



فرائد الأصول

للشيخ الأعظم أستاذ الفقهاء والمجتهدين
الشيخ مرتضى الأنصاري قدس سره

١٢١٤ - ١٢٨١ هـ

المجلد الثالث

إعداد

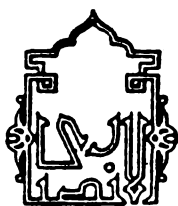
لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم



فَرِيدُكَ الْإِصْبَاقِ

الْأَشْتِصَابِ

التَّعَابِلِ وَاللَّيْلِ حَجَّ



لجنة العلم والتربية
للمجلس الأعلى للثقافة
للمجلس الأعلى للثقافة

فوائد الأضواء

لِلشَّيْخِ الْأَعْظَمِ أَسْتَاذِ الْفُقَهَاءِ وَالْمَجْتَمِعِينَ

الشَّيْخِ مَرْضَى الْأَنْصَارِيِّ

١٢١٤ - ١٢٨١ هـ

لِجَنَّةِ الثَّقَاتِ

لِلْعِلْمِ

لِجَنَّةِ حَقِّقِ تَوَاتُرِ الشَّيْخِ الْأَعْظَمِ

أنصاري، مرتضى بن محمد أمين، ١٢١٤ - ١٢٨١ ق.
فرائد الأصول / لمرتضى الأنصاري؛ إعداد و تحقيق لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم . -
قم : مجمع الفكر الإسلامي، ١٤٢٢ ق = ١٣٨٠.

٤ ج : نمونه - (آثار شيخ الاعظم انصاري؛ ٢٤؛ ٢٥؛ ٢٦؛ ٢٧)
ISBN 964 - 5662 - 02 - 0 (ج ١) - ISBN 964 - 5662 - 03 - 6 (ج ٢)
ISBN 964 - 5662 - 04 - 4 (ج ٣)

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیفا (فهرست‌نویسی پیش از انتشار).

عربی.

این کتاب به فرائد الأصول و رسائل نیز معروف است.
این کتاب در سالهای مختلف توسط ناشرین متفاوت منتشر شده است.
کتابنامه.

مندرجات: ج. ١. القطع والظن - ج. ٢. البراءة والاشتغال - ج. ٣. الاستصحاب - التعادل
والتراجع.

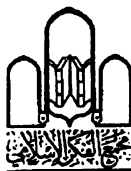
١. أصول فقه شيعه. الف: مجمع الفكر الاسلامي. لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم.
گردآورنده. ب عنوان. ج عنوان: رسائل.

٢٩٧ / ٣١٢

BP ١٥٩ / الف

م ٧٧ - ١٢٠٤٧

١٣٧٧



قم - ص. ب ٣٦٥٤ - ٣٧١٨٥ - ت: ٣٧٧٤٤٨١٠

فرائد الأصول

ج ٣ (الاستصحاب - التعادل والتراجع)

المؤلف: الشيخ الأعظم الشيخ مرتضى الأنصاري قدس سره

تحقيق: لجنة التحقيق

الطبعة: الثالث والعشرون / ١٤٣٨ هـ. ق

صفّ الحروف: مجمع الفكر الإسلامي

المطبعة: گل وردی - قم

الكمية المطبوعة: ٣٠٠٠ نسخة

جميع الحقوق محفوظة لمجمع الفكر الإسلامي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمّدٍ
وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

المقام الثاني

في الاستصحاب

بسم الله الرحمن الرحيم .

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمّدٍ
وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

المقام الثاني^(١)

في الاستصحاب

الاستصحاب
لغةً واصطلاحاً

وهو لغةً: أخذ الشيء مُصاحباً^(٢)، ومنه: استصحاب أجزاء ما لا يؤكل لحمه في الصلاة.

وعند الأصوليين عرّف بتعاريف، أسدّها وأخصرّها: «إبقاء ما كان»^(٣)، والمراد بالإبقاء الحكم بالبقاء، ودخل الوصف في الموضوع مُشعرٌ بعلّيته للحكم، فعلة الإبقاء هو أنّه^(٤) كان، فيخرج إبقاء الحكم لأجل وجود علّته أو دليله.

وإلى ما ذكرنا يرجع تعريفه في الزبدة بأنّه: «إثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمان الأوّل»^(٥)، بل نسبه شارح

(١) من المقامين المذكورين في مبحث البراءة ٢: ١٤.

(٢) لم نعثر على هذا التعريف بلفظه في كتب اللغة، ففي القاموس: «استصحبه: دعاه إلى الصحبة ولازمه»، وفي المصباح: «كل شيء لازم شيئاً فقد استصحبه، واستصحب الكتاب وغيره: حملته صحتي»، وكذا في الصحاح ومجمع البحرين، مادة «صحب».

(٣) انظر مناهج الأحكام: ٢٢٣، وكذا ضوابط الأصول: ٣٤٦.

(٤) في (ص): «أن».

(٥) الزبدة: ٧٢ - ٧٣.

الدروس إلى القوم، فقال: إنَّ القوم ذكروا أنَّ الاستصحاب إثبات حكم في زمانٍ لوجوده في زمانٍ سابقٍ عليه^(١).

وأزيف التعاريف تعريفه بأنَّه: «كونُ حكمٍ أو وصفٍ يقينيَّ الحصول في الآن السابق مشكوكٍ البقاء في الآن اللاحق»^(٢)؛ إذ لا يخفى أنَّ كون حكمٍ أو وصفٍ كذلك، هو محققٌ مورد الاستصحاب ومحلُّه لا نفسه. ولذا صرَّح في المعالم - كما عن غاية المأمول^(٣) -: بأنَّ استصحاب الحال، محلُّه أن يثبت حكم في وقتٍ، ثمَّ يجيء وقتٌ آخر، ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم، فهل يُحكم ببقائه على ما كان، وهو الاستصحاب؟^(٤) انتهى.

ويمكن توجيه التعريف المذكور: بأنَّ المحدود هو الاستصحاب المعدود من الأدلَّة، وليس الدليل إلَّا ما أفاد العلم أو الظنَّ بالحكم، والمفيد للظنَّ بوجود الحكم في الآن اللاحق ليس إلَّا كونه يقينيَّ الحصول في الآن السابق، مشكوكٍ البقاء في الآن اللاحق؛ فلا مناص عن تعريف الاستصحاب المعدود من الأمارات إلَّا^(٥) بما ذكره قسِّمٌ. لكن فيه: أنَّ الاستصحاب - كما صرَّح به هو قسِّمٌ في أوَّل كتابه^(٦) -

تعريف
صاحب القوانين
والمناقشة فيه

توجيه
تعريف القوانين

عدم تمامية
التوجيه المذكور

(١) مشارق الشمس: ٧٦، وفيه: «إثبات حكمٍ شرعيٍّ... إلخ».

(٢) هذا التعريف للمحقِّق القميَّ في القوانين ٢: ٥٣.

(٣) غاية المأمول في شرح زبدة الأصول للفاضل الجواد (مخطوط): الورقة ١٢٨،

وحكاه عنه السيّد المجاهد في مفاتيح الأصول: ٦٣٤.

(٤) المعالم: ٢٣١.

(٥) لم ترد «إلَّا» في (ت) و(ه).

(٦) القوانين ١: ٩.

إن أخذ من العقل كان داخلاً في دليل العقل^(١)، وإن أخذ من الأخبار فیدخل في السنّة، وعلى كلّ تقديرٍ، فلا يستقيم تعريفه بما ذكره؛ لأنّ دليل العقل هو حکمٌ عقليٌّ يتوصّل به إلى حکمٍ شرعيٍّ، وليس هنا إلّا حکم العقل ببقاء ما كان على ما كان^(٢)، والمأخوذ من السنّة ليس إلّا وجوب الحكم ببقاء ما كان على ما كان، فكون الشيء معلوماً سابقاً مشكوكاً فيه لاحقاً^(٣) لا ينطبق على الاستصحاب بأحد الوجهين.

تعريف
شارح المختصر

نعم ذكر شارح المختصر: «أنّ معنى استصحاب الحال أنّ الحكم الفلاني قد كان ولم يُظنّ عدمه، وكلّ ما كان كذلك فهو مظنون البقاء»^(٤).

فإن كان الحدّ هو خصوص الضغرى انطبق على التعريف المذكور، وإن جعل خصوص الكبرى انطبق على تعاريف^(٥) المشهور.

تعريف
صاحب الوافية

وكأنّ صاحب الوافية استظهر منه^(٦) كون التعريف مجموع المقدمتين، فوافقه في ذلك، فقال: الاستصحاب هو التمسك بثبوت ما ثبت في وقتٍ أو حالٍ على بقاءه فيما بعد ذلك الوقت أو في غير تلك الحال، فيقال:

(١) كذا في (ر) و(ظ)، وفي غيرها: «الدليل العقلي».

(٢) لم ترد «على ما كان» في (ر).

(٣) «لاحقاً» من (ه).

(٤) شرح مختصر الأصول ٢: ٤٥٣.

(٥) في (ت) و(ه): «تعريف».

(٦) لم ترد «منه» في (ظ).

١٢ فرائد الأصول / ج ٣

إنَّ الأمرَ القلاني قد كان ولم يُعلمَ عدمه، وكلّ ما كان كذلك فهو
باقٍ^(١)، انتهى. ولا ثمرة مهمّة في ذلك.

بقي الكلام في أمور:

الأوّل

هل الاستصحاب

أصلٌ عمليّ

أو أمانة ظنيّة؟

أنّ عدّ الاستصحاب من الأحكام الظاهريّة الثابتة للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم - نظير أصل البراءة وقاعدة الاشتغال - مبنيٌّ على استفادته من الأخبار، وأمّا بناءً على كونه من أحكام العقل فهو دليلٌ ظنيٌّ اجتهاديٌّ، نظير القياس والاستقراء، على القول بهما.

المختار كونه من

الأصول العمليّة

وحيث إنّ المختار عندنا هو الأوّل، ذكرناه في الأصول العمليّة المقرّرة للموضوعات بوصف كونها مشكوكة الحكم، لكن ظاهر كلمات الأكثر - كالشيخ^(١) والسّيديّين^(٢) والفاضلين^(٣) والشهيدين^(٤) وصاحب المعالم^(٥) -

(١) العدة ٢: ٧٥٨.

(٢) السيّد المرتضى في الذريعة ٢: ٨٢٩ - ٨٣٢، والسيد ابن زهرة في الفنية (الجوامع الفقهيّة): ٤٨٦.

(٣) المحقّق في المارّج: ٢٠٦ - ٢٠٨، والمعتبر ١: ٣٢، والعلامة في مبادئ الوصول: ٢٥٠ و ٢٥١، وتهذيب الوصول: ١٠٥، ونهاية الوصول (مخطوط): ٤٠٧.

(٤) الشهيد الأوّل في الذكرى ١: ٥٣، والقواعد والفوائد ١: ١٣٢، والشهيد الثاني في تهديد القواعد: ٢٧١.

(٥) المعالم: ٢٣٣ - ٢٣٤.

كونه حكماً عقلياً؛ ولذا لم يتمسك أحد^(١) هؤلاء فيه بخبر من الأخبار. نعم، ذكر في العدة^(٢) - انتصاراً للقائل بحجّيته - ما روي عن النبي ﷺ من: «أَنَّ الشَّيْطَانَ يَنْفُخُ^(٣) بَيْنَ أَلْيَتِي الْمَصْلِيِّ فَلَا يَنْصَرِفَنَّ أَحَدُكُمْ إِلَّا بَعْدَ أَنْ يَسْمَعَ صَوْتاً أَوْ يَجِدَ رِيحاً»^(٤).

ومن العجب أنّه انتصر بهذا الخبر الضعيف المختصّ بمورد خاصّ، ولم يتمسك بالأخبار الصحيحة العامّة المعدودة - في حديث الأربعائة - من أبواب العلوم^(٥).

وأوّل من تمسك بهذه الأخبار - فيما وجدته - والدّ الشيخ البهائي رحمه الله، فيما حكى عنه في العقد الطهاسي^(٦)، وتبعه صاحب الذخيرة^(٧) وشارح الدروس^(٨)، وشاع بين من تأخّر عنهم^(٩).

(١) في (ت) و (هـ) زيادة: «من».

(٢) العدة ٢: ٧٥٧ - ٧٥٨.

(٣) في العدة هكذا: «إِنَّ الشَّيْطَانَ يَأْتِي أَحَدَكُمْ فَيَنْفُخُ بَيْنَ أَلْيَتِهِ، فيقول: أحدث أحدث، فلا ينصرفنَّ حتّى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً».

(٤) لم نعثر عليه بعينه في المجاميع الحديثية من الخاصّة والعامّة. نعم، ورد ما يقرب منه في عوالي اللآلي ١: ٣٨٠، الحديث الأوّل.

(٥) الوسائل ١: ١٧٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٦، وانظر الخصال: ٦٠٩ - ٦٣٧.

(٦) العقد الطهاسي (مخطوط): الورقة ٢٨.

(٧) الذخيرة: ٤٤ و ١١٥ - ١١٦.

(٨) مشارق الشمس: ٧٦ و ١٤١ - ١٤٢.

(٩) كما في الحقائق ١: ١٤٢ - ١٤٣، والفصول: ٣٧٠، والقوانين ٢: ٥٥.

نعم، ربما يظهر من الحلي في السرائر^(١) الاعتماد على هذه الأخبار؛ حيث عبّر عن استصحاب نجاسة الماء المتغيّر بعد زوال تغيّره من قبل نفسه، بـ: «عدم نقض اليقين إلّا باليقين»^(٢). وهذه العبارة، الظاهر^(٣) أنّها مأخوذة من الأخبار.

(١) السرائر ١ : ٦٢.

(٢) كذا في (ص)، و(ه)، وفي غيرها بدل «عدم نقض اليقين إلّا باليقين» : «بنقض اليقين باليقين».

(٣) في (ر) : «ظاهرة في»، وفي (ص) : «ظاهرة».

الثاني

الوجه في
عدّ الاستصحاب
من الأدلة العقلية

أنّ عدّ الاستصحاب - على تقدير اعتباره من باب إفادة الظنّ -
من الأدلة العقلية، كما فعله غير واحد منهم؛ باعتبار أنّه حكمٌ عقليٌّ
يُتوصّل به إلى حكمٍ شرعيٍّ بواسطة خطاب الشارع، فنقول: إنّ الحكم
الشرعي الفلاني ثبت سابقاً ولم يعلم ارتفاعه، وكلّ ما كان كذلك فهو
باقي، فالصغرى شرعية، والكبرى عقليةً ظنيّة، فهو والقياس والاستحسان
والاستقراء^(١) - نظير المفاهيم والاستلزامات - من العقلات الغير المستقلّة.

(١) لم ترد «والاستقراء» في (ظ) و(هـ)، وشطب عليها في (ت).

الثالث

هل الاستصحاب
مسألة أصولية
أو فقهية؟
نظير حجّة القياس والاستقراء.

نعم، يُشكل ذلك بما ذكره المحقّق القميّ رحمته في القوانين وحاشيته :
من أنّ مسائل الأصول ما يُبحث فيها عن حال الدليل بعد الفراغ عن
كونه دليلاً، لا عن دليليّة الدليل^(١).

وعلى ما ذكره رحمته، فيكون مسألة الاستصحاب - كمسائل حجّة
الأدلة الظنّية، كظاهر الكتاب وخبر الواحد ونحوهما - من المبادئ
التصديقيّة للمسائل الأصوليّة، وحيث لم تتبيّن في علمٍ آخر احتياج إلى
بيانها في نفس العلم، كأكثر المبادئ التصوريّة.
نعم ذكر بعضهم^(٢) : أنّ موضوع الأصول^(٣) ذوات الأدلة من حيث

(١) لم نقف عليه في القوانين، نعم ذكر ذلك في حاشيته، انظر القوانين (طبعة ١٢٩١)

١ : ٦، الحاشية المبدّوة بقوله : «موضوع العلم هو ما يبحث فيه... الخ».

(٢) هو صاحب الفصول في الفصول : ١٢.

(٣) في (ت) و(هـ) زيادة : «هي».

يُبحث عن دليليّتها أو عمّا يعرض لها بعد الدليليّة.

ولعلّه موافق لتعريف الأصول بأنّه: «العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الفرعيّة من أدلّتها»^(١).

و^(٢) أمّا على القول بكونه من الأصول العمليّة، ففي كونه من المسائل الأصوليّة غموضٌ؛ من حيث إنّ^(٣) الاستصحاب حينئذٍ قاعدةٌ مستفادةٌ من السنّة، وليس التكلّم فيه تكلّماً في أحوال السنّة، بل هو نظير سائر القواعد المستفادة من الكتاب والسنّة، والمسألة الأصوليّة هي التي بمعونتها يُستنبط هذه القاعدة من قولهم **طَهَّرَ**: «لا تنقض اليقين بالشكّ»، وهي المسائل الباحثة عن أحوال طريق الخبر وعن أحوال الألفاظ الواقعة فيه، فهذه القاعدة -كقاعدة «البراءة» و«الاشتغال» -

نظير قاعدة «نفي الضرر والهرج»، من القواعد الفرعيّة المتعلّقة بعمل المكلف. نعم، تدرج تحت هذه القاعدة مسألة أصوليّة يجري فيها الاستصحاب، كما تدرج المسألة الأصوليّة أحياناً تحت أدلّة نفي الهرج^(٤)، كما يُنفى وجوب الفحص عن المعارض حتّى يقطع بعدمه بنفي الهرج. نعم، يشكل كون الاستصحاب من المسائل الفرعيّة: بأنّ إجراءها في موردّها^(٥) - أعني: صورة الشكّ في بقاء الحكم الشرعي السابق، كنجاسة الماء المتغيّر بعد زوال تغيّره - مختصّ بالمجتهد وليس وظيفة

بناءً على
كونه من
الأصول العمليّة
ففي كونه
من المسائل
الأصوليّة
غموض

الإشكال
في كون
الاستصحاب من
المسائل الفرعية

(١) كما في الفصول: ٩، ومناهج الأحكام: ١.

(٢) «الواو» من (ت).

(٣) في (ر) و(ص) بدل «من حيث إنّ»: «لأنّ».

(٤) في (ط): «نفي الضرر والهرج».

(٥) كذا في النسخ، والمناسب: «بأنّ إجراءه في موردّه»، كما لا يخفى.

للمقلد^(١)، فهي ممّا يحتاج إليه المجتهدُ فقط ولا ينفع للمقلد، وهذا من خواصّ المسألة الأصوليّة؛ فإنّ المسائل الأصوليّة لما مُهّدت للاجتهد واستنباط الأحكام من الأدلّة اختصّ التكلم فيها بالمستنبط، ولا حظّ لغيره فيها.

فإن قلت: إنّ اختصاص هذه المسألة بالمجتهد؛ لأجل أن موضوعها - وهو الشكّ في الحكم الشرعيّ وعدم قيام الدليل الاجتهادي عليه - لا يتشخص إلّا للمجتهد، وإلّا فضمونه وهو: العمل على طبق الحالة السابقة وترتيب آثارها، مشترك بين المجتهد والمقلد.

قلت: جميع المسائل الأصوليّة كذلك؛ لأنّ وجوب العمل بخبر الواحد وترتيب آثار الصديق عليه ليس مختصّاً بالمجتهد. نعم، تشخيص مجرى خبر الواحد وتعيين مدلوله وتحصيل شروط العمل به مختصّ بالمجتهد؛ لتمكّنه من ذلك وعجز المقلد عنه، فكأنّ المجتهد نائبٌ عن المقلد^(٢) في تحصيل مقدّمات العمل بالأدلة الاجتهاديّة وتشخيص مجاري الأصول العمليّة، وإلّا فحكم الله الشرعيّ في الأصول والفروع مشترك بين المجتهد والمقلد.

هذا، وقد جعل بعض السادة الفحول^(٣) الاستصحاب دليلاً على الحكم في مودده، وجعل قولهم عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» دليلاً على الدليل - نظير آية النبأ بالنسبة إلى خبر الواحد - حيث قال:

(١) في (ظ): «المقلد».

(٢) في (ت)، (ظ) و (هـ) بدل «عن المقلد»: «عنه».

(٣) هو السيّد بحر العلوم في فوائده.

إنَّ استصحاب الحكم المخالف للأصل في شيءٍ، دليلٌ شرعيٌّ رافعٌ لحكم الأصل، ومخصَّصٌ لعمومات الحلّ - إلى أن قال في آخر كلام له سيأتي نقله^(١) -: وليس عموم قولهم **«لَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ»** بالقياس إلى أفراد الاستصحاب وجزئياته، إلّا كعموم آية النبأ بالقياس إلى آحاد الأخبار المعتبرة^(٢)، انتهى.

المنافسة فيما
أفاده بحر العلوم

أقول: معنى الاستصحاب الجزئيّ في المورد الخاصّ - كاستصحاب نجاسة الماء المتغيّر - ليس إلّا الحكم بثبوت النجاسة في ذلك الماء النجس سابقاً، وهل هذا إلّا نفس الحكم الشرعي؟! وهل الدليل عليه إلّا قولهم **«لَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ»**^(٣)؟! وبالجملّة: فلا فرق بين الاستصحاب وسائر القواعد المستفادة من العمومات.

هذا كلّ في الاستصحاب الجاري في الشبهة الحكميّة المثبت للحكم الظاهري الكليّ.

الاستصحاب
الجاري
في الشبهة
الموضوعيّة

وأما الجاري في الشبهة الموضوعيّة - كعدالة زيد ونجاسة ثوبه وفسق عمرو وطهارة بدنه - فلا إشكال في كونه حكماً فرعياً، سواء كان التكلّم فيه من باب الظنّ، أم كان من باب كونها قاعدةً تعبديةً مستفادةً من الأخبار؛ لأنّ التكلّم فيه على الأوّل، نظير التكلّم في اعتبار سائر الأمارات، كـ «يد المسلمين» و «سوقهم» و «البينة» و «الغلبة» ونحوها في الشبهات الخارجيّة. وعلى الثاني، من باب أصالة الطهارة وعدم الاعتناء بالشكّ بعد الفراغ، ونحو ذلك.

(١) انظر الصفحة ٢٧٦ و ٢٧٧.

(٢) فوائد السيد بحر العلوم: ١١٦ - ١١٧.

(٣) الوسائل ١: ١٧٤، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث الأوّل.

الرابع

منـاط الاستصحاب بناءً على كونه من باب التعبد الظاهري^(١)، هو مجرد عدم العلم بزوال الحالة السابقة. وأما على القول بكونه من باب الظنّ، فالمعهود من طريقة الفقهاء عدم اعتبار إفادة الظنّ في خصوص المقام؛ كما يُعلم ذلك من حكمهم بمقتضيات الأصول كَلِيَّةً مع عدم اعتبارهم أن يكون العامل بها ظاناً ببقاء الحالة السابقة^(٢)، ويظهر ذلك بأدنى تتبّع^(٣) في أحكام العبادات والمعاملات والمرافعات والسياسات.

نعم، ذكر شيخنا البهائي مَدِينُ في الحبل المتين - في باب الشكّ في الحدث بعد الطهارة - ما يظهر منه اعتبار الظنّ الشخصي، حيث قال: لا يخفى أنّ الظنّ الحاصل بالاستصحاب في من تيقّن الطهارة وشكّ في الحدث، لا يبقّى على نهج واحد، بل يضعف بطول المدّة شيئاً

كـلام الشيخ البهائي في أنّ المناط الظنّ الشخصي

(١) لم ترد «الظاهري» في (ظ).

(٢) انظر الجواهر ٢ : ٣٤٧.

(٣) كذا في (هـ) و(ت)، وفي غيرها: «لأدنى متتبّع».

فشيئاً، بل قد يزول الرجحان ويتساوى الطرفان، بل ربما يصير الراجح مرجوحاً، كما إذا توصّأ عند الصبح وذهل عن التحفظ، ثم شك عند المغرب في صدور الحدث منه، ولم يكن من عادته البقاء على الطهارة إلى ذلك الوقت. والحاصل: أنّ المدار على الظنّ، فما دام باقياً فالعمل عليه وإن ضعف^(١). انتهى كلامه، رُفع في الخلد مقامه.

ويظهر من شارح الدروس ارتضاؤه؛ حيث قال بعد حكاية هذا الكلام:

ولا يخفى أنّ هذا إنّما يصحّ لو بنى المسألة على أنّ ما تُيقن بحصوله في وقتٍ ولم يُعلم أو يُظنّ طرؤ ما يزيله، يحصل الظنّ ببقائه، والشكّ في نقيضه لا يعارضه؛ إذ الضعيف لا يعارض القويّ.

لكن، هذا البناء ضعيف جداً، بل بناؤها على الروايات مؤيَّدة بأصالة البراءة في بعض الموارد، وهي تشمل الشكّ والظنّ معاً، فأخراج الظنّ منها^(٢) ممّا لا وجه له أصلاً^(٣)، انتهى كلامه.

ويمكن استظهار ذلك من الشهيد رحمته الله في الذكرى حيث ذكر أنّ: قولنا: «اليقين لا ينقضه الشكّ»، لا نعني به اجتماع اليقين والشكّ، بل المراد أنّ اليقين الذي كان في الزمن الأوّل لا يُخرَج عن حكمه بالشكّ في الزمان الثاني؛ لأصالة بقاء ما كان، فيؤول إلى اجتماع الظنّ

ظاهر
شارح الدروس
ارتضاؤه ذلك

استظهار ذلك
من كلام الشهيد
في الذكرى

(١) الحبل المتين: ٣٧.

(٢) كذا في (ر) ونسختي بدل (ت) و(ص)، وهو الأصحّ، وفي (ت)، (ظ) و(ص).

والمصدر بدل «منها»: «عنه».

(٣) مشارق الشموس: ١٤٢.

المقام الثاني / في الاستصحاب ٢٣

والشكّ في الزمان الواحد، فيرجّح الظنّ عليه، كما هو مطّرد في العبادات^(١)، انتهى كلامه.

ومراده من الشكّ مجرّد الاحتمال، بل ظاهر كلامه أنّ المناط في اعتبار الاستصحاب من باب^(٢) أخبار عدم نقض اليقين بالشكّ، هو الظنّ أيضاً، فتأمّل.

(١) الذكرى ١ : ٢٠٧، مع اختلافٍ في بعض الألفاظ.

(٢) لم ترد «اعتبار الاستصحاب من باب» في (ظ).

الخامس

تَقْوَمُ
الاستصحاب
بأمرين:
اليقين بالحدوث؛
والشك في البقاء

أنَّ المستفاد من تعريفنا السابق^(١) -الظاهر في استناد الحكم بالبقاء إلى مجرد الوجود السابق- أنَّ الاستصحاب يتقوّم بأمرين:
أحدهما: وجود الشيء في زمان، سواء علّم به في زمان وجوده أم لا. نعم، لا بدّ من إحراز ذلك حين إرادة الحكم بالبقاء بالعلم أو الظنّ المعّبر، وأمّا مجرد الاعتقاد بوجود شيء في زمانٍ مع زوال ذلك الاعتقاد في زمانٍ آخر، فلا يتحقّق معه الاستصحاب الاصطلاحي وإنّ توهم بعضهم^(٢): جريان عموم^(٣) «لا تنقُض» فيه، كما سننبّه عليه^(٤).
والثاني: الشكّ في وجوده في زمانٍ لاحقٍ عليه؛ فلو شكّ في زمان سابق عليه فلا استصحاب، وقد يطلق عليه الاستصحاب القهقري مجازاً.

الاستصحاب
القهقري

(١) وهو «إبقاء ما كان».

(٢) هو المحقّق السبزواري في ذخيرة المعاد: ٤٤.

(٣) لم ترد «عموم» في (ظ)، وشطب عليها في (ت) و(ه).

(٤) انظر الصفحة ٣٠٣.

ثمّ المتبر هو الشكّ الفعليّ الموجود حال الالتفات إليه، أمّا لو لم يلتفت^(١) فلا استصحاب وإن فرض الشكّ فيه على فرض الالتفات. فالتيقنّ للحدث إذا التفت إلى حاله في اللاحق فشكّ، جرى الاستصحاب في حقّه، فلو غفل عن ذلك وصلى بطلت صلاته؛ لسبق الأمر بالطهارة^(٢)، ولا يجري في حقّه حكم الشكّ في الصلّة بعد الفراغ عن العمل؛ لأنّ مجراه الشكّ الحادث بعد الفراغ، لا الموجود من قبل^(٣). نعم^(٤)، لو غفل عن حاله بعد اليقين بالحدث وصلى، ثمّ التفت وشكّ في كونه محدثاً حال الصلاة أو متطهراً، جرى في حقّه قاعدة الشكّ بعد الفراغ؛ لحدوث الشكّ بعد العمل وعدم وجوده قبله حتّى يوجب الأمر بالطهارة والنهي عن الدخول فيه بدونها. نعم، هذا الشكّ اللاحق يوجب الإعادة بحكم استصحاب عدم الطهارة، لولا حكومة قاعدة الشكّ بعد الفراغ عليه، فافهم^(٥).

المعتبر
هو الشكّ الفعليّ

(١) في (ظ) و (هـ) زيادة: «إليه».

(٢) لم ترد «لسبق الأمر بالطهارة» في (ظ).

(٣) لم ترد «لأنّ مجراه الشكّ الحادث بعد الفراغ لا الموجود من قبل» في (ظ).

(٤) في (ت)، (ظ) و (هـ) بدل «نعم»: «و».

(٥) في (ظ) بدل «لحدوث - إلى - فافهم» ما يلي: «ولا يجري الاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب قبل دخوله في العمل لم ينعقد؛ لعدم الشكّ الفعليّ وإن كان غير عالم بالحال، وبعد الفراغ غير معتبر؛ لورود قاعدة الصلّة عليه، فافهم».

السادس

في تقسيم الاستصحاب إلى أقسام؛ ليعرف أنّ الخلاف في مسألة الاستصحاب في كلّها أو في بعضها، فنقول:
إنّ له تقسيماً باعتبار المستصحب.
وآخر باعتبار الدليل الدالّ عليه.
وثالثاً باعتبار الشكّ المأخوذ فيه.

تقسيم
الاستصحاب
من وجوه:

[تقسيم الاستصحاب باعتبار المستصحب]^(١)

أمّا بالاعتبار الأوّل فمن وجوه:

تقسيمه باعتبار
المستصحب

الوجه الأوّل :

من حيث إنّ المستصحب قد يكون أمراً وجوديّاً - كوجوب^(٢) شيء

المستصحب
إما وجوديّ
وإما عدميّ

(١) العنوان مثلاً.

(٢) في (ظ): «كوجود».

أو طهارة شيءٍ أو رطوبة ثوبٍ^(١) أو نحو ذلك - وقد يكون عديمياً. وهو على قسمين:

أحدهما: عدم اشتغال الذمة بتكليف شرعي، ويسمى عند بعضهم^(٢) بـ: «البراءة الأصلية» و«أصالة النفي».

والثاني: غيره، كعدم نقل اللفظ عن معناه، وعدم القرينة، وعدم موت زيد ورطوبة الثوب وحدوث موجب الوضوء أو الغسل، ونحو ذلك. ولا خلاف في كون الوجودي محلّ النزاع.

وأما العدمي، فقد مال الأستاذ^(٣) رحمته إلى عدم الخلاف فيه، تبعاً لما حكاه عن أستاذه السيّد صاحب الرياض رحمته: من دعوى الإجماع على اعتباره في العدميات. واستشهد على ذلك - بعد نقل الإجماع المذكور - باستقرار سيرة العلماء على التمسك بالأصول العدمية، مثل: أصالة عدم القرينة والنقل والاشتراك وغير ذلك، وبينائهم هذه المسألة على كفاية العلة المحدثة للإبقاء.

(١) في (ر) بدل «طهارة شيء أو رطوبة ثوب»: «طهارته أو رطوبته»، وفي (ت)، (ص)، و(هـ): «طهارته أو رطوبة ثوب».

(٢) مثل المحقّق في المعتبر ١: ٣٢، والشهيد الأوّل في القواعد والفوائد ١: ١٣٢، والشهيد الثاني في تمهيد القواعد: ٢٧١، والفاضل الجواد في غاية المأمول (مخطوط): الورقة ١٢٨، والمحدّث البحراني في الدرر النجفية: ٣٤، والمحدثات ١: ٥١.

(٣) هو المحقّق شريف العلماء المازندراني، انظر تقريرات درسه في ضوابط الأصول:

أقول: ما استظهره رحمته لا يخلو عن تأمل^(١):

أما دعوى الإجماع، فلا مسرح لها في المقام مع ما سيمرّ بك من تصريحات كثير^(٢) بخلافها، وإن كان يشهد لها ظاهر التفتازاني في شرح الشرح؛ حيث قال:

«إنّ خلاف الحنفية المنكرين للاستصحاب إنّما هو في الإثبات دون النفي الأصلي»^(٣).

وأما سيرة العلماء، فقد استقرّت في باب الألفاظ على التمسك بالأصول الوجودية والعدمية كليهما.

قال الوحيد البهبهاني في رسالته الاستصحابية - بعد نقل القول بإنكار اعتبار الاستصحاب مطلقاً عن بعض، وإثباته عن بعض، والتفصيل عن بعض آخر - ما هذا لفظه:

لكنّ الذي نجد من الجميع - حتّى من المنكر مطلقاً - أنّهم يستدلّون بأصالة عدم النقل، فيقولون: الأمر حقيقة في الوجوب عرفاً، فكذا لغة؛ لأصالة عدم النقل، ويستدلّون بأصالة بقاء المعنى اللغويّ، فينكرون الحقيقة الشرعيّة، إلى غير ذلك، كما لا يخفى على المستبح^(٤)، انتهى.

المناقشة
فيما أفاده
شريف العلماء

قيام السيرة على
التمسك
بالأصول
الوجودية
والعدمية
في باب الألفاظ

كلام
الوحيد البهبهاني
في ذلك

(١) في (ر) و(ص)، بدل «تأمل» : «خفاء».

(٢) في (ر) : «كثيرة».

(٣) حاشية شرح مختصر الأصول ٢ : ٢٨٤، ونقل المصنّف رحمته عبارة الشرح في

حاشيته على استصحاب القوانين : ٥١.

(٤) الرسائل الأصولية : ٤٢٤ - ٤٢٥.

وحينئذٍ، فلا شهادة في السيرة الجارية في باب الألفاظ على خروج العدميات.

وأما استدلالهم على إثبات الاستصحاب باستغناء الباقي عن المؤثر الظاهر الاختصاص بالوجودي - فمع أنّه مُعارضٌ باختصاص بعض أدلتهم الآتي بالعدمي^(١)، وبأنّه يقتضي أن يكون النزاع مختصاً بالشك من حيث المقتضي لا من حيث الرفع - يمكن توجيهه^(٢): بأنّ الغرض الأصليّ هنا لما كان هو التكلّم في الاستصحاب الذي هو من أدلّة الأحكام الشرعيّة، اكتفوا بذكر ما يُثبت الاستصحاب الوجودي. مع أنّه يمكن أن يكون الغرض تتميم المطلب في العدميّ بالإجماع المركّب، بل الأولويّة؛ لأنّ الموجود إذا لم يحتج في بقائه إلى المؤثر فالمعدوم كذلك بالطريق الأولى.

نعم، ظاهر عنوانهم للمسألة بـ «استصحاب الحال»، وتعريفهم له، ظاهر^(٣) الاختصاص بالوجودي، إلّا أنّ الوجه فيه: بيان الاستصحاب الذي هو من الأدلّة الشرعيّة للأحكام؛ ولذا عنوانه بعضهم - بل الأكثر - بـ «استصحاب حال الشرع».

ومّا ذكرنا يظهر عدم جواز الاستشهاد^(٤) على اختصاص محلّ النزاع بظهور^(٥) قوهم في عنوان المسألة: «استصحاب الحال»، في

(١) انظر الصفحة الآتية.

(٢) في (ر) و (ص) زيادة: «أيضاً».

(٣) كذا في النسخ، ولا يخفى زيادة لفظة «ظاهر» في أحد الموضعين.

(٤) الاستشهاد من ضوابط الأصول: ٣٥١.

(٥) في (ر) و (ص) بدل «بظهور»: «بظاهر».

الوجودي؛ وإلاّ لدلّ تقييد كثيرٍ منهم العنوان بـ«استصحاب حال الشرع»، على اختصاص النزاع بغير الأمور الخارجيّة.

ومَن يظهر منه دخول العدميّات في محلّ الخلاف الوحيد البهبهاني فيما تقدّم منه^(١)، بل لله صريحٌ في ذلك بملاحظة ما ذكره قبل ذلك في تقسيم الاستصحاب^(٢).

وأصرح من ذلك في عموم محلّ النزاع، استدلال النافين في كتب الخاصّة^(٣) والعامة^(٤): بأنّه لو كان الاستصحاب معتبراً لزم ترجيح بينة النافي؛ لاعتضاده^(٥) بالاستصحاب، واستدلال المثبتين - كما في المنية -: بأنّه لو لم يعتبر الاستصحاب لانسدّ باب استنباط الأحكام من الأدلّة؛ لتطرّق احتمالات فيها لا تندفع إلّا بالاستصحاب^(٦).

ومَن أنكر الاستصحاب، في العدميّات صاحب المدارك؛ حيث أنكر اعتبار استصحاب عدم التذكية الذي تمسّك به الأكثر لنجاسة الجلد المطروح^(٧).

وبالجملة: فالظاهر أنّ التّبّع يشهد بأنّ العدميّات ليست خارجةً

التّبّع يشهد
بعدم خروج
العدميّات عن
محلّ النزاع

(١) راجع الصفحة ٢٨.

(٢) انظر الرسائل الأصوليّة: ٤٢٣.

(٣) انظر ما نقله العلّامة في نهاية الوصول (مخطوط): ٤٠٧.

(٤) انظر ما نقله العضدي في شرح مختصر الأصول ٢: ٤٥٤.

(٥) كذا في النسخ، والمناسب: «لاعتضادها»؛ لرُجوع الضمير إلى اليّنة.

(٦) منية اللبيب؛ للعميدي (مخطوط): الورقة ١٨١.

(٧) انظر المدارك ٢: ٣٨٧.

عن محلّ النزاع، بل سيجيء - عند بيان أدلة الأقوال - أنّ القول بالتفصيل بين العدميّ والوجوديّ - بناءً على اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ - وجوده بين العلماء لا يخلو من إشكال، فضلاً عن اتّفاق النافين عليه؛ إذ ما من استصحاب وجوديّ إلّا ويمكن معه فرض استصحاب عدميّ يلزم من الظنّ به الظنّ بذلك المستصحب الوجوديّ، فيسقط فائدة نفي اعتبار الاستصحابات الوجوديّة. وانتظر لتمام الكلام^(١). ومما يشهد بعدم الاتّفاق في العدميّات: اختلافهم في أنّ النافي يحتاج إلى دليل أم لا؟ فلاحظ ذلك العنوان^(٢) تجده شاهد صدق على ما ادّعيناه.

ظاهر جماعة
خروج بعض
العدميّات عن
محلّ النزاع

نعم، ربما يظهر من بعضهم خروج بعض الأقسام من العدميّات من محلّ النزاع، كاستصحاب النفي المسمّى بـ «البراءة الأصليّة»؛ فإنّ المصرّح به في كلام جماعة - كالمحقّق^(٣) والعلامة^(٤) والفاضل الجواد^(٥) - : الإطباق على العمل عليه. وكاستصحاب عدم النسخ؛ فإنّ المصرّح به في كلام غير واحد - كالمحدّث الأسترابادي والمحدّث البحراني - : عدم الخلاف فيه، بل مال الأوّل إلى كونه من ضروريات الدين^(٦)، وألحق

(١) انظر الصفحة ١٠٣.

(٢) انظر الذريعة ٢ : ٨٢٧، والعدة ٢ : ٧٥٢، والمعارض : ٢١٠، ومبادئ الوصول : ٢٥١.

(٣) المعارج : ٢٠٨.

(٤) انظر نهاية الوصول (مخطوط) : ٤٢٤.

(٥) غاية المأمول (مخطوط) : الورقة ١٢٨.

(٦) الفوائد المدنيّة : ١٤٣.

الثاني بذلك استصحاب عدم المخصّص والمقيّد^(١).

والتحقيق: أنّ اعتبار الاستصحاب - بمعنى التعويل في تحقّق شيء في الزمان الثاني على تحقّقه في الزمان السابق عليه - مختلف فيه، من غير فرق بين الوجوديّ والعدميّ. نعم، قد يتحقّق في بعض الموارد قاعدة أخرى توجب الأخذ بمقتضى الحالة السابقة، كـ «قاعدة قبح التكليف من غير بيان»، أو «عدم الدليل دليل عدم»، أو «ظهور الدليل الدالّ على الحكم في استمراره أو عمومه أو إطلاقه»، أو غير ذلك، وهذا لا ربط له باعتبار الاستصحاب.

ثمّ إنّنا لم نجد في أصحابنا من فرّق بين الوجوديّ والعدميّ. نعم، حكى شارح الشرح^(٢) هذا التفصيل عن الحنفية.

الوجه الثاني:

أنّ المستصحب قد يكون حكماً شرعياً، كالطهارة المستصحة بعد خروج المذي، والنجاسة المستصحة بعد زوال تغير المتغيّر بنفسه، وقد يكون غيره، كاستصحاب الكربة، والرطوبة، والوضع الأوّل عند الشكّ في حدوث النقل أو في تأريخه.

والظاهر بل صريح جماعة وقوع الخلاف في كلا القسمين. نعم، نُسب إلى بعض التفصيل بينها بإنكار الأوّل والاعتراف

المستصحب
إما حكم شرعيّ
وإما من الأمور
الخارجية

وقوع الخلاف
في كليهما

(١) في (ظ): «عدم التخصيص والتقييد»، وانظر الحقائق ١: ٥٢، والدرر

النجفية: ٣٤.

(٢) أي التفتازاني، وقد تقدّم كلامه في الصفحة ٢٨.

بالتالي، ونُسب إلى آخر العكس، حكاها الفاضل القمي في القوانين^(١). وفيه نظرٌ، يظهر بتوضيح المراد من الحكم الشرعي وغيره، فنقول: الحكم الشرعي يراد به تارةً الحكم الكلي الذي من شأنه أن يؤخذ من الشارع، كطهارة من خرج منه المذي أو نجاسة ما زال تغييره بنفسه، وأخرى يراد به ما يعمّ الحكم الجزئي الخاصّ في الموضوع الخاصّ، كطهارة هذا الثوب ونجاسته؛ فإنّ الحكم بهما - من جهة عدم ملاقاته للنجس أو ملاقاته - ليس وظيفةً للشارع. نعم، وظيفته إثبات الطهارة كليةً^(٢) لكلّ شيءٍ شكّ في ملاقاته للنجس وعدمها.

وعلى الإطلاق الأوّل جرى الأخباريون؛ حيث أنكروا اعتبار الاستصحاب في نفس أحكام الله تعالى، وجعله الأسترابادي من أغلاط من تأخّر عن المفيد، مع اعترافه باعتبار الاستصحاب في مثل طهارة الثوب ونجاسته^(٣) وغيرهما ممّا شكّ فيه من الأحكام الجزئية لأجل الاشتباه في الأمور الخارجيّة^(٤).

وصرّح المحدث الحرّ العاملي: بأنّ أخبار الاستصحاب لا تدلّ على اعتباره في نفس الحكم الشرعي، وإنّما تدلّ على اعتباره في موضوعاته ومتعلّقاته^(٥).

(١) القوانين ٢ : ٥٧.

(٢) في (ت، و، ر) : «الكليّة».

(٣) الفوائد المدنية : ١٤٣.

(٤) الفوائد المدنية : ١٤٨.

(٥) الفوائد الطوسيّة : ٢٠٨، والفصول المهمّة في أصول الأئمّة : ٢٥٠.

للحكم الشرعي
إطلاقان :
١- الحكم الكلي
٢- ما يعمّ
الحكم الجزئي

إنكار الأخباريين
جرى
الاستصحاب
في الحكم
بالإطلاق الأوّل

والأصل في ذلك عندهم: أنَّ الشبهة في الحكم الكلي لا مرجع فيها إلَّا الاحتياط دون البراءة أو الاستصحاب؛ فإنَّهما عندهم مختصَّان بالشبهة في الموضوع.

وعلى الإطلاق الثاني جرى بعض آخر.

قال المحقِّق الخوانساري في مسألة الاستنجاء بالأحجار:

وينقسم الاستصحاب إلى قسمين، باعتبار [انقسام] ^(١) الحكم المأخوذ فيه إلى شرعي وغيره. ومثَّل للأوَّل بنجاسة الثوب أو البدن، وللثاني برطوبته، ثمَّ قال: ذهب بعضهم إلى حجَّيته بقسميه، وبعضهم إلى حجَّية القسم الأوَّل فقط ^(٢)، انتهى.

تقسيم المحقِّق
الخوانساري
الاستصحاب
في الحكم
بالإطلاق الثاني

إذا عرفت ما ذكرناه، ظهر ^(٣) أنَّ عدَّ القول بالتفصيل بين الأحكام الشرعيَّة والأُمور الخارجيّة قولين متعاكسين ليس على ما ينبغي؛ لأنَّ المراد بالحكم الشرعيّ:

إن كان هو الحكم الكليّ الذي أنكره الأخباريون فليس هنا من يقول باعتبار الاستصحاب فيه ونفيه في غيره؛ فإنَّ ما حكاه المحقِّق الخوانساري ^(٤) واستظهره السبزواري ^(٥) هو اعتباره في الحكم الشرعي بالإطلاق الثاني الذي هو أعمّ من الأوَّل.

(١) ما بين المعقوفتين من المصدر.

(٢) مشارق الشموس: ٧٦.

(٣) هذا وجه ما ذكره من النظر في كلام المحقِّق القمي، المتقدِّم في الصفحة السابقة.

(٤) مشارق الشموس: ٧٦.

(٥) ذخيرة المعاد: ١١٥ و ١١٦.

وإن أُريد بالحكم الشرعيّ الإطلاق الثاني الأعمّ، فلم يقل أحدٌ باعتباره في غير الحكم الشرعيّ وعدمه في الحكم الشرعيّ؛ لأنّ الأخباريين لا ينكرون الاستصحاب في الأحكام الجزئية.

ثمّ إنّ المحصل من القول بالتفصيل بين القسمين المذكورين في هذا التقسيم ثلاثة:

الأول: اعتبار الاستصحاب في الحكم الشرعيّ مطلقاً - جزئياً كان كنجاسة الثوب، أو كلياً كنجاسة الماء المتغيّر بعد زوال التغيّر - وهو الظاهر ممّا حكاه المحقّق الخوانساري^(١).

الثاني: اعتباره في ما عدا الحكم الشرعيّ الكليّ وإن كان حكماً جزئياً، وهو الذي حكاه في الرسالة الاستصحابيّة عن الأخباريين^(٢).

الثالث: اعتباره في الحكم الجزئيّ دون الكليّ ودون الأمور الخارجيّة، وهو الذي ربما يُستظهر ممّا حكاه السيّد شارح الوافية عن المحقّق الخوانساري في حاشية له على قول الشهيد قوله في تحریم استعمال الماء النجس والمشتبه^(٣).

الوجه الثالث :

من حيث إنّ المستصحب قد يكون حكماً تكليفيّاً، وقد يكون

المستصحب
إما حكم تكليفي
وإما حكم وضعي

(١) تقدّم كلامه في الصفحة السابقة.

(٢) الرسائل الأصوليّة : ٤٢٥.

(٣) شرح الوافية (مخطوط) : ٣٣٩، ولكن لم تقف على هذه الحاشية في الموضع المذكور فيما عندنا من نسخة مشارق الشمس، انظر المشارق : ٢٨١.

وضعيّاً شرعيّاً^(١) كالأسباب والشروط والموانع.

وقد وقع الخلاف من هذه الجهة، ففصل صاحب الوافية بين التكليفي وغيره، بالإنكار في الأوّل دون الثاني^(٢).

وإنّما لم ندرج هذا التقسيم في التقسيم الثاني مع أنّه تقسيم لأحد قسميه؛ لأنّ ظاهر كلام المفصل المذكور وإن كان هو التفصيل بين الحكم التكليفي والوضعي، إلّا أنّ آخر كلامه ظاهر في إجراء الاستصحاب في نفس الأسباب والشروط والموانع، دون السببيّة والشرطيّة والمناعيّة، وسيّضح ذلك عند نقل عبارته عند التعرّض لأدلة الأقوال^(٣).

(١) لم ترد «شرعيّاً» في (ت).

(٢) الوافية: ٢٠٢.

(٣) انظر الصفحة ١٢١ - ١٢٤.

[تقسيم الاستصحاب باعتبار دليل المستصحب^(١)]

وأما بالاعتبار الثاني، فمن وجوه أيضاً:

أحدها :

دليل

المستصحب

إما الإجماع

وإما غيره

من حيث إنّ الدليل المثبت للمستصحب إمّا أن يكون هو الإجماع، وإمّا أن يكون غيره. وقد فصل بين هذين القسمين الغزالي، فأنكر الاستصحاب في الأوّل^(٢). وربما يظهر من صاحب الحقائق - فيما حكى عنه في الدرر النجفيّة - أنّ محلّ النزاع في الاستصحاب منحصر في استصحاب حال الإجماع^(٣). وسيأتي تفصيل ذلك عند نقل أدلّة الأقوال إن شاء الله.

الثاني :

المستصحب

إما يثبت

بالدليل العقلي

وإما بالدليل

الشرعي

من حيث إنّه قد يثبت بالدليل الشرعيّ، وقد يثبت بالدليل العقليّ. ولم أجد من فصل بينهما، إلّا أنّ في تحقّق الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقليّ - وهو الحكم العقليّ المتوصّل به إلى حكم شرعي - تأملاً؛ نظراً إلى أنّ الأحكام العقلية كلّها مبيّنة مفصلة من حيث مناط الحكم^(٤)، والشكّ في بقاء المستصحب وعدمه لا بدّ وأن

(١) العنوان مثلاً.

(٢) المستصحب ١ : ١٢٨.

(٣) الدرر النجفيّة : ٣٤.

(٤) في (ر) و (ص) زيادة : « الشرعي ».

الإشكال
في الاستصحاب
مع ثبوت الحكم
بالدليل العقلي

يرجع إلى الشك في موضوع الحكم؛ لأنّ الجهات المقتضية للحكم العقليّ بالحسن والقبح كلّها راجعة إلى قيود فعل المكلف، الذي هو الموضوع. فالشك في حكم العقل حتّى لأجل وجود الرافع لا يكون إلّا للشك في موضوعه، والموضوع لا بدّ أن يكون محرراً معلوم البقاء في الاستصحاب، كما سيجيء^(١).

ولا فرق فيما ذكرنا، بين أن يكون الشك من جهة الشك في وجود الرافع، وبين أن يكون لأجل الشك في استعداد الحكم؛ لأنّ ارتفاع الحكم العقليّ لا يكون إلّا بارتفاع موضوعه، فيرجع الأمر بالأخيرة إلى تبدّل العنوان؛ ألا ترى أنّ العقل إذا حكم بقبح الصدق الضارّ، فحكمه يرجع إلى أنّ الضارّ من حيث أنّه ضارّ حرام، ومعلوم أنّ هذه القضية غير قابلة للاستصحاب عند الشك في الضرر مع العلم بتحقيقه سابقاً؛ لأنّ قولنا: «المضرّ قبيح» حكمٌ دائمٌ لا يحتمل ارتفاعه أبداً، ولا ينفع في إثبات القبح عند الشك في بقاء الضرر.

ولا يجوز أن يقال: إنّ هذا الصدق كان قبيحاً سابقاً فيُستصحب قبحه؛ لأنّ الموضوع في حكم العقل بالقبح ليس هذا الصدق، بل عنوان المضرّ، والحكم له مقطوع البقاء، وهذا بخلاف الأحكام الشرعيّة؛ فإنّه قد يحكم الشارع على الصدق بكونه حراماً، ولا يُعلم أنّ المناط الحقيقي^(٢) فيه باقي في زمان الشكّ أو مرتفع - إمّا من جهة جهل المناط أو من جهة الجهل ببقائه مع معرفته^(٣) - فيستصحب الحكم الشرعيّ.

(١) انظر الصفحة ٢٩١.

(٢) لم ترد «الحقيقي» في (ظ).

(٣) لم ترد «إمّا من - إلى - معرفته» في (ت)، (ر) و (ه).

فإن قلت: على القول بكون الأحكام الشرعية تابعة للأحكام العقلية، فما هو مناط الحكم وموضوعه في الحكم العقليّ بقبح هذا الصديق فهو المنطوق والموضوع في حكم الشرع بحرمة؛ إذ المفروض بقاعدة التطابق، أنّ موضوع الحرمة ومناطها هو بعينه موضوع القبح ومناطه.

قلت: هذا مسلم، لكنّه مانع عن الفرق بين الحكم الشرعيّ والعقليّ من حيث الظنّ بالبقاء في الآن اللاحق، لا من حيث جريان أخبار الاستصحاب وعدمه؛ فإنّهُ تابع لتحقيق موضوع المستصحاب ومعرضه بحكم العرف، فإذا حكم الشارع بحرمة شيءٍ في زمانٍ، وشكّ في الزمان الثاني، ولم يُعلم أنّ المنطوق الحقيقي واقعاً -الذي هو المنطوق والموضوع^(١) في حكم العقل - باقي هنا أم لا، فيصدق هنا أنّ الحكم الشرعيّ الثابت لما هو الموضوع له في الأدلة الشرعية كان موجوداً سابقاً وشكّ في بقاءه، ويجري فيه أخبار الاستصحاب. نعم، لو علم مناط هذا الحكم وموضوعه^(٢) المعلق عليه في حكم العقل لم يجز الاستصحاب؛ لما ذكرنا من عدم إحراز الموضوع.

عدم جريان
الاستصحاب في
الأحكام العقلية
ولا في الأحكام
الشرعية
المستندة إليها

ومما ذكرنا يظهر: أنّ الاستصحاب لا يجري في الأحكام العقلية، ولا في الأحكام الشرعية المستندة إليها، سواء كانت وجودية أم عدمية، إذا كان عدم مستنداً إلى القضية العقلية، كعدم وجوب الصلاة مع السورة على ناسيها، فإنّهُ لا يجوز استصحابه بعد الالتفات، كما صدر

(١) في (هـ): «وعنوان الموضوع»، وفي (ر) و(ص): «الذي هو عنوان الموضوع».

(٢) في (ر) و(ص) بدل «موضوعه»: «عنوانه».

من بعض^(١) مَنْ مال إلى الحكم بالإجزاء في هذه الصورة وأمثالها من موارد الأعذار العقلية الرافعة للتكليف مع قيام مقتضيه.

وأما إذا لم يكن عدم مستنداً إلى القضية العقلية، بل كان لعدم المقتضي وإن كان القضية العقلية موجودة أيضاً، فلا بأس باستصحاب عدم المطلق بعد ارتفاع القضية العقلية.

ومن هذا الباب استصحاب حال العقل، المراد به في اصطلاحهم استصحاب البراءة والنفي، فالمراد استصحاب الحال التي يحكم العقل على طبقها - وهو عدم التكليف - لا الحال المستندة إلى العقل، حتى يقال: إن مقتضى ما تقدّم هو عدم جواز استصحاب عدم التكليف عند ارتفاع القضية العقلية، وهي قبح تكليف غير المميز أو المعدوم.

استصحاب
حال العقل
لا يستند إلى
القضية العقلية

ومما ذكرنا ظهر أنه لا وجه للاعتراض^(٢) على القوم - في تخصيص استصحاب حال العقل باستصحاب النفي والبراءة - بأنّ الثابت بالعقل قد يكون^(٣) عدمياً وقد يكون وجودياً، فلا وجه للتخصيص؛ وذلك لما عرفت: من أنّ الحال المستند إلى العقل المنوط بالقضية العقلية لا يجري فيه^(٤) الاستصحاب وجودياً كان أو عدمياً، وما ذكره من الأمثلة يظهر الحال فيها ممّا تقدّم.

(١) لم نعرّض عليه، وقيل: إنّه المحقّق القمي، انظر أوثق الوسائل: ٤٤٥.

(٢) المعارض هو صاحب الفصول في الفصول: ٣٦٦.

(٣) في (ت) و(هـ) زيادة: «أمراً».

(٤) في (ت)، (ر) و(ص): «فيها».

الثالث :

دليل المستصحب
المستصحب
قد يدل
على الاستمرار
وقد لا يدل

أنّ دليل المستصحب: إمّا أن يدلّ على استمرار الحكم إلى حصول رافع أو غاية، وإمّا أن لا يدلّ. وقد فصلّ بين هذين القسمين المحقّق في المعارج، والمحقّق الخوانساري في شرح الدروس، فأنكرا الحجّية في الثاني واعترفا بها في الأوّل، مطلقاً كما يظهر من المعارج^(١)، أو بشرط كون الشكّ في وجود الغاية كما يأتي من شارح الدروس^(٢).

وتخيّل بعضهم^(٣) - تبعاً لصاحب المعالم^(٤) -: أنّ قول المحقّق قَدَرُ موافق للمنكرين؛ لأنّ محلّ النزاع ما لم يكن الدليل مقتضياً للحكم في الآن اللاحق لولا الشكّ في الرافع. وهو غير بعيد بالنظر إلى كلام السيّد^(٥) والشيخ^(٦) وابن زهرة^(٧) وغيرهم؛ حيث إنّ المفروض في كلامهم هو كون دليل الحكم في الزمان الأوّل قضيّة مهملّة ساكنة عن حكم الزمان الثاني ولو مع فرض عدم الرافع.

(١) المعارج : ٢٠٩ - ٢١٠.

(٢) انظر الصفحة ٥٠ و ١٦٩.

(٣) مثل: الفاضل الجواد في غاية المأمول (مخطوط): الورقة ١٣٠.

(٤) المعالم : ٢٣٥.

(٥) الذريعة ٢ : ٨٣٠.

(٦) العدة ٢ : ٧٥٦ - ٧٥٨.

(٧) الغنية (الجوامع الفقهيّة) : ٤٨٦.

إلا أن الذي يقتضيه التدبر في بعض كلماتهم - مثل: إنكار السيد^(١) لاستصحاب البلد المبني على ساحل البحر مع كون الشك فيه نظير الشك في وجود الرافع للحكم الشرعي، وغير ذلك مما يظهر للمتأمل، ويقتضيه الجمع بين كلماتهم وبين ما يظهر من بعض استدلال المثبتين والنافين -: هو عموم النزاع لما ذكره المحقق، فما ذكره في المعارج^(٢) أخيراً ليس رجوعاً عما ذكره أولاً، بل لعله بياناً لمورد تلك الأدلة التي ذكرها لاعتبار الاستصحاب، وأنها لا تقتضي اعتباراً أزيد من مورد يكون الدليل فيه مقتضياً للحكم مطلقاً ويُشكّ في رافعه.

(١) الذريعة ٢: ٨٣٣.

(٢) المعارج: ٢٠٩ - ٢١٠.

[تقسيم الاستصحاب باعتبار الشكّ المأخوذ فيه] ^(١)

وأما باعتبار الشكّ في البقاء، فمن وجوه أيضاً:

أحدها:

من جهة أنّ الشكّ قد ينشأ من اشتباه الأمر الخارجي - مثل: الشكّ في حدوث البول، أو كون الحادث بولاً أو ودياً - ويسمى بالشبهة في الموضوع، سواء كان المستصحب حكماً شرعياً جزئياً كالطهارة في المثالين، أم موضوعاً كالرطوبة والكرية ونقل اللفظ عن معناه الأصلي، وشبه ذلك.

وقد ينشأ من اشتباه الحكم الشرعي الصادر من الشارع، كالشكّ في بقاء نجاسة المتغير بعد زوال تغيّره، وطهارة المكلف بعد حدوث المذي منه، ونحو ذلك.

والظاهر دخول القسمين في محلّ النزاع، كما يظهر من كلام المنكرين؛ حيث ينكرون استصحاب حياة زيد بعد غيبته عن النظر، والبلد المبنيّ على ساحل البحر، ومن كلام المثبتين حيث يستدلّون بتوقّف نظام معاش الناس ومعادهم على الاستصحاب.

ويُحكى عن الأخباريين اختصاص الخلاف بالثاني، وهو الذي صرح به المحدث البحراني ^(٢)، ويظهر من كلام المحدث الأسترابادي، بالشبهة الحكمة المحكي عن الأخباريين اختصاص النزاع بالحكمة

(١) العنوان مثلاً.

(٢) انظر الحقائق ١ : ٥٢ و ١٤٣، والدرر النجفية : ٣٤.

حيث قال في فوائده:

اعلم أنّ للاستصحاب صورتين معتبرتين باتّفاق الأئمة، بل أقول: اعتبارهما من ضروريّات الدين.

إحدهما: أنّ الصحابة وغيرهم كانوا يستصحبون ما جاء به نبيّنا ﷺ إلى أن يجيء ناسخه.

الثانية: أنّنا نستصحب كلّ أمرٍ من الأمور الشرعيّة - مثل: كون الرجل مالك أرض، وكونه زوج امرأة، وكونه عبد رجل، وكونه على وضوء، وكون الثوب طاهراً أو نجساً، وكون الليل أو النهار باقياً، وكون ذمّة الإنسان مشغولةً بصلاةٍ أو طوافٍ - إلى أن يُقطع بوجود شيءٍ جعله الشارع سبباً لنقض تلك الأمور^(١). ثمّ ذلك الشيء قد يكون شهادة العدلين، وقد يكون قول الحجّام المسلم أو من في حكمه، وقد يكون قول القصار أو من في حكمه، وقد يكون بيع ما يحتاج إلى الذبح والغسل في سوق المسلمين، وأشباه ذلك من الأمور الحسنيّة^(٢)، انتهى.

ولولا تمثيله باستصحاب الليل والنهار لاحتمل أن يكون معقد إجماعه الشكّ من حيث المانع وجوداً أو منعاً، إلّا أنّ الجامع بين جميع أمثلة الصورة الثانية ليس إلّا الشبهة الموضوعيّة، فكأنّه استثنى من محلّ الخلاف صورةً واحدةً من الشبهة الحكميّة - أعني الشكّ في النسخ -

(١) كذا في المصدر، وفي «ص»: «سبباً مزيلاً لتلك الأمور»، وفي سائر النسخ:

«سبباً مزيلاً لنقض تلك الأمور»، ولا يخفى ما فيه.

(٢) الفوائد المدنيّة: ١٤٣.

كلام المحدث
الاسترادي
في ذلك

وجميع صور الشبهة الموضوعية.

كلامه ﷺ في
الفوائد المكية

وأصرح من العبارة المذكورة في اختصاص محلّ الخلاف بالشبهة الحكيمة، ما حكي عنه في الفوائد^(١) أنّه قال - في جملة كلام له -: إنّ صور الاستصحاب المختلف فيه راجعة إلى أنّه إذا ثبت حكم بخطاب شرعيّ في موضوع في حالٍ من حالاته تُجرى به في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدث نقيضها فيه. ومن المعلوم أنّه إذا تبدّل قيد موضوع المسألة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسألتين، فالذي سمّوه استصحاباً راجع في الحقيقة إلى إسرائ حكم لموضوع إلى موضوع آخر متّحدٍ معه بالذات مختلفٍ بالقيد والصفات^(٢)، انتهى.

الثاني :

الشكّ في البقاء
قد يكون مع
تساوي الطرفين
وقد يكون مع
رجحان البقاء
أو الارتفاع

من حيث إنّ الشكّ بالمعنى الأعمّ الذي هو المأخوذ في تعريف الاستصحاب :

قد يكون مع تساوي الطرفين، وقد يكون مع رجحان البقاء، أو الارتفاع.

ولا إشكال في دخول الأولين في محلّ النزاع، وأمّا الثالث فقد يترأى من بعض كلماتهم عدم وقوع الخلاف فيه.

قال شارح المختصر: معنى استصحاب الحال أنّ الحكم الفلاني قد

(١) أي: الفوائد المكية.

(٢) الفوائد المكية (مخطوط): الورقة ١٠٣، وحكاها عنه الفاضل التوني في الوافية :

٢١٢، وورد هذا المضمون في الفوائد المدنية: ١٤٣، أيضاً.

كان ولم يُظنّ عدمه، وكلّ ما كان كذلك فهو مظنون البقاء، وقد اختلف في صحّة الاستدلال به لإفادته الظنّ، وعدمها لعدم إفادته^(١)، انتهى.

والتحقيق: أنّ محلّ الخلاف إنّ كان في اعتبار الاستصحاب من باب التعبد والطريق الظاهريّ، عمّ صورة الظنّ الغير المعتبر بالخلاف. وإن كان من باب إفادة الظنّ - كما صرّح به شارح المختصر - فإن كان من باب الظنّ الشخصيّ، كما يظهر من كلمات بعضهم - كشيخنا البهائيّ في المحلّ المتين^(٢) وبعض من تأخّر عنه^(٣) - كان محلّ الخلاف في غير صورة الظنّ بالخلاف؛ إذ مع وجوده لا يعقل ظنّ البقاء، وإن كان من باب إفادة نوعه الظنّ لو خُلّي وطبعه - وإن عرض لبعض أفراد ما يُسقطه عن إفادة الظنّ - عمّ الخلاف صورة الظنّ بالخلاف أيضاً.

ويمكن أن يحمل كلام العضديّ على إرادة أنّ الاستصحاب من شأنه بالنوع أن يفيد الظنّ عند فرض عدم الظنّ بالخلاف، وسيجيء زيادة توضيح لذلك^(٤) إن شاء الله.

الثالث :

من حيث إنّ الشكّ في بقاء المستصحب:

قد يكون من جهة المقتضي، والمراد به: الشكّ من حيث استعداده

الشكّ
إمّا في المقتضي
وإمّا في الرافع

(١) شرح مختصر الأصول ٢: ٤٥٣.

(٢) تقدّم كلامه في الصفحة ٢١.

(٣) يعني به شارح الدروس، المحقّق الخوانساري، انظر الصفحة ٢٢.

(٤) انظر الصفحة ٨٧.

وقابلتيته في ذاته للبقاء، كالشكّ في بقاء الليل والنهار وخيار الغبن بعد الزمان الأوّل.

أقسام الشكّ من جهة الرفع

وقد يكون من جهة طرؤ الرفع مع القطع باستعداده للبقاء، وهذا على أقسام: لأنّ الشكّ إمّا في وجود الرفع، كالشكّ في حدوث البول، وإمّا أن يكون في رافعيّة الموجود؛ إمّا لعدم تعيّن المستصحب وتردّده بين ما يكون الموجود رافعاً^(١) وبين ما لا يكون، كفعل الظهر المشكوك كونه رافعاً لشغل الذمّة بالصلاة المكلف بها قبل العصر يوم الجمعة من جهة تردّده بين الظهر والجمعة، وإمّا للجهل بصفة الموجود من كونه رافعاً كالمندي، أو مصداقاً لرفع معلوم المفهوم كالرطوبة المردّدة بين البول والودي، أو مجهول المفهوم.

محل الخلاف من هذه الأقسام

ولا إشكال في كون ما عدا الشكّ في وجود الرفع محلاً للخلاف، وإن كان ظاهر استدلال بعض المثبتين: بأنّ المقتضي للحكم الأوّل موجود^(٢)... إلى آخره، يوهّم الخلاف.

وأما هو فالظاهر أيضاً وقوع الخلاف فيه؛ كما يظهر من إنكار السيّد قزويني للاستصحاب في البلد المبنيّ على ساحل البحر، وزيد الغائب عن النظر^(٣)، وأنّ الاستصحاب لو كان حجّة لكان بيّنة النافي أولى؛ لاعتضادها بالاستصحاب.

وكيف كان، فقد يُفصل بين كون الشكّ من جهة المقتضي وبين

(١) كذا في النسخ، والمناسب: «رافعاً له».

(٢) كما في المعارف: ٢٠٦.

(٣) الذريعة ٢: ٨٣٢ و ٨٣٣.

كونه من جهة الرفع، فينكر الاستصحاب في الأول.
 وقد يُفصّل في الرفع بين الشكّ في وجوده والشكّ في رافعيّته،
 فيُنكر الثاني مطلقاً، أو إذا لم يكن الشكّ في المصداق الخارجي.
 هذه جملة ما حضرني من كلمات الأصحاب.
 والمتحصّل منها في بادئ النظر أحد عشر قولاً:

[الأقوال في حجة الاستصحاب] ^(١)

الأول: القول بالحجة مطلقاً.

الثاني: عدمها مطلقاً.

الثالث: التفصيل بين العدمي والوجودي.

الرابع: التفصيل بين الأمور الخارجيّة وبين الحكم الشرعيّ مطلقاً،

فلا يعتبر في الأول.

الخامس: التفصيل بين الحكم الشرعيّ الكلّي وغيره، فلا يعتبر في

الأول إلّا في عدم النسخ.

السادس: التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره، فلا يعتبر في غير

الأول، وهذا هو الذي تقدّم أنّه ربما يُستظهر من كلام المحقق

الخوانساري في حاشية شرح ^(٢) الدروس ^(٣)، على ما حكاه السيّد في

(١) العنوان مثلاً.

(٢) لم ترد «شرح» في (ت).

(٣) راجع الصفحة ٣٥.

شرح الوافية^(١).

السابع: التفصيل بين الأحكام الوضعيّة - يعني نفس الأسباب والشروط والموانع - والأحكام التكليفيّة التابعة لها، وبين غيرها من الأحكام الشرعيّة، فيجري في الأوّل دون الثاني^(٢).

الثامن: التفصيل بين ما ثبت بالإجماع وغيره، فلا يعتبر في الأوّل.

التاسع: التفصيل بين كون المستصحب ممّا ثبت بدليله أو من الخارج استمراره فشكّ في الغاية الرافعة له، وبين غيره، فيعتبر في الأوّل دون الثاني، كما هو ظاهر المعارج^(٣).

العاشر: هذا التفصيل مع اختصاص الشكّ بوجود الغاية، كما هو الظاهر من المحقّق السبزواري فيما سيجيء من كلامه^(٤).

الحادي عشر: زيادة الشكّ في مصداق الغاية من جهة الاشتباه المصداقيّ دون المفهوميّ، كما هو ظاهر ما سيجيء من المحقّق الخوانساري^(٥). ثمّ إنّّه لو بُني على ملاحظة ظواهر كلمات من تعرّض لهذه المسألة

(١) لم ترد «وهذا هو الذي - إلى - شرح الوافية» في (هـ)، وكتب فوقها في (ص): «زائد». وانظر شرح الوافية (مخطوط): ٣٣٩.

(٢) لم ترد «التفصيل - إلى - دون الثاني» في (ظ)، وورد بدلها: «التفصيل بين الكلّي التكليفي الغير التابع للحكم الوضعي وغيره، فلا يعتبر في الأوّل».

(٣) المعارج: ٢٠٩ - ٢١٠.

(٤) سيأتي كلامه في الصفحة ١٦٥ - ١٦٦.

(٥) سيأتي كلامه في الصفحة ١٦٩ - ١٧٧.

في الأصول والفروع، لزادت الأقوال على العدد المذكور بكثير^(١)، بل يحصل لعالم واحد قولان أو أزيد في المسألة، إلّا أنّ صرف الوقت في هذا ممّا لا ينبغي.

[أقوى الأقوال في الاستصحاب]^(٢)

مختار المصنّف
والمحقّق حجّية
الاستصحاب
عند الشكّ
في الراجع
دون المقضي
كلام المحقّق
في المعارج

والأقوى: هو القول التاسع، وهو الذي اختاره المحقّق، فإنّ المحكي عنه في المعارج^(٣) أنّه قال:

إذا ثبت حكم في وقت، ثمّ جاء وقت آخر ولم يقدّم دليل على انتفاء ذلك الحكم، هل يُحكم ببقائه ما لم يقدّم دلالة على نفيه؟ أم يفترق الحكم في الوقت الثاني إلى دلالة؟

حكى عن المفيد رحمته: أنّه يحكم ببقائه^(٤)، وهو المختار. وقال المرتضى رحمته: لا يحكم^(٥).

(١) للوقوف على سائر الأقوال، انظر «خزائن الأصول» للفاضل الدريندي، فنّ الاستصحاب، الصفحة ١٦ - ١٨، وادّعى بعضهم: أنّ الأقوال ترتقي إلى نيّف وخمسين، انظر وسيلة الوسائل في شرح الرسائل للسيد محمّد باقر اليزدي، الصفحة ١٢، من مباحث الاستصحاب.

(٢) العنوان مثلاً.

(٣) حكاه عنه في المعالم: ٢٣٤ و ٢٣٥.

(٤) حكاه عنه الشيخ الطوسي في العدد ٢: ٧٥٦، وانظر التذكرة بأصول الفقه (مصفّات الشيخ المفيد) ٩: ٤٥.

(٥) انظر الذريعة ٢: ٨٢٩.

ثمّ مثل بالمتيمّم الواجد للهاء في أثناء الصلاة، ثمّ احتجّ للحجّية بوجوه، منها: أنّ مقتضى للحكم الأوّل موجود، ثمّ ذكر أدلّة المانعين وأجاب عنها.

ثمّ قال: والذي نختاره: أن ننظر في دليل ذلك الحكم، فإن كان يقتضيه مطلقاً وجب الحكم باستمرار الحكم، ك: «عقد النكاح»، فإنّه يوجب حلّ الوطء مطلقاً، فإذا وقع الخلاف في الألفاظ التي يقع بها الطلاق، فالمستدلّ على أنّ الطلاق لا يقع بها لو قال: «حلّ الوطء» ثابت قبل النطق بهذه الألفاظ، فكذا بعده» كان صحيحاً؛ لأنّ مقتضى التحليل - وهو العقد - اقتضاه مطلقاً، ولا يُعلم أنّ الألفاظ المذكورة رافعةٌ لذلك الاقتضاء، فيثبت الحكم عملاً بالمقتضي.

لا يقال: إنّ مقتضى هو العقد، ولم يثبت أنّه باقٍ. لأنّا نقول: وقوع العقد اقتضى حلّ الوطء لا مقيّداً بوقت، فيلزم دوام الحلّ؛ نظراً إلى وقوع المقتضي، لا إلى دوامه، فيجب أن يثبت الحلّ حتّى يثبت الرافع.

ثمّ قال: فإن كان الخصم يعني بالاستصحاب ما أشرنا إليه فليس هذا عملاً بغير دليل، وإن كان يعني أمراً آخر وراء هذا فنحن مضربون عنه^(١)، انتهى.

ويظهر من صاحب المعالم اختياره؛ حيث جعل هذا القول من المحقّق نفيّاً لحجّية الاستصحاب^(٢)، فيظهر أنّ الاستصحاب المختلّف فيه غيره.

(١) المعارج: ٢٠٦ - ٢١٠، مع اختلافٍ يسير.

(٢) المعالم: ٢٣٥.

[الاستدلال على القول المختار]^(١)

الاستدلال على
المختار بوجوه:

لنا على ذلك وجوه:

١ - ظهور كلام
جماعة في
الاتفاق عليه.

الأول: ظهور كلمات جماعة في الاتفاق عليه.

فنها: ما عن المبادئ، 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، ولولا القول بأن الاستصحاب حجة، لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجح^(٢)، انتهى.

ومراده وإن كان الاستدلال به على حجة مطلق الاستصحاب، بناءً على ما ادّعاه: من أن الوجه في الإجماع على الاستصحاب مع الشك في طرؤ المزيل، هو اعتبار الحالة السابقة مطلقاً، لكنه ممنوع؛ لعدم الملازمة، كما سيجيء^(٣).

ونظير هذا ما عن النهاية: من أن الفقهاء بأسرهم - على كثرة اختلافهم - اتفقوا على أننا متى تيقنا حصول شيء وشكنا في حدوث المزيل له أخذنا بالمتيقن، وهو عين الاستصحاب؛ لأنهم رجّحوا بقاء الباقي على حدوث الحادث^(٤).

(١) العنوان مثلاً.

(٢) مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٢٥١.

(٣) انظر الصفحة ٥٤ و ٨٢.

(٤) نهاية الوصول (مخطوط): ٤١٠ و ٤١١.

ومنها: تصريح صاحب المعالم^(١) والفاضل الجواد^(٢): بأن ما ذكره المحقق أخيراً في المعارج^(٣) راجع إلى قول السيد المرتضى المنكر للاستصحاب^(٤)؛ فإنّ هذه شهادة منها على خروج ما ذكره المحقق عن مورد النزاع وكونه موضع وفاق. إلّا أنّ في صحّة هذه الشهادة نظراً؛ لأنّ ما مثّل في المعارج من الشك في الرافيّة من^(٥) مثال النكاح^(٦) هو بعينه ما أنكره الغزالي ومثّل له بالخارج من غير السيلين^(٧)؛ فإنّ الطهارة كالنكاح في أنّ سببها مقتضى لتحقيقه^(٨) دائماً إلى أن يثبت الراجع.

٢- الاستقراء

الثاني: أنّا تتبّعنا موارد الشك في بقاء الحكم السابق المشكوك من جهة الراجع، فلم نجد من أوّل الفقه إلى آخره مورداً إلّا وحكم الشارع فيه بالبقاء، إلّا مع أمانة توجب الظنّ بالخلاف، كالحكم بنجاسة الخارج قبل الاستبراء؛ فإنّ الحكم بها ليس لعدم اعتبار الحالة السابقة - وإلّا لوجب الحكم بالطهارة لقاعدة الطهارة - بل لغلبة بقاء جزء من البول

(١) المعالم: ٢٣٥.

(٢) غاية المأمول (مخطوط): الورقة ١٣٠.

(٣) المعارج: ٢١٠.

(٤) الذريعة ٢: ٨٢٩.

(٥) في (ظ) بدل «من»: «و».

(٦) المعارج: ٢٠٩.

(٧) المستصفى ١: ٢٢٤، وليس فيه مثال «الخارج من غير السيلين»، نعم حكى

تمثيله بذلك في نهاية الوصول، كما سيأتي في الصفحة ١٥١.

(٨) كذا في النسخ، والمناسب: «لتحقّقها»؛ لرجوع الضمير إلى الطهارة.

أو المنيّ في المخرج، فَرُجِّحَ هذا الظاهر على الأصل، كما في غُسالة الحَمَّام عند بعض، والبناء على الصَّحَّة المستندة إلى ظهور فعل المسلم. والإنصاف: أنَّ هذا الاستقراء يكاد يفيد القطع، وهو أولى من الاستقراء الذي ذكر غير واحد - كالمحقِّق البهبهاني^(١) وصاحب الرياض^(٢) - : أنَّه المستند في حجِّية شهادة العدلين على الإطلاق.

٣- السَّنة :

الثالث : الأخبار المستفيضة

منها : صحيحة زرارة - ولا يضرُّها الإضمار - « قال : قلت له : ١- صحيحة الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الحففة والحفقتان عليه الوضوء؟ قال : يا زرارة، قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فإذا نامت العين والأذن^(٣) فقد وجب الوضوء.

قلت : فإن حُرِّكَ إلى^(٤) جنبه شيءٌ، وهو لا يعلم؟ قال : لا، حتَّى يستيقن أنَّه قد نام، حتَّى يجيء من ذلك أمرٌ بيِّن، وإلاَّ فإنَّه على يقينٍ من وضوئه، ولا ينقض اليقينَ أبداً بالشكِّ، ولكن ينقضه بيقينٍ آخر^(٥).

(١) الرسائل الأصولية : ٤٢٩، والفوائد الحائرية : ٢٧٧.

(٢) الرياض (الطبعة الحجرية) ١ : ٤٤٠، و ٢ : ٤٤١.

(٣) في المصدر زيادة : « والقلب ».

(٤) كذا في التهذيب، وفي الوسائل : « على جنبه ».

(٥) التهذيب ١ : ٨، الحديث ١١، والوسائل ١ : ١٧٤، الباب الأوَّل من أبواب

نواقض الوضوء، الحديث الأوَّل.

وتقرير الاستدلال: أن جواب الشرط في قوله ﷺ: «وإلا فإنه على يقين» محذوف، قامت العلة مقامه لدالتها عليه، وجعلها نفس الجزء يحتاج إلى تكلف، وإقامة العلة مقام الجزء لا تحصى كثرة في القرآن وغيره، مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَجْهَرُوا بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾^(١)، و﴿إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ﴾^(٢)، و﴿مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّيَ غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾^(٣)، و﴿مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾^(٤)، و﴿إِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَيْسُوا بِكَافِرِينَ﴾^(٥)، و﴿إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ﴾^(٦)، و﴿إِنْ يَكْذِبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَتْ﴾^(٧)، إلى غير ذلك.

فمعنى الرواية: إن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء؛ لأنه على يقين من وضوئه في السابق، وبعد إهمال تقيد اليقين بالوضوء وجعل العلة نفس اليقين، يكون قوله ﷺ: «ولا ينقض اليقين» بمنزلة كبرى كلية للصغرى المزبورة.

هذا، ولكن مبنى الاستدلال على كون اللام في «اليقين» للجنس؛ إذ لو كانت للعهد لكانت الكبرى - المنضمة إلى الصغرى - «ولا ينقض

(١) طه : ٧.

(٢) الزمر : ٧.

(٣) النمل : ٤٠.

(٤) آل عمران : ٩٧.

(٥) الأنعام : ٨٩.

(٦) يوسف : ٧٧.

(٧) فاطر : ٤.

اليقين بالوضوء بالشك»، فيفيد قاعدةً كليّةً في باب الوضوء، وأنّه لا يُنقض إلّا باليقين بالحدث، و«اللام» وإن كان ظاهراً في الجنس، إلّا أنّ سبق يقين الوضوء ربما يوهن الظهور المذكور، بحيث لو فرض إرادة خصوص يقين الوضوء لم يكن بعيداً عن اللفظ. مع احتمال أن لا يكون قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين» علّةً قائمةً مقام الجزاء، بل يكون الجزاء مستفاداً من قوله عليه السلام: «ولا ينقض»، وقوله عليه السلام: «فإنّه على يقين» توطئةً له، والمعنى: أنّه إن لم يستيقن النوم فهو مستيقن لوضوئه السابق، ويثبت على مقتضى يقينه ولا ينقضه؛ فيخرج قوله: «لا ينقض» عن كونه بمنزلة الكبرى، فيصير عموم اليقين وإرادة الجنس منه أوهن. لكنّ الإنصاف: أنّ الكلام مع ذلك لا يخلو عن ظهور، خصوصاً بضميمة الأخبار الأخر الآتية المتضمّنة لعدم نقض اليقين بالشك.

وربما يورد على إرادة العموم من اليقين: أنّ النفي الوارد على العموم لا يدلّ على السلب الكلي^(١).

وفيه: أنّ العموم مستفادٌ من الجنس في حيّز النفي؛ فالعموم بملاحظة النفي كما في «لا رجل في الدار»، لا في حيّزه كما في «لم آخذ كلّ الذراهم»، ولو كان اللام لاستغراق الأفراد كان^(٢) الظاهر^(٣) - بقرينة

(١) هذا الإيراد محكي عن العلامة المجلسي، انظر الحاشية على استصحاب القوانين للمصنّف: ١٥٨، وفي شرح الوافية: «إنّ الإيراد نقله بعض الفضلاء في رسالته المعمولة في الاستصحاب عن المجلسي» انظر شرح الوافية (مخطوط): ٣٥٦.

(٢) في (ط) هكذا: «ولو كان اللام للاستغراق كان لاستغراق الأفراد وكان».

(٣) في (هـ): «ظاهراً».

المقام والتعليل وقوله: «أبدأ» - هو^(١) إرادة عموم النفي، لا نفي العموم. وقد أُورِد على الاستدلال بالصحيحة بما لا يخفى جوابه على القَطن^(٢).

والمهمّ في هذا الاستدلال إثبات إرادة الجنس من اليقين.

ومنها: صحيحةٌ أخرى لزرارة - مضمرة أيضاً: «قال: قلت

له^(٣): أصاب ثوبي دُمٌ رُعافٍ أو غيره أو شيءٌ من المني، فعَلِمْتُ أثره إلى أن أُصيب له الماء، فأصبت، فحضرت الصلاة، ونسيت أنْ بثوبي شيئاً وصلّيت، ثمَّ إنِّي ذكرت بعد ذلك؟

قال عليه السلام: تعيد الصلاة وتغسله.

قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه، وعلمت أنّه قد أصابه، فطلبته

ولم أقدر عليه، فلمّا صلّيت وجدته؟

قال عليه السلام: تغسله وتعيد.

قلت: فإن ظننت أنّه أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً

فصلّيت، فرأيت فيه؟

قال: تغسله ولا تعيد الصلاة.

قلت: لمَ ذلك؟

قال: لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت، وليس ينبغي

لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبدأ.

(١) في (ت) و(هـ) بدل «هو»: «في».

(٢) وقد أشار إلى جملة منها مع أجوبتها الفاضل الدربندي في خزائن الأصول.

فنّ الاستصحاب، الورقة ١١.

(٣) لم ترد «له» في التهذيب وإحدى روايات الوسائل.

قلت: فإنِّي قد علمت أنَّه قد أصابه، ولم أدرِ أين هو فأغسله؟
قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنَّه قد أصابها، حتَّى تكون على يقين من طهارتك.

قلت: فهل عليَّ إن شككت في أنَّه أصابه شيء، أن أنظر فيه؟
قال: لا، ولكنَّك إنَّما تريد أن تذهب بالشك^(١) الذي وقع في نفسك.

قلت: إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة؟
قال: تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثمَّ رأيته، وإن لم تشكَّ ثمَّ رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثمَّ بنيت على الصلاة؛ لأنَّك لا تدري، لعلَّه شيء أوقع عليك؛ فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك... الحديث^(٢).

والتقريب: كما تقدَّم في الصحيحة الأولى^(٣)، وإرادة الجنس من اليقين لعلَّه أظهر هنا.

وأما فقه الحديث، فبيانُه: أنَّ مورد الاستدلال يحتمل وجهين:

فقه الحديث

ومورد

الاستدلال

(١) في المصدر بدل «بالشك»: «الشك».

(٢) التهذيب ١: ٤٢١، الباب ٢٢، الحديث ١٣٣٥. وأورده في الوسائل ٢: ١٠٦٣، الباب ٤٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٢، و ١٠٦١، الباب ٤١ من الأبواب، الحديث الأول، و ١٠٠٦، الباب ٧ من الأبواب، الحديث ٢، و ١٠٥٣، الباب ٣٧ من الأبواب، الحديث الأول، و ١٠٦٥، الباب ٤٤ من الأبواب، الحديث الأول.

(٣) راجع الصفحة ٥٦.

أحدهما: أن يكون مورد السؤال فيه أن رأى بعد الصلاة نجاسةً يعلم أنّها هي التي خفيت عليه قبل الصلاة، وحينئذٍ فالمراد: اليقين بالطهارة قبل ظنّ الإصابة، والشكّ حين إرادة الدخول في الصلاة. لكن، عدم نقض ذلك اليقين بذلك الشكّ إنّما يصلح علّةً لمشروعيّة الدخول في العبادة المشروطة بالطهارة مع الشكّ فيها، وأنّ الامتناع عن الدخول فيها نقضٌ لآثار تلك الطهارة المتيقّنة، لا لعدم وجوب الإعادة على من تيقّن أنّه صلى في النجاسة - كما صرّح^(١) به السيّد الشارح للوافية^(٢) - إذ الإعادة ليست نقضاً لآثر الطهارة المتيقّنة بالشكّ، بل هو نقضٌ باليقين؛ بناءً على أنّ من آثار حصول اليقين بنجاسة الثوب حين الصلاة ولو بعدها وجوب إعادتها.

وربما يتخيّل^(٣): حسن التعليل لعدم الإعادة؛ بملاحظة^(٤) اقتضاء امتثال الأمر الظاهري للأجزاء، فيكون الصحيحة من حيث تعليلها دليلاً على تلك القاعدة وكاشفةً عنها.

وفيه: أنّ ظاهر قوله: «فليس ينبغي»، يعني ليس ينبغي لك الإعادة لكونه نقضاً، كما أنّ ظاهر^(٥) قوله عَلَيْهِ السَّلَام في الصحيحة الأولى^(٦):

(١) في (هـ) و(ظ) بدل «صرّح»: «جزم».

(٢) شرح الوافية (مخطوط): ٣٦١.

(٣) هذا التخيل من شريف العلماء (أستاذ المصنّف)، انظر تقارير درسه في ضوابط الأصول: ٣٥٤.

(٤) في (ظ) بدل «لعدم الإعادة بملاحظة»: «بموجب».

(٥) «ظاهر» من (ص).

(٦) «الأولى» من (ت) و(هـ).

« لا ينقض اليقين بالشكّ أبداً »، عدمُ إيجاب إعادة الوضوء، فافهم؛ فإنّه لا يخلو عن دقّة.

ودعوى: أنّ من آثار الطهارة السابقة إجزاء الصلاة معها^(١) وعدم وجوب الإعادة لها، فوجوب الإعادة نقضٌ لآثار الطهارة السابقة^(٢). مدفوعةٌ: بأنّ الصّحّة الواقعيّة وعدم الإعادة للصلاة مع الطهارة المتحقّقة سابقاً، من الآثار العقليّة الغير المجعولة للطهارة المتحقّقة؛ لعدم معقوليّة عدم الإجزاء فيها، مع أنّه يوجب الفرق بين وقوع تمام الصلاة مع النجاسة فلا يعيد وبين وقوع بعضها معها فيعيد، كما هو ظاهر قوله عليه السلام بعد ذلك: «وتعيد إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيته». إلّا أنّ يُحمل هذه الفقرة - كما استظهره شارح الوافية^(٣) - على ما لو علم الإصابة وشكّ في موضعها ولم يغسلها نسياناً، وهو مخالفٌ لظاهر الكلام وظاهر قوله عليه السلام بعد ذلك: «وإن لم تشكّ ثمّ رأيته... إلخ».

والثاني: أنّ يكون مورد السؤال رؤية النجاسة بعد الصلاة مع احتمال وقوعها بعدها، فالمراد: أنّه ليس ينبغي أن تنقض^(٤) يقين الطهارة بمجرد احتمال وجود النجاسة حال الصلاة.

وهذا الوجه سالمٌ عمّا يرد على الأوّل، إلّا أنّه خلاف ظاهر السؤال. نعم، مورد قوله عليه السلام أخيراً: «فليس ينبغي لك... إلخ» هو

(١) لم ترد «معها» في (ر).

(٢) هذه الدعوى من شريف العلماء أيضاً.

(٣) شرح الوافية (مخطوط): ٣٦١.

(٤) في (ر)، (ص)، و(ظ): «ينقض».

الشكّ في وقوعه أوّل الصلاة أو حين الرؤية، ويكون المراد من قطع الصلاة الاشتغال عنها بغسل الثوب مع عدم تخلّل المنافي، لا إطلالها ثمّ البناء عليها الذي هو خلاف الإجماع، لكن تفريع عدم نقض اليقين على احتمال تأخّر الوقوع يأبى عن حمل اللام على الجنس، فافهم.

ومنها: صحيحة ثالثة لزرارة: «وإذا لم يدر في ثلاثٍ هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى، ولا شيء عليه. ولا ينقض اليقين بالشكّ، ولا يدخل الشكّ في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنّه ينقض الشكّ باليقين، ويؤتمّم على اليقين، فيبني عليه، ولا يعتدّ بالشكّ في حالٍ من الحالات»^(١).

وقد تمسك بها في الوافية^(٢)، وقرّره الشارح^(٣)، وتبعه جماعة ممّن تأخّر عنه^(٤).

وفيه تأمل: لأنّه إن كان المراد بقوله **عليها**: «قام فأضاف إليها أخرى»، القيام للركعة الرابعة من دون تسليم في الركعة المردّدة بين الثالثة والرابعة^(٥)، حتّى يكون حاصل الجواب هو: البناء على الأقلّ،

٣- صحيحة
زرارة الثالثة

التأمل
في الاستدلال
بهذه الصحيحة

(١) الوسائل ٥ : ٣٢١، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

(٢) الوافية : ٢٠٦.

(٣) شرح الوافية (مخطوط) : ٣٦١.

(٤) مثل المحدث البحراني في الحقائق ١ : ١٤٣، والوحيد البهبائي في الرسائل الأصوليّة : ٤٤٢، وصاحب الفصول في الفصول : ٣٧٠، والمحقق القمي في القوانين

٢ : ٥٨.

(٥) لم ترد: «من دون - إلى - الرابعة» في (ط).

فهو مخالفٌ للمذهب، وموافقٌ لقول العامة، ومخالفٌ لظاهر الفقرة الأولى من قوله: «يركع^(١) ركعتين بفاتحة الكتاب»؛ فإنَّ ظاهرها -بقراءة تعيين الفاتحة- إرادةُ ركعتين منفصلتين، أعني: صلاة الاحتياط، فتعيّن أن يكون المراد به القيام -بعد التسليم في الركعة المرددة- إلى ركعةٍ مستقلةٍ، كما هو مذهب الإمامية.

فالمراد بـ«اليقين» -كما في «اليقين» الوارد في الموثقة الآتية^(٢)، على ما صرح به السيّد المرتضى رحمته الله^(٣)، واستفيد من قوله عليه السلام في أخبار الاحتياط: إن كنت قد نقصت فكذا، وإن كنت قد أتممت فكذا^(٤):- هو اليقين بالبراءة، فيكون المراد وجوب الاحتياط وتحصيل اليقين بالبراءة، بالبناء على الأكثر وفعل صلاةٍ مستقلةٍ قابلةٍ لتدارك ما يُحتمل نقصه.

وقد أريد من «اليقين» و«الاحتياط» في غير واحدٍ من الأخبار هذا النحو من العمل، منها: قوله عليه السلام في الموثقة الآتية: «إذا شككت فابن على اليقين»^(٥).

فهذه الأخبار الآمرة بالبناء على اليقين وعدم نقضه، يراد منها: البناء على ما هو المتيقّن من العدد، والتسليم عليه، مع جبره بصلاة المراد من «البناء على اليقين» في الأخبار

(١) في (ص)، والتهذيب: «ركع».

(٢) هي موثقة إسحاق بن عمار الآتية في الصفحة ٦٦.

(٣) راجع الانتصار: ٤٩.

(٤) الوسائل ٥: ٣١٨، الباب ٨ من أبواب الحلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

(٥) وهي موثقة إسحاق بن عمار الآتية في الصفحة ٦٦.

الاحتياط؛ ولهذا ذكر في غير واحد من الأخبار ما يدلّ على أنّ هذا^(١) العمل مُحَرَّز للواقع، مثل قوله عليه السلام: «أَلَا أَعْلَمُكُمْ شَيْئاً إِذَا صَنَعْتَهُ^(٢)، ثُمَّ ذَكَرْتَ أَنَّكَ تَقْصِتُ أَوْ أَتَمَمْتَ، لَمْ يَكُنْ عَلَيْكَ شَيْءٌ؟»^(٣).

وقد تصدّى جماعة^(٤) - تبعاً للسيد المرتضى - لبيان أنّ هذا العمل هو الأخذ باليقين والاحتياط، دون ما يقوله العامة: من البناء على الأقلّ. ومبالغة الإمام عليه السلام في هذه الصحيحة بتكرار عدم الاعتناء بالشكّ، وتسمية ذلك في غيرها^(٥) بالبناء على اليقين والاحتياط، يُشعر بكونه في مقابل العامة الزاعمين بكون مقتضى البناء على اليقين هو البناء على الأقلّ وضُمّ الركعة المشكوكة.

ثمّ لو سلّم ظهور الصحيحة في البناء على الأقلّ المطابق للاستصحاب، كان هناك صوارف عن هذا الظاهر، مثل:

(١) «هذا» من (ت)، لكن شطب عليها، والمناسب إثباتها.

(٢) كذا في النسخ، ولكن في روايتي الوسائل والتهذيب بدل «صنعتة»: «فعلته».

(٣) الوسائل ٥ : ٣١٨، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣،
والتهذيب ٢ : ٣٤٩، الحديث ١٤٤٨.

(٤) منهم السيد الطباطبائي في الرياض ٤ : ٢٤٠، والمحقّق الزاقي في مستند الشيعة ٧ : ١٤٦، وصاحب الجواهر في الجواهر ١٢ : ٣٣٤، وأشار إليه المحقّق في المعتبر ٢ : ٣٩١، والعلامة في المنتهى (الطبعة الحجرية) ١ : ٤١٥ - ٤١٦، والحرر العاملي في الوسائل، ذيل موقّعة إسحاق بن عمّار.

(٥) مثل: موقّعة إسحاق بن عمّار الآتية في الصفحة ٦٦، ومثل: المروي عن قرب الإسناد: «رجل صلّى ركعتين وشكّ في الثالثة، قال يبني على اليقين...»، انظر الوسائل ٥ : ٣١٩، الباب ٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

تعيّن حملها حينئذٍ على التقيّة، وهو مخالف للأصل.
ثمّ ارتكاب الحمل على التقيّة في مورد الرواية، وحمل القاعدة
المستشهد بها لهذا الحكم المخالف للواقع على بيان الواقع - ليكون التقيّة
في إجراء القاعدة في المورد لا في نفسها - مخالفةً أخرى للظاهر وإن
كان ممكناً في نفسه.

مع أنّ هذا المعنى مخالف لظاهر صدر الرواية الآبي عن الحمل
على التقيّة.

مع أنّ العلماء لم يفهموا منها إلّا البناء على الأكثر.
إلى غير ذلك ممّا يوهن إرادة البناء على الأقلّ.
وأما احتمال^(١) كون المراد من عدم نقض اليقين بالشكّ عدم جواز
البناء على وقوع المشكوك بمجرد الشكّ - كما هو مقتضى الاستصحاب -
فيكون مفاده: عدم جواز الاقتصار على الركعة المردّدة بين الثالثة
والرابعة، وقوله: «لا يُدخِل الشكّ في اليقين» يراد به: أنّ الركعة
المشكوك فيها المبنيّ على عدم وقوعها لا يضمّها إلى اليقين - أعني^(٢)
القدر المتيقّن من الصلاة - بل يأتي بها مستقلّة على ما هو مذهب
الخاصّة.

ففيه: من المخالفة لظاهر^(٣) الفقرات الستّ أو السبع ما لا يخفى
على المتأمل؛ فإنّ مقتضى التدبّر في الخبر أحد معنيين:

(١) هذا الاحتمال من صاحب الفصول في الفصول: ٣٧١.

(٢) في (هـ): «يعني».

(٣) في (ت)، (ص)، و(ط): «لظواهر».

إمّا الحمل على التقيّة، وقد عرفت مخالفته للأصول والظواهر.
 وإمّا حمله على وجوب تحصيل اليقين بعدد الركعات على الوجه
 الأحوط، وهذا الوجه وإن كان بعيداً في نفسه، لكنّه منحصر بعد عدم
 إمكان الحمل على ما يطابق الاستصحاب، ولا أقلّ من مساواته لما
 ذكره هذا القائل، فيسقط الاستدلال بالصحيحة، خصوصاً على مثل هذه
 القاعدة.

وأضعف من هذا دعوى^(١): أنّ حملها على وجوب تحصيل اليقين
 في الصلاة بالعمل على الأكثر، والعمل على الاحتياط بعد الصلاة - على
 ما هو فتوى الخاصّة وصرّح أخبارهم الآخر - لا ينافي إرادة العموم من
 القاعدة لهذا وللعمل على اليقين السابق في الموارد الآخر.
 وسيظهر اندفاعها بما سيجيء في الأخبار الآتية^(٢): من عدم
 إمكان الجمع بين هذين المعنيين في المراد من العمل على اليقين وعدم
 نقضه.

ومّا ذكرنا ظهر عدم صحّة الاستدلال^(٣) بموثقة عمّار^(٤) عن أبي
 الحسن عليه السلام: «قال: إذا شككت فابن على اليقين. قلت: هذا أصل؟
 الإشكال فيه

٤ - الاستدلال
 بموثقة
 إسحاق بن عمّار
 والإشكال فيه

(١) الدعوى من صاحب الفصول أيضاً في كلامه المشار إليه في الصفحة السابقة،
 الهامش (١).

(٢) انظر الصفحة ٧٤.

(٣) استدللّ بها - فيما عثرنا - الفاضل الدربندي في خزائن الأصول، فنّ
 الاستصحاب، الورقة ١٣.

(٤) كذا، والصحيح: «إسحاق بن عمّار» كما في المصادر الحديثية.

قال: نعم»^(١).

فإن جعل البناء على الأقلّ أصلاً ينافي ما جعله الشارع أصلاً في غير واحد من الأخبار، مثل: قوله عليه السلام: «أَجْمَعُ لَكَ السَّهْوُ كُلَّهُ فِي كَلِمَتَيْنِ: مَتَى مَا شَكَّكَتَ فَابْنِ عَلَى الْأَكْثَرِ»^(٢)، وقوله عليه السلام فيما تقدّم: «أَلَا أَعْلَمُكَ شَيْئاً... إِلَى آخِرِ مَا تَقَدَّمَ»^(٣).

فالوجه فيه: إمّا الحمل على التقيّة، وإمّا ما ذكره بعض^(٤) الأصحاب^(٥) في معنى الرواية: بإرادة البناء على الأكثر، ثمّ الاحتياط بفعل ما ينفع^(٦) لأجل الصلاة على تقدير الحاجة، ولا يَضُرُّ بها على تقدير الاستغناء.

نعم، يمكن أن يقال بعدم الدليل على اختصاص المؤثقة بشكوك الصلاة، فضلاً عن الشكّ في ركعاتها، فهو أصل كلٍّ خرج منه الشكّ في عدد الركعات، وهو غير قادح. لكن يرد عليه: عدم الدلالة على إرادة اليقين السابق على الشكّ،

(١) الوسائل ٥ : ٣١٨، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

(٢) الوسائل ٥ : ٣١٧ - ٣١٨، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة،

الحديث ١، وفيه بدل «فابن على الأكثر»: «فخذ بالأكثر».

(٣) راجع الصفحة ٦٤.

(٤) لم ترد «بعض» في (ظ).

(٥) مثل: الحرّ العاملي في الوسائل ذيل الرواية، والفاضل النراقي في مستند

الشيعة ٧ : ١٤٥.

(٦) في (ظ): «ينتفع».

ولا المتيقّن السابق على المشكوك اللاحق، فهي أضعف دلالةً من الرواية الآتية الصريحة في اليقين السابق؛ لاحتمالها لإرادة إيجاب العمل بالاحتياط، فافهم^(١).

ومنها: ما عن الخصال بسنده عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه: من كان على يقين فشكّ فليمضِ على يقينه؛ فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين»^(٢). وفي رواية أخرى عنه عليه السلام: «من كان على يقين فأصابه شكّ فليمضِ على يقينه؛ فإنّ اليقين لا يُدفع بالشكّ»^(٣). وعدّها المجلسي - في البحار - في سلك الأخبار التي يستفاد منها القواعد الكلية^(٤).

أقول: لا يخفى أنّ الشكّ واليقين لا يجتمعان حتّى ينقض أحدهما الآخر، بل لا بدّ من اختلافهما:

إمّا في زمان نفس الوصفين، كأن يقطع يوم الجمعة بعدالة زيد في زمان، ثمّ يشكّ يوم السبت في عدالته في ذلك الزمان. وإمّا في زمان متعلّقهما وإن اتّحد زمانهما، كأن يقطع يوم السبت بعدالة زيد يوم الجمعة، ويشكّ - في زمان هذا القطع - بعدالته^(٥) في يوم

٥ - الاستدلال
برواية الخصال
ورواية أخرى

المناقشة
في الاستدلال
بهايتين الروايتين

(١) لم ترد «فافهم» في (ظ).

(٢) الخصال: ٦١٩، والوسائل ١: ١٧٥ - ١٧٦، الباب ٤ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٦.

(٣) المستدرك ١: ٢٢٨، الباب الأوّل من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٤.

(٤) البحار ٢: ٢٧٢.

(٥) المناسب: «في عدالته»، كما في (ت)، ولكن شطب عليها.

السبت، وهذا هو الاستصحاب، وليس منوطاً بتعدد زمان الشك واليقين - كما عرفت في المثال - فضلاً عن تأخر الأول عن الثاني.

وحيث إن صريح الرواية اختلاف زمان الوصفين، وظاهرها اتحاد زمان متعلقهما؛ تعين حملها على القاعدة الأولى، وحاصلها: عدم العبرة بطروء الشك في شيء بعد اليقين بذلك الشيء.

ويؤيده: أن النقض حينئذ محمول على حقيقة؛ لأنه رفع اليد عن نفس الآثار التي رتبها سابقاً على المتيقن، بخلاف الاستصحاب؛ فإن المراد بنقض اليقين فيه رفع اليد عن ترتيب الآثار في غير زمان اليقين، وهذا ليس نقضاً لليقين السابق، إلا إذا أخذ متعلقه مجرداً عن التقييد بالزمان الأول.

وبالجملة: فن تأمل في الرواية، وأغض عن ذكر بعض^(١) لها في أدلة الاستصحاب، جزم بما^(٢) ذكرناه في معنى الرواية.

ثم لو سلم أن هذه القاعدة بإطلاقها مخالفة للإجماع، أمكن تقييدها بعدم نقض اليقين السابق بالنسبة إلى الأعمال التي رتبها حال اليقين به - كالافتداء بذلك الشخص في مثال العدالة، أو العمل بفتواه أو شهادته - أو تقييد الحكم بصورة عدم التذكر لمستند القطع السابق، وإخراج صورة تذكره والتفطن لفساده وعدم قابليته لإفادة القطع^(٣).

(١) مثل: الوحيد الهباني في الرسائل الأصولية: ٤٤٠، والمحقق القمي في القوانين

٢: ٦٢، والفاضل التراقي في مناهج الأحكام: ٢٢٧.

(٢) في (ت) و(هـ) بدل «جزم بما»: «ربما استظهر ما».

(٣) في (ر) و(ص) ذكرت عبارة «ثم لو سلم - إلى - لإفادة القطع» بعد عبارة «اللهم إلا - إلى - فافهم».

اللهم إلا أن يقال - بعد ظهور كون الزمان الماضي في الرواية طرفاً لليقين -: إنَّ الظاهر تجريد متعلّق اليقين عن التقييد بالزمان؛ فإنَّ قول القائل: «كنت متيقّناً أمس بعدالة زيد» ظاهرٌ في إرادة أصل العدالة، لا العدالة المقيّدة^(١) بالزمان الماضي، وإن كان ظرفه^(٢) في الواقع ظرف اليقين، لكن لم يلاحظه على وجه التقييد، فيكون الشكّ فيما بعد هذا الزمان، متعلّقاً بنفس ذلك المتيقّن مجرداً عن ذلك التقييد، ظاهراً في تحقّق أصل العدالة في زمان الشكّ، فينطبق على الاستصحاب، فافهم^(٣).

فالإنصاف^(٤): أن الرواية - سيمًا بملاحظة^(٥) قوله عليه السلام: «فإنَّ الشكّ لا ينقض اليقين»^(٦)، و^(٧) بملاحظة ما سبق في الصحاح من قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» حيث إنَّ ظاهره مساوقته لها - ظاهرة في الاستصحاب^(٨)، ويبعد حملها على المعنى الذي^(٩) ذكرنا.

(١) في غير (ص): «المتقيّدة».

(٢) كذا في النسخ، والمناسب: «ظرفها»؛ لرجوع الضمير إلى العدالة.

(٣) لم ترد «اللهم إلا - إلى - فافهم» في (ظ).

(٤) في (ر)، (ص) و(ظ) بدل «فالإنصاف»: «لكن الإنصاف».

(٥) لم ترد «الرواية سيمًا بملاحظة» في (ص) و(ظ).

(٦) في (ر) و(ظ) بدل «فإنَّ الشكّ لا ينقض اليقين»: «فإنَّ اليقين لا يُنقض بالشكّ».

(٧) لم ترد «و» في غير (ر).

(٨) لم ترد عبارتا «حيث إنَّ» و«ظاهرة في الاستصحاب» في (ص) و(ظ).

(٩) في (ت) و(ه) بدل «المعنى الذي»: «بيان القاعدة التي».

هذا^(١)، لكن سند الرواية ضعيف بـ«القاسم بن يحيى»؛ لتضعيف العلامة له في الخلاصة^(٢)، وإن ضَعَفَ ذلك بعض^(٣) باستناده إلى تضعيف ابن الغضائري - المعروف عدم قدحه - فتأمل.

ومنها: مكاتبة علي بن محمد القاساني: «قال: كتبت إليه - وأنا بالمدينة -^(٤) عن اليوم الذي يُشكَّ فيه من رمضان، هل يصام أم لا؟ فكتب عليه السلام: اليقين لا يدخله الشكّ، صُم للرؤية وافطر للرؤية»^(٥). فإنّ تفريع تحديد كلّ من الصوم والإفطار - برؤية هلاّلي رمضان وشوّل - على قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخله الشكّ» لا يستقيم إلّا بإرادة عدم جعل اليقين السابق مدخولاً بالشكّ، أي مزاحماً به. والإنصاف: أنّ هذه الرواية أظهر ما في هذا الباب من أخبار الاستصحاب، إلّا أنّ سندها غير سليم.

هذه جملة ما وقفت عليه من الأخبار المستدلّ بها للاستصحاب، وقد عرفت عدم ظهور الصحيح منها^(٦)، وعدم صحّة الظاهر منها^(٧)؛ فلعلّ الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر والتعاقد.

(١) «هذا» من (ت) و (ه).

(٢) خلاصة الأقوال في معرفة الرجال (رجال العلامة الحلي): ٣٨٩.

(٣) هو الوحيد البهبهاني في الحاشية على منهج المقال: ٢٦٤.

(٤) في (الوسائل) زيادة: «أسأله».

(٥) الوسائل ٧: ١٨٤، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٣.

(٦) وهي الصحاح الثلاثة لزرارة وموثقة عمار.

(٧) وهي روايتا الخصال ومكاتبة القاساني.

وربما يؤيد ذلك بالأخبار الواردة في الموارد الخاصة :

تأييد المختار
بالأخبار
الخاصة:

مثل : رواية عبد الله بن سنان -الواردة فيمن يُعير ثوبه الذميّ، وهو يعلم أنّه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير-: «قال: فهل عليّ أن أغسله؟ فقال عليه السلام: لا؛ لأنّك أعرته إيّاه وهو طاهر، ولم تستيقن أنّه نجسه»^(١).

١- رواية
عبد الله بن سنان

تقريب
الاستدلال

وفيها دلالة واضحة على أنّ وجه البناء على الطهارة وعدم وجوب غسله، هو سبق طهارته وعدم العلم بارتفاعها، ولو كان المستند قاعدة الطهارة لم يكن معنىً لتعليل الحكم بسبق الطهارة؛ إذ الحكم في القاعدة مستند إلى نفس عدم العلم بالطهارة والنجاسة.

نعم، الرواية مختصة باستصحاب الطهارة دون غيرها، ولا يبعد عدم القول بالفصل بينها وبين غيرها ممّا يشكّ في ارتفاعها بالرافع. ومثل: قوله عليه السلام في موثقة عمّار: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذِر»^(٢).

٢- موثقة عمّار

بناءً على أنّه مسوق لبيان استمرار طهارة كلّ شيء إلى أن يُعلم حدوث قذارته، لا ثبوتها له ظاهراً واستمرار هذا الثبوت إلى أن يُعلم عدمها.

فالغاية -وهي العلم بالقذارة- على الأوّل، غاية للطهارة رافعة لاستمرارها، فكلّ شيء محكوم ظاهراً باستمرار طهارته إلى حصول

(١) الوسائل ٢: ١٠٩٥، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) الوسائل ٢: ١٠٥٤، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤، وفيه:

«كلّ شيء نظيف...».

العلم بالقذارة، فغاية الحكم غير مذكورة ولا مقصودة.
وعلى الثاني، غايةً للحكم بثبوتها، والغاية -وهي العلم بعدم الطهارة- رافعةٌ للحكم، فكلّ شيءٍ يستمرّ الحكم بطهارته إلى كذا، فإذا حصلت الغاية انقطع الحكم بطهارته، لا نفسها.
والأصل في ذلك: أنّ القضية المعيّاة -سواء كانت إخباراً عن الواقع وكانت الغاية قيداً للمحمول، كما في قولنا: الثوب طاهر إلى أن يلاقي نجساً، أم كانت ظاهريّة معيّاة بالعلم بعدم المحمول، كما في ما نحن فيه- قد يقصد المتكلّم مجرد ثبوت المحمول للموضوع ظاهراً أو واقعاً، من غير ملاحظة كونه مسبوقاً بثبوت له، وقد يقصد المتكلّم به مجرد الاستمرار، لا أصل الثبوت، بحيث يكون أصل الثبوت مفروغاً عنه. والأوّل أعمّ من الثاني من حيث المورد.

معنى المؤقّعة

إمّا الاستصحاب
أوقاعدة الطهارة

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ معنى الرواية:
إمّا أن يكون خصوص المعنى الثاني، وهو القصد إلى بيان الاستمرار بعد الفراغ عن ثبوت أصل الطهارة، فيكون دليلاً على استصحاب الطهارة. لكنّه خلاف الظاهر.

وإمّا خصوص المعنى الأوّل الأعمّ منه، وحينئذٍ لم يكن فيه دلالة على استصحاب الطهارة وإن شمل مورده؛ لأنّ^(١) الحكم فيما علّم طهارته ولم يُعلم طرؤ القذارة له ليس من حيث سبق طهارته، بل باعتبار مجرد كونه مشكوك الطهارة، فالرواية تفيد قاعدة الطهارة حتّى في مسبوق الطهارة، لا استصحابها، بل تجري في مسبوق النجاسة على أقوى

(١) في (هـ)، (ط)، و(ر)، بدل «لأنّ»: «إلا أنّ».

الوجهين الآتين في باب معارضة الاستصحاب للقاعدة.

ثم لا فرق في مفاد الرواية، بين الموضوع الخارجي الذي يشك في طهارته من حيث الشبهة في حكم نوعه، وبين الموضوع الخارجي المشكوك طهارته من حيث اشتباه الموضوع الخارجي.

فعلم مما ذكرنا: أنه لا وجه لما ذكره صاحب القوانين: من امتناع إرادة المعاني الثلاثة من الرواية^(١) - أعني: قاعدة الطهارة في الشبهة الحكمية، وفي الشبهة الموضوعية، واستصحاب الطهارة؛ إذ لا مانع عن إرادة الجامع بين الأولين، أعني: قاعدة الطهارة في الشبهة الحكمية والموضوعية.

نعم، إرادة القاعدة والاستصحاب معاً يوجب استعمال اللفظ في معنيين؛ لما عرفت^(٢) أن المقصود في القاعدة مجرد إثبات الطهارة في المشكوك، وفي الاستصحاب خصوص إيقائها في معلوم الطهارة سابقاً، والجامع بينهما غير موجود، فيلزم ما ذكرنا. والفرق بينهما ظاهرٌ، نظير الفرق بين قاعدة البراءة واستصحابها، ولا جامع بينهما^(٣).

وقد خفي ذلك على بعض المعاصرين^(٤)، فزعم جواز إرادة القاعدة والاستصحاب معاً، وأنكر ذلك على صاحب القوانين فقال:

عدم إمكان
إرادة القاعدة
والاستصحاب
معاً من الوثقة

(١) القوانين ٢: ٦٠.

(٢) في الصفحة السابقة.

(٣) في (ظ) بدل « فيلزم - إلى - ولا جامع بينهما »: « وقد تفتن لزوم هذا الاستعمال صاحب القوانين ».

(٤) هو صاحب الفصول.

إنّ الرواية تدلّ على أصليين:

أحدهما: أنّ الحكم الأوّلي للأشياء ظاهراً هي الطهارة مع عدم العلم بالنجاسة، وهذا لا تعلّق له بمسألة الاستصحاب.

الثاني: أنّ هذا الحكم مستمرّ إلى زمن العلم بالنجاسة، وهذا من موارد الاستصحاب وجزئياته^(١)، انتهى.

أقول: ليت شعري ما المشار إليه بقوله: «هذا الحكم مستمرّ إلى زمن العلم بالنجاسة»؟

فإن كان هو الحكم المستفاد من الأصل الأوّلي، فليس استمراره ظاهراً ولا واقعاً مُعَيَّناً بزمان العلم بالنجاسة، بل هو مستمرّ إلى زمن نسخ هذا الحكم في الشريعة، مع أنّ قوله: «حتّى تعلم» إذا جُعِلَ من توابع الحكم الأوّل الذي هو الموضوع للحكم الثاني، فمن أين يصير الثاني مُعَيَّناً به؟! إذ لا يعقل كون شيءٍ في استعمالٍ واحدٍ غايةً لحكمٍ ولحكمٍ آخر يكون الحكم الأوّل المعيّناً موضوعاً له.

وإن كان هو الحكم الواقعيّ المعلوم - يعني أنّ الطهارة إذا ثبتت واقعاً في زمان، فهو مستمرّ في الظاهر إلى زمن العلم بالنجاسة - فيكون الكلام مسوقاً لبيان الاستمرار الظاهريّ فيما علم ثبوت الطهارة له واقعاً في زمانٍ، فأين هذا من بيان قاعدة الطهارة من حيث هي للشيء المشكوك من حيث هو مشكوك؟!

ومنشأ الاشتباه في هذا المقام: ملاحظة عموم القاعدة لمورد الاستصحاب، فيُتَخَيَّلُ أنّ الرواية تدلّ على الاستصحاب، وقد عرفت^(٢):

(١) الفصول: ٣٧٣.

(٢) راجع الصفحة ٧٣.

أنّ دلالة الرواية على طهارة مستصحَب الطهارة غير دلالتها على اعتبار استصحاب الطهارة، وإلاّ فقد أشرنا^(١) إلى أنّ القاعدة تشمل مستصحَب النجاسة أيضاً، كما سيجيء.

ونظير ذلك ما صنعه صاحب الوافية؛ حيث ذكر روايات «أصالة الحلّ» الواردة في مشتبه الحكم أو الموضوع في هذا المقام^(٢). ثمّ على هذا، كان ينبغي ذكر أدلّة أصالة البراءة؛ لأنّها أيضاً متصادقة مع الاستصحاب من حيث المورد.

فالتحقيق: أنّ الاستصحاب -من حيث هو- مخالف للقواعد الثلاث: البراءة، والحلّ، والطهارة، وإن تصادقت مواردها.

فثبت من جميع ما ذكرنا: أنّ المتعيّن حمل الرواية المذكورة على أحد المعنيين، والظاهر إرادة القاعدة -نظير قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال»^(٣)؛ لأنّ حمله على الاستصحاب وحمل الكلام على إرادة خصوص الاستمرار فيما علم طهارته سابقاً خلاف الظاهر؛ إذ ظاهر الجملة الخبريّة إثبات أصل المحمول للموضوع، لا إثبات استمراره في مورد الفراغ عن ثبوت أصله.

نعم، قوله: «حتّى تعلم» يدلّ على استمرار المعيّنا، لكن المعيّنا به الحكم بالطهارة، يعني: هذا الحكم الظاهري مستمرّ له إلى كذا، لا أنّ الطهارة الواقعيّة المفروغ عنها مستمرة ظاهراً إلى زمن العلم.

الظاهر
إرادة القاعدة

(١) راجع الصفحة ٧٣.

(٢) الوافية: ٢٠٧.

(٣) الوسائل ١٧: ٩١، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٢.

ومنها: قوله عليه السلام: «الماء كلّ طاهر حتّى تعلم أنّه نجس»^(١). وهو وإن كان متّحداً مع الخبر السابق^(٢) من حيث الحكم والغاية^(٣) إلّا أنّ الاشتباه في الماء من غير جهة عروض النجاسة للماء غير متحقّق غالباً، فالأولى حملها على إرادة الاستصحاب، والمعنى: أنّ الماء المعلوم طهارته بحسب أصل الخلقة طاهر حتّى تعلم...، أي: تستمرّ طهارته المفروضة إلى حين العلم بعروض القذارة له، سواءً كان الاشتباه وعدم العلم من جهة الاشتباه في الحكم، كالقليل الملاقي للنجس والبئر، أم كان من جهة الاشتباه في الأمر الخارجي، كالشكّ في ملاقاته للنجاسة أو نجاسة ملاقيه.

ومنها: قوله عليه السلام: «إذا استيقنت أنّك توضّأت فإيّاك أن تُحدث وضوءاً، حتّى تستيقن أنّك أحدثت»^(٤). ودلالته على استصحاب الطهارة ظاهرة.

(١) الوسائل ١: ١٠٠، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥، وفيه: «حتّى يعلم».

(٢) أي موثّقة عمّار المتقدّمة في الصفحة ٧٢.

(٣) في (ت) و(هـ) زيادة: «فتكون ظاهرة في إرادة القاعدة كما عرفت».

(٤) التهذيب ١: ١٠٢، الحديث ٢٦٨.

[اختصاص الأخبار بالشكّ في الرفع^(١)]

ثمّ إنّ اختصاص ما عدا الأخبار العامّة بالقول المختار واضح.
وأما الأخبار العامّة، فالمعروف بين المتأخّرين الاستدلال بها على
حجّية الاستصحاب في جميع الموارد^(٢).

وفيه تأمّل، قد فتح بابه المحقّق الخوانساري في شرح الدروس^(٣).
توضيحه: أنّ حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتّصالية، كما في نقض
الحبل.

تأمّل المحقّق
الخوانساري
في الاستدلال
بالأخبار على
الحجّية مطلقاً

والأقرب إليه - على تقدير مجازيّته - هو رفع الأمر الثابت^(٤).
وقد يُطلق على مطلق رفع اليد عن الشيء - ولو لعدم مقتضى له -
بعد أن كان آخذاً به، فالمراد من «النقض» عدم الاستمرار عليه والبناء
على عدمه بعد وجوده^(٥).

(١) العنوان مثلاً.

(٢) انظر الرسائل الأصوليّة: ٤٤٣، والقوانين ٢: ٥٢.

(٣) مشارق الشموس: ٧٦.

(٤) في (ص، زيادة: «كما في نواقض الطهارة، والأقرب إليه رفع ما له مقتضى
الثبوت»). وفي (ظ) بدل عبارة «هو رفع الهيئة - إلى - الأمر الثابت» هكذا:
«هو رفع الأمر الثابت كما في نواقض الطهارة والأقرب إليه دفع الأمر الغير
الثابت ومنع مقتضيه وهو المسمّى بالمانع».

(٥) لم ترد «والبناء على عدمه بعد وجوده» في (ظ).

إذا عرفت هذا، فنقول: إنَّ الأمر يدور:
بين أن يراد بـ«النقض» مطلق ترك العمل وترتيب الأثر - وهو
المعنى الثالث^(١) - ويبقى المنقوض عاماً لكلِّ يقين.

وبين أن يراد من النقض ظاهره - وهو المعنى الثاني^(٢) - فيختصّ
متعلّقه بما من شأنه الاستمرار والاتّصال^(٣)، المختصّ بالموارد التي يوجد
فيها هذا المعنى.

ولا يخفى^(٤) رجحان هذا على الأوّل؛ لأنّ الفعل الخاصّ يصير
مخصّصاً لمتعلّقه العامّ، كما في قول القائل: لا تضرب أحداً؛ فإنّ الضرب
قرينة على اختصاص العامّ بالأحياء، ولا يكون عمومته للأموات^(٥)
قرينةً على إرادة مطلق الضرب عليه كسائر الجمادات.

ثمّ لا يَتَوَهَّم الاحتياج حينئذٍ إلى تصرّفٍ في اليقين بإرادة المتيقّن
منه؛ لأنّ التصرّف لازمٌ على كلّ حالٍ؛ فإنّ النقض الاختياري القابل
لورود النهي عليه لا يتعلّق بنفس اليقين على كلّ تقدير، بل المراد:
نقض ما كان على يقين منه - وهو الطهارة السابقة - أو أحكام اليقين.
والمراد بـ«أحكام اليقين» ليس أحكام نفس وصف اليقين؛ إذ لو
فرضنا حكماً شرعياً محمولاً على نفس صفة اليقين ارتفع بالشكّ قطعاً،

المراد من
«نقض اليقين»

(١) في نسخة بدل (ص): «الرابع».

(٢) في (ظ): «الأوّل»، وفي نسخة بدل (ص): «الثالث».

(٣) «الاتّصال» من (ت) و(ه).

(٤) في (ص) بدل «لا يخفى»: «والظاهر».

(٥) لم ترد «لأموات» في (ظ).

كمن نذر فعلاً في مدة اليقين بحياة زيد.

بل المراد: أحكام المتيقن المثبتة له من جهة اليقين، وهذه الأحكام كنفس المتيقن أيضاً لها استمرار شأني لا يرتفع إلا بالرافع؛ فإن جواز الدخول في الصلاة بالطهارة أمر مستمر إلى أن يحدث ناقضها. وكيف كان، فالمراد: إما نقض المتيقن، والمراد به رفع اليد عن مقتضاه، وإما نقض أحكام اليقين - أي الثابتة للمتيقن من جهة اليقين به - والمراد حينئذ رفع اليد عنها.

ويمكن أن يستفاد من بعض الأمارات إرادة المعنى الثالث^(١)، مثل: قوله عليه السلام: «بل ينقض الشك باليقين»^(٢).

وقوله عليه السلام: «ولا يعتد بالشك في حال من الحالات»^(٣).

وقوله عليه السلام: «اليقين لا يدخله الشك، صم للرؤية وأفطر للرؤية»^(٤)، فإنّ مورده استصحاب بقاء رمضان، والشك فيه ليس شكاً في الرافع، كما لا يخفى.

وقوله عليه السلام في رواية الأربعائة: «من كان على يقين فشكّ فليئض على يقينه، فإنّ اليقين لا يدفع بالشك»^(٥).
وقوله: «إذا شككت فابن على اليقين»^(٦).

(١) في نسخة بدل (ص): «الرابع».

(٢) و (٣) تقدّم في الصفحة ٦٢، ضمن صحيحة زرارة الثالثة.

(٤) تقدّم في الصفحة ٧١، ضمن مكاتبة القاساني.

(٥) تقدّم الحديث في الصفحة ٦٨.

(٦) تقدّم الحديث في الصفحة ٦٦.

فإنَّ الاستفادة من هذه وأمثالها: أنَّ المراد بعدم النقض عدم الاعتناء بالاحتمال المخالف لليقين السابق، نظير قوله عليه السلام: «إذا خرجت من شيءٍ ودخلت في غيره فشكَّك ليس بشيء»^(١).

هذا، ولكنَّ الإنصاف: أنَّ شيئاً من ذلك لا يصلح لصرف لفظ «النقض» عن ظاهره.

لأنَّ قوله: «بل ينقض الشكَّ باليقين» معناه رفع الشكَّ؛ لأنَّ الشكَّ ممَّا إذا حصل لا يرتفع إلَّا برفع.

وأما قوله عليه السلام: «من كان على يقين فشكَّ»، فقد عرفت^(٢) أنَّه كقوله: «إذا شككت فابنِ على اليقين» غير ظاهر في الاستصحاب^(٣)، مع إمكان أن يجعل قوله عليه السلام: «فإنَّ اليقين لا يُنقض بالشكَّ، أو لا يُدفع به» قرينةً على اختصاص صدر الرواية بموارد النقض، مع أنَّ الظاهر من الماضي: الجري على مقتضى الداعي السابق وعدمُ التوقُّف^(٤) إلَّا لصارف، نظير قوله عليه السلام: «إذا كثر عليك السهو فامضِ على صلاتك»^(٥) ونحوه، فهو أيضاً مختصٌّ بما ذكرنا.

(١) الوسائل ٥: ٣٣٦، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١، وفيه بدل «فدخلت»: «ثمَّ دخلت».

(٢) راجع الصفحة ٦٨ - ٦٩.

(٣) كذا في (ظ)، وفي غيره بدل «أنَّه - إلى - الاستصحاب»: «الإشكال في ظهوره في اعتبار الاستصحاب، كقوله: «إذا شككت فابنِ على اليقين».

(٤) كذا في (ظ) و (هـ)، وفي غيرها بدل «التوقُّف»: «الوقف».

(٥) الوسائل ٥: ٣٢٩، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

وأما قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخله الشك» فتفرّع الإفطار للرؤية عليه من جهة استصحاب الاشتغال بصوم رمضان إلى أن يحصل الرفع. وبالجمله: فالتأمل المنصف يجد أنّ هذه الأخبار لا تدلّ على أزيد من اعتبار اليقين السابق عند الشكّ في الارتفاع برفع.

[حجة القول الأوّل]^(١)

الاستدلال
على الحجّة
مطلقاً بوجوه:

احتجّ للقول الأوّل بوجوه:

منها: أنّه لو لم يكن الاستصحاب حجّة لم يستقم استفادة الأحكام من الأدلّة اللفظيّة؛ لتوقفها على أصالة عدم القرينة والمعارض والمخصّص والمقيّد والناسخ وغير ذلك.

وفيه: أنّ تلك الأصول قواعد لفظيّة تُجمع عليها بين العلماء وجميع أهل اللسان في باب الاستفادة، مع أنّها أصول عدميّة لا يستلزم القول بها القول باعتبار الاستصحاب مطلقاً، إمّا لكونها مجعاً عليها بالخصوص، وإمّا لرجوعها إلى الشكّ في الرفع.

الوجه الثاني

ومنها: ما ذكره المحقّق في المعارج، وهو: أنّ المقتضي للحكم الأوّل ثابت، والمعارض لا يصلح رافعاً، فيجب الحكم بثبوته في الآن الثاني. أمّا أنّ المقتضي ثابت، فلاّنا نتكلّم على هذا التقدير. وأمّا أنّ المعارض لا يصلح رافعاً؛ فلاّنا المعارض احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم، لكنّ احتمال ذلك مُعارض باحتمال عدمه، فيكون كلّ منهما مدفوعاً بمقابله، فيبقى الحكم الثابت سليماً عن الرفع^(٢)، انتهى.

وفيه: أنّ المراد بالمقتضي؛ إمّا العلّة التامّة للحكم أو للعلم به

(١) العنوان مثلاً.

