ولا في حادث آخر، ولا بهذا الحادث بجميع انحاءه، وشك في تحقق ذلك العنوان، فحينئذ يصح إستصحاب عدم هذا الوجود الخاص الذي هو موضوع للحكم لكونه مسبوqa بالعدم، فيقال: الأصل عدم تحقق هذا الوجود الخاص، كما كان أوّلا فينفى أثره، لوضوح أن الموضوع للأثر هو الشيء الخاص، ونقيضه هو العدم المطلق وإن كان أصل وجوده متيقن، لكنّه بما هو مقيد لم يتعلق اليقين به، وكان مشكوكا، وهو مسبوq اليقين بطرف النقيض، فيجرى الاستصحاب فيه.

ولا يخفى أن جريان الاستصحاب فيما اذا كان الأثر الشرعي لأحدهما بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو التقارن يجري فيما إذا كان الأثر المهم مترتبا على وجوده الخاص الذي كان مفاد كان التامة، مثلا أن الإرث مترتب على تقدم موت المورث على موت الوارث، فلا مانع من التمسك بأصالة عدم السبق، فيحكم بعدم الارث.

بخلاف ما إذا كان الأثر لوجود كل منهما بأن كان الأثر لوجود كل واحد منهما أو كان الأثر لواحد منهما ولكنّه كان لكل من أنحاء وجوده كما لو كان لتقدمه وتقارنه معاً، فإنّه حينئذ وإن كان الاستصحاب يجري في كلا العدمين إلاّ أنّه يعارض، فلا مجال لاستصحاب العدم في واحد من الوجودين الخاصين ولا لإستصحاب العدم في واحد من نحوي الوجود الخاص للمعارضة باستصحاب العدم في آخر، وهذا ما أشار إليه بقوله: (وإن لوحظا بالإضافة إلى حادث آخر علم بحدوثه أيضا وشك في تقدم ذلك عليه وتأخره عنه كما إذا علم بعروض حكّمين أو موت متوارثين وشك في المتقدم والمتأخر منهما فإن كانا مجهولي التاريخ.

فتارة كان الأثر الشرعي لوجود أحدهما بنحو خاص من التّقدم أو التّأخر أو التّقارن لا للآخر ولا له بنحو آخر، فإستصحاب عدمه صار بلا معارض، بخلاف ما إذا كان الأثر لوجود كلّ منهما كذلك أو لكُلّ من انحاء وجوده، فإنّه حينئذ يعارض فلا مجال لاستصحاب العدم في واحد للمعارضة باستصحاب العدم في آخر لتحقق أركانه في كلّ منهما. هذا إذا كان الأثر المهم مرتباً على وجوده الخاص الذي كان مفاداً كان التامة).

القسم الثاني: إذا كان الأثر الشرعي للحادث المتصف بالتقدم أو التأخر أو التقارن بنحو كان الناقصة؛ أي: أنّ الأثر يكون مرتباً على الشيء المتصف بالتقدم أو التأخر، فيكون الأثر مرتباً على الذات المتصفة بواحد من العناوين الثلاثة على نحو مفاد كان الناقصة، من قبيل كون الإرث مرتب على إتصاف موت المورث بالتقدم على موت الوارث، وفي هذا القسم لا مجال للاستصحاب لعدم اليقين بالحالة السابقة لأنّه تكون الذات مسبوقه بالاتصاف بواحد منها لكي يلحقه الشك في بقائها على صفتها، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما إن كان مرتباً على ما إذا كان متصفاً بالتقدم أو باحد ضديّه الذي كان مفاداً كان الناقصة، فلا مورد هاهنا للاستصحاب لعدم اليقين السابق فيه بلا ارتياب).

القسم الثالث: إذا كان الأثر الشرعي للعدم النعتي بمعنى: الأثر للحادث المتصف بالعدم في زمان حدوث الآخر بنحو مفاد ليس الناقصة؛ بأن يقال: لم يكن الابن متصفاً بالإسلام في زمان موت الأب.

فالأثر مرتب على ثبوت الذات المتصفة بالعدم في زمان حدوث ذات أخرى أي كون ذلك الحادث المعدوم في زمان حدوث الآخر على نحو مفاد كان الناقصة، وفي هذا القسم لا يجرى الاستصحاب العدم أيضاً، لعدم اليقين السابق باتصافه بالعدم النعتي على نحو مفاد كان الناقصة، كما إذا كان الأثر مرتباً على الكرية المتصفة بعدم حدوثها

في زمان الملاقاة، حيث لا يمكن اثبات هذا العنوان بأصالة عدم حدوثها إلى زمان الملاقاة، إلا بالأصل المثبت، لأن الكرية الكذائية ليست لها حالة سابقة، وقد أشار إليه بقوله: (وأخرى كان الأثر لعدم أحدهما في زمان الآخر، فالتحقيق أنه أيضا ليس بمورد للاستصحاب فيما كان الأثر المهم مترتبا على ثبوته للحدث بأن يكون الأثر للحدث المتصف بالعدم في زمان حدوث الآخر لعدم اليقين بحدوثه كذلك في زمان، بل قضية الاستصحاب عدم حدوثه كذلك كما لا يخفى).

القسم الرابع: إذا كان الأثر مترتبا على نفس عدمه في زمان الآخر واقعا، وإن كان على يقين منه في آن قبل زمان اليقين بحدوثه، ففي هذا القسم لا يجرى الاستصحاب أيضا لعدم إحراز اتصال زمان شكه، وهو زمان حدوث الآخر بزمان يقينه لإحتمال انفصاله عنه باتصال حدوثه، مع انه يعتبر في جريان الاستصحاب اتصال زمان الشك بزمان اليقين، كما هو المستفاد من كلمة فاء في قوله عليه السلام، لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، وهذا ما ذكره بقوله: (وكذا فيما كان مترتبا على نفس عدمه في زمان الآخر واقعا وإن كان على يقين منه في آن قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما لعدم إحراز اتصال زمان شكه وهو زمان حدوث الآخر بزمان يقينه لاحتمال انفصاله عنه باتصال حدوثه به).

س: ما هو الإشكال الوارد على القسم الرابع؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: حاصل الإشكال: لا شبهة في اتصال مجموع زمانى احتمال حدوث الحادثين بذلك الآن الذى قطع بعدمهما فيه، كما إذا كان على يقين من عدم حدوث واحد منهما في ساعة وصار على يقين من حدوث أحدهما، بلا تعيين في ساعة أخرى بعدها وحدث الآخر في ساعة ثالثة كان زمان الشك في حدوث كل منهما تمام الساعتين لا خصوص احدهما كى يحتمل كونه الساعة الثالثة، فلم يجرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين كما لا يخفى، وهذا ما ذكره بقوله: (لا يقال: لا شبهة في اتصال مجموع الزمانين

بذلك الآن وهو بتمامه زمان الشك في حدوثه لإحتمال تأخره على الآخر مثلا إذا كان على يقين من عدم حدوث واحد منهما في ساعة وصار على يقين من حدوث أحدهما بلا تعيين في ساعة أخرى بعدها وحدث الآخر في ساعة ثالثة كان زمان الشك في حدوث كل منهما تمام الساعتين لا خصوص أحدهما كما لا يخفى).

وأجاب المصنف: إنَّ هذا إذا لوحظ بالنسبة إلى اجزاء الزمان، فإنَّه بهذا اللحاظ زمان الشك في كل منهما متصل بيقينه في كل منهما بالإضافة إلى أجزاء الزمان إنَّما حصل من الساعة الثانية لا من الساعة الثالثة، فإنَّ في الساعة الثانية التي هي موطن حدوث أحدهما يشك في انتقاض العدم في كل منهما بالوجود للعلم الإجمالي بحدوث أحدهما والشك فيمن هو الحادث أزيد أم عمرو ويبقى هذا الشك مستمرا إلى الساعة الثالثة التي هي موطن حدوث الآخر، فالشك في حدوث كل منهما بالإضافة إلى أجزاء الزمان يكون متصلا بزمان اليقين.

والمفروض أنَّه بلحاظ إضافته إلى آخر وأنَّه حدث في زمان حدوثه وثبوتته أو قبله، ولا إشكال في أنَّ زمان شكه بهذا اللحاظ إنَّما هو خصوص ساعة ثبوت الآخر لا الساعتين، فيكون زمان الشك هو خصوص الساعة الثالثة التي علم بحدوث الآخر لا الساعة الثانية التي لم يعلم بحدوث الآخر حتى يشك في كون عدمه في زمان حدوث الآخر ولم يجرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين لإحتمال إنقلاب عدمه بالحدوث في الساعة الثانية، وهذا ما أشار إليه بقوله: (فإنَّه يقال: نعم ولكنه إذا كان بلحاظ إضافته إلى أجزاء الزمان والمفروض أنَّه بلحاظ إضافته إلى الآخر، وأنَّه حدث في زمان حدوثه وثبوتته أو قبله ولا شبهة أن زمان شكه بهذا اللحاظ إنَّما هو خصوص ساعة ثبوت الآخر وحدثه لا الساعتين).

فانقذ أنه لا مورد هاهنا للاستصحاب لإختلال أركانه، لا أنه مورده وعدم جريانه إنما هو بالمعارضة كي يختص بما كان الأثر لعدم كل في زمان الآخر وإلا كان الاستصحاب فيما له الأثر جاريا)

س: ما هي صور الموضع الثاني وهو كون أحدهما معلوم التاريخ والآخر مجهوله؟ وما هي أحكام تلك الصور؟
ج: صور الموضع الثاني هي:

الصورة الأولى: إذا كان الأثر مرتبا على تقدم أحدهما أو تأخره أو تقارنه بنحو مفاد كان التامة، وحكمها جريان استصحاب العدم، بمعنى إستصحاب عدم التقدم أو التأخر أو التقارن، لو لا المعارضة باستصحاب العدم في الطرف الآخر، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما لو علم بتاريخ أحدهما، فلا يخلو أيضا إمّا يكون الأثر المهم مرتبا على الوجود الخاص من المقدم أو المؤخر أو المقارن، فلا إشكال في استصحاب عدمه لو لا المعارضة بإستصحاب العدم في طرف الآخر أو طرفه كما تقدم).

الصورة الثانية والثالثة: ما كان الأثر مرتبا على الحادث المتصف بالتقدم أو التأخر أو التقارن بنحو مفاد كان الناقصة. والصورة الثالثة، ما كان الأثر مرتبا على الحادث المتصف بالعدم في زمان حدوث الآخر بنحو مفاد ليس الناقصة. وحكمهما: عدم جريان الاستصحاب؛ لعدم اليقين السابق بعد فرض كون الأثر مرتبا على الحادث المتصف بكذا، وهذا ما ذكره بقوله: (وإما يكون مرتبا على ما إذا كان متصفا بكذا فلا مورد للاستصحاب أصلا لا في مجهول التاريخ ولا في معلومه كما لا يخفى، لعدم اليقين بالإتصاف به سابقا فيهما).

الصورة الرابعة: إذا كان الأثر مرتبا على عدم أحدهما في زمان حدوث الآخر بنحو مفاد ليس التامة. وحكمها: جريان استصحاب العدم في خصوص مجهول التاريخ من الحادثين، دون معلوم التاريخ منهما.

والوجه في جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ هو: لأنّ زمان الشك وهو زمان حدوث معلوم التاريخ قد أحرز اتصاله بزمان اليقين.

وأما الوجه في عدم الجريان في معلوم التاريخ: فلعدم الشك فيه في زمان أصلا، لأنّه قبل حدوثه المعلوم وقته تفصيلا، لا شك في انتفائه، وبعد حدوثه لا شك في وجوده. كما هو واضح، وهذا ما ذكره بقوله: (وإمّا يكون مترتبا على عدمه الذي هو مفاد ليس التامة في زمان الآخر فاستصحاب العدم في مجهول التاريخ منها كان جاريا لاتصال زمان شكه بزمان يقينه دون معلومه لانتفاء الشك فيه في زمان وإتّما الشك فيه بإضافة زمانه إلى الآخر، وقد عرفت جريانه فيها تارة وعدم جريانه كذلك أخرى).

س: ما هو قول الشيخ في مجهولي التاريخ؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: الشيخ اقتصر في مجهولي التاريخ على جريان أصالة العدم فيهما، ولم يفصل بين كيفية موضوعيتهما للأثر الشرعي من حيث الوجود المحمولي والنعتي، وكذا لم يفصل بين العدم بمفاد ليس التامة والناقصة.

والحال أنّه لا بد من جريان الاستصحاب في أحدهما، بلا مانع إذا ترتب الأثر عليه فقط دون الحادث الآخر، ودون ترتب الأثر على نحو آخر من أنحاء ذلك الحادث، وإلا يجري الاستصحاب فيهما ويسقط بالتعارض، فإطلاق كلامه في جريان أصالة العدم في مجهولي التاريخ لا يخلو من الغموض.

واقصر الشيخ أيضا في الحادثين المجهول تاريخ أحدهما دون الآخر على جريان أصل العدم في المجهول دون المعلوم، مع أنّه قد تقدم التفصيل بين ترتب الأثر على وجود خاص من التقدم وضديه محموليا، وبين ترتب الأثر على الوجود الخاص نعتيا؛ بجريان الاستصحاب في الأول دون الثاني؟

وأجاب المصنف: أنه لا فرق بين الحادثين سواء كانا مجهولي التاريخ، أم مختلفين بأن كان أحدهما معلوم التاريخ والآخر مجهوله إذا اعتبر في موضوع الاستصحاب خصوصية من عنوان التقدّم، أو عنوان التأخر، أو عنوان التقارن.

وهذه الخصوصية ناشئة من إضافة أحد الحادثين إلى الحادث الآخر بحسب الزمان وشك في هذه الخصوصية، لأنّ عناوين الثلاثة المتقدمة تتصوّر ذهنًا وتتحقّق خارجًا بين الشئين لا في الشيء الواحد كما لا يخفى.

والتفصيل هو: إذا كانت تلك الخصوصية الملحوظة في الموضوع بنحو الاتصاف على نحو النعتية وبنحو مفاد كان الناقصة، فلا يجري الاستصحاب في هذه الخصوصية، أمّا إذا لم تكن بنحو الاتصاف على نحو النعتية، جرى الاستصحاب.

وحاصل ما ذكره المصنف في اختلاف وجه عدم جريان الاستصحاب في الحادثين معًا، أو في أحدهما من مجهولي التاريخ ومجهول التاريخ ومعلومه هو أحد أمور ثلاثة:

الأول: إختلال أوّل ركني الاستصحاب وهو اليقين السابق فيما إذا كان الأثر مترتبًا على اتصاف الحادث بالعدم في زمان حدوث الحادث الآخر، كما في الصورة الرابعة.

الثاني: إختلال شرط الاستصحاب الذي هو إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، فهذا الاتصال لم يجرز لنا فيما إذا رتب الأثر المهم على وجود أحد الحادثين محموليا في زمان حدوث الآخر، كما في الصورة الثانية والثالثة.

الثالث: وجود المانع من جريان الاستصحاب، وهو التعارض، فيما إذا لوحظ عدم أحد الحادثين محموليا بأن يكون عدمه بنحو خاص من التقدّم، أو التأخر، أو التقارن موضوعا للحكم الشرعي، إذ يجري الاستصحاب فيهما لتهامية أركانه في كل واحد منهما، وهي عبارة عن اليقين السابق والشك اللاحق، وهذا ما ذكره بقوله: (فانقدح أنّه لا فرق بينهما كان الحادثان مجهولي التاريخ أو كانا مختلفين ولا بين مجهوله ومعلومه في

المختلفين فيما اعتبر في الموضوع خصوصية ناشئة من إضافة أحدهما إلى الآخر بحسب الزمان من التقدم أو أحد ضديه وشك فيها كما لا يخفى).

س: ما هو رأي المصنف في حكم تعاقب الحادثين المتضادين كالطهارة والنجاسة من حيث جواز استصحابها إلى ما بعد زمان حدوثها، حيث وقع النزاع بين المحققين في جواز الاستصحاب في كل واحد منهما مع قطع النظر عن معارضته بالاستصحاب في الطرف الآخر وعدم جوازه؟

ج: ذهب المصنف الى عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين لاحتمال انفصال زمان الشك عن زمان اليقين بواسطة زمان اليقين بحدوث الحالة الاخرى، كما إذا طهر الثوب في ساعة الأولى من يوم الجمعة مثلاً وتنجس في ساعة اخرى منه، ولكن شك في المتقدم والمتأخر، وحينئذ إن أريد استصحاب طهارة الثوب في الساعة الثالثة، لم يجرز لنا اتصال الساعة الثالثة التي هي زمان الشك في المتقدم منها والمتأخر بزمان اليقين بالطهارة لإحتمال انفصاله عنه بزمان اليقين بالنجاسة بأن تكون الطهارة في الساعة الاولى، والنجاسة في الساعة الثانية، ومع هذا الاحتمال والشك لا مجال للتمسك بدليل الاستصحاب لعدم إحراز أنه من نقض اليقين بالشك، وهذا ما ذكره بقوله: (كما انقذح أنه لا مورد للاستصحاب أيضا فيما تعاقب حالتان متضادتان كالطهارة والنجاسة وشك في ثبوتها وانتفائها للشك في المقدم والمؤخر منها، وذلك لعدم إحراز الحالة السابقة المتيقنة المتصلة بزمان الشك في ثبوتها وتردها بين الحالتين، وأنه ليس من تعارض الاستصحابيين، فافهم وتأمل في المقام فإنه دقيق).

التنبيه الثاني عشر: استصحاب الأمور الاعتقادية

س: ما هو الغرض من هذا البحث؟

ج: الغرض: تحقيق جريان الاستصحاب أو عدمه في الأمور الاعتقادية، إذ لا شبهة في جريانه فيما إذا كان المستصحب من الأحكام الفرعية، أو كونه موضوعا لأثر شرعي، لكن هل يجري الاستصحاب في الإعتقاد وعقد القلب؟. وهذا البحث يأتي بعد أن إنتهى المصنف من البحث في عدم الإشكال في كون المستصحب حكما شرعيا كوجوب صلاة الجمعة، أو موضوعا خارجيا صرفا، إذا كان ذا حكم شرعي كخمرية المائع الخارجي، وهذا ما ذكره بقوله: (أنّه قد عرفت^(١) أنّ مورد الاستصحاب لا بد أن يكون حكما شرعيا أو موضوعا لحكم كذلك، فلا إشكال فيما كان المستصحب من الأحكام الفرعية أو الموضوعات الصرفة الخارجية أو اللغوية إذا كانت ذات أحكام شرعية).

س: ما هي الأمور الاعتقادية؟ وهل يجري فيها الاستصحاب؟

ج: الأمور الاعتقادية على قسمين:

القسم الأول: أن يكون المطلوب فيها شرعا الالتزام بها وعقد القلب عليها فقط، ولا يجب تحصيل اليقين بها؛ كخصوصيات عالم البرزخ والبعث والجنة والنار، فالواجب منها على المكلفين هو مجرد التسليم لها والاعتقاد بها على ما هي عليه، فهذه المطلوبة تتأدى بأن يعتقد بها اعتقد به الإمام الصادق عليه السلام فيجري في هذا القسم كل من الاستصحاب الموضوعي والحكمي.

أما الأول - الاستصحاب الموضوعي - من قبيل ما لو شك في بقاء سؤال النكيرين أو وحشة القبر أو ضغطته في بقعة بقاع الأرض؛ لأجل كرامة من دفن فيها من نبيّ أو

إمام «عليها السلام» فيجري الاستصحاب في جميع ذلك، ويترتب عليه وجوب الاعتقاد بذلك كله، لأنّ هذا الوجوب هو حكم شرعي يترتب على استصحاب موضوعه؛ لأنّه لا فرق في الحكم الشرعي بين تعلقه بعمل جارحي أو عمل جانحي بعدما كان مشمولاً لدليل الاستصحاب لكليهما، كما سيأتي بيانه.

وأما الثاني - الاستصحاب الحكمي - من قبيل ما لو فرض الشك في وجوب الإعتقاد بنبوّة الأنبياء السابقين ﷺ لأجل احتمال وجوبه على خصوص المسلمين في صدر الإسلام، أو شك في وجوب الاعتقاد بالسؤال والوحشة والضغطة مع اليقين بها، فيجري استصحاب وجوب الاعتقاد في جميعها بلا مانع، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما الأمور الاعتقادية التي كان المهم فيها شرعا هو الانقياد والتسليم والاعتقاد بمعنى عقد القلب عليها من الأعمال القلبية الاختيارية، فكذا لا إشكال في الاستصحاب فيها حكما وكذا موضوعا فيما كان هناك يقين سابق وشك لاحق لصحة التنزيل وعموم الدليل).

س: ما هو جواب المصنف على التوهم الذي يقول بأنّ الاستصحاب من الأصول العملية التي لا تجري في الأمور الاعتقادية لمغايرتها للعملية؟
ج: لا توجد منافاة بين كون الاستصحاب أصلا عمليا، وبين جريانه في الأمور الاعتقادية؛ لأنّ المراد بالأصل ما يقابل الأمانة، أي ما جعل وظيفة للشاك في مقام العمل، بخلاف الأمانة فهي تحكي عن الواقع وترفع تعبدا الشك الذي هو موضوع الأصل. فيشمل العمل الخارجي والجانحي، وهذا ما ذكره بقوله: (وكونه أصلا عمليا إنما هو بمعنى أنه وظيفة الشاك تعبدا قبالا للأمارات الحاكية عن الواقعيات، فيعم العمل بالجوانح كالجوارح).

س: ما هو القسم الثاني من الأمور الاعتقادية؟ وهل يجري فيه الاستصحاب؟

ج: القسم الثاني: هو ما إذا كان موضوع وجوب الاعتقاد والتسليم بالأمور الاعتقادية مع شرط اليقين بها، وليس مطلق الاعتقاد؛ كوجود الباري تعالى وتوحيده والنبوة والمعاد - فإن موضوع وجوب الالتزام والاعتقاد بها هو معرفتها بشرط اليقين بها وليس نفس وجودها واقعا، وإن تتعلق بها معرفة، وحينئذ لا يجري الاستصحاب الموضوعي في تلك الأمور؛ لأنها موضوع وجوب الاعتقاد والتسليم ليست بوجودها الواقعي لكي تثبت بالاستصحاب؛ وإنما موضوعها المعرفة به بشرط اليقين بها، فلا ينفع جريان الاستصحاب في الموضوع، فلو كان متيقنا بحياة إمام زمانه، لا يجري فيها الاستصحاب؛ لأنه لا يثبت بالاستصحاب المعرفة التي هي موضوع وجوب الاعتقاد إلا بناء على أمرين: أحدهما كفاية المعرفة الظنية في الأمور الاعتقادية التي يكون المهم فيها المعرفة، والآخر حجية الاستصحاب من باب الظن.

وأما الاستصحاب الحكمي: فلا إشكال في جريانه، فلو شك في وجوب تحصيل القطع بتفاصيل القيامة، بعد أن كان في زمان قاطعا بوجوبه، فيجرى فيه الاستصحاب ويترتب عليه وجوب تحصيل اليقين بها، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما التي كان المهم فيها شرعا وعقلا هو القطع بها ومعرفتها، فلا مجال له موضوعا ويجري حكما فلو كان متيقنا بوجوب تحصيل القطع بشيء كتفاصيل القيامة في زمان وشك في بقاء وجوبه يستصحب).

وأما لو شك في حياة إمام زمان مثلا، فلا يستصحب لأجل ترتيب لزوم معرفة إمام زمانه، بل يجب تحصيل اليقين بموته أو حياته مع إمكانه، ولا يكاد يجدي في مثل وجوب المعرفة عقلا أو شرعا إلا إذا كان حجة من باب إفادته الظن، وكان المورد مما يكتفى به أيضا فالاعتقادات، كسائر الموضوعات لا بد في جريانه فيها من أن يكون في المورد أثر شرعي يتمكن من موافقته مع بقاء الشك فيه كان ذلك متعلقا بعمل الجوارح أو الجوانح).

س: ذكرت للنبوة المستصحبة ثلاثة وجوه، فما هذه الوجوه؟ وهل يجري فيها الاستصحاب أم لا؟

ج: الوجوه الثلاثة هي:

الوجه الأول: أن يراد بالنبوة صفة نفسانية تكوينية موجبة للاستيلاء على التصرف في الأنفس والآفاق، والفوز بهذا المقام الإلهي، وهذه المرتبة العالية من الكمال تستلزم تلقي المعارف الإلهية من الله تعالى، بلا توسط بشر، وعلى هذا فالنبي على وزن «فعليل» بمعنى مفعول، لتلقيه للوحي، فينبئه تعالى بما شاء.

الوجه الثاني: أن يراد بالنبوة منصب مجعول إلهي كولاية الفقيه على القصر، وولاية الأب والجد على الصغير، والملكية والقضاة ونحو ذلك من الأحكام الوضعية، فالنبوة على هذا بمعنى جعله مخبرا ومبلغا عنه الله تعالى وسفيرا إلى خلقه، فبعثته تثبت له منصب السفارة والمخبرية .

الوجه الثالث: أن يراد بالنبوة المستصحبة أحكام شرعية يشك في منسوخيتها بشريعة أخرى.

فإن أريد بها المعنى الأول - صفة نفسانية تكوينية - فلا يجري فيها الاستصحاب؛ إمّا لأجل إختلال ركن الشك في البقاء، وإمّا لإختلال شرط جريانه وهو كون المستصحب حكما شرعيا أو موضوعا لحكم شرعي. أمّا إختلال الشك، فلأنّ الشك في بقاء النبوة بمعنى المرتبة القدسية لا بد أن يكون إمّا لانحطاط نفسه المقدسة.

وفيه: إنّ الانحطاط إمّا يتصور في الملكات الحاصلة للنفس بالتخلق من تحليها بالفضائل بسبب المجاهدة؛ كملكة العدالة والإيثار والجود، فيحصل الضعف فيها؛ وقد تزول بسبب تسويات النفس الأمّارة بالسوء، وبما أنّ ملكة النبوة درجة التحقق ووصولها من مرتبة القوة والاستعداد إلى مرتبة الفعلية التي تستلزم مقام الوحي، فمعنى انحطاطها العود والانقلاب إلى القوة وهو مستحيل.

وأما اختلال شرط الاستصحاب، فلما هو واضح من أنّ النبوة بهذا المعنى أمر تكويني لازم لمرتبة كمال النفس، فلو فرضنا محالاً إمكان انحطاط النفس عن تلك المرتبة، فلا يجري فيها الاستصحاب؛ لعدم كونها مجعولا شرعياً كما هو واضح، ولا موضوعاً لحكم شرعي مهم، إلا في نذر شيء له تعالى على فرض بقاء هذه الصفة الكمالية لذلك النبي وعدم انحطاطها.

وأما بناء على المعنى الثاني من النبوة - وهي كونها منصب مجعول إلهي مجعول كولاية الفقيه - فيمكن إجراء الاستصحاب في نفس النبوة بناء على كونها من المناصب المجعولة كالقضاة والولاة ونحوهما من الأحكام الوضعية المجعولة؛ لأنه بحسب الفرض كون النبوة بنفسها حيثئذ مجعولا شرعياً، وليست صفة تكوينية غير قابلة للاستصحاب.

إلا أنّ جريان الاستصحاب في النبوة المجعولة يحتاج إلى دليل غير منوط بتلك النبوة غير مأخوذ من ذلك الشرع، وإلا لو كان مأخوذ من الشرع، لزم الدور لأنّ بقاء النبوة السابقة مما يتوقف على اعتبار ذلك الدليل واعتبار ذلك الدليل مما يتوقف على بقاء النبوة السابقة، وهو دور، لأنّ جريان الاستصحاب في النبوة منوط بحجتيه من غير جهة بقاء النبوة؛ لأنه لو كانت منوطة ببقائها لزم الدور؛ لتوقف بقاءها على الاستصحاب، فلو توقف اعتباره على بقاء النبوة كان دوراً مستلزماً لامتناع التمسك به لإثبات بقاء النبوة.

وأما استصحاب النبوة بمعنى استصحاب بعض أحكام الشريعة من اتصف بها، كاستصحاب بعض أحكام شريعة عيسى عليه السلام إلى هذا الحال، فلا مانع من جريان الاستصحاب - كما تقدم في التنبيه السادس - وذلك لما تقدم من جواز استصحاب الحكم من الشريعة السابقة إلى الشريعة اللاحقة إذا تمت فيه أركانه من اليقين السابق والشك اللاحق وغيرهما، وهذا ما ذكره بقوله: (وقد انقدهم بذلك أنّه لا مجال له في

نفس النبوة إذا كانت ناشئة من كمال النفس بمثابة يوحى إليها وكانت لازمة لبعض مراتب كمالها، إمّا لعدم الشك فيها بعد اتصاف النفس بها أو لعدم كونها مجعولة، بل من الصفات الخارجية التكوينية ولو فرض الشك في بقائها بإحتمال انحطاط النفس عن تلك المرتبة وعدم بقائها بتلك المثابة، كما هو الشأن في سائر الصفات والملكات الحسنة الحاصلة بالرياضات والمجاهدات وعدم أثر شرعي مهم لها يترتب عليها باستصحابها. نعم لو كانت النبوة من المناصب المجعولة وكانت كالولاية وإن كان لا بد في إعطائها من أهلية وخصوصية يستحق بها لها لكانت موردا للاستصحاب بنفسها، فيترتب عليها آثارها ولو كانت عقلية بعد استصحابها، لكنّه يحتاج إلى دليل كان هناك غير منوط بها وإلا لدار كما لا يخفى.

وأما استصحابها بمعنى استصحاب بعض أحكام شريعة من اتصف بها، فلا إشكال فيها كما مر^(١) هذا تمام الكلام في استصحاب النبوة بمعانيها الثلاث.

س: هل ينفع جريان استصحاب الكتابي إلزاما للخصم إقناعا لنفسه؟

ج: لا شك أنّ غرض المستدل بالاستصحاب، إمّا أنّ يكون إلزام خصمه، وهذا يتم في حالة اعتراف الخصم بثبوت أركان الاستصحاب في نفسه وأن يكون للمستصحب أثر شرعي مصحح للتعبّد به وأن يكون المورد مشمولاً للدليل الاستصحاب، أي لا يكون القطع حاصلًا بعدم صحة الاستصحاب، وأمّا أن يكون غرضه اقناع نفسه بعد يأسه عن تحصيل اليقين، وهذا أيضا كسابقه.

ومما تقدم اتضح أنّه لا موقع أصلا لتثبيت الكتابي باستصحاب نبوة موسى عليه السلام لا إلزاما للمسلم، فلعدم شك المسلم في بقاء نبوة موسى او عيسى عليه السلام لوضوح أنّ نبوة موسى ليست مجعولة حتى يقع الشك في بقائها، وإنّما هي صفة لازمة غير مسلوّبة عنه

(١) في التنبه السادس.

أبدا، فلا يجرى الاستصحاب عنده لا في بقاء موسى عليه السلام ولا في بقاء شريعته، فكيف يكون الاستصحاب الزاما عليه نبوة موسى عليه السلام وبقاء شريعته مع عدم اعترافه بأنه على يقين وشك، والمسلم إذا لم يعترف بأنه كان على يقين سابق فشك لم يلزم به ولا اقناعا مع الشك، وذلك للزوم معرفة النبي بالنظر الى حالاته ومعجزاته عقلا، فإن حال نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله ليست إلا كنبوة موسى وعيسى عليهما السلام من أول أمرهما من جهة وجوب الفحص على العاقل في طريق معرفة النبي صلى الله عليه وآله وليس لكتابي حينئذ حجة على اعتبار الاستصحاب كي يتمسك به في بقاء شريعة موسى، فإن حجية الاستصحاب إنما على بناء العقلاء فيحتاج إلى امضاء صاحب الشرع وعلى الأقل من عدم ردعه، وهو شاك في كونه صاحب شرع، وإنما على التعبد فهو موقوف على بقاء الشريعة، فهو شاك فيه، وحينئذ فإن حجيته تتوقف على ثبوت الشريعة حين الاستدلال، والحال أنه يريد أن يثبت بالاستصحاب والاتكال على قيام الدليل على الاعتبار في شريعتنا لا يكاد يجدى الكتابي إلا على نحو محال، وهو لزوم عدم الشريعة السابقة من فرض وجودها وكل ما يلزم من فرض وجوده عدمه، فهو محال هذا كله بحسب مقام الاعتقاد.

وأمّا مقام العمل على طبق الشريعتين فهو واجب عقلا في صورة عدم تمكن المعرفة للنبي إذا لم يلزم من الاحتياط اختلال النظام، كما هو شأن الاحتياط في كل مورد العلم الاجمالي، فكذا ما نحن فيه إذ حصل للمكلف العلم الاجمالي بثبوت إحدى الشريعتين أمّا السابقة وأمّا اللاحقة، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم لا يخفى أن الاستصحاب لا يكاد يلزم به الخصم، إلا إذا اعترف بأنه على يقين فشك، فيما صح هناك التعبد والتزويل ودل عليه الدليل، كما لا يصح أن يقنع به إلا مع اليقين والشك والدليل على التنزيل.

ومنه انقذ أنه لا موقع لتثبت الكتابي باستصحاب نبوة موسى أصلا لا إلزاما للمسلم، لعدم الشك في بقائها قائمة بنفسه المقدسة واليقين بنسخ شريعته، وإلا لم يكن

بمسلم مع أنه لا يكاد يلزم به ما لم يعترف بأنه على يقين وشك، ولا إقناعاً مع الشك للزوم معرفة النبي بالنظر إلى حالاته ومعجزاته عقلاً وعدم الدليل على التعبد بشريعته لا عقلاً ولا شرعاً، والاتكال على قيامه في شريعتنا لا يكاد يجديه إلا على نحو محال ووجوب العمل بالاحتياط عقلاً في حال عدم المعرفة بمراعاة الشريعتين ما لم يلزم منه الاختلال للعلم بثبوت إحدهما على الإجمال، إلا إذا علم بلزوم البناء على الشريعة السابقة ما لم يعلم الحال).

خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

- ١ - جريان الاستصحاب حكماً وموضوعاً في القسم الأول من الأمور الاعتقادية.
- ٢ - جريانه حكماً لا موضوعاً في القسم الثاني من الأمور الاعتقادية.
- ٣ - عدم صحة تمسك الكتابي بالاستصحاب لإلزام المسلم ولا لإقناع نفسه.

التنبيه الثالث عشر: استصحاب الحكم المخصص

س: ما هو الغرض من هذا التنبيه؟

ج: الغرض هو: إذا خرج فرد من أفراد العام في زمان، وشك فيه بعد ذلك الزمان،

فهل يجري الاستصحاب أم يتمسك فيه بالعام؟

وقبل الولوج في البحث ينبغي بيان ما هو محل الكلام، فيقال: إذا ورد عام مطلق من حيث الزمان دال على استمرار الحكم في جميع الأزمنة إلى الأبد، ثم خصص بعض أفراداه في زمان معين، ثم شك بعد انقضاء الزمان الخاص في حكم الفرد الخاص في أنه محكوم بحكم الخاص أم لا، فهل المرجع هو العموم أو إلى استصحاب حكم المخصص؟ ذهب إلى كل طرف جماعة، وهذا ما ذكره المصنف (أنه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب في مقام مع دلالة مثل العام، لكنه ربما يقع الإشكال، والكلام فيما إذا خصص في زمان في أن المورد بعد هذا الزمان مورد الاستصحاب أو التمسك بالعام).

إذا تبين ما هو محل النزاع في المقام، فاعلم أن في المسألة أقوال.

س: ذهب الشيخ إلى التفصيل بين العموم الاستغراقي والعموم المجموعي

بالرجوع إلى العموم في الأول، وإلى الاستصحاب في الثاني، وضح مراد الشيخ مع

جواب المصنف؟

ج: لكي يتضح تفصيل الشيخ ينبغي تقديم مقدمة وهي: الفرق بين العموم

الاستغراقي والعموم المجموعي، وحاصله: أن الحكم يتعدد بتعدد الأفراد في العموم

الاستغراقي، فلكل حكم إطاعة وامثال ومعصية ومخالفة، بخلاف العموم المجموعي

الذي يكون فيه الحكم مستمر، كوجوب الإمساك من طلوع الفجر إلى المغرب، فلا

يتعدد وجوب الإمساك تكليفا بتعدد آتات هذا اليوم.

إذا تبيّنت هذه المقدمة. نقول: إن كان العموم من القسم الأول - الاستغراقي - فالمرجع بعد الشك هو العموم؛ وذلك لأنّه بعد خروج بعض الأفراد عن العموم لا مانع من الرجوع إليه؛ لإثبات الحكم لباقي الأفراد.

وإن كان في القسم الثاني: فالمرجع هو الاستصحاب؛ لأنّ الحكم واحد على الفرض، وقد انقطع يقينا، وإثباته بعد الانقطاع يحتاج إلى دليل ومقتضى الاستصحاب بقاء حكم المخصص.

وأجاب المصنف - ردّا على تفصيل الشيخ - بأنّ مجرد كون العموم الأزمانى من قبيل العموم المجموعي غير كاف في الرجوع إلى الاستصحاب؛ بل لا بد من ملاحظة الدليل المخصص أيضا، فعلى تقدير كون العموم مجموعيا، فإنّ أخذ الزمان في الدليل المخصص بعنوان الظرفية، فلا مانع من التمسك بالاستصحاب، وإن كان الزمان قيّدا، فلا يمكن التمسك بالاستصحاب؛ لأنّه يكون من إساءة حكم ثابت لموضوع إلى موضوع آخر، وهو من القياس المحرم. فلا محالة من الرجوع إلى أصل آخر من الاشتغال أو البراءة بحسب ما يقتضيه المورد.

وأما إذا كان العموم استغراقيا: فالمتعين فيه هو الرجوع إلى العام، إذا لم يوجد له معارض، وإلا - أي وجد له معارض - فيتمسك بالاستصحاب إن كان الزمان في الدليل المخصص ظرفا، وإن كان قيّدا لا يمكن التمسك بالاستصحاب أيضا، فيجب الرجوع إلى أصل آخر.

س: ما هي الصور والإحتمالات على ما ذكره المصنف رحمته؟

ج: الصور التي ذكرها المصنف أربع، وهي:

الصورة الأولى: أن يكون الزمان في كل منهما - العام والمخصص - مأخوذا ظرفا

لاستمرار الحكم.

