



للمحور والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

مركز
للغفاميل



عليه السلام
الربيع

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

عَمَلَةُ الْأَصْحَابِ

تَأَلَّفَتْ

لِإِمَامِ الْإِسْلَامِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ

الْمَجْلَدُ السَّابِعُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عمده الاصول (آية الله السيد محسن الخرازي)

کاتب:

محسن الخرازي

نشرت في الطباعة:

موسسه در راه حق

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
18	عمده الاصول (آية الله السيد محسن الخرازی) المجلد 7
18	اشارة
18	اشارة
22	تمة
22	اشارة
22	الفصل الرابع: فى الاستصحاب
22	اشارة
24	والبحث عنه يقع فى ضمن امور:
24	الأمر الأول: فى تعريفه
29	الأمر الثانى: فى أركان الاستصحاب
32	الأمر الثالث: فى أنّ البحث عن حجّة الاستصحاب هل هو بحث اصولى
34	الأمر الرابع: فى جريان استصحاب حكم العقل وعدمه
42	الأمر الخامس: فى أدلّة حجّيته الاستصحاب
42	اشارة
42	منها استقرار بناء العقلاء على العمل اعتماداً على الحالة السابقة تعيداً
45	بقى شىء: وهو استبعاد المحقّق العراقى حجية الاستصحاب من باب السيرة
47	ومنها: الأخبار
47	أحدّها: مارواه الشيخ قدس سره فى التهذيب بسند صحيح عن زرارة
54	وثانيها: صحيحة اخرى لزراعة أيضاً
56	اشكال التعليل من ناحيتين
61	بقى شىء: وهو ان دلالة الحديث مبنية على أن يكون المراد من اليقين هو اليقين بالطهارة
63	وثالثها: صحيحة اخرى عن زرارة
66	وهم و دفع
73	ورابعها: موثقة اسحاق بن عمار
75	بقى هنا إشكال وهو ان فى الرواية إحتمال الارسال

76	خامسها: الأخبار الخاصة التي تصلح للتأييد أو الاستدلال
76	منها صحيحة عبدالله بن سنان
78	امتيازات هذه الصحيحة
79	ومنها: موققة عمار الساباطي المروية في التهذيب عن أبي عبدالله عليه السلام «في حديث طويل»
79	ونحوهما صحيحة الحسن بن الحسين اللؤلؤي بإسناده (بإسناده)
79	وصحيحة أبي داود المنشد (سليمان بن سفيان المسترق) عن جعفر بن محمد عن يونس عن حماد بن عثمان عن أبي عبدالله عليه السلام
80	تقريب الاستدلال بالأخبار الخاصة بوجه
87	التنبيهات:
87	التنبيه الأول: في اختصاص الاستصحاب بالشك في المتقضى وعدمه
100	التنبيه الثاني: في اعتبار الاستصحاب في خصوص الموضوعات الخارجية والأحكام الجزئية أو في الأعم منها والأحكام الكلية
117	التنبيه الثالث: في التفاصيل المذكورة بين الأحكام الوضعية وبين الأحكام التكليفية
117	إشارة
129	بقي الكلام في مثل السببية والشرطية لنفس التكليف
131	تبصرة: في معنى الصحة والفساد
133	التنبيه الرابع: في اعتبار فعالية الشك واليقين وعدمه
138	التنبيه الخامس: في أن الملاك في جريان الاستصحاب هل هو مجرد الثبوت في الواقع و ان لم يحرز باليقين
142	التنبيه السادس: في استصحاب الكلي وهو على ثلاثة أقسام
142	إشارة
142	القسم الأول: من استصحاب الكلي
146	القسم الثاني: من استصحاب الكلي
152	بقي هنا أمور:
152	أحدها: انه ذهب سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره إلى ان استصحاب كلى النجاسة مثلاً غير جار في القسم الثاني
153	وثانيها: انه قد يقال ان الشك في بقاء القسم الثاني من الكلي يكون دائماً من الشك في المقتضى
154	ثالثها: ان جريان الاستصحاب في الكلي كما أفاد السيد المحقق الخوئي قدس سره انما هو فيما إذا لم يكن أصل يعين به حال الفرد والا فلامجال لجريان الاستصحاب في الكلي
163	القسم الثالث: من استصحاب الكلي
174	القسم الرابع: من استصحاب الكلي
177	التنبيه السابع: في استصحاب التدريجيات

177	 اشارة
177	 المقام الأول: فى الزمان
181	 المقام الثانى: فى استصحاب الزمانى
188	 التنبيه الثامن: فى استصحاب الحكم التعليقى
188	 اشارة
193	 شبهة المعارضة
199	 التنبيه التاسع: فى استصحاب احكام الشرائع السابقة
199	 اشارة
203	 تبصرة: فى اثبات بقاء الأحكام الشرائع السابقة من طريق آخر
205	 التنبيه العاشر: فى الأصل المثبت
205	 اشارة
209	 تبصرة: ولا يخفى عليك ان مورد البحث هو ما إذا كان اللازم العقلى أو العادى لازماً لبقاء المستصحب فى زمان الشك
210	 الابتلاء بالمعارض
211	 الفرق بين الامارات و الأصول
215	 بقى شىء فى مدخلية القصد فى حجية الخبر
218	 بقى إشكال و هو ان ما ذكر من حجية الامارات بالنسبة إلى لوازمها وملزوماتها لايجرى فى اعتبار مطلق الامارة
220	 موارد الاستثناء
220	 منها خفاء الواسطة
228	 و منها: جلاء الواسطة
230	 التنبيه الحادى عشر: فى دفع توهم المثبتة عن بعض موارد الاستصحاب
236	 التنبيه الثانى عشر: فى عدم الفرق بين المجعولية الاستقلالية وبين المجعولية التبعية فى جواز الاستصحاب
240	 التنبيه الثالث عشر: فى استصحاب الاعدام
243	 التنبيه الرابع عشر: ان عدم ترتب الأثر العادى أو العقلى فى الأصول المثبة يختص بالاثار المختصة بالحكم الواقعى كالأجزاء واسقاط المأمور به الواقعى بالاتيان به
244	 التنبيه الخامس عشر: انه قد تقدّم كفاية كون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعى بقاء ولو لم يكن كذلك حدوثاً
245	 التنبيه السادس عشر: فى حكم الشك فى التقدم و التأخر بعد العلم باصله
245	 اشارة
246	 المقام الأول: انه لا إشكال فى جريان استصحاب العدم الى زمان العلم بالتحقق فيترتب عليه آثاره ولكن لا يثبت به آثار تأخر وجوده عن زمان العلم بالتحقق

247	وثانيهما: وهو ما إذا كان الشك في تقدّم أحد الحادثين على الآخر واستعرف ان شاء الله تعالى جريان الاستصحاب في جميع صورته
251	توجيه عدم جريان الاستصحاب بانقصال زمان الشك عن زمان اليقين
258	بقي إشكال في مجهولي التاريخ
269	التبيه السابع عشر: في تعاقب الحالتين كالطهارة والحدث المتضادتين
278	التبيه الثامن عشر: في مجارى الاستصحاب
280	التبيه التاسع عشر: في استصحاب حكم المخصص
291	التبيه العشرون: في ان المراد من الشك المأخوذ في دليل الاستصحاب هو خصوص ما يتساوى طرفاه أو عدم اليقين الذي يعم الظن غير المعتبر أيضاً
292	التبيه الأحد والعشرون: في جريان الاستصحاب في الزائل العائد
293	التبيه الثاني والعشرون: ان الاستصحاب من الأصول المحرزة والتزيلية
294	التبيه الثالث والعشرون: في الاستصحاب القهقري
295	التبيه الرابع والعشرون: ان الاستصحاب كما يجرى في الزمان و الزمانى كذلك يجرى في المكان و المكانى
296	التبيه الخامس والعشرون: في الاستصحاب الاستقبالى
297	تمة الاستصحاب
297	اشارة
297	المقام الأول: في اعتبار اتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنه
298	المقام الثانى: في بيان المرجع فى الاتحاد
301	المقام الثالث: ان للعرف نظرين
301	المقام الرابع: في المراد من العرف
304	المقام الخامس: ان قاعدة لانتقضى هل يشمل الشك السارى وقاعدة اليقين أو لا
305	المقام السادس: في انه لا إشكال في عدم جريان الاستصحاب مع وجود الامارة المعتبرة وانما الكلام في وجه تقدّم الامارة عليه انه هل هو الحكومة او الورد أو التوفيق العرفى بين الدليلين
305	اشارة
306	الحكومة
308	الورد
317	تعارض الاستصحابين
323	حكم ما إذا كان الشكان مسببين الأمر ثالث
326	تذنيب: في ملاحظة الاستصحاب مع بعض قواعد اخر مجعولة شرعاً
330	في أخبار القرعة و ملاحظة الاستصحاب معها

334	 خلاصة الفصل الرابع: فى الاستصحاب
334	 اشارة
334	 الأمر الأول:فى تعريفه:
335	 الأمر الثانى:فى أركان الاستصحاب
337	 الأمر الرابع:فى جريان استصحاب حال العقل أى حكمه و علمه
340	 الأمر الخامس:فى أدلة حجية الاستصحاب و هى متعددة:
351	 وهم و دفع
357	 التبيهات:
389	 بقى هنا امور
390	 شبهة عبانية
406	 شبهة المعارضة
412	 الابتلاء بالمعارض
412	 الفرق بين الأمارات و الأصول
416	 موارد الاستثناء
425	 واجب عنه بوجهين:
432	 توجيه عدم جريان الاستصحاب
435	 بقى شىء فى مجهولى التاريخ
451	 تمة الاستصحاب
454	 الحكومة:
455	 الورود:
456	 خاتمة
459	 تعارض الاستصحابين
461	 اذا كان مسببين عن امر ثالث
463	 تذيب
466	 المقصد الثامن: فى التعادل و التراجع
466	 اشارة
468	 الفصل الاول: فى تعريف التعارض

468	 اشارة
471	 لاتعارض بين الأصول والامارات
472	 وجه تقديم الامارات على الأصول
473	 لا تعارض بين الامارات بعضها مع بعض
474	 لا تعارض بين النص و الظاهر
476	 مورد التعارض بين الأخبار
478	 المعيار فى الحكومة الخارجة عن مورد التعارض
479	 الفصل الثانى: فى مقتضى الاصل الأولى فى المتعارضين
482	 الفصل الثالث: فى نفي الثالث و الرابع و الخامس من الأحكام الخمسة...
489	 الفصل الرابع: فى مقتضى الاصل الاولى فى المتعارضين بناء على السببية
497	 الفصل الخامس: فى بيان الاصل الثانوى فى الخبرين المتعارضين
501	 الفصل السادس: فى حكم المتعارضين مع ملاحظة الادلة الشرعية الواردة فى...
501	 اشارة
501	 الطائفة الاولى: ما استدل به على التخيير على الاطلاق
501	 ومنها خير الحسن بن الجهم المروى مرسل عن الاحتجاج عن الرضا عليه السلام
501	 ومنها: صحيحة على بن مهزيار
501	 اشارة
504	 نقاش الشهيد الصدر قدس سره
507	 ومنها: موثقة سماعة عن أبى عبد الله عليه السلام
507	 اشارة
515	 بقى شىء
516	 تنبيه: فى تمامية هذه الرواية
517	 ومنها: خبر الحرث بن المغيرة المروى فى الاحتجاج مرسل عن أبى عبد الله عليه السلام
522	 الطائفة الثانية: هى ما يدل على التوقف مطلقاً
522	 اشارة
523	 ومنها: ما رواه الصدوق فى العيون
527	 ومنها: ما رواه فى الاحتجاج مرسل عن سماعة بن مهران عن أبى عبد الله عليه السلام

528	ومنها: ما رواه الصفار في بصائر الدرجات عن جميل بن دراج
528	ومنها: ما رواه الصفار في بصائر الدرجات في باب التسليم لال محمد عن محمد بن عيسى :
529	ومنها: ما رواه في الوسائل عن آخر السرائر نقلا من كتاب مسائل محمد بن علي بن عيسى عن مولانا أبي الحسن الهادي عليه السلام
532	ومنها: الروايات العامة الدالة على التوقف عند الشبهة
533	الطائفة الثالثة: ما دلّ على الاحتياط
534	الطائفة الرابعة: ما تدل على الأخذ بالاحداث
536	الطائفة الخامسة: ما يدلّ على الارجاء والتأخير
538	الطائفة السادسة: هي الأخبار الدالة على الترجيح بمرجحات منصوصة وهي متعددة وتسمى بالأخبار العلاجية
538	منها: مقبولة عمر بن حفص
538	اشارة
539	سند الحديث
540	فقه الحديث
540	أورد على هذا الحديث الشريف اشكالات ويمكن الجواب عنها:
542	وهنا جملة اخرى من الاشكالات:
542	أحدها: الاشكال السندي
542	ثانيها: كما أفاد سيدنا الأستاذ ان الظاهر ان الترجيح بالصفات انما لوحظ في حكم الحاكم لا الى الرواية من حيث الرواية
544	ثالثها: كما أفاد سيدنا الأستاذ ان المقبولة تختص بمورد التنازع و الترافع
544	رابعها: ان المقبولة تختص بزمان الحضور بقرينة قوله عليه السلام «فارجعه حتى تلقى امامك» فلا تصلح للاخذ بها في غير زمان الحضور
545	خامسها: ان اللازم من العمل بالترجيح حمل أخبار التخيير على الفرد النادر
546	سادسها: في المراد من الشهرة
548	سابعها: ان الأمر بالأخذ بموافق الكتاب وترك المخالف ليس من باب ترجيح الحجة على الحجة بل هو تمييز الحجة عن اللاحجة
549	ومنها: (أى من الأخبار العلاجية) ما رواه سعيد بن هبة الله الراوندي في رسالته التي فيها في احوال أحاديث اصحابنا و اثبات صحتها
549	اشارة
552	مقتضى الجمع بين الأخبار
563	تنبيهات
563	التنبيه الاول:
569	التنبيه الثاني:

569	 اشارة
570	 بقى شىء فى كلام الشهيد الصدر قدس سره .
571	 تبصرة:فى حكم الخبر الواحد المخالف للكتاب .
572	 التنبيه الثالث
574	 التنبيه الرابع
579	 التنبيه الخامس
579	 اشارة
580	 والتحقيق جريان الاستصحاب فى جميع الصور .
583	 بقى اشكال فى الاستصحاب .
584	 الفصل السابع: فى جواز التعدى عن المرحجات المنصوصة وعدمه .
592	 الفصل الثامن: فى ان الأخبار العلاجية تختص بموارد التى ليس لها جمع عرفى او لا تختص بها .
592	 اشارة
594	 استدلال الدرر على التعميم .
594	 اشارة
594	 جواب الاستدلال المذكور .
599	 الفصل التاسع: فى الموارد التى اشتبه الحال فيها من ناحية تمييز ان أيهما اظهر و أيهما ظاهر .
599	 اشارة
599	 الأمر الاول:انه اذا تعارض العموم مع الاطلاق .
602	 الأمر الثانى:فى دوران الأمر بين التخصيص و النسخ .
602	 اشارة
608	 بقى شىء فى الخاص المتأخر .
609	 الفصل العاشر: فيما اذا كان التعارض بين دليلين بالعموم من وجه .
609	 اشارة
614	 تنبيه فى الخبر المخالف للكتاب .
615	 الفصل الحادى عشر: فى تعيين الاظهر بين المتعارضات المتعددة و انقلاب النسبة وعدمه .
615	 اشارة
616	 أحدها:انه اذا كانت هناك عام و خصوصيات .

616	 اشارة
621	 بقى شىء فى لزوم تصديق انقلاب النسبة فى الجملة ..
623	 ثانيها: انه اذا كانت النسبة بين المتعارضات متعددة ..
623	 ثالثها: ما اذا كانت النسبة بين العمومات المتعارضة واحدة وهى العموم من وجه ..
624	 رابعها: ما اذا ورد العامان المتباينان مع خاص لاحدهما ..
624	 خامسها: ما اذا ورد العام الواحد مع الخاصين اللذين اختلف حكمهما فى النفى والاثبات ..
625	 سادسها: ما اذا استلزم تخصيص العام بكل من الخاصين ان لا يبقى مورد للعام او ان ينتهى الى حد الاستهجان ..
625	 اشارة ..
626	 تبصرة ..
628	 الفصل الثانى عشر: فى جواز تقديم المرجحات بعضها على بعض ..
634	 الفصل الثالث عشر: فى ان على القول بالتعدى عن المرجحات المنصوصة وعدم ...
635	 الفصل الرابع عشر: فى الموافقة مع الشهرة الفتوائية التى لا تقيد الا الظن ..
638	 خلاصة المقصد الثامن (فى التعادل و التراجيح) ..
640	 لا تعارض بين الأصول و الأمارات ..
641	 وجه تقديم الأمارات على الأصول ..
641	 لاتعارض بين الأمارات بعضها مع بعض ..
642	 لاتعارض بين النصّ و الظاهر ..
643	 مورد التعارض بين الأخبار ..
644	 المعيار فى الحكومة ..
648	 هنا إشكالات أخرى ..
660	 تنبيه ..
671	 فقه الحديث ..
679	 تنبيهات: ..
683	 تبصرة ..
699	 تنبيه ..
705	 تبصرة فى الشبهات المصادقية و المفهومية ..
712	 و أما الخاتمة فهى فيما يتعلق بالاجتهاد و التقليد و فيها فصول: ..

712	الفصل الاول: في تعريف الاجتهاد
715	الفصل الثاني: في ان من تمكن من الاستنباط هل يجوز له التقليد بترك الاستنباط أم لا يجوز بل يتعين عليه الاجتهاد
719	الفصل الثالث: في تقسيم الاجتهاد الى مطلق ومتجزئ
722	الفصل الرابع: في الأحكام المترتبة على الاجتهاد المطلق وهي متعددة
722	اشارة
729	بقى شيء في جواز توكيل العامي للقضاء
741	الفصل الخامس: في الأحكام المترتبة على المجتهد المتجزئ
741	ويقع الكلام في مواضع
741	الموضع الاول: في امكان التجزئ
742	الموضع الثاني: في حجية رأى المتجزئ على نفسه
743	الموضع الثالث: في جواز رجوع غير المتصف بالاجتهاد اليه في كل مسألة اجتهد فيها
743	اشارة
744	بقى شيء وهو انه لو علم شخص أحكام باب القضاة جميعها أو بعضها عن تقليد فهل ينفذ قضاؤه فيما علم به عن تقليد أولا
744	الفصل السادس: في مبادئ الاجتهاد ومقدماته
744	اشارة
745	الأمر الأول: في انه هل يلزم الاجتهاد في تلك المبادئ والمقدمات أم لا
745	الأمر الثاني: في انه هل يجوز التقليد عمن كان مقلدا في المقدمات أم لا
746	الأمر الثالث: في انه هل يلزم تعلم المنطق أولا
747	الأمر الرابع: في انه هل يلزم تعلم علم الرجال أولا
747	الفصل السابع: في التخطئة والتصويب
752	الفصل الثامن: في تبدل رأى المجتهد
752	اشارة
753	تحرير محل النزاع و بيان صوره
757	أدلة الاجزاء
757	أحدها حديث الرفع
762	ثانيها: السيرة المشترعة
764	ثالثها: نفى العسر والحر

766	حكم المقلدين بعد تبدل رأى المجتهدين
768	الفصل التاسع: فى تعريف التقليد
774	الفصل العاشر: فى أدلة جواز التقليد
774	يستدل على جواز التقليد بامور:
774	منها دليل العقل
778	ومنها سيرة العقلاء:
780	و منها الآيات:
785	منها: وجوب دفع الضرر المحتمل
789	منها: الاخبار الدالة على جواز تفرع الفروع
789	ومنها: الاخبار الدالة على الارجاع بملاك كون الغير عالما او ثقة
792	ومنها: الاخبار الدالة على النهى عن الافتاء بغير علم
792	ومنها: الاخبار الدالة على ان الاجتهاد والاستنباط معمول به بين الاصحاب و لم يردعهم الانمة الأطهار عليهم الصلوات السلام
794	ومنها: الاخبار الدالة على تعليم الاستنباط والاجتهاد
795	ومنها: ما يدل من الاخبار على المنع عن اخذ آراء المنحرفين وجواز رواياتهم
795	ومنها: الاخبار الدالة على النهى عن الحكم بغير ما انزل الله تعالى بناء على عدم اختصاص الحكم بباب القضاء
796	ومنها: الاخبار الصحاح الدالة على كيفية علاج الاخبار المتعارضة باخذ موافق القرآن وطرح المخالف له و باخذ المخالف للعادة وطرح الموافق لهم وغير ذلك من الامور التى لا يمكن إلا بالاجتهاد
796	ومنها: الاخبار الدالة على النهى عن القياس والاستحسان والاستصلاح و مجرد الرأى من دون استناده الى الحجة الشرعية وغير ذلك من الاستنباطات الظنية التى عولت عليها العامة
799	بقى شئ
800	الفصل الحادى عشر: فى اختلاف اهل الفتوى فى العلم والفضيلة
806	الفصل الثانى عشر: فى جواز تقليد الميت وعدمه ويقع الكلام فى مقامين:
806	المقام الاول: فى جواز التقليد الابتدائى عن الميت وعدمه
808	والمقام الثانى: فى جواز البقاء على تقليد الميت
815	الفصل الثالث عشر: فى شرائط المرجعية للتقليد
815	اشارة
815	منها البلوغ
818	ومنها العقل
820	ومنها الايمان

823	ومنها العدالة
828	ومنها الرجولية
832	الخلاصة:
832	اشارة
832	الفصل الأول: في تعريف الاجتهاد
832	اشارة
832	هنا مناقشات:
833	الفصل الثاني: في جواز تقليد المتمكن من الاستنباط و عدمه،
835	الفصل الثالث: في تقسيم الاجتهاد إلى مطلق و متجزى
837	الفصل الرابع: في الأحكام المترتبة على الاجتهاد المطلق و هي متعددة:
837	اشارة
841	بقى شيء في جواز توكيل العامى للقضاء
845	الفصل الخامس: في الأحكام المترتبة على المجتهد المتجزى
846	الفصل السادس: في مبادئ الاجتهاد و مقدماته
848	الفصل السابع: في التخطئة و التصويب،
851	الفصل الثامن: في تبدل رأى المجتهد
851	اشارة
851	تحرير محل النزاع و صورته
854	أحدها: حديث الرفع
857	تقريب الاستدلال بالسيرة
858	تقريب الاستدلال بنفى العسر و الحرج
860	حكم المقلدين بعد تبدل رأى المجتهدين
861	الفصل التاسع: في تعريف التقليد
863	الفصل العاشر: في أدلة جواز التقليد
863	اشارة
864	ومنها سيرة العقلاء
872	بقى شيء

872 الفصل الحادى عشر: فى اختلاف أهل الفتوى فى العلم و الفضيلة

876 الفصل الثانى عشر: فى جواز تقليد الميت و عدمه،

880 الفصل الثالث عشر: فى شرائط المرجعية،

888 «فهرس الموضوعات»

907 تعريف مركز

اشاره

سرشناسه: خرازی، سید محسن، 1315 -

عنوان و نام پدیدآور: عمده الاصول/ تالیف محسن الخرازی؛ تصحیح علی رضا الجعفری

مشخصات نشر: قم: موسسه در راه حق، 1415ق. = 1376

مشخصات ظاهری: 7ج.

وضعیت فهرست نویسی: برونسپاری

یادداشت: عربی.

یادداشت: ج. 2 (چاپ اول: 1422ق. = 1380).

یادداشت: ج. 5 (چاپ اول: 1427ق. = 1385).

یادداشت: ج. 6 (چاپ اول: 1430ق. = 1388).

یادداشت: کتابنامه

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: جعفری، علیرضا، مصحح

رده بندی کنگره: BP159/8/خ 4ع 8 1376

رده بندی دیویی: 297/312

شماره کتابشناسی ملی: م 78-2994

ص: 1

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ص:3

عمده الاصول

تأليف محسن الخرازی

تصحیح علی رضا الجعفری

ص:4

تتمة

إشارة

المقصد السابع

في الأصول العملية

الفصل الرابع: في الاستصحاب

إشارة

في الاستصحاب

ص:5

الأمر الأول: في تعريفه

و هو كما أفاد الشيخ الأعظم قدس سره عند الأصوليين عرّف بتعاريف أسدّها وأخصرّها إبقاء ما كان والمراد بالبقاء الحكم بالبقاء ودخل الوصف في الموضوع مشعر بعليّته للحكم فعلة الإبقاء هو أنّه كان فيخرج إبقاء الحكم لأجل وجود علته أو دليله وإلى ما ذكرنا يرجع تعريفه في الزبدة «بانه اثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمن الأول» بل نسبه شارح الدروس إلى القوم، فقال إنّ القوم ذكروا أنّ الاستصحاب إثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه. (1)

ثم لا يخفى عليك أنّ الحكم بالبقاء بإطلاقه يشمل الاستصحاب الموضوعي والحكمي ولذا قال في الكفاية إنّ عباراتهم في تعريفه وإن كانت شتى إلا أنها تشير إلى مفهوم واحد ومعنى فارد وهو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه. (2)

ولا فرق في الحكم بالبقاء بين كون المبنى هو بناء العقلاء على ذلك مطلقاً أو في الجملة أو حكمهم بالتصديق الظني بالبقاء الحقيقي بسبب وجود الملازمة بين ثبوت

ص:7

1- (1) فرائد الأصول، 318، ط قديم.

2- (2) الكفاية، ج2، ص273.

الشيء فى السابق و الظن ببقائه أو الأخبار الدالة عليه تعبدًا مطلقاً أو فى الجملة إذ مرجع الجميع إلى حكم الشارع بالبقاء فى كل شيء وجد ثم لم يعلم بقاءه تأسيساً أو امضاءً سواء كان بدلالة المطابقة أم بالدلالة الالتزامية بل الاستصحاب بهذا المعنى أى الحكم بالبقاء قابل للنزاع ولذلك قال فى الكفاية إنّ هذا المعنى (أى الحكم بالبقاء) هو القابل لأن يقع فيه النزاع والخلاف فى نفيه وإثباته مطلقاً أو فى الجملة أو فى وجه ثبوته على أقوال: ضرورة أنّه لو كان الاستصحاب هو نفس بناء العقلاء على البقاء أو الظن به الناشئ من العلم بثبوته لما تقابل فيه الأقوال ولما كان النفي والإثبات واردان على مورد واحد بل موردين. (1)

والوجه فى عدم التقابل أنّ نفي وجه لا ينافى ثبوت وجه آخر له

ثم لا يخفى عليك أنّه لا وجه للإيراد عليه بأنّ لازم كون الإبقاء إبقاءً عملياً هو عدم جريان الاستصحاب فى الموضوعات التى لم تكن لها أثر شرعى فى حال اليقين وكذا فى الشبهات التى لم يعمل المكلف فيها على وفق حالته السابقة أو لا يعمل بعد مع أنّه لا إشكال فى جريانه فى جميع الموارد.

وذلك لما أفاده سيّدنا الأستاذ قدس سره من أنّ المراد من الإبقاء هنا هو الإبقاء التنزيلى ويصحح التنزيل جعل المماثل فى الأحكام والحكم بترتيب الآثار فى الموضوعات والبناء عملاً على طبق حال اليقين فمتعلق الإبقاء إنّما هو نفس الحكم أو الموضوع وبقاؤهما حقيقة حيث لا يعقل لا من المكلف ولا المكلف لأنّ الحكم الذى كان واقعياً والموضوع الذى ثبت كان تكوينياً ولا يعقل ابقاؤهما حقيقة يكون تنزيلاً لا محالة وبذلك يدفع الإشكال فتأمل. (2)

ص: 8

1- (1) الكفاية، ج 2، ص 273-274.

2- (2) المحاضرات سيّدنا الأستاذ، ج 2، ص 15-16.

فتحصّل: أنّ الاستصحاب يكون بمعنى أنّ كل شيء وجد ثم شك في بقاءه وارتفاعة يحكم ببقائه من دون فرق بين أن يكون الشيء المذكور حكماً أو موضوعاً ذا أحكام شرعية ومن دون تفاوت في أنّ مبنى هذه القاعدة هو الأخبار أو بناء العقلاء أو إذعان العقلاء وتصديقهم الظنى بالبقاء الحقيقي بسبب وجود الملازمة بين ثبوت السابق وبقائه فإنّ الاستصحاب بالمعنى المذكور وهو الحكم بالبقاء يجرى على جميع الوجوه والمباني ويدلّ عليه كل واحد من المباني المذكورة بالدلالة المطابقة أو الالتزامية ولا فرق فيه بين أن يكون الاستصحاب أمانة أو أصلاً عملياً لأنّ حرمة نقض اليقين بالشك من حيث العمل يدلّ أيضاً بالالتزام على الحكم بالبقاء ولقد أفاد وأجاد المحقّق العراقي قدس سره حيث قال ولا يضرّ الاختلاف بحسب الحقيقة بوحدة المفهوم في ابقاء ماكان. (1)

قال سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره: إنّ الاستصحاب إمّا أن يكون أصلاً عملياً كأصالة الحل و الطهارة ويكون وظيفة عملية في مقام الشك و موضوعه الشك في شيء متيقن سابق من غير أن يكون اعتباره لأجل التحفظ على الواقع فلا يكون حينئذ حجة على الواقع ولا طريقاً معجولاً. فإطلاق الحجة عليه غير صحيح كإطلاق الحجة على اصالتى الطهارة و الحلية فبناء عليه يكون تعريفه بإبقاء ماكان وأمثاله ممّا لا مانع منه سواء أريد الإبقاء العملى الذى هو وظيفة المكلف أو الحكم بالإبقاء من قبل الشارع ولا يخفى أنّه حينئذ يكون مسألة فقهية ولو فى الاستصحابات الحكمية فإنه على كلا التقديرين يكون وظيفة عملية غير ناظرة إلى الحكم الواقعى ولا حجة عليه ولا طريقاً إليه و إما أن يكون حجة على الواقع سواء كان أصلاً اعتبر لأجل التحفظ على الواقع كأصالة الإحتياط فى الشبهة البدوية أو طريقاً كاشفاً عنه كساير الأمارات الكاشفة عن الواقع

ص:9

فحينئذ يكون مسألة أصولية وإطلاق الحجة عليه صحيح إلى أن قال وبالجملية إطلاق الحجة على الاستصحاب بناء على كونه أصلاً لتحفظ الواقع أو أمانة لإثباته صحيح ولكن تعريفه حينئذ بإبقاء ما كان ومثله ليس على ما ينبغي لأن الاستصحاب بناء عليه أمر يكون حكم الشارع أو بناء العقل دليلاً على اعتباره ويجب على المكلف العمل على طبقه وجوباً طريقياً للتحفظ على الواقع ولا يكون نفس الحكم الشرعي أو نفس عمل المكلف فكما أن خبر الثقة الذي هو طريق إلى الواقع وحجة عليه شيء وإيجاب العمل على طبقه شيء آخر والعمل عليه شيء ثالث فلا يصح أن يقال إن خبر الثقة هو وجوب العمل على طبقه أو العمل على طبقه فكذلك الاستصحاب فلا بد من تعريفه بناء عليه إما بكون السابق للشئ الكاشف عن بقائه في زمن الشك فيه هذا بناء على أن اعتباره الشرعي بسبب جعل اليقين طريقاً إلى متعلقه في زمان الشك فيكون حقيقته هو اليقين السابق على الشك في البقاء الكاشف عن متعلقه ولو قلنا بأن اعتباره ليس لأجل الطريقية عن الواقع بل لأجل التحفظ عليه فيكون أصلاً وحجة على الواقع نظير أصالة الإحتياط في الشبهات البدوية إلى أن قال وقد اتضح أيضاً مما ذكرنا أنه لا يمكن تعريفه بشيء يكون مورداً للنقض والإبرام على جميع المسالك لعدم الجامع بينها فإن من جعله أصلاً عملياً لا بد وأن يجعل الشك موضوعاً ويقول إنه وظيفة للشاك عند قصور اليد عن الواقع ومن جعله أمانة للواقع لا بد وأن لا يعتبر الشك على نحو الموضوعية وهما مما لا يجتمعان وكذا لا جامع بين القول بالطريقية والأمانية عن الواقع وبين القول بأنه حجة على ظلواقع وأصل كاصل الإحتياط فمن أراد تعريفه بجامع يجتمع عليه الأقوال المتقابلة فقد أخطأ إلا أن يراد بالجامع الغرض منه على بعض الاعتبارات. (1)

ص:10

وفيه: أنَّ المسألة الأصولية على ما زاد صاحب الكفاية في تعريف علم الأصول أو التي ينتهي إليها في مقام العمل ليست منحصرة في الحجة على الواقع بل تعم ما ينتهي إليه المجتهد عند عدم قيام الحجة على الواقع فكما أنَّ البراءة والتخير والإحتياط من مسائل علم الأصول فليكن كذلك الاستصحاب بناء على كونه أصلاً عملياً.