(٢) المعارج: ٢٠٦ و ٢٠٧.

- أعني الدليل -، أو المقتضي بالمعنى الأخصّ.

وعلى التقدير الأوّل^(١)، فلا بدّ من أن يراد من ثبوته ثبوته في الزمان الأوّل، ومن المعلوم عدم اقتضاء ذلك لثبوت المعلول أو المدلول في الزمان الثاني أصلاً.

وعلى الثاني^(٢)، فلا بدّ من أن يراد ثبوته في الزمان الثاني مقتضياً للحكم.

وفيه - مع أنّه أخصّ من المدعى -: أن مجرّد احتمال عدم الرافع لا يثبت العلم ولا الظنّ بثبوت المقتضى، بالفتح.

والمراد من معارضة احتمال الرافع باحتمال عدمه الموجبة للتساقط: إن كان سقوط الاحتمالين فلا معنى له، وإن كان سقوط المحتملين عن الاعتبار حتّى لا يُحكم بالرافع ولا بعدمه، فعنى ذلك التوقّف عن الحكم بثبوت المقتضى - بالفتح - لا ثبوته.

وربما يحكى إبدال قوله: «فيجب الحكم بثبوته»، بقوله: «فيظنّ ثبوته»^(٣)، ويُتخيّل أنّ هذا أبعد عن الإيراد، ومرجعه إلى دليل آخر ذكره العضدي^(٤) وغيره^(٥)، وهو: أنّ ما ثبت في وقتٍ ولم يُظنّ عدمه

الناقشة في الوجه الثاني

(١) في (ت) و(هـ): «التقديرين الأوّلين».

(٢) في مصحّحة (هـ) بدل «الثاني»: «الثالث».

(٣) انظر غاية المأمول (مخطوط): الورقة ١٢٨، وكذا القوانين ٢: ٥٢.

(٤) انظر شرح مختصر الأصول ٢: ٤٥٤.

(٥) مثل العلامة في نهاية الوصول (مخطوط): ٤٠٧، والمحقّق القميّ في القوانين ٢:

فهو مظهر البقاء. وسيجيء ما فيه^(١).

ثمّ إنّ ظاهر هذا الدليل دعوى القطع ببقاء الحالة السابقة واقعاً^(٢)، ولم يُعرف هذه الدعوى من أحد، واعترف بعدمه في المعارج في أجوبة النافين، وصرّح بدعوى رجحان البقاء^(٣).

ويمكن أن يريد به: إثبات البناء^(٤) على الحالة السابقة ولو مع عدم رجحانه، وهو في غاية البعد عن عمل العقلاء بالاستصحاب في أمورهم.

والظاهر أنّ مرجع هذا الدليل إلى أنّه إذا أُحرز المقتضي وشكّ في المانع - بعد تحقّق المقتضي وعدم المانع في السابق - بُني على عدمه ووجود المقتضي.

ويمكن أن يُستفاد من كلامه السابق^(٥) في قوله: «والذي نختاره»، أنّ مراده بالمقتضي للحكم دليله، وأنّ المراد بالعارض احتمال طرؤ المخصّص لذلك الدليل، فرجعه إلى أنّ الشكّ في تخصيص العامّ أو تقييد المطلق لا عبرة به، كما يظهر من تمثيله بالنكاح والشكّ في حصول الطلاق ببعض الألفاظ، فإنّه إذا دلّ الدليل على أنّ عقد النكاح يُحدث علاقة الزوجيّة، وعُلم من الدليل دوامها، ووجد في الشرع ما ثبت

(١) انظر الصفحة ٨٧.

(٢) لم ترد «واقعاً» في (ظ).

(٣) المعارج : ٢٠٩.

(٤) في (ر) و(ه): «البقاء».

(٥) السابق في الصفحة ٥٢.

كونه رافعاً لها، وشكّ في شيءٍ آخر أنّه رافع مستقلاً أو فردّ من ذلك الرافع أم لا، وجب العمل بدوام الزوجيّة؛ عملاً بالعموم إلى أن يثبت المخصّص. وهذا حقّ، وعليه عمل العلماء كافّةً.

نعم، لو شكّ في صدق الرافع على موجودٍ خارجيٍّ لشبهة -كظلمةٍ أو عدم الخبرة- ففي العمل بالعموم حينئذٍ وعدمه -كما إذا قيل: «أكرم العلماء إلّا زيداً» فشكّ في إنسانٍ أنّه زيدٌ أو عمرو- قولان في باب العامّ المخصّص، أصحّهما عدم الاعتبار بذلك العامّ. لكن، كلام المحقّق تقيّ في الشبهة الحكميّة، بل مفروض كلام القوم أيضاً اعتبار الاستصحاب المعدود من أدلّة الأحكام فيها، دون مطلق الشبهة الشاملة للشبهة الخارجيّة.

هذا غاية ما أمكننا من توجيه الدليل المذكور.

لكنّ الذي يظهر بالتأمّل: عدم استقامته في نفسه، وعدم انطباقه على قوله المتقدّم: «والذي نختاره»^(١)، كما نبّه عليه في المعالم^(٢) وتبعه غيره^(٣)، فتأمّل.

الوجه الثالث

ومنها: أنّ الثابت في الزمان الأوّل ممكن الثبوت في الآن الثاني -وإلّا لم يُحتمل البقاء- فيثبت بقاءه ما لم يتجدّد مؤثّر العدم؛ لاستحالة خروج الممكن عمّا عليه بلا مؤثّر، فإذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثّر فالراجع بقاءه، فيجب العمل عليه.

(١) في (ر) زيادة: «وإخراجه للمدعى عن عنوان الاستصحاب».

(٢) المعالم: ٢٣٥.

(٣) مثل الفاضل الجواد في غاية المأمول (مخطوط): الورقة ١٣٠.

وفيه: منع استلزام عدم العلم بالموثّر رجحان عدمه المستلزم لرجحان البقاء، مع أنّ مرجع هذا الوجه إلى ما ذكره العضدي وغيره^(١): الوجه الثالث من أنّ ما تحقّق وجوده ولم يظنّ عدمه أو لم يُعلم عدمه، فهو مظنون البقاء.

دعوى أنّ وجود الشيء سابقاً يقتضي الظنّ ببقائه والجواب عنها ومحصل الجواب - عن هذا وأمثاله من أدلّتهم الراجعة إلى دعوى حصول ظنّ البقاء -: منع كون مجرد وجود الشيء سابقاً مقتضياً لظنّ بقاءه؛ كما يشهد له تتبّع موارد الاستصحاب.

مع أنّه إن أُريد اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ النوعيّ - يعني لمجرد^(٢) كونه لو خُلّي وطبعه يفيد الظنّ بالبقاء وإن لم يُفده فعلاً لمانع - ففيه: أنّه لا دليل على اعتباره أصلاً.

وإن أُريد اعتباره عند حصول الظنّ فعلاً منه، فهو وإن استقام على ما يظهر من بعض من قارب عصرنا^(٣): من أصالة حجّة الظنّ، إلّا أنّ القول باعتبار الاستصحاب بشرط حصول الظنّ الشخصي منه - حتّى أنّه في المورد الواحد يختلف الحكم باختلاف الأشخاص والأزمان وغيرها - لم يقل به أحدٌ فيما أعلم، عدا ما يظهر من شيخنا البهائيّ قدس سره في عبارته المتقدّمة^(٤)، وما ذكره قدس سره مخالف للإجماع ظاهراً؛ لأنّ بناء

(١) راجع الصفحة ٨٤، الهامش ٤ و ٥.

(٢) في (ر): «بمجرد».

(٣) مثل المحقّق القميّ في القوانين: ٤٩٣، والوحيد البهائيّ في الرسائل الأصوليّة:

٤٢٩ - ٤٣٥، والمحقّق الكاظمي في الوافي (مخطوط): الورقة ٢٩.

(٤) تقدّمت في الصفحة ٢١.

العلماء في العمل بالاستصحاب في الأحكام الجزئية والكلية والموضوعات - خصوصاً العدميات - على عدم مراعاة الظنّ الفعليّ.

ثمّ إنّ ظاهر كلام العضي^(١) - حيث أخذ في إفادته الظنّ بالبقاء عدم الظنّ بالارتفاع - أنّ الاستصحاب أمانة حيث لا أمانة، وليس في الأمانات ما يكون كذلك. نعم، لا يبعد أن يكون الغلبة كذلك.

وكيف كان، فقد عرفت^(٢) منع إفادة مجرد اليقين بوجود الشيء للظنّ ببقائه.

وقد استظهر بعض^(٣) تبعاً لبعض - بعد الاعتراف بذلك - أنّ المنشأ في حصول الظنّ غلبة البقاء في الأمور القارّة.

كلام السيّد
الصدر في المقام

قال السيّد الشارح للوافية - بعد دعوى رجحان البقاء -:

إنّ الرجحان لا بدّ له من موجب؛ لأنّ وجود كلّ معلول يدلّ على وجود علّة له إجمالاً، وليست هي اليقين المتقدّم بنفسه؛ لأنّ ما ثبت جاز أن يدوم وراز أن لا يدوم، ويشبه أن يكون^(٤) هي كون الأغلب في أفراد الممكن القارّ أن يستمرّ وجوده بعد التحقق، فيكون رجحان وجود هذا الممكن الخاصّ للإلحاق بالأعمّ الأغلب. هذا إذا لم يكن رجحان الدوام مؤيّدأ بعادة أو أمانة، وإلّا فيقوى بهما. وقس

(١) انظر شرح مختصر الأصول ٢: ٤٥٤.

(٢) في الصفحة السابقة.

(٣) استظهره صاحب القوانين تبعاً للسيّد الشارح للوافية، كما سيشير إليه في

الصفحة ٩٠.

(٤) كذا في النسخ والمصدر، والمناسب: «تكون».

على الوجود حال عدم إذا كان يقينياً^(١). انتهى كلامه، رفع مقامه.
وفيه: أن المراد بغلبة البقاء ليس غلبة البقاء أبد الآباد، بل المراد البقاء على مقدار خاص من الزمان، ولا ريب أن ذلك المقدار الخاص ليس أمراً مضبوطاً في الممكنات ولا في المستصحابات، والقدر المشترك بين الكل أو الأغلب منه معلوم التحقق في موارد الاستصحاب، وإنما الشك في الزائد.

وإن أريد بقاء الأغلب إلى زمان الشك^(٢):

فإن أريد أغلب الموجودات السابقة بقولٍ مطلق، ففيه:
أولاً: أننا لا نعلم بقاء الأغلب في زمان الشك.

وثانياً: لا ينفع بقاء الأغلب في إلحاق المشكوك؛ للعلم بعدم الرابط بينها^(٣)، وعدم استناد البقاء فيها إلى جامع - كما لا يخفى - بل البقاء في كل واحد منها مستند إلى ما هو مفقود في غيره. نعم، بعضها مشترك^(٤) في مناط البقاء.

وبالجملة: فمن الواضح أن بقاء الموجودات المشاركة مع نجاسة الماء المتغير في الوجود - من الجواهر والأعراض - في زمان الشك في النجاسة؛ لذهاب التغير المشكوك مدخليته في بقاء النجاسة، لا يوجب الظن ببقائها وعدم مدخلية التغير فيها. وهكذا الكلام في كل ما شك في

(١) شرح الوافية (مخطوط): ٣٢٥.

(٢) في (ت) و (هـ) زيادة: «في بقاء المستصحاب».

(٣) في (ظ) بدل «بينها»: «بينها».

(٤) في نسخة بدل (ت): «مشارك»، وفي (ظ) و (هـ): «يتشارك».

بقائه لأجل الشكّ في استعداده للبقاء.

وإن أُريد به^(١) ما وَجّه به كلام السيّد المتقدّم^(٢) صاحب القوانين - بعدما تبعه في الاعتراف بأنّ هذا الظنّ ليس منشؤه محض الحصول في الآن السابق؛ لأنّ ما ثبت جاز أن يدوم وجاز أن لا يدوم - قال: بل لأنّا لما فتشنا الأمور الخارجيّة من الأعدام والموجودات وجدناها مستمرة بوجودها الأوّل على حسب استعداداتها وتفاوتها في مراتبها، فنحكم فيما لم نعلم حاله بما وجدناه في الغالب؛ إلحاقاً له بالأعمّ الأغلب.

كلام
صاحب القوانين
في المقام

ثمّ إنّ كلّ نوع من أنواع الممكنات يُلاحظ زمان الحكم ببقائه بحسب ما غلب في أفراد ذلك النوع؛ فالاستعداد الحاصل للجدران القويّة يقتضي مقداراً من البقاء بحسب العادة، والاستعداد الحاصل للإنسان يقتضي مقداراً منه، وللفرس مقداراً آخر، وللحشرات مقداراً آخر، ولدود القزّ والبقّ والذباب مقداراً آخر، وكذلك الرطوبة في الصيف والشتاء.

فهنا مرحلتان:

الأولى: إثبات الاستمرار في الجملة.

والثانية: إثبات مقدار الاستمرار.

ففي جهل حاله من الممكنات القارّة، يثبت ظنّ الاستمرار في الجملة بملاحظة حال أغلب الممكنات مع قطع النظر عن تفاوت أنواعها،

(١) في (ر)، و(ظ)، بدل «وإن أُريد به»: «ومن هنا يظهر ضعف».

(٢) أي: كلام السيّد شارح الوافية المتقدّم في الصفحة ٨٨.

وظنٌّ مقدارٍ خاصٍّ من الاستمرار بملاحظة حال النوع الذي هو من جملتها.

فالحكم الشرعيّ - مثلاً - نوع من الممكنات قد يُلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الممكن، وقد يُلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الأحكام الصادرة من الموالى إلى العبيد، وقد يُلاحظ من جهة ملاحظة سائر الأحكام الشرعيّة. فإذا أردنا التكلّم في إثبات الحكم الشرعيّ فنأخذ الظنّ الذي ادّعينا من ملاحظة أغلب الأحكام الشرعيّة؛ لأنّه الأنسب به والأقرب إليه، وإن أمكن ذلك بملاحظة أحكام سائر الموالى وعزائم سائر العباد.

ثمّ إنّ الظنّ الحاصل من جهة الغلبة في الأحكام الشرعيّة، محصّله: أنا نرى أغلب الأحكام الشرعيّة مستمرة بسبب دليله الأوّل، بمعنى أنّها ليست أحكاماً آتيةً مختصةً بأن الصدور، بل يفهم من حاله من جهة أمر خارجيّ عن الدليل أنّه يريد استمرار ذلك الحكم الأوّل من دون دلالة الحكم الأوّل على الاستمرار، فإذا رأينا منه في مواضع عديدة أنّه اكتفى - حين إيداء الحكم - بالأمر المطلق القابل للاستمرار وعدمه، ثمّ علمنا أنّ مراده من الأمر الأوّل الاستمرار، نحكم فيما لم يظهر مراده، بالاستمرار؛ إلحاقاً بالأغلب، فقد حصل الظنّ بالدليل - وهو قول الشارع - بالاستمرار. وكذلك الكلام في موضوعات الأحكام من الأمور الخارجيّة؛ فإنّ غلبة البقاء يورث الظنّ القويّ ببقاء ما هو مجهول الحال^(١)، انتهى.

فيظهر وجه ضعف هذا التوجيه أيضاً^(١) مما أشرنا إليه^(٢).

توضيحه: أن الشك في الحكم الشرعي، قد يكون من جهة الشك في مقدار استعداده، وقد يكون من جهة الشك في تحقق الرفع. أما الأول، فليس فيه نوع ولا صنف مضبوط من حيث مقدار الاستعداد، مثلاً: إذا شكنا في مدخلية التغير في النجاسة حدوثاً وارتفاعاً وعدمها، فهل ينفع في حصول الظن بعدم المدخلية تتبع الأحكام الشرعية الأخر، مثل: أحكام الطهارات والنجاسات، فضلاً عن أحكام المعاملات والسياسات، فضلاً عن أحكام الموالي إلى العبيد؟ وبالجمل: فكل حكم شرعي أو غيره تابع لخصوص ما في نفس الحاكم من الأغراض والمصالح، ومتعلق بما هو موضوع له وله دخل في تحققه، ولا دخل لغيره من الحكم المغاير له، ولو اتفق موافقته له كان بمجرد الاتفاق من دون ربط.

ومن هنا لو شك واحد من العبيد في مدخلية شيء في حكم مولاه حدوثاً وارتفاعاً، فنتبع - لأجل الظن بعدم المدخلية وبقاء الحكم بعد ارتفاع ذلك الشيء - أحكام سائر الموالي، بل أحكام هذا المولى المغايرة للحكم المشكوك موضوعاً ومحمولاً، عُد من أسفه السفهاء. وأما الثاني - وهو الشك في الرفع - فإن كان الشك في رافعية الشيء للحكم، فهو أيضاً لا دخل له بسائر الأحكام؛ ألا ترى أن الشك في رافعية المذي للطهارة لا ينفع فيه تتبع موارد الشك في

(١) لم ترد «أيضاً» في (ر) و(ظ).

(٢) راجع الصفحة ٨٩.

الرافعيّة، مثل: ارتفاع النجاسة بالغسل مرّة، أو نجاسة الماء بالإتمام كُرّاً، أو ارتفاع طهارة الثوب والبدن بعصير العنب أو الزبيب أو التمر. وأما الشكّ في وجود الرافع وعدمه، فالكلام فيه هو الكلام في الأمور الخارجيّة.

ومحصّله: أنّه إن أُريد أنّه يحصل الظنّ بالبقاء إذا فرض له صنف أو نوع يكون الغالب في أفراد البقاء، فلا ننكره؛ ولذا يُظنّ عدم النسخ عند الشكّ فيه. لكنّه يحتاج إلى ملاحظة الصنف أو النوع^(١) حتّى لا يحصل التغاير؛ فإنّ المتطهّر في الصبح إذا شكّ في وقت الضحى في بقاء طهارته وأراد إثبات ذلك بالغلبة، فلا ينفعه تنبّع الموجودات الخارجيّة، مثل: بياض ثوبه وطهارته وحياة زيد وقعوده وعدم ولادة الحمل الفلاني، ونحو ذلك. نعم، لو لوحظ صنف هذا المتطهّر في وقت الصبح المتّحد أو المتقارب فيما له مدخل في بقاء الطهارة، ووُجد الأغلب متطهّراً في هذا الزمان، حصل الظنّ ببقاء طهارته.

وبالجملّة: فما ذكره من ملاحظة أغلب الصنف فحصول الظنّ به حقّ، إلّا أنّ البناء على هذا في الاستصحاب يُسقطه عن الاعتبار في أكثر موارد.

وإن بُني على ملاحظة الأنواع البعيدة أو الجنس البعيد أو الأبعد -وهو الممكن القارّ- كما هو ظاهر كلام السيّد المتقدّم، ففيه: ما تقدّم من القطع بعدم جامع بين مورد^(٢) الشكّ وموارد الاستقراء، يصلح

(١) في (ر) و(ظ) بدل «أو النوع»: «والتأمّل».

(٢) في (هـ): «موارد».

لاستناد البقاء إليه، وفي مثله لا يحصل الظنّ بالإلحاق؛ لأنّه لا بدّ في الظنّ بلحوق المشكوك بالأغلب من الظنّ أولاً بثبوت الحكم أو الوصف للجامع^(١)، ليحصل^(٢) الظنّ بثبوتّه في الفرد المشكوك.

ومّا يشهد بعدم حصول الظنّ بالبقاء اعتباراً الاستصحاب في موردين يُعلم بمخالفة أحدهما للواقع؛ فإنّ المتطهّر بمائع شكّ في كونه بولاً أو ماء، يُحكم باستصحاب طهارة بدنه وبقاء حدثه، مع أنّ الظنّ بهما محال. وكذا الحوض الواحد إذا صُبّ فيه الماء تدريجاً فبلغ إلى موضع شكّ في بلوغ مائه كراً، فإنّه يُحكم حينئذٍ ببقاء قلّته، فإذا امتلأ وأخذ منه الماء تدريجاً إلى ذلك الموضع، فيُشكّ حينئذٍ في نقصه عن الكرّ، فيحكم ببقاء كرتيه، مع أنّ الظنّ بالقلّة في الأوّل وبالكرّيّة في الثاني محال.

ثمّ إنّ إثبات حجّية الظنّ المذكور - على تقدير تسليمه - دونه خرق القتاد، خصوصاً في الشبهة الخارجيّة التي لا تُعتبر فيها الغلبة اتفاقاً؛ فإنّ اعتبار استصحاب طهارة الماء من جهة الظنّ الحاصل من الغلبة، وعدم اعتبار الظنّ بنجاسته من غلبة أخرى - كطين الطريق مثلاً - ممّا لا يجتمعان. وكذا اعتبار قول المنكر من باب الاستصحاب مع الظنّ بصدق المدّعي لأجل الغلبة.

ومنها: بناء العقلاء على ذلك في جميع أمورهم، كما ادّعاء العلامة رحمته الله في النهاية^(٣) وأكثر من تأخّر عنه.

الوجه الرابع:
بناء العقلاء

(١) في (ر) و(ص): «الجامع».

(٢) كذا في (ت) و(ظ)، وفي غيرها: «فيحصل».

(٣) نهاية الوصول (مخطوط): ٤٠٧.

وزاد بعضهم^(١): أنه لولا ذلك لاختلّ نظام العالم وأساس عيش بني آدم.

وزاد آخر^(٢): أن العمل على الحالة السابقة أمرٌ مركوزٌ في النفوس حتّى الحيوانات؛ ألا ترى أن الحيوانات تطلب عند الحاجة المواضع التي عهدت فيها الماء والكلاء، والطيور تعود من الأماكن البعيدة إلى أوكارها، ولولا البناء على «إبقاء ما كان على ما كان»^(٣) لم يكن وجه ذلك.

المناقشة في
الوجه الرابع

والجواب: أن بناء العقلاء إنّما يسلم في موضع يحصل لهم الظنّ بالبقاء لأجل الغلبة، فإنّهم في أمورهم عاملون بالغلبة، سواء وافقت الحالة السابقة أو خالفتها؛ ألا ترى أنّهم لا يكتابون من عهدوه في حالٍ لا يغلب فيه السلامة، فضلاً عن المهالك - إلا على سبيل الاحتياط لاحتمال الحياة - ولا يرسلون إليه البضائع للتجارة، ولا يجعلونه وصيّاً في الأموال أو قيماً على الأطفال، ولا يقلّدونه في هذا الحال إذا كان من أهل الاستدلال، وتراهم لو شكّوا في نسخ الحكم الشرعيّ يبنون على عدمه، ولو شكّوا في رافعيّة المذي شرعاً للطهارة فلا يُبنون على عدمها.

وبالجملة: فالذي أظنّ أنّهم غير بانين في الشكّ في الحكم

(١) مثل المحقّق القميّ في القوانين ٢: ٧٥، وشريف العلماء في تقارير درسه في ضوابط الأصول: ٣٥٤.

(٢) حكاه في الفصول: ٣٦٩.

(٣) لم ترد «على ما كان» في (ر)، (ص)، و(ظ).

الشرعيّ من غير جهة النسخ على الاستصحاب.

نعم، الإنصاف: أنّهم لو شكّوا في بقاء حكم شرعيّ فليس عندهم كالشكّ في حدوثه في البناء على العدم، ولعلّ هذا من جهة عدم وجدان الدليل بعد الفحص؛ فإنّها أمانة على العدم؛ لما علّم من بناء الشارع على التبليغ، فظنّ عدم الورود يستلزم الظنّ بعدم الوجود. والكلام في اعتبار هذا الظنّ بمجرّده - من غير ضمّ حكم العقل بقبح التعبّد بما لا يعلم - في باب أصل البراءة^(١).

قال في العدة - بعدما اختار عدم اعتبار الاستصحاب في مثل المتيمّم الداخل في الصلاة -: والذي يمكن أن يُنتصر به طريقة استصحاب الحال ما أومأنا إليه من أن يقال: لو كانت الحالة الثانية مغيرةً للحكم الأوّل لكان عليه دليل، وإذا تتبّعنا جميع الأدلّة فلم نجد فيها ما يدلّ على أنّ الحالة الثانية مخالفةٌ للحالة الأولى، دلّ على أنّ حكم الحالة الأولى باقٍ على ما كان.

فإن قيل: هذا رجوع إلى الاستدلال بطريق آخر، وذلك خارج عن استصحاب الحال.

قيل: إنّ الذي نريد باستصحاب الحال هذا الذي ذكرناه، وأمّا غير ذلك فلا يكاد يحصل غرض القائل به^(٢)، انتهى.

كلام
الشيخ الطوسي
في العدة

(١) راجع مبحث البراءة ٢: ٥٩ - ٦٠.

(٢) العدة ٢: ٧٥٨.

[حجة القول الثاني]^(١)

الاستدلال على
عدم الحجية
مطلقاً بوجوه:

احتجّ النافون بوجوه:

١ - دعوى
أن الاستصحاب
إثبات للحكم
من غير دليل

منها: ما عن الذريعة وفي الغنية، من أنّ المتعلّق بالاستصحاب
يثبت الحكم عند التحقيق من غير دليل.
توضيح ذلك: أنّهم يقولون: قد ثبت بالإجماع على من شرع في
الصلاة بالتيمّم وجوب المضيّ فيها قبل مشاهدة الماء، فيجب أن يكون
على هذا الحال بعد المشاهدة. وهذا منهم جمع بين الحالتين في حكم من
غير دليل اقتضى الجمع بينهما؛ لأنّ اختلاف الحالتين لا شبهة فيه؛ لأنّ
المصلّي غير واجد للماء في إحداها وواجد له في الأخرى، فلا يجوز
التسوية بينهما من غير دلالة، فإذا كان الدليل لا يتناول إلّا الحالة
الأولى، وكانت الحالة الأخرى عارية منه، لم يجوز أن يثبت فيها مثل
الحكم^(٢)، انتهى.

المناقشة في ذلك

أقول: إن كان محلّ الكلام فيما كان الشكّ لتخلّف وصفٍ وجوديّ
أو عدميّ متحقّق سابقاً يُشكّ في مدخليّته في أصل الحكم أو بقاءه،
فلاستدلال المذكور متينٌ جدّاً؛ لأنّ الفرض^(٣) عدم دلالة دليل الحكم
الأوّل، وفقد دليل عامّ يدلّ على انسحاب كلّ حكمٍ ثبت في الحالة

(١) العنوان متّاً.

(٢) الذريعة ٢: ٨٢٩ - ٨٣٠، والغنية (الجوامع الفقهيّة): ٤٨٦، واللفظ للثاني.

(٣) في (ت) و(ص): «المفروض».

الأولى في الحالة الثانية؛ لأنّ عمدة ما ذكره من الدليل هي الأخبار المذكورة، وقد عرفت اختصاصها بموردٍ يتحقّق^(١) معنى النقض، وهو الشكّ من جهة الرفع.

نعم قد يتخيّل: كون مثال التيمّم من قبيل الشكّ من جهة الرفع؛ لأنّ الشكّ في انتقاض التيمّم بوجدان الماء في الصلاة كانتقاضه بوجدانه قبلها، سواء قلنا بأنّ التيمّم رافع للحدث، أم قلنا: إنّه مبيح؛ لأنّ الإباحة أيضاً مستمرة إلى أن ينتقض بالحدث أو يوجد الماء.

ولكنّه فاسد: من حيث إنّ وجدان الماء ليس من الروافع والنواقض، بل فقدان الذي هو وصف المكفّل لما كان مأخوذاً في صحّة التيمّم حدوثاً وبقاءً في الجملة، كان الوجدان رافعاً لوصف الموضوع الذي هو المكفّل، فهو نظير التغيّر الذي يُشكّ في زوال النجاسة بزواله، فوجدان الماء ليس كالحدث وإن قرن به في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ - حين سُئل عن جواز الصلوات المتعدّدة بتيمّم واحد -: «نعم، ما لم يُحدث أو يجد ماءً»^(٢)؛ لأنّ المراد من ذلك تحديد الحكم بزوال المقتضي أو طرؤ الرفع.

وكيف كان، فإن كان محلّ الكلام في الاستصحاب ما كان من قبيل هذا المثال فالحقّ مع المنكرين؛ لما ذكره.

وإن شمل ما كان من قبيل تمثيلهم الآخر - وهو الشكّ في ناقضية الخارج من غير السيلين - قلنا: إنّ إثبات الحكم بعد خروج الخارج

(١) في (ص)، زيادة: «فيه».

(٢) المستدرک ٢: ٥٤٤، الحديث ٢، وفيه بدل «أو يجد ماء»: «أو يجد الماء».

ليس من غير دليل، بل الدليل ما ذكرنا من الوجوه الثلاثة، مضافاً إلى إمكان التمسك بما ذكرنا في توجيهه كلام المحقق رحمته الله في المعارج، لكن عرفت ما فيه من التأمل^(١).

ثم إنه أجاب في المعارج عن الدليل المذكور: بأنّ قوله: «عملٌ بغير دليل» غير مسلم؛ لأنّ الدليل دلّ على أنّ الثابت لا يرتفع إلاّ برفع، فإذا كان التقدير تقدير عدمه كان بقاء الثابت راجحاً في نظر المجتهد، والعمل بالراجح لازم^(٢)، انتهى.

وكأنّ مراده بتقدير عدم الرفع عدم العلم به، وقد عرفت ما في دعوى حصول الظنّ بالبقاء بمجرد ذلك، إلاّ أن يرجع إلى عدم الدليل بعد الفحص الموجب للظنّ بالعدم.

٢- لزوم القطع
بالبقاء بناءً
على حجّة
الاستصحاب

ومنها: أنّه لو كان الاستصحاب حجّةً لوجب فيمن علم زيداً في الدار ولم يعلم بخروجه منها أن يقطع ببقائه فيها، وكذا كان يلزم إذا علم بأنّه حيّ ثم انقضت مدّة لم يعلم فيها بموته أن يقطع ببقائه، وهو باطل. وقال في محكيّ الذريعة: قد ثبت في العقول أنّ من شاهد زيداً في الدار ثم غاب عنه لم يحسن اعتقاد استمرار كونه في الدار إلاّ بدليل متجدّد، ولا يجوز استصحاب الحال الأولى^(٣) وقد صار كونه في الدار في الزمان الثاني وقد زالت الرؤية، بمنزلة كون عمرو فيها مع فقد الرؤية^(٤).

(١) راجع الصفحة ٨٦.

(٢) المعارج: ٢٠٩.

(٣) في المصدر: «الحال الأوّل».

(٤) الذريعة ٢: ٨٣٢.

وأجاب في المعارج عن ذلك: بأنّا لا ندّعي القطع، لكن ندّعي رجحان الاعتقاد ببقائه، وهذا يكفي في العمل به^(١).

أقول: قد عرفت ممّا سبق منع حصول الظنّ كلّيةً، ومنع حجّيته^(٢). ومنها: أنّه لو كان حجةً لزم التناقض؛ إذ كما يقال: كان للمصلّي قبل وجدان الماء المضيّ في صلاته فكذا بعد الوجدان، كذلك يقال: إنّ وجدان الماء قبل الدخول في الصلاة كان ناقضاً للتيمّم فكذا بعد الدخول، أو يقال: الاشتغال بصلاةٍ متيقّنةٍ ثابت قبل فعل هذه الصلاة فيستصحب. قال في المعتبر: استصحاب الحال ليس حجةً؛ لأنّ شرعيّة الصلاة بشرط عدم الماء لا يستلزم الشرعيّة معه، ثمّ إنّ مثل هذا لا يسلم عن المعارض؛ لأنّك تقول: الذمّة مشغولة بالصلاة قبل الإتمام فكذا بعده^(٣)، انتهى.

وأجاب عن ذلك في المعارج: بمنع وجود المعارض في كلّ مقامٍ، ووجود المعارض في الأدلّة المظنونة لا يوجب سقوطها حيث تسلم عن المعارض^(٤). أقول: لو بُني على معارضة الاستصحاب بمثل استصحاب الاشتغال لم يسلم الاستصحاب في أغلب الموارد^(٥) عن المعارض؛ إذ قلّا ينفكّ مستصحبٌ عن أثرٍ حادثٍ يُراد ترتّبه على بقاءه، فيقال: الأصل عدم ذلك الأثر.

والأولى في الجواب: أنّا إذا قلنا باعتبار الاستصحاب لإفادته

المناقشة فيه

٣- لزوم التناقض بناءً على الحجّة

المناقشة فيه

(١) و(٤) المعارج: ٢٠٩.

(٢) راجع الصفحة ٨٧.

(٣) المعتبر ١: ٣٢.

(٥) في (ص)، و(ظ)، بدل «في أغلب الموارد»: «في موضع».

الظنّ بالبقاء، فإذا ثبت ظنّ البقاء في شيءٍ لزمه عقلاً ظنّ ارتفاع كلِّ أمرٍ فرض كون بقاء المستصحب رافعاً له أو جزءاً أخيراً له، فلا يعقل الظنّ ببقائه؛ فإنّ ظنّ بقاء طهارة ماءٍ غُسل به ثوب نجس أو توضأ به محدث، مستلزمٌ عقلاً للظنّ بطهارة^(١) ثوبه وبدنه وبراءة ذمّته بالصلاة بعد تلك الطهارة. وكذا الظنّ بوجوب المضيّ في الصلاة يستلزم الظنّ بارتفاع اشتغال الذمّة بمجرد إتمام تلك الصلاة. وتوهم إمكان العكس، مدفوعٌ بما سيجيء توضيحه من عدم إمكانه^(٢).

وكذا إذا قلنا باعتباره من باب التعبد بالنسبة إلى الآثار الشرعيّة المترتبة على وجود المستصحب أو عدمه؛ لما ستعرف: من عدم إمكان شمول الروايات إلّا للشكّ السببي^(٣)، ومنه يظهر حال معارضة استصحاب وجوب المضيّ باستصحاب انتقاض التيمّم بوجدان الماء. ومنها: أنّه لو كان الاستصحاب حجةً لكان بيّنة النفي أولى وأرجح من بيّنة الإثبات؛ لاعتضادها باستصحاب النفي. والجواب عنه:

٤ - استلزام
القول بالحجّة
ترجيح
بيّنة النافي

أولاً: باشتراك هذا الإيراد؛ بناءً على ما صرح به جماعة^(٤): من المناقشة في ذلك كون استصحاب النفي المسمّى بـ: «البراءة الأصليّة» معتبراً إجماعاً.

(١) كذا في (ص)، وفي غيرها بدل «للظنّ بطهارة»: «لطهارة».

(٢) انظر الصفحة ٣٩٦ - ٣٩٧.

(٣) انظر الصفحة ٣٩٥ و ٣٩٩.

(٤) تقدّم ذكرهم في الصفحة ٢١، فراجع.

اللهم إلا أن يقال: إن اعتبارها ليس^(١) لأجل الظن، أو يقال: إن الإجماع إنما هو على البراءة الأصلية في الأحكام الكلية - فلو كان أحد الدليلين معترضاً بالاستصحاب أخذ به - لا في باب الشك في اشتغال ذمة الناس؛ فإنه من محلّ الخلاف في باب الاستصحاب.

وثانياً: بما ذكره جماعة^(٢)، من أن تقديم بيّنة الإثبات لقوتها على بيّنة النفي وإن اعتضد^(٣) بالاستصحاب؛ إذ ربّ دليل أقوى من دليلين. نعم، لو تكافأ دليلان رُجِّح موافق الأصل به، لكن بيّنة النفي لا تكافئ بيّنة الإثبات، إلا أن يرجع أيضاً إلى نوع من الإثبات، فيتكافئان. وحينئذٍ فالوجه تقديم بيّنة النفي لو كان الترجيح في البيّنات - كالترجيح في الأدلة - منوطاً بقوة الظنّ مطلقاً، أو في غير الموارد المنصوصة على الخلاف، كتقديم بيّنة الخارج.

وربما تمسّكوا بوجوهٍ أخرى^(٤)، يظهر حالها بملاحظة ما ذكرنا في ما ذكرنا من أدلتهم.

هذا ملخص الكلام في أدلة المثبتين والنافين مطلقاً.

(١) لم ترد «ليس» في (ظ).

(٢) انظر نهاية الوصول (مخطوط): ٤٠٧، والإحكام للآمدي ٤: ١٤١، وشرح مختصر الأصول ٢: ٤٥٤.

(٣) كذا في النسخ، والمناسب: «اعتضدت»؛ لرجوع الضمير إلى «بيّنة».

(٤) مثل: ما في الفوائد المدنية: ١٤١ - ١٤٣، وما حكاها في القوانين ٢: ٦٦،

وما نقله الحاجي والعضي في شرح مختصر الأصول ٢: ٤٥٣ - ٤٥٤، وما

ذكره المحدث البحراني في الدرر النجفية: ٣٦ و ٣٧.

[حجة القول الثالث ^(١)]

بقي الكلام في حجج المفصلين.

القول بالتفصيل
بين العدمي
والوجودي

فنقول: أمّا التفصيل بين العدمي والوجودي بالاعتبار في الأوّل وعدمه في الثاني، فهو الذي ربما يُستظهر من كلام التفتازاني، حيث استظهر من عبارة العضي ^(٢) في نقل الخلاف: أنّ خلاف منكري الاستصحاب إنّما هو في الإثبات دون النفي ^(٣).

وما استظهره التفتازاني لا يخلو ظهوره عن تأمل.

مع أنّ هنا إشكالاً آخر - قد أشرنا إليه في تقسيم الاستصحاب في ^(٤) تحرير محلّ الخلاف ^(٥) - وهو: أنّ القول باعتبار الاستصحاب في العدميات يُعني عن التكلّم في اعتباره في الوجوديات؛ إذ ما من مستصحّب وجوديٍّ إلّا وفي مورده استصحّب عدمي يلزم من الظنّ ببقائه الظنّ ببقاء المستصحّب الوجودي، وأقلّ ما يكون عدم ضده؛ فإنّ الطهارة لا تنفكّ عن عدم النجاسة، والحياة لا تنفكّ عن عدم الموت، والوجوب أو غيره من الأحكام لا ينفكّ عن عدم عداه

(١) العنوان مثلاً.

(٢) في شرح مختصر الأصول ٢: ٤٥٣.

(٣) تقدّم كلام التفتازاني في الصفحة ٢٨.

(٤) في (ر) و (هـ) بدل «في»: «و».

(٥) راجع الصفحة ٣١.

من أزداده، والظنُّ بقاء هذه الأعدام لا ينفك عن الظنِّ بقاء تلك الوجودات، فلا بدّ من القول باعتباره، خصوصاً بناءً على ما هو الظاهر المصرّح به في كلام العضدي وغيره^(١)، من: «أنّ إنكار الاستصحاب لعدم إفادته الظنّ بالبقاء»، وإن كان ظاهر بعض النافين - كالسيد تقي^(٢) وغيره^(٣) - استنادهم إلى عدم إفادته للعلم؛ بناءً على أنّ عدم اعتبار الظنّ عندهم مفروغٌ عنه في أخبار الآحاد، فضلاً عن الظنّ الاستصحابي.

وبالجملة: فإنكار الاستصحاب في الوجوديات والاعتراف به في العدميات لا يستقيم بناءً على اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ. نعم، لو قلنا باعتباره من باب التعبد - من جهة الأخبار - صحّ أن يقال: إنّ ثبوت عدم بالاستصحاب لا يوجب ثبوت ما قارنه من الوجودات، فاستصحاب عدم أزداد الوجوب لا يُثبت الوجوب في الزمان اللاحق، كما أنّ عدم ما عدا زيد من أفراد الإنسان في الدار لا يُثبت باستصحابه^(٤) ثبوت زيد فيها، كما سيجيء تفصيله إن شاء الله تعالى^(٥).

لكنّ المتكلّم في الاستصحاب من باب التعبد والأخبار - بين

عدم استقامة
هذا القول بناءً
على اعتبار
الاستصحاب
من باب الظنّ

(١) انظر شرح مختصر الأصول ٢: ٤٥٣، ونهاية الوصول (مخطوط): ٤٠٧.

(٢) الذريعة ٢: ٨٣٢.

(٣) انظر الدرر النجفيّة للمحدّث البحراني: ٣٦.

(٤) في (ت): «باستصحاب».

(٥) في مبحث الأصل المثبت، الصفحة ٢٣٣.

العلماء - في غاية القلّة إلى زمان متأخري المتأخّرين^(١)، مع أنّ بعض هؤلاء^(٢) وجدناهم لا يفرّقون في مقارنات المستصحب بين أفرادها، ويثبتون بالاستصحاب جميع ما لا ينفكّ عن المستصحب، على خلاف التحقيق الآتي في التنبيهات الآتية إن شاء الله تعالى^(٣).

ودعوى: أنّ اعتبار الاستصحابات العدميّة لعلّه ليس لأجل الظنّ حتّى يسري إلى الوجوديّات المقارنة معها، بل لبناء العقلاء عليها في أمورهم بمقتضى جيّلتهم.

مدفوعة: بأنّ عمل العقلاء في معاشهم على ما لا يفيد الظنّ بمقاصدهم والمضيّ في أمورهم - بمحض الشكّ والتردد - في غاية البعد، بل خلاف ما نجده من أنفسنا معاشر العقلاء.

وأضعف من ذلك أن يدعى: أنّ الاعتبار عند العقلاء من الظنّ الاستصحابي هو الحاصل بالشيء من تحقّقه السابق، لا الظنّ الساري من هذا الظنّ إلى شيء آخر، وحينئذ فنقول: العدم المحقّق سابقاً يُظنّ بتحقيقه لاحقاً - ما لم يُعلم أو يُظنّ تبدّله بالوجود - بخلاف الوجود المحقّق سابقاً فإنّه لا يحصل الظنّ ببقائه لمجرّد تحقّقه السابق، والظنّ الحاصل ببقائه من الظنّ الاستصحابي المتعلّق بالعدميّ المقارن له غير

(١) مثل: الفاضل التوفّي والوحيد البهبهاني وشريف العلماء والمحقّق القميّ وصاحب الفصول وغيرهم.

(٢) مثل: الوحيد البهبهاني وشريف العلماء، انظر الفوائد الحائرية: ٢٧٥، والرسائل الأصوليّة: ٤٢٣، وضوابط الأصول: ٣٧٤.

(٣) في مبحث الأصل المثبت، الصفحة ٢٣٣.

معتبر، إمّا مطلقاً، أو إذا لم يكن ذلك الوجوديّ من آثار العدميّ المرتبّة عليه^(١) من جهة الاستصحاب^(٢).

ولعلّه المراد بما حكاه التفتازاني عن الحنفية، من: «أنّ حياة الغائب بالاستصحاب إمّا يصلح عندهم - من جهة الاستصحاب - لعدم انتقال إرثه إلى وارثه، لا انتقال إرث^(٣) مورّثه إليه»^(٤) فإنّ معنى ذلك أنّهم يعتبرون ظنّ عدم انتقال مال الغائب إلى وارثه، لا انتقال مال مورّثه إليه وإن كان أحد الظنّين لا ينفكّ عن الآخر^(٥).

ثمّ إنّ معنى عدم اعتبار الاستصحاب في الوجوديّ:

إمّا عدم الحكم ببقاء المستصحب الوجوديّ وإن كان لترتب أمرٍ عديميّ عليه، كترتب عدم جواز^(٦) تزويج المرأة المفقود زوجها المترتب على حياته.

معنى
عدم اعتبار
الاستصحاب
في الوجودي

وإمّا عدم ثبوت الأمر الوجوديّ لأجل الاستصحاب وإن كان المستصحب عديميّاً، فلا يترتب انتقال مال قريب الغائب إليه وإن كان

(١) لم ترد «عليه» في (ر)، وكتب في (ص) تحت عبارة «إمّا مطلقاً... عليه»:
«زيادة في بعض النسخ».

(٢) لم ترد «من جهة الاستصحاب» في (ظ)، وفي (ص) كتب عليها: «زائد».

(٣) في (ظ) بدل «إرث»: «مال».

(٤) حاشية شرح مختصر الأصول ٢: ٢٨٥.

(٥) لم ترد «ولعلّه المراد - إلى - عن الآخر» في (هـ)، وشطب عليها في (ت)، وكتب عليها في (ص): «نسخة».

(٦) لم ترد «جواز» في (ظ)، وشطب عليها في (ص).

مرتّباً على استصحاب عدم موته. ولعلّ هذا هو المراد بما حكاه التفتازاني عن الحنفية: من أنّ الاستصحاب حجة في النفي دون الإثبات^(١).

وبالجملة: فلم يظهر لي ما يدفع هذا الإشكال عن القول بعدم اعتبار الاستصحاب في الإثبات واعتباره في النفي من باب الظنّ. نعم، قد أشرنا فيما مضى^(٢) إلى أنّه^(٣) لو قيل باعتباره في النفي من باب التعبد، لم يُعنِ ذلك عن التكلّم في الاستصحاب الوجودي؛ بناءً على ما سنحقّقه^(٤): من أنّه لا يثبت بالاستصحاب إلّا آثار المستصحب المترتبة عليه شرعاً.

لكن يرد^(٥) على هذا: أنّ هذا التفصيل مساوٍ للتفصيل المختار المتقدّم^(٦)، ولا يفرقان فيغني أحدهما عن الآخر^(٧)؛ إذ الشكّ في بقاء الأعدام السابقة من جهة الشكّ في تحقّق الرفع لها - وهي علّة الوجود - والشكّ في بقاء الأمر الوجودي من جهة الشكّ في الرفع، لا ينفكّ عن

(١) تقدّم كلام التفتازاني في الصفحة ٢٨.

(٢) راجع الصفحة ١٠٤.

(٣) لم ترد «قد أشرنا فيما مضى إلى أنّه» في (ظ).

(٤) في مبحث الأصل المثبت، الصفحة ٢٣٣.

(٥) في (ظ) ونسخة بدل (ت) بدل «يرد»: «يبقى».

(٦) راجع الصفحة ٥١.

(٧) في (ص) بدل «ولا يفرقان فيغني أحدهما عن الآخر»: «ولا يفرق أحدهما عن الآخر»، وفي نسخة بدله ما أثبتناه.

الشكّ في تحقّق الرفع، فيُستصحب عدمه، ويترتب عليه بقاء ذلك الأمر الوجودي.

وتخيّل: أنّ الأمر الوجودي قد لا يكون من الآثار الشرعيّة لعدم الرفع، فلا يُغني العدمي عن الوجودي.

مدفوع: بأنّ الشكّ إذا فرض من جهة الرفع فيكون الأحكام الشرعيّة المترتبة على ذلك الأمر الوجودي مستمرةً إلى تحقّق ذلك الرفع، فإذا حُكم بعدمه عند الشكّ، يترتب^(١) عليه شرعاً جميع تلك الأحكام، فيُغني ذلك عن الاستصحاب الوجودي.

وحينئذٍ، فيمكن أن يُحتجّ لهذا القول:

أمّا على عدم الحجّية في الوجوديّات، فما تقدّم في أدلّة النافين^(٢).
 وأمّا على الحجّية في العدميّات، فما تقدّم في أدلّة المختار^(٣): من الإجماع، والاستقراء، والأخبار؛ بناءً على أنّ^(٤) الشيء المشكوك في بقاءه من جهة الرفع إنّما يُحكم ببقائه لترتبه على استصحاب عدم وجود الرفع، لا لاستصحابه في نفسه؛ فإنّ الشاكّ في بقاء الطهارة من جهة الشكّ في وجود الرفع يحكم بعدم الرفع، فيحكم من أجله ببقاء الطهارة.

وحينئذٍ، فقولهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «وإِلَّا فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وَضُوئِهِ وَلَا يَنْقُضُ

ما يمكن أن
يحتجّ به
لهذا القول

(١) في (ر): «ترتب».

(٢) راجع الصفحة ٩٧ - ١٠٢.

(٣) راجع الصفحة ٥٣ - ٥٥.

(٤) في (ر)، (ص)، و(هـ) زيادة: «بقاء»، وفي (ظ) زيادة: «إبقاء».

اليقين بالشك»^(١)، وقوله: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين»^(٢)، وغيرها مما دلّ على أن اليقين لا يُنقض أو لا يُدفع بالشك، يراد منه أن احتمال طرؤ الرافع لا يُعنى به، ولا يترتب عليه أثر النقض، فيكون وجوده كالعدم، فالحكم ببقاء الطهارة السابقة من جهة استصحاب العدم، لا من جهة استصحابها^(٣). والأصل في ذلك: أن الشك في بقاء الشيء إذا كان مسبباً عن الشك في شيء آخر، فلا يجتمع معه في الدخول تحت عموم «لا تنقض» - سواء تعارض مقتضى اليقين السابق فيها أم تعاضداً - بل الداخل هو الشك السببي، ومعنى عدم الاعتناء به زوال الشك المسبب به، وسيجيء توضيح ذلك^(٤).

هذا، ولكن يرد عليه: أنه^(٥) قد يكون الأمر الوجودي أمراً خارجياً كالرطوبة^(٦) يترتب عليها آثار شرعية، فإذا شك في وجود الرافع لها لم يجوز أن يثبت به الرطوبة حتى يترتب عليها أحكامها؛ لما سيجيء^(٧): من أن المستصحب لا يترتب عليه إلا آثاره الشرعية

المنقشة
في الاحتجاج
المذكور

(١) تقدّم في الصفحة ٥٦، ضمن صحيحة زرارة الأولى.

(٢) تقدّم في الصفحة ٥٨، ضمن صحيحة زرارة الثانية.

(٣) في (ر) بدل «من جهة استصحابها»: «لاستصحابها».

(٤) انظر الصفحة ٣٩٤ وما بعدها.

(٥) لم ترد «يرد عليه أنه» في (ط).

(٦) في (ط) زيادة: «و».

(٧) في مباحث الأصل المثبت، الصفحة ٢٣٣.

المرتبة عليه بلا واسطة أمرٍ عقليٍّ أو عاديٍّ، فيتعيّن حينئذٍ استصحاب نفس الرطوبة.

وأصالة عدم الرفع: إن أُريد بها أصالة عدم ذات الرفع - كالريح المجفّف للرطوبة مثلاً - لم ينفع في الأحكام المترتبة شرعاً على نفس الرطوبة؛ بناءً على عدم اعتبار الأصل المثبت، كما سيجيء^(١).

وإن أُريد بها أصالة عدمه من حيث وصف الرفعية - ومرجعها إلى أصالة عدم ارتفاع الرطوبة - فهي وإن لم يكن يترتب عليها إلا الأحكام الشرعية للرطوبة، لكنّها عبارة أخرى عن استصحاب نفس الرطوبة.

فالإنصاف: افتراق القولين في هذا القسم^(٢).

(١) في مباحث الأصل المثبت، الصفحة ٢٣٣.

(٢) في (ت) و (هـ) زيادة: «فافهم وانتظر لبقية الكلام».

[حجة القول الرابع]^(١)

حجة القول بالتفصيل بين الأمور الخارجية والحكم الشرعي مطبقاً

حجة من أنكر الاستصحاب في الأمور الخارجية ما ذكره^(٢) المحقق الخوانساري في شرح الدروس، وحكاه^(٣) في حاشية له عند كلام الشهيد: «ويحرم استعمال الماء النجس والمشتبه» - على ما حكاه شارح الوافية^(٤) - واستظهره المحقق القمي رحمته الله من السبزواري، من: أن الأخبار لا يظهر سموها للأمور الخارجية - مثل رطوبة الثوب ونحوها - إذ يبعد أن يكون مرادهم ببيان الحكم في مثل هذه الأمور الذي ليس حكماً شرعياً وإن كان يمكن أن يصير منشأً لحكم شرعي، وهذا ما يقال: إن الاستصحاب في الأمور الخارجية لا عبرة به^(٥)، انتهى.

وفيه:

المناقشة في الحجة المذكورة

أما أولاً: فبالنقض بالأحكام الجزئية، مثل طهارة الثوب من حيث عدم ملاقاته للنجاسة، ونجاسته من حيث ملاقاته لها؛ فإن بيانها

(١) العنوان م٢.

(٢) في (ر) و (هـ) ونسخة بدل (ص) بدل «ذكره»: «حكاه».

(٣) كذا في النسخ، والظاهر زيادة «وحكاه».

(٤) شرح الوافية (مخطوط): ٣٣٩، ولكن لم نعثر على تلك الحاشية فيما بأيدينا

من شرح الدروس.

(٥) القوانين ٢: ٦٣، وراجع ذخيرة المعاد: ١١٥ - ١١٦.

أيضاً ليس من وظيفة الإمام عليه السلام، كما أنّه ليس وظيفة المجتهد، ولا يجوز التقليد فيها، وإنّما وظيفته - من حيث كونه مبيناً للشرع - بيان الأحكام الكلّية المشتبهة على الرعيّة^(١).

وأما ثانياً: فبالحلّ، توضيحه: أنّ بيان الحكم الجزئيّ في المشتبهات^(٢) الخارجيّة ليس وظيفة للشارع ولا لأحدٍ من قبّله. نعم، حكم المشتبه حكمه الجزئيّ - كمشكوك النجاسة أو الحرمة - حكم شرعيّ كليّ ليس بيانه وظيفة إلّا للشارع. وكذلك الموضوع الخارجيّ كرطوبة الثوب، فإنّ بيان ثبوتها وانتفائها في الواقع ليس وظيفة للشارع. نعم، حكم الموضوع المشتبه في الخارج - كالمائع المردّد بين الخلّ والخمر - حكم كليّ ليس بيانه وظيفة إلّا للشارع، وقد قال الصادق عليه السلام: «كلّ شيءٍ لك حلالٌ حتّى تعلم أنّه حرام، وذلك مثل الثوب يكون عليك... إلى آخره»^(٣)، وقوله في خبرٍ آخر: «سأخبرك عن الجُبْن وغيره»^(٤). ولعلّ التوهّم نشأ من تحيّل: أنّ ظاهر «لا تنقض» إبقاء نفس المتيقّن السابق، وليس إبقاء الرطوبة ممّا يقبل حكم الشارع بوجوبه. ويدفعه - بعد النقض بالطهارة المتيقّنة سابقاً؛ فإنّ إبقائها ليس من الأفعال الاختياريّة القابلة للإيجاب -: أنّ المراد من الإبقاء وعدم النقض، هو ترتيب الآثار الشرعيّة المترتبة على المتيقّن، فعنى

(١) لم ترد «المشتبهة على الرعيّة» في (ط).

(٢) في (ط): «الشبهات».

(٣) الوسائل ١٢: ٦٠، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

(٤) الوسائل ١٧: ٩٠، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ١.

استصحاب الرطوبة ترتيب آثارها الشرعية في زمان الشكّ، نظير استصحاب الطهارة، فطهارة الثوب ورطوبته سيّان في عدم قابليّة الحكم بإبقائهما عند الشكّ، وفي قابليّة الحكم بترتيب آثارهما الشرعية في زمان الشكّ، فالتفصيل بين كون المستصحب من قبيل رطوبة الثوب وكونه من قبيل طهارته - لعدم شمول أدلّة « لا تنقض » للأوّل - في غاية الضعف.

نعم، يبقى في المقام: أنّ استصحاب الأمور الخارجية - إذا كان معناه ترتيب آثارها الشرعية - لا يظهر له فائدة؛ لأنّ تلك الآثار المترتبة عليه^(١) كانت مشاركة معه في اليقين السابق، فاستصحابها يُغني عن استصحاب نفس الموضوع، فإنّ استصحاب حرمة مال زيد الغائب وزوجته يُغني عن استصحاب حياته إذا فرض أنّ معنى إبقاء الحياة ترتيب آثارها الشرعية. نعم، قد يحتاج إجراء الاستصحاب في آثاره إلى أدنى تدبّر، كما في الآثار الغير المشاركة معه في اليقين السابق، مثل: توريث الغائب من قريبه المتوفّي في زمان الشكّ في حياة الغائب، فإنّ التوريث غير متحقّق حال اليقين بحياة الغائب؛ لعدم موت قريبه بعد. لكن مقتضى التدبّر إجراء الاستصحاب على وجه التعليق، بأن يقال: لو مات قريبه قبل الشكّ في حياته لورث منه، وبعبارة أخرى: موت قريبه قبل ذلك كان ملازماً لإرثه منه ولم يُعلم انتفاء الملازمة فيُستصحب.

وبالجملة: الآثار المترتبة على الموضوع الخارجي، منها ما يجتمع

(١) لم ترد « عليه » في (هـ).

معه في زمان اليقين به، ومنها ما لا يجتمع معه في ذلك الزمان، لكن عدم الترتّب فعلاً في ذلك الزمان - مع فرض كونه من آثاره شرعاً - ليس إلّا لمانع في ذلك الزمان أو لعدم شرط، فيصدق في ذلك الزمان أنّه لولا ذلك المانع أو عدم الشرط لترتّب الآثار، فإذا فقد المانع الموجود أو وُجد الشرط المفقود، وشكّ في الترتّب من جهة الشكّ في بقاء ذلك الأمر الخارجي، حُكم باستصحاب ذلك الترتّب الشأنيّ. وسيأتي لذلك مزيد توضيح في بعض التنبيهات الآتية^(١).

هذا، ولكنّ التحقيق: أنّ في موضع^(٢) جريان الاستصحاب في الأمر الخارجي لا يجري استصحاب الأثر المترتّب عليه، فإذا شكّ في بقاء حياة زيدٍ فلا سبيل إلى إثبات آثار حياته إلّا بحكم الشارع بعدم جواز نقض حياته، بمعنى وجوب ترتيب الآثار الشرعيّة المترتبة على الشخص الحيّ، ولا يُغني عن ذلك إجراء الاستصحاب في نفس الآثار، بأن يقال: إنّ حرمة ماله وزوجته كانت متيقّنة، فيحرم نقض اليقين بالشكّ؛ لأنّ حرمة المال والزوجة إنّما تترتبان في السابق على الشخص الحيّ بوصف أنّه حيّ، فالحياة داخل في موضوع المستصحب - ولا أقلّ من الشكّ في ذلك^(٣) - فالموضوع مشكوك^(٤) في الزمن اللاحق، وسيجيء اشتراط القطع ببقاء الموضوع في الاستصحاب^(٥). واستصحاب الحياة

(١) في مبحث الاستصحاب التعليقي، الصفحة ٢٢١.

(٢) في (ر)، (هـ) ونسخة بدل (ص)، بدل «موضع»: «مورد».

(٣) لم ترد «ولا أقلّ... ذلك» في (ر)، وكتب عليها في (ص): «نسخة».

(٤) في (ر)، ونسخة بدل (ص)، بدل «الموضوع مشكوك»: «وهي مشكوك».

(٥) انظر الصفحة ٢٩١.

لإحراز الموضوع في استصحاب الآثار غلط؛ لأنّ معنى استصحاب الموضوع ترتيب آثاره الشرعيّة.

فتحقّق: أنّ استصحاب الآثار نفسها غير صحيح؛ لعدم إحراز الموضوع، واستصحاب الموضوع كافٍ في إثبات الآثار. وقد مرّ في مستند التفصيل السابق^(١)، وسيجيء في اشتراط بقاء الموضوع^(٢)، وفي تعارض الاستصحابين^(٣)^(٤): أنّ الشكّ المسبّب عن شكٍّ آخر لا يجمع معه في الدخول تحت عموم «لا تنقض»، بل الداخل هو الشكّ السببي، ومعنى عدم الاعتناء به وعدم جعله ناقضاً لليقين، زوال الشكّ المسبّب به، فافهم.

(١) راجع الصفحة ١٠٩.

(٢) في الصفحة ٢٨٩.

(٣) في الصفحة ٣٩٥.

(٤) في (ت)، (ط) و (هـ) بدل «وقد مرّ - إلى - الاستصحابين»: «وقد أشرنا في

ما مرّ ونزيد توضيحه فيما سيجيء».

[حجة القول الخامس ^(١)]

التفصيل بين
الحكم الشرعي
الكلّي وغيره

وأما القول الخامس - وهو التفصيل بين الحكم الشرعي الكلّي وبين غيره، فلا يعتبر في الأوّل - فهو المصرّح به في كلام المحدث الأسترابادي، لكنّه صرّح باستثناء استصحاب عدم النسخ ^(٢) مدّعياً الإجماع بل الضرورة على اعتباره. قال في محكيّ فوائده المكيّة ^(٣) - بعد ذكر أخبار الاستصحاب - ما لفظه :

كلام المحدث
الأسترابادي
في الاستدلال
على هذا القول

لا يقال: هذه القاعدة تقتضي جواز العمل بالاستصحاب في أحكام الله تعالى - كما ذهب إليه المفيد والعلامة من أصحابنا، والشافعية قاطبة - وتقتضي بطلان قول أكثر علمائنا والحنفية بعدم جواز العمل به. لأنّا نقول: هذه شبهة عجز عن جوابها كثيرٌ من فحول الأصوليين والفقهاء، وقد أجبنا عنها في الفوائد المدنيّة ^(٤) :

تارة، بما ملخصه: أنّ صور الاستصحاب المختلف فيها - عند النظر الدقيق والتحقيق - راجعةٌ إلى أنّه إذا ثبت حكمٌ بخطابٍ شرعيٍّ في موضوعٍ في حالٍ من حالاته، نجريه في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدث نقيضها فيه. ومن المعلوم أنّه إذا تبدّل قيد موضوع المسألة

(١) العنوان منّا.

(٢) تقدم تصريحه بذلك في الصفحة ٣١.

(٣) حكاه الفاضل التوحي في الوافية : ٢١٢.

(٤) الفوائد المدنيّة : ١٤٣.

بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسألتين، فالذي سمّوه استصحاباً راجع في الحقيقة إلى إسراء حكم موضوع إلى موضوع آخر متّحدٍ معه في الذات مختلفٍ معه في الصفات، ومن المعلوم عند الحكم أن هذا المعنى غير معتبر شرعاً وأن القاعدة الشريفة المذكورة غير شاملة له. وتارةً: بأن استصحاب الحكم الشرعيّ، وكذا الأصل - أي الحالة التي إذا خُلّي الشيء ونفسه كان عليها - إنما يُعمل بهما ما لم يظهر مُخرِجٌ عنها، وقد ظهر في محلّ النزاع؛ لتواتر الأخبار: بأن كلّ ما يحتاج إليه الأمة ورد فيه خطابٌ وحكمٌ حتّى أرش الخدش^(١)، وكثيرٌ ممّا ورد مخزونٌ عند أهل الذكر عليه السلام، فعلم أنّه ورد في محلّ النزاع أحكامٌ لا نعلمها بعينها، وتواتر الأخبار بحصر المسائل في ثلاث: بين رشده، وبين غيئه - أي مقطوع فيه ذلك، لا ريب فيه -، وما ليس هذا ولا ذاك، وبوجوب التوقّف في الثالث^(٢)، انتهى.

أقول: لا يخفى أنّ ما ذكره أولاً قد استدلّ به كلّ من نفى الاستصحاب من أصحابنا، وأوضحوا ذلك غاية الإيضاح، كما يظهر لمن راجع الذريعة^(٣) والعدة^(٤) والغنية^(٥) وغيرها^(٦)، إلّا أنّهم منعوا من إثبات

(١) الوسائل ١٩ : ٢٧٢، الباب ٤٨ من أبواب ديّات الأعضاء، الحديث الأوّل،

وراجع لتفصيل الروايات، البحار ٢٦ : ١٨ - ٦٦، باب جهات علومهم....

(٢) الفوائد المكيّة (مخطوط) : الورقة ١٠٣.

(٣) الذريعة ٢ : ٨٣٠.

(٤) العدة ٢ : ٧٥٧.

(٥) الغنية (الجوامع الفقهيّة) : ٤٨٦.

(٦) انظر المعتبر ١ : ٣٢.

الحكم الثابت لموضوع في زمانٍ، له بعينه في زمانٍ آخر، من دون تغيرٍ واختلافٍ في صفة الموضوع سابقاً ولاحقاً - كما يشهد له تمثيلهم بعدم الاعتماد على حياة زيدٍ أو بقاء البلد على ساحل البحر بعد الغيبة عنها - وأهمّلوا^(١) قاعدة «البناء على اليقين السابق»؛ لعدم دلالة العقل عليه ولا النقل، بناءً على عدم التفاتهم إلى الأخبار المذكورة؛ لقصور دلالتها عندهم ببعض ما أشرنا إليه سابقاً^(٢)، أو لغفلتهم عنها، على أبعد الاحتمالات^(٣) عن ساحة من هو دونهم في الفضل.

وهذا المحدث قد سلّم دلالة الأخبار على وجوب البناء على اليقين السابق وحرمة نقضه مع اتّحاد الموضوع^(٤)، إلّا أنّه ادّعى تغاير موضوع المسألة المتيقّنة والمسألة المشكوكة، فالحكم فيها بالحكم السابق ليس بناءً على اليقين السابق، وعدمُ الحكم به ليس نقضاً له. فيرد عليه:

أولاً: النقض بالموارد التي ادّعى الإجماع والضرورة على اعتبار الاستصحاب فيها - كما حكيها عنه سابقاً^(٥) - فإنّ منها: استصحاب الليل والنهار؛ فإنّ كون الزمان المشكوك ليلاً أو نهاراً أشدّ تغايراً واختلافاً مع كون الزمان السابق كذلك، من ثبوت خيار الغبن أو

(١) في (ت) و (هـ) بدل «أهمّلوا»: «منعوا».

(٢) راجع الصفحة ٧١.

(٣) في (ص): «الاحتمالين».

(٤) كتب في (ت) فوق «مع اتّحاد الموضوع»: «زائد».

(٥) راجع الصفحة ٤٤.

الشفعة في الزمان المشكوك وثبوتها في الزمان السابق.

ولو أُريد من الليل والنهار طلوع الفجر وغروب الشمس لا نفس الزمان، كان الأمر كذلك - وإن كان دون الأول في الظهور - لأن مرجع الطلوع والغروب إلى الحركة الحادثة شيئاً فشيئاً.

ولو أُريد استصحاب أحكامهما، مثل: جواز الأكل والشرب وحرمتها، ففيه: أن ثبوتها^(١) في السابق كان منوطاً ومتعلقاً في الأدلة الشرعية بزمني الليل والنهار، فإجراؤهما مع الشك في تحقق الموضوع بمنزلة ما أنكره على القائلين بالاستصحاب، من إساءة^(٢) الحكم من موضوع إلى موضوع آخر.

وبما ذكرنا يظهر: ورود النقض المذكور عليه في سائر الأمثلة، فأبي فرق بين الشك في تحقق الحدث أو الخبث بعد الطهارة - الذي جعل الاستصحاب فيه من ضروريات الدين - وبين الشك في كون المذي محكوماً شرعاً برافعية الطهارة؟! فإن الطهارة السابقة في كلٍّ منهما كان منوطاً بعدم تحقق الرفع، وهذا المناط في زمان الشك غير متحقق، فكيف يسري حكم حالة وجود المناط إليه؟!

وثانياً: بالحل، بأن اتحاد القضية المتيقنة والمشكوك - الذي يتوقف صدق البناء على اليقين^(٣) ونقضه بالشك عليه - أمرٌ راجعٌ إلى العرف؛ لأنه المحكم في باب الألفاظ، ومن المعلوم أن الخيار أو الشفعة إذا ثبت

(١) في (ظ): «ثبوتها».

(٢) كذا في نسخة بدل (ص)، وفي النسخ بدل «إساءة»: «إجراء».

(٣) في (ت) و (هـ) زيادة: «عدم».

في الزمان الأول وشك في ثبوتها في الزمان الثاني، يصدق عرفاً أن القضية المتيقنة في الزمان الأول بعينها مشكوكة في الزمان الثاني.

نعم، قد يتحقق في بعض الموارد الشك في إحراز الموضوع للشك في مدخلية الحالة المتبدلة فيه. فلا بد من التأمل التام، فإنه من أعظم المزال في هذا المقام.

وأما ما ذكره ثانياً: من معارضة قاعدة اليقين والأصل بما دل على التوقف.

ففيه - مضافاً إلى ما حققناه في أصل البراءة، من ضعف دلالة الأخبار على وجوب الاحتياط^(١)، وإنما تدل على وجوب التحرز عن موارد الهلكة الدنيوية أو الأخروية، والأخيرة مختصة بموارد حكم العقل بوجوب الاحتياط من جهة القطع بثبوت العقاب إجمالاً وتردده بين المحتملات -: أن أخبار الاستصحاب حاكمة على أدلة الاحتياط - على تقدير دلالة الأخبار عليه أيضاً - كما سيجيء^(٢) في مسألة تعارض الاستصحاب مع سائر الأصول إن شاء الله تعالى.

ثم إن ما ذكره: من أنه شبهة عجز عن جوابها الفحول، مما لا يخفى ما فيه؛ إذ أي أصولي أو فقيه تعرض لهذه الأخبار وورود هذه الشبهة فعجز عن جوابها؟! مع أنه لم يذكر في الجواب الأول عنها إلا ما اشتهر بين النافين للاستصحاب، ولا في الجواب الثاني إلا ما اشتهر بين الأخباريين: من وجوب التوقف والاحتياط في الشبهة الحكمية.

(١) راجع بحث البراءة ٢ : ٦٣ - ٨٦.

(٢) انظر الصفحة ٣٩١.

[حجة القول السادس ^(١)]

التفصيل
بين الحكم
المجزئي وغيره
والجواب عنه

حجة القول السادس - على تقدير وجود القائل به، على ما سبق التأمل ^(٢) فيه ^(٣) - تظهر مع جوابها ممّا تقدّم في القولين السابقين ^(٤).

[حجة القول السابع ^(٥)]

تفصيل الفاضل
التوني بين
الحكم التكليفي
والوضعي

حجة القول السابع - الذي نسبه الفاضل التوني ^(٦) إلى نفسه، وإن لم يلزم ممّا حقّقه في كلامه -: ^(٧) ما ذكره في كلام طويل له ^(٨)، فإنّه بعد الإشارة إلى الخلاف في المسألة، قال:
ولتحقيق المقام لا بدّ من إيراد كلام يتّضح به حقيقة الحال،

(١) العنوان ممّا.

(٢) في (ر) و(ص): «من التأمل».

(٣) راجع الصفحة ٣٤ - ٣٥.

(٤) فحجة عدم حجّيته في الحكم الكلّي هي حجة القول الخامس المتقدمة في الصفحة ١١٦، وحجة عدم حجّيته في الأمور الخارجية هو ما نقله في بيان الدليل الرابع في الصفحة ١١١، من: أنّ الأخبار لا يظهر شمولها للأمور الخارجية.

(٥) العنوان ممّا.

(٦) في (هـ) زيادة: «هو ما ذكره في الوافية».

(٧) لم ترد «ما ذكره في كلام طويل له» في (ت) و(ظ)، ولكن ورد بدلها في (ت): «هو ما ذكره في الوافية».

فنقول: الأحكام الشرعية تنقسم إلى ستة أقسام:

الأول والثاني: الأحكام الاقتضائية المطلوب فيها الفعل، وهي الواجب والمندوب.

والثالث والرابع: الأحكام الاقتضائية المطلوب فيها الترك، وهي المحرام والمكروه.

والخامس: الأحكام التخيرية الدالة على الإباحة.

والسادس: الأحكام الوضعية، كالحكم على الشيء بأنه سبب لأمر أو شرط له أو مانع له. والمضايقة بمنع أن الخطاب الوضعي داخل في الحكم الشرعي، مما لا يضّر فيما نحن بصده.

إذا عرفت هذا، فإذا ورد أمر بطلب شيء، فلا يخلو إما أن يكون موقّناً أم لا.

وعلى الأول، يكون وجوب ذلك الشيء أو نده في كلّ جزءٍ من أجزاء ذلك الوقت ثابتاً بذلك الأمر، فالتمسك في ثبوت ذلك الحكم في الزمان الثاني بالنص، لا بالثبوت في الزمان الأول حتى يكون استصحاباً، وهو ظاهر.

وعلى الثاني، أيضاً كذلك إن قلنا بإفادة الأمر التكرار، وإلا فذمة المكلف مشغولة حتى يأتي به في أيّ زمان كان. ونسبة أجزاء الزمان إليه نسبة واحدة في كونه أداء في كلّ جزءٍ منها، سواء قلنا بأن الأمر للفور أم لا.

والتوهم: بأنّ الأمر إذا كان للفور يكون من قبيل الموقت المضيق، اشتباه غير خفي على المتأمل.

فهذا أيضاً ليس من الاستصحاب في شيء.

ولا يمكن أن يقال: إثبات الحكم في القسم الأوّل فيما بعد وقته من الاستصحاب؛ فإنّ هذا لم يقل به أحد، ولا يجوز إجماعاً.

وكذا الكلام في النهي، بل هو الأوّل بعدم توهم الاستصحاب فيه؛ لأنّ مطلقه يفيد التكرار.

والتخيري أيضاً كذلك.

فالأحكام التكليفيّة الخمسة المجردة عن الأحكام الوضعيّة لا يُتصوّر فيها الاستدلال بالاستصحاب.

وأما الأحكام الوضعيّة، فإذا جعل الشارع شيئاً سبباً لحكم من الأحكام الخمسة - كالدّلوّك لوجوب الظهر، والكسوف لوجوب صلاته، والزلزلة لصلاتها، والإيجاب والقبول لإباحة التصرفات والاستمتاعا في الملك والنكاح، وفيه لتحريم أمّ الزوجة، والحيض والنفاس لتحريم الصوم والصلاة، إلى غير ذلك - فينبغي أن يُنظر إلى كيفيّة سببيّة السبب: هل هي على الإطلاق؟ كما في الإيجاب والقبول؛ فإنّ سببيّته على نحو خاصّ، وهو الدوام إلى أن يتحقّق المزيل، وكذا الزلزلة، أو في وقت معيّن؟ كالدّلوّك ونحوه ممّا لم يكن السبب وقتاً، وكالكسوف والحيض ونحوهما ممّا يكون السبب وقتاً للحكم، فإنّ السببيّة في هذه الأشياء على نحو آخر؛ فإنّها أسباب للحكم في أوقات معيّنة.

وجميع ذلك ليس من الاستصحاب في شيء؛ فإنّ ثبوت الحكم في شيءٍ من أجزاء الزمان الثابت فيه الحكم، ليس تابعاً للثبوت في جزء آخر، بل نسبة السبب في اقتضاء الحكم في كلّ جزء نسبةً واحدة. وكذا الكلام في الشرط والمانع.

فظهر ممّا ذكرناه: أنّ الاستصحاب المختلّف فيه لا يكون إلّا في

الأحكام الوضعيّة - أعني، الأسباب والشرائط والموانع للأحكام الخمسة من حيث إنّها كذلك - ووقوعه في الأحكام الخمسة إنّما هو بتبعيّتها، كما يقال في الماء الكرّ المتغيّر بالنجاسة إذا زال تغيّره من قبل نفسه، بأنّه يجب الاجتناب عنه في الصلاة؛ لوجوبه قبل زوال تغيّره، فإنّ مرجعه إلى أنّ النجاسة كانت ثابتة قبل زوال تغيّره، فكذلك تكون بعده.

ويقال في المتيمّم إذا وجد الماء في أثناء الصلاة: إنّ صلاته كانت صحيحة قبل الوجدان، فكذا بعده - أي: كان مكلفاً ومأموراً بالصلاة بتيمّمه قبله، فكذا بعده - فإنّ مرجعه إلى أنّه كان متطهراً قبل وجدان الماء، فكذا بعده. والطهارة من الشروط.

فالحقّ - مع قطع النظر عن الروايات -: عدم حجّية الاستصحاب؛ لأنّ العلم بوجود السبب أو الشرط أو المانع في وقت لا يقتضي العلم بل ولا الظنّ بوجوده في غير ذلك الوقت، كما لا يخفى. فكيف يكون الحكم المعلّق عليه ثابتاً في غير ذلك الوقت؟!

فالذي يقتضيه النظر - بدون ملاحظة الروايات -: أنّه إذا علّم تحقّق العلامة الوضعيّة تعلّق الحكم بالمكلف، وإذا زال ذلك العلم بطرؤ الشكّ - بل الظنّ أيضاً - يتوقّف عن الحكم بثبوت ذلك الحكم الثابت أولاً، إلّا أنّ الظاهر من الأخبار أنّه إذا علّم وجود شيء، فإنّه يحكم به حتّى يُعلم زواله^(١). انتهى كلامه، رُفع مقامه.

وفي كلامه أنظاراً يتوقّف بيانها على ذكر كلّ فقرة هي مورد للنظر، ثمّ توضيح النظر فيه بما يخطر في الذهن القاصر، فنقول:

المناقشة
في ما أفاده
الفاضل التوحي

قوله أولاً: «والمضايقة بمنع أن الخطاب الوضعي داخل في الحكم الشرعي، لا يضرّ فيما نحن بصدده».

فيه: أن المنع المذكور لا يضرّ فيما يلزم من تحقيقه الذي ذكره - وهو اعتبار الاستصحاب في موضوعات الأحكام الوضعيّة، أعني نفس السبب والشرط والمانع - وإنما يضرّ^(١) في التفصيل بين الأحكام الوضعيّة - أعني سبب السبب وشرطيّة الشرط - والأحكام التكليفيّة. وكيف لا يضرّ في هذا التفصيل منع كون الحكم الوضعي حكماً مستقلاً، وتسليم أنه أمرٌ اعتباريٌّ منتزِعٌ من التكليف، تابعٌ له حدوثاً وبقاءً؟! وهل يُعقل التفصيل مع هذا المنع؟!

[الكلام في الأحكام الوضعيّة]^(٢)

هل الحكم
الوضعي حكمٌ
مستقلٌ
مجعل، أو لا؟

ثمّ إنّه لا بأس بصرف الكلام إلى بيان أن الحكم الوضعي حكمٌ مستقلٌّ مجعولٌ - كما اشتهر في السنة جماعة^(٣) - أو لا، وإنما مرجعه إلى الحكم التكليفي؟ فنقول:

(١) كذا في (ص)، وفي غيرها بدل «وإنما يضر» : «لا».

(٢) العنوان مثلاً.

(٣) منهم: العلامة في النهاية (مخطوط): ٩، والشهيد الثاني في تهديد القواعد: ٣٧، والشيخ البهائي في الزبدة: ٣٠، والفاضل التوفي في الوافية: ٢٠٢، والوحيد البهبهاني في الفوائد الحائريّة: ٩٥، والسيد بحر العلوم في فوائده: ٣، وكذا يظهر من القوانين ٢: ٥٤ و ١: ١٠٠، وهداية المسترشدين: ٣، وإشارات الأصول: ٦، والفصول: ٢.

المشهور^(١) - كما في شرح الزبدة^(٢) - بل الذي استقرّ عليه رأي المحقّقين - كما في شرح الوافية للسيد صدر الدين^(٣) -: أنّ الخطاب الوضعيّ مرجعه إلى الخطاب الشرعيّ، وأنّ كون الشيء سبباً لواجب هو الحكم بوجوب ذلك الواجب عند حصول ذلك الشيء، فعنى قولنا: «إتلاف الصبيّ سببٌ لضمانه»، أنّه يجب عليه غرامة المثل أو القيمة إذا اجتمع فيه شرائط التكليف من البلوغ والعقل واليسار وغيرها، فإذا خاطب الشارع البالغ العاقل الموسر بقوله: «اغرم ما أتلفته في حال صغرك»، انتزع من هذا الخطاب معنىً يُعبّر عنه بسببيّة الإتلاف للضمان، ويقال: إنّّه ضامن، بمعنى أنّه يجب عليه الغرامة عند اجتماع شرائط التكليف. ولم يدّع أحدٌ إرجاع الحكم الوضعيّ إلى التكليف^(٤) الفعليّ المنجز حال استناد الحكم الوضعيّ إلى الشخص، حتّى يدفع ذلك بما ذكره بعض من غفل عن مراد النافين^(٥): من أنّه قد يتحقّق الحكم الوضعيّ في مورد غير قابل للحكم التكليفي، كالصبيّ والنائم وشبههما.

(١) من جملة المشهور: الشهيد الأوّل في الذكرى ١: ٤٠، والقواعد والفوائد ١: ٣٠، والمحقّق الخوانساري في مشارق الشمس: ٧٦ وستأتي عبارته، وشريف العلماء في تقارير درسه في ضوابط الأصول: ٦، مضافاً إلى شارحي الزبدة والوافية كما أُشير إليهما، وغيرهم.

(٢) غاية المأمول في شرح زبدة الأصول؛ للفاضل الجواد (مخطوط): الورقة ٥٩.

(٣) شرح الوافية (مخطوط): ٣٥٠.

(٤) في (ت) و(ظ): «التكليفي».

(٥) هو المحقّق الكلّباسي في إشارات الأصول: ٧.

وكذا الكلام في غير السبب؛ فإنَّ شرطية الطهارة للصلاة ليست بمجولةً بجعلٍ مغايرٍ لإنشاء وجوب الصلاة الواقعة حال الطهارة، وكذا مانعية النجاسة ليست إلَّا منتزعةً من المنع عن الصلاة في النجس، وكذا الجزئية منتزعةً من الأمر بالمركب.

والعجب ممَّن ادَّعى^(١) بدهة بطلان ما ذكرنا، مع ما عرفت من أنَّه المشهور والذي استقرَّ عليه رأي المحققين. فقال قَدِيرٌ في شرحه على الوافية - تعريضاً على السيّد الصدر -:

وأما من زعم أنَّ الحكم الوضعي عين الحكم التكليفي - على ما هو ظاهر قولهم: «إنَّ كون الشيء سبباً لواجب هو الحكم بوجوب ذلك الواجب عند حصول ذلك الشيء» - فبطلانه غنيٌّ عن البيان؛ إذ الفرق بين الوضع والتكليف ممَّا لا يخفى على من له أدنى مُسَكَّة، والتكاليف المبينة على الوضع غير الوضع، والكلام إنَّما هو في نفس الوضع والجعل والتقرير.

وبالجملة: فقول الشارع: «دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة» و«الحيض مانع منها»، خطابٌ وضعيٌّ وإن استتبع تكليفاً وهو إيجاب الصلاة عند الزوال وتحريمها عند الحيض، كما أنَّ قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾^(٢)، وقوله: «دَعِيَ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَائِكَ»^(٣)، خطابٌ تكليفيٌّ وإن استتبع وضعاً، وهو كون الدلوك سبباً والإقراء مانعاً.

(١) وهو المحقق الكاظمي المعروف بالسيّد الأعرجي.

(٢) الإسراء: ٧٨.

(٣) الوسائل ٢: ٥٤٦، الباب ٧ من أبواب الحيض، الحديث ٢.

والحاصل: أنّ هناك أمرين متباينين، كلّ منهما فردٌ للحكم، فلا يُغني استتباع أحدهما للآخر عن مراعاته واحتسابه في عِدَاد الأحكام. انتهى كلامه، رفع مقامه^(١).

أقول: لو قَرَضَ نفسه حاكماً بحكم تكليفيٍّ ووضعٍ بالنسبة إلى عبده لوجد من نفسه صدق ما ذكرنا؛ فإنّه إذا قال لعبده: «أكرم زيداً إن جاءك»، فهل يجد المولى من نفسه أنّه أنشأ إنشاءً وجعل أمرين: أحدهما: وجوب إكرام زيد عند مجيئه، والآخر: كون مجيئه سبباً لوجوب إكرامه؟ أو أنّ الثاني مفهوم منتزَع من الأوّل لا يحتاج إلى جعلٍ مغايرٍ لجعله^(٢) ولا إلى بيانٍ مخالفٍ لبيانه؛ ولهذا اشتهر في ألسنة الفقهاء «سببُة الدلوك» و«مانعيّة الحيض»، ولم يَرِدْ من الشارع إلّا إنشاء طلب الصلاة عند الأوّل، وطلب تركها عند الثاني؟

فإن أراد تباينهما مفهوماً فهو أظهر من أن يخفى، كيف! وهما محمولان مختلفا الموضوع.

وإن أراد كونهما مجعولين بجعلين، فالحوالة على الوجدان لا البرهان.

وكذا لو أراد كونهما مجعولين بجعلٍ واحدٍ؛ فإنّ الوجدان شاهد على أنّ السببِة والمانعِة في المثالين اعتباران منتزعان، كالمسبِبة والمشروطِة والممنوعِة، مع أنّ قول الشارع: «دلوك الشمس سببٌ لوجوب الصلاة» ليس جعلاً للإيجاب استتباعاً - كما ذكره - بل هو

(١) الوافي في شرح الوافية (مخطوط): الورقة ٢٤٣.

(٢) في (ص) زيادة: «الأوّل».

إخباراً عن تحقّق الوجوب عند الدلوک.

هذا كلّهُ، مضافاً إلى أنّه لا معنى لكون السببيّة مجعولة فيما نحن فيه حتّى يُتكلّم أنّه يجعل مستقلاًّ أو لا؛ فإنّا لا نقبل من جعل الدلوک سبباً للوجوب - خصوصاً عند من لا يرى (كالأشاعرة) الأحكام منوطةً بالمصالح والمفاسد الموجودة في الأفعال - إلّا إنشاء الوجوب عند الدلوک، وإلّا فالسببيّة القائمة بالدلوک ليست من لوازم ذاته، بأن^(١) يكون فيه معنى يقتضي إيجاب الشارع فعلاً عند حصوله، ولو كانت لم تكن مجعولة من الشارع، ولا نعقلها أيضاً صفةً أوجدها الشارع فيه باعتبار الفصول المنوّعة ولا^(٢) الخصوصيّات المصنّفة والمشخّصة.

هذا كلّهُ في السبب والشرط والمانع والجزء.

السلام في
الصحة والفساد

وأما الصحة والفساد، فهما في العبادات: موافقة الفعل المأثّر به للفعل المأمور به ومخالفته له، ومن المعلوم أنّ هاتين - الموافقة والمخالفة - ليستا بجعل جاعلي.

وأما في المعاملات، فهما: ترتّب الأثر عليها وعدمه، فرجع ذلك إلى سببيّة هذه المعاملة لأثرها وعدم سببيّة تلك^(٣).

فإن لوحظت المعاملة سبباً لحكم تكليفيّ - كالبيع لإباحة التصرفات، والنكاح لإباحة الاستمتاع - فالكلام فيها يعرف ممّا سبق في السببيّة وأخواتها.

(١) في (هـ) بدل «بأن»: «بل».

(٢) في (ص) شطب على «لا».

(٣) في (ت) و (هـ) زيادة: «له».

وإن لوحظت سبباً لأمرٍ آخر -كسبيّة البيع للملكيّة، والنكاح للزوجيّة، والعقّ للحرّيّة، وسبيّة الغسل للطهارة- فهذه الأمور بنفسها ليست أحكاماً شرعيّة. نعم، الحكم بثبوتها شرعيّ. وحقائقتها إمّا أمور اعتباريّة منتزعة من الأحكام التكليفيّة -كما يقال: الملكيّة كون الشيء بحيث يجوز الانتفاع به وبعوضه، والطهارة كون الشيء بحيث يجوز استعماله في الأكل والشرب والصلاة، نقيض النجاسة - وإمّا أمور واقعيّة كشف عنها الشارع.

فأسبابها على الأوّل -في الحقيقة- أسباب للتكاليف، فتصير سبيّة تلك الأسباب^(١) كمسبباتها أموراً انتزاعيّة. وعلى الثاني، يكون أسبابها كنفس المسببات أموراً واقعيّة مكشوفاً عنها ببيان الشارع.

وعلى التقديرين فلا جعل في سبيّة هذه الأسباب. وممّا ذكرنا تعرف الحال في غير المعاملات من أسباب هذه الأمور، كسبيّة الغليان في العصير للنجاسة، وكالملاقاة لها، والسبي للرقية، والتنكيل للحرّيّة، والرضاع لانفساخ الزوجيّة، وغير ذلك. فافهم وتأمّل في المقام؛ فإنّه من مزالّ الأقدام.

* * *

قوله^(٢): «وعلى الأوّل يكون وجوب ذلك الشيء أو ندمه في كلّ جزءٍ من أجزاء ذلك الوقت ثابتاً بذلك الأمر، فالتمسك في ثبوت الحكم

رجوعٌ إلى كلام
الفاضل التوحي

(١) في (هـ) زيادة: «في العادة».

(٢) رجوع إلى مناقشة كلام الفاضل التوحي رحمه الله.

في الزمان الثاني بالنص، لا بشبوته في الزمان الأول حتى يكون استصحاباً».

أقول: فيه: أن الموقت قد يتردد وقته بين زمانٍ وما بعده فيجري الاستصحاب.

ما أُورد عليه

وأورد عليه تارةً: بأنّ الشكّ قد يكون في النسخ^(١).
وأخرى: بأنّ الشكّ قد يحصل في التكليف كمن شكّ في وجوب إتمام الصوم لحصول مرض يشكّ في كونه مبيحاً للإفطار^(٢).
وثالثةً: بأنّه قد يكون أول الوقت وآخره معلوماً ولكنه يشكّ في حدوث الآخر والغاية، فيحتاج المجتهد في الحكم بالوجوب أو الندب أو الحكم بعدمهما عند عروض ذلك الشكّ إلى دليلٍ عقليٍّ أو نقليٍّ غير ذلك الأمر^(٣).

عدم ورود شيءٍ
مما أُورد عليه

هذا، ولكنّ الإنصاف: عدم ورود شيءٍ من ذلك عليه.
أمّا الشكّ في النسخ، فهو خارجٌ عمّا نحن فيه؛ لأنّ كلامه في الموقت من حيث الشكّ في بعض أجزاء الوقت، كما إذا شكّ في جزءٍ ممّا بين الظهر والعصر في الحكم المستفاد من قوله: «اجلس في المسجد من الظهر إلى العصر»، وهو الذي ادّعى أنّ وجوبه في الجزء المشكوك ثابت بنفس الدليل.

وأما الشكّ في ثبوت هذا الحكم الموقت لكلّ يوم أو نسخه في

(١) هذا الإيراد للمحقّق الكاظمي في الوافي (مخطوط): الورقة ٢٤٤.

(٢) هذا الإيراد للمحقّق القميّ في القوانين ٢: ٥٣.

(٣) هذا الإيراد للسيد الصدر في شرح الوافية (مخطوط): ٣٥١.

هذا اليوم، فهو شك لا من حيث توقيت الحكم، بل من حيث نسخ الموقت.

فإن وقع الشك في النسخ الاصطلاحي لم يكن استصحاب عدمه من الاستصحاب المختلف فيه؛ لأن إثبات الحكم في الزمان الثاني؛ لعموم الأمر الأوّل للأزمان ولو كان فهم هذا العموم من استمرار طريقة الشارع، بل كلّ شارع^(١) على إرادة دوام الحكم ما دامت تلك الشريعة، لا من^(٢) عموم لفظيّ زمانيّ.

وكيف كان، فاستصحاب عدم النسخ لدفع احتمال حصول التخصيص^(٣) في الأزمان، كاستصحاب عدم التخصيص لدفع احتمال المحصّص في الأفراد، واستصحاب عدم التقييد لدفع إرادة المقيّد من المطلق.

والظاهر: أنّ مثل هذا لا مجال لإنكاره، وليس إثباتاً للحكم في الزمان الثاني لوجوده في الزمان الأوّل، بل لعموم دليله الأوّل، كما لا يخفى.

وبالجملة: فقد صرّح هذا المفصّل بأنّ الاستصحاب المختلف فيه لا يجري في التكليفيّات، ومثل هذا الاستصحاب ممّا انعقد على اعتباره الإجماع بل الضرورة، كما تقدّم في كلام المحدث الأسترابادي^(٤).

(١) في (ظ) بدل «شارع»: «آمر».

(٢) في (ظ) زيادة: «حيث».

(٣) في (ر)، (ظ) و(هـ) بدل «حصول التخصيص»: «خصوص المحصّص».

(٤) تقدّم كلامه في الصفحة ٢٨ و ٤٤.

ولو قُرض الشكّ في النسخ في^(١) حكمٍ لم يثبت له من دليله ولا من الخارج عمومٌ زماني^(٢)، فهو خارج عن النسخ الاصطلاحي، داخلٌ فيما ذكره: من أنّ الأمر إذا لم يكن للتكرار يكفي فيه المَرَّة، ولا وجه للنقض به في مسألة الموقّت، فتأمّل^(٣).

وأما الشكّ في تحقّق المانع - كالمرض المبيح للإفطار، والسفر الموجب له وللنقص، والضرر المبيح لتناول المحرّمات - فهو الذي ذكره المفصّل في آخر كلامه بجريان الاستصحاب في الحكم التكليفي تبعاً للحكم الوضعي؛ فإنّ السلامة من المرض الذي يضّرّ به الصوم شرط في وجوبه، وكذا الحضر، وكذا الأمن من الضرر في ترك المحرّم، فإذا شكّ في وجود شيءٍ من ذلك استُصحب الحالة السابقة له وجوداً أو عدماً، ويتبعه بقاء الحكم التكليفي السابق، بل^(٤) قد عرفت فيما مرّ^(٥) عدم^(٦) جريان الاستصحاب في الحكم التكليفي إلّا مع قطع النظر عن استصحاب موضوعه، وهو^(٧) الحكم الوضعي في المقام.

(١) في (هـ) و(د) بدل «النسخ في»: «ارتفاع»، وفي (ر): «في نسخ حكم».

(٢) في (ظ) زيادة: «دخل في الاستصحاب المختلف فيه».

(٣) لم ترد «فتأمّل» في (ظ) وشطب عليها في (ص).

(٤) في (ص) بدل «بل»: «و».

(٥) راجع الصفحة ١١٣ - ١١٥.

(٦) في (ر) ونسخة بدل (ص) بدل «بل قد عرفت فيما مرّ عدم»: «بل يمكن أن يقال بعدم».

(٧) لم ترد «موضوعه وهو» في (ر)، وفي (ص) كتب عليها: «نسخة».

مثلاً: إذا أوجب الشارع الصوم إلى الليل على المكلف بشرط سلامته من المرض الذي يتضرر بالصوم، فإذا شك في بقائها وحدوث المرض المذكور وأحرز الشرط أو عدم المانع^(١) بالاستصحاب أغنى عن استصحاب المشروط، بل لم يبق مجزئاً له؛ لأن معنى استصحاب الشرط وعدم المانع^(٢) ترتيب آثار وجوده، وهو ثبوت المشروط مع فرض وجود باقي العلل الناقصة، وحينئذ فلا يبقى الشك في بقاء المشروط^(٣). وبعبارة أخرى: الشك في بقاء المشروط مسبب عن الشك في بقاء الشرط، والاستصحاب في الشرط وجوداً أو عدماً مبين لبقاء المشروط أو ارتفاعه، فلا يجري فيه الاستصحاب، لا معارضاً لاستصحاب الشرط؛ لأنه مزيل له، ولا معاضداً، كما فيما نحن فيه.

وسيتضح ذلك في مسألة الاستصحاب في الأمور الخارجية^(٤)، وفي بيان اشتراط الاستصحاب ببقاء الموضوع إن شاء الله تعالى^(٥).

ومما ذكرنا يظهر الجواب عن النقض الثالث عليه - بما إذا كان الشك في بقاء الوقت المضروب للحكم التكليفي - فإنه إن جرى معه استصحاب الوقت أغنى عن استصحاب الحكم التكليفي - كما عرفت في الشرط - فإن الوقت شرط أو سبب، وإلا لم يجر استصحاب الحكم

(١) لم ترد «أو عدم المانع» في (ت) و(ظ).

(٢) لم ترد «وعدم المانع» في (ت) و(ظ).

(٣) لم ترد «مع فرض - إلى - المشروط» في (ظ).

(٤) تقدّم الكلام عن الاستصحاب في الأمور الخارجية في الصفحة ١١١.

(٥) انظر الصفحة ١٨٩.

التكليف^(١)؛ لأنه كان متحققاً بقيد ذلك الوقت^(٢).

فالصوم^(٣) المقيّد وجوبه^(٤) بكونه في النهار لا ينفع استصحاب وجوبه في الزمان المشكوك كونه من النهار، وأصالة بقاء الحكم المقيّد بالنهار في هذا الزمان لا يُثبت كون هذا الزمان نهاراً، كما سيجيء توضيحه في نفي الأصول المثبتة إن شاء الله^(٥).

اللهم إلا أن يقال: إنه يكفي في الاستصحاب تنجّز التكليف سابقاً وإن كان لتعليقه على أمرٍ حاصلٍ، فيقال عرفاً إذا ارتفع الاستطاعة المعلق عليها وجوب الحجّ: إنّ الوجوب ارتفع. فإذا شكّ في ارتفاعها يكون شكّاً في ارتفاع الحكم المنتجّز وبقائه وإن كان الحكم المعلق لا يرتفع بارتفاع المعلق عليه؛ لأنّ ارتفاع الشرط لا يوجب ارتفاع الشرطيّة، إلا أنّ استصحاب وجود ذلك الأمر المعلق عليه كافٍ في عدم جريان الاستصحاب المذكور، فإنّه حاكمٌ عليه، كما ستعرف.

نعم لو فُرض في مقام^(٦) عدم جريان الاستصحاب في الشكّ في الوقت، كما لو كان الوقت مردّداً بين أمرين - كذهاب الحمة واستتار

(١) في نسخة بدل (ص) زيادة: «أيضاً».

(٢) في (ظ) زيادة: «وبقاؤه على هذا الوجه من التقييد لا يوجب تحقّق القيد وإحرازه، والشكّ في القيد يوجب الشكّ في المقيّد، فلا يجري الاستصحاب فيه».

(٣) في (ظ): «والصوم».

(٤) لم ترد «وجوبه» في (ظ).

(٥) في الصفحة ٢٣٣.

(٦) لم ترد «مقام» في (ت).

القرص - انحصر الأمر حينئذٍ في إجراء استصحاب التكليف، فتأمل.
والحاصل: أنَّ النقض عليه بالنسبة إلى الحكم التكليفي المشكوك بقاءه^(١) من جهة الشك في سببه أو شرطه أو مانعه غير متجه؛ لأنَّ مجرى الاستصحاب في هذه الموارد أولاً وبالذات هو نفس السبب والشرط والمانع، ويتبعه بقاء^(٢) الحكم التكليفي، ولا يجوز إجراء الاستصحاب في الحكم التكليفي ابتداءً، إلّا إذا فرض انتفاء استصحاب الأمر الوضعي.

رجوع إلى كلام
الفاضل التوني
والتعليق عليه

قوله: «وعلى الثاني أيضاً كذلك إن قلنا بإفادة الأمر التكرار... الخ». ربّما يورد عليه: أنّه^(٣) قد يكون التكرار مردّداً بين وجهين، كما إذا علمنا بأنّه ليس للتكرار الدائم، لكنّ العدد المتكرّر كان مردّداً بين الزائد والناقص.

وهذا الإيراد لا يندفع بما ذكره قاضي: من أنَّ الحكم في التكرار كالأمر الموقّت، كما لا يخفى.

فالصواب أن يقال: إذا ثبت وجوب التكرار، فالشكّ في بقاء ذلك الحكم من هذه الجهة مرجعه إلى الشكّ في مقدار التكرار؛ لتردّده بين الزائد والناقص، ولا يجري فيه الاستصحاب؛ لأنّ كلّ واحد من المكرّر: إن كان تكليفاً مستقلاً فالشكّ في الزائد شكّ في التكليف المستقلّ، وحكمه النفي بأصالة البراءة، لا الإثبات بالاستصحاب، كما لا يخفى.

(١) في (ت) و (هـ) بدل «بقاؤه»: «في إيقائه»، وفي (ظ) و (ص): «بإيقائه».

(٢) في غير (ص): «إبقاء».

(٣) «ربما يورد عليه أنّه» من (ظ).

وإن كان الزائد على تقدير وجوبه جزءاً من المأمور به - بأن يكون الأمر بمجموع العدد المتكرر من حيث إنه مركّب واحد - فرجعه إلى الشكّ في جزئية شيءٍ للمأمور به وعدمها، ولا يجري فيه أيضاً الاستصحاب؛ لأنّ ثبوت الوجوب لباقي الأجزاء لا يثبت وجوب هذا الشيء المشكوك في جزئيته، بل لا بدّ من الرجوع إلى البراءة أو قاعدة الاحتياط.

قوله: «وإلاّ فذمّة المكلف مشغولة حتّى يأتي به في أيّ زمان كان».

قد يورد عليه النقض بما عرفت^(١) حاله في العبارة الأولى^(٢). ثمّ إنه لو شكّ في كون الأمر للتكرار أو المرّة كان الحكم كما ذكرنا في تردّد التكرار بين الزائد والناقص.

وكذا لو أمر المولى بفعلٍ له استمرار في الجملة - كالجلوس في المسجد - ولم يُعلم مقدار استمراره، فإنّ الشكّ بين الزائد والناقص يرجع - مع فرض كون الزائد المشكوك واجباً مستقلاً على تقدير وجوبه - إلى أصالة البراءة، ومع فرض كونه جزءاً، يرجع إلى مسألة الشكّ في الجزئية وعدمها، فإنّ^(٣) فيها البراءة أو وجوب الاحتياط^(٤).

(١) في (ت)، (ص) و(هـ): «بعض ما عرفت».

(٢) راجع الصفحة ١٣١ - ١٣٢.

(٣) في (ص)، بدل «فإنّ»: «فالمرجع».

(٤) لم ترد «فإنّ فيها البراءة أو وجوب الاحتياط» في (ظ)، وكتب عليها في

قوله : «وتوهمّ : أنّ الأمر إذا كان للفور يكون من قبيل الموقّت المضيقّ، اشتباه غير خفيّ على المتأمل».

الظاهر أنّه دفع اعتراضٍ على تسويته في ثبوت الوجوب في كلّ جزءٍ من الوقت بنفس الأمر بين كونه للفور وعدمه، ولا دخل له بمطلبه وهو عدم جريان الاستصحاب في الأمر الفوري؛ لأنّ كونه من قبيل الموقّت المضيقّ لا يوجب جريان الاستصحاب فيه؛ لأنّ الفور المنزلّ - عند المتوهمّ - منزلة الموقّت المضيقّ :

إمّا أن يراد به المسارعة في أوّل أزمنة الإمكان، وإن لم يسارع في ثانيها وهكذا.

وإمّا أن يراد به خصوص الزمان الأوّل فإذا فات لم يثبت بالأمر وجوب الفعل في الآن الثاني لا فوراً ولا متراخياً.

وإمّا أن يراد به ثبوته في الآن الثاني^(١) متراخياً.

وعلى الأوّل، فهو في كلّ^(٢) جزءٍ من الوقت من قبيل الموقّت المضيقّ.

وعلى الثاني، فلا معنى للاستصحاب، بناءً على ما سيذكره : من

أنّ الاستصحاب لم يقلّ به أحدٌ فيما بعد الوقت.

وعلى الثالث، يكون في الوقت الأوّل كالمضيقّ وفيما بعده كالأمر

المطلق.

وقد ذكر بعض شراح الوافية^(٣) : أنّ دفع هذا التوهمّ لأجل

(١) لم ترد «في الآن الثاني» في (ظ).

(٢) في (ظ) بدل «فهو في كلّ» : «فكلّ».

(٣) هو المحقّق الكاظمي في الوافي في شرح الوافية (مخطوط) : الورقة ٢٤٤.

استلزامه الاحتياج إلى الاستصحاب لإثبات الوجوب في ما بعد الوقت الأول.

ولم أعرف له وجهاً.

قوله : «وكذا النهي».

لا يخفى أنّه قدّيرٌ لم يستوف أقسام الأمر؛ لأنّ منها ما يتردّد الأمر بين الموقّت بوقتٍ فيرتفع الأمر بفواته، وبين المطلق الذي يجوز امتثاله بعد ذلك الوقت، كما إذا شككنا في أنّ الأمر بالغسل في يوم الجمعة مطلقٌ - فيجوز الإتيان به في كلّ جزء من النهار - أو موقّتٌ إلى الزوال ؟ وكذا وجوب الفطرة بالنسبة إلى يوم العيد، فإنّ الظاهر أنّه لا مانع من استصحاب الحكم التكليفيّ هنا ابتداءً.

قوله : «بل هو أولى لأنّ مطلقه... الخ».

كأنّه قدّيرٌ لم يلاحظ إلّا الأوامر والنواهي اللفظيّة البيّنة المدلول، وإلّا فإذا قام الإجماع أو دليلٌ لفظيٌّ يحملٌ على حرمة شيءٍ في زمان ولم يُعلم بقاؤها بعده - كحرمة الوطء للحائض المردّدة بين اختصاصها بأيّام رؤية الدم فيرتفع بعد النقاء، وشمولها لزمان بقاء حدث الحيض فلا يرتفع إلّا بالاعتسال، وكحرمة العصير العنبيّ بعد ذهاب ثلثيه بغير النار، وحليّة عصير الزبيب والتمر بعد غليانها، إلى غير ذلك ممّا لا يحصى - فلا مانع في ذلك كلّ من الاستصحاب.

قوله : «فينبغي أن يُنظر إلى كيفيّة سببيّة السبب هل هي على

الإطلاق... الخ».

الظاهر أنّ مراده من سببيّة السبب تأثيره، لا كونه سبباً في الشرع وهو الحكم الوضعي؛ لأنّ هذا لا ينقسم إلى ما ذكره من

الأقسام، لكونه دائماً في جميع الأسباب إلى أن يُنسخ.
 فإن أراد من النظر في كيفية سببية السبب تحصيل مورد يُشكّ في
 كيفية السببية ليكون مورداً للاستصحاب في المسبّب، فهو منافٍ لما
 ذكره: من عدم جريان الاستصحاب في التكليفات إلاّ تبعاً^(١) للوضعيات.
 وإن أراد من ذلك نفي موردٍ يُشكّ في كيفية سببية السبب ليجري
 الاستصحاب في المسبّب^(٢)، فأنت خيرٌ بأنّ موارد الشكّ كثيرة؛ فإنّ
 السببية^(٣) قد تتردّد بين الدائم والموقّت -كالخيار المسبّب عن الغبن
 المتردّد بين كونه دائماً لولا المُسقط وبين كونه فورياً، وكالشفعة المردّدة
 بين كونه مستمرّاً إلى الصبح لو علم به ليلاً أم لا، وهكذا- والموقّت قد
 يتردّد بين وقتين، كالكسوف الذي هو سبب لوجوب الصلاة المردّد
 وقتها بين الأخذ في الانجلاء وتماه.

قوله: «وكذا الكلام في الشرط والمانع... إلخ».
 لم أعرف المراد من إلحاق الشرط والمانع بالسبب؛ فإنّ شيئاً من
 الأقسام المذكورة للسبب لا يجري في^(٤) المانع وإن جرى كلّها أو بعضها
 في المانع إن لوحظ كونه سبباً للعدم؛ لكنّ المانع بهذا الاعتبار يدخل في
 السبب، وكذا عدم الشرط إذا لوحظ كونه سبباً لعدم الحكم.
 وكذا ما ذكره في وجه عدم جريان الاستصحاب بقوله: «فإنّ

(١) في (ت) و (ص) زيادة: «لجريانه».

(٢) في هامش (ص) زيادة: «كما هو الظاهر من كلامه».

(٣) في (ص) بدل «السببية»: «المسبّب»، وفي (ر): «المسبّبة».

(٤) في (ر) و (ص) زيادة: «الشرط و».

ثبوت الحكم ... الخ»^(١).

فإن^(٢) الحاصل من النظر في كيفية شرطية الشرط أنّه:

قد يكون نفس الشيء شرطاً لشيء على الإطلاق، كالطهارة من الحدث الأصغر للمسّ، ومن الأكبر للمكث في المساجد، ومن الحيض للوطء ووجوب العبادة.

وقد يكون شرطاً في حال دون حال، كاشتراط الطهارة من الخبث في الصلاة مع التمكن، لا مع عدمه.

وقد يكون حدوثه في زمانٍ ما شرطاً للشيء فيبقى المشروط ولو بعد ارتفاع الشرط، كالاستطاعة للحجّ.

وقد يكون تأثير الشرط بالنسبة إلى فعلٍ دون آخر، كالوضوء العذريّ المؤثّر فيما يؤتّى به حال العذر.

فإذا شككنا في مسألة الحجّ في بقاء وجوبه بعد ارتفاع الاستطاعة، فلا مانع من استصحابه.

وكذا لو شككنا في اختصاص الاشتراط بحال التمكن من الشرط - كما إذا ارتفع التمكن من إزالة النجاسة في أثناء الوقت - فإنّه لا مانع من استصحاب الوجوب.

وكذا لو شككنا في أنّ الشرط في إباحة الوطء الطهارة بمعنى النقاء من الحيض أو ارتفاع حدث الحيض.

وكذا لو شككنا في بقاء إباحة الصلاة أو المسّ بعد الوضوء

(١) لم ترد «فإنّ شيئاً من الأقسام - إلى - ثبوت الحكم» في (ط).

(٢) في (ت) و (هـ) بدل «فإنّ»: «نعم».

العذريّ إذا كان الفعل المشروط به بعد زوال العذر^(١).

وبالجملة: فلا أجد كَيْفِيَّةَ شرطية الشرط مانعة عن جريان الاستصحاب في المشروط، بل قد يوجب إجراءه فيه.

قوله: «فظهر ممّا ذكرنا أنّ الاستصحاب المختلف فيه لا يجري إلّا في الأحكام الوضعيّة، أعني: الأسباب والشروط والموانع».

لا يخفى ما في هذا التفريع؛ فإنّه لم يظهر من كلامه جريان الاستصحاب في الأحكام الوضعيّة بمعنى نفس الأسباب والشروط والموانع، ولا عدمه فيها بالمعنى المعروف. نعم، علم من كلامه عدم الجريان في المسبّبات أيضاً؛ لزعمه انحصارها في المؤبّد والموقّت بوقت محدود معلوم.

فبقي أمران: أحدهما: نفس الحكم الوضعيّ، وهو جعل الشي سبباً لشيء أو شرطاً. واللازم عدم جريان الاستصحاب فيها؛ لعين ما ذكره في الأحكام التكليفيّة.

والثاني: نفس الأسباب والشروط.

ويرد عليه: أنّ نفس السبب والشرط والمانع إن كان أمراً غير شرعيّ، فظاهر كلامه - حيث جعل محلّ الكلام في الاستصحاب المختلف فيه هي الأمور الشرعيّة - خروج مثل هذا عنه، كحياة زيد ورطوبة ثوبه. وإن كان أمراً شرعيّاً - كالطهارة والنجاسة - فلا يخفى أنّ هذه الأمور الشرعيّة مسبّبة عن أسباب، فإنّ النجاسة التي مثّل بها في الماء

(١) لم ترد «وكذا لو شككنا في أنّ - إلى - زوال العذر» في (ت) و(ه)، وكتب

فوقها في (ص) و(ظ): «نسخة».

المتغيّر مسببة عن التغيّر، والطهارة التي مثل بها في مسألة التيمّم مسببة عن التيمّم؛ فالشكّ في بقائها^(١) لا يكون إلّا للشكّ في كفيّة سبيّة السبب الموجب لإجراء الاستصحاب في المسبّب - أعني النجاسة والطهارة -، وقد سبق منه المنع عن جريان الاستصحاب في المسبّب.

ودعوى: أنّ المنوع في كلامه جريان الاستصحاب في الحكم التكليفيّ المسبّب عن الأسباب إلّا تبعاً لجريانه في نفس الأسباب.

مدفوعة: بأنّ النجاسة - كما حكاها المفصّل عن الشهيد^(٢) - ليست إلّا عبارة عن وجوب الاجتناب، والطهر الحاصل من التيمّم ليس إلّا إباحة الدخول في الصلاة المستلزمة لوجوب المضيّ فيها بعد الدخول، فهما اعتباران^(٣) منتزعان من الحكم التكليفيّ.

قوله: «ووقعه في الأحكام الخمسة إنّما هو بتبعيّتها... الخ».

قد عرفت وستعرف^(٤) أيضاً: أنّه لا خفاء في أنّ استصحاب النجاسة لا يعقل له معنى إلّا ترتيب أثرها - أعني وجوب الاجتناب في الصلاة والأكل والشرب -، فليس هنا استصحاباً للحكم التكليفيّ، لا ابتداءً ولا تبعاً، وهذا كاستصحاب حياة زيد؛ فإنّ حقيقة ذلك هو الحكم بتحريم عقد زوجته والتصرّف في ماله، وليس هذا استصحاباً لهذا التحريم.

(١) كذا في (ظ) و (هـ)، وفي غيرهما: «بقائها».

(٢) حكاها في الوافية: ١٨٤ - ١٨٥، وراجع القواعد والفوائد ٢: ٨٥.

(٣) في (ت): «أمران اعتباريّان».

(٤) انظر الصفحة ١١٢ و ٢٩٢.

بل^(١) التحقيق - كما سيجيء^(٢) -: عدم جواز إجراء الاستصحاب في الأحكام التي تستصحب موضوعاتها؛ لأنّ استصحاب وجوب الاجتناب - مثلاً - إن كان بملاحظة استصحاب النجاسة فقد عرفت أنّه لا يبقى بهذه الملاحظة شكّ في وجوب الاجتناب؛ لما عرفت^(٣): من أنّ حقيقة حكم الشارع باستصحاب النجاسة هو حكمه بوجوب الاجتناب حتّى يحصل اليقين بالطهارة. وإن كان مع قطع النظر عن استصحابها فلا يجوز الاستصحاب؛ فإنّ وجوب الاجتناب سابقاً عن الماء المذكور إنّما كان من حيث كونه نجساً؛ لأنّ النجس هو الموضوع لوجوب الاجتناب، فما لم يحرز الموضوع في حال الشكّ لم يجر الاستصحاب، كما سيجيء^(٤) في مسألة اشتراط القطع ببقاء الموضوع في الاستصحاب^(٥).

* * *

(١) في (هـ) بدل «بل»: «فإنّ».

(٢) انظر الصفحة ٢٩٣.

(٣) في الصفحة السابقة.

(٤) انظر الصفحة ٢٨٩.

(٥) لم ترد «وليس هذا استصحاباً - إلى - بقاء الموضوع في الاستصحاب» في (ظ)، ووردت بدلها العبارة التالية: «فليس هنا استصحاب لهذا التحريم، فإنّ التحقيق عدم جريان الاستصحاب في الأحكام التي تستصحب موضوعاتها؛ إذ مع استصحابها - كالنجاسة - لا يبقى الشكّ في وجودها؛ فإنّ حقيقة حكم الشارع باستصحاب النجاسة هو حكمه بوجوب الاجتناب، وبدونه لا وجه لاستصحاب الأحكام؛ لعدم إحراز الموضوع على وجه القطع، كما ستعرف اشتراطه».

شبهة أخرى
في منع جريان
الاستصحاب
في الأحكام
التكليفية

ثمّ اعلم: أنّه بقي هنا شبهةٌ أخرى في منع جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية مطلقاً، وهي: أنّ الموضوع للحكم التكليفيّ ليس إلّا فعل المكلف، ولا ريب أنّ الشارع - بل كلّ حاكمٍ - إنّما يلاحظ الموضوع بجميع مشخصاته التي لها دخل في ذلك الحكم ثمّ يحكم عليه. وحينئذٍ، فإذا أمر الشارع بفعل - كالجلوس في المسجد مثلاً - فإن كان الموضوع فيه هو مطلق الجلوس فيه الغير المقيّد بشيءٍ أصلاً، فلا إشكال في عدم ارتفاع وجوبه إلّا بالآتيان به؛ إذ لو ارتفع الوجوب بغيره كان ذلك الرافع من قيود الفعل، وكان الفعل المطلوب مقيّداً بعدم هذا القيد من أوّل الأمر، والمفروض خلافه.

وإن كان الموضوع فيه هو الجلوس المقيّد بقيدٍ، كان عدم ذلك القيد موجباً لانعدام الموضوع، فعدم مطلوبيّته ليس بارتفاع الطلب عنه، بل لم يكن مطلوباً من أوّل الأمر.

وحينئذٍ فإذا شكّ في الزمان المتأخّر في وجوب الجلوس، يرجع الشكّ إلى الشكّ في كون الموضوع للوجوب هو الفعل المقيّد، أو الفعل المعرّى عن هذا القيد.

ومن المعلوم عدم جريان الاستصحاب هنا؛ لأنّ معناه إثبات حكمٍ كان متيقّناً لموضوعٍ معيّنٍ عند الشكّ في ارتفاعه عن ذلك الموضوع، وهذا غير متحقّق فيما نحن فيه.

وكذا الكلام في غير الوجوب من الأحكام الأربعة الأخرى؛ لاشتراك الجميع في كون الموضوع لها هو فعل المكلف الملحوظ للحاكم بجميع مشخصاته، خصوصاً إذا كان حكيماً، وخصوصاً عند القائل بالتحسين والتقبيح؛ لدخلية المشخصات في الحسن والقبح حتّى الزمان.

وبه يندفع ما يقال: إنه كما يمكن أن يُجعل الزمان ظرفاً للفعل، بأن يقال: إنَّ التبريد في زمان الصيف مطلوب، فلا يجري الاستصحاب إذا شكَّ في مطلوبيّته في زمان آخر، أمكن أن يقال: إنَّ التبريد مطلوبٌ في الصيف، على أن يكون الموضوع نفس التبريد والزمان قيداً للطلب، وحينئذٍ فيجوز استصحاب الطلب إذا شكَّ في بقاءه بعد الصيف؛ إذ الموضوع باقٍ على حاله^(١).

توضيح الاندفاع: أنَّ القيد في الحقيقة راجعٌ إلى الموضوع، وتقييد الطلب به^(٢) أحياناً في الكلام مساعمةٌ في التعبير - كما لا يخفى - فافهم. وبالجمله: فينحصر مجرى الاستصحاب في الأمور القابلة للاستمرار في موضوع، وللارتفاع عن ذلك الموضوع بعينه، كالطهارة والحدث والنجاسة والملكية والزوجيّة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك. ومن ذلك يظهر عدّم جريان الاستصحاب في الحكم الوضعي^(٣) أيضاً إذا تعلّق بفعل الشخص.

هذا، والجواب عن ذلك: أنَّ مبنى الاستصحاب - خصوصاً إذا استند فيه إلى الأخبار - على القضايا العرفيّة المتحقّقة في الزمان السابق التي ينتزعها العرف من الأدلّة الشرعيّة، فإنّهم لا يرتابون في أنّه إذا ثبت تحريم فعلٍ في زمانٍ ثمَّ شكَّ في بقاءه بعده، أن^(٤) الشكَّ في هذه

الجواب عن
هذه الشبهة

(١) في (ظ) زيادة: «في الحالين»، وفي نسخة بدل (ص): «في الحالتين».

(٢) لم ترد «به» في (ظ).

(٣) لم ترد «الوضعي» في (ظ).

(٤) في (هـ) و(ت) بدل «أنَّ»: «فإنَّ».

المسألة في استمرار الحرمة لهذا الفعل وارتفاعها، وإن كان مقتضى المداقة العقلية كون الزمان قيداً للفعل. وكذلك الإباحة والكراهة والاستصحاب. نعم قد يتحقق في بعض الواجبات موردٌ لا يحكم العرف بكون الشك في الاستمرار، مثلاً: إذا ثبت في يومٍ وجوب فعلٍ عند الزوال، ثم شككنا في الغد أنه واجب اليوم عند الزوال، فلا يحكمون باستصحاب ذلك، ولا يبنون على كونه ممّا شك في استمراره وارتفاعه، بل يحكمون في الغد بأصالة عدم الوجوب قبل الزوال. أمّا لو ثبت ذلك مراراً، ثم شك فيه بعد أيام، فالظاهر حكمهم بأنّ هذا الحكم كان مستمراً وشك في ارتفاعه، فيستصحب.

ومن هنا ترى الأصحاب يتمسكون باستصحاب وجوب التمام عند الشك في حدوث التكليف بالقصر، وباستصحاب وجوب العبادة عند شك المرأة في حدوث الحيض، لا من جهة أصالة عدم السفر الموجب للقصر، وعدم الحيض المقتضي لوجوب العبادة - حتى يحكم بوجوب التمام؛ لأنّه من آثار عدم السفر الشرعيّ الموجب للقصر، وبوجوب العبادة؛ لأنّه من آثار عدم الحيض - بل من جهة كون التكليف بالتمام وبالعبادة عند زوال كل يوم أمراً مستمراً عندهم وإن كان التكليف يتجدّد يوماً فيوماً، فهو في كل يوم مسبوق بعدم، فينبغي أن يرجع إلى استصحاب عدمه، لا إلى استصحاب وجوده.

والحاصل: أنّ المعيار حكم العرف بأنّ الشيء الفلانيّ كان مستمراً فارتفع وانقطع، وأنّه مشكوك الانقطاع. ولولا ملاحظة هذا التخيل العرفي لم يصدق على النسخ أنّه رفعٌ للحكم الثابت أو لمثله؛ فإنّ عدم التكليف في وقت الصلاة بالصلاة إلى القبلة المنسوخة دفعٌ في الحقيقة

للتكليف، لا رفع.

ونظير ذلك - في غير الأحكام الشرعيّة - ما سيجيء: من إجراء الاستصحاب في مثل الكريّة وعدمها^(١)، وفي الأمور التدريجيّة المتجدّدة شيئاً فشيئاً^(٢)، وفي مثل وجوب الناقص بعد تعذّر بعض الأجزاء^(٣) فيما لا يكون الموضوع فيه باقياً إلّا بالمساحة العرفيّة، كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

(١) انظر الصفحة ٢٨١.

(٢) انظر الصفحة ٢٠٥.

(٣) انظر الصفحة ٢٨٠.

[حجة القول الثامن ^(١)]

التفصيل بين
ما ثبت بالإجماع
وغيره ونسبته
إلى الغزالي

حجة القول الثامن وجوابها يظهر بعد بيانه وتوضيح القول فيه .
فقول :

قد نسب جماعة ^(٢) إلى الغزالي القول بحجية الاستصحاب وإنكارها
في استصحاب حال الإجماع، وظاهر ذلك كونه مُفَضَّلًا في المسألة .
وقد ذَكَرَ في النهاية ^(٣) مسألة الاستصحاب، ونَسَبَ إلى جماعة منهم
الغزالي حجيته، ثم أطال الكلام في أدلة النافين والمثبتين، ثم ذكر عنواناً
آخر لاستصحاب حال الإجماع، ومثّل له بالمتيمّم إذا رأى الماء في أثناء
الصلاة، وبالخارج من غير السيلين من المتطهر، ونَسَبَ إلى الأكثر
ومنهم الغزالي عدم حجّيته .

ظاهر كلام
الغزالي إنكار
الاستصحاب
مطلقاً

إلا أن الذي يظهر بالتدبّر في كلامه المحكي في النهاية : هو
إنكار الاستصحاب المتنازع فيه رأساً وإن ثبت المستصحب بغير الإجماع
من الأدلة المختصة دلالتها بالحال الأوّل المعلوم انتفاؤها في الحال الثاني؛
فإنّه قد يعبرّ عن جميع ذلك باستصحاب حال الإجماع، كما ستعرف

(١) العنوان متّاً .

(٢) مثل التفتازاني في حاشية شرح مختصر الأصول : ٢٨٥، والسيد الصدر في
شرح الوافية (مخطوط) : ٣٤١، والمحقّق القمي في القوانين ٢ : ٥١، مضافاً إلى
العلامة في النهاية .

(٣) نهاية الوصول (مخطوط) : ٤٠٧ - ٤١٢ .

في كلام الشهيد رحمته الله^(١)، وإنّما المسلّم عنده استصحاب عموم النصّ أو إطلاقه الخارج عن محلّ النزاع، بل عن حقيقة الاستصحاب حقيقةً. فنشأ نسبة التفصيل لإطلاق الغزاليّ الاستصحاب على استصحاب عموم النصّ أو إطلاقه، وتخصيص عنوان ما أنكره باستصحاب حال الإجماع، وإن صرّح في أثناء كلامه بإلحاق غيره - ممّا يشبهه في اختصاص مدلوله بالحالة الأولى - به في منع جريان الاستصحاب فيما ثبت به^(٢).

قال في الذكرى - بعد تقسيم حكم العقل الغير المتوقّف على الخطاب إلى خمسة أقسام: ما يستقلّ به العقل كحسن العدل، والتمسك بأصل البراءة، وعدم الدليل دليل العدم، والأخذ بالأقلّ عند فقد دليل على الأكثر:-

الخامس: أصالة بقاء ما كان، ويسمّى استصحاب حال الشرع وحال الإجماع في محلّ الخلاف، مثاله: المتيمّم... إلخ، واختلف الأصحاب في حجّيته، وهو مقرّر في الأصول^(٣). انتهى.

ونحوه ما حكي عن الشهيد الثاني في مسألة أنّ الخارج من غير السبيلين ناقض أم لا؟ وفي مسألة المتيمّم... إلخ^(٤)، وصاحب الحقائق في

(١) وذلك بعد أسطر.

(٢) لم ترد «به» في (ر)، (ص) و(هـ). وفي (ت) زيادة: «كما»، وفي (ص) زيادة:

«كما ستعرف في كلام الشهيد».

(٣) الذكرى: ٥.

(٤) تهديد القواعد: ٢٧١.

الدرر النجفية^(١)، بل استظهر هذا من كلّ من مثل محلّ النزاع بمسألة المتيسّم، كالمعتبر^(٢) والمعالم^(٣) وغيرهما^(٤).

ولا بدّ من نقل عبارة الغزاليّ - المحكيّة في النهاية - حتّى يتّضح حقيقة الحال. قال الغزاليّ - على ما حكاه في النهاية^(٥) -:

المستصحب إن أقرّ بأنّه لم يُقم دليلاً في المسألة، بل قال: أنا نافي ولا دليل على النافي، فسيأتي بيان وجوب الدليل على النافي، وإن ظنّ إقامة الدليل فقد أخطأ؛ فإنّا نقول: إنّما يستدام الحكم الذي دلّ الدليل على دوامه، وهو إن كان لفظ الشارع فلا بدّ من بيانه، فلعلّه يدلّ على دوامها عند عدم الخروج من غير السيلين^(٦) لا عند وجوده^(٧). وإن دلّ بعمومه على دوامها عند العدم والوجود معاً كان ذلك تمسكاً بالعموم، فيجب إظهار دليل التخصيص. وإن كان بالإجماع^(٨) فالإجماع إنّما انعقد على دوام الصلاة عند العدم دون الوجود، ولو كان الإجماع شاملاً حال الوجود كان المخالف له خارقاً للإجماع، كما أنّ المخالف في انقطاع الصلاة

(١) الدرر النجفية : ٣٤.

(٢) المعتبر ١ : ٣٢.

(٣) المعالم : ١٣١.

(٤) مثل الغنية (الجوامع الفقهيّة) : ٤٨٦، والذريعة ٢ : ٨٣٠.

(٥) نهاية الوصول (مخطوط) : ٤١٢.

(٦) لم ترد «من غير السيلين» في النهاية.

(٧) في المستصحب بدل «عدم الخروج - إلى - وجوده» : «العدم لا عند الوجود».

(٨) في (ت) و(ر) بدل «بالإجماع» : «الإجماع»، وفي (ظ) ومصحّحة (ص) :

«إجماعاً»، وفي النهاية والمستصحب : «بإجماع».

عند هبوب الرياح وطلوع الشمس خارقٌ للإجماع؛ لأنَّ الإجماع لم ينعقد مشروطاً بعدم الهبوب وانعقد مشروطاً بعدم الخروج وعدم^(١) الماء، فإذا وجد فلا إجماع، فيجب أن يقاس حال الوجود على حال العدم المجمع عليه لعلَّةٍ جامعةٍ، فأما أن يستصحب الإجماع عند انتفاء الإجماع فهو محال. وهذا كما أنَّ العقل دلٌّ على البراءة الأصلية بشرط عدم دليل السمع، فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع، فكذا هنا انعقد الإجماع بشرط العدم، فانتفى الإجماع عند الوجود.

وهذه دقيقة: وهو أنَّ كلَّ دليل يضادُّ^(٢) نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه مع الخلاف، والإجماع يضادُّه نفس الخلاف؛ إذ لا إجماع مع الخلاف، بخلاف العموم والنصّ ودليل العقل، فإنَّ الخلاف لا يضادُّه؛ فإنَّ المخالف مُقرٌّ بأنَّ العموم بصيغته شاملٌ لمحلِّ الخلاف؛ فإنَّ قوله عليه وآله الصلاة والسلام: «لا صيامَ لِمَن لا يُبَيِّت الصَّيَّامَ مِنَ اللَّيْلِ»^(٣) شاملٌ بصيغته صوم رمضان، مع خلاف الخصم فيه، فيقول: «أُسَلِّمَ شمول الصيغة، لكنِّي أُخَصِّصُه^(٤) بدليلٍ» فعليه الدليل. وهنا، المخالف لا يسَلِّمَ شمول الإجماع لمحلِّ الخلاف؛ لاستحالة الإجماع مع الخلاف، ولا يستحيل شمول الصيغة مع الدليل. فهذه دقيقةٌ يجب التنبُّه لها. ثمَّ قال: فإن قيل: الإجماع يحزِّم الخلاف، فكيف يرتفع بالخلاف؟

(١) لم ترد «الخروج وعدم» في المستصقي.

(٢) في النهاية: «يضادُّه».

(٣) المستدرک ٧: ٣١٦، الباب ٢ من أبواب وجوب الصوم، الحديث الأوّل.

(٤) كذا في المستصقي، وفي النهاية والنسخ: «أُخَصِّصُه».

وأجاب: بأنّ هذا الخلاف غير محرم بالإجماع، ولم يكن المخالف خارقاً للإجماع؛ لأنّ الإجماع إنّما انعقد على حالة العدم، لا على حالة الوجود، فمن الحق الوجود بالعدم فعليه الدليل.

لا يقال: دليل صحّة الشروع دالّ على الدوام إلى أن يقوم دليل على الانقطاع.

لأنّا نقول: ذلك الدليل ليس هو الإجماع؛ لأنّه مشروط بالعدم، فلا يكون دليلاً عند الوجود^(١)، وإن كان نصّاً فبيّنه حتّى ننظر هل يتناول حال الوجود أم لا؟

لا يقال: لم يُنكروا^(٢) على من يقول: الأصل أنّ ما ثبت دام إلى وجود قاطع؛ فلا يحتاج الدوام إلى دليل في نفسه، بل الثبوت هو المحتاج، كما إذا ثبت موت زيد أو بناء دار كان دوامه بنفسه لا بسبب.