والحكم فيه بعد زمان الخاص هو الرجوع إلى استصحاب حكم الخاص، وهو عدم وجوب إكرام زيد في: «أكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم يوم الجمعة»، ولا يتمسك بعموم العام؛ لأنَّ الفرد الخارج ليس إلَّا فردا واحدا وليس متعددا بتعدد الأزمنة كي يقال: إن المتيقن هو تخصيص العام بفرد واحد، والشك في تخصيصه بعد زمان الخاص شك في تخصيصه بفرد آخر وهو من صغريات الشك في التخصيص الزائد الذي يرجع فيه إلى العام. كما لا يتمسك بالخاص أيضا لعدم كون الزمان قيذا؛ بل يكون ظرفا فقط، فلا يدل إلَّا على انتفاء الحكم في زمانه وهو يوم الجمعة، ولا يدل على حكم ما بعده نفيًا وإثباتًا، فلا محالة فيه من الرجوع إلى الأصل وهو استصحاب حكم الخاص، وهذا ما ذكره بقوله: (والتحقيق: أن يقال إن مفاد العام تارة يكون بملاحظة الزمان ثبوت حكمه لموضوعه على نحو الاستمرار والدوام، وأخرى على نحو جعل كل يوم من الأيام فردا لموضوع ذلك العام وكذلك مفاد مخصصه تارة يكون على نحو أخذ الزمان ظرف استمرار حكمه ودوامه وأخرى على نحو يكون مفردا ومأخوذا في موضوعه.

فإن كان مفاد كل من العام والخاص على النحو الأول، فلا محيص عن استصحاب حكم الخاص في غير مورد دلالته لعدم دلالة للعام على حكمه لعدم دخوله على حدة في موضوعه وانقطاع الاستمرار بالخاص الدال على ثبوت الحكم له في الزمان السابق من دون دلالته على ثبوته في الزمان اللاحق، فلا مجال إلا لاستصحابه).

وقد استدرك المصنف من هذا الحكم فيما إذا كان الخاص مخصصا للعام من أول الأمر، فإنَّ هذا التخصيص الابتدائي يستلزم أن يكون مبدأ زمان تشريع حكم العام بعد زمان دلالة الخاص، فيكون أول زمان وجوب الوفاء بالعقد بعد افتراق المتعاقدين عن مجلس البيع، وبعد ثلاثة أيام في الحيوان، لأنَّ عموم وجوب الوفاء قد خصص بخياري المجلس والحيوان، ففي زمانيهما - زمانا كونهما في المجلس والأيام الثلاثة في

الحيوان - لا يجب الوفاء بالعقد لأتّهما زمني دلالة الخاص عليهما. فيتمسك في زمان الشك - وهو غير زمان دلالة الخاص - بعموم العام وليس باستصحاب حكم الخاص؛ لما تقدم أنّا من أنّ للعام عموما أزمانيا، كما أنّ له عموما أفراديا، فالشك فيما بعد زمان التخصيص شك في التخصيص الزائد في عمومه الأزمني، فكما يتمسك للعام في الشك في التخصيص الزائد في عمومه الأفرادي، فكذلك يتمسك به في الشك في التخصيص الزائد في عمومه الأزمني، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم لو كان الخاص غير قاطع لحكمه، كما إذا كان مخصصا له من الأول لما ضر به في غير مورد دلالته، فيكون أول زمان استمرار حكمه بعد زمان دلالته فيصح التمسك ب (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)^(١) ولو خصص بخيار المجلس ونحوه ولا يصح التمسك به فيما إذا خصص بخيار لا في أوله فافهم).

الصورة الثانية: هي نفس الأولى وهي كون الزمان في كل منهما - العام والمخصص - لكن أخذ الزمان قيّدا لكل من العام والخاص، كما إذا وجب الجلوس في كل آن في المسجد، ثم خرج منه الجلوس في الساعة الأولى من النهار مثلا، فحينئذ يجب التمسك بالعام في غير مورد دلالة الخاص عليه، كالساعة الثانية من النهار، لوضوح أنّ الجلوس فيها فرد آخر للعام يشك في خروجه، فيتمسك بالعام لأنّته شك في التخصيص الزائد؛ لأنّ المفروض أنّ للعام عموما أزمانيا كعمومه الأفرادي، وهذا ما ذكره بقوله: (وإن كان مفادها على النحو الثاني، فلا بد من التمسك بالعام بلا كلام، لكون موضوع الحكم بلحاظ هذا الزمان من أفراده فله الدلالة على حكمه والمفروض عدم دلالة الخاص على خلافه).

الصورة الثالثة: إذا كان الزمان ظرفا للعام وقيدا للخاص، وفي هذه الصورة لا يرجع فيها إلى العموم، كما لا يجري فيه الإستصحاب، فلا محيص في تعيين الوظيفة من الرجوع إلى أصل آخر.

أما عدم مرجعية العام فيه: فالأنّ المفروض ظرفية الزمان لاستمرار حكم واحد لكل واحد من أفرادها، وقد انقطع هذا الحكم بورود المخصص الذي كان الزمان قيدا له.

وأما عدم جريان استصحاب حكم الخاص فيه: فالأجل تعدد الموضوع، لأنّ زمان الخاص فرد مغاير لما بعده من الزمان، فاستصحاب حكم الموضوع الواقع في زمان خاص إلى الموضوع الواقع بعد زمان الخاص من باب سراية حكم موضوع إلى موضوع آخر مغاير للموضوع الأول، وإذا تعدد الموضوع يكون من القياس المحرم وليس استصحابا، وهذا ما ذكره بقوله: (وإن كان مفاد العام على النحو الأول والخاص على النحو الثاني، فلا مورد للاستصحاب، فإنه وإن لم يكن هناك دلالة أصلا، إلا أنّ انسحاب الحكم الخاص إلى غير مورد دلالته من إسراء حكم موضوع إلى آخر لا استصحاب حكم الموضوع، ولا مجال أيضا للتمسك بالعام لما مرّ آنفا، فلا بد من الرجوع إلى سائر الأصول).

الصورة الرابعة: إذا كان الزمان قيدا للعام وظرفا للخاص، وحينئذ يكون المرجع في غير مورد دلالة الخاص هو العام؛ لأنّ المفروض: أنّ ما بعد زمان الخاص فرد من أفراد العام أيضا، ويشك في تخصيصه زائدا على التخصيص المعلوم، وقد ثبت في محله أنّ المرجع هو العام في الشك في التخصيص الزائد، كمرجعيته في الشك في أصل التخصيص، ومع دلالة العام على حكم غير مورد دلالة الخاص، لا موقع لاستصحاب حكم الخاص أصلا؛ لعدم جريان الأصل مع الدليل، وهذا ما ذكره بقوله: (وإن كان مفادهما على العكس كان المرجع هو العام للاقتصار في تخصيصه بمقدار دلالة الخاص،

ولكنه لو لا دلالاته لكان الاستصحاب مرجعا لما عرفت من أنّ الحكم في طرف الخاص قد أخذ على نحو صح استصحابه، فتأمل تعرف أنّ إطلاق كلام^(١) شيخنا العلامة أعلى الله مقامه في المقام نفيا وإثباتا في غير محله).

خلاصة رأي المصنف^{عليه السلام}:

- ١ - استصحاب حكم المخصص فيما إذا كان الزمان ظرفا لكل من العام والخاص.
- ٢ - الرجوع إلى العام في غير مورد دلالة الخاص إن كان الزمان قيّدا لكل من العام والخاص.
- ٣ - استصحاب حكم المخصص فيما إذا كان الزمان ظرفا للعام وقيّدا للخاص.
- ٤ - المرجع في غير مورد دلالة الخاص هو العام فيما إذا كان الزمان قيّدا للعام وظرفا للخاص.

التنبيه الرابع عشر: جريان الاستصحاب مع الظن بالخلاف

س: ما هو الغرض من عقد هذا التنبيه؟

ج: الغرض هو: بيان المراد من الشك الذي هو أحد ركني الاستصحاب، هل هو بمعنى تساوي الطرفين أم بمعنى خلاف اليقين أو الشك بالمعنى اللغوي أي: عدم اليقين الشامل للظن غير المعتبر؟ فيكون المراد باليقين حينئذ هو الأعم من اليقين الوجداني كالعلم، واليقين التعبدي كالظن المعتبر.

س: ما هو رأي المصنف في المراد من الشك في المقام وما هو دليله؟

ج: يظهر من المصنف رحمته: أنّ الشك هو خلاف اليقين، وهذا ما ذكره بقوله: «الظاهر أنّ الشك في أخبار الباب وكلمات الأصحاب هو خلاف اليقين» فيشمل الشك بمعنى: تساوي الاحتمالين وراجعهما ومرجوحهما، أي: الشك والظن والوهم، ووجه الظهور: هو جعل الناقض لليقين السابق في أخبار الباب منحصرًا في اليقين بالخلاف، فما لم يحصل هذا الناقض يبنى على اليقين السابق، وهذا ما ذكره بقوله: (الظاهر أنّ الشك في أخبار الباب وكلمات الأصحاب هو خلاف اليقين فمع الظن بالخلاف فضلًا عن الظن بالوفاق يجري الاستصحاب).

واستدل على كون المراد من الشك خلاف اليقين بأمور:

الأول: قول أهل اللغة، ففي مجمع البحرين: «الشك والارتياب هو خلاف اليقين»^(١).

الثاني: استعمال الشك في روايات الشك في عدد الركعات وأخبار قاعدة التجاوز بمعنى خلاف اليقين.

(١) مجمع البحرين: ج ٢ ص ٥٣٦.

الثالث: ما ورد في نفس أخبار الاستصحاب كقوله عليه السلام: «ولكن تنقضه بيقين آخر» فهذا الحصر بقريئة التحديد يدل على أن المراد بالشك في باب الاستصحاب خلاف اليقين .

ثم يراد باليقين بسبب دليل حجية الأمارات غير العلمية الحجة، فكأنه قيل: «لا تنقض اليقين إلا بالحجة على خلافه» وكقوله عليه السلام: «لا حتى يستيقن أنه قد نام»، بتقريب: أن إطلاق جواب الإمام عليه السلام بعدم وجوب الوضوء على من يقن بالطهارة يدل على أن الحكم وهو عدم وجوب الوضوء ثابت ما لم يحصل العلم بالخلاف، وهذا ما ذكره بقوله: (ويدل عليه مضافا إلى أنه كذلك لغة، كما في الصحاح وتعارف استعماله فيه في الأخبار في غير باب (قوله عليه السلام في أخبار الباب: ولكن تنقضه بيقين آخر) حيث أن ظاهره أنه في بيان تحديد ما ينقض به اليقين وأنه ليس إلا اليقين وقوله أيضا: (لا حتى يستيقن أنه قد نام بعد السؤال عنه عليه السلام عما إذا حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم) حيث دل بإطلاقه مع ترك الاستفصال بين ما إذا أفادت هذه الأمانة الظن وما إذا لم تفد بداهة أنها لو لم تكن مفيدة له دائما لكانت مفيدة له أحيانا على عموم النفي لصورة الإفادة وقوله عليه السلام بعده: (ولا تنقض اليقين بالشك) أن الحكم في المغيا مطلقا هو عدم نقض اليقين بالشك كما لا يخفى).

س: ما هو دليل الشيخ على كون المراد بالشك هو خلاف اليقين؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: استدلال الشيخ بالإجماع القطعي على كون المراد بالشك هو خلاف اليقين، حيث ذكر - الشيخ - قيام الإجماع القطعي على اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف، ولكن بشرط اعتباره من باب الأخبار لا من جهة بناء العقلاء بها هم عقلاء على البقاء بالحالة السابقة، لأن بناءهم عليه من جهة الوثوق والاطمينان به، والظن والوثوق والاطمينان لا يجتمع مع الظن بخلاف الحالة السابقة؟

وأجاب المصنف بما يلي:

أولاً: عدم ثبوت الإجماع على اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف؛ لأنّ المسألة مستحدثة، ولم يكن لها أثر ولا عين في كلمات المتقدمين على الشيخ المفيد عليه السلام، إمّا لإختلاف من تعرض لها في حجتيه مطلقاً، أو في خصوص الشك الذي تساوى طرفاه. ثانياً: لو سلمنا ثبوت الإجماع، لكن يحتمل استنادهم في ذلك إلى دلالة الأخبار، فيكون الإجماع مدركياً لا يصلح للركون إليه، وهذا ما ذكره بقوله: (وقد استدل عليه أيضاً بوجهين آخرين: الأول^(١) الإجماع القطعي على اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف على تقدير اعتباره من باب الأخبار).

وفيه أنّه لا وجه لدعواه، ولو سلّم اتفاق الأصحاب على الاعتبار، لإحتمال أن يكون ذلك من جهة ظهور دلالة الأخبار عليه).

س: كيف استدل على كون المراد بالشك هو الظن على خلاف اليقين السابق على تقدير عدم اعتباره في الروايات؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: الظن على خلاف اليقين السابق لا يخلو عدم اعتباره عن أحد احتمالين:
الأول: إنّ الظن على خلاف اليقين السابق إذا كان عدم اعتباره لقيام الدليل الخاص عليه، كالظن الحاصل من القياس المستنبط العلة، فمعنى عدم حجّيته شرعاً عدم الاعتناء به وفرض وجوده كعدمه، ولازمه جريان الاستصحاب في صورة قيامه على خلاف اليقين السابق كصورة عدم قيامه على خلاف ذلك اليقين، لأنّ من آثار تنزيل وجوده منزلة عدمه جريان الاستصحاب مع وجوده كجريانه مع عدم تحقق الظن غير المعبر؟ وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (الثاني(٢): أنّ الظن الغير المعبر إن

(١) انظر فرائد الأصول: ٣٩٨.

(٢) انظر فرائد الأصول: ٣٩٨.

علم بعدم اعتباره بالدليل فمعناه أن وجوده كعدمه عند الشارع وأن كلما يترتب شرعا على تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده)

الثاني: إذا كان عدم اعتباره قيام دليل ليس بحجة كالشهرة الفتوائية وكالاجماع المنقول، وحينئذ لا يجوز رفع اليد عن الحالة السابقة بسبب الظن غير المعبر، فيكون الاستصحاب حجة مطلقا، فيتضح أن الشك في أخبار الباب بمعنى خلاف اليقين سواء كان ظنا، أم شكًا، أم وهما، وهذا ما ذكره بقوله: (وإن كان مما شك في اعتباره فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه إلى نقض اليقين بالشك، فتأمل جيدا)؟

وأجاب المصنف: إن مقتضى عدم اعتبار ظن ليس ترتيب آثار الشك المتساوي طرفاه على وجود الظن غير المعبر لكي يجري فيه الاستصحاب الذي هو من آثار هذا الشك؛ بل مقتضاه عدم ثبوت المظنون بهذا الظن؛ ليرتب عليه آثاره الشرعية، فلو كان متيقنا لطهارة ثوبه مثلا، ثم شهد عدل واحد بنجاسته، وقلنا بعدم اعتبار شهادة عدل واحد في الموضوعات، فإن معنى عدم اعتبار شهادته: عدم ثبوت نجاسة الثوب؛ بها لا ثبوت آثار الشك بها التي منها الاستصحاب؛ لأن عدم ثبوت المضمون لا يستلزم ترتيب آثار الشكل المتساوي طرفاه وتنزيل الظن غير المعبر منزلة الشك في الآثار الشرعية، وعليه: فهذا الاستدلال لا يصلح لإثبات اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف، وهذا ما ذكره بقوله: (وفيه أن قضية عدم اعتباره لإلغائه أو لعدم الدليل على اعتباره لا يكاد يكون إلا عدم إثبات مظنونه به تعبدا ليرتب عليه آثاره شرعا لا ترتيب آثار الشك مع عدمه، بل لا بد حينئذ في تعيين أن الوظيفة أي أصل من الأصول العملية من الدليل فلو فرض عدم دلالة الأخبار معه على اعتبار الاستصحاب فلا بد

من الانتهاء إلى سائر الأصول بلا شبهة ولا ارتياب ولعله أشير إليه بالأمر بالتأمل^(١)
فتأمل جيدا).

خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

المراد بالشك في باب الاستصحاب هو خلاف اليقين.

(١) انظر فرائد الأصول، الأمر الثاني عشر من تنبيهات الاستصحاب: ٣٩٨.

تتمة في شرائط جريان الاستصحاب

س: ما هو الغرض من عقد هذا البحث؟

ج: الغرض من بيان هذه التتمة: هو التعرض لشرطين من شرائط الاستصحاب، هما: بقاء الموضوع وعدم أمانة معتبرة في مورده؛ لأنه مع الأمانة المعتبرة لا تصل النوبة إلى الاستصحاب لحكومتها عليه. فيقع الكلام في مقامين، الأول: في شرطية بقاء الموضوع والثاني في عدم جريان الاستصحاب مع الأمانة المعتبرة.

المقام الأول: شرطية بقاء الموضوع

قبل الولوج في البحث لا بد من بيان أمور:

الأول: بيان ما هو المراد من موضوع الاستصحاب.

الثاني: ما هو المراد من بقاء الموضوع.

الثالث: الدليل على لزوم بقاء الموضوع.

والمراد من الموضوع: هو معروض المستصحب كصلاة الجمعة فيما إذا كان

المستصحب وجوبها، ووجود زيد فيما إذا كان المستصحب حياة زيد.

والمراد من بقاء الموضوع: بقاؤه بجميع ما له مدخلية في عروض المستصحب

لذلك المعروض، ويتحقق البقاء بهذا المعنى في اتحاد القضية المتيقنة والمشكوك

موضوعا ومحمولا.

والمراد من بقاء الموضوع - عند المصنف - هو اتحاد القضية المتيقنة والمشكوك،

لعدم صدق نقض اليقين بالشك من دون الاتحاد، كما هو واضح وهذا ما ذكره بقوله:

(المقام الأول: أنه لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع، بمعنى اتحاد القضية المشكوك مع

المتيقنة موضوعا كاتحادهما حكما، ضرورة أنه بدونها لا يكون الشك في البقاء، بل في

الحدوث، ولا رفع اليد عن اليقين في محل الشك نقض اليقين بالشك فاعتبار البقاء بهذا المعنى لا يحتاج إلى زيادة بيان وإقامة برهان)

س: ما هو دليل الشيخ الأنصاري على اشتراط بقاء الموضوع؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: ذكر الشيخ قيام الدليل العقلي على اشتراط بقاء الموضوع في جريان الاستصحاب بتقريب: إنَّ العرض هو الذي يقوم بغيره، فانتقاله عنه إلى غيره محال؛ لأنَّه في حال الانتقال إمَّا لا يكون قائمًا بالمنتقل عنه ولا بالمنتقل إليه، أو يكون قائمًا بالمنتقل إليه، وكلا الإحتمالين محال؛ لأنَّ الأول: يستلزم قيام العرض بغير موضوع ومحل وهو محال. والثاني: يستلزم انتقال العرض من موضوع إلى موضوع آخر وهو محال أيضًا؛ لأنَّه في حال الانتقال يلزم كون العرض بلا موضوع ولو آناً ما، وهذا ما أشار إليه بقوله: (و الاستدلال^(١) عليه باستحالة انتقال العرض إلى موضوع آخر لتقومه بالموضوع وتشخصه به).

وأجاب المصنف: إنَّ انتقال العرض من موضوع إلى موضوع آخر وإن كان مستحيلًا حقيقة؛ لكنَّه ليس محالًا تعبدًا. والمقصود هو التعبد، وهو لا يستلزم محذورا، وهذا ما ذكره بقوله: (غريب بداهة أن استحالته حقيقة غير مستلزم لاستحالته تعبدًا والالتزام بآثاره شرعا).

س: ما معنى اعتبار بقاء الموضوع في صحّة جريان الاستصحاب؟

ج: اعتبار الموضوع في جريان الاستصحاب يكون على أنحاء ثلاثة:

النحو الأوّل: بمعنى اتحاد القضية المتيقّنة والمشكوكة موضوعًا.

النحو الثاني: بمعنى بقاء الموضوع خارجًا.

(١) انظر فرائد الأصول: ٤٠٠.

النحو الثالث: وجود الموضوع بأيّ نحو من أنحاء الوجود أي سواء كان وجودا خارجيا، أم ذهنيا، أم نفسا أمريا في حال اليقين، فيجب أن يكون الموضوع حال الشك مثل حال اليقين من حيث الوجود.

وهذا - النحو الثالث - يكفي في جريان الاستصحاب، لأنه لا دليل على اعتبار خصوص وجود الموضوع خارجا، لأنّ الملاك في جريان الاستصحاب صدق نقض اليقين بالشك. وهذا يصدق مع وجود الموضوع حال الشك.

نعم؛ لا بد أن يكون الموضوع موجودا خارجا في بعض الأوقات، والمستصحب بالفتح متحققا في الخارج، ولكن هذا ليس بلحاظ الاشتراط، وإنما ثابت بلحاظ ترتيب بعض الآثار على الموضوع الذي وجد في الخارج، من قبيل جواز الاقتداء بالإمام الحي العادل ووجوب احترامه وإكرامه ووجوب الإنفاق عليه، ففي هذه الموارد يجب أن يكون المستصحب موجودا في الخارج ويكون حياّ إمّا بالوجدان وإمّا بالاستصحاب، لأنّ هذه الأمور مترتبة على الموضوع الموجود الحي، وحينئذ لا بدّ من احراز حياته، كما هو واضح.

وأمّا في استصحاب بقاء عدالة زيد مثلا لأجل جواز تقليده، فلا يحتاج إلى إحراز حياته، بناء على القول بعدم اشتراط الحياة في المقلّد (بالفتح) وحينئذ تستصحب عدالته حتى لو كان المقلّد (بالكسر) شاكّا في بقاء حياته، وهذا ما ذكره بقوله: (وأمّا بمعنى إحراز وجود الموضوع خارجا، فلا يعتبر قطعاً في جريانه لتحقق أركانه بدونه، نعم ربما يكون مما لا بد منه في ترتيب بعض الآثار ففي استصحاب عدالة زيد لا يحتاج إلى إحراز حياته لجواز تقليده، وإن كان محتاجا إليه في جواز الاقتداء به أو وجوب إكرامه أو الإنفاق عليه).

س: اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة، هل بنظر العرف أم بحسب الدليل الدال على الحكم أم بنظر العقل؟

ج: إن هذه الوجوه الثلاثة متصورة ثبوتا، لذا يقع البحث في الثمرات المترتبة على هذه الوجوه، فنقول: الثمرات المترتبة هي:

الثمرة الأولى: إذا كان مناط الاتحاد نظر العقل، فلازمه: عدم جريان الاستصحاب في الأحكام إن كان الشك في بقاء الحكم ناشئا من زوال حال من حالات الموضوع؛ لإحتمال مدخلية الزائل في الموضوع الذي هو بنظر العقل مقتض للحكم، فزواله يستلزم الشك في بقاء الموضوع.

ومن الواضح عدم جريان الاستصحاب مع الشك في بقاءه، كعدم جريانه مع القطع بارتفاعه.

وعلى هذا يختص الاستصحاب بالموضوعات الخارجية كحياة زيد ونحوها مما يكون الموضوع في القضية المشكوكة عينه في القضية عقلا، بداهة أنه إذا شك في حياة زيد شك في نفس ما كان على يقين منه حقيقة.

أما لو كان مناط الاتحاد بنظر العرف أو بحسب لسان الدليل فأن انتفاء بعض خصوصيات الموضوع وإن كان بدوا موجبا للشك في بقاء الحكم لاحتمال مدخلية الزائل في الموضوع كالفرض السابق، لاحتمال دخله في موضوعه، لكن نظر العرف الذي هو المتبع في فهم الخطابات الشرعية، وقد يساعد بحسب المناسبات المغروسة في أذهانهم، على أن الزائل من الحالات المتبادلة عليه وليس من مقومات الموضوع لكي يكون له مدخلية في الحكم؛ وحينئذ يحكم بوجود الحكم مع زواله كالحكم بوجوده مع بقاءه، وهذا ما ذكره بقوله: (وإنما الإشكال كله في أن هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف أو بحسب دليل الحكم أو بنظر العقل، فلو كان مناط الاتحاد هو نظر العقل، فلا مجال للاستصحاب في الأحكام لقيام احتمال تغير الموضوع في كل مقام شك في الحكم بزوال

بعض خصوصيات موضوعه لإحتمال دخله فيه، ويختص بالموضوعات، بدهاة أنه إذا شك في حياة زيد شك في نفس ما كان على يقين منه حقيقة، بخلاف ما لو كان بنظر العرف أو بحسب لسان الدليل، ضرورة أن انتفاء بعض الخصوصيات وإن كان موجبا للشك في بقاء الحكم لاحتمال دخله في موضوعه، إلا أنه ربما لا يكون بنظر العرف ولا في لسان الدليل من مقوماته).

الثمرة الثانية: الفرق بين كون الملاك نظر العرف وبين دليل الحكم، وقبل بيان الفرق بينهما أشار المصنف إلى توهم وهو: أنه كيف يكون الموضوع في نظر العرف مغايرا للموضوع في لسان الدليل، مع أن المرجع في فهم معنى الدليل هو العرف لأنه المخاطب به؟ وعليه لا يبقى مجال لتوهم تعددهما وتغايرهما كلي يبحث عن الفرق بينهما؟

ودفع هذا التوهم: إن للعرف نظرين:

الأول: بما هو من أهل المحاوره، وبهذا النظر يرجع إليه في تحديد موضوع الدليل.

الثاني: بما ارتكز في ذهن العرف من المناسبة بين الحكم وموضوعه وإن كان على خلاف ظاهر الكلام، وهذا النظر الثاني هو مناط والملاك في الاتحاد في الاستصحاب وليس النظر الأول، فلو ورد «الماء المتغير نجس» فحيث أن ظاهر الدليل الشرعي بحسب النظر البدوي العرفي هو أن موضوع النجاسة هو الماء بوصف كونه متغيرا؛ إلا أن المرتكز في ذهن العرف من المناسبات هو أن معروض النجاسة هو ذات الماء، وأن التغيّر واسطة في الثبوت، كما أن ملاقة الماء القليل للنجاسة واسطة ثبوتية في انفعاله، وبعد زوال التغيّر بنفسه والشك في بقاء نجاسته لا مانع من استصحاب النجاسة؛ لبقاء موضوعها وهو نفس الماء، ونشأ الشك من احتمال كون التغيّر علة حدوثا فقط أو حدوثا وبقاء، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (كما أنه ربما لا يكون موضوع الدليل بنظر العرف بخصوصه موضوعا، مثلا إذا ورد العنب إذا غلى يجرم كان العنب بحسب ما

هو المفهوم عرفاً هو خصوص العنب، ولكن العرف بحسب ما يرتكز في أذهانهم ويتخللونه من المناسبات بين الحكم وموضوعه يجعلون الموضوع للحرمة ما يعم الزبيب ويرون العنبية والزببية من حالاته المتبادلة، بحيث لو لم يكن الزبيب محكوماً بما حكم به العنب كان عندهم من ارتفاع الحكم عن موضوعه ولو كان محكوماً به كان من بقاءه، ولا ضير في أن يكون الدليل بحسب فهمهم على خلاف ما ارتكز في أذهانهم بسبب ما تخيلوه من الجهات والمناسبات فيما إذا لم تكن بمثابة تصلح قرينة على صرفه عما هو ظاهر فيه).

س: بعد انتهى المصنف من مقام الثبوت، فما هو اقتضاء الدليل في مقام الإثبات، هل النظر العقلي أم العرفي أم بحسب لسان الدليل؟

ج: قال المصنف: إن المناط في بقاء الموضوع في الاستصحاب: هو بقاء الموضوع العرفي؛ وليس الموضوع العقلي الدقي، ولا الموضوع المأخوذ في لسان الدليل، فلو ورد: «العنب إذا غلى يجرم» نستصحب الحرمة التعليقية في حال الزببية؛ وذلك لاتحاد القضيتين بحسب الموضوع العرفي، وأن العنبية والزببية من الحالات المتبادلة؛ وإن لم يكن اتحاد بحسب الموضوع العقلي الدقي، ولا بحسب الموضوع المأخوذ في لسان الدليل.

أما في مثل الوجوب والاستحباب يكون الأمر بالعكس، فلم يستصحب الاستحباب عند انتفاء الوجوب، وذلك لعدم اتحاد القضيتين بحسب المحمول عرفاً وإن كان هناك اتحاد عقلاً؛ نظراً إلى كون الاستحباب عين الوجوب، والتفاوت بينهما بالشدّة والضعف، وهذا ما ذكره بقوله: (ولا يخفى أن النقض وعدمه حقيقة يختلف بحسب الملحوظ من الموضوع فيكون نقضاً بلحاظ موضوع ولا يكون بلحاظ موضوع آخر، فلا بد في تعيين أن المناط في الاتحاد هو الموضوع العرفي أو غيره من بيان أن خطاب (لا تنقض) قد سيق بأبي لحاظ.

فالتحقيق أن يقال: إن قضية إطلاق خطاب (لا تنقض) هو أن يكون بلحاظ الموضوع العرفي، لأنه المنساق من الإطلاق في المحاورات العرفية ومنها الخطابات الشرعية، فما لم يكن هناك دلالة على أن النهي فيه بنظر آخر غير ما هو الملحوظ في محاوراتهم لا محيص عن الحمل على أنه بذاك اللحاظ، فيكون المناط في بقاء الموضوع هو الاتحاد بحسب نظر العرف وإن لم يجرز بحسب العقل أو لم يساعده النقل فيستصحب مثلا ما يثبت بالدليل للعبء إذا صار زيبيا لبقاء الموضوع واتحاد القضيتين عرفا ولا يستصحب فيما لا اتحاد كذلك وإن كان هناك اتحاد عقلا، كما مرت الإشارة إليه في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي^(١) فراجع).

المقام الثاني: تقديم الأمانة على الاستصحاب

س: هل تتقدم الأمانة على الاستصحاب: بالورود أو الحكومة أو بالتوفيق؟
 ج: قبل الجواب ينبغي بيان الفرق بين هذه العناوين: فالورود عبارة عن خروج شيء عن دائرة موضوع تعبدا في مقابل التخصص الذي هو الخروج الموضوعي أيضا، لكن بالتكوين لا بالتعبء؛ كخروج الجاهل عن موضوع «أكرم العلماء».
 والحكومة: عبارة عن كون دليل ناظرا ومفسرا للدليل آخر، وأما التوفيق فهو الجمع بين الدليلين المتعارضين بالجمع الدلالي.

وأجاب المصنف: إن الأمانة تتقدم على الاستصحاب بالورود، لأنّ اللازم هو الأخذ بأمانة معتبرة - كخبر العدل والبيّنة - سواء كانت موافقة للحالة السابقة أو مخالفة لها؛ وذلك لأجل ارتفاع موضوع الاستصحاب أي: «نقض اليقين بالشك»؛ لكونه حينئذ نقض اليقين باليقين لا بالشك، لأن حجية الأمانة غير العلمية كخبر العدل والبيّنة كان نقض اليقين السابق بسبب الحجّة، وهذا هو معنى الورود، وهذا ما

(١) في التنبية الثالث: ص ٤٠٦.

ذكره بقوله: (لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب مع الأمانة المعتبرة في مورد، وإتّما الكلام في أنّه للورود أو الحكومة أو التوفيق بين دليل اعتبارها وخطابه.

والتحقيق أنّه: للورود فإنّ رفع اليد عن اليقين السابق بسبب أمانة معتبرة على خلافه ليس من نقض اليقين بالشك، بل باليقين وعدم رفع اليد عنه مع الأمانة على وفقه ليس لأجل أن لا يلزم نقضه به، بل من جهة لزوم العمل بالحجة).

س: لم لا يكون الأخذ بدليل الاستصحاب خصوصا على القول بكون الاستصحاب من الأمارات؟

ج: وبيان الإشكال: هو إذا سلّمنا ورود دليل الأمانة على دليل الاستصحاب، فليس العمل على طبق الامارة بنقض اليقين بالشك، بل نقض اليقين باليقين بدليل وحجّة، وهذا معلوم لا كلام فيه، وإتّما الكلام والبحث في وجوب الأخذ بدليل الأمانة، لكن لم لا يكون الأخذ بدليل الاستصحاب خصوصا على القول بكون الاستصحاب من الأمارات.

وأجاب المصنف: إذا عملنا بدليل الأمانة في مورد الاستصحاب، فيلزم التخصّص في أدلّة الاستصحاب، لأنّه يلزم في مورد الحالة السابقة نقض اليقين بيقين، ومن المعلوم أنّ هذا النقض يكون تخصّصا وهو ليس خلاف الظاهر، وليس خلاف القاعدة. بخلاف ما إذا عملنا بدليل الاستصحاب في مورد قيام الأمانة، فإنّه يلزم حينئذ تخصّص دليل الامارة بسبب دليل الاستصحاب وهو خلاف الظاهر والقاعدة. وعلى هذا الأساس إذا دار الأمر في كل موضع بين التخصّص والتخصّص، فالثاني أولى من الأوّل.

مضافاً إلى أنّه يستلزم تخصّص دليل الاستصحاب للدليل الامارة أحد الأمرين، إمّا تخصّصا بلا تخصّص وإمّا دورا صريحا.

وبيانه: إذا كان دليل الاستصحاب مخصصاً للدليل الأمانة، أي تكون واجبة الاتباع إلا في مورد الاستصحاب، فلا محالة يكون الاستصحاب معتبراً بنظر الشارع في مورد قيام الأمانة المعتبرة على خلاف الحالة السابقة، وهذا الاعتبار يتوقف على تخصيص دليل الاستصحاب لدليل الأمانة، والتخصيص المذكور يتوقف على الاعتبار المذكور، أي اعتبار الاستصحاب في مورد قيام الأمانة، فإذا خصص دليل الأمانة بواسطة دليل الاستصحاب للزم الدور، وأما لو خصص دليل الأمانة بدون دليل الاستصحاب للزم التخصيص بلا مخصص، وكلا الأمرين باطلان.

وعلى هذا؛ ففي مورد اجتماع الأمانة والاستصحاب يجب الأخذ بدليل الأمانة لا بدليل الاستصحاب لكي لا يلزم محذور التخصيص بلا مخصص، أو يلزم التخصيص الذي ينتهي إلى الدور كما تقدم، وهذا ما ذكره بقوله: (لا يقال: نعم هذا لو أخذ بدليل الأمانة في مورده، ولكنه لم لا يؤخذ بدليله ويلزم الأخذ بدليلها؟ فإنه يقال: ذلك إنما هو لأجل أنه لا محذور في الأخذ بدليلها بخلاف الأخذ بدليله فإنه يستلزم تخصيص دليلها بلا مخصص إلا على وجه دائر إذ التخصيص به يتوقف على اعتباره معها واعتباره كذلك يتوقف على التخصيص به إذ لولاه لا مورد له معها كما عرفت آنفاً).

س: ما هو جواب المصنف على مختار الشيخ الأنصاري من تقدم الأمانة على الإستصحاب بالحكومة؟

ج: ذكر المصنف بأن ما ذكره الشيخ لا أصل له؛ لأن ضابط الحكومة لا ينطبق على تقدم الأمانة المعتبرة لكي يكون من باب الحكومة؛ وذلك لما يلي: ١ - فقدان شرط الحكومة وهو نظر الحاكم بمدلوله اللفظي إلى الدليل المحكوم وشرحه له، ودليل الأمانة - كآية النبأ - لا نظر إلى مدلول دليل الاستصحاب إثباتاً.

٢ - بناء على كون دليل الأمانة ناظراً إلى إلغاء احتمال الخلاف يلزم اعتبار

الاستصحاب مع موافقته لمؤدى الامارة ، كما إذا كان مقتضى كل منهما طهارة الثوب ، واختصاص حكومة الأمانة على الاستصحاب بصورة المخالفة ، ولا يظن ذلك من القائل بالحكومة، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما حديث الحكومة^(١) فلا أصل له أصلاً فإنه لا نظر لدليلها إلى مدلول دليله إثباتا وبما هو مدلول الدليل وإن كان دالاً على إلغائه معها ثبوتاً وواقعاً، لمنافاة لزوم العمل بها مع العمل به لو كان على خلافها، كما أن قضية دليله إلغاؤها كذلك فإن كلا من الدليلين بصدد بيان ما هو الوظيفة للجاهل، فيطرد كل منهما الآخر مع المخالفة، هذا مع لزوم اعتباره معها في صورة الموافقة ولا أظن أن يلتزم به القائل بالحكومة فافهم فإن المقام لا يخلو من دقة).

س: ما هو جواب المصنف على القول بتقدم الامارة على الاستصحاب بالتوفيق بين دليل الأمانة ودليل الاستصحاب أي الجمع العرفي بينهما لا بنحو الورد ولا بنحو الحكومة؟

ج: لو كان مراد القائل بالتوفيق بمعنى الورد، فنعم الإتفاق، وإن كان بمعنى تخصيص دليل الاستصحاب بدليل الأمانة، فلا وجه له، لأن ضابط التخصيص لا ينطبق عليه، لأن ضابط التخصيص هو التصرف في الحكم برفعه عن الخاص مع بقاء الموضوع على حاله، وهو مفقود في المقام، لأن الأمانة رافعة لموضوع الاستصحاب، حيث أتمها ترفع الشك وتوجب صدق نقض اليقين باليقين، وليست الأمانة رافعة للحكم مع بقاء الموضوع وهو نقض اليقين بالشك لكي ينطبق عليه ضابط التخصيص، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما التوفيق فإن كان بما ذكرنا، فنعم الاتفاق، وإن كان بتخصيص دليله بدليلها، فلا وجه له لما عرفت من أنه لا يكون مع الأخذ به نقض يقين بشك، لا أنه غير منهي عنه مع كونه من نقض اليقين بالشك).

خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

- ١ - المراد من بقاء الموضوع هو: اتحاد القضيتين المتيقنة والمشكوكة؛ لا بمعنى إحراز الموضوع خارجا.
- ٢ - المناط في اتحاد القضيتين هو في نظر العرف لا النظر الدقي العقلي.
- ٣ - تقدم الأمانة على الاستصحاب بالورود لا من باب الحكومة، ولا بالتوفيق العرفي.

خاتمة: في النسبة بين الاستصحاب وسائر الأصول العملية وبيان التعارض بين الاستصحابين

س: ما هو الغرض من البحث في هذه الخاتمة؟

ج: الغرض من الخاتمة أمران.