لا يقال: إنَّ مقتضى كون المسائل التي ينتهي إليها المجتهد في مقام العمل من مسائل علم الأصول هو إدراج قاعدة الطهارة الجارية في الشبهة الحكمية في مسائل علم الأصول أيضاً لأنها ممَّا ينتهي إليه المجتهد أيضاً مع أنَّها من القواعد الفقهية.

لأنَّنا نقول: إنَّ المراد من المسائل التي ينتهي إليها المجتهد في تعريف علم الأصول هي التي لا تختص بباب خاص كالبراءة والتخير والاستصحاب ونحوها لا ما يختص ببعض الابواب كقاعدة الطهارة فإنَّها مختصة بباب الطهارة.

ولكن الانصاف ان هذا الجواب غير تام لأن الميزان في كون المسألة اصولية هو ان تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الفرعي ولا يعتبر جريانها في جميع الأبواب الفقهية وإلاَّ لخرجت جملة من المباحث الأصولية عن علم الأصول لعدم اطرادها في جميع الأبواب الفقهية كالبحث عن دلالة النهي عن العبادة على الفساد وعدمه فانه غير جار في غير العبادات من سائر أبواب الفقه وعليه فنلتزم بكون قاعدة الطهارة في الشبهة الحكمية من مسائل علم الأصول ولا مانع.

ثم لا يخفى أنه لا يكون تعريف الاستصحاب بإبقاء ما كان جامعاً على جميع الأقوال المتقابلة إلاَّ أن الذي يسهل الخطب أنَّ التعريف المذكور من باب الشرح الاسمي لا التعريف المنطقي ولذا يكون قصوره من بعض النواحي مغفورا عنه فتحصل أنَّ تعريف الاستصحاب بإبقاء ما كان هو التعريف بالأسد والأخصر بالنسبة إلى سائر التعاريف وإن لم يكن خالياً عن بعض المناقشات والله هو العالم.

وهى اليقين السابق و الشك اللاحق وتعريفه بإبقاء ماكان مشعر بكليهما إذ لايفرض أنّه كان إلّا إذا كان متيقنا كما أنّ الشك اللاحق يفهم من كلمة الإبقاء إذ لا مورد له إلّا مع الشك فى الواقع الحقيقى الثابت فى السابق.

ثم إنّّه يعتبر امور فى الشك و اليقين المعترين فى الاستصحاب.

من-ها: أن يكون المقصود من اليقين هو اليقين بالحالة السابقة ولا فرق فيه بين أن تكون الحالة السابقة حكما شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعى ولا مجال للاستصحاب فيما لايقين بالحالة السابقة لعدم بعض اركانه.

ومن-ها: أن يتعلّق الشك ببقاء المتيقن وإلا فمع فرض بقاء اليقين به لا مجال للاستصحاب فيما لا شك لعدم بعض أركانه و هو الشك.

ومن-ها: أنّه لا فرق فى الشك بين أن يكون متساوى الطرفين أو لا يكون إذ المراد منه هو عدم العلم و العلمى ببقاء المتيقن وعليه فالاستصحاب يجرى ولو مع الظن بالبقاء أو الظن بعدم البقاء.

ومن-ها: أن يتعدد زمان المتيقن و المشكوك وإلا فالشك يكون سارياً ويلزم منه أن لا يكون متيقناً فى السابق فيكون قاعدة اليقين فإنّه فى الزمان اللاحق يكون شاكاً فى نفس ماتيقنه سابقاً ويعبر عنه بالشك السارى وأخبار الاستصحاب لايشمله إذ لايبقى يقين مع الشك السارى حتى يحكم عليه بعدم نقضه وإبقائه فى حال الشك.

ومنها: وحدة متعلق اليقين و الشك بأن يكون الشك فى البقاء متعلقاً بنفس ماتعلق به اليقين ويحكم ببقاء ما فيه اقتضاء البقاء عند الشك فى حدوث مانع له مثلاً ولا نظر له إلى مقام تأثيره وترتب الأثر الذى لم يكن موجوداً قبلاً والاستصحاب فى الشك فى الراجع يحكم ببقاء ماكان وعدم وجود مانع بالنسبة إلى نفس وجوده وبهذه أى

وحدة المتيقن و المشكوك يفترق الاستصحاب عن قاعدة المقتضى وعدم المانع التي تكون موردها ما لو حصل اليقين بالمقتضى و يشك في تأثيره من جهة احتمال وجود المانع فيكون المشكوك فيها غير المتيقن فمن يذهب إلى صحتها يقول يجب البناء على تحقق المقتضى بالفتح عند اليقين بوجود المقتضى بالكسر لكفاية إحراز المقتضى بالكسر مع الشك في المانع فيالحكم بترتب الأثر و المقتضى بالفتح مثلاً إذا علم بوجود نار مماسة للثياب وشك في أن الثياب رطبة أو لا فيحكم باحتراقها بقاعدة المقتضى و عدم المانع.

ومنها: سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك كما أفاده الشيخ المحقق المظفر قدس سره ومعناه أنه يجب أن يتعلّق الشك في بقاء ما هو متيقن الوجود سابقاً وهذا هو الظاهر من معنى الاستصحاب فلو انعكس الأمر بأن كان زمان المتيقن متأخراً عن زمان المشكوك بأن يشك في مبدأ حدوث ما هو متيقن الوجود في الزمان الحاضر فإنّ هذا يرجع إلى الاستصحاب القهقرائي الذي لا دليل عليه مثاله: ما لو قلنا بأنّ صيغة إفعال حقيقة في الوجوب في لغتنا الفعلية الحاضرة وشك في مبدأ حدوث وضعها لهذا المعنى هل كان في أصل وضع لغة العرب أو أنّها نقلت عن معناها الأصلي إلى هذا المعنى في العصور الإسلامية فإنّه يقال هنا إنّ الأصل عدم النقل لغرض إثبات أنّها موضوعة لهذا المعنى في أصل اللغة ومعنى ذلك في الحقيقة جرّ اليقين اللاحق إلى الزمن المتقدم ومثل هذا الاستصحاب يحتاج إلى دليل خاصّ ولا تكفي فيه أخبار الاستصحاب ولا أدلته الأخرى لأنه ليس من باب عدم نقض اليقين بالشك بل يرجع أمره إلى نقض الشك المتقدم باليقين المتأخر (1) هذا مضافاً إلى انصراف حديث لا تنقض عن الشك المتقدم بل قوله عليه السلام «لأنك كنت على اليقين من طهارتك فشككت»

ص: 13

صريح فى تقدّم متعلق اليقين على متعلق الشك فلا يدلّ على حجية الاستصحاب إذا تقدّم زمان المشكوك على زمان المتيقن نعم يمكن دعوى قيام بناء العقلاء على أصالة عدم النقل فى اللغة وإلاّ لانسد باب الاستنباط من الأصول اللفظية لالعملية بناء على جريان أصل عدم النقل فيما إذا علم بالمراد وشك فى أنّه من باب الحقيقة أو من جهة القرينة وإلاّ فمع اختصاص الأصول اللفظية كإصالة الحقيقة وأصالة عدم القرينة وأصالة عدم النقل بما إذا كان الشك فى المراد لا كلفيته فلامجال لأصالة عدم النقل بل يكتفى فيه بالاطمينان بالمراد.

ومنها: فعليّة الشك و اليقين كسائر العناوين المأخوذة فى الأحكام وعليه فلا يكتفى فى جريان الاستصحاب الشك التقديرى ولا اليقين التقديرى وفرّعوا عليه أنّه لو تيقن المكلف بالحدث ثم غفل عن حاله وصلى ثم بعد الفراغ عن الصلاة شك فى أنّه تطهر قبل الدخول فى الصلاة أولاً جرى فى حقه قاعدة الفراغ ولا يجرى فيه استصحاب الحدث إلى حين الصلاة حتى يقال إنّ قاعدة الفراغ لا تدلّ على الصحة فيما إذا جرى الاستصحاب فى الحدث قبل الشروع فى الصلاة وذلك لعدم فعليّة الشك إلاّ بعد الفراغ عن الصلاة ومع عدم الفعليّة لامجال للاستصحاب فمع الشك الحادث بعد الصلاة يحكم قاعدة الفراغ بصحة صلاته هذا بخلاف ما إذا تيقن المكلف بالحدث ثم التفت إليه قبل الصلاة وشك ثم غفل وصلى فيحكم بفساد صلاته لجريان الاستصحاب قبل الشروع فى الصلاة لكونه قبل الصلاة شاكاً فى رفع حدثه وعدمه ولعدم جريان قاعدة الفراغ اذ ليس الشك حادثاً بعد الصلاة ولكن تفرّع الفرعين على اعتبار فعليّة الشك و اليقين محل تأمل ونظر وسيأتى تحقيق ذلك فى التنبيه الرابع إن شاء الله تعالى.

فتحصّل: أنّ الاستصحاب يقوم باليقين السابق و الشك اللاحق ويعتبر فيه تعدد زمان المتيقن و المشكوك وإلاّ فهو أجنبى عن الاستصحاب بل يكون قاعدة اليقين.

ويعتبر فيه أيضاً وحدة متعلق اليقين و الشك وإلاّ فهو قاعدة المقتضى و عدم المانع لا الاستصحاب.

ويعتبر فيه أيضاً أن يكون من باب عدم نقض اليقين بالشك لانقض الشك المتقدم باليقين المتأخّر وإلاّ فهو الاستصحاب القهقرائى ولا دليل له وأدلة اعتبار الاستصحاب لا يشمله.

ويعتبر فيه أيضاً فعلية الشك و اليقين كسائر العناوين وبدونها لا يشمله الحكم بعدم جواز نقض اليقين بالشك كسائر الأحكام المتعلقة بالعناوين الظاهرة فى الفعلية فلا تفعل.

الأمر الثالث: فى أنّ البحث عن حجّة الاستصحاب هل هو بحث اصولى

أو بحث فقهى و المختار هو الأوّل لما أفاده سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره من أنّ حجّة الاستصحاب إن كانت من قبيل حجّة الأمارات يدخل فى مسائل الأصول كدخولها فيها و إن كانت من قبيل حجّة الأصول العملية كان ماهو الوجه فى دخول تلك الأصول فى مسائل الأصول هو الوجه فى دخوله فيها فلا يحتاج إثبات كونه من مسائل ذلك العلم إلى تكلف زائد. (1)

ولا فرق فيما ذكر بين كون الاستصحاب من الأدلّة الشرعية أو الأصول العملية الشرعية المحضّة أو العقلية المنتهية إلى مقدمات الانسداد فإنّ تتميم الكشف بناء على كونه من الأدلّة الشرعية و أماراتها أو اثبات وظيفة المكلف فى طرف عدم الانكشاف من شؤون الأصولى.

ص:15

قال المحقق العراقي قدس سره: ولقد أشرنا في أول مباحث القطع إلى اختلاف الوظائف المجعولة فمنها ما كان بلسان تتميم الكشف ومنها ما كان بلسان إثبات وظيفة في ظرف عدم الانكشاف ومن المعلوم أنّ تنقيح هذه الجهات شأن الأصولي لأنّ أصل وضع علم الأصول لبيان هذه الجهات وتنقيح مبادئ هذه الحثيات فحينئذٍ مسائله قهراً راجعة إلى صنفين:

فمنها ما هو مهذب لاستنباط الأحكام الشرعية الواقعية ومنتج للعلم بها بتوسيط قياس واحد أو قياسين أو أزيد بمعنى جعل تنجيز الأول صغرى لقياس آخر منتج للعلم المزبور بلا واسطة أو بواسطة قياس آخر كذلك ومنها ما ليس شأنها ذلك بل كانت ممّا ينتهى إليه المجتهد عند عدم وصوله إلى الواقعيات. (1)

ثم إنّ الظاهر من الكفاية في المقام أنّ الاستصحاب من القواعد الواقعة في طريق الاستنباط لا من التي ينتهى إليها المجتهد في مقام العمل حيث قال لا يخفى أنّ البحث في حجّيته (أي الاستصحاب) مسألة أصولية حيث يبحث فيها لتمهيد قاعدة تقع في طريق استنباط الأحكام الفرعية وليس مفادها حكم العمل بلا واسطة وإن كان ينتهى إليه كيف وربما لا يكون مجرى الاستصحاب إلّا حكماً أصولياً كالحجّيته مثلاً هذا لو كان الاستصحاب عبارة عما ذكرنا (من أنّه هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه) وأما لو كان عبارة عن بناء العقلاء على بقاء ما علم ثبوته أو الظن به الناشئ من ملاحظة ثبوته فلا إشكال في كونه مسألة أصولية. (2)

ولا يخفى عليك أنّ التعريف المذكور هنا للاستصحاب ينافي ما تقدّم عنه في تعريف الأصول العملية ولذا أورد عليه سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره بأنّه عرف

ص: 16

1- (1) المقالات، ج 2، ص 126.

2- (2) الكفاية، ج 2، ص 274-277.

الأصول في أول كتابه بأنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية أو التي ينتهي إليها المجتهد في مقام العمل و الظاهر أنّ مراده بقوله أو التي ينتهي إليها المجتهد هي الأصول العملية فحينئذ يقع الإشكال في مسألة الاستصحاب حيث جعله في هذا المقام من القواعد الواقعة في طريق الاستنباط لا من التي ينتهي إليها المجتهد في مقام العمل مع أنّ حجّيته من قبيل حجية الأصول لا الأمارات كما اختاره أيضاً. (1)

ثم إنّ هذا كله في الاستصحاب الجارى في الشبهة الحكمية المثبت للحكم الظاهري الكلى و أمّا الجارى في الشبهة الموضوعية كعدالة زيد ونجاسة ثوبه وفسق عمرو وطهارة بدنه فلا إشكال كما أفاد الشيخ الأعظم قدس سره في كونه حكماً فرعياً سواء كان التكلم فيه من باب الظن أم كان من باب كونها قاعدة تعبدية مستفادة من الأخبار لأنّ التكلم فيه على الأوّل نظير التكلم في اعتبار سائر الأمارات كيد المسلمين وسوقهم و البينة و الغلبة ونحوها في الشبهات الخارجية وعلى الثاني من باب أصالة الطهارة وعدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ ونحو ذلك.

(2)

الأمر الرابع: في جريان استصحاب حكم العقل وعدمه

قال الشيخ الأعظم قدس سره إنّ للاستصحاب تقسيماً باعتبار المستصحب فأخر باعتبار الدليل الدال عليه إلى أن قال و أمّا بالاعتبار الثاني فمن وجوه أيضاً:

أحدها: من حيث الدليل المثبت للمستصحب إمّا أن يكون هو الإجماع و إمّا أن يكون غيره. إلى أن قال الثاني من حيث أنّه قد ثبت بالدليل الشرعي و قد ثبت بالدليل العقلي و لم أجد من فصل بينها إلّا أنّ في تحقق الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقلي و هو الحكم العقلي المتوصل به إلى حكم شرعي تأملاً نظراً إلى أنّ

ص: 17

1- (1) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج 3، ص 16.

2- (2) فرائد الأصول، ص 320 ط قديم.

الأحكام العقلية كلّها مبيّنة مفصّلة من حيث مناط الحكم الشرعى والشك فى بقاء المستصحب وعدمه لابدّ وأن يرجع إلى الشك فى موضوع الحكم لأن الجهات المقتضية للحكم العقلى بالحسن أو القبح كلّها راجعة إلى قيود فعل المكلف الذى هو الموضوع فالشك فى حكم العقل حتى لأجل وجود الرافع لا يكون إلّا للشك فى موضوعه والموضوع لابدّ أن يكون محرّزا معلوم البقاء فى الاستصحاب كما سيجئ ولا فرق فيما ذكر بين أن يكون الشك من جهة الشك فى وجود الرافع وبين أن يكون لأجل الشك فى استعداد الحكم لأن ارتفاع الحكم العقلى لا يكون إلّا بارتفاع موضوعه فيرجع الأمر بالأخيرة إلى تبدّل العنوان ألا ترى أنّ العقل إذا حكم بقبح الصدق الضائر فحكمه يرجع إلى أنّ الضائر من حيث أنّه ضائر حرام ومعلوم أنّ هذه القضية غير قابلة للاستصحاب عند الشك فى الضرر مع العلم بتحقيقه سابقاً لأنّ قولنا المضّر قبيح حكم دائمى لا يحتمل ارتفاعه أبداً ولا ينفع فى إثبات القبح عند الشك فى بقاء الضرر ولا يجوز أن يقال إنّ هذا الصدق كان قبيحاً سابقاً فيستصحب قبحه لأنّ الموضوع فى حكم العقل بالقبح ليس هذا الصدق بل عنوان المضّر والحكم له مقطوع البقاء وهذا بخلاف الأحكام الشرعية فإنّه قد يحكم الشارع على الصدق بكونه حراماً ولا يعلم أنّ المناط الحقيقى فيه باق فى زمان الشك أو مرتفع فيستصحب الحكم الشرعى إلى أن قال فإنّه تابع لتحقيق موضوع المستصحب ومعرضه بحكم العرف فإذا حكم الشارع بحرمة شىء فى زمان وشك فى الزمان الثانى ولم يعلم أنّ المناط الحقيقى واقعاً الذى هو عنوان الموضوع فى حكم العقل باق هنا أم لا فيصدق هنا أنّ الحكم الشرعى الثابت لما هو الموضوع له فى الأدلة الشرعية كان موجوداً سابقاً ويشك فى بقائه ويجرى فيه أخبار الاستصحاب.

نعم لو علم مناط هذا الحكم وعنوانه المعلق عليه في حكم العقل لم يجر الاستصحاب لما ذكرنا من عدم إحراز الموضوع ومما ذكرنا يظهر أن الاستصحاب لا يجرى في الأحكام العقلية ولا في الأحكام الشرعية المستندة إليها سواء كانت وجودية أم عدمية إذا كان العدم مستنداً إلى القضية العقلية كعدم وجوب الصلاة مع السورة على ناسيها فإنه لا يجوز استصحابه بعد الالتفات كما صدر من بعض من مال إلى الحكم بالأجزاء في هذه الصورة وامثالها من موارد الأعذار العقلية الرافعة للتكليف مع قيام مقتضيه.

و أما إذا لم يكن العدم مستنداً إلى القضية العقلية بل كان لعدم المقتضى وإن كان القضية العقلية موجودة أيضاً فلا بأس باستصحاب العدم المطلق بعد ارتفاع القضية العقلية ومن هذا الباب استصحاب حال العقل المراد المراجعة في اصطلاحهم استصحاب البراءة و النفي فالمراد استصحاب الحال التي يحكم العقل على طبقها و هو عدم التكليف لالحال المستندة إلى العقل حتى يقال إن مقتضى ما تقدم هو عدم جواز استصحاب عدم التكليف عند ارتفاع القضية العقلية وهي قبح تكليف غير المميز أو المعدوم. (1)

وحاصل كلامه هو التأمل في جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية المستندة إلى الأحكام العقلية كما أنه لا مجال للاستصحاب في نفس الأحكام العقلية.

نعم يجرى الاستصحاب إذا لم يكن مستنداً إلى القضية العقلية وإن كان مقارناً معها كما إذا كان الاستصحاب مستنداً إلى عدم المقتضى كاستصحاب العدم المطلق من ارتفاع القضية العقلية.

ص:19

أورد عليه في الكفاية: بإمكان جريان الاستصحاب من دون فرق بين كون الأحكام الشرعية مستندة إلى الأحكام العقلية وبين عدم كونها كذلك حيث قال إنّ الاتحاد اللازم بين القضية المشكوكة و المتيقنة بحسب الموضوع والمحمول وإن كان ممّا لا محيص عنه في جريانه إلّا أنّه لمّا كان الاتحاد بحسب نظر العرف كافياً في تحقيقه وفي صدق الحكم ببقاء ما شك في بقائه وكان بعض ماعليه الموضوع من الخصوصيات الّتي يقطع معها بثبوت الحكم له ممّا يعدّ بالنظر العرفي من حالاته وإن كان واقعاً من قيوده ومقوماته أمكن جريان الاستصحاب ضرورة صحة إمكان دعوى بناء العقلاء على البقاء تعبداً أو واقعاً مظنوناً ولو نوعاً أو دعوى دلالة النص أو قيام الإجماع عليه من دون فرق بين كون دليل الحكم نقلاً أو عقلاً أمّا الأول فواضح و أمّا الثاني فلأن الحكم الشرعي المستكشف بالعقل عند طرؤ انتفاء ما احتمل دخله في موضوع حكم العقل ممّا لا يرى مقوماً له كان مشكوك البقاء عرفاً لاحتتمال عدم دخله فيه واقعاً وإن كان لاحكم للعقل بدونه قطعاً و مع كون الحكم الشرعي المستكشف بالعقل مشكوك البقاء يجرى فيه الاستصحاب.

إن قلت كيف هذا مع الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

قلت ذلك لأنّ الملازمة إنما تكون في مقام الإثبات والاستكشاف لا في مقام الثبوت فعدم استقلال العقل إلّا في حال وجود ما احتمل دخله في موضوع الحكم غير ملازم لعدم حكم الشرع في تلك الحال أي حال عدم ما احتمل دخله في موضوع الحكم وذلك لاحتتمال أن يكون ما هو ملاك حكم الشرع من المصلحة أو المفسدة الّتي هي ملاك حكم العقل كان على حاله في كلتا الحالتين وإن لم يدركه العقل إلّا في إحديهما لاحتتمال عدم دخل تلك الحالة فيه أو إحتتمال أن يكون معه ملاك آخر بلادخل لتلك الحالة أي وجود ما احتمل دخله في موضوع الحكم وإن كان لها دخل

فيما اطلع العقل عليه من الملاك وبالجمله حكم الشرع إنما يتبع ما هو ملاك حكم العقل واقعاً لا ما هو مناط حكمه فعلاً وموضوع حكم العقل فعلاً ممّا لا يكاد يتطرق إليه الإهمال والإجمال مع تطرقه إلى ما هو موضوع حكمه شأنه وهو ما قام به ملاك حكمه واقعاً فربّ خصوصية لها دخل في استقلاله مع احتمال عدم دخلها فبدونها لا استقلال له بشيء قطعاً مع احتمال بقاء ملاك حكم العقل واقعاً ومعه يحتمل بقاء حكم الشرع جداً لدورانه معه وجوداً وعدمافافهم وتأمّل جيّداً. (1)

والحاصل: أنّ الحكم الفعلي العقلي يستلزم الحكم الشرعي ولكن هذا في مرحلة الإثبات والاستكشاف فإذا طرء انتفاء بعض قيود موضوع حكم العقلي الذي يحتمل دخله في ملاك حكمه لا يحكم العقل ببقاء حكمه إلّا أنّه لا يستلزم عدم بقاء الحكم واقعاً لاحتمال بقاء الملاك الواقعي ومع هذا الاحتمال يجري الاستصحاب في الأحكام الشرعية المستندة إلى الأحكام العقلية لتمامية اركان الاستصحاب فيها بعد ما رأى ما احتمله من الاحوال نعم لو كان العقل حاكماً بعدم الحكم عند انتفاء بعض القيود ارتفع الحكم الشرعي أيضاً للملازمة إلّا أنّ العقل مع انتفاء بعض القيود لا يحكم له لا- أنه حكم بالعدم وبعبارة أخرى أنّ الحكم الشرعي إنما يتبع حكم العقل بما هو ملاك الحكم واقعاً لا بما هو مناطه بنظر العقل ومن المحتمل عدم دخالة ما انتفى في الحكم واقعاً أو وجود ملاك آخر معه فتحصل أنّه لا مجال للتأمّل في جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية المستندة إلى الأحكام العقلية خلافاً لما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سره.

أورد عليه سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره: بأنّ الناقص إذا كان له ملاك آخر تامّ، يكون موضوعاً مستقلاً لحكم مستقل شرعي كما أنّ التام مع وجود الملاك التام فيه يكون

ص: 21

موضوعاً لحكم آخر مستقل لأن موضوعات الأحكام تلاحظ مجردة عن اللواحق الغريبة في مقام تعلق الأحكام بها فالناقص بما أنه شيء بحياله قائم به الملاك ملحوظ في مقام الموضوعية ويتعلق به حكم و التام أيضاً كذلك فلايجرى الاستصحاب فيه للعلم بزوال الحكم الأول و الشك في وجود حكم آخر وجريان استصحاب الحكم الكلى في المقام ممنوع ولو على تسليم جريانه في الجملة لأن الجامع بين الحكمين غير مجعول بل المجعول هو كل واحد منهما مستقلاً متعلقاً بموضوعه و الجامع أمر انتزاعي عقلي غير متعلق للجعل ولا موضوعاً لأثر شرعى وفي مثله لايجرى الاستصحاب ثم قال:

والتحقيق في المقام أن يقال إنه لو سلمنا أن العناوين المبيّنة المفصلة التي يدرك العقل مناط الحسن أو القبح فيها إنما تكون في نظر العقل مع التجرد عن كافة اللواحق و العوارض الخارجية حسنة أو قبيحة ذاتا لايمكن ان يشك العقل في حكمه المتعلق بذلك العنوان المدرك مناطه ولكن تلك العناوين الحسنة و القبيحة قد تتصادق على موضوع خارجي لأن الوجود الخارجى قد يكون مجمع العناوين المتخالفة فالعناوين المتكثرة الممتازة في الوجود العقلى التحليلى قد تكون متحدة غير ممتازة في الوجود الخارجى ويكون الوجود الخارجى بوحده مصداقاً للعناوين الكثيرة وتحمل عليه حملاً شائعاً فإذا تصادق عليه العناوين الحسنة و القبيحة يقع التزاحم بين مناطاتها ويكون الحكم العقلى في الوجود الخارجى تابعا لما هو الأقوى بحسب المناط إلى أن قال: إذا عرفت ذلك فاعلم أنه قد يصدق عنوان حسن على موجود خارجى من غير أن يصدق عليه عنوان قبيح فيكون الموضوع الخارجى حسناً محضاً ملزماً فيكشف العقل منه الوجوب الشرعى ثم يشك في صدق عنوان قبيح عليه ممّا هو راجح مناطا فيقع الشك في الموضوع الخارجى بأنه حسن أو قبيح وقد يكون بعكس ذلك مثال

الأول: أنّ انقاذ الغريق حسن عقلاً فقد يغرق مؤمن فيحكم العقل بلزوم إنقاذه ويكشف الحكم الشرعى بوجوبه ثم يشك فى تطبيق عنوان الساب لله ورسوله عليه فى حال الغرق حيث يكون تطبيق هذا العنوان عليه ممّا يوجب قبح انقاذه ويكون هذا المناط أقوى من الأول أو دافعاً له فيشك العقل فى حسن الإنقاذ الخارجى وقبحه ويشك فى حكمه الشرعى ومثال الثانى: أنّه قد يكون حيوان غير مؤذ فى الخارج فيحكم العقل بقبح قتله ثم يشك بعد رشده فى صيرورته مؤذياً فيشك فى حكمه الشرعى فاستصحاب الحكم العقلى فى مثل المقامات ممّا لا مجال له لأنّ حكم العقل مقطوع بعدم فإنّ حكمه فرع إدراك المناط والمفروض أنّه مشكوك فيه و أمّا الحكم الشرعى المستكشف منه قبل الشك فى عروض عنوان المزاحم عليه فلا مانع من استصحابه إذا كان عروض العنوان أو سلبه عن الموضوع الخارجى لا يضرّان ببقاء الموضوع عرفاً كالمثاليين المتقدّمين فإنّ عنوان السابّ و المؤذى من الطوارئ التّى لا يضرّ عروضها وسلبها بقاء الموضوع عرفاً فتلخص ممّا ذكرنا جواز جريان الاستصحاب فى الأحكام المستكشفة عن الحكم العقلى. (1)

وبعبارة أخرى إن كانت الأحكام العقلية مترتبة على العناوين الكلية غير ملحوظة انطباقها على الخارج فلا يمكن أن يشك العقل فيها بعد كون موضوع حكمها معلوماً ولحاظ قيد أو خصوصية أخرى فيه يوجب مغايرة الموضوع فيرتفع الحكم عنه عقلاً وعرفاً ومع الارتفاع القطعى لا مجال للاستصحاب الحكم الشرعى المستكشف بالحكم العقلى.

هذا بخلاف إذا كانت الأحكام العقلية مترتبة على العناوين الكلية باعتبار انطباقها على الوجود الخارجى ففى هذه الصورة يمكن انطباق عنوان آخر عليه فيكون بهذا

ص: 23

الاعتبار محكوماً بحكم آخر وعليه يمكن استكشاف الحكم الشرعى من ناحية انطباق عنوان قبيح أو حسن عليه و معذلك يمكن أن يشك فى بقاء الحكم العقلى بسبب احتمال طرؤ عنوان آخر يوجب ارتفاع الحكم المذكور على تقدير عروضه وهنا يجرى الاستصحاب فى الحكم الشرعى المستكشف بالحكم العقلى عند الشك فى بقاءه فالأولى هو التفصيل فى جريان الاستصحاب فى الحكم الشرعى المستكشف بالحكم العقلى بين أن يكون موضوع المستصحب عنواناً كلياً غير ملحوظ انطباقه على الخارج فلامجال بعد اختلاف الموضوع للاستصحاب للعلم بالارتفاع و شك فى وجود حكم آخر كما عرفت و بين أن يكون موضوع المستصحب هو الموجود الخارجى اذ فى هذه الصورة يجرى الاستصحاب بالنسبة إلى الحكم الشرعى المستكشف بالحكم العقلى و إن لم يجر الاستصحاب بالنسبة إلى الحكم العقلى و الوجه فى جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الحكم الشرعى المستكشف بالحكم العقلى هو بقاء الموضوع عرفاً إذ الموضوع هو الشئ الخارجى و شئىة الخارجى حافظة لوحده فى الحالتين بناء على أن القيود من الحالات لا المقومات عند العرف فلاتغفل ولقد أفاد وأجاد المحقق الحائرى قدس سره فى الدرر حيث قال ذهب جمع من مشايخنا تبعاً لسيّد مشايخنا الميرزا الشيرازى إلى جريان الاستصحاب و هو الحق فنقول لاينبغى الإشكال فى عدم جواز استصحاب نفس حكم العقل ضرورة عدم تصور الشك فى بقاءه كما لاينبغى الإشكال فى عدم جواز استصحاب ملاك حكمه لأنّ الشك و إن كان متصوراً فيه ولكنّه ليس موضوعاً لأثر من الآثار الشرعية ولكن استصحاب الحكم الشرعى المستكشف بقاعدة الملازمة بمكان من الإمكان لعدم المانع فيه إلّا الشك فى الموضوع بحسب الدقة ولو كان هذا مانعاً لانسدّ باب الاستصحاب فى الأحكام الكلية أو الجزئية لكون الشك فيها راجعاً إلى الشك فى الموضوع يقينا و

ماهو الجواب فى باقى موارد الاستصحاب هو الجواب هنا من دون تفاوت أصلاً وستطلع على تحقيق وجوب أخذ الموضوع من العرف فى محله إن شاء الله. (1)

الأمر الخامس: فى أدلة حجته الاستصحاب

إشارة

وهى متعددة :

منها استقرار بناء العقلاء على العمل اعتماداً على الحالة السابقة تعبداً

وحيث لم يثبت الردع عنه كان هذا البناء حجة شرعاً.