لأنّا نقول: هذا وهَمٌّ باطل؛ لأنّ كلّ ما ثبت جاز دوامه وعدمه، فلا بدّ لدوامه من سببٍ ودليلٍ سوى دليل الثبوت. ولولا دليل العادة على أنّ الميّت لا يحيى والدار لا ينهدم إلّا بهادم أو طول الزمان، لما عرفنا دوامه بمجرد ثبوته، كما لو أخبر عن قعود الأمير وأكله ودخوله الدار، ولم يدلّ العادة على دوام هذه الأحوال، فإنّا لا نقضي بدوامها. وكذا خبر الشارع عن دوام الصلاة مع عدم الماء ليس خبراً عن دوامها مع وجوده، فيفتقر في دوامها إلى دليل آخر^(٣)، انتهى.

(١) كذا في المستصفي، ولكن في النسخ والنهاية: «عند العدم».

(٢) كذا في النسخ، وفي النهاية: «لم ينكروا»، وفي المستصفي: «يَم تنكرون».

(٣) المستصفي ١: ٢٢٤ - ٢٢٩، مع تفاوت يسير عمّا حكاه في النهاية.

ولا يخفى أنَّ كثيراً من كلماته - خصوصاً قوله أخيراً: «خبرُ الشارع عن دواهما» - صريحٌ في أنَّ هذا الحكم غير مختصٍّ بالإجماع، بل يشمل كلَّ دليلٍ يدلُّ على قضيةٍ مهمةٍ من حيث الزمان بحيث يقطع بانحصار مدلوله الفعليِّ في الزمان الأوَّل.

والعجب من شارح المختصر؛ حيث إنَّه نسبَ القولَ بحجية الاستصحاب إلى جماعةٍ منهم الغزالي، ثمَّ قال:

ولا فرق عند من يرى صحَّة الاستدلال به بين أن يكون الثابت به نفيّاً أصليّاً، كما يقال فيما اختلف كونه نصاباً: لم تكن الزكاة واجبة عليه والأصل بقاءه، أو حكماً شرعيّاً، مثل قول الشافعية في الخارج من غير السبيلين: إنَّه كان قبل خروج الخارج متطهراً، والأصل البقاء حتَّى يثبت معارضٌ، والأصل عدمه^(١)، انتهى.

ولا يخفى: أنَّ المثال الثاني، ممَّا نُسب إلى الغزالي إنكار الاستصحاب فيه، كما عرفت^(٢) من النهاية ومن عبارته^(٣) المحكية^(٤) فيها. ثمَّ إنَّ السيّد صدر الدين جمع في شرح الوافية بين قولي الغزالي: تارةً: بأنَّ قوله بحجّية الاستصحاب ليس مبنيّاً على ما جعله القوم دليلاً من حصول الظنِّ، بل هو مبنيٌّ على دلالة الروايات عليها، والروايات لا تدلُّ على حجّية استصحاب حال الإجماع.

نسبة
شارح المختصر
القول بحجّية
الاستصحاب
مطلقاً إلى الغزالي

كلام السيّد
الصدر في الجمع
بين قولي الغزالي

(١) شرح مختصر الأصول: ٤٥٤.

(٢) راجع الصفحة ١٤٩.

(٣) في (ر) و(ص) بدل «عبارته»: «عبارة الغزالي».

(٤) في (ر) و(ص) زيادة: «عنه».

وأخرى: بأنَّ غرضه من دلالة الدليل على الدوام، كونه بحيث لو علم أو ظُنَّ وجود المدلول في الزمان الثاني أو الحالة الثانية لأجل موجبٍ لكان حمل الدليل على الدوام ممكناً، والإجماع ليس كذلك؛ لأنَّه يضادُّ الخلاف، فكيف يدلُّ على كون المختلف فيه مُجمَعاً عليه؟ كما يرشد إليه قوله: «والإجماع يضادُّه نفسُ الخلاف، إذ لا إجماع مع الخلاف، بخلاف النصِّ والعموم ودليل العقل، فإنَّ الخلاف لا يضادُّه». ويكون غرضه من قوله: «فلا بدَّ له من سببٍ» الردُّ على من ادَّعى أنَّ علَّةَ الدوام هو مجرَّد تحقُّق الشيء في الواقع، وأنَّ الإذعان به يحصل من مجرَّد العلم بالتحقُّق، فردَّ عليه: بأنَّه ليس الأمر كذلك، وأنَّ الإذعان والظنَّ بالبقاء لا بدَّ له من أمر أيضاً، كعادةٍ أو أمارَةٍ أو غيرهما^(١)، انتهى.

الناقشة
في ما أفاده
السيد الصدر

أقول: أمَّا الوجه الأول، فهو كما ترى؛ فإنَّ التمسك بالروايات ليس له أثرٌ في كلام الخاصة الذين هم الأصل في تدوينها في كتبهم، فضلاً عن العامة.

وأمَّا الوجه الثاني، ففيه: أنَّ منشأ العجب من تناقض قوله؛ حيث إنَّ ما ذكره في استصحاب حال الإجماع - من اختصاص دليل الحكم بالحالة الأولى - بعينه موجودٌ في بعض صور استصحاب حال غير الإجماع، فإنَّه إذا ورد النصُّ على وجه يكون ساكتاً بالنسبة إلى ما بعد الحالة الأولى، كما إذا ورد أنَّ الماء ينجس بالتغيُّر، مع فرض عدم إشعار فيه بحكم ما بعد زوال التغيُّر، فإنَّ وجود هذا الدليل - بوصف

(١) شرح الوافية (مخطوط): ٣٤٤.

كونه دليلاً - مقطوعُ العدم في الحالة الثانية، كما في الإجماع.
وأما قوله: «وغرضه من دلالة الدليل على الدوام كونه بحيث لو
عُلم أو ظُنَّ بوجود المدلول في الآن الثاني... إلى آخر ما ذكره».
ففيه^(١): أنه إذا عُلِمَ لدليلٍ أو ظُنَّ لأمارَةٍ، بوجود مضمون هذا
الدليل الساكت - أعني النجاسة في المثال المذكور - فإمكان حمل هذا
الدليل على الدوام:

إن أُريد به إمكان كونه دليلاً على الدوام، فهو ممنوع؛ لامتناع
دلالته على ذلك، لأنّ دلالة اللفظ لا بدّ له من سببٍ واقتضاءٍ،
والمفروض عدمه.

وإن أُريد إمكان كونه مراداً في الواقع من الدليل وإن لم يكن
الدليل مفيداً له، ففيه - مع اختصاصه^(٢) بالإجماع عند العامة، الذي هو
نفس مستند الحكم، لا كاشفٌ عن مستنده الراجع إلى النصّ، وجريان
مثله في المستصحب الثابت بالفعل أو التقرير؛ فإنّه لو ثبت دوام الحكم لم
يمكن حمل الدليل على الدوام -: أنّ هذا المقدار من الفرق لا يؤثر فيما
ذكره الغزاليّ في نفي استصحاب حال الإجماع؛ لأنّ مناط ففيه لذلك - كما
عرفت من تمثيله بموت زيدٍ وبناء دارٍ - احتياجُ الحكم في الزمان الثاني
إلى دليلٍ أو أمارَةٍ.

هذا، وعلى كلّ حالٍ، فلو فرض كون الغزاليّ مفصّلاً في المسألة
بين ثبوت المستصحب بالإجماع وثبوته بغيره، فيظهر ردّه ممّا ظهر من

(١) في (ر)، (ص)، و (ظ) زيادة: «أولاً».

(٢) في نسخة بدل (هـ): «اختصاص منعه».

تضعيف ما تقدّم: من أنّ أدلة الإثبات لا يفرّق فيها بين الإجماع وغيره، خصوصاً ما كان نظير الإجماع في السكوت عن حكم الحالة الثانية، خصوصاً إذا علم عدم إرادة الدوام منه في الواقع كالفعل والتقرير، وأدلة النفي كذلك لا يفرّق فيها بينهما أيضاً.

و^(١) قد يفرّق^(٢) بينهما: بأنّ الموضوع في النصّ مبين يمكن العلم بتحقيقه وعدم تحقيقه في الآن اللاحق، كما إذا قال: «الماء إذا تغيّر نجس»، فإنّ الماء موضوع والتغيّر قيد للنجاسة، فإذا زال التغيّر أمكن استصحاب النجاسة للماء.

وإذا قال: «الماء المتغيّر نجس»، فظاهره ثبوت النجاسة للماء المتلبّس بالتغيّر، فإذا زال التغيّر لم يمكن الاستصحاب؛ لأنّ الموضوع هو المتلبّس بالتغيّر وهو غير موجود، كما إذا قال: «الكلب نجس»، فإنّه لا يمكن استصحاب النجاسة بعد استحالته ملحاً.

فإذا فرضنا انعقاد الإجماع على نجاسة الماء المتّصف بالتغيّر، فالإجماع أمرٌ لبيّ ليس فيه تعرّض لبيان كون الماء موضوعاً والتغيّر قيداً للنجاسة، أو أنّ الموضوع هو المتلبّس بوصف التغيّر.

وكذلك إذا انعقد الإجماع على جواز تقليد المجتهد في حال حياته ثمّ مات، فإنّه لا يتعيّن الموضوع حتّى يحرز عند إرادة الاستصحاب. لكن هذا الكلام جارٍ في جميع الأدلة الغير اللفظيّة.

(١) في (ت) و(ر) بدل «و»: «نعم».

(٢) في (ص) بدل «وقد يفرّق»: «وكذا لو فرّق»، وفي نسخة بدله: «ويمكن الفرق».

نعم^(١)، ما سيجيء^(٢) وتقدّم^(٣) - من أنّ تعيين الموضوع في الاستصحاب بالعرف لا بالمداقّة ولا بمراجعة الأدلّة الشرعيّة - يكفي في دفع الفرق المذكور، فتراهم يُجرون الاستصحاب فيما لا يساعد دليل المستصحب على بقاء الموضوع فيه في الزمان اللاحق، كما سيجيء في مسألة اشتراط بقاء الموضوع إن شاء الله^(٤).

(١) في (ر)، (ظ)، (هـ) ونسخة بدل (ت) بدل «نعم»: «مع»، وفي مصحّحة (ص) بدلها: «مع أنّ».

(٢) انظر الصفحة ٢٩٥.

(٣) راجع الصفحة ١٤٧.

(٤) في الصفحة ٢٨٩.

حجة القول التاسع

وهو التفصيل بين ما ثبت استمرار المستصحب واحتياجه في الارتفاع إلى الرافع، وبين غيره: ما يظهر من آخر كلام المحقق في المعارج - كما تقدّم في نقل الأقوال^(١) - حيث قال:

والذي نختاره أن ننظر في دليل ذلك الحكم، فإن كان يقتضيه مطلقاً وجب الحكم باستمرار الحكم، كعقد النكاح فإنه يوجب حلّ الوطء مطلقاً، فإذا وجد الخلاف في الألفاظ التي يقع بها الطلاق، فالمستدلّ على أنّ الطلاق لا يقع بها لو قال: «حلّ الوطء ثابت قبل النطق بها فكذا بعده» كان صحيحاً؛ فإنّ مقتضى التحليل - وهو العقد - اقتضاه مطلقاً، ولا يُعلم أنّ الألفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء، فيثبت الحكم عملاً بالمقتضي.

لا يقال: إنّ مقتضى هو العقد، ولم يثبت أنّه باقٍ، فلم يثبت الحكم.

لأنّا نقول: وقوع العقد اقتضى حلّ الوطء لا مقيّداً، فيلزم دوام الحلّ؛ نظراً إلى وقوع المقتضي، لا إلى دوامه، فيجب أن يثبت الحلّ حتّى يثبت الرافع. فإن كان الخصم يعني بالاستصحاب ما أشرنا إليه فليس ذلك عملاً بغير دليل، وإن كان يعني أمراً آخر وراء هذا فنحن مضربون عنه^(٢)، انتهى.

(١) راجع الصفحة ٥١ - ٥٢.

(٢) المعارج: ٢٠٩ و ٢١٠.

وحاصل هذا الاستدلال يرجع إلى كفاية وجود المقتضي وعدم العلم بالرافع لوجود المقتضى^(١).

وفيه: أنّ الحكم بوجود الشيء لا يكون إلّا مع العلم بوجود علته التامة التي من أجزائها عدمُ الرافع، فعدم العلم به يوجب عدم العلم بتحقيق العلة التامة، إلّا أن يثبت التعبد من الشارع بالحكم بالعدم عند عدم العلم به، وهو عين الكلام في اعتبار الاستصحاب.

والأولى: الاستدلال له بما استظهرناه^(٢) من الروايات السابقة - بعد نقلها -: من أنّ النقض رفعُ الأمر المستمرّ في نفسه وقطعُ الشيء المتّصل كذلك، فلا بدّ أن يكون متعلّقه ما يكون له استمرارٌ واتّصالٌ، وليس ذلك نفسَ اليقين؛ لانتقاضه بغير اختيار المكلف، فلا يقع في حيّز التحريم، ولا أحكامَ اليقين من حيث هو وصف من الأوصاف؛ لارتفاعها بارتفاعه قطعاً، بل المراد به^(٣) - بدلالة الاقتضاء - الأحكامُ الثابتة للمتيقّن بواسطة اليقين؛ لأنّ نقض اليقين بعد ارتفاعه لا يُعقل له معنىً سوى هذا، فحينئذٍ لا بدّ أن يكون أحكام المتيقّن كنفسه ممّا يكون مستمرّاً لولا^(٤) الناقض.

هذا، ولكن لا بدّ من التأمل في أنّ هذا المعنى جارٍ في المستصحب العدميّ أم لا؟ ولا يبعد تحقّقه، فتأمل.

الناقشة في
الدليل المذكور

الأولى في
الاستدلال على
هذا القول

(١) في (ت) كتب على «لوجود المقتضى»: «زائد».

(٢) راجع الصفحة ٧٨.

(٣) لم ترد «به» في (ظ).

(٤) في (ت) زيادة: «المتيقّن».

ثمَّ إنّ نسبة القول المذكور إلى المحقّق قَدْ مَبْنِيٌّ عَلَى أَنَّ مراده^(١) من مبنى نسبة هذا القول إلى المحقّق دليل الحكم في كلامه - بقرينة تمثيله بعقد النكاح في المثال المذكور - هو المقتضي، وعلى أن يكون حكم الشكّ في وجود الرافع حكم الشكّ في رافعيّة الشيء؛ إمّا لدلالة دليله المذكور على ذلك، وإمّا لعدم القول بالإثبات في الشكّ في الرافعيّة والإنكار في الشكّ في وجود الرافع، وإن كان العكس موجوداً، كما سيجيء من المحقّق السبزواري^(٢).

لكن في كلا الوجهين نظرٌ:

المنقشة في
المبنى المذكور

أما الأوّل، فلا إمكان الفرق في الدليل الذي ذكره؛ لأنّ مرجع ما ذكره في الاستدلال إلى جعل المقتضي والرافع من قبيل العامّ والمخصّص، فإذا ثبت عموم المقتضي - وهو عقد النكاح - لحِلّ الوطء في جميع الأوقات، فلا يجوز رفع اليد عنه بالألفاظ التي وقع الشكّ في كونها مزيلةً لقيد^(٣) النكاح؛ إذ من المعلوم أنّ العموم لا يُرفع اليد عنه بمجرد الشكّ في التخصيص.

أما لو ثبت تخصيص العامّ - وهو المقتضي لحِلّ الوطء، أعني عقد النكاح - بمخصّص، وهو اللفظ الذي اتّفق على كونه مزيلاً لقيد^(٤) النكاح، فإذا شكّ في تحقّقه وعدمه فيمكن منع التمسّك بالعموم حينئذٍ؛ إذ الشكّ ليس في طرؤ التخصيص على العامّ، بل في وجود ما خُصّص العامّ به يقيناً، فيحتاج إثبات عدمه المتّم للتمسّك بالعامّ إلى إجراء

(١) في (ظ)، (هـ) ونسخة بدل (ت): «يراد».

(٢) انظر الصفحة ١٦٥.

(٣) و (٤) في نسخة بدل (ص): «لעقد».

الاستصحاب، بخلاف ما لو شك في أصل التخصيص، فإنّ العامّ يكفي لإثبات حكمه في مورد الشك^(١).

وبالجملة: فالفرق بينها، أنّ الشكّ في الرافعيّة - في ما نحن فيه^(٢) - من قبيل الشكّ في تخصيص العامّ زائداً على ما علّم تخصيصه، نظير ما إذا ثبت تخصيص العلماء في «أكرم العلماء» بمرتبي الكبائر، وشكّ في تخصيصه بمرتكب الصغائر، فإنّه يجب التمسك بالعموم. والشكّ في وجود الرافع - فيما نحن فيه^(٣) - شكّ في وجود ما خُصّص العامّ به يقيناً، نظير ما إذا علم تخصيصه بمرتبي الكبائر وشكّ في تحقّق الارتكاب وعدمه في عالم، فإنّه لولا إحراز عدم الارتكاب بأصالة عدم التي مرجعها إلى الاستصحاب المختلف فيه لم ينفع العامّ في إيجاب إكرام ذلك المشكوك.

هذا، ولكن يمكن أن يقال: إنّ مبنى كلام المحقّق رحمته لما كان على وجود المقتضي حال الشكّ وكفاية ذلك في الحكم بالمقتضى، فلا فرق في كون الشكّ في وجود الرافع أو رافعيّة الموجود.

والفرق بين الشكّ في الخروج والشكّ في تحقّق الخارج في مثال العموم والخصوص، من جهة إحراز المقتضي للحكم بالعموم ظاهراً في المثال الأوّل - من جهة أصالة الحقيقة^(٤) - وعدم إحرازه في المثال الثاني

توجيه
نسبة هذا القول
إلى المحقّق

(١) في (ص)، و(ظ)، زيادة: «وأما أصالة عدم التخصيص فهي من الأصول اللفظيّة المتّفق عليها كما هو ظاهر»، ولم ترد كلمة «ظاهر» في (ظ).

(٢) و (٣) لم ترد «في ما نحن فيه» في (ر).

(٤) في (ت)، و (هـ)، زيادة: «والعموم».

لعدم جريان ذلك الأصل، لا لإحراز المقتضي لنفس الحكم - وهو وجوب الإكرام - في الأوّل دون الثاني، فظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين المثالين^(١).

وأما دعوى عدم الفصل بين الشكّين على الوجه المذكور فهو ممّا لم يثبت.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ المحقّق قدّّر لم يتعرّض لحكم الشكّ في وجود الرافع؛ لأنّ ما كان من الشبهة الحكميّة من هذا القبيل ليس إلّا النسخ، وإجراء الاستصحاب فيه إجماعيّ بل ضروريّ، كما تقدّم^{(٢) (٣)}.

وأما الشبهة الموضوعيّة، فقد تقدّم^(٤) خروجها في كلام القدماء عن^(٥) مسألة الاستصحاب المحدود في أدلّة الأحكام، فالتكلّم فيها إنّما يقع تبعاً للشبهة الحكميّة، ومن باب تمثيل جريان الاستصحاب في الأحكام وعدم جريانه بالاستصحاب^(٦) في الموضوعات الخارجيّة، فترى المنكرين^(٧) يمثّلون بما إذا غبنا عن بلد في ساحل البحر لم يجر العادة

(١) لم ترد «هذا ولكن - إلى - بين المثالين» في (ظ).

(٢) راجع الصفحة ٣١.

(٣) في (ص) زيادة: «فتأمّل».

(٤) راجع الصفحة ٤٣.

(٥) في (ر) و (ص) زيادة: «معقّد».

(٦) شطب على «بالاستصحاب» في (ت)، وكتب فوقها في (ص): «زائد».

(٧) انظر الذريعة ٢: ٨٣٣.

ببقائه فإنه لا يُحكم ببقائه بمجرد احتماله، والمثبتين^(١) بما إذا غاب زيدٌ عن أهله وماله فإنه يحرم التصرف فيهما بمجرد احتمال الموت. ثم إنَّ ظاهر عبارة المحقق وإن أُوهم اختصاص مورد كلامه بصورة دلالة مقتضي على تأييد الحكم، فلا يشمل ما لو كان الحكم مؤقتاً - حتى جَعَلَ بعض^(٢) هذا من وجوه الفرق بين قول المحقق والمختار، بعد ما ذكر وجوهاً آخر ضعيفةً غير فارقة - لكن مقتضى دليله^(٣) شموله لذلك إذا كان الشكُّ في رافعية شيءٍ للحكم قبل مجيء الوقت.

(١) انظر المعارج : ٢٠٧.

(٢) هو صاحب الفصول في الفصول : ٣٦٩.

(٣) في (هـ) زيادة : «بتنقيح المناط فيه».

حجة القول العاشر

ما حُكي عن المحقق السبزواري في الذخيرة^(١)، فإنه استدلّ على نجاسة الماء الكثير المطلق الذي سلب عنه الإطلاق -بمازجته مع المضاف النجس- بالاستصحاب. ثمّ ردّه: بأنّ استمرار الحكم تابع لدلالة الدليل، والإجماع إنّما دلّ على النجاسة قبل المازجة. ثمّ قال: لا يقال: قول أبي جعفر عليه السلام في صحيحة زرارة: «ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً، ولكن تنقضه بيقين آخر» يدلّ على استمرار أحكام اليقين ما لم يثبت الراجع.

لأنّنا نقول: التحقيق أنّ الحكم الشرعيّ الذي تعلّق به اليقين: إمّا أن يكون مستمراً -بمعنى أنّ له دليلاً دالاً على الاستمرار بظاهره- أم لا، وعلى الأوّل فالشكّ في رفعه يكون على أقسام.

ثمّ ذكر الشكّ في وجود الراجع، والشكّ في رافعيّة الشيء من جهة إجمال معنى ذلك الشيء، والشكّ في كون الشيء مصداقاً للرافع المبيّن مفهوماً، والشكّ في كون الشيء رافعاً مستقلاً. ثمّ قال:

إنّ الخبر المذكور إنّما يدلّ على النهي عن نقض اليقين بالشكّ، وذلك إنّما يعقل في القسم الأوّل من تلك الأقسام الأربعة دون غيره؛ لأنّ في غيره لو نُقض الحكم بوجود الأمر الذي شكّ في كونه رافعاً لم يكن النقض بالشكّ، بل إنّما يحصل النقض باليقين بوجود ما شكّ في

(١) حكاه عنه المحقق القمي في القوانين ٢: ٥٢.

كونه رافعاً أو باليقين بوجود ما يشكّ في استمرار الحكم معه، لا بالشكّ؛ فإنّ الشكّ في تلك الصور كان حاصلًا من قبل ولم يكن بسببه نقضٌ، وإنّما حصل^(١) النقض حين اليقين بوجود ما يشكّ في كونه رافعاً للحكم بسببه؛ لأنّ الشيء إنّما يستند إلى العلة التامة أو الجزء الأخير منها، فلا يكون في تلك الصور نقضُ اليقين بالشكّ، وإنّما يكون ذلك في صورةٍ خاصّةٍ دون^(٢) غيرها^(٣). انتهى كلامه، رفع مقامه.

أقول: ظاهره تسليم صدق النقض في صورة الشكّ في استمرار الحكم فيما عدا القسم الأوّل أيضاً^(٤)، وإنّما المانع عدم صدق النقض بالشكّ فيها.

ويرد عليه:

أولاً: أنّ الشكّ واليقين قد يلاحظان بالنسبة إلى الطهارة مقيّدةً بكونها قبل حدوث ما يشكّ في كونه رافعاً، ومقيّدةً بكونها بعده، فيتعلّق اليقين بالأولى والشكّ بالثانية، واليقين والشكّ بهذه الملاحظة يجتمعان في زمانٍ واحدٍ - سواء كان قبل حدوث ذلك الشيء أو بعده - فهذا الشكّ كان حاصلًا من قبل، كما أنّ اليقين باقٍ من بعد.

وقد يلاحظان بالنسبة إلى الطهارة المطلقة، وهما بهذا الاعتبار لا يجتمعان في زمانٍ واحدٍ، بل الشكّ متأخّر عن اليقين.

الناقشة فيما
أفاده المحقّق
السبزواري

(١) كذا في الذخيرة والقوانين، ولكن في النسخ بدل «حصل»: «يعقل».

(٢) لم ترد «دون» في الذخيرة والقوانين.

(٣) الذخيرة: ١١٥ - ١١٦.

(٤) لم ترد «أيضاً» في (ر).

ولا ريب أنَّ المراد باليقين والشكَّ في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في صدر الصحيحة المذكورة: «لأنَّك كنت على يقينٍ من طهارتك فشككت» وغيرها من أخبار الاستصحاب، هو اليقين والشكَّ المتعلقان بشيءٍ واحد - أعني الطهارة المطلقة - وحينئذٍ فالنقض المنهِي عنه هو نقض اليقين بالطهارة بهذا الشكَّ المتأخَّر المتعلِّق بنفس ما تعلَّق به اليقين. وأمَّا وجود الشيء المشكوك الرافعيَّة، فهو بوصف الشكَّ في كونه رافعاً الحاصل من قبلُ سببٌ لهذا الشكَّ؛ فإنَّ كلَّ شكٍّ ^(١) لا بدَّ له من سببٍ متيقِّن الوجود حتَّى الشكَّ في وجود الرفع، فوجود الشيء المشكوك في رافعيَّته جزءٌ أخيرٌ ^(٢) للعلَّة التامَّة للشكَّ المتأخَّر الناقض، لا للنقض.

وثانياً: أنَّ رفع اليد عن أحكام اليقين عند الشكَّ في بقاءه وارتفاعه لا يعقل إلَّا أن يكون مسبباً عن نفس الشكَّ؛ لأنَّ التوقُّف في الزمان اللاحق عن الحكم السابق أو العمل بالأصول المخالفة له لا يكون إلَّا لأجل الشكَّ، غاية الأمر كون الشيء المشكوك كونه رافعاً منشأً للشكَّ. والفرق بين الوجهين: أنَّ الأوَّل ناظر إلى عدم الوقوع، والثاني إلى عدم الإمكان.

وثالثاً: سلَّمنا أنَّ النقض في هذه الصور ليس بالشكَّ، لكنَّه ليس نقضاً باليقين بالخلاف، ولا يخفى أنَّ ظاهر ما ذكره في ذيل الصحيحة: «ولكن تَنقُضُهُ بيقينٍ آخر» حصرُ الناقض لليقين السابق في اليقين

(١) في (ص)، بدل «شكَّ»: «شيء».

(٢) في (ظ)، بدل «أخير»: «آخر».

بخلافه، وحرمة النقص بغيره - شكاً كان أم يقيناً بوجود ما شك في كونه رافعاً - ألا ترى أنّه لو قيل في صورة الشك في وجود الرافع: أنّ النقص بما هو متيقّن من سبب الشك لا بنفسه، لا يُسمع.

وبالجملة: فهذا القول ضعيف في الغاية، بل يمكن دعوى الإجماع المركّب بل البسيط على خلافه.

وقد يُتوهم^(١): أنّ مورد صحيحة زرارة الأولى^(٢) ممّا أنكر المحقّق المذكور الاستصحاب فيه؛ لأنّ السؤال فيها عن الخفقة والخفقتين من نقضها للوضوء.

وفيه: ما لا يخفى؛ فإنّ حكم الخفقة والخفقتين قد علّم من قوله عليه السلام: «قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن»، وإنّما سئل فيها بعد ذلك عن حكم ما إذا وجدت أمارّة على النوم، مثل: تحريك شيء إلى جنبه وهو لا يعلم، فأجاب بعدم اعتبار ما عدا اليقين بقوله عليه السلام: «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجيء من ذلك أمرٌ بين، وإلاّ فإنّه على يقين... إلخ».

نعم، يمكن أن يُلزم المحقّق المذكور - كما ذكرنا سابقاً^(٣) - بأنّ الشك في أصل النوم في مورد الرواية مسبّب عن وجود ما يوجب الشك في تحقّق النوم، فالنقص به، لا بالشك^(٤)، فتأمل.

(١) هو شريف العلماء، انظر ضوابط الأصول: ٣٥١، وكذا صاحب الفصول في

الفصول: ٣٧٢، والفاضل الزراقي في مناهج الأحكام: ٢٣١.

(٢) تقدّمت في الصفحة ٥٥.

(٣) راجع الصفحة السابقة.

(٤) في (ص، زيادة: «فيه».

حجة القول الحادي عشر

ما ذكره المحقق الخوانساري قَدِّسَ في شرح الدروس - عند قول الشهيد قَدِّسَ: «ويجزى ذو الجهات الثلاث» - ما لفظه:

حجة القول بعدم الإجزاء: الروايات الواردة بالمسح بثلاثة أحجار - والحجر الواحد لا يسمّى بذلك -، واستصحاب حكم النجاسة حتّى يُعلم لها مطهر شرعيّ، وبدون الثلاثة لا يُعلم المطهر الشرعيّ.

وحسنة ابن المغيرة^(١) وموثقة ابن يعقوب^(٢) لا يُخرجان عن الأصل؛ لعدم صحّة سندهما، خصوصاً مع معارضتهما بالروايات الواردة بالمسح بثلاثة أحجار.

وأصل البراءة - بعد ثبوت النجاسة ووجوب إزالتها - لا يبقى بحاله.

إلى أن قال - بعد منع حجّة الاستصحاب -:

اعلم أنّ القوم ذكروا أنّ الاستصحاب إثبات حكم في زمانٍ لوجوده في زمانٍ سابقٍ عليه، وهو ينقسم إلى قسمين، باعتبار انقسام الحكم المأخوذ فيه إلى شرعيّ وغيره.

فالأوّل، مثل: ما إذا ثبت نجاسة ثوبٍ أو بدنٍ في زمانٍ، فيقولون:

إنّ بعد ذلك الزمان^(٣) يجب الحكم بنجاسته إذا لم يحصل العلم برفعها.

(١) الوسائل ١: ٢٢٧، الباب ١٣ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث الأوّل.

(٢) الوسائل ١: ٢٢٣، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٥.

(٣) في المصدر زيادة: «أيضاً».

والثاني، مثل: ما إذا ثبت رطوبة ثوبٍ في زمانٍ، ففي ما بعد ذلك الزمان يجب الحكم برطوبته ما لم يعلم الجفاف.

فذهب بعضهم إلى حجّيته بقسميه، وذهب بعضهم إلى حجّية القسم الأول^(١). واستدلّ كلٌّ من الفريقين بدلائل مذكورةٍ في محلّها، كلّها قاصرةٌ عن إفادة المرام، كما يظهر بالتأمل فيها. ولم تتعرّض لذكرها هنا، بل نشير إلى ما هو الظاهر عندنا في هذا الباب، فنقول:

إنّ الاستصحاب بهذا المعنى لا حجّية فيه أصلاً بكلا قسميه؛ إذ لا دليل عليه تامّاً، لا عقلاً ولا نقلاً. نعم، الظاهر حجّية الاستصحاب بمعنى آخر: وهو أن يكون دليلٌ شرعيٌّ على أنّ الحكم الفلانيّ بعد تحقّقه ثابتٌ إلى زمان حدوث حال كذا أو وقت كذا - مثلاً - معيّنٍ في الواقع، بلا اشتراطه بشيءٍ أصلاً، فحينئذٍ إذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره إلى أن يعلم وجود ما جعل مزيلاً له، ولا يحكم بنفيه بمجرد الشكّ في وجوده.

والدليل على حجّيته أمران:

الأوّل: أنّ هذا الحكم إمّا وضعيّ، أو اقتضائيّ، أو تخييريّ، ولما كان الأوّل عند التحقيق يرجع إليهما فينحصر في الآخرين.

وعلى التقديرين فثبت ما رمناه^(٢):

أما على الأوّل، فلاّنه إذا كان أمرٌ أو نهْيٌ بفعلٍ إلى غايةٍ معيّنةٍ - مثلاً - فعند الشكّ في حدوث تلك الغاية، لو لم يُمتثل التكليف المذكور

(١) في المصدر زيادة: «فقط».

(٢) في (ر) ومصحّحة (ص) بدل «رمناه»: «ادّعيناه»، وفي المصدر: «ذكرنا».

لم يحصل الظنّ بالامتنال والخروج عن العهدة، وما لم يحصل الظنّ لم يحصل الامتنال، فلا بدّ من بقاء ذلك التكليف حال الشكّ أيضاً، وهو المطلوب.

وأما على الثاني، فالأمر أظهر، كما لا يخفى.
والثاني: ما ورد في الروايات: من أنّ «اليقين لا يُنقضُ بالشكّ».

فإن قلت: هذا كما يدلّ على^(١) المعنى الذي ذكرته، كذلك يدلّ على^(٢) المعنى الذي ذكره القوم؛ لأنّه إذا حصل اليقين في زمانٍ فلا ينبغي أن يُنقض في زمانٍ آخر بالشكّ، نظراً إلى الروايات، وهو بعينه ما ذكره.

قلت: الظاهر أنّ المراد من عدم نقض اليقين بالشكّ أنّه عند التعارض لا يُنقض به، والمراد بالتعارض أن يكون شيءٌ يوجب اليقين لولا الشكّ. وفيما ذكره ليس كذلك؛ لأنّ اليقين بحكمٍ في زمانٍ ليس ممّا يوجب حصوله في زمانٍ آخر لولا عروض الشكّ، وهو ظاهر.

فإن قلت: هل الشكّ في كون الشيء مزيلاً للحكم مع العلم بوجوده كالشكّ في وجود المزيل أو لا؟

قلت: فيه تفصيل؛ لأنّه إن ثبت بالدليل أنّ ذلك الحكم مستمرٌّ إلى غايةٍ معيّنة في الواقع، ثمّ علمنا صدق تلك الغاية على شيء، وشككنا في صدقها على شيءٍ آخر، فحينئذٍ لا يُنقض اليقين بالشكّ. وأمّا إذا لم

يثبت ذلك، بل ثبت أنّ ذلك الحكم مستمرّ في الجملة، ومزيله الشيء الفلاني، وشككنا في أنّ الشيء الآخر أيضاً يزيله أم لا؟ فحيثُ لا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره؛ إذ الدليل الأوّل غير جارٍ فيه؛ لعدم ثبوت حكم العقل في مثل هذه الصورة، خصوصاً مع ورود بعض الروايات الدالّة على عدم المؤاخذه بما لا يعلم. والدليل الثاني، الحقّ أنّه لا يخلو من إجمال، وغاية ما يسلمّ منها ثبوت الحكم في صورتين اللتين ذكرناهما، وإن كان فيه أيضاً بعض المناقشات، لكنّه لا يخلو عن تأييد للدليل الأوّل، فتأمّل.

فإن قلت: الاستصحاب الذي يدّعونه فيما نحن فيه وأنت منعه، الظاهر أنّه من قبيل ما اعترفت به؛ لأنّ حكم النجاسة ثابت ما لم يحصل مطهّر شرعيّ إجماعاً، وهنا لم يحصل الظنّ المعتبر شرعاً بوجود المطهّر؛ لأنّ حسنة ابن المغيرة وموثقة ابن يعقوب^(١) ليستا حجة شرعيّة، خصوصاً مع معارضتهما بالروايات المتقدّمة، فغاية الأمر حصول الشكّ بوجود المطهّر، وهو لا يَنقُضُ اليقين^(٢).

قلت: كونه من قبيل الثاني ممنوع؛ إذ لا دليل على أنّ النجاسة بآتيّة ما لم يحصل مطهّر شرعيّ، وما ذكر من الإجماع غير معلوم؛ لأنّ غاية ما أجمعوا عليه أنّ التغوّط إذا حصل لا يصحّ الصلاة^(٣) بدون الماء والتمسّح رأساً - لا بالثلاثة ولا بشعب الحجر الواحد - فهذا الإجماع

(١) تقدّم تخريجها في الصفحة ١٦٩، الهامش ١ و ٢.

(٢) في المصدر زيادة: «كما ذكرت فما وجه المنع؟».

(٣) في المصدر زيادة: «مثلاً».

لا يستلزم الإجماع على ثبوت حكم النجاسة حتى يحدث شيء معين في الواقع مجهول عندنا قد اعتبره الشارع مطهراً، فلا يكون من قبيل ما ذكرنا.

فإن قلت: هب أنه ليس داخلياً تحت الاستصحاب المذكور، لكن نقول: قد ثبت بالإجماع وجوب شيء على المتعوط في الواقع، وهو مردد بين أن يكون المسح بثلاثة أحجار أو الأعم منه ومن المسح بجهات حجر واحد، فما لم يأت بالأول لم يحصل اليقين بالامتنال والخروج عن العهدة، فيكون الإتيان به واجباً.

قلت: نمنع الإجماع على وجوب شيء معين في الواقع مبهم في نظر المكلف، بحيث لو لم يأت بذلك الشيء المعين لاستحق العقاب، بل الإجماع على أن ترك الأمرين معاً سبب لاستحقاق العقاب، فيجب أن لا يتركها.

والحاصل: أنه إذا ورد نص أو إجماع على وجوب شيء معين - مثلاً - معلوم عندنا، أو ثبوت حكم إلى غاية معينة عندنا، فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين أو الظن بوجود ذلك الشيء المعلوم، حتى يتحقق الامتنال، ولا يكفي الشك في وجوده. وكذا يلزم الحكم ببقاء ذلك الحكم إلى أن يحصل العلم أو الظن بوجود تلك الغاية المعلومة، ولا يكفي الشك في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم.

وكذا إذا ورد نص أو إجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردد في نظرنا بين أمور، ويعلم أن ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء مثلاً، أو على ثبوت حكم إلى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين أشياء، ويعلم أيضاً عدم اشتراطه بالعلم مثلاً،

يجب الحكمُ بوجوب تلك الأشياء المرددة^(١) في نظرنا، وبقاء ذلك الحكم إلى حصول تلك الأشياء أيضاً، ولا يكفي الإتيان بشيء واحدٍ منها في سقوط التكليف، وكذا حصول شيء واحدٍ في ارتفاع الحكم. وسواء في ذلك كون الواجب شيئاً معيّناً في الواقع مجهولاً عندنا أو أشياء كذلك، أو غايةً معيّنةً في الواقع مجهولةً عندنا أو غايات كذلك، وسواء أيضاً تحقق قدرٍ مشتركٍ بين تلك الأشياء والغايات أو تباينها بالكلية.

وأما إذا لم يكن الأمر كذلك، بل ورد نصٌّ - مثلاً - على أنّ الواجب الشيء الفلانيّ ونصٌّ آخر على أنّ ذلك الواجب شيء آخر، أو ذهب بعض الأئمة إلى وجوب شيءٍ وبعض آخر إلى وجوب شيء آخر، وظهر - بالنصّ و^(٢)الإجماع في الصورتين - أنّ ترك ذينك الشئين معاً سببٌ لاستحقاق العقاب، فحينئذٍ لم يظهر وجوب الإتيان بهما معاً حتّى يتحقق الامتثال، بل الظاهر الاكتفاء بواحدٍ منهما، سواء اشتركا في أمرٍ أم تباينا كليّةً. وكذلك الحكم في ثبوت الحكم الكليّ إلى الغاية.

هذا مجمل القول في هذا المقام. وعليك بالتأمل في خصوصيات الموارد، واستنباط أحكامها عن هذا الأصل، ورعاية جميع ما يجب رعايته عند تعارض المعارضات. والله الهادي إلى سواء الطريق^(٣). انتهى كلامه، رفع مقامه.

(١) في المصدر زيادة: «فيها».

(٢) في المصدر بدل «و»: «أو».

(٣) مشارق الشومس: ٧٥ - ٧٦.

وحكى السيّد الصدر في شرح الوافية عنه رحمته حاشيةً أخرى له ^(١) - عند قول التمهيد رحمته : « ويحرم استعمال الماء النجس والمشتبه ... الخ » - ما لفظه :

كلام آخر
للمحقّق
الخوانساري

وتوضيحه: أنّ الاستصحاب لا دليل على حجّيته عقلاً، وما تمسّكوا به ضعيفٌ. وغاية ما تمسّكوا ^(٢) فيها ما ورد في بعض الروايات الصحيحة: «إنّ اليقين لا يُنقضُّ بالشكّ»، وعلى تقدير تسليم صحّة الاحتجاج بالخبر في مثل هذا الأصل ^(٣) وعدم منعها - بناءً على أنّ هذا الحكم الظاهر أنّه من الأصول، ويشكل التمسّك بخبر الواحد في الأصول، إنّ سلّم التمسّك به في الفروع - نقول:

أولاً: أنّه لا يظهر شموله للأُمور الخارجيّة، مثل رطوبة الثوب ونحوها؛ إذ يبعد أن يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الأمور التي ليست أحكاماً شرعيّة، وإنّ أمكن أن يصير منشأً لحكم شرعيّ، وهذا ما يقال: إنّ الاستصحاب في الأمور الخارجيّة لا عبرة به. ثمّ بعد تخصيصه بالأحكام الشرعيّة، فنقول: الأمر على وجهين:

أحدهما: أن يثبت حكمٌ شرعيّ في موردٍ خاصّ باعتبار حالٍ يُعلم من الخارج أنّ زوال تلك الحال لا يستلزم زوال ذلك الحكم. والآخر: أن يثبت باعتبار حالٍ لا يُعلم فيه ذلك.

(١) ليست هذه الحاشية في الموضع المذكور فيما عندنا من نسخة مشارق الشموس.

(٢) في المصدر بدل «تمسّكوا»: «يتمسّك».

(٣) في المصدر بدل «الأصل»: «الحكم».

مثال الأول: إذا ثبت نجاسة ثوبٍ خاصٍّ باعتبار ملاقاته للبول، بأن يستدلّ عليها: بأنّ هذا شيءٌ لاقاه البول، وكلّ ما لاقاه البول نجسٌ، فهذا نجس. والحكم الشرعي النجاسة، وثبوته باعتبار حالٍ هو ملاقة البول، وقد علم من خارج - ضرورةً أو إجماعاً أو غير ذلك - بأنّه لا يزول النجاسة بزوال الملاقاة فقط.

ومثال الثاني: ما نحن بصدده، فإنّه ثبت وجوب الاجتناب عن الإناء المخصوص باعتبار أنّه شيءٌ يُعلم وقوع النجاسة فيه بعينه، وكلُّ شيءٍ كذلك يجب الاجتناب عنه، ولم يُعلم بدليلٍ من الخارج أنّ زوال ذلك الوصف الذي يحصل باعتبار زوال المعلوميّة بعينه لا دخل له في زوال ذلك الحكم.

وعلى هذا نقول: شمول الخبر للقسم الأول ظاهرٌ، فيمكن التمسك بالاستصحاب فيه. وأمّا القسم الثاني فالتمسك فيه مشكل.

فإن قلت: بعدما علم في القسم الأول أنّه لا يزول الحكم بزوال الوصف، فأبى حاجةً إلى التمسك بالاستصحاب؟ وأيُّ فائدةٍ فيما ورد في الأخبار، من: أنّ اليقين لا يُنقض بالشكّ؟

قلت: القسم الأول على وجهين:

أحدهما: أن يثبت أنّ الحكم - مثل النجاسة بعد الملاقاة - حاصلٌ ما لم يرد عليه^(١) الماء على الوجه المعتبر في الشرع، وحينئذٍ فائدته أنّ عند حصول الشكّ في ورود الماء لا يحكم بزوال النجاسة.

والآخر: أن يُعلم ثبوت الحكم في الجملة بعد زوال الوصف، لكن

(١) في المصدر: «عليها».

لم يُعلم أنّه ثابت دائماً، أو في بعض الأوقات إلى غايةٍ معيّنةٍ محدودة، أم لا؟ وفائدته^(١) أنّه إذا ثبت الحكم في الجملة فيستصحب إلى أن يعلم المزيل.

ثمّ لا يخفى: أنّ الفرق الذي ذكرنا - من أنّ إثبات مثل هذا بمجرد الخبر مشكّل، مع انضمام أنّ الظهور^(٢) في القسم الثاني لم يبلغ مبلغه في القسم الأوّل، وأنّ اليقين لا ينقض بالشكّ - قد يقال: إنّ ظاهره أن يكون اليقين حاصلًا - لولا الشكّ - باعتبار دليلٍ دالٍّ على الحكم في غير صورة ما شكّ فيه؛ إذ لو فرض عدم دليلٍ لكان نقض اليقين - حقيقةً - باعتبار عدم الدليل الذي هو دليل العدم، لا الشكّ، كأنّه يصير قريباً. ومع ذلك ينبغي رعاية الاحتياط في كلّ من القسمين، بل في الأمور الخارجيّة أيضاً^(٣). انتهى كلامه، رفع مقامه.

أقول: لقد أجاد فيما أفاد، وجاء بما فوق المراد، إلّا أنّ في كلامه مواقع للتأمل، فلنذكر مواقعه ونشير إلى وجهه، فنقول:

قوله: «وذهب بعضهم إلى حجّيته في القسم الأوّل».

ظاهره - كصريح ما تقدّم منه في حاشيته الأخرى - وجودُ القائل بحجّية الاستصحاب في الأحكام الشرعيّة الجزئيّة كظاهرة هذا الثوب، والكلّيّة كنجاسة المتغيّر بعد زوال التغيّر، وعدم الحجّية في الأمور الخارجيّة، كرطوبة الثوب وحياة زيد.

(١) في المصدر زيادة: «حينئذ».

(٢) في المصدر بدل «الظهور»: «اليقين».

(٣) شرح الوافية (مخطوط): ٣٣٩ - ٣٤١.

وفيه نظرٌ، يعرف^(١) بالتَّشَبُّعِ في كلمات القائلين بحجّة الاستصحاب وعدمها، والنظر في أدلّتهم، مع أنّ ما ذكره في الحاشية الأخيرة - دليلاً لعدم الجريان في الموضوع - جارٍ في الحكم الجزئيّ أيضاً؛ فإنّ بيان وصول النجاسة إلى هذا الثوب الخاصّ واقعاً وعدم وصولها، وبيان نجاسته المسبّبة عن هذا الوصول وعدمها لعدم الوصول، كلاهما خارج عن شأن الشارع، كما أنّ بيان طهارة الثوب المذكور ظاهراً وبيان عدم وصول النجاسة إليه ظاهراً - الراجع في الحقيقة إلى الحكم بالطهارة ظاهراً - ليس إلّا شأن الشارع، كما نبّهنا عليه فيما تقدّم^(٢) (٣).

قوله: «الظاهر حجّة الاستصحاب بمعنى آخر... إلخ».

وجه مغايرة ما ذكره لما ذكره المشهور، هو: أنّ الاعتماد في البقاء عند المشهور على الوجود السابق - كما هو ظاهرٌ قوله: «لوجوده في زمانٍ سابقٍ عليه»، وصريحٌ قول شيخنا البهائيّ: «إثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمن الأوّل»^(٤) - وليس الأمر كذلك على طريقة شارح الدروس.

قوله قَيِّرُ: «إنّ الحكم الفلانيّ بعد تحقّقه ثابتٌ إلى حدوث حال

(١) تقدّم وجه النظر في الصفحة ٣٣.

(٢) راجع الصفحة ١١٢.

(٣) في حاشية (ص)، زيادة العبارة التالية: «ونظيره أدلّة حلّ الأشياء الواردة في الشبهة الموضوعيّة كما في رواية مسعدة بن صدقة الواردة في الثوب المشتبه بالحرام والمملوك المشتبه بالحرّ والزوجة المشتبه بالرضيعة».

(٤) الزبدة: ٧٢ - ٧٣.

كذا أو وقت كذا... إلخ».

أقول: بقاء الحكم إلى زمان كذا يتصور على وجهين:
الأول: أن يلاحظ الفعل إلى زمان كذا موضوعاً واحداً تعلق به
الحكم الواحد، كأن يلاحظ الجلوس في المسجد إلى وقت الزوال فعلاً
واحداً تعلق به أحد الأحكام الخمسة، ومن أمثلته: الإمساك المستمر إلى
الليل؛ حيث إنه ملحوظ فعلاً واحداً تعلق به الوجوب أو الندب أو
غيرهما من أحكام الصوم.

الثاني: أن يلاحظ الفعل في كل جزء يسعه من الزمان المعين^(١)
موضوعاً مستقلاً تعلق به حكم، فيحدث في المقام أحكام متعددة
لموضوعات متعددة، ومن أمثلته: وجوب الصوم عند رؤية هلال
رمضان إلى أن يرى هلال شوال؛ فإنَّ صوم كل يوم إلى انقضاء الشهر
فعل مستقل تعلق به حكم مستقل.

أما الأول، فالحكم التكليفي: إمّا أمر، وإمّا نهْي، وإمّا تخيير؛
فإن كان أمراً، كان اللازم عند الشك في وجود الغاية ما ذكره:
من وجوب الإتيان بالفعل تحصيلاً لليقين بالبراءة من التكليف المعلوم،
لكن يجب تقييده بما إذا لم يعارضه تكليف آخر محدود بما بعد الغاية،
كما إذا وجب الجلوس في المسجد إلى الزوال، ووجب الخروج منه من
الزوال إلى الغروب؛ فإنَّ وجوب الاحتياط للتكليف بالجلوس عند
الشك في الزوال معارضٌ بوجوب الاحتياط للتكليف بالخروج بعد
الزوال، فلا بدّ من الرجوع في وجوب الجلوس عند الشك في الزوال

(١) في نسخة بدل (ص)، بدل «المعِين»: «المعين».

إلى أصلٍ آخر غير الاحتياط، مثل: أصالة عدم الزوال، أو عدم الخروج عن عهدة التكليف بالجلوس، أو عدم حدوث التكليف بالخروج، أو غير ذلك.

وإن كان نهياً، كما إذا حرم الإمساك المحدود بالغاية المذكورة أو الجلوس المذكور، فإن قلنا بتحريم الاشتغال - كما هو الظاهر - كان المتيقن التحريم قبل الشك في وجود الغاية، وأمّا التحريم بعده فلا يثبت بما ذكر في الأمر، بل يحتاج إلى الاستصحاب المشهور، وإلاّ فالأصل الإباحة في صورة الشك. وإن قلنا: إنه لا يتحقق الحرام ولا استحقاق العقاب إلاّ بعد تمام^(١) الإمساك والجلوس المذكورين، فيرجع إلى مقتضى أصالة عدم استحقاق العقاب وعدم تحقق المعصية، ولا دخل له بما ذكره في الأمر.

وإن كان تخييراً، فالأصل فيه وإن اقتضى عدم حدوث حكم ما بعد الغاية للفعل عند الشك فيها، إلاّ أنّه قد يكون حكم ما بعد الغاية تكليفاً منجزاً يجب فيه الاحتياط، كما إذا أباح الأكل إلى طلوع الفجر مع تنجز وجوب الإمساك من طلوع الفجر إلى الغروب عليه؛ فإنّ الظاهر لزوم الكفّ من الأكل عند الشك. هذا كلّّه إذا لوحظ الفعل المحكوم عليه بالحكم الاقتضائيّ أو التخييريّ أمراً واحداً مستمراً.

وأمّا الثاني، وهو ما لوحظ فيه الفعل أموراً متعدّدة كلّ واحدٍ منها متّصف بذلك الحكم غير مربوط بالآخر، فإن كان أمراً أو نهياً فأصالة الإباحة والبراءة قاضية بعدم الوجوب والحرمة في زمان الشك،

(١) في (ص) و (ظ) بدل «تمام»: «إتمام».

وكذلك أصالة الإباحة في الحكم التخييري، إلا إذا كان الحكم فيما بعد الغاية تكليفاً منجزاً يجب فيه الاحتياط.

فعلم ممّا ذكرنا: أنّ ما ذكره من الوجه الأوّل الراجع إلى وجوب تحصيل الامتثال لا يجري إلا في قليلٍ من الصور المتصورة في المسألة، ومع ذلك فلا يخفى أنّ إثبات الحكم في زمان الشكّ بقاعدة الاحتياط كما في الاقتضائي، أو قاعدة الإباحة والبراءة كما في الحكم التخييري، ليس قولاً بالاستصحاب المختلف فيه أصلاً؛ لأنّ مرجعه إلى أنّ إثبات الحكم في الزمان الثاني يحتاج إلى دليلٍ يدلّ عليه ولو كان أصالة الاحتياط أو البراءة، وهذا عين إنكار الاستصحاب؛ لأنّ المنكر^(١) يرجع إلى أصولٍ أخرى، فلا حاجة إلى تطويل الكلام وتغيير أسلوب كلام المنكرين في هذا المقام.

* * *

توجيه ما
ذكره المحقّق
الخوئساري في
الحكم التخييري

بقي الكلام في توجيه ما ذكره: من أنّ الأمر في الحكم التخييري أظهر، ولعلّ الوجه فيه: أنّ الحكم بالتخير في زمان الشكّ في وجود الغاية مطابق لأصالة الإباحة الثابتة بالعقل والنقل، كما أنّ الحكم بالبقاء في الحكم الاقتضائي كان مطابقاً لأصالة الاحتياط الثابتة في المقام بالعقل والنقل.

توجيه
المحقّق القميّ

وقد وجّه المحقّق القميّ رحمته إلحاق الحكم التخييري بالاقتضائي: بأن مقتضى التخير إلى غاية وجوب الاعتقاد بثبوته في كلّ جزءٍ ممّا قبل

(١) في مصحّحة (ص)، زيادة: «للاستصحاب لا بدّ أن»، وفي (ط) بدل «لأنّ المنكر»: «فالمنكر».

الغاية، ولا يحصل اليقين بالبراءة من التكليف باعتقاد التخيير عند الشك في حدوث الغاية، إلا بالحكم بالإباحة واعتقادها في هذا الزمان أيضاً^(١).

المنافسة
في توجيه
المحقق القمي

وفيه: أنه إن أريد وجوب الاعتقاد بكون الحكم المذكور ثابتاً إلى الغاية المعيّنة، فهذا الاعتقاد موجود ولو بعد القطع بتحقق الغاية فضلاً عن صورة الشك فيه؛ فإنّ هذا اعتقاداً بالحكم الشرعيّ الكليّ، ووجوبه غير معيّن بغاية؛ فإنّ الغاية غاية للمعتقد لا لوجوب الاعتقاد. وإن أريد وجوب الاعتقاد بذلك الحكم التخييريّ في كلّ جزءٍ من الزمان الذي يكون في الواقع ممّا قبل الغاية وإن لم يكن معلوماً عندنا، ففيه: أن وجوب الاعتقاد في هذا الجزء المشكوك بكون الحكم فيه هو الحكم الأوّل أو غيره ممنوعٌ جدّاً، بل الكلام في جوازه؛ لأنّه معارضٌ بوجوب الاعتقاد بالحكم الآخر الذي ثبت فيما بعد الغاية واقعاً وإن لم يكن معلوماً، بل لا يعقل وجوب الاعتقاد مع الشك في الموضوع، كما لا يخفى.

ولعلّ هذا الوجه قد وجد عبارة شرح الدروس في نسخته - كما وجدته^(٢) في بعض نسخ شرح الوافية - هكذا^(٣): «وأما على الثاني فالأمر كذلك» كما لا يخفى، لكنني راجعت بعض نسخ شرح الدروس

(١) القوانين ٢: ٦٧.

(٢) وهو كذلك في نسختنا من شرح الوافية أيضاً، انظر شرح الوافية (مخطوط): ٣٣٤.

(٣) «هكذا» من نسخة بدل (ص).

فوجدت لفظ «أظهر» بدل «كذلك»^(١)، وحينئذٍ فظاهاهه مقابله وجه الحكم بالبقاء في التخيير بوجه الحكم بالبقاء في الاقتضاء، فلا وجه لإرجاع أحدهما إلى الآخر.

والعجب من بعض المعاصرين^(٢)؛ حيث أخذ التوجيه المذكور عن القوانين، ونسبه إلى المحقق الخوانساري، فقال:

حجة المحقق الخوانساري أمران: الأخبار، وأصالة الاشتغال. ثم أخذ في إجراء أصالة الاشتغال في الحكم التخييري بما وجهه في القوانين، ثم أخذ في الطعن عليه.

وأنت خير: بأن الطعن في التوجيه، لا في حجة المحقق، بل لا طعن في التوجيه أيضاً؛ لأن غلط النسخة ألباه إليه.

هذا، وقد أورد عليه السيد الشارح: بجران ما ذكره من قاعدة وجوب تحصيل الامتثال في استصحاب القوم^(٣)، قال:

بيانه: أنا كما نحزم - في الصورة التي فرضها - بتحقق الحكم في قطعة من الزمان، ونشك أيضاً - حين القطع - في تحقّقه في زمان يكون حدوث الغاية فيه وعدمه متساويين عندنا، فكذلك نحزم بتحقق الحكم في زمان لا يمكن تحقّقه إلا فيه، ونشك - حين القطع - في تحقّقه في زمان متصل بذلك الزمان؛ لاحتمال وجود رافع لجزء من أجزاء علّة الوجود، وكما أنّ في الصورة الأولى يكون الدليل محتملاً لأن يراد منه

(١) وهكذا فيما بأيدينا من نسخة مشارق الشمس: ٧٦.

(٢) هو صاحب الفصول في الفصول: ٣٧٥.

(٣) في (ص)، زيادة: «أيضاً».

وجود الحكم في زمان الشكّ وأن يراد عدم وجوده، فكذلك الدليل في الصورة التي فرضناها، وحينئذ فنقول: لو لم يمتثل المكلف^(١) لم يحصل الظنّ بالامتنال... إلى آخر ما ذكره^(٢)، انتهى.

الناقشة في الإيراد

أقول: وهذا الإيراد ساقط عن المحقّق؛ لعدم جريان قاعدة الاشتغال في غير الصورة التي فرضها المحقّق، مثلاً: إذا ثبت وجوب الصوم في الجملة، وشككنا في أنّ غايته سقوط القرص أو ميل الحمرة المشرقيّة، فاللازم حينئذٍ - على ما صرح به المحقّق المذكور في عدّة مواضع من كلماته - الرجوع في نفي الزائد، وهو وجوب الإمساك بعد سقوط القرص، إلى أصالة البراءة؛ لعدم ثبوت التكليف بإمساكٍ أزيد من المقدار المعلوم، فيرجع إلى مسألة الشكّ في الجزئيّة، فلا يمكن أن يقال: إنّه لو لم يمتثل التكليف لم يحصل الظنّ بالامتنال؛ لأنّه إن أُريد امتثال التكليف المعلوم فقد حصل قطعاً، وإن أُريد امتثال التكليف المحتمل فتحصيله غير لازم.

وهذا بخلاف فرض المحقّق؛ فإنّ التكليف بالإمساك - إلى السقوط على القول به أو ميل الحمرة على القول الآخر - معلومٌ مبيّن، وإنّما الشكّ في الإتيان به عند الشكّ في حدوث الغاية. فالفرق بين مورد استصحابه ومورد استصحاب القوم، كالفرق بين الشكّ في إتيان الجزء المعلوم الجزئيّة والشكّ في جزئيّة شيء، وقد تقرّر في محلّه جريان أصالة الاحتياط في الأوّل دون الثاني^(٣).

(١) في المصدر بدل «المكلف»: «التكليف المذكور».

(٢) شرح الوافية (مخطوط): ٣٣٧.

(٣) راجع مبحث الاشتغال ٢: ٣١٧.

وقس على ذلك سائر موارد استصحاب القوم، كما لو ثبت أن للحكم غايةً وشككنا في كون شيءٍ آخر أيضاً غايةً له، فإنّ المرجع في الشكّ في ثبوت الحكم بعد تحقّق ما شكّ في كونه غايةً عند المحقّق الخوانساريّ قَبُولُ هي أصالة البراءة دون الاحتياط.

رجوع إلى
كلام المحقّق
الخوانساري

قوله^(١): «الظاهر أنّ المراد من عدم نقض اليقين بالشكّ أنّه عند التعارض لا يُنقض، ومعنى التعارض أن يكون شيء يوجب اليقين لولا الشكّ».

أقول: ظاهر هذا الكلام جعل تعارض اليقين والشكّ باعتبار تعارض المقتضي لليقين ونفس الشكّ، على أن يكون الشكّ مانعاً عن اليقين، فيكون من قبيل تعارض المقتضي للشيء والمانع عنه. والظاهر أنّ المراد بالموجب في كلامه دليل اليقين السابق، وهو الدالّ على استمرار حكمٍ إلى غايةٍ معيّنة.

وحينئذٍ فيرد عليه -مضافاً إلى أنّ التعارض الذي استظهره من لفظ «النقض» لا بدّ أن يلاحظ بالنسبة إلى الناقض ونفس المنقوض، لا مقتضيه الموجب له لولا الناقض-: أنّ نقض اليقين بالشكّ -بعد صرفه عن ظاهره، وهو نقض صفة اليقين أو أحكامها الثابتة لها من حيث هي صفة من الصفات؛ لارتفاع^(٢) اليقين وأحكامه الثابتة له من حيث هو حين الشكّ قطعاً -ظاهرٌ في نقض أحكام اليقين، يعني: الأحكام الثابتة باعتباره للمتيقّن أعني المستصحب، فيلاحظ التعارض حينئذٍ بين

(١) أي قول المحقّق الخوانساري المتقدّم في الصفحة ١٧١.

(٢) في حاشية (ص)، بدل «لارتفاع»: «ضرورة ارتفاع».

المنقوض والناقض، واللازم من ذلك اختصاص الأخبار بما يكون المتيقن وأحكامه ممّا يقتضي بنفسه الاستمرار لولا الرفع، فلا ينقض تلك الأحكام بمجرد الشك في الرفع، سواء كان الشك في وجود الرفع أو في رافعيّة الموجود. وبين هذا وما ذكره المحقق^(١) تباين جزئي.

ثم إن تعارض المقتضي لليقين ونفس الشك لم يكد يتصور فيما نحن فيه؛ لأنّ اليقين بالمستصحَب - كوجوب الإمساك في الزمان السابق - كان حاصلًا من اليقين بمقدّمتين: صغرى وجدائيّة، وهي «أنّ هذا الآن لم يدخل الليل»، وكبرى مستفادة من دليل استمرار الحكم إلى غاية معيّنة، وهي «وجوب الإمساك قبل أن يدخل الليل» و^(٢) المراد بالشك زوال اليقين بالصغرى، وهو ليس من قبيل المانع عن اليقين، والكبرى من قبيل المقتضي له، حتّى يكونا من قبيل المتعارضين، بل نسبة اليقين إلى المقدّمتين على نهجٍ سواء، كلّ منهما من قبيل جزء المقتضي له.

والحاصل: أنّ ملاحظة النقض بالنسبة إلى الشكّ وأحكام المتيقن الثابتة لأجل اليقين أولى من ملاحظته بالنسبة إلى الشكّ ودليل اليقين.

وأما توجيه كلام المحقق: بأن يراد من موجب اليقين دليل

(١) أي المحقق الخوانساري.

(٢) ورد في (ط) ونسخة بدل (ص) زيادة: «معلوم أنّ شيئاً من المقدّمتين لا اقتضاء فيه لوجوب الإمساك في زمان الشكّ لو خلي وطبعه حتّى يكون الشكّ من قبيل المانع عنه، مع أنّ».

المستصحب وهو عموم الحكم المغيّا، ومن الشكّ احتمالُ الغاية^(١) التي^(٢) من مخصّصات العامّ، فالمراد عدم نقض عموم دليل المستصحب بمجرد الشكّ في المخصّص.

فدفعُ: بأنّ نقض العامّ باحتمال التخصيص إنّما يتصوّر في الشكّ في أصل التخصيص، ومعه يتمسك بعموم الدليل لا بالاستصحاب، وأمّا مع اليقين بالتخصيص والشكّ في تحقّق المخصّص المتيقّن - كما في ما نحن فيه - فلا مقتضي للحكم العامّ حتّى يتصوّر نقضه؛ لأنّ العامّ المخصّص لا اقتضاء فيه لثبوت الحكم في مورد الشكّ في تحقّق المخصّص، خصوصاً في مثل التخصيص بالغاية.

والحاصل: أنّ المقتضي والمانع في باب العامّ والخاصّ هو لفظ العامّ والمخصّص، فإذا أحرز المقتضي وشكّ في وجود المخصّص يُحكم بعدمه عملاً بظاهر العامّ، وإذا علّم بالتخصيص وخروج اللفظ عن ظاهر العموم ثمّ شكّ في صدق المخصّص على شيء، فنسبة دليلي العموم والتخصيص إليه على السواء من حيث الاقتضاء.

هذا كلّه، مع أنّ ما ذكره في معنى «النقض» لا يستقيم في قوله عليه السلام في ذيل الصحيحة^(٣): «ولكن يَنْقُضُهُ بَيِّقِينَ آخَر»، وقوله عليه السلام في الصحيحة المتقدّمة^(٤) الواردة في الشكّ بين الثلاث والأربع: «ولكن

(١) في (ص)، شطب على «الغاية»، وكتب فوقها: «غاية الشيء، وهي».

(٢) في (ت) زيادة: «هي».

(٣) أي: صحيحة زرارة الأولى المتقدّمة في الصفحة ٥٥.

(٤) أي: صحيحة زرارة الثالثة المتقدّمة في الصفحة ٦٢.

يَنْقُضُ الشَّكَّ بِالْيَقِينِ»، بل ولا في صدرها المصَّرَح بعدم نقض اليقين بالشك؛ فإنَّ المستصحب في موردها: إمَّا عدم فعل الزائد، وإمَّا عدم براءة الذمَّة من الصلاة - كما تقدَّم^(١) -، ومن المعلوم أنَّه ليس في شيءٍ منهما دليلٌ يوجب اليقين لولا الشكَّ.

قوله^(٢) - في جواب السؤال -: «قلت: فيه تفصيل... إلى آخر الجواب».

أقول: إنَّ النجاسة فيما ذكره من الفرض - أعني موضع الغائط - مستمرة، وثبت أنَّ التمسح بثلاثة أحجار مزيلٌ لها، وشكُّ أنَّ التمسح بالحجر الواحد ذي الجهات مزيلٌ أيضاً أم لا؟ فإذا ثبت وجوب إزالة النجاسة، والمفروض الشكُّ في تحقُّق الإزالة بالتمسح بالحجر الواحد ذي الجهات، فمقتضى دليله هو وجوب تحصيل اليقين أو الظنَّ المعتمد بالزوال، وفي مثل هذا المقام لا يجري أصالة البراءة ولا أدلتها؛ لعدم وجود القدر المتيقن في الأمور به وهي الإزالة وإن كان ما يتحقَّق به مردداً بين الأقلِّ والأكثر، لكن هذا التردد ليس في نفس الأمور به، كما لا يخفى. نعم، لو فرض أنَّه لم يثبت الأمر بنفس الإزالة، وإمَّا ثبت بالتمسح بثلاثة أحجار أو بالأعمَّ منه ومن التمسح بذي الجهات، أمكن بل لم يبعد إجراء أصالة البراءة عمَّا عدا الأعمَّ.

والحاصل: أنَّه فرقُ بين الأمر بإزالة النجاسة من الثوب، المرددة بين غسله مرَّة أو مرَّتين، وبين الأمر بنفس الغسل المردد بين المرَّة

(١) راجع الصفحة ٦٢ - ٦٣.

(٢) المتقدم في الصفحة ١٧١.

والمُرتين. والذي يعين كون مسألة التمسح من قبيل الأوّل دون الثاني هو ما استفيد من أدلّة وجوب إزالة النجاسة عن الثوب والبدن^(١) للصلاة، مثل قوله تعالى: ﴿وَتَيَابُكَ فَطَهِّرْ﴾^(٢)، وقوله عليه السلام في صحيحة زرارة: «لا صلاة إلّا بطهور»^(٣) بناءً على شمول الطهور - ولو بقرينة ذيله الدالّ على كفاية الأحجار من الاستنجاء - للطهارة الخبيثة، ومثل الإجماعات المنقولة على وجوب إزالة النجاسة عن الثوب والبدن للصلاة.

وهذا المعنى وإن لم يدلّ عليه دليلٌ صحيحُ السند والدلالة على وجه يرتضيه المحقّق المذكور^(٤)، بل ظاهر أكثر الأخبار الأمر بنفس الغسل، إلّا أنّ الإنصاف وجود الدليل على وجوب نفس الإزالة، وأنّ الأمر بالغسل في الأخبار ليس لاعتباره بنفسه في الصلاة، وإنّما هو أمرٌ مقدّمٌ لإزالة النجاسة، مع أنّ كلام المحقّق المذكور لا يختصّ بالمثال الذي ذكره حتّى يناقش فيه.

وبما ذكرنا يظهر ما في قوله في جواب الاعتراض الثاني^(٥) - بأنّ مسألة الاستنجاء من قبيل ما نحن فيه - ما لفظه: «غاية ما أجمعوا

(١) لم ترد «عن الثوب والبدن» في (ظ) و(ر).

(٢) المدّثر: ٤.

(٣) الوسائل ١: ٢٥٦، الباب الأوّل من أبواب الوضوء، الحديث الأوّل.

(٤) في (ت) و(ظ) زيادة: «بعد ردّ روايتي ابن المغيرة وابن يعقوب»، لكن

شطب عليها في (ت).

(٥) المتقدّم في الصفحة ١٧٢.

عليه: أَنَّ التَّغَوُّطَ متى حصل لا يصحَّ الصلاة بدون الماء والتمسُّح رأساً - لا بالثلاث ولا بشُعْبِ الحجر الواحد - وهذا لا يستلزم الإجماع على ثبوت النجاسة حتَّى يحصل شيءٌ معيَّن في الواقع مجهولٌ عندنا قد اعتبره الشارع مطهراً... الخ»^(١).

ويظهر ما في قوله جواباً عن الاعتراض الأخير^(٢): «إنَّه لم يثبت الإجماع على وجوب شيءٍ معيَّن بحيث لو لم يأت بذلك الشيء لاستحقَّ العقاب... الخ»^(٣).

وما في كلامه المحكي^(٤) في حاشية شرحه على قول الشهيد قَدِّسَ: «ويحرم استعمال الماء النجس والمشتبه...».

وأنت إذا أحطت خُبْراً بما ذكرنا في أدلَّة الأقوال، علمت أَنَّ الأقوى منها القول التاسع، وبعده القول المشهور، والله العالم بحقائق الأمور.

أقوى الأقوال
القول التاسع
وبعده المشهور

(١) تقدَّم في الصفحة ١٧٢ - ١٧٣.

(٢) المتقدَّم في الصفحة ١٧٣.

(٣) تقدَّم في الصفحة ١٧٣.

(٤) المتقدَّم في الصفحة ١٧٥.

وينبغي التنبيه على أمور:
وهي بين ما يتعلّق بالمتيقّن السابق، وما يتعلّق بدليله الدالّ عليه،
وما يتعلّق بالشكّ اللاحق في بقاءه.

الأول

أقسام
استصحاب
الكلّي

أنّ المتيقّن السابق إذا كان كليّاً في ضمن فرد^(١) وشكّ في بقاءه:
فإنّما أن يكون الشكّ من جهة الشكّ في بقاء ذلك الفرد.
وإنّما أن يكون من جهة الشكّ في تعيين ذلك الفرد وتردّده بين ما
هو باقٍ جزماً وبين ما هو مرتفعٌ كذلك.
وإنّما أن يكون من جهة الشكّ في وجود فردٍ آخر مع الجزم
بارتفاع ذلك الفرد.

جواز استصحاب
الكلّي والفرد
في القسم الأول

أما الأول، فلا إشكال في جواز استصحاب الكلّي ونفس الفرد
وترتيب أحكام كلٍّ منها عليه.
وأما الثاني، فالظاهر جواز الاستصحاب في الكلّي مطلقاً على
المشهور^(٢). نعم، لا يتعيّن بذلك أحكام الفرد الباقي^(٣).
جواز استصحاب
الكلّي في القسم
الثاني دون الفرد

(١) في (ر)، (ص)، و(ظ): «فرده».

(٢) نسبته إلى المشهور باعتبار أنّ من جملة أفراد الإطلاق في هذا القسم هو
الشكّ في المتقضي، والمصنّف لا يقول بحجّة الاستصحاب فيه.

(٣) في (ت)، و(ه)، بدل «الباقي»: «الذي يستلزم بقاء الكلّي ذلك الفرد في
الواقع».

سواءً كان الشك من جهة الرفع، كما إذا علم بحدوث البول أو المنى ولم يعلم الحالة السابقة وجب^(١) الجمع بين الطهارتين، فإذا فعل إحداهما وشك في رفع الحدث فالأصل بقاءه، وإن كان الأصل عدم تحقق الجنابة، فيجوز له ما يحرم على الجنب.

أم كان الشك من جهة المقتضي، كما لو تردد من في الدار بين كونه حيواناً لا يعيش إلا سنةً وكونه حيواناً يعيش مائة سنة، فيجوز بعد السنة الأولى استصحاب الكلي المشترك بين الحيوانين، ويترتب عليه آثاره الشرعية الثابتة دون آثار شيء من الخصوصيتين، بل يحكم بعدم كلٍّ منهما لو لم يكن مانع عن إجراء الأصلين، كما في الشبهة المحصورة. وتوهم: عدم جريان الأصل في القدر المشترك؛ من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء، وما هو مشكوك الحدوث، وهو^(٢) محكوم بالانتفاء بحكم الأصل^(٣).

مدفوع: بأنه لا يقدر ذلك في استصحابه بعد فرض الشك في بقاءه وارتفاعه، إمّا لعدم استعداده وإمّا لوجود الرفع^(٤).

كاندفاع توهم^(٥): كون الشك في بقاءه مسبباً عن الشك في

توهم
عدم جريان
استصحاب
الكلي في هذا
القسم ودفعه

توهم آخر
ودفعه

(١) في (ر) بدل «وجب»: «في»، وفي حاشية التنكابني (٢: ٦٩١): «وحينئذ يجب».

(٢) شطب في (ت) و (هـ) على «هو».

(٣) لم ترد «وهو محكوم بالانتفاء بحكم الأصل» في (ظ).

(٤) لم ترد «إمّا لعدم استعداده وإمّا لوجود الرفع» في (ر).

(٥) في (هـ) و (ت) بدل «كاندفاع توهم»: «كتوهم».

حدوث ذلك المشكوك الحدوث، فإذا حكم بأصالة عدم حدوثه لزمه^(١) ارتفاعُ القدر المشترك؛ لأنّه من آثاره؛ فإنَّ ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون الحادث ذلك الأمر المقطوع الارتفاع، لا من لوازم عدم حدوث الأمر الآخر. نعم، اللازم من عدم حدوثه هو عدم وجود ما^(٢) في ضمنه من القدر المشترك في الزمان الثاني، لا ارتفاع القدر المشترك بين الأمرين، وبينهما فرق واضح؛ ولذا ذكرنا أنّه تترتب عليه أحكام عدم وجود الجنبات في المثال المتقدّم.

ظاهر
المحقّق القمي
عدم الجريان

ويظهر من المحقّق القميّ ﷺ في القوانين - مع قوله بحجّة الاستصحاب على الإطلاق - عدمُ جواز إجراء الاستصحاب في هذا القسم، ولم أتحقّق وجهه. قال:

إنّ الاستصحاب يتبع الموضوعَ وحكمه في مقدار قابليّة الامتداد وملاحظة الغلبة فيه، فلا بدّ من التأمل في أنّه كليٌّ أو جزئيٌّ، فقد يكون الموضوع الثابت حكمه أوّلاً مفهوماً كليّاً مردّداً بين أمور، وقد يكون جزئياً حقيقياً معيّناً، وبذلك يتفاوت الحال؛ إذ قد يختلف أفراد الكليّ في قابليّة الامتداد ومقداره، فالاستصحاب حينئذٍ ينصرف إلى أقلّها استعداداً للامتداد.

ثمّ ذكر حكاية تمسك بعض أهل الكتاب لإثبات نبوة نبيّه بالاستصحاب، وردّ بعض معاصريه^(٣) له بما لم يرتضه الكتابي، ثمّ ردّه

(١) في (ت): «لزم».

(٢) في غير (ط) زيادة: «هو».

(٣) سيجيء الاختلاف في تحقيق هذا البعض في الصفحة ٢٦٠.

بما ادّعى ابتناؤه على ما ذكره من ملاحظة مقدار القابلية.

ثمّ أوضح ذلك بمثال، وهو: أنّا إذا علمنا أنّ في الدار حيواناً، لكن لا نعلم أنّه أيّ نوع هو، من الطيور أو البهائم أو الحشرات أو الديدان؟ ثمّ غبنا عن ذلك مدّةً، فلا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدّة يعيش فيها أطول الحيوان عمراً، فإذا احتمل كون الحيوان الخاصّ في البيت عصفوراً أو فأرةً أو دوداً قرّاً، فكيف يحكم -بسبب العلم بالقدر المشترك- باستصحابها^(١) إلى حصول زمان ظنّ بقاء أطول الحيوانات عمراً؟! قال: وبذلك بطل تمسك الكتابي^(٢)، انتهى.

أقول: إنّ ملاحظة استعداد المستصحب واعتباره في الاستصحاب -مع أنّه مستلزم لاختصاص اعتبار الاستصحاب بالشكّ في الرفع- موجبٌ لعدم انضباط الاستصحاب؛ لعدم استقامة إرادة استعداده من حيث شخصه^(٣)، ولا أبعد الأجناس، ولا أقرب الأصناف، ولا ضابط لتعيين المتوسط، والإحالة على الظنّ الشخصي قد عرفت ما فيه سابقاً^(٤)، مع أنّ اعتبار الاستصحاب عند هذا المحقّق لا يختصّ دليله بالظنّ، كما اعترف به سابقاً^(٥)، فلا مانع من استصحاب وجود الحيوان في الدار إذا ترتّب اثرٌ شرعيّ على وجود مطلق الحيوان فيها.

المناقشة
في ما أفاده
المحقّق القمي

(١) كذا في النسخ، والمناسب: «باستصحابه» لرجوع الضمير إلى الحيوان.

(٢) القوانين ٢: ٦٩ - ٧٣.

(٣) كذا في (ط)، وفي غيره بدل «شخصه»: «تشخصه».

(٤) راجع الصفحة ٨٧.

(٥) انظر القوانين ٢: ٦٦.

ثم إنَّ ما ذكره: من ابتناء جواب الكتابيِّ على ما ذكره، سيّجيء ما فيه مفصلاً^(١) إن شاء الله تعالى.

وأما الثالث - وهو ما إذا كان الشكُّ في بقاء الكلِّيِّ مستنداً إلى احتمال وجود فرد آخر غير الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه - فهو على قسمين؛ لأنَّ الفرد الآخر:

إمّا أن يحتمل وجوده مع ذلك الفرد المعلوم حاله. وإمّا أن^(٢) يحتمل حدوثه بعده، إمّا بتبدّله إليه وإمّا بمجرد حدوثه مقارنة لارتفاع ذلك الفرد.

وفي جريانِ استصحاب الكلِّيِّ في كلا القسمين؛ نظراً إلى تيقّنه سابقاً وعدم العلم بارتفاعه، وإن عُلِمَ بارتفاع بعض وجوداته وشكُّ في حدوث ما عداه؛ لأنَّ ذلك مانع من إجراء الاستصحاب في الأفراد دون الكلِّيِّ، كما تقدّم نظيره في القسم الثاني.

أو عدم جريانه فيها؛ لأنَّ بقاء الكلِّيِّ في الخارج عبارة عن استمرار وجوده الخارجيّ^(٣) المتيقّن سابقاً، وهو معلوم العدم، وهذا هو الفارق بين ما نحن فيه والقسم الثاني؛ حيث إنَّ الباقي في الآن اللاحق بالاستصحاب^(٤) هو عين الوجود^(٥) المتيقّن سابقاً.

(١) انظر الصفحة ٢٦٣.

(٢) «أن» من (ت).

(٣) في (ص)، زيادة: «على نحو».

(٤) كتب في (ص)، على «بالاستصحاب»: «زائد».

(٥) في (ت)، بدل «الوجود»: «الموجود».

أو التفصيل بين القسمين، فيجري في الأول؛ لاحتمال كون الثابت في الآن اللاحق هو عين الموجود سابقاً، فيتردد الكليّ المعلوم سابقاً بين أن يكون وجوده الخارجي على نحو لا يرتفع بارتفاع^(١) الفرد المعلوم ارتفاعه، وأن يكون على نحو يرتفع بارتفاع ذلك الفرد، فالشك حقيقةً إنّما هو في مقدار استعداد ذلك الكليّ، واستصحاب عدم حدوث الفرد المشكوك لا يثبت تعيين استعداد الكليّ.

وجوه، أقواها الأخير.

مختار المصنف
هو التفصيل

استثناء
مورد واحد
من القسم الثاني

ويستثنى من عدم الجريان في القسم الثاني، ما يتسامح فيه^(٢) العرف فيعدّون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمرّ الواحد، مثل: ما لو علم السواد الشديد في محلّ وشكّ في تبدّله بالبياض أو بسوادٍ أضعف من الأول، فإنّه يستصحب السواد. وكذا لو كان الشخص في مرتبة من كثرة الشكّ، ثمّ شكّ - من جهة اشتباه المفهوم أو المصدق - في زوالها أو تبدّلها إلى مرتبة دونها. أو علم إضافة المانع، ثمّ شكّ في زوالها أو تبدّلها إلى فرد آخر من المضاف.

وبالجملة: فالعبرة في جريان الاستصحاب عدّ الموجود السابق مستمرّاً إلى اللاحق، ولو كان الأمر اللاحق على تقدير وجوده مغايراً بحسب الدقّة للفرد السابق؛ ولذا لا إشكال في استصحاب الأعراض، حتّى على القول فيها بتجدّد الأمثال^(٣). وسيأتي ما يوضح عدم ابتناء

العبرة في جريان
الاستصحاب

(١) في (هـ) ونسخة بدل (ص) زيادة: «ذلك».

(٢) في (ر) و (هـ) بدل «فيه»: «في».

(٣) هو قول الأشاعرة: بأنّ شيئاً من الأعراض لا يبق زمانين، انظر أنوار الملكوت

في شرح الياقوت للعلامة الحليّ: ٢٧.

الاستصحاب على المداقة العقلية^(١).

ثم إنَّ للفاضل التوحيُّ كلاماً يناسب المقام - مؤيِّداً لبعض ما ذكرناه - وإن لم يخل بعضه عن النظر بل المنع. قال في ردِّ تمسك المشهور في نجاسة الجلد المطروح باستصحاب عدم التذكية:

كلام الفاضل
التوحي تأييداً
لبعض ما ذكرنا

إنَّ عدم المذبوحية لازم لأمرين: الحياة، والموت حتف الأنف. والموجب للنجاسة ليس هذا اللازم من حيث هو، بل ملزومه الثاني، أعني: الموت حتف الأنف، فعدم المذبوحية لازمٌ أعمٌ لموجب النجاسة، فعدم المذبوحية اللازم^(٢) للحياة مغايرٌ لعدم المذبوحية العارض للموت حتف أنفه. والمعلوم ثبوته في الزمان السابق هو الأوَّل لا الثاني، وظاهرٌ أنَّه غير باقٍ في الزمان الثاني، ففي الحقيقة يخرج مثل هذه الصورة من الاستصحاب؛ إذ شرطه بقاء الموضوع، وعدمه هنا معلوم. قال:

وليس ممثِّل المتمسك بهذا الاستصحاب إلَّا ممثِّل من تمسك على وجود عمرو في الدار^(٣) باستصحاب بقاء الضاحك المتحقِّق بوجود زيد في الدار في الوقت الأوَّل. وفساده غنيٌّ عن البيان^(٤)، انتهى.

بعض المناقشات
في ما أفاده
الفاضل التوحي

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد، من عدم جواز الاستصحاب في المثال المذكور ونظيره، إلَّا أنَّ نظر المشهور - في تمسكهم على النجاسة - إلى أنَّ

(١) انظر الصفحة ٢٩٤ - ٣٠٢.

(٢) في المصدر بدل «اللازم»: «العارض».

(٣) في المصدر زيادة: «في الوقت الثاني».

(٤) الوافية: ٢١٠.

النجاسة إنما رتب في الشرع على مجرد عدم التذكية، كما يُرشد إليه قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾^(١)، الظاهر في أنّ المحرّم إنما هو لحم الحيوان الذي لم يقع عليه التذكية واقعاً أو بطريق شرعيّ ولو كان أصلاً، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكِّرْ أَشْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ أَشْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾^(٣)، وقوله ﷺ في ذيل موثقة ابن بكير: «إذا كان ذكياً ذكاه الذابح»^(٤)، وبعض الأخبار المعللة لحرمه الصيد الذي أرسل إليه كلاب ولم يعلم أنّه مات بأخذ المعلم^(٥)، بالشك في استناد موته إلى المعلم^(٦)، إلى غير ذلك ممّا اشترط فيه العلم باستناد القتل إلى الرمي، والنهي عن الأكل مع الشك.

ولا ينافي ذلك ما دلّ^(٧) على كون حكم النجاسة مرتّباً على موضوع «الميتة»^(٨) بمقتضى أدلة نجاسة الميتة^(٩)؛ لأنّ «الميتة» عبارة عن

(١) المائدة: ٣.

(٢) الأنعام: ١٢١.

(٣) الأنعام: ١١٨.

(٤) الوسائل ٣: ٢٥٠، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١، لكن في

جميع المصادر الحديثيّة بدل «الذابح»: «الذبح».

(٥) في غير (ر) زيادة: «معللاً».

(٦) انظر الوسائل ١٦: ٢١٥، الباب ٥ من أبواب الصيد، الحديث ٢.

(٧) انظر الجواهر ٥: ٢٩٧ - ٢٩٩.

(٨) في (ظ) بدل «موضوع الميتة»: «الموت».

(٩) شطب في (ت) على «بمقتضى أدلة نجاسة الميتة»، وكتب في (هـ) فوقها:

«زائد».

كلّ ما لم يُذكَ؛ لأنّ التذكية أمرٌ شرعيّ توقيفيّ، فما عدا المذكيّ ميّته^(١).
والحاصل: أنّ التذكية سببٌ للحلّ والطهارة، فكلّما شكّ فيه أو في
مدخلية شيء فيه، فأصالة عدم تحقّق السبب الشرعيّ حاكمة على
أصالة الحلّ والطهارة.

ثمّ إنّ الموضوع للحلّ والطهارة ومقابليهما هو اللحم أو المأكول،
فجرّد تحقّق عدم التذكية في اللحم يكفي في الحرمة والنجاسة.
لكنّ الإنصاف: أنّه لو علّق حكم النجاسة على ما مات حتف
الأنف - لكون الميّتة عبارة عن هذا المعنى، كما يراه بعض^(٢) - أشكل
إثبات^(٣) الموضوع بمجرّد أصالة عدم التذكية الثابتة^(٤) حال الحياة؛ لأنّ
عدم التذكية السابق حال الحياة، المستصحب إلى^(٥) زمان خروج الروح
لا يثبت كون الخروج حتف الأنف، فيبقى أصالة عدم حدوث سبب
نجاسة اللحم - وهو الموت حتف الأنف - سليمةً عن المعارض، وإن لم
يثبت به التذكية، كما زعمه السيّد الشارح للوافية، فذكر: أنّ أصالة
عدم التذكية تُثبت الموت حتف الأنف، وأصالة عدم الموت^(٦) حتف
الأنف تُثبت التذكية^(٧).

(١) في (ت) زيادة: «ولذا حكم بنجاستها»، وكتب في (ص) فوقها: «نسخة».

(٢) انظر مفاتيح الشرائع ١: ٧٠، المفتاح ٧٨.

(٣) في (هـ) زيادة: «هذا».

(٤) لم ترد «الثابتة» في (ت).

(٥) في نسخة بدل (ت) بدل «إلى»: «في».

(٦) «الموت» من (ظ) و(ص).

(٧) شرح الوافية (مخطوط): ٣٦٥.

فيكون وجه الحاجة إلى إحراز التذكية - مع أنّ الإباحة والطهارة لا تتوقّفان عليه، بل يكفي استصحابهما - أنّ استصحاب عدم التذكية حاكمٌ على استصحابهما، فلولا ثبوت التذكية بأصالة عدم الموت حتف الأنف لم يكن مستندٌ للإباحة والطهارة.

وكان السيّد مكيّاً ذكر هذا؛ لزعمه أنّ مبنى تمسك المشهور على إثبات الموت حتف الأنف بأصالة عدم التذكية، فيستقيم حينئذٍ معارضتهم بما ذكره السيّد مكيّاً، فيرجع بعد التعارض إلى قاعدتي «الحلّ» و«الطهارة» واستصحابهما.

لكن هذا كلّه مبنيٌّ على ما فرضناه: من تعلّق الحكم على الميتة، والقول بأنّها ما زهق روحه بختف الأنف.

أمّا إذا قلنا بتعلّق الحكم على لحمٍ لم يُذكَّ حيوانه^(١) أو لم يُذكر اسمُ الله عليه، أو تعلّق الحلّ على ذبيحة المسلم و^(٢) ما ذكر اسمُ الله عليه المستلزم لانتفائه بانتفاء أحد الأمرين ولو بحكم الأصل - ولا ينافي ذلك تعلّق الحكم في بعض الأدلّة الآخر بالميتة، ولا ما علّق فيه الحلّ على ما لم يكن ميتةً، كما في آية: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ... الْآيَةَ﴾^(٣)، أو قلنا: إنّ الميتة هي ما زهق روحه مطلقاً، خرج منه ما ذُكّي، فإذا شكّ في عنوان المُخرَج فالأصل عدمه، فلا محيص عن قول المشهور.

ثمّ إنّ ما ذكره الفاضل التوحيّ - من عدم جواز إثبات عمرو

(١) لم ترد «حيوانه» في (ظ).

(٢) كذا في (ظ)، وفي غيره بدل «و»: «أو».

(٣) الأنعام: ١٤٥.

باستصحاب الضاحك المحقق في ضمن زيد - صحيح، وقد عرفت أن عدم جواز استصحاب نفس الكلّي - وإن لم يثبت به^(١) خصوصيّة^(٢) - لا يخلو عن وجه، وإن كان الحقّ فيه التفصيل، كما عرفت^(٣).

إلا أن كون عدم المذبوحية من قبيل الضاحك محلّ نظر؛ من حيث إنّ عدم الأزليّ مستمرّ مع حياة الحيوان وموتّه حتف الأنف، فلا مانع من استصحابه وترتيب أحكامه عليه عند الشكّ، وإن قُطع بتبادل الوجودات المقارنة له، بل لو قلنا بعدم جريان الاستصحاب في القسمين الأولين من الكلّيّ كان الاستصحاب في الأمر العدميّ المقارن للوجودات خالياً عن الإشكال إذا لم يُردّ به إثبات الموجود المتأخّر المقارن له - نظير إثبات الموت حتف الأنف بعدم التذكية - أو ارتباط الموجود المقارن له به، كما إذا فرض الدليل على أنّ كلّ ما تقذفه المرأة من الدم إذا لم يكن حيضاً فهو استحاضة، فإنّ استصحاب عدم الحيض في زمان خروج الدم المشكوك لا يوجب انطباق هذا السلب على ذلك الدم وصدقه عليه، حتّى يصدق «ليس بحيض» على هذا الدم، فيحكم عليه بالاستحاضة؛ إذ فرق بين الدم المقارن لعدم الحيض وبين الدم المنفيّ عنه الحيضية.

وسيبيء^(٤) نظير هذا الاستصحاب الوجوديّ والعدميّ في الفرق

(١) «به» من (ت) و (ه).

(٢) في (ه): «خصوصيّة».

(٣) راجع الصفحة ١٩٦.

(٤) انظر الصفحة ٢٨٠ - ٢٨١.

الناقشة في
ما مثل به
الفاضل التوفي
لما نحن فيه

بين الماء المقارن لوجود الكرّ وبين الماء^(١) المتّصف بالكرّيّة.
والمعيّارُ: عدم الخلط بين المتّصف بوصفٍ عنواني وبين قيام ذلك
الوصف بمحلّ؛ فإنّ استصحاب وجود المتّصف أو عدمه لا يُثبت كون
المحلّ مورداً لذلك^(٢) الوصف العنواني، فافهم.

(١) في نسخة بدل (ص)، زيادة: «المقارن».

(٢) لم ترد «الوصف بمحلّ» - إلى - لذلك « في (ظ)».

الأمر الثاني

هل يجري الاستصحاب في الزمان والزمانيات؟
أنّه قد علم من تعريف الاستصحاب وأدلّته أنّ مورده الشكّ في البقاء، وهو وجود ما كان موجوداً في الزمان السابق. ويترتب عليه عدم جريان الاستصحاب في نفس الزمان، ولا في الزمانيّ الذي لا استقرار لوجوده بل يتجدّد شيئاً فشيئاً على التدرّج، وكذا في المستقرّ الذي يؤخذ قيداً له. إلّا أنّه يظهر من كلمات جماعة^(١) جريان الاستصحاب في الزمان، فيجري في القسمين الأخيرين بطريقٍ أولى، بل تقدّم من بعض الأخباريين: أنّ استصحاب الليل والنهار من الضروريات^(٢).
والتحقيق: أنّ هنا أقساماً ثلاثة:

الأقسام ثلاثة:

١ - استصحاب

نفس الزمان

أمّا نفس الزمان، فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه لتشخيص كون الجزء المشكوك فيه من أجزاء الليل أو النهار؛ لأنّ نفس الجزء لم يتحقّق في السابق، فضلاً عن وصف كونه نهاراً أو ليلاً.

(١) حيث يستدلّون في كتاب الصوم باستصحاب الليل والنهار، انظر للমেعة: ٥٦،

كفاية الأحكام: ٤٦، مشارق الشمسوس: ٤٠٦، والجواهر ١٦: ٢٧٦.

(٢) راجع الصفحة ٤٤.

نعم لو أخذ المستصحب بمجموع الليل أو النهار، ولو حظ كونه أمراً خارجياً واحداً، وجعل بقاءه وارتفاعه عبارةً عن عدم تحقق جزئه الأخير وتحقيقه^(١) أو عن عدم تجدد جزء مقابله وتجده، أمكن القول بالاستصحاب بهذا المعنى فيه أيضاً^(٢)؛ لأنّ بقاء كل شيء في العرف بحسب ما يتصوره^(٣) العرف له^(٤) من الوجود، فيصدق أنّ الشخص كان على يقين من وجود الليل فشك فيه، فالعبرة بالشك في وجوده والعلم بتحقيقه قبل زمان الشك وإن كان تحقيقه بنفس تحقق زمان الشك. وإنما وقع التعبير بالبقاء في تعريف الاستصحاب بملاحظة هذا المعنى في الزمانيات، حيث جعلوا الكلام في استصحاب الحال، أو لتعميم^(٥) البقاء لمثل هذا مسامحةً.

إلا أنّ هذا المعنى - على تقدير صحته والإغماض عمّا فيه - لا يكاد يجدي في إثبات كون الجزء المشكوك فيه متصفاً بكونه من النهار أو من الليل، حتّى يصدق على الفعل الواقع فيه أنّه واقع في الليل أو النهار، إلا على القول بالأصل المثبت مطلقاً أو على بعض الوجوه الآتية^(٦)، ولو بنينا على ذلك أغنانا عمّا ذكر من التوجيه^(٧) استصحابات

(١) كذا في (ت)، وفي غيرها بدل «تحقيقه»: «تجدده».

(٢) لم ترد «أمكن - إلى - أيضاً» في (ر) و(ص).

(٣) كذا في (ر)، وفي غيرها بدل «يتصوره»: «يتصور فيه».

(٤) لم ترد «له» في (ت).

(٥) في (ط) بدل «لتعميم»: «بتعميم».

(٦) انظر الصفحة ٢٤٤.

(٧) في (ط) ومصححة (ص)، زيادة: «ثمّ إنّ هنا».

آخر في^(١) أمورٍ متلازمةٍ مع الزمان، كطلوع الفجر، وغروب الشمس، وذهاب الحمرة، وعدم وصول القمر إلى درجةٍ يمكن رؤيته فيها.

فالأولى: التمسك في هذا المقام باستصحاب الحكم المترتب على الزمان^(٢) لو كان جارياً فيه، كعدم تحقق حكم الصوم والإفطار عند الشك في هلال رمضان أو سؤال، ولعله المراد بقوله ^(٣) في المكاتب المتقدمة في أدلة الاستصحاب: «اليقين لا يدخله الشك، صم للرؤية وأفطر للرؤية»، إلا أن جواز الإفطار^(٤) للرؤية لا يتفرع على الاستصحاب الحكمي، إلا بناءً على جريان استصحاب الاشتغال والتكليف بصوم رمضان، مع أن الحق في مثله التمسك بالبراءة؛ لكون صوم كل يوم واجباً مستقلاً.

وأما القسم الثاني، أعني: الأمور التدريجية^(٥) الغير القارة - كالتكلم والكتابة والمشي ونوع الماء من العين وسيلان دم الحيض من الرحم - فالظاهر جواز إجراء الاستصحاب فيما يمكن أن يفرض فيها^(٦) أمراً واحداً مستمراً، نظير ما ذكرناه في نفس الزمان، فيفرض التكلم - مثلاً - مجموع أجزائه أمراً واحداً، والشك في بقاءه لأجل الشك في قلة أجزاء

(١) كذا في (ت)، وفي غيرها بدل. «في»: «و».

(٢) في (ص) زيادة: «و».

(٣) المتقدمة في الصفحة ٧١.

(٤) في (ص) و (ظ) زيادة: «أو وجوبه».

(٥) في (هـ) زيادة: «الخارجية».

(٦) في (ت): «منها».

ذلك الفرد الموجود منه في الخارج وكثرتها، فيستصحب القدر المشترك المردّد بين قليل الأجزاء وكثيرها.

ودعوى: أنّ الشكّ في بقاء القدر المشترك ناشٍ عن حدوث جزءٍ آخر من الكلام، والأصلُ عدمُهُ المستلزم لارتفاع القدر المشترك، فهو من قبيل^(١) القسم الثالث من الأقسام المذكورة في الأمر السابق.

مدفوعةً: بأنّ الظاهر كونه من قبيل الأوّل من تلك الأقسام الثلاثة؛ لأنّ المفروض في توجيه الاستصحاب جعلُ كلّ فرد من التكلم مجموع ما يقع في الخارج من الأجزاء التي يجمعها رابطةٌ تُوجب عدّها شيئاً واحداً وفرداً من الطبيعة، لا جعلُ كلّ قطعةٍ من الكلام الواحد فرداً واحداً حتّى يكون بقاء الطبيعة بتبادل أفرادها، غاية الأمر كون المراد بالبقاء هنا وجود المجموع في الزمان الأوّل بوجود جزءٍ منه ووجوده في الزمان الثاني بوجود جزءٍ آخر منه. والحاصل: أنّ المفروض كون كلّ قطعة جزءاً من الكلّ، لا جزئياً من الكلّيّ.

هذا، مع ما عرفت - في الأمر السابق^(٢) - من جريان الاستصحاب فيما كان من القسم الثالث فيما إذا لم يُعدّ الفرد اللاحق على تقدير وجوده موجوداً آخر مغايراً للموجود الأوّل، كما في السواد الضعيف الباقي بعد ارتفاع القويّ. وما نحن فيه من هذا القبيل، فافهم.

ثمّ إنّ الرابطة الموجبة لعدّ المجموع^(٣) أمراً واحداً موكولةً إلى

(١) في (هـ) ومصححة (ت) زيادة: «القسم الثاني من».

(٢) راجع الصفحة ١٩٦.

(٣) في (ت): «الموجود».

العرف، فإنَّ المشتغل بقراءة القرآن لداع، يُعدّ جميع ما يحصل منه في الخارج بذلك الداعي أمراً واحداً، فإذا شكَّ في بقاء اشتغاله بها في زمانٍ لأجل الشكِّ في حدوث الصارف أو لأجل الشكِّ في مقدار اقتضاء الداعي، فالأصل بقاءه. أمّا لو تكلم لداع أو لدواعٍ ثمَّ شكَّ في بقاءه على صفة التكلم لداعٍ آخر، فالأصل عدم حدوث^(١) الزائد على المتيقّن.

وكذا لو شكَّ بعد انقطاع دم الحيض في عوده في زمانٍ يحكم عليه بالحيضية أم لا، فيمكن إجراء الاستصحاب؛ نظراً إلى أنَّ الشكَّ في اقتضاء طبيعتها^(٢) لقذف الرحم^(٣) الدم في أيِّ مقدار من الزمان، فالأصل عدم انقطاعه.

وكذا لو شكَّ في اليأس، فرأت الدم، فإنه قد يقال باستصحاب الحيض؛ نظراً إلى كون الشكِّ في انقضاء ما اقتضته الطبيعة من قذف الحيض في كلّ شهر.

وحاصل وجه الاستصحاب: ملاحظة كون الشكِّ في استمرار الأمر الواحد الذي اقتضاه السبب الواحد، وإذا لوحظ كلّ واحدٍ من أجزاء هذا الأمر حادثاً مستقلاً، فالأصل عدمُ الزائد على المتيقّن وعدمُ حدوث سببه.

ومنشأ اختلاف بعض العلماء في إجراء الاستصحاب في هذه

(١) في (هـ) بدل «حدوث»: «حصول».

(٢) في (ت) و (هـ) بدل «طبيعتها»: «الطبيعة».

(٣) في (ص) بدل «طبيعتها لقذف الرحم»: «طبيعة الرحم لقذف».

الموارد اختلافٌ أنظارهم في ملاحظة ذلك المستمرّ حادثاً واحداً أو حوادث متعدّدة.

والإنصاف: وضوح الوحدة في بعض الموارد، وعدمها في بعض، والتباس الأمر في ثالث. والله الهادي إلى سواء السبيل، فتدبر.

وأما القسم الثالث - وهو ما كان مقيّداً بالزمان - فينبغي القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه. ووجهه: أنّ الشيء المقيّد بزمانٍ خاصٍّ لا يُعقل فيه البقاء؛ لأنّ البقاء: وجود الموجود الأوّل في الآن الثاني، وقد تقدّم الاستشكال^(١) في جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية؛ لكون متعلقاتها هي الأفعال المتشخّصة بالمشخّصات التي لها دخلٌ وجوداً وعدمًا في تعلّق الحكم، ومن جملتها الزمان.

ومّا ذكرنا يظهر فساد ما وقع لبعض المعاصرين^(٢): من تخيّل جريان استصحاب عدم الأمر الوجوديّ المتيقّن سابقاً، ومعارضته مع استصحاب وجوده؛ بزعم أنّ المتيقّن وجود ذلك الأمر في القطعة الأولى من الزمان، والأصل بقاؤه - عند الشكّ - على العدم الأزليّ الذي لم يعلم انقلابه إلى الوجود إلّا في القطعة السابقة من الزمان. قال في تقريب ما ذكره من تعارض الاستصحابين:

إنّه إذا علّم أنّ الشارع أمر بالجلوس يوم الجمعة، وعلّم أنّه واجب إلى الزوال، ولم يُعلم وجوبه فيما بعده، فنقول: كان عدم التكليف بالجلوس قبل يوم الجمعة وفيه إلى الزوال، وبعده معلوماً قبل

٣ - استصحاب
الأمر
المقيّد بالزمان

ما ذكره
الفاضل التراقي:
من معارضة
استصحاب
عدم الأمر
الوجودي
المتيقّن سابقاً
مع استصحاب
وجوده

كلام الفاضل
النراقي قدس سرّه

(١) تقدّم هذا الإشكال وجوابه في ذيل القول السابع في الصفحة ١٤٥ - ١٤٨.

(٢) هو الفاضل التراقي في مناهج الأحكام.

ورود أمر الشارع، وعُلم بقاء ذلك العدم قبل يوم الجمعة، وعُلم ارتفاعه والتكليف بالجلوس فيه قبل الزوال، وصار بعده موضع الشكّ، فهنا شكٌّ ويقينان، وليس إبقاء حكم أحد اليقينين أولى من إبقاء حكم الآخر.

فإن قلت: يُحكم ببقاء^(١) اليقين المتصل بالشكّ، وهو اليقين بالجلوس.

قلنا: إنّ الشكّ في تكليف ما بعد الزوال حاصلٌ قبل مجيء يوم الجمعة وقت ملاحظة أمر الشارع، فشكٌّ في يوم الخميس - مثلاً، حال ورود الأمر - في أنّ الجلوس غداً هل هو المكلف به بعد الزوال أيضاً أم لا؟ واليقين المتصل به هو عدمُ التكليف، فيستصحب ويستمرّ ذلك إلى وقت الزوال^(٢)، انتهى.

ثمّ أجرى ما ذكره - من تعارض استصحابي الوجود والعدم - في مثل: وجوب الصوم إذا عرض مرضٌ يشكّ في بقاء وجوب الصوم معه، وفي الطهارة إذا حصل الشكّ فيها لأجل المذي، وفي طهارة الثوب النجس إذا غسل مرّة.

فَحَكَمَ في الأوّل بتعارض استصحاب وجوب الصوم قبل عروض الحمى واستصحاب عدمه الأصلي قبل وجوب الصوم، وفي الثاني بتعارض استصحاب الطهارة قبل المذي واستصحاب عدم جعل الشارع الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي، وفي الثالث بتعارض استصحاب

(١) في المصدر زيادة: «حكم».

(٢) مناهج الأحكام: ٢٣٧.

النجاسة قبل الغسل واستصحاب عدم كون ملاقة البول سبباً للنجاسة بعد الغسل مرةً، فيتساقط الاستصحابان^(١) في هذه الصور، إلا أن^(٢) يرجع إلى استصحاب آخر حاكمٍ على استصحاب العدم، وهو عدم الرافع وعدم جعل الشارع مشكوك الرافعية رافعاً.

قال: ولو لم يُعلم أن الطهارة ممّا لا يرتفع إلا برفع، لم نقل فيه باستصحاب الوجود.

ثمّ قال: هذا في الأمور الشرعيّة، وأمّا الأمور الخارجيّة - كالיום والليل والحياة والرطوبة والجفاف ونحوها ممّا لا دخل لجعل الشارع في وجودها - فاستصحاب^(٣) الوجود فيها حجّة بلا معارض؛ لعدم تحقّق استصحاب حال عقلٍ معارضٍ باستصحاب وجودها^(٤)، انتهى.

أقول: الظاهر التباس الأمر عليه.

المناقشة
في ما أفاده
الفاضل الزاقي

الزمان
قد يؤخذ قيداً
وقد يؤخذ ظرفاً

أمّا أولاً: فلأنّ الأمر الوجوديّ المجعول، إن لوحظ الزمان قيداً له أو لمتعلّقه - بأن لوحظ وجوب الجلوس المقيّد بكونه إلى الزوال شيئاً، والمقيّد بكونه بعد الزوال شيئاً آخر متعلّقاً للوجوب - فلا مجال لاستصحاب الوجوب؛ للقطع بارتفاع ما علم وجوده والشكّ في حدوث ما عداه؛ ولذا لا يجوز الاستصحاب في مثل: «صُم يوم الخميس» إذا شكّ في وجوب صوم يوم الجمعة.

(١) في (ر): «الاستصحابات».

(٢) في (ت): «أنّه».

(٣) في المصدر هكذا: «فاستصحاب حال الشرع فيها، أي استصحاب وجودها».

(٤) مناهج الأحكام: ٢٣٨.

وإن لوحظ الزمان ظرفاً لوجوب الجلوس فلا مجال لاستصحاب
العدم؛ لأنّه إذا انقلب العدم إلى الوجود المردّد بين كونه في قطعةٍ خاصّةٍ
من الزمان وكونه أزيد، والمفروض تسليم حكم الشارع بأنّ المتيقّن في
زمانٍ لا بدّ من إبقائه، فلا وجه لاعتبار العدم السابق.

وما ذكره تقيّ من أنّ الشكّ في وجوب الجلوس بعد الزوال كان
ثابتاً حال اليقين بالعدم يوم الخميس، مدفوعٌ: بأنّ ذلك ^(١) أيضاً - حيث
كان مفروضاً بعد اليقين بوجوب الجلوس إلى الزوال - مهملٌ بحكم
الشارع بإبقاء كلّ حادثٍ لا يُعلم مدّة بقاءه، كما لو شكّ قبل حدوث
حادثٍ في مدّة بقاءه.

والحاصل: أنّ الموجود في الزمان الأوّل، إن لوحظ مغايراً من
حيث القيود المأخوذة فيه للموجود الثاني، فيكون الموجود الثاني حادثاً
مغايراً للحادث الأوّل، فلا مجال لاستصحاب الموجود ^(٢)؛ إذ لا يتصوّر
البقاء لذلك الموجود بعد فرض كون الزمان الأوّل من مقوماته.

وإن لوحظ متّحداً مع الثاني لا مغايراً له إلّا من حيث ظرفه
الزمنيّ، فلا معنى لاستصحاب عدم ذلك الموجود؛ لأنّه انقلب إلى
الوجود.

وكأنّ المتوهّم ينظر في دعوى جريان استصحاب الوجود إلى كون
الموجود أمراً واحداً قابلاً للاستمرار بعد زمان الشكّ، وفي دعوى
جريان استصحاب العدم إلى تقطيع وجودات ذلك الموجود وجعل كلّ

(١) في (ت) و (ظ) و (هـ) زيادة: «الشكّ».

(٢) في (ظ) و (هـ): «الوجود».

واحدٍ منها بملاحظة تحقّقه في زمانٍ مغايراً للآخر، فيؤخذ بالمتيقّن منها ويحكم على المشكوك منها^(١) بالعدم.

وملخص الكلام في دفعه: أنّ الزمان إن أخذ ظرفاً للشيء فلا يجري إلّا استصحاب وجوده؛ لأنّ عدم انتقاض الوجود المطلق، وقد حكم عليه بالاستمرار بمقتضى أدلّة الاستصحاب. وإن أخذ قيداً له فلا يجري إلّا استصحاب العدم؛ لأنّ انتقاض عدم الوجود المقيّد لا يستلزم انتقاض المطلق^(٢)، والأصل عدم الانتقاض، كما إذا ثبت وجوب صوم يوم الجمعة ولم يثبت غيره.

وأما ثانياً: فلأنّ ما ذكره، من استصحاب عدم الجعل والسببية في صورة الشكّ في الرفع، غير مستقيم؛ لأنّا إذا علمنا أنّ الشارع جعل الوضوء علّة تامّة لوجود الطهارة، وشككنا في أنّ المذي رافع لهذه الطهارة الموجودة المستمرة بمقتضى استعدادها، فليس الشكّ متعلّقاً بمقدار سببية السبب. وكذا الكلام في سببية ملاقة البول للنجاسة عند الشكّ في ارتفاعها بالغسل مرّة.

فإن قلت: إنّنا نعلم أنّ الطهارة بعد الوضوء قبل الشرع لم تكن مجعولة أصلاً، وعلمنا بحدوث هذا الأمر الشرعيّ قبل المذي، وشككنا في الحكم بوجودها بعده، والأصل عدم ثبوتها بالشرع.

قلت: لا بدّ من أن يلاحظ حينئذٍ أنّ منشأ الشكّ في ثبوت

مناقشة ثانية
فيما أفاده العراقي

(١) لم ترد «منها» في (ظ)، وشطب عليها في (ت).

(٢) وردت العبارة في (ظ) هكذا: «لأنّ انتقاض العدم بالوجود المقيّد لا يستلزم انتقاضه بالمطلق».

الطهارة بعد المذي، الشك في مقدار تأثير المؤثر - وهو الوضوء - وأن المتيقن تأثيره مع عدم المذي لا مع وجوده، أو أننا نعلم قطعاً تأثير الوضوء في إحداث أمرٍ مستمرٍّ لولا ما جعله الشارع رافعاً. فعلى الأول، لا معنى لاستصحاب عدم جعل الشيء رافعاً؛ لأن المتيقن تأثير السبب مع عدم ذلك الشيء، والأصل عدم التأثير مع وجوده، إلا أن يتمسك باستصحاب وجود المسبب، فهو نظير ما لو شك في بقاء تأثير الوضوء المبيح - كوضوء التقيّة بعد زوالها - لا من قبيل الشك في ناقضيّة المذي. وعلى الثاني، لا معنى لاستصحاب العدم؛ إذ لا شك في مقدار تأثير المؤثر حتّى يؤخذ بالمتيقن.

مناقشة ثالثة
في ما أفاده

وأما ثالثاً: فلو سلّم جريان استصحاب العدم حينئذٍ، لكن ليس استصحاب عدم جعل الشيء رافعاً حاكماً على هذا الاستصحاب؛ لأن الشك في أحدهما ليس مسبباً عن الشك في الآخر، بل مرجع الشك فيهما إلى شيء واحد، وهو: أنّ المجمعول في حقّ المكلف في هذه الحالة هو الحدث أو الطهارة. نعم، يستقيم ذلك فيما إذا كان الشك في الموضوع الخارجي - أعني وجود المزيل وعدمه - لأنّ الشك في كون المكلف حال الشك مجعولاً في حقّه الطهارة أو الحدث مسبب عن الشك في تحقّق الرفع، إلا أنّ الاستصحاب مع هذا العلم الإجمالي يجعل أحد الأمرين في حقّ المكلف غير جارٍ^(١).

(١) في (ص، زيادة): «فتأمل».

الأمر الثالث

عدم جريان الاستصحاب في الأحكام العقلية

أنّ المتيقّن السابق إذا كان ممّا يستقلّ به العقل - كحرمة الظلم وقبح التكليف بما لا يطاق ونحوهما من المحسّنات والمقبّحات العقلية - فلا يجوز استصحابه؛ لأنّ الاستصحاب إبقاء ما كان، والحكم العقليّ موضوعه معلوم تفصيلاً للعقل الحاكم به، فإن أدرك العقل بقاء الموضوع في الآن الثاني حكمه به حكماً قطعياً كما حكم أولاً، وإن أدرك ارتفاعه قطعاً بارتفاع ذلك الحكم، ولو ثبت مثله بدليلٍ لكان حكماً جديداً حادثاً في موضوع جديد.

وأما الشكّ في بقاء الموضوع، فإن كان لاشتباهٍ خارجيّ - كالشكّ في بقاء الإضرار في السمّ الذي حكم العقل بقبح شربه - فذلك خارجٌ عمّا نحن فيه، وسيأتي الكلام فيه^(١).

وإن كان لعدم تعيين الموضوع تفصيلاً واحتمال مدخلية موجود مرتفع أو معدوم حادثٍ في موضوعية الموضوع، فهذا غير متصورٍ في المستقلّات العقلية؛ لأنّ العقل لا يستقلّ بالحكم إلّا بعد إحراز الموضوع

ومعرفته تفصيلاً؛ لأنّ القضايا العقلية إمّا ضرورية لا يحتاج العقل في حكمه إلى أزيد من تصوّر الموضوع بجميع ما له دخل في موضوعيته من قيوده، وإمّا نظرية تنتهي إلى ضرورة كذلك، فلا يعقل إجمال الموضوع في حكم العقل، مع أنّك ستعرف في مسألة اشتراط بقاء الموضوع^(١)، أنّ الشك في الموضوع - خصوصاً لأجل مدخلية شيء - مانع عن إجراء الاستصحاب.

فإن قلت: فكيف يستصحب الحكم الشرعي مع أنّه كاشف عن حكم عقلي مستقل؟ فإنّه إذا ثبت حكم العقل برّد الوديعة، وحكم الشارع طبقه بوجوب الرّد، ثمّ عرض ما يوجب الشك - مثل الاضطراب والخوف - فيستصحب الحكم^(٢) مع أنّه كان تابعاً للحكم العقلي.

قلت: أمّا الحكم الشرعيّ المستند إلى الحكم العقليّ، فحاله حال الحكم العقليّ في عدم جريان الاستصحاب. نعم، لو ورد في مورد حكم العقل حكم شرعيّ من غير جهة العقل، وحصل التغيّر في حال من أحوال موضوعه ممّا يحتمل مدخلية وجوداً أو عدماً في الحكم، جرى الاستصحاب وحكم بأنّ موضوعه أعمّ من موضوع حكم العقل؛ ومن هنا يجري استصحاب عدم التكليف في حالٍ يستقلّ العقل بقبح التكليف فيه، لكنّ^(٣) عدم الأزليّ ليس مستنداً إلى القبح وإن كان مورداً للقبح. هذا حال نفس الحكم العقلي.

عدم جريان
الاستصحاب
في الحكم
الشرعيّ المستند
إلى الحكم
العقليّ أيضاً

(١) انظر الصفحة ٢٨٩ - ٢٩١.

(٢) في مصحّحة (ص) زيادة: «الشرعي».

(٣) كذا في النسخ، والمناسب بدل «لكن»: «لأن».

وأما موضوعه - كالضرر المشكوك بقاءه في المثال المتقدم - فالذي ينبغي أن يقال فيه:

إنَّ الاستصحاب إن اعتبر من باب الظنِّ عمل به هنا؛ لأنَّه يُظنُّ الضرر بالاستصحاب، فيُحمل عليه الحكم العقليُّ إن كان موضوعه أعمَّ من القطع والظنِّ، كما في مثال الضرر^(١).

وإن اعتبر من باب التعبُّد - لأجل الأخبار - فلا يجوز العمل به؛ للقطع بانتفاء حكم العقل مع الشكِّ في الموضوع الذي كان يحكم عليه مع القطع^(٢).

مثلاً: إذا ثبت بقاء الضرر في السِّمِّ في المثال المتقدم بالاستصحاب، فعنى ذلك ترتيب الآثار الشرعيَّة المجعولة للضرر على مورد الشكِّ، وأما الحكم العقلي^(٣) بالقبح والحرمة^(٤) فلا يثبت إلَّا مع إحراز الضرر^(٥). نعم، يثبت الحرمة الشرعيَّة بمعنى نهي الشارع ظاهراً^(٦)، ولا منافاة بين انتفاء

(١) لم ترد «إن كان - إلى - الضرر» في (ظ)، وفي (ت) و (ص) كتب فوقها: «نسخة».

(٢) لم ترد «فلا يجوز - إلى - مع القطع» في (ظ)، وفي (ت) و (ص) كتب عليها:

«نسخة»، وورد بدلها في هذه النسخ ما يلي: «فلا يثبت إلَّا الآثار الشرعيَّة

المجعولة القابلة للجعل الظاهريِّ، وتعبَّد الشارع بالحكم العقلي يخرج عن كونه

حكماً عقلياً»، لكن شطب عليها في (ت).

(٣) في (ص): «حكم العقل».

(٤) لم ترد «الحرمة» في (ر).

(٥) في (ر) ونسخة بدل (ص) بدل «مع إحراز الضرر»: «بذلك».

(٦) في (ر) و (ص) زيادة: «لثبوتها سابقاً ولو بواسطة الحكم العقلي»، وفي (ص)

بدل «سابقاً»: «ظاهراً»، وكتبت على هذه الزيادة فيها: «نسخة».

الحكم العقلي وثبوت الحكم الشرعي؛ لأنّ عدم حكم العقل^(١) مع الشكّ إنّما هو لاشتباه الموضوع عنده، وباشتباهه يشتبه الحكم الشرعيّ الواقعيّ أيضاً، إلّا أنّ الشارع حكم على هذا المشتبه الحكم الواقعيّ بحكم ظاهريّ هي الحرمة.

ما يظهر
مما ذكرنا

ومما ذكرنا - من عدم جريان الاستصحاب في الحكم العقليّ - يظهر:

ما في تمسك بعضهم^(٢) لإجزاء ما فعله الناسي لجزء من العبادة أو شرطها، باستصحاب عدم التكليف الثابت حال النسيان.

وما في اعتراض بعض المعاصرين^(٣) على من خصّ - من القدماء والمتأخّرين - استصحاب حال العقل باستصحاب عدم، بأنّه لا وجه للتخصيص؛ فإنّ حكم العقل المستصحب قد يكون وجوديّاً تكليفيّاً كاستصحاب تحريم التصرف في مال الغير ووجوب ردّ الأمانة إذا عرض هناك ما يحتمل معه زوالها - كالاضرار والخوف - أو وضعيّاً كشرطيّة العلم للتكليف إذا عرض ما يوجب الشكّ في بقائها. ويظهر حال المثالين الأوّلين ممّا ذكرنا سابقاً^(٤). وأمّا المثال الثالث، فلم يتصوّر فيه الشكّ في بقاء شرطيّة العلم للتكليف في زمان. نعم، ربما يستصحب التكليف فيما كان المكلف به معلوماً بالتفصيل ثمّ اشتبه وصار معلوماً

(١) في (ت): «الحكم العقلي».

(٢) لم نقف عليه، وقيل: إنّ المحقّق القميّ، انظر أوثق الوسائل: ٤٤٥.

(٣) هو صاحب الفصول في الفصول: ٣٦٦.

(٤) من: عدم إمكان جريان الاستصحاب في الحكم العقلي، انظر الصفحة ٢١٥.

بالإجمال، لكنّه خارج عمّا نحن فيه، مع عدم جريان الاستصحاب فيه، كما سننبّه عليه^(١).

ويظهر أيضاً فساد التمسك باستصحاب البراءة والاشتغال الثابتين بقاعدتي البراءة والاشتغال^(٢).

مثال الأوّل: ما إذا قطع بالبراءة عن وجوب غسل الجمعة والدعاء عند رؤية الهلال قبل الشرع أو العثور عليه، فإنّ مجرد الشكّ في حصول الاشتغال كافٍ في حكم العقل بالبراءة، ولا حاجة إلى إبقاء البراءة السابقة والحكم بعدم ارتفاعها ظاهراً، فلا فرق بين الحالة السابقة واللاحقة في استقلال العقل بقبح التكليف فيها؛ لكون المناط في القبح عدم العلم. نعم، لو أريد إثبات عدم الحكم أمكن إثباته باستصحاب عدمه، لكنّ المقصود من استصحابه ليس إلّا ترتيب آثار عدم الحكم، وليس إلّا عدم الاشتغال الذي يحكم به العقل في زمان الشكّ، فهو من آثار الشكّ لا المشكوك.

ومثال الثاني: ما إذا حكم العقل - عند اشتباه المكلف به - بوجوب السورة في الصلاة، ووجوب الصلاة إلى أربع جهات، ووجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة، ففعل ما يحتمل معه بقاء التكليف الواقعي وسقوطه - كأن صلى بلا سورة أو إلى بعض الجهات أو اجتنب أحدهما - فربما يتمسك حينئذٍ باستصحاب الاشتغال المتيقّن سابقاً.

(١) سيأتي التنبيه عليه في الصفحة اللاحقة عند قوله: «لكنّه لا يقضي».

(٢) تقدّم هذا الاستدلال في مبحث البراءة والاشتغال ٢: ٥٩ و ٣٢٥ - ٣٢٦.

وفيه: أنّ الحكم السابق لم يكن إلّا بحكم العقل الحاكم بوجود
تحصيل اليقين بالبراءة عن التكليف المعلوم في زمانٍ، وهو بعينه موجودٌ
في هذا الزمان. نعم، الفرق بين هذا الزمان والزمان السابق: حصول
العلم بوجود التكليف فعلاً بالواقع في السابق وعدم العلم به في هذا
الزمان، وهذا لا يؤثّر في حكم العقل المذكور؛ إذ يكفي فيه العلم
بالتكليف الواقعي آنأً ما. نعم، يجري استصحاب عدم فعل الواجب
الواقعي وعدم سقوطه عنه، لكنّه لا يقضي بوجود الإتيان بالصلاة مع
السورة والصلاة إلى الجهة الباقية واجتناب المشتبه الباقي، بل يقضي
بوجود تحصيل البراءة من الواقع. لكن مجرّد ذلك لا يُثبت وجوب
الإتيان بما يقتضي اليقين بالبراءة، إلّا على القول بالأصل المثبت، أو
بضميمة حكم العقل بوجود تحصيل اليقين، والأوّل لا نقول به، والثاني
بعينه موجودٌ في محلّ الشكّ من دون الاستصحاب.

الأمر الرابع

قد يُطلق على بعض الاستصحابات: الاستصحاب التقديريّ تارةً،
والتعليقيّ أخرى؛ باعتبار كون القضية المستصحبة قضيةً تعليليّةً حُكم
فيها بوجود حكمٍ على تقدير وجود آخرٍ، فربما يُنوّهم^(١) - لأجل ذلك -
الإشكالُ في اعتباره، بل منعه والرجوع فيه إلى استصحابٍ مخالفٍ له.
توضيح ذلك: أنّ المستصحَب قد يكون أمراً موجوداً في السابق
بالفعل - كما إذا وجب الصلاة فعلاً أو حرم العصير العنبيّ بالفعل في
زمانٍ، ثمّ شكّ في بقائه وارتفاعه - وهذا لا إشكال في جريان
الاستصحاب فيه.

وقد يكون أمراً موجوداً على تقدير وجود أمرٍ، فالمستصحَب هو
وجوده التعليقيّ، مثل: أنّ العنب كان حرمة مائه معلّقةً على غليانه،
فالحرمة ثابتةً على تقدير الغليان^(٢)، فإذا جفّ وصار زيباً فهل يبق
بالاستصحاب حرمة مائه المعلّقة على الغليان، فيحرم عند تحقّق الغليان

(١) المتوهم هو صاحب المناهل تبعاً لوالده، كما سيأتي.

(٢) لم ترد «الحرمة ثابتة على تقدير الغليان» في (ظ).

أم لا، بل يستصحب الإباحة السابقة لماء الزبيب قبل الغليان؟
 ظاهرُ سيّد مشايخنا^(١) في المناهل - وفاقاً لما حكاه عن والده قَدِّيرُهُ^(٢)
 في الدرس -: عدمُ اعتبار الاستصحاب الأوّل، والرجوعُ إلى الاستصحاب
 الثاني.

قال في المناهل - في ردِّ تمسّك السيّد العلامة الطباطبائي^(٣) على
 حرمة العصير من الزبيب إذا غلا بالاستصحاب، ودعوى تقديمه على
 استصحاب الإباحة -:

إنّه يشترط في حجّة الاستصحاب ثبوتُ أمرٍ أو^(٤) حكمٍ وضعيٍّ
 أو تكليفيٍّ^(٥) في زمانٍ من الأزمنة قطعاً، ثمَّ يحصل الشكُّ في ارتفاعه
 بسبب من الأسباب، ولا^(٦) يكفي مجرد قابليّة الثبوت باعتبار من
 الاعتبارات، فالاستصحاب التقديريّ باطلٌ، وقد صرّح بذلك الوالدُ
 العلامة قَدِّيرُهُ في أثناء الدرس، فلا وجه للتمسّك باستصحاب التحريم في
 المسألة^(٧). انتهى كلامه، رفع مقامه.

أقول: لا إشكال في أنّه يعتبر في الاستصحاب تحقُّق المستصحب

كلام
 صاحب المناهل
 في عدم جريان
 الاستصحاب
 التعليقي

المناقشة
 في ما أفاده
 صاحب المناهل

(١) هو السيّد محمد الطباطبائي، الملقّب بالمجاهد.

(٢) هو السيّد علي الطباطبائي، صاحب الرياض.

(٣) الملقّب ببحر العلوم، انظر المصاييح (مخطوط): ٤٤٧.

(٤) في المصدر بدل «أو»: «من».

(٥) في المصدر زيادة: «أو موضوع».

(٦) في المصدر بدل «ولا»: «فلا».

(٧) المناهل: ٦٥٢ (كتاب الأطعمة والأشربة).

سابقاً، والشك في ارتفاع ذلك المحقق، ولا إشكال أيضاً في عدم اعتبار
أزيد من ذلك. ومن المعلوم أن تحقق كل شيء بحسبه، فإذا قلنا: العنب
يحرم ماؤه إذا غلا أو بسبب الغليان، فهناك لازم، وملزوم، وملازمة.
أمّا الملازمة -وبعبارة أخرى: سببية الغليان لتحريم ماء العصور-
فهي متحققة بالفعل من دون تعليق.

وأمّا اللزوم -وهي الحرمة- فله وجودٌ مقيّدٌ بكونه على تقدير
الملزوم، وهذا الوجود التقديرى أمرٌ متحقق في نفسه في مقابل عدمه،
وحينئذٍ فإذا شككنا في أن وصف العينية له مدخلٌ في تأثير الغليان في
حرمة مائه، فلا أثر للغليان في التحريم بعد جفاف العنب وصورته
زيبياً، فأى فرق بين هذا وبين سائر الأحكام الثابتة للعنب إذا شك في
بقائها بعد صورته زيبياً؟

نعم ربما يُناقش في الاستصحاب المذكور: تارةً بانتفاء الموضوع
وهو العنب، وأخرى بمعارضته باستصحاب الإباحة قبل الغليان، بل
ترجيحه عليه بمثل الشهرة والعمومات^(١).

لكنّ الأول لا دخل له في الفرق بين الآثار الثابتة للعنب بالفعل
والثابتة له على تقدير دون آخر، والثاني فاسدٌ؛ لحكومة استصحاب
الحرمة على تقدير الغليان على استصحاب الإباحة قبل الغليان.

فالتحقيق: أنّه لا يعقل فرقٌ في جريان الاستصحاب ولا في
اعتباره -من حيث الأخبار أو من حيث العقل- بين أنحاء تحقق
المستصحب، فكلّ نحوٍ من التحقق ثبت للمستصحب وشك في ارتفاعه،

بعض المناقشات
في الاستصحاب
التعليقي ودفعها

مختار المصنّف
في المسألة

(١) هاتان المناقشتان من صاحب المناهل، انظر المناهل: ٦٥٢ و ٦٥٣.

فالأصل بقاءه، مع أنك عرفت: أنّ الملازمة وسببها الملزوم للآزم
موجودٌ بالفعل، وُجد الملزوم أم لم يُوجد؛ لأنّ صدق الشرطيّة لا
يتوقّف على صدق الشرط، وهذا الاستصحاب غير متوقّف على وجود
الملزوم. نعم، لو أُريد إثبات وجود الحكم فعلاً في الزمان الثاني اعتبر
إحراز الملزوم فيه؛ ليرتّب عليه بحكم الاستصحاب لازمه، وقد يقع
الشكّ في وجود الملزوم في الآن اللاحق؛ لعدم تعيينه واحتمال مدخليّة
شيءٍ في تأثير ما يُترأى أنّه ملزوم.