الأول: بيان النسبة بين الاستصحاب وبقية الأصول العملية، أي لو كان في المقام براءة -سواء عقلية أم شرعية- أو احتياط أو تحخير، وكان هناك استصحاب، فهل يقدم الاستصحاب عليها، أو تقدم تلك الأصول على الاستصحاب؟

الثاني: بيان حكم تعارض الاستصحابين، كما لو غسل يده في الماء المشكوك الكرية مع كونه كراً سابقاً، فاستصحاب نجاسة اليد يقول بالنجاسة، واستصحاب كرية الماء يقتضي الطهارة، فهل يقدم ذلك الاستصحاب أم هذا؟

س: ما هي النسبة بين الاستصحاب وسائر الأصول العملية

ج: هذا الأمر الأول وهو يتضمن جهتين:

الجهة الأولى: بيان النسبة بين الاستصحاب وبين الأصول العقلية.

الجهة الثانية: بيان النسبة بينه وبين الأصول العقلية.

أما الجهة الأولى فحاصلها: إنَّ النسبة بين الاستصحاب والأصول الشرعية هي الورد، فلا مورد لسائر الأصول مع وجود الاستصحاب، لأنَّ مشكوك الحكم اذا جرى فيه الاستصحاب يكون معلوم بعنوان كونه قد شك في بقاء حكمه، كما لو شك في حلية شيء قد علم حرمة سابقاً، فباستصحاب الحرمة يكون معلوم الحرمة بعنوان كونه قد شك في بقاء حرمة، فاذا صار معلوم الحرمة فلا موقع لجريان أصالة الحل،

لأن موضوعها مشكوك الحل والحرمة من جميع الجهات، بخلاف العكس فإنه تخصيص بلا مخصص، ضرورة أن رفع اليد عن الاستصحاب في المجمع يكون نقضا لليقين بالشك وليس باليقين، فالعمل على الأصول المرخصة في مورد استصحاب الحرمة مثلا تخصيص لخطاب لا تنقض بلا مخصص أو بمخصص هو نفس دليل تلك الأصول، فيلزم الدور، لأن حجيتها تتوقف على عدم كون خطاب لا تنقض حجة في مورد الاجتماع وعدم كونه حجة يتوقف على كون دليلها حجة مخصصة له، فيلزم الدور بخلاف العكس، وهذا ما ذكره بقوله: (فالنسبة بينه وبينها هي بعينها النسبة بين الأمانة وبينه فيقدم عليها، ولا مورد معه لها للزوم محذور التخصيص إلا بوجه دائر في العكس، وعدم محذور فيه أصلا هذا في النقلية منها).

س: بين كيفية تقديم الاستصحاب على الأصول العقلية بالورود؟

ج: إن الاستصحاب يرفع حقيقة موضوع تلك الأصول؛ لأن موضوع البراءة العقلية هو عدم البيان، والاستصحاب بيان، وموضوع قاعدة الاشتغال هو عدم الأمن من العقوبة، وبالأستصحاب يتحقق الأمن من العقوبة وموضوع التخيير العقلي هو تساوي الدليلين المتعارضين، وعدم ترجيح أحدهما على الآخر وبالأستصحاب يحصل ترجيح ما يوافق الاستصحاب على الآخر، فالاستصحاب رافع لموضوع تلك الأصول، فيكون واردا عليها، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما العقلية، فلا يكاد يشبهه وجه تقديمه عليها بداهة عدم الموضوع معه لها، ضرورة أنه إتمام حجة وبيان ومؤمن من العقوبة وبه الأمان ولا شبهة في أن الترجيح به عقلا صحيح).

س: ما هو حكم تعارض الاستصحابين؟

ج: تعارض الاستصحابين على أقسام ثلاثة:

القسم الأول: أن يكون بدون علم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما حتى يعلم بكذب أحدهما في مقام الجعل، ويدخل في التعارض المصطلح. غايته: أن المكلف غير قادر على امتثال كلا الأمرين كاستصحاب وجوب إنقاذ غريقين.

وحكم هذا القسم هو الرجوع إلى قاعدة باب التزاحم من تقديم ما هو الأهم إن كان أحدهما الأهم؛ وإلا فالتخير لإندراج هذا القسم في تزاحم واجبين ظاهريين، وهذا ما ذكره بقوله: (وأمّا الثاني، فالتعارض بين الاستصحابين، إن كان لعدم إمكان العمل بهما بدون علم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما كاستصحاب وجوب أمرين حدث بينهما التضاد في زمان الاستصحاب فهو من باب تزاحم الواجبين).

القسم الثاني: ما علم إجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما، وأن الشك في أحدهما مسببا عن الشك في الآخر، وحكمه جريان الاستصحاب السببي دون المسببي؛ فإذا كان الشك في طهارة الثوب المغسول بهاء مشكوك الطهارة والنجاسة وكان طاهراً سابقاً، فاستصحاب طهارة الماء يكون سببياً، وبه يرتفع الشك عن نجاسة الثوب المغسول به، فيحكم على الثوب بالطهارة، ولا يجري استصحاب نجاسة الثوب؛ إذ أن الاستصحاب في جانب المسبب موجب لتخصيص الخطاب أي: «لا تنقض اليقين بالشك»، فيلزم جواز نقض اليقين بالشك في طرف المسبب على تقدير جريان الاستصحاب فيه، وهذا ما ذكره بقوله: (وإن كان مع العلم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما فتارة يكون المستصحب في أحدهما من الآثار الشرعية لمستصحب الآخر فيكون الشك فيه مسببا عن الشك فيه كالشك في نجاسة الثوب المغسول بهاء مشكوك الطهارة وقد كان طاهراً وأخرى لا يكون كذلك).

فإن كان أحدهما أثراً للآخر فلا مورد إلا للاستصحاب في طرف السبب فإن الاستصحاب في طرف المسبب موجب لتخصيص الخطاب وجواز نقض اليقين بالشك في طرف السبب بعدم ترتيب أثره الشرعي، فإن من آثار طهارة الماء طهارة

الثوب المغسول به ورفع نجاسته فاستصحب بنجاسة الثوب نقض لليقين بطهارته بخلاف استصحاب طهارته إذ لا يلزم منه نقض اليقين بنجاسة الثوب بالشك، بل باليقين بما هو رافع لنجاسته وهو غسله بالماء المحكوم شرعا بطهارته، وبالجملة فكل من السبب والمسبب وإن كان موردا للاستصحاب، إلا أن الاستصحاب في الأول بلا محذور، بخلافه في الثاني ففيه محذور التخصيص بلا وجه إلا بنحو محال، فاللازم الأخذ بالاستصحاب السببي).

س: ما هي الصورة التي استدرکها المصنف من جريان الاستصحاب المسببي؟

ج: الصورة التي استدرکها هي الأخذ بالاستصحاب المسببي فيما إذا لم يجر الاستصحاب السببي لمحذور؛ كابتلائه بمعارض، من قبيل ما إذا غسل الثوب المنتجس بأحد المائين المشتبهين اللذين علم إجمالاً بنجاسة أحدهما، فيجري استصحاب بنجاسة الثوب الذي هو استصحاب مسببي، ولا يجري استصحاب طهارة الماء الذي هو أصل سببي لأنه معارض بالاستصحاب في الإناء المشتبه الآخر.

ووجه جريان الأصل في المسبب هو: أن كل واحد من الأصلين فرد لعموم «لا تنقض» والمانع عن جريانه في المسبب هو أن الأصل السببي فردا فعليا للعام، بخلاف الأصل المسببي فهو فرد تقديري للعام، فإذا سقط الأصل السببي الفعلي ارتفع المانع عن شمول العام للفرد الآخر؛ لصيرورته فردا محقق الوجود، فيجري، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم لو لم يجر هذا الاستصحاب بوجه لكان الاستصحاب المسببي جاريا فإنه لا محذور فيه حينئذ مع وجود أركانه وعموم خطابه).

القسم الثالث: إذا لم يكن المستصحب في أحدهما من الآثار في الآخر؛ أي لا يكون الشك في أحدهما مسببا عن الشك في الآخر، فذكر المصنف أن الأظهر جريان كلا

الاستصحابيين ما لم يلزم منه محذور المخالفة العملية للتكليف الفعلي المعلوم إجمالاً؛ لوجود المقتضي وعدم المانع، وأمّا الأول: - وهو دلالة الدليل: فموجود.

وأما أفاده الشيخ في المقام من قصور دليل الاستصحاب إثباتاً عن شموله لأطراف العلم الإجمالي؛ للزوم التناقض بين الصدر - وهو لا تنقض اليقين بالشك - والذيل - «انقضه بيقين آخر» - فإن مقتضى الصدر: هو عدم جواز نقض اليقين بالشك في كلا الاستصحابيين، ومقتضى الذيل: قصوره عن الشمول لأطراف العلم الإجمالي، فلا يجري الاستصحاب في مورد العلم الإجمالي؟

وأجاب المصنف عليه بوجهين:

الوجه الأول: أن قوله عليه السلام: «انقضه بيقين آخر» ليس حكماً تعديداً بجواز النقض باليقين مطلقاً، لكي يناقض مدلول «لا تنقض اليقين بالشك»؛ بل هو حكم عقلي من عدم رفع اليد عن اليقين إلا بيقين مثله، وهذا الحكم إنما يتم إذا تعلق اليقين اللاحق بعين ما تعلق به اليقين السابق، وليس ذلك إلا العلم التفصيلي؛ لأن العلم الإجمالي مشوب بالشك أولاً وغير متعلق بعين ما تعلق به ذلك اليقين ثانياً؛ وذلك لتعلق العلم التفصيلي بواحد معيّن، أما العلم الإجمالي فهو متعلق بعنوان أحدهما، فيتعدد متعلق العلمين، وحينئذ لا يشمل دليل الاستصحاب كلا العلمين لكي يلزم التناقض بين الصدر والذيل.

الوجه الثاني: لو سلمنا شمول الصدر لأطراف العلم الإجمالي فيمكن الجواب: بأنّ هناك أخبار في الباب ليس فيها الذيل المذكور وعلي هذا فإنّ إطلاق الخطاب وشموله لأطراف العلم الإجمالي في بقية أخبار الباب محفوظ على حاله، والمقتضي لجريان الاستصحاب موجود لا محالة، فيشمل عموم «لا تنقض» أطراف العلم الإجمالي من دون محذور فيه، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (وإن لم يكن المستصحب في أحدهما من

الآثار للآخر، فالأظهر جريانهما فيما لم يلزم منه محذور المخالفة القطعية للتكليف الفعلي المعلوم إجمالاً لوجود المقتضي إثباتاً وفقد المانع عقلاً.

أما وجود المقتضي؛ فلا إطلاق الخطاب وشموله للاستصحاب في أطراف المعلوم بالإجمال فإنّ (قوله عَلَيْهِ) في ذيل بعض أخبار الباب: ولكن تنقض اليقين باليقين^(١) لو سلّم أنّه يمنع^(٢) عن شمول قوله عَلَيْهِ في صدره: (لا تنقض اليقين بالشك) لليقين والشك في أطرافه للزوم المناقضة في مدلوله ضرورة المناقضة بين السلب الكلي والإيجاب الجزئي، إلا أنه لا يمنع عن عموم النهي في سائر الأخبار مما ليس فيه الذيل وشموله لما في أطرافه فإنّ إجمال ذلك الخطاب لذلك لا يكاد يسري إلى غيره مما ليس فيه ذلك).

وأما فقد المانع من جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي فهو المخالفة العملية للتكليف الفعلي، وهي لا تلزم في المقام، فيجري كلا الاستصحابين، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (وأما فقد المانع، فلاجل أنّ جريان الاستصحاب في الأطراف لا يوجب إلا المخالفة الالتزامية وهو ليس بمحذور لا شرعاً ولا عقلاً).

س: ما هو الحكم فيما لو استلزم من جريان الاستصحابين مخالفة قطعية؟
ج: بناء على ما تقدم في القسم الثاني اتضح عدم جريان الاستصحاب فيما لو استلزم جريان الاستصحاب مخالفة قطعية، فلا يجري الاستصحاب لا في جميع الأطراف للقطع بالمخالفة ولا في بعضها لإحتمال المخالفة، وكلاهما محذور عقلي مع العلم بفعلية التكليف على كل تقدير كما تقدم تفصيل ذلك في مباحث العلم الإجمالي من مباحث القطع وفي أوائل الاشتغال، وهذا ما ذكره بقوله: (ومنه قد انقذ عدم

(١) التهذيب: ٨/١ الحديث ١١.

(٢) انظر فرائد الأصول ٤٢٩.

جريانه في أطراف العلم بالتكليف فعلا أصلا ولو في بعضها لوجوب الموافقة القطعية له عقلا ففي جريانه لا محالة يكون محذور المخالفة القطعية أو الاحتمالية كما لا يخفى).

خلاصة رأي المصنف رحمته:

١ - النسبة بين الأصول الشرعية والعقلية وبين الاستصحاب هي ورود الاستصحاب عليهما.

٢ - حكم القسم الأول من تعارض الاستصحابين - وهو أن يكون بدون علم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما حتى يعلم بكذب أحدهما في مقام الجعل - هو التزاحم.

٣ - حكم القسم الثاني - وهو ما علم إجمالا بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما، وأن الشك في أحدهما مسببا عن الشك في الآخر - هو تقديم الاستصحاب السببي على المسببي.

٤ - حكم القسم الثالث - وهو إذا لم يكن المستصحب في أحدهما من الآثار في الآخر - هو جريان كلا الاستصحابين فيما إذا لم يلزم من جريانها محذور مخالفة عملية.

تذنيب: تقديم قاعدة الفراغ والتجاوز وأصالة الصحة على استصحاباتها

س: ما هو الغرض من عقد هذا التذنيب؟

ج: الغرض هو: بيان النسبة بين الاستصحاب وبين القواعد الجارية في الشبهات الموضوعية؛ كقاعدتي التجاوز والفراغ وأصالة الصحة في عمل الغير والقرعة وغيرها. ولا يخفى أن المراد من قاعدة التجاوز هو الخروج عن محل الشيء والدخول في غيره، فلا يعتنى بالشك، والبناء على وجود الشيء بعد التجاوز عن محله. وأمّا قاعدة الفراغ: فقد شرعت للحكم بصحة العمل الموجود إذا شك في صحته بعد الفراغ عن العمل الذي شك في صحته.

وكذا القواعد المقررة في الشبهات الموضوعية - ما عدا القرعة وقاعدة اليد وقاعدة السوق الجارية - تكون مقدمة على استصحابها المقتضية لفساد ما شك فيه من الموضوعات لتخصيص دليل الاستصحاب بأدلة القواعد المذكورة.

س: ما هو وجه تقديم قاعدة الفراغ والتجاوز واليد والسوق وغيرها - غير القرعة - على الاستصحابات الجارية في مواردّها؟

ج: الوجه هو أخصية هذه القواعد من الاستصحاب حقيقة أو حكماً، ووجه أعمية دليل الاستصحاب، هو لأنّ الاستصحاب يدل على حرمة نقض اليقين السابق بالشك اللاحق، سواء كان هذا النقض في الشبهات الحكمية، أم في الشبهات الموضوعية، وأمّا وجه أخصية أدلة القواعد الثلاث، فلكونها تدل على الغاء الشك في الاتيان للأجزاء وعدم الاتيان لها بعد التجاوز وبعد الفراغ، فهي تدل على الغاء الشك في صحة عمل الغير وفساده في خصوص الشبهات الموضوعية.

والأخصية الحكمية تكون فيما إذا كانت النسبة بين الاستصحاب وبين بعض تلك القواعد عموماً من وجه. فيجب ادراج مورد الاجتماع تحت دليلها واخراجه عن دليل الاستصحاب، والوجه في التخصيص أنه لو لم يخص أحد العامين من وجه وهو أدلة الاستصحاب يلزم حمل العام الآخر وهو أدلة القاعدة على الفرد النادر، وهو بحكم الغاءها، بخلاف تقديمها على الاستصحاب، فإنه لا يلزم هذا المحذور، وهذا ما ذكره بقوله: (لا يخفى أن مثل قاعدة التجاوز في حال الاشتغال بالعمل وقاعدة الفراغ بعد الفراغ عنه وأصالة صحة عمل الغير إلى غير ذلك من القواعد المقررة في الشبهات الموضوعية، إلا القرعة تكون مقدمة على استصحاباتها المقتضية لفساد ما شك فيه من الموضوعات لتخصيص دليلها بأدلتها).

س: ما هو الإشكال على تخصيص دليل الاستصحاب بأدلة تلك القواعد فيما إذا كانت النسبة بينهما عموماً من وجه؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: الإشكال هو: وقوع التعارض بينهما في مادة الاجتماع، فيرجع إلى قواعد باب التعارض من الترجيح أو التخيير، فلا معنى لتخصيص دليل الاستصحاب بأدلة تلك القواعد، مثلاً النسبة بين الاستصحاب وبين قاعدة اليد عموم من وجه، لأنه قد يتفق أحياناً أن لا يكون في مورد استصحاب أصلاً، فيكون هو مورد الإفتراق من جانب اليد، ومورد الإفتراق من جانب الاستصحاب كثير، فتكون النسبة بينهما عموماً من وجه، فلا وجه لدعوى تقدمه على الاستصحاب؟

وأجاب المصنف بأن هذا الإشكال مدفوع بأحد وجهين:

الأول: الإجماع على عدم الفصل بين موارد اليد، فكما يعمل باليد فيما لا استصحاب في موردها، فكذلك يعمل بها فيما كان هناك استصحاب على خلافها.

الثاني: إن مورد افتراق اليد عن الاستصحاب نادر جداً، وعلى هذا فلو خصصت قاعدة اليد بالاستصحاب وجعل مورد اجتماعها تحت دليل الاستصحاب، فحينئذ قل

مورد اليد بلا شبهة، بخلاف ما إذا خصص الاستصحاب بدليل اليد وجعل مورد الاجتماع تحت دليل اليد، فلا يقلّ مورد الاستصحاب كما هو واضح، وهذا ما ذكره بقوله: (وكون النسبة بينه وبين بعضها عموماً من وجه لا يمنع عن تخصيصه بها بعد الإجماع على عدم التفصيل بين مواردها مع لزوم قلة المورد لها جداً لو بتخصيصها بدليلها إذ قل مورد منها لم يكن هناك استصحاب على خلافها كما لا يخفى).

تعارض الاستصحاب والقرعة

س: ما هو الوجه في تقديم الاستصحاب على القرعة؟

ج: ذكر المصنف وجهين لذلك:

الأول: أخصية دليل الاستصحاب من دليل القرعة، لأنّ دليلها ظاهر في اعتبارها مطلقاً، بلا فرق بين العلم بالحالة السابقة وعدمه، بخلاف دليل الاستصحاب فإنّ موردّه هو خصوص العلم بالحالة السابقة، ومقتضى قاعدة تخصيص العام بالخاص هو تخصيص عموم دليل القرعة بدليل الاستصحاب.

الثاني: وهن دليل القرعة بكثرة التخصيص، لأنّ كثرة التخصيص في عمومات القرعة الموجبة لضعف الظهور قد تمنع عن جريان الأصل العقلائي وهو أصالة الظهور فيه، فيعامل معه معاملة المجرى، فيكون الاستصحاب مقدماً عليها لكونه أقوى الدليلين، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما القرعة فالاستصحاب في موردّها يقدم عليها لأخصية دليله من دليلها لاعتبار سبق الحالة السابقة فيه دونها واختصاصها بغير الأحكام إجماعاً لا يوجب الخصوصية في دليلها بعد عموم لفظها لها، هذا مضافاً إلى وهن دليلها بكثرة تخصيصه حتى صار العمل به في مورد محتاجاً إلى الجبر بعمل المعظم، كما قيل وقوة دليله بقلة تخصيصه بخصوص دليل).

س: ما هو الإشكال على تخصيص دليل القرعة بدليل الاستصحاب؟ وما هو

جواب المصنف؟

ج: حاصل الإشكال: كيف يجوز تخصيص دليل القرعة بدليل الاستصحاب، والحال أن دليل القرعة رافع لموضوع دليل الاستصحاب، لأنّها من الأمارات - كما هو مفاد بعض الروايات في باب القرعة - وهذا ما ذكره بقوله: (لا يقال: كيف يجوز تخصيص دليلها بدليله وقد كان دليلها رافعا لموضوع دليله لا لحكمه وموجبا لكون نقض اليقين باليقين بالحجة على خلافه كما هو الحال بينه وبين أدلة سائر الأمارات فيكون هاهنا أيضا من دوران الأمر بين التخصيص بلا وجه غير دائر والتخصيص)؟

وأجاب المصنف: بأنّ الإشكال باطل بنفساد قياس القرعة بسائر الأمارات المقدمة على الاستصحاب ورودا أو حكومة؛ لأنّ موضوع سائر الأمارات هو مجهول الحكم بالعنوان الأولي من قبيل حرمة شرب الخمر وحلية الخلّ ونحوهما، أما دليل القرعة فالمستفاد منه أن يكون الشيء مشكلا ومجهولا ومشتبها واقعا وظاهرا.

وعلى هذا فإذا علم الشيء بعنوان الاستصحاب فقد ارتفع المشكل الذي هو موضوع القرعة لكون الاستصحاب رافعا لموضوعها فيقدم بالتخصيص عليها، بخلاف الامارات الأخرى، فإنّ موضوعها مجهول الحكم بالعنوان الأولي كالجهل بحرمة الخمر وحلية الخل مثلا، وهذا ما ذكره بقوله: (فإنّه يقال: ليس الأمر كذلك فإنّ المشكوك مما كانت له حالة سابقة وإن كان من المشكل والمجهول والمشتبه بعنوانه الواقعي، إلا أنّه ليس منها بعنوان ما طرأ عليه من نقض اليقين بالشك والظاهر من دليل القرعة أن يكون منها بقول مطلق لا في الجملة، فدليل الاستصحاب الدال على حرمة النقض الصادق عليه حقيقة رافع لموضوعه أيضا فافهم.

فلا بأس برفع اليد عن دليلها عند دوران الأمر بينه وبين رفع اليد عن دليله لو هُنَّ
عمومها وقوة عمومها، كما أشرنا إليه أنفاً والحمد لله أولاً وآخراً وصلى الله على محمد
وآله باطنا وظاهراً).

خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

١ - تقديم قاعدتي التجاوز والفراغ وأصالة الصحة في عمل الغير على
الاستصحاب في مواردّها.

٢ - تقديم الاستصحاب على القرعة.

المقصد الثامن: في تعارض الأدلة والأمارات

الفصل الأول: في معنى التعارض وضابطه

الفصل الثاني: حكم المتعارضين

الفصل الثالث: مقتضى القاعدة الثانوية النقلية في المتعارضين

الفصل الرابع: التعدي عن المرجحات المنصوطة

الفصل الخامس: اختصاص قواعد التعادل والترجيح بغير موارد الجمع العرفي

الفصل السادس: المرجحات النوعية الدلالية

الفصل السابع: التعارض بين أكثر من دليلين

الفصل الثامن: في بيان أنّ المرجحات توجب ترجيح أحد السندين فعلا

الفصل التاسع: المرجحات المضمونية والخارجية

الفصل الأول: في معنى التعارض وضابطه

س: ما هو الغرض من عقد هذا المقصد؟

ج: الغرض هو: البحث عن تعارض الأدلة، لأنَّ غرض الفقيه هو تحصيل الحجة على الحكم الشرعي، وفعلية الحجة تتوقف على وجود المقتضي للحجية وفقد المانع عنها، إذ أنَّ استنباط الحكم الشرعي من أخبار الآحاد التي هي عمدة أدلة الفقه منوط بأمور:

الأول: حجية خبر الواحد.

الثاني: ظهور الألفاظ الواردة في الخبر في معانيها وأن لا تكون مجملة.

الثالث: حجية ظواهر الألفاظ - بنحو الكبرى الكلية - في الكتاب أو السنة في حق جميع المكلفين وعدم اختصاصها بمن قصد إفهامه.

الرابع: علاج تعارض الأخبار.

أما الأمر الأول: فيتكفله بحث خبر الواحد، وقد تقدم تفصيله.

وأما الأمر الثاني: فقد تقدم في مباحث الألفاظ.

وأما الأمر الثالث: فيدور البحث فيه في مسألة حجية ظواهر الألفاظ.

وإذا تمت هذه الأمور الثلاثة يتمَّ المقتضي لحجية خبر الواحد، فإذا أراد المجتهد استنباط الحكم الشرعي، ولم يكن للخبر معارض كان الخبر حجة فعلية، وإن كان له معارض فلا يجوز التمسك به إلا بعد علاج التعارض.

والحجية الفعلية للأخبار المتعارضة تتوقف على قيام دليل ثانوي على حجية أحد الخبرين تخييراً أو تعييناً، وهذا المقصد يتكفل البحث عن هذا الدليل الثانوي، ويعيّن وظيفة الفقيه في الأخبار المتعارضة في كثير من الأبواب الفقهية.

س: ما هو تعريف التعارض؟ وما هي الصور الخارجة عن التعارض؟

ج: عرّف المصنف التعارض بتنافي الدليلين أو الأدلة ومقام الإثبات، بنحو يدل كل واحد من الدليلين، أو الأدلة على نقيض الآخر، إذا كان التنافي بينهما على وجه التناقض، كما لو دل أحدهما على وجوب شيء والآخر يدل على عدم وجوبه، فلو دل أحد الخبرين على وجوب الإقامة والآخر على عدم وجوبها أو دل أحدهما على وجوب الشيء والآخر على حرمة، كصلاة الجمعة في عصر الغيبة، إذا كان التنافي بينهما على وجه التضاد، لأنّ التضاد أما حقيقي، وإما عارض، والأوّل: كما لو دل أحد الدليلين على وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة والآخر على حرمتها فيه، بحيث يكون موضوعهما واحدا. والثاني: كما لو دل أحدهما على وجوب صلاة الجمعة والآخر على وجوب صلاة الظهر في عصر الغيبة، ونعلم من الخارج بكذب أحدهما مع عدم امتناع اجتماعهما أصلا، لأنّ التنافي بين هذين الدليلين ليس ذاتا، إذ من الممكن وجوب كليهما معا، ولكن نعلم إجمالا بأنّ أحدهما ليس بموافق للواقع، لأنّه ليس في زمان واحد ويوم واحد وجوب الصلاتين معا شرعا، فالتنافي بينهما ليس ذاتا، بل عرضا.

فيمتنع الاجتماع في التضاد الحقيقي كامتناع وجوب صلاة الجمعة وحرمتها، ولا يمتنع في التضاد العرضي، كعدم امتناع وجوب صلاة الجمعة ووجوب صلاة الظهر، أو وجوب التمام، ووجوب القصر. فالتعارض عبارة عن تنافي الدليلين أو الدلالة بنحو التناقض، أو بنحو التضاد الحقيقي، أو بنحو التضاد العرضي، وإذا تحقق التعارض بين الأدلة والأمارات بهذا النحو، فلا محالة من الرجوع إلى أحكام التعارض وإلى المرجحات سندا، أو دلالة، كما سيأتي بيانه، وهذا ما ذكره بقوله: (التعارض هو تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة ومقام الإثبات على وجه التناقض أو التضاد حقيقة أو عرضا بأن علم بكذب أحدهما إجمالا مع عدم امتناع اجتماعهما أصلا).

س: ما هي الصور الخارجة عن التعارض؟

ج: التعارض بالمعنى المتقدم لا يشمل موارد الجمع الدلالي مما ليس بين الدليلين منافاة، وهي صور ثلاث:

الصورة الأولى: موارد حكومة أحد الدليلين على الآخر، بأن يكون أحدهما قد سبق ناظرا الى كمية ما أريد من الآخر، لأنه لو كان بين الدليلين المتنافيين حكومة، فالدليلان خارجان عن تعريف التعارض موضوعا لعدم تنافيهما بحسب الدلالة ومقام الاثبات، كما إذا قال المولى: (إذا شككت بين الأقل والأكثر فابن على الأكثر) وإذا قال: (لا شك لكثير الشك) والثاني ناظر إلى الدليل الأول وحاكم عليه، لأنّ الدليل الثاني قد سبق لبيان حال الدليل الأول، وهو ناظر اليه، كما لو قال المولى: إنّ البناء على الأكثر في صورة الشك بين الأقل والأكثر، فهو مرفوع في كثير الشك. فالدليل الحاكم ناظر إلى الدليل الاول ومفسّر له.

ومن هنا لا يرى العرف تعارضا بينهما أصلا، ولا يعاملهما معاملة المتعارضين، كما هو الحال في تعارض الأدلة والأمارات مع الأصول العملية، فتكون الأمارات حاکمة على الأصول العملية، وهذا ما ذكره بقوله: (وعليه فلا تعارض بينهما بمجرد تنافي مدلولهما إذا كان بينهما حكومة رافعة للتعارض والخصومة بأن يكون أحدهما قد سبق ناظرا إلى بيان كمية ما أريد من الآخر مقدما كان أو مؤخرا)

الصورة الثانية: موارد التوفيق العرفي بين الدليلين بالتصرف في أحدهما أو في كليهما، وهي:

أولاً: موارد التصرف بأحد الدليلين:

أ- العرف يوفق بين الأدلة المتكفلة لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الأولية، مع مثل الأدلة النافية للعسر والخرج والضرر والإكراه والاضطرار مما يتكفل لأحكامها بعناوينها الثانوية، فيقدم في مثل العناوين الأولية والثانوية خصوص الأدلة النافية. ويحمل أحكام العناوين الأولية على الاقتضائية والثانوية على الفعلية، من غير ملاحظة

النسبة بينهما، فيقدم دليل حكم العنوان الثانوي على دليل حكم العنوان الأولي، وإن كانت النسبة بينهما عموماً من وجه، فيقدم دليل نفي الضرر على دليل وجوب الوضوء، مع كون النسبة بينهما عموماً من وجه، ويحكم بعدم وجوب الوضوء الضروري.

ب - إذا كان أحد العنوانين بنظر العرف - وإن كان بمناسبة الحكم والموضوع - مقتضياً للحكم، والآخر مانعاً عنه من قبيل: «أكرم العلماء ولا تكرم الفساق» فإنَّ العرف يقدّم حرمة الإكرام في العالم الفاسق على وجوب إكرام العلماء؛ لأنّه يرى أنّ العلم مقتضٍ لوجوب الإكرام، والفسق مانع عنه، مع عدم كون أحد العنوانين في طول الآخر كالعنوان الأولي والثانوي.

ثانياً: إذا كان الدليلان إذا عرضا على العرف وفق بينهما بالتصرف فيهما، كما لو ورد عامان متباينان وكان في كل منهما قدر متيقن مركوز في أذهان العرف، فيكون مجموعهما قرينة على التصرف فيهما، فيحمل كل واحد منهما على ذلك، فيرتفع التنافي بينهما، كما لو سئل المولى هل يجب إكرام العالم، فأجاب: أكرم العلماء، وعند السؤال عنه في مجلس آخر قال، لا تكرم العلماء، فالقدر المتيقن المركوز في الذهن يصير قرينة على التصرف فيهما معاً، فيحملان على وجوب إكرام العالم العادل وحرمة إكرام العالم الفاسق، بخلاف ما إذا لم يوجد قدر متيقن غير مركوز في الأذهان، كما في ثمن العذرة سحت ولا بأس ببيع العذرة، فقد نقل عن الشيخ الطائفة رحمته الله حمل الأول على عذرة غير مأكول اللحم، والثاني على عذرة مأكول اللحم، فهذا جمع تبرعى وليس جمع عرفي، لعدم كون القدر المتيقن بينهما مركوزاً في أذهان العرف.

ثالثاً: قد يوفق العرف بين الدليلين بالتصرف في أحدهما المعين، حتى لو كان أظهر من الآخر؛ كما إذا لزم من التصرف في دليل غير الأظهر قلة المورد له أو عدمه؛ كما لو قال: «أكرم الأمير ولا تكرم الفساق»، فإنَّ دلالة الثاني على معناه وإن كانت بسبب الوضع أظهر من دلالة الأول على معناه لكونه بالإطلاق؛ لكن الدليل الأول يقدم عليه

في مورد الإجتماع - وهو الأمير الفاسق - ويحكم بوجود إكرامه؛ لأنّ التصرف في «أكرم الأمير» بعدم إكرام الأمير الفاسق يوجب قلة أفراده واختصاص وجوب الإكرام بالأمير العادل، وهو إمّا معدوم أو نادر ملحق بالمعدوم، وحينئذ لا بد من التصرف في «لا تكرم الفاسق» مع أظهريته، وإخراج الأمير الفاسق عن دائرته، وهذا ما ذكره بقوله: (أو كانا على نحو إذا عرضا على العرف وفق بينهما بالتصرف في خصوص أحدهما كما هو مطرد في مثل الأدلة المتكفلة لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الأولية مع مثل الأدلة النافية للعسر والخرج والضرر والإكراه والاضطرار مما يتكفل لأحكامها بعناوينها الثانوية حيث يقدم في مثلها الأدلة النافية ولا تلاحظ النسبة بينهما أصلا ويتفق في غيرهما، كما لا يخفى، أو بالتصرف فيهما فيكون مجموعهما قرينة على التصرف فيهما أو في أحدهما المعين ولو كان الآخر أظهر).

س: ما هو الوجه في تقديم الأمارات على الأصول عند المصنف؟

ج: الوجه هو: إذا عرضا على العرف وفق بينهما بالتصرف في أحدهما المعين، فيقدم الأمارات المعتبرة والطرق على الأصول الشرعية، وأهل العرف لا يتحIRON في تقديم الأمارات والطرق على الأصول بعد ملاحظتهما، لأنّه لو أخذنا بالأمانة، فلا يلزم منه شيء سوى ارتفاع موضوع الأصول، وهو الشك بسببها، ولا محذور في ذلك، وإن أخذنا بالأصول ورفعنا اليد عن الأمانة فهو تخصيص بلا مخصص، وإن كان لأجل مخصصة الأصول لها فهو دور، لأنّ مخصصة الأصول للأمارات تتوقف على اعتبار الأصول مع الأمارات واعتبار الأصول مع الأمارات يتوقف على مخصصيتها لها، وإلا لكانت الأمانة رافعة لموضوعها، فيكون التخصيص بلا وجه، والتخصيص على وجه دائر محال، وهذا ما ذكره بقوله: (تقدم الأمارات المعتبرة على الأصول الشرعية فإنّه لا يكاد يتحIR أهل العرف في تقديمها عليها بعد ملاحظتهما حيث لا يلزم منه محذور

تخصيص أصلا، بخلاف العكس، فإنه يلزم منه محذور التخصيص بلا وجه أو بوجه دائر، كما أشرنا إليه^(١) في أواخر الاستصحاب).

س: ما هو جواب المصنف على قول الشيخ الأنصاري بتقديم الأمارات على الأصول من باب الحكومة؟

ج: أجاب المصنف بوجهين:

الوجه الأول: لعدم كون الأمارات ناظرة الى أدلة الأصول، ومجرد تعرض الأمارات لبيان حكم مورد الأصول لا يوجب كون الأمارات ناظرة الى أدلة الأصول وشارحة لها، وذلك لصحة التعبد بالأمارات ولو لم يسبق التعبد بالأصول، وهذا ما ذكره بقوله: (و ليس^(٢) وجه تقديمها حكومتها على أدلتها لعدم كونها ناظرة إلى أدلتها بوجه وتعرضها لبيان حكم موردها لا يوجب كونها ناظرة إلى أدلتها وشارحة لها).

الوجه الثاني: لو سلمنا إنَّ التعرض يكون ملاكا للنظر والشرح، فلا ترتفع أيضا مشكلة توهم المعارضة بمجرد ذلك، لأنَّ النظر والتعرض المذكور ثابت لكل واحد منهما، غايته في أحدهما بمنطوقه ومدلوله المطابقي وفي الآخر بمفهومه، ولازم لمعناه، فدليل الأمانة وإن كان دالا بمنطوقه على عدم الاعتناء بإحتمال مخالفة مؤديها ولا معنى له إلا عدم ترتب ما للإحتمال من الأحكام عقلا وشرعا وكل شيء حلال... الخ دل أيضا على إنتفاء غير الحلية من الأحكام، لوضوح دلالة دليل ثبوت الشيء على انتفاء ما ينافيه، ومجرد التفاوت في الدلالة بالمطابقة والالتزام لا يوجب تقديمها شرحا وتفسيرا، وهذا ما ذكره بقوله: (وإلا كانت أدلتها أيضا دالة ولو بالالتزام على أن حكم مورد

(١) في خاتمة الاستصحاب.

(٢) القائل بالحكومة هو الشيخ في فرائد الأصول ٤٣٢.

الإجتماع فعلا هو مقتضى الأصل لا الأمانة وهو مستلزم عقلا نفي ما هو قضية الأمانة).

س: ما هو التوهم الذي يصحح الحكومة التي يقول بها الشيخ؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: حاصل التوهم لتصحيح الحكومة التي يقول بها الشيخ من جهة دليل حجية الأمانة - لا من جهة نفس الأمانة التي كان البحث المتقدم بلحاظ حكومتها على الأصل - كخبر الثقة الدال على حرمة شرب التتن مثلا وإن لم يكن مؤداها ناظرا إلى دليل الأصل مثل: «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام» لكي تصح دعوى الحكومة، إلا أن دليل حجية الأمانة كآية النبأ ونحوها ناظر إلى دليل الأصل؛ لأن مقتضى دليل حجية الأمانة نفي احتمال خلاف مؤدى الأمانة كحرمة شرب التتن في المثال، فإن احتمال خلافه - الذي هو موضوع أصالة الحل - منفيّ بدليل حجية خبر الثقة، وهذا النظر النافي لموضوع الأصل يوجب حكومة دليل الأمانة عليه، وحينئذ يتم حديث حكومة الإمارات على الأصول؛ كما أفاده الشيخ رحمته الله.

وأجاب المصنف: أمّا على مسلك جعل الحكم المماثل فإن مؤدى الأمانة ليس إلا الحكم الواقعي، وأما حجيتها: فمقتضاها لزوم العمل شرعا بمقتضى الأمانة، فالمراد بها لزوم العمل على طبق مؤدى الأمانة وهو جعل الحكم المماثل على طبق مؤداها، دون تتميم الكشف وإلغاء احتمال الخلاف وتنزيل الظن منزلة العلم، وشيء ذلك لا نظر له لفظا إلى مؤدى الأصل.