وأورد عليه إمّا بمنع بنائهم على ذلك تعبداً لإمكان أن يكون عملهم لا طميينانهم أو ظنهم الشخصى بالبقاء وأخرى أن يكون عملهم رجاءً واحتياطاً وثالثة أن يكون عملهم لغفلتهم عن البقاء وعدمه فليس بهم التفات حتى يحصل لهم الشك فيعملون اعتماداً على الحالة السابقة كمن يرجع إلى داره بلا التفات إلى بقائها وعدمه.

ومن هذا الباب تجرى الحيوانات على الحالة السابقة فإنه بلا شعور و التفات إلى البقاء وعدمه وعليه فلم يثبت استقرار سيرة العقلاء على العمل اعتماداً على الحالة السابقة ويدل على ذلك أن ارتكاز العقلاء ليس مبنياً على التعبد بأن كان رئيسهم قد أمرهم بالعمل على طبق الحالة السابقة بل هو مبنى على منشأ عقلاى كما أن جميع ارتكازيات العقلاء ناشئة من المبادئ العقلانية. (2)

ناقش فيه سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره بأن الاطمينان أو الظن(المذكور)ببقاء ما ثبت غير حاصل بالنسبة إلى جميع الموارد كما تبّهنا عليه و أمّا بالنسبة إلى كل واحد من الموارد فنحن نجدهم عاملين على طبق الحالة السابقة فيما ليس فيه اطمينان أو ظنّ بثبوت ماكان بل فيما ثبت الظن بعدم ثبوته وكيف كان فليس مدار

ص:25

1- (1) الدرر، ص516، الجديد.

2- (2) مصباح الأصول، ج3، ص11.

بنائهم على حصول الاطمينان أو الظنّ الشخصيين ببقاء ماكان نعم يمكن أن يكون الظنّ بالبقاء حكمة لاستقرار طريقتهم وعلى هذا يكون بناؤهم على العمل على طبق الحالة السابقة من باب الطريقية كما في ساير الأمارات وإن كان هذا أيضاً محل تأمل وأما الإحتياط فهو وإن كان ممّا يراعونه في أمورهم إلاّ أنّه ليس دائراً مدار الثبوت في السابق و الشك في اللاحق بل يجرى في جميع المقامات كما لا يخفى هذا مع أنّ للاحتياط مقام (مقاماً) وللاحتجاج مقام (مقاماً) آخر وكلامنا هذا في أنّهم يعملون على طبق الحالة السابقة ويحتجّون به عند الاحتجاج مع مواليهم وهذا ليس مرتبطاً بأموهم كي يدعى أنّه من باب الاحتياط.

وأما إحتمال الغفلة فهو مرفوع بأنّا نجد العقلاء بانين على طبق الحالة السابقة في موارد التردد في البقاء وعدمه وهذا دليل على أنّ بناؤهم ليس لأجل الغفلة عن إحتمال الانتفاء. (1) فلا اشكال في الاستدلال ببناء العقلاء لحجية الاستصحاب.

لا يقال: إنّنا لو سلمنا استقرار بناء العقلاء على العمل على طبق الحالة السابقة لكنه لم يعلم أنّ الشارع به راض وهو عنده ماض ويكفى في الردع عن مثله مادل من الكتاب والسنة على النهي عن اتباع غير العلم وما دلّ على البراءة أو الإحتياط في الشبهات فلا وجه لاتباع هذا البناء فيما لا بدّ في اتباعه من الدلالة على إمضاءه. (2)

لأنّنا نقول: كما في مصباح الأصول هذا ينافي ما تقدّم منه في بحث حجّيته الخبر الواحد من أنّ الآيات واردة في اصول الدين أولاً وأنّ الردع بها لا يكون إلاّ على وجه

ص: 26

1- (1) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج 3، ص 23-21.

2- (2) الكفاية، ج 2، ص 280.

دائر ثانياً (1) فما ذكره (صاحب الكفاية) من الجوابين عن الآيات الناهية عن العمل بغير علم في بحث حجتيه الخبر هو الجواب في المقام أيضاً. (2)

وزاد على ذلك السيد المحقق الخوئي قدس سره جواباً ثالثاً بقوله إنّ الآيات الناهية ارشادية إلى عدم العمل بالظن لاحتمال مخالفة الواقع والابتلاء بالعقاب كما في حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل فلا يشمل الخبر الظنى الذى يكون حجة ببناء العقلاء ولا الاستصحاب الذى يكون بناء عملياً من العقلاء للقطع بالأمن من العقاب حينئذٍ والعقل لا يحكم بأزيد ممّا يحصل معه الأمن من العقاب (3) وفيه أنّ القطع بالأمن متفرع على عدم شمول الأدلة الناهية لمثل الاستصحاب وعدم شمولها متفرع على حجية الاستصحاب وهو كما ترى نعم يمكن أن يقال إنّ المقام خارج عن الآيات المذكورة تخصّصاً لأنّ المقصود من الآيات الناهية هو النهى عن اتباع غير العلم لاثبات الواقع به ولا يكون المقصود فى الاستصحاب هو ذلك بل المقصود منه هو العمل على طبق الحالة السابقة.

بخلاف الخبر فإنّ المقصود منه هو اثبات الواقع به فيحتاج إلى التخصيص بالنسبة إلى الآيات المذكورة وعليه فمع وضوح خروج المقام عن مورد الآيات الناهية تخصّصاً لافرق بين كون السيرة متقدمة على الآيات أو مقارنة أو متأخرة عنها

ص: 27

1- (1) قال فى الكفاية فى تقريب الدور و ذلك لأنّ الردع بها يتوقف على عدم تخصيص عمومها أو تقييد إطلاقها بالسيرة على اعتبار خبر الثقة و هو يتوقف على الردع عنها بها وإلا لكانت مخصصة أو مقيدة لها كما لا يخفى الكفاية، ج 2، ص 99 و يمكن المناقشة بأنّ يقال عدم تخصيص العموم أو الإطلاق و ان تلازم مع عدم صلاحية السيرة للتخصص أو التقييد ولكن عدماً لصلاحية فيها ليس ناشئاً إلا من جهة قصورها لا من ناحية الردع عنها بالعمومات فلا دور.

2- (2) مصباح الأصول، ج 3، ص 12.

3- (3) مصباح الأصول، ج 3، ص 12.

لخروجها عنها تخصصاً هذا بخلاف ما إذا قلنا بلزوم التخصيص في حجية الاستصحاب بالنسبة إلى الآيات الناهية فإنه أمكن حينئذٍ التفصيل بأن يقال كما في نهاية الدراية بأنه إذا كان العام مقارناً للسيرة أو مقدماً عليها فلا محالة لا تنعقد حجيتها شرعاً لوجود ما يصلح للردع و أما إذا كان العام متأخراً و السيرة متقدمة عليه كما هو كذلك في جميع موارد السيرة العقلانية فإنها لا تختص بزمان دون زمان ولا بملة ونحلة بالخصوص فما هو ملاك حجيتها شرعاً و هو كونها ممضاة شرعاً بعدم الردع عنها مع امكان الردع موجود في السيرة المتقدمة فيدور الأمر بين كونها مخصصة. للعام المتأخر بأن كان امضائها وتقريرها ذا مصلحة بقول مطلق أو كون العام المتأخر ناسخاً لها لكون امضائها ذا مصلحة ينتهي أمدها بورود العام المتأخر وشيوع التخصيص وندرة النسخ يقوى جانب التخصيص فصح حينئذٍ دعوى أن السيرة تامة الاقتضاء دون العام لعدم بناء العقلاء على العمل به في قبال الخاص على ما هو الصحيح في تقديم الخاص على العام. (1)

نعم يمكن منع شمول هذا الدليل و هو بناء العقلاء لجميع موارد الاستصحاب كموارد جريان سائر الأصول المحرزة كأصالة السلامة كما إذا احتمل أن طرف معاملته هلك بمثل زلزلة أو شيء آخر أرسل متاعه أو طلب منه ديونه بسبب جريان أصالة السلامة اللهم إلا أن يقال جريان سائر الأصول المحرزة لا ينافي جريان الاستصحاب أيضاً لأن أدلة اعتبارها ناظرة إلى تخطئة مخالفتها ولا نظر لها في التخطئة إلى موافقها فتدبر جيداً.

بقي شيء: و هو استبعاد المحقق العراقي حجية الاستصحاب من باب السيرة

بقي شيء و هو أن المحقق العراقي قدس سره استبعد حجته الاستصحاب من باب السيرة العقلانية حيث قال لا مجال للتثبت ببناء العقلاء في مثل هذه المسألة (التي هي معركة

ص: 28

الآراء خلفاً عن سلف) تعبداً أو من جهة توهم أفادة سبق الحالة السابقة الظن ببقائها شخصياً أم نوعياً لا مكان منع ذلك كيف ومع استقراره لا يبقى مجال لمثل هذا البحث العظيم بين الأعظم الذين هم بوحدتهم بمثابة ألف عاقل.

نعم مع فرض ثبوت البناء المزبور لا مجال للتشبيب في ردعهم بالعمومات الناهية عن العمل بغير العلم إذ مثل هذا البناء وارد على الآيات الناهية لأنّ نتيجتها اثبات العلم بالأحكام الخارجة عن موضوع النواهي إلى أن قال أللهمّ إلّا أن يقال إنّ ذلك إنما يتم بناء على كون المراد من قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم (1) عدم العلم بمطلق الوظيفة أعم من الواقعية والظاهرية وإلّا فلو كان (المراد) عدم العلم بالواقع فيمكن الفرق بين المقام وباب حجية الخبر الواحد ببناء العقلاء لأنّ دليل حجية الخبر موقع (2) الشك بالواقع وهنا لا يرفع إلّا الشك بحكم الشك فالشك بالواقع الذي هو موضوع «لا تقف» باق بحاله فيشمل العموم فيردع بنائهم ولكن ذلك بناء على كون بنائهم على الاستصحاب من باب الأصلية وإلّا فعلى الإفادية فحاله حال خبر الواحد. (3)

وفيه: أولاً أنّ بنائهم على طبق الحالة السابقة ولو في موارد التردد في البقاء وعدمه وجداني والتشكيك فيه بمجرد البحث عنه عند الأعظم غير مقبول لا مكان أن يكون البحث لأيضاً خصوصياته وموارده و ثانياً أنّ قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم يدلّ على النهي عن تبعية غير العلم والمراد من العلم هو الحجة وعليه يرتفع موضوع الآية الكريمة وهو عدم الحجة بوجود الحجة وهو الاستصحاب هذا بناء على أنّ المراد من العلم هو العلم بمطلق الوظيفة وهو الحجة واضح وأمّا إذا كان المراد من

ص: 29

1- (1) الإسراء، 36

2- (2) ولعلّ الصحيح هو رافع الشك.

3- (3) مقالات الأصول، ج 2، ص 130، ط قديم.

العلم هو الطريق القطعى الدال على الواقع فالنهي فى الآية تشمل الخبر ولكن لاتشمل الاستصحاب لأنّ الخبر ممّا به يثبت الواقع وأمّا الاستصحاب فهو ليس إلا بيان وظيفة الشاك ولا وجه لجعل الآية الكريمة ردعا للسيرة معه عدم ارتباط الآية الكريمة بها فلا تغفل.

وكيف كان يكفى فى الحجية ثبوت السيرة العقلانية مع عدم ثبوت الردع عنها كسائر موارد السيرة العقلانية.

ثم إنّ دعوى اختلاف الموارد من حيث القوة والضعف و السيرة كلما كانت أقوى احتاجت إلى ردع أقوى و السيرة فى خبر الثقة قوية إلى درجة لايمكن الاقتصار فى ردعها على هذا المقدار من عموم أو إطلاق من هذا القبيل وهذا بخلاف المقام الذى تحتمل على الأقل الكفاية فى ردع السيرة بمثل هذه العمومات والاطلاقات لعدم قوة السيرة بتلك المرتبة. (1)

مندفعة بأنّا لانسلم اختلافهما فى القوة والضعف فإنّ السيرة العقلانية ثابتة فى الخبر والاستصحاب كليهما وإنّما الفرق بينهما يكون فى الأمارية وعدمها فإنّ السيرة فى الخبر من جهة كونه طريقاً إلى الواقع وفى الاستصحاب من جهة كونه وظيفة للشاك ولو لم يظن بالبقاء كما هو مقتضى كونه أصلاً من الأصول العملية فلا فرق بينهما فى أصل الثبوت فتأمل.

ومنها: الأخبار

وهى العمدة فى هذا الباب وهى متعددة بعضها عامّ والآخر خاص.

أحدها: مارواه الشيخ قدس سره فى التهذيب بسند صحيح عن زرارة

قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن فإذا نامت العين والأذن والقلب فقد وجب الوضوء قلت

ص:30

فان حرّك إلى جنبه شيء ولم يعلم به قال لا حتى يستيقن أنّه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بيّن وإلا فإنّه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر. (1)

لا وقع للاشكال عليه من جهة كونه مضمراً بدعوى أنّه مع الاضمار يحتمل كون المسؤول هو غير المعصوم عليه السلام لوضوح أنّ مثل زرارة لم يسئل عن غير المعصوم عليه السلام فإنّه أجلّ شأن من أن يسأل عن غيره ثم ينقل لغيره بالانصب قرينة على تعيين المسؤول فإنّ هذا خيانة لم تصدر عن ساحة مثل زرارة.

وتقريب الاستدلال به كما أفاد الشيخ الأعظم قدس سره أنّ جواب الشرط في قوله وإلا فإنّه على يقين محذوف (وهو فلا يجب عليه الوضوء) قامت العلة مقامه لدلالته عليه وجعله نفس الجزاء يحتاج إلى تكلف (وهو ارادة الانشاء من الجملة الاسمية كأن يقال وإن لم يستيقن فهو موظف بالعمل على طبق يقينه وارادة الانشاء من الجملة الاسميته بعيدة وإن شاعت ارادة الانشاء من الجمل الفعلية كصيغة المضارع و اقامة العلة مقام الجزاء لا تحصي كثرة في القرآن وغيره مثل قوله تعالى وَإِنْ تَجَهَّرَ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى (2) وقوله وَقَالَ مُوسَى إِنَّ تُكْفِرُوا أَنْتُمْ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً فَإِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ حَمِيدٌ (3) إلى غير ذلك فمعنى الرواية إن لم يستيقن أنّه قد نام فلا يجب عليه الوضوء لأنّه على يقين من وضوئه في السابق وبعد احتمال تقييد اليقين بالوضوء وجعل العلة نفس اليقين يكون قوله ولا ينقض اليقين بمنزلة كبرى كلية للصغرى المزبورة هذا.

ص: 31

1- (1) التهذيب، ج 1، ص 8، باب الاحداث الموجبة للطهارة، ح 11.

2- (2) طه، 7.

3- (3) ابراهيم، 8.

ثم قال الشيخ قدس سره ولكن مبنى الاستدلال على كون اللام فى اليقين (فى قوله عليه السلام ولا ينقض اليقين أبداً بالشك) للجنس إذ لو كانت للعهد (بأن تكون إشارة إلى اليقين فى قوله عليه السلام فانه على اليقين من وضوئه) لكانت الكبرى المنضمة إلى الصغرى هى «ولا ينقض اليقين بالوضوء بالشك» فيفيد قاعدة كلىة فى باب الوضوء و أنه لا ينقض إلا باليقين بالحدث و اللام و ان كانت ظاهرة فى الجنس إلا ان سبق يقين بالوضوء ربما يوهن الظهور المذكور بحيث لو فرض ارادة خصوص يقين الوضوء لم يكن بعيدا عن اللفظ. (1)

أورد عليه فى الكفاية: بأن الظاهر أنه للجنس كما هو الأصل فيه و سبق «فإنه على يقين من وضوئه الخ» لا يكون قرينة عليه مع كمال الملازمة مع الجنس أيضاً فافهم مع أنه غير ظاهر فى اليقين بالوضوء لقوة احتمال أن يكون من وضوئه متعلقاً بالطرف (أى الطرف المستقر كأنه يقال مكان قوله فإنه على يقين من وضوئه فإنه مستقر من وضوئه على يقين فكما أن قوله على يقين متعلق بقوله مستقر فكذلك قوله من وضوئه متعلق بقوله مستقر محذوف) لا يبين وكان المعنى فإنه كان من طرف وضوئه على يقين و عليه لا يكون الأصغر إلا اليقين لا اليقين بالوضوء كما لا يخفى على المتأمل وبالجمله لا يكاد يشك فى ظهور القضية فى عموم اليقين و الشك خصوصاً بعد ملاحظة تطبيقها فى الأخبار على غير الوضوء أيضاً. (2)

و لعل هذه الجهة أوجبت أن الشيخ بعد الإشكال المذكور عدل عنه و قال لكن الانصاف أن الكلام مع ذلك لا يخلو عن ظهور خصوصاً بضميمة الأخبار الأخر الآتية المتضمنة لعدم نقض اليقين بالشك. (3)

ص: 32

1- (1) فرائد الأصول، ص 329-330.

2- (2) الكفاية، ج 2، ص 284، ط قديم.

3- (3) فرائد الأصول، ص 330، ط قديم.

هذا مضافاً إلى أنّ احتمال العهد مع قطع النظر عن كونه مخالفاً لسانن الأخبار لا يساعده تذييل قوله عليه السلام «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» بقوله عليه السلام «ولكن ينقضه بيقين آخر» لأنه يدلّ على أنّ علة عدم النقض هو أنّ اليقين لا يصلح لهدمه إلاّ بمثله من يقين آخر ولا دخالة للوضوء فى هذا التعليل وعليه فلا وجه لجعل اللام فى اليقين فى الكبرى أعنى قوله ولا ينقض اليقين أبداً بالشك للعهد وإشارة إلى الوضوء. (1)

و مضافاً إلى أنّ العهد والإشارة يستلزم التكرار كما أفاده السيّد المحقق الخوئى قدس سره بتقريب أنّه لو كان المراد من اليقين والشك فى قوله عليه السلام ولا ينقض اليقين بالشك هو اليقين والشك المذكورين أى اليقين المتعلق بالوضوء والشك المتعلق بالنوم المفروضين فى كلام زراره فىكون المراد (من الكبرى) لا ينقض يقينه بالوضوء بالشك فى النوم وهذا الاحتمال بعيد جداً لأنّ مفاد التعليل حينئذ يكون عين الحكم المعلل به فيلزم التكرار المستهجن إذ يصير مفاد مجموع الكلام من الحكم المعلل والتعليل أنّه لا يجب الوضوء على من تيقن للوضوء وشك فى النوم لأنّه على يقين من وضوئه ولا ينقض يقينه بالوضوء بالشك فى النوم ومعنى عدم نقض هذا اليقين بذلك الشك هو عدم وجوب الوضوء وهذا هو التكرار. (2)

اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّ هذا صحيح لو لم يحذف الجواب فى قوله «وإلاّ فإنّه على يقين» وأمّا مع حذف الجواب كما هو المفروض وهو أنّه لا يجب عليه الوضوء فلا يلزم من تقييد اليقين بالوضوء فى التعليل تكرار مستهجن.

هذا كله مع تسليم كون قوله عليه السلام فإنّه على يقين من وضوئه علة تقوم مقام الجواب ولكن يمكن منع ذلك بأن يكون قوله عليه السلام (فإنّه على يقين) بمنزلة الصغرى للكبرى

ص: 33

1- (1) راجع تسديد الأصول، ج 2، ص 302.

2- (2) مصباح الأصول، ج 3، ص 15.

المذكورة بعدها ويكون مجموعهما هو الجواب و الجزء للشرط قال المحقق الاصفهاني قدس سره إنّ مفاد قوله عليه السلام «وإلا فإنه على يقين من وضوئه» هو أنّه إن لم يستيقن بالنوم الناقض فهو باق على يقينه بوضوئه ولا موجب لانحلاله وضمحلالة إلا الشك ولا ينقض اليقين بالشك فقوله عليه السلام «وإلا فإنه الخ» بمنزلة الصغرى وقوله «لا ينقض اليقين» بمنزلة الكبرى وهذا أوجه الوجوه الأربعة لأن ظاهر الجملة الشرطية كون الواقع بعد الشرط جزء لا علة له وظاهر الجملة الخبرية كونها بعنوان الحكاية جداً لابعنوان البحث و الزجر فالتوطئة و العلية والانشائية خلاف الظاهر (1).

وإن أبيت عن جميع ما ذكر وقلت اللام للعهد أمكن أن يقال إنه لا خصوصية للوضوء فالعلة هو نفس عنوان اليقين بما هو اليقين لا اليقين بما هو اليقين بالوضوء ومع هذا الاستظهار العرفي يفيد قوله عليه السلام «ولا ينقض اليقين بالشك» كبرى كلية سواء كان اللام للعهد أو للجنس.

قال في مصباح الأصول و الظاهر أنّه هو اليقين لظهور التعليل في العموم لأنّ قوله عليه السلام «فإنّه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك» جواب مقنع لزراعة ومن المعلوم أنّ سؤاله لم يكن مبنياً على خصوصية الوضوء بل بناء سؤاله على ان المتطهر إذا شك في الحدث هل يجب عليه تحصيل الطهارة أم لا سواء كان متطهر بالوضوء أو بالغسل فكما تعدّينا عن الشك في النوم إلى غيره من النواقض لعدم دخل لخصوصية النوم في الحكم كذلك نتعدى عن خصوصية الوضوء أيضاً إلى غيره فيكون حاصل جواب الإمام عليه السلام أنّ هذا المتيقن بالوضوء الشاك في النوم لا يجب عليه الوضوء لأنّه كان متيقناً بالوضوء وكل من يقن بشيء لا ينقض يقينه بالشك فيه فيكون التعليل راجعاً إلى قاعدة ارتكازية وهي عدم نقض الأمر المبرم وهو اليقين بالأمر غير

ص: 34

المبرم وهو الشك ويتم المطلوب من عدم جواز نقض اليقين بالشك بلا اختصاص بمورد الرواية. (1)

لا يقال: لا يمكن ارادة العموم من اليقين لأن النفي الوارد على العموم لا يدل على السلب الكلى بل يدل على سلب الكل.

لأننا نقول: كما أفاد الشيخ الأعظم قدس سره إن العموم مستفاد من الجنس في حيز النفي فالعموم بملاحظة النفي كما في لارجل في الدار لانفي حيزه كما في لم أخذ كل الدراهم ولو كان اللام لاستغراق الأفراد كان الظاهر بقرينة المقام والتعليل وقوله أبداً هو ارادة عموم النفي لانفي العموم. (2)

وأوضحه المحقق الخراساني قدس سره في تعليقه على الرسائل بقوله وذلك لأن الإمام عليه السلام في مقام تقريب حكم حرمة النقض بالشك في النوم ولا يكاد يتم إلا بالعموم فإن القضية مع سلبه بحكم الجزئية وهي غير منتجة ومنه يظهر عدم صلاحية التعليل بدونه وأما قوله أبداً فهو لأن تأكيد الكلام بمثله إنما هو لاقتضاء المقام زيادة توضيح للمرام وهو مع سلب العموم يزيد الابهام انتهى.

إن قلت لا مجال لكون قوله عليه السلام «فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك» جواباً للشرط في قوله «وإلا» لعدم ترتب اليقين بالوضوء على عدم الاستيقان بالنوم.

قلت كما أفاده في تسديد الأصول وقد حققنا في باب مفهوم الشرط أن أدلة الشرط لا تدل على ازيد من فرض تحقق جملة الشرط وأن ما يسمى بالجزاء متحقق عند تحقق الشرط وفي فرض وجوده وأما أن مفهوم جملة الجزاء مترتب ومتفرع

ص: 35

1- (1) مصباح الأصول، ج 3، ص 15-16.

2- (2) فرائد الأصول، ص 330، ط قديم.

على مفهوم جملة الشرط فلا دلالة لها عليه بل هو أمر يفهم من خصوصيات المقام و القرائن الخاصة بعدم تفرّع اليقين بالوضوء على عدم الاستيقان بالنوم لا يضرّ بكونه جزءاً ذلك الشرط. (1)

فتحصّل: أنّ قوله عليه السلام «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر» مضافاً إلى الغاء الخصوصية يدلّ على الكبرى الكلية في جميع الموارد ولا وجه لتخصيصها بخصوص مورد الوضوء لعدم مساعدة ذلك مع التعليل بالأمر الارتكازي من عدم نقض المبرم بغيره كما لا يخفى ولا فرق فيه بين أن يكون قوله عليه السلام «وإلا فإنه على يقين الخ» نفس الجواب أو علة له لأنّ العبرة بالكبرى والكلية التي ذكرت بعده و هو قوله «ولا ينقض اليقين بالشك ولكن ينقضه بيقين أخرى من دون تقيدها بالوضوء كما لا يخفى ومع وضوح كونه يفيد التعليل بالأمر الارتكازي يتضح أمر آخر و هو أنّه لا فرق مع عموم التعليل بين الأحكام الكلية و الجزئية و الموضوعات الخارجية فإنّه باطلاً أو عموميه يشمل جميع هذه الموارد كما لا يخفى.

لا يقال: إنّ الضمير في قوله عليه السلام «ولا ينقض» وفي قوله عليه السلام «ولكن ينقضه» راجع إلى من كان على يقين من وضوئه فالمعنى أنّ من كان على يقين من وضوئه لا ينقض يقينه بالوضوء أبداً بالشك ولكن ينقض من كان على يقين من وضوئه اليقين بيقين آخر فاليقين الذي يكون من على يقين من وضوئه مورد النهي عن نقضه ما لم يحصل له اليقين بخلافه هو اليقين بالوضوء فلا عموم للقضية لأنّنا نقول مضافاً إلى الارتكاز المذكور و مضافاً إلى تطبيق هذه الكبرى على غير الوضوء يكفى الغاء الخصوصية في التعميم والله هو العالم.

ص: 36

رواها الصدوق عن أبيه رحمه الله عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن حماد عن حريز عن زرارة قال قلت لأبي جعفر عليه السلام إنّه أصاب ثوبى دم من ارعاف أو غيره أو شيء من منى فعلمت أثره إلى أن أصيب له ماء فأصبت الماء وحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبى شيئاً فصلّيت ثم إنى ذكرت بعد ذلك؟ قال تعيد الصلاة وتغسله قال قلت فإن لم أكن رأيت موضعه وقد علمت أنّه قد أصابه فطلبتّه فلم أقدر عليه فلما صليت وجدته؟ قال تغسله وتعيد قال قلت فإن ظننت أنّه قد أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً ثم طلبت فرأيت فيه بعد الصلاة؟ قال تغسله ولا تعيد الصلاة قال قلت ولم ذاك؟ قال لأنك كنت على يقين من نظافته ثم شككت فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً قلت فإنى قد علمت أنّه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله قال تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنّه أصابها حتى تكون على يقين من طهارته قال قلت فهل على إن شككت في أنّه أصابه شيء أن أنظر فيه فأقلبه قال لا ولكنك إنما تريد بذلك أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك قال قلت رأيت في ثوبى وأنا في الصلاة قال تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيت فيه وإن لم تشك ثم رأيت قطعاً وغسلته ثم بنيت على الصلاة فإنك لا تدري لعله شيء وقع عليك فليس ينبغى لك أن تنقض بالشك اليقين. (1)

موضع الاستدلال بها قوله عليه السلام فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً الذي ذكر مرتين فيها مع اختلاف يسير بينهما.

قال الشيخ الأعظم قدس سره: والتقريب كما تقدّم في الصحيحة الأولى وإرادة الجنس من اليقين لعله أظهر هنا انتهى. (2)

ص: 37

1- (1) علل الشرايع، الباب 80، ح 1، ص 361.

2- (2) الفرائد الأصول، ص 330.

قال المحقق الهمداني قدس سره: وجه أظهريته صراحة القضية في كونها علة في هذه الصحيحة دون سابقتها وقد عرفت أنّ احتمال ارادة الجنس في مقام التعليل أقوى من العهد فهو أظهر. (1)

هذا مضافاً إلى أنّ التعبير بعدم الانبغاء ممّا يشهد على أنّها قاعدة ارتكازية أمضاها الشارع وعليه فالمراد من اللام هو الجنس لا العهد وأمّا فقه الحديث فهو أنّ زرارة سأل الإمام عليه السلام عن أحكام متعددة وأجاب الإمام عليه السلام عنها ومن جملة هذه الاسئلة هو ماسأله في آخر الرواية عن رؤية النجاسة وهو في الصلاة حيث قال قلت إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة؟ أجب الإمام عليه السلام بأنّ هذه الرؤية إن كانت بعد الشك في موضع النجاسة قبل الصلاة وجبت الاعادة وإن كانت الرؤية غير مسبقة بذلك فرأى النجاسة وهو في الصلاة ولم يدر أكانت النجاسة قبل الصلاة أم حدثت في الأثناء فلا تجب عليه الاعادة بل يغسلها ويبنى على الصلاة إذا لم يلزم ما يوجب البطلان كالاستدبار وعلل الحكم بعدم وجوب الاعادة باحتمال حدوث النجاسة في الأثناء وقال فليس ينبغي لك ان تنقض بالشك اليقين.

فقوله عليه السلام لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك يدلّ على حجية الاستصحاب قال السيّد المحقق الخوئي قدس سره بل هذه الصحيحة أوضح دلالة من الصحيحة الأولى لاشتماله على كلمة (لا ينبغي) والتصريح بالتعليل في قوله عليه السلام لأنك إلى أن قال وهو صريح فيما ذكرناه من أنّ التعليل يكون بأمر ارتكازي وهذا بخلاف الصحيحة الأولى فإنّه لم يصرح فيها بالتعليل غايته أنّ التعليل كان من أظهر الاحتمالات. (2)

ص: 38

1- (1) حاشية فرائد الأصول، ص 330.

2- (2) مصباح الأصول، ج 3، ص 52-53.

ولا إشكال فى دلالة التعليل المذكور فى ذيل الرواية فى الجواب عن السؤال عن رؤية النجاسة فى أثناء الصلاة ولا فى تطبيقه على المورد كما لا يخفى.

اشكال التعليل من ناحيتين

نعم قد يشكل الاستدلال بالتعليل المذكور قبلاً فى جواب السؤال عمن ظنّ بالاصابة وفحص ولم يتيقن بها. ثم رأى تلك النجاسة بعد اتمام الصلوة قال تغسله ولا تعيد الصلاة قلت لم ذلك قال عليه السلام لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً وهذا الإشكال من ناحيتين.