الأمر الخامس

استصحاب أحكام الشرائع السابقة
أنّه لا فرق في المستصحب بين أن يكون حكماً ثابتاً في هذه الشريعة أم حكماً من أحكام الشريعة السابقة؛ إذ مقتضى موجود - وهو جريان دليل الاستصحاب - وعدم ما يصلح مانعاً، عدا أمور:

ما ذكره صاحب الفصول في وجه المنع عن هذا الاستصحاب منها: ما ذكره بعض المعاصرين^(١)، من أنّ الحكم الثابت في حقّ جماعة لا يمكن استصحابه في حقّ آخرين؛ لتغاير الموضوع؛ فإنّ ما ثبت في حقّهم مثله لا نفسه، ولذا يُتمسك^(٢) في تسرية الأحكام الثابتة للحاضرين أو الموجودين إلى الغائبين أو المعدومين، بالإجماع والأخبار الدالّة على الشركة، لا بالاستصحاب.

المنقشة في ما أفاده صاحب الفصول
وفيه: أولاً: أنّا نفرض الشخص الواحد مدرّكاً للشريعتين، فإذا حرم في حقّه شيء سابقاً، وشكّ في بقاء الحرمة في الشريعة اللاحقة، فلا مانع عن الاستصحاب أصلاً؛ فإنّ الشريعة اللاحقة لا تحدث عند

(١) هو صاحب الفصول في الفصول: ٣١٥.

(٢) في المصدر: «نتمسك».

انقراض أهل الشريعة الأولى^(١).

وثانياً: أنّ اختلاف الأشخاص لا يمنع عن الاستصحاب، وإلاّ لم يجز استصحاب عدم النسخ.

وحلّه: أنّ المستصحب هو الحكم الكلّي الثابت للجماعة على وجه لا مدخل لأشخاصهم فيه^(٢)؛ إذ لو فرض وجود اللاحقين في السابق عمّهم الحكم قطعاً، غاية الأمر احتمال مدخلية بعض أوصافهم المعتبرة^(٣) في موضوع الحكم، ومثل هذا لو أثر في الاستصحاب لقدح في أكثر الاستصحابات، بل في جميع موارد الشكّ من غير جهة الرافع.

وأما التمسك في تسرية الحكم من الحاضرين إلى الغائبين، فليس مجرّئاً للاستصحاب حتّى يتمسك به؛ لأنّ تغاير الحاضرين المشافهين والغائبين ليس بالزمان، ولعلّه سهو من قلمه قديراً.

وأما التسرية من الموجودين إلى المعدومين، فيمكن التمسك فيها بالاستصحاب بالتقريب المتقدّم^(٤)، أو بإجرائه في من بقي من الموجودين

(١) كذا في (ف) و(خ)، وفي غيرها بدل «فإنّ الشريعة - إلى - الأولى»: «وفرض انقراض جميع أهل الشريعة السابقة عند تجدد اللاحقة نادراً، بل غير واقع».

(٢) في (ر) زيادة: «فإنّ الشريعة اللاحقة لا تحدث عند انقراض أهل الشريعة الأولى»، ووردت هذه الزيادة في (هـ) بعد قوله «قطعاً»، وقد كتب عليها: «نسخة».

(٣) في نسخة بدل (ص): «المتغيرة».

(٤) المتقدّم في الصفحة السابقة.

إلى زمان وجود المعدومين، ويتمّ الحكم في المعدومين بقيام الضرورة على اشتراك أهل الزمان الواحد في الشريعة الواحدة.

ومنها: ما اشتهر من أنّ هذه الشريعة ناسخة لغيرها من الشرائع، فلا يجوز الحكم بالبقاء^(١).

وفيه: أنّه إن أُريد نسخ كلّ حكمٍ إلهيٍّ من أحكام الشريعة السابقة فهو ممنوع.

وإن أُريد نسخ البعض فالتيقّن من المنسوخ ما علم بالدليل، فيبقى غيره على ما كان عليه ولو بحكم الاستصحاب.

فإن قلت: إنّنا نعلم قطعاً بنسخ كثير من الأحكام السابقة، والمعلوم تفصيلاً منها قليلٌ في الغاية، فيُعلم بوجود المنسوخ في غيره.

قلت: لو سلّم ذلك، لم يقدح في إجراء أصالة عدم النسخ في المشكوكات؛ لأنّ الأحكام المعلومة في شرعنا بالأدلة واجبة العمل - سواء كانت من موارد النسخ أم لا - فأصالة عدم النسخ فيها غير محتاج إليها، فيبقى أصالة عدم النسخ في محلّ الحاجة سليمةً عن المعارض^(٢)؛ لما تقرّر في الشبهة المحصورة^(٣): من أنّ الأصل في بعض

(١) هذا الإيراد من صاحب الفصول أيضاً، انظر الفصول: ٣١٥، وكذا مناهج الأحكام: ١٨٩.

(٢) في نسخة بدل (ص)، بدل «المعارض»: «معارضة أصالة عدم النسخ في غيرها».

(٣) راجع مبحث الاشتغال ٢: ٢٣٣.

أطراف الشبهة إذا لم يكن جارياً أو لم يُحتج إليه، فلا ضير في إجراء الأصل في البعض الآخر، ولأجل ما ذكرنا استمرّ بناء المسلمين في أول البعثة على الاستمرار على ما كانوا عليه حتّى يطلّعو على الخلاف.

إلا أن يقال: إنّ ذلك كان قبل إكمال شريعتنا، وأمّا بعده فقد جاء النبي ﷺ بجميع ما يحتاج إليه الأُمّة إلى يوم القيامة، سواء خالف الشريعة السابقة أم وافقها، فنحن مكلفون بتحصيل ذلك الحكم موافقاً أم مخالفاً؛ لأنّه مقتضى التدين بهذا الدين.

ولكن يدفعه: أنّ المفروض حصول الظنّ المعتر من الاستصحاب ببقاء حكم الله السابق في هذه الشريعة، فيُظنّ بكونه ممّا جاء به النبي ﷺ. ولو بنينا على الاستصحاب تعبّداً فالأمر أوضح؛ لكونه حكماً كلياً في شريعتنا بإبقاء ما ثبت في السابق.

ومنها: ما ذكره في القوانين، من أنّ جريان الاستصحاب مبنيّ على القول بكون حسن الأشياء ذاتياً، وهو ممنوع، بل التحقيق: أنّه بالوجوه والاعتبارات^(١).

وفيه: أنّه إن أُريد بـ«الذاتي» المعنى الذي ينفيه النسخ - وهو الذي أبطلوه بوقوع النسخ - فهذا المعنى ليس مبنيّ الاستصحاب، بل هو مانع عنه؛ للقطع بعدم النسخ حينئذٍ، فلا يحتمل الارتفاع.

وإن أُريد غيره فلا فرق بين القول به والقول بالوجوه والاعتبارات؛ فإنّ القول بالوجوه لو كان مانعاً عن الاستصحاب لم يجر الاستصحاب في هذه الشريعة.

ما ذكره
المحقّق القميّ
في وجه المنع

الجواب
عمّا ذكره
المحقّق القميّ

ثم إن جماعة^(١) رتبوا على إبقاء الشرع السابق في مورد^(٢) الشك - تبعاً لتمهيد القواعد^(٣) - ثمرات:

منها: إثبات وجوب نية الإخلاص في العبادة بقوله تعالى - حكايةً عن تكليف أهل الكتاب -: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾^(٤).

ويرد عليه - بعد الإغماض عن عدم دلالة الآية على وجوب الإخلاص بمعنى القرية في كل واجب، وإنما تدلّ على وجوب عبادة الله خالصةً عن الشرك، وبعبارة أخرى: وجوب التوحيد، كما أوضحنا ذلك في باب النية من الفقه^(٥) -: أن الآية إنما تدلّ على اعتبار الإخلاص في واجباتهم، لا على وجوب^(٦) الإخلاص عليهم في كل واجب، وفرق بين وجوب كل شيء عليهم لغاية الإخلاص، وبين وجوب قصد الإخلاص عليهم في كل واجب.

وظاهر الآية هو الأوّل، ومقتضاه: أنّ تشريع الواجبات لأجل تحقّق العبادة على وجه الإخلاص، ومرجع ذلك إلى كونها لطفاً. ولا ينافي

(١) كالمحقّق القمي في القوانين ١: ٤٩٥، وصاحب الفصول في الفصول: ٣١٥.

(٢) في (ص): «موارد».

(٣) تمهيد القواعد: ٢٣٩ - ٢٤١.

(٤) البيّنة: ٥.

(٥) انظر كتاب الطهارة للمصنّف ٢: ١١ - ١٣.

(٦) لم ترد «لا على وجوب» في (ظ)، وورد بدلها: «فإن وجبت علينا وجب فيها».

ذلك كونُ بعضها بل كلّها توصليّاً لا يعتبر في سقوطه قصد القرية.
ومقتضى الثاني: كون الإخلاص واجباً شرطياً في كلّ واجب^(١)،
وهو المطلوب^(٢).

هذا كلّّه، مع أنّه يكفي في ثبوت الحكم في شرعنا قوله تعالى:
﴿وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾، بناءً على تفسيرها بالثابتة التي لا تنسخ.
ومنها: قوله تعالى - حكايةً عن مؤدّن يوسف عليه السلام -: ﴿وَلَمَّا جَاءَ
بِهِ جَمَلٌ بَعِيرٌ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾^(٣).

الثمرة الثانية

فدلّ على جواز الجهالة في مال الجعالة، وعلى جواز ضمان ما
لم يجب.

وفيه: أنّ حمل البعير لعلّه كان معلوم المقدار عندهم، مع احتمال
كونه مجرّد وعدٍ لا جعالةً، مع أنّه لا يثبت الشرع بمجرّد فعل المؤدّن؛
لأنّه غير حجّة، ولم يثبت إذن يوسف - على نبيّتنا وآله وعليه السلام -
في ذلك ولا تقريره.

ومنه يظهر عدم ثبوت شرعيّة الضمان المذكور، خصوصاً مع كون
كلّ من الجعالة والضمان صورياً قصد بهما تلبيس الأمر على إخوة
يوسف عليه السلام، ولا بأس بذكر معاملةٍ فاسدةٍ يحصل به الغرض، مع
احتمال إرادة أنّ الحمل في ماله وأنّه الملتزم به؛ فإنّ الزعيم هو الكفيل
والضامن، وهما لغةً: مطلق الالتزام، ولم يثبت كونهما في ذلك الزمان

(١) لم ترد «شرطياً في كلّ واجب» في (ت).

(٢) في (ت) و(ص) زيادة: «فتأمل».

(٣) يوسف: ٧٢.

حقيقةً في الالتزام عن الغير، فيكون الفقرة الثانية تأكيداً لظاهر الأولى، ودفعاً لتوهم كونه من الملك فيصعب تحصيله.

ومنها: قوله تعالى -حكايةً عن أحوال يحيى عليه السلام -: ﴿وَسَيِّدًا وَحَصَوْرًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ﴾^(١).

فإن ظاهره يدل على مدح يحيى عليه السلام بكونه حصوراً ممتنعاً عن مباشرة النسوان، فيمكن أن يرجح في شريعتنا التعفف على التزويج. وفيه: أن الآية لا تدلّ إلا على حسن هذه الصفة لما فيها من المصالح والتخلص عما يترتب عليه، ولا دليل فيها على رجحان هذه الصفة على صفة أخرى، أعني: المباشرة لبعض المصالح الأخروية؛ فإن مدح زيد بكونه صائم النهار متجهداً لا يدلّ على رجحان هاتين الصفتين على الإفطار في النهار وترك التهجد في الليل للاشتغال بما هو أهمّ منها.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَحُذِّ بِيَدِكَ ضِعْفًا فَأَضْرِبْ بِهِ... الآية﴾^(٢). دلّ على جواز برّ اليمين على ضرب المستحقّ مائة بالضرب بالضغث. وفيه: ما لا يخفى.

ومنها: قوله تعالى: ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ... إلى آخر الآية﴾^(٣).

استدلّ بها في حكم من قلع عين ذي العين الواحدة^(٤).

(١) آل عمران : ٣٩.

(٢) ص : ٤٤.

(٣) المائدة : ٤٥.

(٤) انظر الشرائع ٤ : ٢٣٦.

ومنها: قوله تعالى - حكايةً عن شعيب عليه السلام -: ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ
أُنْكَحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حِجَجٍ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَرِحْ
عِنْدَكَ﴾ ^(١).

وفيه: أَنَّ حكم المسألة قد علم من العمومات والخصوصات ^(٢)
الواردة فيها، فلا ثمرّة في الاستصحاب. نعم في بعض تلك الأخبار
إشعارٌ بجواز العمل بالحكم الثابت في الشرع السابق، لولا المنع عنه،
فراجع وتأمل.

(١) القصص : ٢٧.

(٢) راجع الوسائل ١٥ : ١ و ٣٣، الباب ١ و ٢٢ من أبواب المهور، وغيرها من
الأبواب.

الأمر السادس

قد عرفت أنّ معنى عدم نقض اليقين والمضي عليه، هو ترتيب آثار اليقين السابق الثابتة بواسطته للمتيقّن، ووجوب ترتيب تلك الآثار من جانب الشارع لا يعقل إلّا في الآثار الشرعيّة المجعولة من الشارع لذلك الشيء؛ لأنّها القابلة للجعل دون غيرها من الآثار العقليّة والعاديّة. فالمعقول من حكم الشارع بحياة زيد وإيجابه ترتيب آثار الحياة في زمان الشكّ، هو حكمه بجرمة تزويج زوجته والتصرّف في ماله، لا حكمه بنموّه ونبات لحيته؛ لأنّ هذه غير قابلة لجعل الشارع. نعم، لو وقع نفس النموّ ونبات اللحية مورداً للاستصحاب أو غيره من التنزيلات الشرعيّة أفاد ذلك جعل آثارهما الشرعيّة دون العقليّة والعاديّة، لكنّ المفروض ورود الحياة مورداً للاستصحاب.

والحاصل: أنّ تنزيل الشارع المشكوك منزلة المتيقّن - كسائر التنزيلات - إنّما يفيد ترتيب الأحكام والآثار الشرعيّة المحمّولة على المتيقّن السابق، فلا دلالة فيها^(١) على جعل غيرها من الآثار العقليّة

(١) كذا في النسخ، والمناسب: «فيه»؛ لرجوع الضمير إلى تنزيل الشارع.

والعادية؛ لعدم قابليتها للجعل، ولا على جعل الآثار الشرعية المترتبة على تلك الآثار؛ لأنها ليست آثاراً لنفس المتيقن، ولم يقع ذوها مورداً لتنزيل الشارع حتى تترتب هي عليه.

إذا عرفت هذا فنقول: إنَّ المستصحب إمّا أن يكون حكماً^(١) من الأحكام الشرعية المجعولة - كالوجوب والتحريم والإباحة وغيرها - وإمّا أن يكون من غير المجعولات، كالموضوعات الخارجية والغوية.

فإن كان من الأحكام الشرعية فالمجعول في زمان الشكّ حكمٌ ظاهريٌّ مساوٍ للمتيقن السابق في جميع ما يترتب عليه؛ لأنّه مفاد وجوب ترتيب آثار المتيقن السابق ووجوب المضي عليه والعمل به. وإن كان من غيرها فالمجعول في زمان الشكّ هي لوازمه الشرعية، دون العقلية والعادية، ودون ملزومه شرعياً كان أو غيره، ودون ما هو ملازمٌ معه للملزم ثالث.

ولعلّ هذا هو المراد بما اشتهر على السنة أهل العصر^(٢): من نفي الأصول المثبتة، فيريدون به: أنّ الأصل لا يُثبت أمراً في الخارج حتى يترتب عليه حكمه الشرعي، بل مؤداه أمر الشارع بالعمل على طبق مجراه شرعاً.

فإن قلت: الظاهر من الأخبار وجوب أن يعمل الشاكّ عمل المتيقن، بأن يفرض نفسه متيقناً ويعمل كلّ عملٍ ينشأ من تيقّنه بذلك

المراد من نفي
الأصول المثبتة

(١) لم ترد «حكماً» في (ت) و(ه).

(٢) انظر مناهج الأحكام: ٢٣٣، وسيأتي التصريح به في كلمات صاحب الفصول وكاشف الغطاء.

المشكوك، سواءً كان ترتبه عليه بلا واسطة أو بواسطة أمرٍ عاديٍّ أو عقليٍّ مترتبٍ على ذلك المتيقن.

قلت: الواجب على الشاك عمل المتيقن بالمستصحب من حيث تيقنه به، وأمّا ما يجب عليه من حيث تيقنه بأمرٍ يلازم ذلك المتيقن عقلاً أو عادةً، فلا يجب عليه؛ لأنّ وجوبه عليه يتوقّف على وجودٍ واقعيٍّ لذلك الأمر العقليّ أو العاديّ، أو وجودٍ جعليٍّ بأن يقع مورداً لجعل الشارع حتّى يرجع جعله الغير المعقول إلى جعل أحكامه الشرعيّة، وحيث فرض عدم الوجود الواقعيّ والجعليّ لذلك الأمر، كان الأصل عدم وجوده وعدم ترتّب آثاره.

وهذه المسألة نظير^(١) ما هو المشهور في باب الرضاع: من أنّه إذا ثبت بالرضاع عنوانٌ ملازمٌ لعنوان محرّم من المحرّمات لم يوجب التحريم؛ لأنّ الحكم تابعٌ لذلك العنوان الحاصل بالنسب أو بالرضاع، فلا يترتب على غيره المتّحد معه وجوداً.

ومن هنا يعلم: أنّه لا فرق في الأمر العاديّ بين كونه متّحد الوجود مع المستصحب بحيث لا يتغيّران إلّا مفهوماً - كاستصحاب بناء الكرّ في الحوض عند الشكّ في كربيّة الماء الباقي فيه - وبين تغيّرها في الوجود، كما لو علم بوجود المقتضي لحادثٍ على وجهٍ لولا المانع لحادث، وشكّ في وجود المانع.

وكذا لا فرق بين أن يكون اللزوم بينها^(٢) وبين المستصحب كليّاً

(١) في (ص)، بدل «نظير»: «تُشبه في الجملة».

(٢) كذا في النسخ، والمناسب: «بينه»، لرجوع الضمير إلى الأمر العادي.

لعلاقة، وبين أن يكون اتفاقياً في قضية جزئية، كما إذا علم - لأجل العلم الإجمالي المحاصل بموت زيد أو عمرو - أن بقاء حياة زيد ملازم لموت عمرو، وكذا بقاء حياة عمرو، ففي الحقيقة عدم الانفكاك اتفاقياً من دون ملازمة.

وكذا لا فرق بين أن يثبت بالمستصحب تمام ذلك الأمر العاديّ كالمثاليين، أو قيد له عدمي أو وجودي، كاستصحاب الحياة للمقطوع نصفين، فيثبت به^(١) القتل الذي هو إزهاق الحياة، وكاستصحاب عدم الاستحاضة المثبت لكون الدم الموجود حياً - بناءً على أن كل دم ليس باستحاضة حية شرعاً - وكاستصحاب عدم الفصل الطويل المثبت لانتصاف الأجزاء المتفصلة - بما لا يعلم معه فوات الموالاة - بالتوالي^(٢).

وقد استدلل بعض^(٣) - تبعاً لكاشف الغطاء^(٤) - على نفي الأصل المثبت، بتعارض الأصل في جانب الثابت والمثبت، فكما أن الأصل بقاء الأول، كذلك الأصل عدم الثاني. قال:

ما استدلل به
صاحب الفصول
على عدم حجية
الأصل المثبت

(١) «به» من (ظ).

(٢) في حاشية (ص)، زيادة ما يلي: «بيان ذلك أن استصحاب الشيء لو اقتضى لازمه الغير الشرعي عارضه أصالة عدم ذلك اللازم، فيتساقطان في مورد التعارض، توضيح ذلك: أنه لو فرضنا ثبوت موت زيد باستصحاب حياة عمرو، عارضه أصالة حياة زيد، فيتساقطان بالنسبة إلى موت زيد. نعم، يبقى أصالة حياة عمرو بالنسبة إلى غير موت زيد سليماً عن المعارض».

(٣) هو صاحب الفصول.

(٤) انظر كشف الغطاء: ٣٥.

وليس في أخبار الباب ما يدلّ على حجّيته بالنسبة إلى ذلك؛ لأنّها مسوقة لتفريع الأحكام الشرعيّة، دون العاديّة وإن استتبع أحكاماً شرعيّة^(١)، انتهى.

المناقشة

في ما أفاده صاحب الفصول

أقول: لا ريب في أنّه لو بُني على أنّ الأصل في الملزوم قابلٌ لإثبات اللازم العاديّ لم يكن وجّهٌ لإجراء أصالة عدم اللازم؛ لأنّه حاكم عليها، فلا معنى للتعارض على ما هو الحقّ واعترف به هذا المستدلّ^(٢) - من حكومة الأصل في الملزوم على الأصل في اللازم - فلا تُعارض أصالة الطهارة لأصالة^(٣) عدم التذكية، فلو^(٤) بُني على المعارضة لم يكن فرقٌ بين اللوازم الشرعيّة والعاديّة؛ لأنّ الكلّ أحكامٌ للمستصحب مسبوقةٌ بالعدم.

وأما قوله: «ليس في أخبار الباب... إلخ».

إن أراد بذلك عدم دلالة الأخبار على ترتّب اللوازم الغير الشرعيّة، فهو منافٍ لما ذكره من التعارض؛ إذ يبقى حينئذٍ أصالة عدم اللازم الغير الشرعيّ سليماً عن المعارض.

وإن أراد تتميم الدليل الأوّل، بأن يقال: إنّ دليل الاستصحاب إن كان غير الأخبار فالأصل يتعارض من الجانبين، وإن كانت الأخبار

(١) الفصول : ٣٧٨.

(٢) اعترف به صاحب الفصول في الفصول : ٣٧٧، وكذا كاشف الغطاء في كشف الغطاء : ٣٥.

(٣) كذا في النسخ، والمناسب : «أصالة».

(٤) كذا في النسخ، والمناسب : «ولو».

فلا دلالة فيها، ففيه: أنَّ الأصل إذا كان مدركه غير الأخبار - وهو الظنّ النوعي الحاصل ببقاء ما كان على ما كان - لم يكن إشكالاً في أنَّ الظنّ بالملزوم يوجب الظنّ باللازم ولو كان عادياً، ولا يمكن حصول الظنّ بعدم اللازم بعد حصول الظنّ بوجود ملزومه، كيف! ولو حصل الظنّ بعدم اللازم اقتضى الظنّ بعدم الملزوم، فلا يؤثر في ترتب اللوازم الشرعية أيضاً.

ومن هنا يعلم: أنَّه لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظنّ لم يكن مناصّ عن الالتزام بالأصول المثبتة؛ لعدم انفكاك الظنّ بالملزوم عن الظنّ باللازم، شرعياً كان أو غيره.

إلا أن يقال: إنَّ الظنّ الحاصل من الحالة السابقة حجة في لوازمه الشرعية دون غيرها.

لكنّه إمّا يتمّ إذا كان دليل اعتبار الظنّ مقتضراً فيه على ترتب بعض اللوازم دون آخر - كما إذا دلّ الدليل على أنّه يجب الصوم عند الشكّ في هلال رمضان بشهادة عدل، فلا يلزم منه جواز الإفطار بعد مضيّ ثلاثين من ذلك اليوم - أو كان بعض الآثار ممّا لا يعتبر فيه مجرد الظنّ، إمّا مطلقاً - كما إذا حصل من الخبر الوارد في المسألة الفرعية ظنٌّ بمسألة أصولية، فإنّه لا يعمل فيه بذلك الظنّ؛ بناءً على عدم العمل بالظنّ في الأصول -، وإمّا في خصوص المقام، كما إذا ظنّ بالقبلة مع تعذّر العلم بها، فلزم منه الظنّ بدخول الوقت مع عدم العذر المسوّغ للعمل بالظنّ في الوقت.

ولعلّ ما ذكرنا هو الوجه في عمل جماعة من القدماء والمتأخّرين بالأصول المثبتة في كثير من الموارد:

وجوب الالتزام
بالأصول المثبتة
بناءً على اعتبار
الاستصحاب
من باب الظنّ

فروع
تسكوا فيها
بالأصول المثبتة

منها: ما ذكره جماعة - منهم المحقق في الشرائع^(١) وجماعة ممن الفرع الأول تقدّم عليه^(٢) وتأخّر عنه^(٣) -: من أنّه لو اتّفق الوارثان على إسلام أحدهما المعين في أوّل شعبان والآخر في غرة رمضان، واختلفا: فادّعى أحدهما موت المورث في شعبان والآخر موته في أثناء رمضان، كان المال بينهما نصفين؛ لأصالة بقاء حياة المورث.

ولا يخفى: أنّ الإرث مترتب على موت المورث عن وارث مسلم، وبقاء حياة المورث إلى غرة رمضان لا يستلزم بنفسه موت المورث في حال إسلام الوارث. نعم، لما علم بإسلام الوارث في غرة رمضان لم ينفكّ بقاء حياته حال الإسلام عن موته بعد الإسلام الذي هو سبب الإرث.

إلا أن يوجّه بأنّ المقصود في المقام إحراز إسلام الوارث في حياة أبيه - كما يعلم من الفرع الذي ذكره قبل هذا الفرع في الشرائع^(٤) - ويكفي ثبوت الإسلام حال الحياة المستصحبة، في تحقّق سبب الإرث وحدوث علاقة الوارثيّة بين الولد ووالده في حال الحياة.

ومنها: ما ذكره جماعة^(٥) - تبعاً للمحقق^(٦) - في كُرّ وجد فيه الفرع الثاني

(١) الشرائع ٤ : ١٢٠.

(٢) انظر المبسوط ٨ : ٢٧٣، والوسيلة : ٢٢٥.

(٣) انظر المسالك (الطبعة الحجرية) ٢ : ٣١٩، وكشف اللثام ٢ : ٣٦١.

(٤) الشرائع ٤ : ١٢٠.

(٥) انظر التحرير ١ : ٦، والذكرى ١ : ٨١، وكشف اللثام ١ : ٢٧٦.

(٦) المعتبر ١ : ٥١ - ٥٢.

نجاسة لا يعلم سبقها على الكريّة وتأخّرها، فإنّهم حكموا بأنّ استصحاب عدم الكريّة قبل الملاقاة الراجع إلى استصحاب عدم المانع عن الانفعال حين وجود المقتضي له، معارض باستصحاب عدم الملاقاة قبل الكريّة. ولا يخفى: أنّ الملاقاة معلومة، فإن كان لازم في الحكم بالنجاسة إحراز وقوعها في زمان القلّة - وإلّا فالأصل عدم التأثير - لم يكن وجه لمعارضة الاستصحاب الثاني بالاستصحاب الأوّل؛ لأنّ أصالة عدم الكريّة قبل الملاقاة^(١) لا يثبت كون الملاقاة قبل الكريّة وفي زمان القلّة، حتّى يثبت النجاسة، إلّا من باب عدم انفكاك عدم الكريّة حين الملاقاة عن وقوع الملاقاة حين القلّة، نظير عدم انفكاك عدم الموت حين الإسلام لوقوع الموت بعد الإسلام، فافهم.

الفرع الثالث

ومنها: ما في الشرائع والتحرير - تبعاً للمحكّي عن المبسوط -: من أنّه لو ادّعى الجاني أنّ المجنيّ عليه شرب سمّاً فمات بالسّم، وادّعى الوليّ أنّه مات بالسراية، فالاحتمالان فيه سواء.

وكذا الملفوف في الكساء إذا قدّه بنصفين، فادّعى الوليّ أنّه كان حيّاً، والجاني أنّه كان ميتاً، فالاحتمالان متساويان.

ثمّ حكي عن المبسوط التردّد^(٢).

وفي الشرائع: رجّح قول الجاني؛ لأنّ الأصل عدم الضمان، وفيه احتمال آخر ضعيف^(٣).

(١) في (ت)، (ر) ونسخة بدل (ص): «حين الملاقاة».

(٢) المبسوط ٧: ١٠٦ - ١٠٧.

(٣) الشرائع ٤: ٢٤١.

وفي التحرير: أنَّ الأصل عدمُ الضمان من جانبه واستمرارُ الحياة من جانب الملفوف، فيرجَّح قول المجاني. وفيه نظر^(١).

والظاهر أنَّ مراده النظر في عدم الضمان؛ من حيث إنَّ بقاء الحياة بالاستصحاب إلى زمان القَدْ سبَّب في الضمان، فلا يجرى أصالة عدمه، وهو الذي ضَعَفَه المحقِّق، لكن قَوَّاه بعض محشَّيه^(٢).

والمستفاد من الكلِّ نهوض استصحاب الحياة لإثبات القتل الذي هو سبب الضمان، لكنَّه مقدَّمٌ على ما عداه عند العلامة^(٣) وبعض من تأخَّر عنه^(٤)، ومكافئٌ لأصالة عدم الضمان من غير ترجيح عند الشيخ في المبسوط، ويُرجَّح عليه أصالة عدم الضمان عند المحقِّق والشهيد في المسالك^{(٥) (٦)}.

ومنها: ما في التحرير - بعد هذا الفرع -: ولو ادَّعى المجاني الفرع الرابع نقصان يد المجنيِّ عليه بإصبع، احتمل تقديمُ قوله عملاً بأصالة عدم القصاص، وتقديمُ قول المجنيِّ عليه إذ الأصل السلامة، هذا إن ادَّعى

(١) التحرير ٢ : ٢٦١.

(٢) لم نعثَر عليه.

(٣) انظر قواعد الأحكام (الطبعة الحجرية) ٢ : ٣١١.

(٤) كفخر المحققين في إيضاح الفوائد ٤ : ٦٥٢، والمحقق الأردبيلي في مجمع الفائدة

١٤ : ١٢٦ - ١٢٨.

(٥) المسالك (الطبعة الحجرية) ٢ : ٣٨٥.

(٦) لم ترد «لكنَّه - إلى - في المسالك» في (ر) و(هـ)، وكتب فوقه في (ت):

«نسخة بدل»، وفي (ص): «نسخة».

الجاني نفي السلامة أصلاً. وأمّا لو ادّعى زوالها طارئاً، فالأقرب أن القول قول المجنيّ عليه^(١)، انتهى.

ولا يخفى صراحته في العمل بأصالة عدم زوال الإصبع في إثبات الجناية على اليد التامة.

والظاهر أنّ مقابل الأقرب ما يظهر من الشيخ رحمته الله في الخلاف^(٢) في نظير المسألة، وهو ما إذا اختلف الجاني والمجنيّ عليه في صحّة العضو المقطوع وعييه، فإنّه قوّى عدم ضمان الصحيح.

ومنها: ما ذكره جماعة^(٣) - تبعاً للمبسوط^(٤) والشرائع^(٥) - في اختلاف الجاني والوليّ في موت المجنيّ عليه بعد الاندمال أو قبله. إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع في كتب الفقه، خصوصاً كتب الشيخ والفاضلين والشهيدين.

لكنّ المعلوم منهم ومن غيرهم من الأصحاب عدم العمل بكلّ أصل مثبت.

الفرع الخامس

عدم عمل
الأصحاب بكلّ
أصل مثبت

فإذا تسالم الخصمان في بعض الفروع المتقدّمة على ضرب اللّفاف^(٦)

(١) التحرير ٢ : ٢٦١.

(٢) الخلاف ٥ : ٢٠٣.

(٣) انظر المسالك ٢ : ٣٨٥، وكشف اللثام ٢ : ٤٨٠، والجواهر ٤٢ : ٤١٦ و ٤١٧.

(٤) المبسوط ٧ : ١٠٦.

(٥) الشرائع ٤ : ٢٤٠.

(٦) المراد به اللّفاف.

بالسيف على وجهه لو كان زيد الملفوف به سابقاً باقياً على اللفاف لقتله، إلاّ أنّهما اختلفا في بقاءه ملفوفاً أو خروجه عن اللفّ، فهل تجدّ من نفسك رمي أحد من الأصحاب بالحكم بأنّ الأصل بقاء لقه، فيثبت القتل إلاّ أن يثبت الآخر خروجه؟! أو تجدّ فرقاً بين بقاء زيد على اللفّ وبقائه على الحياة؛ لتوقّف تحقّق عنوان القتل عليهما؟!

وكذا لو وقع الثوب النجس في حوضٍ كان فيه الماء سابقاً، ثمّ شكّ في بقاءه فيه، فهل يحكم أحد بطهارة الثوب بثبوت انغساله بأصالة بقاء الماء؟!

وكذا لو رمى صيداً أو شخصاً على وجهه لو لم يطرأ حائل لأصابه، فهل يحكم بقتل الصيد أو الشخص بأصالة عدم الحائل؟! إلى غير ذلك ممّا لا يُحصى من الأمثلة التي تقطع بعدم جريان الأصل لإثبات الموضوعات الخارجيّة التي يترتّب عليها الأحكام الشرعيّة.

وكيف كان، فالمتّبع هو الدليل.

وقد عرفت^(١) أنّ الاستصحاب إنّ قلنا به من باب الظنّ النوعيّ - كما هو ظاهر أكثر القدماء - فهو كإحدى الأمارات الاجتهاديّة يثبت به كلّ موضوعٍ يكون نظير المستصحب في جواز العمل فيه بالظنّ الاستصحابيّ.

وأما على المختار: من اعتباره من باب الأخبار، فلا يثبت به ما عدا الآثار الشرعيّة المترتبة على نفس المستصحب.

حجّة الأصل
المثبت مع
خفاء الواسطة

نعم هنا شيء :

وهو أنّ بعض الموضوعات الخارجيّة المتوسّطة بين المستصحب وبين الحكم الشرعيّ، من الوسائط الخفيّة، بحيث يُعدّ في العرف الأحكام الشرعيّة المترتبة عليها أحكاماً لنفس المستصحب، وهذا المعنى يختلف وضوحاً وخفاءً باختلاف مراتب خفاء الوسائط عن أنظار العرف.

فأذج من
خفاء الواسطة

منها: ما إذا استصحب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر، فإنّه لا يبعد الحكم بنجاسته، مع أنّ تنجّسه ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطباً، بل من أحكام سراية رطوبة النجاسة إليه وتأثره بها، بحيث يوجد في الثوب رطوبة متنجّسة، ومن المعلوم أنّ استصحاب رطوبة النجس الراجع إلى بقاء جزءٍ مائيٍّ قابلٍ للتأثير لا يثبت تأثر الثوب وتنجّسه بها، فهو أشبه مثالٍ بمسألة بقاء الماء في الحوض، الميث لا تنغسل الثوب به.

وحكى في الذكرى عن المحقّق^(١) تعليلَ الحكم بطهارة الثوب الذي طارت الذبابة عن النجاسة إليه، بعدم الجزم ببقاء رطوبة الذبابة، وارتضاه. فيحتمل أن يكون لعدم إثبات الاستصحاب لوصول الرطوبة إلى الثوب كما ذكرنا، ويحتمل أن يكون لمعارضته باستصحاب طهارة الثوب إغماضاً عن قاعدة حكومة بعض الاستصحابات على بعض كما يظهر من المحقّق^(٢)؛ حيث عارض استصحاب طهارة الشاكّ في الحدث باستصحاب اشتغال ذمّته^(٣).

(١) حكاه عنه في الفتاوى، انظر الذكرى ١ : ٨٣، ولم نعر عليه في كتب المحقّقين.

(٢) انظر المعتبر ١ : ٣٢.

(٣) في غير (ص، زيادة : «بالعبادة».

ومنها: أصالة عدم دخول هلال شوال في يوم الشك، المثبت لكون غده يوم العيد، فيترتب عليه أحكام العيد، من الصلاة والغسل وغيرهما. فإن مجرد عدم الهلال في يوم لا يثبت آخريته^(١)، ولا أوليته غده للشهر اللاحق، لكن العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان وعدم دخول شوال، إلا ترتيب أحكام أخرى ذلك اليوم لشهر وأوليته غده لشهر آخر، فالأول عندهم ما لم يسبق بمثله والآخر ما اتصل بزمان حكم بكونه أول الشهر الآخر.

وكيف كان، فالمعيار خفاء توسط الأمر العادي والعقلي بحيث يعد آثاره آثاراً لنفس المستصحب.

وربما يتمسك^(٢) في بعض موارد الأصول المثبتة، بجريان السيرة أو الإجماع على اعتباره هناك، مثل: إجراء أصالة عدم الحاجب عند الشك في وجوده على محل الغسل أو المسح، لإثبات غسل البشرة ومسحها المأمور بهما في الوضوء والغسل. وفيه نظر.

(١) في (ظ) زيادة: «حتى يترتب عليه أحكام أخرى رمضان».

(٢) المتمسك هو صاحب الفصول، لكن ليس في كلامه ذكر الإجماع، انظر

الأمر السابع

هل تجري أصالة
تأخر الحادث ؟

لا فرق في المستصحب بين أن يكون مشكوك الارتفاع في الزمان
اللاحق رأساً، وبين أن يكون مشكوك الارتفاع في جزءٍ من الزمان
اللاحق مع القطع بارتفاعه بعد ذلك الجزء.

فإذا شكّ في بقاء حياة زيد في جزءٍ من الزمان اللاحق،
فلا يقدح في جريان استصحاب حياته علمنا بموته بعد ذلك الجزء من
الزمان وعدمه.

وهذا هو الذي يعبر عنه بأصالة تأخر الحادث، يريدون به: أنه
إذا علم بوجود حادثٍ في زمانٍ وشكّ في وجوده قبل ذلك الزمان،
فيحكم باستصحاب عدمه قبل ذلك، ويلزمه عقلاً تأخر حدوث ذلك
الحادث. فإذا شكّ في مبدأ موت زيد مع القطع بكونه يوم الجمعة ميّناً،
فحياته قبل الجمعة الثابتة بالاستصحاب مستلزمة عقلاً لكون مبدأ موته
يوم الجمعة.

وحيث تقدّم في الأمر السابق^(١) أنه لا يثبت بالاستصحاب - بناءً

(١) راجع الصفحة ٢٣٣ و ٢٤٣.

على العمل به من باب الأخبار - لوازمه العقلية، فلو ترتب على حدوث موت زيد في يوم الجمعة - لا على مجرد حياته قبل الجمعة - حكم شرعي لم يترتب على ذلك.

نعم، لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظن، أو كان اللازم العقلي من اللوازم الحفية، جرى فيه ما تقدم ذكره^(١).

وتحقيق المقام وتوضيحه:

أن تأخر الحادث قد يلاحظ بالقياس إلى ما قبله من أجزاء الزمان - كالمثال المتقدم - فيقال: الأصل عدم موت زيد قبل الجمعة، فيترتب عليه جميع أحكام ذلك العدم، لا أحكام حدوثه يوم الجمعة؛ إذ المتيقن بالوجدان تحقق الموت يوم الجمعة لا حدوثه.

إلا أن يقال: إن الحادث هو الوجود المسبوق بالعدم، وإذا ثبت بالأصل عدم الشيء سابقاً، وعلم بوجوده بعد ذلك، فوجوده المطلق في الزمان اللاحق إذا انضم إلى عدمه قبل ذلك الثابت بالأصل، تحقق مفهوم الحادث، وقد عرفت^(٢) حال الموضوع الخارجي الثابت أحد جزئي مفهومه بالأصل.

ومما ذكرنا يعلم: أنه لو كان الحادث ممّا نعلم بارتفاعه بعد حدوثه فلا يترتب عليه أحكام الوجود في الزمان المتأخر أيضاً؛ لأن وجوده مساوٍ لحدوثه. نعم، يترتب عليه أحكام وجوده المطلق في زمان^(٣) من الزمانين، كما إذا علمنا أن الماء لم يكن كراً قبل الخميس،

صور
تأخر الحادث:

١- إذا لوحظ
تأخر الحادث
بالقياس إلى
ما قبله من
أجزاء الزمان

(١) راجع الصفحة ٢٣٨ و ٢٤٤.

(٢) راجع الصفحة ٢٣٦.

(٣) في (ر) زيادة: «ما».

فعلم أنّه صار كراً بعده وارتفع كرتّه بعد ذلك، فنقول: الأصل عدم كرتّه في يوم الخميس، ولا يثبت بذلك كرتّه يوم الجمعة، فلا يحكم بطهارة ثوبٍ نجسٍ وقع فيه في أحد اليومين؛ لأصالة بقاء نجاسته وعدم أصل حاكمٍ عليه. نعم، لو وقع فيه في كلّ من اليومين حكم بطهارته من باب انغسال الثوب بماءين مشتهين.

٢- إذا لوحظ
بالقياس إلى
حادثٍ آخر
وجُهل تأريخها

وقد يلاحظ تأخّر الحادث بالقياس إلى حادثٍ آخر، كما إذا علم بحدوث حادثين وشكّ في تقدّم أحدهما على الآخر، فإنّما أن يجهل تأريخها أو يعلم تأريخ أحدهما:

فإن جهل تأريخها فلا يحكم بتأخّر أحدهما المعين عن الآخر؛ لأنّ التأخّر في نفسه ليس مجرى الاستصحاب؛ لعدم مسبوقيّته باليقين. وأمّا أصالة عدم أحدهما في زمان حدوث الآخر فهي معارضة بالمثل، وحكمه التساقط مع ترتّب الأثر على كلّ واحد من الأصلين، وسيجيء تحقيقه^(١) إن شاء الله تعالى. وهل يحكم بتقارنهما في مقام تصوّر التقارن؛ لأصالة عدم كلّ منهما قبل وجود الآخر؟ وجهان:

من كون التقارن أمراً وجوديّاً لازماً لعدم^(٢) كلّ منهما قبل الآخر. ومن كونه من اللوازم الخفيّة حتّى كاد يُتوهّم أنّه عبارة عن عدم تقدّم أحدهما على الآخر في الوجود.

لو كان أحدهما
معلوم التّاريخ

وإن كان أحدهما معلوم التّاريخ فلا يحكم على مجهول التّاريخ إلّا بأصالة عدم وجوده في تأريخ ذلك، لا تأخّر وجوده عنه بمعنى حدوثه بعده. نعم، يثبت ذلك على القول بالأصل المثبت. فإذا علّم تأريخ

(١) في مبحث تعارض الاستصحابين، الصفحة ٤٠٧.

(٢) في (ت) و (ص)، زيادة: «كون».

ملاقاة الثوب للحوض وجهل تأريخ صيرورته كراً، فيقال: الأصل بقاء قلته وعدم كَرَيْتِه في زمان الملاقاة. وإذا عُلِمَ تأريخ الكريّة حُكِمَ أيضاً بأصالة عدم تقدّم^(١) الملاقاة في زمان الكريّة، وهكذا.

وربما يُتَوَهَّم^(٢): جريان الأصل في طرف المعلوم أيضاً^(٣)، بأن يقال: الأصل عدم وجوده في الزمان الواقعي للآخر.

ويندفع: بأن نفس وجوده غير مشكوك في زمان، وأمّا وجوده في زمان الآخر فليس مسبقاً بالعدم.

ثمّ إنّّه يظهر من الأصحاب هنا قولان آخران: أحدهما: جريان هذا الأصل في طرف مجهول التأريخ، وإثبات تأخره عن معلوم التأريخ بذلك. وهو ظاهر المشهور، وقد صرح بالعمل به الشيخ^(٤) وابن حمزة^(٥) والمحقق^(٦) والعلامة^(٧) والشهيدان^(٨) وغيرهم^(٩) في

قولان آخران
في هذه الصورة
القول الأوّل

(١) لم ترد «تقدّم» في (ر).

(٢) توهّمه جماعة، منهم: صاحب الجواهر وشيخه كاشف الغطاء - كما سيأتي - حيث توهّموا جريان أصالة عدم في المعلوم أيضاً، وجعلوا المورد من المتعارضين، كما في مجهولي التأريخ.

(٣) «أيضاً» من نسخة (حاشية بارفروش ٢ : ١٢٤).

(٤) المبسوط ٨ : ٢٧٣.

(٥) الوسيلة : ٢٢٥.

(٦) الشرائع ٤ : ١٢٠.

(٧) قواعد الأحكام (الطبعة الحجرية) ٢ : ٢٢٩، والتحرير ٢ : ٣٠٠.

(٨) الدروس ٢ : ١٠٨، والمسالك ٢ : ٣١٩.

(٩) مثل الفاضل الهندي في كشف اللثام ٢ : ٣٦١.

بعض الموارد، منها: مسألة اتفاق الوارثين على إسلام أحدهما في غرة رمضان واختلافهما في موت المورث قبل الغرة أو بعدها، فإنهم حكموا بأن القول قول مدّعي تأخر الموت.

نعم، ربما يظهر من إطلاقهم التوقّف في بعض المقامات - من غير تفصيل بين العلم بتاريخ أحد الحادثين وبين الجهل بهما - عدم العمل بالأصل في المجهول مع علم تاريخ الآخر، كمسألة اشتباه تقدّم الطهارة أو الحدث، ومسألة اشتباه الجمعيتين، واشتباه موت المتوارثين، ومسألة اشتباه تقدّم رجوع المرتن عن الإذن في البيع على وقوع البيع أو تأخره عنه، وغير ذلك.

لكنّ الإنصاف: عدم الوثوق بهذا الإطلاق، بل هو إمّا محمول على صورة الجهل بتاريخهما - وأحالوا صورة العلم بتاريخ أحدهما على ما صرّحوا به في مقام آخر - أو على محامل أخرى.

وكيف كان، فحكمهم في مسألة الاختلاف في تقدّم الموت على الإسلام وتأخره مع إطلاقهم في تلك الموارد، من قبيل النصّ والظاهر. مع أنّ جماعة منهم نصّوا على تقييد هذا الإطلاق في موارد، كالشهيدين في الدروس^(١) والمسالك^(٢) في مسألة الاختلاف في تقدّم الرجوع عن الإذن في بيع الرهن على بيعه وتأخره، والعلامة الطباطبائي^(٣) في مسألة

(١) الدروس ٣ : ٤٠٩.

(٢) المسالك ٤ : ٧٨.

(٣) حيث قال في منظومته في الفقه - الدرّة النجفيّة : ٢٣ - :

وإن يكن يعلم كلّ منهما مشتبهاً عليه ما تقدّم
فهو على الأظهر مثل الحدث إلّا إذا عيّن وقت الحدث

اشتباه السابق من الحدث والطهارة.

هذا، مع أنه لا يخفى - على متتبّع موارد هذه المسائل وشبهها ممّا يُرجع في حكمها إلى الأصول - أنّ غفلة بعضهم بل أكثرهم عن مجاري الأصول في بعض شقوق المسألة غيرٌ عزيزة.

القول الثاني

الثاني: عدم العمل بالأصل وإلحاق صورة جهل تأريخ أحدهما بصورة جهل تأريخها. وقد صرّح به بعض المعاصرين^(١) - تبعاً لبعض الأساطين^(٢) - مستشهداً على ذلك بعدم تفصيل الجماعة في مسألة المجتمعين والطهارة والحدث وموت المتوارثين، مستدلاً على ذلك بأنّ التأخّر ليس أمراً مطابقاً للأصل.

وظاهر استدلاله إرادة ما ذكرنا: من عدم ترتيب أحكام صفة التأخّر وكون المجهول متحقّقاً بعد^(٣) المعلوم.

لكن ظاهر استشهاده بعدم تفصيل الأصحاب في المسائل المذكورة إرادة عدم ثمرّة مترتبة على العلم بتأريخ أحدهما أصلاً. فإذا فرضنا العلم بموت زيد في يوم الجمعة، وشككنا في حياة ولده في ذلك الزمان، فالأصل بقاء حياة ولده، فيحكم له بإرث أبيه، وظاهر هذا القائل عدم الحسم بذلك، وكون حكمه حكم الجهل بتأريخ موت زيد أيضاً في عدم التوارث بينهما.

وكيف كان، فإن أراد هذا القائل ترتيب آثار تأخّر ذلك الحادث

(١) وهو صاحب الجواهر في الجواهر ٢٥ : ٢٦٩ ، ٢ : ٣٥٣ و ٣٥٤ .

(٢) وهو كاشف الغطاء في كشف الغطاء : ١٠٢ .

(٣) في (ص) زيادة : «تحقّق» .

- كما هو ظاهر المشهور - فإنكاره في محلّه.

وإن أراد عدم جواز التمسك باستصحاب عدم ذلك الحادث ووجود ضده وترتيب جميع آثاره الشرعية في زمان الشك، فلا وجه لإنكاره؛ إذ لا يعقل^(١) الفرق بين مستصحَب علم بارتفاعه في زمانٍ وما لم يعلم.

وأما ما ذكره: من عدم تفصيل الأصحاب في مسألة الجمعيتين وأخواتها، فقد عرفت ما فيه^(٢).

فالحاصل: أنّ المعتبر في مورد الشك في تأخّر حادثٍ عن آخر استصحاب عدم الحادث في زمان حدوث الآخر.

فإن كان زمان حدوثه معلوماً فيجري أحكام بقاء المستصحَب في زمان الحادث المعلوم لا غيرها، فإذا علم بتطهره في الساعة الأولى من النهار، وشك في تحقّق الحدث قبل تلك الساعة أو بعدها، فالأصل عدم الحدث فيما قبل الساعة^(٣)، لكن لا يلزم من ذلك ارتفاع الطهارة المتحقّقة في الساعة الأولى، كما تخيّل بعض الفحول^(٤).

وإن كان مجهولاً كان حكمه حكم أحد الحادثين المعلوم حدوث أحدهما إجمالاً، وسيجيء توضيحه^(٥).

(١) في (ظ): «يعلم».

(٢) راجع الصفحة ٢٥١.

(٣) في (ص): زيادة: «الأولى».

(٤) قيل: هو السيّد بحر العلوم، ولكن لم نعر عليه في المصاييح.

(٥) في باب تعارض الاستصحابين، الصفحة ٤٠٦.

واعلم: أنّه قد يوجد شيء في زمانٍ ويشكّ في مبدئه، ويحكم بتقدّمه؛ لأنّ تأخّره لازمٌ لحدوث حادث آخر قبله والأصل عدمه، وقد يسمّى ذلك بالاستصحاب القهقري.

مثاله: أنّه إذا ثبت أنّ صيغة الأمر حقيقة في الوجوب في عرفنا، وشكّ في كونها كذلك قبل ذلك حتّى تحمل خطابات الشارع على ذلك، فيقال: مقتضى الأصل كون الصيغة حقيقة فيه في ذلك الزمان، بل قبله؛ إذ لو كان^(١) في ذلك الزمان حقيقة في غيره لزم النقل وتعدّد الوضع، والأصل عدمه.

وهذا إنّما يصحّ بناءً على الأصل المثبت، وقد استظهرنا سابقاً^(٢) أنّه متفقٌ عليه في الأصول اللفظيّة، ومورده: صورة الشكّ في وحدة المعنى وتعدّده. أمّا إذا علم التعدّد وشكّ في مبدأ حدوث الوضع المعلوم في زماننا، فمقتضى الأصل عدم ثبوته قبل الزمان المعلوم؛ ولذا اتّفقوا في مسألة الحقيقة الشرعيّة على أنّ الأصل فيها عدم الثبوت.

صَحَّة
الاستصحاب
القَهْقَرِي
بِنَاءً عَلَى
الأصل المَثْبُوت

الانفِاق عَلَى
هَذَا الاستصْحَاب
فِي الْأَصُول
اللفْظِيّة

(١) كذا في النسخ، والمناسب: «كانت»؛ لرجوع الضمير إلى صيغة الأمر.

(٢) راجع الصفحة ١٣.

الأمر الثامن

هل يجري
استصحاب
صحة العبادة
عند الشك في
طروء مفسد؟

قد يستصحب صحة العبادة عند الشك في طروء مفسد، كفقدها ما يشك في اعتبار وجوده في العبادة، أو وجود ما يشك في اعتبار عدمه. وقد اشتهر التمسك بها بين الأصحاب، كالشيخ^(١) والحلي^(٢) والمحقق^(٣) والعلامة^(٤) وغيرهم^(٥).

وتحقيقه وتوضيح مورد جريانه: أنه لا شك ولا ريب في أن المراد بالصحة المستصحة ليس صحة مجموع العمل؛ لأنّ الفرض التمسك به عند الشك في الأثناء.

وأما صحة الأجزاء السابقة فالمراد بها: إمّا موافقتها للأمر المتعلق بها، وإمّا ترتّب الأثر عليها:

(١) انظر الخلاف ٣: ١٥٠، والمبسوط ٢: ١٤٧.

(٢) انظر السرائر ١: ٢٢٠.

(٣) انظر المعتمد ١: ٥٤.

(٤) انظر نهاية الإحكام ١: ٥٣٨، وتذكرة الفقهاء ١: ٢٤.

(٥) كالشهيد الثاني في تهديد القواعد: ٢٧٣.

أما موافقتها للأمر المتعلق بها، فالمفروض أنها متيقّنة، سواءً فسد العمل أم لا؛ لأنّ فساد العمل لا يوجب خروج الأجزاء المائيّ بها على طبق الأمر المتعلّق بها عن كونها كذلك؛ ضرورة عدم انقلاب الشيء عمّا وجد عليه.

وأما ترتّب الأثر، فليس الثابت منه للجزء^(١) - من حيث إنّهُ جزء - إلّا كونه بحيث لو ضُمّ إليه الأجزاء الباقية مع الشروط المعتمدة لالتأم الكلّ، في مقابل الجزء الفاسد، وهو الذي لا يلزم من ضمّ باقي الأجزاء والشروط إليه وجود الكلّ.

ومن المعلوم أنّ هذا الأثر موجودٌ في الجزء دائماً، سواء قطع بضمّ الأجزاء الباقية، أم قطع بعدمه، أم شكّ في ذلك. فإذا شكّ في حصول الفساد من غير جهة تلك الأجزاء، فالقطع ببقاء صحّة تلك الأجزاء لا ينفع في تحقّق الكلّ مع وصف هذا الشكّ، فضلاً عن استصحاب الصحّة. مع ما عرفت: من أنّه ليس الشكّ في بقاء صحّة تلك الأجزاء، بأيّ معنى اعتبر من معاني الصحّة.

ومن هنا، ردّ هذا الاستصحاب جماعة من المعاصرين^(٢) ممّن يرى حجّية الاستصحاب مطلقاً.

لكنّ التحقيق: التفصيل بين موارد التمسك.

بيانه: أنّه قد يكون الشكّ في الفساد من جهة احتمال فقد أمرٍ معتبر أو وجود أمرٍ مانع، وهذا هو الذي لا يُعتنى في نفيه باستصحاب

مختار المصنّف
التفصيل

(١) في (ط) زيادة: «المتقدّم».

(٢) كصاحب الفصول في الفصول: ٥٠.

الصحة؛ لما عرفت^(١): من أن فقد بعض ما يعتبر من الأمور اللاحقة لا يقدح في صحة الأجزاء السابقة.

وقد يكون من جهة عروض ما ينقطع معه الهيئة الاتصالية المعتبرة في الصلاة، فإننا استكشفنا -من تعبير الشارع عن بعض ما يعتبر عدمه في الصلاة بالقواطع- أن للصلاة هيئةً اتصاليةً ينافيها توسط بعض الأشياء في خلال أجزائها، الموجب لخروج الأجزاء اللاحقة عن قابلية الانضمام والأجزاء السابقة عن قابلية الانضمام إليها، فإذا شك في شيء من ذلك وجوداً أو صفهً جرى استصحاب صحة الأجزاء -بمعنى بقائها على القابلية المذكورة- فيتفرع على ذلك عدم وجوب استئنافها، أو استصحاب الاتصال الملحوظ بين الأجزاء السابقة وما يلحقها من الأجزاء الباقية، فيتفرع عليه بقاء الأمر بالإتمام.

وهذا الكلام وإن كان قابلاً للنقض والإبرام، إلا أن الأظهر بحسب المساحة العرفية في كثير من الاستصحابات جريان الاستصحاب في المقام.

وربما يتمسك^(٢) في مطلق الشك في الفساد، باستصحاب حرمة القطع ووجوب المضي.

وفيه: أن الموضوع في هذا المستصحب هو الفعل الصحيح لا محالة، والمفروض الشك في الصحة.

وربما يتمسك في إثبات الصحة في محل الشك، بقوله تعالى:

(١) في أول الصفحة السابقة.

(٢) تقدم هذا الاستدلال في مبحث البراءة ٢: ٣٨٠.

﴿ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ ﴾^(١).

وقد بيّنا عدم دلالة الآية على هذا المطلب في أصالة البراءة عند الكلام في مسألة الشك في الشرطيّة^(٢)، وكذلك التمسك بما عداها من العمومات المقتضية للصحة.

(١) تمسك بها غير واحد تبعاً للشيخ، كما تقدّم في مبحث البراءة ٢ : ٣٧٦ -

٣٧٧، والآية من سورة محمد : ٣٣.

(٢) راجع مبحث البراءة ٢ : ٣٧٧ - ٣٨٠.

الأمر التاسع

لا فرق في المستصحب بين أن يكون من الموضوعات الخارجيّة أو اللغويّة أو الأحكام الشرعيّة العمليّة، أصوليّة كانت أو فرعيّة. وأمّا الشرعيّة الاعتقاديّة، فلا يعتبر الاستصحاب فيها؛ لأنّه: إن كان من باب الأخبار فليس مؤدّاها إلّا الحكم على ما كان^(١) معمولاً به على تقدير اليقين^(٢)، والمفروض أنّ وجوب الاعتقاد بشيءٍ على تقدير اليقين به لا يمكن الحكم به عند الشك؛ لزوال الاعتقاد فلا يعقل التكليف.

وإن كان من باب الظنّ فهو منيئاً على اعتبار الظنّ في أصول الدين، بل الظنّ غير حاصل فيما كان المستصحب من العقائد الثابتة بالعقل أو النقل القطعيّ؛ لأنّ الشكّ إنّما ينشأ من تغير بعض ما يحتمل مدخليّته وجوداً أو عدماً في المستصحب. نعم، لو شكّ في نسخه أمكن دعوى الظنّ، لو لم يكن احتمال النسخ ناشئاً عن احتمال نسخ أصل

(١) في (ت) و (ص) بدل «الحكم على ما كان»: «حكماً عملياً».

(٢) في (ص)، (ط) و (ر) زيادة: «به».

عدم جريان
الاستصحاب
في الأمور
الاعتقاديّة

الشريعة، لا نسخ الحكم في تلك الشريعة.

أما الاحتمال الناشئ عن احتمال نسخ الشريعة فلا يحصل الظن بعدمه؛ لأنّ نسخ الشرائع شائع، بخلاف نسخ الحكم في شريعة واحدة؛ فإنّ الغالب بقاء الأحكام.

لو شك في نسخ أصل الشريعة؟

ومما ذكرنا يظهر أنّه لو شك في نسخ أصل الشريعة لم يجوز التمسك بالاستصحاب لإثبات بقائها، مع أنّه لو سلّمنا حصول الظنّ فلا دليل على حجّيته حينئذٍ؛ لعدم مساعدة العقل عليه وإن انسدّ باب العلم؛ لإمكان الاحتياط إلّا فيما لا يمكن. والدليل النقليّ الدالّ عليه لا يجدي؛ لعدم ثبوت الشريعة السابقة ولا اللاحقة.

تمسك بعض أهل الكتاب باستصحاب شرعه

فعلم ممّا ذكرنا أنّ ما يحكى: من تمسك بعض أهل الكتاب - في مناظرة بعض الفضلاء السادة^(١) - باستصحاب شرعه، ممّا لا وجه له، إلّا أن يريد جعل البيّنة على المسلمين في دعوى الشريعة الناسخة، إمّا لدفع كلفة الاستدلال عن نفسه، وإمّا لإبطال دعوى المدّعي؛ بناءً على أنّ مدّعي الدين الجديد كمدّعي النبوة يحتاج إلى برهانٍ قاطع، فعدم الدليل القاطع للعدّ على الدين الجديد - كالنبيّ الجديد - دليلٌ قطعيّ

(١) هو السيّد باقر القزويني على ما نقله الآشتياني - في بحر الفوائد ٣: ١٥٠ - عن المصنّف، وقيل: إنّ السيّد حسين القزويني، وقيل: إنّ السيّد محسن الكاظمي، وفي أوثق الوسائل (٥١٦): عن رسالة لبعض تلامذة العلامة بحر العلوم: أنّ المناظرة جرت بين السيّد بحر العلوم وبين عالم يهودي حين سافر إلى زيارة أبي عبد الله الحسين عليه السلام في بلدة ذي الكفل، وكانت محلّ تجمع اليهود آنذاك، كما أنّه يحتمل تعدّد الواقعة.

على عدمه بحكم العادة، بل العقل، فغرض الكتابي إثبات حقيّة دينه بأسهل الوجهين.

ثمّ إنّّه قد أُجيب عن استصحاب الكتابي المذكور بأجوبة:
منها: ما حُكي^(١) عن بعض الفضلاء المناظرين له:

وهو أنا نؤمن ونعترف بنبوّة كلّ موسى وعيسى أقرّ بنبوّة نبيّنا ﷺ،
وكافر^(٢) بنبوّة كلّ من لم يقرّ بذلك. وهذا مضمون ما ذكره مولانا
الرضا ﷺ في جواب المجاليق^(٣).

وهذا الجوابُ بظاهره مخدوشٌ بما عن الكتابي: من أنّ موسى بن
عمران أو عيسى بن مريم شخصٌ واحدٌ وجزئيٌّ حقيقيٌّ اعترف
المسلمون وأهل الكتاب بنبوّته، فعلى المسلمين نسخها.

وأما ما ذكره الإمام ﷺ^(٤)، فلعلّه أراد به غير ظاهره، بقرينة
ظاهرةٍ بينه وبين المجاليق. وسيأتي ما يمكن أن يؤوّل به.

ومنها: ما ذكره بعض المعاصرين^(٥): من أنّ استصحاب النبوّة
مُعَارَضٌ باستصحاب عدمها الثابت قبل حدوث أصل النبوّة؛ بناءً على
أصلٍ فاسدٍ تقدّم حكايته عنه، وهو: أنّ الحكم الشرعيّ الموجود
يُقتصر فيه على القدر المتيقّن، وبعده يتعارض استصحاب وجوده

(١) حكاه المحقّق القمي في القوانين ٢: ٧٠.

(٢) كذا في النسخ، والمناسب: «نكفر».

(٣) راجع عيون أخبار الرضا ﷺ ١: ١٥٧، والاحتجاج ٢: ٢٠٢.

(٤) في نسخة بدل (ص) زيادة: «في جواب المجاليق».

(٥) هو الفاضل التراقي، انظر مناهج الأحكام: ٢٣٧.

بعض الأجوبة
عن استصحاب
الكتابي
ومناقشتها:

١- ما ذكره
بعض الفضلاء

٢- ما ذكره
الفاضل التراقي

واستصحاب عدمه.

وقد أوضحنا فسادَه بما لا مزيد عليه^(١).

٣- ما ذكره
المحقق القمي

ومنها: ما ذكره في القوانين - بانياً له على ما تقدّم منه في الأمر الأول: من أنّ الاستصحاب مشروطٌ بمعرفة استعداد المستصحب، فلا يجوز استصحاب حياة الحيوان المردّد بين حيوانين مختلفين في الاستعداد بعد انقضاء مدّة استعداد أقلّها استعداداً - قال:

إنّ موضوع الاستصحاب لا بدّ أن يكون متعيّناً حتّى يجري على منواله، ولم يتعيّن هنا إلّا النبوة في الجملة، وهي كلّ من حيث إنّها قابلة للنبوة إلى آخر الأبد، بأن يقول الله جلّ ذكره لموسى عليه السلام: «أنت نبيّ وصاحب ديني إلى آخر الأبد». ولأنّ يكون إلى زمان محمد ﷺ، بأن يقول له: «أنت نبيّ ودينك باقٍ إلى زمان محمد ﷺ». ولأنّ يكون غير معيّناً بغاية، بأن يقول: «أنت نبيّ» بدون أحد القيد. فعلى الخصم أن يثبت: إمّا التصريح بالامتداد إلى آخر الأبد، أو الإطلاق. ولا سبيل إلى الأوّل، مع أنّه يخرج عن الاستصحاب. ولا إلى الثاني؛ لأنّ الإطلاق في معنى القيد، فلا بدّ من إثباته. ومن المعلوم أنّ مطلق النبوة غير النبوة المطلقة، والذي يمكن استصحابه هو الثاني دون الأوّل؛ إذ الكلّي لا يمكن استصحابه إلّا بما يمكن من بقاء أقلّ أفرادهِ^(٢)، انتهى موضع الحاجة.

وفيه:

(١) راجع الصفحة ٢٠٨ - ٢١٣.

(٢) القوانين ٢: ٧٠.

أولاً: ما تقدّم^(١)، من عدم توقّف جريان الاستصحاب على إحراز استعداد المستصحب.

وثانياً: أنّ ما ذكره - من أنّ الإطلاق غير ثابت، لأنّه في معنى القيد - غير صحيح؛ لأنّ عدم التقييد مطابق للأصل. نعم، المخالف للأصل الإطلاق بمعنى العموم الراجع إلى الدوام.

والحاصل: أنّ هنا في الواقع ونفس الأمر نبوءةً مستدامة إلى آخر الأبد، ونبوءةً مغيّاة إلى وقت خاصّ، ولا ثالث لهما في الواقع، فالنبوءة المطلقة - بمعنى غير المقيدة - ومطلق النبوءة سيّان في التردّد بين الاستمرار والتوقيت، فلا وجه لإجراء الاستصحاب على أحدهما دون الآخر. إلّا أن يريد - بقرينة ما ذكره بعد ذلك، من أنّ المراد من مطلقات كلّ شريعة بحكم الإستقراء الدوام والاستمرار إلى أن يثبت الراجع - أنّ المطلق في حكم الاستمرار، فالشكّ فيه شكّ في الراجع، بخلاف مطلق النبوءة؛ فإنّ استعداده غير محرّز عند الشكّ، فهو من قبيل الحيوان المردّد بين مختلفي الاستعداد.

وثالثاً: أنّ ما ذكره منقوضٌ بالاستصحاب في الأحكام الشرعيّة؛ لجريان ما ذكره في كثيرٍ منها، بل في أكثرها.

وقد تفتّن لورود هذا عليه، ودفعه بما لا يندفع به، فقال:

إنّ التّبّع والاستقراء يحكمان بأنّ غالب الأحكام الشرعيّة - في غير ما ثبت في الشرع له حدٌّ - ليست بآنيّة، ولا محدودة إلى حدٍّ معيّن، وأنّ الشارع اكتفى فيها فيما ورد عنه مطلقاً في استمراره، ويظهر

المنافسة
في ما أفاده
المحقّق القميّ

كلام آخر
للمحقّق القميّ

من الخارج أنّه أراد منه الاستمرار؛ فإنّ من^(١) تتبّع أكثر الموارد واستقرأها^(٢) يُحصّل الظنّ القويّ بأنّ مراده من تلك المطلقات هو الاستمرار إلى أن يثبت الرافع من دليلٍ عقليٍّ أو نقليٍّ^(٣)، انتهى.

ولا يخفى ما فيه:

المناقشة في هذا
الكلام أيضاً

أمّا أولاً: فلأنّ مورد النقض لا يختصّ بما شكّ في رفع الحكم الشرعيّ الكلّيّ، بل قد يكون الشكّ لتبدّل ما يحتمل مدخليّته في بقاء الحكم، كتغيّر الماء للنجاسة.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الشكّ في رفع الحكم الشرعيّ إنّما هو بحسب ظاهر دليله الظاهر في الاستمرار - بنفسه أو بمعونة القرائن، مثل الاستقراء الذي ذكره في المطلقات - لكنّ الحكم الشرعيّ الكلّيّ في الحقيقة إنّما يرتفع بتمام استعداده، حتّى في النسخ، فضلاً عن نحو الخيار المردّد بين كونه على الفور أو التراخي، والنسخ أيضاً رفعٌ صوريّ، وحقيقته انتهاء استعداد الحكم، فالشكّ في بقاء الحكم الشرعيّ لا يكون إلّا من جهة الشكّ في مقدار استعداده، نظير الحيوان المجهول استعداد.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ ما ذكره - من حصول الظنّ بإرادة الاستمرار من الإطلاق - لو تمّ، يكون دليلاً اجتهادياً مُغنياً عن التمسك بالاستصحاب؛ فإنّ التحقيق: أنّ الشكّ في نسخ الحكم المدلول عليه بدليلٍ ظاهرٍ - في

(١) لم ترد «من» في المصدر.

(٢) في المصدر: «استقرأها».

(٣) القوانين ٢ : ٧٣.

نفسه أو بمعونة دليل خارجي - في الاستمرار، ليس مورداً للاستصحاب؛ لوجود الدليل الاجتهادي في مورد الشك، وهو ظن الاستمرار. نعم، هو من قبيل استصحاب حكم العام إلى أن يرد المخصص، وهو ليس استصحاباً في حكم شرعي، كما لا يخفى.

ثم إنه قد ورد على ما ذكره - من قضاء التبع^(١) بغلبة الاستمرار في ما ظاهره الإطلاق -: بأن النبوة أيضاً من تلك الأحكام. ثم أجاب: بأن غالب النبوات محدودة، والذي ثبت علينا استمراره نبوة نبينا ﷺ^(٢).

ولا يخفى ما في هذا الجواب:

أما أولاً: فلأن نسخ أكثر النبوات لا يستلزم تحديدها، فللخصم أن يدعي ظهور أدلتها - في أنفسها أو بمعونة الاستقراء - في الاستمرار، فانكشف نسخ ما نسخ وبقي ما لم يثبت نسخه.

وأما ثانياً: فلأن غلبة التحديد في النبوات غير مجدية؛ للقطع بكون إحداها^(٣) مستمرة، فليس ما وقع الكلام في استمراره أمراً ثالثاً يتردد بين إلحاقه بالغالب وإلحاقه بالنادر، بل يشك في أنه الفرد النادر أو النادر غيره، فيكون هذا ملحقاً بالغالب.

والحاصل: أن هنا أفراداً غالبيةً وفرداً نادراً، وليس هنا مشكوك قابل للحقوق بأحدهما، بل الأمر يدور بين كون هذا الفرد هو الأخير

(١) في (ظ) ونسخة بدل (ص)، بدل «قضاء التبع»: «اكتفاء الشارع».

(٢) القوانين ٢ : ٧٣.

(٣) في (ظ) و (هـ): «إحداها».

ما أورده
المحقق القمي
على نفسه
وأجاب عنه

المناقشة
في جوابه

النادر، أو ما قبله الغالب، بل قد يثبت بأصالة عدم ما عداه^(١) كونه هذا هو الأخير المغاير للباقي.

ثمَّ أوردَ تَوَيُّرٌ على نفسه: بجواز استصحاب أحكام الشريعة السابقة المطلقة.

وأجاب: بأنَّ إطلاق الأحكام مع اقترانها ببشارة مجيء نبيِّنا ﷺ لا ينفعهم^(٢).

وربما يورد عليه: أنَّ الكتابيَّ لا يسلمُّ البشارة المذكورة حتَّى يَضُرَّهُ في التمسُّك بالاستصحاب أو لا ينفعه.

ويمكن توجيه كلامه: بأنَّ المراد أنَّه إذا^(٣) لم ينفع الإطلاق مع اقترانها بالبشارة، فإذا فرض قضية نبوته مَهْمَلَةٌ غير دالَّة إلَّا على مطلق النبوة، فلا ينفع الإطلاق بعد العلم بتبعية تلك الأحكام لمُدَّة النبوة؛ فإنَّها تصير أيضاً حينئذٍ مَهْمَلَةٌ.

ثمَّ إنَّه يمكن الجواب عن الاستصحاب المذكور بوجوه:
الأوَّل: أنَّ المقصود من التمسُّك به:

إن كان الاقتناع به في العمل عند الشكِّ، فهو - مع مخالفته للمحكِّي عنه من قوله: «فعلَيْكم كذا وكذا»؛ فإنَّه ظاهرٌ في أنَّ غرضه الإسكات والإلزام - فاسدٌ جدًّا؛ لأنَّ العمل به على تقدير تسليم جوازه غير جائز إلَّا بعد الفحص والبحث، وحينئذٍ يحصل العلم بأحد الطرفين

ما أورده
على نفسه ثانياً
وأجاب عنه

الإيراد على
جوابه

توجيه
كلامه

الجواب
عن استصحاب
الكتابي
بوجوهٍ أخرى:
الوجه الأوَّل

(١) في (ط) و (ص) بدل «ما عداه»: «ما عدا غيرهم».

(٢) القوانين ٢: ٧٤.

(٣) شطب في (ت) على: «إذا».

بناءً على ما ثبت: من افتتاح باب العلم في مثل هذه المسألة، كما يدلّ عليه النصّ الدالّ على تعذيب الكفّار^(١)، والإجماع المدّعى^(٢) على عدم معذوريّة الجاهل^(٣)، خصوصاً في هذه المسألة، خصوصاً من مثل هذا الشخص الناشئ في بلاد الإسلام. وكيف كان، فلا يبقى مجالٌ للتمسك بالاستصحاب.

وإن أراد به الإسكات والإلزام، ففيه: أنّ الاستصحاب ليس دليلاً إسكاتياً؛ لأنّه فرع الشكّ، وهو أمر وجدانيّ - كالقطع - لا يلزم^(٤) به أحد.

وإن أراد بيان أنّ مدّعي ارتفاع الشريعة السابقة ونسخها محتاجٌ إلى الاستدلال، فهو غلطٌ؛ لأنّ مدّعي البقاء في مثل المسألة - أيضاً - يحتاج إلى الاستدلال عليه.

الوجه الثاني الثاني: أنّ اعتبار الاستصحاب إن كان من باب الأخبار، فلا ينفع الكتابيّ التمسك به؛ لأنّ ثبوته في شرعنا مانع عن استصحاب النبوة، وثبوته في شرعهم غير معلوم. نعم، لو ثبت ذلك من شريعتهم أمكن التمسك به؛ لصيرورته حكماً إلهياً^(٥) غير منسوخ يجب تعبد

(١) فصلت: ٦.

(٢) انظر شرح الألفيّة (رسائل المحقّق الكركي) ٣: ٣٠٣، ومفتاح الكرامة ٣:

٢٨٣.

(٣) تقدّم الكلام عن عدم معذوريّة الجاهل في مبحث البراءة ٢: ٤١٢.

(٤) في غير (ظ) بدل «لا يلزم»: «لا يلتزم».

(٥) لم ترد «إلهياً» في (ظ).

الفريقين به.

وإن كان من باب الظنّ، فقد عرفت - في صدر المبحث - أنّ حصول الظنّ ببقاء الحكم الشرعيّ الكلّيّ ممنوعٌ جدّاً، وعلى تقديره فالعمل بهذا الظنّ في مسألة النبوة ممنوعٌ. وإرجاعُ الظنّ بها إلى الظنّ بالأحكام الكلّيّة الثابتة في تلك الشريعة أيضاً لا يجدي؛ لمنع الدليل على العمل بالظنّ، عدا دليل الانسداد الغير الجاري في المقام مع التمكن من التوقّف والاحتياط في العمل. ونفيُ الحرج لا دليل عليه في الشريعة السابقة، خصوصاً بالنسبة إلى قليلٍ من الناس ممّن لم يحصل له العلم بعد الفحص والبحث.

ودعوى: قيام الدليل الخاصّ على اعتبار هذا الظنّ؛ بالتقريب الذي ذكره بعض المعاصرين^(١)؛ من أنّ شرائع الأنبياء السلف وإن كانت لم تثبت على سبيل الاستمرار، لكنّها في الظاهر لم تكن محدودة بزمنٍ معيّن، بل بمجيء النبيّ اللاحق، ولا ريب أنّها تُستصحب ما لم تثبت نبوة اللاحق، ولولا ذلك لاختلّ على الأمم السابقة نظامُ شرائعهم؛ من حيث تجويزهم في كلّ زمانٍ ظهور نبيٍّ ولو في الأماكن البعيدة، فلا يستقرّ لهم البناء على أحكامهم.

مدفوعة: بأنّ استقرار الشرائع لم يكن بالاستصحاب قطعاً؛ وإلّا لزم كونهم شاكّين في حقّيّة شريعتهم ونبوّة نبيّهم^(٢) في أكثر الأوقات لما تقدّم^(٣)؛ من أنّ الاستصحاب بناءً على كونه من باب الظنّ لا يفيد

(١) هو صاحب الفصول في الفصول: ٣٨٠.

(٢) لم ترد «نبوّة نبيّهم» في (ظ)، وشطب عليها في (ت) و (ه).

(٣) راجع الصفحة ٨٧ - ٨٨.

الظن الشخصي في كلّ مورد. وغاية ما يستفاد من بناء العقلاء في الاستصحاب، هي ترتيب الأعمال المترتبة على الدين السابق دون حقيقة دينهم ونبوة نبيهم التي هي من أصول الدين.

فالأظهر أن يقال: إنهم كانوا قاطعين بحقيقة دينهم؛ من جهة بعض العلامات التي أخبرهم بها النبي السابق. نعم، بعد ظهور النبي الجديد، الظاهر كونهم شاكرين في دينهم مع بقائهم على الأعمال، وحينئذٍ فللمسلمين أيضاً أن يطالبوا اليهود بإثبات حقيقة دينهم؛ لعدم الدليل لهم عليها وإن كان لهم الدليل على البقاء على الأعمال في الظاهر^(١).

الثالث: أننا لم نحزم بالمستصحب - وهي نبوة موسى أو عيسى عليهما السلام - إلا بإخبار نبيينا ﷺ ونص القرآن؛ وحينئذٍ فلا معنى للاستصحاب. ودعوى: أن النبوة موقوفة على صدق نبيينا ﷺ لا على نبوته، مدفوعة: بأننا لم نعرف صدقه إلا من حيث نبوته.

والحاصل: أن الاستصحاب موقوف على تسالم المسلمين وغيرهم عليه، لا من جهة النص عليه في هذه الشريعة. وهو مشكل، خصوصاً بالنسبة إلى عيسى عليه السلام؛ لإمكان معارضة قول النصارى بتكذيب اليهود^(٢).

الرابع: أن مرجع النبوة المستصعبة ليس إلا إلى وجوب التدوين بجميع ما جاء به ذلك النبي، وإلا فأصل صفة النبوة أمر قائم بنفس النبي ﷺ، لا معنى لاستصحابه؛ لعدم قابليته للارتفاع أبداً. ولا ريب

(١) في (ص) و (ظ) زيادة: «فتأمل».

(٢) في (ت) و (هـ) زيادة: «به».

أَنَا قاطعون بأنَّ من أعظم ما جاء به النبيُّ السابق الإخبار بنبوَّة نبيِّنا ﷺ، كما يشهد به الاهتمامُ بشأنه في قوله تعالى - حكايةً عن عيسى -: ﴿إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيِّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ (١) فكلُّ ما جاء به من الأحكام فهو في الحقيقة معيَّةٌ بمجيء نبيِّنا ﷺ، فدينُ عيسى ﷺ المختصُّ به عبارةٌ عن مجموع أحكامٍ معيَّةٍ إجمالاً بمجيء نبيِّنا ﷺ، ومن المعلوم أنَّ الاعتراف ببقاء ذلك الدين لا يضرُّ المسلمين فضلاً عن استصحابه.

فإنَّ أراد الكتابيُّ ديناً غير هذه الجملة المعيَّة إجمالاً بالبشارة المذكورة، فنحن منكرون له، وإنَّ أراد هذه الجملة، فهو عين مذهب المسلمين، وفي الحقيقة بعد كون أحكامهم معيَّةً لا رفع حقيقةً، ومعنى النسخ انتهاء مدَّة الحكم المعلومة (٢) إجمالاً.

فإنَّ قلت: لعلَّ مناظرة الكتابيِّ، في تحقُّق الغاية المعلومة، وأنَّ الشخص الجائي هو المبشِّر به أم لا، فيصحَّ تمسُّكه بالاستصحاب. قلت: المسلَّم هو الدين المعيَّة بمجيء هذا الشخص الخاصِّ، لا بمجيء موصوفٍ كليٍّ حتَّى يتكلَّم في انطباقه على هذا الشخص، ويتمسَّك بالاستصحاب.

الوجه الخامس

الخامس: أن يقال: إنَّنا - معاشر المسلمين - لما علمنا أنَّ النبيَّ السالف أخبر بمجيء نبيِّنا ﷺ، وأنَّ ذلك كان واجباً عليه، ووجوبُ الإقرار به والإيمان به متوقَّفٌ على تبليغ ذلك إلى رعيَّته، صحَّ لنا أن

(١) الصف: ٦.

(٢) في (ر): «المعلوم».

نقول: إنّ المسلم نبوة النبي السالف على تقدير تبليغ نبوة نبينا ﷺ، والنبوة التقديرية لا يضرنا ولا ينفعهم في بقاء شريعتهم.

ولعلّ هذا الجواب يرجع إلى ما ذكره الإمام أبو الحسن الرضا صلوات الله عليه في جواب الجائلي، حيث قال له عليه السلام:

ما تقول في نبوة عيسى وكتابه، هل تنكر منها شيئاً؟

قال عليه السلام: أنا مقرّ بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به أمته وأقرت به الحواريون، وكافر بنبوة كلّ عيسى لم يقرّ بنبوة محمد ﷺ وكتابه ولم يبشّر به أمته.

ثمّ قال الجائلي: أليس تقطع الأحكام بشاهدي عدل؟

قال عليه السلام: بلى.

قال الجائلي: فأقيم شاهدين عدلين^(١) - من غير أهل ملّتك - على نبوة محمد ﷺ ممّن لا تُنكره النصرانية، وسَلنا مثل ذلك من غير أهل ملّتنا.

قال عليه السلام: الآن جئت بالتّصفّة يا نصرانيّ.

ثمّ ذكر عليه السلام إخبار خواصّ عيسى عليه السلام بنبوة محمد ﷺ^(٢).

ولا يخفى: أنّ الإقرار بنبوة عيسى عليه السلام وكتابه وما بشر به أمته لا يكون حاسماً لكلام الجائلي، إلّا إذا أُريد المجموع من حيث المجموع، يجعل الإقرار بعيسى عليه السلام مرتبطاً بتقدير بشارته المذكورة.

ويشهد له قوله عليه السلام بعد ذلك: «كافر بنبوة كلّ عيسى لم يُقرّ ولم

(١) لم ترد «عدلين» في المصدر.

(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ١٥٦ و ١٥٧، والاحتجاج ٢: ٢٠٢.

يُشَرُّ؛ فإنَّ هذا في قوَّة مفهوم التعليق المستفاد من الكلام السابق.
وأما التزامه عليه السلام بالبيّنة على دعواه، فلا يدلُّ على تسليمه
الاستصحاب وصورته مثبِّتاً بمجرد ذلك، بل لأنَّه عليه السلام من أوَّل
المنافرة ملتزمٌ بالإثبات، وإلَّا فالظاهر المؤيِّد بقول الجاثليق: «وسلنا
مثل ذلك» كون كلِّ منها مدَّعيّاً، إلَّا أن يريد الجاثليقُ بيّنته نفسَ
الإمام وغيره من المسلمين المعترفين بنبوَّة عيسى عليه السلام؛ إذ لا بيّنة له
ممن لا ينكره المسلمون سوى ذلك، فافهم.

الأمر العاشر

دوران الأمر بين التمسك بالعام أو استصحاب حكم المخصص الدليل الدالّ على الحكم في الزمان السابق :
إمّا أن يكون مبيّناً لثبوت الحكم في الزمان الثاني، كقوله : «أكرم العلماء في كلّ زمان»، وكقوله : «لا تُهِن فقيراً»؛ حيث إنّ النهي للدوام. وإمّا أن يكون مبيّناً لعدمه، نحو : «أكرم العلماء إلى أن يفسقوا»؛ بناءً على مفهوم الغاية.
وإمّا أن يكون غير مبيّنٍ لحال الحكم في الزمان الثاني نفيّاً وإثباتاً :
إمّا لإجماله، كما إذا أمر بالجلوس إلى الليل، مع تردّد الليل بين استتار القرص وذهاب الحمرة.

وإمّا لقصور دلّالته، كما إذا قال : «إذا تغيّر الماء نجس»؛ فإنّه لا يدلّ على أزيد من حدوث النجاسة في الماء، ومثل الإجماع المنعقد على حكمٍ في زمان؛ فإنّ الإجماع لا يشمل ما^(١) بعد ذلك الزمان.
ولا إشكال في جريان الاستصحاب في هذا القسم الثالث.
وأما القسم الثاني، فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه؛

(١) «ما» من (هـ) و(ت).

لوجود الدليل على ارتفاع الحكم في الزمان الثاني.

وكذلك القسم الأول؛ لأنّ عموم اللفظ للزمان اللاحق كافٍ ومُغْنٍ عن الاستصحاب، بل مانع عنه؛ إذ المعتبر في الاستصحاب عدم الدليل ولو على طبق الحالة السابقة.

ثمّ إذا فرض خروج بعض الأفراد في بعض الأزمنة عن هذا العموم، فشكّ فيما بعد ذلك الزمان المُخْرَج، بالنسبة إلى ذلك الفرد، هل هو ملحقّ به في الحكم أو ملحقّ بما قبله؟ الحقّ: هو التفصيل في المقام، بأن يقال:

إن أخذ فيه عموم الأزمان أفرادياً، بأن أخذ كلّ زمانٍ موضوعاً مستقلاً لحكمٍ مستقلّ؛ لينحلّ العموم إلى أحكامٍ متعدّدة بتعدّد الأزمان^(١)، كقوله: «أكرم العلماء كلّ يوم» فقام الإجماع على حرمة إكرام زيد العالم يوم الجمعة. ومثله ما لو قال: «أكرم العلماء»، ثمّ قال: «لا تكرم زيدا» يوم الجمعة. إذا فرض^(٢) الاستثناء قرينةً على أخذ كلّ زمانٍ فرداً مستقلاً، فحينئذٍ يُعمل عند الشكّ بالعموم، ولا يجري الاستصحاب، بل لو لم يكن عمومٌ وجب الرجوع إلى سائر الأصول؛ لعدم قابليّة المورد للاستصحاب.

وإن أخذ لبيان الاستمرار، كقوله: «أكرم العلماء دائماً»، ثمّ خرج فردٌ في زمانٍ، وشكّ في حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان، فالظاهر جريان الاستصحاب؛ إذ لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد بعد ذلك الزمان تخصيصٌ زائدٌ على التخصيص المعلوم؛ لأنّ مورد التخصيص

هل يجري استصحاب حكم المخصّص مع العموم الأزمانى أم لا؟

إذا كان العموم الأزمانى أفرادياً

إذا كان العموم الأزمانى استمرارياً

(١) لم ترد «موضوعاً - إلى - الأزمان» في (ظ)، وورد بدلها: «فرداً».

(٢) في (ظ) بدل «إذا فرض»: «فإنّ».

الأفراد دون الأزمنة، بخلاف القسم الأول، بل لو لم يكن هنا استصحاب لم يرجع إلى العموم، بل إلى الأصول الآخر.

ولا فرق بين استفادة الاستمرار من اللفظ، كالمثال المتقدم، أو من الإطلاق، كقوله: «تواضع للناس» - بناءً على استفادة الاستمرار منه - فإنه إذا خرج منه التواضع في بعض الأزمنة، على وجه لا يفهم من التخصيص ملاحظة المتكلم كل زمان فرداً مستقلاً لمتعلق الحكم، استصحاب حكمه بعد الخروج، وليس هذا من باب تخصيص العام بالاستصحاب. وقد صدر خلاف ما ذكرنا - من أن مثل هذا من مورد^(١)

الاستصحاب، وأن هذا ليس من تخصيص العام به - في موضعين: أحدهما: ما ذكره المحقق الثاني رحمته الله في مسألة خيار الغبن في باب تلقى الركبان: من أنه فوري؛ لأن عموم الوفاء بالعقود من حيث الأفراد، يستتبع عموم الأزمان^(٢).

وحاصله: منع جريان الاستصحاب؛ لأجل عموم وجوب الوفاء، خرج منه أول زمان الاطلاع على الغبن وبقي الباقي.

وظاهر الشهيد الثاني في المسالك إجراء الاستصحاب في هذا الخيار. وهو الأقوى؛ بناءً على أنه لا يستفاد من إطلاق وجوب الوفاء إلا كون الحكم مستمراً، لا أن الوفاء في كل زمان موضوع مستقلاً محكوماً بوجوب مستقل، حتى يقتصر في تخصيصه على ما ثبت من جواز نقض العقد في جزء من الزمان وبقي الباقي.

(١) في (ص): «من موارد».

(٢) جامع المقاصد ٤ : ٣٨.

المخالفة لما ذكرنا
في موضعين:

١- ما ذكره
المحقق الثاني
في مسألة
خيار الغبن
وما يرد عليه

نعم لو استُظهر من وجوب الوفاء بالعقد عمومٌ لا يَنْتَقِضُ بجواز نقضه في زمانٍ، بالإضافة إلى غيره من الأزمنة، صحَّ ما ادَّعاه المحقِّق رحمته. لكنّه بعيد؛ ولهذا رجع إلى الاستصحاب في المسألة جماعةً من متأخري المتأخّرين^(١) تبعاً للمسالك^(٢).

إلا أنّ بعضهم^(٣) قيّده بكون مدرّك الخيار في الزمان الأوّل هو الإجماع، لا أدلّة نفي الضرر؛ لاندفاع الضرر بثبوت الخيار في الزمن الأوّل. ولا أجد وجهاً لهذا التفصيل؛ لأنّ نفي الضرر إنّما نفي لزوم العقد، ولم يحدّد زمان الجواز، فإن كان عموم أزمنة وجوب الوفاء يقتصر في تخصيصه على ما يندفع به الضرر، ويرجع في الزائد^(٤) إلى العموم، فالإجماع أيضاً كذلك، يُقتصر فيه على معقده.

والثاني: ما ذكره بعض من قارب عصرنا من الفحول^(٥): من أنّ الاستصحاب المخالف للأصل دليل شرعيّ مخصّص للعمومات، ولا ينافيه عموم أدلّة حجّيته، من أخبار الباب الدالّة على عدم جواز نقض اليقين بغير اليقين؛ إذ ليس العبرة في العموم والخصوص بدليل الدليل، وإلاّ لم

٢- مآذره السيّد
بحر العلوم رحمته

(١) كالمحدّث البحراني في الحقائق ١٩: ٤٣، وصاحب الجواهر في الجواهر ٢٢:

٤٧٦، و ٢٣: ٤٣.

(٢) المسالك ٣: ١٩٠.

(٣) هو صاحب الرياض على ما نقله المصنّف في خيارات المكاسب (طبعة

الشهيد) ٢٤٢، وانظر الرياض (الطبعة الحجرية) ١: ٥٢١ و ٥٢٥.

(٤) في (ص) زيادة: «عليه».

(٥) هو السيّد بحر العلوم.

يتحقّق لنا في الأدلّة دليلٌ خاصّ؛ لانتهاه^(١) كلّ دليل إلى أدلّة عامّة، بل العبرة بنفس الدليل.

ولا ريب أنّ الاستصحاب الجاري في كلّ موردٍ خاصّ به^(٢)، لا يتعدّاه إلى غيره، فيقدّم على العامّ، كما يقدّم غيره من الأدلّة عليه؛ ولذا ترى الفقهاء يستدلّون على الشغل والنجاسة والتحرّيم بالاستصحاب، في مقابلة ما دلّ على البراءة الأصليّة وطهارة الأشياء وحليّتها. ومن ذلك: استنادهم إلى استصحاب النجاسة والتحرّيم في صورة الشكّ في ذهاب ثلثي العصير، وفي كون التحديد تحقيقيّاً أو تقرّيبيّاً، وفي^(٣) صيرورته قبل ذهاب الثلثين ديساً، إلى غير ذلك^(٤). انتهى كلامه، على ما لحّصه بعض المعاصرين^(٥).

الناقشة في ما
أفاده بجرالعلوم

ولا يخفى ما في ظاهره؛ لما عرفت: من أنّ موردَ جريان العموم لا يجري الاستصحاب حتّى لو لم يكن عمومٌ، وموردَ جريان الاستصحاب لا يرجع إلى العموم ولو لم يكن استصحابٌ. ثمّ ما ذكره من الأمثلة خارجٌ عن مسألة تخصيص الاستصحاب للعمومات؛ لأنّ الأصول المذكورة بالنسبة إلى الاستصحاب ليست من قبيل العامّ بالنسبة إلى الخاصّ، كما سيّجيء في تعارض الاستصحاب مع

(١) في المصدر زيادة: «حجّة».

(٢) «به» من المصدر.

(٣) في المصدر زيادة: «صورة».

(٤) انظر فوائد السيد بحر العلوم: ١١٦ - ١١٧.

(٥) هو صاحب الفصول في الفصول: ٢١٤.

غيره من الأصول^(١). نعم، لو فرض الاستناد في أصالة الحلية إلى عموم «جِلّ الطيبات» و«جِلّ الانتفاع بما في الأرض»، كان استصحاب حرمة العصير في^(٢) المثالين الأخيرين مثلاً لطلبه، دون المثال الأول؛ لأنّه من قبيل الشكّ في موضوع الحكم الشرعيّ، لا في نفسه. ففي الأول يستصحب عنوان الخاصّ، وفي الثاني يستصحب حكمه، وهو الذي يُتوهّم كونه مخصّصاً للعموم دون الأول.

توجيه كلام
بمجر العلو

ويمكن توجيه كلامه قوله: بأنّ مراده من العمومات - بقريئة تخصيصه الكلام بالاستصحاب المخالف - هي عمومات الأصول، ومراده بالتخصيص للعمومات^(٣) ما يعمّ الحكومة - كما ذكرنا في أوّل أصالة البراءة^(٤) - وغرضه: أنّ مؤدّى الاستصحاب في كلّ مستصحب إجراء حكم دليل المستصحب في صورة الشكّ، فلمّا كان^(٥) دليل المستصحب أخصّ من الأصول سُمّي تقدّمه عليها تخصيصاً، فالاستصحاب في ذلك متّمسّ لحكم ذلك الدليل ومُجريه في الزمان اللاحق. وكذلك الاستصحاب بالنسبة إلى العمومات الاجتهادية؛ فإنّه إذا خرج المستصحب من العموم بدليله - والمفروض أنّ الاستصحاب مُجرٍ لحكم ذلك الدليل في اللاحق - فكأنّه أيضاً مخصّص، يعني موجبٌ للخروج عن حكم العامّ، فافهم.

(١) انظر الصفحة ٣٨٧.

(٢) في (ت) كتب على «كان استصحاب حرمة العصير في»: «نسخة»، وفي (هـ) كتب عليها: «زائد»، وورد بدلها فيها: «أمكن جعل».

(٣) لم ترد «لعمومات» في (ظ).

(٤) راجع مبحث البراءة ٢: ١١ - ١٣.

(٥) كذا في (ف)، وفي غيرها بدل «فلمّا كان»: «فكما أنّ».

الأمر الحادي عشر

لو تعذّر
بعض الأمور به
فهل يستصحب
وجوب الباقي؟
قد أجرى بعضهم^(١) الاستصحابَ في ما إذا تعذّر بعض أجزاء
المركّب، فيُستصحب وجوب الباقي الممكن.
وهو بظاهره - كما صرّح به بعض المحقّقين^(٢) - غيرُ صحيح؛ لأنّ
الثابت سابقاً - قبل تعذّر بعض الأجزاء - وجوبُ هذه الأجزاء الباقية،
تبعاً لوجوب الكلّ ومن باب المقدّمة، وهو مرتفع قطعاً، والذي يراد
ثبوته بعد تعذّر البعض هو الوجوب النفسيّ الاستقلاليّ، وهو معلوم
الانتفاء سابقاً.

توجيه
الاستصحاب
بوجود ثلاثة
ويمكن توجيهه - بناءً على ما عرفت^(٣)، من جواز إبقاء القدر

(١) كالسيّد العاملي في المدارك ١ : ٢٠٥، وصاحب الجواهر في الجواهر ٢ : ١٦٣.

(٢) مثل المحدث البحراني في الحقائق ٢ : ٢٤٥، والمحقّق الخوانساري في مشارق
الشموس : ١١٠، والفاضل النراقي في مستند الشيعة ٢ : ١٠٣، وشريف العلماء
في ضوابط الأصول : ٣٧٤.

(٣) راجع الصفحة ١٩٦.

المشترك في بعض الموارد ولو عُلم بانتفاء الفرد المشخّص له سابقاً:-
بأنّ المستصحب هو مطلق المطلوبية المتحقّقة سابقاً لهذا الجزء ولو في
ضمن مطلوبية الكلّ، إلّا أنّ العرف لا يرونها مغايرةً في الخارج
لمطلوبية الجزء في نفسه^(١).

ويمكن توجيهه بوجه آخر - يُستصحب معه الوجوب النفسي - بأن
يقال: إنّ معروض الوجوب سابقاً، والمشار إليه بقولنا: «هذا الفعل كان
واجباً» هو الباقي، إلّا أنّه يُشكّ في مدخلية الجزء المفقود في اتصافه
بالوجوب النفسي مطلقاً، أو اختصاص المدخلية بحال الاختيار، فيكون
محلّ الوجوب النفسي هو الباقي^(٢)، ووجود ذلك الجزء المفقود وعدمه
عند العرف في حكم الحالات المتبادلة لذلك الواجب المشكوك في
مدخليتها. وهذا نظير استصحاب الكريّة في ماءٍ نقص منه مقدارٌ فشكّ
في بقائه على الكريّة، فيقال: «هذا الماء كان كراً، والأصل بقاء كريّته»
مع أنّ هذا الشخص الموجود الباقي لم يعلم بكريّته. وكذا استصحاب
القلّة في ماءٍ زيدَ عليه مقدارٌ.

وهنا توجيهٌ ثالث، وهو: استصحاب الوجوب النفسي المردّد بين
تعلّقه سابقاً بالمركبّ على أن يكون المفقود جزءاً له مطلقاً فيسقط
الوجوب بتعدّره، وبين تعلّقه بالمركبّ على أن يكون الجزء جزءاً
اختيارياً^(٣) يبقى التكليف بعد تعدّره، والأصل بقاؤه، فيثبت به تعلّقه

(١) في (ص) زيادة: «فتأمّل».

(٢) في (ظ) زيادة: «ولو مساحّة».

(٣) في (ر) و(هـ): «اختياراً».

بالمركّب على الوجه الثاني.

وهذا نظير إجراء استصحاب وجود الكرّ في هذا الإناء لإثبات كَرِّيَّة^(١) الباقي فيه.

ويظهر فائدة مخالفة التوجيهات:

ثمرة
هذه التوجيهات

فما إذا لم يبقَ إلّا قليلٌ من أجزاء المركّب، فإنّه يجري التوجيه الأوّل والثالث دون الثاني؛ لأنّ العرف لا يساعد على فرض الموضوع بين هذا الموجود وبين جامع الكلّ ولو مسامحةً؛ لأنّ هذه المسامحة مختصّةٌ بمعظم الأجزاء الفاقدة لما لا يقدر في إثبات الاسم والحكم له.

وفيما لو كان المفقود شرطاً، فإنّه لا يجري الاستصحاب على الأوّل ويجري على الآخرين.

الصحيح من
هذه التوجيهات

وحيث^(٢) إنّ بناء العرف على عدم إجراء الاستصحاب في فاقدة معظم الأجزاء وإجرائه في فاقدة الشرط، كَشَفَ عن فساد التوجيه الأوّل.

وحيث إنّ بناءهم على استصحاب نفس الكَرِّيَّة دون الذات

(١) في (ط) زيادة: «الماء».

(٢) في نسخة بدل (ت) و(ص) بدل «وحيث - إلى - من الآخرين» ما يلي: «وحيث إنّ بناء العرف على الظاهر على عدم إجراء الاستصحاب في فاقدة معظم الأجزاء، وعلى إلحاق فاقدة الشرط لفاقد الجزء في هذا الحكم، أمكن جعله كاشفاً عن عدم استقامة التوجيه الأوّل».

المتَّصف بها، كَشَفَ عن صَحَّةِ الأوَّل من الأخيرين^(١).

لكنَّ الإشكال بعدُ في الاعتماد على هذه المساحة العرفية المذكورة، إلَّا أنَّ الظاهر أنَّ استصحاب الكريَّة من المسلَّات عند القائلين بالاستصحاب، والظاهر عدم الفرق.

ثمَّ إنَّه لا فرق -بناءً على جريان الاستصحاب- بين تعذُّر الجزء بعد تنجُّز التكليف، كما إذا زالت الشمس متمكِّناً من جميع الأجزاء ففقد بعضها، وبين ما إذا فقدته قبل الزوال؛ لأنَّ المستصحب هو الوجوب النوعيَّ المنجَّز على تقدير اجتماع شرائطه، لا الشخصيَّ المتوقَّف على تحقُّق الشرائط فعلاً. نعم، هنا أوضح.

عدم الفرق
بناءً على جريان
الاستصحاب
بين تعذُّر الجزء
بعد تنجُّز
التكليف أو قبله

وكذا لا فرق -بناءً على عدم الجريان- بين ثبوت جزئية المفقود بالدليل الاجتهاديِّ، وبين ثبوتها بقاعدة الاشتغال.

وربما يتخيَّل: أنَّه لا إشكال في الاستصحاب في القسم الثاني؛ لأنَّ وجوب الاتيان بذلك الجزء لم يكن إلَّا لوجوب الخروج عن عهدة التكليف، وهذا بعينه مقتضى لوجوب الاتيان بالباقي بعد تعذُّر الجزء. وفيه: ما تقدَّم^(٢)، من أنَّ وجوب الخروج عن عهدة التكليف بالمجمل إنَّما هو بحكم العقل لا بالاستصحاب، والاستصحاب لا ينفع إلَّا

تخيُّل ودفع

(١) في (ر) و(ص)، زيادة: «وقد عرفت أنَّه لولا المساحة العرفية في المستصحب وموضوعه لم يتمَّ شيء من الوجهين»، وفي نسخة بدل (ص)، بعد «من الوجهين» زيادة: «وأما الوجه الثالث، فهو مبنيٌّ على الأصل المثبت، وستعرف بطلانه، فتعيَّن الوجه الثاني».

(٢) راجع الصفحة ٢٢٠.

بناءً على الأصل المثبت. ولو قلنا به لم يفرق بين ثبوت الجزء بالدليل أو بالأصل؛ لما عرفت: من جريان استصحاب بقاء أصل التكليف، وإن كان بينهما فرق؛ من حيث إن استصحاب التكليف في المقام من قبيل استصحاب الكلّي المتحقّق سابقاً في ضمن فرد معيّن بعد العلم بارتفاع ذلك الفرد المعيّن، وفي استصحاب الاشتغال من قبيل استصحاب الكلّي المتحقّق في ضمن المرّدّد بين المرتفع والباقي، وقد عرفت^(١) عدم جريان الاستصحاب في الصورة الأولى، إلّا في بعض مواردّها بمساعدة العرف.

ثمّ اعلم: أنّه نُسب إلى الفاضلين عليهما السلام ^(٢) التمسّك بالاستصحاب في هذه المسألة، في^(٣) مسألة الأقطع.

والمذكور في المعتبر والمنتهى الاستدلال على وجوب غسل ما بقي من اليد المقطوعة ممّا دون المرفق: بأنّ غَسَلَ الجميع بتقدير وجود ذلك البعض واجب، فإذا زال البعض لم يسقط الآخر^(٤)، انتهى.

وهذا الاستدلال يحتمل أن يراد منه مفاد قاعدة «الميسور لا يَسْقُطُ بالمعسور»؛ ولذا أبدله في الذكرى بنفس القاعدة^(٥).

(١) راجع الصفحة ١٩٦.

(٢) نسبها إليها الفاضل الزراقي في عوائد الأيّام: ٢٦٧، والسيد المجاهد في مفاتيح الأصول: ٥٢٢.

(٣) في (ظ) و (هـ): «وفي».

(٤) المعتبر ١: ١٤٤، والمنتهى ٢: ٣٧، واللفظ للأوّل.

(٥) الذكرى ٢: ١٣٣.

نسبة التمسّك
بالاستصحاب
في هذه المسألة
إلى الفاضلين

الناقشة في
هذه النسبة

ويحتمل أن يراد منه الاستصحاب، بأن يراد منه: أن هذا الموجود بتقدير وجود المفقود في زمان سابق واجب، فإذا زال البعض لم يعلم سقوط الباقي، والأصل عدمه، أو لم يسقط بحكم الاستصحاب. ويحتمل أن يراد به التمسك بعموم ما دلّ على وجوب كلّ من الأجزاء من غير مخصّص له بصورة التمكن من الجميع، لكنّه ضعيف احتمالاً ومحتماً.

الأمر الثاني عشر

جریان

الاستصحاب

حتى مع

الظن بالخلاف

والدليل عليه

من وجوه:

الوجه الأول

الوجه الثاني

أنه لا فرق في احتمال خلاف الحالة السابقة بين أن يكون مساوياً لاحتمال بقاءه، أو راجحاً عليه بأمرة غير معتبرة.

ويدل عليه وجوه:

الأول: الإجماع القطعي على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار.

الثاني: أن المراد بالشك في الروايات معناه اللغوي، وهو خلاف

اليقين، كما في الصحاح^(١). ولا خلاف فيه ظاهراً^(٢).

ودعوى: انصراف المطلق في الروايات إلى معناه الأخص، وهو

الاحتمال المساوي، لا شاهد لها، بل يشهد بخلافها - مضافاً إلى تعارف

إطلاق الشك في الأخبار على المعنى الأعم^(٣) - موارد من الأخبار:

منها: مقابلة الشك باليقين في جميع الأخبار.

(١) الصحاح ٤: ١٥٩٤، مادة «شك».

(٢) انظر المصباح المنير: ٣٢٠، مادة «شك».

(٣) انظر الوسائل ٥: ٣٢٩، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة،

الحديث ٢، ٤، ٥، والصفحة ٣٣٧، الباب ٢٣ منها، الحديث ٩.

ومنها: قوله عليه السلام في صحيحة زرارة الأولى^(١): «فإن حُرِّكَ إلى جَنْبِهِ شيءٌ وهو لا يَعْلَمُ به»؛ فإنَّ ظاهره فرض السؤال فيما كان معه أمارة النوم.

ومنها: قوله عليه السلام: «لا، حتَّى يستيقن»؛ حيث جعل غايةً وجوب الوضوء الاستيقان بالنوم ومحْيءٍ أمرٍ بيِّن عنه.

ومنها: قوله عليه السلام: «ولكن ينقضه ييقن آخر»؛ فإنَّ الظاهر سوجه في مقام بيان حصر ناقض اليقين في اليقين.

ومنها: قوله عليه السلام في صحيحة زرارة الثانية^(٢): «فَلَعَلَّهُ شَيْءٌ أَوْقَعَ عَلَيْكَ، وَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ»؛ فإنَّ كلمة «لعلَّ» ظاهرة في مجرّد الاحتمال، خصوصاً مع وروده في مقام إيداء ذلك كما في المقام، فيكون الحكم متفرعاً عليه.

ومنها: تفريع قوله عليه السلام: «صُمَّ لِلرُّؤْيَا وَأَفْطِرُ لِلرُّؤْيَا» على قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخله الشك»^(٣).

الوجه الثالث

الثالث: أنَّ الظنَّ الغير المعتبر إن علم بعدم اعتباره بالدليل، فعناه أنَّ وجوده كعدمه عند الشارع، وأنَّ كلَّ ما يترتَّب شرعاً على تقدير عدمه فهو المترتَّب على تقدير وجوده. وإن كان ممّا شكَّ في اعتباره، فراجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعليّ السابق بسببه، إلى نقض اليقين بالشك، فتأمل جدّاً^(٤).

(١) تقدّمت في الصفحة ٥٥.

(٢) تقدّمت في الصفحة ٥٨.

(٣) الوسائل ٧: ١٨٤، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٣.

(٤) في (ظ): «جيداً».

هذا كله على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب التعبد المستنبط من الأخبار.

وأما على تقدير اعتباره من باب الظنّ الحاصل من تحقق المستصحاب في السابق، فظاهر كلماتهم أنّه لا يقدر فيه أيضاً وجود الأمانة الغير المعتبرة، فيكون العبرة فيه عندهم بالظنّ النوعي وإن كان الظنّ الشخصي على خلافه؛ ولذا تمسّكوا به في مقامات غير محصورة على الوجه الكليّ، من غير التفات إلى وجود الأمارات الغير المعتبرة في خصوصيات الموارد.

واعلم: أنّ الشهيد قده في الذكرى - بعد ما ذكر مسألة الشكّ في تقدّم الحدث على الطهارة - قال:

تنبيه: قولنا: «اليقين لا يرفعه الشكّ»، لا نعني به اجتماع اليقين والشكّ في زمانٍ واحد؛ لامتناع ذلك، ضرورة أنّ الشكّ في أحد النقيضين يرفع يقين الآخر، بل المعنى به: أنّ اليقين الذي كان في الزمن الأوّل لا يُخرج عن حكمه بالشكّ في الزمان الثاني؛ لأصالة بقاء ما كان على ما كان، فيؤول إلى اجتماع الظنّ والشكّ في الزمان الواحد، فيرجّح الظنّ عليه، كما هو مطّرد في العبادات^(١)، انتهى.

ومراد من الشكّ معناه اللغويّ، وهو مجرد الاحتمال المنافي لليقين، فلا ينافي ثبوت الظنّ الحاصل من أصالة بقاء ما كان، فلا يردّ ما أورد عليه^(٢): من أنّ الظنّ كاليقين في عدم الاجتماع مع الشكّ.

(١) الذكرى ٢: ٢٠٧.

(٢) هذا الإيراد من المحقق الخوانساري في مشارق الشموس: ١٤٢.

كلام الشهيد
في الذكرى

توجيه كلام
الشهيد قده

ما يرد على
هذا التوجيه

نعم، يرد على ما ذكرنا من التوجيه: أَنَّ الشهيد تَبَيَّنَ في مقام دفع ما يُتَوَهَّم من التناقض المتوَهَّم^(١) في قولهم: «اليقين لا يرفعُ الشكَّ»، ولا ريب أَنَّ الشكَّ الذي حُكِمَ بآئنه لا يرفع اليقين، ليس المراد منه الاحتمال الموهوم؛ لأنَّه إِنَّمَا يصير موهوماً بعد ملاحظة أصالة بقاء ما كان، نظير المشكوك الذي يراد إلحاقه بالغالب، فإنَّه يصير مظنوناً^(٢) بعد ملاحظة الغلبة. وعلى تقدير إرادة الاحتمال الموهوم - كما ذكره المدقق الخوانساري^(٣) - فلا يندفع به توهم اجتماع الوهم واليقين المستفاد من عدم رفع الأول للثاني. وإرادة اليقين السابق والشكَّ اللاحق يغني عن إرادة خصوص الوهم من الشكَّ.

وكيف كان، فما ذكره المُرِد - من اشتراك الظنِّ واليقين في عدم الاجتماع مع الشكَّ مطلقاً - في محله.

المراد من قولهم:
«اليقين لا
يرفعه الشكَّ»

فالأولى أن يقال: إِنَّ قولهم: «اليقين لا يرفعه الشكَّ» لا دلالة فيه على اجتماعهما في زمانٍ واحد، إلَّا من حيث الحكم في تلك القضية بعدم الرفع. ولا ريب أَنَّ هذا ليس إخباراً عن الواقع؛ لأنَّه كذب، وليس حكماً شرعياً بإبقاء نفس اليقين أيضاً؛ لأنَّه غير معقول، وإِنَّمَا هو حكم شرعيّ بعدم^(٤) رفع آثار اليقين السابق بالشكَّ اللاحق، سواء كان احتمالاً مساوياً أو مرجوحاً.

(١) كذا في النسخ، والظاهر زيادة لفظة «المتوَهَّم».

(٢) في (ظ) بدل «مظنوناً»: «موهوماً».

(٣) مشارق الشمس: ١٤٢.

(٤) كذا في (ف)، (خ) و(ن)، وفي غيرها: «لعدم».

خاتمة

ذكر بعضهم^(١) للعمل بالاستصحاب شروطاً، كبقاء الموضوع، وعدم المعارض، ووجوب الفحص.

والتحقيق: رجوع الكلّ إلى شروط جريان الاستصحاب.

وتوضيح ذلك: أنّك قد عرفت أنّ الاستصحاب عبارة عن إبقاء ما شكّ في بقاءه، وهذا لا يتحقّق إلّا مع الشكّ في بقاء القضية المحقّقة^(٢) في السابق بعينها في الزمان اللاحق.

والشكّ على هذا الوجه لا يتحقّق إلّا بأمور:

الأوّل

١- اشتراط بقاء الموضوع في الزمان اللاحق، والمراد به معروض المستصحب.

(١) انظر الوافية: ٢٠٨ و ٢٠٩، والفصول: ٣٧٧ و ٣٨١، ومناهج الأحكام: ٢٣٢

و ٢٣٣، وضوابط الأصول: ٣٨٠ و ٣٨٨.

(٢) في (ط) و (هـ): «المتحقّقة».

فإذا أريد استصحاب قيام زيد، أو وجوده، فلا بدّ من تحقّق زيد في الزمان اللاحق على النحو الذي كان معروضاً في السابق، سواء كان تحقّقه في السابق بتقرّره ذهنياً أو بوجوده خارجاً، فزيدٌ معروض للقيام في السابق بوصف وجوده الخارجي، وللوجود بوصف تقرّره ذهنياً، لا وجوده الخارجي.

وهذا اندفع ما استشكله بعض^(١) في كليّة اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب، بانتقاضها باستصحاب وجود الموجودات عند الشكّ في بقائها؛ زعماً منه أنّ المراد ببقائه وجوده الخارجي الثانوي، وغفلةً عن أنّ المراد وجوده الثانوي على نحو وجوده الأوّل الصالح لأن يُحكم عليه بالمستصحَب وبنقيضه، وإلاّ لم يجوز أن يُحمل عليه المستصحَب في الزمان السابق. فالموضوع في استصحاب حياة زيد هو زيد القابل لأن يُحكم عليه بالحياة تارة وبالموت أخرى، وهذا المعنى لا شكّ في تحقّقه عند الشكّ في بقاء حياته.

ثمّ الدليل على اعتبار هذا الشرط في جريان الاستصحاب واضح؛ لأنّه لو لم يعلم تحقّقه لاحقاً، فإذا أريد إبقاء المستصحَب العارض له المتقوّم به:

فإنّما أن يبقى في غير محلٍّ وموضوع، وهو محال.

وإنّما أن يبقى في موضوع غير الموضوع السابق، ومن المعلوم أنّ هذا ليس إبقاء لنفس ذلك العارض، وإنّما هو حكم بحدوث عارضٍ مثله في موضوع جديد، فيخرج عن الاستصحاب، بل حدوته للموضوع

الدليل على
هذا الشرط

(١) هو شريف العلماء رحمته، انظر ضوابط الأصول: ٣٨٠.

الجديد كان مسبوقاً بالعدم، فهو المستصحب دون وجوده.

وبعبارة أخرى: بقاء المستصحب لا في موضوع محال، وكذا في موضوع آخر؛ إمّا لاستحالة انتقال العرض، وإمّا لأنّ المتيقّن سابقاً وجوده في الموضوع السابق، والحكم بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجديد ليس نقضاً للمتيقّن السابق.

ومما ذكرنا يعلم: أنّ المعتبر هو العلم ببقاء الموضوع، ولا يكفي احتمال البقاء؛ إذ لا بدّ من العلم بكون الحكم بوجود المستصحب إبقاءً، والحكم بعدمه نقضاً.

فإن قلت: إذا كان الموضوع محتمل البقاء فيجوز إحرازه في الزمان اللاحق بالاستصحاب^(١).

قلت: لا مضايقة من جواز استصحابه في بعض الصور، إلّا أنّه لا ينفع في استصحاب الحكم المحمول عليه.

بيان ذلك: أنّ الشكّ في بقاء الحكم الذي يراد استصحابه: إمّا أن يكون مسبباً عن سبب غير الشكّ في بقاء ذلك الموضوع المشكوك البقاء - مثل أن يشكّ في عدالة مجتهد مع الشكّ في حياته - وإمّا أن يكون مسبباً عنه.

فإن كان الأوّل، فلا إشكال في استصحاب الموضوع عند الشكّ، لكن استصحاب الحكم كالعدالة - مثلاً - لا يحتاج إلى إبقاء حياة زيد؛ لأنّ موضوع العدالة: زيدٌ على تقدير الحياة؛ إذ لا شكّ فيها إلّا على فرض الحياة، فالذي يراد استصحابه هو عدالته على تقدير الحياة.

(١) إشارة إلى ما ذكره صاحب الفصول في الفصول: ٣٨١.

وبالجملة: فهنا مستصحبان، لكلّ منهما موضوع على حدة: حياة زيد، وعدالته على تقدير الحياة، ولا يعتبر في الثاني إثبات الحياة^(١).

وعلى الثاني، فالموضوع: إمّا أن يكون معلوماً معيّناً شكّ في بقاءه، كما إذا علّم أنّ الموضوع لنجاسة الماء هو الماء بوصف التغيّر، وللمطهرية هو الماء بوصف الكريّة والإطلاق، ثمّ شكّ في بقاء تغيّر الماء الأوّل وكريّة الماء الثاني أو إطلاقه.

وإمّا أن يكون غير معيّن، بل مردّداً بين أمرٍ معلوم البقاء وآخر معلوم الارتفاع، كما إذا لم يُعلم أنّ الموضوع للنجاسة هو الماء الذي حدث فيه التغيّر آنأً ما، أو الماء المتلبّس فعلاً بالتغيّر. وكما إذا شككنا في أنّ النجاسة محمولة على الكلب بوصف أنّه كلب، أو المشترك بين الكلب وبين ما يستحال إليه من الملح أو غيره.

أمّا الأوّل، فلا إشكال في استصحاب الموضوع، وقد عرفت - في مسألة الاستصحاب في الأمور الخارجيّة^(٢) - أنّ استصحاب الموضوع حقيقته^(٣) ترتيب الأحكام الشرعيّة المحمولة على ذلك الموضوع الموجود واقعاً، فحقيقة استصحاب التغيّر والكريّة والإطلاق في الماء، ترتيب أحكامها المحمولة عليها، كالنجاسة في الأوّل، والمطهرية في الآخرين.

فمجرّد استصحاب الموضوع يوجب إجراء الأحكام، فلا مجال

(١) لم ترد «حياة زيد - إلى - إثبات الحياة» في (ظ).

(٢) راجع الصفحة ١١٣ - ١١٥.

(٣) في (ت) و (ظ): «حقيقة».

لاستصحاب الأحكام حينئذ^(١)؛ لارتفاع الشكّ، بل لو أُريد استصحابها لم يجز^(٢)؛ لأنّ صحّة استصحاب النجاسة مثلاً ليس من أحكام التغيّر الواقعيّ ليثبت باستصحابه؛ لأنّ أثر التغيّر الواقعيّ هي النجاسة الواقعيّة، لا استصحابها؛ إذ مع فرض التغيّر لا شكّ في النجاسة.

مع أنّ قضيّة ما ذكرنا من الدليل على اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب، حكم العقل باشتراط بقائه فيه، فالتغيّر^(٣) الواقعيّ إنّما يجوز استصحاب النجاسة له بحكم العقل، فهذا الحكم - أعني ترتّب الاستصحاب على بقاء الموضوع - ليس أمراً جعليّاً حتّى يترتّب على وجوده الاستصحابيّ، فتأمل.

وعلى الثاني، فلا مجال لاستصحاب الموضوع ولا الحكم. أمّا الأوّل؛ فلأنّ أصالة بقاء الموضوع لا يثبت كون هذا الأمر الباقي متّصفاً بالموضوعيّة، إلّا بناءً على القول بالأصل المثبت، كما تقدّم^(٤) في أصالة بقاء الكرّ المثبتة لكرّيّة المشكوك بقاؤه على الكرّيّة، وعلى هذا القول فحكم هذا القسم حكم القسم الأوّل. وأمّا أصالة بقاء الموضوع بوصف كونه موضوعاً فهو في معنى استصحاب الحكم؛ لأنّ صفة الموضوعيّة للموضوع ملازم لإنشاء الحكم من الشارع باستصحابه. وأمّا استصحاب الحكم؛ فلأنّه كان ثابتاً لأمر لا يُعلم بقاؤه،

(١) لم ترد «حينئذ» في (ظ).

(٢) في (ت)؛ «لم يجز».

(٣) كذا في (هـ)، وفي غيرها: «فالتغيّر».

(٤) راجع الصفحة ٢٨١.

وبقاؤه قائماً بهذا الموجود الباقي^(١) ليس قياماً بنفس ما قام به أولاً، حتى يكون إثباته إبقاءً ونفيه نقضاً.

إذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم: أنه كثيراً ما يقع الشك في الحكم من جهة الشك في أن موضوعه ومحله هو الأمر الزائل ولو بزوال قيده المأخوذ في موضوعيته، حتى يكون الحكم مرتفعاً، أو هو الأمر الباقي، والزائل ليس موضوعاً ولا مأخوذاً فيه، فلو فرض شك في الحكم كان من جهة أخرى غير الموضوع، كما يقال: إن حكم النجاسة في الماء المتغير، موضوعه نفس الماء، والتغير علّة محدثة للحكم، فيشك في عليّته للبقاء.

الشك في الحكم
من جهة الشك
في القيود
المأخوذة
في الموضوع

فلا بدّ من ميزانٍ يُميّز به القيود المأخوذة في الموضوع عن غيرها، وهو أحد أمور:

ما يميّز به
القيود المأخوذة
في الموضوع
أحد أمور:
١ - العقل

الأول: العقل، فيقال: إن مقتضاه كون جميع القيود قيوداً للموضوع مأخوذة فيه، فيكون الحكم ثابتاً لأمرٍ واحدٍ يجمعها؛ وذلك لأنّ كلّ قضية وإن كثرت قيودها المأخوذة فيها راجعة في الحقيقة إلى موضوع واحد ومحمول واحد، فإذا شك في ثبوت الحكم السابق بعد زوال بعض تلك القيود، سواء علم كونه قيداً للموضوع أو للمحمول أو لم يعلم أحدهما، فلا يجوز الاستصحاب؛ لأنّه إثبات عين الحكم السابق لعين الموضوع السابق، ولا يصدق هذا مع الشك في أحدهما. نعم، لو شك بسبب تغير الزمان المجعول ظرفاً للحكم - كالتحيار - لم يقدح في جريان الاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب مبنيّ على إلغاء خصوصيّة الزمان الأوّل.

(١) لم ترد «الباقي» في (ظ).

فالاستصحاب في الحكم الشرعي لا يجري إلا في الشك من جهة الرافع ذاتاً أو وصفاً، وفيما^(١) كان من جهة مدخلية الزمان. نعم، يجري في الموضوعات الخارجيّة بأسرها.

ثم لو لم يُعلم مدخلية القيود في الموضوع كفى في عدم جريان الاستصحاب الشك في بقاء الموضوع، على ما عرفت مفصلاً^(٢).

٢- لسان الدليل الثاني: أن يُرجع في معرفة الموضوع للأحكام إلى الأدلة، ويُفرّق بين قوله: «الماء المتغيّر نجس»، وبين قوله: «الماء ينجس إذا تغيّر»، فيجعل الموضوع في الأوّل الماء المتلبّس بالتغيّر، فيزول الحكم بزواله، وفي الثاني نفس الماء فيُستصحب النجاسة لو شك في مدخلية التغيّر في بقائها، وهكذا. وعلى هذا فلا يجري الاستصحاب فيما كان الشك من غير جهة الرافع إذا كان^(٣) الدليل غير لفظي لا يتميز فيه الموضوع؛ لاحتمال مدخلية القيد الزائل فيه.

٣- العرف الثالث: أن يُرجع في ذلك إلى العرف، فكلّ موردٍ يصدق عرفاً أنّ هذا كان كذا سابقاً جرى فيه الاستصحاب وإن كان المشار إليه لا يُعلم بالتدقيق أو بملاحظة الأدلة كونه موضوعاً، بل عُلم عدمه. مثلاً: قد ثبت بالأدلة أنّ الإنسان طاهر والكلب نجس، فإذا ماتا واطّلع أهل العرف على حكم الشارع عليهما بعد الموت، فيحكمون^(٤)

(١) في (ص)، زيادة: «إذا».

(٢) راجع الصفحة ٢٩٣.

(٣) لم ترد «الشك من غير جهة الرافع إذا كان» في (ظ).

(٤) كذا في (ص)، وفي غيره بدل «واطّلع - إلى - فيحكمون»: «حكّم العرف».

بارتفاع طهارة الأول وبقاء نجاسة الثاني، مع عدم صدق الارتفاع والبقاء فيها بحسب التدقيق^(١)؛ لأنَّ الطهارة والنجاسة كانتا محمولتين على الحيوانين المذكورين^(٢)، وقد ارتفعت الحيوانية بعد صيرورته جماداً.

ونحو حكم العرف باستصحاب بقاء الزوجية بعد موت أحد الزوجين، وقد تقدّم^(٣) حكم العرف ببقاء كرية ما كان كراً سابقاً، ووجوب الأجزاء الواجبة سابقاً قبل تعذر بعضها، واستصحاب السواد فيما علم زوال مرتبة معينة منه ويشك في تبدله بالبياض أو بسواد خفيف، إلى غير ذلك.

وهذا الوجه يصحّ للفاضلين عليهم السلام - في المعتبر والمنتهى - الاستدلال على بقاء نجاسة الأعيان النجسة بعد الاستحالة: بأنَّ النجاسة قائمة بالأعيان^(٤) النجسة، لا بأوصاف الأجزاء، فلا تزول بتغير أوصاف محلّها، وتلك الأجزاء باقية، فتكون النجاسة باقية؛ لانتفاء ما يقتضي ارتفاعها^(٥)، انتهى كلام المعتبر.

واحتجّ فخر الدين للنجاسة: بأصالة بقائها، وبأنَّ الاسم أمانة ومعرف، فلا يزول الحكم بزواله^(٦)، انتهى.

كلام
الفاضلين عليهم السلام
تأييداً
لكون الميزان
نظر العرف

(١) لم ترد «بحسب التدقيق» في (ظ).

(٢) في (ظ) ونسخة بدل (ت)، (ص) و(هـ) زيادة: «فلا معنى لصدق ارتفاع الأول وبقاء الثاني»، وفي (ر) وردت هذه الزيادة بعد كلمة «الحيوانية».

(٣) راجع الصفحة ١٩٦ و ٢٨٠.

(٤) في غير (هـ) بدل «بالأعيان»: «بالأشياء»، وفي المعتبر: «بالأجزاء».

(٥) المعتبر ١: ٤٥١، وانظر المنتهى ٣: ٢٨٧.

(٦) إيضاح الفوائد ١: ٣١.

وهذه الكلمات وإن كانت محلّ الإيراد؛ لعدم ثبوت قيام حكم الشارع بالنجاسة بجسم الكلب المشترك بين الحيوان والجماد، بل ظهور عدمه؛ لأنّ ظاهر الأدلّة تبعيّة الأحكام للأسماء، كما اعترف به في المنتهى في استحالة الأعيان النجسة^(١)، إلّا أنّها شاهدة على إمكان اعتبار^(٢) موضوعيّة الذات المشتركة بين واجد الوصف العنوائيّ وفاقده، كما ذكرنا في نجاسة الكلب بالموت، حيث إنّ أهل العرف لا يفهمون نجاسة أخرى حاصلة بالموت، ويفهمون ارتفاع طهارة الإنسان، إلى غير ذلك ممّا يفهمون الموضوع فيه مشتركاً بين الواجد للوصف العنوائيّ والفاقد.

الفرق بين نجس
العين والمنتجس
عند الاستحالة

ثمّ إنّ بعض المتأخّرين^(٣) فرّق بين استحالة نجس العين والمنتجس، فحكم بطهارة الأوّل لزوال الموضوع، دون الثاني؛ لأنّ موضوع النجاسة فيه ليس عنوان المستحيل - أعني الخشب مثلاً - وإنّما هو الجسم ولم يزُل بالاستحالة.

الإشكال في
هذا الفرق

وهو حسنٌ في بادئ النظر، إلّا أنّ دقيق النظر يقتضي خلافه؛ إذ لم يعلم أنّ النجاسة في المنتجّسات محمولة على الصورة الجنسيّة وهي الجسم، وإن اشتهر في الفتاوى ومعاقد الإجماعات: أنّ كلّ جسم لاقى نجساً مع رطوبة أحدهما فهو نجس، إلّا أنّه لا يخفى على المتأمل أنّ التعبير بالجسم لبيان^(٤) عموم الحكم لجميع الأجسام الملاقية من حيث

(١) المنتهى ٣ : ٢٨٨.

(٢) لم ترد «اعتبار» في (ر).

(٣) هو الفاضل الهندي، وتبعه جماعة، كما سيأتي في الصفحة ٢٩٩.

(٤) في (ر)، (ص)، و(ظ)، بدل «ليبان»: «لأداء».

سبب الملاقاة للنجس^(١)، لا لبيان إناطة الحكم بالجسمية.

وبتقرير آخر^(٢): الحكم ثابت لأشخاص الجسم، فلا ينافي ثبوته لكل واحد منها من حيث نوعه أو صنفه المتقوم به عند الملاقاة.

فقولهم: «كل جسم لاقى نجساً فهو نجس» لبيان حدوث النجاسة في الجسم بسبب الملاقاة من غير تعرض للمحل الذي يتقوم به، كما إذا قال القائل: «إن كل جسم له خاصية وتأثير» مع كون الخواص والتأثيرات من عوارض الأنواع.

وإن أبيت إلا عن ظهور معقد الإجماع في تقوّم النجاسة بالجسم، فنقول: لا شك^(٣) في أن مستند هذا العموم هي الأدلة الخاصة الواردة في الأشخاص الخاصة - مثل الثوب والبدن والماء وغير ذلك -، فاستنباط القضية الكلية المذكورة منها ليس إلا من حيث عنوان حدوث النجاسة، لا ما يتقوم به، وإلا فاللازم إناطة النجاسة في كل مورد بالعنوان المذكور في دليله.