نعم؛ تشريع الحرمة مثلا الذي هو مؤدى الأمانة مناف عقلا لتشريع الحلية في مورد الأصل، وكذلك العكس، لأن حكم الأصل كحلية شرب التتن ينافي عقلا مؤدى الأمانة، وهي حرمة، وهذا ما ذكره بقوله: (ضرورة، أن نفس الأمانة لا دلالة

له إلا على الحكم الواقعي، وقضية حجيتها ليست إلا لزوم العمل على وفقها شرعا المنافي عقلا للزوم العمل على خلافه وهو قضية الأصل)
 وأما على مسلك جعل المنجزية والمعدرية، أي يكون مقتضى حجية الأمارات شرعا العمل على وفقها عقلا، بنحو لو صادفت الواقع يكون الواقع منجزا، وإذا خالفته فلا يكون منجزا، فمن المعلوم أن هذا المعنى لحجية الأمارات لا نظر له إلى مضمون الأصل أصلاً، وهذا ما ذكره بقوله: (هذا مع إحتمال أن يقال: إنه ليس قضية الحجية شرعا إلا لزوم العمل على وفق الحجة عقلا وتنجز الواقع مع المصادفة وعدم تنجزه في صورة المخالفة).

س: هل تثبت حكومة الإمارات على الأصول الشرعية بناء على مسلك تنزيل الظن منزلة العلم؟

ج: على مبنى كون الحجية في الإمارات على أساس تتميم الكشف وإلغاء إحتمال الخلاف، فينفي الإحتمال الذي هو موضوع الأصل، فيكون حاكما عليه، وهو مختار المصنف بناء على مسلك جعل العلمية، وهذا ما ذكره بقوله: (وكيف كان ليس مفاد دليل الاعتبار هو وجوب إلغاء إحتمال الخلاف تعبدا كي يختلف الحال ويكون مفاده في الأمانة نفي حكم الأصل، حيث إنه حكم الإحتمال بخلاف مفاده فيه، لأجل أن الحكم الواقعي ليس حكم إحتمال خلافه، كيف وهو حكم الشك فيه وإحتماله فانقده بذلك أنه لا تكاد ترتفع غائلة المطاردة والمعارضة بين الأصل والأمانة إلا بما أشرنا سابقا وأنفا فلا تغفل).

س: كيف يخرج الظاهر والأظهر من تعريف التعارض؟

ج: مما تقدم يظهر عدم التعارض فيما إذا كان أحدهما قرينة على التصرف في الآخر، كما في الظاهر مع النص، لأن النص قرينة على التصرف في الظاهر، كما في زر

الحسين عليه السلام ولا بأس بترك الزيارة، أو الظاهر مع «الأظهر» من قبيل: رأيت أسدا يرمى، فإن «يرمى» أظهر في مفاده الذي هو رمي السهم من رمي الحجارة الملائم مع الحيوان المفترس، من ظهور الأسد في معناه الذي هو الحيوان المفترس.

وكذا العام والخاص كعموم ما دل على حرمة الربا إلا بين الولد ووالده والسيد وعبده ونحو ذلك، فإن المخصّص - لنصوصيته أو أظهريته - يقدم على العام الذي هو ظاهر في العموم، وهكذا الحال في المطلق والمقيد نحو: «إن ظاهرت فأعتق رقبة»، و«إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة»، فالأول: ظاهر في صحة عتق مطلق الرقبة حتى لو كانت كافرة، والثاني: نص في شرطية الإيمان في صحة العتق، فيقيد إطلاق الأول به، لأنّ مناط التعارض ليس هو التنافي بين المدلولات، وإنّما مناطه تنافيهما في مقام الدلالة والإثبات، وهو مفقود في العام والخاص والمطلق والمقيد، فيكون أحدهما نصاً أو أظهر والآخر ظاهراً؛ لما تقدم آنفاً: من قرينية النص أو الأظهر على التصرف في الآخر؛ بنحو لا يبقى تحيّر لأبناء المحاوراة في الجمع بينهما والعمل بهما، وهذا ما ذكره بقوله: (فانقدح بذلك أنّه لا تكاد ترتفع غائلة المطاردة والمعارضة بين الأصل والأمانة إلا بما أشرنا سابقاً وأنفاً فلا تغفل، هذا ولا تعارض أيضاً إذا كان أحدهما قرينة على التصرف في الآخر كما في الظاهر مع النص أو الأظهر مثل العام والخاص والمطلق والمقيد أو مثلها مما كان أحدهما نصاً أو أظهر حيث إنّ بناء العرف على كون النص أو الأظهر قرينة على التصرف في الآخر.

وبالجملّة الأدلة في هذه الصور، وإن كانت متنافية بحسب مدلولاتها، إلا أنّها غير متعارضة لعدم تنافيهما في الدلالة وفي مقام الإثبات بحيث تبقى أبناء المحاوراة متحيرة، بل بملاحظة المجموع أو خصوص بعضها يتصرف في الجميع أو في البعض عرفاً بما ترتفع به المنافاة التي تكون في البين).

س: هل يقدم الجمع العرفي على المرجحات؟

ج: في الموارد التي تخرج عن باب التعارض وعدم شمول الأخبار العلاجية لها كالعام والخاص والمطلق والمقيدة ونحوهما مما يكون أحدهما نصا أو أظهر، والآخر ظاهرا، لا فرق فيها بين كون السند فيها قطعيا كالكتاب والخبر المتواتر وخبر الواحد المحفوف بالقرائن القطعية، أو ظنيا كأخبار الأحاد غير المحفوفة بتلك القرائن، أو مختلفا كالكتاب أو الخبر المتواتر وخبر الواحد غير العلمي، فالنص أو الأظهر في جميع هذه الموارد يقدم على الظاهر حتى لو كان سنده قطعيا كالكتاب، وكان سند النص والأظهر ظنيين كالخبرين غير العلميين، فإن إطلاق الكتاب مثلا يقيّد بخبر الواحد الظني السند، ووجه ذلك هو أنّ المناط في التقديم هو قوّة الدلالة لا قطعية السند، وهذا ما ذكره بقوله: (ولا فرق فيها بين أن يكون السند فيها قطعيا أو ظنيا أو مختلفا فيقدم النص أو الأظهر وإن كان بحسب السند ظنيا على الظاهر ولو كان بحسبه قطعيا وإثما يكون التعارض في غير هذه الصور مما كان التنافي فيه بين الأدلة بحسب الدلالة ومرحلة الإثبات)

س: ما هي الصور التي ذكرها المصنف لوقوع التعارض في غير موارد الجمع

العرفي من العام والخاص والمطلق والمقيد ونحوهما؟

ج: الصور التي يقع فيها التعارض هي:

الصورة الأولى: إذا كان التعارض بحسب السند، كما إذا كان كل واحد منها قطعيا دلالة - كالنص - وجهة، بأن صدر كل واحد لبيان الواقع لا للتقية، وذلك لأنّ الدليلين المتنافيين إذا فرض كون الدلالة والجهة قطعيين على نحو لا يقبلان الحمل والتصرف أبدا، فيحصل القطع بكذب أحدهما من أصله.

الصورة الثانية: إذا كان كل واحد منها ظنيا من حيث الدلالة والجهة ولا يمكن

التوفيق بينهما بالتصرف في البعض أو الكل، فحينئذ لا معنى للتعبد في الكل، إمّا لأجل

العلم بكذب أحدهما - لما تقدم من أن الدليلين المتنافيين إذا فرض كون الدلالة والجهة فيهما قطعيتين، فيحصل القطع بكذب أحدهما من أصله - أو لأجل أنه لا معنى للتعبد بصدورها مع إجمالها، لوضوح أن الدلالة والجهة في الدليلين الظنيين وإن لم يحصل العلم الإجمالي بكذب أحدهما من أصله، لأنهما يقبلان الحمل والتصرف بإرادة خلاف الظاهر في أحدهما أو بصدور أحدهما لا لبيان الواقع، لكنّه لا معنى في هذه الصورة للتعبد بصدور كليهما جميعاً بمقتضى دليل اعتبارهما، لأنّ الخلل يقع في دلالتهما أو جهتهما أي أنه حينئذ يعلم إمّا إن أريد خلاف ظاهره وإمّا قد صدر لا لبيان الواقع لتقية أو لجهة أخرى، ومن الواضح أن التعبد بصدور دليلين مجملين لأجل خلل في أحدهما في دلالته أو في جهته بنحو لا يمكن الانتفاع بهما مما لا معنى له، وحينئذ يقع التعارض بين أدلة السند، فيتعارضان سندا قهراً ويتنافيان في اندراجهما تحت دليل الاعتبار قطعاً، كما هو واضح، وهذا ما ذكره بقوله: (وإنما يكون التعارض بحسب السند فيها إذا كان كل واحد منها قطعياً دلالة وجهة أو ظنيا فيما إذا لم يكن التوفيق بينها بالتصرف في البعض أو الكل فإنّه حينئذ لا معنى للتعبد بالسند في الكل إمّا للعلم بكذب أحدهما أو لأجل أنه لا معنى للتعبد بصدورها مع إجمالها، فيقع التعارض بين أدلة السند حينئذ كما لا يخفى).

خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

- ١ - التعارض: هو تنافي الدليلين أو الأدلة.
- ٢ - خروج موارد الجمع العرفي عن باب التعارض.
- ٣ - تقديم الأمارات على الأصول إنّما هو من باب الورود لا الحكومة.

الفصل الثاني: حكم المتعارضين

س: ما هو الغرض من عقد هذا الفصل؟

ج: الغرض هو: بيان مقتضى القاعدة الأولية في الخبرين المتعارضين بناء على الطريقة. وأمّا بناء على السببية، فسيأتي الكلام في مقتضى القاعدة الأولية، فالبحث فعلا في مقتضى القاعدة الأولية على الطريقة أي: في حكم العقل في تعارض الأمارتين.

س: ما هو مقتضى القاعدة الأولية بناء على الطريقة؟

ج: مقتضى القاعدة الأولية - على القول بالطريقة - هو سقوط المتعارضين عن الحجية؛ في كل من الدلالة المطابقة والالتزامية؛ لكن التعارض بين الدليلين يوجب سقوط أحدهما عن الحجية، لأنّ التعارض يوجب الكذب بصدور أحد المتعارضين، فيحصل القطع بكذب أحدهما وصدق الآخر بحيث لا يمنع عن حجيته مانع، لكن حيث لا نعلم بكذب أحدهما بالخصوص، فلا يمكن معرفة الصادق منهما على التعيين، وعليه يكون حكم التعارض عدم حجية كل واحد من المتعارضين، كما لو دل أحدهما على طهارة الغسالة مثلا ودل الآخر على نجاستها، فيسقط كلا المتعارضين عن الحجية في خصوص مدلولهما المطابقي، وهذا ما ذكره بقوله: (التعارض وإن كان لا يوجب إلّا سقوط أحد المتعارضين عن الحجية رأسا حيث لا يوجب إلّا العلم بكذب أحدهما، فلا يكون هناك مانع عن حجية الآخر، إلّا أنّه حيث كان بلا تعيين ولا عنوان واقعا فإنّه لم يعلم كذبه إلّا كذلك، وإحتمال كون كل منهما كاذبا لم يكن واحد منهما بحجة في خصوص مؤداه لعدم التعيين في الحجة أصلا كما لا يخفى).

ثم استدرك المصنف، بأنّه يمكن نفي الثالث بهما معا لا بأحدهما، لأنّ التعارض مختص بمورد التكاذب وهو المدلول المطابقي للمتعارضين كما تقدم، وأمّا ما لا تكاذب

فيه كنفى الثالث - وهو المدلول الالتزامي - فلا مانع من حجيته فيه، فإذا دلّ أحد المتعارضين على وجوب شيء والآخر على حرمة، فإنهما وإن كانا ساقطين في مدلوليهما المطابقين أي: الوجوب والحرمة؛ إلا إنَّ حجية أحدهما لا بعينه صالحة لنفي الثالث لوجود المقتضي وفقد المانع، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم يكون نفي الثالث بأحدهما لبقائه على الحجية وصلاحيته على ما هو عليه من عدم التعيين لذلك لا بهما هذا بناء على حجية الأمارات من باب الطريقية كما هو كذلك حيث لا يكاد يكون حجة طريقاً إلا ما احتمال إصابته فلا محالة كان العلم بكذب أحدهما مانعاً عن حجيته).

س: ما هو مقتضى القاعدة الأولى بناء على السببية؟

ج: بناء على حجية الأمارات من باب السببية - أي إذا كانت الأمانة الموجبة لحدوث مصلحة في المؤدى - إذا دلت على وجوب شيء، أو استحبابه، أو لحدوث مفسدة فيه، إذا دلت على حرمة شيء، أو كراهته، فهي -الحجية- منحصرة في خصوص ما لم يعلم كذبه، فحكمها التساقط ونفي الثالث، كما هو الحال على الطريقية، وبيانه: إنَّ حجية كل أمانة منوطة بتهمية جهات ثلاث - كما تقدم في الفصل السابق - وهي: الصدور والدلالة والجهة. والدليل على اعتبار أصالتي الظهور والجهة هو: بناء العقلاء على الأخذ بظاهر الكلام وحمله على بيان المراد الجددي، ومن المعلوم: أنَّ السيرة العقلانية دليل لبيّ، وليس لها لسان حتى يؤخذ بإطلاقه، فلا بد من الأخذ بالقدر المتيقن منها عند الشك في تحقق البناء العقلاني، والقدر المتيقن منه هو ما إذا لم يعلم كذبه، فإنَّهم إذا علموا عدم إرادة المتكلم ظاهر الكلام، وعدم كونه كاشفاً عن مراده الجددي لم يعملوا به ولم يرتبوا عليه آثاره. وعلى هذا فإنَّ دائرة حجية أصالتي الظهور والجهة مضيقّة؛ لأنَّها مختصة بالظاهر المحتمل صدقه، وعدم كون معلوم الكذب مورد عملهم. وأمّا أصالة السند فكذلك؛ لأنَّ الدليل عليها إمّا السيرة العقلانية على العمل

بخبر الثقة وإمّا إطلاق الآيات والأخبار المتواترة إجمالاً، وكل منهما لا يصلح لإثبات حجية الخبر المعلوم كذبه.

أمّا السيرة العقلائية: فحالتها حال السيرة على أصالتي الظهور والجهة من أن المتيقن من عمل العقلاء هو عملهم بخبر الثقة المحتمل للصدق والكذب، وإن لم يكن العمل به لأجل طريقيته إلى الواقع، بل لأجل حدوث مصلحة أو مفسدة في المؤدى.

وأما الأدلة اللفظية - كمفهوم آية النبأ وبعض أخبار الإرجاع - فمقتضى إطلاقها وإن كان حجية كل خبر حتى معلوم الكذب؛ لكن الإطلاق ممنوع؛ لظهورها في كون المصلحة في العمل بالخبر الذي لم يعلم مخالفته للواقع، لأنّ هذه الخطابات ملقاة إلى العرف، ومن الواضح عدم بنائهم على العمل بالأمانة عند العلم، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما بناء على حجيتها من باب السببية، فكذلك لو كان الحجة هو خصوص ما لم يعلم كذبه بأن لا يكون المقتضى للسببية فيها إلاّ فيه كما هو المتيقن من دليل اعتبار غير السند منها وهو بناء العقلاء على أصالتي الظهور والصدور لا للتقية ونحوها وكذا السند لو كان دليل اعتباره هو بناؤهم أيضاً وظهوره فيه لو كان هو الآيات والأخبار ضرورة ظهورها فيه لو لم نقل بظهورها في خصوص ما إذا حصل الظن منه أو الاطمئنان).

وأما إذا كانت حجية الامارة الموجبة لحدوث مصلحة، أو مفسدة في المؤدى والمتعلق غير منحصرة في خصوص ما لم يعلم كذبه، فيتصور في هذا المقام صور ثلاث:

الصورة الأولى: أن يكون مدلول الأمارتين متضادين، فلو قام أحدهما على وجوب الإزالة وقامت الأخرى على وجوب الصلاة، فالحكم في هذه الصورة حكم باب التزاحم وهو التخيير إن لم يكن أحدهما أهم، ووجه ذلك هو وجود المقتضى للوجوب في كليهما وهو عبارة عن قيام الأمانة على طبق كل واحد منهما، وأمّا عجز المكلف عن إمتثال الخطابين معا فهو لا يوجب سقوط الخطاب، وإنّما هو التخيير بتقييد وجوب كل واحد منهما بترك الآخر، إن لم يكن أحدهما أهم.

الصورة الثانية: أن تكون الأمارتان في موضوع واحد، وكان مؤداهما حكيمين الزاميين، كما لو دلت أحدهما على وجوب التسيحات الأربع ثلاث مرات ودلت الأخرى على وجوب واحدة منها في الأخيرتين من الصلاة الفريضة وحكمها التخيير أيضاً إن لم يكن أحدهما أهم، كما هو حكم المتزاحمين في جميع موارد هما.

الصورة الثالثة: أن تكون الأمارتان في موضوع واحد، إلا أن مؤدى أحدهما حكم الزامي، ومؤدى الأخرى غير الزامي، كما لو دلت أحدهما على حرمة العصير الزبيبي، والأخرى على حليته وإباحته، والحكم فيها الأخذ بالالزامي، وطرح غير الالزامي لعدم التعارض بين المقتضي وبين اللامقتضي، لأن الالزامي نشأ عن المقتضي، بخلاف غير الالزامي فإنه ليس بناش عن المقتضي، لأنه يكفي فيه عدم تحقق مقتضي الالزام كما هو معلوم، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما لو كان المقتضي للحجبة في كل واحد من المتعارضين لكان التعارض بينهما من تزاحم الواجبين فيما إذا كانا مؤديين إلى وجوب الضدين أو لزوم المتناقضين لا فيما إذا كان مؤدى أحدهما حكماً غير إلزامي، فإنه حينئذ لا يزاحم الآخر ضرورة عدم صلاحية ما لا اقتضاء فيه أن يزاحم به ما فيه الاقتضاء).

س: في أي صورة يقدم الحكم غير الالزامي على الالزامي عند التعارض؟

ج: إن الحكم غير الإلزامي إن كان لأجل المقتضي - كالإلزامي - فحينئذ يندرج المتعارضان في تعارض المقتضيين، ويخرجان من باب تعارض المقتضي واللامقتضي؛ لأن الحكم غير الإلزامي نشأ كذلك عن ملاك حدث في مؤدى الأمانة بسبب قيامها عليه، فاقضى تشريع إباحة الفعل والترك، فيدخلان في باب التزاحم؛ إلا أنه لا بد من الأخذ بما يدل على الحكم غير الإلزامي؛ لعدم تأثير مقتضى الحكم الإلزامي مع وجود المانع، كما إذا كانت حرمة عصير الزبيبي ناشئة عن مصلحة وإباحته ناشئة عن مصلحة أيضاً، وحينئذ لا تتم علة الالزامي لوجود المانع، وهو عبارة عن تحقق مقتضى الحكم غير الالزامي، وهذا ما ذكره بقوله: (إلا أن يقال: بأن قضية اعتبار دليل الغير الإلزامي أن

يكون عن اقتضاء فيزاحم به حينئذ ما يقتضي الإلزامي ويحكم فعلا بغير الإلزامي ولا يزاحم بمقتضاه ما يقتضي الغير الإلزامي لكفاية عدم تمامية علة الإلزامي في الحكم بغيره).

س: بين استدراك المصنف من الصورة السابقة؟

ج: حاصل الاستدراك: إن مقتضى اعتبار الأمارات هو لزوم البناء والالتزام بالمؤدى من الأحكام الشرعية الالزامية وغير الالزامية وليس مقتضاه مجرد العمل على وفق المؤدى، بل لزوم الالتزام بالمؤدى فكون المتعارضين من قبيل تزاحم الواجبين حين وجوب الموافقة الالزامية واضح الاستدلال، بداهة عدم إمكان الإلتزام بحكمين متضادين في محل وموضوع واحد، كعدم إمكان الإلتزام بحرمة العصير الزببى وحليته هذا كله صحيح لا ريب فيه.

إلا أنه لا دليل نقلا ولا عقلا على وجوب الموافقة الالزامية للأحكام الواقعية فضلا للأحكام الظاهرية التي تكون مؤديات الأمارات المعتبرة، كما تقدم تحقيقه في بحث القطع، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم يكون باب التعارض من باب التزاحم مطلقا لو كان قضية الاعتبار هو لزوم البناء والالتزام بما يؤدي إليه من الأحكام لا مجرد العمل على وفقه بلا لزوم الإلتزام به وكونهما من تزاحم الواجبين حينئذ وإن كان واضحا، ضرورة عدم إمكان الإلتزام بحكمين في موضوع واحد من الأحكام، إلا أنه لا دليل نقلا ولا عقلا على الموافقة الالزامية للأحكام الواقعية، فضلا عن الظاهرية كما مر تحقيقه^(١)).

(١) في مبحث القطع، الأمر الخامس.

س: ما هو حكم التعارض بناء على السببية فيما كان من باب التزاحم؟

ج: الحكم هو التخيير في المورد الذي لم يكن فيه أحدهما أهم، ولو احتمالاً، فإذا كان أحدهما كذلك يجب الأخذ به فقط، وحينئذ لا تجب الموافقة الالتزامية بالإضافة إلى المهم كما هو واضح.

ومما ينبغي التنبيه عليه هو أن الترجيح بالأهمية ثابت في الجملة، وأمّا الترجيح بها مطلقاً ولو مع وجود غيرها من المرجحات - كعدم البديل لأحد المتزاحمين وتقدم الزماني ونحوها من المرجحات - ففيه بحث ذكر في محله.

أمّا لو كان أحدهما معلوم الأهمية أو محتملها فيلزم الأخذ به تعييناً، وهذا ما ذكره بقوله: (وحكم التعارض بناء على السببية فيما كان من باب التزاحم هو التخيير لو لم يكن أحدهما معلوم الأهمية أو محتملها في الجملة حسب ما فصلناه^(١) في مسألة الضد، وإلا فالتعيين).

س: ما هو حكم التعارض بناء على السببية فيما لم يكن من باب التزاحم؟

ج: حكم التعارض في المورد الذي لم يكن فيه باب التزاحم هو لزوم الأخذ بمؤدى الأمانة التي تدل على الحكم الإلزامي، كما لو دلت إحدى الأمارتين على وجوب شيء كوجوب التسيبحات الأربع ثلاث مرات ودلت الأخرى على استحبابها، والوجه في عدم كون هذه الصورة من باب التزاحم هو عدم صلاحية ما لا اقتضاء فيه كالاستحباب، أو الاباحة لمعارضة ما فيه الاقتضاء كالوجوب، إلا إذا كان الطرف الآخر ناشئاً عن المقتضي، فيقدم هو على الإلزامي، لما تقدم من عدم تمامية علة الحكم الإلزامي، لأن العلة التامة عبارة عن وجود المقتضي وتحقق الشرط وعدم المانع، وبتحقق المقتضي لغير الحكم الإلزامي يتحقق المانع عن فعالية الحكم الإلزامي، فيتقدم

(١) انظر حاشية فرائد الأصول: ٢٦٩.

عليه، وهذا ما ذكره بقوله: (وفيما لم يكن من باب التزاحم هو لزوم الأخذ بما دل على الحكم الإلزامي لو لم يكن في الآخر مقتضيا لغير الإلزامي، وإلا فلا بأس بأخذه والعمل عليه لما أشرنا إليه من وجهه آنفا فافهم).

س: هل يمكن الجمع مهما أمكن في تعارض الأمارات؟

ج: مقتضى القاعدة الأولية في تعارض الأمارات هو التساقط في الجملة على التفصيل المتقدم، وليس الجمع بينها بالتصرف في أحد المتعارض أو في كليهما، لكن أدعي الإجماع على أن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح، لكن يرد عليه:

١ - لا دليل على هذا الجمع، فيما لا يساعد عليه العرف مما كان المجموع أو أحدهما قرينة عرفية على التصرف في أحدهما بعينه أو فيهما.

٢ - إن في الجمع المذكور طرحا للأمانة أو الأمارتين، مع أن الجمع بين المتعارضين مقبول إذا كان جمعا لا طرحا لظهور واحد منهما أو كليهما، لأنه لو كان طرحا كان خارجا عن مورد القاعدة الناطقة بأولوية الجمع من الطرح، وعليه يلزم من الجمع عدمه، وما يلزم من وجوده عدمه باطل.

وقد تبين مما تقدم أن التعارض يكون بين الظهورين فيما كان سنداهما قطعيين، وفي السندين إذا كانا ظنيين وكذلك تبين أن مقتضى القاعدة الأولية هو سقوط المتعارضين جميعا لا الجمع بينهما اقتراحا بالتصرف في كليهما أو أحدهما بلا دليل عليه من عقل أو نقل، وهذا ما ذكره بقوله: (هذا هو قضية القاعدة في تعارض الأمارات لا الجمع بينها بالتصرف في أحد المتعارضين أو في كليهما كما هو قضية ما يترأى مما قيل من أن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح إذ لا دليل عليه فيما لا يساعد عليه العرف مما كان المجموع أو أحدهما قرينة عرفية على التصرف في أحدهما بعينه أو فيهما كما عرفته في الصور السابقة مع أن في الجمع كذلك أيضا طرحا للأمانة أو الأمارتين ضرورة سقوط أصالة الظهور في أحدهما أو كليهما معه وقد عرفت أن التعارض بين الظهورين فيما كان

سنديهما قطعيين وفي السندين إذا كانا ظنيين وقد عرفت أن قضية التعارض إنما هو سقوط المتعارضين في خصوص كل ما يؤيدان إليه من الحكمين لا بقاؤهما على الحجية بما يتصرف فيهما أو في أحدهما أو بقاء سنديهما عليها كذلك بلا دليل يساعد عليه من عقل أو نقل).

س: ما هو رأي المصنف من قضية الجمع مهما أمكن أولى من الترك؟

ج: ذكر المصنف: أنه لا يبعد أن يكون المراد منها هو الإمكان العرفي لا الجمع العقلي، لأن الإمكان العقلي يوجب انسداد باب التعارض رأساً، لوضوح إمكان الجمع عقلاً بين المتعارضين في جميع الموارد ولو بحسب الزمان والمكان، كحمل أحدهما على الليل والآخر على النهار، أو حمل أحدهما في هذا المكان والآخر في المحل الكذائي، أو بحسب حالات المكلف كالصحة والمرض والفقر والغنى وغيرها.

وعليه فلا يبقى موضوع للأخبار العلاجية. ومن البديهي عدم بناء الأصحاب على اعتبار الجمع العقلي بين الأخبار المتعارضة، بل بناؤهم على أعمال قواعد التعارض فيها من الترجيح والتخيير وغيرهما. ولو كان مرادهم الإمكان العقلي لكان عملهم مخالفاً لقولهم، وكان مقديماً على أحكام التعارض، فلا وجه لإرادة الإمكان العقلي من القاعدة في معقد الإجماع.

إن قيل: بناء على إرادة الإمكان العرفي يتعين الجمع بين المتعارضين، لأنه أولى، مع أن القائلين بأولوية الجمع لم يقولوا بتعيينه؟.

ج: إن المراد من أولوية الجمع هو الأولوية التعيينية لا الأولوية التفضيلية كما في آية (أولي الأرحام) فإن الإرث يختص بمن في الطبقة السابقة، فأولويتها تعيينية، وذلك في المقام، فإن أولوية الجمع العرفي بين الدليلين تعيينية، وهذا ما ذكره بقوله: (فلا يبعد أن يكون المراد من إمكان الجمع هو إمكانه عرفاً ولا ينافيه الحكم بأنه أولى مع لزومه

حيثُذ وتعيينه فإن أولويته من قبيل الأولوية في أولى الأرحام وعليه لا إشكال فيه ولا كلام).

خلاصة رأي المصنف رحمته:

- ١ - مقتضى القاعدة الأولية في التعرض على الطريقية هو: التساقط.
- ٢ - نفي الثالث بهما لا بأحدهما.
- ٣ - مقتضى القاعدة الأولية على السببية هو: التساقط في بعض الموارد، والتزاحم في بعضها الآخر.
- ٤ - المراد من إمكان الجمع بين الدليلين هو: إمكان الجمع عرفاً لا عقلاً.
- ٥ - المراد من أولوية الجمع أولوية تعيينية لا أولوية تفضيلية.

الفصل الثالث: مقتضى القاعدة الثانوية النقلية في المتعارضين

س: ما هو الغرض من عقد هذا الفصل؟

ج: الغرض: بيان ما هو مقتضى القاعدة الثانوية النقلية في باب تعارض الأخبار، وتقدم أن مقتضى القاعدة الأولية وإن كان سقوط المتعارضين عن الحجية، لكن بعد أن قام الإجماع والأخبار العلاجية على عدم سقوط الخبرين المتعارضين عن الحجية، فهل مقتضى القاعدة الثانوية هو التخيير، أو ترجيح الراجح على المرجوح، فيدور الأمر بين التعيين والتخيير؟

ذهب صاحب الكفاية إلى أن الأصل يقتضي التعيين وهو وجوب العمل بالراجح، لأنَّ المقام من صغريات دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجية، إمَّا تعييننا لإحتمال وجوب الترجيح، وإمَّا تخييرا لعدم وجوبه، وهذا ما ذكره بقوله: (لا يخفى أن ما ذكر من قضية التعارض بين الأمارات إمَّا هو بملاحظة القاعدة في تعارضها وإلا فربما يدعى الإجماع على عدم سقوط كلا المتعارضين في الأخبار، كما اتفقت عليه كلمة غير واحد من الأخبار ولا يخفى أن اللازم فيما إذا لم تنهض حجة على التعيين أو التخيير بينهما هو الإقتصار على الراجح منها).

س: ما هي أدلة المصنف على أن الأصل هو وجوب العمل بالراجح؟

ج: الدليل الأول: القطع بحجية الراجح إمَّا تعييننا؛ لإحتمال وجوب الترجيح، وإمَّا تخييرا لإحتمال عدم وجوبه، وخروج غير ذي المزية عن أصالة عدم الحجية مشكوك فيه، وقد ثبت في محله، عدم الحجية عند الشك في الحجية، وهذا ما ذكره بقوله: (للقطع بحجيته تخييرا أو تعيينا بخلاف الآخر لعدم القطع بحجيته والأصل عدم حجية ما لم يقطع بحجيته).

الدليل الثاني: الإجماع، حيث قال: (بل ربما ادعي الإجماع أيضا على حجية خصوص الراجح).

الدليل الثالث: أخبار العلاج، وهي على طوائف:

- ١ - بعضها دل على التخيير مطلقاً
- ٢ - بعضها دل على التوقف مطلقاً.
- ٣ - بعضها دل على الاحتياط.
- ٤ - بعضها دل على وجوب الترجيح بمزايا مخصوصة ومرجحات منصوصة. ثم المرجحات التي تضمنتها الروايات مختلفة كما وكيفا.

أما الكم: فلاختلاف الأخبار عددا، والترجيح بالإحتياط لم يذكر في كثير من أخبار الترجيح.

وأما كيف: فهي مختلفة في ترتيب الترجيح بتلك المزايا، ففي بعضها كمثال المقبولة قدّم الترجيح بالشهرة على الترجيح بمخالفة العامة. وفي المرفوعة عكس الأمر. وكذا الترجيح بصفات الراوي مقدم في المقبولة على الترجيح بالشهرة وفي المرفوعة بالعكس، وهذا ما ذكره بقوله: (واستدل عليه بوجوه أخر أحسنها الأخبار وهي على طوائف. منها ما دل على التخيير على الإطلاق كخبر (الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام): قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بهديثين مختلفين ولا يعلم أيهما الحق قال فإذا لم يعلم فموسع عليك بأيهما أخذت) ^(١). و(خبر ^(٢) الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام: إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فترد عليه).

(١) الاحتجاج ٣٥٧، في احتجاجات الامام الصادق عليه السلام.

(٢) المصدر السابق.

و(مكاتبة^(١)) عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام: اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر فروى بعضهم صل في المحمل وروى بعضهم لا تصلها إلا في الأرض فوق عليه السلام موسع عليك بأية عملت) و(مكاتبة الحميري^(٢)) إلى الحجة عليه السلام إلى أن قال في الجواب عن ذلك حديثان إلى أن قال عليه السلام: وبأيها أخذت من باب التسليم كان صوابا) إلى غير ذلك من الإطلاقات.

ومنها: ما دل على التوقف مطلقا^(٣).

ومنها: ما دل على ما هو الحائط منها^(٤).

ومنها: ما دل على الترجيح بمزايا مخصوصة ومرجحات منصوصة من مخالفة القوم وموافقة الكتاب والسنة والأعدلية والأصديقية والأفقهية والأورعية والأوثقية والشهرة على اختلافها في الاقتصار على بعضها وفي الترتيب بينها^(٥).

س: القائلون بالترجيح قيدوا إطلاقات التخيير، بأخبار الترجيح، لكنهم اختلفوا على أقوال، فما هي تلك الأقوال؟

الأول: وجوب الترجيح بخصوص المزايا المنصوصة.

الثاني: وجوب الترجيح بمطلق المزايا؛ وإن لم تكن منصوصة.

الثالث: وجوب الترجيح بكل مزية؛ وإن لم توجب ظناً ولا قرباً لأحدهما إلى

الواقع.

(١) التهذيب: ٣، الباب ٢٣، الصلاة في السفر، الحديث ٩٢.

(٢) الاحتجاج ٤٨٣، في توقيعات الناحية المقدسة.

(٣) الأصول من الكافي: ١/٦٦، باب اختلاف الحديث.

(٤) وسائل الشيعة ١٨/١١١، الباب ١٢ من ابواب صفات القاضي.

(٥) وسائل الشيعة ١٨/٧٥، الباب ٩ من ابواب صفات القاضي.

الرابع: التخيير مطلقا سواء كانا متكافئين في المزايا أم متفاضلين فيها، وهذا ما ذكره بقوله: (ولأجل اختلاف الأخبار اختلفت الأنظار. فمنهم من أوجب الترجيح بها مقيدين بأخباره إطلاقات التخيير وهم بين من اقتصر على الترجيح بها ومن تعدى منها إلى سائر المزايا الموجبة لأقوائية ذي المزية وأقربيته، كما صار إليه شيخنا العلامة أعلى الله مقامه^(١) أو المفيدة للظن كما ربما يظهر من غيره^(٢)).

س: ما هو رأي المصنف في التعارض، هل الترجيح أم التخيير؟

ج: ذهب المصنف الى إنكار دلالة أخبار الترجيح، وإثبات عدم صلاحيتها لتقييد إطلاقات التخيير.

والبحت يقع في مقامين:

المقام الأول: ما يرجع إلى المقبولة والمرفوعة، لأنهما أجمع ما في الباب من الروايات المتضمنة للمرجحات.

المقام الثاني: ما يرجع إلى بقية الروايات المشتملة على أحكام المتعارضين.

أما المقام الأول: عدم صلاحية المقبولة والمرفوعة لتقييد إطلاقات التخيير، فلو جوه:

الوجه الأول: اختلافهما في ترتيب المرجحات، فإنّ الترجيح بصفات الراوي في المقبولة مقدم على الترجيح بغيرها، والعكس في المرفوعة.

وهذا الاختلاف المستلزم للتعارض يوهن اعتبارهما ويسقط كلاهما عن الحجية، فلا يصححان لتقييد إطلاقات التخيير.

الوجه الثاني: وهو مختص بالمرفوعة ومحصله: ضعفها سندا؛ لأنه لم يروها إلا عن ابن أبي جمهور في غوالي اللآلي عن العلامة مرفوعا إلى زرارة، وقيل: إنهما لم توجد في

(١) فرائد الاصول ٤٥٠.

(٢) مفاتيح الاصول: ٦٨٨.

كتب العلامة، وهذا ما ذكره بقوله: (فالتحقيق أن يقال: إن أجمع خبر للمزايا المنصوصة في الأخبار هو المقبولة^(١) والمرفوعة^(٢) مع اختلافهما وضعف سند المرفوعة جدا).

الوجه الثالث: إن الأشكال في الاستدلال بهاتين الروايتين على وجوب الترجيح في مقام الفتوى، لإحتمال اختصاص الترجيح بتلك المزايا بمورد المقبولة في باب الخصومة والحكومة، والتعدي عن موردها إلى الفتوى يبتني إما بإلغاء خصوصية المورد، وإما بتنقيح المناط وهو اعتبار كل من الفتوى والحكم مجعولا شرعيا، فالمرجح لأحدهما مرجح للآخر.

لكن كليهما غير تام.

أما إلغاء خصوصية المورد، فلأنه يتوقف على إطلاق الأمر بالأخذ بذوي المزية، وعدم العبرة بخصوصية المورد، وهي الخصومة، ومن الواضح أن توقف هذا الإطلاق العقلي على عدم القدر المتيقن في مقام التخاطب، والحال وجوده وهو مورد المقبولة أي: الخصومة.

وأما تنقيح المناط: فلعدم حصول العلم به لاسيما مع الالتفات إلى قضية أبان في دية قطع أصابع المرأة، وإلى عدم الاحاطة بملاكات التشريع، وعدم كفاية الظن به، لأنه لا يغني من الحق شيئا، وهذا ما ذكره بقوله: (والإحتجاج بهما على وجوب الترجيح في مقام الفتوى لا يخلو عن إشكال لقوة إحتمال اختصاص الترجيح بها بمورد الحكومة لرفع المنازعة وفصل الخصومة، كما هو مورد هما، ولا وجه معه للتعدي منه إلى غيره كما لا يخفى، ولا وجه لدعوى تنقيح المناط مع ملاحظة أن رفع الخصومة بالحكومة في صورة تعارض الحكمين، وتعارض ما استندا إليه من الروايتين لا يكاد يكون إلا بالترجيح، ولذا أمرنا^(٣) بإرجاء الواقعة إلى لقائه^(٤) في صورة تساويهما فيما ذكر من

(١) الكافي: ١/٦٧، باب اختلاف الحديث، الحديث ١٥ الفقيه ٣/٥، الباب ٩، الحديث ٢.

(٢) عوالي اللآلي ٤/١٣٣ الحديث ٢٢٩.