إحديهما: أنّ الإمام عليه السلام علل عدم وجوب الاعادة بعدم نقض اليقين بالشك مع أنّ الاعادة لو كانت واجبة لما كانت نقضا لليقين بالشك بل نقضا لليقين باليقين للعلم بوقوع الصلاة مع النجاسة فهذا التعليل فى جواب ذاك السؤال لا ينطبق على المورد.

وأجاب عنه السيّد المحقّق الخوئى قدس سره: بأنّ غاية الأمر إن امكننا التطبيق على المورد فهو وإلا فلانفهم كيفية التطبيق على المورد وهو غير قادح فى الاستدلال بها. (1)

هذا مضافاً إلى ما أفاده سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره حيث قال إنّ هذا الإشكال وارد على تقدير أن يكون المراد من المرئى هو النجاسة السابقة (مع أنّه يمكن) أن يكون المراد من اليقين هو الحاصل قبل ظنّ الاصابة (وهو اليقين بالطهارة) ومن المرئى هى النجاسة المرددة (بين أن تكون من الأول أو حدثت بعد الصلاة) وهذا ينطبق على المقام ويسلم عن الإشكال المذكور. (2)

مراده أعلى الله مقامه أنّ مع احتمال حدوث النجاسة بعد الصلاة لاعلم بنقض اليقين بالطهارة فى حال الصلاة حتى يكون من نقض اليقين باليقين إذ مع هذا الاحتمال لاعلم بوقوع الصلاة مع النجاسة فيسلم الرواية عن الإشكال المذكور فيجوز

ص: 39

1- (1) مصباح الأصول، ج 3، ص 54-53.

2- (2) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد 1، ج 3، ص 32.

الاستصحاب باعتبار حال الصلاة من دون إشكال إذ لو كانت الاعادة واجبة كانت نقضا لليقين بالشك لا باليقين انتهى. ولا يخفى أنّ ما ذكره سيّدنا الأستاذ موقوف على احتمال حدوث النجاسة بعد الصلاة و أما إذا كانت النجاسة المرئية بعد الصلاة هي النجاسة المظنونة سابقاً كما هو صريح نسخة العلل «فإن ظننت أنّه قد أصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً ثم طلبت فرأيت فيه بعد الصلاة» حيث دل على انه رأى بعد الصلاة عين النجاسة المظنونة قبل الصلاة كما يشهد له الاتيان بالضمير في قوله (فأيتيه فيه) فلامجال لاستصحاب الطهارة بعد العلم بنقضها برؤية النجاسة المظنونة لعدم الشك في البقاء حين العلم بأنّها هي النجاسة المظنونة ولذا يشكّل على الرواية بأنّ الاعادة بعد انكشاف وقوع الصلاة فيها ليست نقضا لليقين بالطهارة بالشك فيها بل باليقين بارتفاعها فكيف يصح أن يعلل عدم الاعادة بأنّها نقض اليقين بالشك.

ولا تفصّي عن هذا الإشكال إلّا بما أشار إليه في الكفاية من أنّ المستفاد من أدلة اعتبار الطهارة في الصلاة أنّ الشرط أعمّ من الطهارة الواقعية واحرازها ولو بأصل أو قاعدة وعليه فمقتضى كونه حال الصلاة عالماً بالطهارة وشاكاً في بقائها قبل رؤية النجاسة بعد اتمام الصلاة أنّه كان مجرى للاستصحاب حال الصلاة فيكون قضية جريان استصحاب الطهارة حال الصلاة هو عدم اعادتها ولو انكشف وقوعها في النجاسة بعد الصلاة إذ الحكم باعادة الصلاة من جهة رؤية النجاسة بعد اتمام الصلاة ينافي أدلة اعتبار الاستصحاب لأنّ معنى لزوم الاعادة هو تجويز نقض اليقين بالشك حال الصلوة نعم لو اعتبر خصوص الطهارة الواقعية فمع كشف الخلاف لا مجال للاستصحاب ولكن المفروض أنّ الطهارة المشروطة أعمّ من الواقع واحرازها وإحراز الطهارة بدليل الاستصحاب موجود حال الصلاة ومع وجود الشرط حال الصلاة لا

مجال للاعادة و التفصى عن الإشكال بما ذكره صاحب الكفاية احسن من حمل الجواب فى الرواية على انه مبنى على ارادة الأمر الظاهرى الذى يفيد الـجزاء من التعليل بأن الاعادة نقض لليقين بالشك أو أنه مبنى على الفراغ عن قاعدة اقتضاء الأمر الظاهرى للـجزاء وكاشف عنها وذلك لأن الحمل المذكور خلاف ظاهر التعليل المذكور فى الرواية أولا ولا يكون قاعدة الـجزاء مبنيا عليها بعد ما عرفت من أن شرط الطهارة أعم من الظاهرية ثانياً.

ولقد أفاد وأجاد لتوضيح ذلك فى تسديد الأصول حيث قال إن صريح نسخة العلل و هى قوله «فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتقن ذلك فنظرت فلم ارشيا ثم طلبت فرأيت فيه بعد الصلاة» أنه قد رأى بعد الصلاة عين تلك النجاسة المظنونة قضاء للـلتيان بالضمير فى قوله (فرأيت فيه) وعليه فاحتمال كون النجاسة حادثة بعد الصلاة ليس بصحيح وعليه فبعد رؤية النجاسة المظنونة لا مجال لاستصحاب الطهارة لليقين بالنجاسة حال الصلوة بعد اتمام الصلاة ولكن الصلوة مأتى بها حال الشك فى بقاء الطهارة المتيقنة وكان مجرى للاستصحاب قبل رؤية النجاسة بعد اتمام الصلاة فبقوله لأنك كنت على يقين من نظافته ثم شككت فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً يدل على اعتبار الاستصحاب حال الصلاة قبل اتمام الصلاة لبقاء حالة الشك له حين الصلاة حتى كانت الاعادة منافية لقاعدة عدم نقض اليقين بالشك ونفس العبارة ظاهرة فى أن المراد باليقين فيه جنسه و أن تطبيقه على المورد من باب تطبيق الكلى على الفرد ويؤكد هذا الظهور التعبير بعدم الانبغاء الذى هو اشارة إلى أنها ارتكازية وهكذا التأكيد بقوله أبداً الذى لا يناسب الاختصاص بمورد خاص فدلالة هذه الفقرة على اعتبار قاعدة الاستصحاب ممّا لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه.

إلا أنه مع ذلك يشكل في دلالتها من ناحية وجهين أحدهما أن ظاهر الصحيحة هنا في مقام التعليل أن الاعادة نقض لليقين بالشك مع أنه لا ريب أنها نقض لليقين بالطهارة يبين آخر بالنجاسة قد حصل له بالفحص بعد الصلاة إلى أن قال.

والتحقيق في الجواب أن يقال إنَّ المستفاد من الأدلة الواردة في اعتبار الطهارة الخبثية في ثوب المصلّي أو مانعية النجاسة أن ما هو الشرط في صحة الصلاة معنى أعمّ من الطهارة الواقعية و الطهارة الظاهرية و الطهارة التخيلية (وبعبارة أخرى عن الأخير إحراز الطهارة) فهذا هو الحكم الشرعي في باب اشتراط الطهارة المستفادة من الأدلة وعليه فإذا صلّي في ثوبه الذي هو شاك في طهارته بعد أن كان متيقناً بها ثم تبين أنه كان نجساً فإذا أراد اعادته فإن كان المنشأ لها أنها لم تقع مع الطهارة الواقعية فالطهارة الواقعية ليست شرطاً منحصراً بل كما أنها أحد أفراد الشرط فهكذا الطهارة المحرزة و الظاهرية فبعد التنبيه إلى أعمية الشرط فإن قام بصدد الاعادة فنفس هذه الاعادة كانت عدم مبالاة بقاعدة عدم نقض اليقين بالشك فهو باعاده هذه يعلن أنه لا مجال لتلك القاعدة و إلا فلو كان لها مجال لكان الشرط حاصلاً فلذلك علل الإمام عليه السلام عدم وجوب الاعادة بقوله عليه السلام «وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً» ومنه تبين أن الاكتفاء بالطهارة الاستصحابية لم نستفده من الصحيحة بل كان هو مقتضى ما استفدناه من الأدلة الأخرى من أن الشرط أعمّ منها غاية الأمر أن زرارة كان غافلاً عن أعمية الشرط ونبهه المعصوم عليه السلام عليها أو جاهلاً و علّمه الإمام عليه السلام إلى أن قال:

وقد يجاب عن هذا الإشكال بأنّ الجواب مبني على قاعدة اقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء قال الشيخ الأعظم قدس سره «وربما يتخيّل حسن التعليل لعدم الاعادة بملاحظة

اقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء فيكون الصحيحة من حيث تعليلها دليلاً على تلك القاعدة و كاشفة عنها».

أقول كلام هذا المتخيل فيه احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يريد به أن التعليل وقع بنفس هذا الأمر الظاهري بأن يكون معنى قوله عليه السلام «لأنك إلى آخره» أنه كان لك استصحاب الطهارة الذي هو في معنى الأمر بالصلاة في هذا الثوب فلاوجه لأن تعيد صلاتك وحينئذٍ فيرد عليه ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره بقوله «وفيه أن ظاهر قوله فليس ينبغي» يعني ليس ينبغي لك الاعادة لكونه نقضا انتهى يعني ان التعليل انما هو بأن الاعادة نقض لليقين بالشك لا أن الأمر الاستصحابي كان موجوداً حين الصلاة.

والاحتمال الثاني: أن يريد به أن قاعدة اقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء لما كانت مسلّمة مفروغا عنها ففي مفروض الكلام إذا قام بصدد إعادة الصلاة كانت إعادتها عدم المبالاة بقاعدة الاستصحاب وإلا لما أعادها بعد مسلّمية أن الأمر الظاهري موجب للأجزاء فتعليل الصحيحة مبني على تلك القاعدة كاشف عن اعتبارها.

وفيه: أنه إنما يتم لولا ما استفدناه من الأدلة من أن الشرط الواقعي للصلاة أعم من الطهارة الواقعية و الظاهرية و التخيلية و أمّا معه فصلاته بعد مفروضية قاعدة الاستصحاب كانت واجدة لشرطها واقعاً و مأموراً بها بأمر واقعي فليس عدم إيجاب الإعادة دليلاً وكاشفاً عن تلك القاعدة.

وثانيتهما: (أي الناحية الثانية من نواحي الاشكال) انه لو كان مفاد هذه الصحيحة ان جريان الاستصحاب موجب لعدم الاعادة فيما إذا انكشف الخلاف بعد اتمام الصلاة لكان موجبا لذلك فيما إذا انكشف الخلاف في اثناء الصلاة أيضاً فلاوجه للفرق بينهما في هذه الرواية بالحكم بعدم الاعادة في الصورة الأولى و البطلان في الثانية أجاب عنه

فى تسديد الأصول بأن هذا الاشكال مبنى على تخيل أن استفادة أن الشرط أعم من الطهارة الواقعية مستندة إلى هذه الصحيحة وقد عرفت أنها مستندة إلى الأدلة الأخرى فمجرد شرطية الأعم لمن فرغ عن صلاته ثم علم بنجاسة ثوبه ليس دليلاً على شرطية ذلك الأعم لمن علم بها اثناء الصلاة أيضاً فالاستلزام غير ثابت فالاشكال غير وارد وقد وردت أخبار معتبرة بالفرق فى اشتراط الطهارة بين الموضعين ففى صحيحة محمد بن مسلم عن أبى عبد الله عليه السلام قال ذكر المنى فشده فجعله أشد من البول ثم قال إن رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل فى الصلاة فعليك إعادة الصلاة وإن أنت نظرت فى ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيت بعد فلا إعادة عليك وكذلك البول» (1) إلى أن قال:

ومنه يظهر ان سرّ البطلان المذكور فى صحيحة زرارة (حيث قال قلت فان رأيت فى ثوبى وأنا فى الصلاة قال تنقض الصلوة وتعيد الخ) أن وقوع بعض الصلاة فى النجس وانكشف الأمر فى اثناء الصلاة موجب للبطلان فبطلان الصلاة مستند إليه ولا دخل لاستصحاب الطهارة فى الحكم بالصحة و البطلان أصلاً حتى يستشكل الفرق الخ. (2)

بقى شىء: و هو ان دلالة الحديث مبنية على أن يكون المراد من اليقين هو اليقين بالطهارة

بقى شىء و هو أن دلالة الحديث على اعتبار الاستصحاب مبنية على أن يكون المراد من اليقين فى قوله عليه السلام (لأنك كنت على يقين من طهارتك) هو اليقين بالطهارة قبل ظن الاصابة كما هو الظاهر لا اليقين الحاصل بالنظر والفحص وإلا كان مفاده هو قاعدة اليقين و هو خلاف الظاهر إذ قوله فنظرت فلم أر شيئاً ثم طلبت فرأيت فيه بعد الصلاة لا يساعد مع حصول العلم و اليقين بعدم النجاسة بالفحص و النظر إذ لو حصل

ص: 44

1- (1) الوسائل، الباب 41 من أبواب النجاسات، ح 2.

2- (2) تسديد الأصول، ج 2، ص 311-308.

العلم بالفحص فلامجال لقوله ثم طلبت فرأيته فيه ومما ذكر يظهر أنه لاوجه للتأمل فى الحديث بعد الجواب.عن إحتمال ارادة قاعدة اليقين بأن شموله لغير هذه الصورة أعنى ما إذا كان شاكاً من أول الصلاة أو غافلاً كاف فى تمامية الاستدلال بها لاعتبار قاعدة الاستصحاب فتأمل (1) وذلك لما عرفت من أن قوله ثم طلبت يدل على عدم حصول العلم و اليقين بعدم النجاسة بالفحص و النظر وإلا فلامجال للفحص المجدد وعليه فلايعم الحديث قاعدة اليقين بل هو مختص بمورد الاستصحاب ولذلك قال السيّد المحقق الخوئى قدس سره فهذا اليقين أى اليقين بعدم النجاسة بعد الفحص غير مذكور فى الحديث ومجرد النظر وعدم الوجدان لايدل على أنه تيقن بالطهارة فالصحيحة أجنبية عن قاعدة اليقين. (2)

فتحصّل: أن الحديث يدل على الاستصحاب بصدوره وذيله والاستدلال بهذه الصحيحة لحجية الاستصحاب تامّ ثم إن موضع الاستدلال هو قوله عليه السلام فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً فى الصدر والذيل.

والإشكال عليه بأنّ النقض فيه ليس بالشك بل باليقين فيما إذا تفحص بعد الصلاة ورأى النجاسة المظنونة.

اجيب عنه بأنّ حال الصلاة قبل اتمامها يكون شاكاً فى النجاسة فيجرى الاستصحاب وتمت صلاته بالاستصحاب وحينئذ يكون الاعادة مخالفة للاستصحاب و السر فى صحة صلاته هو أنّ الطهارة المشترطة فى الصلاة أعم من الواقعية والظاهرية والمصلى المذكور وإن لم يكن له الطهارة الواقعية ولكنّه واجد للظاهرية ولذا تصح صلاته و النقض باعتبار حال الصلاة نقضا بالشك لا باليقين.

ص:45

1- (1) تسديد الأصول، ج 2، ص 312.

2- (2) مصباح الاصول، ج 3، ص 53.

وممّا ذكر يظهر الجواب عن الإشكال الثانى و هو أنّ الاستصحاب لو كان مانعاً من الحكم بوجوب الاعادة فلا فرق فيه بين أن ينكشف الخلاف بعد اتمام الصلاة أو فى اثنائها فلا وجه للفرق.

وذلك لما عرفت من أنّ الفرق ليس من ناحية هذه الصحيحة بل من ناحية أدلة شرط الطهارة فإنّها مفصّلة بين الصورتين بالنحو المذكور.

ثم إنّ احتمال كون المراد من الصحيحة هو قاعدة اليقين لا الاستصحاب بعيد لأنّ الفحص وعدم الوجدان لا يدلّ على حصول اليقين بالطهارة بل هو باق على شكّه واستصحاب الطهارة الّتى أيقن بها قبل حدوث الظن باصابة النجاسة هذا مضافاً إلى أنّه لو حصل له اليقين بعد الفحص لما كان مجالاً لتجديد الفحص بعد الصلاة وأيضاً هذه الكبرى المذكورة انطبقت على الاستصحاب فى غير واحد من الأخبار.

وثالثها: صحيحة اخرى عن زرارة

رواها الكلينى عن على بن ابراهيم عن أبيه و محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعاً عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة عن أحدهما قال قلت له من لم يدر فى اربع هو أم (أو-يب-صا) فى ثنتين وقد احرز الثنتين قال يركع (ركع-يب) ركعتين واربع سجّدات و هو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شئى عليه و إذا لم يدر فى ثلاث هو أو فى اربع وقد احرز الثلاث قام فاضاف اليها اخرى ولا شئى عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك فى اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر ولكنّه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبنى عليه ولا يعتدّ بالشك فى حال من الحالات. (1) بدعوى ان المراد من اليقين هو اليقين بعدم الاتيان بالرابعة سابقاً و الشك فى اتيانها فيستصحب فهذه الصحيحة تدلّ على الاستصحاب.

ص: 46

قال الشيخ الأعظم قدس سره: وقد تمسك بها في الوافية وقرره الشارح و تبعه جماعة ممن تأخر عنه وفيه تأمل لأنه ان كان المراد بقوله عليه السلام في الفقرة الثانية قام فاضاف اليها اخرى القيام للركعة الرابعة من دون تسليم في الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة حتى يكون حاصل الجواب هو البناء على الأقل فهو مخالف للمذهب وموافق لقول العامة ومخالف لظاهر الفقرة الأولى من قوله يركع ركعتين بفاتحة الكتاب فان ظاهره بقرينة تعيين الفاتحة ارادة ركعتين منفصلتين اعنى صلوة الإحتياط فتعين ان يكون المراد به في الفقرة الثانية القيام بعد التسليم في الركعة المرددة إلى ركعة مستقلة كما هو مذهب الإمامية فالمراد باليقين كما في اليقين الوارد في الموثقة الآتية على ما صرح به السيد المرتضى واستفيد من قوله عليه السلام في أخبار الإحتياط ان كنت قد نقصت فكذا فيكون الإحتياط متيمما وان كنت قد اتممت فكذا (أى فلا بأس عليك) هو اليقين بالبراءة فيكون المراد وجوب الإحتياط وتحصيل اليقين بالبراءة بالبناء على الأكثر وفعل صلاة مستقلة قابلة لتدارك ما يحتمل نقصه وقد اريد من اليقين والإحتياط في غير واحد من الأخبار هذا النحو من العمل إلى ان قال.

ثم لو سلم ظهور الصحيحة في البناء على الأقل أو عدم الاتيان بالاكتر المطابق للاستصحاب كان هناك صوارف عن هذا الظاهر مثل تعيين حملها حينئذٍ على التقية وهو مخالف للاصل.

ثم ارتكاب الحمل على التقية في مورد الرواية وحمل القاعدة المستشهد بها لهذا الحكم المخالف للواقع على بيان الواقع ليكون التقية في اجراء القاعدة في المورد لافى نفسها مخالفة اخرى للظاهر وان كان ممكنا في نفسه مع ان هذا المعنى مخالف لظاهر صدر الرواية الآبى عن الحمل على التقية مع ان العلماء لم يفهموا منها الا البناء على الأكثر إلى غير ذلك مما يوهن ارادة البناء على الأقل إلى أن قال وهذا الوجه (أى)

البناء على الأكثر والأتان بصلاة الإحتياط منفصلة) وان كان بعيدا في نفسه لكنه منحصر بعد عدم امكان الحمل على ما يطابق الاستصحاب ولا اقل من مساواته لما ذكره هذا القائل فيسقط الاستدلال بالصحيحة خصوصا على مثل هذه القاعدة. (1) حاصله ان المراد من اليقين هو وجوب الإحتياط الذي يوجب اليقين بالبناء على الأكثر والأتان بركعة منفصلة فلا إرتباط للرواية بالاستصحاب.

أورد عليه صاحب الكفاية: بأن الإحتياط كذلك لا يأتى عن ارادة اليقين بعدم الركعة المشكوكة بل كان أصل الأتيان بها باقتضائه غاية الأمر اتيانها مفصولة ينافى إطلاق النقض وقد قام الدليل على التقييد في الشك في الرابعة وغيره وان المشكوكة لا بد أنيؤتى بها مفصولة فافهم. (2) ولقد أفاد وأجاد و يعتضد ما ذكره بظهور اليقين و الشك في الفعلى منهما فحمل اليقين فيه على اليقين بالبراءة بسبب الإحتياط خلاف الظهور المذكور وكيف كان فقد تبع صاحب الكفاية. جماعة من الاعلام منهم سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره حيث قال والأولى ان يذب عن الإشكال (الذى أورده الشيخ الأعظم قدس سره) بأحد الوجهين:

الأول: ان المراد من اليقين و الشك هو اليقين بالاشتغال و الشك فيه فيفيد استصحاب الاشتغال وعلى ذلك يكون المراد من الركعة التى أمر باضافتها هى الركعة المفصولة ولا إشكال لأن الأتيان بالمفصولة هو الذى يوجب اليقين بالفراغ دون غيره عند الامامية.

الثانى: ان المراد باليقين و الشك هو اليقين بعدم اتيان المشكوكة سابقاً و الشك في اتيانها فمعنى عدم نقض اليقين بالشك البناء على عدم الاتيان بالمشكوكة ولا زمه لو

ص: 48

1- (1) فرائد الأصول، ص 331-332، ط قديم.

2- (2) الكفاية، ج 2، ص 295.

خلى ونفسه وان كان لزوم الاتيان بالركعة المفصولة إلا ان الإمام لما القى الكلام إلى مثل زرارة الذى كان عالما بمثل هذه الأحكام سلك فى مقام بيان الحكم الواقعى مسلك التقية فاطبق الاستصحاب تقية على المورد الذى يجب فيه القيام إلى الركعة المفصولة ليتمكن حمله فى مقام الظاهر على مذهب اهل الخلاف ولا يكون الإمام مأخوذاً عندهم (ففى كلا الوجهين لا يرد من اليقين هو اليقين بالبراءة بسبب الاحتياط).

وهم و دفع

لا يقال: كيف يمكن الالتزام بالتقية هنا مع ان صدر الرواية دال على ان المقام لما كان مقام التقية حيث انه عليه السلام أمر فى جواب السائل عن الشك بين الاثنين والاربع بأن يركع ركعتين واربع سجداً و هو قائم بفاتحة الكتاب و هذا الكلام ظاهر فى وجوب ركعتين منفصلتين من جهة ظهوره فى تعيين الفاتحة كما عرفت.

فإنه يقال: هذا لو اتفق كلمات اهل الخلاف على التخيير فى الركعتين الاخيرتين بين الفاتحة و التسبيحة وليس الأمر كذلك حيث يرى الاختلاف بينهم فى ذلك فالأمر باتيان ركعتين بفاتحة الكتاب تعينا انما يحمل على الركعتين المفصولتين بناء على مذهب الخاصة المستقر على التخيير فيدل على حكم الحق عندهم و أما عند العامة فيمكن التفصي عن التقية بأن المراد ليس إلركعتين موصولتين وانما أمر بفاتحة الكتاب تعينا وفاقا لمن يرى منهم التعيين فتدبر فانه لا يخلو عن دقة (1) فتحصل تمامية الاستدلال بالرواية على حجية الاستصحاب.

ودعوى ان الصحيحة مجملة لاتفيد قاعدة كلية ينتفع بها فى ساير الموارد لظهور ان قوله عليه السلام «ولا ينقض اليقين بالشك» تأكيد لقوله عليه السلام «قام فاضاف اليها اخرى» لا علة

ص: 49

له حتى يستفاد منه الكليّة اللّهمّ إلا أن يستفاد العموم من قوله عليه السلام «ولا يعتد بالشك في حال من الحالات» (1).

مندفعة بأنّ الاجمال في التطبيق لا يسرى إلى الاجمال في القاعدة مع دلالة الفقرات الست على انها كليّات لا تختصّ بالمورد بل يمكن جعلها أعمّ من قاعدة الاستصحاب قال سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره هيهنا احتمال آخر لعله الاظهر منها (أى الاحتمالات الاخرى المذكورة حول الصحيحة) وهو ان يراد من اليقين والشك في جميع الجمل نفس حقيقتهما الجامعة بين الخصوصيات و الأفراد كما هو ظاهرهما ولا ينافى ذلك لاختلاف (2) حكمهما باختلاف الموارد فيقال ان طبيعة اليقين لا تنقض بالشك ولعدم نقضهما (3) به فيما نحن فيه مصداقاً.

أحدهما: عدم نقض اليقين بالركعات المحرزة وعدم ابطالها لاجل الشك في الركعة الزائدة.

والثاني: عدم نقض اليقين بعدم الركعة الرابعة بالشك في اتيانها وكلامها داخلان تحت حقيقة عدم نقض اليقين بالشك وعدم ادخال حقيقة الشك في اليقين وعدم اختلاط أحدهما بالآخر له أيضاً مصداقاً أحدهما عدم الاكتفاء بالركعة المشكوكة فيها من غير تدارك وثانيهما عدم اتيان الركعة المضافة المشكوكة فيها متصلة بالركعات المحرزة.

هذا إذا لم نقل بظهور النهى عن الادخال والاختلاط في الفعل الاختيارى وإلا يكون له مصداق واحد ولكنّه ينقض الشك باليقين بالاتيان بالركعة المتيقنة وعدم

ص: 50

1- (1) الدرر، ص 525، ط جديد.

2- (2) و الظاهر اختلاف.

3- (3) و الظاهر نقضها.

الاعتداد بالمشكوك فيها ويتم على اليقين باتيان الركعة اليقينية(المتيقنة) وعدم الاعتداد بالمشكوك فيها ولا يعتد بالشك في حال من الحالات وعدم الاعتداد به فيما نحن فيه هو البناء على عدم الركعة المشكوك فيها والاتيان بالركعة وعلى هذا تكون الرواية مع تعرضها للمذهب الحق أى الاتيان بالركعة منفصلة تتعرض لعدم إبطال الركعات المحرزة ولا استصحاب عدم الركعة المشكوك فيها وتكون على هذا من الأدلة العامة لحجية الاستصحاب.

وهذا الاحتمال ارجح من ساير الاحتمالات.

أما أولاً: فلعدم التفكيك حينئذ بين الجمل لحمل الرواية على بيان قواعد كلية هى عدم نقض اليقين بالشك وعدم ادخال الشك فى اليقين ونقض الشك باليقين وعدم الاعتداد بالشك فى حال من الاحوال وهى قواعد كلية يفهم منها حكم المقام لانطباقها عليه.

وأما ثانياً: فلحفظ ظهور اللام فى الجنس وعدم حملها على العهد وحفظ ظهور اليقين بارادة نفس الحقيقة لا الخصوصيات والأفراد.

وأما ثالثاً: فلحفظ الظهور السياقى فان الظاهر ان قوله لا ينقض اليقين بالشك فى جميع الروايات يكون بمعنى واحد وهو عدم رفع اليد عن اليقين بمجرد الشك والاستصحاب أحد مصاديق هذه الكلية فتأمل.

نعم لا يدخل الشك السارى فيها لأن الظاهر فعلية الشك و اليقين كما فى الاستصحاب وفى الركعات الغير المنقوضة بالركعة المشكوك فيها وأما فى الشك السارى فلا يكون اليقين فعلياً. (1)

ص:51

فيتضح من جميع ماذكر تمامية الاستدلال بالرواية على حجية الاستصحاب ولا وقع لاحتمال ان يكون المراد من اليقين هو الإحتياط بالاتيان بالمشكوكه منفصلة كما لا مجال لدعوى الاجمال بعد ظهور الجملة فى الكلية بالنسبة إلى جميع موارد الاستصحاب بل بعد اعميتها من موارد الاستصحاب.

لا يقال: إنّ المراد من النهى عن نقض اليقين بالشك ان كان هو الاستصحاب فى عدم الاتيان بالركعة الرابعة فلا تدلّ على اعتبار الاستصحاب فى سائر الموارد لظهور فقرات الرواية فى كون الافعال الواردة فيها مبنية على الفاعل و الفاعل فيها ضمير يرجع إلى المصلّى ولا يخفى (أيضاً) انه ليس مقتضى الاستصحاب إلّا الاتيان بالركعة الرابعة متصلة لأنّ من صلّى من صلاته الظهر ثلاث ركعات فعليه الاتيان بالاربعة متصلة ومادل على لزوم الاتيان بالمشكوكه بصلاة الإحتياط الغاء للاستصحاب فى الشك فى الركعات لا تقييد لحكم ظاهرى و المفروض ان هذا قد احرز بالاستصحاب.

وعلى الجملة الاستصحاب فى عدم الاتيان بالركعة الرابعة لا يقتضى امرين بأن يدلّ على الاتيان بالركعة الرابعة بدلالة وضعية وأن يدلّ على الاتيان بها متصلة بالاطلاق ليقال يرفع اليد عن اطلاقه بالدليل الوارد على التقييد بل مدلوله إحراز المكلف بانه لم يأت بالركعة الرابعة و المكلف بصلاة الظهر مثلاً يجب عليه اربع ركعات بعنوان الظهر متصلة. (1)

فإنّه يقال إنّ حكم من لم يأت بركعة هو القيام والاتيان بالباقي و هذا الحكم دل عليه قوله عليه السلام قام فاضاف اليها اخرى ولا شىء عليه ولا يكون المقصود من ضميمة الكبريات المذكورة بعد ذلك أفادة نفس هذا الحكم فانه تكرر لما هو معلوم بل المراد من ضميمتها هو أفادة وجه الحكم ولا فرق فيه حينئذٍ بين ان يكون تلك الافعال

ص:52

المذكورة فيها مبنية على الفاعل أو غيرها لأنّ الظاهر منها هو الوجه الكلى الذى اوجب القيام لاضافة الركعة الاخرى فلا يختص الاستصحاب بمورد المصلى الشاك المذكور.

هذا مضافاً إلى ان الظاهر من قوله عليه السلام «ولا ينقض اليقين بالشك» هو وجود اليقين و الشك حال النهى عن النقض وحمله على ارادة اضافة الركعة الاحتياطية يوجب أفادة لزوم تحصيل ذلك اليقين المطلوب فى الشك فى الركعات ومن المعلوم انه ينافى وجود اليقين الفعلى كما لا يخفى أضف إلى هذا ما أفاده فى الكفاية من ان الظاهر من نفس القضية هو ان مناط حرمة النقض انما يكون لاجل ما فى اليقين و الشك لا لما فى المورد من الخصوصية وان مثل اليقين لا ينقض بمثل الشك. (1)

و أما توهم المنافاة بين ما دل على لزوم الاتيان بصلاة الإحتياط وبين الاستصحاب ففيه منع لأنّ مقتضى الجمع بينهما هو لزوم الاتيان بالركعة الرابعة مفصولة عند الشك فى الرابعة خلافاً لمن لم يشك ويعلم انه فى الثالثة فان اللازم عليه هو الاتيان بالرابعة متصلة.