ودعوى: أن ثبوت الحكم لكل عنوان خاص من حيث كونه جسماً، ليست بأولى من دعوى كون التعبير بالجسم في القضية العامة من حيث عموم ما يحدث فيه النجاسة بالملاقاة، لا من حيث تقوّم النجاسة بالجسم. نعم، الفرق بين المنتجس والنجس: أن الموضوع في النجس معلوم الانتفاء في ظاهر الدليل، وفي المنتجس محتمل البقاء.

(١) في (ظ)، (ت)، و(هـ): «للنجس»، وفي نسخة بدل (ص): «للنجاسة».

(٢) في (ظ) بدل «وبتقرير آخر»: «وبعبارة أخرى».

(٣) في (ت)، (هـ)، و(ظ) بدل «لا شك»: «لا إشكال».

لكنّ هذا المقدار لا يوجب الفرق بعد ما^(١) تبين أنّ العرف هو المحكّم في موضوع الاستصحاب. أرايت أنّه لو حُكِمَ على الحنطة أو العنب بالخلّة أو الحرمة أو النجاسة أو الطهارة، هل يتأمّل العرف في إجراء تلك الأحكام على الدقيق والزييب؟! كما لا يتأمّلون في عدم جريان الاستصحاب في استحالة الخشب دخاناً والماء المتنجّس بولاً لمأكول اللحم، خصوصاً إذا اطلّعوا على زوال النجاسة بالاستحالة. كما أنّ العلماء أيضاً لم يفرّقوا في الاستحالة بين النجس والمنتجّس، كما لا يخفى على المتتبع^(٢)، بل جعل بعضهم^(٣) الاستحالة مطهّرة للمنتجّس بالأولويّة الجليّة^(٤)، حتّى تمسّك بها في المقام من لا يقول بحجّة مطلق الظنّ^(٥).

ومّا ذكرنا يظهر وجه النظر فيما ذكره جماعة^(٦) - تبعاً للفاضل الهندي قدس سره^(٧) -: من أنّ الحكم في المنتجّسات ليس دائراً مدار الاسم

(١) «ما» من (ر) و(ص).

(٢) انظر الجواهر ٦ : ٢٧٠.

(٣) كما حكاها في فقه المعالم : ٤٠٣، والقوانين ٢ : ٧٤.

(٤) في (ر) بدل «الجليّة» : «القطعية».

(٥) هو صاحب المعالم في فقه المعالم : ٤٠٣، في مسألة مطهّرية النار لما أحالته رماداً.

(٦) مثل المحقّق القمي في القوانين ٢ : ٧٤، والفاضل الزاقي في مناهج الأحكام :

٢٣٣، ومستند الشيعة ١ : ٣٢٦، واستشكل في الحكم المحقّق السبزواري في

الذخيرة : ١٧٢.

(٧) انظر المناهج السويّة (مخطوط)، الورقة ١٢٤.

حتى يطهر^(١) بالاستحالة، بل لأنّه جسم لاقى نجساً، وهذا المعنى لم يزل^(٢).

مراتب التغيّر
والأحكام مختلفة

فالتحقيق: أنّ مراتب تغيّر الصورة في الأجسام مختلفة، بل الأحكام أيضاً مختلفة، ففي بعض مراتب التغيّر يحكم العرف بجريان دليل العنوان من غير حاجة إلى الاستصحاب، وفي بعض آخر لا يحكمون بذلك ويشتون الحكم بالاستصحاب، وفي ثالث لا يجرون الاستصحاب أيضاً، من غير فرق - في حكم النجاسة - بين النجس والمتنجّس.

فمن الأوّل: ما لو حكم على الرطب أو العنب بالحليّة أو الطهارة أو النجاسة، فإنّ الظاهر جريان عموم أدلّة هذه الأحكام للتمر والزبيب، فكأنّهم يفهمون من الرطب والعنب الأعمّ ممّا جفّ منها فصار تراً أو زيباً، مع أنّ الظاهر تغيّر الاسمين؛ ولهذا لو حلف على ترك أحدهما لم يحثّ بأكل الآخر. والظاهر أنّهم لا يحتاجون في إجراء الأحكام المذكورة إلى الاستصحاب.

ومن الثاني: إجراء حكم بول غير المأكول إذا صار بولاً لمأكول وبالعكس، وكذا صيرورة الخمر خلّاً، وصيرورة الكلب أو الإنسان جباداً بالموت، إلّا أنّ الشارع حكم في بعض هذه الموارد بارتفاع الحكم السابق، إمّا للنصّ، كما في الخمر المستحيل خلّاً^(٣)، وإمّا لعموم ما دلّ على حكم المنتقل إليه، فإنّ الظاهر أنّ استفادة طهارة المستحال إليه إذا

(١) المناسب: «حتى تطهر»: لرجوع الضمير إلى «المتنجّسات».

(٢) لم ترد «بل - إلى - لم يزل» في (ظ) و (ر).

(٣) انظر الوسائل ٢: ١٠٩٨، الباب ٧٧ من أبواب النجاسات.

كان بولاً لمأكول^(١) ليس من أصالة الطهارة بعد عدم جريان الاستصحاب، بل هو من الدليل، نظير استفادة نجاسة بول المأكول إذا صار بولاً لغير مأكول.

ومن الثالث: استحالة العذرة^(٢) أو الدهن المتنجس دخاناً، والمنيّ حيواناً. ولو نوقش في بعض الأمثلة المذكورة، فالمثال غير عزيز على المستمع المتأمل.

ومما ذكرنا يظهر أنّ معنى قولهم «الأحكام تدور مدار الأسماء»، أنّها تدور مدار أسماء موضوعاتها التي هي المعيار في وجودها وعدمها، فإذا قال الشارع: العنب حلال، فإن ثبت كون الموضوع هو مسمّى هذا الاسم، دار الحكم مداره، فينتفي عند صيرورته زيبياً، أمّا إذا علم من العرف أو غيره أنّ الموضوع هو الكلّي الموجود في العنب المشترك بينه وبين الزبيب، أو بينها وبين العصير، دار الحكم مداره أيضاً. نعم، يبقى دعوى: أنّ ظاهر اللفظ في مثل القضية المذكورة كون الموضوع هو العنوان، وتقوّم الحكم به، المستلزم لانتفائه بانتفائه. لكنك عرفت: أنّ العناوين مختلفة، والأحكام أيضاً مختلفة^(٣)، وقد تقدّم حكاية بقاء نجاسة الخنزير المستحيل ملحاً عن أكثر أهل العلم، واختيار الفاضلين له^(٤).

(١) في (ظ): «بول المأكول».

(٢) في (ص)، ونسخة بدل (ت)، زيادة: «دوداً».

(٣) راجع أول الصفحة السابقة.

(٤) لم تتقدم حكاية ذلك عن أهل العلم. نعم، نسبه إلى أكثر أهل العلم في

ودعوى: احتياج استفادة غير ما ذكر من ظاهر اللفظ إلى القرينة الخارجيّة، وإلاّ فظاهر اللفظ كون القضية ما دام الوصف العنانيّ، لا تضرّنا فيما نحن بصدده؛ لأنّ المقصود مراعاة العرف في تشخيص الموضوع وعدم الاقتصار في ذلك على ما يقتضيه العقل على وجه الدقّة، ولا على ما يقتضيه الدليل اللفظيّ إذا كان العرف بالنسبة إلى القضية الخاصّة على خلافه.

وحينئذٍ، فيستقيم أن يراد من قولهم: «إنّ الأحكام تدور مدار الأسماء» أنّ مقتضى ظاهر دليل الحكم تبعيّة ذلك الحكم لاسم الموضوع الذي علّق عليه الحكم في ظاهر الدليل، فيراد من هذه القضية تأسيس أصلٍ، قد يُعدل عنه بقرينة فهم العرف أو غيره، فافهم.

[الأمر الثاني]^(١)

٢- اشتراط الشكّ في البقاء

الأمر الثاني ممّا يعتبر في تحقّق الاستصحاب: أن يكون في حال الشكّ متيقّناً بوجود المستصحب في السابق، حتّى يكون شكّه في البقاء. فلو كان الشكّ في تحقّق نفس ما تيقّنه سابقاً - كأن تيقّن عدالة زيد في زمان، كيوم الجمعة مثلاً، ثمّ شكّ في نفس هذا المتيقّن، وهو عدالته يوم الجمعة، بأن زال مدرك اعتقاده السابق، فشكّ في مطابقتها للواقع، أو كونه جهلاً مركّباً - لم يكن هذا من مورد الاستصحاب لغةً، ولا اصطلاحاً.

(١) العنوان ممّا.

أما الأول، فلأنّ الاستصحاب - لغةً - أخذ الشيء مصاحباً، فلا بدّ من إحراز ذلك الشيء^(١) حتّى يأخذه مصاحباً، فإذا شكّ في حدوثه من أصله فلا استصحاب.

وأما اصطلاحاً، فلأنّهم اتّفقوا على أخذ الشكّ في البقاء - أو ما يؤدّي هذا المعنى - في معنى الاستصحاب.

قاعدة اليقين
والشكّ الساري

نعم، لو ثبت أنّ الشكّ بعد اليقين بهذا المعنى ملغى في نظر الشارع، فهي قاعدة أخرى مباينة للاستصحاب، سنتكلّم فيها^(٢) بعد دفع توهم من توهم أنّ أدلّة الاستصحاب تشملها، وأنّ مدلولها لا يختصّ بالشكّ في البقاء، بل الشكّ بعد اليقين ملغى مطلقاً^(٣)، سواء تعلّق بنفس ما تيقّنه سابقاً، أم ببقائه.

وأول من صرّح بذلك الفاضل السبزواري - في الذخيرة - في مسألة من شكّ في بعض أفعال الوضوء، حيث قال:

تصرّح الفاضل
السبزواري
بأنّ أدلّة
الاستصحاب
تشمل قاعدة
«اليقين»

والتحقيق: أنّه إن فرغ من الوضوء متيقّناً للإكمال، ثمّ عرض له الشكّ، فالظاهر عدم وجوب إعادة شيء؛ لصحيحة زرارة: «ولا تنقُض اليقين أبداً بالشكّ»^(٤)، انتهى.

ولعلّه تبيّن، تفتّن له من كلام الحليّ في السرائر، حيث استدلّ على المسألة المذكورة: بأنّه لا يُخرج عن حال الطهارة إلّا على يقين من

(١) «الشيء» من (ص).

(٢) انظر الصفحة ٣١٠ - ٣١٣.

(٣) لم ترد «مطلقاً» في (ظ).

(٤) الذخيرة: ٤٤.

كها، وليس يَنْقُضُ الشُّكُّ اليقين^(١)، انتهى.

لكن هذا التعبير من الحلي لا يلزم أن يكون استفاده من أخبار عدم نقض اليقين بالشك. ويقرب من هذا التعبير عبارة جماعة من القدماء^(٢).

لكنّ التعبير لا يلزم دعوى شمول الأخبار للقاعدتين، على ما توهمه غير واحد من المعاصرين^(٣)، وإن اختلفوا بين مدّع لانصرافها إلى خصوص الاستصحاب^(٤)، وبين منكر له عامل بعمومها^(٥).

وتوضيح دفعه: أنّ المناط في القاعدتين مختلف بحيث لا يجمعها مناط واحد؛ فإنّ مناط الاستصحاب هو اتّحاد متعلّق الشكّ واليقين مع قطع النظر عن الزمان؛ لتعلّق الشكّ بقاء ما تيقّن سابقاً، ولازمه كون القضية المتيقّنة - أعني عدالة زيد يوم الجمعة - متيقّنة حين الشكّ أيضاً من غير جهة الزمان. ومناط هذه القاعدة اتّحاد متعلّقيهما من جهة الزمان، ومعناه كونه في الزمان اللاحق شاكّاً فيما تيقّنه سابقاً بوصف

دفع
التوهم المذكور
وتوضيح مناط
قاعدة
الاستصحاب
وقاعدة اليقين

(١) السرائر ١ : ١٠٤ ..

(٢) انظر فقه الرضا : ٧٩، والمقنعة : ٤٩، والنهاية : ١٧، والغنية : ٦١.

(٣) مثل شريف العلماء في تقريرات درسه في ضوابط الأصول : ٣٧١، والسيد المجاهد في مفاتيح الأصول : ٦٥٧، والفاضل دربندي في خزائن الأصول، الورقة ٨٥، من فنّ الاستصحاب.

(٤) كشريف العلماء والسيد المجاهد، وفي (ظ) بدل «خصوص الاستصحاب» : «غيره».

(٥) كالفاضل دربندي وكذا المحقّق السبزواري.

وجوده في السابق.

فإلغاء الشك في القاعدة الأولى عبارة عن الحكم ببقاء المتيقن سابقاً - حيث إنه متيقن - من غير تعرّض لحال حدوثه، وفي القاعدة الثانية هو الحكم بحدوث ما تيقن حدوثه من غير تعرّض لحكم بقاءه، فقد يكون بقاءه معلوماً أو معلوماً العدم أو مشكوكاً.

عدم إرادة
القاعدتين من
قوله عليه السلام:
«فليمض
على يقينه»

واختلاف مؤدّي القاعدتين^(١)، وإن لم يمنع من إرادتهما من كلام واحد - بأن يقول الشارع: إذا حصل بعد اليقين بشيء شك له تعلّق بذلك الشيء^(٢) فلا عبرة به، سواء تعلّق ببقائه أو بحدوثه، واحكم بالبقاء في الأول، وبالحدوث في الثاني - إلا أنّه مانع عن إرادتهما^(٣) من قوله عليه السلام: «فليمض على يقينه»^(٤)؛ فإنّ المضيّ على اليقين السابق - المفروض تحقّقه في القاعدتين - أعني عدالة زيد يوم الجمعة، بمعنى الحكم بعدالته في ذلك اليوم من غير تعرّض لعدالته فيما بعده - كما هو مفاد القاعدة الثانية - يغيّر المضيّ عليه بمعنى عدالته بعد يوم الجمعة من غير تعرّض لحال يوم الجمعة - كما هو مفاد قاعدة الاستصحاب - فلا يصحّ إرادة المعنيين منه.

(١) في (ط) بدل «القاعدتين»: «الإبقاءين».

(٢) في (ط) بدل «بعد اليقين - إلى - الشيء»: «الشك بعد اليقين»، وفي (ص) بدلها: «شك بعد يقين».

(٣) في (ص)، (هـ) و(ت) زيادة: «في هذا المقام».

(٤) المستدرک ١: ٢٢٨، الباب الأول من أبواب نواقض الوضوء، ضمن

فإن قلت: إنَّ معنى المضيّ على اليقين عدم التوقّف من أجل الشكّ العارض وفرض الشكّ كعدمه، وهذا يختلف باختلاف متعلّق الشكّ، فالمضيّ مع الشكّ في الحدوث بمعنى الحكم بالحدوث، ومع الشكّ في البقاء بمعنى الحكم به.

قلت: لا ريب في اتّحاد متعلّق الشكّ واليقين وكون المراد المضيّ على ذلك اليقين المتعلّق بما تعلّق به الشكّ، والمفروض أنّه ليس في السابق إلّا يقينٌ واحد، وهو اليقين بعدالة زيد، والشكّ فيها^(١) ليس له^(٢) هنا^(٣) فردان يتعلّق أحدهما بالحدوث والآخر بالبقاء.

وبعبارةٍ أخرى: عموم أفراد اليقين باعتبار الأمور الواقعيّة، كعدالة زيد وفسق عمرو، لا باعتبار تعدّد^(٤) ملاحظة اليقين بشيءٍ^(٥) واحد، حتّى ينحلّ اليقين بعدالة زيد إلى فردين يتعلّق بكلٍّ منهما شكٌّ^(٦).

وحينئذٍ، فإن اعتبر المتكلّم في كلامه الشكّ في هذا المتيقّن من دون تقييده بيوم الجمعة، فالمضيّ على هذا اليقين عبارة عن الحكم باستمرار هذا المتيقّن، وإن اعتبر الشكّ فيه مقيداً بذلك اليوم، فالمضيّ

(١) في (هـ) و (ر) زيادة: «و».

(٢) لم ترد «له» في (هـ).

(٣) لم ترد «هنا» في (ص).

(٤) «تعدّد» من (ت) و (هـ).

(٥) في (هـ): «لشيء».

(٦) لم ترد «وبعبارةٍ أخرى - إلى - بكلٍّ منها شكٌّ» في (ر) و (ظ)، وورد بدلها:

«بل المراد الشكّ في نفس ما تيقّن».

على ذلك المتيقن الذي تعلّق به الشكّ عبارة عن الحكم بحدوثه من غير تعرّض للبقاء، كأنّه قال: من كان على يقين من عدالة زيد يوم الجمعة فشكّ فيها، فليمض على يقينه السابق^(١).

عدم إرادة
القاعدتين من
سائر الأخبار
أيضاً

وقس على هذا سائر الأخبار الدالّة على عدم نقض اليقين بالشكّ، فإنّ الظاهر اتحاد متعلّق الشكّ واليقين، فلا بدّ أن يلاحظ المتيقن والمشكوك غير مقيدّين بالزمان، وإلاّ لم يحز^(٢) استصحابه، كما تقدّم في ردّ شبهة من قال بتعارض الوجود والعدم في شيء واحد^(٣). والمفروض في القاعدة الثانية كون الشكّ متعلّقاً بالمتيقن السابق

(١) كتب في (ص) على «كأنّه قال - إلى - السابق»: «نسخة»، وكتب عليها في (هـ): «نسخة بدل».

- وفي (ت) ونسخة بدل (هـ) زيادة: «يعني ترتيب آثار عدالة زيد فيه، فالمضيّ على عدالة زيد وترتيب آثاره، يكون تارة بالحكم بعدالته في الزمان اللاحق، وأخرى بالحكم بعدالته في ذلك الزمان المتيقن، وهذان لا يجتمعان في الإرادة».

- وفي (آ) زيادة ما يلي: «وإن أردت توضيح الحال، فافرض أنّه قال: من كان على يقين من عدالة زيد يوم الجمعة فشكّ فيها فليمض على يقينه السابق، والمعنى: أنّ من كان على يقين من شيء وشكّ في ذلك الشيء فليمض على يقينه بذلك الشيء. فإن اعتبر اليقين السابق متعلّقاً بعدالة زيد من دون تقييدها بيوم الجمعة، فالشكّ اللاحق فيها بهذا الاعتبار شكّ في بقائها، وإن اعتبر متعلّقاً بعدالة زيد مقيّدةً بيوم الجمعة، فالشكّ فيها بهذه الملاحظة شكّ في حدوثها».

(٢) في (ظ) بدل «يحز»: «يجز».

(٣) راجع الصفحة ٢١٠.

بوصف وجوده في الزمان السابق. ومن المعلوم عدم جواز إرادة الاعتبارين من اليقين والشك في تلك الأخبار^(١).

ودعوى: أنّ اليقين بكلّ من الاعتبارين فردّ من اليقين، وكذلك الشكّ المتعلّق فردّ من الشكّ، فكلّ فرد لا يُنقض بشكّه.

مدفوعة: بما تقدّم^(٢)، من أنّ^(٣) تعدّد اللحاظ والاعتبار في المتيقّن السابق، بأخذه تارة مقيّداً بالزمان السابق وأخرى بأخذه مطلقاً، لا يوجب تعدّد أفراد اليقين. وليس اليقين بتحقّق مطلق العدالة في يوم الجمعة واليقين بعدالته المقيّدة بيوم الجمعة فردين من اليقين تحت عموم الخبر، بل الخبر بمثابة أن يقال: من كان على يقين من عدالة زيد أو فسقه أو غيرهما من حالاته فشكّ فيه، فليمضِ على يقينه بذلك، فافهم^(٤).

ثمّ إذا ثبت عدم جواز إرادة المعنيين، فلا بدّ أن يُخصّص^(٥) مدلولها بقاعدة الاستصحاب؛ لورودها في موارد تلك القاعدة، كالشكّ في الطهارة من الحدث والخبث، ودخول هلال شهر رمضان أو سؤال. هذا كلّ، لو أريد من القاعدة الثانية إثبات نفس المتيقّن عند

اختصاص
مدلول الأخبار
بقاعدة
الاستصحاب

(١) في (ص)، كتب على «المفروض - إلى - تلك الأخبار»: «زائد»، وفي (هـ): «نسخة بدل».

(٢) راجع الصفحة ٣٠٦.

(٣) في (ر)، و(ظ)، بدل «بما تقدّم من أنّ»: «بأن».

(٤) في (ر)، و(ص)، زيادة: «فإنّه لا يخلو عن دقّة».

(٥) في (ر)، (ظ)، (هـ) ونسخة بدل (ص): «يختصّ».

الشك، وهي عدالة زيد في يوم الجمعة مثلاً.

أمّا لو أُريد منها إثبات عدالته من^(١) يوم الجمعة مستمرةً إلى زمان الشك وما بعده إلى اليقين بطرء الفسق، فيلزم استعمال الكلام في معنيين، حتّى لو أُريد منه القاعدة الثانية فقط، كما لا يخفى^(٢)؛ لأنّ الشك في عدالة زيد يوم الجمعة غير الشك في استمرارها إلى الزمان اللاحق^(٣). وقد تقدّم نظير ذلك في قوله عليه السلام: «كلُّ شيءٍ طاهرٌ حتّى تعلّم أنّه قَذِرٌ»^(٤).

ثمّ لو سلّمنا دلالة الروايات على ما يشمل القاعدتين، لزم حصول التعارض في مدلول الرواية المسقط له عن الاستدلال به على القاعدة الثانية؛ لأنّه إذا شكّ في ما يتيقّن سابقاً، أعني عدالة زيد في يوم الجمعة، فهذا الشكّ معارضٌ لفردين من اليقين، أحدهما: اليقين بعدالته المقيّدة بيوم الجمعة، الثاني: اليقين بعدم عدالته المطلقة قبل يوم الجمعة، فتدلّ بمقتضى القاعدة الثانية على عدم نقض اليقين بعدالة زيد يوم الجمعة باحتمال انتفائها في ذلك الزمان، وبمقتضى قاعدة الاستصحاب على عدم نقض اليقين بعدم عدالته قبل الجمعة باحتمال حدوثها في الجمعة، فكلٌّ من طرفي الشكّ معارضٌ لفرد من اليقين.

ودعوى: أنّ اليقين السابق على الجمعة قد انتقض باليقين في الجمعة،

(١) لم ترد «من» في (ت) و(ه).

(٢) في (ر) بدل «حتّى لو - إلى - لا يخفى»: «أيضاً».

(٣) في (ظ) زيادة: «فافهم».

(٤) راجع الصفحة ٧٣ - ٧٤.

والقاعدة الثانية تُثبت وجوب اعتبار هذا اليقين الناقض لليقين السابق. مدفوعة: بأنّ الشكّ الطارىء في عدالة زيد يوم الجمعة وعدمها، عين الشكّ في انتقاض ذلك اليقين السابق. واحتمال انتقاضه وعدمه معارضان لليقين بالعدالة وعدمها، فلا يجوز لنا الحكم بالانتقاض ولا بعدمه. ثمّ إنّ هذا من باب التنزّل والمماشاة، وإلّا فالتحقيق ما ذكرناه: من منع الشمول بالتقريب المتقدّم^(١)، مضافاً إلى ما ربما يدعى: من ظهور الأخبار في الشكّ في البقاء^(٢).

[قاعدة اليقين]^(٣)

بقي الكلام في وجود مدركٍ للقاعدة الثانية غير عموم^(٤) هذه الأخبار^(٥)، فنقول: إنّ المطلوب من تلك القاعدة: إمّا أن يكون إثبات حدوث المشكوك فيه وبقائه مستمراً إلى اليقين بارتفاعه. وإمّا أن يكون مجرّد حدوثه في الزمان السابق بدون إثباته بعده،

هل يوجد مدرك
لقاعدة «اليقين»
غير هذه الأخبار؟

(١) راجع الصفحة ٣٠٤.

(٢) هذه الدعوى من شريف العلماء في تقارير درسه في ضوابط الأصول: ٣٧١، وكذا السيّد المجاهد في مفاتيح الأصول: ٦٥٧.

(٣) العنوان مثلاً.

(٤) لم ترد «عموم» في (ر) و(ظ).

(٥) في (ت) و(هـ) زيادة: «لها».

بأن يراد إثبات عدالة زيد في يوم الجمعة فقط.
وإمّا أن يراد مجرد إمضاء الآثار التي ترتبت عليها^(١) سابقاً
وصحة الأعمال الماضية المنفّعة عليه، فإذا تيقّن الطهارة سابقاً وصلى
بها ثم شكّ في طهارته في ذلك الزمان، فصلاته ماضية.

فإن أريد الأول، فالظاهر عدم دليل يدلّ عليه؛ إذ قد عرفت^(٢)
أنّه لو سلّم اختصاص الأخبار المعبرة لليقين السابق بهذه القاعدة،
لم يمكن أن يراد منها إثبات حدوث العدالة وبقائها؛ لأنّ لكلّ من
الحدوث والبقاء شكّاً مستقلاً. نعم، لو فرض القطع ببقائها على تقدير
الحدوث، أمكن أن يقال: إنّه إذا ثبت حدوث العدالة بهذه القاعدة
ثبت بقاؤها؛ للعلم ببقائها على تقدير الحدوث. لكنّه لا يتمّ إلّا على
الأصل المثبت، فهو تقديرٌ على تقدير.

وربما يتوهّم: الاستدلال لإثبات هذا المطلب بما دلّ على عدم
الاعتناء بالشكّ في الشيء بعد تجاوز محله.
لكنّه فاسد؛ لأنّه على تقدير الدلالة لا يدلّ على استمرار
المشكوك؛ لأنّ الشكّ في الاستمرار ليس شكّاً بعد تجاوز المحلّ.

وأضعف منه: الاستدلال له بما سيجيء^(٣)، من دعوى أصالة
الصحة في اعتقاد المسلم، مع أنّه كالأوّل في عدم إثباته الاستمرار.
وكيف كان، فلا مدرك لهذه القاعدة بهذا المعنى.

(١) كذا في النسخ، والمناسب: «عليه».

(٢) راجع الصفحة ٣٠٦ - ٣٠٨.

(٣) انظر الصفحة ٣٨٣.

لو أريد
من القاعدة
إثبات الحدوث
والبقاء معاً

عدم صحة
الاستدلال بأدلة
عدم الاعتناء
بالشكّ بعد
تجاوز المحلّ

ضعف
الاستدلال
بأصالة الصحة
في الاعتقاد

وربما فصل بعض الأساطين^(١): بين ما إذا عَلِمَ مدرك الاعتقاد بعد زواله وأَنَّهُ غير قابل للاستناد إليه، وبين ما إذا لم يذكره، كما إذا عَلِمَ أَنَّهُ اعتقد في زمانٍ بطهارة ثوبه أو نجاسته، ثُمَّ غاب المستند وغفل زماناً، فشكَّ في طهارته ونجاسته فيبني على معتقده هنا، لا في الصورة الأولى.

وهو وإن كان أجود من الإطلاق، لكن إتمامه بالدليل مشكل. وإن أريد بها الثاني، فلا مدرك له بعد عدم دلالة أخبار الاستصحاب، إلّا ما تقدّم: من أخبار عدم الاعتناء بالشكّ بعد تجاوز المحلّ. لكنّها لو تَمَّت فإنّما تنفع في الآثار المترتبة عليه سابقاً، فلا يثبت بها إلّا صحّة ما ترتّب عليها^(٢)، وأمّا إثبات نفس ما اعتقده سابقاً، حتّى يترتب عليه بعد ذلك الآثار المترتبة على عدالة زيد يوم الجمعة وطهارة ثوبه في الوقت السابق فلا، فضلاً عن إثبات مقارناته الغير الشرعيّة، مثل كونها على تقدير الحدوث باقية.

وإن أريد بها الثالث، فله وجه؛ بناءً على تماميّة قاعدة «الشكّ بعد الفراغ وتجاوز المحلّ»، فإذا صلى بالطهارة المعتقدّة، ثُمَّ شكَّ في صحّة اعتقاده وكونه متطهراً في ذلك الزمان، بنى على صحّة الصلاة، لكنّه ليس من جهة اعتبار الاعتقاد السابق؛ ولذا لو فرض في السابق غافلاً غير معتقدٍ بشيءٍ من الطهارة والحدث بنى على الصحّة أيضاً؛ من جهة أنّ الشكّ في الصلاة بعد الفراغ منها لا اعتبار به على المشهور بين

(١) هو كاشف الغطاء في كشف الغطاء: ١٠٢.

(٢) كذا في النسخ، والمناسب: «عليه»، كما لا يخفى.

الأصحاب، خلافاً للجماعة من متأخري المتأخرين، كصاحب المدارك^(١) وكاشف اللثام^(٢)، حيث منعا البناء على صحة الطواف إذا شك بعد الفراغ في كونه مع الطهارة. والظاهر - كما يظهر من الأخير - أنهم ينعون القاعدة المذكورة في غير أجزاء العمل. ولعلّ بعض الكلام في ذلك سيجيء في مسألة أصالة الصحة في الأفعال^(٣)، إن شاء الله.

وحاصل الكلام في هذا المقام، هو أنّه: إذا اعتقد المكلف قصوراً أو تقصيراً بشيء في زمان - موضوعاً كان أو حكماً، اجتهدياً أو تقليدياً - ثمّ زال اعتقاده، فلا ينفع اعتقاده السابق في ترتب آثار المعتقد، بل يرجع بعد زوال الاعتقاد إلى ما يقتضيه الأصول بالنسبة إلى نفس المعتقد، وإلى الآثار المترتبة عليه سابقاً أو لاحقاً.

[الأمر]^(٤) الثالث

٣ - اشتراط
عدم العلم بالبقاء أو الارتفاع
أن يكون كلُّ من بقاء ما أحرز حدوثه سابقاً وارتفاعه غير معلوم، فلو علم أحدهما فلا استصحاب.

وهذا مع العلم بالبقاء أو الارتفاع واقعاً من دليل قطعي واقعي واضح، وإنّما الكلام فيما أقامه الشارع مقام العلم بالواقع؛ فإنّ الشكّ

(١) انظر المدارك ٨ : ١٤١.

(٢) انظر كشف اللثام ٥ : ٤١١.

(٣) انظر الصفحة ٣٣٩.

(٤) الزيادة منّا.

الواقعي في البقاء والارتفاع لا يزول معه، ولا ريب في العمل به دون الحالة السابقة.

لكنّ الشأن في أنّ العمل به من باب تخصيص أدلة الاستصحاب، أو من باب التخصّص؟ الظاهر أنّه من باب حكومة أدلة تلك الأمور على أدلة الاستصحاب، وليس تخصيصاً بمعنى رفع اليد عن عموم أدلة الاستصحاب في بعض موارد^(١)، كما تُرفع اليد عنها في مسألة الشكّ بين الثلاث والأربع ونحوها، بما دلّ على وجوب البناء على الأكثر^(٢)، ولا تخصّصاً بمعنى خروج المورد بمجرد وجود الدليل عن مورد الاستصحاب؛ لأنّ هذا مختصّ بالدليل العلميّ المزيل وجوده للشكّ المأخوذ في مجرى الاستصحاب.

ومعنى الحكومة - على ما سيجيء في باب التعادل والتراجع^(٣) - : أن يحكم الشارع في ضمن دليلٍ بوجوب رفع اليد عمّا يقتضيه الدليل الآخر لولا هذا الدليل الحاكم، أو بوجوب العمل في موردٍ بحكمٍ لا يقتضيه دليله لولا الدليل الحاكم^(٤)، وسيجيء توضيحه إن شاء الله تعالى.

حكومة الأدلة
الاجتهادية
على أدلة
الاستصحاب

معنى الحكومة

(١) في (ر) و (ظ) : «الموارد».

(٢) لم ترد «كما ترفع - إلى - الأكثر» في (ظ).

(٣) انظر مبحث التعادل والتراجع ٤ : ١٣.

(٤) في (ظ) زيادة ما يلي : «وحاصله : تنزيل شيءٍ خارجٍ عن موضوع دليلٍ منزلة ذلك الموضوع في ترتيب أحكامه عليه، أو داخلٍ في موضوعه منزلة الخارج منه في عدم ترتيب أحكامه عليه»، وكتب عليها في (ص) : «نسخة»، وورد في (ظ) أيضاً بعد ذلك زيادة وهي : «وقد اجتمع كلا الاعتبارين في حكومة الأدلة الغير العملية على الاستصحاب، مثلاً : إذا قال الشارع...».

ففي ما نحن فيه^(١)، إذا قال الشارع: «اعمل بالبيّنة في نجاسة ثوبك» - والمفروض أنّ الشكّ موجودٌ مع قيام البيّنة على نجاسة الثوب - فإنّ الشارع حكّم في دليل وجوب العمل بالبيّنة، برفع اليد عن آثار الاحتمال المخالف للبيّنة، التي منها استصحاب الطهارة^(٢).

احتمال أن يكون
العمل بالأدلة
في مقابل
الاستصحاب من
باب التخصّص

وربما يجعل العمل بالأدلة في مقابل الاستصحاب من باب التخصّص^(٣)؛ بناءً على أنّ المراد من «الشكّ» عدمُ الدليل والطريق، والتحيرُ في العمل، ومع قيام الدليل الاجتهادي لا حيرة. وإن شئت قلت^(٤): إنّ المفروض دليلاً قطعيّاً الاعتبار؛ فنقض الحالة السابقة به نقض باليقين.

ضعف
هذا الاحتمال

وفيه: أنّه لا يرتفع التحير ولا يصير الدليل الاجتهاديّ قطعيّاً الاعتبار في خصوص مورد الاستصحاب إلّا بعد إثبات كون مؤداه حاكماً على مؤدّى الاستصحاب، وإلّا أمكن أن يقال: إنّ مؤدّى الاستصحاب وجوب العمل على الحالة السابقة مع عدم اليقين بارتفاعها،

(١) لم ترد «وسيجيء - إلى - ما نحن فيه» في (ظ).

(٢) وردت في (ظ) بدل عبارة «حكم في - إلى - الطهارة». ما يلي: «جعل الاحتمال المطابق للبيّنة بمنزلة اليقين الذي ينتقض به اليقين السابق، وجعل أيضاً الاحتمال المخالف للبيّنة كالمعدوم، فكأنّه لا شكّ حتّى يرجع فيه إلى الاستصحاب، فكأنّه قال: لا يحكم على هذا الشكّ بحكمه المقرّر في قاعدة الاستصحاب، وافرضه كالعدم».

(٣) كذا في (ت) و(ه)، وفي غيره: «التخصيص».

(٤) في (ت) و(ه) زيادة: «المراد به عدم اليقين الظاهري فإنّ...»، لكن في (ت) بدل «الظاهري»: «الظاهر».

سواءً كان هناك الأمانة الفلانيّة أم لا، ومؤدّى دليل تلك الأمانة وجوب العمل بمؤدّاه^(١)، خالف الحالة السابقة أم لا. ولا يندفع مغالطة هذا الكلام، إلّا بما ذكرنا من طريق الحكومة، كما لا يخفى.

وكيف كان، فجعل بعضهم^(٢) عدم الدليل الاجتهادي على خلاف الحالة السابقة من شرائط العمل بالاستصحاب، لا يخلو عن مسامحة؛ لأنّ مرجع ذلك بظاهره إلى عدم المعارض لعموم «لا تنقض»، كما في مسألة البناء على الأكثر، لكنّه ليس مراد هذا المشتراط قطعاً، بل مراده عدم الدليل على ارتفاع الحالة السابقة.

ولعلّ^(٣) ما أورده عليه المحقّق القمي قدّس سرّه - من أنّ الاستصحاب أيضاً أحد الأدلّة، فقد يُرجّح عليه الدليل، وقد يُرجّح على الدليل، وقد لا يُرجّح أحدهما على الآخر، قال قدّس سرّه: ولذا ذكر بعضهم^(٤) في مال المفقود: أنّه في حكم ماله حتّى يحصل العلم العادي بموته؛ استصحاباً لحياته^(٥)، مع وجود الروايات المعتبرة^(٦) المعمول بها عند بعضهم، بل

المسامحة
فيما جعله
الفاضل التوحي
من شرائط
الاستصحاب

ما أورده المحقّق
القمي على
الفاضل التوحي
والمناقشة فيه

(١) كذا في النسخ، والمناسب: «بمؤدّاه»، لرجوع الضمير إلى «الأمانة».

(٢) هو الفاضل التوحي في الوافية: ٢٠٨.

(٣) لم ترد «لأنّ مرجع - إلى - ولعلّ» في (ظ)، وورد بدلها: «وإن أمكن توجيهه بما يرجع إلى ما ذكرنا، وأمّا ما أورده...».

(٤) في المصدر: «جمهور المتأخّرين».

(٥) انظر مفتاح الكرامة ٨: ٩٢.

(٦) الوسائل ١٧: ٥٨٣ و ٥٨٥، الباب ٦ من أبواب ميراث الخنثى، الحديث ٥

عند جمع من المحققين^(١)، الدالة على وجوب الفحص أربع سنين^(٢) - مبنيٌ على ظاهر كلامه: من إرادة العمل بعموم «لا تنقض». وأما على ما جزمنا به^(٣) - من أن مراده عدم ما يدلّ علماً أو ظناً على ارتفاع الحالة السابقة - فلا وجه لورود ذلك^(٤)؛ لأنّ الاستصحاب إن أخذ من باب التعبد، فقد عرفت^(٥) حكومة أدلّة جميع الإمارات الاجتهادية على دليله، وإن أخذ من باب الظنّ، فالظاهر أنّه لا تأمل لأحدٍ في أنّ المأخوذ في إفادته للظنّ عدم وجود أمانة في مورده على خلافه؛ ولذا ذكر العضيّ في دليله^(٦): أنّ ما كان سابقاً ولم يظنّ عدمه فهو مظنون البقاء^(٧).

(١) انظر مفتاح الكرامة ٨ : ٩٢.

(٢) القوانين ٢ : ٧٥.

(٣) في الصفحة السابقة.

(٤) لم ترد «مبنيٌ على - إلى - لورود ذلك» في (ط)، وورد بدلها: «فلا يعرف له وجه ورودٍ ولذلك».

(٥) راجع الصفحة ٣١٤.

(٦) شرح مختصر الأصول ٢ : ٤٥٣.

(٧) لم ترد «ولذا ذكر - إلى - مظنون البقاء» في (ر)، وكتب عليها في (ص): «نسخة بدل».

وفي (ت)، (هـ) وحاشيتي (ص) و(ط) زيادة: «ونظيره في الإمارات الاجتهادية (الغلبة) فإنّ إلحاق الشيء بالأعمّ الأغلب إنّما يكون غالباً إذا لم تكن أمانة في موردها على الخلاف، لكنّها أيضاً واردة على الاستصحاب، كما يعرف بالوجدان عند المتتبّع في الشرعيّات والعرفيّات».

ولما ذكرنا لم نَرِ أحداً من العلماء قدّم الاستصحاب على أمانة مخالفة له مع اعترافه بحجّيتها لولا الاستصحاب، لا في الأحكام ولا في الموضوعات.

وأما ما استشهد به فَقَدْ - من عمل بعض الأصحاب بالاستصحاب في مال المفقود، وطرح ما دلّ على وجوب الفحص أربع سنين والحكم بموته بعده - فلا دخل له بما نحن فيه؛ لأنّ تلك الأخبار ليست أدلّة في مقابل استصحاب حياة المفقود، وإنّما المقابل له قيام دليل معتبر^(١) على موته، وهذه الأخبار على تقدير تماميتها مخصّصة لعموم أدلّة الاستصحاب، دالّة على وجوب البناء على موت المفقود^(٢) بعد الفحص، نظير ما دلّ على وجوب البناء على الأكثر مع الشكّ في عدد الركعات، فن عمل بها خصّص بها عمومات الاستصحاب، ومن طرحها - لقصور فيها - بقي أدلّة الاستصحاب عنده على عمومها.

المراد
من «الأدلة
الاجتهادية»
و «الأصول»

ثمّ المراد بالدليل الاجتهاديّ: كلّ أمانة اعتبرها الشارع من حيث إنّها تحكي عن الواقع وتكشف عنه بالقوّة، وتسمّى في نفس الأحكام «أدلة اجتهادية» وفي الموضوعات «أمارات معتبرة»، فما كان ممّا نصبه الشارع غير ناظر إلى الواقع، أو كان ناظراً لكن فرض أنّ الشارع اعتبره لا من هذه الحيثيّة، بل من حيث مجرد احتمال مطابقته للواقع، فليس اجتهادياً، بل^(٣) هو من الأصول، وإن كان مقدّماً على

(١) في نسخة بدل (ص) زيادة: «كالبينة».

(٢) لم ترد «وإنّما المقابل - إلى - موت المفقود» في (ظ).

(٣) في غير (ص) بدل «بل»: «و».

بعض الأصول الأخر. والظاهر أنّ الاستصحاب والقرعة من هذا القبيل. ومصاديق الأدلة والأمارات في الأحكام والموضوعات واضحة غالباً.

وقد يحتفي^(١)، فيتردّد الشيء بين كونه دليلاً وبين كونه أصلاً؛ لاختفاء كون اعتباره من حيث كونه ناظراً إلى الواقع، أو من حيث هو، كما في اليد المنصوبة دليلاً على الملك، وكذلك أصالة الصّحة عند الشكّ في عمل نفسه بعد الفراغ، وأصالة الصّحة في عمل الغير.

وقد يعلم عدم كونه ناظراً إلى الواقع وكاشفاً عنه وأنّه من القواعد التعبدية، لكن يحتفي حكومته مع ذلك على الاستصحاب؛ لأنّنا قد ذكرنا: أنّه قد يكون الشيء الغير الكاشف منصوباً من حيث تنزيل الشارع الاحتمال المطابق له منزلة الواقع، إلّا أنّ الاختفاء في تقديم أحد التنزيلين على الآخر وحكومته عليه.

(١) كذا في النسخ، والمناسب: «تحتفي» لرجوع الضمير إلى مصاديق.

تردّد الشيء
بين كونه
دليلاً أو أصلاً

[تعارض الاستصحاب مع سائر الأمارات والأصول]^(١)

تعارض
الاستصحاب
مع غيره

ثمَّ إنَّه لا ريب في تقديم الاستصحاب على الأصول الثلاثة، أعني: البراءة، والاحتياط، والتخير. إلَّا أنَّه قد يحتجُّ وجهه على المبتدي^(٢)، فلا بدَّ من التكلُّم هنا في مقامات:

الأوَّل: في عدم معارضة الاستصحاب لبعض الأمارات التي يُتراءى كونها من الأصول، كاليد ونحوها.

الثاني: في حكم معارضة الاستصحاب للقرعة ونحوها.

الثالث: في عدم معارضة سائر الأصول للاستصحاب.

(١) العنوان منّا.

(٢) في (ط) زيادة: «فلا بدَّ من إيضاح وجهه».

أما الكلام في المقام الأول فيقع في مسائل :

الأولى

أنّ اليد ممّا لا يعارضها الاستصحاب، بل هي حاکمة عليه. تقدّم «اليد» على الاستصحاب والاستدلال عليه بيان ذلك: أنّ اليد، إن قلنا بكونها من الأمارات المنصوبة دليلاً على الملكية؛ من حيث كون الغالب في مواردّها كون صاحب اليد مالکاً أو نائباً عنه، وأنّ اليد المستقلّة الغير المالکیّة قليلة بالنسبة إليها، وأنّ الشارع إنّما اعتبر هذه الغلبة تسهياً على العباد، فلا إشكال في تقديمها على الاستصحاب على ما عرفت: من حكومة أدلّة الأمارات على أدلّة^(١) الاستصحاب^(٢).

وإن قلنا بأنّها غير كاشفة بنفسها عن الملكية، أو أنّها كاشفة لكن اعتبار الشارع لها ليس من هذه الحيثيّة، بل جعلها في محلّ الشكّ تعبّداً؛ لتوقّف استقامة نظام معاملات العباد على اعتبارها - نظير أصالة الطهارة - كما يشير إليه قوله عليه السلام في ذيل رواية حفص بن غياث، الدالّة على الحكم بالملکیّة على ما في يد المسلمين: «ولولا ذلك لما قام

(١) في (ر)، (ظ) و (هـ) بدل «أدلة»: «دليل».

(٢) راجع الصفحة ٣١٤.

للمسلمين سوق»^(١)، فالأظهر أيضاً تقديمها على الاستصحاب؛ إذ لولا هذا لم يجوز التمسك بها في أكثر المقامات، فيلزم المحذور المنصوص، وهو اختلال السوق وبطلان الحقوق؛ إذ الغالب العلم بكون ما في اليد مسبوفاً بكونه ملكاً للغير، كما لا يخفى.

الوجه في الرجوع
إلى الاستصحاب
لو تـقـارنت
«اليد» بالإقرار

وأما حكم المشهور بأنه: «لو اعترف ذو اليد بكونه سابقاً ملكاً للمدعي، انتزع منه العين، إلا أن يقيم البيّنة على انتقالها إليه» فليس من تقديم الاستصحاب، بل لأجل أنّ دعواه المملكيّة في الحال إذا انضمت إلى إقراره بكونه^(٢) قبل ذلك للمدعي، ترجع إلى دعوى انتقالها إليه، فينقلب مدّعياً، والمدعي منكرًا؛ ولذا لو لم يكن في مقابله مدّع، لم تقدح هذه الدعوى منه في الحكم بملكيّته، أو كان في مقابله مدّع لكن أسند الملك السابق إلى غيره، كما لو قال في جواب زيد المدعي: اشتريته من عمرو.

بل يظهر ممّا ورد في حاجة عليّ عليه السلام مع أبي بكر في أمر فذك - المرويّة في الاحتجاج^(٣) - أنّه لم يقدح في تشبّث فاطمة عليها السلام باليد، دعواها عليها السلام^(٤) تلقّى الملك من رسول الله ﷺ، مع أنّه قد يقال: إنّها حينئذٍ صارت مدّعية لا تنفعها اليد.

(١) الوسائل ١٨ : ٢١٥، الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ٢.

(٢) المناسب: «بكونها»، لرجوع الضمير إلى «العين»، كضمير «انتقالها».

(٣) الاحتجاج ١ : ١٢١، والوسائل ١٨ : ٢١٥، الباب ٢٥ من أبواب كيفية

الحكم، الحديث ٣.

(٤) لم ترد «دعواها عليها السلام» في (ظ).

وكيف كان، فاليد على تقدير كونها من الأصول التعبدية أيضاً «اليد» على تقدير كونها من الأصول مقدمة على الاستصحاب وإن جعلناه من الأمارات الظنية؛ لأنّ الشارع نصبها في مورد الاستصحاب. وإن شئت قلت: إنّ دليلها أخصّ من عمومات الاستصحاب^(١).

هذا، مع أنّ الظاهر من الفتوى والنصّ الوارد في اليد - مثل رواية حفص بن غياث^(٢) - أنّ اعتبار اليد أمرٌ كان مبنى عمل الناس في أمورهم وقد أمضاه الشارع، ولا يخفى أنّ عمل العرف عليها من باب الأمانة، لا من باب الأصل التعبدية.

وأما تقديم البيّنة على اليد وعدم ملاحظة التعارض بينها أصلاً، فلا يكشف عن كونها من الأصول؛ لأنّ اليد إنّما جعلت أمانة على الملك عند الجهل بسببها، والبيّنة مبيّنة لسببها.

والسرّ في ذلك: أنّ مستند الكشف في اليد هي الغلبة، والغلبة إنّما توجب إلحاق المشكوك بالأعمّ الأغلب، فإذا كان في مورد الشكّ أمانة معتبرة تزيل الشكّ، فلا يبقى مورد للإلحاق؛ ولذا كانت جميع الأمارات في أنفسها مقدّمة على الغلبة. وحال اليد مع البيّنة^(٣) حال أصالة الحقيقة في الاستعمال على مذهب السيّد^(٤) مع أمارات المجاز، بل حال مطلق الظاهر والنصّ، فافهم.

(١) لم ترد «وإن شئت - إلى - الاستصحاب» في (ظ).

(٢) الوسائل ١٨ : ٢١٥، الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ٢.

(٣) كذا في (ت) و(ه)، وفي غيرها بدل «البيّنة»: «الغلبة».

(٤) انظر الذريعة ١ : ١٣.

المسألة الثانية

في أنّ أصالة الصّحة في العمل بعد الفراغ عنه لا يُعارض بها الاستصحاب:

تقدّم قاعدة

«الفراغ»

والتجاوز» على

الاستصحاب

والاستدلال عليه

إمّا لكونها من الأمارات؛ كما يشعر به قوله عليه السلام - في بعض روايات ذلك ^(١) الأصل - : «هُوَ حِينَ يَتَوَضَّأُ أَذْكَرُ مِنْهُ حِينَ يَشْكُ» ^(٢). وإمّا لأنّها وإن كانت من الأصول إلّا أنّ الأمر بالأخذ بها في مورد الاستصحاب يدلّ على تقديمها عليه، فهي خاصّة بالنسبة إليه، يخصّص بأدلتها أدلّته، ولا إشكال في شيءٍ من ذلك.

إنّما الإشكال في تعيين مورد ذلك الأصل من وجهين:

أحدهما: من جهة تعيين معنى «الفراغ» و«التجاوز» المعتبر في الحكم بالصّحة، وأنّه هل يُكتفى به، أو يعتبر الدخول في غيره؟ وأنّ المراد بالغير ما هو؟

الثاني: من جهة أنّ الشكّ في وصف الصّحة للشيء، ملحق

(١) لم ترد «ذلك» في (هـ).

(٢) الوسائل ١ : ٣٣٢، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

بالشكّ في أصل الشيء أم لا؟

أخبار القاعدة

وتوضيح الإشكال من الوجهين موقوف على ذكر الأخبار الواردة في هذه القاعدة، ليزول ببركة تلك الأخبار كلُّ شبهةٍ حدثت أو تحدث في هذا المضمار، فنقول^(١) مستعيناً بالله:

١- الأخبار العامة

روى زرارة - في الصحيح - عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا خرجت من شيءٍ ودخلت في غيره فَشَكَّكَ لَيْسَ بِشَيْءٍ»^(٢).

وروى إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن شكَّ في الركوع بعدما سجد فليَمْضِ، وإن شكَّ في السُّجود بعدما قام فليَمْضِ، كلُّ شيءٍ شكَّ فيه وقد جاوزه ودَخَلَ في غيره فليَمْضِ عليه»^(٣).

وهاتان الروايتان ظاهرتان في اعتبار الدخول في غير المشكوك.

وفي الموثقة: «كلُّ ما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما

هو»^(٤).

وهذه الموثقة ظاهرة في عدم اعتبار الدخول في الغير.

وفي موثقة ابن أبي يعفور: «إذا شككت في شيءٍ من الوضوء

(١) كذا، والمناسب: «فأقول» كما لا يخفى.

(٢) الوسائل ٥: ٣٣٦، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث الأول.

(٣) الوسائل ٤: ٩٣٧، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٤، وفيه بدل «وقد»: «ممّا قد».

(٤) أي: موثقة محمد بن مسلم، الوسائل ٥: ٣٣٦، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

وقد دَخَلَتْ في غيره فَشَكُّكَ ليس بشيء^(١)، إِنَّمَا الشَّكُّ إِذَا كُنْتَ فِي شَيْءٍ لَمْ تَجْزُهُ^(٢).

وظاهر صدر هذه الموثقة كالأولين، وظاهر عجزها كالثالثة.
هذه تمام ما وصل إلينا من الأخبار العامة.

٢- الأخبار الخاصة

وربما يستفاد العموم من بعض ما ورد في الموارد الخاصة، مثل: قوله عليه السلام في الشك في فعل الصلاة بعد خروج الوقت، من قوله عليه السلام^(٣): «وإن كان بعد ما خرَجَ وقتها فقد دخل حائلٌ فلا إعادة»^(٤). وقوله عليه السلام: «كلُّ ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكرًا فأَمْضه كما هو»^(٥).

وقوله عليه السلام في مَنْ شكَّ في الوضوء بعدما فرغ: «هو حين يتَوَضَّأُ أَذْكَرُ منه حين يَشْكُ»^(٦). ولعلَّ المتتبع يعثر على أزيد من ذلك^(٧).

(١) في الوسائل: «فليس شكُّك بشيء».

(٢) الوسائل ١: ٣٣١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

(٣) كذا في النسخ، والظاهر زيادة: «من قوله عليه السلام».

(٤) الحديث منقول بالمعنى، انظر الوسائل ٣: ٢٠٥، الباب ٦٠ من أبواب المواقيت، الحديث الأول.

(٥) الوسائل ١: ٣٣١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٦، وليس فيه: «كما هو».

(٦) تقدّم الحديث في الصفحة ٣٢٥.

(٧) مثل: ما في صحيحتي زرارة ومحمد بن مسلم المرويتين في الوسائل ١: ٣٣٠ و ٣٣١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ١ و ٥.

وحيث إنّ مضمونها لا يختصّ بالطهارة والصلاة، بل يجري في غيرهما - كالحجّ - فالمناسب الاهتمام في تنقيح مضامينها ودفع ما يُترأى من التعارض بينها - فنقول مستعيناً بالله، فإنّه وليّ التوفيق.

إنّ الكلام يقع في مواضع -:

تنقيح
مضامين الأخبار

الموضع الأول

ما هو المراد من «الشك في الشيء»؟
 أنّ الشكّ في الشيء ظاهرٌ - لغةً وعرفاً - في الشكّ في وجوده، إلّا أنّ تقييد ذلك في الروايات بالخروج عنه ومضيّه والتجاوز عنه، ربما يصير قرينةً على إرادة كون وجود أصل الشيء مفروغاً عنه، وكون الشكّ فيه باعتبار الشكّ في بعض ما يعتبر فيه شرطاً أو شرطاً.

نعم لو أريد الخروجُ والتجاوزُ عن محلّه، أمكن إرادة المعنى الظاهر من الشكّ في الشيء. وهذا هو المتعين؛ لأنّ إرادة الأعمّ من الشكّ في وجود الشيء والشكّ الواقع في الشيء الموجود، في استعمال واحد^(١)، غير صحيح. وكذا إرادة خصوص الثاني؛ لأنّ مورد غير واحد من تلك الأخبار هو الأول. لكن يبعد ذلك في ظاهر موثقة محمد ابن مسلم^(٢)؛ من جهة قوله: «فأَمْضِه كما هو»، بل لا يصحّ ذلك في موثقة ابن أبي يعفور^(٣)، كما لا يخفى.

لكنّ الإنصاف: إمكان تطبيق موثقة محمد بن مسلم على ما في الروايات، وأمّا هذه الموثقة فسياًتي توجيهها على وجهٍ لا تعارض الروايات إن شاء الله تعالى^(٤).

(١) لم ترد «في استعمال واحد» في (ظ) و(ت).

(٢) تقدّمت في الصفحة ٣٢٧.

(٣) تقدّمت في الصفحة ٣٢٦.

(٤) انظر الصفحة ٣٣٧.

الموضع الثاني

ما هو المراد من
«محلّ الشيء
المشكوك فيه»؟

أنّ المراد بمحلّ الفعل المشكوك في وجوده هو الموضع الذي لو أتى به فيه لم يلزم منه اختلال في الترتيب المقرّر.
وبعبارة أخرى: محلّ الشيء هي مرتبته المقرّرة له بحكم العقل، أو بوضع الشارع، أو غيره ولو كان نفس المكلف؛ من جهة اعتياده بإتيان ذلك المشكوك في ذلك المحلّ.

فحلّ تكبيرة الإحرام قبل الشروع في الاستعاذة لأجل القراءة بحكم الشارع، ومحلّ كلمة «أكبر» قبل تخلّل الفصل الطويل بينه وبين لفظ الجلالة بحكم الطريقة المألوفة في نظم الكلام، ومحلّ الرأى من «أكبر» قبل أدنى فصل يوجب الابتداء بالسكّن بحكم العقل، ومحلّ غسل الجانب الأيسر أو بعضه في غسل الجنابة لمن اعتاد الموالاة فيه^(١) قبل تخلّل فصل يُخلّ بما اعتاده من الموالاة.

هذا كلّ ممّا لا إشكال فيه، إلّا الأخير؛ فإنّه ربما يتخيّل^(٢) انصراف إطلاق الأخبار إلى غيره.

مع أنّ فتح هذا الباب بالنسبة إلى العادة يوجب مخالفة إطلاق كثير. فمن اعتاد الصلاة في أوّل وقتها أو مع الجماعة، فشكّ في فعلها بعد ذلك، فلا يجب عليه الفعل. وكذا من اعتاد فعل شيء بعد الفراغ من الصلاة فرأى نفسه فيه وشكّ في فعل الصلاة. وكذا من اعتاد

(١) لم ترد «فيه» في (ر).

(٢) في (هـ) ونسخة بدل (ت) بدل «يتخيّل»: «يحتمل».

الوضوء بعد الحدث بلا فصل يُعتدّ به، أو قبل دخول الوقت للتهيؤ، فشكّ بعد ذلك في الوضوء. إلى غير ذلك من الفروع التي يبعد التزام الفقيه بها.

نعم ذكر جماعة من الأصحاب مسألة معتاد الموالاة في غسل الجنابة إذا شكّ في الجزء الأخير، كالعلامة^(١) وولده^(٢) والشهيد^(٣) والمحقّق الثاني^(٤) وغيرهم^(٥) قدّس الله أسرارهم.

واستدلّ فخر الدين على مختاره في المسألة - بعد صحيحة زرارة المتقدمة -: بأنّ خرق العادة على خلاف الأصل^(٦). ولكن لا يحضرنى كلام منهم في غير هذا المقام، فلا بدّ من التتبع والتأمّل.

والذي يقرب في نفسي عاجلاً هو الالتفات إلى الشكّ، وإن كان الظاهر من قوله عليه السلام فيما تقدّم: «هو حين يتوضّأ أذكرُ منه حين يشكّ»^(٧)، أنّ هذه القاعدة من باب تقديم الظاهر على الأصل، فهو دائر مدار الظهور النوعيّ ولو كان من العادة. لكنّ العمل بعموم ما يستفاد من الرواية أيضاً مشكل، فتأمّل. والأحوط ما ذكرنا.

(١) قواعد الأحكام ١ : ٢٠٦، والتذكرة ١ : ٢١٢.

(٢) إيضاح الفوائد ١ : ٤٢.

(٣) لم نعثر عليه فيما بأيدينا من كتبها رحمتهما. نعم، حكاه المحقّق الثاني في جامع المقاصد ١ : ٢٣٨ عن بعض فوائد الشهيد الأوّل، ولعلّ المراد به حواشيه على القواعد.

(٤) جامع المقاصد ١ : ٢٣٧.

(٥) انظر كشف اللثام ١ : ٥٨٨، والجواهر ٢ : ٣٦٣.

(٦) ايضاح الفوائد ١ : ٤٣.

(٧) تقدّم الحديث في الصفحة ٣٢٥.

الموضع الثالث

هل يعتبر
في التجاوز
والفراغ الدخول
في الغير، أم لا؟

الدخول في غير المشكوك إن كان محققاً للتجاوز عن المحلّ، فلا إشكال في اعتباره، وإلاّ فظاهر الصحيحين الأوليتين اعتباره، وظاهر إطلاق موثقة ابن مسلم عدم اعتباره. ويمكن حمل التقييد في الصحيحين على الغالب خصوصاً في أفعال الصلاة؛ فإنّ الخروج من أفعالها يتحقّق غالباً بالدخول في الغير، وحينئذٍ فيلغو القيد.

ويحتمل ورود المطلق على الغالب، فلا يُحكم بالإطلاق.

ويؤيد الأول ظاهرُ التعليل المستفاد من قوله عليه السلام : «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ»^(١)، وقوله عليه السلام : «إنما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه»^(٢) بناءً على ما سيجيء من التقريب^(٣)، وقوله عليه السلام : «كلّ ما مضى من صلاتك وطهورك... الخبر»^(٤).

لكنّ الذي يُبْعده أنّ الظاهر من الـ«غير» في صحيحة إسماعيل ابن جابر: «إن شكّ في الركوع بعدما سجد وإن شكّ في السجود بعدما قام فليَمْضِ»^(٥) بملاحظة مقام التحديد ومقام التوطئة للقاعدة المقرّرة

(١) تقدّم الحديث في الصفحة ٣٢٥.

(٢) تقدّم الحديث في الصفحة ٣٢٧.

(٣) انظر الصفحة ٣٢٧.

(٤) تقدّم الحديث في الصفحة ٣٢٧.

(٥) تقدّم الحديث في الصفحة ٣٢٦.

بقوله ﷺ بعد ذلك: «كلُّ شيءٍ شكٌّ فيه... إلخ» كونُ السجود والقيام حدًّا للغير الذي يعتبر الدخول فيه، وأَنَّهُ لا غير أقرب من الأوَّل بالنسبة إلى الركوع، ومن الثاني بالنسبة إلى السجود؛ إذ لو كان الهُوِيُّ للسجود كافياً عند الشكِّ في الركوع، والنهوضُ للقيام كافياً عند الشكِّ في السجود، قَبِحَ في مقام التوطئة للقاعدة الآتية التحديدُ بالسجود والقيام، ولم يكن وجهٌ لمجزم المشهور^(١) بوجود الالتفات إذا شكَّ قبل الاستواء قائماً.

ومما ذكرنا يظهر: أنَّ ما ارتكبه بعض مَنْ تأخَّر^(٢)، من التزام عموم «الغير» وإخراج الشكِّ في السجود قبل تمام القيام بمفهوم الرواية، ضعيفٌ جداً؛ لأنَّ الظاهر أنَّ القيد وارد في مقام التحديد. والظاهر أنَّ التحديد بذلك توطئةٌ للقاعدة، وهي^(٣) بمنزلة ضابطةٍ كَلِيَّةٍ، كما لا يخفى على من له أدنى ذوق في فهم الكلام، فكيف يجعل فرداً خارجاً بمفهوم القيد^(٤) عن عموم القاعدة؟!

فالأوَّلَى: أن يجعل هذا كاشفاً عن خروج مقدّمات أفعال الصلاة عن عموم «الغير» فلا يكفي في الصلاة مجرّد الدخول ولو في فعل غير

عدم كفاية
الدخول في
مقدّمات الغير

(١) انظر مفتاح الكرامة ٣: ٣٠٥، بل في الجواهر: «لم أعثر على مخالف في وجوب الرجوع» انظر الجواهر ١٢: ٣٢٠.

(٢) كصاحب الذخيرة والجواهر، انظر الذخيرة: ٣٧٦، والجواهر ١٢: ٣١٦ - ٣٢١.

(٣) في (ط) زيادة: «له».

(٤) في (هـ) بدل «القيد»: «الغير».

أصلي، فضلاً عن كفاية مجرد الفراغ.

والأقوى: اعتبار الدخول في الغير وعدم كفاية مجرد الفراغ، إلا أنه قد يكون الفراغ عن الشيء ملازماً للدخول في غيره، كما لو فرغ عن الصلاة والوضوء؛ فإن حالة عدم الاشتغال بهما يُعدّ مغايرة لحالهما وإن لم يشغل بفعل وجودي، فهو دخول في الغير بالنسبة إليهما.

وأما التفصيل بين الصلاة والوضوء، بالتزام كفاية مجرد الفراغ من الوضوء ولو مع الشك في الجزء الأخير منه، فيردّه اتحاد الدليل في البابين^(١)؛ لأنّ ما ورد، من قوله ﷺ في مَنْ شكّ في الوضوء بعدما فرغ من الوضوء: «هو حين يتوضّأ أذكّر منه حين يشكّ»^(٢) عامٌّ بمقتضى التعليل لغير الوضوء أيضاً؛ ولذا استفيد منه حكم الغسل و^(٣) الصلاة أيضاً. وكذلك موثّقة ابن أبي يعفور المتقدّمة^(٤)، صدرها دالٌّ على اعتبار الدخول في الغير في الوضوء، وذيلها يدلّ على عدم العبرة بالشكّ بمجرد التجاوز مطلقاً من غير تقييد بالوضوء، بل ظاهرها يأبي عن التقييد. وكذلك روايتا زرارة وأبي بصير المتقدّمتان^(٥) آبيتان عن

الأقوى
اعتبار الدخول
في الغير
وعدم كفاية
مجرد الفراغ

عدم صحّة
التفصيل
بين الصلاة
والوضوء

(١) لم ترد «في البابين» في (ت).

(٢) تقدّم الحديث في الصفحة ٣٢٥.

(٣) في (هـ) زيادة: «عم»، وفي (ط) زيادة: «يعم».

(٤) في الصفحة ٣٢٦.

(٥) المتقدّمتان في الصفحة ٣٢٦، والظاهر أنّ المراد برواية أبي بصير هي رواية

إسماعيل بن جابر، حيث رواها في الوافي (٨: ٩٤٩، الحديث ٧٤٦٦ - ١١)

عن التهذيب بإسناده عن أبي بصير عن أبي عبد الله ﷺ، ولكنها ليست

موجودة بهذا السند في التهذيب، وانظر الجواهر ١٢: ٣١٤.

التقييد.

وأصرح من جميع ذلك في الإياء عن التفصيل بين الوضوء والصلاة قوله عليه السلام في الرواية المتقدمة^(١): «كلُّ ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرتهُ تذكراً فأمضه».

(١) في الصفحة ٣٢٧.

الموضع الرابع

عدم جريان
القاعدة في
أفعال الطهارة
الثلاث

قد خرج من الكليّة المذكورة أفعال الطهارة الثلاث؛ فإنّهم أجمعوا^(١) على أنّ الشاكّ في فعل من أفعال الوضوء قبل إتمام الوضوء يأتي به وإن دخل في فعل آخر، وأمّا الغسل والتيمّم فقد صرح بذلك فيها بعضهم^(٢) على وجه يظهر منه كونه من المسلّمات، وقد نصّ على الحكم في الغسل جمع ممّن تأخّر عن المحقّق، كالعلامة^(٣) والشهيد^(٤) والمحقّق الثاني^(٥)، ونصّ غير واحد من هؤلاء^(٦) على كون التيمّم كذلك. وكيف كان، فستند الخروج - قبل الإجماع - الأخبار الكثيرة المخصّصة للقاعدة المتقدّمة. إلّا أنّه يظهر من رواية ابن أبي يعفور المتقدّمة^(٧) - وهي قوله عليه السلام: «إذا شككت في شيءٍ من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكّك ليس بشيءٍ، إنّما الشكّ إذا كنت في شيءٍ

مستند الخروج

(١) انظر الجواهر ٢ : ٣٥٤.

(٢) لعلّه صاحب الرياض في الرياض ١ : ٢٧٧، ولكنّه صرح بذلك في الغسل دون التيمّم.

(٣) التذكرة ١ : ٢١٢، وفي غير (ر) زيادة: «وولده».

(٤) انظر تمهيد القواعد : ٣٠٥، ولم نعثّر على ذلك في ما بأيدينا من كتب الشهيد الأوّل رحمه الله.

(٥) جامع المقاصد ١ : ٢٣٧.

(٦) انظر التذكرة ١ : ٢١٢، وجامع المقاصد ١ : ٢٣٨.

(٧) المتقدّمة في الصفحة ٣٢٦.

لم تجزه: «أنَّ حكم الوضوء من باب القاعدة، لا خارجٌ عنها، بناءً على عود ضمير «غيره» إلى الوضوء؛ لئلاَّ يخالف الإجماع على وجوب الالتفات إذا دخل في غير المشكوك من أفعال الوضوء، وحينئذٍ فقوله عليه السلام: «إنَّما الشكُّ» مسوقٌ لبيان قاعدة الشكِّ المتعلِّق بجزءٍ من أجزاء العمل، وأنَّه إنَّما يعتبر إذا كان مشغلاً بذلك العمل غير متجاوز عنه.

هذا، ولكنَّ الاعتماد على ظاهر^(١) ذيل الرواية مشكل؛ من جهة أنَّه يقتضي بظاهر المحصر أنَّ الشكَّ الواقع في غسل اليد باعتبار جزءٍ من أجزائه لا يُعتنى به إذا جاوز غسل اليد، مضافاً إلى أنَّه معارضٌ للأخبار السابقة فيما إذا شكَّ في جزءٍ من الوضوء بعد الدخول في جزءٍ آخر قبل الفراغ منه؛ لأنَّه باعتبار أنَّه شكَّ في وجود شيءٍ بعد تجاوز محله يدخل في الأخبار السابقة، ومن حيث إنَّه شكَّ في أجزاء عملٍ قبل الفراغ منه يدخل في هذا الخبر.

ويمكن أن يقال لدفع جميع ما في الخبر من الإشكال: إنَّ الوضوء بتمامه في نظر الشارع فعلٌ واحد باعتبار وحدة مسبِّبه - وهي الطهارة - فلا يلاحظ كلُّ فعلٍ منه بحاله حتَّى يكون مورداً لتعارض هذا الخبر مع الأخبار السابقة، ولا يلاحظ بعض أجزائه - كغسل اليد مثلاً - شيئاً مستقلاً يشكُّ في بعض أجزائه قبل تجاوزه أو بعده ليوجب ذلك لإشكالٍ في المحصر المستفاد من الذيل.

وبالجملة: فإذا فرض الوضوء فعلاً واحداً لم يلاحظ الشارع

ظاهر رواية
ابن أبي يعفور
أنَّ حكم الوضوء
من باب القاعدة

الإشكال
في ظاهر
ذيل الرواية

دفع الإشكال
عن الرواية

(١) لم ترد «ظاهر» في (ظ).

أجزائه أفعالاً مستقلةً يجري فيها حكم الشك بعد تجاوز المحل، لم يتوجّه شيء من الإشكاليين في الاعتماد على الخبر، ولم يكن حكم الوضوء مخالفاً للقاعدة؛ إذ الشك في أجزاء الوضوء قبل الفراغ ليس إلا شكاً واقعاً في الشيء قبل التجاوز عنه. والقرينة على هذا الاعتبار جعل القاعدة ضابطة لحكم الشك في أجزاء الوضوء قبل الفراغ عنه أو بعده^(١).

عدم غرابة
فرض الوضوء
فعلاً واحداً

ثم إن فرض الوضوء فعلاً واحداً لا يلاحظ حكم الشك بالنسبة إلى أجزائه، ليس أمراً غريباً؛ فقد ارتكب المشهور مثله في الأخبار السابقة بالنسبة إلى أفعال الصلاة؛ حيث لم يُجروا حكم الشك بعد التجاوز في كلّ جزءٍ من أجزاء القراءة حتّى الكلمات والحروف، بل أظهر عندهم كون الفاتحة فعلاً واحداً، بل جعل بعضهم القراءة فعلاً واحداً^(٢)، وقد عرفت النصّ في الروايات على عدم اعتبار الهويّ للسجود والنهوض للقيام^(٣).

ومما يشهد لهذا التوجيه إلحاق المشهور الغسل والتيمّم بالوضوء في هذا الحكم^(٤)؛ إذ لا وجه له ظاهراً إلا ملاحظة كون الوضوء أمراً واحداً يُطلب منه أمر واحد غير قابل للتبعيض، أعني «الطهارة».

(١) لم ترد «والقرينة - إلى - أو بعده» في (ظ).

(٢) الجاعل هو الشهيد الثاني في روض الجنان: ٣٥٠.

(٣) راجع الصفحة ٢٣٢ - ٢٣٣.

(٤) كما تقدّم في الصفحة ٣٣٦.

الموضع الخامس

ذكر بعض الأساطين^(١): أنّ حكم الشكّ في الشروط بالنسبة إلى الفراغ عن المشروط - بل الدخول فيه، بل الكون على هيئة الداخل - حكمُ الأجزاء في عدم الالتفات. فلا اعتبار بالشكّ في الوقت والقبلة واللباس والطهارة بأقسامها والاستقرار ونحوها، بعد الدخول في الغاية. ولا فرق بين الوضوء وغيره، انتهى. وتبعه بعض من تأخّر عنه^(٢).

واستقرب - في مقام آخر - إلغاء الشكّ في الشرط بالنسبة إلى غير ما دَخَلَ فيه من الغايات^(٣).

وما أبعد ما بينه وبين ما ذكره بعض الأصحاب^(٤): من اعتبار الشكّ في الشرط حتّى بعد الفراغ عن المشروط، فأوجب إعادة المشروط.

والأقوى: التفصيل بين الفراغ عن المشروط فيلغو الشكّ في الأقوى التفصيل الشرط بالنسبة إليه؛ لعموم لغوية الشكّ في الشيء بعد التجاوز عنه، وأمّا بالنسبة إلى مشروطٍ آخر لم يدخل فيه فلا ينبغي الإشكال في

(١) هو كاشف الغطاء في كشف الغطاء: ٢٧٨.

(٢) كصاحب الجواهر في الجواهر ٢: ٣٦٣.

(٣) كشف الغطاء: ١٠٢.

(٤) في (ت)، (ص)، و(هـ) زيادة: «كصاحب المدارك وكاشف اللثام»، راجع

اعتبار الشك فيه؛ لأنّ الشرط المذكور من حيث كونه شرطاً لهذا المشروط لم يتجاوز عنه، بل محله باقي، فالشك في تحقق شرط هذا المشروط شك في الشيء قبل تجاوز محله.

وربما بنى بعضهم^(١) ذلك على أنّ معنى عدم العبرة بالشك في الشيء بعد تجاوز المحلّ، هو البناء على الحصول مطلقاً ولو لمشروط آخر^(٢)، أو يختصّ بالدخول.

معنى عدم
العبرة بالشك
بعد تجاوز المحلّ

أقول: لا إشكال في أنّ معناه البناء على حصول المشكوك فيه، لكن بعنوانه الذي يتحقّق معه تجاوز المحلّ، لا مطلقاً. فلو شك في أثناء العصر في فعل الظهر بنى على تحقّق الظهر بعنوان أنّه شرط للعصر ولعدم وجوب العدول إليه، لا على تحقّقه مطلقاً، حتّى لا يحتاج إلى إعادتها بعد فعل العصر. فالوضوء المشكوك فيما نحن فيه إنّما فات محله من حيث كونه شرطاً للمشروط المتحقّق، لا من حيث كونه شرطاً للمشروط المستقبل.

ومن هنا يظهر أنّ الدخول في المشروط أيضاً لا يكفي في إلغاء الشك في الشرط، بل لا بدّ من الفراغ عنه؛ لأنّ نسبة الشرط إلى جميع أجزاء المشروط نسبة واحدة، وتجاوز محله باعتبار كونه شرطاً للأجزاء الماضية، فلا بدّ من إحرازه للأجزاء المستقبلية.

نعم، ربما يدّعى في مثل الوضوء: أنّ محلّ إحرازه لجميع أجزاء الصلاة قبل الصلاة لا عند كلّ جزء.

(١) هو كاشف الغطاء أيضاً، انظر كشف الغطاء: ١٠٢.

(٢) عبارة «مطلقاً ولو لمشروط آخر» من (ه).

ومن هنا قد يفصل: بين ما كان من قبيل الوضوء ممّا يكون محلّ إحرازه قبل الدخول في العبادة، وبين غيره ممّا ليس كذلك، كالاستقبال والستر^(١)، فإنّ إحرازهما ممكنٌ في كلّ جزء، وليس المحلّ الموظّف لإحرازهما قبل الصلاة بالخصوص، بخلاف الوضوء. وحيثُ فلو شكّ في أثناء الصلاة في الستر أو الساتر وجب عليه إحرازه في أثناء الصلاة للأجزاء المستقبلة.

والمسألة لا تخلو عن إشكال، إلّا أنّه ربما يشهد لما ذكرنا - من التفصيل بين الشكّ في الوضوء في أثناء الصلاة، وفيه بعده^(٢) - صحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يكون على وضوءٍ ثمّ يشكّ، على وضوء هو أم لا؟ قال: إذا ذكرها^(٣) وهو في صلاته انصرف^(٤) وأعادها، وإن ذكر وقد فرغ من صلاته أجزأه ذلك»^(٥)، بناءً على أنّ مورد السؤال الكون على الوضوء باعتقاده ثمّ شكّ في ذلك.

(١) في (ر)، (ط)، (و)، ونسخة بدل (ص)، بدل «الستر»: «النية»، وفي (ت) شطب على كلمة «الستر».

(٢) المناسب: «بعدها»: لرجوع الضمير إلى الصلاة.

(٣) في الوسائل: «ذكر».

(٤) في الوسائل زيادة: «وتوضّأ».

(٥) الوسائل ١: ٣٣٣، الباب ٤٤ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

الموضع السادس

هل يلحق
الشك في الصحة
بالشك
في الإتيان؟

أنَّ الشكَّ في صحَّة الشيء المأْتى به حكمه حكمُ الشكِّ في الإتيان، بل هو هو؛ لأنَّ مرجعه إلى الشكِّ في وجود الشيء الصحيح. ومحلُّ الكلام: ما لا يرجع فيه الشكُّ إلى الشكِّ في ترك بعض ما يعتبر في الصحَّة، كما لو شكَّ في تحقُّق الموالاة المعتبرة في حروف الكلمة أو كلمات الآية.

لكنَّ الإنصاف: أنَّ الإلحاق لا يخلو عن إشكال؛ لأنَّ الظاهر من أخبار الشكِّ في الشيء اختصاصها بغير هذه الصورة، إلَّا أن يُدعى تنقيح المناط، أو يُستند فيه إلى بعض ما يستفاد منه العموم، مثل موثقة ابن أبي يعفور^(١)، أو يُجعل أصالة الصحَّة في فعل الفاعل المرید للصحيح أصلاً برأسه، ومدركه ظهور حال المسلم.

قال فخر الدين في الإيضاح في مسألة الشكِّ في بعض أفعال الطهارة:

إنَّ الأصل في فعل العاقل المكلف الذي يقصد براءة ذمته بفعلٍ صحيح، وهو يعلم الكيفية والكمية، الصحَّة^(٢)، انتهى.

ويمكن استفادة اعتباره من عموم التعليل المتقدِّم في قوله: «هو حين يتوضَّأ أذكرُّ منه حين يشكُّ»^(٣)؛ فإنَّه بمنزلة صغرى لقوله:

(١) تقدَّمت في الصفحة ٣٢٦.

(٢) إيضاح الفوائد ١: ٤٣.

(٣) تقدَّم الحديث في الصفحة ٣٢٥.

«فإذا كان أذكر فلا يترك ما يعتبر في صحّة عمله الذي يريد به إبراء ذمّته»؛ لأنّ الترك سهواً خلاف فرض الذكر، وعمداً خلاف إرادة الإبراء^(١).

(١) لم ترد «لأنّ الترك - إلى - الإبراء» في (ظ).

الموضع السابع

المراد من الشك
في موضوع
هذه القاعدة

الظاهر أنَّ المراد بالشك في موضوع^(١) هذا الأصل، هو الشك الطارئ بسبب الغفلة عن صورة العمل.

فلو علم كيفية غسل اليد، وأنَّه كان بارتماسها في الماء، لكن شك في أنَّ ما تحت خاتمه ينغسل بالارتماس أم لا، ففي الحكم بعدم الالتفات، وجهان: من إطلاق بعض الأخبار، ومن التعليل بقوله: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك»^(٢)، فإنَّ التعليل يدلُّ على تخصيص الحكم بمورده مع عموم السؤال، فيدلُّ على نفيه عن غير مورد العلة. نعم، لا فرق بين أن يكون المحتمل ترك الجزء نسياناً، أو تركه تعمداً، و^(٣)التعليل المذكور بضميمة الكبرى المتقدمة^(٤) يدلُّ على نفي الاحتمالين. ولو كان الشك من جهة احتمال وجود الحائل على البدن، ففي شمول الأخبار له، الوجهان. نعم، قد يجري هنا أصالة عدم الحائل، فيحكم بعدمه حتَّى لو لم يفرغ عن الوضوء، بل لم يشرع في غسل موضع احتمال الحائل، لكنَّه من الأصول المثبتة. وقد ذكرنا بعض الكلام في ذلك في بعض الأمور المتقدمة^(٥).

عدم الفرق
بين أن يكون
المحتمل الترك
نسياناً أو تعمداً

(١) في (ظ): «موضع».

(٢) تقدّم الحديث في الصفحة ٣٢٥.

(٣) في (ص) بدل «و»: «إذ»، وفي (ت): «أو».

(٤) في الصفحة ٣٤٢ - ٣٤٣.

(٥) راجع الصفحة ٢٤٥.

المسألة الثالثة

في أصالة الصّحة في فعل الغير

أصالة الصّحة

من الأصول
المجمع عليها
بين المسلمين

وهي في الجملة من الأصول المجمع عليها فتوى وعملاً^(١) بين المسلمين، فلا عبرة في موردها بأصالة الفساد المتفق عليها عند الشك^(٢)، إلا أنّ معرفة مواردّها، ومقدار ما يترتب عليها من الآثار، ومعرفة حالها عند مقابلتها لما عدا أصالة الفساد من الأصول، يتوقف على بيان مدرّكها من الأدلّة الأربعة.

مدرّك
أصالة الصّحة

ولا بدّ من تقديم ما فيه إشارة إلى هذه القاعدة في الجملة من الكتاب والسنة.

أمّا الكتاب، فنه آيات :

الاستدلال

بآيات
والمناقشة فيه

منها : قوله تعالى : ﴿ قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا ﴾^(٣)، بناءً على تفسيره بما في الكافي، من قوله عليه السلام : « لا تقولوا إلّا خيراً حتّى تعلموا ما هو »^(٤)، ولعلّ مبناه على إرادة الظنّ والاعتقاد من القول.

(١) انظر الرياض (الطبعة الحجرية) ٢ : ٥٩١.

(٢) لم ترد « المتفق عليها عند الشك » في (ر).

(٣) البقرة : ٨٣.

(٤) الكافي ٢ : ١٦٤، باب الاهتمام بأمر المسلمين، الحديث ٩.

ومنها: قوله تعالى: ﴿اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾^(١)، فإنَّ ظنَّ السوءِ إثمٌ، وإلاَّ لم يكن شيءٌ من الظنِّ إثماً.

ومنها: قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٢)، بناءً على أنَّ الخارج من عمومهِ ليس إلاَّ ما علم فساده؛ لأنَّه المتيقِّن. وكذا قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾^(٣).

والاستدلال به يظهر من المحقِّق الثاني، حيث تمسَّك في مسألة بيع الراهن مدَّعيّاً لسبق إذن المرتهن، وأنكر المرتهن السبق: بأنَّ الأصل صحَّة البيع ولزومه ووجوبُ الوفاء بالعقد^(٤).

لكن لا يخفى ما فيه من الضعف.

وأضعف منه: دعوى دلالة الآيتين الأوليتين.

وأما السَّنة:

فمنها: ما في الكافي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «صَعَّ أَمْرُ أَخِيكَ عَلَى أَحْسَنِهِ حَتَّى يَأْتِيكَ مَا يُقَلِّبُكَ عَنْهُ، وَلَا تَظُنَّنَّ بِكَلِمَةٍ خَرَجْتَ مِنْ أَخِيكَ سَوْءاً وَأَنْتَ تَجِدُهَا فِي الْخَيْرِ سَبِيلاً»^(٥).

الاستدلال
بالأخبار

(١) الحجرات: ١٢.

(٢) المائدة: ١.

(٣) النساء: ٢٩.

(٤) جامع المقاصد ٥: ١٦٢.

(٥) الوسائل ٨: ٦١٤، الباب ١٦١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣،

والكافي ٢: ٣٦٢، باب التهمة وسوء الظن، الحديث ٣، وفيها بدل «سبيلاً»:

«محملاً».

ومنها: قول الصادق عليه السلام لمحمد بن الفضل: «يا محمد، كذب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة أنه قال، وقال: لم أقل، فصدقه وكذبهم»^(١).

ومنها: ما ورد مستفيضاً، من أن «المؤمن لا يتهم أخاه»^(٢) وأنه «إذا اتهم أخاه انماث الإيمان في قلبه، كما ينماث الملح في الماء»^(٣)، وأن «من اتهم أخاه فلا حرمة بينهما»^(٤)، وأن «من اتهم أخاه فهو ملعون ملعون»^(٥)، إلى غير ذلك من الأخبار المشتملة على هذه المضامين، أو ما يقرب منها^(٦).

الناقشة في دلالة الأخبار

هذا، ولكن الإنصاف: عدم دلالة هذه الأخبار إلا على أنه لا بد من أن يحمل ما يصدر من الفاعل على الوجه الحسن عند الفاعل، ولا يحمل على الوجه القبيح عنده، وهذا غير ما نحن بصده؛ فإنه إذا فرض دوران العقد الصادر منه بين كونه صحيحاً أو فاسداً لا على وجه قبيح، بل فرضنا الأمرين في حقه مباحاً، كييع الراهن بعد رجوع المرتهن عن الإذن واقعاً أو قبله، فإن الحكم بأصالة عدم ترتب الأثر

(١) الوسائل ٨: ٦٠٩، الباب ١٥٧ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٤، وفيه بدل «أنه قال وقال لم أقل»: «وقال لك قولاً».

(٢) بحار الأنوار ١٠: ١٠٠، ضمن الحديث الأول، المعروف بـ«حديث الأربعانة».

(٣) الوسائل ٨: ٦١٣، الباب ١٦١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأول.

(٤) الوسائل ٨: ٦١٤، الباب ١٦١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢.

(٥) الوسائل ٨: ٥٦٣، الباب ١٣٠ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٥.

(٦) انظر الوسائل ٨: ٥٤٤، الباب ١٢٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٧،

والوسائل ٨: ٦١١، الباب ١٥٩ منها، الحديث ٢.

على البيع - مثلاً - لا يوجب خروجاً عن الأخبار المتقدمة الآمرة بحسن الظنّ بالمؤمن في المقام، خصوصاً إذا كان المشكوك فعل غير المؤمن، أو فعل المؤمن الذي يعتقد بصحة ما هو الفاسد عند الحامل.

ثمّ لو فرضنا أنّه يلزم من الحسّن ترتيب الآثار، ومن القبيح عدم الترتيب - كالمعاملة المردّدة بين الربويّة وغيرها - لم يلزم من الحمل على الحسّن بمقتضى تلك الأخبار الحكم بترتب الآثار؛ لأنّ مفادها الحكم بصفة الحسّن في فعل المؤمن، بمعنى عدم الجرح في فعله، لا ترتيب جميع آثار ذلك الفعل الحسّن، ألا ترى أنّه لو دار الأمر بين كون الكلام المسموع من مؤمن بعيدٍ سلاماً، أو تحيّةً، أو شتماً، لم يلزم من الحمل على الحسّن وجوب ردّ السلام.

ومما يؤيّد ما ذكرنا، جمع الإمام عليه السلام في رواية محمد بن الفضل، بين تكذيب خمسين قسامة - أعني البيّنة العادلة - وتصديق الأخ المؤمن، فإنّه ممّا لا يمكن إلّا بحمل تصديق المؤمن على الحكم بمطابقة الواقع، المستلزم لتكذيب القسامة - بمعنى المخالفة للواقع - مع الحكم بصدقهم في اعتقادهم؛ لأنّهم أولى بحسن الظنّ بهم من المؤمن الواحد. فالمراد من تكذيب السمع والبصر تكذيبها فيما يفهمان من ظواهر بعض الأفعال من القبح، كما إذا ترى شخصاً ظاهر الصحة يشرب الخمر في مجلس يُظنّ أنّه مجلس الشرب.

وكيف كان، فعدم وفاء الأخبار بما نحن بصدده أوضح من أن يحتاج إلى البيان، حتّى المرسل الأوّل، بقرينة ذكر الأخ، وقوله عليه السلام: «ولا تظنّ... الخبر».

ومما يؤيّد ما ذكرنا أيضاً، ما ورد في غير واحد من الروايات:

مما يؤيّد عدم دلالة الأخبار

مما يؤيّد عدم الدلالة أيضاً

من عدم جواز الوثوق بالمؤمن كلِّ الوثوق، مثل :
رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « لا تَتَقَنَّ
بأخيك كلَّ الثقة؛ فَإِنَّ صَرْعَةَ الاسترسال لا تُسْتَقَالُ »^(١).

وما في نهج البلاغة عنه عليه السلام : « إذا استولى الصلاحُ على الزمان
وأهله، ثمَّ أساء رجلُ الظنِّ برجلٍ لم يَظْهَر^(٢) منه خِزْيَةٌ^(٣)، فقد ظلم،
وإذا استولى الفساد على الزمان وأهله، ثمَّ أَحَسَّنَ رَجُلٌ الظنَّ برجلٍ،
فقد غَرَّرَ »^(٤).

وفي معناه قول أبي الحسن عليه السلام في رواية محمد بن هارون
الجلَّاب : « إذا كان الجور أغلب من الحقِّ، لا يحِلُّ لأحدٍ أن يَظُنَّ بأحدٍ
خيراً، حتَّى يَعْرِفَ ذلك منه »^(٥).

إلى غير ذلك ممَّا يجده المستبَع^(٦).

فإنَّ الجمع بينها وبين الأخبار المتقدِّمة يحصل بأن يراد من
الأخبار: تركُ ترتيب آثار التهمة، والحملُ على الوجه الحسن من حيث
مجرّد الحسن، والتوقُّفُ فيه من حيث ترتيب سائر الآثار.
ويشهد له ما ورد، من : « أَنَّ المؤمن لا يخلو عن ثلاثة : الظنُّ
والحسد والطيرة، فإذا حسدت فلا تَبِعْ، وإذا ظننت فلا تُحَقِّقْ، وإذا

(١) الوسائل ٨ : ٥٠١، الباب ١٠٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١.

(٢) في المصدر : « لم تَظْهَر ».

(٣) في المصدر بدل « خِزْيَةٌ » : « حَوْبَةٌ ».

(٤) نهج البلاغة : ٤٨٩، الحكمة ١١٤.

(٥) الوسائل ١٣ : ٢٣٣، الباب ٩ من أحكام الوديعه، الحديث ٢.

(٦) انظر الوسائل ١١ : ١٣٧، الباب ١٣ من أبواب جهاد النفس، الحديث الأوّل.

تَطَيَّرَتْ قَامِضٌ»^(١).

الثالث : الإجماع القوليّ والعمليّ

الاستدلال

بالإجماع القولي

أمّا القوليّ، فهو مستفاد من تتبّع فتاوى الفقهاء في موارد كثيرة^(٢)، فإنّهم لا يختلفون في أنّ قول مدّعي الصحة في الجملة مطابق للأصل وإن اختلفوا في ترجيحه على سائر الأصول، كما ستعرف^(٣).

الاستدلال

بالإجماع العملي

وأمّا العمليّ، فلا يخفى على أحد أنّ سيرة المسلمين في جميع الأعصار، على حمل الأعمال على الصحيح، وترتيب آثار الصحة في عباداتهم ومعاملاتهم، ولا أظنّ أحداً ينكر ذلك إلّا مكابرة.

الرابع : العقل المستقلّ

الاستدلال بالعقل

الحاكم بأنّه لو لم يُبَيّن على هذا الأصل لزّم اختلال نظام المعاد والمعاش، بل الاختلال الحاصل من ترك العمل بهذا الأصل أزيد من الاختلال الحاصل من ترك العمل بـ«يد المسلم».

مع أنّ الإمام عليه السلام قال لحفص بن غياث -بعد الحكم بأنّ اليد دليل الملك، ويجوز الشهادة بالملك بمجرد اليد-: «إنّه لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق»^(٤)، فيدلّ بفحواه على اعتبار أصالة الصحة في أعمال

(١) البحار ٥٨ : ٣٢٠، ذيل الحديث ٩، وفيه: «ثلاث لا يسلم منها أحد... الخ»،

راجع مبحث البراءة ٢ : ٣٧.

(٢) انظر عوائد الأيّام : ٢٢١ و ٢٢٢.

(٣) انظر الصفحة ٣٧٤.

(٤) الوسائل ١٨ : ٢١٥، الباب ٢٥ من أبواب كيفيّة الحكم، الحديث ٢.

المسلمين، مضافاً إلى دلالاته بظاهر اللفظ؛ حيث إنّ الظاهر أنّ كلّ ما لولاه لزم الاختلال فهو حقّ؛ لأنّ الاختلال باطل، والمستلزم للبطل باطل، فنقيضه حقّ، وهو اعتبار أصالة الصحة عند الشكّ في صحة ما صدر عن الغير.

ويشير إليه أيضاً: ما ورد من نفي الحرج^(١)، وتوسعة الدين^(٢)، وذمّ من ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم^{(٣)(٤)}.

(١) المائدة: ٦، والحجّ: ٧٨.

(٢) البقرة: ٢٨٦، وانظر روايات نفي الحرج، وروايات التوسعة في عوائد الأيام: ١٧٤ - ١٨١.

(٣) الوسائل ٢: ١٠٧١، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

(٤) في (ت) وحاشيتي (ص) و(ظ) زيادة، كتب عليها في (ت): «زائد»، وفي (ص): «نسخة»، وفي (ظ): «صح»، وهي ما يلي: «ويمكن الاستدلال بموثقة مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام: «كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بَعِينَهُ فَتَدْعُهُ مِنْ قَبْلِ نَفْسِكَ، مِثْلَ الثَّوْبِ يَكُونُ عَلَيْكَ قَدْ اشْتَرَيْتَهُ وَهُوَ سَرَقَةٌ، أَوْ مَمْلُوكٌ عِنْدَكَ وَهُوَ حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ، أَوْ خُدْعٌ فَبِيعَ، أَوْ قَهْرٌ فَبِيعَ، أَوْ امْرَأَةٌ تَحْتَكَ وَهِيَ أَخْتُكَ أَوْ رَضِيعَتُكَ، وَالْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرَ ذَلِكَ، أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ».

فإنّ الحكم بالحليّة عند الشكّ في الحرمة في هذه الأشياء لا يجمعها إلّا أصالة الحلّ في تصرفات النّاس وعدم وجوب الاجتناب عنها إلّا مع العلم أو قيام البيّنة؛ وذلك لأنّ كلّ الثوب الذي اشتراه مع أصالة عدم تملكه له المقتضية لحرمة التصرف فيه لا وجه له إلّا أصالة الصحة في تصرف البائع المقتضية للملك. فالحكم بالحلّ وعدم الحرمة لئس من جهة مجرد الشكّ في حلّ لبس

الثوب وحرمة نظير المشتبه بين الخلّ والخمر، وإلّا لكان الأصل فيه التحريم نظير المشتبه بين زوجته والاجنبية، بل من حيث الاشتباه والشك في معاملة الثوب، وتردها بين الصحيحة المملّكة وغيرها، فموضوع هذا الحكم الظاهري هي المعاملة الواقعة على الثوب، وإلّا فلبس الثوب حلال من حيث كونه تصرفاً في ملكه بعد الحكم الظاهري بكون المعاملة مملّكة لا من حيث الشك في كونه حلالاً وحراماً.

وكذا الكلام في العبد المشتري، وكذا الحكم بحلّ المرأة المشتبهة بالأخت والرضيعة ليس من حيث مجرد التردد بين الحلال والحرام وإلّا لكان الأصل عدم تحقق الزوجية بينهما، بل من حيث الشك في العقد الواقع وأنّه كان صحيحاً أم فاسداً.

والحاصل: أنّ ظاهر الرواية بقريّة الأمثلة إرادة ما يعمّ الحكم بالحلّ من حيث التصرف الموجب لرفع الحرمة الثابتة بأصالة فساد التصرف.

فإن قلت: لعلّ الحكم بحلّ التصرف في الثوب والعبد من جهة اليد وفي المرأة من حيث أصالة عدم النسب والرضاع، فلا يدلّ على أصالة الحلّ في التصرف من حيث هو.

قلت: ظاهر الرواية الحكم بثبوت الحلّ ظاهراً من جهة مجرد التردد بين الجائز والممنوع، لا من حيث قيام أمانة على الملك وعدم النسب.

فإن قلت: إنّ الرواية كما يشمل ما اذا شك في حلّ اكل خبزٍ للشك في صحة شرائه الرافع لحرمة أكله قبل الشراء، أو شك في حلّ الصلاة في الثوب المنتجس الذي غسله الغير للشك في صحّة غسله، كذلك يشمل حل وطئ امرأة ترددت بين الزوجة والأجنبية وحلّ التصرف في أمة ترددت بين أمته وأمة الغير. ولو بُني على حكومة أصالة عدم الزوجية والملكية على —

وينبغي التنبيه على أمور :

الأول

هل يحمل
فعل المسلم على
الصحة الواقعية ؟
أو الصحة
عند الفاعل ؟

→ مفاد هذه الرواية في هذين المثالين فليين على أصالة عدمها في مورد الرواية، فلا بد أن يكون منشأ الحكم بالحلّ في الرواية أمانة حاكمة على أصالة العدم، وهي اليد في الثوب والعبد، وأصالة عدم النسب والرضاع في المرأة، لا مجرد الشك في حلّ المعاملة الواقعة عليها وعدمه.

قلت : فرق واضح بين مورد الحكم بالحلّ في المثالين ومورده في أمثلة الرواية وسائر التصرفات المرددة بين الجائز والمحظور؛ فإنّ الشك في الحلّ في المثالين مسبوق بالحرمة المتيقنة سابقاً فيستصح، كما هو شأن تعارض أصل الإباحة مع استصحاب الحرمة، بخلاف الشك في حلّ المعاملة الواقعة على الثوب والعبد والمرأة؛ فإنه غير مسبوق بالحرمة، فالحكم بالرواية بجوازه ونفي الحظر عنه يرفع حرمة التصرف فيها المتيقنة سابقاً قبل المعاملة.

والحاصل : أن أصالة الحرمة في مثالي المعارض حاكم على مؤدى الرواية، والأمر في موارد الرواية على العكس.

هذا ما يقتضيه النظر عاجلاً إلى أن يقع التأمل.

فلو علم أنّ معتقد الفاعل -اعتقاداً يُعذّر فيه- صحّة البيع أو النكاح بالفارسيّة^(١) في العقد، فشكّ فيما صدر عنه، مع اعتقاد الشاكّ اعتبار العربيّة^(٢)، فهل يُحمل على كونه واقعاً بالعربيّة، حتّى إذا ادّعي عليه أنّه أوقعه بالفارسيّة، وادّعى هو أنّه أوقعه بالعربيّة، فهل يحكم الحاكم المعتقد بفساد الفارسيّة، بوقوعه بالعربيّة أم لا؟ وجهان، بل قولان:

ظاهر المشهور الحمل على الصحّة الواقعيّة^(٣)، فإذا شكّ المأموم في أنّ الإمام المعتقد بعدم وجوب السورة، قرأها أم لا؟ جاز له الائتمام به، وإن لم يكن له ذلك إذا علم بتركها.

ويظهر من بعض المتأخّرين خلافه:

قال في المدارك في شرح قول المحقّق: «ولو اختلف الزوجان فادّعى أحدهما وقوع العقد في حال الإحرام وأنكر الآخر، فالقول قول من يدّعي الإحلال ترجيحاً لجانب الصحّة»، قال:

إنّ الحمل على الصحّة إنّما يتمّ إذا كان المدّعي لوقوع الفعل في حال الإحرام عالماً بفساد ذلك، أمّا مع اعترافهما بالجهل، فلا وجه للحمل على الصحّة^(٤)، انتهى.

ويظهر ذلك من بعض من عاصرناه^(٥) -في أصوله وفروعه- حيث

ظاهر المشهور
الحمل على
الصحّة الواقعيّة

ظاهر بعض
المتأخّرين الحمل
على الصحّة
باعتقاد الفاعل

(١) كذا صحّحناه، وفي النسخ: «بالفارسيّ»، وكذا فيما يلي.

(٢) كذا صحّحناه، وفي النسخ: «بالعربيّ»، وكذا في بعض الموارد فيما يلي.

(٣) انظر عوائد الأيّام: ٢٣٦.

(٤) المدارك ٧: ٣١٥.

(٥) هو المحقّق القميّ رحمته الله، انظر القوانين ١: ٥١، وجامع الشتات ٤: ٣٧١ و٣٧٢.

تَمَسَّك لهذا الأصل بالغلبة.

بل ويمكن إسناد هذا القول إلى كلِّ من استند في هذا الأصل إلى ظاهر حال المسلم، كالعلامة^(١) وجماعة ممَّن تأخَّر عنه^(٢)، فإنَّه لا يشمل إلا^(٣) صورة اعتقاد الصَّحَّة، خصوصاً إذا كان قد أمضاه الشارع لاجتهاد أو تقليد أو قيام بيَّنة أو غير ذلك.

المسألة
محلَّ إشكال

والمسألة محلَّ إشكال: من إطلاق الأصحاب، ومن عدم مساعدة أدلَّتْهم؛ فإنَّ العمدة الإجماع ولزوم الاختلال، والإجماع الفتوائيَّ مع ما عرفت مشكَّل، والعمليَّ في مورد العلم باعتقاد الفاعل للصَّحَّة أيضاً مشكَّل، والاختلال يندفع بالحمل على الصَّحَّة في غير المورد المذكور.

صور المسألة

وتفصيل المسألة: أنَّ الشاكَّ في الفعل الصادر من غيره:
إمَّا أن يكون عالماً بعلم الفاعل بصحيح الفعل وفاسده، وإمَّا أن يكون عالماً بجهله وعدم علمه، وإمَّا أن يكون جاهلاً بحاله.
فإنَّ عَلمَ بعلمه بالصحيح والفاقد: فإمَّا أن يَعْلَمَ بمطابقة اعتقاده باعتقاد الشاكَّ، أو يَعْلَمَ مخالفته، أو يَجْهَلُ الحال.
لا إشكال في الحمل في الصورة الأولى.

وأما الثانية، فإنَّ لم يتصادق اعتقادهما بالصَّحَّة في فعل - كأن

(١) التذكرة (الطبعة الحجرية) ٢: ٢١٨ و ٤٨٣.

(٢) كالشهيدين عليهما السلام في الدروس ١: ٣٢، والقواعد والفوائد ١: ١٣٨، وتهيد

القواعد: ٣١٢، والمسالك ١: ٢٣٩ و ٦: ١٧٤، والمحقق الثاني في جامع المقاصد

٥: ١١٩ و ١٠: ١٣٥، و ١٢: ٤٦٣.

(٣) «إلا» من (ه).

اعتقد أحدهما وجوب الجهر بالقراءة يوم الجمعة، والآخر وجوب الإخفات - فلا إشكال في وجوب الحمل على الصحيح باعتقاد الفاعل. وإن تصادق - كمثال العقد بالعريّة والفارسيّة - فإن قلنا: إنّ العقد بالفارسيّة منه سبب لترتب الآثار عليه من كلّ أحد حتى المتعقد بفساده، فلا ثمة في الحمل على معتقد الحامل أو الفاعل، وإن قلنا بالعدم - كما هو الأقوى - ففيه الإشكال المتقدّم: من تعميم الأصحاب في فتاويهم وفي بعض معاهد إجماعاتهم على تقديم قول مدّعي الصحة، ومن اختصاص الأدلّة بغير هذه الصورة.

وإن جهل الحال، فالظاهر الحمل لجريان الأدلّة، بل يمكن جريان الحمل على الصحة في اعتقاده، فيحمل على كونه مطابقاً لاعتقاد الحامل؛ لأنّه الصحيح، وسيجيء^(١) الكلام فيه^(٢).

وإن كان عالماً بجهله بالحال وعدم علمه بالصحيح والفاقد، ففيه أيضاً الاشكال المتقدّم، خصوصاً إذا كان جهله مجامعاً لتكليفه بالاجتناب، كما إذا علمنا أنّه أقدم على بيع أحد المشتبهين بالنجس، إلّا أنّه يحتمل أن يكون قد اتفق المبيع غير نجس.

وكذا إن كان جاهلاً بحاله. إلّا أنّ الإشكال في بعض هذه الصور أهون منه في بعض، فلا بدّ من التّبع والتأمّل.

(١) انظر الصفحة ٣٨٣.

(٢) لم ترد «وسيجيء الكلام فيه» في (ر).

الثاني

هل يعتبر في جريان أصالة الصحة في العقود بعد استكمال العقد للأركان.

قال في جامع المقاصد، فيما لو اختلف الضامن والمضمون له، فقال الضامن: ضمنت وأنا صبي - بعد ما رجح تقديم قول الضامن - ما هذا لفظه: .

فإن قلت: للمضمون له أصالة الصحة في العقود، وظاهر حال العاقد الآخر أنه لا يتصرف باطلاً.

قلنا: إن الأصل في العقود الصحة بعد استكمال أركانها ليتحقق وجود العقد، أمّا قبله فلا وجود له، فلو اختلفا في كون المعقود عليه هو الحرّ أو العبد، حلف منكر وقوع العقد على العبد، وكذا الظاهر إنّما يتمّ مع الاستكمال المذكور، لا مطلقاً^(١)، انتهى.

وقال في باب الإجارة، ما هذا لفظه:

لا شكّ في أنّه إذا حصل الاتفاق على حصول جميع الأمور

كلامه ﷺ
في باب الإجارة

المعتبرة في العقد - من حصول الإيجاب والقبول من الكاملين، وجريانها على العوضين المعتبرين - ووقع الاختلاف في شرطٍ مفسدٍ، فالقول قول مدّعي الصحة بيمينه؛ لأنّه الموافق للأصل؛ لأنّ الأصل عدم ذلك المفسد، والأصل في فعل المسلم الصحة.

أمّا إذا حصل الشك^(١) في الصحة والفساد في بعض الأمور المعتبرة وعدمه، فإنّ الأصل^(٢) لا يُثمر هنا؛ فإنّ الأصل عدم السبب الناقل. ومن ذلك ما لو ادّعى أنّي اشتريت العبد فقال بعتك الحرّ^(٣)، انتهى.

ويظهر هذا من بعض كلمات العلامة رحمته الله، قال في القواعد: لا يصحّ ضمان الصبيّ ولو أذن له الوليّ، فإن اختلفا قُدّم قول الضامن؛ لأصالة براءة الذمّة وعدم البلوغ، وليس لمدّعي الصحة^(٤) أصل يستند إليه، ولا ظاهر يرجع إليه. بخلاف ما لو ادّعى شرطاً فاسداً؛ لأنّ الظاهر أنّها لا يتصرّفان باطلاً، وكذا البحث في من عُرف له حالة جنون^(٥)، انتهى.

وقال في التذكرة:

لو ادّعى المضمون له: أنّ الضامن ضمن بعد البلوغ، وقال الضامن: بل ضمنْتُ لك قبله. فإن عيّنا له وقتاً لا يحتمل بلوغه فيه

كلام العلامة
في القواعد

كلام العلامة
في التذكرة

(١) في المصدر بدل «الشك»: «الاختلاف».

(٢) في المصدر بدل «الأصل»: «هذا الاستدلال».

(٣) جامع المقاصد ٧: ٣٠٧ و ٣٠٨.

(٤) في المصدر بدل «الصحة»: «الأهليّة».

(٥) قواعد الأحكام ٢: ١٥٦.

قدّم قول الصبيّ -إلى أن قال-: وإن لم يعيّنا وقتاً، فالقول قول الضامن يمينه، وبه قال الشافعيّ؛ لأصالة عدم البلوغ. وقال أحمد: القول قول المضمون له؛ لأنّ الأصل صحّة الفعل^(١) وسلامته، كما لو اختلفا في شرطٍ مبطلٍ. والفرق: أنّ المختلفين في الشرط المفسد يقدم فيه قول مدّعي الصّحة؛ لاتفاقهما على أهليّة التصرّف؛ إذ^(٢) من له أهليّة التصرّف لا يتصرّف إلاّ تصرّفاً صحيحاً، فكان القول قول مدّعي الصّحة؛ لأنّه مدّع للظاهر، وهنا اختلفا في أهليّة التصرّف، فليس مع من يدّعي الأهليّة ظاهرٌ يستند إليه ولا أصلٌ يرجع إليه. وكذا لو ادّعى أنّه ضمن بعد البلوغ وقبل الرشد^(٣)، انتهى موضع الحاجة.

لكن لم يعلم الفرق بين دعوى الضامن الصغر وبين دعوى البائع إيّاه، حيث صرّح العلامة والمحقّق الثاني بجرّيان أصالة الصّحة، وإن اختلفا بين من^(٤) عارضها بأصالة عدم البلوغ، وبين من^(٥) ضعّف هذه المعارضة.

وقد حُكي عن قطب الدين^(٦): أنّه اعترض على شيخه العلامة في

(١) في المصدر بدل «الفعل»: «العقد».

(٢) في المصدر بدل «إذ»: «والظاهر أنّ».

(٣) التذكرة (الطبعة الحجرية) ٢: ٨٧.

(٤) وهو العلامة، انظر قواعد الأحكام ٢: ٩٧.

(٥) وهو المحقّق الثاني، انظر جامع المقاصد ٤: ٤٥٢.

(٦) حكاه الشهيد عن القطب، كما في مفتاح الكرامة ٥: ٣٦١، ولم نقف عليه في كتب الشهيد.

مسألة الضمان بأصالة الصحة، فعارضها بأصالة عدم البلوغ، وبقي^(١) أصالة البراءة سليمة عن المعارض.

أقول: والأقوى بالنظر إلى الأدلة السابقة - من السيرة ولزوم الاختلال -: هو التعميم. ولذا لو شكّ المكلف أنّ هذا الذي اشتراه هل اشتراه في حال صغره؟ بنى على الصحة. ولو قيل: إنّ ذلك من حيث الشكّ في تملك البائع البالغ، وأنّه كان في محله أم كان فاسداً، جرى مثل ذلك في مسألة التداعي أيضاً.

ثمّ^(٢) إنّ ما ذكره جامع المقاصد: من أنّه لا وجود للعقد قبل استكمال أركانه، إن أراد الوجود الشرعيّ فهو عين الصحة، وإن أراد الوجود العرفيّ فهو متحقّق مع الشكّ، بل مع القطع بالعدم.

وأما ما ذكره: من الاختلاف في كون المعقود عليه هو الحرّ أو العبد^(٣)، فهو داخل في المسألة المعنونة في كلام القدماء والمتأخّرين، وهي

الأقوى التعميم
وعدم اعتبار
استكمال الأركان

المناقشة
فيما ذكره
المحقّق الثاني

(١) في (ص)، و(ظ): «وأبقى».

(٢) في (ص)، بدل «ثمّ»: «مع».

(٣) في (ظ)، (ت)، و(ص)، زيادة ما يلي: «فإن أراد به حرّاً معيّناً كزيدٍ وعبداً معيّناً كسعيدٍ، فإن كان الدعوى على مجرد تملك أحدهما، بأن قال أحدهما لمولى العبد: ملكتني عبدك، وقال المولى: ملكتك زيداً الحرّ، فلا إشكال في كون القول قول منكر تملك العبد؛ لأنّ صاحبه يدّعي تملك عبده، فيحلف على عدمه، وأما هو فلا يدّعي على صاحبه شيئاً؛ لأنّ دعوى تملك الحرّ لا يتضمّن مطالبة المدّعي بشيء، وإن أراد به التداعي في كون أحد العوضين للآخر المملوك حرّاً أو عبداً»، وكتب في (ت)، و(ص)، على هذه الزيادة: «زائد».

ما لو قال: بعثك بعبد، فقال: بل بحرّ، فراجع كتب الفاضلين^(١) والشهيدين^(٢).

وأما ما ذكره: من أنّ الظاهر إنّما يتمّ مع الاستكمال المذكور لا مطلقاً، فهو إنّما يتمّ إذا كان الشكّ من جهة بلوغ الفاعل، ولم يكن هناك طرف آخر معلوم البلوغ يستلزم صحّة فعله صحّة فعل هذا الفاعل، كما لو شكّ في أنّ الإبراء أو الوصيّة هل صدر منه حال البلوغ أم قبله؟ أمّا إذا كان الشكّ في ركنٍ آخر من العقد، كأحد العوضين، أو في أهليّة أحد طرفي العقد، فيمكن أن يقال: إنّ الظاهر من الفاعل في الأوّل، ومن الطرف الآخر في الثاني، أنّه لا يتصرّف فاسداً.

نعم، مسألة الضمان يمكن أن يكون من الأوّل، إذا فرض وقوعه بغير إذنٍ من المديون، ولا قبولٍ من الغريم؛ فإنّ الضمان حينئذٍ فعلٌ واحد شكّ في صدوره من بالغٍ أو غيره، وليس له طرفٌ آخر، فلا ظهور في عدم كون تصرّفه فاسداً.

لكنّ الظاهر: أنّ المحقّق لم يُرد خصوص ما كان من هذا القبيل، بل يشمل كلامه الصورتين الأخيرتين، فراجع. نعم، يحتمل ذلك في عبارة التذكرة.

(١) انظر شرائع الإسلام ٢: ٣٣، وقواعد الأحكام ٢: ٩٦.

(٢) انظر المسالك ٣: ٢٦٧، ولكن لم نعثر عليه في ما بأيدينا من كتب الشهيد الأوّل. نعم، حكاه صاحب الجواهر في الجواهر (٢٣: ١٩٥) عن الحواشي المنسوبة للشهيد على القواعد. وفي (ظ) زيادة: «وسياقي الكلام فيه إن شاء الله».

ثمَّ إنّ تقديم قول منكر الشرط المفسد ليس لتقديم قول مدّعي الصّحة، بل لأنّ القول قول منكر الشرط، صحيحاً كان أو فاسداً؛ لأصالة عدم الاشتراط، ولا دخل لهذا بحديث أصالة الصّحة وإن كان مؤدّاه صحّة العقد فيما كان الشرط المدّعى مفسداً. هذا، ولا بدّ من التأمل والتتبع.

الثالث

أنّ هذا الأصل إنّما يُثبت صحّة الفعل إذا وقع الشكّ في بعض صحّة كلّ شيء بحسبه وباعتبار آثار نفسه فصحة كلّ شيء بحسبه.

مثلاً: صحّة الإيجاب عبارة عن كونه بحيث لو تعقّبه قبول صحيح لحصل أثر العقد، في مقابل فاسده الذي لا يكون كذلك، كالأيجاب بالفارسيّة بناءً على القول باعتبار العريّة. فلو تجرّد الإيجاب عن القبول لم يوجب ذلك فساد الإيجاب.

فإذا شكّ في تحقّق القبول من المشتري بعد العلم بصدور الإيجاب من البائع، فلا يقضي^(١) أصالة الصّحة في الإيجاب بوجود القبول؛ لأنّ القبول معتبر في العقد لا في الإيجاب.

وكذا لو شكّ في تحقّق القبض في الهبة أو في الصرف أو السلم بعد العلم بتحقّق الإيجاب والقبول، لم يحكم بتحقيقه من حيث أصالة صحّة العقد.

(١) في (ط): «يقضي».

وكذا^(١) لو شكَّ في إجازة المالك لبيع الفضوليّ، لم يصحَّ إحرازها بأصالة الصّحة.

وأولى بعدم الجريان ما لو كان العقد في نفسه لو خُلّي وطبعه مبنياً على الفساد، بحيث يكون المصحّ طارئاً عليه، كما لو ادّعى بائع الوقف وجودَ المصحّ له، وكذا الراهن أو المشتري من الفضوليّ إجازة المرتهن والمالك.

مَا يَتَفَرَّعُ
عَلَى مَا ذَكَرْنَا

ومّا يتفرّع على ذلك أيضاً: أنّه لو اختلف المرتهن الآذن في بيع الرهن والراهن البائع له - بعد اتّفاقهما على رجوع المرتهن عن إذنه - في تقدّم الرجوع على البيع فيفسد، أو تأخّره فيصحّ، فلا يمكن أن يقال - كما قيل^(٢) -: من أنّ أصالة صحّة الإذن تقضي بوقوع البيع صحيحاً، ولا أنّ أصالة صحّة الرجوع تقضي بكون البيع فاسداً؛ لأنّ الإذن والرجوع كليهما قد فرض وقوعهما على الوجه الصحيح، وهو صدوره عمّن له أهليّة ذلك والتسلّط عليه. فعن ترتّب الأثر عليها أنّه لو وقع فعل المأذون عقيب الإذن وقبل الرجوع ترتّب عليه الأثر، ولو وقع فعله بعد الرجوع كان فاسداً، أمّا لو لم يقع عقيب الإذن^(٣) فعلٌ، بل وقع في زمان ارتفاعه، ففساد هذا الواقع لا يُحلّ بصحّة الإذن. وكذا لو فرض عدم وقوع الفعل عقيب الرجوع فانعقد صحيحاً، فليس هذا من جهة فساد الرجوع، كما لا يخفى.

(١) في (ر): «ولذا».

(٢) لعلّه صاحب الجواهر، كما سيأتي.

(٣) كذا في نسخة بدل (ت)، وفي غيرها بدل «الإذن»: «الأوّل».

نعم، أصالة^(١) بقاء الإذن إلى أن يقع البيع قد يقضي بصحّته، وكذا أصالة عدم البيع قبل الرجوع ربما يقال: إنّها تقضي بفساده، لكنّها لو تمّت لم يكونا من أصالة صحّة الإذن - بناءً على أنّ عدم وقوع البيع بعده يوجب لغويّته - ولا من أصالة صحّة^(٢) الرجوع التي تمسّك بها^(٣) بعض المعاصرين^(٤).

والحقّ في المسألة ما هو المشهور^(٥): من الحكم بفساد البيع، وعدم جريان أصالة الصّحة في المقام، لا في البيع - كما استظهره الكركي^(٦) - ولا في الإذن، ولا في الرجوع.

أمّا في البيع، فلأنّ الشكّ إنّما وقع في رضا من له الحقّ وهو المرتهن، وقد تقدّم^(٧) أنّ صحّة الإيجاب والقبول لا يقضي بتحقّق الرضا ممّن يعتبر رضاه، سواء كان مالكاً - كما في بيع الفضولي - أم كان له

(١) «أصالة» من (ص).

(٢) في (ص) بدل «أصالة صحة»: «أصالتي صحّتي الإذن».

- وفي (ظ) بدل «لم يكونا - إلى - ولا من أصالة صحة»: «يكونان من

أصالة صحة الإذن و».

(٣) كذا في (خ)، وفي غيره: «بهما»، والصحيح ما أثبتناه؛ إذ لم يتمسّك في الجواهر بأصالة صحّة الإذن.

(٤) هو صاحب الجواهر في الجواهر ٢٥ : ٢٦٧. وفي غير (ظ) زيادة: «تبعاً لبعض».

(٥) انظر مفتاح الكرامة ٥ : ٢١٦.

(٦) كما تقدّم، راجع الصفحة ٣٤٦.

(٧) في الصفحة ٣٦٣.

حقّ في المبيع، كالمرتتهن.

وأما في الإذن، فلما عرفت: من أنّ صحّته تقضي بصحة البيع إذا
فرض وقوعه عقبيه لا بوقوعه عقبيه، كما أنّ صحّة الرجوع تقضي
بفساد ما يفرض وقوعه بعده، لا أنّ البيع وقع بعده.
والمسألة بعد محتاجة إلى التأمل بعد التتبّع في كلمات الأصحاب.

الرابع

أن مقتضى الأصل ترتيب الشاكّ جميع ما هو من آثار الفعل الصحيح عنده. فلو صلى شخص على ميت سقط عنه، ولو غَسَلَ ثوباً بعنوان التطهير حُكِمَ بطهارته وإن شكّ في شروط الغسل - من إطلاق الماء، ووروده على النجاسة - لا إن علم بمجرد غَسَلِه؛ فإنّ الغسل من حيث هو ليس فيه صحيح وفاسد؛ ولذا لو شهد من يأتي بصورة عمل من صلاة أو طهارة أو نكح حجّ، ولم يعلم قصده تحقّق^(١) هذه العبادات، لم يُحمل على ذلك. نعم، لو أخبر بأنّه كان بعنوان تحقّقه^(٢) أمكن قبول قوله، من حيث إنّه مخبر عادل، أو من حيثيّة أخرى.

وقد يشكل الفرق بين ما ذكر من الاكتفاء بصلاة الغير على الميت بحمله على الصحيح، وبين الصلاة عن الميت تبرّعاً أو بالإجارة، فإنّ المشهور عدم الاكتفاء بها إلّا أن يكون عادلاً. ولو فُرق بينها بأنّها لا نعلم وقوع الصلاة من النائب في مقام

(١) في (ط) بدل «تحقّق»: «لحقيقة».

(٢) في (ط) بدل «تحقّقه»: «الحقيقة».

إبراء الذمة وإتيان الصلاة على أنها صلاة؛ لاحتمال تركه لها بالمرّة، أو إتيانه بمجرد الصورة لا بعنوان أنها صلاة عنه، اختص الإشكال بما إذا علم من حاله كونه في مقام الصلاة وإبراء ذمة الميت، إلا أنه يحتمل عدم مبالاته بما يخلّ بالصلاة، كما يحتمل ذلك في الصلاة على الميت، إلا أن يلتزم بالحمل على الصحة في هذه الصورة.

و^(١) قد حكم بعضهم^(٢) باشتراط العدالة فيمن يؤضّء العاجز عن الوضوء إذا لم يعلم العاجز بصدور الفعل عن المؤضّء صحيحاً؛ ولعلّه لعدم إحراز كونه في مقام إبراء ذمة العاجز، لا لمجرد احتمال عدم مبالاته في الأجزاء والشرائط، كما قد لا يبالي في وضوء نفسه.

ويمكن أن يقال - فيما إذا كان الفعل الصادر عن المسلم على وجه النيابة عن الغير المكلف بالعمل أولاً وبالذات، كالعاجز عن الحج -: إن لفعل النائب عنوانين:

أحدهما: من حيث إنّه فعل من أفعال النائب، ولذا يجب عليه مراعاة الأجزاء والشروط المعتبرة في المباشر^(٣)، وبهذا الاعتبار يترتب عليه جميع آثار صدور الفعل الصحيح منه، مثل: استحقاق الأجرة، وجواز استيجاره ثانياً بناءً على اشتراط فراغ ذمة الأجير في صحة استيجاره ثانياً.

(١) في نسخة بدل (ص)، زيادة: «لهذا يجب عليه مراعاة الأجزاء والشروط المعتبرة في المباشر؛ ولهذا الاعتبار».

(٢) لم نقف عليه.

(٣) لم ترد «المعتبرة في المباشر» في (ر)، وفي (ص) كتب عليها: «نسخة»، وفي (هـ) بدل «المباشر»: «المباشرة».

والثاني: من حيث إنَّه فعل للمنوب عنه، حيث إنَّه بمنزلة الفاعل بالتسبيب أو الآلة، وكان الفعل بعد قصد النيابة والبدلية قائماً بالمنوب عنه، وبهذا الاعتبار يراعى فيه القصر والإتمام في الصلاة، والتمتع والقرآن في الحجّ، والترتيب في الفوائت.

والصَّحَّة من الحيثية الأولى لا تُثبت الصَّحَّة من هذه الحيثية الثانية، بل لا بدّ من إحراز صدور الفعل الصحيح عنه على وجه التسبيب.

وبعبارة أخرى: إن كان فعل الغير يُسقط التكليف عنه، من حيث إنَّه فعل الغير، كفت أصالة الصَّحَّة في السقوط، كما في الصلاة على الميت^(١).

وإن كان إنَّما يُسقط التكليف عنه من حيث اعتبار كونه فعلاً له ولو على وجه التسبيب - كما إذا كلف بتحصيل فعل بنفسه أو ببدن^(٢) غيره، كما في استنابة^(٣) العاجز للحجّ^(٤) - لم تنفع أصالة الصَّحَّة في سقوطه، بل يجب التفكيك بين أثري الفعل من الحيثيتين، فيحكم باستحقاق النائب^(٥) الأجرة، وعدم براءة ذمّة المنوب عنه من الفعل.

(١) في (ظ) زيادة: «وكما في فعل الوكيل والأجير الذي لا يعتبر فيه قصد النيابة».

(٢) في (هـ): «ببدل».

(٣) لم ترد «استنابة» في (ت)، وورد بدلها في (هـ): «استيجار».

(٤) لم ترد «ولو على وجه - إلى - للحجّ» في (ظ).

(٥) في (ر) و(هـ) ونسختي بدل (ت) و(ص)، بدل «النائب»: «الفاعل».

وكما في استيجار الولي للعمل عن الميت.

لكن يبقى الإشكال في استيجار الولي للعمل عن الميت؛ إذ لا يعتبر فيه قصد النيابة عن الولي. وبراءة ذمة الميت من آثار صحة فعل الغير من حيث هو فعله، لا من حيث اعتباره فعلاً للولي، فلا بدّ أن يكتفى فيه بإحراز إتيان صورة الفعل بقصد إبراء ذمة الميت، ويحمل على الصحيح من حيث الاحتمالات الأخر.

ولا بدّ من التأمل في هذا المقام أيضاً بعد التتبع التام في كلمات الأعلام.

الخامس

أنّ الثابت من القاعدة المذكورة الحكم بوقوع الفعل بحيث يترتب عليه الآثار الشرعيّة المترتبة على العمل الصحيح، أمّا ما يلزم الصّحة من الأمور الخارجة عن حقيقة الصحيح فلا دليل على ترتبها عليه. فلو شكّ في أنّ الشراء الصادر من الغير كان بما لا يملك - كالخمر والخنزير - أو بعين من أعيان ماله، فلا يحكم بخروج تلك العين من تركته، بل يحكم بصحّة الشراء وعدم انتقال شيءٍ من تركته إلى البائع لأصالة عدمه.

وهذا نظير ما ذكرنا سابقاً^(١): من أنّه لو شكّ في صلاة العصر أنّه صلّى الظهر أم لا، يحكم بفعل الظهر من حيث كونه شرطاً لصلاة العصر، لا فعل الظهر من حيث هو حتّى لا يجب إثباته ثانياً^(٢). قال العلّامة في القواعد، في آخر كتاب الإجارة:

(١) راجع الصفحة ٣٤٠.

(٢) في (ت)، (ر) و(ص) زيادة: «إلا أن يجري قاعدة الشكّ في الشيء بعد التجاوز عنه»، لكن شطب عليها في (ت).

لو قال: آجرتك كلّ شهرٍ بدرهم من غير تعيين، فقال: بل سنة بدينار، ففي تقديم قول المستأجر نظرٌ، فإن قدّمنا قول المالك فالأقوى صحّة العقد في الشهر الأوّل. وكذا الإشكال في تقديم قول المستأجر لو ادّعى أجرة مدّة معلومة أو عوضاً معيّناً، وأنكر المالك التعيين فيها. والأقوى التقديم فيما لم يتضمّن دعوى^(١)، انتهى.

السادس

وجه تقديم
أصالة الصّحة
على استصحاب
الفساد

في بيان ورود هذا الأصل على الاستصحاب، فنقول: أمّا تقديمه على استصحاب الفساد وما في معناه^(١) فواضح؛ لأنّ الشكّ في بقاء الحالة السابقة على الفعل المشكوك أو ارتفاعها، ناشٍ عن الشكّ في سببّيّة هذا الفعل وتأثيره، فإذا حكم بتأثيره فلا حكم لذلك الشكّ، خصوصاً إذا جعلنا هذا الأصل من الظواهر المعتبرة، فيكون نظير حكم الشارع بكون الخارج قبل الاستبراء بولاً، الحاكم على أصالة بقاء الطهارة^(٢).

وأمّا تقديمه على الاستصحابات الموضوعيّة المترتّب عليها الفساد

(١) في (ت) و (هـ) بدل «ما في معناه»: «نحوه».

(٢) لم ترد «لأنّ الشكّ - إلى - بقاء الطهارة» في (ظ)، وفي (ت) كتب عليها: «نسخة»، وورد بدلها فيها: «لأنّ هذا الأصل إن كان من الظواهر المعتبرة فهو كاليد دليل اجتهادي لا يقاومه الاستصحاب، وإن كان أصلاً تعبدياً فهو حاكم على أصالة الفساد؛ لأنّ مرجعها إلى استصحاب عدم تحقّق الأثر عقيب الفعل المشكوك في تأثيره فإذا ثبت التأثير شرعاً بهذا الأصل فيترك عدم السابق».

- كأصالة عدم البلوغ، وعدم اختبار المبيع بالرؤية أو الكيل أو الوزن - فقد اضطربت فيه كلمات الأصحاب، خصوصاً العلامة^(١) وبعض من تأخر عنه^(٢).

والتحقيق: أنّه إن جعلنا هذا الأصل من الظواهر - كما هو ظاهر كلمات جماعة بل الأكثر^(٣) - فلا إشكال في تقديمه على تلك الاستصحابات.

وإن جعلناه من الأصول:

فإن أريد بالصحة في قولهم: «إنّ الأصل الصحة» نفس ترتّب الأثر، فلا إشكال في تقديم الاستصحاب الموضوعي عليها؛ لأنّه مزيل بالنسبة إليها.

(١) فقد صرّح في باب البيع بالرجوع إلى أصالة الصحة في مسألة الاختلاف في البيع بالحرّ أو العبد، انظر قواعد الأحكام ٢: ٩٦، وبالتوقّف في مسألة ما لو ادّعى الصغر أو الجنون، انظر نفس المصدر، وتقدّم أصالة عدم البلوغ على أصالة الصحة في باب الضمان، كما تقدّم في الصفحة ٣٥٨ - ٣٥٩، وتعارضها والرجوع إلى أصالة البراءة في بعض كلماته، على ما حكى عنه القطب، كما تقدّم في الصفحة ٣٥٩ - ٣٦٠.

(٢) مثل: المحقّق الثاني، حيث حكم بأصالة الصحة في باب البيع في مسألتَي الاختلاف في البيع بالحرّ أو العبد، وما لو ادّعى الصغر أو الجنون، كما تقدّم في الصفحة ٣٥٩، وبالتفصيل بين استحكال الأركان وعدمه في بابي الضمان والإجارة، كما تقدّم في الصفحة ٣٥٧ - ٣٥٨، وبالتوقّف في باب الإقرار في مسألة الاختلاف في البلوغ، انظر جامع المقاصد ٩: ٢٠٢ و ٢٠٣.

(٣) كما تقدّم في الصفحة ٣٥٥.

وإن أُريد بها كون الفعل بحيث^(١) يترتب عليه الأثر - بأن يكون الأصل مشخّصاً للموضوع من حيث ثبوت الصّحة له، لا مطلقاً - ففي تقديمه على الاستصحاب الموضوعي نظر^(٢):

من أنّ أصالة عدم بلوغ البائع تُثبت كون الواقع في الخارج بيعاً صادراً عن غير بالغ، فيترتب عليه الفساد، كما في نظائره من القيود العدميّة المأخوذة في الموضوعات الوجوديّة.