المزايا، بخلاف مقام الفتوى، ومجرد مناسبة الترجيح لمقامها أيضا لا يوجب ظهور الرواية في وجوبه مطلقا، ولو في غير مورد الحكومة، كما لا يخفى).

س: ما هو جواب المصنف لما يقال: بأن الترجيح يناسب مقام الفتوى أيضا؛ لتوقفها على المسألة الأصولية وهي حجية أحد الخبرين المتعارضين؛ لترتب حجيته الفعلية على الترجيح بتلك المزايا، وهذه المناسبة تستلزم اشتراك الحكومة والفتوى في الترجيح؟

ج: حاصل الجواب: إن المناط في الاستفادة من الخطابات هو الظهور العرفي، وليس المناسبات الخارجية التي لا دخل لها في الظهورات، فهي لا عبرة بها في الاستظهار من الخطابات، وفي المقام لا تستلزم المناسبة المذكورة ظهور الرواية في وجوب الترجيح في المقامين، فبدون الظهور لا يصح القول بالترجح في مقام الفتوى، وهذا ما ذكره بقوله: (ومجرد مناسبة الترجيح لمقامها أيضا لا يوجب ظهور الرواية في وجوبه مطلقا ولو في غير مورد الحكومة كما لا يخفى).

الوجه الرابع: إن المقبولة والمرفوعة - بعد التسليم بظهورهما في وجوب الترجيح في مقام الفتوى - لا تصلحان أيضا لتقييد إطلاقات التخيير في زمان الغيبة، أمّا المرفوعة - التي موردها الترجيح في نفس الخبرين - فلما تقدّم من ضعف سندها.

وأما المقبولة: فلأنّ دلالتها قاصرة عن شمولها لزمان عدم التمكن من لقاء الإمام عليه السلام والسؤال عنه؛ لكونها مختصة بزمان التمكن من لقائه عليه السلام، فالترجح مختص بزمان الحضور، ومع التساوي في المرجحات يجب التوقف وتأخير الواقعة إلى زمان اللقاء.

وأما عصر الغيبة: فلم ينهض دليل على وجوب الترجيح فيه وتقييد إطلاقات التخيير، فلا بد من الرجوع إليها كالرجوع إليها في الشك في أصل التقييد؛ لأنّ المرجع هو الإطلاق عند الشك في أصل التقييد وزيادته، وهذا ما ذكره بقوله: (وإن أبيت إلاّ

عن ظهورهما في الترجيح في كلا المقامين، فلا مجال لتقييد إطلاقات التخيير في مثل زماننا مما لا يتمكن من لقاء الإمام عليه السلام بهما لقصور المرفوعة سندا وقصور المقبولة دلالة لاختصاصها بزمان التمكن من لقائه عليه السلام، ولذا ما أرجع إلى التخيير بعد فقد الترجيح مع أن تقييد الإطلاقات الواردة في مقام الجواب عن سؤال حكم المعارضين بلا استفصال عن كونها متعادلين أو متفاضلين مع ندرة كونها متساويين جدا بعيد قطعاً، بحيث لو لم يكن ظهور المقبولة في ذاك الإختصاص لوجب حملها عليه أو على ما لا ينافيها من الحمل على الاستحباب كما فعله بعض الأصحاب ويشهد به الاختلاف الكثير بين ما دل على الترجيح من الأخبار).

الوجه الخامس: دعوى أظهرية إطلاقات التخيير من المقبولة في وجوب الترجيح بالمرجحات، بتقريب: أن تقييد اطلاقات التخيير مثل قوله عليه السلام (بأيها أخذت من باب التسليم كان صواباً) (أو موسع عليك بأية عملت) (فموسع عليك بإيها أخذت) الواردة في مقام الجواب عن سؤال حكم المعارضين من دون استفصال عن كونها متعادلين أو متفاضلين مع ندرة صورة التساوي بعيد جداً، بحيث لو لم يكن ظهور المقبولة في الإختصاص بمورد الحكومة، كما تقدم يوجب حملها على ذلك توفيقاً بينها وبين اطلاقات التخيير أو وجب حملها على ما لا ينافي الاطلاقات المذكورة من الاستحباب، وهذا ما ذكره بقوله: (مع أن تقييد الإطلاقات الواردة في مقام الجواب عن سؤال حكم المعارضين بلا استفصال عن كونها متعادلين أو متفاضلين مع ندرة كونها متساويين جدا بعيد قطعاً بحيث لو لم يكن ظهور المقبولة في ذاك الإختصاص لوجب حملها عليه أو على ما لا ينافيها من الحمل على الاستحباب كما فعله بعض الأصحاب).

الوجه السادس: إن اختلاف أدلة الترجيح من جهة الترتيب ومن جهة نفس المرجحات بالكثرة والقلة يشهد بأن الأمر فيها إستحبابي، وإلا لوقعت المعارضة بين

أدلة الترجيح بأنفسها، وبما أن التنافي بينهما يرتفع، وكذلك يرتفع التنافي بينها وبين إطلاقات التخيير أيضاً، كان هذا الاختلاف شاهداً على أن الأمر فيها للإستحباب لا للوجوب، وهذا ما ذكره بقوله: (ويشهد به الاختلاف الكثير بين ما دل على الترجيح من الأخبار).

س: بعد أن ثبت عدم دلالة المقبولة والمرفوعة على الترجيح، فما هو الحال في سائر الأخبار التي تدل على الترجيح؟

ج: ذكر المصنف: أنه مما ذكرنا من الإشكالات على المرفوعة والمقبولة - من عدم الإطلاق فيها للفتوى وإختصاصها بزمان الحضور، ومن لزوم حملها على ما لا ينافي إطلاقات التخيير بحملها على الإستحباب ثالثة - يظهر الحال في الأخبار الأخر التي ذكرها الشيخ في رسائله للدلالة على وجوب الترجيح في مقام الفتوى في زمان الغيبة، حيث قال: (ومنه قد انقده حال سائر أخباره).

س: ما هو الإشكال على أخبار الترجيح المشتمل بعضها على الترجيح بموافقة الكتاب والسنة وبعضها على الترجيح بمخالفة العامة؟

ج: أمّا الخبر المشتمل على الترجيح بموافقة الكتاب والسنة، فإنه ليس من أخبار ترجيح الحجّة على الحجّة، وإنّما في مقام تمييز الحجّة عن اللاحجة، وإن كان ظاهره ترجيح أحد الحجّتين على الآخر، لقوة احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب والسنة في نفسه غير حجّة، ولو لم يكن له معارض أصلاً، بشهادة ما ورد أنّه باطل أو زخرف أو أمر بضربه عرض الجدار.

وأما الخبر المشتمل على الترجيح بمخالفة العامة: فهو ليس من أخبار ترجيح الحجّة على الحجّة أيضاً، وإنّما هو في مقام تمييز الحجّة عن اللاحجة، لأنّ أصالة جهة الصدور التي هي من الأصول العقلانية المحرزة لجهة الصدور - التي هي من الجهات

التي تتوقف عليها حجّية الخبر - لا تجري في الخبر الموافق لهم للوثوق بصدوره تقيّة؛ لما دلّ على أنّ مخالفتهم رشد، وموافقتهم ضلالة، ومع إختلال جهة الصدور كيف يجري الأصل العقلاني في الخبر الموافق لكي تحرز به هذه الجهة؟ وأنّه قد صدر لبيان الحكم الواقعي، وهذا ما ذكره بقوله: (مع أنّ في كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار الباب نظراً وجهه قوة احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حجة بشهادة ما^(١)) ورد في أنّه زخرف وباطل وليس بشيء أو أنّه لم نقله أو أمر بطرحه على الجدار وكذا الخبر الموافق للقوم، ضرورة أنّ أصالة عدم صدوره تقيّة بملاحظة الخبر المخالف لهم مع الوثوق بصدوره لو لا القطع به غير جارية للوثوق حينئذ بصدوره كذلك وكذا الصدور أو الظهور في الخبر المخالف للكتاب يكون موهونا بحيث لا يعمه أدلة اعتبار السند ولا الظهور، كما لا يخفى، فتكون هذه الأخبار في مقام تميز الحجة عن اللاحجة لا ترجيح الحجة على الحجة فافهم).

س: لو سلّمنا بظهور أخبار الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة في أنّها ظاهرة في ترجيح إحدى الحجّتين على الأخرى، فعلى هذا هل تصلح لتقييد إطلاقات التخيير؟

ج: مع هذا التسليم، لا تصلح لتقييد إطلاقات التخيير؛ لتوقف تقييدها على أظهرية مقيدتها، وتقدم فيما يتعلق بالمقبولة والمرفوعة عدم صلاحيتها لتقييد إطلاقات التخيير لأظهرية إطلاقات التخيير.

وإذا تعذر الجمع الموضوعي - المقدم رتبة على الجمع الحكمي - فحينئذ لا محالة من الجمع بين إطلاقات التخيير وبين أخبار الترجيح بحمل أخبار الترجيح إمّا على

(١) الوسائل ١٨/٧٨، الباب ٩ من ابواب صفات القاضي، الأحاديث: ١٠، ١١، ١٢، ١٤، ١٥، ٢٩.

الاستحباب، وإمّا على أنّها في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة، وبهذا يتضح إنّ إطلاقات التخيير محكمة ولا يوجد في أخبار الباب ما يصلح لتقييدها، وهذا ما ذكره بقوله: (وإنّ آية عن ذلك، فلا يحصى عن حملها توفيقاً بينها وبين الإطلاقات، إمّا على ذلك أو على الاستحباب كما أشرنا إليه آنفاً)

س: ما هو الوجه السابع لتقديم أخبار التخيير؟

ج: الوجه السابع: إنّ التقييد المذكور مستلزم لتقييد نفس أخبار الترجيح أيضاً، لأنّ إطلاق مرجحية مخالفة العامة مقيد بما إذا لم يكن الخبر الموافق لهم موافقاً للكتاب، أو لم يكن الخبران معاً مخالفين لهم، مع أنّ أخبار الترجيح بمخالفة العامة خالية عن هذا القيد.

وكذلك مرجحية موافقة الكتاب، فإنّه لا بد من تقييدها بما إذا لم يكن الخبر الموافق له موافقاً للعامة، وكذا مرجحية الشهرة، فلا بد من تقييدها بما إذا لم يكن المشهور مخالفاً للكتاب أو موافقاً للعامة. والحاصل، لا بد من تقييد إطلاقات نفس أخبار المرجحات ورفع الاختلاف بينها أولاً لكي تصلح لتقييد إطلاقات التخيير، والحال أنّ أخبار المرجحات آية عن التقييد كما سيأتي، وهذا ما ذكره بقوله: (هذا ثمّ إنّّه لو لا التوفيق بذلك للزم التقييد أيضاً في أخبار المرجحات وهي آية عنه، كيف يمكن تقييد مثل: (ما خالف قول ربنا لم أقله) أو زخرف أو باطل كما لا يخفى).

فتلخص مما ذكرنا أنّ إطلاقات التخيير محكمة وليس في الأخبار ما يصلح لتقييدها).

س: ما هي الوجوه الأخرى التي استدلت بها على تقييد إطلاقات التخيير؟ وما

هي مناقشة المصنف؟

ج: استدل على تقييد إطلاقات التخيير ووجوب الترجيح بين المتفاضلين بوجوه -
آخر غير أخبار الترجيح - منها:

الوجه الأول: الإجماع على الأخذ بالدليل الأقوى، وهو الراجح، لأنّ فاقد المزية
مرجوح وواجدها وهو الراجح أقوى من فاقدتها.

وأورد عليه المصنف بعدم تحقق الإجماع لمخالفة الكليني حيث إختار التخيير، وهذا
ما ذكره بقوله: (نعم قد استدل على تقييدها ووجوب الترجيح في المتفاضلين بوجوه
آخر. منها دعوى^(١) الإجماع على الأخذ بأقوى الدليلين.

وفيه أنّ دعوى الإجماع - مع مصير مثل الكليني إلى التخيير وهو في عهد الغيبة
الصغرى ويخالط النواب والسفراء قال في ديباجة الكافي: (ولا نجد شيئاً أوسع ولا
أحوط من التخيير) - مجازفة).

الوجه الثاني: إذا لم يجب الترجيح للزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيح
عقلاً، بل ممتنع قطعاً، وهذا ما ذكره بقوله: (ومنها^(٢)) أنّه لو لم يجب ترجيح ذي المزية لزم
ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلاً، بل ممتنع قطعاً)
وأورد عليه المصنف:

أولاً: إنّما يجب الترجيح إذا علمنا من الخارج بأنّ المزية في الراجح لها دخل في تأكد
ملاك الراجح، والمفروض لم يعلم دخلها في الملاك.

وثانياً: إنّ الترجيح بلا مرجح في الأفعال الإختيارية ليس محالاً؛ لأنّ المحال هو
وجود الممكن بلا علة، وأمّا ترجيح الخبر الفاقد للمزية على الواجد لها، فليس بمحال؛
لأنّ إرادة الفاعل المختار هي علة وجود المرجوح، غايته يكون قبيحاً لكونه بدون داع
عقلاني مع إمكان إيجاد الراجح، نعم؛ الترجيح بلا مرجح محال، بالنسبة إلى الحكيم

(١) انظر فرائد الأصول ٤٦٩.

(٢) استدل به المحقق القمي رحمته الله انظر قوانين الأصول ٢/٢٧٨.

وهو الباري تعالى من حيث حكمته سبحانه، وهذا ما ذكره بقوله: (وفيه أنه إنما يجب الترجيح لو كانت المزية موجبة لتأكد ملاك الحجية في نظر الشارع، ضرورة إمكان أن تكون تلك المزية بالإضافة إلى ملاكها من قبيل الحجر في جنب الإنسان وكان الترجيح بها بلا مرجح وهو قبيح، كما هو واضح، هذا مضافاً إلى ما هو في الإضراب من الحكم بالقبح إلى الإمتناع من أن الترجيح بلا مرجح في الأفعال الاختيارية ومنها الأحكام الشرعية لا يكون إلا قبيحاً، ولا يستحيل وقوعه إلا على الحكيم تعالى، وإلا فهو بمكان من الإمكان لكفاية إرادة المختار علة لفعله وإنما الممتنع هو وجود الممكن بلا علة، فلا استحالة في ترجيحه تعالى للمرجوح إلا من باب إمتناع صدوره منه تعالى، وأما غيره فلا إستحالة في ترجيحه لما هو المرجوح مما باختياره.

وبالجملة: الترجيح بلا مرجح بمعنى بلا علة محال وبمعنى بلا داع عقلائي قبيح ليس بمحال، فلا تشبهه).

س: ما هو جواب المصنف على لزوم تقديم الراجح على المرجوح بأنه لو لا ذلك لإختل نظام الفقه، مثلاً لو لم يجب العمل بالراجح وجاز التخيير لم يجب تخصيص عام ولا تقييد مطلق ولا تأويل ظاهر بالأظهر، وذلك هدم للدين وإبطال لمنهاج الائمة عليهم السلام، لأنّ معظم الادلة الشرعية متعارضة، فيلزم من ترك الترجيح المحظور المذكور ونحوه؟

ج: قال المصنف: الإنصاف أنّ الصّفح عنه أولى واحسن لخروج هذه المعارضات عن محل النزاع؛ لعدم تحير العرف في الجمع بينها، وهو في محله، ما ذكره بقوله: (ومنها غير ذلك^(١) مما لا يكاد يفيد الظن، فالصفح عنه أولى وأحسن).

س: ما هي آثار القول بالتخيير في المسألة الأصولية؟

ج: من الآثار:

- ١ - مقتضى التخيير: هو جواز الإفتاء بما اختاره المفتي منها؛ لأنّ المفروض: حجية أحدهما تخييراً، فإذا اختار أحدهما وأفتى به كان حجة عليه وعلى مقلّديه.
- ٢ - لا وجه للإفتاء بالتخيير في المسألة الفرعية نحو التخيير بين حرمة شرب التن وإباحته؛ فيما إذا دل أحد الخبرين على حرمة والآخر على إباحته؛ لأنّ الغالب في كل واقعة لها حكم واقعي واحد تعييناً، وندرة الحكم بالتخيير؛ كالتخيير بين القصر والإتمام في مواطن التخيير، ومع تعيّن الحكم الواقعي، فالإفتاء بالتخيير على يكون خلافه، وهو كذب وافتراء على الشارع، نعم ظاهر الأخبار - كما تقدّم - هو التخيير في الحجية التي هي المسألة الأصولية، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم إنّه لا إشكال في الإفتاء بما إختاره من الخبرين في عمل نفسه وعمل مقلّديه ولا وجه للإفتاء بالتخيير في المسألة الفرعية لعدم الدليل عليه فيها).

نعم يجوز للمجتهد أن يفتي بالتخيير في المسألة الأصولية، وهي حجية أحد الخبرين تخييراً، بداهة: أنّ الاستفادة من أدلة التخيير هو التخيير في المسألة الأصولية، فيجوز للمقلّد - بعد أن قلّد مجتهد في هذه المسألة الأصولية - أن يختار غير ما اختاره المجتهد من الخبرين المتعارضين، فإذا اختار المجتهد الخبر الدال على إباحة شرب التن مثلاً جاز للمقلّد أن يختار الخبر الدال على حرمة، من قبيل إجراء الاستصحاب في الموضوعات بعد أن قلّد مجتهد في حجّيته فيها، ولا دليل على لزوم متابعة المقلّد للمجتهد فيما اختاره بعد فرض متابعته في نفس الحكم بالتخيير في المسألة الأصولية، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم له الإفتاء به في المسألة الأصولية، فلا بأس حينئذ باختيار المقلّد غير ما اختاره المفتي فيعمل بما يفهم منه بصريحه أو بظهوره الذي لا شبهة فيه).

س: هل التخيير بدويًا أو استمرارياً؟

ج: التخيير الذي وقع الخلاف في كونه بدويًا او استمراريًا هو التخيير الثابت بقوله **إِنَّمَا**: (إذا فتخَّير) في مرفوعة زرارة، وقوله **إِنَّمَا**: (موسع عليك باية عملت ...) والمراد من كونه بدويًا أنه اذا اختار أحد الخبرين، فليس له بعد ذلك أن يختار الخبر الآخر. والمراد من كونه استمراريًا أن له بعد اختيار أحد الخبرين أن يختار الخبر الآخر ايضا.

مختار المصنف أنه استمراري. واستدل له بوجهين:

الوجه الأول: الاستصحاب، فإن التخيير بعدما ثبت بالروايات لمن لم يعمل، فبعد العمل يشك في بقاءه فيستصحب بقاءه.

الوجه الثاني: مقتضى إطلاق أدلة التخيير - كقوله **إِنَّمَا**: (موسع عليك باية عملت) بأنها بحسب وعدم اختصاصه بالزمان الأول، وهذا ما ذكره بقوله: (وهل التخيير بدوي أم استمراري قضية الاستصحاب لو لم نقل بأنه قضية الإطلاقات أيضا كونه استمراريًا).

س: ما هو جواب المصنف على التوهم القائل بأن موضوع التخيير هو المتحير، ولا تحير بعد اختيار أحد الخبرين، فلا يكون الاطلاق والاستصحاب مقتضيا للاستمرار لاختلاف الموضوع فيهما؟

ج: المراد من المتحير: إن كان من تعارض الخبران عنده، ولم يعلم الحق منهما، فهذا المعنى حاصل في جميع الازمان، وإن كان المتحير بمعنى آخر ينافيه الاختيار، فهو مما لم يؤخذ في الأدلة موضوعا للتخيير، وهذا ما أشار إليه بقوله: (توهم^(١) أن المتحير كان محكوما بالتخيير ولا تحير له بعد الاختيار فلا يكون الاطلاق ولا الاستصحاب مقتضيا

(١) الظاهر من الشيخ **رحمته** في فرائد الأصول ٤٤٠.

للاستمرار، لاختلاف الموضوع فيهما، فاسد، فإنَّ التخيّر بمعنى تعارض الخبرين باق على حاله وبمعنى آخر لم يقع في خطاب موضوعا للتخيير أصلا كما لا يخفى).

خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

- ١ - مقتضى القاعدة الثانوية: هو التخيير، لأنَّ أخبار الترجيح غير صالحة لتقييد إطلاقات التخيير.
- ٢ - بعض الأخبار العلاجية يكون لتمييز الحجة عن اللاحجة؛ لا لترجيح إحدى الحججتين على الأخرى.
- ٣ - عدم صحة الإستدلال بالإجماع على وجوب الترجيح.
- ٤ - جواز الإفتاء بالتخيير في المسألة الأصولية لا الفرعية.
- ٥ - التخيير استمراري وليس بدويا.

الفصل الرابع: التعدي عن المرجحات المنصوصة

س: ما هو الغرض من عقد هذا الفصل؟

ج: بناء على القول بلزوم الترجيح وتقييد إطلاقات التخيير بأخبار الترجيح، فهل يقتصر في الترجيح على المرجحات المنصوصة، أمّا غيرها يرجع فيه إلى إطلاقات التخيير؟ أم يتعدّى إلى كل مرجح وإن لم يكن من تلك المرجحات، فتقييد إطلاقات التخيير بكل مزية؟

وفي المقام قولان:

الأول: عدم التعدي، وهو المنسوب إلى المحدثين وبعض الأصوليين.

الثاني: التعدي، هو المشهور بين الأصوليين كالشيخ وأتباعه.

س: ما هي أدلة القائلين بالتعدي الى كل مزية؟

ج: استدلال الشيخ بوجوه؛ ترجع إلى أخبار الترجيح، وهي:

الوجه الأول: أصدية الراوي في المقبولة وأوثقيته في المرفوعة، بتقريب: أنّ في كل من الخبرين جهة الكشف والطريقة، ففي كل منهما جهة موجبة للأقربية إلى الواقع، وحينئذ يكون المناط في الترجيح كل ما يوجب القرب إلى الواقع حتى لو لم يكن من المرجحات المنصوصة، وهذا ما أشار إليه بقوله: (قيل^(١) بالتعدي لما في الترجيح بمثل الأصدية والأوثقية ونحوهما مما فيه من الدلالة على أنّ المناط في الترجيح بها هو كونها موجبة للأقربية إلى الواقع)

(١) انظر فرائد الأصول: ٤٥٠.

الوجه الثاني: تعليل الأخذ بالخبر المشهور في المقبولة بقوله **عائلا**: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» بتقريب: أن التعليل المزبور وإن كان ظاهرا في نفي الريب عن المشهور بقول مطلق ومن جميع الجهات، إلا أن هذا الظاهر غير مراد قطعا؛ بل المراد أن يكون الريب المنفي إضافيا لا حقيقيا.

وعلى هذا يكون الخبر المشهور مما لا ريب بالإضافة إلى غيره، ولازم ذلك كون المدار في حجية أحد الخبرين المتعارضين هو قلة احتمال المخالفة للواقع فيه، وأقربية احتمال مطابقته له من احتمال مطابقة الآخر له، وحينئذ يتعدى من الشهرة إلى كل مزية توجب أقربية ذمها إلى الواقع من الفاقد لتلك المزية، وهذا ما اشار إليه بقوله: (ولما في التعليل بأن المشهور مما لا ريب فيه من استظهار أن العلة هو عدم الريب فيه).

الوجه الثالث: تعليله **عائلا** لتقديم الخبر المخالف للعامة ب «إن الحق والرشد في خلافهم»، والمراد من الرشد في خلافهم من جهة كونه في مخالفتهم غالبا لا دائما، وحينئذ يكون مرجع التعليل إلى أن مخالفة العامة مرجحة لكونها أقرب إلى الواقع غالبا، فكل شيء يوجب هذه الأقربية يكون مرجحا حتى لو كان غير مخالفة العامة، وهذا ما ذكره بقوله: (بالإضافة إلى الخبر الآخر ولو كان فيه ألف ريب ولما في التعليل بأن الرشد في خلافهم).

س: ما هي مناقشة المصنف للوجوه المتقدمة بالتعدي لكل مزية؟

ج: أما مناقشة الاستدلال بالوجه الأول، فلأن الاستدلال المذكور على التعدي مبني على أن يكون تمام الملاك في جعل المرجحية هو الكشف والطريقة؛ لكي يصح التعدي عنه إلى كل ما فيه هذه الحيثية، لكنه ممنوع لإحتمال دخل خصوصية ذلك الشيء في المرجحية، وعليه فلا يصح التعدي لكل مزية وهذا ما ذكره بقوله: (ولا يخفى ما في الاستدلال بها. أمّا الأول فإن جعل خصوص شيء فيه جهة الإراءة والطريقة حجة أو مرجحا لا دلالة فيه على أن الملاك فيه بتمامه جهة إراءته، بل لا إشعار فيه كما لا يخفى

لإحتمال دخل خصوصيته في مرجحيته أو حجتيه لا سيما قد ذكر فيها ما لا يحتمل الترجيح به إلا تعبداً فافهم).

وأما الإشكال على الوجه الثاني: فلأن الاستدلال لإثبات التعدي مبني على إرادة الريب الإضافي لكي يصح الاستدلال به على مرجحية كل مزية توجب قلة الريب في الروايات، مع أنه ليس كذلك؛ لأن الشهرة في الصدر الأول كانت بمعناها اللغوي وهو الظهور والوضوح، فكان اشتهاً الرواية موجبا للوثوق والقطع العادي بصدور تلك الرواية، وهذا يوجب التعدي إلى ما يوجب الوثوق بالصدور؛ وليس إلى كل ما يوجب الأقربية إلى الواقع كما هو المراد.

مضافاً إلى أن الشهرة كذلك موجبة لتمييز الحجة عن اللاحجة؛ وليست مرجحة لحجة على أخرى، وعليه تخرج عن باب المرجحات وتدخل في باب تمييز الحجة عن اللاحجة، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما الثاني، فلتوقفه على عدم كون الرواية المشهورة في نفسها مما لا ريب فيها مع أن الشهرة في الصدر الأول بين الرواة أصحاب الأئمة عليهم السلام موجبة لكون الرواية مما يطمأن بصدورها بحيث يصح أن يقال عرفاً إنها مما لا ريب فيها كما لا يخفى، ولا بأس بالتعدي منه إلى مثله مما يوجب الوثوق والاطمئنان بالصدور لا إلى كل مزية ولو لم يوجب إلا أقربية ذي المزية إلى الواقع من المعارض الفاقد لها).

وأما الإشكال في الوجه الثالث: فلأنه يحتمل في تعليلهم عليهم السلام «بأن الحق والرشد في خلافهم» هو أن نفس المخالفة فيها جهة رجحان؛ وليس أنها مطابقة للواقع غالباً، ومن الواضح أنه على هذا الإحتمال لا يصح الاستدلال؛ لعدم كشف المخالفة حيثئذ عن مطابقة الخبر المخالف لهم للواقع؛ بل في نفس مخالفتهم مصلحة أقوى من مصلحة الواقع، فإذا كان قولهم مطابقاً للواقع كانت مصلحة مخالفتهم مقدمة على مصلحة الواقع وهذا ما أشار إليه بقوله: (وأما الثالث فلا إحتمال أن يكون الرشد في نفس

المخالفة لحسنها، ولو سلم أنه لغلبة الحق في طرف الخبر المخالف فلا شبهة في حصول الوثوق بأن الخبر الموافق المعارض بالمخالف لا يخلو من الخلل صدورا أو جهة ولا بأس بالتعدي منه إلى مثله كما مر آنفا).

ثم ذكر المصنف أنه مما ذكرنا اتضح حال ما إذا كان التعليل بقوله عليه السلام (بأن الرشد في خلافهم) لأجل انفتاح باب التقية فيما وافقهم وانسداده فيما خالفهم، فلا إشكال أيضا في حصول كمال الوثوق بصدور الموافق لهم تقية مع الوثوق بصدورهما جميعا، لو لا القطع بالصدور في الصدر الأول لقلّة الوسائط ومعرفة حالها، وعلى هذا فلا بأس أيضا عن مثل هذه المزية الى كل مزية تستلزم الوثوق بصدور المقابل تقية، وليس إلى كل مزية توجب الأقربية الى الواقع بالنسبة الى معارضه كما ذكره الشيخ عليه السلام، وهذا ما أشار إليه بقوله: (ومنه انقذ حال ما إذا كان التعليل لأجل انفتاح باب التقية فيه، ضرورة كمال الوثوق بصدوره كذلك مع الوثوق بصدورهما لو لا القطع به في الصدر الأول لقلّة الوسائط ومعرفتها).

س: ما هي إشكالات المصنف على القول بالتعدي الى كل مزية؟

ج: إشكالات المصنف:

- ١ - الظاهر عدم بيان الإمام عليه السلام لملاك كلي للتعدي لكل مزية، وهذا ما ذكره بقوله: (عدم بيان الإمام عليه السلام للكيفية كي لا يحتاج السائل إلى إعادة السؤال مرارا).
- ٢ - أمر الإمام عليه السلام بالتوقف، وإرجاء الواقعة إلى لقاء الإمام مع تساوي الخبرين في المرجحات في المقبولة، فعدم أمره عليه السلام بالرجوع إلى غير تلك المرجحات دليل على عدم التعدي وحصر المرجحات بالمزايا المنصوصة، وهذا ما ذكره بقوله: (وما في أمره عليه السلام بالإرجاء بعد فرض التساوي فيما ذكره من المزايا المنصوصة من الظهور في أن المدار في ترجيح على المزايا المخصوصة كما لا يخفى).

٣- لو قلنا بجواز التعدي من المرجحات المنصوصة والمزايا المخصوصة إلى كل مزية لما كان وجه لحصر المرجحات بما تستوجب أقربية الخبر إلى الواقع، أو توجب الظن بالواقع، لأنه عليه السلام ذكر في المرجحات نحو الأورعية والأفقهية وهما ليس لهما دخل بأقربية الخبر إلى الواقع، لأنَّ أورعية الراوي لا توجب الظن بأقربية خبره إلى الواقع، وكذا لا توجب الظن بالواقع إذا كان سبب التورع والفقاهة الاجتناب عن الشبهات والجهد في العبادات، هذا في الأورعية، وأما الأفقهية فتأتي من كثرة التتبع في المسائل الفقهية والمهارة في القواعد الأصولية، وعليه لا وجه في الأفقهية للإقتصار على التعدي إلى خصوص المرجحات التي توجب الظن بالواقع، أو توجب الأقربية إليه، بل يتعدى منها إلى كل مزية حتى لو لم تكن بموجبة لأحدهما كما هو واضح، وهذا ما أشار إليه بقوله: (ثم إنَّه بناء على التعدي حيث كان في المزايا المنصوصة ما لا يوجب الظن بذى المزية ولا أقربيته كبعض صفات الراوي مثل الأورعية أو الأفقهية إذا كان موجهها مما لا يوجب الظن أو الأقربية كالتورع من الشبهات والجهد في العبادات وكثرة التتبع في المسائل الفقهية أو المهارة في القواعد الأصولية، فلا وجه للإقتصار على التعدي إلى خصوص ما يوجب الظن أو الأقربية، بل إلى كل مزية ولو لم تكن بموجبة لأحدهما كما لا يخفى).

هذا تمام الكلام في إشكالات المصنف على التعدي.

س: ما هو جواب المصنف على التوهم القائل بعدم صحة جعل الظن بصدق أحد الخبرين المتعارضين من المرجحات، والصحيح جعله من مميزات الحججة عن اللاحجة؛ لأنَّ قيام الظن على صدق أحد الخبرين يحصل الظن بكذب الخبر المعارض له، فيكون الخبر المعارض ساقطاً عن الحجية رأساً، ويكون المظنون حجة فقط، فليس هذا من باب الترجيح؛ بل من تمييز الحججة عن اللاحجة؟

ج: أجاب المصنف بوجهين:

الوجه الأول: إنَّ الظنَّ المعْتَبَر في الأخبار هو الظنَّ النوعي، وهو متحقق في الخبر بمجرد كونه خبراً، وعليه فالظن بالكذب لا يضر بحجتيه، فكلا الخبرين يكون حجة ويكون الظن مرجحاً لأحدهما عن الآخر وليس مسقطاً للآخر عن الحجية، وهذا ما ذكره بقوله: (وتوهم أن ما يوجب الظن بصدق أحد الخبرين لا يكون بمرجح، بل موجب لسقوط الآخر عن الحجية للظن به حينئذ، فاسد فإنَّ الظنَّ باب لا يضر بحجية ما اعتبر من باب الظن نوعاً وإنما يضر فيما أخذ في اعتباره عدم الظن بخلافه ولم يؤخذ في اعتبار الأخبار صدوراً ولا ظهوراً ولا جهة ذلك).

الوجه الثاني: إنَّ الظنَّ بصدق أحدهما مما يوجب الظن بكذب الآخر إذا علم إجمالاً بكذب أحدهما صدوراً، وحينئذ إذا أوجب المرجح الظن بصدق أحدهما فهو مما يوجب الظن بكذب الآخر، وإلا فلا يوجب الظن بصدور أحدهما كذب الآخر، لإمكان صدورهما مع عدم ارادة الظهور في أحدهما أو فيهما أو إرادته تقية كما هو واضح، وهذا ما ذكره بقوله: (مضافاً إلى إختصاص حصول الظن باب بما إذا علم بكذب أحدهما صدوراً وإلا فلا يوجب الظن بصدور أحدهما لإمكان صدورهما مع عدم إرادة الظهور في أحدهما أو فيهما أو إرادته تقية كما لا يخفى).

ثم استدرك المصنف بالقول: بأنه لو كان وجه التعدي من المزايا المنصوصة في المرفوعة والمقبولة وغيرهما إلى غيرها، اندراج ذي المزية تحت أقوى الدليلين يوجب العمل به عقلاً، فحينئذ وجب الإقتصار في التعدي إلى مزية توجب قوة ذمها من حيث الطريقية إلى الواقع ولا يجوز التعدي إلى كل مزية كالشهرة في الفتوى والأولية الظنية ونحوهما، لأنَّ مثل هذه المزايا وإن كان موجبا لأقوائية مضمون ذمها ثبوتاً، إلا أنَّ المتبادر من قاعدة أقوى الدليلين، أو المتيقن منها هو الأقوى من جهة الطريقية والدليلية إلى الواقع لا الأقوائية من جهة المضمون ثبوتاً وواقعاً، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم لو كان وجه التعدي اندراج ذي المزية في أقوى الدليلين لوجب الإقتصار على ما يوجب

القوة في دليлите وفي جهة إثباته وطريقته من دون التعدي إلى ما لا يوجب ذلك وإن كان موجبا لقوة مضمون ذيه ثبوتا كالشهرة الفتوائية أو الأولوية الظنية ونحوهما، فإن المنساق من قاعدة أقوى الدليلين أو المتيقن منها إنما هو الأقوى دلالة كما لا يخفى).

خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

عدم جواز التعدي عن المرجحات المنصوصة إلى غيرها.

الفصل الخامس: إختصاص قواعد التعادل والترجيح بغير موارد الجمع العرفي

س: ما هو الغرض من عقد هذا الفصل؟

ج: الغرض: هو البحث عن إختصاص حكم التخيير أو الترجيح بتعارض الخبرين، وعدم شموله لموارد الجمع العرفي - وفي المقام قولان: القول الأول: إختصاص حكم التخيير أو الترجيح بتعارض الخبرين، وهو مختار المصنف وهو المنسوب إلى المشهور.

القول الثاني: عدم الإختصاص وهو المنسوب إلى الشيخ الطوسي والمحقق القمي وبعض المحدثين، وهذا ما ذكره بقوله: (قد عرفت سابقاً أنه لا تعارض في موارد الجمع والتوفيق العرفي ولا يعمها ما يقتضيه الأصل في المتعارضين من سقوط أحدهما رأساً وسقوط كل منهما في خصوص مضمونه، كما إذا لم يكونا في البين، فهل التخيير أو الترجيح يختص أيضاً بغير موارد أو يعمها قولان أولهما المشهور)

س: ما هي أدلة القائلين بإختصاص حكم التخيير أو الترجيح بتعارض الخبرين - وعدم شموله لموارد الجمع العرفي؟ وما هي المناقشة فيه؟

ج: استدلل لذلك بوجوه ثلاثة:

الوجه الأول: الظاهر من الأخبار العلاجية سؤالاً وجواباً الإختصاص بموارد التخيير، ولا تحير في موارد الجمع العرفي.

وأورد عليه: منع إختصاص الأسئلة بغير موارد الجمع العرفي لما يلي:

١ - إنَّ السؤال يمكن أن يكون عن حكم كلي التعارض، ولو كان بدوياً وزائلاً بحسب المآل بالنظر العرفي؛ كموارد التوفيق العرفية، فإن «الظاهر والأظهر» متعارضان بدواً ويصح السؤال عن حكمهما، وهذا ما ذكره بقوله: (ويشكل بأنَّ

مساعدة العرف على الجمع والتوفيق وارتكازه في أذهانهم على وجه وثيق لا يوجب إختصاص السؤالات بغير موارد الجمع لصحة السؤال بملاحظة التحير في الحال، لأجل ما يتراءى من المعارضة وإن كان يزول عرفا بحسب المأل)

٢ - إنَّ السؤال يمكن أن يكون - عن حكم مطلق التعارض - لأجل التحير في الحكم الواقعي، وإن لم يكن تحيّر في الحكم الظاهري، والتحير في الحكم الواقعي يكفي في صحة السؤال عن حكم المتعارضين، وإن كان بينهما جمع عرفي، وهذا ما ذكره بقوله: (أو لتحير في الحكم واقعا وإن لم يتحير فيه ظاهرا وهو كاف في صحته قطعاً).

٣ - إنَّ عموم السؤال يمكن أن يكون حول موارد الجمع العرفي، لأجل احتمال الراوي منع الشارع وردعه عن الجمع العرفي، وهذا يوجب صحة السؤال عن موارد الجمع العرفي، وهذا ما ذكره بقوله: (مع إمكان أن يكون لإحتمال الردع شرعا عن هذه الطريقة المتعارفة بين أبناء المحاورة وجل العناوين المأخوذة في الأسئلة لو لا كلها يعمها كما لا يخفى).

الوجه الثاني: توقف إطلاق الأخبار العلاجية لموارد الجمع العرفي على عدم وجود القدر المتيقن، والمفروض: أن موارد التحير الفاقدة للجمع الدلالي بين الخبرين تكون هي القدر المتيقن من أخبار العلاج، فلا تتم مقدمات الحكمة في هذه الأخبار حتى ينعقد لها إطلاق شامل لموارد الجمع العرفي، وهذا ما ذكره بقوله: (دعوى أن المتيقن منها غيرها مجازفة، غايته أنه كان كذلك خارجا لا بحسب مقام التخاطب).