اذ المستفاد من الاستصحاب وأدلة صلوة الإحتياط هو امران أحدهما الاتيان بالركعة الرابعة وثانيهما هو الاتيان بها مفصولة ولو لم يرد أدلة صلاة الإحتياط لقلنا بلزوم الاتيان بالرابعة متصلة وانما نأتى بالمفصولة لقيام أدلة خاصة وهى أدلة الإحتياط ودعوى عدم الإطلاق ممنوعة فان الدليل الدال على ان المكلف بصلاة الظهر يجب عليه ان يأتى بها بعنوان الظهر متصلة يدلّ عليه بالاطلاق فى صورة الشك فى الرابعة فيمكن تقييده بما إذا لم يكن شاكاً فى الرابعة جمعاً بين الأدلة. ولا إشكال فى ان يكون المتحصل من الأدلة ان صلاة الظهر اربع ركعات متصلة فى حق العالم وثلاث

ص:53

ركعات متصلة واحدى ركعات مفصولة لمن شك فى الرابعة ولا يلزم من ذلك الغاء اعتبار الاستصحاب عند الشك فى ركعات الصلاة لأنّ أصل الاتيان بالرابعة وعدم الاكتفاء بالثلاثة من مقتضيات الاستصحاب كما اشار اليه صاحب الكفاية فلا تغفل.

ودعوى ان لازم هذا التنويع أنه إن أتى المكلف بالركعة المشكوكة متصلة مع قصد الرجاء وحصول القرية ثم تبين ان صلاته ناقصة كانت صلاته باطلة لفرض تعيين وظيفة الشاك فى الانفصال و هو ممّا لا يمكن الالتزام به ضرورة أنّه قد أتى بصلاته تامة وأدلة صلاة الإحتياط فى الشكوك لاتدلّ على ازيد من انه ان كان المصلى صلّى ركعتين (مثلاً) كانت هاتان تمام الاربع ومقتضاها ليس ازيد من اغتفار الزيادات المأتى بها بالنسبة إلى الشاك لا ان اتيان الصلاة اربع ركعات متصلة غير مقبولة منه بل لا ريب فى أنّ إطلاق مطلوبة اربع ركعات بضميمة بداهة ان المتصلة منها مصداق لها قطعاً يقتضى صحة صلاته إذا أتى بالمشكوك متصلة بغيرها ثم تبين ان صلاته كانت ناقصة وقد تمت باتيان الركعة المشكوكة نعم ان لم يتبين النقص لم يكن له الاكتفاء بها لاحتمال ان تكون تامة فيكون ما اتى بها مشتملة على زيادة غير معقوفة فانه صلّى خمس ركعات لا اربعاً.

مندفعة بأنّ الحكم الوارد فى صورة الشك فى الركعات بأن يأتى بالركعة أو الركعتين منفصلة حكم ظاهرى والحكم الظاهرى فى طول الحكم الواقعى وعند الجهل به وعليه فمن أتى به رجاء ثم علم التطابق فلا إشكال فى كفاية الماتى به مطابقاً للواقع ولا منافاة بين كفايته واقعاً وكون الحكم الظاهرى هو لزوم الاتيان منفصلة اذ من المعلوم ان بعد العلم بالواقع وتطابق الماتى به معه لا مجال للحكم الظاهرى فلا وجه للبطلان فلا يلزم من التنويع بطلان الصلاة لو أتى بالمشكوكة متصلة مع قصد الرجاء وحصول القرية ثم تبين ان صلاته كانت ناقصة فلا تغفل.

لا يقال: ان لازم التنويع المذكور ان يكون الشاك فى الركعات محكوماً بوجوب الانفصال فى كلتا الاخيرتين أو احديهما وغير الشاك و هو من أيقن بعدد الركعات محكوماً بوجوب الاتصال وحينئذٍ فحيث ان لسان «لا ينقض اليقين بالشك» ان اليقين باق غير منقوض فالشارع بمقتضى الاستصحاب قد تعبد بأن اليقين باق وان المكلف متيقن ولازمه ان يكون محكوماً بحكم المتيقن ومن المعلوم ان الصحيحة صريحة فى شمول القاعدة للشاك فى الركعات فاذا كان محكوماً تعبداً بأنه متيقن بركعات صلاته كان لازمه ان يأتى بالركعة المشكوكة متصلة فكان بعد تسليم ذاك التنويع أيضاً مقتضى الاستصحاب ان يأتى بالمشكوكة متصلة و هو مقتضى صريح الاستصحاب هنا ونصّه لا انه مقتضى اطلاقه (1).

لأننا نقول: لا استفاد من الاستصحاب إلا الحكم بعدم الاتيان بالركعة الرابعة تعبداً فالمكلف الشاك حينئذٍ موظف باتيان الركعة الرابعة من جهة أدلة وجوب اتيان الظهر بأربعة ركعات متصلة كما ان المتيقن بثلاث ركعات موظف بذلك و هذا مقتضى أدلة اتيان ركعات الظهر متصلة ويدلّ على الشاك المذكور باطلاقه ومع ملاحظة أدلة الإحتياط عند الشك فى الركعات يرفع اليد عن هذا الإطلاق جمعاً بين أدلة اتيان ركعات الظهر متصلة وبين أدلة الإحتياط لاختصاص تلك الأدلة عن ذاك الإطلاق ولانظر لادلة الإحتياط بالنسبة إلى الاستصحاب لما عرفت من انه لا يدلّ إلا على عدم الاتيان بالركعة ولا دلالة له بالنسبة إلى كيفية الاتيان بالركعة وانما الذى هو يدلّ على ذلك هو أدلة اتيان ركعات الظهر متصلة و المفروض انها تدلّ بالاطلاق على المقام ويكون قابلاً للتقييد وعليه فلا تعارض بين الصحيحة وأدلة الإحتياط.

ص:55

وبالجملة: تدلّ الصحيحة الثالثة على ان اليقين لا ينقض بالشك وحمل اليقين على اليقين بالبراءة بالاحتياط خلاف ظاهرها لأنّ المستفاد منها هو وجود اليقين والشك مع بالفعل واليقين الحاصل من ناحية الاحتياط ليس موجوداً بالفعل.

ودعوى ان قوله لا ينقض اليقين بالشك وغيره من الجملات المذكورة في الصحيحة لا يكون كلياً لأنّ الضمير في قوله لا ينقض ولا يخلط وهكذا في غيرهما من الجملات راجع إلى المصلى الشاك المذكور.

مندفعة بأنّ الظاهر أن ذكر هذه الجمل المتعددة عقيب قوله عليه السلام قام فاضاف اليها اخرى ولاشئء عليه لا يكون لافادة نفس هذا الحكم فانه تكرر لما هو معلوم بل المراد من ذكرها هو أفادة وجه الحكم المذكور و المعمول في ذكر الوجه هو ذكره بالوجه الكلى وعليه فلا فرق بين ان يكون الافعال المذكورة مبنية للفاعل أو للمفعول.

لا يقال: ان الصحيحة معارضة مع أدلة الاحتياط في الشكوك.

لأنّنا نقول: لا معارضة بينهما بعد ان كان ما يدلّ على الاتيان بالركعات متصلة يدلّ على ذلك بالاطلاق فيكون قابلاً للتقييد بسبب أدلة الاحتياط والقول بأنّ أدلة الاحتياط تعارض الاستصحاب كما ترى لعدم المعارضة بينهما اذ الاستصحاب يدلّ على عدم الاتيان بالربعة ولا معارض له و الذى يدلّ على اتيان الركعات متصلة هو أدلة صلاة الظهر مثلاً وهى باطلاقها تدلّ على ان المتيقن بثلاث الركعات سواء كان متيقناً بالوجدان أو بالتعبد لزم عليه ان يأتي بالركعة الرابعة متصلة ولا معارضة بينهما اذ الإطلاق قابل للتقييد فالظاهر هو تمامية دلالة الصحيحة الثالثة.

ورابعها: موثقة اسحاق بن عمار

قال قال لى ابوالحسن الاول عليه السلام اذا شككت فابن على اليقين قال قلت هذا أصل؟ قال نعم. (1)

ص: 56

قال شيخنا الأستاذ الأراكى قدس سره: أعلم ان حالها على تقدير الاختصاص بالركعات الصلواتية حال ماتقدمها بعينه وأما على تقدير الكلية فأمرها دائر بين الاستصحاب وقاعدة الشك السارى وقاعدة الإحتياط لكن الظاهر هو: الأول: إذ اليقين عليه موجود حال البناء دون الآخرين فانه على الأول قد مضى وانقضى وعلى الثانى سيتحقق وتعليق الحكم على العنوان ظاهر فى حصوله حال الحكم بل الحال فى مثل لفظ اليقين والإنسان و الحجر اصوب منها فى الفاظ المشتقات مثل العالم ونحوه حيث يمكن القول فى الثانى بكونه حقيقة فى ما انقض ولا إشكال فى القسم الأول فى المجازية الا فى المتلبس حال النسبة الحكمية هذا. (1)

وواقفه سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره حيث قال ويحتمل فيها بحسب مقام التصور وجوه الأول: ارادة البناء على الإحتياط وتحصيل اليقين إلى أن قال فهذا الاحتمال مخالف لظاهر قوله فابن على اليقين اذ الظاهر ارادة البناء على اليقين المفروض الوجود لاوجوب تحصيل اليقين.

الثانى: ارادة قاعدة اليقين إلى أن قال ان الظاهر ارادة اليقين الموجود حال البناء لا الذى كان موجوداً فى السابق وارتفع بعروض الشك.

الثالث: ارادة قاعدة الاستصحاب ولا ضير فيه بل الظهور يوافقه كما عرفت.

نعم بناء على اختصاص مورد الموثقة بالشكوك الواقعة فى الركعات يشكل الأمر من جهة ان مقتضى الاستصحاب فيها البناء على الأقل واستقر المذهب على خلافه فلا بد من حمله على التقية وهو فى غاية البعد بملاحظة سياق الموثقة ويتفصى عنه بعدم الدليل على اختصاصها بركعات الصلاة ومجرد ذكر الأصحاب اياها فى طى أدلة

ص: 57

تلك المسألة لا يدلّ على الاختصاص والله العالم. (1) وهذه الرواية تمتاز عن الروايات السابقة من جهة ظهورها في العموم والكبروية إذ لا تكون مقرونة بالسؤال وقد التفت الراوى إلى ذلك ولذا سئل من الإمام عليه السلام ان هذا أصل فاجابه عليه السلام بانه أصل وقاعدة وعليه فشمّل هذه الرواية الشبهات الموضوعية والحكمية بعمومها وأيضاً للفرق بين ان يكون الشك في المقتضى أو الرفع لخلوها عن مادة النقص فلا تغفل.

بقى هنا إشكال و هو ان فى الرواية احتمال الارسال

ومعه لاحجية لها قال الشهيد الصدر قدس سره ان المذكور فى الفقيه (روى عن اسحاق بن عمار). (2)

فتتدرج فى البحث المعروف ان مشيخة الفقيه هل تشمل ذلك أيضاً أو تختص بمن يبدأ به الشيخ الصدوق فى الفقيه ويسند الرواية عنه مباشرة. (3)

أجاب عنه بعض الافاضل بأنّ الترتيب المشهود الذى أفاده الصدوق رحمه الله فى مشيخة الفقيه (حيث قال كلما كان فى هذا الكتاب عن عمار الساباطى إلى أن قال وما كان فيه عن اسحاق بن عمار فقد رويته عن ابى رضى الله عنه عن عبد الله بن جعفر الحميرى عن على بن اسماعيل عن صفوان بن يحيى عن اسحاق بن عمار الخ) مطابق لترتيب نقل الروايات عنهم فى الفقيه فأول شخص من الرواة نقل رواية عن الإمام وحكاها الصدوق فى الفقيه ذكر سنده إليه فى المشيخة وهكذا بالنسبة إلى الناقل الثانى والثالث طبقاً لنقلهم وملاحظة ذلك فى الفقيه خصوصاً مع إطلاق قوله وما كان فيه عن اسحاق بن عمار توجب العلم بأنّ مقصود الصدوق فى بعض الموارد من قوله (روى عن فلان) هو ما رواه باسناده لا الارسال فى الرواية وعليه فقوله رحمه الله وما كان فيه

ص: 58

1- (1) المحاضرات لسيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره، ج 3، ص 38.

2- (2) من لا يحضره الفقيه، ص 96 ط قديم.

3- (3) بحوث فى علم الأصول، ج 6، ص 86.

عن اسحاق بن عمار يشمل ماكان فيه بعنوان روى اسحاق بن عمار وما كان فيه بعنوان روى عن اسحاق بن عمار ويشهد له وجود جمع في المشيخة لم ينقل الصدوق عنهم في الفقيه الا رواية واحدة وكانت هي بهذه الصورة أى روى عن فلان قال بعض الافاضل في تحقيقه حول مشيخة الفقيه و الذى ينبغي ان يقال ان الطريق المذكور في المشيخة فديكون إلى رواية خاصة واحدة مذكورة في موضع واحد من الفقيه مع لفظ (روى عن) مثلاً مشيخة 531-373 عن أبى سعيد الخدرى من وصية النبى لعلى عليه السلام التى أولها...3: ص 4899، 551 روى عن أبى سعيد الخدرى قال اوصى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومشىخة: 531-375، اسماعيل بن مهران من كلام فاطمة...3: ص 4940، 567 روى عن اسماعيل بن مهران قالت فاطمة3 فى خطبتها ومشىخة 532/376 شعيب بن واقد فى المناهى...4/4968:3 روى عن شعيب بن واقد...نهى...نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعليه فلا يبقى ترديد فى عدم الفرق فى شمول مشيخة فقيه بين التعبير بالمبنى للفاعل وبين التعبير بالمبنى للمفعول أو غيرهما من التعابير كما فى رسالة قيمة مخطوطة حول من لا يحضره الفقيه. فيعلم مما ذكر ان المشيخة تعم روى عن فلان أيضاً وعليه فلا تكون الرواية المذكورة فى الفقيه بعنوان روى عن فلان مرسله والله هو العالم.

خامسها: الأخبار الخاصة التى تصلح للتأييد أو الاستدلال

منها صحيحة عبد الله بن سنان

قال سأل أبى أبا عبد الله عليه السلام وانا حاضر: إني اعير الذمى ثوبى وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيردّ. (ه-صا) على فاعسله قبل ان أصلى فيه؟ فقال ابو عبد الله عليه السلام: «صل فيه ولا تغسله من أجل ذلك

فانك أعرته إياه و هو طاهرٌ ولم تستيقن أنه نجسه فلا بأس ان تصلّي فيه حتى تستيقن أنه نجسه. (1)

قال الشيخ الأعظم قدس سره: وفيها دلالة واضحة على ان وجه البناء على الطهارة وعدم وجوب غسله هو سبق طهارته وعدم العلم بارتفاعها ولو كان المستند قاعدة الطهارة لم يكن معنى لتعليل الحكم بسبق الطهارة اذ الحكم فى القاعدة مستند إلى نفس عدم العلم بالطهارة و النجاسة نعم الرواية مختصة باستصحاب الطهارة دون غيرها ولا يبعد عدم القول بالفصل بينها وبين غيرها ممّا يشك فى ارتفاعها بالرفع.

(2)

ودعوى انه ليس فى الجواب ما يكون مدلوله المطابقى اعتبار الاستصحاب ومن المحتمل ان يكون ذكر الطهارة السابقة تثبيت الشك فى طهارته فانه لو كان نجسا لكان نجاسته حين الرد معلومة لكنه كان طاهرا ولم يعلم انه صار نجسا فكان مشكوك الطهارة تجرى فيها قاعدة الطهارة فتدبر جيداً. (3)

مندفعة بأن الشك قد ثبت فى بقاء النجاسة أيضاً لو كان نجسا لاحتمال حصول الطهارة فيه بجهة من الجهات وان لم يكن المستعير معتقدا بذلك وعليه فتثبت الشك لا يتوقف على كونه طاهرا فتعليل الحكم بسبق الطهارة وعدم العلم بارتفاعها فى مورد السؤال يشهد على ان وجه الحكم بالطهارة هو الاستصحاب لاقاعدة الطهارة اذ الحكم بالطهارة فى القاعدة مستند إلى نفس عدم العلم بالطهارة و النجاسة ولا يحتاج إلى سبق الطهارة قال الشهيد الصدر قدس سره ان هذه الرواية احسن الروايات الدالة على الاستصحاب لأنه قد علل الحكم فيها بعدم غسل الثوب الذى اعاره للكافر باليقين بالطهارة السابقة

ص: 60

1- (1) الوسائل، الباب 74 من أبواب النجاسات، ح 1.

2- (2) فرائد الأصول، ص 334، ط قديم.

3- (3) تسديد الأصول، ج 2، ص 324.

وعدم اليقين بالانتقاض لا بمجرد عدم العلم بالنجاسة لتحمل على قاعدة الطهارة وهى وان كانت واردة فى خصوص الطهارة الخبثية إلا أنه يمكن استفادة الكلية و التعميم منها بدعوى ظهور سياقها فى التعليل و القاء القاعدة خصوصا إذا فرضنا ارتكازية الاستصحاب.

امتيازات هذه الصحيحة

والإنصاف أن هذه الصحيحة من خيرة احاديث هذه القاعدة الشريفة وهى تمتاز على ما سبق من الروايات بعدة إمتيازات:

منها عدم ورود التعبير باليقين فيها ليتطرق اليها احتمال ارادة قاعدة اليقين وانما ظاهرها اخذ الحالة السابقة نفسها موضوعاً للحكم الظاهري بالبقاء و هو صريح فى الاستصحاب.

ومنها: ما يتفرع على ذلك من كون موضوع التعبد الاستصحابى فيها نفس الحالة السابقة لا اليقين بها وهذا قد يتفرع عليه بعض النتائج و الثمرات من قبيل جريان الاستصحاب فى موارد ثبوت الحالة السابقة باحدى الامارات لا باليقين فان دليل حجية تلك الامارة بنفسها تنقح موضوع التعبد الاستصحابى بلا حاجة إلى التكاليف التى ارتكبتها الأصحاب على ما سوف يظهر.

ومنها: عدم اشتغالها على كلمة النقض فتستريح من شبهة اختصاص الاستصحاب بموارد الشك فى المانع لا المقتضى فلو فرض عدم استفادة الإطلاق من تلك الروايات لمورد الشك فى المقتضى باعتبار عدم صدق النقض فيها مثلاً كفانا إطلاق هذه الصحيحة لاثبات التعميم. (1)

ص: 61

ولقد أفاد و أجاد ولكن يمكن أن يقال بالنسبة إلى الامتياز الأول بأن قاعدة اليقين كقاعدة الاستصحاب بالنسبة إلى هذا الخبر من جهة ان شموله للاستصحاب من باب الحمل الشائع الصناعى لا من باب الحمل الأولى وعليه فكما يصدق الاستصحاب على هذا المورد فكذلك يصدق قاعدة اليقين عليه باعتبار وجود اليقين فيما مضى وزال فافهم.

ومنها: موثقة عمار السباطى المروية فى التهذيب عن أبى عبدالله عليه السلام «فى حديث طويل»

قال وقال «كل شىء نظيف حتى تعلم انه قد قذر فاذا علمت فقد قذر ومالم تعلم فليس عليك». (1)

ونحوهما صحيحة الحسن بن الحسين اللؤلؤى باسناده (باسناده)

قال قال ابو عبدالله عليه السلام الماء كله طاهر حتى يعلم انه قد قذر. (2)

وصحيحة أبى داود المنشد (سليمان بن سفيان المسترق) عن جعفر بن محمد عن يونس عن حماد بن عثمان عن أبى عبدالله عليه السلام

قال الماء كله طاهر حتى يعلم انه قد قذر. (3)

والذى يظهر من جامع الرواة ان المراد من جعفر بن محمد هو جعفر بن محمد بن عبيد الله الذى يقال له جعفر بن محمد الاشعري وحكى عن الفهرست ان له كتابا عنه محمد البرقى.

وخبر مسعدة بن صدقة المروية فى الكافى عن على بن ابراهيم عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة عن أبى عبدالله عليه السلام قال سمعته يقول كل شىء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك الحديث (4).

ص: 62

1- (1) التهذيب، ج 1، ص 284-285، باب تطهير الثياب من النجاسات، ح 119.

2- (2) الكافى، ج 3، ص 1.

3- (3) الكافى، ج 3، ص 1.

4- (4) الكافى، ج 5، ص 313.

وما نقلناه موافق للنسخة المصححة من الكافي وفي بعض النسخ على بن ابراهيم عن أبيه عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة.

تقريب الاستدلال بالأخبار الخاصة بوجوه

وكيف كان فربما يستدل بهذه الطائفة من الأخبار على حجية الاستصحاب وتقريب الاستدلال بوجوه قال السيد المحقق الخوئي قدس سره والاحتمالات المتصورة في مثل هذه الأخبار سبعة:

الأول: ان يكون المراد منها الحكم بالطهارة الواقعية للأشياء بعناوينها الأولية بأن يكون العلم المأخوذ غاية طريقيًا محضًا و الغاية في الحقيقة هو عروض النجاسة فيكون المراد أن كل شيء بعنوانه الأولى طاهر حتى تعرضه النجاسة واخذ العلم غاية لكونه طريقاً إلى الواقع ليس بعزيز كما في قوله تعالى وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ (1).

فان المراد منه بيان الحكم الواقعي وجواز الاكل والشرب إلى طلوع الفجر إلى ان قال.

الثاني: ان يكون المراد منها هو الحكم بالطهارة الظاهرية للشيء المشكوك كما عليه المشهور بأن يكون العلم (أي قوله حتى تعلم) قيداً للموضوع دون المحمول فيكون المعنى ان كل شيء لم تعلم نجاسته طاهر.

الثالث: ان يكون المراد بها قاعدة الاستصحاب بأن يكون المعنى ان كل شيء طهارته مستمرة إلى زمان العلم بالنجاسة أي كل شيء ثبتت طهارته الواقعية أو الظاهرية فطهارته مستمرة إلى زمان العلم بالنجاسة.

ص: 63

الرابع: ان يكون المراد بها الأعم من الطهارة الواقعية و الظاهرية بأن يكون المعنى أنّ كل شىء معلوم العنوان أو مشكوكه طاهر بالطهارة الواقعية فى الأول وبالطهارة الظاهرية فى الثانى إلى زمان العلم بالنجاسة.

الخامس: ان يكون المراد منها الطهارة الظاهرية والاستصحاب كما عليه صاحب الفصول إلى ان قال.

السادس: ان يكون المراد بها الطهارة الواقعية والاستصحاب كما فى الكفاية بأن يكون المغنى إشارة إلى الطهارة الواقعية وان كل شىء بعنوانه الأولى طاهر وقوله عليه السلام حتى تعلم إشارة إلى استمرار الحكم إلى زمان العلم بالنجاسة ولا يلزم منه استعمال اللفظ فى معنيين وانما يلزم ذلك لو جعلت الغاية مع كونها من حدود الموضوع غاية لاستمرار حكمه.

السابع: ان يكون المراد منها الطهارة الواقعية و الظاهرية والاستصحاب كما اختاره صاحب الكفاية فى هامش الرسائل.

وقد أفاد وأجاد السيد المحقق الخوئى قدس سره فى بيان الاحتمالات المذكورة ثم أورد عليها ما فيها من الاشكالات عدا الوجه الثانى وقال فى النهاية فتحصل ان الأخبار المذكورة متمحضة لقاعدة الطهارة الظاهرية للأشياء. (1) واذكر ملخص كلامه مع بعض الملاحظات وأقول بعون الله وتوفيقه:

الاحتمال الأول: باطل لأنّ الحكم بالطهارة ان كان واقعيا كما هو المفروض فى هذا الاحتمال لا يرفع بالعلم اذ لافرق فى الحكم الواقعى بين العالم و الجاهل كما عليه اهل الحق خلافاً لاهل التصويب ولا يرتفع الحكم الواقعى فى غير موارد النسخ الا بتبدل

ص:64

موضوعه بأن يلقى الجسم الطاهر نجساً أو يرتدّ مسلم نعوذ بالله أو يصير ماء العنب خمراً ولا مدخلة للعلم والجهل بالنسبة إليه كما لا يخفى.

أَللّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَقَالَ أَنَّ الْعِلْمَ لَيْسَ غَايَةً لِلْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ بَلْ هُوَ طَرِيقٌ إِلَى عُرُوضِ النِّجَاسَةِ وَالْعُرُوضِ الْوَاقِعِيِّ هُوَ غَايَةُ لِلْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ إِلَّا أَنَّ الظَّاهِرَ مِنْ قَوْلِهِ «حَتَّى تَعْلَمَ» أَنَّ الْعِلْمَ مَأْخُوذٌ مَوْضُوعِيًّا وَقِيداً «طَرِيقاً وَتَنْظِيرَ الْمَقَامِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ» لَا يَخْلُو مِنَ الْإِشْكَالِ لِأَنَّ طَرِيقِيَّةَ قَوْلِهِ حَتَّى تَبَيَّنَ أَوَّلَ الْكَلَامِ هَذَا مَضَافاً إِلَى أَنَّ اسْتِعْمَالَهُ فِي مُورَدٍ فِي ذَلِكَ لَا يَمْنَعُ عَنْ دَعْوَى ظُهُورِهِ فِي الْمَوْضُوعِيَّةِ كَمَا لَا يَخْفَى وَحِينَئِذٍ أَمَا أَنْ يَكُونَ (حَتَّى تَعْلَمَ) قِيداً لِلْمَوْضُوعِ أَوْ لِلْمَحْمُولِ فَإِنْ كَانَ قِيداً لِلْمَوْضُوعِ فَيُفِيدُ أَنَّ كُلَّ شَيْءٍ لَمْ تَعْلَمْ نِجَاسَتَهُ فَهُوَ ظَاهِرٌ فَيَكُونُ الْمُرَادُ قَاعِدَةُ الطَّهَارَةِ الظَّاهِرِيَّةِ لِلْأَشْيَاءِ الْمَشْكُوكِ فِيهَا وَإِنْ كَانَ قِيداً لِلْمَحْمُولِ فَهُوَ أَيْضاً كَذَلِكَ لِأَنَّ مَفَادَهُ أَنَّ الْأَشْيَاءَ طَاهِرَةٌ مَا لَمْ تَعْلَمْ نِجَاسَتَهَا (أَيَّ مَا دَامَ مَشْكُوكاً فِيهَا) فَيَكُونُ مَفَادُ الرِّوَايَةِ هُوَ الْحُكْمُ بِالطَّهَارَةِ الظَّاهِرِيَّةِ وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ فَلَا رِبْطَ لَهَا بِالطَّهَارَةِ الْوَاقِعِيَّةِ كَمَا لَا يَخْفَى.

والاحتمال الثاني: صحيح وسيأتي بيانه ان شاء الله تعالى وقد عرفت في الاحتمال الأول عدم مساعدة كون العلم غاية للطهارة الواقعية وعليه فقوله (حتى تعلم) غاية للطهارة الظاهرية.

والاحتمال الثالث: باطل وهو ان يكون المراد منه قاعدة الاستصحاب بمعنى ان كل شىء طهارته مستمرة إلى زمان العلم بالنجاسة وهو ان ليس له مساس بالاستصحاب الا انه بغايته دل عليه لظهورها في استمرار ذلك الحكم الواقعي ظاهراً حيث جعل الغاية العلم بانقذاره لا امراً واقعياً كي يدل على استمرار حكم المغيب واقعاً وجه البطلان ان الحكم بالطهارة في الخبر ليس بملاحظة الطهارة السابقة حتى يكون استصحاباً فليس مفاد الخبر إلا الطهارة الظاهرية المجعولة بلحاظ الشك. وبعبارة

اخرى التي أفادها سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره ان الاستصحاب عبارة عن ابقاء ما كان في ظرف الشكّ فحكم الشارع به يكون حكماً بالابقاء والاستمرار ومن العلوم ان في الكلام ليس إلّا نسبة واحدة فإذا اريد من المحمول استمرار الطهارة لانفسها فأى نسبة تدلّ على اثبات نفسها للموضوع وإذا اريد منه الطهارة لا استمرارها فأى شيء يدلّ على اثبات استمرارها والقول بأن أحدهما مستفاد من النسبة والآخر من الغاية يرده ان الغاية انما هي غاية لما استفيد من النسبة وهذا واضح.

نعم لو كان في الكلام تقدير وكان قوله عليه السلام حتى تعلم متعلقاً به وقيداً له وكان التقدير هكذا كل شيء طاهر وطهارته مستمرة حتى تعلم انه نجس كان الكلام دالاً على الطهارة الواقعية والاستصحاب ولكن التقدير خلاف الأصل ولا موجب للالتزام به.

والاحتمال الرابع: وهو ان يكون المراد هو الأعم من الطهارة الواقعية والظاهرية بأن يكون المراد ان كل شيء معلوم العنوان أو مشكوكه طاهر بالطهارة الواقعية في الأول وبالطهارة الظاهرية في الثاني إلى زمان العلم بالنجاسة وهذا الاحتمال أيضاً باطل.

وذلك لعدم امكان اجتماع الحكم الواقعي والظاهري في نفسه مع قطع النظر عن الغاية لأنّه إذا استند الحكم إلى العام الشامل للخصوصيات الصنفية والفردية فلامحالة يكون الحكم مستنداً إلى الجامع فلا دخل للخصوصيات في الحكم فقوله عليه السلام كل شيء نظيف وان كان شاملاً للشيء المشكوك الا انه بعنوان انه شيء لا بعنوان انه مشكوك وعليه فلا يكون هناك حكم ظاهري لأنّ موضوعه هو الشيء بما هو مشكوك فيه فلا يكون في المقام الا الحكم الواقعي الوارد على جميع الاشياء المعلومة أو المشكوك فيها بعنوان جامع الشينية لا بعنوان انه مشكوك اذ كونه مشكوكاً من الخصوصية الصنفية والمفروض عدم دخلها في الحكم المستند إلى العام وإذا استند الحكم إلى

المقيد بخصوصية فردية كالمشكوك بما هو مشكوك فلا يدلّ على الحكم الواقعي كما لا يخفى.

والاحتمال الخامس: باطل و هو الجمع بين الطهارة الظاهرية والاستصحاب وذلك لأنّ الاستصحاب متقوم بملاحظة الطهارة السابقة مع ان مدلول الخبر ليس الا الطهارة الظاهرية المجعولة بلحاظ الشك من دون فرق بين ان يكون الغاية قيداً للموضوع أو للمحمول و بعبارة اخرى ان الحكم بالطهارة الظاهرية للشيئ المشكوك فيه باق بقاء موضوعه و هو الشك بلا احتياج إلى الاستصحاب كان المستفاد من الأخبار هو جعل الحكم المستمر أى الطهارة الظاهرية للشيئ المشكوك فيه مادام مشكوكا فيه لاستمرار الحكم المجعول إذ ليس الحكم بالطهارة فى الخبر بملاحظة الطهارة السابقة و بعناية الطهارة الثابتة حتى يكون استصحابا فليس مفاد الخبر إلّا الطهارة الظاهرية المجعولة بلحاظ الشك و الاحتمال السادس: باطل و هو ان يكون المراد الطهارة الواقعية و الاستصحاب كما فى الكفاية و ذلك لما عرفت من ان قوله (حتى تعلم) إما ان يكون قيداً للموضوع أو للمحمول وعلى كلاً الوجهين يكون المراد من قوله كل شىء نظيف حتى تعلم انه نجس هى القاعدة الظاهرية لأنّ الشىء الذى لم تعلم نجاسته عبارة اخرى عن الشىء المشكوك فيه هذا بناء على قيديّة الغاية للموضوع وهكذا الأمر بناء على قيديّة الغاية للمحمول لأنّ المراد حينئذٍ ان الاشياء طاهرة مالم تعلم نجاستها (أى مادام مشكوكا فيها) فيكون مفاد الرواية هو الحكم بالطهارة الظاهرية للاشياء المشكوك فيها على التقديرين ولا ربط لها بالطهارة الواقعية ولا الاستصحاب.