وأصالة الحمل على الصحيح تُثبت كون الواقع بيعاً صادراً عن بالغ، فيترتب عليه الصّحة، فتتعارضان.

لكن التحقيق: أنّ^(٣) الحمل على الصحيح يقتضي كون الواقع البيع الصادر عن بالغ، وهو سبب شرعي في ارتفاع الحالة السابقة على العقد، وأصالة عدم البلوغ لا توجب بقاء الحالة السابقة على العقد من حيث إحراز البيع الصادر عن غير بالغ بحكم الاستصحاب؛ لأنّه لا يوجب الرجوع إلى الحالة السابقة على هذا العقد؛ فإنّه ليس ممّا يترتب عليه وإن فرضنا أنّه يترتب عليه آثار أخرى؛ لأنّ عدم المسبّب من آثار عدم

(١) في (ص)، بدل «بحيث»: «على وجه».

(٢) لم ترد «فإن أُريد بالصّحة - إلى - نظر» في (ر)، وفي (ت)، كتب عليها: «نسخة بدل».

(٣) في (ر)، (ص)، و(هـ) زيادة: «أصالة عدم البلوغ يوجب الفساد لا من حيث الحكم شرعاً بصدور العقد من غير بالغ، بل من حيث الحكم بعدم صدور عقد من بالغ، فإنّ بقاء الآثار السابقة للعوضين مستند إلى عدم السبب الشرعي، فالحمل... إلخ»، وكتب عليها في (هـ): «زائد».

السبب لا من آثار ضده، فنقول حينئذٍ: الأصل عدم وجود السبب ما لم يدلّ دليل شرعي على وجوده.

وبالجملة: البقاء على الحالة السابقة على هذا البيع مستند إلى عدم السبب الشرعي، فإذا شكّ فيه بني على البقاء وعدم وجود المسبّب، ما لم يدلّ دليل على كون الموجود المرّدّد بين السبب وغيره هو السبب، فإذا لا منافاة بين الحكم بترتب الآثار المترتبة على البيع الصادر عن غير بالغ، وترتب الآثار المترتبة على البيع الصادر عن بالغ؛ لأنّ الثاني يقتضي انتقال المال عن البائع، والأوّل لا يقتضيه، لا أنّه يقتضي عدمه^(١).

(١) لم ترد «فإن أريد بالصحة في قولهم - إلى - يقتضي عدمه» في (ظ)، وورد بدلها ما يلي: «وإن جعلناه من الأصول التعبدية، فإن استفدنا من أدلتها إثبات مجرد صفة الصحة للفعل المشكوك، فهي معارضة لأصالة الفساد؛ لأنّها تحقق عدم ترتب الأثر. لكن الشك في الفساد لمّا كان مسبباً دائماً عن الشك في تحقق سبب الصحة، أو أمرٍ خارجيّ له دخل فيها، كان أصالة عدم السبب أو عدم ذلك الأمر حاكمَةً على أصالة الصحة؛ لأنّها مزيلة للشكّ في مجراها. هذا بحسب ملاحظة أصالتي الصحة والفساد، إلّا أنّ دليل أصالة الصحة لمّا كان أخصّ من دليل أصالة الفساد - أعني الاستصحاب - وكان اللازم من العمل بعموم الاستصحاب مع الشكّ في الفساد إلغاء دليل أصالة الصحة رأساً تعيّن تخصيص عموم الاستصحاب بدليل أصالة الصحة.

وإن استفدنا من أدلتها إثبات الفعل الموصوف بالصحة، بأن جعلناها من الأصول الموضوعية ومن مشخّصات الفعل المشكوك في وقوعه على وجه يحكم عليه بالصحة، فهي بالنسبة إلى أصالة الفساد - إذا كان الشك من جهة الشك في

تحقق سبب الصّحة - حاكمه مزيلة، كما إذا شككنا في كون العقد الواقع عربياً أو فارسياً أو بصيغة الماضي أو العقد الواقع على النّقدّين من دون تقاضي بيعاً حتّى يفسد أو صلحاً حتّى يصح؛ فإنّ المقتضي للحكم بعدم تحقق الأثر وهو أصالة عدم تحقق سبب الصّحة وهو العقد العربي بصيغة الماضي أو الصلح، والشك في ذلك كلّ مسبّب عن الشك في كون السبب الواقع سبباً أو لا؟، فإذا حكم الشارع بكونه سبباً فقد ارتفع الشك في تحقّق الأثر وتحقّق سببه، وأصالة عدم تحقّق سببه وأصالة عدم تحقّق السبب لا يقتضي عدم كون هذا العقد سبباً ولا كونه واقعاً على وجه الفساد.

وأما إذا كان الشك في شرط من شروط صحة العمل كبلوغ العاقد ورؤية المبيع ونحو ذلك، فقد يتوهم: حكومة أصالة عدم الشرط على أصالة الحمل على الصحيح؛ لأنّ الشك في كون الواقع هو الفرد الصحيح مسبّب عن الشك في تحقق الشرط، فإذا أحرز عدمه بالأصل ترتب عليه كون الفعل فاسداً.

ويندفع: بأنّ أصالة عدم البلوغ لا يثبت كون الواقع هو الفرد الفاسد، حتّى يتبيّن مجرى أصالة الصحة أعني الشك في كون الواقع هو الفرد الصحيح أو الفاسد، وإنّما يثبت كون الواقع فاسداً، وهذا ليس مجرى أصالة الصحة، وإنّما هو الأثر المترتب على حكم الشارع في مجراها، لوجوب حمل الفعل المشكوك على فردة الصحيح، فكلّ منها أصل موضوعي مجراه الموضوع الخارجي، وهو بلوغ العاقد أو عدمه، والمترتب على الأوّل كون العقد فاسداً، والمترتب على الثاني كون العقد صحيحاً، فيتعارضان. والموضوع الخارجي الثاني وإن كان الشك فيه مسبباً عن الشك في الموضوع الأوّل، إلّا أنّ خلافه ليس ممّا يترتب بنفسه على إجراء الأصل في الأوّل نظير نجاسة الثوب المغسول بالماء المستصحب الطهارة المترتب خلافها على استصحاب طهارة الماء، إلّا أنّ إجراء الأصل في السبب

لا يبيّن مجرى الأصل الثاني؛ لأنّه من الموضوعات الخارجية الغير المترتبة بأنفسها على استصحاب أسبابها. والأصل في السبب إنّما يقدّم على الأصل الخارجي في المسبب إذا كان المسبّب بنفسه من مجعولات الشارع، كنجاسة الثوب المغسول بالماء المستصحب الطهارة؛ فإنّ استعمال طهارة الماء مبيّن لعدم نجاسة الثوب المستصحبة في نفسها.

نعم، لو قلنا بالأصل المثبت كانت أصالة عدم البلوغ مبيّنة لكون العقد هو الفرد الفاسد.

وبالجملة: في المقام أصلاً موضوعان رتب الشارع عليهما أثرين متنافيين وهما كون العقد الواقع صحيحاً فاسداً، وستعرف أنّ مقتضى القاعدة في تعارض الأصلين التعبديين التساقط، فاللازم في المقام الرجوع إلى أصالة عدم ترتب الأثر، فحينئذٍ يختص أصالة الصحة بما إذا كان الشك في تحقق أصل السبب من جهة دوران الفعل الواقع بين السبب وغيره، كما تقدم إلّا أن يثبت إجماع مركب بين الشك في نفس السبب والشك في الشرط، أو يقال تخصيص القاعدة بما عدا الشك في الشروط يوجب قلّة فائدتها، أو يقال إنّ المثبت مقدم على الثاني. وكيف كان، فدفع التنافي بين الاصلين وإثبات حكومة أحدهما على الآخر في غاية الإشكال. والله العالم.

- وقد وردت في (ت) زيادة كتب عليها: «خ ل زائد»، وهي ما يلي: «لأنّه إذا شك في بلوغ البائع فالشك في كون الواقع البيع الصحيح بمعنى كونه بحيث يترتب عليه الأثر شك في كون البيع صادراً من بالغ أو غيره، هذا مرجعه إلى الشك في بلوغ البائع. فالشك في كون البيع الصادر من شخص صادراً من بالغ الذي هو مجرى أصالة الصحة، والشك في بلوغ الشخص الصادر منه العقد الذي هو مجرى الاستصحاب، مرجعها إلى أمر واحد، وليس الأوّل

مسبباً عن الثاني؛ فإنّ الشك في المقيّد باعتبار القيد شك في القيد. فمقتضى الاستصحاب ترتّب أحكام العقد الصادر من غير بالغ، ومقتضى هذا الأصل ترتّب حكم الصادر من بالغ، فكما أنّ الأصل معيّن ظاهري للموضوع وطريق جعلي إليه، فكذلك استصحاب عدم البلوغ طريق ظاهري للموضوع؛ فإنّ أحكام العقد الصادر من غير البالغ لا يترتّب عند الشك في البلوغ إلاّ بواسطة ثبوت موضوعها بحكم الاستصحاب.

نعم، لو قيل بتقديم المثبت على النافي عند تعارض الأصلين تعيّن ترجيح أصالة الصحة لکنّه محلّ تأمل.

ويمكن أن يقال هنا: إنّ أصالة عدم البلوغ توجب الفساد لا من حيث الحكم شرعاً بصدر العقد من غير بالغ، بل من حيث الحكم بعدم صدور عقد من بالغ؛ فإنّ بقاء الآثار السابقة مستند إلى عدم السبب الشرعي لا إلى عدم السببية شرعاً فيما وقع.

نعم، لما كان المفروض انحصار الواقع فيما حكم شرعاً بعدم سببية تحقق البقاء، فعدم سببية هذا العقد للأثر الذي هو مقتضى الاستصحاب لا يترتب عليه عدم الأثر، وإنّما يترتب على عدم وقوع السبب المقارن لهذا العقد، فلا أثر لأصالة عدم البلوغ المقتضية لعدم سببية العقد المذكور حتى يعارض أصالة الصحة المقتضية لسببيته، وأصالة الصحة تثبت تحقق العقد الصادر من بالغ، ولا معارضة في الظاهر بين عدم سببية هذا العقد الذي هو مقتضى الاستصحاب، وبين وقوع العقد الصادر عن بالغ الذي يقتضية أصالة الصحة؛ لأنّ وجود السبب ظاهراً لا يعارضه عدم سببية شيء وإن امتنع اجتماعها في الواقع من حيث إنّ الصادر شيء واحد.

لكن يدفع هذا: أن مقتضى أصالة الصحة ليس وقوع فعل صحيح في

الواقع، بل يقتضي كون الواقع هو الفرد الصحيح. فإذا فرض نفي السببية عن هذا الواقع بحكم الاستصحاب حصل التنافي.

وإن قيل: إن الاستصحاب لا يقتضي نفي السببية؛ لأن السببية ليست من المجعولات بل يثبت بقاء الآثار السابقة.

قلنا: كذلك أصالة الصحة لا تثبت وقوع السبب وإنما تثبت حدوث آثار السبب.

وكيف كان، فدفع التنافي بين الأصلين وإثبات حكومة أحدهما على الآخر في غاية الإشكال».

أصالة الصحة
في الأقوال

بقي الكلام في أصالة الصحة في الأقوال والاعتقادات
أما الأقوال، فالصحة فيها تكون من وجهين:

الأول: من حيث كونه حركة من حركات المكلف، فيكون الشك
من حيث كونه مباحاً أو محرماً. ولا إشكال في الحمل على الصحة من
هذه الحيثية.

الثاني: من حيث كونه كاشفاً عن مقصود المتكلم.
والشك من هذه الحيثية يكون من وجوه:

أحدها: من جهة أن المتكلم بذلك القول قصد الكشف بذلك عن
معنى، أم لم يقصد، بل تكلم به من غير قصدٍ لمعنى؟ ولا إشكال في
أصالة الصحة من هذه الحيثية بحيث لو ادعى كون التكلم لغواً أو غلطاً
لم يُسمع منه.

الثاني: من جهة أن المتكلم صادق في اعتقاده ومعتقدٍ بمؤدى ما
يقوله، أم هو كاذب في هذا التكلم في اعتقاده؟ ولا إشكال في أصالة
الصحة هنا أيضاً. فإذا أخبر بشيءٍ جاز نسبة اعتقاد مضمون الخبر
إليه، ولا يُسمع دعوى أنه غير معتقد لما يقوله. وكذا إذا قال: افعل
كذا، جاز أن يسند إليه أنه طالبه في الواقع، لا أنه مُظهرٌ للطلب
صورةً لمصلحة كالنوطين، أو لمفسدة^(١). وهذان الأعلان ممّا قامت
عليها السيرة القطعية، مع إمكان إجراء ما سلف: من أدلة تنزيه فعل

(١) في (ظ) ونسخة بدل (ص)، بدل «مظهر - إلى - لمفسدة»: «كاذب في إظهار
الطلب».

المسلم عن القبيح في المقام. لكنّ المستند فيه ليس تلك الأدلة. الثالث: من جهة كونه صادقاً في الواقع أو كاذباً. وهذا معنى حجّية خبر المسلم لغيره، فعنى حجّية خبره صدقه. والظاهر عدم الدليل على وجوب الحمل على الصحيح بهذا المعنى، والظاهر عدم الخلاف في ذلك؛ إذ لم يقل أحد بحجّية كلّ خبر صدر من مسلم، ولا دليل يفي بعمومه عليه، حتّى نرتكب دعوى خروج ما خرج بالدليل^(١).

وربما يتوهّم: وجود الدليل العامّ، من مثل الأخبار المتقدّمة^(٢) الآمرة بوجوب حمل أمر المسلم على أحسنه، وما دلّ على وجوب تصديق المؤمن وعدم اتّهامه عموماً، وخصوص قوله عليه السلام: «إذا شهدَ عندَكَ المسلمونَ فَصدّقْهُمْ»، وغير ذلك ممّا ذكرنا في بحث حجّية خبر الواحد، وذكرنا عدم دلالتها^(٣).

مع أنّه لو فرض دليل عامّ على حجّية خبر كلّ مسلم، كان الخارج منه أكثر من الداخل؛ لقيام الإجماع على عدم اعتباره في الشهادات ولا في الروايات إلّا مع شروطٍ خاصّة، ولا في الحدسيّات والنظريّات إلّا في موارد خاصّة، مثل الفتوى وشبهها.

نعم يمكن أن يدعى: أنّ الأصل في خبر العدل الحجّية؛ لجملة

(١) في أكثر النسخ زيادة: «من الداخل»، ولكنّها لم ترد في (ن)، وشطب عليها في (خ).

(٢) المتقدّمة في الصفحة ٣٤٦ - ٣٤٧.

(٣) راجع مبحث الظنّ ١: ٢٩١ - ٢٩٥.

مَّا^(١) ذكرناه في أخبار الآحاد، وذكرنا ما يوجب تضعيف ذلك، فراجع^(٢).

أصالة الصَّحَّة

وأما الاعتقادات، فنقول:

في الاعتقادات

إذا كان الشكُّ في أنَّ اعتقاده ناشٍ عن مدركٍ صحيح من دون تقصيرٍ عنه في مقدّماته، أو من مدركٍ فاسد لتقصيرٍ منه في مقدّماته، فالظاهر وجوب الحمل على الصحيح؛ لظاهر بعض ما مرّ: من وجوب حمل أمور المسلمين على الحَسَن دون القبيح.

وأما إذا شكَّ في صحَّته بمعنى المطابقة للواقع، فلا دليل على وجوب الحمل على ذلك، ولو ثبت ذلك أوجب حجّة كلِّ خبرٍ أخبر به المسلم؛ لما عرفت^(٣): من أنَّ الأصل في الخبر كونه كاشفاً عن اعتقاد المخبر.

أما لو ثبت حجّة خبره:

فقد يعلم أنَّ العبرة باعتقاده بالخبر به، كما في المفتي وغيره ممَّن يعتبر نظره في المطلب، فيكون خبره كاشفاً عن الحجّة لا نفسها. وقد يعلم من الدليل حجّة خصوص إخباره بالواقع، حتّى لا يقبل منه قوله: اعتقد بكذا.

وقد يدلّ الدليل على حجّة خصوص شهادته المتحقّقة تارةً بالإخبار عن الواقع، وأخرى بالإخبار بعلمه.

(١) في (ت) و(هـ) بدل «مَّا»: «ما».

(٢) راجع مبحث الظنّ ١: ٢٥٤ - ٢٦٢.

(٣) في الصفحة ٣٨١.

والمتَّبِع في كلِّ موردٍ ما دلَّ عليه الدليل، وقد يشتبه مقدار دلالة الدليل.

ويترتَّب على ما ذكرنا قبولُ تعديلات أهل الرجال المكتوبة في كتبهم، وصحَّةُ التعويل في العدالة على اقتداء العدلين.

المقام الثاني

في بيان تعارض الاستصحاب مع القرعة

تقدّم

الاستصحاب

على القرعة

وتفصيل القول فيها يحتاج إلى بسط لا يسعه الوقت، ومجمل القول فيها:

أنّ ظاهر أخبارها أعمّ من جميع أدلّة الاستصحاب؛ فلا بدّ من تخصيصها بها، فيختصّ القرعة بموارد لا يجري فيها الاستصحاب^(١).

تعارض القرعة

مع سائر الأصول

نعم، القرعة واردة على أصالة التخيير، وأصالي الإباحة والاحتياط إذا كان مدرکہما العقل، وإن كان مدرکہما تعبّد الشارع بهما في مواردہما فدلّيل القرعة حاکم علیہما، كما لا یخفی.

(١) في حاشية (ص) زيادة، كتب في آخرها: «نسخة»، وهي ما يلي: «لا يجري فيها الأصول الثلاثة، أعني: البراءة والاحتياط والاستصحاب، فلو دار المانع بين الخلّ والخمر، لم يكن مورداً للقرعة؛ لجريان أصالة البراءة والإباحة، وكذا الشبهة المحصورة؛ لجريان دليل الاحتياط، إلّا إذا تعسّر الاحتياط، كما هو عمل رواية القرعة الواردة في قطيع غنم علم بحرمة نعجة فيها، وكذا لو دار الأمر بين الطهارة والحدث حتّى مع اشتباه المتأخّر».

لكن ذكر في محله^(١): أنّ أدلة القرعة لا يعمل بها بدون جبر
عمومها بعمل الأصحاب أو جماعة منهم، والله العالم.

المقام الثالث

في تعارض الاستصحاب مع ما عداه من الأصول العملية
أعني: أصالة البراءة وأصالة الاشتغال وأصالة التخيير

[الأوّل: تعارض البراءة مع الاستصحاب] ^(١)

تقدّم
الاستصحاب
وغيره من الأدلة
والأصول على
أصالة البراءة

أمّا أصالة البراءة، فلا تُعارض الاستصحاب ولا غيره من
الأصول والأدلة، سواءً كان مدرّكها العقل أو النقل.
أمّا العقل، فواضح؛ لأنّ العقل لا يحكم بقبح العقاب إلّا مع عدم
الدليل على التكليف واقعاً أو ظاهراً.
وأمّا النقل، فما كان منه مساوفاً لحكم العقل فقد اتّضح أمره،
والاستصحاب واردٌ عليه ^(٢).
وأمّا مثل قوله عليه السلام: «كلُّ شيءٍ مُطْلَقٌ حتّى يَرَدَّ فيه نهْيٌ» ^(٣)،

(١) العنوان ممّا.

(٢) لم ترد «والاستصحاب وارد عليه» في (ظ)، وفي (ت) وردت في الحاشية
مكتوباً عليها: «خ».

(٣) الوسائل ٤: ٩١٧، الباب ١٩ من أبواب القنوت، الحديث ٣.

فقد يقال: إنَّ مورد الاستصحاب خارج منه؛ لورود النهي في المستصحب ولو بالنسبة إلى الزمان السابق.

وفيه: أنَّ الشيء المشكوك في بقاء حرمة لم يرد نهْي عن ارتكابه في هذا الزمان، فلا بدَّ من أن يكون مرخصاً فيه. فعصير العنب بعد ذهاب ثلثيه بالهواء لم يرد فيه نهْي، وورودُ النهي عن شربه قبل ذهاب الثلثين لا يوجب المنع عنه بعده، كما أنَّ وروده في مطلق العصير باعتبار وروده في بعض أفرادهِ لو كفى في الدخول في ما بعد الغاية، لدلَّ على المنع عن كلِّ كليٍّ ورد المنع عن بعض أفرادهِ.

والفرق في الأفراد بين ما كان تغايرها^(١) بتبدُّل الأحوال والزمان دون غيرها، شططٌ من الكلام. ولهذا لا إشكال في الرجوع إلى البراءة مع عدم القول باعتبار الاستصحاب.

ويتلوه في الضعف ما يقال: من أنَّ النهي الثابت بالاستصحاب عن نقض اليقين، نهْيٌ وارد في رفع^(٢) الرخصة.

وجه الضعف: أنَّ الظاهر من الرواية بيان الرخصة في الشيء الذي لم يرد فيه نهْيٌ من حيث عنوانه الخاص، لا من حيث إنَّه مشكوك الحكم، وإلَّا فيمكن العكس بأن يقال: إنَّ النهي عن النقض في مورد عدم ثبوت الرخصة بأصالة الإباحة، فيختصُّ الاستصحاب بما لا يجري فيه أصالة البراءة، فتأمل^(٣).

(١) كذا في (ط) ونسخة بدل (ت)، وفي غيرها بدل «تغايرها»: «تغيُّرها».

(٢) في (خ) بدل «في رفع»: «فيرفع».

(٣) لم ترد «فتأمل» في (ر).

فالأولى في الجواب أن يقال: إنَّ دليل الاستصحاب بمنزلة معممٍ للنهي السابق بالنسبة إلى الزمان اللاحق، فقوله: «لا تنقض اليقين بالشك» يدلُّ على أنَّ النهي الوارد لا بدَّ من إيقائه وفرض عمومته للزمان اللاحق وفرض الشيء في الزمان اللاحق ممَّا ورد فيه النهي أيضاً. فمجموعُ الرواية المذكورة ودليل الاستصحاب بمنزلة أن يقول: كلُّ شيءٍ مطلقٌ حتَّى يرد فيه نهْيٌ، وكلُّ نهْيٍ ورد في شيءٍ فلا بدَّ من تعميمه لجميع أزمنة احتماله، فيكون الرخصة في الشيء وإطلاقه مغنياً بورود النهي، المحكوم عليه بالدوام وعموم الأزمان، فكان مفاد الاستصحاب نفي ما يقتضيه الأصل الآخر في مورد الشك لولا النهي، وهذا معنى الحكومة، كما سيجيء في باب التعارض^(١).

ولا فرق فيما ذكرنا بين الشبهة الحكيمية والموضوعية، بل الأمر في الشبهة الموضوعية أوضح؛ لأنَّ الاستصحاب الجاري فيها جارٍ في الموضوع، فيدخل في الموضوع المعلوم الحرمة.

مثلاً: استصحاب عدم ذهاب ثلثي العصير عند الشك في بقاء حرمة لأجل الشك في الذهاب، يُدخله في العصير قبل ذهاب ثلثيه المعلوم حرمة بالأدلة، فيخرج عن قوله: «كلُّ شيءٍ حلالٌ حتَّى تعلم أنَّه حرامٌ».

نعم، هنا إشكالٌ في بعض أخبار أصالة البراءة في الشبهة الموضوعية، وهو قوله عليه السلام في الموثقة: «كلُّ شيءٍ لك حلالٌ حتَّى تعلم أنَّه حرامٌ بعينه فتدعهُ من قبَل نفسك، وذلك مثل الثوب عليك^(٢) ولعلَّه الإشكال في بعض أخبار أصالة البراءة في الشبهة الموضوعية

(١) انظر مبحث التعادل والتراجع ٤ : ١٣.

(٢) في المصدر: «يكون عليك قد اشتريته».

سَرِقَةً، والمملوك عندك ولعلّه حرٌّ قد باع نفسه أو قَهَرَ^(١) فبيع، أو امرأةٍ تحتك وهي أختك أو رضيعتك. والأشياء كلّها على هذا حتّى يَسْتَبِينَ لك غيرُهُ، أو تقوم به البيّنة^(٢).

فإنّه قد استدلّ بها جماعة، كالعلامة - في التذكرة^(٣) - وغيره^(٤) على أصالة الإباحة، مع أنّ أصالة الإباحة هنا معارضة باستصحاب حرمة التصرف في هذه الأشياء المذكورة في الرواية، كأصالة عدم التملك في الثوب، والحرية في المملوك، وعدم تأثير العقد في المرأة. ولو أُريد من الحليّة في الرواية ما يترتب على أصالة الصّحة في شراء الثوب والمملوك، وأصالة عدم تحقّق النسب^(٥) والرضاع في المرأة، كان خروجاً عن الإباحة الثابتة بأصالة الإباحة، كما هو ظاهر الرواية^(٦). وقد ذكرنا

(١) في المصدر بدل «أو قَهَرَ فبيع»: «أو خُدع فبيع قهراً».

(٢) الوسائل ١٢ : ٦٠، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

(٣) التذكرة (الطبعة الحجرية) ١ : ٥٨٨.

(٤) كالوحيد البهبائي في الرسائل الأصوليّة : ٣٩٩، والفاضل النراقي في المناهج : ٢١١ و ٢١٦.

(٥) في نسخة بدل (ص) بدل «النسب»: «الحلّ».

(٦) في (خ) زيادةٌ كتب عليها: «زائد»، وشطب عليها في (ت)، وهي ما يلي: «إلا أن يقال: إنّ إباحة العقد على الثوب والمملوك والمرأة المستفادة من مثل: ﴿أحلّ الله البيع﴾ وقوله تعالى: ﴿أحلّ لكم ما وراء ذلكم﴾ مطابقة لمقتضى الأصل، فالمراد إباحة هذه الأعيان من حيث إباحة تملكها بالعقد، ويقابله الحرّمات بهذا الاعتبار كالحارم، وهذا الأصل حاكم على أصل له عدم تأثر العقد، فافهم».

في مسألة أصالة البراءة بعض الكلام في هذه الرواية، فراجع^(١)، والله الهادي.

هذا كله حال قاعدة البراءة.

وأما استصحابها، فهو لا يجامع استصحاب التكليف؛ لأنّ الحالة السابقة إمّا وجود التكليف أو عدمه، إلّا على ما عرفت سابقاً^(٢)؛ من ذهب بعض المعاصرين إلى إمكان تعارض استصحابي الوجود والعدم في موضوع^(٣) واحد، وتمثيله لذلك بمثل: صُم يوم الخميس.

الثاني: تعارض قاعدة الاشتغال مع الاستصحاب

ولا إشكال - بعد التأمل - في ورود الاستصحاب عليها؛ لأنّ المأخوذ في موردّها بحكم العقل الشكّ في براءة الذمّة بدون الاحتياط، فإذا قطع بها بحكم الاستصحاب فلا مورد للقاعدة. كما لو أجرينا استصحاب وجوب التمام أو القصر في بعض الموارد التي يقتضي الاحتياط الجمع فيها بين القصر والتمام، فإنّ استصحاب وجوب أحدهما وعدم وجوب الآخر مبرىء قطعيّ لزمّة المكلف عند الاقتصار على مستصحب الوجوب.

هذا حال القاعدة، وأمّا استصحاب الاشتغال في مورد القاعدة

(١) راجع مبحث البراءة ٢: ١٢٠.

(٢) راجع الصفحة ٢٠٨.

(٣) في نسخة بدل (ت): «موضع».

- على تقدير الإغماض عمّا ذكرنا سابقاً^(١)، من أنّه غير مُجد في مورد القاعدة لإثبات ما يثبتها القاعدة - فسيأتي حكمها في تعارض الاستصحابين. وحاصله: أنّ الاستصحاب الوارد على قاعدة الاشتغال حاكم على استصحابه.

الثالث: [تعارض قاعدة^(٢) التخيير مع الاستصحاب]^(٣)

ورود الاستصحاب على قاعدة التخيير

ولا يخفى ورود الاستصحاب عليه؛ إذ لا يبقى معه التخيّر الموجب للتخيير. فلا يحكم بالتخيير بين الصوم والإفطار في اليوم المحتمل كونه من شؤال مع استصحاب عدم الهلال، ولذا فرّع الإمام عليه السلام قوله: «صُم للرؤية وأفطِر للرؤية» على قوله: «اليقين لا يدخله الشك»^(٤).

(١) راجع الصفحة ٢١٩ - ٢٢٠.

(٢) و (٣) الزيادة منّا.

(٤) تقدّم الحديث في الصفحة ٧١.

[تعارض الاستصحابين]^(١)

وأما الكلام في تعارض الاستصحابين، وهي المسألة المهمة في باب تعارض الأصول التي اختلف فيها كليات العلماء في الأصول والفروع^(٢)، كما يظهر بالتتبع.

فاعلم: أنّ الاستصحابين المتعارضين ينقسمان إلى أقسام كثيرة من حيث كونها موضوعيّين أو حكميّين أو مختلفين، وجوديّين أو عدميّين أو مختلفين، وكونها في موضوع واحد أو موضوعين، وكون تعارضها بأنفسها أو بواسطة أمر خارج، إلى غير ذلك.

إلا أنّ الظاهر أنّ اختلاف هذه الأقسام لا يؤثر في حكم المتعارضين إلا من جهة واحدة، وهي: أنّ الشكّ في أحد الاستصحابين إمّا أن يكون مسبباً عن الشكّ في الآخر من غير عكس، وإمّا أن يكون الشكّ فيها مسبباً عن ثالث. وأما كون الشكّ في كلّ منهما مسبباً عن الشكّ في الآخر فغير معقول.

أقسام
الاستصحابين
المتعارضين

(١) العنوان مثلاً.

(٢) لم ترد «والفروع» في (ظ).

وما توهم له^(١): من التمثيل بالعائين من وجه، وأنّ الشكّ في أصالة العموم في كلّ منها مسبّب عن الشكّ في أصالة العموم في الآخر. مندفع: بأنّ الشكّ في الأصلين مسبّب عن العلم الإجمالي بتخصيص أحدهما.

وكيف كان، فالاستصحابان المتعارضان على قسمين:

القسم الأوّل:

ما إذا كان الشكّ في أحدهما مسبباً عن الشكّ في الآخر، واللازم تقديم الشكّ السببي وإجراء الاستصحاب فيه، ورفع اليد عن الحالة السابقة للمستصحّب الآخر.

مثاله: استصحاب طهارة الماء المغسول به ثوب نجس، فإنّ الشكّ في بقاء نجاسة الثوب وارتفاعها مسبّب عن الشكّ في بقاء طهارة الماء وارتفاعها، فيستصحّب طهارته، ويحكم بارتفاع نجاسة الثوب.

خلافاً لجماعة^(٢)؛ لوجوه:

الأوّل: الإجماع على ذلك في موارد لا تخصّ، فإنّه لا يحتمل الخلاف في تقديم الاستصحاب في الملزومات الشرعيّة - كالطهارة من الحدث والخبث، وكريّة الماء وإطلاقه، وحياة المفقود، وبراءة الذمّة من الحقوق المزاحمة للحجّ، ونحو ذلك - على استصحاب عدم لوازمها

إذا كان الشكّ في أحدهما مسبباً عن الشكّ في الآخر

تقدّم الاستصحاب السببي والدليل عليه

الدليل الأوّل

(١) التوهم من الفاضل التراقي في مناهج الأحكام: ٢٣٥، إلّا أنّه مثّل بالعامّ والخاصّ المطلقين.

(٢) سيأتي ذكرهم في الصفحة ٤٠١.

الشرعية، كما لا يخفى على الفطن المستبصّر.

نعم، بعض العلماء في بعض المقامات يُعارض أحدهما بالآخر، كما سيجيء^(١). ويؤيّد السيرة المستمرة بين الناس على ذلك بعد الاطلاع على حجّة الاستصحاب، كما هو كذلك في الاستصحابات العرفيّة^(٢).

الثاني: أنّ قوله **عَلَيْهِ**: «لا تنقض اليقين بالشك» باعتبار دلالاته **الدليل الثاني** على جريان الاستصحاب في الشكّ السببيّ، مانع^(٣) ^(٤) عن قابليّة شموله لجريان الاستصحاب في الشكّ المسببيّ، يعني: أنّ نقض اليقين به^(٥) يصير نقضاً بالدليل لا^(٦) بالشكّ، فلا يشمل النهي في «لا تنقض». واللازم من شمول «لا تنقض» للشكّ المسببيّ نقض اليقين في مورد الشكّ السببيّ لا لدليل شرعيّ يدلّ على ارتفاع الحالة السابقة فيه، فيلزم من إهمال الاستصحاب في الشكّ السببيّ طرحُ عموم «لا تنقض» من غير تخصّص، وهو باطل. واللازم من إهماله في الشكّ المسببيّ عدم قابليّة العموم لشمول المورد، وهو غير منكر.

(١) في الصفحة ٤٠١.

(٢) لم ترد «ويؤيّد» - إلى - العرفيّة في (ظ)، وفي (ت) وردت في الحاشية مكتوباً عليها: «خ».

(٣) في (ظ) بدل «مانع»: «مُخرج».

(٤) في (ر)، (ظ) و(ت) زيادة: «للعامّ»، وفي (ص) كتب عليه: «خ».

(٥) كذا في (هـ)، وفي (ص) و(ظ) بدل «به»: «له»، وفي (ت): «لا»، وفي (ر) لم يرد شيء منها.

(٦) شطب في (ت) على: «بالدليل لا».

وبيان ذلك: أنّ مقتضى^(١) عدم نقض اليقين رفع اليد عن الأمور السابقة المضادة لآثار ذلك المتيقّن. فعدم نقض طهارة الماء لا معنى له إلاّ رفع اليد عن النجاسة السابقة المعلومة في الثوب؛ إذ الحكم بنجاسته نقض لليقين بالطهارة المذكورة بلا حكم من الشارع بطروء النجاسة، وهو طرح لعموم «لا تنقض» من غير مخصّص، أمّا الحكم بزوال النجاسة فليس نقضاً لليقين بالنجاسة إلاّ بحكم الشارع بطروء الطهارة على الثوب. والحاصل: أنّ مقتضى عموم «لا تنقض» للشكّ السببيّ نقض الحالة السابقة لمورد الشكّ المسببيّ.

ودعوى: أنّ اليقين بالنجاسة أيضاً من أفراد العامّ، فلا وجه لطرحة وإدخال اليقين بطهارة الماء.

مدفوعة: أولاً: بأنّ معنى عدم نقض يقين النجاسة أيضاً رفع اليد عن الأمور السابقة المضادة لآثار المستصحب، كالطهارة السابقة الحاصلة للملاقية وغيرها، فيعود المحذور. إلاّ أن نلتزم هنا أيضاً ببقاء طهارة الملاقي، وسيجيء فساد^(٢).

وثانياً: أنّ نقض يقين النجاسة بالدليل الدالّ على أنّ كلّ نجسٍ غُسل بماءٍ طاهر فقد طُهر، وفائدة استصحاب الطهارة إثبات كون الماء طاهراً به^(٣)، بخلاف نقض يقين الطهارة بحكم الشارع بعدم نقض يقين النجاسة^(٤).

(١) في (ت)، (ر) و(هـ) بدل «مقتضى»: «معنى».

(٢) انظر الصفحة ٤٠٣.

(٣) شطب على «به» في (هـ).

(٤) لم ترد «وبيان ذلك - إلى - يقين النجاسة» في (ظ).

بيان ذلك: أنه لو عملنا باستصحاب النجاسة كنا قد طرحنا اليقين بطهارة الماء من غير ورود دليل شرعي على نجاسته؛ لأن بقاء النجاسة في الثوب لا يوجب زوال الطهارة عن الماء، بخلاف ما لو عملنا باستصحاب طهارة الماء؛ فإنه يوجب زوال نجاسة الثوب بالدليل الشرعي، وهو ما دلّ على أن الثوب المغسول بالماء الطاهر يطهر، فطرح اليقين بنجاسة الثوب^(١) لقيام الدليل على طهارته.

هذا، وقد يشكل^(٢): بأن اليقين بطهارة الماء واليقين بنجاسة الثوب المغسول به، كلُّ منهما يقينٌ سابق شكٍّ في بقائه وارتفاعه، وحكم الشارع بعدم النقض نسبته إليهما على حدٍّ سواء؛ لأن نسبة حكم العام إلى أفرادهِ على حدٍّ سواء، فكيف يلاحظ ثبوت هذا الحكم لليقين بالطهارة أولاً حتى يجب نقض اليقين بالنجاسة، لأنه مدلوله ومقتضاه؟! والحاصل: أن جعل شمول حكم العام لبعض الأفراد سبباً لخروج بعض الأفراد عن الحكم أو عن الموضوع - كما في ما نحن فيه - فاسدٌ، بعد فرض تساوي الفردين في الفرديّة مع قطع النظر عن ثبوت الحكم. ويُدفع: بأنّ فرديّة أحد الشيئين إذا توقّف على خروج الآخر المفروض الفرديّة عن العموم، وجب الحكم بعدم فرديّته، ولم يجوز رفع اليد عن العموم؛ لأنّ رفع اليد حينئذٍ عنه يتوقّف على شمول العام لذلك الشيء المفروض توقّف فرديّته على رفع اليد عن العموم، وهو دورٌ محال.

(١) كذا في (ت) و(هـ)، وفي غيره بدل «بنجاسة الثوب»: «بالنجاسة».

(٢) في (ط) بدل «وقد يشكل»: «فإن قلت بأن».

وإن شئت قلت: إنّ حكم العامّ من قبيل لازم الوجود للشكّ السببيّ، كما هو شأن الحكم الشرعيّ وموضوعه، فلا يوجد في الخارج إلّا محكوماً، والمفروض أنّ الشكّ السببيّ أيضاً من لوازم وجود ذلك الشكّ، فيكون حكم العامّ وهذا الشكّ لازمين للزوم ثالث في مرتبة واحدة، فلا يجوز أن يكون أحدهما موضوعاً للآخر؛ لتقدّم الموضوع طبعاً^(١).

الدليل الثالث

الثالث: أنّه لو لم يُبَيَّن على تقديم الاستصحاب في الشكّ السببيّ كان الاستصحاب قليل الفائدة جدّاً؛ لأنّ المقصود من الاستصحاب غالباً ترتيب الآثار الثابتة للمستصحب، وتلك الآثار إن كانت موجودة سابقاً أغنى استصحابها عن استصحاب ملزومها، فتتحصّر الفائدة في الآثار التي كانت معدومة، فإذا فرض معارضة الاستصحاب في الملزوم

(١) لم ترد «ويدفع - إلى - طبعاً» في (ظ)، وورد بدلها ما يلي: «قلنا: المقتضي لشمول العامّ للشكّ السببيّ موجود؛ لوجود الموضوع - وهو كون القضية نقضاً لليقين لغير دليل - والشكّ المسبّب لا يصلح للمنع؛ لأنّ وجود المقتضي لدخوله - وهو كونه نقضاً لليقين لغير دليل - موقوف على عدم ثبوت حكم النقض للشكّ السببي، والمقتضي للأوّل موجود والمانع عنه موقوف على عدم ثبوت الحكم الأوّل، والمفروض أنّه لا مانع سوى ما ذكر؛ فيثبت المقتضى - بالفتح -، ولولا حكم العقل بهذا لم يكن وجه لتقديم الدليل على الأصل، فدفع توهم التعارض بين دليليها. والحاصل: أنّ العامّ إذا توقّف فرديّة شيء له على عدم ثبوت حكمه لبعض أفراد المعلوم الفرديّة، لم يصلح للدخول تحت العامّ؛ لأنّ الشيء إذا توقّف منعه على عدم ثبوت المقتضى للمقتضى - بالكسر - لم يصلح أن يكون مانعاً عنه للزوم الدور».

باستصحاب عدم تلك اللوازم والمعاملة معها على ما يأتي في الاستصحابيين المتعارضين^(١)، لغى الاستصحاب في الملزوم وانحصرت الفائدة في استصحاب الأحكام التكميلية التي يراد بالاستصحاب إبقاء أنفسها في الزمان اللاحق.

عدم تمامية
الدليل الثالث

ويرد عليه: منع عدم الحاجة إلى الاستصحاب في الآثار السابقة؛ وبناءً على أن إجراء الاستصحاب في نفس تلك الآثار موقوف على إحراز الموضوع لها وهو مشكوك فيه، فلا بد^(٢) من استصحاب الموضوع، إمّا ليرتّب عليه تلك الآثار، فلا يحتاج إلى استصحاب أنفسها المتوقّفة على بقاء الموضوع يقيناً، كما حقّقنا سابقاً في مسألة اشتراط بقاء الموضوع^(٣)، وإمّا لتحصيل شرط الاستصحاب في نفس تلك الآثار، كما توهّمه بعضٌ فيما قدّمناه سابقاً^(٤): من أنّ بعضهم تحلّل أنّ موضوع المستصحب يحرز بالاستصحاب فيستصحب.

والحاصل: أنّ الاستصحاب في الملزومات محتاج إليه على كلّ

تقدير.

الرابع: أنّ المستفاد من الأخبار عدم الاعتبار باليقين السابق في الدليل الرابع مورد الشكّ المسبّب.

بيان ذلك: أنّ الإمام عليه السلام علّل وجوب البناء على الوضوء

(١) وهو التساقط، كما سيأتي في الصفحة ٤٠٧.

(٢) في (ص)، زيادة: «فيه».

(٣) راجع الصفحة ٢٩٢ - ٢٩٣.

(٤) هو صاحب الفصول، راجع الصفحة ٢٩١.

السابق في صحيحة زرارة، بمجرد كونه متيقناً سابقاً غير متيقن الارتفاع في اللاحق. وبعبارة أخرى: علل بقاء الطهارة المستلزم لجواز الدخول في الصلاة بمجرد الاستصحاب. ومن المعلوم أن مقتضى استصحاب الاشتغال بالصلاة عدم براءة الذمة بهذه الصلاة، حتى أن بعضهم^(١) جعل استصحاب الطهارة وهذا الاستصحاب من الاستصحابين المتعارضين، فلولا عدم جريان هذا الاستصحاب، وانحصار الاستصحاب في المقام باستصحاب الطهارة لم يصحّ تعليل المضي على الطهارة بنفس الاستصحاب؛ لأنّ تعليل تقديم أحد الشيئين على الآخر بأمر مشترك بينهما قبيح، بل أقبح من الترجيح بلا مرجح.

وبالجملة: فأرى المسألة غير محتاجة إلى إتعاب النظر؛ ولذا لا يتأمل العامي بعد إفئاته باستصحاب الطهارة في الماء المشكوك، في رفع الحدث والخبث به وبيعه وشرائه وترتيب الآثار المسبوبة بالعدم عليه. هذا كله إذا عملنا بالاستصحاب^(٢) من باب الأخبار.

وأما لو عملنا به من باب الظنّ، فلا ينبغي الارتياح فيما ذكرنا؛ لأنّ الظنّ بعدم اللازم مع فرض الظنّ بالملزوم محال عقلاً. فإذا فرض حصول الظنّ بطهارة الماء عند الشكّ، فيلزمه عقلاً بزوال النجاسة عن الثوب. والشكّ في طهارة الماء ونجاسة الثوب وإن كانا في زمان واحد، إلا أنّ الأوّل لما كان سبباً للثاني، كان حال الذهن في الثاني تابعاً لحاله بالنسبة إلى الأوّل، فلا بدّ من حصول الظنّ بعدم النجاسة في

لا تأمل
في ترجيح
الاستصحاب
السببي

لو عملنا
بالاستصحاب
من باب الظنّ
فالحكم أوضح

(١) هو المحقق رحمته الله، في المعتبر ١: ٣٢، كما سيأتي في الصفحة اللاحقة.

(٢) في (ر)، (ص)، و(ظ) بدل «بالاستصحاب»: «باستصحاب الطهارة».

المثال، فاختص الاستصحاب المفيد للظن بما كان الشك فيه غير تابع لشك آخر يوجب الظن، فافهم؛ فإنه لا يخلو عن دقة.

ويشهد لما ذكرنا: أنّ القلاء البانين على الاستصحاب في أمور معاشهم، بل معادهم لا يلتفتون في تلك المقامات إلى هذا الاستصحاب أبداً، ولو نهبهم أحد لم يعتنوا، فيعزلون حصّة الغائب من الميراث، ويصحّحون معاملة وكلائه، ويؤدّون عنه فطرته إذا كان عيالهم، إلى غير ذلك من موارد ترتيب الآثار الحادثة على المستصحب.

ثمّ إنّ يظهر الخلاف في المسألة من جماعة، منهم: الشيخ، والمحقّق، والعلامة في بعض أقواله، وجماعة من متأخري المتأخّرين^(١).

فقد ذهب الشيخ في المبسوط إلى عدم وجوب فطرة العبد إذا لم يعلم خبره^(٢).

واستحسنه المحقّق في المعتبر^(٣)، مجيباً عن الاستدلال للوجوب بأصالة البقاء، بأنّها معارضة بأصالة عدم الوجوب، وعن تنظير وجوب الفطرة عنه بجواز عتقه في الكفّارة، بالمنع عن الأصل تارةً، والفرق بينها أخرى.

وقد صرّح في أصول المعتبر^(٤) بأنّ استصحاب الطهارة عند الشكّ في الحدث معارضٌ باستصحاب عدم براءة الذمّة بالصلاة بالطهارة

(١) سيأتي ذكرهم في الصفحة ٤٠٣ - ٤٠٤.

(٢) المبسوط ١: ٢٣٩.

(٣) المعتبر ٢: ٥٩٨.

(٤) المعتبر ١: ٣٢.

المستصحبة. وقد عرفت^(١) أنّ المنصوص في صحيحة زرارة العمل باستصحاب الطهارة على وجه يظهر منه خلوه عن المعارض، وعدم جريان استصحاب الاشتغال.

وحُكي عن العلامة - في بعض كتبه^(٢) - الحكم بطهارة الماء القليل الواقع فيه صيد مرمي لم يُعلم استناد موته إلى الرمي، لكنّه اختار في غير واحد من كتبه^(٣) الحكم بنجاسة الماء، وتبعه عليه الشهيدان^(٤) وغيرهما^(٥). وهو المختار؛ بناءً على ما عرفت تحقيقه^(٦)، وأنه إذا ثبت بأصالة عدم التذكية موتُ الصيد جرى عليه جميع أحكام الميتة التي منها انفعال الماء الملاقي له.

نعم ربما قيل^(٧): إنّ تحريم الصيد إن كان لعدم العلم بالتذكية فلا يوجب تنجيس الملاقي، وإن كان للحكم عليه شرعاً بعدمها اتّجه الحكم بالتنجيس.

ومرجع الأوّل إلى كون حرمة الصيد مع الشكّ في التذكية للتعبّد؛

(١) راجع الصفحة ٥٨١.

(٢) انظر التحرير: ٦، وحكاه عنه في مفتاح الكرامة ١: ١٣٣.

(٣) انظر قواعد الأحكام ١: ١٩٠، ونهاية الإحكام ١: ٢٥٦، والمنتهى ١: ١٧٣.

(٤) انظر الذكرى ١: ١٠٦، والبيان: ١٠٣، وتمهيد القواعد: ٢٨٩ - ٢٩٠.

(٥) مثل فخر الدين في الإيضاح ١: ٢٥، والفاضل الهندي في كشف اللثام ١: ٣٧٩.

(٦) من تقدّم الاستصحاب في الشكّ السببيّ، راجع الصفحة ٣٩٤.

(٧) القائل هو المحقّق الثاني في جامع المقاصد ١: ١٥٦.

من جهة الأخبار المعللة^(١) لحرمة أكل الميتة بعدم العلم بالتذكية^(٢). وهو حسنٌ لو لم يترتب عليه من أحكام الميتة إلا حرمة الأكل، ولا أظنّ أحداً يلتزمه، مع أنّ المستفاد من حرمة الأكل كونها ميتة، لا التحريم تعبدًا؛ ولذا استفيد بعض ما يعتبر في التذكية من النهي عن الأكل بدونه^(٣).

تصرّح بعضهم

بالجمع بين
الاستصحابين
«السببي
والمسيبي»

عدم صحّة
الجمع

ثمّ إنّ بعض من يرى التعارض بين الاستصحابين في المقام^(٤) صرّح بالجمع بينهما، فحكم في مسألة الصيد بكونه ميتة والماء طاهرًا. ويرد عليه: أنّه لا وجه^(٥) للجمع في مثل هذين الاستصحابين؛ فإنّ الحكم بطهارة الماء إن كان بمعنى ترتيب آثار الطهارة من رفع الحدث والخبث به، فلا ريب أنّ نسبة استصحاب بقاء الحدث والخبث إلى استصحاب طهارة الماء، بعينها نسبة استصحاب طهارة الماء إلى استصحاب عدم التذكية. وكذا الحكم بموت الصيد، فإنّه إن كان بمعنى انفعال الملاقي له بعد ذلك والمنع عن استصحابه في الصلاة، فلا ريب أنّ استصحاب طهارة الملاقي واستصحاب جواز الصلاة معه قبل زهاق

(١) انظر الوسائل ١٦ : ٢١٥، الباب ٥ من أبواب الصيد، الحديث ٢.

(٢) كذا في (ت)، وفي غيره: «بتذكيته».

(٣) كالنسمية، لما ورد من النهي عن الأكل ممّا لم يذكر اسم الله عليه في سورة الأنعام: ١٢١.

(٤) كالعلامة في بعض كتبه كما تقدّم، والمحقق الثاني في جامع المقاصد ١ : ١٥٦، والسيد الصدر في شرح الوافية (مخطوط): ٣٦٥ - ٣٦٦.

(٥) في (ر)، (ظ)، ونسخة بدل (ص): «لا معنى».

روحه، نسبتها إليه كنسبة استحباب طهارة الماء إليه.

ومما ذكرنا يظهر النظر فيما ذكره في الإيضاح - تقريباً للجمع بين الأصلين - في الصيد الواقع في الماء القليل، من أن لأصالة الطهارة حكيم: طهارة الماء، وحلّ الصيد، ولأصالة الموت حكمان: لحوق أحكام الميتة للصيد، ونجاسة الماء، فيعمل بكلّ من الأصلين في نفسه لأصالته^(١)، دون الآخر لفرعيّته فيه^(٢)، انتهى.

وليت شعري! هل نجاسة الماء إلّا من أحكام الميتة؟ فأين الأصالة والفرعية؟

وتبعه في ذلك بعض من عاصرناه^(٣)، فحكّم في الجلد المطروح بأصالة الطهارة وحرمة الصلاة فيه. ويظهر ضعف ذلك ممّا تقدّم^(٤). وأضعف من ذلك حكمه في الثوب الرطب المستصحّب النجاسة المنشور على الأرض، بطهارة الأرض؛ إذ لا دليل على أنّ النجس بالاستصحاب منجّس^(٥).

وليت شعري! إذا لم يكن النجس بالاستصحاب منجّساً، ولا الطاهر به مطهّراً، فكان كلّ ما ثبت بالاستصحاب لا دليل على ترتيب آثار الشيء الواقعيّ عليه؛ لأنّ الأصل عدم تلك الآثار، فأيّ فائدة في الاستصحاب؟!

(١) في المصدر زيادة: «فيه».

(٢) إيضاح الفوائد ١: ٢٤ و ٢٥.

(٣) هو المحقّق القميّ في القوانين ٢: ٧٦ و ٧٩.

(٤) في الصفحة السابقة.

(٥) القوانين ٢: ٧٩.

قال في الوافية في شرائط الاستصحاب:

الخامس: أن لا يكون هناك استصحاب آخر في أمرٍ ملزوم لعدم ذلك المستصحب. مثلاً: إذا ثبت في الشرع أنَّ الحكم بكون الحيوان ميتة يستلزم الحكم بنجاسة الماء القليل الواقع ذلك الحيوان فيه، فلا يجوز الحكم باستصحاب طهارة الماء ولا نجاسة الحيوان، في مسألة: «من رمى صيداً فغاب، ثمَّ وجده في ماء قليل، يمكن استناد موته إلى الرمي وإلى الماء». وأنكر بعض الأصحاب^(١) ثبوت هذا التلازم وحكم بكلا الأصلين: بنجاسة الصيد، وطهارة الماء^(٢)، انتهى.

ثمَّ اعلم: أنَّه قد حكى بعض مشايخنا المعاصرين^(٣) عن الشيخ علي في حاشية الروضة: دعوى الإجماع على تقديم الاستصحاب الموضوعي على الحكمي.

ولعلَّها مستنبطةٌ حدساً من بناء العلماء واستمرار السيرة على ذلك، فلا يعارض أحدٌ استصحابَ كَرِيَةِ الماء باستصحاب بقاء النجاسة فيما يغسل به، ولا استصحابَ القلَّة باستصحاب طهارة الماء الملاقي للنجس، ولا استصحابَ حياة الموكَّل باستصحاب فساد تصرّفات وكيله.

لكنَّك قد عرفت فيما تقدّم^(٤) من الشيخ والمحقّق خلاف ذلك. هذا، مع أنَّ الاستصحاب في الشكِّ السببيّ دائماً من قبيل

دعوى الإجماع
على تقديم
الاستصحاب
الموضوعي
على الحكمي

الناقشة في
دعوى الإجماع

(١) كفخر الدين والمحقق الثاني وغيرهما، كما تقدّم.

(٢) الوافية: ٢١٠.

(٣) هو شريف العلماء، انظر تقارير درسه في ضوابط الأصول: ٣٨٦.

(٤) راجع الصفحة ٤٠١.

الموضوعي بالنسبة إلى الآخر؛ لأنّ زوال المستصحّب^(١) الآخر من أحكام بقاء المستصحّب بالاستصحاب السببيّ، فهو له من قبيل الموضوع للحكم، فإنّ طهارة الماء من أحكام الموضوع الذي حمل عليه زوال النجاسة عن المغسول به، وأيّ فرق بين استصحاب طهارة الماء واستصحاب كرّيته؟

هذا كلّ فيما إذا كان الشكّ في أحدهما مسبباً عن الشكّ في الآخر.

وأما القسم الثاني :

وهو ما إذا كان الشكّ في كليهما مسبباً عن أمر ثالث، فمورده ما إذا علّم ارتفاع أحد الحادثين لا بعينه وشكّ في تعيينه :

فإنّما أن يكون العمل بالاستصحابين مستلزماً لمخالفة قطعية عملية لذلك العلم الإجماليّ - كما لو علّم إجمالاً بنجاسة أحد الطاهرين - وإنّما أن لا يكون.

وعلى الثاني: فإنّما أن يقوم دليلٌ من الخارج^(٢) على عدم الجمع - كما في الماء النجس المتّم كرّاً بماء طاهر؛ حيث قام الإجماع على اتّحاد حكم الماءين - أو لا.

وعلى الثاني: إنّما أن يترتب أثرٌ شرعيّ على كلّ من المستصحّبين في الزمان اللاحق - كما في استصحاب بقاء الحدث وطهارة البدن في من

إذا كان الشكّ في كليهما مسبباً عن أمر ثالث

صور المسألة

(١) في (ت)، (ص) و (ظ) زيادة: «بالاستصحاب»، وكتب فوقه في (ت):

«نسخة».

(٢) في (ظ) بدل «من الخارج»: «عقلي أو نقلي».

توضاً غافلاً بمائع مردّد بين الماء والبول، ومثله استصحاب طهارة كلّ^(١) من واجدي المنيّ في الثوب المشترك - وإمّا أن يترتب الأثر على أحدهما دون الآخر، كما في دعوى الموكل التوكيل في شراء العبد ودعوى الوكيل التوكيل في شراء الجارية.

فهناك صور أربع :

أما الأوليان، فيحكم فيهما بالتساقط، دون الترجيح والتخير^(٢)،

مستلزماً لمخالفة
قطعية عملية

(١) كذا في (ص)، وفي (هـ) بدل «كلّ»: «المحل في كلّ واحد»، وفي (ر): «المحل»، وفي (ت): «المحل في واحد».

(٢) لم ترد «كما في الماء النجس - إلى - والتخير» في (ظ)، وكتب عليها في (ص): «خ»، وورد بدلهما في (ظ) ما يلي: «أو لا، فالأولان يحكم فيهما بالتساقط، والثالث يحكم فيه بالجمع، كما إذا شكّ في تعيين السابق موتاً من زيد وعمره الحيّين، أو شكّ في تعيين الباقي من النجاسة والطهارة في الماء النجس المتمم كراً بطاهر، أو شكّ في تعيين النجس من أحد الإثنين المعلوم طرؤ النجاسة على أحدهما. والأقوى في هذا هو التساقط وفرض الأصلين كأن لم يكونا، سواء كان مع أحدهما مرجّح أم لا، فليس في تعارض الاستصحابيين الترجيح ولا التخير بعد فقد المرجّح، بل الحكم من أوّل الأمر طرحها. نعم، هذا كلّ إذا لم يكن الجمع بينهما، بأن يكون الجمع مستلزماً لمخالفة تكليف معلوم، أمّا إذا لم يكن كذلك وجب الجمع بكليهما، إن ترتّب على كلّ من المستصحبين أثر شرعي، وإلاّ اختصّ العمل بما له الأثر؛ لأنّ مرجع الاستصحاب إلى ترتيب الآثار. فهنا صور ثلاث: الأولى: ما يحكم فيه بالتساقط، وهو كلّ مقام يمكن فيه الجمع للعلم بوجود تكليف ينفيه، أو قام على عدم الجمع دليل عقليّ، كما في اشتباه المتقدم والمتأخّر، أو نقلي كما في الماء المتمم كراً».

١ و ٢ - لو كان
العمل
بالاستصحابيين
مستلزماً لمخالفة
قطعية عملية
أو قام الدليل
على عدم
الجمع بينهما

فهنا دعويان :

هنا دعويان :
١-عدم الترجيح

الأولى : عدم الترجيح بما يوجد مع أحدهما من المرجّحات خلافاً لجماعة^(١). قال في محكيّ تهديد القواعد :

إذا تعارض أصلان عمل بالأرجح منهما؛ لاعتضاده بما يرجّحه، فإن تساويا خرج في المسألة وجهان غالباً. ثمّ مثّل له بأمثلة، منها: مسألة الصيد الواقع في الماء^(٢)... إلى آخر ما ذكره. وصرّح بذلك جماعة من متأخري المتأخّرين^(٣).

الدليل على
عدم الترجيح

والحقّ على المختار - من اعتبار الاستصحاب من باب التعبد -: هو عدم الترجيح بالمرجّحات الاجتهادية؛ لأنّ مؤدّى الاستصحاب هو الحكم الظاهريّ، فالمرجّح الكاشف عن الحكم الواقعيّ لا يُجدي في تقوية الدليل الدالّ على الحكم الظاهريّ؛ لعدم موافقة المرجّح لدلوله حتّى يوجب اعتضاده.

وبالجملة: فالمرجّحات الاجتهادية غير موافقة في المضمون للأصول حتّى تعاضدها. وكذا الحال بالنسبة إلى الأدلّة الاجتهادية، فلا يرجّح بعضها على بعض لموافقة الأصول التعبدية.

نعم، لو كان اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ النوعيّ أمكن الترجيح بالمرجّحات الاجتهادية؛ بناءً على ما يظهر من عدم الخلاف في

(١) انظر الهامش ٣.

(٢) تهديد القواعد : ٢٨٨ و ٢٨٩.

(٣) مثل المحقّق القمي في القوانين ٢ : ٧٥، وشريف العلماء في تقارير درسه في ضوابط الأصول : ٣٨٥، والفاضل التوني في الوافية : ٣٣٧.

إعمال التراجع بين الأدلة الاجتهادية، كما ادّعاء صريحاً بعضهم^(١).
لكنك عرفت - فيما مضى - عدم الدليل على الاستصحاب من غير
جهة الأخبار الدالة على كونه حكماً ظاهرياً، فلا ينفع ولا يقدر فيه
موافقة الأمارات الواقعية ومخالفتها.

هذا كله مع الإغماض عمّا سيجيء^(٢): من عدم شمول «لا تنقض»
للمتعارضين، وفرض شمولها^(٣) لهما من حيث الذات، نظير شمول آية النبأ
من حيث الذات للخبرين المتعارضين وإن لم يجب العمل بهما فعلاً؛
لامتناع ذلك بناء على المختار في إثبات الدعوى الثانية، فلا وجه
لاعتبار المرجح أصلاً؛ لأنّه إنّما يكون مع التعارض وقابلية المتعارضين
في أنفسهما للعمل.

الثانية: أنّه إذا لم يكن مرجّح فالحقّ التساقط دون التخيير،
لا لما ذكره بعض المعاصرين^(٤): من أنّ الأصل في تعارض الدليلين
التساقط؛ لعدم تناول دليل حجّيتها لصورة التعارض - لما تقرّر في باب
التعارض^(٥)، من أنّ الأصل في المتعارضين التخيير إذا كان اعتبارهما

(١) هو العلامة في النهاية في مبحث «القول بالأشبه»، انظر نهاية الوصول
(مخطوط): ٤٣٩.

(٢) في الصفحة اللاحقة.

(٣) في (ت): «شموله».

(٤) هو السيّد المجاهد في مفاتيح الأصول: ٨٣، وسيأتي تفصيله في مبحث التعادل
والتراجع ٤: ٣٣.

(٥) انظر مبحث التعادل والتراجع ٤: ٣٧.

من باب التعبد لا من باب الطريقة^(١) - بل لأن العلم الإجمالي هنا بانتقاض أحد اليقينين^(٢) يوجب خروجها عن مدلول «لا تنقض»؛ لأن قوله: «لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين مثله» يدل على حرمة النقض بالشك ووجوب النقض باليقين، فإذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في أحد المستصحبين، فلا يجوز إبقاء كل منها تحت عموم حرمة النقض بالشك؛ لأنه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله، ولا إبقاء أحدهما المعين؛ لاشتراك الآخر معه في مناط الدخول من غير مرجح، وأما أحدهما المحير فليس من أفراد العام؛ إذ ليس فرداً ثالثاً غير الفردين المتشخصين في الخارج، فإذا خرجا لم يبق شيء. وقد تقدّم نظير ذلك في الشبهة المحصورة^(٣)، وأن قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: «كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام» لا يشمل شيئاً من المشتبهين.

وربما يتوهم: أن عموم دليل الاستصحاب نظير قوله: «أكرم العلماء»، و«أنقذ كل غريق»، و«اعمل بكل خير»، في أنه إذا تعذر العمل بالعام في فردين متنافيين لم يحز طرح كليهما، بل لا بد من العمل بالممكن - وهو أحدهما تخييراً - وطرح الآخر؛ لأن هذا غاية المقدور، ولذا ذكرنا في باب التعارض^(٤): أن الأصل في الدليلين المتعارضين مع فقد الترجيح التخيير بالشرط المتقدم لا التساقط. والاستصحاب أيضاً

(١) لم ترد «إذا كان اعتبارها من باب التعبد لا من باب الطريقة» في (ظ).

(٢) كذا في (ت) و(هـ)، وفي غيرها بدل «اليقينين»: «الضدين».

(٣) راجع مبحث الاشتغال ٢: ٢٠١ و ٢١١.

(٤) انظر مباحث التعادل والتراجيح ٤: ٣٥ - ٣٧.

أحد الأدلة، فالواجب العمل باليقين السابق بقدر الإمكان، فإذا تعذر العمل باليقينين من جهة تنافيهما وجب العمل بأحدهما، ولا يجوز طرحها. ويندفع هذا التوهم: بأنّ عدم التمكن من العمل بكلا الفردين إن كان لعدم القدرة على ذلك مع قيام المقتضي للعمل فيهما فالخارج هو غير المقدور، وهو العمل بكلّ منها مجامعاً مع العمل بالآخر، وأمّا فعل أحدهما المنفرد عن الآخر فهو مقدور فلا يجوز تركه. وفي ما نحن فيه ليس كذلك؛ إذ بعد العلم الإجمالي لا يكون المقتضي لحرمة نقض كلا اليقينين موجوداً منع عنها^(١) عدم القدرة.

نعم مثال هذا في الاستصحاب أن يكون هناك استصحابان بشكّين مستقلّين امتنع شرعاً أو عقلاً العملُ بكليهما^(٢) من دون علم إجماليّ بانتقاض أحد المستصحبين ييقين الارتفاع، فإنّه يجب حينئذٍ العمل بأحدهما المخير وطرح الآخر، فيكون الحكم الظاهريّ مؤدّى أحدهما. وإنّما لم نذكر هذا القسم في أقسام تعارض الاستصحابين؛ لعدم العثور على مصداق له؛ فإنّ الاستصحابات المتعارضة يكون التنافي بينها من جهة اليقين بارتفاع أحد المستصحبين، وقد عرفت^(٣) أنّ عدم العمل بكلا الاستصحابين ليس مخالفةً لدليل الاستصحاب سوّغها العجز؛ لأنّه نقض اليقين باليقين، فلم يخرج عن عموم «لا تنقض» عنوان ينطبق

(١) كذا في (ت) و(ظ)، وفي غيرها: «عنها».

(٢) في (هـ) و(ص) بدل «امتنع شرعاً أو عقلاً العمل بكليهما»: «ورد المنع تعبداً

عن الجمع بينهما».

(٣) تقدم ذلك آنفاً.

على الواحد التخييري.

وأيضاً: فليس المقام من قبيل ما كان الخارج من العامّ فرداً معيّناً في الواقع غير معيّن عندنا ليكون الفرد الآخر الغير المعيّن باقياً تحت العامّ، كما إذا قال: أكرم العلماء، وخرج فردٌ واحد غير معيّن عندنا، فيمكن هنا أيضاً الحكم بالتخيير العقليّ في الأفراد؛ إذ لا استصحاب في الواقع حتّى يعلم بخروج فرد منه وبقاء فرد آخر؛ لأنّ الواقع بقاء إحدى الحالتين وارتفاع الأخرى.

نعم، نظيره في الاستصحاب ما لو علمنا بوجود العمل بأحد الاستصحابين المذكورين ووجوب طرح الآخر، بأن حرم نقض أحد اليقنين بالشكّ ووجب نقض الآخر به. ومعلوم أنّ ما نحن فيه ليس كذلك؛ لأنّ المعلوم إجمالاً في ما نحن فيه بقاء أحد المستصحبين - لا بوصف زائد - وارتفاع الآخر، لا اعتبار الشارع لأحد الاستصحابين^(١) وإلغاء الآخر.

فتبيّن أنّ الخارج من عموم «لا تنقض» ليس واحداً من المتعارضين - لا معيّناً ولا مخيراً - بل لما وجب نقض اليقين باليقين وجب ترتيب آثار الارتفاع على المرتفع الواقعيّ، وترتيب آثار البقاء على الباقي الواقعيّ، من دون ملاحظة الحالة السابقة فيها، فيرجع إلى قواعد آخر غير الاستصحاب، كما لو لم يكونا مسبوقين بحالة سابقة. ولذا لا نفرّق في حكم الشبهة المحصورة بين كون الحالة السابقة في المشتبهين هي الطهارة أو النجاسة، وبين عدم حالة سابقة معلومة، فإنّ

(١) في (ر) و(ظ) ونسخة بدل (ص): «المستصحبين».

مقتضى القاعدة الرجوع إلى الاحتياط فيها، وفيما تقدّم من مسألة الماء النجس المتّم كراً الرجوع إلى قاعدة الطهارة، وهكذا.

ومما ذكرنا يظهر: أنّه لا فرق في التساقط بين أن يكون في كلّ من الطرفين أصل واحد، وبين أن يكون في أحدهما أزيد من أصل واحد. فالترجيح بكثرة الأصول بناءً على اعتبارها من باب التعبد لا وجه له؛ لأنّ المفروض أنّ العلم الإجماليّ يوجب خروج جميع مجاري الأصول عن مدلول «لا تنقض» على ما عرفت^(١). نعم يتّجه الترجيح بناءً على اعتبار الأصول من باب الظنّ النوعي.

٣- لو ترتّب
أثر شرعي
على كلا
المستصحبين

وأما الصورة الثالثة، وهي ما يُعمل فيه بالاستصحابيين. فهو ما كان العلم الإجماليّ بارتفاع أحد المستصحبين فيه غير مؤثّر شيئاً، فخالفته لا توجب مخالفةً عمليّةً لحكم شرعيّ، كما لو توضّأ اشتبهاً بمائع مردّد بين البول والماء، فإنّه يُحكم ببقاء الحدث وطهارة الأعضاء استصحاباً لهما. وليس العلم الإجماليّ بزوال أحدهما مانعاً من ذلك؛ إذ الواحد المردّد بين الحدث وطهارة اليد^(٢) لا يترتّب عليه حكم شرعيّ حتّى يكون ترتيبه مانعاً عن العمل بالاستصحابيين، ولا يلزم من الحكم بوجوب الوضوء وعدم غسل الأعضاء مخالفةً عمليّةً لحكم شرعيّ أيضاً. نعم، ربما يشكل ذلك في الشبهة الحكميّة. وقد ذكرنا ما عندنا في المسألة في مقدّمات حجّيّة الظنّ، عند التكلّم في حجّيّة العلم^(٣).

(١) راجع الصفحة ٤١١.

(٢) في (ص) بدل «اليد»: «البدن».

(٣) راجع مبحث القطع ١: ٨٤ - ٨٧.

٤- لو ترتّب
الأثر على
أحدهما
دون الآخر

وأما الصورة الرابعة، وهي ما يعمل فيه بأحد الاستصحابين. فهو ما كان أحد المستصحبين المعلوم ارتفاع أحدهما ممّا يكون مورداً لابتلاء المكلف دون الآخر، بحيث لا يتوجّه على المكلف تكليفٌ منجز يترتب أثر شرعيّ عليه. وفي الحقيقة هذا خارجٌ عن تعارض الاستصحابين؛ إذ قوله: «لا تنقض اليقين» لا يشمل اليقين الذي لا يترتب عليه في حقّ المكلف أثر شرعيّ بحيث لا تعلّق له به أصلاً، كما إذا علّم إجمالاً بطروء الجنابة عليه أو على غيره، وقد تقدّم أمثلة ذلك^(١).

ونظير هذا كثيرٌ، مثل: أنّه علم إجمالاً بحصول التوكيل من الموكل، إلّا أنّ الوكيل يدّعي وكالته في شيءٍ، والموكل ينكر توكيله في ذلك الشيء، فإنّه لا خلاف في تقديم قول الموكل؛ لأصالة عدم توكيله فيما يدّعيه الوكيل، ولم يعارضه أحد بأنّ الأصل عدم توكيله فيما يدّعيه الموكل أيضاً.

وكذا لو تداعيا في كون النكاح دائماً أو منقطعاً، فإنّ الأصل عدم النكاح الدائم من حيث إنّّه سبب للإرث ووجوب النفقة والقسم. ويتّضح ذلك بتتبّع كثيرٍ من فروع النزاع في أبواب الفقه.

ولك أن تقول بتساقط الأصلين في هذه المقامات والرجوع إلى الأصول الأخر الجارية في لوازم المشتبهين، إلّا أنّ ذلك إنّما يتمشّي في استصحاب الأمور الخارجية، أمّا مثل أصالة الطهارة في كلّ من واجدي المنّي فإنّه لا وجه للتساقط هنا.

(١) راجع مبحث الاشتغال ٢: ٢٣٣ - ٢٣٥.

ثمّ لو فرض في هذه الأمثلة أثر لذلك الاستصحاب الآخر، دخل في القسم الأوّل^(١) إن كان الجمع بينه وبين الاستصحاب مستلزماً لطرح علم إجماليّ معتبر في العمل، ولا عبرة بغير المعتبر، كما في الشبهة الغير المحصورة. وفي القسم الثاني^(٢) إن لم يكن هناك مخالفة عملية لعلم إجماليّ معتبر.

فعليك بالتأمل في موارد اجتماع يقينين سابقين مع العلم الإجماليّ - من عقل أو شرع أو غيرهما - بارتفاع أحدهما وبقاء الآخر.

والعلماء وإن كان ظاهرهم الاتفاق على عدم وجوب الفحص في إجراء الأصول في الشبهات الموضوعيّة، ولازمه جواز إجراء المقلّد لها بعد أخذ فتوى جواز الأخذ بها من المجتهد، إلّا أنّ تشخيص سلامتها عن الأصول الحاكمة عليها ليس وظيفة كلّ أحد، فلا بدّ إمّا من قدرة المقلّد على تشخيص الحاكم من الأصول على غيره منها، وإمّا من أخذ خصوصيّات الأصول السليمة عن الحاكم من المجتهد، وإلّا فربما يلتفت إلى الاستصحاب المحكوم من دون التفات إلى الاستصحاب الحاكم.

وهذا يرجع في الحقيقة إلى تشخيص الحكم الشرعيّ، نظير تشخيص حجّة أصل الاستصحاب وعدمها. عَصَمَنَا اللهُ وإخواننا من الزلّ، في القول والعمل، بجاه محمّد وآله المعصومين، صلوات الله عليهم أجمعين.

(١) في (ص)، بدل «القسم الأوّل»: «إحدى صورتين الأوليين»، وفي نسخة بدلها كما أثبتنا.

(٢) في (ص): «الصورة الثالثة»، وفي نسخة بدلها كما أثبتنا.

خاتمة

في

التعادل والتراجيح

خاتمة

في التعادل والتراجع^(١)

وحيث إنّ موردهما الدليلان المتعارضان، فلا بدّ من تعريف التعارض وبيانها.

التعارض
لغةً واصطلاحاً

وهو لغةً: من العَرَض بمعنى الإظهار^(٢)، وَغُلِبَ في الاصطلاح على: تنافي الدليلين وتمانعهما باعتبار مدلولهما؛ ولذا ذكروا: أنّ التعارض تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض أو التضادّ^(٣). وكيف كان، فلا يتحقّق إلّا بعد اتحاد الموضوع وإلّا لم يمتنع اجتماعهما.

عدم التعارض
بين الأصول
والأدلة
الاجتهادية

ومنه يعلم: أنّه لا تعارض بين الأصول وما يحصّله المجتهد من^(٤) الأدلة الاجتهادية؛ لأنّ موضوع الحكم في الأصول الشيء بوصف أنّه

(١) كذا في (ر) و(ص)، وفي غيرهما: «الترجيح».

(٢) في القاموس (٢: ٣٣٤) عَرَضَ الشيء له: أظهره له. وفي المصباح المنير (٤٠٢): عرضت المتاع للبيع: أظهرته لذوي الرغبة ليشتروه.

(٣) انظر منية اللبيب (مخطوط)، الورقة: ١٦٩، والقوانين ٢: ٢٧٦، وضوابط الأصول: ٤٢٣.

(٤) لم ترد «ما يحصّله المجتهد من» في (ظ).

مجهول الحكم، وفي الدليل نفس ذلك الشيء من دون ملاحظة ثبوت حكم له، فضلاً عن الجهل بحكمه، فلا منافاة بين كون العصير المتّصف بجهالة حكمه حلالاً على ما هو مقتضى الأصل، وبين كون نفس العصير حراماً كما هو مقتضى الدليل الدالّ على حرمة^(١).
والدليل المفروض^(٢):

إن كان بنفسه يفيد العلم صار المحصل له عالماً بحكم العصير^(٣)، فلا يقتضي الأصل حليّته؛ لأنّه إنّما اقتضى حليّة مجهول الحكم، فالحكم بالحرمة ليس طرْحاً للأصل، بل هو بنفسه غير جارٍ وغير مقتض؛ لأنّ موضوعه مجهول الحكم.

وإن كان بنفسه لا يفيد العلم، بل هو محتمل الخلاف، لكن ثبت اعتباره بدليل علمي:

فإن كان الأصل ممّا كان مؤدّاه بحكم العقل - كأصالة البراءة العقلية، والاحتياط والتخير العقليين - فالدليل أيضاً^(٤) وارد عليه ورافع

ورود الأدلّة
على الأصول
العقلية

(١) لم ترد «وفي الدليل - إلى - على حرمة» في غير (ظ)، وورد بدلها في (ر) و(ص) العبارة التالية: «الحكم بحليّة العصير مثلاً من حيث إنّّه مجهول الحكم وموضوع الحكم الواقعي الفعل من حيث هو، فإذا لم يطلع عليه المجتهد كان موضوع الحكم في الأصول باقياً على حاله، فيعمل على طبقه، وإذا أطلع المجتهد على دليل يكشف عن الحكم الواقعي فإنّ».

(٢) لم ترد «والدليل المفروض» في (ر) و(ص).

(٣) في (ت) و(هـ) زيادة: «العنبي مثلاً»، وفي (ر) و(ص) زيادة: «مثلاً».

(٤) لم ترد «أيضاً» في (ر)، وفي (ص) كتب فوقه: «نسخة».

لموضوعه؛ لأنّ موضوع الأوّل عدم البيان، وموضوع الثاني احتمال العقاب، ومورد الثالث عدم المرجّح لأحد طرفي التخيير، وكلّ ذلك يرتفع بالدليل العلمي^(١) المذكور.

وإن كان مؤداه من المجموعات الشرعيّة - كالاستصحاب ونحوه - كان ذلك الدليل حاكماً على الأصل، بمعنى: أنّه يحكم عليه بخروج مورده عن مجرى الأصل، فالدليل العلمي المذكور وإن لم يرفع موضوعه - أعني الشكّ - إلّا أنّه يرفع حكم الشكّ، أعني الاستصحاب.

وضابط الحكومة: أن يكون أحد الدليلين مدلوله اللفظي متعرّضاً لحال الدليل الآخر ورافعاً للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه، فيكون مبيّناً لمقدار مدلوله، مسوقاً لبيان حاله، متفرّعا^(٢) عليه^(٣).

وميزان ذلك: أن يكون بحيث لو فرض عدم ورود ذلك الدليل لكان هذا الدليل لغواً خالياً عن المورد^(٤).

نظير الدليل الدالّ على أنّه لا حكم للشكّ في النافلة، أو مع كثرة الشكّ، أو مع حفظ الإمام أو المأموم، أو بعد الفراغ من العمل، فإنّه

(١) في (ر)، (ص) و(هـ) ونسخة بدل (ت) بدل «العلمي»: «الظني»، وفي نسخة بدل (هـ): «العلمي».

(٢) في (ر) و(ص) بدل «متفرّعا»: «متعرّضاً».

(٣) لم ترد «مسوقاً لبيان حاله، متفرّعا عليه» في (ت) و(ظ).

(٤) في (ت) زيادة: «بظاهره»، وعبارة «وميزان - إلى - عن المورد» لم ترد في (ر) و(ص).

حاكم على الأدلة المتكفلة لأحكام الشكوك، فلو فرض أنه لم يرد من الشارع حكم الشكوك - لا عموماً ولا خصوصاً^(١) - لم يكن موردٌ للأدلة النافية لحكم الشك في هذه الصور.

الفرق
بين الحكومة
والتخصيص

والفرق بينه وبين التخصيص: أن كون المخصّص بياناً للعام، إنّما هو^(٢) بحكم العقل، الحاكم بعدم جواز إرادة العموم مع العمل بالخاص^(٣)، وهذا بيان بلفظه ومفسّرٌ للمراد من العام، فهو تخصيص في المعنى بعبارة التفسير.

ثمّ الخاصّ، إن كان قطعياً تعيّن طرح عموم العام، وإن كان ظنيّاً دار الأمر بين طرحه وطرح العموم، ويصلح كلّ منهما لرفع اليد بمضمونه على تقدير مطابقته للواقع عن الآخر، فلا بدّ من الترجيح. بخلاف الحاكم، فإنّه يكتفى به في صرف المحكوم عن ظاهره، ولا يكتفى بالمحكوم في صرف الحاكم عن ظاهره، بل يحتاج إلى قرينة أخرى، كما يتّضح ذلك بملاحظة الأمثلة المذكورة.

الثمرّة
بين التخصيص
والحكومة

فالثمرّة بين التخصيص والحكومة تظهر في الظاهرين، حيث لا يقدّم المحكوم ولو كان الحاكم أضعف منه؛ لأنّ صرفه عن ظاهره لا يحسن بلا قرينة أخرى، هي^(٤) مدفوعة بالأصل. وأمّا الحكم بالتخصيص

(١) لم ترد «لا عموماً ولا خصوصاً» في (ظ).

(٢) «إنّما هو» من (ظ).

(٣) في (ظ) بدل «العمل بالخاص»: «القرينة المعادة»، وفي (ع) ونسخة بدل

(ف): «القرينة الصارفة».

(٤) «هي» من (ظ).

فيتوقف على ترجيح ظهور الخاص، وإلا أمكن رفع اليد عن ظهوره وإخراجه عن الخصوص بقرينة صاحبه.

فلنرجع إلى ما نحن بصده، من^(١) حكومة الأدلة الظنية على الأصول، فنقول:

قد^(٢) جعل الشارع - مثلاً^(٣) - للشيء المحتمل للحلّ والحرمة حكماً شرعياً أعني: «الحلّ»، ثمّ حكم بأنّ الأمانة الفلانية - كخبر العادل الدالّ على حرمة العصير - حجة، بمعنى أنّه لا يعبأ باحتمال مخالفة مؤداه للواقع، فاحتمال حلّة العصير المخالف للأمانة بمنزلة العدم، لا يترتب عليه حكم شرعيّ كان يترتب عليه لولا هذه الأمانة، وهو ما ذكرنا: من الحكم بالحلّة الظاهرية. فمؤدّى الأمارات بحكم الشارع كالمعلوم، لا يترتب عليه الأحكام الشرعية المجعولة للمجهولات.

ثمّ إنّ ما ذكرنا - من الورود والحكومة - جارٍ في الأصول اللفظية أيضاً، فإنّ أصالة الحقيقة أو العموم معتبرة إذا لم يعلم هناك قرينة على المجاز.

فإن كان المخصّص - مثلاً - دليلاً علمياً كان وارداً على الأصل المذكور، فالعمل بالنصّ القطعيّ في مقابل الظاهر كالعمل بالدليل العلميّ في مقابل الأصل العمليّ^(٤).

(١) في غير (هـ) زيادة: «ترجيح»، وفي (خ): «توضيح».

(٢) لم ترد «فهو تخصيص في المعنى - إلى - فنقول قد» في (ظ)، وورد بدلها: «ففيما نحن فيه».

(٣) «مثلاً» من (ص)، ونسخة بدل (ت).

(٤) في (ظ) زيادة: «فاطلاق المتعارضين عليها مساححة».

وإن كان المخصّص ظنيّاً معتبراً كان حاكماً على الأصل؛ لأنّ معنى حجّية الظنّ جعل احتمال مخالفة مؤدّاه للواقع بمنزلة العدم، في عدم ترتّب ما كان يترتّب عليه من الأثر لولا حجّية هذه الأمانة، وهو وجوب العمل بالعموم؛ فإنّ الواجب عرفاً وشرعاً العمل بالعموم^(١) عند احتمال وجود المخصّص وعدمه، فعدم العبرة باحتمال عدم التخصيص إلغاء للعمل بالعموم.

فتبت: أنّ النصّ واردٌ على أصالة الحقيقة^(٢) إذا كان قطعيّاً من جميع الجهات، وحاكماً عليه^(٣) إذا كان ظنيّاً في الجملة، كالحاصّ الظنيّ السند مثلاً.

ويحتمل أن يكون الظنيّ أيضاً وارداً، بناءً على كون العمل بالظاهر عرفاً وشرعاً معلّقاً على عدم التعبد بالتخصيص، فحالتها حال الأصول العقلية، فتأمل^(٤).

هذا كلّّه على تقدير كون أصالة الظهور من حيث أصالة عدم القرينة.

وأما إذا كان من جهة الظنّ النوعيّ الحاصل بإرادة الحقيقة -الحاصل من الغلبة أو من غيرها- فالظاهر أنّ النصّ واردٌ عليها

(١) لم ترد «فإنّ الواجب عرفاً وشرعاً العمل بالعموم» في (ت)، (هـ) و(ر)، وكتب فوقها في (ص): «نسخة».

(٢) في (ظ) زيادة: «في الظاهر».

(٣) كذا في النسخ، والمناسب: «عليها»، لرجوع الضمير إلى أصالة الحقيقة.

(٤) لم ترد «فتأمل» في (ظ).

مطلقاً وإن كان النصّ ظنيّاً؛ لأنّ الظاهر أنّ دليل حجّية الظنّ الحاصل بإرادة الحقيقة -الذي هو مستند أصالة الظهور- مقيّد بصورة عدم وجود ظنّ معتبر على خلافه، فإذا وجد ارتفع موضوع ذلك الدليل، نظير ارتفاع موضوع الأصل بالدليل.

ويكشف عمّا ذكرنا: أنّا لم نجد ولا نجد من أنفسنا مورداً يقدّم فيه العامّ -من حيث هو- على الخاصّ وإن فرض كونه أضعف الظنونّ المعتمدة، فلو كان حجّية ظهور العامّ غير معلّق على عدم الظنّ المعتمد على خلافه، لوجد مورد يُفرض^(١) فيه أضعفُ مرتبة ظنّ الخاصّ من ظنّ العامّ حتّى يقدّم عليه، أو مكافئته له حتّى يتوقّف، مع أنّا لم نسمع مورداً يتوقّف في مقابلة العامّ من حيث هو والخاصّ، فضلاً عن أن يرجّح عليه. نعم، لو فرض الخاصّ ظاهراً أيضاً خرج عن النصّ، وصار من باب تعارض الظاهرين، فربما يقدّم العامّ^(٢).

وهذا نظير ظنّ الاستصحاب على القول به، فإنّه لم يسمع مورداً يقدّم الاستصحاب على الأمانة المعتمدة المخالفة له، فيكشف عن أنّ إفادته للظنّ أو اعتبار ظنّه النوعيّ مقيّد بعدم قيام^(٣) ظنّ آخر على خلافه، فافهم^(٤).

ثمّ إنّ التعارض -على ما عرفت من تعريفه- لا يكون في الأدلّة

عدم التعارض
في القطعيّين
ولا في الظنّيين
الفعليّين

(١) كذا في (ظ)، وفي غيرها: «تفرض».

(٢) لم ترد «نعم لو فرض -إلى- يقدّم العامّ» في (ظ).

(٣) لم ترد «قيام» في (ر)، (ص)، و(ظ).

(٤) لم ترد «فافهم» في (ظ).

القطعية؛ لأنّ حجّيتها إنّما هي من حيث صفة القطع، والقطعُ بالمتنافين أو بأحدهما مع الظنّ بالآخر غير ممكن.

ومنّه يعلم: عدم وقوع التعارض بين دليلين يكون حجّيتهما باعتبار صفة الظنّ الفعليّ؛ لأنّ اجتماع الظنّين بالمتنافين محالّ، فإذا تعارض سببان للظنّ الفعليّ، فإن بقي الظنّ في أحدهما فهو المعتر، وإلّا تساقطا.

وقولهم: «إنّ التعارض لا يكون إلّا في الظنّين»، يريدون به الدليلين المعترين من حيث إفادة نوعهما الظنّ. وإنّما أطلقوا القول في ذلك؛ لأنّ أغلب الأمارات بل جميعها - عند جلّ العلماء، بل ما عدا جمع ممّن قارب عصرنا^(١) - معتبرة من هذه الحيثية، لا لإفادة الظنّ الفعليّ بحيث يناط الاعتبار به.

ومثل هذا في القطعيّات غير موجود؛ إذ ليس هنا ما يكون اعتباره من باب إفادة نوعه القطع؛ لأنّ هذا يحتاج إلى جعل الشارع، فيدخل حينئذٍ في الأدلّة الغير القطعية؛ لأنّ الاعتبار في الأدلّة القطعية من حيث صفة القطع، وهي في المقام منتفية، فيدخل في الأدلّة الغير القطعية^(٢).

(١) مثل: الوحيد البهبائي، وكذا المحقّق القمي الذي قال بحجّية الأمارات من جهة دليل الانسداد، انظر الرسائل الأصولية: ٤٢٩ - ٤٣٤، والفوائد الحائرية: ١١٧ - ١٢٥، والقوانين ١: ٤٤٠، و٢: ١٠٢.

(٢) لم ترد «لأنّ الاعتبار - إلى - الغير القطعية» في (ظ)، وفي (هـ) كتب عليها: «زائد»، وفي (ت) كتب عليها: «نسخة بدل».

إذا عرفت ما ذكرناه، فاعلم: أنّ الكلام في أحكام التعارض يقع في مقامين؛ لأنّ المتعارضين:

إمّا أن يكون لأحدهما مرجّح على الآخر.

وإمّا أن لا يكون، بل يكونان متعادلين متكافئين.

الكلام في قاعدة

أولوية الجمع

على الطرح

وقبل الشروع في بيان حكمها لا بدّ من الكلام في القضية المشهورة، وهي: أنّ الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح^(١). والمراد بالطرح - على الظاهر المصرّح به في كلام بعضهم^(٢)، وفي معقد إجماع بعض آخر^(٣) - أعمّ من طرح أحدهما لمرجّح في الآخر، فيكون الجمع مع التعادل أولى من التخيير، ومع وجود المرجّح أولى من الترجيح.

كلام

ابن أبي جهور

في عوالي اللآلي

قال الشيخ ابن أبي جمهور الأحسائيّ في عوالي اللآلي - على ما حكى عنه -:

إنّ كلّ حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك: أولاً البحث عن معناهما وكيفية دلالة ألفاظهما، فإن أمكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل والدلالات، فاحرص عليه واجتهد في تحصيله؛ فإنّ العمل بالدليلين مهما أمكن خيرٌ من ترك أحدهما وتعطيله بإجماع العلماء. فإذا لم تتمكّن من ذلك ولم يظهر^(٤) لك وجهه، فارجع إلى

(١) انظر الفصول: ٤٤٠، ومناهج الأحكام: ٣١٢، بل ادّعى عليها الإجماع في عوالي اللآلي كما سيأتي بعد سطور.

(٢) مثل صاحبَي الفصول والمناهج.

(٣) هو ابن أبي جهور، كما سيأتي.

(٤) في المصدر: «أو لم يظهر».

العمل بهذا الحديث - وأشار بهذا إلى مقبولة عمر بن حنظلة^(١) -^(٢) انتهى.
واستدلّ عليه :

ما استدللّ به
على هذه القاعدة

تارة: بأنّ الأصل في الدليلين الإعمال، فيجب الجمع بينهما بما
أمكن؛ لاستحالة الترجيح من غير مرجح^(٣).

وأخرى: بأنّ دلالة اللفظ على تمام معناه أصليّة وعلى جزئه
تبعيّة، وعلى تقدير الجمع يلزم إهمال دلالة تبعيّة، وهو أولى ممّا يلزم
على تقدير عدمه، وهو إهمال دلالة أصليّة^(٤).

عدم
إمكان العمل
بهذه القاعدة

ولا يخفى: أنّ العمل بهذه القضية على ظاهرها يوجب سدّ باب
الترجيح، والمهرج في الفقه، كما لا يخفى. ولا دليل عليه، بل الدليل على
خلافه، من الإجماع والنص^(٥).

عدم الدليل
على هذه القاعدة

أمّا عدم الدليل عليه؛ فلأنّ ما ذكر - من أنّ الأصل في الدليلين
الإعمال - مسلم، لكنّ المفروض عدم إمكانه في المقام؛ فإنّ العمل
بقوله عليه السلام: «ثمن العذرة سُحتٌ»^(٦)، وقوله عليه السلام: «لا بأس ببيع
العذرة»^(٧) - على ظاهرهما - غير ممكن، وإلّا لم يكونا متعارضين.
وأخراجهما عن ظاهرهما - بحمل الأوّل على عذرة غير مأكول اللحم،

(١) عوالي اللآلي ٤ : ١٣٦. (٢) الآتية في الصفحة ٤٦٥.

(٣) هذا الاستدلال من الشهيد الثاني في تهديد القواعد : ٢٨٣.

(٤) ذكر الاستدلال به في نهاية الوصول (مخطوط) : ٤٥٣، ومنية اللبيب (مخطوط) :

الورقة ١٦٩، والفصول : ٤٤٠، والقوانين ٢ : ٢٧٩، ومناهج الأحكام : ٣١٢.

(٥) انظر الصفحة ٤٣٢، الهامش ٣.

(٦) الوسائل ١٢ : ١٢٦، الباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل.

(٧) الوسائل ١٢ : ١٢٦، الباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

قاعدة الجمع مهما أمكن أولى من الطرح ٤٢٩

والثاني على عذرة مأكول اللحم^(١) - ليس عملاً بهما^(٢)؛ إذ كما يجب مراعاة السند في الرواية والتعبد بصدورها إذا اجتمعت شرائط الحجية، كذلك يجب التعبد بإرادة المتكلم ظاهر الكلام المفروض وجوب التعبد بصدوره إذا لم يكن هناك قرينة صارفة، ولا ريب أن التعبد بصدور أحدهما - المعين إذا كان هناك مرجح، والمخير إذا لم يكن - ثابت على تقدير الجمع وعدمه، فالتعبد بظاهره واجب، كما أن التعبد بصدور الآخر أيضاً واجب.

فيدور الأمر بين عدم التعبد بصدور ما عدا الواحد المتفق على التعبد به، وبين عدم التعبد بظاهر الواحد المتفق على التعبد به، ولا أولوية للثاني.

بل قد يتخيل العكس؛ من حيث إن في الجمع ترك التعبد بظاهرين، وفي طرح أحدهما ترك التعبد بسند واحد. لكنه فاسد؛ من حيث إن ترك التعبد بظاهر ما لم يثبت التعبد بصدوره^(٣) ولم يحرز كونه صادراً عن المتكلم - وهو ما عدا الواحد المتيقن العمل به - ليس مخالفاً للأصل، بل التعبد غير معقول؛ إذ لا ظاهر حتى يتعبد به^(٤).

(١) كما فعله الشيخ رحمته في الاستبصار ٣: ٥٦، ذيل الحديث ١٨٢.

(٢) في (ظ) بدل «عملاً بهما»: «علاجهما».

(٣) في (ت): «صدوره».

(٤) في (ص)، و(ر) زيادة: «وليس مخالفاً للأصل وتركاً للتعبد بما يجب التعبد

به». وفي (ظ) بدل «ما لم يثبت - إلى - حتى يتعبد به»: «ما لا تعبد بسنده

ليس مخالفاً للأصل وتركاً للتعبد بما يجب التعبد به».

ومّا ذكرنا يظهر فساد توهم: أنّه إذا عملنا بدليل حجّة الأمانة فيها وقلنا بأنّ الخبرين معتبران سنداً، فيصيران كمقطوعي الصدور، ولا إشكال ولا خلاف في أنّه إذا وقع التعارض بين ظاهري مقطوعي الصدور -كآيتين أو متواترين- وجب تأويلهما والعمل بخلاف ظاهرهما، فيكون القطع بصدورهما عن المعصوم عليه السلام قرينة صارفة لتأويل كلّ من الظاهرين.

وتوضيح الفرق وفساد القياس: أنّ وجوب التعبد بالظواهر لا يزاحم القطع بالصدور، بل القطع بالصدور قرينة على إرادة خلاف الظاهر، وفيما نحن فيه يكون وجوب التعبد بالظاهر مزاجاً لوجوب التعبد بالسند.

وبعبارة أخرى: العمل بمقتضى أدلّة اعتبار السند والظاهر -بمعنى: الحكم بصدورهما وإرادة ظاهرهما- غير ممكن، والممكن من هذه الأمور الأربعة اثنان لا غير: إمّا الأخذ بالسندين، وإمّا الأخذ بظاهرٍ وسندٍ من أحدهما، فالسند الواحد منها متيقّن^(١) الأخذ به. وطرح أحد الظاهرين -وهو ظاهر الآخر الغير المتيقّن الأخذ بسنده- ليس مخالفاً للأصل؛ لأنّ المخالف للأصل ارتكاب التأويل في الكلام بعد الفراغ عن التعبد بصدوره.

فيدور الأمر بين مخالفة أحد أصليين: إمّا مخالفة دليل التعبد بالصدور في غير المتيقّن التعبد، وإمّا مخالفة الظاهر في متيقّن التعبد، وأحدهما ليس حاكماً على الآخر؛ لأنّ الشكّ فيها مسبّب عن ثالث، فيتعارضان.

(١) في (ت) بدل «متيقّن»: «متعيّن»، وكذا في الموارد المشابهة الآتية.

ومنه يظهر: فساد قياس ذلك بالنصّ الظنيّ السند مع الظاهر، حيث يجب^(١) الجمع بينهما بطرح ظهور الظاهر، لا سند النصّ. توضيحه: أنّ سند الظاهر لا يزاحم دلالته^(٢) - بديهية^(٣) - ولا سند النصّ ولا دلالته^(٤)، وأمّا سند النصّ ودلالته، فإنّما يزاحمان ظاهره لا سنده، وهما حاكمان^(٥) على ظهوره؛ لأنّ من آثار التعبد به رفع اليد عن ذلك الظهور؛ لأنّ الشكّ فيه مسبّب عن الشكّ في التعبد بالنصّ. وأضعف ممّا ذكر: توهم قياس ذلك بما إذا كان خبرٌ بلا معارض، لكن ظاهره مخالف للإجماع، فإنّه يحكم بمقتضى اعتبار سنده بإرادة خلاف الظاهر من مدلوله.

لكن لا دوران هناك بين طرح السند والعمل بالظاهر وبين العكس؛ إذ لو طرحنا سند ذلك الخبر لم يبق موردٌ للعمل بظاهره، بخلاف ما نحن فيه؛ فإنّما إذا طرحنا سند أحد الخبرين أمكننا العمل بظاهر الآخر، ولا مرجّح لعكس ذلك. بل الظاهر هو الطرح؛ لأنّ المرجع والمحكّم في الإمكان الذي قيّد به وجوب العمل بالخبرين هو العرف، ولا شكّ في حكم العرف وأهل اللسان بعدم إمكان العمل بقوله: «أكرم العلماء»، و«لا تكرم العلماء». نعم، لو فرض علمهم

(١) كذا في (د)، وفي غيرها: «يوجب».

(٢) في (ظ) بدل «لا يزاحم دلالته»: «لا يزاحمه».

(٣) لم ترد «بديهية» في (ت) و(ظ).

(٤) في (ت) و(ص) زيادة: «أمّا دلالته فواضح؛ إذ لا يبق مع طرح السند

مراعاة للظاهر»، لكن كتب عليها: «نسخة».

(٥) في (ظ): «وهو حاكم».

بصدور كليهما حملوا أمر الأمر^(١) بالعمل بهما على إرادة ما يعمّ العمل بخلاف ما يقتضيه بحسب اللغة والعرف.

ولأجل ما ذكرنا وقع من جماعة - من أجلاء الرواة^(٢) - السؤال عن حكم الخبرين المتعارضين، مع ما هو مركوز في ذهن كلّ أحد: من أنّ كلّ دليل شرعيّ يجب العمل به مهما أمكن؛ فلو لم يفهموا عدم الإمكان في المتعارضين لم يبق وجهٌ للتخيّر الموجب للسؤال. مع أنّه لم يقع^(٣) الجواب في شيءٍ من تلك الأخبار العلاجية بوجوب الجمع بتأويلها معاً. وحملُ مورد السؤال على صورة تعذّر تأويلها ولو بعيداً تقييدٌ بفرد غير واقع في الأخبار المتعارضة.

وهذا دليلٌ آخر على عدم كلفة هذه القاعدة.

هذا كلّّه، مضافاً إلى مخالفتها للإجماع؛ فإنّ علماء الإسلام من زمن الصحابة إلى يومنا هذا لم يزالوا يستعملون المرجّحات في الأخبار المتعارضة بظواهرها، ثمّ اختيار أحدهما وطرح الآخر من دون تأويلها معاً لأجل الجمع.

وأما ما تقدّم من عوالي اللآلي^(٤)، فليس نصّاً، بل ولا ظاهراً في دعوى تقديم الجمع بهذا النحو على الترجيح والتخير؛ فإنّ الظاهر من الإمكان في قوله: «فإن أمكنك التوفيق بينهما»، هو الإمكان العرفي، في

دليل آخر
على عدم كلفة
هذه القاعدة

مخالفة هذه
القاعدة للإجماع

رجوع إلى كلام
عوالي اللآلي

(١) في (هـ) بدل «أمر الأمر»: «الأمر».

(٢) انظر الصفحة ٤٦٥ - ٤٧٥.

(٣) يبدو أنّ هذا هو مراده من النصّ الذي أشار إليه في الصفحة ٢٠، بقوله:

«بل الدليل على خلافه من الإجماع والنص».

(٤) تقدّم في الصفحة ٤٢٧.

قاعدة الجمع مهما أمكن أولى من الطرح ٤٣٣

مقابل الامتناع العرفي بحكم أهل اللسان، فإنّ حمل اللفظ على خلاف ظاهره بلا قرينة غير ممكن عند أهل اللسان، بخلاف حمل العامّ والمطلق على الخاصّ والمقيّد.

ويؤيّد قوله أخيراً: «فإذا لم تتمكّن من ذلك ولم يظهر لك وجهه فارجع إلى العمل بهذا الحديث»؛ فإنّ مورد عدم التمكن -ولو بعيداً^(١)- نادرٌ جداً.

وبالجملة: فلا يظنّ بصاحب العوالي ولا بمن هو دونه أن يقتصر في الترجيح على موارد لا يمكن تأويل كليهما، فضلاً عن دعواه الإجماع على ذلك.

أقسام الجمع

والتحقيق الذي عليه أهله: أنّ الجمع بين الخبرين المتنافيين بظاهرها على أقسام ثلاثة:

أحدها: ما يكون متوقّفاً على تأويلها معاً.

والثاني: ما يتوقّف على تأويل أحدهما المعين.

والثالث: ما يتوقّف على تأويل أحدهما لا بعينه.

أمّا الأوّل، فهو الذي تقدّم^(٢) أنّه مخالف للدليل والنصّ والإجماع.

وأمّا الثاني، فهو تعارض النصّ والظاهر، الذي تقدّم^(٣) أنّه ليس

بتعارض في الحقيقة.

تعارض

وأمّا الثالث، فمن أمثلته^(٤): العامّ والخاصّ من وجه، حيث يحصل الظاهرين

(١) «ولو بعيداً» من (ظ).

(٢) راجع الصفحة ٤٢٨.

(٣) راجع الصفحة ٤٢٤.

(٤) في (ظ) بدل «فن أمثلته»: «فمثاله».

الجمع بتخصيص أحدهما مع بقاء الآخر على ظاهره. ومثل قوله: «اغتسل يوم الجمعة»، بناءً على أن ظاهر الصيغة الوجوب. وقوله: «ينبغي غسل الجمعة»، بناءً على ظهور هذه المادة في الاستحباب، فإن الجمع يحصل برفع اليد عن ظاهر أحدهما.

لو كان
لأحد الظاهرين
مزية على الآخر

وحينئذٍ، فإن كان لأحد الظاهرين مزية وقوة على الآخر - بحيث لو اجتمعا في كلام واحد، نحو رأيت أسداً يرمي^(١)، أو اتصلا في كلامين لمتكلم واحد، تعين العمل بالأظهر وصرف الظاهر إلى ما لا يخالفه - كان حكم هذا حكم القسم الثاني، في أنه إذا تعبدنا^(٢) بصدور الأظهر يصير قرينة صارفة للظاهر من دون عكس.

نعم، الفرق بينه وبين القسم الثاني: أن التعبد بصدور النص لا يمكن إلا بكونه صارفاً عن الظاهر، ولا معنى له غير ذلك؛ ولذا ذكرنا دوران الأمر فيه بين طرح دلالة الظاهر وطرح سند النص، وفيما نحن فيه يمكن التعبد بصدور الأظهر وإبقاء الظاهر على حاله وصرف الأظهر؛ لأن كلاً من الظهورين مستند إلى أصالة الحقيقة، إلا أن العرف يرجحون أحد الظهورين على الآخر، فالتعارض موجود والترجيح بالعرف بخلاف النص والظاهر^(٣).

(١) لم ترد «نحو رأيت أسداً يرمي» في (ظ).

(٢) في (ت)، (هـ) و (ص) بدل «تعبدنا»: «تعبد».

(٣) هنا حاشية من المصنف ذكرت في (خ) و (ف)، وهي كما يلي: «نعم، بعد إحراز الترجيح العرفي للأظهر يصير كالنص ويعامل معه معاملة الحاكم؛ لأنه يمكن أن يصير قرينة للظاهر، ولا يصلح الظاهر أن يكون قرينة له، بل لو أريد التصرف فيه احتاج إلى قرينة من الخارج، والأصل عدمها».

وأما لو لم يكن لأحد الظاهرين مزية على الآخر، فالظاهر أن الدليل المتقدم^(١) في الجمع - وهو ترجيح التعبد بالصدور على أصالة الظهور - غير جارٍ هنا؛ إذ لو جمع بينهما وحكم باعتبار سندهما وبأن أحدهما لا بعينه مؤولٌ لم يترتب على ذلك أزيد من الأخذ بظاهر أحدهما^(٢)، إمّا من باب عروض الإجمال لهما بتساقط أصالتي الحقيقة في كلّ منهما؛ لأجل التعارض، فيعمل بالأصل الموافق لأحدهما، وإمّا من باب التخيير في الأخذ بواحدٍ من أصالتي الحقيقة، على أضعف الوجهين في حكم^(٣) تعارض الأحوال إذا تكافأت. وعلى كلّ تقديرٍ يجب طرح أحدهما.

نعم، يظهر الثمرة في إعمال المرجّحات السندية في هذا القسم؛ إذ على العمل بقاعدة^(٤) «الجمع» يجب أن يحكم بصدورها وإجمالها، كمقطوعي الصدور، بخلاف ما إذا أدرجناه في ما لا يمكن الجمع، فإنّه يرجع فيه إلى المرجّحات، وقد عرفت: أنّ هذا هو الأقوى، وأنّه^(٥) لا محصل للعمل بهما على أن يكونا مجملين ويرجع إلى الأصل الموافق

(١) إشارة إلى ما ذكره قبل سطور بقوله: «إذا تعبدنا بصدور الأظهر يصير قرينة صارفة للظاهر».

(٢) في (ص)، بدل «بظاهر أحدهما»: «بأحدهما».

(٣) لم ترد «حكم» في (ر).

(٤) في (ت)، (ر) و (ه)، بدل «العمل بقاعدة»: «إعمال قاعدة».

(٥) في (ظ)، بدل «وقد عرفت أنّ هذا هو الأقوى وأنّه»: «والظاهر أنّ حكمه حكم القسم الأول إذ».

لأحدهما^(١).

ويؤيد ذلك بل يدلّ عليه: أنّ الظاهر من العرف دخول هذا القسم في الأخبار العلاجية الآمرة بالرجوع إلى المرجّحات. لكن يوهنه: أنّ اللازم حينئذٍ بعد فقد المرجّحات التخيير بينهما، كما هو صريح تلك الأخبار، مع أنّ الظاهر من سيرة العلماء - عدا ما سيجيء من الشيخ^(٢) في العدة والاستبصار - في مقام الاستنباط التوقّف والرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما.

إلا أن يقال: إنّ هذا من باب الترجيح بالأصل، فيعملون بمطابق الأصل منها، لا بالأصل المطابق لأحدهما، ومع مخالفتها للأصل فاللازم التخيير على كلّ تقدير، غاية الأمر أنّ التخيير شرعيّ إن قلنا بدخولها في عموم الأخبار، وعقليّ^(٣) إن لم نقل.

وقد يفصل بين ما إذا كان لكلّ من الظاهرين موردٌ سليم عن المعارض، كالعائمين من وجه؛ حيث إنّ مادّة الافتراق في كلّ منهما سليمة عن المعارض، وبين غيره، كقوله: «اغتسل للجمعة»، و«ينبغي غسل الجمعة»، فيرجّح الجمع على الطرح في الأوّل؛ لوجوب العمل بكلّ منهما في الجملة، فيستبعد الطرح في مادّة الاجتماع، بخلاف

تفصيل في
الظاهرين
للمعارضين

(١) في (ت)، (ص)، و(ه)، زيادة، كتب عليها «نسخة» وهي: «ليكون حاصل الأمر بالتعبّد بهما ترك الجمع بينهما والأخذ بالأصل المطابق لأحدهما».

(٢) انظر الصفحة ٤٩٠ - ٤٩٢.

(٣) في (ظ)، زيادة: «على القول به في مخالفي الأصل»، وكتب عليها في (ص):

الثاني^(١). وسيجيء تنمّة الكلام إن شاء الله تعالى^(٢).

ما فرّعه
الشهيد الثاني
على قاعدة الجمع

بقي في المقام: أنّ شيخنا الشهيد الثاني رحمته الله فرّع في تمهيده على قضية أولويّة الجمع، الحكم بتنصيف دارٍ تداعياها وهي في يدهما، أو لا يد لأحدهما، وأقاما بيّنة^(٣)، انتهى المحكي عنه.

ولو خَصَّ المثال بالصورة الثانية لم يرد عليه ما ذكره المحقّق القمي رحمته الله^(٤)، وإن كان ذلك أيضاً لا يخلو عن مناقشة يظهر بالتأمّل. وكيف كان، فالأولى التمثيل بها وبما أشبهها، مثل حكمهم بوجوب العمل بالبيّنات في تقويم المعيب والصحيح.

وكيف كان، فالكلام في مستند أولويّة الجمع بهذا النحو، أعني العمل بكلّ من الدليلين في بعض مدلولها المستلزم للمخالفة القطعيّة لمقتضى الدليلين؛ لأنّ الدليل الواحد لا يتبعّض في الصدق والكذب. ومثل هذا غير جارٍ^(٥) في أدلّة الأحكام الشرعيّة.

والتحقيق: أنّ العمل بالدليلين، بمعنى الحركة والسكون على طبق مدلولها، غير ممكن مطلقاً، فلا بدّ - على القول بعموم القضية المشهورة - من العمل على وجه يكون فيه جمعٌ بينهما من جهة وإن كان طرحاً من

(١) لم ترد «وقد يفصل - إلى - بخلاف الثاني» في (ظ)، وورد بدله: «وهذا أظهر».

(٢) انظر الصفحة ٤٩٥ - ٤٩٧.

(٣) تمهيد القواعد: ٢٨٤.

(٤) انظر القوانين ٢: ٢٧٩.

(٥) في (ظ) بدل «جار»: «جائز».

جهةٍ أخرى، في مقابل طرح أحدهما رأساً.

والجمع في أدلة الأحكام عندهم، بالعمل بهما من حيث الحكم بصدقهما وإن كان فيه طرحٌ لهما من حيث ظاهرهما.

وفي مثل تعارض البيّنات، لمّا لم يمكن ذلك؛ لعدم تأتّي التأويل في ظاهر كلمات الشهود، فهي بمنزلة النصّين المتعارضين، انحصر وجه الجمع في التبعض فيهما من حيث التصديق، بأن يصدّق كلّ من المتعارضين في بعض ما يخبر به.

فن أخبر بأنّ هذه الدار كلّها لزيد نصّدقه في نصف الدار. وكذا من شهد بأنّ قيمة هذا الشيء صحيحاً كذا ومعيباً كذا نصّدقه في أنّ قيمة كلّ نصف منه منضماً إلى نصفه الآخر نصف القيمة.

وهذا النحو غير ممكنٍ في الأخبار؛ لأنّ مضمون خبر العادل - أعني: صدور هذا القول الخاصّ من الإمام عليه السلام - غير قابلٍ للتبعض، بل هو نظير تعارض البيّنات في الزوجيّة أو النسب.

نعم قد يتصوّر التبعض في ترتيب الآثار على تصديق العادل إذا كان كلّ من الدليلين عامّاً ذا أفراد، فيؤخذ بقوله في بعضها ويقول الآخر في بعضها، فيكرم بعض العلماء ويهين بعضهم، فيما إذا ورد: «أكرم العلماء»، وورد أيضاً: «أهين العلماء»، سواء كانا نصّين بحيث لا يمكن التجوّز في أحدهما، أو ظاهرين فيمكن الجمع بينهما على وجه التجوّز وعلى طريق التبعض.

إلا أنّ المخالفة القطعية في الأحكام الشرعيّة لا ترتكب في واقعة واحدة؛ لأنّ الحقّ فيها للشارع ولا يرضى بالمعصية القطعيّة مقدّمةً للعلم بالإطاعة، فيجب اختيار أحدهما وطرح الآخر، بخلاف حقوق الناس؛

إمكان الجمع
بين البيّنات
بالتبعض

عدم إمكان الجمع
بالتبعض في
تعارض الأخبار

فإنَّ الحقَّ فيها لمتعدّدٍ، فالعمل بالبعض في كلّ منها جمعٌ بين الحقيّين من غير ترجيح لأحدهما على الآخر بالدواعي النفسانيّة، فهو أولى من الإهمال الكلّي لأحدهما وتفويض تعيين ذلك إلى اختيار الحاكم ودواعيه النفسانيّة الغير المنضبطة في الموارد. ولأجل هذا يعدّ الجمع بهذا النحو مصالحةً بين الخصمين عند العرف، وقد وقع التعبّد به في بعض النصوص^(١) أيضاً.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ الجمع في أدلّة الأحكام بالنحو المتقدّم - من تأويل كليهما - لا أولويّة له أصلاً على طرح أحدهما والأخذ بالآخر، بل الأمر بالعكس.

الجمع بين البيّنات
في حقوق الناس

وأما الجمع بين البيّنات في حقوق الناس، فهو وإن كان لا أولويّة فيه على طرح أحدهما بحسب أدلّة حجّة البيّنة؛ لأنّها تدلّ على وجوب الأخذ بكلّ منهما في تمام مضمونه، فلا فرق في مخالفتها^(٢) بين الأخذ لا بكلّ منهما بل بأحدهما، أو بكلّ منهما لا في تمام مضمونه بل في بعضه، إلّا أنّ ما ذكرناه^(٣) من الاعتبار لعلّه يكون مرجّحاً للثاني على الأوّل.

ويؤيّد: ورود الأمر بالجمع بين الحقيّين بهذا النحو في رواية السكوني^(٤) - المعمول بها - في مَنْ أودعه رجلٌ درهمين وآخر درهماً^(٥)،

(١) المقصود منه رواية السكوني الآتية بعد سطور.

(٢) في غير (ظ): «مخالفتها».

(٣) في (ر): «ذكر».

(٤) الوسائل ١٣: ١٧١، الباب ١٢ من أحكام الصلح، الحديث الأوّل.

(٥) في (المصدر) بدل «درهمين ودرهم»: «دينارين ودينار».

فامتزجا بغير تفريط وتلف أحدها.

الأصل في
تعارض البيّنات
هي القرعة

هذا، ولكنّ الإنصاف: أنّ الأصل في موارد تعارض البيّنات وشبهها هي القرعة. نعم، يبقّى الكلام في كون القرعة مرجّحة للبيّنة المطابقة لها أو مرجعاً بعد تساقط البيّتين. وكذا الكلام في عموم مورد^(١) القرعة أو اختصاصها بما لا يكون هناك أصلٌ عمليٌّ - كأصالة الطهارة - مع إحدى البيّتين. وللکلام مورد آخر^(٢).

الكلام في
أحكام التعارض
في مقامين

فلنرجع إلى ما كنّا فيه، فنقول: حيث تبين عدم تقدّم الجمع على الترجيح ولا على التخيير، فلا بدّ من الكلام في المقامين اللذين ذكرنا^(٣) أنّ الكلام في أحكام التعارض يقع فيها، فنقول^(٤):
إنّ المتعارضين، إمّا أن لا يكون مع أحدهما مرجّحٌ فيكونان متكافئين متعادلين، وإمّا أن يكون مع أحدهما مرجّحٌ^(٥).

(١) في غير (ت): «موارد».

(٢) انظر مبحث القرعة في عوائد الأيّام: ٦٣٩ - ٦٦٩، والعناوين ١: ٣٥٢ - ٣٦٠.

(٣) راجع الصفحة ١٩.

(٤) في (ظ) بدل «حيث تبين - إلى - فنقول»: «هذا تمام الكلام في عدم تقدّم الجمع على الترجيح، وأمّا على التخيير فلا بدّ من الكلام في مقامين؛ لأنّا ذكرنا أنّ المتعارضين...».

(٥) لم ترد «إنّ المتعارضين - إلى - مرجّحٌ» في (ر) و (ص).

المقام الأوّل

في المتكافئين

والكلام فيه :

أوّلاً: في أنّ الأصل في المتكافئين التساقط وفرضهما كأن لم يكونا،
ما هو مقتضى الأصل الأوّلي في المتكافئين ؟ أو لا ؟

ثمّ اللازم بعد عدم التساقط: الاحتياط، أو التخيير، أو التوقّف
والرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما دون المخالف لهما؛ لأنّه معنى
تساقطهما ؟

فنقول - وبالله المستعان -:

قد يقال، بل قيل: إنّ الأصل في المتعارضين عدم حجّية أحدهما^(١)؛
لأنّ دليل الحجّية مختصّ بغير صورة التعارض^(٢)؛
أمّا إذا كان إجماعاً؛ فلاختصاصه بغير المتعارضين، وليس فيه
عمومٌ أو إطلاقٌ لفظيٌّ يفيد العموم^(٣).

(١) قاله السيّد المجاهد في مفاتيح الأصول: ٦٨٣، وكذا بعض العامّة كما في المعالم: ٢٥٠.

(٢) هذا ما استدلّ به السيد المجاهد.

(٣) في (ت)، (هـ)، و(ظ)، زيادة: «ليكون مدّعي الاختصاص محتاجاً إلى المخصّص والمقيّد».

وأما إذا كان لفظاً؛ فلعدم إمكان إرادة المتعارضين من عموم ذلك اللفظ؛ لأنه يدلّ على وجوب العمل عيناً بكلّ خبر - مثلاً - ولا ريب أنّ وجوب العمل عيناً بكلّ من المتعارضين ممتنع، والعمل بكلّ منها تخيراً لا يدلّ عليه الكلام^(١)؛ إذ لا يجوز إرادة الوجوب العينيّ بالنسبة إلى غير المتعارضين، والتخييريّ بالنسبة إلى المتعارضين، من لفظ واحد. وأما العمل بأحدهما الكلّيّ عيناً فليس من أفراد العام؛ لأنّ أفرادها هي المشخصات^(٢) الخارجيّة، وليس الواحد على البدل فرداً آخر، بل هو عنوانٌ منتزِعٌ منها غيرٌ محكومٍ بحكم نفس المشخصات بعد الحكم بوجوب العمل بها عيناً.

هذا، لكن ما ذكره - من الفرق بين الإجماع والدليل اللفظي - لا محصل ولا ثمرة له فيما نحن فيه^(٣)؛ لأنّ المفروض قيام الإجماع على

المناقشة
فيما أفاده
السيد المجاهد

(١) في (ص)، بدل «يدلّ عليه الكلام»: «لا دليل عليه».

(٢) في (ظ): «المتشخصات»، وكذا في الموارد المشابهة الآتية.

(٣) لم ترد «هذا، لكن - إلى - فيما نحن فيه» في (ظ)، وورد بدلها ما يلي: «والإنصاف أنّ ما ذكر مغالطة، أمّا دعوى اختصاص الإجماع بغير المتعارضين؛ فلأنّه إنّ أريد أنّ وجوب العمل بكلّ منها له مانع غير وجوب العمل بالآخر، فهذا خلاف الفرض؛ لأنّ المفروض باعتراف الطرفين أنّ المانع عن العمل هو وجود المعارض الواجب العمل في نفسه. وإنّ أريد أنّ وجوب العمل بكلّ منها مانع عن وجوب العمل بالآخر، ففيه: أنّه لا فرق بين الدليل العام على وجوب العمل بالمتعارضين، وبين قيام الإجماع عليه، فلا معنى لدعوى أنّ المتيقن منه كذا؛ إذ ليس هنا أمرٌ زائد على وجوب العمل بكلّ خبر لولا معارضة حتّى يشكّ فيه. وأمّا ما يرى من اختصاص حجّية بعض الأمارات واشتراطها بفقد الأمانة

أَنَّ كلاً منها واجب العمل لولا المانع الشرعيّ - وهو وجوب العمل بالآخر؛ إذ لا نغني بالمعارضين إلّا ما كان كذلك، وأمّا ما كان وجود أحدهما مانعاً عن وجوب العمل بالآخر فهو خارج عن موضوع التعارض؛ لأنّ الأمانة الممنوعة لا وجوب للعمل بها، والأمانة المانعة إن كانت واجبة العمل تعيّن العمل بها لسلامتها عن معارضة الأخرى، فهي بوجودها تمنع وجوب العمل بتلك، وتلك لا تمنع وجوب العمل بهذه، لا بوجودها ولا بوجوبها، فافهم.

والغرض من هذا التطويل حسم مادّة الشبهة التي توهمها بعضهم^(١): من أنّ القدر المتيقّن من أدلّة الأمارات التي ليس لها عمومٌ لفظيٌّ هو حجّيتها مع الحلّو عن المعارض.

الأصل
عدم التساقط
والدليل عليه

وحيث اتّضح عدم الفرق في المقام بين كون أدلّة الأمارات من العمومات أو من قبيل الإجماع، فنقول: إنّ الحكم بوجوب الأخذ بأحد المتعارضين في الجملة وعدم تساقطهما ليس لأجل شمول العموم اللفظي

الفلائية - كاشتراط حجّية الخبر بعدم كون الشهرة على خلافه، فيكون لعدم الشهرة مدخلاً في أصل الحجّية - فليس من قبيل ما نحن فيه؛ إذ فرق بين اشتراط وجوب العمل بأمانة بعدم وجود الأمانة المخالفة فيكون غير حجّة مع وجودها، وبين اشتراطه بعدم وجوب العمل بها فيكون وجوب العمل بكلّ منها مانعاً عن وجوب العمل بالأخرى؛ لاستحالة إيجاب العمل بالمتقابلين، فحجّية كلّ منها بالذات ثابتة، لكن وجوب العمل بهما بالفعل غير ممكن؛ لمعارضته بوجوب مخالفتها.

ومن المعلوم أنّ هذا المعنى لا يتفاوت بكون الدليل عامّاً لفظيّاً أو إجماعاً.

(١) هو السيد المجاهد في مفاتيح الأصول، كما تقدّم في الصفحة ٤٤١.

لأحدهما على البدل من حيث هذا المفهوم المنتزِع؛ لأنّ ذلك غير ممكن، كما تقدّم وجهه في بيان الشبهة^(١). لكن^(٢)، لمّا كان امتثال التكليف بالعمل بكلّ منها كسائر التكاليف الشرعيّة والعرفيّة مشروطاً بالقدرة، والمفروض أنّ كلّاً منها مقدورٌ في حال ترك الآخر وغير مقدورٍ مع إيجاد الآخر، فكلّ منها مع ترك الآخر مقدورٌ يحرم تركه ويتعيّن فعله، ومع إيجاد الآخر يجوز تركه ولا يعاقب عليه، فوجوب الأخذ بأحدهما نتيجة أدلّة وجوب الامتثال والعمل بكلّ منها، بعد تقييد وجوب الامتثال بالقدرة^(٣).

وهذا ممّا يحكم به بديهية العقل، كما في كلّ واجبين اجتماعاً على المكلف، ولا مانع من تعيين كلّ منها على المكلف بمقتضى دليله إلّا تعيين الآخر عليه كذلك.

والسرّ في ذلك: أنّا لو حكمنا بسقوط كليهما مع إمكان أحدهما على البدل، لم يكن وجوب كلّ واحدٍ منها ثابتاً بمجرد الإمكان، ولزم كون وجوب كلّ منها مشروطاً بعدم انضمامه مع الآخر، وهذا خلاف

(١) تقدّم في الصفحة ٤٤٢.

(٢) في (خ) و (ف) بدل «لكن»: «بل».

(٣) وردت في (ظ) بدل «من حيث هذا - إلى - بالقدرة» العبارة التالية: «نظير شموله للواحد المعين؛ لأنّ دخول أحدهما على البدل وخروج الآخر غير ممكن، كما تقدّم وجهه في بيان الشبهة، وإنّما هو حكمٌ عقليٌّ يحكم به العقل بعد ملاحظة وجوب كلّ منها في حدّ نفسه، بحيث لو أمكن الجمع بينهما وجب كلاهما؛ لبقاء المصلحة في كلّ منها، غاية الأمر أنّه يفوته إحدى المصلحتين ويدرك الأخرى».

ما فرضنا: من عدم تقييد كلٍّ منها في مقام الامتثال^(١) بأزيد من الإمكان، سواء كان وجوب كلٍّ منها بأمر^(٢)، أو كان بأمرٍ واحد يشمل الواجبين. وليس التخيير في القسم الأول لاستعمال الأمر في التخيير^(٣) - كما توهم^(٤) - بل من جهة ما عرفت^(٥).

والحاصل: أنّه إذا أمر الشارع بشيءٍ واحدٍ استقلّ العقل بوجوب إطاعته في ذلك الأمر بشرط عدم المانع العقليّ والشرعي^(٦)، وإذا أمر بشيئين واتفق امتناع إيجادهما في الخارج استقلّ بوجوب إطاعته في أحدهما لا بعينه؛ لأنّها ممكنة، فيقبح تركها.

مقتضى الأصل
التخيير
بناءً على السببية

لكن، هذا كلّهُ على تقدير أن يكون العمل بالخبر من باب السببية، بأن يكون قيام الخبر على وجوب فعل واقعاً، سبباً شرعياً لوجوبه ظاهراً على المكلف، فيصير المتعارضان من قبيل السببين المتزاحمين، فيلغى أحدهما مع وجود وصف السببية فيه لإعمال الآخر، كما في كلٍّ واجبين متزاحمين.

(١) لم ترد «في مقام الامتثال» في (ظ).

(٢) في غير (ر) و(ص): «بأمرين».

(٣) في (ظ) زيادة: «ولا في القسم الثاني بالعموم اللفظي»، كما أنّه وردت عبارة «سواء كان - إلى - في التخيير» في (ظ) قبل عبارة «والسرّ في ذلك - إلى - بأزيد من الإمكان».

(٤) في نسخة بدل (ص): «كما يتوهم».

(٥) عبارة «كما توهم، بل من جهة ما عرفت» من (ت)، (هـ) ونسخة بدل (ص).

(٦) لم ترد «بشرط عدم المانع العقلي والشرعي» في (ظ).

أما لو جعلناه من باب الطريقة - كما هو ظاهر أدلة حجية الأخبار بل غيرها من الأمارات - بمعنى: أن الشارع لاحظ الواقع وأمر بالتوصل إليه من هذا الطريق؛ لغلبة إيصاله إلى الواقع^(١)، فالتعارضان لا يصيران من قبيل الواجبين المتزامين؛ للعلم بعدم إرادة الشارع سلوك الطريقين معاً؛ لأنّ أحدهما يخالف للواقع قطعاً، فلا يكونان طريقين إلى الواقع ولو فرض - محالاً - إمكان العمل بهما، كما يعلم إرادته لكلّ من المتزامين في نفسه على تقدير إمكان الجمع.

مثلاً: لو فرضنا أنّ الشارع لاحظ كون الخبر غالب الإيصال إلى الواقع، فأمر بالعمل به في جميع الموارد؛ لعدم المايز بين الفرد الموصل منه وغيره، فإذا تعارض خبران جامعان لشروط الحجية لم يعقل بقاء تلك المصلحة في كلّ منهما، بحيث لو أمكن الجمع بينهما أراد الشارع إدراك المصلحتين، بل وجود تلك المصلحة في كلّ منهما بخصوصه مقيد بعدم معارضته بمثله.

ومن هنا، يتّجه الحكم حينئذٍ بالتوقّف، لا بمعنى أنّ أحدهما المعين واقعاً طريق ولا نعلمه بعينه - كما لو اشتبه خبر صحيح بين خبرين - بل بمعنى أنّ شيئاً منهما ليس طريقاً في مؤداه بخصوصه.

ومقتضاه: الرجوع إلى الأصول العملية إن لم ترجّح^(٢) بالأصل الخبر المطابق له، وإن قلنا بأنّه مرجّح خرج عن مورد الكلام - أعني التكافؤ -، فلا بدّ من فرض الكلام فيما لم يكن هناك أصل

مقتضى الأصل
التوقّف
بناءً على الطريقة

(١) لم ترد «لغلبة إيصاله إلى الواقع» في (ظ).

(٢) كذا في (ص)، وفي غيره: «يرجّح».

مع أحدهما، فيتساقطان من حيث جواز العمل بكلٍّ منهما؛ لعدم كونها طريقتين، كما أنَّ التخيير مرجعه إلى التساقط من حيث وجوب العمل.

هذا ما تقتضيه القاعدة في مقتضى وجوب العمل بالأخبار من حيث الطريقة^(١)، إلا أنَّ الأخبار المستفيضة بل المتواترة^(٢) قد دلَّت على عدم التساقط مع فقد المرجح^(٣).

وحيثُ فُهل يحكم بالتخيير، أو العمل بما طابق منها الاحتياط، أو بالاحتياط ولو كان مخالفاً لها، كالجمع بين الظهر والجمعة مع تصادم أدلتها، وكذا بين القصر والإتمام؟ وجوه:

المشهور - وهو الذي عليه جمهور المجتهدين^(٤) - الأوَّل؛ للأخبار المستفيضة، بل المتواترة الدالة عليه^(٥).

(١) لم ترد «بخصوصه - إلى - من حيث الطريقة» في (ظ)، ووردت بدلها العبارة التالية: «فيتساقطان من حيث وجوب العمل، كما أنَّ التخيير مرجعه إلى التساقط من حيث وجوب العمل. هذا ما تقتضيه القاعدة في مقتضى وجوب العمل بالأخبار من حيث الطريقة، ومقتضاه الرجوع إلى الأصول العملية إن لم يرجح بالأصل الخبر المطابق له».

(٢) سيأتي ذكرها في الصفحة ٤٦٥ - ٤٧٥.

(٣) في (ت)، زيادة: «فلذا لم نحكم بالتساقط».

(٤) انظر الاستبصار ١: ٤ و ٥، والمعارج: ١٥٦، ومبادئ الوصول: ٢٣٣،

والمعالم: ٢٥٠، والفصول: ٤٥٤، والقوانين ٢: ٢٨٣، ومناهج الأحكام: ٣١٧.