وأورد على هذا الوجه بما يلي:

أحدهما: لا موضع في المقام للأخذ بالمتيقن؛ لأنَّ مورده إجمال الدليل وعدم ظهوره في معنى، والحال إنَّ إطلاق الأخبار العلاجية الشامل - لموارد الجمع العرفي - ثابت على حاله.

ثانيهما: لو سلمنا عدم الإطلاق، فلا مجال أيضا للأخذ بالمتيقن؛ لأنّ المتيقن النافع في تقييد الإطلاق هو المتيقن في مقام التخاطب لا المتيقن الخارجي ومقامنا من قبيل الثاني لا الأول.

ثالثهما: إنّ السيرة القطعية قائمة على الجمع بين العام والخاص والمطلق والمقيد، ونحوهما من موارد الجمع، وهي تكشف عن وجود مخصص للأخبار العلاج بغير موارد الجمع العرفي، وبعد خروج موارد الجمع عن الأخبار العلاجية بالتخصيص يثبت ما هو المشهور، أي عدم شمول أخبار العلاج موارد الجمع العرفي، وهذا ما أشار إليه بقوله: (اللهم إلا أن يقال: إنّ التوفيق في مثل الخاص والعام والمقيد والمطلق كان عليه السيرة القطعية من لدن زمان الأئمة عليهم السلام وهي كاشفة إجمالا عما يوجب تخصيص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفي لو لا دعوى اختصاصها به، وأنها سؤالاً وجواباً بصدد الاستعلاج والعلاج في موارد التحير والإحتياج أو دعوى الإجمال وتساوي احتمال العموم، مع إحتمال الإختصاص ولا ينافيها مجرد صحة السؤال لما لا ينافي العموم ما لم يكن هناك ظهور أنه لذلك، فلم يثبت بأخبار العلاج ردع عما هو عليه بناء العقلاء وسيرة العلماء من التوفيق وحمل الظاهر على الأظهر والتصرف فيما يكون صدورهما قرينة عليه، فتأمل).

خلاصة رأي المصنف عليه السلام:

عدم جريان ما يستفاد من الأخبار العلاجية من التخيير أو الترجيح في موارد الجمع العرفي.

الفصل السادس: المرجحات النوعية الدلالية

س: ما هو الغرض من عقد هذا الفصل؟

ج: الغرض: هو ذكر جملة من المرجحات لتمييز الظاهر عن الأظهر عند اشتباه الحال فيهما، وسيقت بعض الوجوه الضعيفة لتمييز الأظهر عن الظاهر في الموارد التي إشتبه الحال فيها، وهذا ما ذكره بقوله: (قد عرفت حكم تعارض الظاهر والأظهر وحمل الأول على الآخر، فلا إشكال فيما إذا ظهر أن أيهما ظاهر وأيها أظهر، وقد ذكر فيما إشتبه الحال لتمييز ذلك ما لا عبرة به أصلاً، فلا بأس بالإشارة إلى جملة منها وبيان ضعفها).

وذكر الشيخ: إذا دار الأمر بين ترجيح ظهور العموم على الإطلاق قدم العموم، ولو دار بين التقييد والتخصيص قدم الأول على الثاني لوجهين:

الوجه الأول: إن ظهور العام في عمومه تنجيزي، لأنّه بالوضع، فهو غير معلق على شيء، بخلاف ظهور المطلق في الإطلاق فهو ليس بالوضع، وإنما معلق على تمامية مقدمات الحكمة فيه، ومن مقدمات الحكمة عدم البيان، ومن الواضح أنّ العام صالح أن يكون بياناً للمطلق، بخلاف المطلق فهو غير صالح لتخصيص العام، لأنّ تخصيصه للعام إمّا بلا مخصص أو على وجه دائر.

وبيانه: أمّا صلاحية كون العام بياناً للمطلق، فلظهور العام في العموم بحسب الوضع، فصلاحيته لبيان لا تتوقف، إلا على تحققه بإستعمال اللفظ في معناه، والمفروض تحقق إستعمال اللفظ في معناه.

وأما أنّ المطلق غير صالح لتخصيص للعام، فلأنّ تخصيص المطلق للعام يتوقف على تمامية حجية إطلاق المطلق، وحيث كانت حجيته - المطلق - تتوقف على عدم

البيان، فيلزم توقف حجتيه على عدم عموم العام، لما تقدم من أن ظهور العام في عمومه يصلح للبيانية، فكون المطلق مخصصا للعام يتوقف على حجتيه، وحجتيه تتوقف على عدم ظهور العام في عمومه، وعدم ظهور العام في عمومه يتوقف على تخصيصه بالمطلق، فيلزم توقف تخصيص المطلق للعام على نفسه، لأن تخصيصه للعام متوقف على حجتيه المتوقفة على عدم ظهور العام في عموم المتوقف ذلك على تخصيصه للعام، فتخصيصه للعام يتوقف على نفسه وهو دور واضح.

وبهذا يتضح أن لازم تخصيص المطلق للعام هو الدور، أو نقول بجواز رفع اليد عن عموم العام من دون وجود حجة على تخصيصه، وهو باطل، لأنه من المعلول بلا علة. وأما تقييد العام للمطلق فهو لا يتوقف إلا على ظهوره في العموم، وقد حصل ذلك بمجرد استعمال اللفظ في معناه، بلا توقفه على عدم إطلاق المطلق حتى يكون التوقف من الطرفين، وهذا ما ذكره بقوله: (ما قيل^(١) في ترجيح ظهور العموم على الإطلاق وتقديم التقييد على التخصيص فيما دار الأمر بينهما من كون ظهور العام في العموم تنجيزيا بخلاف ظهور المطلق في الإطلاق، فإنه معلق على عدم البيان والعام يصلح بيانا فتقديم العام حينئذ لعدم تمامية مقتضى الإطلاق معه بخلاف العكس فإنه موجب لتخصيصه بلا وجه إلا على نحو دائر).

الوجه الثاني: للزوم تقديم العام على المطلق، لأن التقييد في المحاورات أكثر من التخصيص، وهذه الأكثرية ربما توجب أظهرية العام في العموم من ظهور المطلق في الإطلاق، فلا بد من تقديم وجوب إكرام العالم الفاسق، وتقييد لا تكرم الفاسق بعموم أكرم كل عالم، وهذا ما ذكره بقوله: (ومن أن التقييد أغلب من التخصيص)

وأجاب المصنف: بأن عدم البيان - الذي هو من مقدمات الحكمة التي يتوقف عليها الإطلاق - إنما هو عدم البيان في خصوص مقام التخاطب لا مطلقا حتى في دليل

منفصل، وعليه: فظهور المطلق في الإطلاق معلق على عدم البيان في مقام التخاطب، فلا دخل لعدم البيان المنفصل في إنعقاد الظهور في الإطلاق، فبعدم البيان في مقام التخاطب يصير الظهور في الإطلاق تنجيزياً كتنجيزية ظهور العام، فيقع التعارض بين الظهورين التنجيزيين؛ لا بين التنجيزي والتعليقي.

نعم إتصال العام بالمطلق يمنع انعقاد الظهور في الإطلاق؛ لكون العام بيانا في مقام التخاطب؛ لكنه خارج عن مفروض البحث وهو انعقاد الظهور في كل منهما، والخلاف في تعيين الأظهر منهما، وهذا ما ذكره بقوله: (وفيه أن عدم البيان الذي هو جزء المقتضي في مقدمات الحكمة إنما هو عدم البيان في مقام التخاطب لا إلى الأبد وأغلبية التقييد مع كثرة التخصيص بمثابة قد قيل ما من عام إلا وقد خص غير مفيد فلا بد في كل قضية من ملاحظة خصوصياتها الموجبة لأظهرية أحدهما من الآخر فتدبر).

س: هو جواب المصنف على ما قيل من ترجيح التقييد على التخصيص؟
ج: ذكر لذلك موردان:

المورد الأول: إذا ورد عام بعد حضور وقت العمل بالخاص، كما إذا ورد: «أكرم زيدا الأمير» وبعد حضور زمان العمل به قال: «لا تكرم الأمراء» فيدور الأمر بين مخصصة الخاص للعام وبين ناسخية العام للخاص.

المورد الثاني - هو عكس الأول - كما ورد خاص بعد حضور وقت العمل بالعام كقوله ﷺ: «العمرة واجبة على الخلق بمنزلة الحج على من أستطاع»^(١) وبعد العمل بهذا العام ورد: «أن النائي لا يجب عليه العمرة المفردة والواجب عليه هو عمرة التمتع».

(١) تهذيب الأحكام ٥: ٤٣٣/١٥٠٢، الوسائل ١١: ١١/٨: ١٤١١.

وحينئذ يدور هذا الخاص بين المخصصة والناسخية، فتقديم الخاص، مسلّم، لكن السؤال، هل تقديمه للتخصيص أو للنسخ، ووجه تقدم التخصيص على النسخ - عند الدوران بينهما - هو غلبة التخصيص وندرة النسخ.

وأجاب المصنف بمايلي:

الجواب الاول: بناء على الوجه السابق في تقديم التقييد على التخصيص - لكون ظهور العام في العموم تنجيزيا وظهور المطلق في الإطلاق تعليقا - يلزم تقديم النسخ في المقام على التخصيص؛ لأنّ دلالة كل دليل على الإستمرار تكون بالإطلاق، فالدلالة على الإستمرار تعليقية لكونها بالمقدمات، وليس تنجيزية؛ لعدم كونها بالوضع، فإذا دل دليل بالوضع على قطع ذلك الإستمرار قدم ذلك الدليل؛ لأنّه بالوضع قاطع للإستمرار ومانع عن تحقق الإطلاق المنوط بعدم البيان؛ لأنّ الدليل القاطع للإستمرار بيان. فإذا ورد «أكرم زيدا الشاعر» وبعد حضور وقت العمل به قال: «لا تكرم الشعراء» فدلالة الخاص على استمرار وجوب إكرام زيد الشاعر بالإطلاق وليس بالوضع، أمّا دلالة حرمة إكرام كل شاعر من زيد وغيره من الأفراد فهي بالوضع بناء على وضع الجمع المحلّى باللام للعموم، وبما أنّ الظهور الوضعي تنجيزي والإطلاقي تعليقي فلا بد من تقديم العام ويصير ناسخا بمعنى: رافع لإستمرار حكم الخاص. وهكذا الحال في عكس المثال كما لو ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام، فمقتضى تقدم الظهور التنجيزي على التعليقي، كما تقدم أن يكون الخاص ناسخا لا مخصصا. وهذا الوجه العقلي هو الذي ذكره مرجحا لتقديم التقييد على التخصيص، قال المصنف: (ولا يخفى أنّ دلالة الخاص أو العام على الإستمرار والدوام إنّما هو بالإطلاق لا بالوضع، فعلى الوجه العقلي في تقديم التقييد على التخصيص كان اللازم في هذا الدوران تقديم النسخ على التخصيص أيضا).

الجواب الثاني: إنَّ غلبة التخصيص لا تنفع في رفع اليد عن الظهور الوضعي للعام بالظهور الإطلاقي، إلا إذا كانت موجبة لأقوائية الظهور الإطلاقي في الإستمرار من الظهور الوضعي للعام في العموم، والغلبة لا توجب ذلك إلا إذا كانت مرتكزة في أهل المحاورة بنحو تعدّ عرفا من القرائن المكتنفة بالكلام التي توجب الظهور، والغلبة غير معتد بها، وإن كانت مفيدة للظن بالتخصيص؛ إلا أنّ مجرد الظن بالتخصيص لا يوجب وهنا في الظهور في العموم، ولا أقوائية ظهوره في الاستمرار، وهذا ما ذكره بقوله: (وأنَّ غلبة التخصيص إنّما توجب أقوائية ظهور الكلام في الإستمرار والدوام من ظهور العام في العموم إذا كانت مرتكزة في أذهان أهل المحاورة بمثابة تعد من القرائن المكتنفة بالكلام، وإلاّ فهي إن كانت مفيدة للظن بالتخصيص، إلا أنّها غير موجبة لها كما لا يخفى).

س: ما هو الإشكال في المخصصات الواردة عن أهل البيت المعصومين عليهم السلام بعد العمل بالعمومات الواردة في الكتاب والسنة؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: محصل الإشكال: بناء على اشتراط التخصيص بورود الخاص قبل زمان العمل بالعام - لكي لا يلزم تفويت الغرض بتأخير البيان عن وقت الحاجة الذي هو قبيح - يشكل الأمر في تخصيص الكتاب أو السنة بالخصوصات الصادرة عن الأئمة عليهم السلام؛ فإنّها صادرة بعد العمل بالعام، فلا يمكن أن تكون مخصصة لعمومات الكتاب والسنة.

كما لا يمكن الإلتزام بناسختها لعدم معقولية دوران الخاص المتأخر عن العام بين النسخ والتخصيص؛ لأنّه إذا ورد قبل العمل بالعام، فلا بد من التخصيص، وبعد العمل بالعام يتعيّن النسخ، فلا يوجد دوران بينهما، مضافا إلى أنّ أمر تلك الخصوصات يدور بين أمرين يبعد الإلتزام بهما.

الأول: حملها على النسخ بعد انقضاء الوحي، بأن يقال: إنّ الناسخ مما أنشأه النبي صلّى الله عليه وآله وأخفاه لمصلحة عن الناس، وأودعه عند الوصي عليه السلام ليظهره عليهم عند

وجود المصلحة في إظهاره. والوجه في بعده ما قيل: من ندرته لاسيما فيما كان إظهاره عنهم عليه السلام لا عن النبي صلى الله عليه وآله.

الثاني: حملها على التخصيص، مع الإلتزام بإحتفاف العام الكتابي بما يخصه، وعمل السابقين بالخاص لعلمهم به؛ لكنه اختفى فأظهره الإمام عليه السلام لأهل عصره.

والوجه في بعده: أن عموم الابتلاء بتلك الخصوصات الموجب لوجود الدواعي لنقلها وضبطها - لكي لا يقع المكلفين المتأخرين في خلاف الواقع - يستلزم الاطمئنان بعدم علم أهل العصر السابق بتلك الخصوصات والقرائن الدالة عليها، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم إنه بناء على اعتبار عدم حضور وقت العمل في التخصيص لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة يشكل الأمر في تخصيص الكتاب أو السنة بالخصوصات الصادرة عن الأئمة عليهم السلام، فإنها صادرة بعد حضور وقت العمل بعموماتها وإلتزام نسخها بها ولو قيل بجواز نسخها بالرواية عنهم عليهم السلام كما ترى).

وأجاب المصنف بوجهين:

الوجه الأول: لا يلزم قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة من تخصيص تلك الخصوصات لعمومات الكتاب والسنة، بتقريب: إن وجه القبح المذكور هو فوات الغرض من تأخير البيان، فإذا فرض إنجبار فواته في إخفاء الخصوصات أو مفسدة في إظهارها في الصدر الأول - كما حصل ذلك في جملة من الأحكام، لكون بيانها كان بالتدريج بحسب اقتضاء المصلحة - فحيث تصح دعوى الإلتزام بالتخصيص، وأن التكليف الواقعي مؤدى الخاص، أمّا السابقون فقد عملوا بحكمهم الظاهري الذي هو مقتضى العمومات، وهذا ما ذكره بقوله: (فلا محيص في حله من أن يقال: إن اعتبار ذلك حيث كان لأجل قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة وكان من الواضح أن ذلك فيما إذا لم يكن هناك مصلحة في إخفاء الخصوصات أو مفسدة في إبدائها كإخفاء غير

واحد من التكاليف في الصدر الأول، لم يكن بأس بتخصيص عموماتها بها واستكشاف أن موردها كان خارجا عن حكم العام واقعا وإن كان داخلا فيه ظاهرا).
الوجه الثاني: إن الالتزام بنسخية بتلك الخصوصيات لا مانع منه، أي: كونها ناسخة للحكم الظاهري الثابت للعام، وليس النسخ بمعناه الحقيقي، وهو رفع الحكم الواقعي الفعلي الثابت؛ فالعام ليس إلا حكم ظاهري من دون أن يكون حكما ثابتا واقعا، وكان مرادا جديا؛ بل الحكم الثابت واقعا هو مقتضى الخصوصيات، فلا بأس بإعادة النسخ بهذا المعنى بعد اقتضاء المصلحة عدم بيان الحكم الواقعي المطابق لتلك الخصوصيات، وهذا ما ذكره بقوله: (ولأجله لا بأس بالالتزام بالنسخ بمعنى رفع اليد بها عن ظهور تلك العمومات بإطلاقها في الاستمرار والدوام أيضا فتفطن).

خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

- ١ - عدم صحة تقديم التقييد على التخصيص عند دوران الأمر بينهما.
 - ٢ - عدم صحة تقديم التخصيص على النسخ عند دوران الأمر بينهما.
 - ٣ - حمل الخصوصيات الواردة بعد العمل بالعام؛ إمّا على كونها مخصصة لها للمصلحة في تأخير البيان.
- وإمّا على كونها ناسخة للحكم الظاهري الثابت للعام وليس النسخ بمعناه الحقيقي.

الفصل السابع: التعارض بين أكثر من دليلين

س: ما هو الغرض من عقد هذا الفصل؟

ج: الغرض هو بيان حكم التعارض بين أكثر من دليلين، فهل تنقلب النسبة بين مثل العام والخصوصات المتعددة من العموم والخصوص إلى نسبة أخرى أم لا؟

ولكي يتضح البحث لابد من تقديم مقدمة وهي: بيان الإحتمالات في المقام: الاحتمال الأول: أن يكون أحد الدليلين عاما أو مطلقا، والآخر خاصا أو مقيدا، فلا شبهة في تقديم الخاص على العام والمقيد على المطلق.

الاحتمال الثاني: أن يكون الدليلان عامين من وجه، فلا ريب في تعارضهما في مادة الاجتماع والرجوع إلى المرجحات.

الاحتمال الثالث: أن يكون في المقام ثلاثة أدلة أو أكثر؛ من قبيل ما لو ورد: «أكرم العلماء» وورد: «لا تكرم فساق العلماء» وورد: «لا تكرم النحويين».

ففي هذا الإحتمال يوجد دليل أعم مطلقا وهو «أكرم العلماء»، ودليلان أخص مطلقان وهما «لا تكرم فساق العلماء» و«لا تكرم النحويين».

إذا تبينت هذه المقدمة يتضح أنّ محل الكلام في الإحتمال الثالث.

ومختار المصنف - وهو المشهور - أن يقدم الخاصان على العام، فيحرم إكرام فساق العلماء وإكرام النحويين، وهذا ما ذكره بقوله: (فصل: لا إشكال في تعيين الأظهر لو كان في البين إذا كان التعارض بين الإثنين، وأمّا إذا كان بين الزائد عليها فتعيينه ربما لا يخلو عن خفاء).

س: ما هو الإشتباه الذي وقع في المقام؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: ذكر المصنف أن بعض الأعلام - وهو الفاضل النزاقى - وقع في اشتباه، حيث توهم انقلاب النسبة؛ بأنَّ يخصص «أكرم العلماء» مثلاً أولاً ب «لا تكرم فساق العلماء»، فتكون النسبة حينئذ بين «أكرم العلماء غير الفساق» وبين «لا تكرم النحويين» عموماً من وجه؛ لإجماعها في النحوي العادل ويختص الأول بالفقيه العادل والثاني بالنحوي الفاسق، فلا محالة من مراعاة هذه النسبة الجديدة بتقديم الراجح من العام المخصص وبقية الخصوصات إن كان هناك راجح، أو التخيير بينها إن لم يكن هناك راجح، إلا إذا كانت النسبة التي كانت قبل التخصيص محفوظة بعده ولم تنقلب إلى نسبة أخرى، فإذا انقلبت إليها، فلا بد من مراعاة النسبة المنقلبة.

وحفظ النسبة - وعدم انقلابها بعد تخصيص العام بأحد الخاصين - من قبيل ما لو ورد: «أكرم الشعراء، ولا تكرم الشعراء البصريين، ولا تكرم الشعراء الكوفيين»، فإن تخصيص العام ب «لا تكرم الشعراء البصريين» لا يوجب انقلاب نسبة العموم المطلق إلى نسبة أخرى؛ بل هي باقية على حالها، وهذا ما ذكره بقوله: (ولذا وقع بعض^(١) الأعلام في إشتباه وخطأ حيث توهم أنه إذا كان هناك عام وخصوصات، وقد خصص ببعضها كان اللازم ملاحظة النسبة بينه وبين سائر الخصوصات بعد تخصيصه به، فربما تنقلب النسبة إلى عموم وخصوص من وجه، فلا بد من رعاية هذه النسبة وتقديم الراجح منه ومنها أو التخيير بينه وبينها لو لم يكن هناك راجح لا تقديمها عليه إلا إذا كانت النسبة بعده على حالها).

وأجاب المصنف: إنَّ محور النسبة بين الدليلين أو الأدلة هو الظهور العرفي الثابت

لها أو لها.

(١) انظر العوائد: ١١٩ - ١٢٠، العائدة ٤٠.

مضافا إلى أن المخصص المنفصل مما لا ينافي أصل ظهور العام في العموم، وإنما ينافي حجيته بالنسبة إلى مورد الخاص تحكيما للنص أو الأظهر عليه. نعم القرائن المتصلة مانعة من انعقاد الظهور.

وإذا تبين ذلك نقول: لا يرتفع ظهور العام في العموم بالمخصص المنفصل؛ وإنما يخصص العام بكل واحد من المخصصات في مرتبة واحدة بلا انقلاب النسبة قبل التخصيص من النسبة؛ لأن الوجه في تقديم كل خاص على عامه - وهو الأظهرية في صورة تصادق العنوانين - متحقق في كل واحد من الخصوصات، وعليه فلا وجه لتقديم أحد الخاصين في تخصيص العام به، وبعد ذلك ملاحظة نسبة العام المخصص مع الخاص الثاني؛ لكون تقديم أحد الخاصين وانقلاب نسبة العام ومع الخاص الآخر إما ترجح بلا مرجح بمعنى: معلول بلا علة وإما ترجيح بلا مرجح.

ثم ذكر المصنف: إن الظاهر أن مبنى الانقلاب هو تحيّل أن الظهور يتشم بالقرائن المنفصلة كالتصلة؛ لكنّه غير تام بدهاة ترتب الظهور قهرا على مجرد الاستعمال، أمّا القرينة المنفصلة فلا تصادم هذا الظهور أصلا؛ وإنما تصادم حجيته فقط هو المشهور، وهذا ما ذكره بقوله: (وفيه أن النسبة إنما هي بملاحظة الظهورات وتخصيص العام بمخصص منفصل ولو كان قطعيا لا يتشم به ظهوره، وإن انشم به حجيته ولذلك يكون بعد التخصيص حجة في الباقي لأصالة عمومه بالنسبة إليه).

س: ما هو جواب المصنف على الإشكال الذي يمنع الظهور للعام في العموم مع تخصيصه بالمخصص القطعي كالإجماع مثلا، والظاهر: أن الوجه في التخصيص بالقطعي في نظر المستشكل هو أن المخصص إذا كان قطعيا، يحصل القطع بعدم كون العام مستعملا في العموم لكي يكون حجة في الباقي؛ لأنه مع قطعية المخصص لم يستعمل العام في العموم لكي يحصل له ظهور فيه، ويكون

حجة في الباقي، حيث قال: (لا يقال: إنَّ العام بعد تخصيصه بالقطعي لا يكون مستعملاً في العموم قطعاً فكيف يكون ظاهراً فيه)؟

ج: إنَّ المخصص المنفصل القطعي لا يكون قرينة على عدم استعمال العام في العموم لكي يقال بعدم ظهوره في العموم؛ وإنَّها هو قرينة على عدم إرادة المتكلم له، وعدم الإرادة لا يلازم عدم الاستعمال ولا لغوية الاستعمال؛ لوجود فائدة تترتب عليه، وهي: إفادة قاعدة كلية تصير مرجعاً عند الشك في التخصيص، وهذه الفائدة المهمة مترتبة على استعمال العام في العموم.

والشاهد عليه الإتفاق على حجية العام في تمام ما بقي بعد التخصيص؛ لأنَّه مع فرض عدم الإستعمال في العموم لا وجه لحجته في تمام الباقي؛ لإحتمال عدم كون المستعمل فيه تمام الباقي؛ بل يكون هو بعض مراتب الباقي، وهذا ما ذكره بقوله: (فإنه يقال: إنَّ المعلوم عدم إرادة العموم لا عدم استعماله فيه لإفادة القاعدة الكلية، فيعمل بعمومها ما لم يعلم بتخصيصها، وإلَّا لم يكن وجه في حجته في تمام الباقي لجواز استعماله حينئذ فيه وفي غيره من المراتب التي يجوز أن ينتهي إليها التخصيص وأصالة عدم مخصص آخر لا يوجب انعقاد ظهور له لا فيه ولا في غيره من المراتب لعدم الوضع ولا القرينة المعينة لمرتبة منها كما لا يخفى لجواز إرادتها وعدم نصب قرينة عليها).

س: ما هو رأي المصنف في دعوى الانقلاب؟

ج: ذكر المصنف: بعد ما تقدم من أن العام مستعملاً في العموم وإن كان مخصّصاً، وأن التعارض إنَّما يكون في مقام الظهور الإستعمالي، يتضح أنَّه لا وجه لدعوى انقلاب النسبة في العام بعد تخصيصه بأحد المخصصات إمَّا لكونه قطعياً دون غيره من بقية المخصصات، أو لكونه وارداً قبل زمان ورود بقية المخصصات، ولا بد من تخصيصه بكل مخصّص يرد عليه، من دون فرق بين المخصّص القطعي أو الأول وبقية

المخصصات، لأنَّ نسبتَه إلى جميعها نسبة العموم المطلق، لكن بنحو لا يكون تخصيص العام موجبا لاستيعابه أو انتهائه إلى ما يستهجن عرفا سوق العام إليه، ومثال الأول - تخصيص العام موجبا لاستيعابه - كما لو ورد يجب أكرام العلماء، ثم ورد استحباب إكرام العلماء العدول وحرمة إكرام فساق العلماء . فإنَّ العام بعد إخراج العدول والفساق منه لا يبقى له مصداق أصلا، ولازم ذلك لغوية الحكم بوجود إكرام العلماء، ومثال الثاني - انتهائه إلى ما يستهجن عرفا - كما لو ورد يجب إكرام العلماء، ثم ورد يستحب إكرام العدول منهم عدا زيد العالم العادل، ثم ورد يجرم إكرام فساق العلماء، فإنَّ لازم ذلك كون وجوب إكرام العلماء مسوقا إلى إكرام زيد العالم العادل، وذلك مما يستهجن عرفاً.

ففي مقام استيعاب التخصيص أو لزوم انتهاء العموم إلى ما يستهجن سوقه إليه - بناءً على عدم الانقلاب - يقع التعارض بين العام ومجموع الخاصين، لأنَّه مع عدم الانقلاب يكون الخاصان في رتبة واحدة بالنسبة إلى العام، فيقع التعارض بينه وبين المجموع منهم، وهذا ما ذكره بقوله: (فانقذ بذلك أنَّه لا بد من تخصيص العام بكل واحد من الخصوصات مطلقا ولو كان بعضها مقدما أو قطعيا ما لم يلزم منه محذور انتهائه إلى ما لا يجوز الانتهاء إليه عرفا ولو لم يكن مستوعبة لأفراده فضلا عما إذا كانت مستوعبة لها، فلا بد حينئذ من معاملة التباين بينه وبين مجموعها ومن ملاحظة الترجيح بينهما وعدمه فلو رجح جانبها أو اختير فيما لم يكن هناك ترجيح، فلا مجال للعمل به أصلا بخلاف ما لو رجح طرفه أو قدم تخيرا فلا يطرح منها إلا خصوص ما لا يلزم مع طرحه المحذور من التخصيص بغيره فإنَّ التباين إنَّما كان بينه وبين مجموعها لا جميعها، وحينئذ فربما يقع التعارض بين الخصوصات فيخصص ببعضها ترجيحا أو تخيرا فلا تغفل، هذا فيما كانت النسبة بين المتعارضات متحدة).

س: ما هو رأي المصنف في المتعارضات المتعددة النسبة؟

ج: المتعارضات المتعددة النسبة، من قبيل «أكرم الأمراء ولا تكرم فساقهم، ويستحب إكرام العدول» فإن النسبة بين الأولين أخص مطلقاً، فيخصّص الأول بالثاني، ونتيجة هذا التخصيص: «وجوب إكرام الأمراء العدول» والنسبة بين الأول والثالث عموم من وجه، فيعامل معها معاملة هذه النسبة في مورد الاجتماع - وهو الأمير العادل - من تقديم أحدهما على الآخر تعييناً أو تخييراً.

ولا تنقلب نسبة العموم من وجه إلى الأخص المطلق، بأن يخصّص «إكرام الأمراء» ب «لا تكرم فساقهم»؛ لتكون النتيجة بعد هذا التخصيص «وجوب إكرام الأمراء العدول»، ثم تلاحظ نسبته وهي الأخصيّة المطلقة إلى «استحباب إكرام العدول» حتى يجب النسبة التي كانت بينهما قبل تخصيص «أكرم الأمراء» ب «لا تكرم فساقهم» من العموم من وجه.

والنتيجة: إن النسبة بين المتعارضات قبل العلاج لا تنقلب إلى نسبة أخرى بعد العلاج، لما تقدم من أنّه لا وجه إلاً لملاحظة النسبة قبل العلاج، وهذا ما ذكره بقوله: (وقد ظهر منه حالها فيما كانت النسبة بينها متعددة، كما إذا ورد هناك عامان من وجه مع ما هو أخص مطلقاً من أحدهما وأنّه لا بد من تقديم الخاص على العام ومعاملة العموم من وجه بين العامين من الترجيح والتخير بينهما وإن انقلبت النسبة بينهما إلى العموم المطلق بعد تخصيص أحدهما، لما عرفت من أنّه لا وجه إلاً لملاحظة النسبة قبل العلاج).

س: بيّن استدراك المصنف من لزوم تقديم الخاص؟

ج: بعد ما تبين أنّ العام إذا خصص، فتارة يكون للباقي تحت العام أفراداً كثيرة، وأخرى يكون للباقي تحت العام أفراداً قليلة بنحو لا يجوز تخصيص العام فيها، وفي هذه الصورة يكون العام نصاً فيها، كما لو ورد أكرم العلماء ولا تكرم الفساق، ولا

تكرم العالم غير الهاشمي، لكن أفراد الهاشمي قليلة بشكل لا يجوز أن يخصص العام فيها، لأنّه يستلزم الاستهجان فيما إذا خرج من العام بعض أفراد العالم الهاشمي، أو البعد عرفاً بأن يكون العام مسوقاً إليها، وفي مثل هذه الصورة يكون العام نصاً في إكرام العالم الهاشمي، وحيثُ لا بدّ تقديمه على لا تكرم الفساق حتى لو كانت النسبة بينهما هي العموم من وجه، لأنّ العام نصاً بحسب الدلالة فيما بقى تحته من أفرادهِ، فلا بدّ من تقديم النص على الظاهر، فيتقدم اكرم العلماء لأجل النصوصية في مقام الدلالة، وليس لإنقلاب النسبة، لما هو معلوم عدم انقلاب النسبة بينهما، لأنّ العالم الهاشمي فيه فاسق وعادل، إلّا أنّه حيث كان العام نصاً فيما تحته، فيجب تقديمه لهذه الجهة، لا لأجل انقلاب النسبة.

وكذلك لو كانت النسبة منقلبة، كما إذا ورد أكرم العلماء ولا تكرم فساق العلماء، وكان العدول من العلماء من القلة بنحو لا يجوز فيه التخصيص للعام، فحيثُ يتقدم أكرم العلماء على لا تكرم الفساق، لكن ليس لأجل إنقلاب النسبة، لأنّه بناء على انقلاب النسبة لا يكون تناف بين اكرم العلماء المختص بالعدول - بعد تخصيصه بلا تكرم فساق العلماء - وبين لا تكرم الفساق، كما هو واضح، وهذا ما ذكره بقوله: (نعم لو لم يكن الباقي تحته بعد تخصيصه إلّا ما لا يجوز أن يجوز عنه التخصيص أو كان بعيداً جداً لقدّم على العام الآخر لا لإنقلاب النسبة بينهما، بل لكونه كالنص فيه، فيقدم على الآخر الظاهر فيه بعمومه كما لا يخفى).

خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

عدم انقلاب النسبة، وبقاء ظهور العام في العموم

الفصل الثامن: في بيان أن المرجحات توجب ترجيح أحد السندين فعلا

س: ما هو الغرض من عقد هذا الفصل؟

ج: الغرض: هو إرجاع جميع المرجحات - المنصوصة وغير المنصوصة - إلى المرجح الصدوري، وعدم مراعاة الترتيب بينها.

ومجموع المرجحات من غير تقييد بكونها من المنصوصات أو غيرها على قسمين: «داخلية» و«خارجية».

والمرجحات الخارجية - وهي: كل مزية مستقلة في نفسها ولو لم يكن هناك خبر أصلا - وسيأتي تفصيل البحث فيها في الفصل الأخير.

وأما المرجحات الداخلية - وهي: كل مزية غير مستقلة في نفسها - فهي على أقسام كلها لدى المصنف من مرجحات السند، أي توجب تقديم أحد السندين وحجيته فعلا ووجوب الأخذ به وطرح الآخر رأسا، مثل الوثيقة والفقاهة، أي يكون أحد الراويين أوثق أو أفقه من الآخر.

والشهرة في الرواية بأن يكون هذا الخبر مشهورا في كتب الحديث لا نادرا، وكذا الفصاحة مثال للمرجح الذي مورده متن الخبر، وموافقته للكتاب وموافقته لفتوى الأصحاب بأن يكون مضمونه موافقا للكتاب أو لفتوى الأصحاب. هذا خلاصة الكلام في رجوع هذه المرجحات إلى المرجح الصدوري.

وبهذا يتحصل أن جميع المرجحات المذكورة ونحوها تكون من مرجحات سند أحد المتعارضين على الآخر وليس جميعها بمرجح دلالي ولا غيره من المضموني والخارجي، كما لو كان أحد المتعارضين موافقا للتقية والآخر مخالفا لها، فالتقية تستوجب ترجيح سند الخبر الذي يوافق التقية إذا كانت المصلحة في التقية، فتشملها

الأخبار العلاجية، مضافا إلى أنه لا معنى للتعبد بسند لا ثمرة له عملا، وذلك لأنّ التعبد ليس إلا بملاحظة العمل، وعليه إذا كان التعبد من حيث العمل على طبق الخبر الموافق للتقية وليس التعبد من حيث العمل على طبق الخبر المخالف لها فيرجح الأول من حيث السند على الثاني، وهذا ما ذكره بقوله: (لا يخفى أنّ المزايا المرجحة لأحد المتعارضين الموجبة للأخذ به وطرح الآخر بناء على وجوب الترجيح وإن كانت على أنحاء مختلفة ومواردها متعددة من راوي الخبر ونفسه ووجه صدوره ومنتنه ومضمونه مثل الوثاقة والفقاهة والشهرة ومخالفة العامة والفصاحة وموافقة الكتاب والموافقة لفتوى الأصحاب إلى غير ذلك مما يوجب مزية في طرف من أطرافه خصوصا لو قيل بالتعدي من المزايا المنصوصة، إلا أنّها موجبة لتقديم أحد السندين وترجيحه وطرح الآخر، فإنّ أخبار العلاج دلت على تقديم رواية ذات مزية في أحد أطرافها ونواحيها، فجميع هذه من مرجحات السند حتى موافقة الخبر للتقية، فإنّها أيضا مما يوجب ترجيح أحد السندين وحجيته فعلا وطرح الآخر رأسا).

س: ما هو جواب المصنف لما يقال: بأنّه إذا كان الخبران المقطوعان صدورهما ولكن كان احدهما أرجح من الآخر من حيث الدلالة، أو من حيث الجهة، أو من حيث المتن، أو من حيث المضمون مثلا، فإنّ هذه المرجحات لا توجب سقوط سند الآخر، لأنّه مقطوع، فهذا وإن لم يعمل به مع وجود المرجح في الطرف الآخر ولكن لا يطرح سندهن، ولذا لا بد أن يكون الأمر كذلك في الخبرين الظنين من حيث الصدور، ولا يطرح سند المرجوح مع تحقّق الرجحان في الطرف الآخر؟

ج: إنّ قياس الظنين بالقطعيين باطل؛ لأنّه قياس مع الفارق، وذلك لأنّ القطع الوجداني بالسند في القطعيين يوجب حمل الموافق للعامة على التقية، فتكون مخالفة العامة مرجحة لجهة الصدور لا لنفسه؛ إذ لم يرد من الشارع تعبّد في ناحية السند مثل: «صدّق العادل». وبما أنّ الصدور قطعيا وغير قابل لإعمال التعبد الشرعي، فلا معنى

لجعل مخالفة العامة - التي هي من المرجحات التعبدية مرجحة للسند؛ بل يتعين كونها مرجحة للجهة، وهو خلاف الظنين، فإنّ صدورهما تعبدي وليس وجداني، ومن الواضح أنّ التعبد متوقف على الأثر الشرعي، ولا أثر هنا إلاّ الحمل على التقية الذي هو عبارة أخرى عن الطرح، فلا يصحّ التعبد بصدور الخبر الموافق للعامة وحمله على التقية، بخلاف المخالف لهم فإنّ التعبد بصدوره مما له الأثر، فيحكم بصدوره لمخالفته للعامة، فهذه المخالفة مرجحة لصدوره بعد أن كان مقتضى أدلة حجّية الخبر صدور كليهما؛ لكن لوجود التعارض لا يمكن الحكم بصدورهما معاً، فيحكم بصدور المخالف لهم، وهذا ما ذكره بقوله: (وكونها في مقطوعي الصدور متمحضة في ترجيح الجهة لا يوجب كونها كذلك في غيرهما، ضرورة أنّه لا معنى للتعبد بسند ما يتعين حمله على التقية، فكيف يقاس على ما لا تعبد فيه للقطع بصدوره).