هذا مضافاً إلى ما أفاده سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره من ان ارادة الاستصحاب لا بد من لحاظ الاستمرار استقلالاً فى جانب المحمول بأن يكون المعنى كل شىء

مستمر طهارته حيث ان الاستصحاب عبارة عن ابقاء ما كان في ظرف الشك فحكم الشارع به يكون حكماً بالابقاء والاستمرار ومن المعلوم ان في الكلام ليس إلا نسبته واحدة فاذا اريد من المحمول استمرار الطهارة لانفسها فأى نسبة تدلّ على اثبات نفسها للموضوع وإذا اريد منه الطهارة لا استمرارها فأى شىء يدلّ على اثبات استمرارها والقول بأن أحدهما مستفاد من النسبة والآخر من الغاية يردّه ان الغاية انما هى غاية لما استفيد من النسبة وهذا واضح.

ان قلت يستفاد حكم الاشياء بعناوينها من المغيى والغاية وان كانت غاية لهذا الحكم إلا أنّ المستفاد من جعل هذا الحكم مغيى هو استمراره إلى زمان حصول الغاية وهذا عين مفاد الاستصحاب.

قلت على هذا يكون الاستمرار ملحوظاً آلية ولازمه ان يكون عين ما حكم به في النسبة مستمراً والمحكوم في النسبة انما هو حكم واقعى مجعول للاشياء بعناوينها الاولى ولا يعقل ان يكون هذا الحكم بعينه مستمراً في زمان الشك فلا بد من لحاظ نسبته اخرى وهى استمرار هذا الحكم ظاهراً إلى حصول زمان العلم وهذه النسبة ممّا لا يفيد لها نسبة الأولى لعود المحذور المقتدم. (1)

فاتضح عدم امكان الجمع بين الطهارة الواقعية والاستصحاب في مثل قوله كل شىء طاهر حتى تعلم انه قد قدر.

والاحتمال السابع: باطل وهو كما اختاره صاحب الكفاية في محكى هامش الرسائل ان يكون المراد من قوله عليه السلام كل شىء نظيف حتى تعلم انه قد قدر هى الطهارة الواقعية والظاهرية والاستصحاب.

ص: 68

بدعوى ان كل شىء طاهر يدلّ بعمومه على طهارة الاشياء بعناوينها وباطلاقها بحسب حالات الشىء التى منها كونه مشتبهاً بطهارته ونجاسته بالشبهة الحكمية او الموضوعية يدلّ على قاعدة الطهارة وعلى هذا يكون الحكم بالنسبة إلى الاشياء بعناوينها واقعياً وبالنسبة إلى المشتبهات ظاهرياً ولا ضير فى اختلاف الحكم بالنسبة إلى أفراد العام لأنّه انما هو من اختلاف أفراد الموضوع لا اختلاف معنى الحكم فلامجال لتوهم لزوم استعمال اللفظ فى المعنيين من هذه الجهة أصلاً ولا حاجة فى دلالته على قاعدة الطهارة إلى ملاحظة غايته نعم بملاحظتها يدلّ على الاستصحاب لأنّ جعل العلم بالقذارة غاية للطهارة دليل على بقائها واستمرارها ما لم يعلم بالقذارة كما هو الشأن فى كل غاية فلا استصحاب مستفاد من الغاية لا المغنى ولا محذور فيه.

والوجه فى بطلان هذا الاحتمال هو ما عرفت من ان الظاهر من الرواية هى الطهارة الظاهرية سواء كان القيد راجعاً إلى الموضوع أو الحكم ولا مجال للاستصحاب لتقومه بملاحظة الطهارة السابقة استقلالاً وهى مفقودة.

هذا مضافاً إلى ما أفاده سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره من ان اثبات الطهارة للشيء فى حال كونه مشتبهاً غير اثباتها له بعنوان كونه مشتبهاً والمفيد لقاعدة الطهارة هو الثانى دون الأول هذا مع انه على فرض أفادة قوله عليه السلام كل شىء طاهر طهارة الاشياء بعناوينها الاولى لا يبقى شىء اشتبه حكمه بشبهة حكمية كما لا يخفى. (1)

فتحصّل: بعد ما عرفت من بطلان الاحتمالات المذكورة ان الأمر منحصر فى الاحتمال الثانى وهو استفادة قاعدة الطهارة او الحلية الظاهريتين من الروايات المذكورة سواء كانت الغاية قيداً للموضوع أو قيداً للمحمول ويدلّ عليه مضافاً إلى الانحصار

ص: 69

المذكور ماورد في ذيل موثقة عمار الساباطى كل شىء نظيف حتى تعلم من قوله عليه السلام فاذا علمت فقد قدر ومالم تعلم فليس عليك.

(1)

وما ورد في ذيل خبر مسعدة بن صدقة من قوله عليه السلام حتى تعلم ان حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك. (2)

فان الظاهر من هاتين الروايتين ان النظر في قوله عليه السلام كل شىء نظيف أى المغبى متوجه إلى بيان الوظيفة العملية عند الشك و التردد في الحكم الواقعى فيستفاد منها القاعدة الظاهرية في الطهارة والحلية ولا نظر فيه إلى بيان الحكم الواقعى ولا إلى الاستصحاب وحمل الذيل اعنى قوله فاذا علمت الخ على انه بيان للغاية اعنى حتى تعلم وحدها منظوقا ومفهوما بأن يكون قوله عليه السلام «فاذا علمت فقد قدر» بيان لمنطوق قوله «حتى تعلم انه قد قدر» وقوله عليه السلام «ومالم تعلم فليس عليك شىء» بيان لمفهوم قوله عليه السلام «حتى تعلم انه قد قدر» وعليه فجعل المراد من قوله كل شىء نظيف أى المغبى هو الحكم الواقعى خلاف الظاهر.

وكيف كان فتحصل إلى حدّ الآن تمامية بعض الأدلة المذكورة لحجية الاستصحاب كبرويا ويؤيده الروايات الخاصة هذا مضافاً إلى امكان القاء الخصوصية في بعض الروايات الخاصة واستفادة الكلية منه فلا تغفل.

التنبيهات:

التنبيه الأول: في اختصاص الاستصحاب بالشك في المتقضى و عدمه

ان الشيخ الأعظم قدس سره قال المعروف بين المتأخرين الاستدلال بها (الأخبار العامة) على حجية الاستصحاب في جميع الموارد (سواء كان الشك في الرفع أو الشك في المقتضى) وفيه تأمل قد فتح باب المحقق الخوانسارى قدس سره في شرح

ص: 70

1- (1) التهذيب، ج 1، ص 285-284، باب تطهير الثياب من النجاسات، ح 119.

2- (2) الكافي، ج 5، ص 313.

الدروس توضيحه ان حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتصالية فى نقض الحبل والاقرب إليه على تقدير مجازيته هو رفع الأمر الثابت وقد يطلق على مطلق رفع اليد عن الشيء ولو لعدم المقتضى له بعد ان كان آخذاً به فالمراد من النقض عدم الاستمرار عليه و البناء على عدمه بعد وجوده.

اذ عرفت هذا فنقول ان الأمر يدور بين ان يراد بالنقض مطلق ترك العمل وترتيب الأثر و هو المعنى الثالث ويبقى المنقوض عاما لكل يقين وبين ان يراد من النقض ظاهره و هو المعنى الثانى فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار المختص بالموارد التى يوجد فيها هذا المعنى.

ولا يخفى رجحان هذا على الاول (من المجازين و هو مطلق ترك العمل) لأنّ الفعل الخاص كالنقض يصير مخصصا لمتعلقه العام كما فى قول القائل لاتضرب احدا فان الضرب قرينة على اختصاص الأحد العام بالاحياء ولا يكون عمومه للاموات قرينة على ارادة مطلق الضرب عليه كسائر الجمادات ثم لايتوهم الاحتياج حينئذٍ إلى تصرف فى اليقين بارادة المتيقن منه لأنّ التصرف لازم على كل حال فان النقض الاختيارى القابل لورود النهى عنه لايتعلق بنفس اليقين على كل تقدير بل المراد نقض ما كان على يقين منه و هو الطهارة السابقة واحكام اليقين و المراد باحكام اليقين ليس احكام نفس وصف اليقين اذ لو فرضنا حكما شرعياً محمولاً على نفس صفة اليقين ارتفع بالشك قطعاً كمن نذر فعلاً فى مدة اليقين بحياة زيد بل المراد احكام المتيقن المثبتة له من جهة اليقين و هذه الأحكام كنفس المتيقن أيضاً لها استمرار شأنى لا يرتفع إلا بالرافع فان جواز الدخول فى الصلاة بالطهارة أمر مستمر إلى ان يحدث ناقضها.

وكيف كان فالمراد إما نقض المتيقن فالمراد بالنقض رفع اليد عن مقتضاه و إما نقض احكام المتيقن أى الثابتة للمتيقن من جهة اليقين به و المراد حينئذٍ رفع اليد عنها.

ويمكن ان يستفاد من بعض الروايات ارادة المعنى الثالث(و هو مطلق رفع اليد عن الشىء ولو لعدم المقتضى).

مثل قوله عليه السلام بل ينقض الشك باليقين(مع انه لا ابرام فى الشك حتى ينقض)وقوله عليه السلام ولا يعتد بالشك فى حال من الحالات(مع ان الشك يعم الشك فى المقتضى)وقوله عليه السلام اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وافطر للرؤية فان مورده استصحاب بقاء رمضان و الشك فيه ليس شكاً فى الرفع كما لا يخفى إلى أن قال وقوله عليه السلام إذا شككت فابن على اليقين فان المستفاد من هذه المذكورات ان المراد بعدم النقض عدم الاعتناء بالاحتمال المخالف لليقين السابق نظير قوله عليه السلام إذا خرجت من شىء ودخلت فى غيره فشكك ليس بشىء هذا.

ولكن الانصاف ان شيئاً من هذه الموارد لا يصلح لصرف لفظ النقض عن ظاهره لأنّ قوله عليه السلام بل ينقض الشك باليقين معناه رفع الشك لأنّ الشك ممّا إذا حصل لا يرتفع إلا برفع إلى أن قال و أما قوله عليه السلام اليقين لا يدخله الشك فتفرع الافطار للرؤية عليه من جهة استصحاب الاشتغال بصوم رمضان إلى ان يحصل الرفع وبالجمله فالمتمأمل المنصف يجد أنّ هذه الأخبار لا تدلّ على ازيد من اعتبار اليقين السابق عند الشك فى الارتقاء برفع. (1)

قال شيخنا الأستاذ الأراكى قدس سره: أعلم ان شيخنا المرتضى قدس سره الشريف جعل التصرف فى لفظ اليقين فى قوله عليه السلام «لانتقض اليقين بالشك» بارادة المتيقن منه مفروغا عنه نظرا إلى ان النقض الاختيارى القابل لورود النهى عليه لا يتعلق بنفس اليقين على كل تقدير وحيث إنّ النقض أخذ فى حقيقته الابرام و التصاق الاجزاء كان الأنسب بهذا

ص:72

المعنى عند تعذره بحسب الانس الذهني رفع الأمر الثابت يعنى ماله مقتضى الثبوت دون مطلق رفع اليد عن الشئ بعد الأخذ به فيكون الخبر مختصاً بالشك في الرفع دون المقتضى واستشكل عليه تلميذه سيّد الاساتيد العظام الميرزا الشيرازي (قدس الله نفسه الزكية) بانه لاداعى إلى صرف اليقين عن ظاهره بارادة المتيقن منه اذ كما أنّ النقص الاختياري بالنسبة إلى نفس اليقين غير متحقق وانما هو قهري الانتقاض كذلك الحال بعينه في المتيقن الذي يشك المكلف في بقاءه وارتفاعه فانه أيضاً ان كان باقياً فبغير اختياره و ان كان منتقضا فكذلك فالتصرف في النقص بارادة رفع اليد عملاً محتاج إليه على كل حال و معه يكون التصرف في اليقين بلاجهة و من المعلوم ان نفس صفة اليقين كالعهد و البيعة و اليمين مما يصح استعارة النقص لها لما فيها من الاستحكام فيتخيّل كونها ذات اجزاء متداخله مستحكمة فيكون الخبر شاملاً لكل من الشكين. (1)

وعليه فالنهي عن نقص اليقين بعد ما عرفت من عدم تعلقه بنفس اليقين من حيث هو وبعد ما ذكره شيخنا الأستاذ نقلاً عن سيّد الاساتيد من عدم تعلقه بالمتيقن يجب كما في الدرر ان يكون متعلقاً بالنقص من حيث العمل وعلى هذا كما انه يصح ان يقال يجب عليك معاملة بقاء المتيقن من حيث الاثار كذلك يصح ان يقال يجب عليك معاملة بقاء اليقين كذلك من حيث العمل والاثار فان قلت نعم لكن على الثاني تفيد القضية وجوب ترتيب أثر نفس اليقين و هو غير مقصود.

قلت اليقين في القضية ملحوظ طريقاً إلى متعلقه فيرجع مفاد القضية إلى وجوب معاملة بقاء اليقين من حيث كونه طريقاً إلى متعلقه فيندفع المحذور.

ص:73

هذا ممّا أفاده سيّدنا الأستاذ طاب ثراه نقلاً عن سيّد مشايخنا الميرزا الشيرازي قدس سره ولعمري ان المتأمل المنصف يشهد بأنّ هذا الالتفات و التنبه انما يصدر ممن ينبغي ان يشدّ إليه الرجال فجزاه الله عن الإسلام واهله أحسن الجزاء. (1)

وحاصل ما ذهب إليه الميرزا الشيرازي قدس سره في الجواب عن الشيخ الأعظم قدس سره انه لاوجه لارتكاب خلاف الظاهر بالتصرف في اليقين بارادة المتيقن منه معللاً بأنّ النقص الاختياري لايتعلق بنفس اليقين اذ لا مجال للنقص الاختياري بالنسبة إلى المتيقن.

كمالا مجال له بالنسبة إلى نفس صفة اليقين فانحصر الأمر في التصرف في نفس النقص بأنّ يراد منه رفع اليد عنه عملاً واسناد النقص بهذا المعنى إلى اليقين لما يتخيل فيه من الاجزاء المتداخلة المستحكمة ممايصح ويحسن ولايتوقف حسن ذلك الاسناد على ارادة المتيقن من نفس اليقين واختصاص المتيقن بما من شأنه الاستمرار كما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سره بل يحسن ويصح اسناد النقص بهذا المعنى اعنى رفع اليد عملاً إلى نفس اليقين بعد مايتخيل فيه من الـجزاء والاستحكام وبعد كون اليقين المأخوذ في الكبرى عبرة إلى اليقينات الخارجية الطريقية فالمعنى في قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك هو النهي عن رفع اليد عن اليقين عملاً لا من جهة آثار نفس وصف اليقين بما هو وصف اليقين لما عرفت من أنه عبرة إلى اليقينات الخارجية التي تكون طريقية وناظرة إليها ولا من جهة رفع اليد عن نفس المتيقن بل من جهة آثار اليقين الطريقي المتحدة مع آثار المتيقنات لانها ممّا يتطلبها اليقين المتعلق به فالواجب هو ترتيب آثار اليقين الطريقي إلى شىء وعدم رفع اليد عنه عملاً ولا فرق فيه بين ان يكون الشك في الرفع أو المقتضى لأنّ النقص اسند إلى نفس اليقين لا إلى المتيقن و المقصود من النقص هو رفع اليد عنه عملاً فتدبّر جيّداً وهذا موافق للظاهر ولا وجه

ص:74

لرفع اليد عنه كما لا يخفى قال المحقق الخراساني قدس سره ردّاً على الشيخ الأعظم قدس سره ثم لا يخفى حسن اسناد النقص و هو ضد الابرام إلى اليقين ولو كان متعلقاً بما ليس فيه اقتضاء البقاء والاستمرار لما يتخيل فيه من الاستحكام بخلاف الظن فانه يظن انه ليس فيه ابرام واستحكام وان كان متعلقاً بما فيه اقتضاء ذلك إلى أن قال وبالجمله لا يكاد يشك في ان اليقين كالبيعة والعهد انما يكون حسن اسناد النقص إليه بملا-حظته لا بملاحظة متعلقة فلا-موجب لارادة ما هو أقرب إلى الأمر المبرم واشبه بالمتين المستحكم ممّا فيه اقتضاء البقاء لقاعدة إذا تعذرت الحقيقة فأقرب المجازات أولى بعد تعذر ارادة مثل ذلك الأمر ممّا يصح اسناد النقص إليه حقيقة إلى أن قال لا يقال لا-محيص عنه فان النهى عن النقص بحسب العمل لا يكاد يراد بالنسبة إلى اليقين وآثاره لمنافاته مع المورد فانه يقال انما يلزم (المنافاة المذكورة) لو كان اليقين ملحوظاً بنفسه وبالنظر الاستقلالاً لا ما إذا كان ملحوظاً بنحو المرآتيه وبالنظر الآلى كما هو الظاهر فى مثل قضية لاستنقض اليقين حيث تكون ظاهرة عرفاً فى أنها كناية عن لزوم البناء و العمل بالتزام حكم مماثل للمتيقن تعبدّاً إذا كان حكماً ولحكمه إذا كان موضوعاً لاعبارة عن لزوم العمل بأثار نفس اليقين بالالتزام بحكم مماثل لحكمه شرعاً و ذلك لسراية الآلية و المرآتيه من اليقين الخارجى إلى مفهومه الكلى فيؤخذ فى موضوع الحكم فى مقام بيان حكمه مع عدم دخله فيه أصلاً كما ربما يؤخذ فيما له دخل فيه أو تمام الدخل فافهم. (1)

قال شيخنا الأستاذ الأراكى قدس سره: ان المحقق الخراسانى قدس سره بعد ان ذكر إشكال السيّد الاجل الشيرازى على شيخه المرتضى (من انه لاوجه للتصرف فى اليقين بارادة المتقين منه) أختار لدفع هذا الإشكال (أى إشكال المنافاة مع المورد لو اريد النقص

ص: 75

بالنسبة إلى اليقين وآثاره) طريقاً آخر و هو جعل مفهوم اليقين المأخوذ في قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك حاكياً ومرآة للمتيقن

ووجهه بأن ذلك لسراية الآلية و المرآتية من اليقين الخارجى إلى مفهومه الكلى المأخوذ في قوله عليه السلام انتهى.

و لا يخفى عليك ان ما ذكره من السراية وان كان حقاً ولهذا كثيراً ما فى مقام التعبير عن حكم نفس الشيء يطلق اليقين كما فى موارد دخالته فى الموضوع بنحو الجزئية أو الاستقلال فيقال مثلاً إذا رأيت زيدا فابلغه السلام فان الرؤية لم يؤخذ فى هذا الكلام إلا طريقاً صرفاً للمتعلق فالموضوع هو الزيد لا الزيد المرئى.

ولكن لا يذهب عليك اتحاد هذا الطريق مع طريقة شيخنا المرتضى قدس سره غاية الأمر انه التزم بالمجاز فى كلمة اليقين حيث اريد به المتيقن وعلى هذا لا مجاز مع امكان ارادة الشيخ أيضاً عدم المجازية و بالجملة كالا- الطريقين شريكان فى ان المتكلم قد حمل خطاب «لا تنقض» على نفس المتيقنات من الطهارة و حياة الزيد و غير ذلك فيجئ ما ذكره الشيخ من ان المناسبة لمادة النقض مخصوصة بموارد إحراز المقتضى اذ مع فرض كون اليقين فى موضوع القضية ملحوظا على وجه الطريقة فلا يمكن ملاحظة المناسبة فى مادة النقض معه (أى مع اليقين) لتوقفه على استقلال النظر فتحقق ان المحيىص منحصر فى ما ذكرنا هذا. (1) وعليه فيرد على صاحب الكفاية ما أورد على الشيخ قدس سره هذا بخلاف طريقة الميرزا الشيرازى قدس سره من ان المراد من قوله لا تنقض اليقين هو النهى عن رفع اليد عن اليقين عملاً بالتقريب المذكور فان المراد من اليقين فى هذه الطريقة هو اليقين لا المتيقن و المراد منه فى طريقة صاحب الكفاية هو المتيقن لجعله مفهوم اليقين حاكياً ومرآة للمتيقن لا اليقينات الخارجية و الفرق بينهما واضح فتحصل

ص: 76

ان النهى عن نقض اليقين بما هو جامع لمصاديقه التى تكون مرايا للمتيقنات لابما هو وصف خاصّ وعليه فلا يكون المراد من اليقين هو المتيقن بل المراد هو اليقين وان كان مصاديقه عبرة إلى المتيقنات فاذا اتضح ان النقض مستند إلى اليقين لا إلى المتيقن فلا فرق فيه بين ان يكون الشك فى الرفع أو المقتضى.

هذا مضافاً إلى ما أفاده سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره فى فرض اسناد النقض بلحاظ المتيقن أو آثاره من انه لا دليل على اختصاصه بما من شأنه البقاء والاستمرار ومجرد اقربيته بالنسبة إلى المعنى الحقيقى بنظر الاعتبار لا يوجب تعيينه مالم يراه اهل العرف أقرب إلى المعنى الحقيقى (ولا وجه لرفع اليد عن إطلاق المتعلق بل الحكم هو اطلاقه).

هذا مع انه كما يمكن ان يكون ظهور الفعل قرينة على التصرف فى المتعلق كما فى مثل «لا تضرب احدا» كذلك يمكن ان يكون ظهور المتعلق قرينة على التصرف فى الفعل كما فى مثل قوله تعالى وَ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِل (1) فان ظهور الاموال فى الأعم من المأكول وغيره قرينة على التصرف فى الاكل بارادة مطلق التصرف فافهم واغتنم هذا.

بقى شىء و هو انه استشكل سيّدنا الأستاذ فى اخير عبارته فى شمول الصحيحة الأولى للشك فى المقتضى بقوله و الذى يختلج بالبال ان الصحيحة (أى الصحيحة الأولى من زراة) لا تدلّ على جريان الاستصحاب فى غير مورد الشك فى وجود الرفع لا لما ذكر بل لضيق دائرة القضية التعليلية لاحتمال ان يكون المراد فى قوله «ولا ينقض اليقين بالشك ولكن ينقضه بيقين اخر» هو اليقين بالطهارة و الشك فى النوم مثلاً فيكون المعنى انه لا تنقض اليقين بالطهارة بالشك فى النوم ولكنّه ينقضه

ص: 77

بيقين اخر متعلقاً بالنوم مثلاً كما انه يؤيد هذا الاحتمال صدر الخبر (أى هذه الصحيحة) وقوله «لاحتى يستيقن انه قد نام» نعم لوكان المراد هو اليقين بالطهارة و الشك فيها نعم الدليل وتمّ كما هو الظاهر من الصحيحة الآتية وهى صحيحة زراة قال قلت لابي جعفر عليه السلام انه اصاب ثوبى دم من الرعاف الخ.

فافهم وتأمل تعرف ان شاء الله تعالى هذا بالنظر إلى هذه الصحيحة دون غيرها فلو ثبت الإطلاق بدليل اخر لاتعارضه هذه لما تقدم. (1)

ولا يخفى عليك ان الخصوصيات الموردية لاتوجب تقييد القضية الكبرى التعليلية مع إطلاق اليقين و الشك فيها وبالجمله فكما ان اليقين فى الكبرى لا يختص بخصوص الطهارة بل يشمل غيرها فكذلك الشك لا يختص بخصوص النوم بل يشمل ما إذا كان الشك فى نفس الشىء لا الرفع وعليه فلاوجه لحمل الكبرى الكلية على خصوصيات المورد بل هذه الكبرى كسائر الكبريات الواردة فى سائر الأخبار فى العموم و الإطلاق ولا اختصاص لها بالشك فى الرفع هذا مضافاً إلى لزوم التكرار لو لم يكن الذيل بمنزلة الكبرى الكلية اذ مفاده كمفاد الصدر من قوله «لاحتى يستيقن انه قد نام».

ثم ان مراده من قوله قدس سره نعم لوكان المراد هو اليقين بالطهارة و الشك فيها لعم الدليل وتمّ كما هو الظاهر من الصحيحة الآتية (أى صحيحة زراة) غير واضح لأن الطهارة ممّا له دوام فى نفسه لولا الرفع فلاوجه للتعدى عنه إلى الشك فى المقتضى و العمدة ما قلناه من عدم اختصاص الكبرى بالشك فى الرفع اللهم إلا أن يقال ان الشك فى الطهارة يعم الطهارة الترابية و الشك فيها ربما يكون فى الاقتضاء كما إذا تيمم فى آخر الوقت وشك فى بقاءه فى الوقت الآتى وعليه فيعم الشك فى المقتضى أيضاً كما لا يخفى فتحصل إلى حدّ الآن ان النقض اسند إلى اليقين لا إلى المتيقن

ص:78

واليقين فى كبرى لاتنقض اليقين بالشك مأخوذ بما هو عليه مصاديقه من الطريقية و المراد من النقض هو رفع اليد عن آثار اليقين الطريقي و المراد من آثاره آثار المتيقن التى يتطلبها اليقين المتعلق به وعليه فالنهي فى قوله لاتنقض اليقين بالشك يؤول إلى النهي عن رفع اليد عن اليقين عملاً من دون فرق بين ان يكون المتيقن ممّا له اقتضاء البقاء أو لا يكون لأن النقض يتعلق باليقين لا بالمتيقن ومعناه هو رفع اليد عن اليقين عملاً أو يؤول إلى النهي عن رفع اليد عن المتيقن أو آثاره من دون فرق بين كونه امراً ثابتاً و بين عدم كونه كذلك و عليه فالاستصحاب حجة مطلقاً سواء كان الشك فى الرفع او المقتضى ويعتضد ذلك كما فى مصباح الأصول بالنقض و الحل أما النقض فبامور:

الأول: استصحاب عدم النسخ فى الحكم الشرعى فان الشيخ قائل به بل ادعى عليه الإجماع حتى من المنكرين لحجية الاستصحاب بل هو من ضرورة الدين على ما ذكره المحدث الاسترآبادى مع ان الشك فى المقتضى لآئه لم يحرز فيه من الأول جعل الحكم مستمراً أو محددًا إلى غاية فان النسخ فى الحقيقة انتهاء أمد الحكم وإلا لزم البداء المستحيل فى حقه تعالى أللهم إلا أن يكتفى فى إحراز المقتضى باطلاق المستعمل فيه و لو بحسب الظاهر.

الثانى: الاستصحاب فى الموضوعات مع انه يلزم من تفصيله عدم حجية الاستصحاب فى الموضوعات كحياة زيد و عدالة عمرو مثلاً فان إحراز استعداد أفراد الموضوعات الخارجية ممّا لاسبيل لنا إليه و إن اخذ مقدار استعداد الموضوع المشكوك بقاؤه من استعداد الجنس البعيد أو القريب فتكون انواعه مختلفة الاستعداد وكيف يمكن إحراز مقدار استعداد الإنسان من استعداد الجسم المطلق أو الحيوان مثلاً و إن اخذ من الصنف فافراده مختلفة باعتبار الا مزجة والامكنة وسائر جهات

الاختلاف فيلزم الحرج و المرج وحاصل الإشكال عدم جريان الاستصحاب في الموضوعات لكون الشك فيها شكاً في المقتضى لعدم إحراز الاستعداد فيها.

الثالث: استصحاب عدم الغاية ولو من جهة الشبهة الموضوعية كما إذا شك في ظهور هلال شوال أو في طلوع الشمس فان الشك فيه من قبيل الشك في المقتضى لأنّ الشك (في ظهور هلال شوال في الحقيقة) شك في ان شهر رمضان كان تسعة وعشرين يوماً أولاً فلم يحرز المقتضى من أول الأمر وكذا الشك في طلوع الشمس شك في ان مابين الطلوعين ساعة ونصف حتى تنقضى بنفسها أو اكثر فلم يحرز المقتضى مع ان الشيخ قائل بجريان الاستصحاب فيه بل الاستصحاب مع الشك في هلال شوال منصوب بناء على دلالة قوله عليه السلام صم للرؤية وافطر للرؤية على الاستصحاب و أما الحلّ فبيانه انه ان لوحظ متعلق اليقين و الشك بالنظر الدقي فلا يصدق نقض اليقين بالشك حتى في موارد الشك في الرفع لأنّ متعلق اليقين انما هو حدوث الشيء و المشكوك هو بقاءه لأنّ مع وحدة زمان المتيقن و المشكوك لا يمكن ان يكون متعلق الشك هو متعلق اليقين الا بنحو الشك الساري الذي هو خارج عن محل الكلام.

فبعد كون متعلق الشك غير متعلق اليقين لا يكون عدم ترتيب الأثر على المشكوك نقضا لليقين بالشك.

وان لوحظ متعلق اليقين و الشك بالنظر المسامحى العرفي و الغاء خصوصية الزمان بالتعبد الشرعي وان كان أصل القاعدة من ارتكازيات العقلاء فيصدق نقض اليقين بالشك حتى في موارد الشك في المقتضى فان خيار الغبن كان متيقنا حين ظهور الغبن و هو متعلق الشك بعد الغاء الخصوصية فعدم ترتيب الأثر عليه في ظرف الشك نقض لليقين بالشك وحيث ان الصحيح هو الثاني لأنّ متعلق اليقين و الشك ملحوظ

بنظر العرف و الخصوصية من حيث الزمان ملغاة بالتعبد الشرعى فتستفاد من قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك حجية الاستصحاب مطلقاً بلافق بين موارد الشك فى المقتضى و موارد الشك فى الرفع (1).

ثم لو سلمنا عدم تمامية الصحاح المشتملة على كلمة النقض للاستدلال بها فى الشك فى المقتضى يكفيننا غيرها من سائر الروايات ولذا قال الشهيد الصدر قدس سره ونضيف هنا بانالوفرضنا اختصاص الاحاديث المشتملة على كلمة النقض بالشك فى الرفع كفانا ما لم يرد فيه التعبير بالنقض من الروايات و من جملتها قوله عليه السلام اليقين لا ينحل فيه الشك صم للروئية و افطر للروئية. (2) خصوصاً مثل صحيحة عبدالله بن سنان (3) ورواية اسحاق بن عمار «إذا شككت فابن على اليقين» (4) فلئن امكن التشكيك فى إطلاق مثل خبر محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام (من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك) بارجاع الدفع إلى ما يشبه النقض هذا مضافاً إلى ضعف السند و الدلالة من جهة احتمال كون المراد هو قاعدة اليقين بناء على ظهورها فى اتحاد متعلق اليقين و الشك حتى من حيث الزمان. فان الخبرين الاولين لا بأس بالتمسك باطلاقهما.

ودعوى اختصاص مورد صحيحة عبدالله بن سنان بالشك فى الرفع حيث عبر فيه بقوله (حتى تستيقن انه نجسه) ولا يمكن الغاء هذه الخصوصية فى مجال التعدى

ص: 81

-
- 1- (1) مصباح الأصول، ج 3، ص 26-30.
 - 2- (2) الوسائل، الباب 3، من أبواب أحكام شهر رمضان، ح 13.
 - 3- (3) الوسائل، الباب 74، من أبواب النجاسات، ح 1.
 - 4- (4) الوسائل، الباب 8، من أبواب الخل، ح 2.