(٥) انظر الوسائل ١٨: ٨٧ - ٨٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث

مقتضى الأخبار

عدم التساقط

ما هو الحكم

بناءً على

عدم التساقط؟

المشهور هو

التخيير للأخبار

المستفيضة

الدالة

على التخيير

ولا يعارضها عدا ما في مرفوعة زرارة الآتية^(١) - المحكية عن عوالي اللآلي - الدالة على الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة. وهي ضعيفة جداً، وقد طعن في ذلك التأليف^(٢) وفي مؤلفه، المحدث البحراني رحمته في مقدّمات الحقائق^(٣).

أخبار التوقّف
والجواب عنها

وأما أخبار التوقّف الدالة على الوجه الثالث - من حيث إنّ التوقّف في الفتوى يستلزم الاحتياط في العمل، كما في ما لا نصّ فيه - فهي محمولة على صورة التمكن من الوصول إلى الإمام عليه السلام، كما يظهر من بعضها. فيظهر منها: أنّ المراد ترك العمل وإرجاء الواقعة إلى لقاء الإمام عليه السلام، لا العمل بها بالاحتياط.

ثمّ إنّ حكم الشارع في تلك الأخبار بالتخير في تكافؤ الخبرين لا يدلّ على كون حجّية الأخبار من باب السببية بتوهم أنّه لولا ذلك^(٤) لأوجب التوقّف؛ لقوّة احتمال أن يكون التخير حكماً ظاهريّاً عمليّاً في مورد التوقّف، لا حكماً واقعياً ناشئاً من تراحم الواجبين، بل الأخبار المشتبهة على الترجيحات وتعليقاتها أصدق شاهد على ما استظهرناه: من كون حجّية الأخبار من باب الطريقيّة، بل هو أمرٌ واضح. ومراد من جعلها من باب السببية^(٥) عدم إناطتها بالظنّ الشخصي، كما يظهر^(٦)

(١) تأتي في الصفحة ٤٧٠.

(٢) لم ترد «التأليف» في (ظ).

(٣) الحقائق ١ : ٩٩.

(٤) كذا في (ص) ومصححة (هـ)، وفي غيرها بدل «بتوهم أنّه لولا ذلك»: «وإلّا».

(٥) كذا في (ص)، وفي غيرها بدل «السببية»: «الأسباب».

(٦) كذا في النسخ، والمناسب: «كما تظهر»: لرجوع الضمير إلى الإناطة.

من صاحب المعالم رحمته الله في تقرير دليل الانسداد^(١).

ثم المحكي عن جماعة^(٢) - بل قيل: إنه مما لا خلاف فيه^(٣) -:

أنّ التعادل إن وقع للمجتهد كان مخيراً في عمل نفسه.

وإن وقع للمفتي لأجل الإفتاء فحكمه أن يخير المستفتي، فيتخير

في العمل كالمفتي.

ووجه الأول واضح.

وأما وجه الثاني؛ فلأنّ نصب الشارع للأمارات وطريقتيها يشمل

المجتهد والمقلّد، إلّا أن المقلّد عاجز عن القيام بشروط العمل بالأدلة من

حيث تشخيص مقتضياتها ودفع موانعها، فإذا أثبت ذلك المجتهد،

وأثبت^(٤) جواز العمل لكل^(٥) من الخبرين المتكافئين، المشترك بين المقلّد

والمجتهد، تخير المقلّد كالمجتهد.

ولأنّ إيجاب مضمون أحد الخبرين على المقلّد لم يقم عليه دليل،

فهو تشريع.

ويحتمل أن يكون التخير للمفتي، فيفتي بما اختار؛ لأنّه حكم

(١) انظر المعالم : ١٩٢.

(٢) حكاها السيّد المجاهد - في مفاتيح الأصول : ٦٨٢ - عن جماعة، منهم العلامة

في النهاية (مخطوط) : ٤٥٠، وتهذيب الوصول : ٩٨، ومبادئ الوصول : ٢٣١،

والسيّد العميدي في منية اللبيب (مخطوط) : الورقة ١٦٩.

(٣) القائل هو السيد المجاهد في مفاتيح الأصول : ٦٨٢.

(٤) لم ترد «أثبت» في (ر) و(ت).

(٥) كذا في (ر)، وفي غيرها: «بكل».

للمتخير، وهو المجتهد. ولا يقاس هذا بالشكّ الحاصل للمجتهد في بقاء الحكم الشرعي، مع أنّ حكمه - وهو البناء على الحالة السابقة - مشترك بينه وبين المقلّد؛ لأنّ الشكّ هناك في نفس الحكم الفرعيّ المشترك وله حكم مشترك، والتخيّر هنا في الطريق إلى الحكم، فعلاجه بالتخيّر مختصّ بمن يتصدّى لتعيين الطريق، كما أنّ العلاج بالترجيح مختصّ^(١) به. فلو فرضنا أنّ راوي أحد الخبرين عند المقلّد أعدل وأوثق من الآخر؛ لأنّه أخبر وأعرف به، مع تساويهما عند المجتهد أو انعكاس الأمر عنده، فلا عبرة بنظر المقلّد. وكذا لو فرضنا تكافؤ قولي اللغويين في معنى لفظ الرواية، فالعبرة بتخيّر^(٢) المجتهد، لا تخيّر^(٣) المقلّد بين حكم يتفرّع على أحد القولين وآخر يتفرّع على الآخر.

والمسألة محتاجة إلى التأمل، وإن كان وجه المشهور أقوى.

هذا حكم المفتي.

وأما الحاكم والقاضي، فالظاهر - كما عن جماعة^(٤) -: أنّه يتخيّر أحدهما فيقضي به؛ لأنّ القضاء والحكم عملٌ له لا للغير فهو الخيّر، ولما عن بعض^(٥) -: من أنّ تخيّر^(٦) المتخاصمين لا يرتفع معه الخصومة.

لورقع التعادل
للحاكم والقاضي
فالظاهر التخيير

(١) لم ترد «بمن يتصدّى - إلى - مختصّ» في (ظ).

(٢) و (٣) في (ص) و (ظ): «تخيير»، وفي (ر) و (هـ): «تخيّر».

(٤) حكاه عنهم السيّد المجاهد أيضاً.

(٥) كالعلامة في النهاية (مخطوط): ٤٥٠، والسيّد العميدي في منية اللبيب

(مخطوط): الورقة ١٦٩.

(٦) في (ظ): «تخيير».

هل التخيير بدوي
أو استمراري؟

ولو حَكَمَ على طبق إحدى الأمارتين في واقعة، فهل له الحكم على طبق الأخرى في واقعةٍ أخرى؟

المحكّي عن العلامة رحمته الله وغيره^(١): الجواز، بل حكي نسبته إلى المحقّقين^(٢)؛ لما عن النهاية: من أنّه ليس في العقل ما يدلّ على خلاف ذلك، ولا يستبعد وقوعه - كما لو تغيّر اجتهاده - إلّا أن يدلّ دليلٌ شرعيّ خارج على عدم جوازه، كما روي أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله قال لأبي بكر: «لا تقض في الشيء الواحد^(٣) بحكمين مختلفين^(٤)».

مختار المصنّف
التخيير البدوي

أقول: يشكل الجواز؛ لعدم الدليل عليه؛ لأنّ دليل التخيير إن كان الأخبار الدالّة عليه، فالظاهر أنّها مسوقة لبيان وظيفة المتحيّر في ابتداء الأمر، فلا إطلاق فيها بالنسبة إلى حال المتحيّر بعد الالتزام بأحدهما. وأمّا العقل الحاكم بعدم جواز طرح كليهما فهو ساكت من هذه الجهة أيضاً^(٥)، والأصل عدم حجّية الآخر له^(٦) بعد الالتزام

(١) حكاه أيضاً السيّد المجاهد عن العلامة في النهاية والتهذيب، وكذا عن السيّد العميدي في المنية.

(٢) نسبته إلى المحقّقين السيّد العميدي في منية اللبيب (مخطوط): الورقة ٦٩، وحكاه عنه السيد المجاهد في مفاتيح الأصول.

(٣) في منية اللبيب زيادة: «لخصمين».

(٤) نهاية الوصول (مخطوط): ٤٥٠، وحكاه عنه السيد المجاهد في مفاتيح الأصول، ولفظ الحديث هكذا: «لا يقضي أحدٌ في أمرٍ بقضائين»، انظر كنز العمال ٦: ١٠٣، الحديث ١٥٠٤١.

(٥) «أيضاً» من (ظ).

(٦) «له» من (ظ).

بأحدهما، كما تقرّر في دليل عدم جواز العدول عن فتوى^(١) مجتهدٍ إلى مثله.

نعم، لو كان الحكم بالتخير في المقام من باب تراحم الواجبين كان الأقوى استمراره؛ لأنّ المقتضي له في السابق موجودٌ بعينه. بخلاف التخير الظاهريّ في تعارض الطريقتين، فإنّ احتمال تعيين ما التزمه قائمٌ، بخلاف التخير الواقعيّ، فتأمل^(٢).

واستصحاب التخير غير جارٍ؛ لأنّ الثابت سابقاً بثبوت الاختيار لمن لم يتخير، فإثباته لمن اختار والتزم إثباتٌ للحكم في غير موضوعه^(٣) الأوّل.

وبعض المعاصرين^(٤) استجود هنا كلام العلامة رحمته الله؛ مع أنّه منع من العدول عن أمانة إلى أخرى وعن مجتهد إلى آخر^(٥)، فتدبّر. ثمّ إنّ حكم التعادل في الأمارات المنصوبة في غير الأحكام - كما في أقوال أهل اللغة وأهل الرجال - هو وجوب التوقّف؛ لأنّ الظاهر اعتبارها من حيث الطريقيّة إلى الواقع - لا السببيّة المحضة - وإن لم يكن منوطاً بالظنّ الفعليّ، وقد عرفت أنّ اللازم في تعادل ما هو من هذا القليل التوقّف والرجوع إلى ما يقتضيه الأصل في ذلك المقام.

حكم التعادل
في الأمارات
المنصوبة
في غير الأحكام

(١) لم ترد «فتوى» في (ظ).

(٢) لم ترد «فتأمل» في (ظ).

(٣) في (ت) و (ر): «موضوعه».

(٤) هو السيد المجاهد في مفاتيح الأصول: ٦٨٢.

(٥) راجع مفاتيح الأصول: ٦٨٦ و ٦١٦.

إلا أنه إن جعلنا الأصل من المرجّحات - كما هو المشهور وسيجيء^(١) - لم يتحقّق التعادل بين الأمارتين إلا بعد عدم موافقة شيءٍ منها للأصل، والمفروض عدم جواز الرجوع إلى الثالث؛ لأنّه طرح للأمارتين، فالأصل الذي يُرجع إليه هو الأصل في المسألة المنفرّعة على مورد التعارض، كما لو فرضنا تعادل أقوال أهل اللغة في معنى «الغناء» أو «الصعيد» أو «المجذّع» من الشاة في الأضحى، فإنّه يُرجع إلى الأصل في المسألة الفرعيّة.

بقي هنا ما يجب التنبيه عليه خاتمةً للتخيير ومقدّمةً للترجيح، وهو: أنّ الرجوع إلى التخيير غير جائز^(٢) إلا بعد الفحص التامّ عن المرجّحات؛ لأنّ مأخذ التخيير:

إن كان هو العقل الحاكم بأنّ عدم إمكان الجمع في العمل لا يوجب إلاّ طرح البعض، فهو لا يستقلّ بالتخيير في المأخوذ والمطروح إلاّ بعد عدم مزيّة في أحدهما اعتبرها الشارع في العمل. والحكمُ بعدمها لا يمكن إلاّ بعد القطع بالعدم، أو الظنّ المعتبر، أو إجراء أصالة العدم التي لا تعتبر فيما له دخلٌ في الأحكام الشرعيّة الكليّة إلاّ بعد الفحص التامّ، مع أنّ أصالة العدم لا تجدي في استقلال العقل بالتخيير، كما لا يخفى.

وإن كان مأخذه الأخبار، فالمتراءى منها - من حيث سكوت بعضها عن جميع المرجّحات - وإن كان جواز الأخذ بالتخيير ابتداءً،

(١) في (ظ) زيادة: «الكلام فيه»، انظر الصفحة ١٥١.

(٢) كذا في (ص) و (ظ)، وفي غيرها: «غير جار».

إلا أنه يكفي في تقييدها دلالة بعضها الآخر على وجوب الترجيح ببعض المرجّحات المذكورة فيها، المتوقّف على الفحص عنها، المتّمة فيما لم يذكر فيها من المرجّحات المعتبرة بعدم القول بالفصل بينها.

هذا، مضافاً إلى لزوم الهزج والمزج، نظير ما يلزم من العمل بالأصول العمليّة واللفظيّة قبل الفحص.

هذا، مضافاً إلى الإجماع القطعي - بل الضرورة - من كلّ من يرى وجوب العمل بالراجح من الأمارتين؛ فإنّ الخلاف وإن وقع من جماعة^(١) في وجوب العمل بالراجح من الأمارتين وعدم وجوبه لعدم اعتبار الظنّ في أحد الطرفين، إلا أنّ من أوجب العمل بالراجح أوجب الفحص عنه، ولم يجعله واجباً مشروطاً بالاطّلاع عليه. وحيثنّذ، فيجب على المجتهد الفحص التامّ عن وجود المرجّح لإحدى الأمارتين.

المقام الثاني

في التراجيح

تعريف الترجيح

الترجيح: تقديم إحدى الأمارتين على الأخرى في العمل؛ لمزِيَّة لها عليها بوجهٍ من الوجوه.

وفيه مقامات:

الأوّل: في وجوب ترجيح أحد الخبرين بالمزِيَّة الداخلية أو الخارجية الموجودة فيه.

الثاني: في ذكر المزايا المنصوصة، والأخبار الواردة.

الثالث: في وجوب الاقتصار عليها أو التعدي إلى غيرها.

الرابع: في بيان المرجّحات الداخليّة والخارجيّة.

أمّا المقام الأوّل

وجوب الترجيح

فالمشهور فيه وجوب الترجيح^(١). وحُكي عن جماعة^(٢) - منهم والاستدلال عليه

(١) انظر مفاتيح الأصول: ٦٨٦.

(٢) انظر مفاتيح الأصول: ٦٨٦، وفوائح الرحموت المطبوع ذيل المستصفى ٢: ١٨٩.

الباقلاني والجبائيان - عدم الاعتبار بالمزية وجريان حكم التعادل.
ويدلّ على المشهور - مضافاً إلى الإجماع المحقّق والسيرة القطعية
والمحكيّة عن الخلف والسلف^(١) وتواتر الأخبار^(٢) بذلك -: أن حكم
المتعارضين^(٣) من الأدلّة - على ما عرفت^(٤) - بعد عدم جواز طرحهما
معاً، إمّا التخيير لو كانت الحجية من باب الموضوعيّة والسببيّة، وإمّا
التوقّف لو كانت من باب الطريقيّة، ومرجع التوقّف أيضاً إلى التخيير
إذا لم نجعل الأصل من المرجّحات أو فرضنا الكلام في مخالي الأصل؛
إذ على تقدير الترجيح بالأصل يخرج صورة مطابقة أحدهما للأصل عن
مورد التعادل. فالحكم بالتخيير، على تقدير فقدّه أو كونه مرجعاً، بناءً
على أن الحكم في المتعادلين مطلقاً بالتخيير، لا الرجوع إلى^(٥) الأصل
المطابق لأحدهما^(٦). والتخيير^(٧) إمّا بالنقل وإمّا بالعقل، أمّا النقل فقد
قيّد فيه التخيير بفقْد المرجّح، وبه يقيّد ما أطلق فيه التخيير، وأمّا
العقل فلا يدلّ على التخيير بعد احتمال اعتبار الشارع للمزية وتعيين
العمل بذيها.

(١) انظر غاية البادئ (مخطوط): ٢٧٩، وغاية المأمول (مخطوط): الورقة

(٢) أي: أخبار الترجيح الآتية في الصفحة ٤٦٥ - ٤٧٥.

(٣) في (ظ): «المتعادلين».

(٤) راجع الصفحة ٤٤٥ - ٤٤٦.

(٥) «الرجوع إلى» من (ت) و(ه).

(٦) لم ترد «إذ على تقدير - إلى - المطابق لأحدهما» في (ظ).

(٧) شطب على «التخيير» في (ه)، وفي (ت) كتب فوقه: «زائد».

ولا يندفع هذا الاحتمال بإطلاق أدلة العمل بالأخبار؛ لأنّها في مقام تعيين العمل بكلّ من المتعارضين مع الإمكان، لكن صورة التعارض ليست من صور إمكان العمل بكلّ منها، وإلاّ لتعيّن العمل بكليهما. والعقل إنّما يستفيد من ذلك الحكم المعلق بالإمكان عدم جواز طرح كليهما^(١)، لا التخيير بينهما، وإنّما يحكم بالتخيير بضميمة أنّ تعيين أحدهما ترجيح بلا مرجّح، فإن استقلّ بعدم المرجّح حكم بالتخيير؛ لأنّه نتيجة عدم إمكان الجمع وعدم جواز الطرح وعدم وجود المرجّح لأحدهما، وإن لم يستقلّ بالمقدمة الثالثة توقّف عن التخيير، فيكون العمل بالراجع معلوم الجواز والعمل بالمرجوح مشكوكاً. فإن قلت:

أولاً: إنّ كون الشيء مرجّحاً - مثل كون الشيء دليلاً - يحتاج إلى دليل؛ لأنّ التعبد بخصوص الراجح إذا لم يعلم من الشارع كان الأصل عدمه، بل العمل به مع الشكّ يكون تشريعاً، كالتعبد بما لم يعلم حجّيته.

وثانياً: إذا دار الأمر بين وجوب أحدهما على التعيين وأحدهما على البدل، فالأصل براءة الذمّة عن خصوص الواحد المعين، كما هو مذهب جماعة في مسألة دوران الأمر بين التخيير والتعيين^(٢).

قلت: إنّ كون الترجيح كالحجّة أمراً يجب ورود التعبد به من الشارع مسلّم، إلّا أنّ الالتزام بالعمل بما علم جواز العمل به من

الناقشة في
وجوب الترجيح

الجواب
عن المناقشة

(١) في (ظ) زيادة: «مع إمكان الأخذ بأحدهما».

(٢) راجع مبحث البراءة ٢: ٣٥٧.

الشارع من دون استناد الالتزام^(١) إلى إلزام الشارع^(٢)، احتياط لا يجري فيه ما تقرّر في وجه حرمة العمل بما وراء العلم، فراجع^(٣). نظير الاحتياط بالالتزام ما دلّ أمانة غير معتبرة على وجوبه مع عدم^(٤) احتمال الحرمة أو العكس^(٥).

وأما إدراج المسألة في مسألة دوران المكلف به بين أحدهما المعين وأحدهما على البدل، ففيه: أنّه لا ينفع بعد ما اخترنا في تلك المسألة وجوب الاحتياط وعدم جريان قاعدة البراءة.

والأولى منع اندراجها في تلك المسألة؛ لأنّ مرجع الشكّ في المقام إلى الشكّ في جواز العمل بالمرجوح، ولا ريب أنّ مقتضى القاعدة المنع عمّا لم يعلم جواز العمل به من الأمارات، وهي ليست مختصة بما إذا شكّ في أصل الحجّة ابتداءً، بل تشمل ما إذا شكّ في الحجّة الفعلية مع إحراز الحجّة الشأنيّة، فإنّ المرجوح وإن كان حجة في نفسه، إلّا أنّ حجّيته فعلاً مع معارضة الراجح - بمعنى جواز العمل به فعلاً - غير معلوم، فالأخذ به والفتوى بمؤداه تشريع محرّم بالأدلة الأربعة.

هذا، والتحقيق: أنّا إن قلنا بأنّ العمل بأحد المتعارضين في الجملة

عدم
اندراج المسألة
في مسألة
«دوران الأمر
بين التعيين
والتخيير»

التحقيق
في المسألة

(١) لم ترد «الالتزام» في (ص).

(٢) لم ترد «من دون استناد الالتزام إلى إلزام الشارع» في (ر).

(٣) في (ظ) بدل «احتياط - إلى - فراجع»: «ليس أمراً تعدياً فلا التزام بالعمل

بالراجح»، وراجع مبحث الظنّ ١: ١٢٦.

(٤) «عدم» من (ت).

(٥) لم ترد «مع عدم احتمال الحرمة أو العكس» في (ظ).

مستفاد من حكم الشارع به بدليل الإجماع والأخبار العلاجية، كان اللازم الالتزام بالراجع وطرح المرجوح وإن قلنا بأصالة البراءة عند دوران الأمر في المكلف به بين التعيين والتخير؛ لما عرفت: من أن الشك في جواز العمل بالمرجوح فعلاً، ولا ينفع وجوب العمل به عيناً في نفسه مع قطع النظر عن المعارض، فهو كأمارة لم يثبت حجيتها أصلاً.

وإن لم نقل بذلك، بل قلنا باستفادة العمل بأحد المتعارضين من نفس أدلة العمل بالأخبار^(١):

فإن قلنا بما اخترناه: من أن الأصل التوقف - بناء على اعتبار الأخبار من باب الطريقتية والكشف الغالبي عن الواقع - فلا دليل على وجوب الترجيح بمجرد قوة في أحد الخبرين؛ لأنّ كلاهما جامع لشرائط الطريقتية، والتمانع يحصل بمجرد ذلك، فيجب الرجوع إلى الأصول الموجودة في تلك المسألة إذا لم تخالف كلا المتعارضين، فرفع اليد عن مقتضى الأصل المحكم في كل^(٢) ما لم يكن طريقاً فعلياً على خلافه، بمجرد مزية لم يعلم اعتبارها، لا وجه له؛ لأنّ المعارض المخالف بمجرد ليس طريقاً فعلياً؛ لابتلائه بالمعارض الموافق للأصل، والمزية الموجودة لم يثبت تأثيرها في دفع^(٣) المعارض.

وتوهم: استقلال العقل بوجوب العمل بأقرب الطريقتين إلى الواقع، وهو الراجع.

(١) لم ترد «بل قلنا - إلى - بالأخبار» في (ظ).

(٢) لم ترد «كل» في (ظ).

(٣) في (ر): «رفع».

مدفوع: بأنّ ذلك إنّما هو فيما كان بنفسه طريقاً - كالأمارات
المعتبرة لمجرّد إفادة الظنّ - وأمّا^(١) الطرق المعتبرة شرعاً من حيث إفادة
نوعها الظنّ وليس اعتبارها منوطاً بالظنّ، فالمتعارضان المفيضان منها
بالنوع للظنّ في نظر الشارع سواء. وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ
المفروض أنّ المعارض المرجوح لم يسقط من الحجّة الشأنيّة، كما يخرج
الأمانة المعتبرة بوصف الظنّ عن الحجّة إذا كان معارضها أقوى.

وبالجملة: فاعتبار قوّة الظنّ في الترجيح في تعارض ما لم ينط
اعتباره بإفادة الظنّ أو بعدم الظنّ على الخلاف لا دليل عليه.

وإن قلنا بالتخيير - بناءً على اعتبار الأخبار من باب السببيّة
والموضوعيّة - فالمستفاد بحكم العقل من دليل وجوب العمل بكلّ من
المتعارضين مع الإمكان، كون وجوب العمل بكلّ منها عيناً مانعاً عن
وجوب العمل بالآخر كذلك، ولا تفاوت بين الوجوبين في المانعيّة قطعاً.
ومجرّد مزيّة أحدهما على الآخر بما يرجع إلى أقربيّته إلى الواقع لا يوجب
كون وجوب العمل بالراجح مانعاً عن العمل بالمرجوح دون العكس؛
لأنّ المانع بحكم العقل هو مجرّد الوجوب، والمفروض وجوده في
المرجوح. وليس في هذا الحكم العقليّ إهمال وإجمال وواقع مجهول حتّى
يُحتمل تعيين الراجح ووجوب طرح المرجوح.

وبالجملة: فحكم العقل بالتخيير نتيجة وجوب العمل بكلّ منها في
حدّ ذاته، وهذا الكلام مطرّد في كلّ واجبين متزاحمين.
نعم، لو كان الوجوب في أحدها آكد والمطلوبيّة فيه أشدّ، استقلّ

(١) في (ظ) بدل «وأما»: «لا».

العقل عند التزاحم بوجوب ترك غيره، وكون وجوب الأهمّ مزاحماً لوجوب غيره من دون عكس. وكذا لو احتمل الأهميّة في أحدهما دون الآخر. وما نحن فيه ليس كذلك قطعاً؛ فإنّ وجوب العمل بالراجح من الخبرين ليس أكد من وجوب العمل بغيره.

هذا، وقد عرفت فيما تقدّم^(١): أنّنا لا نقول بأصالة التخيير في تعارض الأخبار، بل ولا غيرها من الأدلّة؛ بناءً على أنّ الظاهر من أدلتها وأدلّة حكم تعارضها كونها من باب الطريقيّة، ولازمه التوقّف والرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما أو أحدهما المطابق للأصل، إلّا أنّ الدليل الشرعيّ دلّ على وجوب العمل بأحد المتعارضين في الجملة، وحيث كان ذلك بحكم الشرع فالمتيقّن من التخيير هو صورة تكافؤ الخبرين.

أمّا مع مزيّة أحدهما على الآخر من بعض الجهات فالمتيقّن هو جواز العمل بالراجح، وأمّا العمل بالمرجوح فلم يثبت، فلا يجوز الالتزام به^(٢)، فصار الأصل وجوب العمل بالراجح، وهو أصل ثانوي، بل الأصل فيما يحتمل كونه مرجّحاً الترجيح به، إلّا أن يرد عليه إطلاقاً التخيير؛ بناءً على وجوب الاختصار في تقييدها على ما علم كونه مرجّحاً.

وقد يستدلّ على وجوب الترجيح^(٣): بأنّه لولا ذلك لاختلّ نظم

الأصل وجوب
العمل بالمرجّح،
بل ما يحتمل
كونه مرجّحاً
استدلال آخر
على وجوب
الترجيح
والناقشة فيه

(١) راجع الصفحة ٤٤٦.

(٢) «به» من (ت).

(٣) انظر مفاتيح الأصول: ٦٨٧.

الاجتهاد، بل نظام الفقه؛ من حيث لزوم التخيير بين الخاصّ والعامّ والمطلق والمقيّد وغيرهما من الظاهر والنصّ المتعارضين.

وفيه: أنّ الظاهر خروج مثل هذه المعارضات عن محلّ النزاع؛ فإنّ الظاهر لا يعدّ معارضاً للنصّ، إمّا لأنّ العمل به لأصالة عدم الصارف المندفعة بوجود النصّ، وإمّا لأنّ ذلك لا يعدّ تعارضاً في العرف. ومحلّ النزاع في غير ذلك.

وكيف كان، فقد ظهر ضعف القول المزبور وضعف دليله المذكور^(١)، وهو: عدم الدليل على الترجيح بقوة الظنّ.

وأضعف من ذلك ما حكى عن النهاية، من احتجاجه: بأنّه لو وجب الترجيح بين الأمارات في الأحكام لوجب عند تعارض اليّنات، والتالي باطل؛ لعدم تقديم شهادة الأربعة على الاثنين^(٢).

وأجاب عنه في محكيّ النهاية والمنية: بمنع بطلان التالي، وأنّه يقدّم شهادة الأربعة على الاثنين. سلّمنا، لكن عدم الترجيح في الشهادة ربما كان مذهب أكثر الصحابة، والترجيح هنا مذهب الجميع^(٣)، انتهى. ومرجع الأخير إلى أنّه لولا الإجماع حكمنا بالترجيح في اليّنات أيضاً.

ضعف القول
بعدم وجوب
الترجيح
وضعف دليله

أضعف
دليله الآخر

جواب العلامة
عن هذا الدليل

المناقشة
في جواب
العلامة

(١) في (ر) و (هـ) زيادة: «له».

(٢) نهاية الوصول (مخطوط): ٤٥١ - ٤٥٢، وحكاه عنه في مفاتيح الأصول: ٦٨٨.

(٣) نهاية الوصول (مخطوط): ٤٥٢، ومنية اللبيب (مخطوط): الورقة ١٦٩، وحكاه عنها السيد المجاهد في مفاتيح الأصول: ٦٨٨.

ويظهر ما فيه ممّا ذكرنا سابقاً^(١)؛ فإنّا لو بنينا على أنّ حجّة البيّنة من باب الطريقيّة، فاللازم مع التعارض التوقّف والرجوع إلى ما يقتضيه الأصول في ذلك المورد: من التحالف، أو القرعة، أو غير ذلك. ولو بني على حجّيتها من باب السببيّة والموضوعيّة، فقد ذكرنا: أنّه لا وجه للترجيح بمجرد أقربيّة أحدهما إلى الواقع؛ لعدم تفاوت الراجح والمرجوح في الدخول فيما دلّ على كون البيّنة سبباً للحكم على طبقها، وتماثلها مستند إلى مجرد سببيّة كلّ منهما، كما هو المفروض. فجعل أحدهما مانعاً دون الآخر لا يحتمله العقل.

ثمّ إنّّه يظهر من السيّد الصدر -الشارح للوافية- الرجوع في المتعارضين من الأخبار إلى التخيير أو التوقّف^(٢) والاحتياط، وحمل أخبار الترجيح على الاستحباب، حيث قال -بعد إيراد إشكالاتٍ على العمل بظاهر الأخبار-:

«إنّ الجواب عن الكلّ ما أشرنا إليه: من أنّ الأصل التوقّف في الفتوى والتخيير في العمل لأن لم يحصل من دليل آخر العلم بعدم مطابقة أحد الخبرين للواقع، وأنّ الترجيح هو الفضل والأوّل»^(٣).

ولا يخفى بعده عن مدلول أخبار الترجيح. وكيف يحمل الأمر بالأخذ بما يخالف^(٤) العامّة وطرح ما وافقهم على الاستحباب، خصوصاً

الناقشة
في ما أفاده
السيّد الصدر

(١) راجع الصفحة ٤٤٦.

(٢) كذا في النسخ، والمناسب: «والتوقّف»، كما هو مفاد كلام السيّد الصدر.

(٣) شرح الوافية (مخطوط): ٥٠٠.

(٤) كذا في (ص)، وفي غيرها: «بمخالف».

مع التعليل بـ «أنّ الرشد في خلافهم»، و«أنّ قولهم في المسائل مبنيٌّ على مخالفة أمير المؤمنين عليه السلام فيما يسمعون منه». وكذا الأمر بطرح الشاذّ النادر، وبعدد الاعتناء والالتفات إلى حكم غير الأعدل والأفقه من الحكمين.

مع أنّ في سياق تلك المرجّحات موافقة الكتاب والسنة ومخالفتها، ولا يمكن حمله على الاستحباب، فلو حمل غيره عليه لزم التفكيك، فتأمل.

وكيف كان، فلا شك أنّ التفصّي عن الإشكالات الداعية له إلى ذلك، أهونٌ من هذا الحمل^(١).

ثمّ لو سلّمنا دوران الأمر بين تقييد أخبار التخيير وبين حمل أخبار الترجيح على الاستحباب، فلو لم يكن الأوّل أقوى وجب التوقّف، فيجب العمل بالترجيح؛ لما عرفت^(٢): من أنّ حكم الشارع بأحد المتعارضين إذا كان مردّداً بين التخيير والتعيين وجب التزام ما احتمل تعيينه.

(١) في (ر)، (هـ) و(ص)، زيادة: «لما عرفت من عدم جواز الحمل على الاستحباب».

(٢) راجع الصفحة ٤٥٨.

المقام الثاني

الأخبار
العلاجية:

في ذكر الأخبار الواردة في أحكام المتعارضين، وهي أخبار:

١ - مقبولة
عمر بن حنظلة

الأول: ما رواه المشايخ الثلاثة^(١) بإسنادهم عن^(٢) عمر بن حنظلة: «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا، يكون بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة، أيحل ذلك؟

قال عليه السلام: من تحاكم إليهم في حق أو باطل، فإنما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذه سحتاً وإن كان حقه ثابتاً؛ لأنه أخذ^(٣) بحكم الطاغوت، وإنما أمر الله أن يكفر به. قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾^(٤).

قلت: فكيف يصنعان؟

قال: ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإنني قد جعلته عليكم حاكماً. فإذا حكّم بحكمننا فلم يقبل^(٥) منه، فإنما يحكم الله

(١) وهم الكليني والصدوق والشيخ قدس الله أسرارهم.

(٢) في (ر) بدل «عن»: «إلى».

(٣) في (ص) و (ظ) والكافي: «أخذه».

(٤) النساء: ٦٠.

(٥) في المصادر: «فلم يقبله».

استخفّ وعلينا قد ردّ، والراءُ علينا الرأُّ على الله، وهو على حدّ الشرك بالله.

قلت: فإن كان كلّ رجلٍ يختار رجلاً من أصحابنا، فرضياً أن يكونا الناظرين في حقّها، فاختلفا في ما حكّا، وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ قال: الحكم ما حكّم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما. ولا يُلتفت إلى ما يحكم به الآخر.

قلت: فإنّهما عدلان مرضيّان عند أصحابنا، لا يفضّل واحد منهما على الآخر؟

قال: يُنظر إلى ما كان من روايتهم^(١) عتّاً في ذلك الذي حكما به الجَمْعَ عليه بين أصحابك، فيؤخذ به من حكمهما^(٢) ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك؛ فإنّ الجَمْعَ عليه لا ريب فيه، وإنّما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتّبع، وأمر بين غيّه فيُجتنب، وأمر مشكل يُردّ حكمه إلى الله^(٣). قال رسول الله ﷺ: حلالٌ بينٌ وحرامٌ بينٌ وشبهاتٌ بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرّمات^(٤) وهلك من حيث لا يعلم.

قال: قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين، قد رواها الثّقات عنكم؟

(١) كذا في النسخ والكافي، وفي سائر المصادر: «روايتها».

(٢) في المصادر: «من حكنا».

(٣) في التهذيب والفتاوى زيادة: «عزّ وجلّ» وفي الكافي زيادة: «وإلى رسوله»، وفي التهذيب: «وإلى الرسول».

(٤) في المصادر: «ارتكب المحرّمات».

قال: يُنظر، فما^(١) وافق حُكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به، ويترك ما خالف الكتاب والسنة ووافق العامة.

قلت: جعلت فداك، رأيته إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة، فوجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً^(٢)، بأيّ الخبرين يُؤخذ؟

قال: ما خالف العامة ففيه الرشاد.

فقلت^(٣): جعلت فداك، فإن وافقهم^(٤) الخبران جميعاً.

قال: يُنظر إلى ما هم إليه أميل، حُكّامهم وقضاتهم، فيترك ويؤخذ بالآخر.

قلت: فإن وافق حُكّامهم الخبرين جميعاً.

قال: إذا كان كذلك^(٥) فأرجه^(٦) حتى تلقى إمامك؛ فإن الوقوف

عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام في الهلكات^(٧).

وهذه الرواية الشريفة وإن لم تخل عن الإشكال بل الإشكالات

ظهور القبوله
في وجوب
الترجيح
بالمرجحات

(١) في التهذيب: «فما».

(٢) في الفقيه زيادة: «لها»، وفي غيره: «لهم».

(٣) في (ظ) والتهذيب والفقيه: «قلت».

(٤) في (ت)، (ر)، (هـ) ونسخة بدل (ص): «واقفها»، وفي المصادر: «واقفها».

(٥) كذا في (ص)، و(ظ) والفقيه، وفي غيرها: «ذلك».

(٦) في الوسائل: «فأرجئه».

(٧) الكافي ١: ٦٧ و ٦٨، الحديث ١٠، والتهذيب ٦: ٣٠١، و ٣٠٢، الحديث

٨٤٥، والفقيه ٣: ٨ - ١١، الحديث ٣٢٣٣، والوسائل ١٨: ٧٥ و ٧٦، الباب

٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأول.

- من حيث ظهور صدرها في التحكيم لأجل فصل الخصومة وقطع المنازعة، فلا يناسبها التعدّد، ولا غفلة كلٍّ من الحكمين عن المعارض الواضح لمدرّك حكمه، ولا اجتهد المترافعين وتحرّيهما في ترجيح مستند أحد الحكمين على الآخر، ولا جواز الحكم من أحدهما بعد حكم الآخر مع بُدّ فرض وقوعها دفعة، مع أنّ الظاهر حينئذٍ تساقطها والحاجة إلى حكم ثالث - ظاهرة بل صريحة في وجوب الترجيح بهذه المرجّحات بين الأخبار المتعارضة^(١)، فإنّ تلك الإشكالات لا تدفع هذا الظهور، بل الصراحة.

نعم يرد عليه بعض الإشكالات في ترتّب المرجّحات؛ فإنّ ظاهر الرواية تقديم الترجيح من حيث صفات الراوي على الترجيح بالشهرة والشذوذ، مع أنّ عمل العلماء قديماً وحديثاً على العكس - على ما يدلّ عليه المرفوعة الآتية^(٢) - فإنّهم^(٣) لا يتّظرون عند تعارض المشهور والشاذّ إلى صفات الراوي أصلاً.

اللهمّ إلّا أن يمنع ذلك؛ فإنّ الراوي إذا فرض كونه أفقه وأصدق وأورع، لم يبعد ترجيح روايته - وإن انفرد بها - على الرواية المشهورة بين الرواة؛ لكشف اختياره إيّاها مع فقهه وورعه عن اطلاعه على قدح في الرواية المشهورة - مثل صدورها تقيّة - أو تأويل لم يطّلع عليه غيره؛ لكمال فقاهاهه وتنبّهه لدقائق الأمور وجهات الصدور. نعم، مجرد

بعض
الإشكالات في
ترتّب المرجّحات
في المقبولة

(١) في غير (ت) و(ر) بدل «الأخبار المتعارضة»: «المتعارضين».

(٢) تأتي في الصفحة ٤٧٠.

(٣) في (ر) ونسخة بدل (ص): «فإنّ العلماء».

أصديّة الراوي وأورعيّته لا يوجب ذلك، ما لم ينضمّ إليها الأفقيّة. هذا، ولكنّ الرواية مطلقة، فتشمل الخبر المشهور روايته بين الأصحاب حتّى بين من هو أفقه من هذا المتفرّد برواية الشاذّ، وإن كان هو أفقه من صاحبه المرضيّ بحكومته. مع أنّ أفقيّة الحاكم بإحدى الروایتين لا تستلزم أفقيّة جميع روايتها، فقد يكون منّ عداه مفضولاً بالنسبة إلى رواة الأخرى، إلّا أن ينزل الرواية على غير هاتين الصورتين.

عدم قدح
هذه الإشكالات
في ظهور المقبولة

وبالجملة: فهذا الإشكال^(١) أيضاً لا يقدح في ظهور الرواية بل صراحتها في وجوب الترجيح بصفات الراوي، وبالشهرة من حيث الرواية، وبموافقة الكتاب والسنة^(٢)، ومخالفة العامّة.

نعم، المذكور في الرواية الترجيح باجتماع صفات الراوي من العدالة والفقاهة والصداقة والورع.

لكنّ الظاهر إرادة بيان جواز الترجيح بكلّ منها؛ ولذا^(٣) لم يسأل الراوي عن صورة وجود بعض الصفات دون بعض، أو تعارض الصفات بعضها مع بعض، بل ذكر في السؤال أنّها معاً عدلان مرضيان لا يفضل أحدهما على صاحبه، فقد فهم أنّ الترجيح بمطلق التفاضل. وكذا يوجّه الجمع بين موافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامّة، مع كفاية واحدة منها إجماعاً.

(١) لم ترد «الإشكال» في (ت).

(٢) «والسنة» من (ت).

(٣) لم ترد «لذا» في (ص).

الثاني: ما رواه ابن أبي جمهور الأحسائي - في عوالي الآلي - عن العلامة مرفوعاً إلى زرارة:

«قال: سألت أبا جعفر عليه السلام، فقلت: جُعِلَ فداك، يأتي عنكم الخبران والحديثان^(١) المتعارضان فبأيهما آخذ؟

فقال: يا زرارة، خذ بما اشتهر بين أصحابك ودَعَ الشاذَّ النادر.

فقلت: يا سيدي، إنَّهما معاً مشهوران^(٢) مأثوران عنكم.

فقال: خذ بما يقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك.

فقلت: إنَّهما معاً عدلان مرضيان موثقان.

فقال: انظر ما وافق منهما^(٣) العامَّة، فتركه وخذ بما خالف^(٤)؛

فإنَّ الحقَّ فيما خالفهم.

قلت: ربما كانا موافقين لهم أو مخالفين، فكيف أصنع؟

قال: إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك الآخر.

قلت: إنَّهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع؟

فقال: إذن فتخير أحدهما، فتأخذ به وتدع الآخر^(٥).

(١) في المصدر: «أو الحديثان».

(٢) في المصدر زيادة: «مرويان».

(٣) في المصدر زيادة: «مذهب».

(٤) في المصدر: «خالفهم».

(٥) عوالي الآلي ٤: ١٣٣، الحديث ٢٢٩، والمستدرک ١٧: ٣٠٣، الباب ٩ من

أبواب صفات القاضي، الحديث ٢.

٣- رواية

الثالث : ما رواه الصدوق بإسناده عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في الصدوق حديث طويل، قال فيه :

«فما ورد عليكم من حديثين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سُنن رسول الله ﷺ، فما كان في السنة موجوداً منهاً عنه نهي حرام أو مأموراً به عن رسول الله ﷺ أمر إلزام، فاتبعوا ما وافق نهْي النبي ﷺ وأمره، وما كان في السنة نهْي إعافٍ أو كراهٍ ثمَّ كان الخبر^(١) خلافه، فذلك رُخصة في ما عافه رسول الله ﷺ وكرهه ولم يُجرمه، فذلك الذي يَسعُ الأخذ بهما جميعاً،^(٢) وبأيهما شئت وَسِعك الاختيارُ من باب التسليم والاتباع والردُّ إلى رسول الله ﷺ، وما لم تجدوه في شيءٍ من هذه الوجوه فزدوا إلينا علمه، فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم، وعليكم بالكفِّ والتثبت والوقوف، وأنتم طالبون باحثون حتَّى يأتيكم البيان من عندنا»^(٣).

٤- رواية

الرابع : ما عن رسالة القطب الراوندي^(٤) بسنده الصحيح عن

(١) في عيون أخبار الرضا عليه السلام : «الخبر الآخر»، وفي الوسائل : «الخبر الأخير».

(٢) في (ت) و(هـ) وعيون أخبار الرضا عليه السلام بدل «و» «أو».

(٣) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢ : ٢١، والوسائل ١٨ : ٨٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢١.

(٤) لم نثر على هذه الرسالة، وهي رسالة صَنَّفها في بيان أحوال أحاديث أصحابنا وإثبات صحَّتها.

الصادق عليه السلام :

«إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فذرّوه»^(١)، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذرّوه، وما خالف أخبارهم فخذوه»^(٢).

٥- رواية
الحسين
ابن السري

الخامس : ما بسنده أيضاً عن الحسين بن السري :
قال : قال أبو عبد الله عليه السلام :

«إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم»^(٣).

٦- رواية
الحسن بن الجهم

السادس : ما بسنده أيضاً عن الحسن بن الجهم في حديث :
«قلت له - يعني العبد الصالح عليه السلام - : يُروى عن أبي عبد الله عليه السلام شيءٌ ويُروى عنه أيضاً خلاف ذلك، فبأيها نأخذ؟
قال : خذ بما خالف القوم، وما وافق القوم فاجتنبه»^(٤).

٧- رواية محمد
ابن عبد الله

السابع : ما بسنده أيضاً عن محمد بن عبد الله :

«قال : قلت للرضا عليه السلام : كيف نضع بالخبرين المختلفين؟

قال : إذا ورد عليكم خبران مختلفان، فانظروا ما خالف منها

(١) في المصدر : «فردّوه».

(٢) الوسائل ١٨ : ٨٤ و ٨٥، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩.

(٣) الوسائل ١٨ : ٨٥، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٠.

(٤) الوسائل ١٨ : ٨٥، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣١.

العامة فخذوه، وانظروا ما يوافق أخبارهم فذروه»^(١).

٨- رواية سماعة

ابن مهران

الثامن: ما عن الاحتجاج بسنده عن سماعة بن مهران: «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: يرد علينا حديثان، واحد يأمرنا بالأخذ به والآخر ينهانا. قال: لا تعمل بواحدٍ منها حتى تلقى صاحبك فتسأل^(٢). قلت: لا بدّ أن نعمل بواحدٍ منها. قال: خذ بما فيه خلاف العامة»^(٣).

٩- رواية المعلّى

ابن خنيس

التاسع: ما عن الكافي بسنده عن المعلّى بن خنيس: «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا جاء حديثٌ عن أولكم وحديثٌ عن آخركم بأيّهما نأخذ؟ قال: خذوا به حتى يبلغكم عن الحيّ، فإن بلغكم عن الحيّ فخذوا بقوله. قال: ثمّ قال أبو عبد الله عليه السلام: إنّنا والله لا ندخلكم إلّا فيما يسعكم»^(٤).

(١) الوسائل ١٨ : ٨٥، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٤، وفيه بدل «فذرّوه»: «فدعوه».

(٢) في المصدر: «فتسأل».

(٣) الاحتجاج ٢ : ١٠٩، والوسائل ١٨ : ٨٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٢.

(٤) الكافي ١ : ٦٧، الحديث ٩، والوسائل ١٨ : ٧٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٨.

١٠- رواية
الحسين
ابن المختار

العاشر: ما عنه بسنده إلى الحسين بن المختار، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: رأيتك لو حدثتك بمديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه، بأيهما كنت تأخذ؟ قال: قلت: كنت آخذُ بالآخر. فقال لي: رَجَحَ اللهُ^(١)».

١١- رواية
أبي عمرو
الكناني

الحادي عشر: ما عنه بسنده الصحيح - ظاهراً - عن أبي عمرو الكناني، عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: يا أبا عمرو، رأيتك لو حَدَّثْتُكَ بمديثٍ أو أَفْتَيْتُكَ بفتياً ثم جئت بعد ذلك تسألني عنه، فأخبرتكَ بخلاف ما كنت أخبرتك أو أفيتك بخلاف ذلك، بأيهما كنت تأخذ؟

قلت: بأحدثهما وأدعُ الآخر. قال: قد أصبتَ يا أبا عمرو، أبا الله إلا أن يُعبد سراً، أما والله، لئن فعلتم ذلك، إنَّه لخيرٌ لي ولكم، أبا الله لنا^(٢) في دينه إلا التقيَّة^(٣)».

(١) الكافي ١: ٦٧، الحديث ٨، والوسائل ١٨: ٧٧، الباب ٩ من أبواب صفات

القاضي، الحديث ٧.

(٢) في الكافي زيادة: «ولكم».

(٣) الكافي ٢: ٢١٨، الحديث ٧، والوسائل ١٨: ٧٩، الباب ٩ من أبواب

صفات القاضي، الحديث ١٧، مع اختلاف سير.

الثاني عشر: ما عنه بسنده الموثّق عن محمّد بن مسلم: **١٢ - رواية**
 محمد بن مسلم «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما بال أقوام يروون عن فلان
 وفلان عن رسول الله ﷺ، لا يّتهمون بالكذب، فيجيء منكم خلافه؟
 قال: إنّ الحديث يُنسخ كما يُنسخ القرآن»^(١).

الثالث عشر: ما بسنده^(٢) - الحسن - عن أبي حيّون مولى الرضا عليه السلام **١٣ - رواية**
 أبي حيّون عنه^(٣):

«إنّ في أخبارنا مُحكماً مُحكّم القرآن، ومتشابهاً كمتشابه القرآن،
 فردّوا متشابهها إلى مُحكّمها، ولا تتّبعوا مُتشابهها دون مُحكّمها،
 فتَضلّوا»^(٤).

الرابع عشر: ما عن معاني الأخبار بسنده عن داود بن فرقد: **١٤ - رواية**
 داود بن فرقد «قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: أنتم أفقه الناس إذا عرفتم

(١) الكافي ١: ٦٤، الحديث ٢، والوسائل ١٨: ٧٧، الباب ٩ من أبواب صفات
 القاضي، الحديث ٤.

(٢) لم يرد هذا الحديث في الكافي، بل رواه الصدوق رحمه الله بسنده عن أبي حيّون.
 (٣) «عنه» من (ص)، وفي الوسائل: «عن الرضا عليه السلام»، ولم يرد في عيون أخبار
 الرضا عليه السلام شيء منها.

(٤) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٢٩٠، والوسائل ١٨: ٨٢، الباب ٩ من أبواب
 صفات القاضي، الحديث ٢٢.

معاني كلامنا، إنّ الكلمة لتتصرف على وجوه، فلو شاء إنسان لصَرَف كلامه كيف شاء ولا يَكْذِب^(١).

وفي هاتين الروايتين الأخيرتين دلالة على وجوب الترجيح بحسب قوّة الدلالة.

هذا ما وقفنا عليه من الأخبار الدالة على التراجع.

[علاج التعارض المتوهم بين الأخبار العلاجية] ^(٢)

إذا عرفت ما تلوناه عليك^(٣)، فلا يخفى عليك أنّ ظواهرها متعارضة، فلا بدّ من^(٤) علاج ذلك. والكلام في ذلك يقع في مواضع:

علاج تعارض الأخبار العلاجية في مواضع:

الأوّل: في علاج تعارض مقبولة ابن حنظلة ومرفوعة زرارة؛ حيث إنّ الأولى صريحة في تقديم الترجيح بصفات الراوي على الترجيح بالشهرة، والثانية بالعكس. وهي وإن كانت ضعيفة السند إلّا أنّها موافقة لسيرة العلماء في باب الترجيح؛ فإنّ طريقتهم مستمرة على

الموضع الأوّل: علاج تعارض مقبولة ابن حنظلة ومرفوعة زرارة

(١) معاني الأخبار: ١، والوسائل ١٨: ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.

(٢) العنوان مثلاً.

(٣) في (ص) زيادة: «من الأخبار».

(٤) في (هـ) زيادة: «التكلم في».

تقديم المشهور على الشاذّ. والمقبولة وإن كانت مشهورةً بين العلماء حتّى سُمّيت مقبولة، إلّا أنّ عملهم على طبق المرفوعة وإن كانت شاذّةً من حيث الرواية؛ حيث لم يوجد^(١) مرويّةً في شيءٍ من جوامع الأخبار المعروفة، ولم يحكمها إلّا ابن أبي جمهور عن العلامة مرفوعةً إلى زرارة. إلّا أن يقال: إنّ المرفوعة تدلّ على تقديم المشهور روايةً على غيره، وهي هنا المقبولة. ولا دليل على الترجيح بالشهرة العملية. مع أنّنا نمنع أنّ عمل المشهور على تقديم الخبر المشهور روايةً على غيره إذا كان الغير أصحّ منه من حيث صفات الراوي، خصوصاً صفة الألفهية.

ويمكن أن يقال: إنّ السؤال لما كان عن الحكمين كان الترجيح فيهما من حيث الصفات، فقال عليه السلام: «الحكم ما حكم به أعدلهما... الخ» مع أنّ السائل ذكر: «أنّهما اختلفا في حديثكم»؛ ومن هنا اتفق الفقهاء على عدم الترجيح بين الحكماء إلّا بالفقاهة والورع، فالمقبولة نظير رواية داود بن الحصين الواردة في اختلاف الحكمين، من دون تعرّض الراوي لكون منشأ اختلافهما الاختلاف في الروايات، حيث قال عليه السلام: «ينظر إلى أفقههما وأعلمهما^(٢) وأورعهما فينفذ حكمه»^(٣)، وحينئذٍ فيكون الصفات من مرجّحات الحكمين.

نعم، لما فرض الراوي تساويهما أرجعه الإمام عليه السلام إلى ملاحظة

(١) كذا في النسخ، والمناسب: «لم توجد».

(٢) في المصدر زيادة: «بأحاديثنا».

(٣) الوسائل ١٨: ٨٠، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٠.

الترجيح في مستنديهما، وأمره بالاجتهاد والعمل في الواقعة على طبق
الراجح من الخبرين مع إلغاء حكومة الحكمين كليهما، فأول المرجّحات
الخبريّة هي الشهرة بين الأصحاب فينطبق على المرفوعة.

نعم قد يورد على هذا الوجه: أنّ اللازم على قواعد الفقهاء
الرجوع مع تساوي الحاكمين إلى اختيار المدّعي.
ويمكن التفضّي عنه: بمنع جريان هذا الحكم في قاضي التحكيم.
وكيف كان، فهذا التوجيه غير بعيد.

الموضع الثاني

الثاني: أنّ الحديث الثامن - وهي رواية الاحتجاج عن سبعة -
يدلّ على وجوب التوقّف أولاً، ثمّ مع عدم إمكانه يُرجع إلى الترجيح
بموافقة العامّة ومخالفتهم، وأخبار التوقّف - على ما عرفت وستعرف^(١) -
محمولة على صورة التمكن من العلم، فتدلّ الرواية على أنّ الترجيح
بمخالفة العامّة - بل غيرها من المرجّحات - إنّما يُرجع إليها بعد العجز
عن تحصيل العلم في الواقعة بالرجوع إلى الإمام عليه السلام، كما ذهب إليه
بعض^(٢).

وهذا خلاف ظاهر الأخبار الآمرة بالرجوع إلى المرجّحات ابتداءً
بقولٍ مطلق - بل بعضها صريحٌ في ذلك - حتّى مع التمكن من العلم،
كالمقبولة الآمرة بالرجوع إلى المرجّحات ثمّ بالإرجاء حتّى يلقى
الإمام عليه السلام، فيكون وجوب الرجوع إلى الإمام بعد فقد المرجّحات.

(١) انظر الصفحة ٤٤٨ و ٥٦٦.

(٢) هو المحدث البحراني في الحقائق ١ : ٩٩ - ١٠٠.

والظاهر لزوم طرحها؛ لمعارضتها بالمقبولة الراجعة عليها، فيبقى إطلاقات الترجيح سليمة.

الموضع الثالث

الثالث : أن مقتضى القاعدة تقييد إطلاق ما اقتصر فيها على بعض المرجّحات بالمقبولة، إلّا أنه قد يستبعد ذلك؛ لورود تلك المطلقات في مقام الحاجة، فلا بدّ من جعل المقبولة كاشفةً عن قرينة متّصلة فهم منها الإمام عليه السلام أن مراد الراوي تساوي الروايتين من سائر الجهات، كما يحمل إطلاق أخبار التخيير على ذلك.

الموضع الرابع

الرابع : أن الحديث الثاني عشر الدالّ على نسخ الحديث بالحديث، على تقدير شموله للروايات الإمامية - بناءً على القول بكشفهم عليهم السلام عن الناسخ الذي أودعه رسول الله ﷺ عندهم - هل هو مقدّم على باقي الترجيحات أو مؤخّر؟ وجهان :

من أن النسخ من جهات التصرف في الظاهر^(١)؛ لأنّه من تخصيص الأزمان؛ ولذا ذكروه في تعارض الأحوال، وقد مرّ وسيجيء^(٢) تقديم الجمع بهذا النحو على الترجيحات الآخر.

ومن أن النسخ على فرض ثبوته في غاية القلّة، فلا يُعتنى به في مقام الجمع، ولا يحكم به العرف، فلا بدّ من الرجوع إلى المرجّحات الأخر، كما إذا امتنع الجمع. وسيجيء بعض الكلام في ذلك^(٣).

(١) لم ترد «في الظاهر» في (ت).

(٢) أنظر الصفحة ٤٢٧ و ٤٨٩.

(٣) انظر الصفحة ٥٠٢ - ٥٠٣.

الخامس : أنّ الروایتين الأخيرتين ظاهرتان في وجوب الجمع بين الأقوال الصادرة عن الأئمة صلوات الله عليهم، برّد المتشابه إلى المحكم. والمراد بالمتشابه - بقرينة قوله : «ولا تتَّبِعُوا متشابهها فتضَلُّوا» - هو الظاهر الذي أريد منه خلافه؛ إذ المتشابه إمّا المجمل وإمّا المؤوّل، ولا معنى للنهي عن اتّباع المجمل، فالمراد إرجاع الظاهر إلى النصّ أو إلى الأظهر.

وهذا المعنى لمّا كان مركزاً في أذهان أهل اللسان، ولم يحتج إلى البيان في الكلام المعلوم الصدور عنهم، فلا يبعد إرادة ما يقع من ذلك في الكلمات المحكيّة عنهم بإسناد الثقات، التي تُنزّل منزلة المعلوم الصدور.

فالمراد أنّه لا يجوز المبادرة إلى طرح الخبر المنافي لخبر آخر ولو كان الآخر أرجح منه، إذا أمكن ردّ المتشابه منها إلى المحكم^(١)، وأنّ الفقيه من تأمّل في أطراف الكلمات المحكيّة عنهم، ولم يُبادر إلى طرحها لمعارضتها بما هو أرجح منها.

والغرض من الروایتين الحثّ على الاجتهاد واستفراغ الوسع في معاني الروايات، وعدم المبادرة إلى طرح الخبر بمجرد مرجّح لغيره عليه.

(١) في (ر)، (ص)، و(ظ)، بدل «المحكم» : «محكم الآخر».

المقام الثالث

التعدي
عن المرجّحات
المنصوصة

حاصل
ما يستفاد من
أخبار الترجيح

في عدم جواز الاقتصار على المرجّحات المنصوصة.
فنقول: اعلم أنّ حاصل ما يستفاد من مجموع الأخبار - بعد الفراغ عن تقديم الجمع المقبول على الطرح، وبعد ما ذكرنا من أنّ الترجيح بالأعدلية وأخواتها إنّما هو بين الحكمين مع قطع النظر عن ملاحظة مستندهما -: هو أنّ الترجيح أولاً بالشهرة والشذوذ، ثمّ بالأعدلية والأوثنية، ثمّ بمخالفة العامة، ثمّ بمخالفة ميل الحكّام.
وأما الترجيح بموافقة الكتاب والسنة فهو من باب اعتضاد أحد الخبرين بدليل قطعيّ الصدور، ولا إشكال في وجوب الأخذ به، وكذا الترجيح بموافقة الأصل.

ولأجل ما ذكر لم يذكر ثقة الإسلام، رضوان الله عليه، في مقام الترجيح - في ديباجة الكافي - سوى ما ذكر، فقال:

كلام
الشيخ الكليني
في ديباجة الكافي

اعلم يا أخي - أرشدك الله - أنّه لا يسع أحداً تمييز شيءٍ ممّا اختلف الرواية فيه من العلماء عليهم السلام برأيه، إلّا على ما أطلقه العالم عليه السلام بقوله: «اعرضوهما^(١) على كتاب الله، فما وافق كتاب الله عزّ وجلّ فخذوه، وما خالف كتاب الله عزّ وجلّ فردّوه»، وقوله عليه السلام: «دعوا ما وافق القوم، فإنّ الرشد في خلافهم»، وقوله عليه السلام: «خذوا بالجمع عليه، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه». ونحن لا نعرف من جميع ذلك إلّا أقلّه، ولا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع من ردّ علم ذلك كلّ إلى

(١) في المصدر: «اعرضوها».

العالم عليه السلام، وقبول ما وسع من الأمر فيه بقوله: «بأيها أخذتم من باب التسليم وسعكم»^(١)، انتهى.

ولعلّه ترك الترجيح بالأعدلية والأوثقية؛ لأنّ الترجيح بذلك مركز في أذهان الناس، غير محتاج إلى التوقيف. وحكي عن بعض الأخباريين^(٢): أنّ وجه إهمال هذا المرجح كون أخبار كتابه كلّها صحيحة.

وقوله: «ولا نعلم من ذلك إلّا أقلّه»، إشارة إلى أنّ العلم بمخالفة الرواية للعامة في زمن صدورها أو كونها مجمعا عليها قليل، والتعويل على الظنّ بذلك عارٍ عن الدليل.

وقوله: «لا نجد شيئا أحوط ولا أوسع... إلخ»، أمّا أوسعيّة التخيير فواضح، وأمّا وجه كونه أحوط، مع أنّ الأحوط التوقّف والاحتياط في العمل، فلا يبعد أن يكون من جهة أنّ في ذلك ترك العمل بالظنون التي لم يثبت الترجيح بها، والإفتاء بكون مضمونها هو حكم الله لا غير، وتقييد إطلاقات التخيير والتوسعة من دون نصّ مقيّد. ولذا طعن غير واحد من الأخباريين على رؤساء المذهب - مثل المحقّق والعلامة - بأنّهم يعتمدون في الترجيحات على أمور اعتمدها العامة في كتبهم، ممّا ليس في النصوص منه عين ولا أثر.

قال المحدث البحراني رحمته الله في هذا المقام من مقدّمات الحقائق: إنّّه قد ذكر علماء الأصول من الترجيحات في هذا المقام ما لا يرجع أكثرها إلى محصول، والمعتمد عندنا ما ورد من أهل بيت الرسول صلّى الله عليه وآله.

(١) الكافي ١ : ٨.

(٢) حكاه المحدث البحراني عن بعض مشايخه في الحقائق ١ : ٩٧.

من الأخبار المشتملة على وجوه الترجيحات^(١)، انتهى.

المناقشة
فيما أفاده
المحدّث البحراني

أقول: قد عرفت^(٢) أنّ الأصل - بعد ورود التكليف الشرعيّ بالعمل بأحد المتعارضين - هو العمل بما يُحتمل أن يكون مرجّحاً في نظر الشارع؛ لأنّ جواز العمل بالمرجوح مشكوكٌ حينئذٍ.

نعم، لو كان المرجع بعد التكافؤ هو التوقّف والاحتياط، كان الأصل عدم الترجيح إلّا بما علّم كونه مرجّحاً. لكن عرفت أنّ المختار مع التكافؤ هو التخيير^(٣)، فالأصل هو العمل بالراجح.

إلّا أن يقال: إنّ إطلاقات التخيير حاكمةٌ على هذا الأصل، فلا بدّ للمتعدّي من المرجّحات الخاصّة المنصوصة من أحد أمرين: إمّا أن يستبطن من النصوص - ولو بمعونة الفتاوى - وجوب العمل بكلّ مزية توجب أقربيّة ذمها إلى الواقع، وإمّا أن يستظهر من إطلاقات التخيير الاختصاص بصورة التكافؤ من جميع الوجوه.

عدم الاقتصار
على المرجّحات
الخاصّة

والحقّ: أنّ تدقيق النظر في أخبار الترجيح يقتضي التزام الأوّل، كما أنّ التأمل الصادق في أخبار التخيير يقتضي التزام الثاني؛ ولذا ذهب جمهور المجتهدين إلى عدم الاقتصار على المرجّحات الخاصّة^(٤)، بل

(١) الحقائق ١ : ٩٠.

(٢) راجع الصفحة ٤٦١.

(٣) راجع الصفحة ٤٤٧.

(٤) انظر المعارج : ١٥٤ - ١٥٥، ونهاية الوصول (مخطوط) : ٤٢١، والفوائد

الحائريّة : ٢٠٧ - ٢١٤ و ٢٢١، والفصول : ٤٤٢، والقوانين ٢ : ٢٩٣، ومفاتيح

الأصول : ٦٨٨.

ادّعى بعضهم^(١) ظهور الإجماع وعدم ظهور الخلاف على وجوب العمل بالراجح من الدليلين، بعد أن حكى الإجماع عليه عن جماعة.

وكيف كان، فما يمكن استفادة هذا المطلب منه فقرأت من الروايات:

ما يمكن أن
يستفاد منه
هذا المطلب

منها: الترجيح بالأصديّة في المقبولة وبالأوثقيّة في المرفوعة؛ فإنّ اعتبار هاتين الصفتين ليس إلّا لترجيح الأقرب إلى مطابقة الواقع - في نظر الناظر في المتعارضين - من حيث إنّّه أقرب، من غير مدخلة خصوصيّة سبب، وليستا كالأعدليّة والأفقيّة تحتلان اعتبار الأقربيّة الحاصلة من السبب الخاصّ.

وحينئذٍ، فنقول: إذا كان أحد الراويين أضبط من الآخر أو أعرف بنقل الحديث بالمعنى أو شبه ذلك، فيكون أصدق وأوثق من الراوي الآخر، وتتعدّى من صفات الراوي المرجّحة^(٢) إلى صفات الرواية الموجبة لأقربيّة صدورها؛ لأنّ أصدقيّة الراوي وأوثقيّته لم تُعتبر في الراوي إلّا من حيث حصول صفة الصدق والثاقة في الرواية، فإذا كان أحد الخبرين منقولاً باللفظ والآخر منقولاً بالمعنى كان الأوّل أقرب إلى الصدق وأولى بالوثوق.

ويؤيّد ما ذكرنا: أنّ الراوي بعد سماع الترجيح بمجموع الصفات لم يسأل عن صورة وجود بعضها وتخالفها في الراويين^(٣)، وإنّما سأل عن

(١) هو السيّد المجاهد في مفاتيح الأصول: ٦٨٦ و ٦٨٨.

(٢) لم ترد «المرجّحة» في (ظ).

(٣) في (ص)، (ظ)، و(ر): «الروايتين».

حكم صورة تساوي الراويين في الصفات المذكورة وغيرها، حتى قال: «لا يَفْضَلُ أحدهما على صاحبه»، يعني: بمزية من المزايا أصلاً، فلولا فهمه أنّ كلّ واحد من هذه الصفات وما يشبهها مزيةٌ مستقلة، لم يكن وقعّ للسؤال عن صورة عدم المزية فيها رأساً، بل ناسبه السؤال عن حكم عدم اجتماع الصفات، فافهم.

ومنها: تعليله عليه السلام الأخذ بالمشهور بقوله: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه». توضيح ذلك:

أنّ معنى كون الرواية مشهورةً كونها معروفةً عند الكلّ، كما يدلّ عليه فرض السائل كليهما مشهورين، والمراد بالشاذّ ما لا يعرفه إلاّ القليل، ولا ريب أنّ المشهور بهذا المعنى ليس قطعياً من جميع الجهات^(١) -قطعيّ المتن والدلالة- حتى يصير ممّا لا ريب فيه، وإلاّ لم يمكن فرضهما مشهورين، ولا الرجوع إلى صفات الراوي قبل ملاحظة الشهرة، ولا الحكم بالرجوع مع شهرتهما إلى المرجحات الأخر، فالمراد بنفي الريب نفيه بالإضافة إلى الشاذّ، ومعناه: أنّ الريب المحتمل في الشاذّ غير محتمل فيه، فيصير حاصل التعليل ترجيح المشهور على الشاذّ بأنّ في الشاذّ احتمالاً لا يوجد في المشهور، ومقتضى التعدي عن مورد النصّ في العلّة وجوب الترجيح بكلّ ما يوجب كون أحد الخبرين أقلّ احتمالاً لمخالفة الواقع.

ومنها: تعليلهم عليهم السلام لتقديم الخبر المخالف للعامة ب: «أنّ الحقّ والرشد في خلافهم»، و«أنّ ما وافقهم فيه التقيّة»؛ فإنّ هذه كلّها

(١) لم ترد «قطعياً من جميع الجهات» في (ظ)، وشطب عليها في (ت).

قضايا غالبية لا دائمية، فبدل - بحكم التعليل - على وجوب ترجيح كل ما كان معه أماره الحق والرشد، وترك ما فيه مظنة خلاف الحق والصواب.

بل الإنصاف: أن مقتضى هذا التعليل كسابقه وجوب الترجيح بما هو أبعد عن الباطل من الآخر، وإن لم يكن عليه أماره المطابقة، كما يدل عليه قوله عليه السلام: «ما جاءكم عنّا من حديثين مختلفين^(١)، فقسهما على كتاب الله وأحاديثنا، فإن أشبهها فهو حق، وإن لم يشبهها فهو باطل»^(٢)؛ فإنّه لا توجيه لهاتين القضيتين إلّا ما ذكرنا: من إرادة الأبعدية عن الباطل والأقربية إليه.

ومنها: قوله عليه السلام: «دع ما يُريبك إلى ما لا يُريبك»^(٣)، دلّ على أنّه إذا دار الأمر بين أمرين في أحدهما ريبٌ ليس في الآخر ذلك الريب يجب الأخذ به، وليس المراد نفي مطلق الريب، كما لا يخفى. وحينئذٍ فإذا فرض أحد المتعارضين منقولاً باللفظ^(٤) والآخر بالمعنى وجب الأخذ بالأوّل؛ لأنّ احتمال الخطأ في النقل بالمعنى منفيٌّ فيه. وكذا إذا كان أحدهما أعلى سنداً لقلّة الوسائط. إلى غير ذلك من المرجّحات النافية للاحتمال الغير المنفي في طرف المرجوح.

(١) في المصدر بدل «ما جاءكم عنّا من حديثين مختلفين»: «إذا جاءك الحديثان المختلفان».

(٢) الوسائل ١٨ : ٨٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٨.

(٣) الوسائل ١٨ : ١٢٢، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٨.

(٤) في غير (ص): «بلفظه».

المقام الرابع

في بيان المرجّحات.

وهي على قسمين:

أحدهما: ما يكون داخلياً، وهي كلّ مزبّة غير مستقلة في نفسها، بل متقومة بما فيه.

وثانيهما: ما يكون خارجياً، بأن يكون أمراً مستقلاً بنفسه ولو لم يكن هناك خبر، سواء كان معتبراً كالأصل والكتاب، أو غير معتبر في نفسه^(١) كالشجرة ونحوها.

ثمّ المستقل^(٢): إمّا أن يكون مؤثراً في أقربيّة أحد الخبرين إلى الواقع كالكتاب، والأصل بناءً على إفادته الظنّ، أو غير مؤثّر ككون الحرمة أولى بالأخذ من الوجوب، والأصل بناءً على كونه من باب التبعّد الظاهريّ.

وجعلُ المستقل^(٣) مطلقاً - خصوصاً ما لا يؤثّر في الخبر - من المرجّحات لا يخلو عن مساححة.

(١) لم ترد «في نفسه» في (ظ).

(٢) في (هـ) ونسخة بدل (ت) و (ص) بدل «المستقلّ»: «المعتبر».

(٣) في (ص) ونسخة بدل (ت) و (هـ) بدل «المستقلّ»: «المعتبر».

[المرجحات الداخلية]^(١)

أمّا الداخلي، فهو على أقسام؛ لأنّه:
 إمّا أن يكون راجعاً إلى الصدور، فيفيد المرجّح كون الخبر أقرب
 إلى الصدور وأبعدَ عن الكذب، سواء كان راجعاً إلى سنده كصفات
 الراوي، أو إلى منته كالأفصحيّة. وهذا لا يكون إلّا في أخبار الآحاد.
 وإمّا أن يكون راجعاً إلى وجه الصدور، ككون أحدهما مخالفاً
 للعامة أو لعمل سلطان الجور أو قاضي الجور، بناءً على احتمال كون
 مثل هذا الخبر صادراً لأجل التقيّة.

وإمّا أن يكون راجعاً إلى مضمونه، كالمنقول باللفظ بالنسبة إلى
 المنقول بالمعنى؛ إذ يحتمل الاشتباه في التعبير، فيكون مضمون المنقول
 باللفظ أقرب إلى الواقع، و^(٢)كمخالفة العامة بناءً على أنّ الوجه في
 الترجيح بها ما في أكثر الروايات: من «أنّ خلافهم أقرب إلى الحقّ»^(٣)،
 وكالترجيح بشهرة الرواية ونحوها.

وهذه الأنواع الثلاثة كلّها متأخّرة عن الترجيح باعتبار قوّة
 الدلالة، فإنّ الأقوى دلالةً مقدّم على ما كان أصحّ سنداً وموافقاً
 للكتاب ومشهور الرواية بين الأصحاب؛ لأنّ صفات الرواية لا تزيده

تأخّر المرجّحات
 الداخليّة عن
 الترجيح بالدلالة
 والاستدلال عليه

(١) العنوان مثلاً.

(٢) لم ترد «كالمنقول - إلى - إلى الواقع و» في (ظ).

(٣) لم ترد «وكمخالفة - إلى - إلى الحقّ» في (ر) و(ص).

على المتواتر، وموافقة الكتاب لا تجعله أعلى من الكتاب، وقد تقرّر في محله تخصيص الكتاب والمتواتر بأخبار الآحاد.

فكلّما رجع التعارض إلى تعارض الظاهر والأظهر، فلا ينبغي الارتياح في عدم ملاحظة المرجّحات الآخر.

والسرّ في ذلك ما أشرنا إليه سابقاً^(١): من أنّ مصبّ الترجيح بها هو ما إذا لم يمكن الجمع بوجهٍ عرفيٍّ يجري في كلامين مقطوعي الصدور على غير جهة التقيّة^(٢)، بل في جزءيّ كلامٍ واحدٍ لمتكلّمٍ واحد.

وبتقريرٍ آخر: إذا أمكن فرض صدور الكلامين على غير جهة التقيّة^(٣)، وصيرورتهما كالكلام الواحد - على ما هو مقتضى دليل وجوب التعبد بصدور الخبرين - فيدخل في قوله عليه السلام: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا...» إلى آخر الرواية المتقدمة^(٤)، وقوله عليه السلام: «إنّ في كلامنا محكماً ومتشابهاً فردّوا متشابهها إلى محكمها»^(٥)، ولا يدخل ذلك في مورد السؤال عن علاج المتعارضين، بل مورد السؤال عن العلاج مختصّ بما إذا كان المتعارضان لو فرض صدورهما، بل اقترانهما، تحيّر السائل فيهما، ولم يظهر المراد منها إلّا بيان آخر لأحدهما أو لكليهما. نعم، قد يقع الكلام في ترجيح بعض الظواهر على بعض وتعيين

(١) راجع الصفحة ٤٢٧ و ٤٧٩.

(٢) شطب على «غير جهة التقيّة» في (ت).

(٣) لم ترد «بل في جزئي - إلى - جهة التقيّة» في (ظ).

(٤) تقدّمت في الصفحة ٤٧٥.

(٥) الوسائل ١٨ : ٨٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٢.

الأظهر، وهذا خارج عما نحن فيه.

وما ذكرناه كأنه^(١) مما لا خلاف فيه - كما استظهره بعض مشايخنا المعاصرين^(٢) -، ويشهد له ما يظهر من مذاهبهم في الأصول وطريقتهم في الفروع^(٣).

ظـاـهـر
الشيخ الطوسي
خلاف ذلك

نعم قد يظهر من عبارة الشيخ قَدِّسُ في الاستبصار خلاف ذلك، بل يظهر منه أنَّ الترجيح بالمرجّحات يُلاحظ بين النصّ والظاهر، فضلاً عن الظاهر والأظهر؛ فإنّه قَدِّسُ بعدما^(٤) ذكّر حكم الخبر الخالي عما يعارضه، قال:

كلام الشيخ
في الاستبصار

وإن كان هناك ما يُعارضه فينبغي أن يُنظر في المتعارضين، فيُعمل على أعدل الرواة في الطريقتين.

وإن كانا سواء في العدالة عمل على أكثر الرواة عدداً.

وإن كانا متساويين في العدالة والعدد وكانا عاريين عن جميع القرائن التي ذكرناها نُظِر:

فإن كان متى عمل بأحد الخبرين أمكن العمل بالآخر على بعض الوجوه وضرب من التأويل، كان العمل به أولى من العمل بالآخر

(١) لم ترد «كأنّه» في (ر) و(ه).

(٢) هو السيد المجاهد في مفاتيح الأصول: ٦٩٩ و ٧٠٤.

(٣) في (ظ) بدل «كما استظهر - إلى - في الفروع»: «كما يظهر من مذاهبهم في الأصول وطريقتهم في الفروع، كما استظهر بعض مشايخنا المعاصرين»، انظر الفصول: ٤٤٠ - ٤٤١، والقوانين ١: ٣٠٤.

(٤) «ما» من (ص).

الذي يحتاج مع العمل به إلى طرح الخبر الآخر؛ لأنّه يكون العامل به عاملاً بالخبرين معاً.

وإن كان الخبران يمكن العمل بكلّ منهما وحمل الآخر على بعض الوجوه من التأويل، وكان لأحد التأويلين خبرٌ يعضده أو يشهد به على بعض الوجوه - صريحاً أو تلويحاً، لفظاً أو دليلاً - وكان الآخر عارياً عن ذلك، كان العمل به أولى من العمل بما لا يشهد له شيء من الأخبار. وإذا لم يشهد لأحد التأويلين خبرٌ آخر وكاناً^(١) متحاذيين^(٢)، كان العامل مخيراً في العمل بأيّهما شاء^(٣)، انتهى موضع الحاجة.

وقال في العدة:

كلام الشيخ
في العدة

وأما الأخبار إذا تعارضت وتقابلت، فإنّه يُحتاج في العمل ببعضها إلى ترجيح، والترجيح يكون بأشياء، منها: أن يكون أحد الخبرين موافقاً للكتاب أو السنّة المقطوع بها والآخر مخالفاً لهما؛ فإنّه يجب العمل بما وافقهما وترك العمل بما خالفهما، وكذلك إن وافق أحدهما إجماع الفرقة المحقّة والآخر يخالفه وجب العمل بما يوافقه وترك ما يخالفهم. فإن لم يكن مع أحد الخبرين شيء من ذلك وكانت قُتيا طائفة مختلفة نُظِر في حال رواتهما؛ فإن كان إحدى الروایتين راويها عدلاً وجب العمل بها وترك العمل بما لم يروه العدل، وسنبيّ القول في العدالة المرعية في هذا الباب. فإن كان رواتهما جميعاً عدلين نُظِر في أكثرهما

(١) في (ت) و(هـ) والمصدر: «وكان».

(٢) في المصدر: «متحاذياً».

(٣) الاستبصار ١ : ٤.

رواةً وعُمل به وترك العمل بقليل الرواة. فإن كان رواتهما متساويين في العدد والعدالة عُمل بأبعدهما من قول العامة وترك العمل بما يوافقهم. وإن كان الخبران موافقين للعامة أو مخالفين لهم نُظر في حالهما: فإن كان متى عُمل بأحد الخبرين أمكن العمل بالآخر على وجه من الوجوه وضرب من التأويل وإذا عمل بالخبر الآخر لا يمكن العمل بهذا الخبر، وجب العمل بالخبر الذي يمكن مع العمل به العمل بالخبر الآخر؛ لأنَّ الخبرين جميعاً منقولان مُجمَع على نقلهما، وليس هنا قرينة تدلُّ على صحة أحدهما، ولا ما يُرجَّح أحدهما على الآخر، فينبغي أن يُعمل بهما إذا أمكن، ولا يُعمل بالخبر الذي إذا عُمل به وجب اطراح العمل بالآخر. وإن لم يمكن العمل بهما جميعاً لتضادَّهما وتنافيهما، أو أمكن^(١) حمل كل واحد منهما على ما يوافق الآخر على وجه، كان الإنسان مخيراً في العمل بأيهما شاء^(٢)، انتهى.

وهذا كله كما ترى، يشمل حتى تعارض العام والخاص مع الاتفاق فيه على الأخذ بالنص.

وقد صرَّح في العدة - في باب بناء العام على الخاص -: بأنَّ الرجوع إلى الترجيح والتخير إنما هو في تعارض العامين دون العام والخاص، بل لم يجعلهما من المتعارضين أصلاً. واستدلَّ على العمل بالخاص بما حاصله: أنَّ العمل بالخاص ليس طرْحاً للعام، بل حملٌ له على ما يمكن أن يريده الحكيم، وأنَّ العمل بالترجيح والتخير فرع

(١) في المصدر: «وأمكن».

(٢) العدة ١: ١٤٧ - ١٤٨.

التعارض الذي لا يجري فيه الجمع^(١).

وهو مناقضٌ صريح لما ذكره هنا: من أنّ الجمع من جهة عدم ما يرجّح أحدهما على الآخر^(٢).

ظهور كلام

وقد يظهر ما في العدة من كلام بعض المحدّثين^(٣)، حيث أنكر حمل الخبر الظاهر في الوجوب أو التحريم على الاستحباب أو الكراهة لمعارضة خبر الرخصة^(٤)، زاعماً أنّه طريق جمع لا إشارة إليه في أخبار الباب، بل ظاهرها تعيّن الرجوع إلى المرجّحات المقرّرة.

يلوح ذلك

من المحقّق القميّ أيضاً
على الخاصّ، فإنّه بعد ما حكم بوجوب البناء، قال:

وقد يستشكل: بأنّ الأخبار قد وردت في تقديم ما هو مخالفٌ للعامة أو موافقٌ للكتاب ونحو ذلك، وهو يقتضي تقديم العامّ لو كان هو الموافق للكتاب أو المخالف للعامة أو نحو ذلك.

وفيه: أنّ البحث منعقدٌ لملاحظة العامّ والخاصّ من حيث العموم والخصوص، لا بالنظر إلى المرجّحات الخارجيّة، إذ قد يصير التجوّز في الخاصّ أولى من التخصيص في العامّ من جهة مرجّحٍ خارجيّ، وهو خارج عن المتنازع^(٥)، انتهى.

(١) انظر العدة ١ : ٣٩٣ - ٣٩٥.

(٢) في (ط) زيادة: «لكونها سواء في صفات الراوي».

(٣) هو المحدّث البحراني في الحقائق ١ : ١٠٨ - ١٠٩.

(٤) في (ط) زيادة: «الذي هو الأظهر».

(٥) القوانين ١ : ٣١٥ - ٣١٦.

والتحقيق: أنّ هذا كلّ خلاف ما يقتضيه الدليل؛ لأنّ الأصل في الخبرين الصدق والحكمُ بصدورهما فيفرضان كالمتواترين، ولا مانع عن فرض صدورهما حتّى يحصل التعارض؛ ولهذا لا يطرح الخبر الواحد الخاصّ بمعارضة العامّ المتواتر.

وإن شئت قلت: إنّ مرجع التعارض بين النصّ والظاهر إلى التعارض بين أصالة الحقيقة في الظاهر ودليل حجّية النصّ، ومن المعلوم ارتفاع الأصل بالدليل. وكذا الكلام في الظاهر والأظهر؛ فإنّ دليل حجّية الأظهر يجعله قرينة صارقة عن إرادة الظاهر، ولا يمكن طرحه لأجل أصالة الظهور، ولا طرح ظهوره لظهور الظاهر، فتعيّن العمل به وتأويل الظاهر به^(١). وقد تقدّم في إبطال الجمع بين الدليلين ما يوضح ذلك^(٢).

نعم، يبقى الإشكال في الظاهرين اللذين يمكن التصرّف في كلّ واحدٍ منهما بما يرفع منافاته لظاهر الآخر، فيدور الأمر بين الترجيح من حيث السند وطرح المرجوح، وبين الحكم بصدورهما وإرادة خلاف الظاهر في أحدهما.

فعلى ما ذكرنا - من أنّ دليل حجّية المعارض لا يجوز طرحه لأجل أصالة الظهور في صاحبه، بل الأمر بالعكس؛ لأنّ الأصل لا يُزاحم الدليل - يجب الحكم في المقام بالإجمال؛ لتكافؤ أصالتي الحقيقة في كلّ منهما، مع العلم إجمالاً بإرادة خلاف الظاهر من أحدهما،

(١) في (ت) و(هـ) بدل «به»: «منها».

(٢) راجع الصفحة ٤٣٣ - ٤٣٤.

فيتساقط الظهوران من الطرفين، فيصيران مجملين بالنسبة إلى مورد التعارض، فهما كظاهري مقطوعي الصدور، أو ككلامٍ واحدٍ تصادم فيه ظاهران.

ويشكل بصدق التعارض بينهما عرفاً ودخولهما في الأخبار العلاجية؛ إذ تخصيصها بخصوص المتعارضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما إلّا بإخراج كليهما عن ظاهرهما خلاف الظاهر، مع أنّه لا محصّل للحكم بصدور الخبرين والتعبد بكليهما؛ لأجل أن يكون كلّ منهما سبباً لإجمال الآخر، ويُتوقّف في العمل بهما فيرجع إلى الأصل؛ إذ لا يترتب حينئذٍ ثمرّة على الأمر بالعمل بهما. نعم، كلاهما دليلٌ واحد على نفي الثالث، كما في المتباينين.

وهذا هو المتعيّن؛ ولذا استقرّت طريقة العلماء على ملاحظة المرجّحات السندية في مثل ذلك، إلّا أنّ اللازم من ذلك وجوب التخيير بينهما عند فقد المرجّحات، كما هو ظاهر آخر عبارتي العدة والاستبصار المتقدمتين. كما أنّ اللازم على الأوّل التوقّف من أوّل الأمر والرجوع إلى الأصل إن لم يكن مخالفاً لهما، وإلّا فالتخيير من جهة العقل، بناءً على القول به في دوران الأمر بين احتمالين مخالفين للأصل، كالوجوب والحرمة.

وقد أشرنا سابقاً إلى أنّه قد يُفصّل في المسألة^(١):

بين ما إذا كان لكلّ من المتعارضين موردٌ سليم عن التعارض، كما في العامّين من وجه؛ حيث إنّ الرجوع إلى المرجّحات السندية

فيهما على الإطلاق، يوجب طرح الخبر المرجوح في مادة الافتراق ولا وجه له، والاقتصار في الترجيح بها على^(١) خصوص مادة الاجتماع التي هي محلّ المعارضة وطرح المرجوح بالنسبة إليها مع العمل به في مادة الافتراق، بعيد عن ظاهر الأخبار العلاجية.

وبين ما إذا لم يكن لهما مورد سليم، مثل قوله: «اغتسل للجمعة» الظاهر في الوجوب، وقوله: «ينبغي غسل الجمعة» الظاهر في الاستحباب، فيطرح الخبر المرجوح رأساً لأجل بعض المرجحات.

لكن الاستبعاد المذكور في الأخبار العلاجية إنما هو من جهة أن بناء العرف في العمل بأخبارهم من حيث الظنّ بالصدور، فلا يمكن التبعض^(٢) في صدور العامّين من وجه من حيث مادّي الافتراق والاجتماع^(٣).

وأما إذا تعبّدنا الشارع بصدور الخبر الجامع للشرائط، فلا مانع من تعبّده ببعض مضمون الخبر دون بعض.

وكيف كان فتركّ التفصيل أوجه منه، وهو أوجه من إطلاق إهمال المرجحات.

وأما ما ذكرنا في وجهه: من عدم جواز طرح دليل حجّة أحد الخبرين لأصالة الظهور في^(٤) الآخر، فهو إنما يحسن إذا كان ذلك الخبر

(١) في غير (ت) بدل «على»: «في».

(٢) في غير (ظ): «التبعض».

(٣) في (ص)، (هـ) و(ر) زيادة: «كما أشرنا سابقاً إلى أنّ الخبرين المتعارضين من هذا القبيل».

(٤) في غير (ص) بدل «الظهور في»: «ظهور».

بنفسه قرينةً على إرادة^(١) خلاف الظاهر في الآخر، وأمّا إذا كان محتاجاً إلى دليلٍ ثالثٍ يوجب صرف أحدهما، فحكّمهما حكم الظاهرين المحتاجين في الجمع بينهما إلى شاهدين، في أنّ العمل بكليهما مع تعارض ظاهريهما يُعدّ^(٢) غير ممكن، فلا بدّ من طرح أحدهما معيّناً؛ للترجيح، أو غير معيّن؛ للتخيير. ولا يقاس حالهما على حال مقطوعي الصدور في الالتجاء إلى الجمع بينهما، كما أشرنا^(٣) إلى دفع ذلك عند الكلام في أولويّة^(٤) الجمع على الطرح، والمسألة محلّ إشكال.

وقد تلخّص ممّا ذكرنا: أنّ تقديم النصّ على الظاهر خارجٌ عن مسألة الترجيح بحسب الدلالة؛ إذ الظاهر لا يعارض النصّ حتّى يرجّح النصّ عليه. نعم، النصّ الظنيّ السند يعارض دليلٌ سنده دليل حجيّة الظهور، لكنّه حاكمٌ على دليل اعتبار الظاهر. فينحصر الترجيح بحسب الدلالة في تعارض الظاهر والأظهر؛ نظراً إلى احتمال خلاف الظاهر في كلّ منهما بملاحظة نفسه، غاية الأمر ترجيح الأظهر.

ولا فرق في الظاهر والنصّ بين العامّ والخاصّ المطلقين إذا فرض عدم احتمالٍ في الخاصّ يبقى معه ظهور العامّ - وإلّا دخل^(٥) في تعارض

(١) «إرادة» من (ص).

(٢) في (ظ) ونسخة بدل (ص) بدل «يعدّ»: «بعد».

(٣) راجع الصفحة ٤٣٠.

(٤) في (ظ) بدل «أولويّة»: «أدلة تقديم».

(٥) كذا في (ظ)، وفي (ر) بدل «وإلّا دخل»: «ويدخل»، وفي (ت)، (هـ) و (ص)

بدها: «لئلا يدخل».

تقديم النصّ
على الظاهر
خارجٌ عن
مسألة الترجيح

انحصار
الترجيح بالدلالة
في تعارض
الأظهر والظاهر

الظاهرين أو تعارض الظاهر والأظهر - وبين ما يكون التوجيه فيه قريباً، وبين ما يكون التوجيه فيه بعيداً^(١)، مثل: صيغة الوجوب مع دليل نفي البأس عن الترك؛ لأنَّ العبرة بوجود احتمالٍ في أحد الدليلين لا يُحتمل ذلك في الآخر وإن كان ذلك الاحتمال بعيداً في الغاية؛ لأنَّ مقتضى الجمع بين العامِّ والخاصِّ بعينه موجود فيه.

ظهور خلاف ما
ذكرنا من بعض

وقد يظهر خلاف ما ذكرنا في حكم النصِّ والظاهر من بعض الأصحاب في كتبهم الاستدلالية، مثل: حمل الخاصِّ المطلق على التقيّة لموافقته لمذهب العامة:

منها: ما يظهر من الشيخ رحمته الله في مسألة «من زاد في صلاته ركعة»، حيث حمل ما ورد في صحّة صلاة من جلس في الرابعة بقدر التشهّد على التقيّة، وعمل على عمومات إبطال الزيادة^(٢)، وتبعه بعض متأخري المتأخّرين^(٣). لكنَّ الشيخ رحمته الله كأنّه بنى على ما تقدّم عن العدة والاستبصار^(٤) - من ملاحظة المرجّحات قبل حمل أحد الخبرين على الآخر - أو على استفادة التقيّة من قرائن آخر غير موافقة مذهب العامة.

(١) لم ترد «وبين ما يكون التوجيه فيه قريباً - إلى - بعيداً» في (ط)، وورد بدلها في (ع): «وبين ما يكون التوجيه فيه آيياً، مثل...»، وفي (آ): «وبين مثل...»، وفي (ن): لم ترد «وبين ما يكون التوجيه فيه قريباً».

(٢) الخلاف: ٤٥١ - ٤٥٣.

(٣) كالعلامة المجلسي في البحار ٨٨: ٢٠٤، والمحدّث البحراني في الحقائق ٩: ١١٧، واحتمله في الرياض ٤: ٢٠٩.

(٤) راجع الصفحة ٤٩٠ - ٤٩٢.

ومنها: ما تقدّم عن بعض المحدثين^(١)، من مؤاخذه حمل الأمر والنهي على الاستحباب والكرهية.

وقد يظهر من بعض^(٢) الفرق بين العامّ والخاصّ والظاهر في الوجوب والنصّ^(٣) في الاستحباب وما يتلوها في قرب التوجيه، وبين غيرهما ممّا كان تأويل الظاهر فيه بعيداً، حيث إنّه^(٤) - بعد نفي الإشكال عن الجمع بين العامّ والخاصّ والظاهر في الوجوب والنصّ^(٥) في الاستحباب - استشكل الجمع في مثل ما إذا دلّ دليلٌ على أنّ القُبلة أو مسّ باطن الفرج لا ينقض الوضوء، ودلّ دليلٌ آخر على أنّ الوضوء يعاد منها، وقال:

كلام الوحيد
البهباني

«إنّ الحكم بعدم وجوب الوضوء في المقام مستند إلى النصّ المذكور، وأمّا الحكم باستحباب الوضوء فليس له مستند ظاهر، لأنّ تأويل كلامهم لم يثبت حجّيته إلّا إذا فهم من الخارج إرادته، والفتوى والعمل به محتاجٌ إلى مستندٍ شرعيّ، ومجرّد أولويّة الجمع غير صالح»^(٦). أقول - بعد ما ذكرنا من أنّ الدليل الدالّ على وجوب الجمع بين العامّ والخاصّ وشبهه^(٧) بعينه جارٍ فيما نحن فيه، وليس الوجه في الجمع

المنافسة
فيما أفاده
الوحيد البهباني

(١) راجع الصفحة ٤٩٣.

(٢) هو الوحيد البهباني، كما سيأتي.

(٣) في (ظ)، ونسختي بدل (ت)، و(هـ) بدل «النصّ»: «الصرح».

(٤) كذا في (ت)، وفي غيرها بدل «إنّه»: «قال».

(٥) في (ظ)، (ت)، و(هـ) بدل «النصّ»: «الصرح».

(٦) الرسائل الأصوليّة: ٤٨٠ - ٤٨١.

(٧) لم ترد «وشبهه» في (ظ).

شروع التخصيص، بل المدار على احتمالٍ موجود في أحد الدليلين مفقودٍ في الآخر^(١)، مع أنّ حمل ظاهر وجوب إعادة الوضوء على الاستحباب أيضاً شائع على ما اعترف به سابقاً -: ليت شعري ما الذي أراد بقوله: تأويل كلامهم لم يثبت حجّيته إلّا إذا فهم من الخارج إرادته؟ فإن بنى على طرح ما دلّ على وجوب إعادة الوضوء وعدم البناء على أنّه كلامهم عليه السلام، فأين كلامهم^(٢) حتّى يمنع من تأويله إلّا بدليل؟! وهل^(٣) هو إلّا طرح السند لأجل الفرار عن تأويله؟! وهو غير معقول.

وإن بنى على عدم طرحه وعلى التعبد بصدوره ثمّ حمله على التقيّة، فهذا أيضاً قريب من الأوّل؛ إذ لا دليل على وجوب التعبد بخبرٍ يتعيّن حمله على التقيّة على تقدير الصدور، بل لا معنى لوجوب التعبد به؛ إذ لا أثر في العمل يترتب عليه.

وبالجملة: إنّ الخبر الظنّي إذا دار الأمر بين طرح سنده، وحمله، وتأويله، فلا ينبغي التأمّل في أنّ المتعيّن تأويله ووجوب العمل على طبق التأويل، ولا معنى لطرحه أو الحكم بصدوره تقيّةً فراراً عن تأويله. وسيجيء زيادة توضيح ذلك إن شاء الله^(٤).

(١) في (هـ) زيادة: «كما مرّ».

(٢) لم ترد «فأين كلامهم» في (ظ).

(٣) في (ت) بدل «وهل»: «وليس»، وفي (هـ) بدلها: «فليس»، وفي (ظ): «فهل».

(٤) انظر الصفحة ٥٤٥.

[المرجّحات في الدلالة] ^(١)

فلنرجع إلى ما كنّا فيه من بيان المرجّحات في الدلالة، ومرجعها إلى ترجيح الأظهر على الظاهر.

والأظهرية قد تكون بملاحظة خصوص المتعارضين من جهة القرائن الشخصية، وهذا لا يدخل تحت ضابطة.

وقد تكون بملاحظة نوع المتعارضين، كأن يكون أحدهما ظاهراً في العموم والآخر جملةً شرطيةً ظاهرةً في المفهوم، فيتعارضان ^(٢)، فيقع الكلام في ترجيح المفهوم على العموم. وكتعارض التخصيص والنسخ في بعض أفراد العامّ والخاصّ، والتخصيص والتقييد.

وقد تكون باعتبار الصنف، كترجيح أحد العامّين أو المطلقين على الآخر لبعد التخصيص أو التقييد فيه.

ولنشر إلى جملةٍ من هذه المرجّحات النوعية لظاهر أحد المتعارضين في مسائل:

منها: لا إشكال في تقديم ظهور الحكم الملقى من الشارع في مقام

(١) العنوان مثلاً.

(٢) في (ت) و(هـ) زيادة: «كتعارض مفهوم: (إذا كان الماء قدر كز لم ينجسه

شيء) ومنطوق عموم: (خلق الله الماء طهوراً)». الوسائل ١: ١١٧، الباب ٩

من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢، و ١: ١٠١، الباب الأول من أبواب الماء

المطلق، الحديث ٩.

الأظهرية قد
تكون بملاحظة
خصوص
المتعارضين
وقد تكون
بملاحظة نوعها

المرجّحات
النوعية لظاهر
أحد المتعارضين

التشريع في استمراره باستمرار الشريعة، على ظهور العام في العموم الأفرادي، ويعبر عن ذلك بأنّ التخصيص أولى من النسخ، من غير فرق بين أن يكون احتمال المنسوخية في العام أو في الخاص. والمعروف تعليل ذلك بشيوع التخصيص وندرة النسخ.

وقد وقع الخلاف في بعض الصور، وتام ذلك في بحث العام والخاص من مباحث الألفاظ.

وكيف كان، فلا إشكال في أنّ احتمال التخصيص مشروط بعدم ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام، كما أنّ احتمال النسخ مشروط بورود الناسخ بعد الحضور.

فالخاص الوارد بعد حضور وقت العمل بالعام يتعين فيه النسخ، وأمّا ارتكاب كون الخاص كاشفاً عن قرينة كانت مع العام واختفت فهو خلاف الأصل. والكلام في علاج المتعارضين من دون التزام وجود شيء زائد عليها.

نعم، لو كان هناك دليل على امتناع النسخ وجب المصير إلى التخصيص مع التزام اختفاء القرينة حين العمل، أو جواز إرادة خلاف الظاهر من المخاطبين واقعاً مع مخاطبتهم بالظاهر الموجبة لعملهم بظهوره، وبعبارة أخرى: تكليفهم ظاهراً هو العمل بالعموم.

ومن هنا يقع الإشكال في تخصيص العمومات المتقدمة في كلام النبي أو الوصي أو بعض الأئمة عليهم السلام بالمخصّصات الواردة بعد ذلك بمدة عن باقي الأئمة عليهم السلام؛ فإنّه لا بدّ أن يرتكب فيها النسخ، أو كشف الخاص عن قرينة مع العام مخفية، أو كون المخاطبين بالعام تكليفهم ظاهراً العمل بالعموم المراد به الخصوص واقعاً.

أما النسخ - فبعد توجيه وقوعه بعد النبي ﷺ بإرادة كشف ما بينه النبي ﷺ واللويي عليه السلام عن غاية الحكم الأول وابتداء الحكم الثاني - مدفوع: بأن غلبة هذا النحو^(١) من التخصيصات يأبى عن حملها على ذلك، مع أن الحمل على النسخ يوجب طرح ظهور كلا الخبرين في كون مضمونها حكماً مستمراً من أول الشريعة إلى آخرها، إلا أن يفرض المتقدم ظاهراً في الاستمرار، والمتأخر غير ظاهر بالنسبة إلى ما قبل صدوره، فحينئذٍ يوجب طرح ظهور المتقدم لا المتأخر، كما لا يخفى^(٢). وهذا لم^(٣) يحصل في كثير من الموارد بل أكثرها.

وأما اختفاء المخصّصات، فبيّده بل يُحيله - عادةً - عموم البلوى بها من حيث العلم والعمل، مع إمكان دعوى العلم بعدم علم أهل العصر المتقدم وعملهم بها، بل المعلوم جهلهم بها.

فالأوجه هو الاحتمال الثالث، فكما أن رفع مقتضى البراءة العقلية ببيان التكليف كان على التدرّج - كما يظهر من الأخبار والآثار - مع اشتراك الكلّ في الأحكام الواقعية، فكذلك ورود التقييد والتخصيص للعمومات والمطلقات، فيجوز أن يكون الحكم الظاهريّ للسابقين الترخيص في ترك بعض الواجبات وفعل بعض المحرّمات الذي يقتضيه العمل بالعمومات، وإن كان المراد منها الخصوص الذي هو الحكم المشترك.

(١) في (ظ) زيادة: «وهو كون المخاطبين بالعامّ تكليفهم ظاهراً العمل بالعموم المراد به الخصوص واقعاً».

(٢) لم ترد «فحينئذٍ - إلى - كما لا يخفى» في (ظ).

(٣) في غير (ص) بدل «لم»: «لا».

ودعوى: الفرق بين إخفاء^(١) التكليف الفعلي وإبقاء المكلف على ما كان عليه من الفعل والترك بمقتضى البراءة العقلية، وبين إنشاء الرخصة له في فعل الحرام وترك الواجب، ممنوعة.

غاية الأمر أن الأول من قبيل عدم البيان، والثاني من قبيل بيان عدم، ولا قبح فيه بعد فرض المصلحة، مع أن بيان عدم قد يدعى وجوده في الكل، بمثل قوله ﷺ في خطبة الغدير في حجة الوداع: «معاشر الناس ما من شيء يُقربكم إلى الجنة ويُباعدكم عن النار إلا وقد أمرتكم به، وما من شيء يُقربكم من النار ويُباعدكم من الجنة إلا وقد نهيتكم عنه»^(٢).

بل يجوز أن يكون مضمون العموم والإطلاق هو الحكم الإلزامي وإخفاء^(٣) القرينة المتضمنة لنفي الإلزام، فيكون التكليف حينئذٍ لمصلحة فيه لا في المكلف به.

فالحاصل: أن المستفاد من التسبّع في الأخبار والظاهر من خلوّ العمومات والمطلقات عن القرينة، أن النبي ﷺ جعل الوصي عليّاً مبيّناً لجميع ما أطلقه وأطلق في كتاب الله، وأودعه علم ذلك وغيره. وكذلك الوصي بالنسبة إلى من بعده من الأوصياء صلوات الله عليهم أجمعين، فبيّنوا ما رأوا فيه المصلحة، وأخفوا ما رأوا المصلحة في إخفائه.

(١) في (ط) و(هـ) ونسخة بدل (ت) بدل «إخفاء»: «إمضاء».

(٢) الوسائل ١٢: ٢٧، الباب ١٢ من أبواب مقدّمات التجارة، الحديث ٢.

(٣) في غير (ت) و(ر): «اختفاء».

فإن قلت: اللازم من ذلك عدم جواز التمسك بأصالة عدم التخصيص في العمومات - بناءً على اختصاص الخطاب بالمشافهين أو فرض الخطاب في غير الكتاب - إذ لا يلزم من عدم المخصص لها في الواقع إرادة العموم؛ لأنّ المفروض حينئذٍ جواز تأخير المخصص عن وقت العمل بالخطاب.

قلت: المستند في إثبات أصالة الحقيقة بأصالة عدم القرينة قبحُ الخطاب بالظاهر المجرد وإرادة خلافه، بضميمة أنّ الأصل الذي استقرّ عليه طريقة التخاطب هو أنّ المتكلم لا يُلقى الكلام إلّا لأجل إرادة تفهيم معناه الحقيقيّ أو المجازيّ، فإذا لم ينصب قرينة على إرادة تفهيم^(١) المجاز تعيّن إرادة الحقيقة فعلاً، وحينئذٍ فإن اطلعنا على التخصيص المتأخّر كان هذا كاشفاً عن مخالفة المتكلم لهذا الأصل لنكتة، وأمّا إذا لم نطلع عليه ونقيناها بالأصل فاللازم بالحكم بإرادة تفهيم^(٢) الظاهر فعلاً^(٣) من المخاطبين، فيشترك الغائبون معهم.

ترجيح التقييد
على التخصيص
عند تعارض
الإطلاق
والعموم

ومنها: تعارض الإطلاق والعموم، فيتعارض تقييد المطلق وتخصيص العامّ. ولا إشكال في ترجيح التقييد، على ما حقّقه سلطان العلماء^(٤):

(١) لم ترد «تفهيم» في (ط).

(٢) شطب على «تفهيم» في (ت).

(٣) لم ترد «فعلاً» في (ط).

(٤) حقّقه سلطان العلماء رحمته في حاشيته على المعالم في مباحث المطلق والمقيّد، انظر معالم الأصول (الطبعة الحجرية) الصفحة ١٥٥، الحاشية المبدؤة بقوله: الجمع بين الدليلين ... الخ.

من كونه حقيقة؛ لأنّ الحكم بالإطلاق من حيث عدم البيان، والعامّ بيان، فعدم البيان للتقييد جزءٌ من مقتضي الإطلاق، والبيان للتخصيص مانعٌ عن اقتضاء العامّ للعموم، فإذا دفعنا المانع عن العموم بالأصل، والمفروض وجود المقتضي له، ثبت بيان التقييد وارتفع المقتضي للإطلاق، فالمطلق دليلٌ تعليليّ والعامّ دليلٌ تنجيزي، والعمل بالتعليق موقوفٌ على طرح التنجيزي؛ لتوقف موضوعه على عدمه، فلو كان طرح التنجيزي متوقفاً على العمل بالتعليق ومسبباً عنه لزم الدور، بل هو يتوقف على حجةٍ أخرى راجحةٍ عليه^(١).

وأما على القول بكونه مجازاً، فالمعروف في وجه تقديم التقييد كونه أغلب من التخصيص. وفيه تأمل^(٢).

نعم، إذا استفيد العموم الشموليّ من دليل الحكمة كانت الإفادة غير مستندة إلى الوضع، كمذهب السلطان في العموم البدلي^(٣).
ومما ذكرنا يظهر حال التقييد مع سائر المجازات.

ومنها: تعارض العموم مع غير الإطلاق من الظواهر. والظاهر المعروف تقديم التخصيص لغلبته وشيوعه^(٤).

تقديم التخصيص
عند تعارض
العموم مع
غير الإطلاق

(١) لم ترد «والعمل - إلى - راجحة عليه» في (ظ).

(٢) في أوثق الوسائل: ٦١٥، وحاشية نسخة (خ) زيادة من المصنّف، وهي كما يلي: «وجه التأمل: أنّ الكلام في التقييد بالمنفصل، ولا نسلم كونه أغلب. نعم، دلالة ألفاظ العموم أقوى من دلالة المطلق ولو قلنا إنّها بالوضع».

(٣) راجع الهامش (٤) في الصفحة السابقة.

(٤) في غير (ص)، و(ظ): «لغلبة شيوعه».

وقد يتأمل في بعضها، مثل ظهور الصيغة في الوجوب؛ فإنّ استعمالها في الاستحباب شائع أيضاً، بل قيل بكونه مجازاً مشهوراً^(١)، ولم يُقل ذلك في العامّ المُخصّص، فتأمل.

ومنها: تعارض ظهور بعض ذوات المفهوم من الجمل مع بعض. والظاهر تقديم الجملة الغائية على الشرطيّة، والشرطيّة على الوصفية. ومنها: تعارض ظهور الكلام في استمرار الحكم مع غيره من الظهورات، فيدور الأمر بين النسخ وارتكاب خلاف ظاهرٍ آخر.

والمعروف ترجيح الكلّ على النسخ؛ لغلبيتها بالنسبة إليه. وقد يُستدلّ على ذلك بقولهم عليه السلام: «حلالٌ محمدٌ ﷺ حلالٌ إلى يوم القيامة، وحرامه حرامٌ إلى يوم القيامة»^(٢).

وفيه: أنّ الظاهر سوقه لبيان استمرار أحكام محمد ﷺ نوعاً من قبل الله جلّ ذكره إلى يوم القيامة في مقابل نسخها بدينٍ آخر، لا بيان استمرار أحكامه الشخصية إلّا ما خرج بالدليل، فالمراد أنّ حلاله ﷺ حلالٌ من قبل الله جلّ ذكره إلى يوم القيامة، لا أنّ الحلال من قبله ﷺ حلالٌ من قبله إلى يوم القيامة، ليكون المراد استمرار حليّته.

وأضعف من ذلك التمسك باستصحاب عدم النسخ في المقام؛ لأنّ الكلام في قوّة أحد الظاهرين وضعف الآخر، فلا وجه لملاحظة الأصول

(١) انظر المعالم: ٥٣، وهداية المسترشدين: ١٥٢.

(٢) الكافي ١: ٥٨، الحديث ١٩، والوسائل ١٨: ١٢٤، الباب ١٢ من أبواب

صفات القاضي، الحديث ٤٧.

تقديم
الجملة الغائية
على الشرطيّة،
والشرطيّة
على الوصفية
ترجيح
كلّ الاحتمالات
على النسخ

العملية في هذا المقام، مع أنّا إذا فرضنا عامّاً متقدّماً وخاصّاً متأخّراً، فالشكّ في تكليف المتقدّمين بالعامّ وعدم تكليفهم، فاستصحاب الحكم السابق لا معنى له، فيبقى ظهور الكلام في عدم النسخ معارضاً بظهوره في العموم. نعم، لا يجري في مثل العامّ المتأخّر عن الخاصّ^(١).

ثمّ إنّ هذا التعارض إنّما هو مع عدم ظهور الخاصّ في ثبوت حكمه في الشريعة ابتداءً، وإلّا تعيّن التخصيص.

ومنها: ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي مع ظهوره مع القرينة في المعنى المجازي؛ وعبروا عنه بتقديم الحقيقة على المجاز، ورجّحوها عليه.

تقديم الحقيقة
على المجاز
والمنافسة فيه

فإن أرادوا أنّه إذا دار الأمر بين طرح الوضع اللفظي بإرادة المعنى المجازي وبين طرح مقتضى القرينة في الظهور المجازي بإرادة المعنى الحقيقي، فلا أعرف له وجهاً؛ لأنّ ظهور اللفظ في المعنى المجازي إن كان مستنداً إلى قرينة لفظية فظهوره مستند إلى الوضع، وإن استند إلى حال أو قرينة منفصلة قطعية فلا يقصر عن الوضع، وإن كان ظناً معتبراً فينبغي تقديمه على الظهور اللفظي المعارض، كما يقدّم على ظهور اللفظ^(٢) المترون به، إلّا أن يفرض ظهوره ضعيفاً يقوى عليه^(٣) ظهور الدليل المعارض، فيدور الأمر بين ظاهرين أحدهما أقوى من الآخر.

(١) لم ترد «نعم - إلى - عن الخاصّ» في (ظ)، وفي غير (ص)، وردت بعد عبارة «ثمّ إنّ هذا التعارض - إلى - التخصيص».

(٢) لم ترد «المعارض كما يقدّم على ظهور اللفظ» في (ت).

(٣) في غير (ص)، زيادة: «بخلاف».

وإن أرادوا به معنى آخر فلا بدّ من التأمل فيه^(١).

هذا بعض الكلام في تعارض النوعين المختلفين من الظهور.

تعارض الصنفين
المختلفين
في الظهور

وأما الصنفان المختلفان من نوع واحد، فالجواز الراجح الشائع مقدّم على غيره؛ ولذا يحمل الأسد في «أسد يرمي» على الرجل الشجاع دون الرجل الأبلّج، ويحمل الأمر المصروف عن الوجوب على الاستحباب دون الإباحة.

وأما تقديم بعض أفراد التخصيص على بعض:

فقد يكون بقوة عموم أحد العامّين على الآخر، إمّا بنفسه^(٢) كتقديم الجمع المحلّى باللام على المفرد المعرّف ونحو ذلك، وإمّا بملاحظة المقام، فإنّ العامّ المسوق لبيان الضابط أقوى من غيره، ونحو ذلك. وقد يكون لقرب أحد التخصيصين^(٣) وبُعد الآخر، كما يقال: إنَّ^(٤) الأقلّ أفراداً مقدّم على غيره، فإنّ العرف يقدّم عموم «يجوز أكل كلّ رمان» على عموم النهي عن أكل كلّ حامض؛ لأنّه أقلّ أفراداً، فيكون أشبه بالنصّ. وكما إذا كان التخصيص في أحدهما تخصيصاً لكثير من الأفراد، بخلاف الآخر.

(١) لم ترد «ومنها - إلى - التأمل فيه» في (ظ).

(٢) في غير (ت): «لنفسه».

(٣) في (ر) و (ص) ونسخة بدل (ت): «المخصّصين».

(٤) في (هـ) زيادة: «تخصيص».

[بيان انقلاب النسبة^(١)]

بقي في المقام شيء:

وهو أنّ ما ذكرنا من حكم التعارض - من أنّ النصّ يُحكّم على الظاهر، والأظهر على الظاهر^(٢) - لا إشكال في تحصيله في المتعارضين، وأمّا إذا كان التعارض بين أزيد من دليلين، فقد يصعب تحصيل ذلك؛ إذ قد^(٣) يختلف حال التعارض بين اثنين منها بملاحظة أحدهما مع الثالث. مثلاً: قد يكون النسبة بين الاثنين العموم والخصوص من وجه، وينقلب بعد تلك الملاحظة إلى العموم المطلق أو بالعكس أو إلى التباين. وقد وقع التوهّم في بعض المقامات، فنقول توضيحاً لذلك:

إنّ النسبة بين المتعارضات المذكورة:

إن كانت نسبةً واحدة فحكمها حكم المتعارضين:

فإن كانت النسبة العموم من وجه وجب الرجوع إلى المرجّحات، مثل قوله: «يجب إكرام العلماء» و«يحرم إكرام الفسّاق» و«يستحبّ إكرام الشعراء» فيتعارض الكلّ في مادّة الاجتماع.

وإن كانت النسبة عموماً مطلقاً، فإن لم يلزم محذورٌ من تخصيص العامّ بهما خُصّص بهما، مثل المثال الآتي. وإن لزم محذور، مثل قوله:

التعارض بين
أزيد من دليلين

إذا كانت النسبة
بين المتعارضات
واحدة

لو كانت النسبة
العموم من وجه

لو كانت النسبة
عموماً مطلقاً

(١) العنوان مثلاً.

(٢) لم ترد «والأظهر على الظاهر» في (ظ).

(٣) «قد» من (ص).

«يجب إكرام العلماء» و«يحرم إكرام فسّاق العلماء» و«يكره إكرام عدول العلماء» فإنّ اللازم من تخصيص العامّ بهما بقاءه بلا موردٍ، فحكم ذلك كالمبتابين، لأنّ مجموع الخاصّين مباينٌ للعامّ.

وقد توهم بعض من عاصرناه^(١)، فلاحظ العامّ بعد تخصيصه ببعض الأفراد بإجماع ونحوه مع الخاصّ المطلق الآخر، فإذا ورد «أكرم العلماء»، ودلّ من الخارج دليلٌ على عدم وجوب إكرام فسّاق العلماء، وورد أيضاً «لا تكرم النحويّين» كانت النسبة على هذا بينه وبين العامّ - بعد إخراج الفسّاق - عموماً من وجه.

ولا أظنّ يلتزم بذلك فيما إذا كان الخاصّان دليلين لفظيّين؛ إذ لا وجه لسبق ملاحظة العامّ مع أحدهما على ملاحظته مع الآخر. وإنّما يتوهم ذلك في العامّ المخصّص بالإجماع أو العقل؛ لزعم أنّ المخصّص المذكور يكون كالمُتّصل، فكأنّ العامّ استعمل فيما عدا ذلك الفرد المخرّج، والتعارض إنّما يلاحظ بين ما استعمل فيه لفظ كلّ من الدليلين، لا بين ما وضع له اللفظ وإن علم عدم استعماله فيه^(٢)، فكأنّ المراد بالعلماء في المثال المذكور عدوهم، والنسبة بينه وبين النحويّين عموم من وجه.

ويندفع: بأنّ التنافي في المتعارضين إنّما يكون بين ظاهري الدليلين، وظهورُ الظاهر إنّما أن يستند إلى وضعه، وإنّما أن يستند إلى

(١) هو الفاضل الزاقي في مناهج الأحكام: ٣١٧، وعوائد الأيام: ٣٤٩ -

(٢) «فيه» من (ص).

ما توهمه
بعض المعاصرين

دفع
التوهم المذكور

قرينة المراد. وكيف كان، فلا بدّ من إحرازه حين التعارض وقبل علاجه؛ إذ العلاج راجع إلى دفع المانع، لا إلى إحراز المقتضي. والعالم المذكور - بعد ملاحظة تخصيصه بذلك الدليل العقليّ - إن لوحظ بالنسبة إلى وضعه للعموم مع قطع النظر عن تخصيصه بذلك الدليل، فالدليل المذكور والمخصّص اللفظيّ سواء في المانع عن ظهوره في العموم، فيرفع اليد عن الموضوع له بهما، وإن لوحظ بالنسبة إلى المراد^(١) منه بعد التخصيص بذلك الدليل، فلا ظهور له في إرادة العموم باستثناء ما خرج بذلك الدليل، إلّا بعد إثبات كونه تمام الباقي^(٢)، وهو غير معلوم، إلّا بعد نفي احتمال مخصّص آخر ولو بأصالة عدمه، وإلّا فهو مجمل مردّد بين تمام الباقي^(٣)، وبعضه؛ لأنّ الدليل المذكور قرينة صارفة عن العموم لا معيّنة لتمام الباقي. وأصالة عدم المخصّص الآخر في المقام غير جارية مع وجود المخصّص اللفظيّ، فلا ظهور له في تمام الباقي حتّى يكون النسبة بينه وبين المخصّص اللفظي^(٤) عموماً من وجه.

وبعبارة أوضح: تعارض «العلماء» بعد إخراج «فساقهم» مع «النحويين»، إن كان قبل علاج دليل «النحويين» ورفع^(٥) مانعيته، فلا ظهور له حتّى يلاحظ النسبة بين ظاهرين؛ لأنّ ظهوره يتوقّف على

(١) في (ظ) بدل «المراد»: «الباقي».

(٢) في غير (ت) و (هـ) بدل «الباقي»: «المراد».

(٣) في (ر)، (ص) و (ظ) بدل «الباقي»: «المراد».

(٤) لم ترد «اللفظي» في (ظ).

(٥) في (ت) و (ظ) بدل «رفع»: «دفع».

علاجه ورفع^(١) تخصيصه بـ «لا تكرم النحويين»، وإن كان بعد علاجه ودفعه فلا دافع له، بل هو كالدليل الخارجي المذكور دافع^(٢) عن مقتضى وضع العموم.

نعم، لو كان المخصّص متصلاً بالعامّ من قبيل: الصفة، والشرط، وبذل البعض - كما في: «أكرم العلماء العدول»، أو «إن كانوا عدولاً»، أو «عدولهم» - صحّت ملاحظة النسبة بين هذا التركيب الظاهر في تمام الباقي وبين المخصّص اللفظي المذكور وإن قلنا بكون العامّ المخصّص بالمتّصل مجازاً، إلّا أنّه يصير حينئذٍ من قبيل «أسد يرمى»، فلو ورد مخصّص منفصل آخر كان مانعاً لهذا الظهور.

وهذا بخلاف العامّ المخصّص بالمنفصل، فإنّه لا يحكم بمجرّد وجدان مخصّص منفصل بظهوره في تمام الباقي، إلّا بعد إحراز عدم مخصّص آخر.

فالعامّ المخصّص بالمنفصل لا ظهور له في المراد^(٣) منه، بل هو قبل إحراز جميع المخصّصات مجملٌ مردّد بين تمام الباقي وبعضه، وبعده يتعيّن إرادة الباقي بعد جميع ما ورد عليه من التخصيص.

أمّا المخصّص بالمتّصل، فلمّا كان ظهوره مستنداً إلى وضع الكلام التركيبيّ على القول بكونه حقيقةً، أو وضع لفظ القرينة بناءً على كون لفظ العامّ مجازاً، صحّ اتّصاف الكلام بالظهور، لاحتمال إرادة خلاف ما

(١) في (ت) و(ظ) بدل «رفع»: «دفع».

(٢) في (ظ): «مانع»، وفي (ص): «رافع».

(٣) في (ظ) بدل «المراد»: «الباقي».

وضع له التركيب أو لفظ القرينة.

والظاهر أنّ التخصيص بالاستثناء من قبيل المتّصل؛ لأنّ مجموع الكلام ظاهرٌ في تمام الباقي؛ ولذا يفيد الحصر. فإذا قال: «لا تكرم العلماء إلّا العدول»، ثمّ قال: «أكرم النحويين» فالنسبة عمومٌ من وجه؛ لأنّ إخراج غير العادل من النحويين مخالفٌ لظاهر الكلام الأوّل.

ومن هنا يصحّ أن يقال: إنّ النسبة بين قوله: «ليس في العارية ضمانٌ إلّا الدينار والدرهم»، وبين ما دلّ على «ضمان الذهب والفضّة» عمومٌ من وجه - كما قوّاه غير واحدٍ من متأخري المتأخّرين^(١) - فيرجع إلى الأوّل؛ لأنّ دلّالته بالعموم ودلالة الثاني بالإطلاق، أو يُرجع إلى عمومات نفي الضمان.

خلافاً لما ذكره بعضهم^(٢): من أنّ تخصيص العموم بالدرهم والدينار لا ينافي تخصيصه أيضاً بمطلق الذهب والفضّة.

وذكره صاحب المسالك، وأطال الكلام في توضيح ذلك، فقال ما لفظه:

لا خلاف في ضمانهما - يعني الدراهم والدينار - عندنا، وإنّما الخلاف في غيرهما من الذهب والفضّة كالحليّ المصوغه، فإنّ مقتضى

كلام
صاحب المسالك
في ضمان عارية
الذهب والفضّة

(١) مثل المحقّق السبزواري في كفاية الأحكام: ١٣٥، وتبعه صاحب الرياض في الرياض (الطبعة الحجرية) ١: ٦٢٥.

(٢) ذكره المحقّق الثاني في جامع المقاصد ٦: ٧٨ - ٨٠، وأوضحه صاحب المسالك كما سيأتي، وتبعهما السيّد العاملي في مفتاح الكرامة ٦: ٧٠ - ٧٢، وصاحب الجواهر في الجواهر ٢٧: ١٨٤ - ١٨٧.

الخبر الأول^(١) ونحوه دخولها، ومقتضى تخصيص الثاني^(٢) بالدرهم والدنانير خروجها.

فمن الأصحاب^(٣) من نظر إلى أنّ الذهب والفضّة مخصّصان من عدم الضمان مطلقاً، ولا منافاة بينها وبين الدراهم والدنانير؛ لأنّهما بعض أفرادهما، ويستثنى الجميع، ويثبت الضمان في مطلق الجنس. ومنهم^(٤) من التفت إلى أنّ الذهب والفضّة مطلقان أو عامّان - بحسب إفادة الجنس المعرّف العموم وعدمه - والدراهم والدنانير مقيّدان أو مخصّصان، فيُجمع بين النصوص بحمل المطلق على المقيّد أو العامّ على الخاصّ.

والتحقيق في ذلك أن نقول: إنّ هنا نصوصاً على ثلاثة أضرب: أحدها: عامٌّ في عدم الضمان من غير تقييد، كصحيحة الحلبيّ عن الصادق عليه السلام: «ليس على مستعير عارية ضمان، وصاحب العارية

(١) وهو ما رواه زرارة في الحسن عن الصادق عليه السلام: «قال: قلت له: العارية مضمونة؟ فقال: جميع ما استعرتَه فتَوَيّ فلا يلزمك تواه، إلّا الذهب والفضّة فإنّهما يلزمان...» الوسائل ١٣ : ٢٣٩، الباب ٣ من أحكام العارية، الحديث ٢.

(٢) وهو رواية ابن مسكان في الصحيح عن الصادق عليه السلام: «لا تُضمن العارية إلّا أن يكون قد اشترط فيها ضمان، إلّا الدنانير فإنّها مضمونة وإن لم يشترط فيها ضماناً»، وحسنة عبد الملك عنه عليه السلام: «ليس على صاحب العارية ضمان إلّا أن يشترط صاحبها، إلّا الدراهم فإنّها مضمونة، اشترط صاحبها أو لم يشترط».

الوسائل ١٣ : ٢٣٩ - ٢٤٠، الباب ٣ من أحكام العارية، الحديث ١ و ٣.

(٣) هو المحقّق الثاني، كما تقدّم في الصفحة السابقة.

(٤) هو فخر الدين في الإيضاح ٢ : ١٢٩ - ١٣٠.

والوديعة مؤتمن»^(١)، وقريبٌ منها صحيحة محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام.

وثانيها: بحكمها إلا أنه استثنى مطلق الذهب والفضة.

وثالثها: بحكمها إلا أنه استثنى الدنانير أو الدراهم.

وحينئذٍ فلا بدّ من الجمع، فأخراج الدراهم والدنانير لازم؛ لخروجهما على الوجهين الأخيرين، فإذا خرجا من العموم بقي العموم في ما عداهما بحاله، وقد عارضه التخصيصُ بمطلق الجنسَيْن، فلا بدّ من الجمع بينهما بحمل العامّ على الخاصّ.

فإن قيل: لما كان الدراهم والدنانير أخصّ من الذهب والفضة وجب تخصيصهما بهما عملاً بالقاعدة، فلا تبقى المعارضة إلا بين العامّ الأوّل والخاصّ الأخير.

قلنا: لا شكّ أنّ كلّاً منهما مخصّصٌ لذلك العامّ؛ لأنّ كلّاً منهما مستثنى، وليس هنا إلاّ أنّ أحد المخصّصين أعمّ من الآخر مطلقاً، وذلك غير مانع، فيخصّ العامّ الأوّل بكلّ منهما أو يقيّد مطلقه، لا أنّ أحدهما يخصّص بالآخر؛ لعدم المنافاة بين إخراج الذهب والفضة في لفظٍ، والدراهم والدنانير في لفظٍ، حتّى يوجب الجمع بينهما بالتخصيص أو التقييد.

وأيضاً: فإنّ العمل بالخبرين الأخصّين لا يمكن؛ لأنّ أحدهما لم يخصّ إلاّ الدنانير وأبقى الباقي على حكم عدم الضمان صريحاً، والآخر لم يستثنِ إلاّ الدراهم وأبقى الباقي على حكم عدم الضمان كذلك، فدلالتها

(١) الوسائل ١٣ : ٢٣٧، الباب ١ من أحكام العارية، الحديث ٦.

(٢) الوسائل ١٣ : ٢٣٧، الباب ١ من أحكام العارية، الحديث ٧.

قاصرة، والعمل بظاهر كلٍّ منهما لم يقل به أحد، بخلاف الخبر المخصّص بالذهب والفضّة.

فإن قيل: التخصيص إنّما جعلناه بهما معاً، لا بكلٍّ واحدٍ منهما، فلا يضرّ عدم دلالة أحدهما على الحكم المطلوب منه.

قلنا: هذا أيضاً لا يمنع قصور كلٍّ واحدٍ من^(١) الدلالة؛ لأنّ كلٍّ واحدٍ مع قطع النظر عن صاحبه قاصرٌ، وقد وقعاً في وقتين في حالتين مختلفتين، فظهر أنّ إرادة المحصر من كلٍّ منهما غير مقصود، وإنّما المستثنى فيهما من جملة الأفراد المستثناة. وعلى تقدير الجمع بينهما -بجعل المستثنى مجموع ما استفيد منهما- لا يخرجان عن القصور في الدلالة على المطلوب؛ إذ لا يعلم منهما إلّا أنّ الاستثناء ليس مقصوراً على ما ذكر في كلٍّ واحد.

فإن قيل: إخراج الدراهم والدنانير خاصّةً ينافي إخراج جملة الذهب والفضّة، فلا بدّ من الجمع بينهما بحمل الذهب والفضّة على الدراهم والدنانير، كما يجب الجمع بين عدم الضمان لمطلق العارية والضمان لهذين النوعين؛ لتحقيق المنافاة.

قلنا: نمنع المنافاة بين الأمرين؛ فإنّ استثناء الدراهم والدنانير اقتضى بقاء العموم في حكم عدم الضمان في ما عداهما، وقد عارضه الاستثناء الآخر، فوجب تخصيصه به أيضاً، فلا وجه لتخصيص أحد المخصّصين بالآخر.

وأيضاً: فإنّ حمل العامّ على الخاصّ استعمالٌ مجازيٌّ، وإبقاءه على

عمومه حقيقة، ولا يجوز العدول إلى المجاز مع إمكان الاستعمال على وجه الحقيقة، وهو هنا ممكن في عموم الذهب والفضة فيتعين، وإنما صرنا إلى التخصيص في الأول لتعيّنه على كلّ تقدير.

فإن قيل: إذا كان التخصيص يوجب المجاز وجب تقليله ما أمكن؛ لأنّ كلّ فردٍ يخرج يوجب زيادة المجاز في الاستعمال، حيث كان حقّه أن يُطلق على جميع الأفراد، وحينئذٍ فنقول: قد تعارض هنا مجازان، أحدهما: في تخصيص الذهب والفضة بالدنانير والدراهم، والثاني: في زيادة تخصيص العامّ الأول بمطلق الذهب والفضة على تقدير عدم تخصيصهما بالدنانير والدراهم، فترجيح أحد المجازين على الآخر ترجيحٌ من غير مرجّح، بل يمكن ترجيح تخصيص الذهب والفضة؛ لأنّ فيه مراعاة قوانين التعارض بينه وبين ما هو أخصّ منه. قلنا: لا نسلم التعارض بين الأمرين؛ لأنّ استعمال العامّ الأول على وجه المجاز حاصلٌ على كلّ تقدير إجماعاً، وزيادة التجوّز في الاستعمال لا يُعارض به أصل التجوّز في المعنى الآخر، فإنّ إبقاء الذهب والفضة على عمومها استعمالٌ حقيقيّ، فكيف يكافيه مجرد تقليل التجوّز مع ثبوت أصله؟! وبذلك يظهر بطلان الترجيح بغير مرجّح؛ لأنّ المرجّح حاصل في جانب الحقيقة.

هذا ما يقتضيه الحال من الكلام على هذين الوجهين، وبقي فيه مواضع تحتاج إلى تنقيح^(١)، انتهى.

أقول: الذي يقتضيه النظر، أنّ النسبة بين روايتي الدراهم

نظرية المصنّف
في الجمع بين
الأدلة الواردة
في ضمان العارية

والدنانير بعد جعلهما كرواية واحدة، وبين ما دلّ على استثناء الذهب والفضّة، من قبيل العموم من وجه؛ لأنّ التعارض بين العقد السلبيّ من الأولى والعقد الإيجابيّ من الثانية، إلّا أنّ الأوّل عامٌّ والثاني مطلقٌ، والتقييد أولى من التخصيص.