س: هل يجب مراعاة الترتيب بين هذه المرجحات؟

ج: لكي يتضح الجواب ينبغي تقديم مقدمة، وهي: على القول بعدم التعدي من المرجحات المنصوصة إلى غيرها والإقتصار على المرجحات المنصوصة، يجب مراعاة الترتيب بينها كما ذكر في الروايات.
وأما على القول بالتعدي: فالملاك في الترجيح إفادة الظن بالصدور أو الأقربية إلى الواقع.

إذا اتضحت هذه المقدمة نقول: يسقط البحث عن الترتيب بين المرجحات؛ لأنّه على القول بعدم التعدي فلا بد من الترتيب بينها، وعلى القول بالتعدي، فلا موضوعية لشيء من المرجحات؛ بل المناط على الظن الحاصل منها، وحينئذ يتجه البحث صوب ما يوجب الظن بالصدور أو الأقربية إلى الواقع، وأياً منها لا يوجب ذلك، وهذا غير اعتبار الترتيب بينها، وهذا ما ذكره بقوله: (ثم إنّ لا وجه لمراعاة الترتيب بين المرجحات لو قيل بالتعدي وإناطة الترجيح بالظن أو بالأقربية إلى الواقع، ضرورة أنّ

قضية ذلك تقديم الخبر الذي ظن صدقه أو كان أقرب إلى الواقع منها والتخير بينهما إذا تساويا، فلا وجه لإتعايب النفس في بيان أن أيها يقدم أو يؤخر إلا تعيين أن أيها يكون فيه المناط في صورة مزاحمة بعضها مع الآخر).

س: ما هو جواب المصنف على ما يقال: لو بنينا على الإقتصار على المرجحات المنصوصة وعدم التعدي لغيرها يمكن الإلتزام بالترتيب بين المرجحات استنادا إلى ذكرها بالترتيب في المقبولة والمرفوعة، لأن المذكور في المقبولة ابتداء صفات الراوي من الأعدلية والأفقهية والأصدقية والأورعية، ثم الشهرة، ثم موافقة الكتاب والسنة، ثم مخالفة العامة، وفي المرفوعة ابتداء الشهرة، ثم صفات الراوي ثم مخالفة العامة، ثم موافقة الاحتياط، حيث قال: (وأما لو قيل: بالإقتصار على المزايا المنصوصة فله وجه لما يترأى من ذكرها مرتبا في المقبولة^(١) والمرفوعة^(٢))؟

ج: أورد عليه المصنف بوجهين:

الوجه الأول: إن الظاهر أن المقبولة والمرفوعة كبقية أخبار الترجيح في مقام بيان المرجحات، من دون نظر إلى ترتيب بينها، لاسيما مع اختلافهما في بيان ترتيب المرجحات؛ لتقديم صفات الراوي في المقبولة على بقية المرجحات، وتقديم الشهرة في المرفوعة على غيرها من المزايا، وهذا ما ذكره بقوله: (مع إمكان أن يقال: إن الظاهر كونها كسائر أخبار الترجيح بصدد بيان أن هذا مرجح وذاك مرجح ولذا اقتصر في غير واحد منها على ذكر مرجح واحد).

الوجه الثاني: بناء على الترتيب يلزم كثرة تقييد إطلاق ما دل على الترجيح بمرجح واحد أو أكثر، والتقييد الكثير بعيد؛ لإستهجان كثرة التقييد عند أبناء المحاوراة

(١) التهذيب: ٣٠١/٦، الباب ٩٢، الحديث ٥٢.

(٢) الكافي: ٦٧/١، باب اختلاف الحديث، الحديث ١٠.

كاستهجان كثرة التخصيص؛ لأنّ جميع أخبار الترجيح - عدا المقبولة والمرفوعة - لا تتضمن جميع المرجحات، بل بعضها، فيلزم تقييد كلها.

نعم لا يرجع إلى إطلاقات التخيير بناء على كون المقبولة والمرفوعة في مقام بيان الترتيب بين المرجحات؛ بل يرجع إلى أخبار الترجيح ولا تصل النوبة إلى إطلاقات التخيير، إلّا إذا كانا في عرض واحد مثل كون المرّجّح في كل منهما من صفات الراوي مثلا - فإنّهما لعرضيتهما لا يوجد ترتيب بينهما، فيقع التعارض بينهما، ويرجع إلى إطلاقات التخيير، كما تقدّم سابقا، وهذا ما ذكره بقوله: (وإلّا لزم تقييد جميعها على كثرتها بما في المقبولة، وهو بعيد جدا، وعليه فمتى وجد في أحدهما مرجح وفي الآخر آخر منها كان المرّجّح هو إطلاقات التخيير، ولا كذلك على الأول، بل لا بد من ملاحظة الترتيب، إلّا إذا كانا في عرض واحد).

س: ما هو جواب المصنف على من قال: بتقديم المرّجّح الجهتي على الصدور أو بالعكس بناء على كون مخالفة العامة مرّجّحا جهتيا؟

ج: بناء على ما تقدّم من عدم مراعات الترتيب بين المرّجّحات، ومن أنّ الترجيح بالظن مناط الى الصدور، أو بالأقربىة إلى الواقع حال المرّجّح لجهة الصدور، كمخالفة العامة، يرجع إلى المرّجّح السندي أيضا، فلا بد من ملاحظة أنّ أيّ واحد من المرّجّح الجهتي وغيره من المرجحات واجد للمناط؛ وهو الظن الفعلي بالصدور أو الأقرب إلى الواقع، فيقدّم منها ما يوجب الظن المذكور على غيره، أو الأخذ بذى المزية التي توجب فعلا الظن بالصدور أو أقربىة المضمون إلى الواقع وطرح الآخر، ومع التساوي وعدم كون إحدى المزيّتين موجبة للظن المزبور يجب الرجوع إلى إطلاقات التخيير، وهذا ما ذكره بقوله: (وانقدح بذلك أنّ حال المرّجّح الجهتي حال سائر المرجحات في أنّه لا بد في صورة مزاحمته مع بعضها من ملاحظة أنّ أيهما فعلا موجب للظن بصدق ذيه بمضمونه أو الأقربىة كذلك إلى الواقع فيوجب ترجيحه وطرح الآخر أو أنّه لا مزية

لأحدهما على الآخر، كما إذا كان الخبر الموافق للتقية بما له من المزية مساويا للخبر المخالف لها بحسب المناطين، فلا بد حينئذ من التخيير بين الخبرين).

س: ما هو جواب المصنف على الوحيد البهبهاني الذي يذهب الى تقديم المرجح الجهتي على غيره من المرجحات؟

ج: قال المصنف بناء على ما تقدم من عدم الترتيب بين المرجحات، وأن المناط في تقديم أحد المرجحين على الآخر على إفادة الظن الفعلي لا على غيرها، فلا دليل على تقديم المرجح الجهتي - كمخالفة العامة - على غيره كما عن الوحيد البهبهاني عليه السلام، وهذا ما أشار إليه بقوله: (فلا وجه لتقديمه على غيره كما عن الوحيد البهبهاني عليه السلام وبالغ فيه بعض^(١) أعظم المعاصرين أعلى الله درجته).

س: ذهب الشيخ الأنصاري الى تقديم المرجح الصدوري كموافقة الكتاب على المرجح الجهتي، وضح هذا القول وما هي أدلته؟ وما هي مناقشة المصنف؟

ج: حاصل ما أفاده الشيخ هو أن المرجح الجهتي حيث أنه متفرع على إحراز أصل الصدور - قطعاً، كما في المتواترين أو تبعداً كما في الظنيين المتكافئين اللذين يحكم بصدورهما معاً، لأجل تساويهما من جهة شمول دليل الحجية لهما - فلا مورد لهذا المرجح الجهتي في المتفاضلين؛ كما هو في المقام؛ لعدم شمول دليل الحجية إلا لخصوص ذي المرجح الصدوري، دون فاقده حتى تلاحظ جهة صدوره. فلا بد من تقديم ذي المرجح الصدوري - وإن كان موافقاً للعامة - على غيره، وإن كان مخالفاً لهم، وهذا ما ذكره بقوله: (ولا لتقديم غيره عليه) (كما يظهر من شيخنا العلامة^(٢) أعلى الله مقامه قال: أما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور بأن كان الأرجح

(١) هو صاحب البدائع في البدائع: ٤٥٥ و ٤٥٧.

(٢) فرائد الأصول: ٤٦٨.

صدورا موافقا للعامة، فالظاهر تقديمه على غيره وإن كان مخالفا للعامة بناء على تعليل الترجيح بمخالفة العامة بإحتمال التقية في الموافق، لأنّ هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعا كما في المتواترين أو تعبدا كما في الخبرين بعد عدم إمكان التعبد بصدور أحدهما وترك التعبد بصدور الآخر وفيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى أدلة الترجيح من حيث الصدور).

س: ما هو الإشكال الذي أورده الشيخ الأنصاري على نفسه؟ وكيف أجاب على ذلك؟

ج: حاصل الاشكال: إنّ في تقديم المرجح الصدوري على الجهتي محذورا، وهو: تخصيص عموم أدلة حجّية الخبر، لأنّ مقتضى هذا التقديم عدم شمولها للخبر المخالف للعامة، وحينئذ يجب الالتزام بحجّية كلا الخبرين وصدورهما معا، كما هو مقتضى عموم أدلة حجّية الخبر، وبعد ذلك يتصرف في الخبر الموافق للعامة بحمله على التقية. كما هو الحال في شمول أدلة اعتبار الخبر للظاهر والأظهر، والتصرف في الظاهر بحمله على الأظهر، فكما يصح التعبد بصدور الظاهر مع عدم العمل به؛ للزوم حمله على الأظهر، ولا يلزم من هذا الحمل لغوية التعبد بدليل حجّية خبر الواحد، فكذلك في مورد موافقة أحد الخبرين للعامة وصدوره تقية، فإنّه يتعبد بصدوره حتى لو لم يجز العمل بمضمونه فعلا؛ لإختصاص مشروعيته بحال التقية، وعلى هذا تكون مخالفة العامة نظير المرجح الدلالي في التقدم على المرجح الصدوري، وهذا ما ذكره بقوله: (إن قلت: إنّ الأصل في الخبرين الصدور فإذا تعبدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقية، كما يقتضي ذلك الحكم بإرادة خلاف الظاهر في أضعفهما، فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدما على الترجيح بحسب الصدور).

وأجاب عنه: لا يصح قياس المقام بالظاهر والأظهر؛ لوضوح الفرق بينهما، لأنّه لا يرفع اليد عن الظاهر رأسا؛ بل يتصرف في دلالاته في الجملة، كتصرف الخاص بالعام،

فدليل الحجية يشمل كلا من الظاهر والأظهر بلا إشكال، وهو خلاف المتفاضلين، لأنّ دليل الحجية لا يشمل الخبر الموافق للعامة؛ لأنّه لا أثر لشموله له إلا إسقاطه ورفع اليد عنه رأساً، وهذا هو الطرح لا الحجية، وهذا ما ذكره بقوله: (قلت: لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقية لأنّه إلغاء لأحدهما في الحقيقة. - وقال بعد جملة من الكلام - فمورد هذا الترجيح تساوي الخبرين من حيث الصدور إمّا علماً كما في المتواترين أو تعبدًا كما في المتكافئين من الأخبار وأمّا ما وجب فيه التعبد بصدور أحدهما المعين دون الآخر، فلا وجه لإعمال هذا المرجح فيه، لأنّ جهة الصدور متفرع على أصل الصدور انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه).

وقد أورد عليه المصنف بوجهين:

الوجه الأول: ما أفاده سابقاً من أنّه لا وجه لمراعاة الترتيب بين المرجحات، سواء قلنا بالتعدي عن المزايا المنصوصة أم لم نقل، ومن الواضح إنّ مقتضى عدم الترتيب عرضية المرجحات وعدم تقدّم أحدها على الآخر. ما أشار إليه بقوله: «وفيه - مضافاً إلى ما عرفت -»

الوجه الثاني: إنّ تفرع جهة الصدور على أصله تتم إن لم يكن المرجح الجهتي مرجحاً لأصل الصدور، وأمّا إذا كان كذلك، كما لو جعل مناط مرجحية المرجح مطلقاً - سواء كان مرجحاً صدورياً أم جهتياً - هو الظن بالصدور أو الأقربية إلى الواقع، فلا فرق بينه وبين بقية المرجحات؛ لرجوعها جميعاً إلى مرجحات الصدور، فترتيب المرجحات ينفع في تقديم بعضها على بعضها الآخر إن لم ترجع إلى المرجح السندي، وعليه إذا كان أحد الخبرين مخالفاً للعامة والآخر موافقاً لهم، وكان راويه أعدل وأفقه من راوي الآخر؛ قدّم الخبر الذي مناطه أقوى من الآخر؛ سواء كان ذلك الخبر مخالفاً للعامة أم موافقاً لهم، ومع التساوي وعدم الأقوائية يرجع إلى إطلاقات التخيير.

هذا بناء على التعديّ عن المزايا المنصوصة بمناط الظن، وكذلك الحال بناء على عدم التعديّ، فإنه على مختار المصنف من عدم اعتبار الترتيب بينها، فلا بد من الرجوع أيضاً إلى إطلاقات التخيير، وهذا ما ذكره بقوله: (أنّ حديث فرعية جهة الصدور على أصله إنما يفيد إذا لم يكن المرجح الجهتي من مرجحات أصل الصدور، بل من مرجحاتها، وأما إذا كان من مرجحاته بأحد المناطين، فأى فرق بينه وبين سائر المرجحات ولم يقدّم دليل بعد في الخبرين المتعارضين على وجوب التعبد بصدور الراجح منهما من حيث غير الجهة مع كون الآخر راجحاً بحسبها، بل هو أول الكلام كما لا يخفى).

س: ما هي النتيجة التي إنتهى اليه المصنف؟

ج: في حال تزامن المرجحات - بناء على التعدي عن المرجحات المنصوصة - يجب ترجيح المرجح الذي فيه الظن بالصدور أو الأقربية إن كان، وإلا فلا بد من الرجوع إلى إطلاقات التخيير.

وأما بناء على عدم التعدي وعدم دلالة الأخبار على الترجيح بأحد المرجحين في حال تزامهما، إمّا لكونها في مقام تشريع أصل الترجيح بتلك المرجحات؛ ليس بصدور بيان الترتيب بينها، وإمّا لعدم تعرضها لحكم مزاحمة خصوص المرجح الجهتي مع غيره من المرجحات، كمزاحمة موافقة الكتاب لمخالفة العامة، فيجب في حالة مزاحمة المرجح الجهتي مع غيره من الرجوع إلى إطلاقات التخيير، وهذا ما أشار اليه بقوله: (فلا محيص من ملاحظة الراجح من المرجحين بحسب أحد المناطين أو من دلالة أخبار العلاج على الترجيح بينهما مع المزاحمة ومع عدم الدلالة ولو لعدم التعرض لهذه الصورة، فالمحكم هو إطلاق التخيير فلا تغفل).

س: ما هو إشكال المحقق الرشتي على الشيخ الأنصاري القائل بتقدم المرجح الصدوري على الجهتي؟ وما هو جواب المصنف على المحقق الرشتي؟

ج: حاصل إشكال المحقق الرشتي هو أن كلام الشيخ عليه السلام بعدم معقولية تقديم المرجح الجهتي على المرجح الصدوري في غير المتكافئين من جهة الصدور، لتفرع المرجح الجهتي على المرجح الصدوري، لأنه مع التعبد بالمرجح الصدوري لا يبقى مجال للتعبد بالمرجح الجهتي لحكومته عليه، وهذا الكلام جار أيضاً في المتكافئين، إذ في المتكافئين من حيث الصدور، كما لو كان الراوي في كليهما عدل أو متساويين في العدالة، فإنه لا ريب في شمول أدلة التعبد بحجية الخبر لهما، ومع ذلك يلزم من الترجيح بالمرجح الجهتي طرح التعبد بالصدور. فإذا كان مع التعبد بالصدور في غير المتكافئين من جهة نفس الصدور لا يعقل الترجيح بالجهة، فكذلك في المتكافئين من حيث نفس الصدور - أيضاً - يلزم ذلك من عدم معقولية الترجيح بالجهة مع التعبد بالصدور، وهذا ما أشار إليه بقوله: (قد أورد بعض أعاضم تلاميذه^(١) عليه بانتقاضه بالمتكافئين من حيث الصدور، فإنه لو لم يعقل التعبد بصدور المتخالفين من حيث الصدور مع حمل أحدهما على التقية لم يعقل التعبد بصدورهما مع حمل أحدهما عليها، لأنه إلغاء لأحدهما أيضاً في الحقيقة).

وأجاب المصنف على إشكال الرشتي بأن المتحصل من كلام الشيخ عليه السلام: إن اقتضاء الحجية في المتكافئين بالنسبة إليهما على نحو واحد، فيكون مجال للترجيح بالجهة، فيؤثر المقتضي فيما فيه المرجح الجهتي، ويصير هو المتعبد به بالفعل، وأما في المتخالفين في حال كون الاقتضاء فيهما ليس على حد سواء، بل هو في خير الأعدل أقوى، فيصير هو المؤثر، ومع تأثير المقتضي للتعبد فعلا في واجد المرجح الصدوري لا مجال للتعبد الفعلي في فاقده، وحيث لا مجال للترجيح بالجهة، لأنها فرع التعبد بالصدور.

(١) انظر بدائع الأفكار: ٤٥٧.

أمّا البرهان على أن مراد الشيخ ليس التعبد الفعلي في المتكافئين، فلأنّ فرض الكلام في المتعارضين، وقد تبين مما تقدّم أنّ أدلة الحجية في المتعارضين لا تقتضي الحجية الفعلية بصدور كل واحد من المتعارضين، وإنّما غايته هو تساوي الخبرين من حيث الإقتضاء بالصدور، أمّا فعلية صدورهما أو فعلية صدور أحدهما دون الآخر، فلا دلالة عليه من دليل حجية الخبر، هذا بالنسبة إلى أصل دليل حجية الخبر. وأمّا بالنسبة إلى دليل العلاج، فهي تدل على أن الحجية بالفعل للراجع معيناً أو أحدهما مخيراً، ولا يدل على حجيتها بالفعل معاً.

فتبين مما تقدّم مراد الشيخ من تساوي المتكافئين تعبداً لا بد أن يكون تساويهما من حيث الإقتضاء والشأنية للحجية وليس فعلية الحجية، وهذا ما ذكره بقوله: (وفيه ما لا يخفى من الغفلة وحسبان أنه التزم ﷺ في مورد الترجيح بحسب الجهة بإعتبار تساويهما من حيث الصدور، إمّا للعلم بصدورهما، وإمّا للتعبد به فعلاً، مع بدهة أن غرضه من التساوي من حيث الصدور تعبداً تساويهما بحسب دليل التعبد بالصدور قطعاً، ضرورة أن دليل حجية الخبر لا يقتضي التعبد فعلاً بالمتعارضين، بل ولا بأحدهما، وقضية دليل العلاج ليس إلا التعبد بأحدهما تخييراً أو ترجيحاً).

س: ما هما البرهانان الذي ذكرهما المحقق الرشتي على لزوم تقديم المرجح الجهتي على المرجح الصدوري؟ وما هو جواب المصنف؟

ج: البرهان الأول: بما أن الأرجح صدوراً موافقاً للعامة، ويكون معارضه المرجوح صدوراً مخالفاً للعامة، كما لو كان خبر الأعدل موافقاً للعامة وخبر العادل مخالفاً لهم، فحينئذ يستحيل التعبد بخبر الأعدل مع معارضته بما يخالف العامة، بدهة أنّه لا إشكال في أن الخبر المخالف للعامة لم يصدر للتقية، وإنّما كان لبيان الواقع، فيلزم من ذلك أن الخبر الموافق لهم، إمّا غير صادر أصلاً أو كان صادراً لا لبيان الواقع، ومع هذا العلم الإجمالي يمتنع التعبد بصدوره، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (والعجب كل

العجب أنه ﷺ لم يكتف بما أورده من النقض حتى ادعى استحالة تقديم الترجيح بغير هذا المرجح على الترجيح به وبرهن عليه بما حاصله: إمتناع التعبد بصدور الموافق لدوران أمره بين عدم صدوره من أصله وبين صدوره تقية ولا يعقل التعبد به على التقديرين، بدهة كما أنه لا يعقل التعبد بالقطعي الصدور الموافق، بل الأمر في الظني الصدور أهون لإحتمال عدم صدوره بخلافه، ثم قال: فإحتمال تقديم المرجحات السنديّة على مخالفة العامة مع نص الإمام عليه السلام على طرح موافقهم من العجائب والغرائب التي لم يعهد صدورها من ذي مسكة فضلا عن هو تالي العصمة علما وعملا).

البرهان الثاني: إنّ الإمام عليه السلام نص على تقديم المرجح الجهتي على المرجح الصدوري، وهو أمر بتقديم المخالف على الموافق مع فرض كون الموافق واجدا للمزية من حيث الصدور، ومع وجود نص الإمام عليه السلام بتقديم المرجح الجهتي على المرجح الصدوري، فلا وجه لإحتمال تقديم المرجحات السنديّة على المرجح الجهتي، وهذا ما ذكره المصنف بقوله: (ثم قال: وليت شعري أنّ هذه الغفلة الواضحة كيف صدرت منه مع أنه في جودة النظر يأتي بما يقرب من شق القمر).

وأجاب المصنف: على البرهان الأول وهو امتناع التعبد بالخبر الموافق للعامة لدوران أمره بين الإحتمالين، هما: عدم صدوره، وصدوره للتقية؛ لكنّه ليس كذلك، لدورانه بين إحتمالات ثلاثة، وهي:

الإحتمالين الأولين وإحتمال صدوره لبيان حكم الله الواقعي، ومن الواضح: أنّ إحتمال صدور الموافق يخرج التعبد به مما ادعاه الميرزا الرشتي رحمه الله من الإمتناع وعدم المعقولية؛ لأنّه يكفي إحتمال الصدور في شمول أدلة حجية الخبر له؛ لأنّ المانع عن الشمول - وهو العلم بالكذب - مفقود مع إحتمال صدور الموافق، وعدم صدور الخبر المخالف المعارض له أصلا، وهذا ما ذكره بقوله: (وأنت خبير بوضوح فساد برهانه،

ضرورة عدم دوران أمر الموافق بين الصدور تقية وعدم الصدور رأسا لإحتمال صدوره لبيان حكم الله واقعا وعدم صدور المخالف المعارض له أصلا، ولا يكاد يحتاج في التعبد إلى أزيد من احتمال صدور الخبر لبيان ذلك بداهة، وإنّما دار إحتمال الموافق بين الإثنين إذا كان المخالف قطعيا صدورا وجهة ودلالة، ضرورة دوران معارضه حينئذ بين عدم صدوره وصدوره تقية وفي غير هذه الصورة كان دوران أمره بين الثلاثة لا محالة لإحتمال صدوره لبيان الحكم الواقعي حينئذ أيضا، ومنه قد انقذح إمكان التعبد بصدور الموافق لبيان الحكم الواقعي أيضا، وإنّما لم يكن التعبد بصدوره لذلك إذا كان معارضه المخالف قطعيا بحسب السند والدلالة لتعيين حمله على التقية حينئذ لا محالة، ولعمري إنّ ما ذكرنا أوضح من أن يخفى على مثله، إلا أنّ الخطأ والنسيان كالطبيعة الثانية للإنسان عصمنا الله من زلل الأقدام والأفلام في كل ورطة ومقام. ثم إنّ هذا كله إنّما هو بملاحظة أنّ هذا المرجح مرجح من حيث الجهة). ولا يخفى أن الجواب على البرهان الثاني لم يتعرض له المصنف.

س: ما هو رأي المصنف من تقديم الترجيح بمخالفة العامة على كونها مرجحة دلالية؟

ج: لكي يتضح رأي المصنف ينبغي بيان أمرين:
الأمر الأول: يحتمل الترجيح بمخالفة العامة، لأنّها بنفسها من الأمور الحسنة، وعليه فالأخذ بمخالفة العامة بنفسه عنوان حسن لأجل كونه خلافا على مخالفيها، ولهذا يترجح المخالف على الموافق.

ويحتمل أن يكون الترجيح بالمخالفة لغلبة الحق. أي أنّ المخالف قد صدر لبيان الحق الذي هو مخالف لما عليه العامة، لأجل أنّ العامة قد تركوا الطريق الذي نصبه البارئ تعالى سبيلا لمعارفه، كان سيرهم على غير هدى، لهذا غالبا ما كانوا يخطئون

الحق، فيكون الغالب في صدور المخالف هو بيان الحق، وأمّا غير الغالب، فيحتمل أن يكون للجهة الأولى وهي كونه خلافا على مخالفينا.

والترجيح للمخالف على هذين الإحتمالين هو ترجيح لجهة الصدور، وأنه قد صدر لبيان الواقع، إما لأجل أنّ عنوان المخالفة حسنا بالذات، أو لكونه لبيان الواقع، ولازمه قوة الخبر المخالف من هذه الجهة وضعف الخبر الموافق لضعف احتمال صدوره لبيان الواقع.

ويحتمل أن يكون الترجيح بالمخالفة لأجل أنّ السبب لصدور الموافق هو التقية والخوف من إظهار الحق في قباهم.

وعلى الإحتمالين الأولين فإنّ مما يحتمل صدور الخبر الموافق لبيان الواقع، وإن كان ضعيفا، بخلافه على الأخير فإنّ صدوره لمحض التقية، ولا يوجد فيه احتمال بيان الواقع.

الأمر الثاني: ذهب المشهور إلى أنّه في مورد التقية لا بد على الامام عليه السلام أن يقصد التورية في كلامه: بأن يريد به ما هو خلاف ظاهره، إمّا لعدم جواز الكذب عليه حتى لو كان لمصلحة حيث يمكن إرادة الخلاف، أو لأجل أنّ اللائق بمقام الامام عليه السلام هي التورية، لا إفناء اللفظ فيما هو ظاهر فيه، وإن جاز افناؤه فيه كذبا لمصلحة.

وإذا تبين هذا نقول: بناء على أنّ الترجيح بمخالفة العامة للإحتمالين الأولين، لا يترجح تعيين المخالف على الموافق، لعدم إرادة الظاهر في الموافق، بخلاف الإحتمال الثالث فإنّه يتعين أن يكون الترجيح للمخالف إنّما هو لكون الموافق لم يرد به ظاهره، وعليه يكون الترجيح للمخالف على الموافق داخلا في الجمع الدلالي، لرجوعه إلى أنّ الظاهر في المخالف هو الأقوى لقوة كونه هو المراد والضعف في الخبر الموافق لو هن كون الظاهر هو المراد. ومن المعلوم مع الجمع الدلالي لا تصل النبوة الى المرجحات سواء سندا أو جهة.

فتبين مما تقدّم: أنه بناء على كون الترجيح بمخالفة العامة لأجل الاحتمال الثالث يتقدم الترجيح بها على المرجحات جميعا، لأنها تكون من الجمع الدلالي كما عرفت، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما بما هو موجب لأقوائية دلالة ذيه من معارضه لإحتمال التورية في المعارض المحتمل فيه التقية دونه فهو مقدم على جميع مرجحات الصدور بناء على ما هو المشهور من تقدم التوفيق بحمل الظاهر على الأظهر على الترجيح بها).

ثم استدرك بما حاصله: إن موارد التوفيق العرفي - وهي الجمع الدلالي - هو أن يكون لكل من الدليلين ظهور، والجمع العرفي بين هذين الظهورين هو حمل الظاهر على الأظهر، بأن يكون مجرد الجمع بين هذين الظاهرين يوجب أن يكون أحدهما أظهر من دلالة الآخر، وقرينة في مقام الظهور على حمل أحدهما على الآخر، لا أن تكون القرينة لحمل أحدهما على الآخر هو أمر عقلي - كعدم صحة ارادة الظاهر من أحدهما للزوم التورية - فانه ليس من الجمع الدلالي، لعدم كون ذلك موجبا للأظهرية في احدهما بالنسبة الى ظاهر الآخر، كما هو واضح، فإن لزوم التورية عقلا لا يوجب كون المخالف في مقام الدلالة أظهر من الخبر الموافق ظهورا دلاليا، وهذا ما ذكره بقوله: (اللهم إلا أن يقال: إن باب احتمال التورية وإن كان مفتوحا فيما احتمل فيه التقية، إلا أنه حيث كان بالتأمل والنظر لم يوجب أن يكون معارضه أظهر بحيث يكون قرينة على التصرف عرفا في الآخر فتدبر).

خلاصة رأي المصنف رحمته:

١ - رجوع جميع المرجحات إلى المرجحات السندية والصدورية.

٢ - عدم اعتبار الترتيب بين المرجحات.

الفصل التاسع: المرجحات المضمونية والخارجية

س: ما هو الغرض من عقد هذا الفصل؟

ج: الغرض: هو البحث في المرجحات المضمونية والخارجية.

لكي يتضح المطلوب ينبغي تقديم مقدمة، وهي بيان أمرين:

الأمر الأول: إن البحث في المرجحات الخارجية متفرع على أمرين: الأول: لزوم

الترجيح. والثاني: التعدي من المرجحات المنصوصة إلى غيرها. وإلا فعلى مختار

المصنف رحمته من الرجوع إلى إطلاقات التخيير مطلقا، فلا موضوع لعقد هذا الفصل.

الأمر الثاني: إن المراد بالمرجح الخارجي هو كل مزية مستقلة بنفسها، والمراد

بالداخلي هي المزية غير مستقلة لنفسها لقيامها بإحدى الجهات المتعلقة بالخبر.

إذا تبينت هذه المقدمة يتضح أن محل الكلام في المقام هو البحث عن المرجحات

الخارجية، وهي: على أقسام:

الأول: إذا لم يقم على اعتبار الخبر ولا على عدم اعتباره دليل، كالظن الحاصل من

الشهرة الفتوائية؛ حيث يكون أحد الخبرين موافقا للشهرة الفتوائية.

الثاني: إذا قام دليل على عدم اعتباره؛ كالظن الحاصل من القياس بأن يوافق أحد

الخبرين المتعارضين.

الثالث: إذا قام الدليل على اعتباره؛ كموافقة أحد الخبرين للكتاب.

الرابع: إذا قام الدليل على اعتباره في نفسه من دون كونه ناظرا إلى ارتباط له بالخبر

الموافق له؛ كالأصول العملية الموافقة لأحد المتعارضين.

والفرق واضح بين القسم الثالث والرابع: إن موافقة الكتاب تعني أن أحد الخبرين

موافق لعموم الكتاب، ولاشك في أن العموم بإعتبار فناء العام في مصاديقه وأفراده

يكون ناظرا إلى مورد مدلول الخبر الذي وافقه، بخلاف الأصل، فحيث كان حكما للمشكوك حكمه واقعا، فلا يكون له نظر إلى مورد الخبر الموافق؛ لكون الخبر يتضمن الحكم بما أنه هو الحكم واقعا، والأصل يتضمن الحكم له بما أنه حكم ظاهري للمشكوك حكمه واقعا، ومن غير المعقول أن يكون نظر الأصل إلى أحد المتعارضين؛ لفرض: أن موضوع الأصل الشك في الحكم الواقعي.
وقد تعرّض المصنف لجميع الأقسام. .

س: ما هي الأدلة الي استدل بها على الترجيح بالمرجح الخارجي - الذي لم يقم على اعتباره ولا على عدم اعتباره دليل - وما هي مناقشة المصنف؟
ج: استدل لذلك بدليلين:

الدليل الأول: بناء على التعدي عن المزايا المنصوصة الى كل ما يوجب الأقربية النوعية، فلا إشكال في كون موافقة الخبر للشهرة الفتوائية مما يوجب الظن نوعا بأقربية مضمونة الى الواقع، وهذا ما ذكره بقوله: (موافقة الخبر لما يوجب الظن بمضمونه ولو نوعا من المرجحات في الجملة بناء على لزوم الترجيح لو قيل بالتعدي من المرجحات المنصوصة).

الدليل الثاني: إنّ القاعدة المجمع عليها وهي لزوم العمل بأقوى الدليلين تقتضي الترجيح بهذا المرحح، لأنّ موافقة الشهرة الفتوائية لأحد الخبرين مما توجب دخوله تحت هذه القاعدة المجمع عليها، كما هو واضح، لأنّ الشهرة تستلزم أقوائية الدليل الموافق لها، وهذا ما ذكره بقوله: (أو قيل بدخوله في القاعدة المجمع عليها كما ادعي^(١)) وهي لزوم العمل بأقوى الدليلين).

وقد أورد المصنف على الدليل الأول: ببطلان المبنى، لأنّه لا دليل على التعدي لما يوجب الأقربية النوعية، فلا يكون ما يوجب الاقربية - نوعا - مرجحا، وقد تقدم البحث عنه مفصلا، وهذا ما أشار بقوله: «وقد عرفت أنّ التعدي محل نظر، بل منع».

وأورد على الدليل الثاني - وهو اندراج الخبر الموافق للشهرة مثلا تحت أقوى الدليلين - بما تقدم أيضا عند التعرض لهذه القاعدة، وهو أنّ القدر المتيقن منها هو الأخذ بما يوجب أقوائية أحد الدليلين في مقام دليлите وكشفه النوعي، وهذا هو الذي يوجب قوة الدليل، وهذا المرجح الخارجي لا يوجب قوة الدليل الموافق له من جهة دليлите، حتى لو أوجب الظن بأقربية مضمونه للواقع، لكن الدليل - بما هو دليل - لم تحدث له قوة بما هو دليل وكاشف، بداهة أنّ ضم الشهرة الفتوائية لأحد الخبرين لا تصيرّه بالنسبة الى معارضه كالأظهر والظاهر، وإتّما الظهور فيه على ما هو عليه، بل لا توجب أيضا قوة ملاك الحجية فيه من حيث الصدور، وكذلك لا توجب قوة ملاك صدوره لبيان الواقع أيضا، بل غاية ما توجهه هو قرب مضمونه الى الواقع، وهو غير هذه الجهات، وهذا ما ذكره بقوله: «وأنّ الظاهر من القاعدة هو ما كان الأقوائية من حيث الدليلية والكشفية وكون مضمون أحدهما مظنونا، لأجل مساعدة أمانة ظنية عليه لا يوجب قوة فيه من هذه الخيشية، بل هو على ما هو عليه من القوة لو لا مساعدتها كما لا يخفى».

س: ما هو جواب المصنف على دعوى الشيخ الأعظم بأنّ القسم الأوّل - وهو ما لم يقيم على اعتباره ولا على عدم اعتباره دليل كالظن الحاصل من الشهرة الفتوائية - لا يندرج تحت عنوان المرجّح، بل في عنوان ما يميّز الحجّة عن اللاحجة، بتقريب: أنّ مطابقة أحد الخبرين لما يوجب الظن بأقربيته إلى الواقع تلازم حصول الظن بوجود خلل في الخبر الآخر، إمّا في صدوره وإمّا في جهة

صدوره، فيكون مشمول لما فيه الريب من إحدى الجهات، والخبر المطابق للأمانة
مصدق لما لا شك فيه بالإضافة إلى غيره، فيتعين الأخذ به؟

ج: أجاب المصنف بوجهين:

الوجه الأول: إن مجرد المطابقة لأمانة غير معتبرة، كيف يوجب الظن بالخلل في
الخبر المعارض، مع القطع بوجود جميع شرائط الحجية فيه لو لا ابتلاؤه بمعارضة الخبر
الموافق للأمانة غير المعتبرة؟ لإمتناع القطع بحجية الخبر المخالف مع الظن بوجود
خلل فيه، وهذا ما ذكره بقوله: (ومطابقة أحد الخبرين لها لا يكون لازمه الظن بوجود
خلل في الآخر إمّا من حيث الصدور أو من حيث جهته، كيف وقد اجتمع مع القطع
بوجود جميع ما اعتبر في حجية المخالف لو لا معارضة الموافق).

الوجه الثاني: وهو إشكال كبروي؛ لأنه يرجع إلى عدم قبح الظن بالخلل - في
الخبر المخالف - في حجيته بعد تسليم الإستلزام المذكور؛ وذلك، لكون القبح المذكور
يبتني على اعتبار الصدق واقعا في حجية الخبر، ومانعية الكذب واقعا عن حجيته لكي
يكون الظن بكذب الآخر واقعا موجبا للظن بخلل في حجيته، وذلك لأن حجية
الأخبار عندهم تكون من باب الظن النوعي وهو لا يقدر في اعتباره الظن بالخلاف؛
بل يكفي في الحجية إحتمال الصدق، ومعه لا يضر احتمال الكذب واقعا، ومن
الواضح: أن مطابقة أحد الخبرين للمرجح المضموني لا يصير الخبر الآخر معلوم
الكذب؛ نعم غايته حصول الظن به، وقد تقدم مرارا أن موضوع التبعّد بأدلة الاعتبار
هو غلبة الإصابة بالواقع نوعا، وإحتمال الإصابة شخصا، وشك في وجود هذا المقدار
في الخبر الفاقد للمزية، ولكن لا يقتضي الظن بكذبه خروجه عن الحجية، وهذا ما ذكره
بقوله: (والصدق واقعا لا يكاد يعتبر في الحجية كما لا يكاد يضر بها الكذب كذلك
فافهم، هذا حال الأمانة الغير المعتبرة لعدم الدليل على اعتبارها) هذا إذا كان القسم
الأول مثل الشهرة.

س: ما هو جواب المصنف على القسم الثاني من المرجحات الخارجية وهي ما قام دليل على عدم اعتباره؛ كالظن الحاصل من القياس الذي يوافق أحد الخبرين المتعارضين؟

ج: حاصل الجواب هو: الأخبار الناهية عن تلك الأمانة كالقياس تمنع الترجيح بها؛ إذ مقتضى النهي عن استعمال تلك الأمانة عدم جواز استعمالها في الأحكام الشرعية، ومن المعلوم أن الترجيح بها استعمال لها في الحكم الشرعي الأصولي؛ لأنّ المفروض: تعيين الحجّة بها، ولا فرق في حرمة استعمالها في الأحكام بين الفرعية والأصولية؛ بل يمكن أن يكون خطره أكثر في المسألة الأصولية؛ كما لو اشتمل الخبر الموافق للقياس على جملة من الأحكام، وهذا ما ذكره بقوله: (أمّا ما ليس بمعتبر بالخصوص، لأجل الدليل على عدم اعتباره بالخصوص كالقياس، فهو وإن كان كالغير المعتبر لعدم الدليل بحسب ما يقتضي الترجيح به من الأخبار بناء على التعدي والقاعدة بناء على دخول مظنون المضمون في أقوى الدليلين إلّا أنّ الأخبار الناهية عن القياس^(١) و: (أنّ السنة إذا قيست بحق الدين)^(٢) مانعة عن الترجيح به، ضرورة أنّ استعماله في ترجيح أحد الخبرين استعمال له في المسألة الشرعية الأصولية وخطره ليس بأقل من استعماله في المسألة الفرعية).