والتعميم مدفوعة بأنّ التعبير بالتنجيس أعمّ من الشك في الرفع مفهوماً وان فرض ان الفرد المتعارف خارجاً للتنجيس يكون من باب الرفع. وان شئت قلت ان المستفاد منها عرفاً ان علة الحكم الظاهري الاستصحابي هو ثبوت الطهارة سابقاً وعدم العلم بالنجاسة سواء كان من ناحية فعل المستعير أو غيره فالانصاف تمامية الإطلاق من هذه الناحية (1).

وفي الختام أتبرك بما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره من أن هيهنا بيانا آخر لشمول أدلة للشك في المقتضى و هو ان الكبرى الكلية المجعولة في باب الاستصحاب ظاهرة في ان اليقين من حيث هو بلا دخالة شيء آخر لا ينقض بالشك من حيث هو شك كذلك ضرورة ظهور اخذ كل عنوان في حكم في انه تمام الموضوع له بنفسه من غير دخالة شيء آخر ورائه ورفع اليد عن هذا الظهور لا يجوز إلا بصارف.

فحينئذ نقول الأمر بين امور الأول ان يكون عدم انتقاض اليقين بالشك باعتبار مبادئ حصولهما في النفس الثاني ان يكون باعتبار المتيقن الثالث ان يكون باعتبار الجرى العملى على طبقه الرابع ان يكون باعتبار نفس اليقين والشك من حيث ذاتهما.

وفي غير الاحتمال الاخير يكون عدم نقض اليقين بالشك باعتبار غير ذاتهما وقد عرفت ان الظاهر نفسيتهما في ذلك تأمل (2).

ولقد أفاد وأجاد ولعل وجه التأمل ان هذا البيان وان كان صحيحاً من حيث هو ولكن الكلام في دعوى قيام القرائن على خلافه وعدمه وعليه فهذا البيان لا يتم بدون الجواب عن ما استشهد به على خلافه.

ص: 82

1- (1) بحوث في علم الأصول، ج 6، ص 163-164.

2- (2) الرسائل، ص 93-94.

نعم عرفت عدم تمامية ما استشهد به على التخصيص بالشك في الرفع فلا تغفل.

التنبيه الثاني: في اعتبار الاستصحاب في خصوص الموضوعات الخارجية و الأحكام الجزئية أو في الأعم منها و الأحكام الكلية

و الحق هو تعميم الاعتبار لعدم قصور الأدلة ولعدم المعارضة بين استصحاب المجعول واستصحاب الجعل.

وتوضيح ذلك انه.

قال في الكفاية حيث كان كل من الحكم الشرعي وموضوعه مع الشك قابلاً للتنزيل بلا تصرف وتأويل غاية الأمر تنزيل الموضوع بجعل مماثل حكمه وتنزيل الحكم بجعل مثله كما اشير إليه آنفاً كان قضية لا تنقض ظاهرة في اعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكمية و الموضوعية واختصاص المورد بالاخيرة لا يوجب تخصيصها بها خصوصاً بعد ملاحظة انها قضية كلية ارتكازية قد أتى بها في غير مورد لاجل الاستدلال بها على حكم المورد فتأمل. (1) ولا يخفى عليك انه ان كان الإشكال من ناحية دعوى قصور الأدلة فما أفاده في الكفاية يكفي للجواب عنه.

لا يقال: الجمع بين الموضوعات و الأحكام الكلية لا يساعده الأمر بعدم الفحص لوجوبه في الأحكام الكلية و القول بأن أدلة الاستصحاب تدل على اعتبار الاستصحاب بنحو المهملة ثم تفصل حكم بعض موارد و هو استصحاب الموضوعات بعدم وجوب الفحص خلاف الظاهر.

لأننا نقول: ان موارد أدلة الاستصحاب وان كانت من الموضوعات ولكن العبرة بعموم الوارد لا بخصوصية المورد وذكر عدم لزوم الفحص بالنسبة إلى مورد السؤال لا ينافي لزومه بالنسبة إلى الأحكام الكلية.

ص: 83

ودعوى ان عدم تعرض الأصحاب للاستصحاب فى الأحكام الكلية قبل و الد الشيخ البهائى قرينة على اختصاص أدلتها بالموضوعات مندفة بأن ذلك لا يمنع عن الاستدلال به فى الأحكام الكلية بعد ثبوت ظهور أدلتها فى التعميم.

نعم هنا إشكال اخر أورده الفاضل النراقى على جريان الاستصحاب فى الأحكام الكلية وتوضيح ذلك انه ذهب الفاضل النراقى إلى التفصيل بين الأحكام الكلية الالهية وغيرها من الأحكام الجزئية و الموضوعات الخارجية ومقتضاه ان يكون الاستصحاب قاعدة فقهية مجعولة فى الشبهات الموضوعية نظير سائر القواعد الفقهية كقاعدة الفراغ و التجاوز انتهى.

و ليس الوجه فيما ذهب إليه دعوى قصور دلالة الأخبار بالنسبة إلى الأحكام الكلية لأن عموم التعليل فيها شامل للشبهات الحكمية أيضاً و اختصاص المورد بالشبهات الموضوعية لا يوجب رفع اليد عن عموم التعليل وكلية الكبرى الارتكازى كما عرفت فى الكفاية.

بل الوجه فيه كما أفاد السيد المحقق الخوئى قدس سره هو دعوى معارضة الاستصحاب فى الأحكام الكلية بمثله دائماً بيانه ان الشك فى الحكم الشرعى تارة يكون راجعاً إلى مقام الجعل ولو لم يكن المجعول فعلياً لعدم تحقق موضوعه فى الخارج كما إذا علمنا بجعل الشارع القصاص فى الشريعة المقدسة ولو لم يكن الحكم به فعلياً لعدم تحقق القتل مثلاً ثم شككنا فى بقاء هذا الجعل فيجرى استصحاب بقاء الجعل ويسمى باستصحاب عدم النسخ و هذا الاستصحاب خارج عن محل الكلام وقوله عليه السلام «حلال محمد صلى الله عليه وآله وسلم حلال إلى يوم القيمة وحرامه حرام إلى يوم القيامة» يغنينا عن هذا الاستصحاب.

واخرى يكون الشك راجعاً إلى المجمعول بعد فعليته بتحقيق موضوعه في الخارج كالشك في حرمة وطىء المرأة بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال و الشك في المجمعول مرجعه إلى أحد امرين لاثالث لهما لأنّ الشك في بقاء المجمعول إمّا أن يكون لأجل الشك في دائرة المجمعول سعة وضيقاً من قبل الشارع كما إذا شككنا في ان المجمعول من قبل الشارع هل هو حرمة وطىء الحائض حين وجود الدم فقط أو إلى حين الاغتسال؟ و الشك في سعة المجمعول وضيقه يستلزم الشك في الموضوع لا محالة فانا لاندرى ان الموضوع للحرمة هل هو وطىء واجد الدم أو المحدث بحدث الحيض ويعبر عن هذا الشك بالشبهة الحكمية وإمّا أن يكون الشك لأجل الامور الخارجية بعد العلم بحدود المجمعول سعة وضيقاً من قبل الشارع فيكون الشك في الانطباق كما إذا شككنا في انقطاع الدم بعد العلم بعدم حرمة الوطىء بعد الانقطاع ولو قبل الاغتسال ويعبر عن هذا الشك بالشبهة الموضوعية وجريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعية ممّا لا إشكال فيه ولا كلام كما هو مورد الصحيحة وغيرها من النصوص.

و أما الشبهات الحكمية فان كان الزمان مفرداً للموضوع وكان الحكم انحلالياً كحرمة وطىء الحائض مثلاً فان للوطىء افراداً كثيرة بحسب امتداد الزمان من أوّل الحيض إلى آخره وينحل التكليف و هو حرمة وطىء الحائض إلى حرمة امور متعددة وهى أفراد الوطىء الطولية بحسب امتداد الزمان فلا يمكن جريان الاستصحاب فيها حتى على القول بجريان الاستصحاب في الأحكام الكلية لأنّ هذا الفرد من الوطىء و هو الفرد المفروض وقوعه بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال لم تعلم حرمة من أوّل الأمر حتى نستصحب بقاؤها.

نعم الأفراد الآخر كانت متيقنة الحرمة وهى الأفراد المفروضة من أول الحيض إلى انقطاع الدم وهذه الأفراد قد مضى زمانها إما مع الامتثال أو مع العصيان فعدم جريان الاستصحاب فى هذا القسم ظاهر.

وان لم يكن الزمان مفردا ولم يكن الحكم انحلاليا كنجاسة الماء القليل المتمم كرا فان الماء شىء واحد غير متعدد بحسب امتداد الزمان فى نظر العرف ونجاسته حكم واحد مستمر من أول الحدوث إلى آخر الزوال ومن هذا القبيل الملكية و الزوجية فلايجرى الاستصحاب فى هذا القسم أيضاً لابتلائه بالمعارض لأنه إذا شككنا فى بقاء نجاسة الماء المتمم كرا فلنا يقين متعلق بالمجوعول ويقين متعلق بالجعل فبالنظر إلى المجوعول يجرى استصحاب النجاسة لكونها متيقنة الحدوث مشكوكة البقاء وبالنظر إلى الجعل يجرى استصحاب عدم النجاسة(عدم جعل النجاسة)لكونه أيضاً متيقنا وذلك لليقين بعدم جعل النجاسة للماء القليل فى صدر الإسلام لا مطلقاً ولا مقيداً بعدم المتمم والقدر المتيقن انما هو جعلها للقليل غير المتمم أما جعلها مطلقاً حتى للقليل المتمم فهو مشكوك فيه فنستصحب عدمه ويكون المقام من قبيل دوران الأمر بين الأقل والأكثر فنأخذ بالأقل لكونه متيقنا ونجرى الأصل فى الأكثر لكونه مشكوكا فيه فتقع المعارضة بين استصحاب بقاء المجوعول واستصحاب عدم الجعل وكذا الملكية و الزوجية ونحوهما فاذا شككنا فى بقاء الملكية بعد رجوع احد المتبائعين فى المعاطاة فباعتبار المجوعول وهى الملكية يجرى استصحاب بقاء الملكية وباعتبار الجعل يجرى استصحاب عدم الملكية لتامة الاركان فيهما على النحو الذى ذكرناه وقد صححه السيّد المحقّق الخوئى قدس سره واختاره وصرح بقوله و هذا هو الصحيح (1).

ص:86

و اجيب عنه بان المعارضة بين استصحاب عدم الجعل واستصحاب المجعول فرع المنفاة بينهما و هو أول الكلام قال سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره مورد كلام النراقي قدس سره. بحسب ظاهر عبارته (كما لا يخفى على المتأمل) ما إذا كان الزمان ظرفاً فحكم فيه باستصحاب الوجود و العدم أما الأول أعني استصحاب الوجود فواضح و أما الثاني أعني استصحاب العدم فلان عدم وجوب الجلوس المطلق وان انتقض الا ان عدم وجوب الجلوس المقيد بما بعد الزوال لم ينتقض أصلاً فيستصحب وبعبارة اخرى انه لاضير في اعتبار الجلوس مقيداً بما بعد الزوال فيقال هذا لم يعلم وجوبه و الأصل عدم وجوبه.

ثم أورد عليه سيّدنا الأستاذ تبعاً لما ذهب إليه المحقّق الحائري قدس سره من أنّ هذا الأصل العدمي وان كان جارياً الا انه لاينافي استصحاب الوجود لعدم المضادة أو المعارضة بين الوجود المطلق و العدم المقيد. (1) وانما المعارضة بين الوجود المطلق و العدم المطلق أو بين الوجود المقيد و العدم المقيد وذلك لاعتبار وحدة الموضوع في المعارضة.

وينقدح ممّا ذكره سيّدنا الأستاذ مافى كلام الشيخ الأعظم قدس سره ردّاً على الفاضل النراقي من ان الزمان ان كان مفرداً فلايجرى استصحاب الوجود لعدم اتحاد الموضوع و يجرى استصحاب العدم وان لم يكن الزمان مفرداً فيجرى استصحاب الوجود لاتحاد الموضوع ولايجرى استصحاب العدم فلامعارضة بين الاستصحابين أصلاً انتهى. (2)

ص: 87

1- (1) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره، ج 3، ص 74.

2- (2) فرائد الأصول، ج 377، ص 376.

وذلك لما عرفت من جريان استصحاب عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال أيضاً فإن المنقوض هو عدم وجوب المطلق لا المقيّد نعم لا ينافي استصحاب عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال مع استصحاب الوجود المطلق لعدم اتحاد الموضوع في الوجود المطلق و عدم المقيّد كما هو واضح ويظهر أيضاً ممّا ذكره سيّدنا الأستاذ أيضاً ما في كلام السيّد المحقّق الخوئي قدس سره حيث تسلّم المعارضة فيما إذا لم يكن الزمان مفرداً وأورد على الشيخ الأعظم الذي ذهب إلى عدم جريان استصحاب عدم فلامعارضة بين الاستصحابين أصلاً بقوله «وقد اوضحنا وقوع المعارضة مع عدم كون الزمان مفرداً ووحدة الموضوع فيقال ان هذا الموضوع الواحد كان حكمه كذا وشك في بقاءه فيجرى استصحاب بقاءه ويقال أيضاً ان هذا الموضوع لم يجعل له حكم في الأول لا مطلقاً ولا مقيداً بحال و المتيقن جعل الحكم له حال كونه مقيداً فيبقى جعل الحكم له بالنسبة إلى غيرها تحت الأصل فتقع المعارضة بين الاستصحابين مع حفظ وحدة الموضوع» (1).

وذلك لما عرفت من عدم المناقاة و المعارضة فيجرى استصحاب الوجود المطلق ومع جريانه لا مجال لجريان استصحاب عدم وجوب المطلق للعلم بانتقاضه نعم يجرى استصحاب عدم وجوب المقيّد ولكن لامعارضة بين الاستصحابين الجاريين كما لا يخفى هذا مضافاً إلى ان دعوى ان هذا الموضوع لم يجعل له حكم في الأول لا مطلقاً مع العلم بجعل الحكم له وانتقاض عدم وجوب المطلق كما ترى.

ثم لا يذهب عليك ان الشهيد الصدر قدس سره ذهب إلى دفع شبهة التعارض على المباني المختلفة بوجه اخر فقال تارة تبنى على الوجه المختار من ان القضية المعجولة لها اعتباران ولحاظان لحاظ بالحمل الشايع فتكون صورة في نفس الجاعل والمولى

ص: 88

ولحاظ بالحمل الأولى فيكون صفة ثابتة للموضوع الملحوظ بذلك اللحاظ وجارياً عليه من دون فرق في ذلك بين العوارض الاعتبارية أو الخارجية و هذان لحاظان واقعيان ثابتان لكل وجود ذهني كما حققناه في بحوث متقدمة وبناء عليه يقال بأن المجعول كنجاسة الماء المتغير إذا لاحظناه بالحمل الشائع فهو اعتبار نفساني قائم بنفس المولى و هو بهذا اللحاظ يوجد دفعة واحدة وله خصائص الوجود الذهني.

و إذا لاحظناه بالحمل الأولى فهو صفة وقذارة قائمة بالماء المتغير وجارية عليه ولهذا تكون حادثة بحدوث التغير ولعلها باقية بعد زواله أيضاً فبهذه النظرة صار للحكم حدوث وبقاء و هذا النظرة وان كانت نظرة اولية إلى عنوان القضية المجعولة لا إلى واقعها بالحمل الشائع وحقيقتها الا ان المعيار في تطبيق دليل الاستصحاب على الأحكام التي يراد التعبد الاستصحابي بها هذه النظرة لا النظر إليها بالحمل الشائع ومما يشهد على ذلك انه لم يخطر على بال أحد من أيام العضدي والحاجبي وإلى زماننا هذا، هذا الإشكال في استصحاب الحكم بعدم تصور الحدوث و البقاء فيه بل حتى من انكر جريانه فيه كالمحقق النراقي والسيد الأستاذ قد اعترف بجريانه في نفسه وتامة اركان الاستصحاب فيه وانما وجده معارضا مع استصحاب اخر.

وبناء عليه يكون من الواضح اندفاع شبهة التعارض لاننا إذا وافقنا على ان الميزان في تطبيق دليل الاستصحاب ملاحظة الأحكام المجعولة بالحمل الأولى لا الحمل الشائع فالجاري استصحاب بقاء المجعول دون استصحاب عدم جعل الزائد لأنه مبني على ملاحظة الحكم بالحمل الشائع.

ولو لم نوافق على ذلك واعتبرنا لزوم ملاحظة الحكم بالحمل الشائع الحقيقي فأيضاً لاتعارض اذ يجري عندئذ استصحاب عدم جعل الزائد دون استصحاب بقاء المجعول لعدم الشك في بقاء ما هو الحكم بالحمل الشائع وهذا يعني انه لا بد من

تحكيم أحد النظرين دائما ولا يعقل تحكيم كليهما كما فعل الأستاذ فانه تهافت إلى أن قال: واخرى نبني في معنى استصحاب الحكم على التفكيك بين الجعل و المجعل بافتراض المجعل أو الاتصاف به امرأ خارجيا حقيقيا وبناء عليه أيضاً لا تتم شبهة المعارضة رغم فساد المبني في نفسه لأننا نسأل عن ترتب المجعل حينئذٍ على الجعل حين تحقق موضوعه هل يكون شرعياً أو عقلياً؟ فان قيل بالاول كان استصحاب عدم الجعل الزائد حاكماً على استصحاب بقاء المجعل لا محالة فلا تعارض.

وان قيل بالثاني كما هو الصحيح فنسأل عن ان المنجز عقلاً هل الجعل او المجعل أو كل منهما أو مجموعهما وشى منهما لا ينتج التعارض لأنه ان قيل بأن المنجز هو الجعل فلا معنى لاستصحاب بقاء المجعل اذ لا يترتب عليه التنجيز بنفسه واثبت إطلاق الجعل به من الأصل المثبت وان قيل بأن المنجز هو المجعل فلا معنى لاستصحاب عدم الجعل اذ لا أثر له بنفسه ولا يمكن اثبات المجعل به.

وان قيل بأن المنجز كل من الجعل أو المجعل جرى الاستصحابان بلا تعارض بينهما اذ يكون استصحاب عدم الجعل الزائد نافياً للتنجيز من ناحية الجعل و هو لا ينافي التنجيز من ناحية المجعل الذي يثبت استصحاب المجعل.

وان قيل بأن المنجز مجموعهما كان الجارى استصحاب عدم الجعل الزائد من دون معارضة أيضاً لأن استصحاب بقاء المجعل وحده لا يكفي في اثبات التنجيز بحسب الفرض و المركب ينتفى بانتفاء أحد اجزائه.

وهكذا يتضح ان شبهة التعارض بين الاستصحابين لا تتم على شىء من المباني في فهم حقيقة المجعل ومعنى استصحابه. (1)

ص: 90

ولا يخفى ان نفى التعارض لعدم جريان الأصل فى طرف أمر وعدم التعارض مع جريانهما أمر آخر وقد عرفت ان الصحيح هو نفى المعارضة بين استصحاب الوجود المطلق واستصحاب عدم المقيد لعدم المضادة بينهما كما أفاد سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره من دون فرق فيه بين ان يكون الميزان و المعيار فى تطبيق دليل الاستصحاب هو ملاحظة الأحكام المجعولة بالحمل الأولى باصطلاح الشهيد الصدر قدس سره أو ملاحظة الحكم بالحمل الشائع الحقيقى باصطلاحه لا مكان تصوير البقاء لاعتبار النفسانى القائم بنفس المولى باعتبار بقاء مبادئها وعدمه هذا مضافاً إلى ان وجود الجعل وقع دفعة واحدة وليس له حدوث وبقاء واما عدم الجعل يحتاج إلى الأدلة و البقاء فلاوجه للمنع عن جريان استصحاب عدم الجعل مع استصحاب عدم المجعول لعدم المضادة بينهما و أما الشاهد المذكور فلا يخلو عن إشكال لاحتمال ان يكون عدم خطور الإشكال المذكور لجريان الاستصحاب فى ناحية الجعل كالمجعول عندهم ولو باعتبار بقاء المبادئ فالاستصحاب جار فالطرفين ولاوجه لتخصيصه بالمجعول ولكن لاتعارض بينهما.

ثم دعوى حكومة استصحاب عدم الجعل الزائد على استصحاب بقاء المجعول مندفة بأن الحكومة ليست بين نفى المقيد و الوجود المطلق بل تكون بين نفى المقيد و الوجود المقيد فحينئذٍ لو قلنا بأن ترتب المجعول على الجعل حين تحقق موضوعه فى الخارج شرعى لاعقلى فيجربى الاستصحاباً فى الجعل و المجعول من دون تعارض لعدم المضادة بينهما كما لا حكومة بينهما فلاوجه لدعوى جريان استصحاب عدم الجعل الزائد دون استصحاب بقاء المجعول لحكومته عليه.

وأيضاً لو قلنا بأن ترتب المجعول على الجعل حين تحقق موضوعه فى الخارج عقلى لاشرعى نقول بأن المنجز كل من الجعل و المجعول فيجربى استصحاب بقاء

المجعول مع استصحاب عدم الجعل المقيد ويترتب على كل واحد ما يحكم به العقل من التنجيز من ناحية استصحاب بقاء المجعول أو عدم التنجيز من ناحية استصحاب عدم الجعل المقيد وكيف كان والذي يسهل الخطب هو عدم وجود المعارضة بين استصحاب بقاء المجعول واستصحاب عدم جعل المقيد الزائد لما عرفت من عدم وجود المضادة بينهما وعليه فما ذهب إليه المشهور من اعتبار استصحاب الوجود مطلقاً سواء كان في خصوص الموضوعات الجزئية والأحكام الجزئية أو في الأعم منها والأحكام الكلية هو الأقوى وذلك لعدم تمامية الوجوه المذكورة للتعارض بين استصحاب وجود الحكم واستصحاب عدم جعل المقيد الزائد على القدر المتيقن والله هو العالم.

ودعوى ان الزمان في الاستصحاب العدمي أيضاً مأخوذ بنحو الظرفية فكلاً الاستصحابين يردان على الوجوب المتعلق بالجلوس الذي يكون الزمان الخاص ظرفاً له أحدهما يثبتته والآخر ينفيه ويقع بينهما التعارض الموجب للتساقط ويجب الرجوع إلى الأصول الاخر. (1)

مندفعة بأنّ مع اخذ الزمان بنحو الظرفية لا مجال للاستصحاب العدمي للعلم بانتقاضه حين وجوب الجلوس ومع العلم بالانتقاض والشك في البقاء يستصحب الناقض ولا مجال لاستصحاب العدم فيه كسائر الموارد من الأحكام الجزئية والالزم لغوية الاستصحابات الوجودية هذا مضافاً إلى مخالفة ذلك مع الصحاح الدالة على اعتبار الاستصحاب لأنّ مجعولية الطهارة في زمان الشك بالاستصحاب تكون معارضة مع استصحاب عدم جعلها وهو كما ترى نعم إذا فرض الزمان قيداً مثلاً لوجوب الجلوس فلا يجرى إلّا استصحاب العدم ولكن الكلام في استصحاب وجوب

ص: 92

الجلوس من دون تقيده بالزمان. كما أفاد شيخ مشايخنا فى الدرر حيث قال ليس لاستصحاب الوجوب معارض بناء على ان الزمان اعتبر ظرفا فى الدليل الذى دل على ثبوت الحكم على الموضوع فان مقتضى استصحاب عدم وجوب الجلوس المقيد بالزمان الخاص ان هذا المقيد ليس موردا للوجوب على نحو لوحظ الزمان قيذا ولا ينافى وجوب الجلوس فى ذلك الزمان الخاص على نحو لوحظ الزمان ظرفا للوجوب. (1)

لا يقال: ان الزمان الخاص ظرف للحكم المجعول الايجابى و النفى يرد على هذه الجملة فاذا شرع الشارع ان الجلوس واجب بعد زوال الجمعة فالظرف ظرف لتعلق الوجوب بطبيعة الجلوس فان لم يشرع الشارع نقول ليس الجلوس بواجب بعد زوال الجمعة فالنفى يرد على هذه الجملة التى يكون الظرف فيها ظرفا للوجوب لا ان الظرف لوحظ ظرفا للعدم ولا ندعى انه لا يصح جعل ظرف ظرفا للنفى وانما ندعى صحة ان يكون الظرف ظرفا للنفى و يرد النفى عليه وفى محل الكلام حيث ان المستصحب هو نفى الأحكام الثابت قبل تشريع الشريعة فزمان ما بعد الزوال يتصور ظرفا للوجوب المتعلق بالجلوس ويقال ان الجلوس بعد زوال الجمعة لم يكن واجبا فيرد النفى على القضية الايجابية بمالها من الخصوصيات ومنها ان ما بعد الزوال ظرف لتعلق الحكم بالطبيعة التى هى موضوع الايجاب وكما ان الايجابية قانون كلى يصح التصديق بوجوده قبل ذلك الظرف فهكذا نفيها ثابت قبله ولو كان تبعاً لها وكما ان فعلية وجوب طبيعة الجلوس على المكلف- لو كان وجوب-موقوفة على حضور الوقت وفعلية الزمان فهكذا فعلية عدم الوجوب فاذا آن ما بعد الزوال لا يجب على المكلف جلوس بمقتضى هذه القضية السلبية. (2)

ص: 93

1- (1) الدرر، ص 544-543.

2- (2) تسديد الأصول، ج 2، ص 341-340.

لأننا نقول: ان القضية السلبية المذكورة لا مجال لها بعد العلم بالتشريع أو استصحابه لاقبل الزوال ولا بعده بناء على الظرفية.

أما صورة العلم بالتشريع فلعدم الشك و أما صورة استصحاب التشريع فلانه ملحق تعبدًا بصورة العلم ولا مجال للقضية السلبية المذكورة بالنسبة إلى القضية الايجابية الجارية فاذا علم بجعل الايجابية قبل الزوال وجريان الاستصحاب فيه بالنسبة إلى ما بعد الزوال فلامورد لجريان القضية السلبية عند حلول الزوال لفرض جريان الايجابية إذ المفروض جريانها بالنسبة إلى ما بعد الزوال بناء على الظرفية وبعبارة اخرى فكما ان القضية السلبية لا تجرى بالنسبة إلى ما قبل الزوال فكذلك لا تجرى مع استصحاب الايجابية وتطويل الناقض بالنسبة إلى ما بعد الزوال للعلم بنقض القضية السلبية وجريان استصحاب النقض بالنسبة إلى ما بعد الزوال كما لا يخفى وهكذا الأمر إذا انطبق الجعل المذكور على موضوع خارجي وفعلية الزمان فكما لا مجال للقضية السلبية عند العلم بالانطباق فكذلك لا مجال لها في زمان المشكوك لجريان الاستصحاب بالنسبة إلى القضية الايجابية المنطبقة وتفريق الازمنة وملاحظة كل زمان عدول عن الظرفية و المفروض ان الكلام فيما إذا لو حظ الزمان ظرفا لتحقيق حينئذٍ هو جريان الاستصحاب في القضية الايجابية ومعه لايجرى الاستصحاب في القضية السلبية نعم يجرى استصحاب عدم وجوب الموضوع المقيد بما بعد الزوال ولكنه كما مرّ مرارا لاينافي مع الاستصحاب في القضية الايجابية المطلقة فلا تغفل.

وربما يقال في بيان عدم التعارض ان المستصحب في الاستصحاب العدمي هو قضية كلية هي انه ليس الجلوس واجبا بعد الزوال من يوم الجمعة في صورة قضية حقيقية مغايرة لأية قضية حقيقية غيرها وليس مقتضاه الا ان قضية الجلوس واجب بعد زوال الجمعة لا أصل لها وحينئذٍ فلا يقتضى هذا النفي الا ان نفى الوجوب عن

الجلوس بعد زوال الجمعة من ناحية هذا الحكم المخصوص والايجاب الخاص اعنى من ناحية حكم يكون مشخصه ذاك الظرف الخاص فلاينافى ان يكون لنا حكم اخر يعم ما بعد الزوال أيضاً والاستصحاب الوجودى يحكم ببقاء الوجوب الثابت لطبيعة الجلوس قبل الزوال ويجزّه إلى ما بعده ولا- محالة هو وجوب اخر وحكم اخر غير الحكم المتشخص فى قضية الكلية بما بعد الزوال فلايكون بين ذينك الاستصحابين تعارض.

ولكن يدفعه ان المراد ان كان نفى التعارض بين قضية ليس الجلوس واجبا بعد الزوال من يوم الجمعة مع الحكم بوجوب الجلوس إلى ما بعد الزوال عند اخذ ما بعد الزوال ظرفا ففيه منع لمنافاة النفى المذكور مع العلم بالوجوب إذا السالبة الكلية تنافى الموجبة الجزئية وان كان المراد هو نفى التعارض بين القضية المذكورة و القضية الموجبة عند اخذ ما بعد الزوال مفردا فهو كلام صحيح وهذا هو الذى ذهب إليه سيّدنا الأستاذ تبعاً لشيخه فى الدرر اذ نفى الوجوب فى المقيد لاينافى استمرار الوجوب فى الوجود المطلق لعدم المضادة بينهما ولكنه لا يحتاج إلى بيان مذكور كما لا يخفى.

وقد يقال فى وجه جريان الاستصحاب الوجودى دون العدمى ان الاستصحاب العدمى و هو انه ليس الجلوس واجبا بعد الزوال من يوم الجمعة غير جار بنفسه لابتلائه بالمعارض فان هنا استصحابين آخرين عديمين أحدهما استصحاب انه لايجب الجلوس يوم الجمعة وثانيهما استصحاب انه لايجب الجلوس قبل الزوال منه فان كلاً من وجوبه يوم الجمعة مطلقاً ووجوبه قبل زواله قضية حقيقية مسبوقه بالعدم قبل الشريعة يقتضى الاستصحاب بقاءها مع انا نعلم بانتقاض احدى هذه الثلاثة لفرض العلم بالوجوب قبل الزوال اجمالاً فلاحجة فى شىء منها.

والاستصحاب الوجودى ليس طرفاً لهذه المعارضة حتى يسقط هو أيضاً لأنه محكوم لكل من هذه الاستصحابات الثلاثة فإنها استصحابات تجرى (لوجرت) فى احكام كلية وتحكم بأن المكلف على يقين بعدم الوجوب فى أى من الصور الثلاث المحتملة فلامحالة أما هو متيقن بعدم الوجوب فى ما قبل الزوال أو بعدمه بعده فيختل أحد ركنى الاستصحاب أو كليهما وهذا بخلاف الاستصحاب الوجودى فإنه استصحاب مصداق جزئى من الوجوب بعد انطباق القضية الحقيقية على المورد واتضح حكم جلوسه فى هذه الجمعة فيجبر هذا الحكم الشخصى فى كل جمعة إلى ما بعد الزوال فالحاصل انه لا مجال للاستصحاب الوجودى مع كل من هذه الثلاثة فاذا اسقطت بالمعارضة وصلت النوبة إلى الاستصحاب الوجودى وكان جارياً بلا إشكال انتهى.