وبعبارة أخرى: يدور الأمر بين رفع اليد عن ظاهر الحصر في الدرهم والدينار، ورفع اليد عن إطلاق الذهب والفضّة، وتقييدهما أولى.

إلّا أن يقال: إنّ الحصر في كلّ من روايتي الدرهم والدينار موهونٌ؛ من حيث اختصاصهما بأحدهما، فيجب إخراج الآخر من عمومهما، فإنّ ذلك يوجب الوهن في الحصر وإن لم يكن الأمر كذلك في مطلق العامّ. ويؤيّد ذلك أنّ تقييد الذهب والفضّة بالنقدين مع غلبة استعارة المصوغ بعيدٌ جداً.

ومّا ذكرنا يظهر النظر في مواضع ممّا ذكره صاحب المسالك في تحرير وجهي المسألة.

وإن كانت النسبة بين المتعارضات مختلفة، فإن كان فيها ما يُقدّم على بعض آخر منها، إمّا لأجل الدلالة كما في النصّ والظاهر أو الظاهر والأظهر، وإمّا لأجل مرجّح آخر، قُدّم ما حقّه التقديم، ثمّ لوحظ النسبة مع باقي المعارضات.

فقد تنقلب النسبة وقد يحدث الترجيح، كما إذا ورد: «أكرم العلماء» و«لا تكرم فسّاقهم» و«يستحبّ إكرام العدول» فإنّه إذا خُصّ العلماء بعدولهم يصير أخصّ مطلقاً من العدول، فيخصّص العدول بغير علمائهم، والسرّ في ذلك واضح؛ إذ لولا الترتيب في العلاج لزم إلغاء

إذا كانت النسبة
بين المتعارضات
مختلفة

النصّ أو طرح^(١) الظاهر المنافي له رأساً، وكلاهما باطل.
وقد لا تنقلب^(٢) النسبة فيحدث الترجيح في المتعارضات بنسبةٍ واحدة^(٣)، كما^(٤) لو ورد: «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفسّاق» و«يستحبّ إكرام الشعراء» فإذا فرضنا أنّ الفسّاق أكثر فرداً من العلماء خصّ بغير العلماء، فيخرج العالم الفاسق عن الحرمة، ويبقى الفرد الشاعر من العلماء الفسّاق^(٥) مردّداً بين الوجوب والاستحباب.

ثمّ إذا فرض أنّ الفسّاق بعد إخراج العلماء أقلّ فرداً من الشعراء خصّ الشعراء به^(٦)، فالفسّاق الشاعر غير مستحبّ الإكرام. فإذا فرض صيرورة الشعراء بعد التخصيص بالفسّاق أقلّ مورداً من العلماء خصّ دليل العلماء بدليله، فيحكم بأنّ مادّة الاجتماع بين الكلّ - أعني العالم الشاعر الفاسق - مستحبّ الإكرام.

وقس على ما ذكرنا صورة وجود المرجّح من غير جهة الدلالة لبعضها على بعض.

والغرض من إطالة الكلام في ذلك التنبيه على وجوب التأمل في علاج الدلالة عند التعارض؛ لأنّنا قد عثرنا في كتب الاستدلال على بعض الزلّات، والله مقيل العثرات.

(١) لم ترد «طرح» في (ظ).

(٢) في (ر) و(هـ): «وقد تنقلب».

(٣) لم ترد «رأساً - إلى - بنسبة واحدة» في (ظ).

(٤) في (ظ): «وكما».

(٥) في غير (ر) زيادة: «منه».

(٦) لم ترد «به» في (ظ).

[المرجّحات الأخرى^(١)]

المرجّحات
غير الدلالية

وحيث فرغنا عن بعض الكلام في المرجّحات من حيث الدلالة التي هي مقدّمة على غيرها، فلنشرع في مرجّحات الرواية من الجهات الأخرى، فنقول ومن الله التوفيق للاهتمام:

قد عرفت^(٢) أنّ الترجيح: إمّا من حيث الصدور؛ بمعنى جعل صدور أحد الخبرين أقرب من صدور غيره، بحيث لو دار الأمر بين الحكم بصدوره وصدور غيره لحكّمنا بصدوره. ومورد هذا المرجّح قد يكون في السند كأعدلية الراوي، وقد يكون في المتن ككونه أفصح^(٣).

وإمّا أن يكون من حيث جهة الصدور، فإنّ صدور الرواية قد يكون لجهة بيان الحكم الواقعي، وقد يكون لبيان خلافه؛ لتقيّة أو غيرها من مصالح إظهار خلاف الواقع، فيكون أحدهما بحسب المرجّح أقرب إلى الصدور لأجل بيان الواقع.

وإمّا أن يكون من حيث المضمون، بأن يكون مضمون أحدهما أقرب في النظر إلى الواقع.

وأما تقسيم الأصوليين المرجّحات إلى السندية والمنتية، فهو

(١) العنوان مثلاً.

(٢) راجع الصفحة ٤٨٨.

(٣) في (ظ) زيادة: «أو كونه منقولاً باللفظ».

باعتبار مورد المرجّح، لا باعتبار مورد^(١) الرجحان، ولذا يذكرون في المرجّحات المتنبّية مثل: الفصيح، والأفصح، والنقل باللفظ والمعنى، بل يذكرون المنطوق والمفهوم، والخصوص والعموم، وأشبه ذلك. ونحن نذكر إن شاء الله تعالى نبذاً من القسمين؛ لأنّ استيفاء الجميع تطويل لا حاجة إليه بعد معرفة أنّ المناط كون أحدهما أقرب من حيث الصدور عن الإمام عليه السلام لبيان الحكم الواقعي.

[المرجّحات السندیّة]^(٢)

المرجّحات
السندیّة

أمّا الترجيح بالسند، فبأمور:

منها: كون أحد الراويين عدلاً والآخر غير عدل مع كونه مقبول الرواية من حيث كونه متحرّزاً عن الكذب.

١- العدالة

ومنها: كونه أعدل. وتعرف الأعدليّة إمّا بالنصّ عليها، وإمّا بذكر فضائل فيه لم تذكر في الآخر.

٢- الأعدليّة

ومنها: كونه أصدق مع عدالة كليهما. ويدخل في ذلك كونه أضبط^(٣).

٣- الأصدقيّة

وفي حكم الترجيح بهذه الأمور، أن يكون طريق ثبوت مناط القبول في أحدهما أوضح من الآخر وأقرب إلى الواقع؛ من جهة تعدّد

(١) لم ترد «المرجّح لا باعتبار مورد» في (ظ).

(٢) العنوان مثلاً.

(٣) في (ظ): «أحفظ».

المزكي أو دحان أحد المزكّين على الآخر. ويلحق بذلك التباس اسم المزكي بغيره من المجروحين، وضعف ما يُميّز المشترك به.

٤- علو الإسناد

ومنها: علو الإسناد؛ لأنّه كلّما قلّت الوساطة كان احتمال الكذب أقلّ. وقد يعارض^(١) في بعض الموارد بندرة ذلك، واستبعاد الإسناد لتباعد أزمنة الرواة، فيكون مظنة الإرسال. والحوالة على نظر المجتهد. ومنها: أن يُرسل أحد الراويين فيحذف الوساطة ويُسند الآخر روايته؛ فإنّ المحذوف يحتمل أن يكون توثيق المرسل له معارضاً بجرح جارح، وهذا الاحتمال منفيّ في الآخر. وهذا إذا كان المرسل ممّن تقبل مراسيله، وإلا فلا يعارض المسند رأساً. وظاهر الشيخ في العدة تكافؤ المرسل المقبول والمسند^(٢)، ولم يعلم وجهه.

٦- تعدّد الراوي

ومنها: أن يكون الراوي لإحدى الروایتين متعدّداً وراوي الأخرى واحداً، أو يكون رواية إحداهما أكثر؛ فإنّ التعدّد يرجّح على الواحد والأكثر على الأقلّ، كما هو واضح. وحكي عن بعض العامة^(٣) عدم الترجيح قياساً على الشهادة والفتوى. ولازم هذا القول عدم الترجيح بسائر المرجّحات أيضاً، وهو ضعيف.

٧- أعلانيّة

طريق التحمل

ومنها: أن يكون طريق تحمّل أحد الراويين أعلى من طريق

(١) ذكره العلامة في نهاية الوصول (مخطوط): ٤٥٥.

(٢) العدة ١: ١٥٤.

(٣) حكاه عن الكرخي العلامة في نهاية الوصول (مخطوط): ٤٥٤، وحكاه عن

بعض الحنفية الفاضل الجواد في غاية المأمول (مخطوط): الورقة ٢١٨، وانظر

الإحكام للآمدي ٤: ٢٥١.

تحمل الآخر، كأن يكون أحدهما بقراءته على الشيخ والآخر بقراءة الشيخ عليه، وهكذا غيرهما من أنحاء التحمل.

هذه نبذة من المرجّحات السندیّة التي توجب القوّة من حيث الصدور، وعرفت أنّ معنى القوّة كون أحدهما أقرب إلى الواقع من حيث اشتماله على مزيّة غير موجودة في الآخر، بحيث لو فرضنا العلم بكذب أحدهما ومخالفته للواقع كان احتمال مطابقة ذي المزيّة للواقع أرجح وأقوى من مطابقة الآخر، وإلاّ فقد لا يوجب المرجّح الظنّ بكذب الخبر المرجوح^(١)؛ من جهة احتمال صدق كلا الخبرين، فإنّ الخبرين المتعارضين لا يُعلم غالباً كذب أحدهما، وإنّما التجأنا إلى طرح أحدهما، بناءً على تنافي ظاهريهما وعدم إمكان الجمع بينهما لعدم الشاهد، فيصيران في حكم ما لو وجب طرح أحدهما لكونه كاذباً فيؤخذ بما هو أقرب إلى الصدق من الآخر.

ما تحيّل به بعض

والغرض من إطالة الكلام هنا أنّ بعضهم^(٢) تحيّل: أنّ المرجّحات المذكورة في كلماتهم للخبر من حيث السند أو المتن، بعضها يفيد الظنّ القويّ، وبعضها يفيد الظنّ الضعيف، وبعضها لا يفيد الظنّ أصلاً، فحكّم بـبَيّة الأولين واستشكل في الثالث؛ من حيث إنّ الأحوط الأخذ بما فيه المرجّح، ومن إطلاق أدلّة التخيير، وقوى ذلك بناءً على أنّه لا دليل على الترجيح بالأُمور التبعديّة في مقابل إطلاق التخيير.

وأنت خير: بأنّ جميع المرجّحات المذكورة مفيدة للظنّ الشأنيّ

دفع
التحيّل المذكور

(١) في (ت)، (هـ) و(ظ) زيادة: «لكنّه».

(٢) هو السيّد المجاهد في مفاتيح الأصول: ٦٩٨.

بالمعنى الذي ذكرنا، وهو: أنّه لو فرض القطع بكذب أحد الخبرين كان احتمال كذب المرجوح أرجح من صدقه، وإذا لم يفرض العلم بكذب أحد الخبرين فليس في المرجّحات المذكورة ما يوجب الظنّ بكذب الآخر^(١)، ولو فرض أنّ شيئاً منها كان في نفسه موجباً للظنّ بكذب الخبر كان مُسقطاً للخبر عن درجة الحجّية، ومُخرِجاً للمسألة عن التعارض، فيعدّ ذلك الشيء موهناً لا مرجّحاً؛ إذ فرق واضح عند التأمل بين ما يوجب في نفسه مرجوحية الخبر، وبين ما يوجب مرجوحيته بملاحظة التعارض وفرض عدم الاجتماع.

[المرجّحات المتنبّية]^(٢)

وأما ما يرجع إلى المتن، فهي أمور:

- ١- الفصاحة منها: الفصاحة، فيقدّم الفصيح على غيره؛ لأنّ الركيك أبعد من كلام المعصوم عليه السلام، إلّا أن يكون منقولاً بالمعنى.
- ٢- الأفصحية ومنها: الأفصحية، ذكره جماعة^(٣) خلافاً لآخرين^(٤). وفيه تأمل؛

(١) في (ر)، بدل «الآخر»: «أحد الخبرين».

(٢) العنوان منّا.

(٣) مثل السيّد العميدي في منية اللبيب (مخطوط): الورقة ١٧٢، والمحقّق القمي

في القوانين ٢: ٢٨٥، والسيّد المجاهد في المفاتيح: ٦٩٩.

(٤) مثل العلامة في مبادئ الوصول: ٢٣٦، ونهاية الوصول (مخطوط): ٤٥٧،

وصاحب المعالم في المعالم: ٢٥٢، والفاضل الجواد في غاية المأمول (مخطوط):

٢٢٠، والشيخ الجرجاني في غاية البادى (مخطوط): ٢٨٧.

لعدم كون الفصح بعيداً عن كلام^(١) الإمام، ولا الأفصح أقرب إليه في مقام بيان الأحكام الشرعية.

ومنها: اضطراب المتن، كما في بعض روايات عمّار^(٢) (٣).

ومرجع الترجيح بهذه إلى كون متن أحد الخبرين أقرب صدوراً من متن الآخر.

وعلّل بعض المعاصرين^(٤) الترجيح بمرجّحات المتن - بعد أن عدّ هذه منها -: بأن مرجع ذلك إلى الظنّ بالدلالة، وهو ممّا لم يختلف فيه علماء الإسلام، وليس مبنياً على حجّة مطلق الظنّ المختلف فيه.

ثمّ ذكر في مرجّحات المتن النقل باللفظ، والفصاحة، والركاكة، والمسموع من الشيخ بالنسبة إلى المقروء عليه، والجزم بالسماع من المعصوم عليه السلام على غيره، وكثيراً من أقسام مرجّحات الدلالة، كالمنطوق والمفهوم والخصوص والعموم ونحو ذلك.

(١) في (ت)، (هـ) و(ر) زيادة: «المعصوم».

(٢) الظاهر أنّ المصنّف اشتبه عليه رواية أبان برواية عمّار، وهي رواية اختبار الدم عند اشتباهه بالقرحة بخروجه من الجانب الأيمن فيكون حيضاً أو بالعكس، فرواه في الكافي بالأوّل وفي التهذيب بالثاني. الكافي ٣: ٩٤، باب معرفة دم الحيض والعذرة والقرحة، الحديث ٣. التهذيب ١: ٣٨٥، باب الحيض والاستحاضة والنفاس، الحديث ٨. وانظر الرعاية في علم الدراية: ١٤٧ - ١٤٨.

(٣) في (ظ) زيادة: «ومنها كون أحدهما منقولاً باللفظ والآخر منقولاً بالمعنى، ويحتمل أن يكون المسموع من الإمام لفظاً مغايراً لهذا اللفظ المنقول إليه» وفي (ص) كتب عليها: «زائد».

(٤) هو السيّد المجاهد في مفاتيح الأصول: ٦٩٩ - ٧٠٤.

وأنت خير: بأنّ مرجع الترجيح بالفصاحة والنقل باللفظ^(١) إلى رجحان صدور أحد المتين بالنسبة إلى الآخر، فالدليل عليه هو الدليل على اعتبار رجحان الصدور، وليس راجعاً إلى الظنّ في الدلالة المتفق عليه بين علماء الإسلام.

وأما مرجّحات الدلالة، فهي من هذا الظنّ المتفق عليه، وقد عدّها من مرجّحات المتن جماعة كصاحب الزبدة^(٢) وغيره^(٣). والأولى ما عرفت: من أنّ هذه من قبيل النصّ والظاهر، والأظهر والظاهر^(٤)، ولا تعارض بينهما، ولا ترجيح في الحقيقة، بل هي من موارد الجمع المقبول، فراجع.

[المرجّحات الجهتيّة]^(٥)

وأما الترجيح من حيث وجه الصدور:
فبأن يكون أحد الخبرين مقروناً بشيءٍ يُحتمل من أجله أن يكون

التقيّة وغيرها
من المصالح

(١) لم ترد «والنقل باللفظ» في (ت) و(ه).

(٢) زبدة الأصول: ١٢٥ - ١٢٦.

(٣) مثل صاحب المعالم في المعالم: ٢٥٢ - ٢٥٣، والسيد العميدي في منية اللبيب (مخطوط): الورقة ١٧٢، والفاضل الجواد في غاية المأمول (مخطوط): الورقة ٢١٩.

(٤) «والظاهر» من (ص) و(ر).

(٥) العنوان مثلاً.

الخبر صادراً على وجه المصلحة المتقضية لبيان خلاف حكم الله الواقعي: من تقيّة أو نحوها من المصالح. وهي وإن كانت غير محصورة في الواقع إلّا أنّ الذي بأيدينا أمارّة التقيّة، وهي: مطابقة ظاهر الخبر لمذهب أهل الخلاف، فيحتمل صدور الخبر تقيّة عنهم عليهم السلام احتمالاً غير موجود في الخبر الآخر.

قال في العدة: إذا كان رواية الخبرين متساويين في العدد عُمل بأبعدهما من قول العامة وتُرك العمل بما يوافقهِ^(١)، انتهى.

وقال المحقّق في المعارج - بعد نقل العبارة المتقدّمة عن الشيخ -: والظاهر أنّ احتجاجه في ذلك بروايةٍ رويت عن الصادق عليه السلام^(٢)، وهو إثبات مسألةٍ علميّة بخبر الواحد. ولا يخفى عليك ما فيه، مع أنّه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره^(٣).

فإن احتجّ بأنّ الأبعد لا يحتمل إلّا الفتوى، والموافق للعامة يحتمل التقيّة، فوجب الرجوع إلى ما لا يحتمل.

قلنا: لا نسلم أنّه لا يحتمل إلّا الفتوى؛ لأنّه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الإمام عليه السلام، كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التأويل لمصلحة يعلمها الإمام عليه السلام وإن كنّا لا نعلم ذلك.

فإن قال: إنّ ذلك يسدّ باب العمل بالحديث.

قلنا: إنّما نصير إلى ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع

(١) العدة ١ : ١٤٧.

(٢) لعلّ مقصوده مقبولة ابن حنظلة المتقدّمة في الصفحة ٤٦٥.

(٣) انظر مبحث الظنّ ١ : ٢٤٠.

من العمل لا مطلقاً، فلا يلزم سدّ باب العمل^(١). انتهى كلامه، رفع مقامه.

الوجه المحتمل

في الترجيح بمخالفة العامة:

أقول: توضيح المرام في هذا المقام، أنّ ترجيح أحد الخبرين بمخالفة العامة يمكن أن يكون بوجه:

الوجه الأوّل

الأوّل: مجرّد التعبد، كما هو ظاهر كثير من أخباره، ويظهر من المحقّق استظهاره من الشيخ عليه السلام.

الوجه الثاني

الثاني: كون الرشد في خلافهم، كما صرّح به في غير واحد من الأخبار المتقدّمة^(٢)، ورواية عليّ بن أسباط:

«قال: قلت للرضا عليه السلام: يحدث الأمر، لا أجد بُدّاً من معرفته، وليس في البلد الذي أنا فيه أحدٌ أستفتيه من مواليك.

فقال: ائت فقيه البلد واستفته في أمرك، فإذا أفتاك بشيءٍ فخذ بخلافه، فإنّ الحقّ فيه»^(٣).

وأصرح من ذلك كلّ خبر أبي إسحاق الأرجاني^(٤):

«قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: أتدري لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما

يقوله^(٥) العامة؟

فقلت: لا أدري.

(١) المعارج: ١٥٦ - ١٥٧.

(٢) مثل مقبولة ابن حنظلة ومرفوعة زرارة، المتقدّمتين في الصفحة ٤٦٥ و ٤٧٠.

(٣) الوسائل ١٨: ٨٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٣.

(٤) كذا في النسخ، وفي الوسائل: «الأرجاني».

(٥) في المصدر: «تقول».

فقال: إِنَّ عَلِيًّا صلوات الله عليه لم يكن يدين الله بشيء إلا خالف عليه العامة^(١) إرادةً لإبطال أمره، وكانوا يسألونه - صلوات الله عليه - عن الشيء الذي لا يعلمونه، فإذا أفتاهم بشيء جعلوا له ضدًّا من عندهم ليلبسوا على الناس^(٢).

الوجه الثالث

الثالث: حسن مجرد المخالفة لهم، فرجع هذا المرجح ليس الأقرية إلى الواقع، بل هو نظير ترجيح دليل الحرمة على الوجوب، ودليل الحكم الأسهل على غيره.

ويشهد لهذا الاحتمال بعض الروايات، مثل قوله عليه السلام في رسالة داود بن الحصين: «إِنَّ من وافقنا خالف عدونا، ومن وافق عدونا في قولٍ أو عملٍ فليس منا ولا نحن منه»^(٣).

ورواية الحسين بن خالد: «شيعتنا: المسلمون لأمرنا، الآخذون بقولنا، المخالفون لأعدائنا، فمن لم يكن كذلك فليس منا»^(٤) فيكون حالهم حال اليهود الوارد فيهم قوله ﷺ: «خالفوهم ما استطعتم»^(٥).

الوجه الرابع

الرابع: الحكم بصدور الموافق تقيّةً. ويدلّ عليه قوله عليه السلام في رواية: «ما سمعته مني يُشبه قولَ الناس فيه التقيّة، وما سمعته مني

(١) في المصدر: «خالف عليه الأمة إلى غيره».

(٢) الوسائل ١٨ : ٨٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٤.

(٣) الوسائل ١٨ : ٨٥، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٣.

(٤) الوسائل ١٨ : ٨٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٥.

(٥) لم نعثر عليه بعينه. نعم، ورد ما يقرب منه في كنز العمال ٧ : ٥٣٢، الحديث

٢٠١١٤، و ١٥ : ٧٢٣، الحديث ٤٢٨٨٣.

لا يُشبه قول الناس فلا تقيّة فيه»^(١)، بناءً على أنّ المحكيّ عنه عليه السلام مع عدالة الحاكمي كالسموع منه، وأنّ الرواية مسوقة لحكم المتعارضين، وأنّ القضية غالبية؛ لكذب الدائمة.

أمّا الوجه الأوّل - فمع بعده عن مقام ترجيح أحد الخبرين المبنيّ اعتبارهما على الكشف النوعيّ - ينفيه^(٢) التعليل المذكور في الأخبار المستفيضة المتقدّمة^(٣).

ومنه يظهر ضعف الوجه الثالث، مضافاً إلى صريح رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ما أنتم والله على شيءٍ ممّا هم فيه، ولا هم على شيءٍ ممّا أنتم فيه، فخالقوهم؛ فإنّهم ليسوا من الحنيفيّة على شيءٍ»^(٤) فقد فرّع الأمر بمخالفتهم على مخالفة أحكامهم للواقع، لا مجرد حسن المخالفة.

فتعيّن الوجه الثاني؛ لكثرة ما يدلّ عليه من الأخبار، أو الوجه الرابع؛ للخبر المذكور وذهاب المشهور.

إلاّ أنّه يُشكّل الوجه الثاني: بأنّ التعليل المذكور في الأخبار بظاهره غير مستقيم؛ لأنّ خلافهم ليس حكماً واحداً حتّى يكون هو الحقّ، وكونُ الحقّ والرشد فيه بمعنى وجوده في محتملاته لا ينفع في الكشف عن الحقّ. نعم، ينفع في الأبعديّة عن الباطل لو علم أو احتمل

(١) الوسائل ١٥ : ٤٩٢، الباب ٣ من أبواب الخلع، الحديث ٧.

(٢) في (ر): «ينافي».

(٣) أي: «الأخبار العلاجيّة»، المتقدّمة في الصفحة ٤٦٥ - ٤٧٥.

(٤) الوسائل ١٨ : ٨٥، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٢.

ضعف

الوجه الأوّل

ضعف

الوجه الثالث

تعيّن الوجه

الثاني أو الرابع

الإشكال على

الوجه الثاني

غلبة الباطل على أحكامهم وكون الحقّ فيها نادراً، لكنّه خلاف الوجدان. ورواية أبي بصير المتقدّمة^(١) وإن تأكّد مضمونها بالحلف، لكن لا بدّ من توجيهها، فيرجع الأمر إلى التعبّد بعلة الحكم، وهو أبعد من التعبّد بنفس الحكم.

الإشكال على الوجه الرابع

والوجه الرابع: بأنّ دلالة الخبر المذكور عليه لا يخلو عن خفاء؛ لاحتمال أن يكون المراد من شبهة أحد الخبرين بقول الناس كونه متفرّعاً على قواعدهم الباطلة، مثل: تجويز الخطأ على المعصومين من الأنبياء والأئمة عليهم السلام - عمداً أو سهواً - والجبر والتفويض، ونحو ذلك. وقد أطلق الشبهة على هذا المعنى في بعض أخبار العرض على الكتاب والسنة، حيث قال: «فإن أشبههما فهو حقّ، وإن لم يُشبههما فهو باطل»^(٢). وهذا الحمل أولى من حمل القضية على الغلبة لا الدوام بعد تسليم الغلبة.

توجيه الوجه الثاني

ويمكن دفع الإشكال في الوجه الثاني عن التعليل في الأخبار، بوروده على الغالب من انحصار الفتوى في المسألة في الوجهين؛ لأنّ الغالب أنّ الوجوه في المسألة إذا كثرت كانت العامّة مختلفين، ومع اتّفاقهم لا يكون في المسألة وجوه متعدّدة.

ويمكن أيضاً الالتزام بما ذكرنا سابقاً^(٣): من غلبة الباطل في أقوالهم، على ما صرّح به في رواية الأرجائي المتقدّمة^(٤). وأصرح منها

(١) تقدّمت في الصفحة السابقة.

(٢) الوسائل ١٨ : ٨٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ضمن الحديث ٤٨.

(٣) و (٤) راجع الصفحة ٥٢٩.

ما حكى عن أبي حنيفة من قوله: «خالفْتُ جعفرًا في كلّ ما يقول، إلّا أنّي لا أدري أنّه يغمض عينيه في الركوع والسجود أو يفتحهما»^(١). وحينئذٍ فيكون خلافهم أبعد من الباطل.

توجيه

الوجه الرابع

ويمكن توجيه الوجه الرابع: بعدم انحصار دليله في الرواية المذكورة، بل الوجه فيه هو ما تقرّر في باب التراجيح واستفيد من النصوص والفتاوى: من حصول الترجيح بكلّ مزية في أحد الخبرين يوجب كونه أقلّ أو أبعد احتمالاً لمخالفة الواقع من الخبر الآخر، ومعلوم أنّ الخبر المخالف لا يحتمل فيه التقيّة، كما يحتمل في الموافق، على ما تقدّم من المحقّق رحمته^(٢). فراد المشهور من حمل الخبر الموافق على التقيّة ليس كون الموافقة أمانة على صدور الخبر تقيّة، بل المراد أنّ الخبرين لما اشتركا في جميع الجهات المحتملة لخلاف الواقع - عدا احتمال الصدور تقيّة المختصّ بالخبر الموافق - تعيّن العمل بالمخالف وانحصر محمل الخبر الموافق المطروح في التقيّة.

وأما ما أورده المحقّق^(٣): من معارضة احتمال التقيّة باحتمال الفتوى على التأويل.

ففيه: أنّ الكلام فيما إذا اشترك الخبران في جميع الاحتمالات المتطرّقة في السند والمتن والدلالة، فاحتمال الفتوى على التأويل مشترك. كيف، ولو فرض اختصاص الخبر المخالف باحتمال التأويل وعدم تطرّقه في الخبر الموافق، كان اللازم ارتكاب التأويل في الخبر المخالف؛ لما عرفت:

(١) حكاه المحدث الجزائري في زهر الربيع: ٥٢٢.

(٢) و (٣) راجع الصفحة ٥٢٨.

من أن النص والظاهر لا يرجع فيهما إلى المرجّحات.
وأما ما أجاب به صاحب المعالم عن الإيراد: بأن احتمال التقيّة في كلامهم أقرب وأغلب^(١).

فيه - مع إشعاره بتسليم ما ذكره المحقّق، من معارضة احتمال التقيّة في الموافق باحتمال التأويل، مع ما عرفت، من خروج ذلك عن محلّ الكلام -: منع أغلبيّة التقيّة في الأخبار من التأويل.

ومن هنا يظهر أن ما ذكرنا من الوجه في رجحان الخبر المخالف مختصّ بالمبنيين، وأما في ما كان من قبيل العامّين من وجه - بأن كان لكلّ واحد منها ظاهرٌ يمكن الجمع بينها بصرفه عن ظاهره دون الآخر - فيدور الأمر بين حمل الموافق منها على التقيّة، والحكم بتأويل أحدهما ليجتمع مع الآخر.

مثلاً: إذا ورد الأمر بغسل الثوب من أبوال ما لا يؤكل لحمه، وورد: «كلّ شيءٍ يطير لا بأس بخثره وبوله»، فدار الأمر بين حمل الثاني على التقيّة، وبين الحكم بتخصيص أحدهما لا بعينه، فلا وجه لترجيح التقيّة لكونها في كلام الأئمة عليهم السلام أغلب من التخصيص.

فالعمدة في الترجيح بمخالفة العامّة - بناءً على ما تقدّم^(٢)، من جريان هذا المرجّح وشبهه في هذا القسم من المتعارضين -: هو ما تقدّم^(٣)، من وجوب الترجيح بكلّ مزبّة في أحد المتعارضين، وهذا

(١) المعالم : ٢٥٦.

(٢) راجع الصفحة ٤٣٥.

(٣) راجع الصفحة ٤٨٣.

موجود فيما نحن فيه؛ لأنّ احتمال مخالفة الظاهر قائمٌ في كلّ منها، والمخالف للعامة مختصٌّ بمزيّة مفقودة في الآخر، وهو عدم احتمال الصدور تقيّة^(١).

فتلخص ممّا ذكرنا: أنّ الترجيح بالمخالفة من أحد وجهين - على ما يظهر من الأخبار -:

أحدهما: كونه أبعد من الباطل وأقرب إلى الواقع، فيكون مخالفة الجمهور نظير موافقة المشهور من المرجّحات المضمونيّة، على ما يظهر من أكثر^(٢) أخبار هذا الباب.

والثاني: من جهة كون المخالف ذا مزيّة؛ لعدم^(٣) احتمال التقيّة. ويدلّ عليه ما دلّ على الترجيح بشهرة الرواية معللاً بأنّه لا ريب فيه، بالتقريب المتقدّم سابقاً^(٤).

ولعلّ الثمرة بين هذين الوجهين تظهر لك في ما يأتي إن شاء الله تعالى^(٥).

(١) لم ترد «تقيّة» في (ر) و (هـ)، وفي (ص)، بدلها: «لأجل التقيّة»، كما أنّه لم ترد عبارة «ومن هنا يظهر - إلى - تقيّة» في (ظ)، وكتب عليها في (ت) و (هـ): «زائد».

(٢) لم ترد «أكثر» في (ظ).

(٣) في (ظ) بدل «لعدم»: «أبعديّة».

(٤) راجع الصفحة ٤٨٥.

(٥) انظر الصفحة ٥٤٦.

بقي في هذا المقام أمور:

الأول

مل
موارد التقيّة
على التورية

أنّ الخبر الصادر تقيّةً، يحتمل أن يراد به ظاهره فيكون من الكذب المجوّز لمصلحة، ويحتمل أن يراد منه تأويل محتفٍ على المخاطب فيكون من قبيل التورية، وهذا أليق بالإمام عليه السلام، بل هو اللائق؛ إذا قلنا بجرمة الكذب مع التمكن من التورية.

الثاني

ما أفاده
المحدّث البحراني
في منشأ التقيّة

أنّ بعض المحدّثين - كصاحب الحقائق - وإن لم يشترط في التقيّة موافقة الخبر لمذهب العامة؛ لأخبارٍ تخيلها دالّة على مدّعاء، سليمة عمّا هو صريحٌ في خلاف ما ادّعاء، إلّا أنّ الحمل على التقيّة في مقام الترجيح لا يكون إلّا مع موافقة أحدهما؛ إذ لا يعقل حمل أحدهما بالخصوص على التقيّة إذا^(١) كانا مخالفين لهم.

ففراد المحدّث المذكور ليس الحمل على التقيّة مع عدم الموافقة في مقام الترجيح - كما أورده عليه بعض الأساطين^(٢) في جملة المطاعن على

(١) في غير (ظ) بدل «إذا»: «وإن».

(٢) هو الوحيد البهبهاني في الفوائد الحائريّة: ٣٥٥.

ما ذهب إليه من عدم اشتراط الموافقة في الحمل على التقيّة - بل المحدث المذكور لما أثبت في المقدمة الأولى من مقدّمات الحقائق خلوّ الأخبار عن الأخبار المكذوبة - لتنيحها وتصحيحها في الأزمنة المتأخّرة، بعد أن كانت مغشوشةً مدسوسةً - صحّ لقائل أن يقول: فما بال هذه الأخبار المتعارضة التي لا تكاد تجتمع؟! فينّ في المقدمة الثانية دفعَ هذا السؤال، بأنّ معظم الاختلاف من جهة اختلاف كلمات الأئمة عليهم السلام مع المخاطبين، وأنّ الاختلاف إنّما هو منهم عليهم السلام، واستشهد على ذلك بأخبار زعمها دالّة على أنّ التقيّة كما تحصل ببيان ما يوافق العامة، كذلك تحصل بمجرد إلقاء الخلاف بين الشيعة؛ كيلا يُعرفوا فيؤخذ برقابهم^(١).

المناقشة
فيما أفاده
المحدث البحراني

وهذا الكلام ضعيف؛ لأنّ الغالب اندفاع الخوف بإظهار الموافقة مع الأعداء، وأمّا الاندفاع بمجرد رؤية^(٢) الشيعة مختلفين مع اتّفاقهم على مخالفتهم، فهو وإن أمكن حصوله أحياناً، لكنّه نادرٌ جدّاً، فلا يصار إليه في جلّ الأخبار المتخالفة^(٣)، مضافاً إلى مخالفته لظاهر قوله عليه السلام في الرواية المتقدّمة^(٤): «ما سمعت منّي يُشبه قولَ الناس فيه التقيّة، وما سمعت منّي لا يُشبه قولَ الناس فلا تقيّة فيه».

فالذي يقتضيه النظر - على تقدير القطع بصدور جميع الأخبار

(١) الحقائق ١ : ٥ - ٨.

(٢) في (ظ) بدل «رؤية»: «رواية».

(٣) في غير (ظ): «المختلفة».

(٤) تقدّمت في الصفحة ٥٣١.

التي بأيدينا، على ما توهّمه بعض الأخباريين^(١)، أو الظنّ بصدور جميعها إلّا قليلاً في غاية القلّة، كما يقتضيه الإنصاف ممّن اطّلع على كَيْفِيَّةِ تنقيح الأخبار وضبطها في الكتب - هو أن يقال: إنّ عمدة الاختلاف إنّما هي كثرة إرادة خلاف الظواهر في الأخبار إمّا بقرائن متّصلة اختفت علينا من جهة تقطيع الأخبار أو نقلها بالمعنى، أو منفصلة مخفية من جهة كونها حاليّة^(٢) معلومة للمخاطبين أو مقاليّة اختفت بالانطِماس، وإمّا بغير القرينة لمصلحة يراها الإمام عليه السلام من تقيّة - على ما اخترناه^(٣)، من أنّ التقيّة على وجه التورية - أو غير التقيّة من المصالح الأخر.

وإلى ما ذكرنا ينظر ما فعله الشيخ نوري - في الاستبصار^(٤) - من إظهار إمكان الجمع بين متعارضات الأخبار، بإخراج أحد المتعارضين أو كليهما عن ظاهره إلى معنى بعيد.

وربما يظهر من الأخبار محاملٌ وتأويلات أبعد بمراتب ممّا ذكره

(١) انظر الفوائد المدنيّة: ٥٢ - ٥٣، هداية الأبرار: ١٧، والحدائق: ١: ١٧ وما بعدها.

(٢) في (ظ) بدل «حاليّة»: «خارجيّة».

(٣) راجع الصفحة ٥٣٦.

(٤) فإنّه نوري جمع في الاستبصار بين الأخبار المتعارضة تبرّعاً وإن لم يعتمد عليه حتّى يعمل به، وغرضه بيان إمكان الجمع بين الأخبار المتعارضة، حتّى لا يُشْتَنع على الشيعة، كما صرّح به في أوّل التهذيب: ٢ - ٤، انظر القوانين: ٢: ٢٧٨، والفصول: ٤٤١، ومناهج الأحكام: ٣١٣، وراجع الاستبصار: ١: ٣ - ٥.

الشيخ، تشهد بأن ما ذكره الشيخ من المحامل غير بعيدٍ عن مراد الإمام عليه السلام، وإن بعدت عن ظاهر الكلام إن لم^(١) يظهر فيه قرينة عليها:

فمنها: ما روي عن بعضهم صلوات الله عليهم، لما سألهم بعض أهل العراق وقال: «كم آية تقرأ في صلاة الزوال؟ فقال عليه السلام: ثمانون. ولم يعد السائل، فقال عليه السلام: هذا يُظنُّ أنه من أهل الإدراك. ف قيل له عليه السلام: ما أردتَ بذلك وما هذه الآيات؟ فقال: أردت منها ما يُقرأ في نافلة الزوال، فإنَّ الحمد والتوحيد لا يزيد على عشر آيات، ونافلة الزوال ثمان ركعات»^(٢).

ومنها: ما روى من: «أنَّ الوتر واجب»، فلمَّا فرغ^(٣) السائل واستفسر^(٤)، قال عليه السلام: «إنَّما عني وجوبها على النبي ﷺ»^(٥).
ومنها: تفسير قولهم عليه السلام: «لا يعيد الصلاة فقيه» بخصوص الشكِّ بين الثلاث والأربع^(٦).

ومثله تفسير وقت الفريضة في قولهم عليه السلام: «لا تطوِّع في وقت

(١) في (هـ)، (ت)، (و)، (ص)، بدل «إن لم»: «إلا أن».

(٢) الوسائل ٤: ٧٥٠، الباب ١٣ من أبواب القراءة، الحديث ٣، والحديث منقول بالمعنى.

(٣) كذا في النسخ، والمناسب: «فزع» كما في المصدر.

(٤) في (ر)، (و)، (ظ)، بدل «واستفسر»: «واستقرَّ».

(٥) الوسائل ٣: ٤٩ - ٥٠، الباب ١٦ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٦، والحديث وارد في مطلق النوافل، ولعلَّ مراد المصنِّف حديث آخر لم نقف عليه.

(٦) الوسائل ٥: ٣٢٠، الباب ٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

الفريضة» بزمان قول المؤذن: «قد قامت الصلاة»^(١)، إلى غير ذلك مما يطَّلَع عليه المستبَع^(٢).

ويؤيد ما ذكرنا - من أنَّ عمدة تنافي الأخبار ليس لأجل التقيّة - ما ورد مستفيضاً: من عدم جواز ردّ الخبر وإن كان ممّا يُنكر ظاهره^(٣)، حتّى إذا قال للنهار: إنّه ليل، وللليل: إنّه نهار^(٤)، معللاً ذلك بأنّه يمكن أن يكون له محمل لم يتفطن السامع له فيُنكره فيُكفر من حيث لا يشعر، فلو كان عمدة التنافي من جهة صدور الأخبار المنافية بظاهرها لما في أيدينا من الأدلّة تقيّةً، لم يكن في إنكار كونها من الإمام عليه السلام مفسدةً، فضلاً عن كفر الرادّ.

(١) الوسائل ٣: ١٦٦، الباب ٣٥ من أبواب المواقيت، الحديث ٩.

(٢) مثل ما رواه في الوسائل عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قلت: عورة المؤمن على المؤمن حرام؟ قال: نعم، قلت: أعني سفليه، فقال: ليس حيث تذهب، إنّما هو إذاعة سرّه». الوسائل ١: ٣٦٧، الباب ٨ من أبواب آداب الحُمام، الحديث ٢. وما رواه في الوسائل أيضاً عن الرضا عليه السلام: «إنّ الله يبغض البيت اللَّحْم واللَّحْم السمين، قال: فقيل له: إنّنا لنحبّ اللَّحْم، وما تخلو بيوتنا منه، فقال: ليس حيث تذهب، إنّما البيت اللَّحْم الذي تُوكل فيه لحوم الناس بالغبية، وأمّا اللَّحْم السمين فهو المتبختر المتكبرّ المحتال في مشيه» الوسائل ٨: ٦٠١، الباب ١٥٢ من أحكام العشرة، الحديث ١٧.

(٣) انظر البحار ٢: ١٨٢، الباب ٢٦، باب أن حديثهم صعب مستصعب، وأنّ كلامهم ذو وجوه كثيرة، وفضل التدبّر في أخبارهم عليه السلام والتسليم لهم، والنهي عن ردّ أخبارهم.

(٤) انظر البحار ٢: ١٨٧، الحديث ١٤.

الثالث

أنواع التقيّة

أنّ التقيّة قد تكون من فتوى العامة، وهو الظاهر من إطلاق موافقة العامة في الأخبار.

وأخرى: من حيث أخبارهم التي رووها، وهو المصرّح به في بعض الأخبار^(١). لكنّ الظاهر أنّ ذلك محمول على الغالب، من كون الخبر مستنداً للفتوى.

وثالثة: من حيث عملهم، ويشير إليه قوله عليه السلام في المقبولة المتقدّمة^(٢): «ما هم إليه أميلُ قضائهم وحكائهم».

ورابعة: بكونه أشبه بقواعدهم وأصول دينهم وفروعه، كما يدلّ عليه الخبر المتقدّم^(٣).

وعرفت سابقاً^(٤) قوّة احتمال إرادة^(٥) التفرّع على قواعدهم الفاسدة، ويخرج الخبر حينئذٍ عن الحجّية ولو مع عدم المعارض، كما يدلّ عليه عموم الموصول.

(١) مثل الحديثين الرابع والسابع المتقدّمين في الصفحة ٤٧٢.

(٢) تقدّمت في الصفحة ٤٦٥.

(٣) تقدّم في الصفحة ٥٣١.

(٤) راجع الصفحة ٥٣٢.

(٥) «إرادة» من (ت) و(ه).

الرابع

الملاك في
مرجّحية التقيّة

أنّ ظاهر الأخبار كون المرجّح موافقة جميع الموجودين في زمان الصدور أو معظمهم، على وجه يصدق الاستغراق العرفي. فلو وافق بعضهم بلا مخالفة^(١) الباقين، فالترجيح به مستند إلى الكليّة المستفادة من الأخبار، من الترجيح بكلّ مزيّة.

وربما يستفاد من قول السائل في المقبولة^(٢): «قلت: يا سيدي، هما معاً موافقان للعامة»: أنّ المراد بـ«ما وافق العامة» أو «خالقهم» في المرجّح السابق يعمّ ما وافق^(٣) البعض أو خالفه.

ويردّه: أنّ ظهور الفقرة الأولى في اعتبار الكلّ أقوى من ظهور هذه الفقرة في كفاية موافقة البعض، فيحمل على إرادة^(٤) صورة عدم وجود هذا المرجّح في شيءٍ منها وتساويها من هذه الجهة، لا صورة وجود هذا المرجّح في كليهما وتكافئهما من هذه الجهة.

وكيف كان، فلو كان كلّ واحد موافقاً لبعضهم مخالفاً لآخرين منهم، وجب الرجوع إلى ما يرّجح في النظر ملاحظة التقيّة منه. وربما يستفاد ذلك من أشهريّة فتوى أحد البعضين في زمان

لو كان كلّ واحد من الخبرين المتعارضين موافقاً لبعض العامة

(١) في نسخة بدل (ص): «معارضة»، وفي (ظ): «معارضة مخالفة».

(٢) أي: مقبولة ابن حنظلة المتقدمة في الصفحة ٤٦٥.

(٣) لم ترد «العامة - إلى - ما وافق» في (ظ).

(٤) لم ترد «إرادة» في (ظ).

الصدور، ويعلم ذلك بمراجعة أهل النقل والتأريخ، فقد حكي عن تواريتهم:

أنّ عامّة أهل الكوفة كان عملهم على فتاوى^(١) أبي حنيفة وسفيان الثوري ورجلٍ آخر^(٢)، وأهل مكّة على فتاوى ابن جريج، وأهل المدينة على فتاوى مالك ورجلٍ آخر^(٣)، وأهل البصرة على فتاوى عثمان^(٤) وسودة^(٥)، وأهل الشام على فتاوى الأوزاعي والوليد، وأهل مصر على فتاوى الليث بن سعد^(٦)، وأهل خراسان على فتاوى عبد الله بن المبارك الزهري^(٧)، وكان فيهم أهل الفتوى من غير هؤلاء، كسعيد بن المسيّب، وعكرمة، وربيعة الرأي، ومحمد بن شهاب الزهري، إلى أن استقرّ رأيهم بحصر المذاهب في الأربعة سنة خمس وستين وثلاثمائة^(٨)، كما حكي^(٩).

(١) كذا في نسخة بدل (ت)، وفي سائر النسخ: «فتوى».

(٢) هو (ابن أبي ليلى) كما في الخطط المقرّية والفوائد المدنيّة.

(٣) «رجل آخر» من (ت)، وهو (ابن الماجشون) كما في الخطط والفوائد.

(٤) في الخطط والفوائد: «عثمان البتي».

(٥) في الخطط والفوائد وشرح الوافية: «سوار»، وهو الصحيح، وهو «سوار بن عبد الله».

(٦) كذا في (ع)، والخطط وشرح الوافية، وفي سائر النسخ: «سعيد».

(٧) لم ترد «الزهري» في الخطط والفوائد وشرح الوافية.

(٨) كذا في النسخ، وفي الفوائد والخطط: «ستائة».

(٩) حكاها في شرح الوافية (مخطوط): ٤٩١ - ٤٩٢، وأصله من كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المعروف بـ«الخطط المقرّية» ٢: ٣٣١ - ٣٤٤

وقد يستفاد ذلك من الأمارات الخاصة، مثل: قول الصادق عليه السلام - حين حُكي له فتوى ابن أبي ليلى في بعض مسائل الوصية -: «أما قول ابن أبي ليلى فلا أستطيع رده»^(١).
وقد يستفاد من ملاحظة أخبارهم المروية في كتبهم؛ ولذا أُنيط الحكم في بعض الروايات^(٢) بموافقة أخبارهم.

الخامس

مرتبة
المرجع الجهتي

قد عرفت أنّ الرجحان بحسب الدلالة لا يزاحمه الرجحان بحسب الصدور، وكذا لا يزاحمه هذا الرجحان، أي: الرجحان من حيث جهة الصدور. فإذا كان الخبر الأقوى دلالةً موافقاً للعامة قُدّم على الأضعف المخالف؛ لما عرفت: من أنّ الترجيح بقوة الدلالة من الجمع المقبول الذي هو مقدّم على الطرح.

تقدّم المرجع
الصدوري
على الجهتي

أمّا لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور بأن كان الأرجح صدوراً موافقاً للعامة، فالظاهر تقديمه على غيره وإن

(طبعة بغداد)، الذي حكى عنه في الفوائد المدنية: ٢٤ - ٢٨، وحكاها أيضاً في القوانين ٢: ٢٨٦، والفوائد الحائرية: ٢٢٠ - ٢٢١، ومناهج الأحكام: ٣١٦، ومفاتيح الأصول: ٧١٧ - ٧١٨، وراجع بهذا الصدد رسالة تأريخ حصر الاجتهاد للعلامة الطهراني رحمه الله.

(١) الوسائل ١٣: ٤٧٨، الباب ٩٢ من أحكام الوصايا، الحديث ٢.

(٢) مثل الحديثين الرابع والسابع المتقدمين في الصفحة ٦٤.

كان مخالفاً للعامة، بناءً على تعليل الترجيح بمخالفة العامة باحتمال التقيّة في الموافق؛ لأنّ هذا الترجيح ملحوظٌ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً كما في المتواترين، أو تعبّداً كما في الخبرين، بعد عدم إمكان التعبّد بصدور أحدهما وترك التعبّد بصدور الآخر، وفيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى أدلة الترجيح من حيث الصدور.

فإن قلت: إنّ الأصل في الخبرين الصدور، فإذا تُعبدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقيّةً، كما يقتضى ذلك الحكم بإرادة خلاف الظاهر في أضعفها دلالةً، فيكون هذا المرجّح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدّماً على الترجيح بحسب الصدور.

قلت: لا معنى للتعبّد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقيّة؛ لأنّه إلغاء لأحدهما في الحقيقة؛ ولذا لو تعيّن حمل خبر غير معارض على التقيّة على تقدير الصدور، لم تشمله أدلة التعبّد بخبر العادل.

نعم، لو علم بصدور الخبرين لم يكن بدّ من حمل الموافق على التقيّة وإلغائه، وأمّا إذا لم يعلم بصدورهما - كما في ما نحن فيه من المتعارضين - فيجب الرجوع إلى المرجّحات الصدوريّة، فإن أمكن ترجيح أحدهما وتعيينه^(١) من حيث التعبّد بالصدور دون الآخر تعيّن، وإن قصرت اليد عن هذا الترجيح كان عدم احتمال التقيّة في أحدهما مرجّحاً.

فمورد هذا المرجّح تساوي الخبرين من حيث الصدور، إمّا علماً

(١) في غير (ظ): «تعيّنه».

كما في المتواترين، أو تعبدًا كما في المتكافئين من الآحاد. وأمّا ما وجب فيه التعبد بصدور أحدهما المعين دون الآخر، فلا وجه لإعمال هذا المرجح فيه؛ لأنّ جهة الصدور متفرّعة على أصل الصدور.

والفرق بين هذا الترجيح والترجيح في الدلالة المتقدّم على الترجيح بالسند، أنّ التعبد بصدور الخبرين على أن يُعمل بظاهر أحدهما وبتأويل الآخر بقرينة ذلك الظاهر ممكنٌ غيرٌ موجبٍ لطرح دليلٍ أو أصلٍ، بخلاف التعبد بصدورهما ثمّ حمل أحدهما على التقيّة الذي هو في معنى إلغائه وترك التعبد به.

هذا كلّهُ على تقدير توجيه الترجيح بالمخالفة باحتمال التقيّة. أمّا لو قلنا بأنّ الوجه في ذلك كون المخالف أقرب إلى الحقّ وأبعد من الباطل - كما يدلّ عليه جملة من الأخبار^(١) - فهي من المرجّحات المضمونيّة، وسيجيء حالها مع غيرها^(٢).

(١) مثل مقبولة ابن حنظلة ومرفوعة زرارة ورواية علي بن أسباط التي تقدّمت

في الصفحة ٤٦٥، ٤٧٠ و ٥٢٩.

(٢) انظر الصفحة ٥٥٣.

[المرجّحات الخارجيّة] ^(١)

أما المرجّحات الخارجيّة
وقد أشرنا إلى أنّها على قسمين ^(٢) :
الأوّل : ما يكون غير معتبر بنفسه .
والثاني : ما يعتبر بنفسه ، بحيث لو لم يكن هناك دليلٌ كان هو
المرجع .

[القسم الأوّل] ^(٣)

فن الأوّل : شهرة أحد الخبرين :
إمّا من حيث الرواية ^(٤) ، بأن اشتهر روايته بين الرواة ، بناءً على
كشفها عن شهرة العمل .
أو اشتهار ^(٥) الفتوى به ولو مع العلم بعدم استناد المفتين إليه .
ومنه : كون الراوي له أفقه من راوي الآخر في جميع الطبقات أو
كون الراوي أفقه

(١) العنوان مثلاً .

(٢) راجع الصفحة ٤٨٧ .

(٣) العنوان مثلاً .

(٤) كذا في (ظ) ، وفي (ت) و (ص) : «روايته» ، وفي غيرها : «رواته» .

(٥) لم ترد «بناءً - إلى - أو اشتهار» في (ظ) ، وورد بدلها : «أو» .

في بعضها، بناءً على أنّ الظاهر عمل الأفقه به^(١).

ومنه: مخالفة أحد الخبرين للعامة، بناءً على ظاهر الأخبار المستفيضة^(٢) الواردة في وجه الترجيح بها.

ومنه: كلّ أمانة مستقلة غير معتبرة وافقت مضمون أحد الخبرين إذا كان عدم اعتبارها لعدم الدليل، لا لوجود الدليل على العدم، كالقياس^(٣).

ثمّ الدليل على الترجيح بهذا النحو من المرجّح ما يستفاد من الأخبار: من الترجيح بكلّ ما يوجب أقرّبية أحدهما إلى الواقع وإن كان خارجاً عن الخبرين، بل يرجع^(٤) هذا النوع^(٥) إلى المرجّح الداخلي؛ فإنّ أحد الخبرين إذا طابق أمانة ظنيّة فلازمه الظنّ بوجود خللٍ في الآخر، إمّا من حيث الصدور أو من حيث جهة الصدور، فيدخل الراجح فيما لا ريب فيه والمرجوح فيما فيه الريب. وقد عرفت أنّ المزيّة الداخليّة قد تكون موجبة لانتفاء احتمالٍ في ذيهما موجودٍ في الآخر، كقلة الوسائط، ومخالفة العامة بناءً^(٦) على الوجه السابق^(٧). وقد توجب

مخالفة أحد
الخبرين للعامة

كلّ أمانة
مستقلة
غير معتبرة

الدليل على هذا
النحو من المرجّح

(١) لم ترد «بناءً - إلى - الأفقه به» في (ظ).

(٢) مثل مقبولة ابن حنظلة ومرفوعة زرارة ورواية علي بن أسباط التي تقدّمت في الصفحة ٥٧، ٦٢ و ١٢١.

(٣) لم ترد «لا لوجود - إلى - كالقياس» في (ظ).

(٤) في (ظ): «مرجع».

(٥) في (ص): زيادة: «من المرجّح».

(٦) لم ترد «بناءً» في (ظ).

(٧) وهو الوجه الرابع المتقدم في الصفحة ٥٣٠.

بعد الاحتمال الموجود في ذمها بالنسبة إلى الاحتمال الموجود في الآخر، كالأعدلية والأوثقيّة^(١). والمرجّح الخارجيّ من هذا القبيل، غاية الأمر عدم العلم تفصيلاً بالاحتمال القريب في أحدهما البعيد في الآخر، بل ذو المزيّة داخلٌ في الأوثق المنصوص عليه في الأخبار.

ومن هنا، يمكن أن يُستدلّ على المطلب: بالإجماع المدعى في كلام جماعة^(٢) على وجوب العمل بأقوى الدليلين، بناءً على عدم شموله للمقام؛ من حيث إنّ الظاهر من الأقوى أقواهما في نفسه ومن حيث هو، لا مجرد كون مضمونه أقرب إلى الواقع لموافقة أمارّة خارجيّة. فيقال في تقريب الاستدلال: إنّ الأمارّة موجبةً لظنّ خللٍ في المرجوح مفقودٍ في الراجح، فيكون الراجح أقوى احتمالاً^(٣) من حيث نفسه.

فإن قلت: إنّ المتيقّن من النصّ ومعاهد الإجماع اعتبار المزيّة الداخليّة القائمة بنفس الدليل، وأمّا الحاصلة من الأمارّة الخارجيّة التي دلّ الدليل على عدم العبرة بها من حيث دخولها في ما لا يعلم، فلا اعتبار بكشفها عن الخلل في المرجوح، ولا فرق بينها وبين القياس في عدم العبرة بها في مقام الترجيح كمقام الحجية. هذا، مع أنّه لا معنى لكشف الأمارّة عن خللٍ في المرجوح؛ لأنّ الخلل في الدليل من حيث

(١) في (ظ) بدل «الأوثقيّة»: «الأفقيّة».

(٢) انظر نهاية الوصول (مخطوط): ٤٥١، ومبادئ الوصول: ٢٣٢، وغاية البادى (مخطوط): ٢٧٦، وغاية المأمول (مخطوط): الورقة ٢١٨، ومفاتيح الأصول:

(٣) في (ر) بدل «احتمالاً»: «إجمالاً».

إنّه دليل قصورٍ في طريقيّته، والمفروض تساويهما في جميع ما له دخل^(١) في الطريقيّة، ومجرد الظنّ بمخالفة خبرٍ للواقع لا يوجب خللاً^(٢) في ذلك؛ لأنّ الطريقيّة ليست منوطةً بمطابقة الواقع.

قلت: أمّا النصّ، فلا ريب في عموم التعليل في قوله عليه السلام: «لأنّ المجمع عليه لا ريب فيه»^(٣)، وقوله عليه السلام: «دع ما يُريبك إلى ما لا يُريبك»^(٤) لما نحن فيه، بل قوله عليه السلام: «فإنّ الرشد فيما خالفهم»^(٥)، وكذا التعليل في رواية الأرجائي^(٦): «لم أُرتم بالأخذ بخلاف ما عليه العامّة» واردٌ في المرجّح الخارجيّ؛ لأنّ مخالفة العامّة نظير موافقة المشهور.

وأما معقد الإجماعات، فالظاهر أنّ المراد^(٧) منه: الأقرب إلى الواقع^(٨) والأرجح مدلولاً، ولو بقرينة ما يظهر من العلماء - قديماً وحديثاً^(٩) - من إناطة الترجيح بمجرد الأقربيّة إلى الواقع، كاستدلالهم

(١) في غير (ظ)، بدل «دخل»: «مدخل».

(٢) في (ظ)، زيادة: «في الواقع».

(٣) الوارد في مقبولة ابن حنظلة المتقدّمة في الصفحة ٤٦٥.

(٤) الوسائل ١٨: ١٢٢ و ١٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٨ و ٥٦.

(٥) الوسائل ١٨: ٨٠، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ضمن الحديث ١٩.

(٦) المتقدّمة في الصفحة ٥٢٩.

(٧) لم ترد «أنّ المراد» في (ظ).

(٨) كتب في (ص)، على «إلى الواقع»: «نسخة».

(٩) لم ترد «من العلماء قديماً وحديثاً» في (ظ).

على الترجيحات بمجرد الأقربيّة إلى الواقع^(١)، مثل ما سيجيء^(٢) من كلماتهم في الترجيح بالقياس، ومثل الاستدلال على الترجيح بموافقة الأصل بأنّ الظنّ في الخبر الموافق له أقوى، وعلى الترجيح بمخالفة الأصل بأنّ الغالب تعرّض الشارع لبيان ما يحتاج إلى البيان، واستدلال المحقّق على ترجيح أحد المتعارضين بعمل أكثر الطائفة: «بأنّ الكثرة أمانة الرجحان والعمل بالراجح واجب»^(٣)، وغير ذلك ممّا يجده المستمع في كلماتهم.

مع أنّه يمكن دعوى حكم العقل بوجوب العمل بالأقرب إلى الواقع في ما كان حجّيتها من حيث الطريقيّة، فتأمل.

بقي في المقام أمران :

أحدهما: أنّ الأمانة التي قام الدليل على المنع عنها بالخصوص كالقياس - هل هي من المرجّحات أم لا؟ ظاهر المعظم العدم، كما يظهر من طريقتهم في كتبهم الاستدلاليّة في الفقه.

وحكى المحقّق في المعارج عن بعض القول بكون القياس مرجّحاً، حيث^(٤) قال :

ذهب ذاهب^(٥) إلى أنّ الخبرين إذا تعارضا وكان القياس موافقاً لما

(١) لم ترد «إلى الواقع» في (ظ)، وشطب عليها في (هـ) و(ت).

(٢) سيجيء بعد سطور.

(٣) المعارج : ١٥٥.

(٤) «حيث» من (ت) و(هـ).

(٥) يمكن أن يريد به ابن الجنيد رحمته الله، فإنّ العمل بالقياس منسوب إليه.

الترجيح بما
ورد المنع عن
العمل به كالقياس

تضمّنه أحدهما، كان ذلك وجهاً يقتضي ترجيح ذلك الخبر. ويمكن أن يحتجّ لذلك: بأنّ الحقّ في أحد الخبرين، فلا يمكن العمل بهما ولا طرْحهما، فتعيّن العمل بأحدهما، وإذا كان التقدير تقدير التعارض، فلا بدّ في العمل بأحدهما من مرجّح، والقياس يصلح أن يكون مرجّحاً؛ لحصول الظنّ به، فتعيّن العمل بما طابقه.

لا يقال: أجمعنا على أنّ القياس مطروح في الشريعة. لأنّا نقول: بمعنى أنّه ليس بدليل، لا بمعنى أنّه لا يكون مرجّحاً لأحد الخبرين؛ وهذا لأنّ فائدة كونه مرجّحاً كونه رافعاً للعمل بالخبر المرجوح، فيعود الراجع كالخبر السليم عن المعارض، فيكون العمل به، لا بذلك القياس. وفيه نظر^(١)، انتهى.

ومال إلى ذلك بعض سادة مشايخنا المعاصرين^(٢). والحقّ خلافه؛ لأنّ رفع الخبر المرجوح بالقياس عملٌ به حقيقةً، كرفع العمل بالخبر السليم عن المعارض به^(٣)، والرجوع معه إلى الأصول. وأيّ فرقٍ بين رفع القياس لوجوب العمل بالخبر السليم عن المعارض وجعله كالمعدوم حتّى يرجع إلى الأصل، وبين رفعه لجواز العمل بالخبر المكافئ^(٤) لخبر آخر وجعله كالمعدوم حتّى يتعيّن العمل بالخبر الآخر؟!

(١) المعارج : ١٨٦ - ١٨٧.

(٢) هو السيّد المجاهد في مفاتيح الأصول : ٧١٦.

(٣) «به» من (ص).

(٤) في غير (ص): «للتكافؤ».

ثمّ إنّ الممنوع هو الاعتناء بالقياس مطلقاً؛ ولذا استقرّت طريقة أصحابنا على هجره في باب الترجيح، ولم نجد منهم موضعاً يرجّحونه به، ولولا ذلك لوجب تدوين شروط القياس في الأصول ليرجّح به في الفروع.

مرتبة

هذا المرجّح

الثاني: في مرتبة هذا المرجّح بالنسبة إلى المرجّحات السابقة. فنقول: أمّا الرجحان من حيث الدلالة، فقد عرفت غير مرّة تقدّمه على جميع المرجّحات. نعم، لو بلغ المرجّح الخارجيّ إلى حيث يوهن الأرجح دلالةً، فهو يسقطه عن الحجّة ويخرج الفرض عن تعارض الدليلين؛ ومن هنا قد^(١) يقدّم العامّ المشهور أو^(٢) المعتضد بالأُمور الخارجيّة الآخر على الخاصّ.

وأما الترجيح من حيث السند، فظاهر مقبولة ابن حنظلة^(٣) تقديمه على المرجّح الخارجيّ. لكنّ الظاهر أنّ الأمر بالعكس؛ لأنّ رجحان السند إنّما اعتبر لتحصيل الأقرب إلى الواقع، فإنّ الأعدل أقرب إلى الصدق من غيره، بمعنى أنّه لو فُرض العلم بكذب أحد الخبرين كان المظنون صدق الأعدل وكذب العادل، فإذا فرض كون خبر العادل مظنون المطابقة للواقع وخبر الأعدل مظنون المخالفة، فلا وجه لترجيحه بالأعدليّة. وكذا الكلام في الترجيح بمخالفة العامّة، بناءً على أنّ الوجه فيه هو نفي احتمال التقيّة.

(١) لم ترد «قد» في (ت).

(٢) في غير (ظ) بدل «أو»: «و».

(٣) المتقدّمة في الصفحة ٤٦٥.

[القسم الثاني] ^(١)

ما يكون معتبراً في نفسه: وأمّا القسم الثاني، وهو ما كان مستقلاً بالاعتبار ولو خلا المورد عن الخبرين ^(٢)، فقد أشرنا إلى أنّه على قسمين: الأول: ما يكون معاضداً لمضمون أحد الخبرين. والثاني: ما لا يكون كذلك.

١ - الترجيح بموافقة الكتاب والسنة والدليل عليه
فن القسم الأول: الكتاب والسنة، والترجيح بموافقتها ممّا تواتر به الأخبار.

واستدلّ في المعارج على ذلك بوجهين: أحدهما: أنّ الكتاب دليل مستقلّ، فيكون دليلاً على صدق مضمون الخبر.

ثانيهما: أنّ الخبر المنافي لا يُعمل به لو انفرد عن المعارض، فما ظنّك به معه؟! ^(٣) انتهى.

وغرضه الاستدلال على طرح الخبر المنافي، سواء قلنا بحجّيته مع معارضته لظاهر الكتاب أم قلنا بعدم حجّيته، فلا يُتوهّم التنافي بين دليليه.

(١) العنوان ممّا.

(٢) في (ت): «الخبر».

(٣) المعارج: ١٥٤.

ثمَّ إنّ توضيح الأمر في هذا المقام يحتاج إلى تفصيل أقسام ظاهر الكتاب و^(١)السنة المطابق لأحد المتعارضين. فنقول:

صور مخالفة
ظاهر الكتاب:

إنّ ظاهر الكتاب إذا لوحظ مع الخبر المخالف فلا يخلو عن صور ثلاث:

الصورة الأولى

الأولى: أن يكون على وجهٍ لو خلا الخبر المخالف له عن معارضة المطابق له كان مقدّماً عليه؛ لكونه نصّاً بالنسبة إليه؛ لكونه اخصّ منه أو غير ذلك - بناءً على تخصيص الكتاب بخبر الواحد - فالمانع عن التخصيص حينئذ ابتلاؤه^(٢) بمعارضة مثله، كما إذا تعارض «أكرم زيداً العالم» و«لا تكرم زيداً العالم»، وكان في الكتاب عمومٌ يدلّ على وجوب إكرام العلماء.

ومقتضى القاعدة في هذا المقام:

أن يلاحظ أولاً جميع ما يمكن أن يُرجّح به الخبر المخالف للكتاب على المطابق له، فإن وُجد شيءٌ منها رُجّح المخالف به وخصّص به الكتاب؛ لأنّ المفروض انحصار المانع عن تخصيصه به في ابتلائه بمزاحمة الخبر المطابق للكتاب؛ لأنّه مع الكتاب من قبيل النصّ والظاهر، وقد عرفت أنّ العمل بالنصّ ليس من باب الترجيح، بل من باب العمل بالدليل والقرينة في مقابلة أصالة الحقيقة، حتّى لو قلنا بكونها من باب الظهور النوعيّ. فإذا عولجت المزاحمة بالترجيح صار المخالف كالسليم عن المعارض، فيصرف ظاهر الكتاب بقرينة الخبر السليم.

(١) في غير (ظ): «أو».

(٢) في غير (ظ) بدل «ابتلاؤه»: «ابتلاء الخاص».

ولو لم يكن هناك مرجّح:

فإن حكمنا في الخبرين المتكافئين بالتخير - إمّا لأنّه الأصل في المتعارضين، وإمّا لورود الأخبار بالتخير - كان اللازم التخير، وأنّ له أن يأخذ بالمطابق وأن يأخذ بالمخالف، فيخصّص به عموم الكتاب؛ لما سيجيء: من أنّ موافقة أحد الخبرين للأصل لا يوجب رفع التخير. وإن قلنا بالتساقط أو التوقّف، كان المرجع هو ظاهر الكتاب.

فتلخص: أنّ الترجيح بظاهر الكتاب لا يتحقّق بمقتضى القاعدة^(١).

في شيءٍ من فروض هذه الصورة.

الصورة الثانية

الثانية: أن يكون على وجهٍ لو خلا الخبر المخالف له عن معارضه لكان مطروحاً؛ لمخالفته الكتاب^(٢)، كما إذا تباين مضمونها كليّة. كما لو كان ظاهر الكتاب في المثال المتقدّم وجوب إكرام زيد العالم.

واللازم في هذه الصورة خروج الخبر المخالف عن الحجّة رأساً؛ لتواتر الأخبار بطلان الخبر المخالف للكتاب والسنة^(٣)، والمتيقّن من المخالفة هذا الفرد، فيخرج الفرض عن تعارض الخبرين، فلا مورد للترجيح في هذه الصورة أيضاً؛ لأنّ المراد به تقديم أحد الخبرين لمزّيّة فيه، لا لما يُسقط الآخر عن الحجّة. وهذه الصورة عديمة المورد فيما بأيدينا من الأخبار المتعارضة.

الصورة الثالثة

الثالثة: أن يكون على وجهٍ لو خلا المخالف له عن المعارض

(١) لم ترد «بمقتضى القاعدة» في (ظ).

(٢) لم ترد «لمخالفته الكتاب» في (ر).

(٣) لم ترد «والسنة» في (ر) و(ص).

مخالف الكتاب، لكن لا على وجه التباين الكلي، بل يمكن الجمع بينهما بصرف أحدهما عن ظاهره.

وحينئذٍ، فإن قلنا بسقوط الخبر المخالف بهذه المخالفة عن الحجية كان حكمها حكم الصورة الثانية، وإلا كان الكتاب مع الخبر المطابق بمنزلة دليل واحد عارض الخبر المخالف، والترجيح حينئذٍ بالتعاقد وقطعية سند الكتاب.

فالترجيح بموافقة الكتاب منحصرٌ في هذه الصورة الأخيرة.

لكن هذا الترجيح مقدّم:

على الترجيح بالسند؛ لأنّ أدلية الراوي في الخبر المخالف لا تقاوم قطعية سند الكتاب الموافق للخبر الآخر.

وعلى الترجيح بمخالفة العامة؛ لأنّ التقيّة غير متصورة في الكتاب الموافق للخبر الموافق للعامة.

وعلى المرجّحات الخارجيّة؛ لأنّ الأمانة المستقلة المطابقة للخبر الغير المعتمدة لا تقاوم الكتاب المقطوع الاعتبار، ولو فرضنا الأمانة المذكورة مسقطاً لدلالة الخبر والكتاب المخالفين لها عن الحجية - لأجل القول بتقييد اعتبار الظواهر بصورة عدم قيام الظنّ الشخصي على خلافها - خرج المورد عن فرض التعارض.

ولعلّ ما ذكرناه هو الداعي للشيخ قوة في تقديم الترجيح بهذا المرجّح على جميع ما سواه من المرجّحات، وذكّر الترجيح بها بعد فقد هذا المرجّح ^(١).

إذا عرفت ما ذكرنا، علمت توجه^(١) الإشكال فيما دلّ من الأخبار العلاجية على تقديم بعض المرجّحات على موافقة الكتاب كمقبولة ابن حنظلة^(٢)، بل وفي غيرها ممّا أُطلق فيها الترجيح بموافقة الكتاب والسنة؛ من حيث إنّ الصورة الثالثة قليلة الوجود في الأخبار المتعارضة، والصورة الثانية أقلّ وجوداً بل معدومة، فلا يتوهم حمل تلك الأخبار عليها وإن لم تكن من باب ترجيح أحد المتعارضين؛ لسقوط المخالف عن الحجية مع قطع النظر عن التعارض.

ويمكن التزام دخول الصورة الأولى في الأخبار التي أُطلق فيها الترجيح بموافقة الكتاب، فلا يقلّ موردّها، وما ذكر - من ملاحظة الترجيح بين الخبرين المختصّ أحدهما لظاهر الكتاب - ممنوع. بل نقول: إنّ ظاهر تلك الأخبار - ولو بقرينة لزوم قلة المورد بل عدمه، وقرينة بعض الروايات الدالة على ردّ بعض ما ورد في الجبر والتفويض بمخالفة الكتاب^(٣) مع كونه ظاهراً في نفيها -: أنّ الخبر المعتضد بظاهر الكتاب لا يُعارضه الخبر الآخر وإن كان لو انفرد رفع اليد به عن ظاهر الكتاب. وأمّا الإشكال المختصّ بالمقبولة من حيث تقديم بعض المرجّحات على موافقة الكتاب، فيندفع بما أشرنا إليه سابقاً: من أنّ الترجيح بصفات الراوي فيها من حيث كونه حاكماً، وأوّل المرجّحات الخبرية فيها هي شهرة إحدى الروايتين وشذوذ الأخرى، ولا بُد في تقديمها على موافقة الكتاب.

(١) في (ص): «توجيه».

(٢) المتقدمة في الصفحة ٤٦٥.

(٣) البحار ٥: ٢٠ و ٦٨، الحديث ٣ و ١.

ثمَّ إنّ الدليل المستقلّ المعاضِد لأحد الخبرين حكمه حكم الكتاب والسنة في الصورة الأولى. وأمّا في الصورتين الأخيرتين، فالخبر المخالف له يُعارض بمجموع الخبر الآخر والدليل المطابق له، والترجيح هنا بالتعاضد لا غير.

٢ - الترجيح بما

وأما القسم الثاني - وهو ما لا يكون معاضداً لأحد الخبرين - لا يكون معاضداً لأحد الخبرين فهي عدّة أمور:

منها: الأصل، بناءً على كون مضمونه حكم الله الظاهري؛ إذ لو بني على إفادته الظنّ بحكم الله الواقعي كان من القسم الأوّل. ولا فرق في ذلك بين الأصول الثلاثة، أعني: أصالة البراءة، والاحتياط، والاستصحاب.

الإشكال

في الترجيح

بالأصول

لكن يُشكل الترجيح بها؛ من حيث إنّ مورد الأصول ما إذا فُقد الدليل الاجتهاديّ المطابق أو المخالف، فلا مورد لها إلّا بعد فرض تساقط المتعارضين لأجل التكافؤ، والمفروض أنّ الأخبار المستفيضة دلّت على التخيير مع فقد المرجّح، فلا مورد للأصل في تعارض الخبرين رأساً.

فلا بدّ من التزام عدم الترجيح بها، وأنّ الفقهاء إنّما رجّحوا بأصالة البراءة والاستصحاب في الكتب الاستدلالية؛ من حيث بنائهم على حصول الظنّ النوعيّ بمطابقة الأصل. وأمّا الاحتياط، فلم يُعلم منهم الاعتماد عليه، لا في مقام الاستناد^(١)، ولا في مقام الترجيح^(٢).

(١) في (هـ): «الإسناد».

(٢) في (ر): «إلّا في مقام الاستناد، لا في مقام الترجيح».

وقد يتوهم^(١): أنّ ما دلّ على التخيير مع تكافؤ الخبرين معارض بما دلّ على الأصول الثلاثة، فإنّ مورد الاستصحاب عدم اليقين بخلاف الحالة السابقة، وهو حاصل مع تكافؤ الخبرين.

ويندفع: بأنّ ما دلّ على التخيير حاكم على الأصل؛ فإنّ مؤداه جواز العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة والالتزام بارتفاعها، فكما أنّ ما دلّ على تعيين^(٢) العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة مع سلامته عن المعارض حاكم على دليل الاستصحاب، كذلك يكون الدليل الدالّ على جواز العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة المكافئ لمعارضه حاكماً عليه من غير فرق أصلاً.

مع أنّه لو فرض التعارض المتوهم كان أخبار التخيير أولى بالترجيح وإن كانت النسبة عموماً من وجه؛ لأنّها أقلّ مورداً، فتعيّن تخصيص أدلّة الأصول.

مع أنّ التخصيص في أخبار التخيير يوجب إخراج كثيرٍ من مواردها بل أكثرها، بخلاف تخصيص أدلّة الأصول.

مع أنّ بعض أخبار التخيير ورد في مورد جريان الأصول، مثل: مكتبة عبد الله بن محمد الواردة في فعل ركعتي الفجر في المحمل^(٣)، ومكتبة الحِميرِيّ - المروية في الاحتجاج - الواردة في التكير في كلّ انتقال^(٤)

(١) قاله السيّد المجاهد في مفاتيح الأصول: ٧٠٨.

(٢) في (ر): «تعيّن».

(٣) الوسائل ١٨: ٨٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٤.

(٤) في (ت) بدل «كلّ انتقال»: «الانتقال».

من حال إلى حال من أحوال الصلاة^(١).

ومّا ذكرنا ظهر فساد ما ذكره بعض من عاصرناه^(٢) في تقديم الموافق للأصل على المخالف، من:

أنّ العمل بالموافق موجب للتخصيص فيما دلّ على حجّية المخالف، والعمل بالمخالف مستلزم للتخصيص فيما دلّ على حجّية الموافق وتخصيص آخر فيما دلّ على حجّية الأصول.

وأنّ الخبر الموافق يفيد ظناً بالحكم الواقعي، والعمل بالأصل يفيد الظنّ بالحكم الظاهري، فيتقوّى به الخبر الموافق.

وأنّ الخبرين يتعارضان ويتساقطان، فيبقى الأصل سليماً عن المعارض^(٣).

بقي هنا شيءٌ :

وهو أنّهم اختلفوا في تقديم المقرّر - وهو الموافق للأصل - على الناقل، وهو الخبر المخالف له.

والأكثر من الأصوليين - منهم العلامة^(٤) قزويني وغيره^(٥) - على تقديم

(١) الوسائل ١٨ : ٨٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٩،

والاحتجاج ٢ : ٣٠٤.

(٢) هو السيّد المجاهد شهيد.

(٣) مفاتيح الأصول : ٧٠٧.

(٤) انظر مبادئ الوصول : ٢٣٧، وتهذيب الوصول : ٩٩.

(٥) مثل الشيخ الجرجاني في غاية البادئ (مخطوط) : ٢٨٩، والسيّد العميدي في منية اللبيب (مخطوط) : الورقة ١٧٣.

ما استدلّ به
على تقديم
الموافق للأصل
ومناقشته

تعارض
المقرّر والناقل

الناقل، بل حكى هذا القول عن جمهور الأصوليين^(١)، معللين ذلك: بأنَّ الغالب فيما يصدر من الشارع الحكم بما يحتاج إلى البيان ولا يُستغنى عنه بحكم العقل، مع أنَّ الذي عثرنا عليه في الكتب الاستدلالية الفرعية الترجيح بالاعتضاد بالأصل، لكن لا يحضرنى الآن موردٌ لما نحن فيه - أعني المتعارضين الموافق أحدهما للأصل - فلا بدَّ من التسع.

ومن ذلك: كون أحد الخبرين متضمناً للإباحة والآخر مفيداً للحظر، فإنَّ المشهور تقديم الحاضر على المبيح^(٢)، بل يظهر من المحكي عن بعضهم عدم الخلاف فيه^(٣).

تعارض
المبيح والحاضر

وذكروا في وجهه ما لا يبلغ حدَّ الوجوب، ككونه متيقناً في العمل؛ استناداً إلى قوله ﷺ: «دع ما يُريبك إلى ما لا يُريبك»^(٤)، وقوله ﷺ: «ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلبَ الحرامُ الحلال»^(٥).

وفيه: أنَّه لو تمَّ هذا الترجيح لزم الحكم بأصالة الحرمة عند دوران الأمر بينها وبين الإباحة؛ لأنَّ وجود الخبرين لا مدخل له في هذا الترجيح؛ فإنَّه من مرجّحات أحد الاحتمالين، مع أنَّ المشهور تقديم

(١) حكاها في غاية البادئ (مخطوط): ٢٨٩، وانظر مفاتيح الأصول: ٧٠٥.

(٢) انظر مفاتيح الأصول: ٧٠٨.

(٣) حكاها في مفاتيح الأصول عن الفاضل الجواد، راجع المفاتيح: ٧٠٨، وغاية المأمول (مخطوط): الورقة ٢٢٠.

(٤) الوسائل ١٨: ١٢٢ و ١٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٨ و ٥٦.

(٥) مستدرک الوسائل ١٣: ٦٨، الحديث ٥.

الإباحة على الحظر.

فالمُتَّجِه ما ذكره الشيخ رحمته - في العدة -: من ابتناء المسألة على أن الأصل في الأشياء الإباحة أو الحظر أو التوقّف، حيث قال: وأمّا ترجيح أحد الخبرين على الآخر من حيث إنّ أحدهما يتضمّن الحظر والآخر الإباحة، والأخذ بما يقتضي الحظر^(١) أو الإباحة، فلا يمكن الاعتماد عليه على ما نذهب إليه من الوقف؛ لأنّ الحظر والإباحة جميعاً عندنا مستفادان من الشرع، ولا ترجيح بذلك، وينبغي لنا التوقّف فيها جميعاً، أو يكون الإنسان مخيراً في العمل بأيّهما شاء^(٢)، انتهى.

ويمكن الاستدلال لترجيح الحظر بما دلّ^(٣) على وجوب الأخذ بما فيه^(٤) الاحتياط من الخبرين، وإرجاع ما ذكره من الدليل إلى ذلك، فلا احتياط وإن لم يجب الأخذ به في الاحتمالين المجرّدين عن الخبر، إلّا أنّه يجب الترجيح به عند تعارض الخبرين^(٥).

وما ذكره الشيخ رحمته إنّما يتمّ لو أراد الترجيح بما يقتضيه الأصل، لا بما ورد التعبد به من الأخذ بالأحوط من^(٦) الخبرين، مع أنّ ما

(١) في المصدر زيادة: «أولى».

(٢) العدة ١: ١٥٢.

(٣) هي مرفوعة زرارة المتقدّمة في الصفحة ٤٧٠.

(٤) في (ص) بدل «بما فيه الاحتياط»: «بما وافق الاحتياط».

(٥) في (ظ) بدل «تعارض الخبرين»: «التعارض».

(٦) في غير (ظ) بدل «بالأحوط من»: «بأحوط».

إبتناء المسألة
على أصالة الحظر
أو الإباحة؟

كلام
الشيخ الطوسي
في ذلك

الاستدلال
لترجيح الحظر

رجوع الى كلام
الشيخ الطوسي

ذكره من استفادة الحظر أو الإباحة من الشرع لا ينافي ترجيح أحد الخبرين بما دلّ من الشرع على أصالة الإباحة، مثل قوله عليه السلام: «كلُّ شيء مطلقٌ حتّى يَرِد فيه نهْي»^(١)، أو على أصالة الحظر، مثل قوله: «دع ما يُريبك إلى ما لا يُريبك»^(٢)، مع أنّ مقتضى التوقّف على ما اختاره لمّا كان وجوب الكفّ عن الفعل - على ما صرّح به هو وغيره - كان اللازم بناءً على التوقّف العمل بما يقتضيه الحظر. ولو ادّعي ورود أخبار التخير على ما يقتضيه التوقّف من الحظر^(٣) جرى مثله على القول بأصالة الحظر.

ثم إنّ يشكّل الفرق بين ما ذكره: من الخلاف في تقديم^(٤) المقرّر على الناقل - وإن حكي عن الأكثر تقديم^(٥) الناقل^(٦) - وبين^(٧) عدم ظهور الخلاف في تقديم^(٨) المحاضر على المبيح. ويمكن الفرق بتخصيص المسألة الأولى بدوران الأمر بين الوجوب

الإشكال
في الفرق
بين مسألتي
الناقل والمقرّر،
والمحاضر والمبيح

- (١) الوسائل ١٨ : ١٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٠.
(٢) الوسائل ١٨ : ١٢٢ و ١٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٨ و ٥٦.

- (٣) لم ترد «من الحظر» في (ر) و(ص).
(٤) و (٥) في غير (ظ): «تقدّم».
(٦) حكاها العلامة في النهاية (مخطوط): ٤٥٨، والسيد العميدي في منية اللبيب (مخطوط): الورقة ١٧٣.
(٧) «بين» من (ظ).
(٨) في غير (ظ): «تقدّم».

وعدمه؛ ولذا رجّح بعضهم^(١) الوجوب على الإباحة والندب لأجل الاحتياط.

لكن فيه - مع جريان بعض أدلة تقديم الحظر فيها -: إطلاق كلامهم فيها، وعدم ظهور التخصيص في كلماتهم؛ ولذا اختار بعض سادة مشايخنا المعاصرين^(٢) تقديم الإباحة على الحظر؛ لرجوعه إلى تقديم المقرّر على الناقل الذي اختاره في تلك المسألة^(٣). هذا، مع أنّ الاتفاق على تقديم الحظر غير ثابت وإن ادّعاء بعضهم^(٤).

والتحقيق: هو ذهاب الأكثر، وقد ذهبوا إلى تقديم الناقل أيضاً في المسألة الأولى، بل حكى عن بعضهم^(٥) تفريع تقديم الحاضر على تقديم الناقل.

ومن جملة هذه المرجّحات: تقديم دليل الحرمة على دليل الوجوب عند تعارضهما. واستدلّوا عليه بما ذكرناه مفصّلاً في مسائل أصالة البراءة عند تعارض احتمالي الوجوب والتحریم^(٦).

(١) مثل شارح المختصر كما في المفاتيح: ٧١٠، وراجع شرح مختصر الأصول ٢: ٤٨٩.

(٢) هو السيّد المجاهد في مفاتيح الأصول: ٧٠٩.

(٣) نفس المصدر: ٧٠٨.

(٤) هو الفاضل الجواد رحمته، كما تقدّم في الصفحة ١٥٤.

(٥) حكاها السيد المجاهد في مفاتيح الأصول: ٧٠٩.

(٦) راجع مبحث البراءة ٢: ١٨٥ - ١٨٦.

والحق هنا: التخيير، وإن لم نقل به في الاحتمالين؛ لأنَّ الاستفادة من الروايات الواردة في تعارض الأخبار على وجه لا يُرتاب فيه هو لزوم التخيير مع تكافؤ الخبرين وتساويهما من جميع الوجوه التي لها مدخل في رجحان أحد الخبرين، خصوصاً مع عدم التمكن من الرجوع إلى الإمام عليه السلام الذي يحمل عليه أخبار التوقّف والإرجاء، بل لو بنيّا على طرح أخبار التخيير في هذا المقام أيضاً بعد الترجيح بموافقة الأصل لم يبق لها موردٌ يصلح لحمل الأخبار الكثيرة الدالة على التخيير عليه، كما لا يخفى على المتأمل الدقيق.

فالمعتمد: وجوب الحكم بالتخيير إذا تساوى الخبران من حيث القوة ولم يرجح أحدهما بما يوجب أقربيته إلى الواقع، ولا يلتفت إلى المرجّحات^(١) الثلاث الأخيرة الراجعة إلى ترجيح مضمون أحد الخبرين مع قطع النظر عن كونه مدلولاً له؛ لحكومة أخبار التخيير على جميعها، وإن قلنا بها في تكافؤ الاحتمالين.

نعم، يجب الرجوع إليها في تعارض غير الخبرين^(٢) من الأدلة الظنية إذا قلنا بحجّيتها من حيث الطريقة المستلزمة للتوقّف عند التعارض، لكن ليس هذا من الترجيح في شيء.

نعم، لو قيل^(٣) بالتخيير في تعارضها من باب تنقيح المناط كان

(١) في (هـ) بدل «ولا يلتفت إلى المرجّحات»: «ولا مصبّ للمرجّحات».

(٢) في (ظ) و (هـ) ونسخة بدل (ص) بدل «غير الخبرين»: «غير الحديث»، وفي نسخة بدل (هـ) كما أثبتناه.

(٣) في (ر) ونسخة بدل (ص): «قلنا».

حكمها^(١) حكم الخبرين. لكن فيه تأملٌ، كما في إجراء التراجيح المتقدمة في تعارض الأخبار، وإن كان الظاهر من بعضهم^(٢) عدم التأمل في جريان جميع أحكام الخبرين من الترجيح فيها بأقسام المرجّحات مستظهِراً عدم الخلاف في ذلك.

فإن ثبت الإجماع على ذلك أو أجرينا ذلك في الإجماع المنقول من حيث إنّه خبرٌ فيشملة حكمه فهو^(٣)، وإلاّ ففيه تأملٌ.

لكنّ التكلّم في ذلك قليل الفائدة؛ لأنّ الطرق الظنيّة غير الخبر ليس فيها ما يصحّ للفقيه دعوى حجّيته من حيث إنّه ظنٌّ مخصوص، سوى الإجماع المنقول بخبر الواحد، فإن قيل بحجّيتها فإنما هي من باب مطلق الظنّ، ولا ريب أنّ المرجع^(٤) في تعارض الأمارات المعتبرة على هذا الوجه إلى^(٥) تساقط المتعارضين إن ارتفع الظنّ من كليهما، أو سقوط أحدهما عن الحجّية وبقاء الآخر بلا معارض إن ارتفع الظنّ عنه.

وأما الإجماع المنقول، فالترجيح بحسب الدلالة من حيث الظهور أو النصوصيّة جارٍ فيه لا محالة، وأما الترجيح من حيث الصدور أو جهة الصدور^(٦)، فالظاهر أنّه كذلك - وإن قلنا بخروجه عن الخبر عرفاً،

(١) في (هـ): «حكمها».

(٢) هو السيّد المجاهد في مفاتيح الأصول: ٧١٩.

(٣) لم ترد «فهو» في (ظ).

(٤) في (ص)، بدل «المرجع»: «الوجه».

(٥) لم ترد «إلى» في (ص) و(ظ).

(٦) لم ترد «أو جهة الصدور» في (ص).

فلا يشملُه أخبار علاج تعارض الأخبار وإن شمله لفظ «النَّبأ» في آية النبأ - لعموم التعليل المستفاد من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : «فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه»^(١)، وقوله : «لأنَّ الرشد في خلافهم»^(٢)؛ فإنَّ خصوص المورد لا يخصَّصه.

ومن هنا يصحَّ إجراء جميع التراجيح المقرّرة في الخبرين في الإجماعين المنقولين، بل غيرهما من الأمارات التي يُفرض حجّيتها من باب الظنّ الخاصّ.

ومما ذكرنا يظهر حال الخبر^(٣) مع الإجماع المنقول أو غيره من الظنون الخاصّة لو وجد.

والحمد لله على ما تيسّر لنا من تحرير ما استفدناه بالفهم القاصر من الأخبار وكلمات علمائنا الأبرار في باب التراجيح. رجّح الله ما نرجو التوفيق له من الحسنات على ما مضى من السيّئات، بجاه محمّد وآله سادة السادات، عليهم أفضل الصلوات وأكمل التحيّات، وعلى أعدائهم أشدّ اللعنات^(٤) وأساء العقوبات، آمين آمين آمين، يا ربّ العالمين.

(١) هذه الفقرة وردت ضمن مقبولة ابن حنظلة المتقدّمة في الصفحة ٥٧.

(٢) الوسائل ١٨ : ٨٠، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ضمن الحديث ١٩.

(٣) في غير (ظ) بدل «حال الخبر» : «الحال».

(٤) في غير (ظ) بدل «اللعنات» : «العتاب».

العناوين العامّة

المقام الثاني : في الاستصحاب

١٣	الكلام في أمور
٥٥	أخبار الاستصحاب
٨٣	الأقوال في حجّة الاستصحاب
١٩١	تنبيهات الاستصحاب
٢٨٩	شرائط العمل بالاستصحاب
٣٢٠	تعارض الاستصحاب مع سائر الأمارات والأصول
٣٢٥	قاعدة الفراغ والتجاوز
٣٤٥	أصالة الصحّة في فعل الغير
٣٩٣	تعارض الاستصحابيين

خاتمة : في التعادل والتراجع

٤٢٧	قاعدة «الجمع مهما أمكن أولى من الطرح»
٤٤١	المقام الأوّل : في المتكافئين

٥٧٠ فرائد الأصول / ج ٣

المقام الثاني : في التراجيح ٤٥٥

الأخبار العلاجية ٤٦٥

التعدّي عن المرجّحات المنصوصة ٤٨١

المرجّحات الداخلية ٤٨٨

المرجّحات الدلالية ٥٠١

المرجّحات الخارجية ٥٤٧

الترجيح بموافقة الكتاب والسنة ٥٥٤

الترجيح بموافقة الأصل ٥٥٩

فهرس المحتوى

المقام الثانى فى الاستصحاب

٩ الاستصحاب لغةً واصطلاحاً
	الكلام فى أمور :
١٣ الأول : هل الاستصحاب أصلٌ عمليٌّ أو أمانة ظنيّة ؟
١٣ المختار كونه من الأصول العمليّة
١٦ الثانى : الوجه فى عدّ الاستصحاب من الأدلّة العقليّة
١٧ الثالث : هل الاستصحاب مسألة أصوليّة أو فقهيّة ؟
١٧ بناءً على كونه حكماً عقلياً فهو مسألة أصوليّة
	بناءً على كونه من الأصول العمليّة فى كونه من المسائل
١٨ الأصوليّة غموض
١٨ الإشكال فى كون الاستصحاب من المسائل الفرعية
٢٠ الاستصحاب الجارى فى الشبهة الموضوعيّة

٢١ الرابع : مناط الاستصحاب بناءً على كونه من باب التعبد

٢١ ليس المناط الظن الشخصي بناءً على كونه من باب الظن

الخامس : تقوم الاستصحاب بأمرين : اليقين بالحدوث، والشك

٢٤ في البقاء

٢٤ الاستصحاب الفهري

٢٥ المعتبر هو الشك الفعلي

٢٦ السادس : تقسيم الاستصحاب من وجوه :

٢٦ ١ - تقسيمه باعتبار المستصحب

٢٦ المستصحب إمّا وجودي وإمّا عدمي

٢٧ كلام شريف العلماء في خروج العدميات عن محلّ النزاع

٢٨ المناقشة فيما أفاده شريف العلماء

قيام السيرة على التمسك بالأصول الوجودية والعدمية في باب

٢٨ الألفاظ

٢٩ ما يظهر منه الاختصاص بالوجوديات ومناقشته

٣٠ التبع يشهد بعدم خروج العدميات عن محلّ النزاع

٣١ ظاهر جماعة خروج بعض العدميات عن محلّ النزاع

٣٢ المستصحب إمّا حكم شرعي وإمّا من الأمور الخارجية

٣٢ وقوع الخلاف في كليهما

٣٣ للحكم الشرعي إطلاقان :

٣٣ ١ - الحكم الكلّي

٣٣ ٢ - ما يعمّ الحكم الجزئي

إنكار الأخباريين جريان الاستصحاب في الحكم بالإطلاق

٣٣ الأوّل

الأقوى في حجّة الاستصحاب من حيث هذا التقسيم	٣٥
المستصحب إمّا حكم تكليفي وإمّا حكم وضعي	٣٥
القول بالتفصيل بين التكليفي وغيره	٣٦
٢ - تقسيم الاستصحاب باعتبار دليل المستصحب	٣٧
دليل المستصحب إمّا الإجماع وإمّا غيره	٣٧
المستصحب إمّا يثبت بالدليل العقلي وإمّا بالدليل الشرعي	٣٧
الإشكال في الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقلي	٣٨
عدم جريان الاستصحاب في الأحكام العقلية ولا في الأحكام	
الشرعية المستندة إليها	٣٩
استصحاب حال العقل لا يستند إلى القضية العقلية	٤٠
دليل المستصحب قد يدلّ على الاستمرار وقد لا يدلّ	٤١
٣ - تقسيم الاستصحاب باعتبار الشكّ في البقاء	٤٣
منشأ الشكّ إمّا اشتباه الأمر الخارجي وإمّا اشتباه الحكم	
الشرعي	٤٣
دخول القسمين في محلّ النزاع	٤٣
المحكمي عن الأخباريين اختصاص النزاع بالشبهة المحكية	٤٣
الشكّ في البقاء قد يكون مع تساوي الطرفين وقد يكون مع	
رجحان البقاء أو الارتفاع	٤٥
محلّ الخلاف في هذه الصور	٤٦
الشكّ إمّا في المقتضي وإمّا في الرافع	٤٦
أقسام الشكّ من جهة الرافع	٤٧
محلّ الخلاف من هذه الأقسام	٤٧

الأقوال في حجّية الاستصحاب

- أقوى الأقوال ٥١
- الاستدلال على المختار بوجوه: ٥٣
- ١ - ظهور كلام جماعة في الاتفاق عليه ٥٣
- ٢ - الاستقراء ٥٤
- ٣ - السنّة: ٥٥
- ١ - صحيحة زرارة الأولى ٥٥
- تقرير الاستدلال ٥٦
- معنى الرواية ٥٦
- كون اللام في «اليقين» للجنس ٥٦
- ٢ - صحيحة زرارة الثانية ٥٨
- فقه الحديث ومورد الاستدلال ٥٩
- ٣ - صحيحة زرارة الثالثة ٦٢
- التأمل في الاستدلال بهذه الصحيحة ٦٢
- المراد من «اليقين» في هذه الصحيحة ٦٣
- المراد من «البناء على اليقين» في الأخبار ٦٣
- ٤ - الاستدلال بموثقة إسحاق بن عمّار والإشكال فيه ٦٦
- ٥ - الاستدلال برواية الحصال ورواية أخرى ٦٨
- المناقشة في الاستدلال بهاتين الروایتين ٦٨
- إمكان دفع المناقشة المذكورة ٧٠
- ٦ - مكاتبة علي بن محمّد القاساني ٧١
- تقريب الاستدلال ٧١
- تأييد المختار بالأخبار الخاصّة: ٧٢

٧٢	١ - رواية عبد الله بن سنان
٧٢	تقريب الاستدلال
٧٢	٢ - مؤتقة عمّار
٧٣	معنى المؤتقة إمّا الاستصحاب أو قاعدة الطهارة
٧٤	عدم إمكان إرادة القاعدة والاستصحاب معاً من المؤتقة
٧٥	كلام صاحب الفصول في جواز إرادة كليهما منها
٧٥	المنافشة فيما أفاده صاحب الفصول
٧٦	الظاهر إرادة القاعدة
٧٧	٣ - الرواية الثالثة
٧٧	٤ - الرواية الرابعة
٧٨	اختصاص الأخبار بالشكّ في الرفع
	تأمل المحقق الخوانساري في الاستدلال بالأخبار على
٧٨	الحجية مطلقاً
٧٩	المراد من «نقض اليقين»
٨٣	حجة القول الأوّل :
٨٣	الوجه الأوّل والمنافشة فيه
٨٣	الوجه الثاني
٨٤	المنافشة في الوجه الثاني
٨٦	الوجه الثالث
٨٧	المنافشة في الوجه الثالث
	دعوى أنّ وجود الشيء سابقاً يقتضي الظنّ ببقائه والجواب
٨٧	عنها
٩٤	الوجه الرابع : بناء العقلاء

٩٥ المناقشة في الوجه الرابع

٩٧ حجة القول الثاني :

٩٧ ١ - دعوى أنّ الاستصحاب إثبات للحكم من غير دليل

٩٧ المناقشة في ذلك

٩٩ ٢ - لزوم القطع بالبقاء بناءً على حجة الاستصحاب

١٠٠ المناقشة فيه

١٠٠ ٣ - لزوم التناقض بناءً على الحجّة والمناقشة فيه

١٠١ ٤ - استلزام القول بالحجّة ترجيح بينة النافي

١٠١ المناقشة في ذلك

١٠٣ حجة القول الثالث

عدم استقامة هذا القول بناءً على اعتبار الاستصحاب من باب

١٠٤ الظنّ

١٠٦ معنى عدم اعتبار الاستصحاب في الوجودي

١٠٨ ما يمكن أن يحتجّ به لهذا القول

١٠٩ المناقشة في الاحتجاج المذكور

١١١ حجة القول الرابع

١١١ المناقشة في الحجّة المذكورة

١١٦ حجة القول الخامس

١١٦ كلام المحدث الأسترابادي في الاستدلال على هذا القول

١١٧ المناقشة فيما أفاده المحدث الأسترابادي

١٢١ حجة القول السادس والمناقشة فيها

١٢١ حجة القول السابع

١٢٢ كلام الفاضل التوحيدي في

٥٧٧	فهرس المحتوى
١٢٤	المناقشة في ما أفاده الفاضل التوني
١٢٥	الأحكام الوضعيّة
١٢٥	هل الحكم الوضعي حكمٌ مستقلٌّ مجعول، أو لا؟
١٢٩	الكلام في الصحّة والفساد
١٣٠	رجوعٌ إلى كلام الفاضل التوني
١٣١	ما أُورد عليه
١٣١	عدم ورود شيءٍ ممّا أُورد عليه
	شبهة أخرى في منع جريان الاستصحاب في الأحكام
١٤٥	التكليفية
١٤٦	الجواب عن هذه الشبهة
١٤٩	حجّة القول الثامن
١٤٩	ظاهر كلام الغزالي إنكار الاستصحاب مطلقاً
١٥٠	منشأ نسبة هذا التفصيل إلى الغزالي
	نسبة شارح المختصر القول بحجّة الاستصحاب مطلقاً إلى
١٥٤	الغزالي
١٥٤	كلام السيّد الصدر في الجمع بين قولي الغزالي
١٥٥	المناقشة في ما أفاده السيّد الصدر
١٥٩	حجّة القول التاسع
١٥٩	ما استدللّ به في المعارج على هذا القول
١٦٠	المناقشة في الدليل المذكور
١٦٠	الأولى في الاستدلال على هذا القول
١٦١	مبنى نسبة هذا القول إلى المحقّق
١٦١	المناقشة في المبنى المذكور

- ١٦٢ توجيه نسبة هذا القول إلى المحقق
- ١٦٥ حجة القول العاشر
- ١٦٥ ما استدللّ به المحقق السبزواري على هذا القول
- ١٦٦ المناقشة فيما أفاده المحقق السبزواري
- ١٦٩ حجة القول الحادي عشر
- ١٦٩ استدلال المحقق الخوانساري على هذا القول
- ١٧٧ المناقشة فيما أفاده المحقق الخوانساري
- ١٩٠ أقوى الأقوال القول التاسع، وبعده المشهور

ينبغي التنبيه على أمور :

- ١٩١ الأمر الأوّل : أقسام استصحاب الكلّي
- ١٩١ جواز استصحاب الكلّي والفرد في القسم الأوّل
- ١٩١ جواز استصحاب الكلّي في القسم الثاني دون الفرد
- ١٩٢ توهم عدم جريان استصحاب الكلّي في هذا القسم ودفعه
- ١٩٢ توهم آخر ودفعه
- ١٩٥ القسم الثالث من استصحاب الكلّي وفيه قسمان
- هل يجري الاستصحاب في القسمين أو لا يجري في كليهما
- ١٩٥ أو فيه تفصيل ؟
- ١٩٦ مختار المصنّف هو التفصيل
- ١٩٦ استثناء مورد واحد من القسم الثاني
- ١٩٦ العبرة في جريان الاستصحاب
- ١٩٧ كلام الفاضل التوني تأييداً لبعض ما ذكرنا
- ١٩٧ بعض المناقشات في ما أفاده الفاضل التوني

٥٧٩ فهرس المحتوى
٢٠٣ الأمر الثاني : هل يجري الاستصحاب في الزمان والزمانيّات ؟
٢٠٣ الأقسام ثلاثة :
٢٠٣ ١ - استصحاب نفس الزمان
٢٠٥ ٢ - استصحاب الأمور التدريجيّة غير القارّة
٢٠٨ ٣ - استصحاب الأمور المقيّدة بالزمان
	ما ذكره الفاضل النراقي : من معارضة استصحاب عدم الأمر
٢٠٨ الوجودي المتيقّن سابقاً مع استصحاب وجوده
٢١٠ المناقشة في ما أفاده الفاضل النراقي
٢١٠ الزمان قد يؤخذ قيداً وقد يؤخذ ظرفاً
٢١٥ الأمر الثالث : عدم جريان الاستصحاب في الأحكام العقليّة
	عدم جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستند إلى
٢١٦ الحكم العقلي أيضاً
٢١٧ هل يجري الاستصحاب في موضوع الحكم العقلي ؟
٢٢١ الأمر الرابع : هل يجري الاستصحاب التعليقي ؟
٢٢١ توضيح هذا الاستصحاب
٢٢٢ كلام صاحب المناهل في عدم جريان الاستصحاب التعليقي
٢٢٢ المناقشة في ما أفاده صاحب المناهل
٢٢٣ بعض المناقشات في الاستصحاب التعليقي ودفعها
٢٢٣ مختار المصنّف في المسألة
٢٢٥ الأمر الخامس : استصحاب أحكام الشرائع السابقة
٢٢٥ ما ذكره صاحب الفصول في وجه المنع عن هذا الاستصحاب
٢٢٥ المناقشة في ما أفاده صاحب الفصول
٢٢٧ وجه آخر للمنع ودفعه

- ٢٢٨ ما ذكره المحقق القمي في وجه المنع
- ٢٢٨ الجواب عما ذكره المحقق القمي
- ٢٢٩ الثمرات المذكورة لهذه المسألة ومناقشتها
- الأمر السادس : عدم ترتب الآثار غير الشرعية على
- ٢٣٣ الاستصحاب والدليل عليه
- ٢٣٤ المراد من نفي الأصول المثبتة
- ٢٣٥ عدم ترتب الآثار واللوازم غير الشرعية مطلقاً
- ٢٣٦ ما استدلل به صاحب الفصول على عدم حجية الأصل المثبت
- ٢٣٧ المناقشة في ما أفاده صاحب الفصول
- وجوب الالتزام بالأصول المثبتة بناءً على اعتبار الاستصحاب
- ٢٣٨ من باب الظنّ
- ٢٣٨ فروغ تمسكوا فيها بالأصول المثبتة
- ٢٤٢ عدم عمل الأصحاب بكلّ أصل مثبت
- ٢٤٤ حجية الأصل المثبت مع خفاء الواسطة
- ٢٤٤ نماذج من خفاء الواسطة
- ٢٤٧ الأمر السابع : هل تجري أصالة تأخر الحادث ؟
- ٢٤٨ صور تأخر الحادث :
- ١ - إذا لوحظ تأخر الحادث بالقياس إلى ما قبله من أجزاء
- ٢٤٨ الزمان
- ٢ - إذا لوحظ بالقياس إلى حادثٍ آخر وجُهل تأريخهما
- ٢٤٩ لو كان أحدهما معلوم التاريخ
- ٢٥٠ قولان آخران في هذه الصورة
- ٢٥٤ صحة الاستصحاب القهري بناءً على الأصل المثبت

٥٨١ فهرس المحتوى
٢٥٤	الاتفاق على هذا الاستصحاب في الأصول اللفظية
	الأمر الثامن : هل يجري استصحاب صحة العبادة عند الشك
٢٥٥	في طروء مفسد ؟
٢٥٦	مختار المصنّف التفصيل
	التمسك في مطلق الشك في الفساد باستصحاب حرمة القطع
٢٥٧	وغير ذلك ومناقشتها
٢٥٩	الأمر التاسع : عدم جريان الاستصحاب في الأمور الاعتقادية
٢٦٠	لو شك في نسخ أصل الشريعة ؟
٢٦٠	تمسك بعض أهل الكتاب باستصحاب شرعه
٢٦١	بعض الأجوبة عن استصحاب الكتابي ومناقشتها :
٢٦١	١ - ما ذكره بعض الفضلاء
٢٦١	٢ - ما ذكره الفاضل النراقي
٢٦٢	٣ - ما ذكره المحقق القمي
٢٦٣	المناقشة في ما أفاده المحقق القمي
٢٦٦	الجواب عن استصحاب الكتابي بوجوه أخر
٢٧١	كلام الإمام الرضا عليه السلام في جواب الجائليق
	الأمر العاشر : دوران الأمر بين التمسك بالعام أو استصحاب
٢٧٣	حكم المخصّص
٢٧٣	الدليل الدالّ على الحكم في الزمان السابق على ثلاثة أنحاء
	هل يجري استصحاب حكم المخصّص مع العموم الأزمانى
٢٧٤	أم لا ؟
٢٧٤	إذا كان العموم الأزمانى أفرادياً
٢٧٤	إذا كان العموم الأزمانى استمرارياً

٢٧٥ المخالفة لما ذكرنا في موضعين :

١ - ما ذكره المحقق الثاني في مسألة خيار الغبن وما يرد عليه ... ٢٧٥

٢ - ما ذكره السيد بحر العلوم رحمته ٢٧٦

المناقشة في ما أفاده بحر العلوم ٢٧٧

توجيه كلام بحر العلوم ٢٧٨

الأمر الحادي عشر : لو تعذر بعض المأمور به فهل يستصحب

وجوب الباقي ؟ ٢٧٩

الإشكال في هذا الاستصحاب ٢٧٩

توجيه الاستصحاب بوجوه ثلاثة ٢٧٩

ثمرة هذه التوجيهات ٢٨١

الصحيح من هذه التوجيهات ٢٨١

عدم الفرق بناءً على جريان الاستصحاب بين تعذر الجزء بعد

تنجز التكليف أو قبله ٢٨٢

نسبة التمسك بالاستصحاب في هذه المسألة إلى الفاضلين ٢٨٣

المناقشة في هذه النسبة ٢٨٣

الأمر الثاني عشر : جريان الاستصحاب حتى مع الظن

بالخلاف والدليل عليه من وجوه ٢٨٥

المراد من قولهم : «اليقين لا يرفعه الشك» ٢٨٨

شرائط العمل بالاستصحاب :

الأول : اشتراط بقاء الموضوع ٢٨٩

الدليل على هذا الشرط ٢٩٠

المعتبر هو العلم ببقاء الموضوع ٢٩١

٥٨٣	فهرس المحتوى
٢٩١	هل يجوز إحراز الموضوع في الزمان اللاحق بالاستصحاب؟
٢٩٤	الشك في الحكم من جهة الشك في القيود المأخوذة في الموضوع
٢٩٤	ما يميّز به القيود المأخوذة في الموضوع أحد أمور:
٢٩٤	١ - العقل
٢٩٥	٢ - لسان الدليل
٢٩٥	٣ - العرف
٢٩٧	الفرق بين نجس العين والمنتجس عند الاستحالة
٢٩٧	الإشكال في هذا الفرق
٢٩٩	عدم الفرق بناءً على كون المحكم نظر العرف
٣٠٠	مراتب التغيّر والأحكام مختلفة
٣٠١	معنى قولهم: «الأحكام تدور مدار الأسماء»
٣٠٢	الثاني: اشتراط الشك في البقاء
٣٠٣	الدليل على اعتبار هذا الشرط
٣٠٣	قاعدة اليقين والشك الساري
	تصريح الفاضل السبزواري بأن أدلة الاستصحاب تشمل قاعدة
٣٠٣	«اليقين»
	دفع التوهم المذكور وتوضيح مناط قاعدة الاستصحاب
٣٠٤	وقاعدة اليقين
٣٠٥	عدم إرادة القاعدتين من قوله عليه السلام: «فليمض على يقينه»
٣٠٧	عدم إرادة القاعدتين من سائر الأخبار أيضاً
٣٠٨	اختصاص مدلول الأخبار بقاعدة الاستصحاب
٣١٠	هل يوجد مدرك لقاعدة «اليقين» غير هذه الأخبار؟
٣١١	لو أريد من القاعدة إثبات الحدوث والبقاء معاً

- ٣١١ عدم صحّة الاستدلال بأدلة عدم الاعتناء بالشك بعد تجاوز المحلّ
- ٣١١ ضعف الاستدلال بأصالة الصحّة في الاعتقاد
- ٣١٢ تفصيل كاشف الغطاء
- ٣١٢ لو أريد من القاعدة إثبات مجرّد الحدوث
- ٣١٢ لو أريد منها مجرّد إمضاء الآثار المترتبة سابقاً
- ٣١٣ حاصل الكلام في المسألة
- ٣١٣ الثالث : اشتراط عدم العلم بالبقاء أو الارتفاع
- ٣١٤ حكومة الأدلة الاجتهادية على أدلة الاستصحاب
- ٣١٤ معنى الحكومة
- احتمال أن يكون العمل بالأدلة في مقابل الاستصحاب من
- ٣١٥ باب التخصّص
- ٣١٥ ضعف هذا الاحتمال
- ٣١٦ المسامحة فيما جعله الفاضل التوني من شرائط الاستصحاب
- ٣١٦ ما أورده المحقّق القميّ على الفاضل التوني والمناقشة فيه
- ٣١٨ المراد من «الأدلة الاجتهادية» و«الأصول»
- ٣١٩ تردّد الشيء بين كونه دليلاً أو أصلاً

تعارض الاستصحاب مع غيره، وفيه مقامات :

المقام الأوّل : عدم معارضة الاستصحاب لبعض الأمارات،

- ٣٢٠ وفيه مسائل :
- ٣٢١ المسألة الأولى : تقدّم «اليد» على الاستصحاب والاستدلال عليه
- ٣٢٢ الوجه في الرجوع إلى الاستصحاب لو تقارنت «اليد» بالإقرار
- «اليد» على تقدير كونها من الأصول مقدّمة على الاستصحاب
- ٣٢٣ وإن جعلناه من الأمارات

٥٨٥	فهرس المحتوى
٣٢٣	تقدّم البيّنة على «اليد» والوجه في ذلك
	المسألة الثانية : في قاعدة «الفراغ والتجاوز»
	تقدّم قاعدة «الفراغ والتجاوز» على الاستصحاب والاستدلال
٣٢٥	عليه
٣٢٦	أخبار القاعدة :
٣٢٦	١ - الأخبار العامة
٣٢٧	٢ - الأخبار الخاصّة
٣٢٨	تنقيح مضامين الأخبار
٣٢٩	ما هو المراد من «الشكّ في الشيء» ؟
٣٣٠	ما هو المراد من «محلّ الشيء المشكوك فيه» ؟
٣٣٢	هل يعتبر في التجاوز والفراغ الدخول في الغير، أم لا ؟
٣٣٢	ما هو المراد من «الغير» ؟
٣٣٣	عدم كفاية الدخول في مقدّمات الغير
٣٣٤	الأقوى اعتبار الدخول في الغير وعدم كفاية مجرّد الفراغ
٣٣٤	عدم صحّة التفصيل بين الصلاة والوضوء
٣٣٦	عدم جريان القاعدة في أفعال الطهارات الثلاث
٣٣٦	مستند الخروج
٣٣٧	ظاهر رواية ابن أبي يعفور أنّ حكم الوضوء من باب القاعدة
٣٣٧	الإشكال في ظاهر ذيل الرواية
٣٣٧	دفع الإشكال عن الرواية
٣٣٨	عدم غرابة فرض الوضوء فعلاً واحداً
٣٣٩	هل تجري القاعدة في الشروط كما تجري في الأجزاء ؟
٣٣٩	الأقوى التفصيل

٣٤٠ معنى عدم العبرة بالشك بعد تجاوز المحلّ

٣٤١ التفصيل بين الوضوء ونحوه وبين غيره

٣٤٢ هل يلحق الشكّ في الصحة بالشكّ في الإتيان؟

٣٤٤ المراد من الشكّ في موضوع هذه القاعدة

٣٤٤ عدم الفرق بين أن يكون المحتمل الترك نسياناً أو تعمّداً

المسألة الثالثة : في أصالة الصحة في فعل الغير

٣٤٥ أصالة الصحة من الأصول المجمع عليها بين المسلمين

٣٤٥ مدرك أصالة الصحة

٣٤٥ الاستدلال بالآيات والمناقشة فيه

٣٤٦ الاستدلال بالأخبار

٣٤٧ المناقشة في دلالة الأخبار

٣٥٠ الاستدلال بالإجماع القولي

٣٥٠ الاستدلال بالإجماع العملي

٣٥٠ الاستدلال بالعقل

هل يحمل فعل المسلم على الصحة الواقعية أو الصحة عند

٣٥٣ الفاعل؟

٣٥٤ ظاهر المشهور الحمل على الصحة الواقعية

٣٥٤ ظاهر بعض المتأخّرين الحمل على الصحة باعتقاد الفاعل

٣٥٥ المسألة محلّ إشكال

٣٥٥ صور المسألة

٣٥٥ ١ - أن يعلم كون الفاعل عالماً بالصحة والفساد

٣٥٦ ٢ - أن يعلم كونه جاهلاً

٣٥٦ ٣ - أن يجهل حاله

هل يعتبر في جريان أصالة الصحة في العقود استكمال أركان

العقد ؟ ٣٥٧

الأقوى التعميم وعدم اعتبار استكمال الأركان ٣٦٠

صحة كل شيء بحسبه وباعتبار آثار نفسه ٣٦٣

مما يتفرع على ما ذكرنا ٣٦٤

اعتبار إحراز أصل العمل في أصالة الصحة ٣٦٧

الإشكال في الفرق بين صلاة الغير على الميت وبين الصلاة

عن الميت تبرعاً أو بالإجارة ٣٦٧

توجيه الفرق ٣٦٨

عدم جواز الأخذ باللوازم في أصالة الصحة ٣٧١

وجه تقديم أصالة الصحة على استصحاب الفساد ٣٧٣

اضطراب كلمات الأصحاب في تقديم أصالة الصحة على

الاستصحابات الموضوعية ٣٧٤

التحقيق في المسألة ٣٧٤

أصالة الصحة في الأقوال ٣٨١

أصالة الصحة في الاعتقادات ٣٨٣

المقام الثاني : تعارض الاستصحاب مع القرعة ٣٨٥

المقام الثالث : تعارض الاستصحاب مع ما عداه من الأصول

العملية ٣٨٥

تقدم الاستصحاب وغيره من الأدلة والأصول على أصالة البراءة ... ٣٨٧

حكومة دليل الاستصحاب على قوله ﷺ : « كل شيء مطلق ... » ... ٣٨٩

الإشكال في بعض أخبار أصالة البراءة في الشبهة الموضوعية ٣٨٩

٣٩١ ورود الاستصحاب على قاعدة الاشتغال

٣٩٢ ورود الاستصحاب على قاعدة التخيير

تعارض الاستصحابين

٣٩٣ أقسام الاستصحابين المتعارضين :

٣٩٤ القسم الأول : إذا كان الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر

٣٩٤ تقدّم الاستصحاب السببي على المسببي والاستدلال عليه

٤٠٠ لو عملنا بالاستصحاب من باب الظنّ فالحكم أوضح

٤٠١ ظهور الخلاف في المسألة عن جماعة

٤٠٣ تصريح بعضهم بالجمع بين الاستصحابين «السببي والمسببي»

٤٠٣ عدم صحّة الجمع

٤٠٥ دعوى الإجماع على تقديم الاستصحاب الموضوعي على الحكمي

٤٠٥ المناقشة في دعوى الإجماع

٤٠٦ القسم الثاني : إذا كان الشك في كليهما مسبباً عن أمر ثالث

٤٠٦ صور المسألة :

الأوليّان : لو كان العمل بالاستصحابين مستلزماً لمخالفة قطعية

٤٠٧ عمئية أو قام الدليل على عدم الجمع بينهما

٤٠٨ هنا دعويان :

٤٠٨ الأولى : عدم الترجيح

٤٠٨ الدليل على عدم الترجيح

٤٠٩ الثانية : أنّ الحكم هو التسايط دون التخيير والدليل عليه

٤١٣ الصورة الثالثة : لو ترتّب أثر شرعي على كلا المستصحبين

٤١٤ الصورة الرابعة : لو ترتّب الأثر على أحدهما دون الآخر

خاتمة : في التعادل والتراجع

٤١٩	التعارض لغةً واصطلاحاً
٤١٩	عدم التعارض بين الأصول والأدلة الاجتهادية
٤٢٠	ورود الأدلة على الأصول العقلية
٤٢١	حكومة الأدلة على الأصول الشرعية
٤٢١	ضابط الحكومة
٤٢٢	الفرق بين الحكومة والتخصيص
٤٢٢	الثرة بين التخصيص والحكومة
٤٢٣	جريان ورود الحكومة في الأصول اللفظية أيضاً
٤٢٥	عدم التعارض في القطعيين ولا في الظنيين الفعليين
٤٢٧	قاعدة «الجمع مهما أمكن أولى من الطرح»
٤٢٨	ما استدللّ به على هذه القاعدة
٤٢٨	عدم إمكان العمل بهذه القاعدة
٤٢٨	عدم الدليل على هذه القاعدة
٤٣٢	دليل آخر على عدم كلفة هذه القاعدة
٤٣٢	مخالفة هذه القاعدة للإجماع
٤٣٣	أقسام الجمع
٤٣٣	تعارض الظاهرين
٤٣٤	لو كان لأحد الظاهرين مزية على الآخر
٤٣٥	لو لم يكن لأحد الظاهرين مزية على الآخر
٤٣٦	تفصيل في الظاهرين المتعارضين

- ٤٣٧ ما فرّعه الشهيد الثاني على قاعدة «الجمع»
 ٤٣٨ إمكان الجمع بين البيّنات بالتبعيض
 ٤٣٨ عدم إمكان الجمع بالتبعيض في تعارض الأخبار
 ٤٣٩ الجمع بين البيّنات في حقوق الناس
 ٤٤٠ الأصل في تعارض البيّنات هي القرعة
 ٤٤٠ الكلام في أحكام التعارض في مقامين :

المقام الأوّل : في المتكافئين

- ٤٤١ ما هو مقتضى الأصل الأوّل في المتكافئين ؟
 ٤٤١ كلام السيّد المجاهد في أنّ مقتضى الأصل هو التساقط
 ٤٤٢ المناقشة فيما أفاده السيّد المجاهد
 ٤٤٣ الأصل عدم التساقط والدليل عليه
 ٤٤٥ مقتضى الأصل التخيير بناءً على السببية
 ٤٤٦ مقتضى الأصل التوقّف بناءً على الطريقيّة
 ٤٤٧ مقتضى الأخبار عدم التساقط
 ٤٤٧ ما هو الحكم بناءً على عدم التساقط ؟
 ٤٤٧ المشهور هو التخيير للأخبار المستفيضة الدالّة على التخيير
 ٤٤٨ أخبار التوقّف والجواب عنها
 ٤٤٩ لو وقع التعادل للمجتهد في عمل نفسه أو للمفتي لأجل الإفتاء
 ٤٥٠ لو وقع التعادل للحاكم والقاضي فالظاهر التخيير
 ٤٥١ هل التخيير بدويّ أو استمراري ؟
 ٤٥١ مختار المصنّف التخيير البدويّ
 ٤٥٢ حكم التعادل في الأمارات المنصوبة في غير الأحكام
 ٤٥٣ لا بدّ من الفحص عن المرجّحات في المتعارضين

المقام الثاني : في الترجيح

٤٥٥	تعريف الترجيح
٤٥٥	هنا مقامات :
٤٥٥	المقام الأول : المشهور وجوب الترجيح والاستدلال عليه
٤٥٧	المناقشة في وجوب الترجيح
٤٥٧	الجواب عن المناقشة
٤٥٨	عدم اندراج المسألة في مسألة « دوران الأمر بين التعيين والتخير »
٤٥٨	التحقيق في المسألة
٤٦١	الأصل وجوب العمل بالمرجح، بل ما يحتمل كونه مرجحاً
٤٦١	استدلال آخر على وجوب الترجيح والمناقشة فيه
٤٦٢	ضعف القول بعدم وجوب الترجيح وضعف دليله
٤٦٣	حمل أخبار الترجيح على الاستحباب في كلام السيّد الصدر
٤٦٣	المناقشة في ما أفاده السيّد الصدر
٤٦٥	المقام الثاني : في ذكر الأخبار العلاجيّة :
٤٦٥	١ - مقبولة عمر بن حنظلة
٤٦٧	ظهور المقبولة في وجوب الترجيح بالمرجّحات
٤٦٨	بعض الإشكالات في ترتّب المرجّحات في المقبولة
٤٦٩	عدم قدح هذه الإشكالات في ظهور المقبولة
٤٧٠	٢ - مرفوعة زرارة
٤٧١	٣ - رواية الصدوق
٤٧١	٤ - رواية القطب الراوندي
٤٧٢	٥ - رواية الحسين بن السري
٤٧٢	٦ - رواية الحسن بن الجهم

- ٧ - رواية محمد بن عبد الله ٤٧٢
- ٨ - رواية سماعة بن مهران ٤٧٣
- ٩ - رواية المعلّى بن خنيس ٤٧٣
- ١٠ - رواية الحسين بن المختار ٤٧٤
- ١١ - رواية أبي عمرو الكناني ٤٧٤
- ١٢ - رواية محمد بن مسلم ٤٧٥
- ١٣ - رواية أبي حيّون ٤٧٥
- ١٤ - رواية داود بن فرقد ٤٧٥
- علاج تعارض الأخبار العلاجيّة في مواضع ٤٧٦
- المقام الثالث : في عدم جواز الاقتصار على المرجّحات المنصوصة ٤٨١
- حاصل ما يستفاد من أخبار الترجيح ٤٨١
- عدم الاقتصار على المرجّحات الخاصّة ٤٨٣
- المقام الرابع : في بيان المرجّحات ٤٨٧
- أصناف المرجّحات ٤٨٧
- المرجّحات الداخليّة ٤٨٨
- تأخّر المرجّحات الداخليّة عن الترجيح بالدلالة والاستدلال عليه .. ٤٨٨
- مرجع التعارض بين النصّ والظاهر ٤٩٤
- الإشكال في الظاهرين اللذين يمكن رفع المناقاة بينهما
- بالتصرّف في كلّ واحدٍ منها ٤٩٤
- تقديم النصّ على الظاهر خارجٌ عن مسألة الترجيح ٤٩٧
- انحصار الترجيح بالدلالة في تعارض الأظهر والظاهر ٤٩٧
- المرجّحات في الدلالة ٥٠١
- الأظهرية قد تكون بملاحظة خصوص المتعارضين وقد تكون
- بملاحظة نوعها ٥٠١

٥٩٣ فهرس المحتوى
٥٠١ المرجّحات النوعيّة لظاهر أحد المتعارضين
٥٠٢ ترجيح التخصيص على النسخ
٥٠٢ الإشكال في تخصيص العمومات المتقدّمة بالنخصّصات المتأخّرة
٥٠٣ الأوجه في دفع الإشكال
٥٠٥ ترجيح التقييد على التخصيص عند تعارض الإطلاق والعموم
٥٠٦ تقديم التخصيص عند تعارض العموم مع غير الإطلاق
٥٠٧ تقديم الجملة الغائيّة على الشرطيّة، والشرطيّة على الوصفيّة
٥٠٧ ترجيح كلّ الاحتمالات على النسخ
٥٠٨ تقديم الحقيقة على المجاز والمناقشة فيه
٥٠٩ تعارض الصنفين المختلفين في الظهور
٥١٠ بيان انقلاب النسبة
٥١٠ التعارض بين أزيد من دليلين
٥١٠ إذا كانت النسبة بين المتعارضات واحدة
٥١٠ لو كانت النسبة العموم من وجه
٥١٠ لو كانت النسبة عموماً مطلقاً
٥١٤ كلام صاحب المسالك في ضمان عارية الذهب والفضّة
٥١٨ نظريّة المصنّف في الجمع بين الأدلّة الواردة في ضمان العارية
٥١٩ إذا كانت النسبة بين المتعارضات مختلفة
٥٢١ المرجّحات غير الدلاليّة
٥٢٢ المرجّحات السنديّة :
٥٢٢ ١ - العدالة
٥٢٢ ٢ - الأعدليّة
٥٢٢ ٣ - الأصدقيّة

٥٢٣	٤ - علو الإسناد
٥٢٣	٥ - المسندية
٥٢٣	٦ - تعدد الراوي
٥٢٣	٧ - أعلائية طريق التحمل
٥٢٥	المرجحات المتينة :
٥٢٥	١ - الفصاحة
٥٢٥	٢ - الأفصحية
٥٢٦	٣ - استقامة المتن
٥٢٧	المرجحات الجهتية
٥٢٧	التقية وغيرها من المصالح
٥٢٨	الترجيح بمخالفة العامة
٥٢٩	الوجوه المحتملة في الترجيح بمخالفة العامة :
٥٢٩	الوجه الأول
٥٢٩	الوجه الثاني
٥٣٠	الوجه الثالث
٥٣٠	الوجه الرابع
٥٣١	ضعف الوجه الأول
٥٣١	ضعف الوجه الثالث
٥٣١	تعين الوجه الثاني أو الرابع
٥٣١	الإشكال على الوجه الثاني
٥٣٢	الإشكال على الوجه الرابع
٥٣٢	توجيه الوجه الثاني
٥٣٣	توجيه الوجه الرابع

٥٩٥ فهرس المحتوى
٥٣٥ تلخيص ما ذكرنا
٥٣٦ حمل موارد التقيّة على التورية
٥٣٦ ما أفاده المحدث البحراني في منشأ التقيّة
٥٣٧ المناقشة فيما أفاده المحدث البحراني
٥٣٨ منشأ اختلاف الروايات
٥٣٨ إرادة المحامل والتأويلات البعيدة في الأخبار
٥٤١ أنواع التقيّة
٥٤٢ الملاك في مرجّحية التقيّة
٥٤٢ لو كان كلّ واحد من الخبرين المتعارضين موافقاً لبعض العامّة
٥٤٤ مرتبة هذا المرجّح
٥٤٤ تقدّم المرجّح الصدوري على الجهتي
٥٤٧ المرجّحات الخارجيّة، وهي على قسمين :
٥٤٧ القسم الأوّل : ما يكون غير معتبر في نفسه :
٥٤٧ ١ - شهرة أحد الخبرين
٥٤٧ ٢ - كون الراوي أفقه
٥٤٨ ٣ - مخالفة أحد الخبرين للعامّة
٥٤٨ ٤ - كلّ أمانة مستقلة غير معتبرة
٥٤٨ الدليل على هذا النحو من المرجّح
٥٥١ الترجيح بما ورد المنع عن العمل به كالقياس
٥٥٣ مرتبة هذا المرجّح
٥٥٤ القسم الثاني : ما يكون معتبراً في نفسه، وهو على قسمين :
٥٥٤ ١ - ما يكون معاضداً لمضمون أحد الخبرين
٥٥٤ الترجيح بموافقة الكتاب والسنة والدليل عليه

٥٥٥ أقسام مخالفة ظاهر الكتاب
٥٥٧ مرتبة هذا المرجح
٥٥٩ ٢ - ما لا يكون معاضداً لأحد الخبرين
٥٥٩ الترجيح بموافقة الأصل
٥٥٩ الإشكال في الترجيح بالأصول
٥٦١ ما استدللّ به على تقديم الموافق للأصل ومناقشته
٥٦١ تعارض المقرّر والناقل
٥٦٢ تعارض المبيع والمحاضر
٥٦٣ ابتناء المسألة على أصالة الحظر أو الإباحة
٥٦٣ الاستدلال لترجيح الحظر
٥٦٤ الإشكال في الفرق بين مسألتي الناقل والمقرّر، والمحاضر والمبيع
٥٦٥ لو تعارض دليل الحرمة ودليل الوجوب
٥٦٦ الحقّ هو التخيير في هذا المورد
٥٦٦ تعارض غير الخبرين من الأدلّة الظنيّة
٥٦٩ العناوين العامّة
٥٧١ فهرس المحتوى