س: ما هو جواب المصنف للتوهم القائل بجواز الترجيح بالقياس وإثبات حجّة أحد المتعارضين به، كجواز تنقيح الموضوع الخارجي به، من قبيل قياس الغليان بالشمس على الغليان بالنار، وإثبات حرمة المغلي بالشمس قياساً بالمغلي بالنار، فالقياس ينقح الموضوع الخارجي الذي له حكم شرعي، وليس الموضوع

(١) الكافي: ١: ٤٦ باب البدع والرأي والمقاييس. الأحاديث ١٣ و ١٦.

(٢) الكافي: ٧: ٢٩٩، كتاب الديات، باب الرجل يقتل المرأة.

الخارجي حكماً شرعياً لكي يصدق على تنقيح الموضوع به استعمال القياس في الدين؛ ليكون منها عنده. وعليه: فلا إشكال في ترجيح أحد المتعارضين بالقياس، وهذا ما ذكره بقوله: (وتوهم أن حال القياس هاهنا ليس في تحقق الأقوائية به إلا كحاله فيما ينقح به موضوع آخر ذو حكم من دون اعتماد عليه في مسألة أصولية ولا فرعية)؟

ج: حاصل الجواب: إنَّ القياس في الموضوعات الخارجية الصرفة ليس قياساً في الدين، حتى لو رتب عليها أحكام شرعية جزئية، بخلاف القياس في المسألة الأصولية أو الفرعية فهو قياس في الدين لأنَّه يترتب عليه استنباط حكم شرعي كلي لا جزئي، فقياس ترجيح أحد الخبرين المتعارضين بالقياس على تنقيح موضوع ذي حكم قياس مع الفارق، فيبطل، لسبب في كون ترجيح أحد الخبرين به على الآخر قياساً في الدين، لأنَّ استعمال القياس لتعيين ما هو الحجة استعمال له في الدين، وهذا ما ذكره بقوله: (قياس مع الفارق لوضوح الفرق بين المقام والقياس في الموضوعات الخارجية الصرفة، فإنَّ القياس المعمول فيها ليس في الدين فيكون إفساده أكثر من إصلاحه، وهذا بخلاف المعمول في المقام، فإنَّه نحو إعمال له في الدين، ضرورة أنَّه لولاه لما تعين الخبر الموافق له للحجة بعد سقوطه عن الحجية بمقتضى أدلة الاعتبار والتخيير بينه وبين معارضه بمقتضى أدلة العلاج، فتأمل جيداً).

س: ذكر في المرجحات الخارجية للقسم الثالث - وهو ما قام الدليل على اعتباره؛ كموافقة أحد الخبرين للكتاب - بتقريب: إنَّ الخبر المخالف للكتاب أو السنة القطعية إن كانت مخالفة لهما بالمباينة الكلية، فهذه الصورة خارجة عن الترجيح؛ لأنَّ مورده: كون الخبرين المتعارضين واجدين لشرائط الحجية، ومن الواضح أنَّ الخبر المخالف بهذه المخالفة لا يكون حجة في نفسه ولو مع عدم معارض له؛ لأنَّ المتيقن هو الروايات الدالة على «أنَّ الخبر المخالف زخرف أو

باطل أو نحوهما» هو هذه الصورة، وحينئذ المتعين العمل بالخبر الموافق وطرح المخالف، وهذا ما ذكره بقوله: (وأما ما إذا اعتضد بما كان دليلاً مستقلاً في نفسه كالكتاب والسنة القطعية فالمعارض المخالف لأحدهما إن كانت مخالفته بالمباينة الكلية، فهذه الصورة خارجة عن مورد الترجيح لعدم حجية الخبر المخالف كذلك من أصله ولو مع عدم المعارض فإنه المتيقن من الأخبار الدالة على أنه زخرف أو باطل أو أنه لم نقله أو غير ذلك)؟

وإن كانت مخالفته بالعموم والخصوص المطلق الثانية فمثالها ما إذا فرض أنه يوجد لدينا خبران متعارضان، أحدهما يقول مثلاً: إن بيع الصبي صحيح، والآخر يقول: إنه باطل، ففي مثله يصح أن نقول: إن الخبر الأول موافق لعموم الكتاب الكريم الذي يقول: (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) أو (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)، بينما الثاني مخالف له بنحو الأخص مطلقاً، ومعه فما هو الموقف؟

ج: بقطع النظر عن الأخبار العلاجية التي تقول: إذا تعارض خبران فخذ بالموافق واترك المخالف، فالمناسب للقاعدة هو أنه لو أخذ بالمخالف - من باب وجود مرجح له أو من جهة هو المختار عند عدم وجود مرجح لأحدهما أو بناء على عدم لزوم إعمال المرجّحات - يلزم تخصيص الكتاب الكريم به، بناء على جواز تخصيصه بالخبر الواحد، وتكون النتيجة: كل عقد صحيح إلا عقد الصبي، وهذا ما ذكره بقوله: (وإن كانت مخالفته بالعموم والخصوص المطلق، فقضية القاعدة فيها وإن كانت ملاحظة المرجّحات بينه وبين الموافق وتخصيص الكتاب به تعييناً أو تخيراً لو لم يكن الترجيح في الموافق بناء على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد)

إلا أنه حيث جاءت الأخبار العلاجية التي تفيد: إذا ورد خبران متعارضان فخذ بالموافق للكتاب الكريم واترك المخالف، فيجب الأخذ بالموافق وترك المخالف، فينتج:

كل عقد صحيح بما في ذلك عقد الصبي، وهذا ما ذكره بقوله: (الواحد إلا أن الأخبار الدالة على أخذ الموافق من المتعارضين غير قاصرة عن العموم لهذه الصورة).
 ثم استدرك المصنف: بأن ترجيح الموافق يكون وجيها بناء على أن الأخبار العلاجية التي تقول: خذ بالموافق بمعنى ترجيح حجة على حجة لا تميز الحجة عن غير الحجة، أمّا إذا أخذنا قلنا أنّها في صدد تمييز الحجة عن اللاحجة - كما هو المختار كما تقدم - فيلزم الأخذ بالموافق وترك المخالف، ولكن من باب أن الموافق هو الحجة فقط، والآخر ليس بحجة رأساً، وليس أنّها معاً حجة، ليلزم ترجيح هذه الحجة على تلك، وهذا ما ذكره بقوله: (لو قيل: بأنّها في مقام ترجيح أحدهما لا تعيين الحجة عن اللاحجة كما نزلناها عليه).

ثمّ ذكر المصنف مؤيداً لذلك هو: أخبار العرض على الكتاب الدالة على عدم حجية المخالف من أصله وإن لم يكن له معارض، للتعبير عنه بالزخرف والباطل ونحوهما من الأخبار التي تشاركه في المضمون ذاته.

ووجه التأييد: إن أخبار العرض على الكتاب - الدالة على عدم حجية المخالف من أصله و«أنه زخرف وباطل» وغير ذلك - وكذا أخبار الأخذ بالموافق مع وحدة الموضوع فيهما، ومع وحدة الموضوع - وهي المخالفة - فيهما، وأنهما تفرغان عن لسان واحد، فلا وجه لحمل إحداهما على معنى، والأخرى على معنى آخر، وهذا ما ذكره بقوله: (ويؤيده أخبار^(١) العرض على الكتاب الدالة على عدم حجية المخالف من أصله فإنهما تفرغان عن لسان واحد فلا وجه لحمل المخالفة في أحدهما على خلاف المخالفة في الأخرى كما لا يخفى).

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٧٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي: الأحاديث ١٠، ١١، ١٢، ١٤، ١٥.

ثمّ أنّ المصنّف عدل هذا التأييد لوحدة معنى المخالفة في الطائفتين من الأخبار وبيان للفرق بين المخالفة التي هي من المرجحات، وبين المخالفة التي هي من شرائط حجّية خبر الواحد.

ووجه عدوله هو: لاحالة من التفكيك بين المخالفتين في هاتين الطائفتين لوجهين:

الوجه الأول: العلم الإجمالي بصدور المخالف بنحو العموم والخصوص المطلق.

الوجه الثاني: إباء بعض أخبار العرض على الكتاب عن التخصيص.

فهذا الوجهان يعدّان قرينتين على هذا التفكيك، بحمل أخبار العرض على المخالفة التباينية؛ لأنّه لا معنى لما يقال: «ما خالف قول ربّنا لم نقله أو باطل إلا ما علم صدوره»، وحمل أخبار الأخذ بالموافق وطرح المخالف على الأعم والأخص المطلقين. فالذي يكون من المرجحات هو المخالفة بنحو العموم والخصوص المطلق، وما يكون مميّزا للحجة عن اللاحجة هو المخالفة التباينية، وهذا ما ذكره بقوله: (اللهم إلا أن يقال: نعم إلا أن دعوى اختصاص هذه الطائفة بما إذا كانت المخالفة بالمباينة بقرينة القطع بصدور المخالف الغير المباين عنهم عليه السلام كثيرا وإباء مثل: (ما خالف قول ربنا لم أقله) أو زخرف أو باطل عن التخصيص غير بعيدة).

أمّا إذا كانت المخالفة للكتاب أو السنة بنحو العموم من وجه فحكمها في المجمع حكم المخالفة التباينية، لأنّ العرف يتحيّر في الجمع بين العامين من وجه في مورد اجتماعهما، وعدم تحيّره في الجمع بين العام والخاص المطلقين، فتدخل المخالفة بالعموم من وجه في أخبار العرض؛ إذ لا موجب لخروج المخالفة بالعموم من وجه عنها، وبهذا يتضح أنّ المخالفة بالعموم من وجه تكون من مصاديق المخالفة عرفا، وهذا ما ذكره بقوله: (وإن كانت المخالفة بالعموم والخصوص من وجه، فالظاهر أنّها كالمخالفة في الصورة الأولى، كما لا يخفى).

س: ما هو رأي المصنف في المرجحات الخارجية من النحو الرابع وهي ما قام الدليل على اعتباره في نفسه من دون كونه ناظرا إلى ارتباطه بالخبر الموافق له؛ كالأصول العملية الموافقة لأحد المتعارضين؟

ج: إن كان اعتبار الأصل من باب الظن، فبناء على القول بعدم التعدي من المرجحات المنصوصة لا مجال للترجيح بالأصل، أمّا بناء على القول بالتعدي فإن كان ذلك الظن موجبا للظن بالصدور أو الأقربية إلى الواقع، فالترجيح به واضح، وإن لم يكن موجبا لأحد هذين الأمرين، فلا وجه للترجيح.

أمّا إن كان اعتبار الأصل تعبدا للأخبار الدالة على أن الأصل وظيفة للشاك، فلا وجه للترجيح به؛ لعدم اعتضاد أحد الخبرين المتعارضين به، لوضوح أن الأصل غير كاشف عن الواقع لكي يكون في رتبة الأمانة، وهذا ما ذكره بقوله: (وأمّا الترجيح بمثل الإستصحاب، كما وقع في كلام غير واحد من الأصحاب، فالظاهر أنه لأجل اعتباره من باب الظن والطريقة عندهم، وأمّا بناء على اعتباره تعبدا من باب الأخبار ووظيفة للشاك، كما هو المختار كسائر الأصول العملية التي يكون كذلك عقلا أو نقلا، فلا وجه للترجيح به أصلا لعدم تقوية مضمون الخبر بموافقته ولو بملاحظة دليل اعتباره كما لا يخفى.

هذا آخر ما أردنا إيراده والحمد لله أولا وآخرا وباطنا وظاهرا).

خلاصة رأي المصنف رحمته:

- ١ - المرجح المضموني إذا كان من قبيل الشهرة الفتوائية فهو غير صالح للترجيح.
- ٢ - المرجح المضموني إذا كان من قبيل القياس، فلا يصلح للترجيح للنهي عن القياس في الدين.
- ٣ - المرجح المضموني إذا كان من قبيل موافقة الكتاب ومخالفته ففيه حالات ثلاث:

الأولى: أن يكون الخبر الثاني مخالفا للكتاب الكريم بنحو المباينة، وهذا ليس حجة في نفسه.

الثانية: أن يكون الخبر الثاني مخالفا بنحو الأخصّ مطلقا، فيكون حجة في نفسه، إلا أنه يقدّم الموافق لأجل تقديم حجة على حجة أخرى بالإستناد إلى أخبار العلاج.

الثالثة: أن يكون الخبر الثاني مخالفا بنحو الأخصّ من وجه، وهذا ليس حجة في حدّ نفسه.

٤ - المرجّح المضموني إذا كان من قبيل الأصل، فلا يكون صالحا للترجيح.

المصادر

* القرآن الكريم.

١. الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، منشورات الرضي، بيدار، قم - إيران، الطبعة الثانية، ١٣٦٧ هـ.ش.
٢. الاحتجاج: أحمد بن علي بن أبي طالب (قرن ٦ هـ)، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري والشيخ محمد هادي به، انتشارات أسوة.
٣. الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم أبي محمد علي بن حزم الظاهري (ت ٤٥٦ هـ).
٤. الإرشاد، محمد بن محمد بن النعمان العكبري المفيد (ت ٤١٣ هـ)، تحقيق مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، نشر المؤتمر العالمي بمناسبة ذكرى ألفية الشيخ المفيد، قم - إيران.
٥. الاستبصار، محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، تحقيق وتعليق: السيد حسن الموسوي الخراساني. نشر دار الكتب الإسلامية، ١٣٩٠ هـ.
٦. الأمالي، محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، نشر دار الثقافة.

٧. الأمالي، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، منشورات الأعلمي، بيروت - لبنان.

٨. الأمالي، محمد بن محمد بن النعمان العكبري المفيد (ت ٤١٣ هـ)، تحقيق: الحسين أستاذ ولي - علي أكبر الغفاري، منشورات مؤسّسة النشر الإسلامي، قم - إيران.

٩. إيضاح الفوائد، محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلي (ت ٧٧١ هـ)، تحقيق: عدّة من العلماء، المطبعة العلمية، قم - إيران، ١٣٨٧ هـ.

١٠. بدائع الأفكار، حبيب الله الرشتي، مؤسسة آل البيت للإحياء التراث.

١١. تجريد الاعتقاد (بشرح كشف المراد)، محمد بن محمد بن الحسن الطوسي الجهرودي القمي (ت ٦٧٢ هـ)، تحقيق: عبد الله نوراني، منشورات مكتبة المصطفوي، قم - إيران.

١٢. تشریح الأصول، الشيخ مولى علي بن مولى فتح الله النهاوندي، دار الخلافة، طهران - إيران.

١٣. تفسير البيضاوي (المسمى أنوار التنزيل وأسرار التأويل)، أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (م ٧٩١ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤٠٨ هـ.

١٤. التهذيب (تهذيب الأحكام)، محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، تحقيق وتعليق: السيّد حسن الموسوي الخراساني، نشر دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٩٠ هـ.

١٥. ثواب الأعمال، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفّاري، نشر مكتبة الصدوق، طهران وكتاب فروشي كتبي نجفي، قم - إيران.
١٦. جامع الأخبار، تاج الدين محمد بن محمد الشعيري (م القرن الرابع هـ)، النجف الأشرف، المكتبة الحيدرية.
١٧. حاشية شرح المطالع، علي بن محمد الجرجاني (ت ٨١٢ هـ)، انتشارات كتبي نجفي.
١٨. حاشية فرائد الأصول، محمد كاظم الخراساني، (ت ١٣٢٩ هـ)، منشورات بصيرتي، قم - إيران.
١٩. الخصال، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي الصدوق (ت ٣٨١ هـ).
٢٠. خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلّي (ت ٧٢٦ هـ)، تحقيق مؤسسة نشر الفقاهاة، الطبعة المحقّقة.
٢١. دعائم الإسلام، القاضي نعمان بن محمد التميمي المغربي (ت ٣٦٣ هـ)، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيض، دار المعارف، ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٣ م، أفتت مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم - إيران.
٢٢. ذخيرة المعاد، المولى محمد باقر السبزواري (ت ١٠٩٠ هـ)، نشر مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم - إيران.

٢٣. الذريعة إلى أصول الشريعة، أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)، تحقيق أبو القاسم گرجي، جامعة طهران، طهران، إيران، ١٣٦٣ هـ. ش.

٢٤. رجال ابن الغضائري، مؤسّسة المعارف الإسلامية، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣-١٤١٩ هـ.

٢٥. زبدة الأصول، الشيخ البهائي محمد بن حسين العاملي (ت ١٠٣١ هـ).

٢٦. السرائر، أبو عبد الله محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلّي (ت ٥٩٨ هـ)، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي، قم - إيران.

٢٧. شرح الارشاد، المقدس الاردبيلي، مؤسّسة المعارف الإسلامية، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣-١٤١٩ هـ.

٢٨. شرح العضدي على مختصر المنتهى، عبد الرحمن بن أحمد العضدي، طبعة حسن حلمي، ١٣٠٧ هـ..

٢٩. صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيشابوري (ت ٢٦١ هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، نشر دار الفكر، بيروت - لبنان.

٣٠. عدة الأصول، محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، طبعة بمبئي.

٣١. عقاب الأعمال، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، مكتبة الصدوق، طهران، ١٣٩١ هـ.

٣٢. علل الشرائع، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، تقديم: السيّد محمد صادق بحر العلوم، منشورات المكتبة الحيدرية، ١٣٨٥ هـ.

٣٣. عوائد الأيام، المولى أحمد النراقي (ت ١٢٤٥ هـ)، من منشورات مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميّة، قم - إيران، ١٤١٧ هـ.

٣٤. عيون أخبار الرضا عليه السلام، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، تصحيح السيّد مهدي الحسيني اللاجوردي، نشر انتشارات جهان، طهران.

٣٥. غوالي اللثالي: محمد بن علي بن إبراهيم الأحسائي المعروف بابن أبي جمهور (ت ٩٤٠ هـ)، تحقيق: الشيخ مجتبی العراقي، مطبعة سيد الشهداء، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ هـ.

٣٦. فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاري (ت ١٢٨١ هـ)، نشر مطبوعات ديني، قم - إيران.

٣٧. الفصول الغرويّة: تأليف الشيخ محمد حسين بن عبد الرحيم (ت ١٢٥٠ هـ)، نشر دار إحياء العلوم الإسلاميّة، ١٤٠٤ هـ، قم - إيران.

٣٨. الفوائد المدنيّة، المولى محمد أمين الأسترآبادي (القرن ١٠ هـ)، نشر دار النشر لأهل البيت عليهم السلام.

٣٩. قوانين الأصول، الميرزا أبي القاسم بن الحسن الجيلاني القمّي (ت ١٢٣١ هـ)، نشر دار الكتب الإسلاميّة.

٤٠. الكافي: أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي (ت ٣٢٩ هـ)،
تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، الطبعة الثالثة، نشر دار الكتب الإسلامية،
١٣٨٨ هـ.

٤١. كشف الغطاء، جعفر بن الشيخ خضر الجناجي النجفي الحلبي (ت ١٢٢٨ هـ)،
نشر دار الكتب الإسلامية.

٤٢. كمال الدين: محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي الصدوق (ت ٣٨١ هـ)،
نشر مؤسسة النشر الإسلامي، ١٣٩٠ هـ، قم - إيران.

٤٣. مبادي الوصول إلى علم الأصول، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر
العلامة الحلبي (ت ٧٢٦ هـ).

٤٤. مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي (ت ١٠٨٥ هـ)، تحقيق: السيّد أحمد
الحسيني، نشر مؤسسة الوفاء، بيروت - لبنان.

٤٥. مجمع البيان، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي أمين الإسلام (ت ٥٤٨ هـ)،
انتشارات ناصر خسرو، طهران - إيران.

٤٦. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت
٨٠٧ هـ)، الطبعة الثالثة، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ١٤٠٢ هـ -
١٩٨٢ م.

٤٧. مجمع الفائدة والبرهان، أحمد بن محمد المحقق الأردبيل (ت ٩٩٣ هـ)، تحقيق:
الحاج آغا مجتبي العراقي والحاج شيخ علي پناه الإشتهاردي والحاج آغا حسين
اليزدي الأصفهاني، نشر مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران.

٤٨. المحاسن، أبو جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي (ت ٢٧٤ أو ٢٨٠ هـ)،
تصحيح وتعليق: السيّد جلال الدين الحسيني ، نشر دار الكتب الإسلاميّة،
الطبعة الثانية.

٤٩. مدارك الأحكام، السيّد محمد بن علي الموسوي العاملي (ت ١٠٠٩ هـ)،
تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث فرع مشهد المقدّسة.

٥٠. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ، زين الدين بن عليّ العاملي
المعروف بالشهيد الثاني (٩١١ - ٩٦٥) ، مؤسّسة المعارف الإسلاميّة ، قم
إيران ، الطبعة الأولى ، ١٤١٣ - ١٤١٩ هـ.

٥١. مستدرک الوسائل، ميرزا حسين المحدّث النوري (ت ١٣٢٠ هـ)، ، تحقيق
ونشر: مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم - إيران، الطبعة الأولى
المحقّقة.

٥٢. المستصفى من علم الأصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (٤٤٥ - ٥٠٥ هـ
) ، نشر دار الفكر ، بيروت - لبنان.

٥٣. مسند أحمد، أحمد بن محمد بن حنبل أبي عبد الله الشيباني (ت ٢٤١ هـ)، الطبعة
المحقّقة، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.

٥٤. مشارق الشموس، آغا حسين بن جمال الدين محمد الخوانساري (ت ١٠٩٩ هـ)،
نشر مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم - إيران.

٥٥. مصباح الفقيه، العلامة الحاج آغا رضا الهمداني (ت ١٣٢٢ هـ)، منشورات
مكتبة الصدر، طهران - إيران.

٥٦. مطارح الأنظار، أبو القاسم الكلانترى، نشر مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم - إيران.

٥٧. معالم الأصول (المعالم)، جمال الدين حسن بن زين الدين (ت ١٠١١هـ)، تحقيق: عبد الحسين محمد علي البقال، نشر دار الحكمة، قم - إيران.

٥٨. معاني الأخبار، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، تعليق: علي أكبر الغفاري، نشر مكتبة الصدوق، طهران - إيران.

٥٩. المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين محمد بن علي الطيب المعتزلي البصري، (ت ٤٣٦ هـ)، طبع دمشق، ١٢٨٤ هـ.

٦٠. معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، أبو القاسم الموسوي الخوئي (١٣١٧ - ١٤١٣ هـ). الطبعة الثالثة، دار الزهراء للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ١٩٨٣ م

٦١. مفاتيح الأصول، السيد المجاهد، منشورات مؤسسة آل البيت عليه السلام.

٦٢. مفتاح العلوم، أبو يعقوب - يوسف السكاكي، نشر دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

٦٣. المقنع، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، المكتبة الإسلامية، طهران - إيران، عام ١٣٧٧ هـ.

٦٤. من لا يحضره الفقيه، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، تحقيق وتعليق: السيد حسن الموسوي الخراساني، نشر دار الكتب الإسلامية.

٦٥. المناقب، رشيد الدين محمد بن علي بن شهر آشوب (ت ٥٨٨ هـ)، تصحيح:
السيد هاشم الرسولي المحلّاتي، انتشارات علامة، قم - إيران.
٦٦. مناهج الأحكام والأصول، الفاضل النراقي، ط، طهران - إيران.
٦٧. المناهل، السيد المجاهد، منشورات مؤسسة آل البيت عليه السلام.
٦٨. المنخول، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (٤٤٥ - ٥٠٥ هـ)، ط .
دار الفكر، بيروت - لبنان.
٦٩. النهاية في غريب الحديث والأثر، أبو السعادات مجد الدين المبارك بن محمد
بن محمد المعروف بابن الأثير الجزري (٥٤٤ - ٦٠٦ هـ)، تحقيق: طاهر أحمد
الزاوي ومحمود محمد الطناحي.
٧٠. نهج البلاغة، الشريف الرضي محمد بن الحسين الموسوي (ت ٤٠٦ هـ).
٧١. هداية المسترشدين، محمد تقي الأصفهاني (ت ١٢٤٨ هـ)، نشر مؤسسة آل
البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم - إيران.
٧٢. الهداية، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي الصدوق (ت ٣٨١ هـ)،
المكتبة الإسلامية، طهران - إيران، عام ١٣٧٧ هـ.
٧٣. الوافي، محمد محسن المشتهر بالفيض الكاشاني (ت ١٠٩١ هـ)، تحقيق وتعليق:
ضياء الدين الحسيني العلامة الأصفهاني، نشر مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام،
إصفهان - إيران.

٧٤. الوافية، عبد الله بن محمد البشروي الخراساني الفاضل التوني (ت ١٠٧١ هـ)،

تحقيق: السيد محمد حسين الرضوي الكشميري، نشر مجمع الفكر الإسلامي،

قم - إيران.

٧٥. وسائل الشيعة، محمد بن الحسن الحرّ العاملي (ت ١١٠٤ هـ)، تحقيق ونشر:

مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم - إيران.

المحتويات

تتمة المقصد السادس:

في بيان الأمارات المعتبرة شرعا أو عقلا

- ٩..... الفصل السابع: في الأخبار التي دلت على اعتبار أخبار الآحاد.
- ١١..... خلاصة رأي المصنف رحمته الله:
- ١٣..... الفصل الثامن: في الإجماع على حجية الخبر.
- ١٨..... خلاصة رأي المصنف في الاستدلال بالجماع على حجية خبر الواحد.
- ١٩..... الفصل التاسع: في الوجوه العقلية التي أقيمت على حجية الخبر الواحد.
- ٢٩..... خلاصة رأي المصنف رحمته الله:
- ٣١..... الفصل العاشر: في الوجوه العقلية التي اقاموها على حجية الظن.
- ٤٩..... خلاصة رأي المصنف رحمته الله:
- ٥١..... الفصل الحادي عشر: الظن بالطريق والظن بالواقع.
- ٥٧..... موارد عدم لزوم العسر والخرج من الإحتياط.
- ٦٧..... الفصل الثاني عشر: في الكشف والحكومة.
- ٧٢..... التفصيل بين محتملات الكشف.

- ٧٦ طرق تعميم النتيجة على الكشف
- ٧٩ خلاصة رأي المصنف رحمته الله في حجية الظن:
- ٨١ الفصل الثالث عشر: في إشكال خروج القياس عن عموم النتيجة
- ٨٩ خلاصة رأي المصنف رحمته الله في خروج القياس من عموم نتيجة الانسداد
- ٩١ الفصل الرابع عشر: في الظن المانع والممنوع
- ٩٣ الفصل الخامس عشر: في عدم الفرق بين أقسام الظن بالحكم
- ٩٤ تنبيه: حجية الظن الحاصل من قول الرجالي
- ٩٥ خلاصة رأي المصنف رحمته الله:
- ٩٧ الفصل السادس عشر: في الظن بالفراغ
- ٩٩ خاتمة: يذكر فيها أمرين استطرادا
- ٩٩ الأمر الأول: حجية أو عدم حجية الظن الانسدادي في الاعتقادات
- ١٠٤ عدم قيام الظن مقام العلم في أصول الدين
- ١٠٧ خلاصة رأي المصنف رحمته الله:
- ١٠٨ الأمر الثاني: الترجيح والوهن بالظن
- ١١٣ الترجيح والوهن بمثل القياس

المقصد السابع:

الأصول العملية

- ١١٧ الفصل الأول: في أصالة البراءة
- ١١٨ فصل: في أصالة البراءة
- ١٢٠ الأدلة على البراءة
- ١٢٠ الأول الكتاب:
- ١٢١ خلاصة أن رأي المصنف عليه السلام:
- ١٢٢ الثاني: السنة
- ١٢٧ خلاصة رأي المصنف عليه السلام في حديث الرفع
- ١٢٨ حديث الحجب
- ١٢٩ حديث الحل
- ١٣٠ خلاصة رأي المصنف عليه السلام في الاستدلال بحديث الحل
- ١٣١ حديث السعة
- ١٣٢ خلاصة رأي المصنف عليه السلام:
- ١٣٣ حديث كل شيء مطلق
- ١٣٦ خلاصة رأي المصنف عليه السلام:
- ١٣٧ الثالث: الاجماع
- ١٣٧ خلاصة رأي المصنف عليه السلام:
- ١٣٨ الرابع: العقل
- ١٤٠ خلاصة رأي المصنف عليه السلام:
- ١٤١ أدلة الأخباريين على وجوب الاحتياط

- ١٤٢ الدليل الثاني: الأخبار
- ١٤٨ خلاصة رأي المصنف رحمته الله:
- ١٤٩ الدليل الثالث: العقل
- ١٥٥ خلاصة رأي المصنف رحمته الله:
- ١٥٧ تنبيهات البراءة
- ١٥٧ التنبيه الأول:؟؟؟
- ١٥٩ صورتي الشبهة الموضوعية
- ١٦٠ خلاصة رأي المصنف رحمته الله:
- ١٦١ التنبيه الثاني: تصحيح الاحتياط في العبادة مع الشك في الأمر
- ١٧١ قاعدة التسامح في أدلة السنن
- ١٧٤ خلاصة رأي المصنف رحمته الله:
- ١٧٥ التنبيه الثالث: أنحاء تعلق النهي بالطبيعة
- ١٧٧ خلاصة رأي المصنف رحمته الله:
- ١٧٨ التنبيه الرابع: حسن الاحتياط مطلقا ما لم يخل بالنظام
- ١٧٩ خلاصة رأي المصنف رحمته الله:
- ١٨١ فصل في أصالة التخيير
- ١٨٢ الوجوه والأقوال في التوصليات
- ١٨٥ هل يعم النزاع في أصالة التخيير لغير التوصليات
- ١٨٧ خلاصة رأي المصنف في أصالة التخيير
- ١٨٨ شرط جريان التخيير العقلي
- ١٩١ الفصل الثالث: أصالة الاشتغال

٥٥٩
١٩٢	المقام الأول: دوران الأمر بين المتباينين.....
١٩٩	تنبيهات: الاشتغال.....
١٩٩	التنبيه الأول: الاضطرار إلى بعض الأطراف معينا أو مرددا.....
٢٠٢	خلاصة رأي المصنف <small>رحمته الله</small> :.....
٢٠٣	التنبيه الثاني: خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء.....
٢٠٤	خلاصة رأي المصنف <small>رحمته الله</small> :.....
٢٠٥	التنبيه الثالث: الشبهة غير المحصورة.....
٢٠٧	خلاصة رأي المصنف <small>رحمته الله</small> :.....
٢٠٨	التنبيه الرابع: ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة التي تنجز فيها التكليف..
٢١٠	خلاصة رأي المصنف <small>رحمته الله</small> :.....
٢١١	المقام الثاني: دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.....
٢٢٠	حكم جريان البراءة النقلية في الأقل والأكثر.....
٢٢٥	تنبيهات الأقل والأكثر.....
٢٢٥	التنبيه الأول: الشك في الشرطية والخصوصية.....
٢٢٧	خلاصة رأي المصنف في جريان البراءة في الأجزاء التحليلية.....
٢٢٨	التنبيه الثاني: حكم ناسي الجزئية.....
٢٣٠	خلاصة رأي المصنف <small>رحمته الله</small> :.....
٢٣١	التنبيه الثالث: حكم زيادة الجزء عمدا أو سهوا.....
٢٣٣	خلاصة رأي المصنف <small>رحمته الله</small> :.....
٢٣٤	التنبيه الرابع: تعذر الجزء أو الشرط.....
٢٤٤	خلاصة رأي المصنف <small>رحمته الله</small> :.....

- ٢٤٥ تذييب: الدوران بين الجزئية أو الشرطية وبين المانعية أو القاطعية
- ٢٤٧ خلاصة رأي المصنف رحمته الله:
- ٢٤٩ خاتمة في شرائط الأصول:
- ٢٥٤ حكم العمل بالبراءة قبل الفحص
- ٢٦٣ خلاصة رأي المصنف رحمته الله في حسن الإحتياط
- ٢٦٤ نقد المصنف لشرطين آخرين لجريان البراءة
- ٢٦٦ قاعدة: الضرر والضرار
- ٢٧٦ خلاصة رأي المصنف في قاعدة لا ضرر:
- ٢٧٧ فصل في الاستصحاب
- ٣٠٦ خلاصة رأي المصنف رحمته الله:
- ٣٠٧ صحيحة أخرى لزراعة
- ٣١٧ خلاصة رأي المصنف رحمته الله:
- ٣١٨ الصحيحة الثالثة لزراعة
- ٣٢١ خلاصة رأي المصنف رحمته الله:
- ٣٢٢ رواية الخصال
- ٣٢٤ خلاصة رأي المصنف رحمته الله:
- ٣٢٥ خبر الصفار: صوم يوم الشك
- ٣٢٦ خلاصة رأي المصنف رحمته الله:
- ٣٢٧ أخبار الحل والطهارة
- ٣٢٩ خلاصة رأي المصنف رحمته الله:
- ٣٣٠ تأييد المطلب بذيل موثقة عمّار

- ٣٣١ البحث في الحكم الوضعي
- ٣٤٤ خلاصة رأي المصنف رحمته:
- ٣٤٥ تنبيهات
- ٣٤٥ التنبيه الأول: يعتبر في الاستصحاب فعلية اليقين والشك
- ٣٤٦ خلاصة رأي المصنف رحمته:
- التنبيه الثاني: هل يكفي في صحة الاستصحاب الشك في بقاء شيء على تقدير
- ٣٤٧ ثبوته
- ٣٤٨ خلاصة رأي المصنف رحمته:
- ٣٤٩ التنبيه الثالث: في أقسام استصحاب الكلي
- ٣٤٩ أقسام استصحاب الكلي
- ٣٥٥ خلاصة رأي المصنف في استصحاب الكلي:
- ٣٥٦ التنبيه الرابع: استصحاب الأمور التدريجية
- ٣٦٦ خلاصة رأي المصنف رحمته:
- ٣٦٧ التنبيه الخامس: الاستصحاب التعليقي
- ٣٧١ خلاصة رأي المصنف رحمته:
- ٣٧٢ التنبيه السادس: استصحاب الشرائع السابقة - استصحاب عدم النسخ
- ٣٧٦ خلاصة رأي المصنف رحمته:
- ٣٧٧ التنبيه السابع: الأصل المثبت
- ٣٧٩ حجية بعض مثبتات الأصول
- ٣٨١ خلاصة رأي المصنف رحمته:
- ٣٨٢ التنبيه الثامن: مناقشة الشيخ القائل بمثبية الأصل في موارد ثلاثة
- ٣٨٧ خلاصة رأي المصنف رحمته:

- التبني التاسع: ترتب بعض الآثار العقلية والعادية على الأصل ٣٨٩
- خلاصة رأي المصنف رحمته الله: ٣٩٠
- التبني العاشر: هل يلزم أن يكون المستصحب حكماً شرعياً حدوثاً وبقاءً ٣٩١
- خلاصة رأي المصنف رحمته الله: ٣٩٢
- التبني الحادي عشر: الشك في التقدم والتأخر ٣٩٣
- التبني الثاني عشر: استصحاب الأمور الاعتقادية ٤٠٤
- خلاصة رأي المصنف رحمته الله: ٤١١
- التبني الثالث عشر: استصحاب الحكم المخصص ٤١٢
- خلاصة رأي المصنف رحمته الله: ٤١٧
- التبني الرابع عشر: جريان الاستصحاب مع الظن بالخلاف ٤١٨
- خلاصة رأي المصنف رحمته الله: ٤٢٢
- تتمة في شرائط جريان الاستصحاب ٤٢٣
- المقام الأول: شرطية بقاء الموضوع ٤٢٣
- المقام الثاني: تقديم الأمانة على الإستصحاب ٤٢٩
- خلاصة رأي المصنف رحمته الله: ٤٣٣
- خاتمة: في النسبة بين الاستصحاب وسائر الأصول العملية وبيان التعارض بين
الاستصحابيين ٤٣٥
- خلاصة رأي المصنف رحمته الله: ٤٤١
- تذنيب: تقديم قاعدة الفراغ والتجاوز وأصالة الصحة على استصحاباتها ٤٤٣
- تعارض الاستصحاب والقرعة ٤٤٥
- خلاصة رأي المصنف رحمته الله: ٤٤٧

المقصد الثامن:

في تعارض الأدلة والأمارات

- ٤٥١ الفصل الأول: في معنى التعارض وضابطه
- ٤٦١ خلاصة رأي المصنف رحمته الله:
- ٤٦٣ الفصل الثاني: حكم المتعارضين
- ٤٧١ خلاصة رأي المصنف رحمته الله:
- ٤٧٣ الفصل الثالث: مقتضى القاعدة الثانوية التقلية في المتعارضين
- ٤٨٧ خلاصة رأي المصنف رحمته الله:
- ٤٨٩ الفصل الرابع: التعدي عن المرجحات المنصوصة
- ٤٩٥ خلاصة رأي المصنف رحمته الله:
- ٤٩٧ الفصل الخامس: إختصاص قواعد التعادل والترجيح بغير موارد الجمع العرفي
- ٤٩٩ خلاصة رأي المصنف رحمته الله:
- ٥٠١ الفصل السادس: المرجحات النوعية الدلالية
- ٥٠٧ خلاصة رأي المصنف رحمته الله:
- ٥٠٩ الفصل السابع: التعارض بين أكثر من دليلين
- ٥١٥ خلاصة رأي المصنف رحمته الله:
- ٥١٧ الفصل الثامن: في بيان أنّ المرجحات توجب ترجيح أحد السندين فعلا
- ٥٣١ خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

٥٦٤ شرح كفاية الأصول .. أسئلة وأجوبة: الجزء الثالث

٥٣٣ الفصل التاسع: المرجّحات المضمونية والخارجية

٥٤٢ خلاصة رأي المصنف رحمته الله:

٥٤٥ المصادر

٥٥٥ المحتويات