ولقائل ان يقول مع ملاحظة الزمان طرفاً ليس الاستصحاب العدمى الا واحداً اذ قبل الزوال أو بعد الزوال لم يلاحظ فى الحكم بل الحكم العدمى هو عدم وجوب الجلوس فى يوم الجمعة و هو معلوم وهذا الحكم منقوض بالعلم بالوجوب فى الجمعة فى الجملة فاذا شك انه مختص بقبل الزوال او يشمل بعده يستصحب الناقض ولا مجال معه للاستصحاب العدمى و الدليل الشرعى الدال على وجوب الجلوس حيث لا يختص بجمعة خاصة كلى ومقتضاه هو تعميم الحكم لكل جمعة فلاوجه لجعله جزئياً و الحكم العدمى كلىا ودعوى اختلال اركان الاستصحاب الوجودى من ناحية الاستصحابات العدمية لايساعدها التأمل التام اذ القضايا فى المقام سواء كانت عدمية أو وجودية قضائياً كلية ومع العلم بوجود الحكم فى كل جمعة يعلم بانتقاض الحكم العدمى الكلى فى كل جمعة فمع العلم بالانتقاض لا مجال للاستصحاب العدمى وإلا فلامجال للاستصحاب فى مورد لمسبقية كل مورد بالعلم بالعدم وهو كماترى هذا

مضافاً إلى ان الشك لا يكون متصلاً باليقين بالعدم مع حيلولة العلم بالنقض نعم يمكن ان يلاحظ الزمان قيذا فيجرى فيه الاستصحاب ولكنه لا ينافى الاستصحاب الوجودى لعدم المضادة بينهما كما عرفته مرارا.

والحاصل ان عدم جريان الاستصحاب العدمى لا يحتاج إلى دعوى معارضته مع الاستصحابين العدميين المذكورين بعد العلم بنقض العدم فى الجملة بل هو مع العلم بالنقض غير جار فيما إذا كان الزمان ملحوظا بنحو الظرفية بخلاف ما إذا لوحظ الزمان قيذاً فان الاستصحاب العدمى حينئذٍ جار ولكنه غير مناف للاستصحاب الوجودى فتأمل جيداً.

ولقد أفاد وأجاد سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره فى الجواب عن شبهة الفاضل النراقى قدس سره حيث قال و التحقيق فى الجواب عن الإشكال ان يقال إنّ منْ فرض معارضة الاستصحاب الوجودى و العدمى يلزم عدم المعارضة بينهما لأنّ المعارضة بين الاصلين انما تتحقق إذا كان موضوع حكمهما واحداً ويكون أحد الاصلين يقتضى حكماً منافياً للآخر نعم قد تكون المعارضة بالعرض كما فى أطراف العلم الإجمالى لكن منظورنا فى المقام هو المعارضة بالذات ولا بد فيه من وحدة الموضوع بل سائر الوحدات التى تتوقف عليها المعارضة فحينئذٍ نقول ان الاستصحاب الوجودى و العدمى إمّا يكون موضوعهما واحداً أو لا فعلى الأول تقع المعارضة بينهما لو فرض جريانها لكن فرض وحدة الموضوع موجب لسقوط أحدهما لأنّ الموضوع إمّا نفس الجلوس فلايجرى الاستصحاب العدمى لأنّ عدم وجوب الجلوس انتقض بوجوبه الثابت له قبل الزوال فلايكون بين الشك و اليقين اتصال و إما الجلوس المتقيد ببعـد الزوال فلايجرى الاستصحاب الوجودى لعدم اليقين بوجوب الجلوس المتقيد بما بعد الزوال.

وعلى الثانى بأن يكون مفاد أحد الاصلين ثبوت الوجوب لنفس الجلوس ومفاد الآخر عدم وجوب الجلوس المتقيد بما بعد الزوال فلا منافاة بينهما لا مكان حصول القطع بأنّ الجلوس بعد الزوال واجب بما انه جلوس ان يكون نفس الجلوس تمام الموضوع للوجوب و الجلوس المتقيد بما بعد الزوال غير واجب بحيث يكون الجلوس بعض الموضوع وبعضه الآخر تقيده بكونه بعد الزوال كما ان الإنسان بما انه انسان ناطق لا بما انه ماش مستقيم القامة فيصح ان يقال ان الإنسان ليس بناطق من حيث كونه ماشيا مستقيم القامة بل بما انه انسان وفيما نحن فيه يصح أن يقال ان الجلوس بعد الزوال واجب بما انه جلوس وليس بواجب بما انه متقيد بما بعد الزوال ويرجع ذلك إلى ان الجلوس تمام الموضوع لابعضه.

لا يقال: ان المطلق إذا كان واجبا يقتضى اطلاقه وجوب الجلوس فى جميع الحالات ومنها الجلوس بعد الزوال فيصير معارضا لعدم وجوب الجلوس بعد الزوال.

فانه يقال ليس معنى اطلاقه ان الجلوس بعد الزوال بما انه جلوس بعد الزوال واجب بل معناه ان الجلوس بعد الزوال واجب بما انه جلوس فلا منافاة بين وجوب الجلوس بعد الزوال بما انه جلوس وعدم وجوبه بما انه متقيد كما هو واضح ولقد أشار إلى بعض ما ذكرنا شيخنا العلامة قدس سره فى درره فليكن ما ذكرنا تقريراً أو توضيحاً لما أفاده. (1)

ثم لا يذهب عليك انه قد حكى شيخنا الأستاذ الأراكى قدس سره عن استاذه انه عدل فى درسه عن الجواب بعدم المنافاة بين الاستصحاب الوجودى و العدمى وذهب إلى المنافاة و الجواب عنها بحكومة الاستصحاب الوجودى على الاستصحاب العدمى

ص:98

بدعوى ان الشك فى وجوب الجلوس المقيد ناش عن بقاء الوجوب السابق على طبيعة الجلوس وأصاله بقاءه ترفع الشك عنه.

لا يقال: ان الشك فى وجوب الجلوس المتقيد بما بعد الزوال ليس منشأ الشك فى بقاء وجوب الجلوس الثابت قبله على طبيعة الجلوس بل منشأه إما الشك فى ان الوجوب المجعول هل هو ثابت لطبيعة الجلوس أو للجلوس قبل الزوال فليس شكه ناشياً عن البقاء بل هو ناش عن كيفية الجعل وإما الشك فى جعل وجوب مستقل للموضوع المتقيد بما بعد الزوال وعلى كل حال فلا يكون استصحاب وجوب الجلوس رافعا للشك فى وجوب الجلوس المتقيد بما بعد الزوال.

لأننا نقول: حيث كان العرف يحكم بأن الزمان ظرف لا قيد ينكشف كيفية الجعل وهى ان الحكم تعلق بنفس طبيعة الجلوس ومع الشك فى بقاء حكم الطبيعة يحكم ببقاءه بمعونة الاستصحاب إلى ما بعد الزوال فينطبق طبيعة الجلوس على اصناف الجلوس منها الجلوس المتقيد ببعـد الزوال لأنه من اصناف طبيعة الجلوس و الحكم بالانطباق المذكور وان كان حكماً عقلياً الا ان المدرك بفتح الراء شرعى وحينئذ فمع شمول الطبيعة للجلوس المقيد ببعـد الزوال يرتفع الشك عن حكمه ويكون الاستصحاب الوجودى حاكماً بالنسبة إلى الاستصحاب العدمى و الطبيعة وان لم تكن حاكية عن خصوصيات افرادها أو اصنافها ولكن تشمل الحصص المقارنة لتلك الخصوصيات فتحصل المنافاة بين الاستصحابين لولا- الحكومة المذكورة ولكن الانصاف ان الجلوس المقيد ببعـد الزوال بما هو مقيد لا يكون مشمولاً للاستصحاب الوجودى بل يجرى فيه الاستصحاب العدمى و لا منافاة بين الاستصحاب الوجودى وبين الاستصحاب العدمى لولا الحكومة فلا مانع من جريان الاستصحاب الوجودى فى الشبهات الحكمية فلا تغفل.

أحدها ما حكاه الشيخ الأعظم عن الفاضل التونى حيث قال عند ذكر الأقوال القول السابع التفصيل بين الأحكام الوضعية يعنى نفس الاسباب و الشروط و الموانع و الأحكام التكليفية التابعة لها و بين غيرها من الأحكام الشرعية فيجرى فى الأول دون الثانى. (1)

ثم قال عند ذكر حجج الأقوال حجة القول السابع الذى نسبته الفاضل التونى قدس سره إلى نفسه وان لم يلزم ممّا حققه فى كلامه مذكّره فى كلام طويل له فإنه بعد الإشارة إلى الخلاف فى المسألة قال ولتحقيق المقام لابد من إيراد كلام يتضح به حقيقة الحال.

فنقول الأحكام الشرعية تنقسم إلى ستة أقسام الأول و الثانى الأحكام الاقتضائية المطلوب فيها الفعل وهى الواجب و المندوب و الثالث و الرابع الأحكام الاقتضائية المطلوب فيها الترك و هو الحرام و المكروه و الخامس الأحكام التخيرية الدالة على الإباحة و السادس الأحكام الوضعية كالحكم على الشىء بأنه سبب لامر أو شرط له أو مانع له و المضايقة بمنع ان الخطاب الوضعى داخل فى الحكم الشرعى ممّا لا يضر فيما نحن بصددّه.

إذا عرفت هذا فإذا ورد أمر بطلب شىء فلا يخلو أما ان يكون موقتاً أم لا وعلى الأول يكون وجوب ذلك الشىء أو نفيه فى كل جزء من اجزاء الوقت ثابتاً بذلك الأمر فالتمسك فى ثبوت ذلك الحكم فى الزمان الثانى بالنص لا بالثبوت فى الزمان الأول حتى يكون استصحاباً وهو ظاهر وعلى الثانى أيضاً كذلك ان قلنا بإفادة الأمر التكرار وإلا فذمة المكلف مشغولة حتى يأتى به فى أى زمان كان ونسبة اجزاء الزمان إليه نسبته واحدة فى كونه اداء فى كل جزء منها سواء قلنا بأن الأمر للفور أم لا

والتوهم بأن الأمر إذا كان للفور يكون من قبيل الموقت المضيق اشتباه غير خفى على المتأمل فهذا أيضاً ليس من الاستصحاب فى شىء ولا يمكن أن يقال اثبات الحكم فى القسم الأول فيما بعد وقته من الاستصحاب فان هذا لم يقل به أحد ولا يجوز اجماعاً وكذا الكلام فى النهى بل هو الأولى بعدم التوهم الاستصحاب فيه لأنّ مطلقه يفيد التكرار والتخييرى (أى الحكم التخييرى) أيضاً كذلك فالأحكام التكليفية الخمسة المجردة عن الأحكام الوضعية لا يتصور فيها الاستدلال بالاستصحاب. (والحاصل انه لا مجال للاستصحاب فيها مطلقاً سواء كانت موقّعة أو لم تكن و سواء كانت مفيدة للفورية أم لا وظاهر كلامه عدم جريان الاستصحاب فيها مطلقاً لوحظ أخبار الاستصحاب أو لم تلحظ فيه بما أوضحه بقوله) وأما الأحكام الوضعية فإذا جعل الشارع شيئاً سبباً لحكم من الأحكام الخمسة كالدلوک لوجوب الظهر و الكسوف لوجوب صلاته و الزلزلة لصلاتها والایجاب و القبول لا باحة التصرفات والاستمتاع فى الملك و النکاح وفيه: لتحريم أم الزوجة و الحيض و النفاس لتحريم الصوم و الصلاة إلى غير ذلك فينبغى ان ينظر إلى كيفية سببية السبب هل هى على الإطلاق كما فى الايجاب و القبول فان سببيته على نحو خاصّ و هو الدوام إلى ان يتحقق المزيل وكذا الزلزلة أو فى وقت معين كالدلوک ونحوه ممّا لم يكن السبب وقتاً وكالكسوف و الحيض ونحوهما ممّا يكون السبب وقتاً للحكم فان السببية فى هذه الاشياء على نحو اخر فانها اسباب للحكم فى اوقات معينة وجميع ذلك ليس من الاستصحاب فى شىء فان ثبوت الحكم فى شىء من اجزاء الزمان الثابت فيه الحكم ليس تابعاً للثبوت فى جزء اخر بل نسبة السبب فى محل اقتضاء الحكم فى كل جزء نسبة واحدة وكذلك الكلام فى الشرط و المانع (و عليه فلايجرى الاستصحاب فى الأحكام الوضعية بمعنى سببية السبب أو شرطية الشرط ونحوهما و أما نفس السبب و الشرط

ونحوهما فيجربى الاستصحاب فيه بما اوضحه بقوله فظهر ممّا ذكرناه ان الاستصحاب المختلف فيها لا يكون الا فى الأحكام الوضعية اعنى الاسباب و الشرائط و الموانع للاحكام الخمسة من حيث انها كذلك ووقوعه فى الأحكام الخمسة انما هو بتبعيتها كما يقال فى الماء الكرّ المتغير بالنجاسة اذ ازال تغيره من قبل نفسه فانه يجب الاجتناب عنه فى الصلاة لوجوبه قبل زوال تغيره فان مرجعه إلى ان النجاسة كانت ثابتة قبل زوال تغيره فكذلك يكون بعده.

ويقال فى المتيمم اذ اوجد الماء فى الصلاة ان صلوته كانت صحيحة قبل الوجدان فكذا بعده أى كان مكلفا ومأمورا بالصلاة بتيممه قبله فكذا بعده فان مرجعه إلى انه كان متطهرا قبل وجدان الماء فكذا بعده و الطهارة من الشروط.

(وأختار فى الأحكام الوضعية بمعنى نفس السبب و الشرط ونحوهما عدم جريان الاستصحاب مع قطع النظر عن الأخبار الدالة على حجية الاستصحاب وجريانه مع ملاحظة تلك الأخبار وقال)فالحق مع قطع النظر عن الروايات عدم حجية الاستصحاب لأنّ العلم بوجود السبب أو الشرط أو المانع فى وقت لا يقتضى العلم ولا الظن بوجوده فى غير ذلك الوقت كما لا يخفى فكيف يكون الحكم المعلق عليه ثابتا فى غير ذلك الوقت.

فالذى يقتضيه النظر دون ملاحظة الروايات انه إذا علم تحقق العلامة الوضعية تعلق الحكم بالمكلف وإذا زال ذلك العلم بطرو الشك يتوقف عن الحكم بثبوت ذلك الحكم الثابت أولا- إلا أن الظاهر من حيث الأخبار انه إذا علم وجود شىء فانه يحكم به حتى يعلم زواله انتهى كلامه رفع مقامه. (1)

ص:102

حاصله كما أشار إليه الشيخ الأعظم قدس سره هو اعتبار الاستصحاب في موضوعات الأحكام الوضعية أعنى نفس السبب و الشرط و المانع و الأحكام التابعة لها دون الأحكام التكليفية الشرعية ودون الأحكام الوضعية بمعنى سببية السبب وشرطية الشرط ونحوهما من الامور الوضعية.

أورد عليه الشيخ قدس سره أولاً: بأنّ قوله و المضايقة بمنع ان الخطاب الوضعي داخل في الحكم الشرعي لا يضر فيما نحن بصدده محل نظر لأنّ المنع المذكور لا يضر فيما يلزم من تحقيقه الذي ذكره و هو اعتبار الاستصحاب في موضوعات الأحكام الوضعية اعنى نفس السبب و الشرط و المانع لافي التفصيل بين الأحكام الوضعية اعنى سببية السبب وشرطية الشرط و الأحكام التكليفية وكيف لا يضر في هذا التفصيل منع كون الحكم الوضعي حكماً مستقلاً وتسليم انه أمر اعتباري منتزع من التكليف تابع له حدوثاً وبقاءً وهل يعقل التفصيل مع هذا المنع (مع ان عبارته وهى و السادس الأحكام الوضعية كالحكم على الشئ بانه سبب أو شرط له أو مانع له ناظر إلى السببية و الشرطية و المانع فتأمل).

وثانياً: بأنّ قوله وعلى الأول يكون وجوب ذلك الشئ اوندبه في كل جزء من اجزاء ذلك الوقت ثابتاً بذلك الأمر فالتمسك في ثبوت الحكم في الزمان الثانى بالنص لاثبوتة في الزمان الأول حتى يكون استصحاباً.

أقول فيه ان الموقت قد يتردد وقته بين زمان ومابعده فيجربى الاستصحاب (الموضوعي أو الحكمي).

وثالثاً: بأنّ قوله وعلى الثانى أيضاً ان قلنا بافادة الأمر التكرار الخ يرد عليه بانه قد يكون التكرار مردداً بين وجهين كما إذا علمنا بانه ليس للتكرار الدائمي لكن العدد المتكرر كان مردداً بين الزائد و الناقص و هذا الايراد لا يندفع بما ذكره قدس سره من ان الحكم

فى التكرار كالأمر الموقت كما لا يخفى فالصواب ان نقول إذا ثبت وجوب التكرار فالشك فى بقاء ذلك الحكم من هذه الجهة مرجعه إلى الشك فى مقدار التكرار لترده بين الزايد و الناقص ولا يجرى فيه الاستصحاب (عند احد) لأن كل واحد من المكرر ان كان تكليفاً مستقلاً فالشك فى الزايد شك فى التكليف المستقل وحكمه النفي باصالة البراءة لا الاثبات بالاستصحاب وان كان الزائد على تقدير وجوبه جزء من المأمور به بأن يكون الأمر بمجموع العدد المتكرر من حيث انه مركب واحد فمرجعه إلى الشك فى جزئية الشيء للمأمور به وعدمها ولا يجرى فيه الاستصحاب أيضاً لأن ثبوت الوجوب لباقي الاجزاء لا يثبت وجوب هذا الشيء المشكوك فى جزئيته بل لابد من الرجوع إلى البراءة أو الاحتياط.

ورابعاً: بأن قوله والا فذمة المكلف مشغولة حتى يأتى بها فى أى زمان كان قد يورد عليه النقض بما عرفت حاله فى العبارة الاولى.

وخامساً: بأن قوله فظهر مما ذكرنا ان الاستصحاب المختلف فيه لا يجرى الا فى الأحكام الوضعية اعنى الاسباب و الشروط و الموانع لا يخفى ما فى هذا التفريع فانه لم يظهر من كلامه جريان الاستصحاب فى الأحكام الوضعية بمعنى نفس الاسباب و الشروط ولا عدمه فيها بالمعنى المعروف (أى السببية و الشرطية) نعم علم عدم الجريان أيضاً فى المسببات أيضاً لزعمه انحصارها فى المؤبد و الموقت بوقت محدود معلوم وإلى غير ذلك من الايرادات التى أوردها الشيخ على الفاضل التونى. (1)

وبالجملة فما ذهب إليه الفاضل التونى محل نظر لأنه لا مجال لتخصيص جريان الاستصحاب مع إطلاق ادلته بالاسباب و الشروط و الموانع و الأحكام التابعة لها دون الأحكام التكليفية الشرعية المستقلة لما عرفت من امكان تصور الشك و التردد فيها

ص:104

أيضاً كما لا مجال لتخصيصه بغير الأحكام الوضعية بمعنى سببية السبب وشرطية الشرط ونحوهما بعد فرض كونها ممّا تناله يدالشارع كما سيأتى بيانه ان شاء الله تعالى.

وثانيها هو التفصيل الذى ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سره من جريان الاستصحاب فى الأحكام التكليفية دون الوضعية لاختصاص الجعل بالاولى دون الثانية حيث قال لا بأس بصرف الكلام إلى بيان ان الحكم الوضعى حكم مستقل مجعول كما اشتهر فى السنة جماعة أو لا و انما مرجعه إلى الحكم التكليفى فنقول المشهور كما فى شرح الزبدة بل الذى استقر عليه رأى المحقّقين كما فى شرح الوافية للسيد صدرالدين ان الخطاب الوضعى مرجعه إلى الخطاب الشرعى وان كون الشىء سببا لواجب هو الحكم بوجوب ذلك الواجب عند حصول ذلك الشىء فمعنى قولنا اتلاف الصبى سبب لضمانه انه يجب عليه غرامة المثل أو القيمة إذا اجتمع فيه شرائط التكليف من البلوغ و العقل و اليسار وغيرها.

فاذا خاطب الشارع البالغ العاقل الموسر بقوله أغرم ما اتلفته فى حال صغرک انتزع من هذا الخطاب معنى يعبر عنه بسببية الاتلاف لضمان ويقال انه ضامن بمعنى انه يجب عليه الغرامة عند اجتماع شرايط التكليف ولم يدع أحد ارجاع الحكم الوضعى إلى التكليف المنجز حال استناد الحكم الوضعى إلى الشخص حتى يدفع ذلك بما ذكره بعض من غفل عن مراد النافين من انه قد يتحقق الحكم الوضعى فى مورد غير قابل للحكم التكليفى كالصبى و النائم وشبههما.

وكذا الكلام فى غير السبب فان شرطية الطهارة للصلاة ليست مجعولة بجعل مغائر الانشاء وجوب الصلاة الواقعة حال الطهارة وكذا مانعية النجاسة ليست إلا منتزعة من المنع عن الصلوة فى النجس وكذا الجزئية منتزعة من الأمر المركب إلى أن قال هذا

كله مضافاً إلى انه لا معنى لكون السببية مجعولة فيما نحن فيه حتى يتكلم انه بجعل مستقل أولاً فانا لانعقل من جعل الدلوک سبباً للوجوب خصوصاً عند من لا يرى كالأشاعة الأحكام منوطة بالمصالح و المفسدات الموجودة في الأفعال إلا إنشاء الوجوب عند الدلوک وإلا فالسببية القائمة بالدلوک ليس من لوازم ذاته بأن يكون فيه معنى يقتضى إيجاب الشارع فعلاً عند حصوله ولو كانت لم تكن مجعولة من الشارع ولانعقلها أيضاً صفة أوجدها الشارع فيه باعتبار الفصول المتنوعة ولا الخصوصيات المصنفة أو المشخصة هذا كله في السبب و الشرط و المانع و الجزء.

و أما الصحة و الفساد فهما في العبادات موافقة الفعل المأثى به للفعل المأمور به أو مخالفته له ومن المعلوم ان هاتين الموافقة و المخالفة ليستا بجعل جاعل.

و أما في المعاملات فهما ترتب الأثر عليها وعدمه فمرجع ذلك إلى سببية هذه المعاملة لأثرها وعدم سببية تلك فان لو حظت المعاملة سبباً لحكم تكليفى كالبيع لا باحة التصرفات و النكاح لا باحة الاستمتاع فالكلام فيها يعرف ممّا سبق في السببية وأخواتها وان لو حظت سبباً لا امر اخر كسببية البيع للملكية و النكاح للزوجية و العتق للحرية وسببية الغسل للطهارة فهذه الامور بنفسها ليست احكاماً شرعية نعم الحكم بثبوتها شرعى و حقائقها إمّا امور اعتباريّة متنزعة من الأحكام التكليفية كما يقال الملكية كون الشئ بحيث يجوز الانتفاع به وبعوضه و الطهارة كون الشئ بحيث يجوز استعماله في الاكل و الشرب نقيض النجاسة.

و إمّا امور واقعية كشف عنها الشارع فيكون اسبابها كنفس المسببات امورا واقعية مكشوفة عنها ببيان الشارع وعلى التقديرين فلا جعل في سببية هذه الاسباب انتهى موضع الحاجة. (1)

ص: 106

حاصل كلامه هو انكار مجعولية الأحكام الوضعية لأنّ مرجعها إلى الأحكام التكليفية أو الامور الانتزاعية او الواقعية وعليه فالسببية أو الشرطية أو الجزئية أو المانعية ليست مجعولة بجعل مغائر مع انشاء وجوب الصلوة عند دلوک الشمس مع وجود كذا أو عدم كذا بل هي منتزعة من انشاء وجوب الصلوة بالنحو المذكور.

وهكذا لاجعل بالنسبة إلى الصحة و الفساد لانهما في العبادات بمعنى الموافقة و المخالفة المذكورتين للمأمر به و ممّا ليستا مجعولتين بل أمر واقعي كما انهما في المعاملات بمعنى ترتب الأثر وعدمه فمرجع ذلك إلى سببية هذه المعاملة لاثرها وعدم سببية تلك كذلك.

فان كانت المعاملة سببا لحكم تكليفي كالبيع لابطاح التصرفات بالنحو الذي مرفى السببية في الأحكام التكليفية فالكلام فيها هو الكلام.

وان كانت المعاملة سببا لمثل الملكية ونحوها فمثل الملكية ليست بحكم شرعي بل حقيقتها أما امور اعتبارية انتزاعية كما يقال الملكية كون الشيء بحيث يجوز الانتفاع به وبعبوضه فتحصل ان الأحكام التكليفية مجعولة دون الأحكام الوضعية مطلقاً بل هي أما امور اعتبارية انتزاعية عن الأحكام التكليفية أو امور واقعية كشف عنها الشارع وعليه فلامجال للاستصحاب في الأحكام الوضعية لعدم كونها مجعولة بجعل مستقل ومغائر يمكن أن يقال أولاً: انه لاوجه لانكار جريان الاستصحاب في الأحكام الوضعية لامكان الجعل التبعي فيها وعدم لزوم كون الجعل استقلالياً لأنّ الجعل التبعي جعل شرعي أيضاً فالشرطية و المانعية و السببية ان اريد بها شروط نفس الجعل واسبابه وموانعه من المصالح و المفاسد و الإرادة و الكراهة و الميل و الشوق الخارجية فلا إشكال في عدم كونها مجعولة فانها امور واقعية التي تكون باعثة لجعل المولبي التكليف وبعبارة اخرى هي مبادئ للتكليف ومن المعلوم ان الامور الواقعية ليست قابلة للجعل

التشريعي ولكن هذا ليس محل الكلام كما لا يخفى وان اريد بها شروط المجعول أو موانعه ونحوهما فلا إشكال فى كونها مجعولة بتبع جعل المجعول و هو التكليف فان المولى إذا جعل التكليف بلا قيد يكون تكليفه مطلقاً وإذا جعله مقيداً بوجود شىء فى الموضوع يكون تكليفه مقيداً وإذا جعله مقيداً بعدم شىء يكون ذلك الشىء مانعاً وهكذا وهذه الامور ممّا تناله يد الشارع إليه ولو بالجعل التبعى نعم لو اريد من نفى جعلها أنها مجعولة بنفس جعل الحكم التكليفى بجعل مغائر فلا كلام ولكن لا يمنع ذلك عن جريان الاستصحاب فيها بعد كونها مجعولة بالتبع ويكون ممّا تناله يد الشارع وبالجمله لاحاجة فى جريان الاستصحاب إلى جعل مغائر مستقل فلا تغفل.

وثانياً: كما أفاد صاحب الكفاية ان الملكية و الزوجية و امثالهما مجعولة بالاستقلال لا انها منتزعة من التكليف وان امكن ذلك فى مقام الثبوت إلا ان مقام الاثبات لا يساعد ذلك لكونه خلاف ظاهر الأدلة إذا المستفاد من قوله عليه السلام «الناس مسلطون على أموالهم» ان جواز التصرف مسبق بالملكية ومن احكامها لا ان الملكية منتزعة من جواز التصرف فان الحكم بجواز التصرف يستفاد من قوله عليه السلام مسلطون و الملكية من الاضافة فى قوله عليه السلام اموالهم فظاهر الحديث ان الملكية متقدمة على جواز التصرف تقدّم الموضوع على الحكم وكذا الزوجية و الرقية وغيرهما من الأحكام الوضعية فان الرجوع إلى الأدلة يشهد بأن جواز الاستمتاع من آثار الزوجية ومتفرعة عليها لا ان الزوجية منتزعة من جواز الاستمتاع له أو عدم جواز الاستمتاع للغير انتهى.

واضف إلى ذلك مثل قوله عليه السلام من اتلف مال الغير فهو ضامن ومن احبب ارضا فهي له.

وثالثاً: بما أفاده السيّد المحقق الخوئى قدس سره من انه يلزم على ما ذكره الشيخ قدس سره عدم جريان الاستصحاب فيما إذا زوج أحد صغيرة ثم بلغت وشك فى انه طلقها أم لا فانه

لايجرى الاستصحاب فى الحكم الوضعى و هو الزوجية لكونها منتزعة من التكليف فيكون تابعا لمنشأ الانتزاع حدوثا وبقاءً ولا فى الحكم التكليفى و هو جواز الوطى لكونه مسبوقا بعدم جواز وطى الزوجة الصغيرة و هو كما ترى.

يمكن أن يقال يكفى جواز الاستمتاع قبل البلوغ لانتزاع الزوجية.

ورابعاً: بانه لا تلازم بين الملكية وجواز التصرف ولا بينها وعدم جواز تصرف الغير فان النسبة بين الملكية وجواز التصرف هى العموم من وجه إذ قد يكون الشخص مالكا ولا يجوز له التصرف كالسفيه وكالراهن وقد يجوز التصرف له مع عدم كونه مالكا كما فى المباحات الأصلية وكذا النسبة بين الملكية وعدم جواز تصرف الغير العموم من وجه فقد يكون الشخص مالكا لشيء ويجوز لغيره التصرف فيه كالأكل فى المخمصة وقد لايجوز للغير التصرف مع عدم كون هذا الشخص مالكا كما فى العين المرهونة وقد لايجوز التصرف فيها لراهن مع عدم كونها ملكا للمرتهن فكيف يمكن القول بأن الملكية منتزعة من جواز التصرف أو من عدم جواز تصرف الغير. (1)

وثالثها هو تفصيل صاحب الكفاية حاصله مع توضيح ما ان الأحكام الوضعية على انحاء ثلاثة الأول ما لا يكون مجعولاً بالجعل التشريعى أصلاً لا استقلالاً ولا تبعاً للتكليف كالسببية لما هو سبب تكوينى لانشاء التكليف أو الشرطية أو المانعية لما هو مانع وشرط تكوينى فانها ليست مجعولة لا استقلالاً ولا تبعاً وان كانت مجعولة عرضاً بالجعل التكوينى اذ السبب مثلاً إذا وجد وجدت السببية عرضاً باعتبار وجود منشأ انتزاعه اذ ليس فى الخارج إلا وجود السبب فوجود السببية هى أمر انتزاعى بوجود منشأ انتزاعها و هو وجود ضعيف عرضى كوجود المقبول بوجود القابل بالعرض لا بالذات.

ص:109

ولا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين للسبب للتكليف وشرطه ومانعه من التكليف المتأخر عنها ذاتا حدوثا في الشرط و السبب أو ارتفاعا في المانعية كما ان اتصافها بها ليس الا لاجل ماعليها من الخصوصية المستدعية لحدوث التكليف أو ارتفاعه تكوينا للزوم ان يكون في العلة باجزائها ربط خاص به كانت مؤثرة في معلولها لا في غيره ولا غيرها فيه وإلا لزم ان يكون كل شىء مؤثرا في كل شىء وتلك الخصوصية لا تكاد توجد فيها بمجرد انشاء مفاهيم العناوين وعليه فلا يتصور في هذا القسم (اعنى سبب تكويني أو شرطه أو مانعه للتكليف) السببية و الشرطية و المانعية المجعولة.

الثانى ما لا يتطرق إليه الجعل التشريعى الاتبعاً للتكليف و هو كالجزئية و الشرطية و المانعية و القاطعية لما هو جزء المكلف به و شرطه و مانعه و قاطعه حيث ان اتصاف شىء بجزئية المأمور به أو شرطيته أو غيرهما لا يكاد يكون الا بالامر بجملة امور مقيدة بامر وجودى أو عدمى ولا يكاد يتصف شىء بذلك أى كونه جزء أو شرطاً للمأمور به الاتبع ملاحظة الأمر بما يشتمل عليه مقيداً بامر آخر و ما لم يتعلق بها الأمر كذلك لما كاد اتصف بالجزئية أو الشرطية وان انشأ الشارع له الجزئية أو الشرطية وجعل الماهية و اجزائها ليس الا تصوير مافيه المصلحة المهمة الموجبة للامر بها فتصورها باجزائها وقيودها لا يوجب اتصاف شىء منها بجزئية المأمور به أو شرطه قبل الأمر بها فالجزئية للمأمور به أو الشرطية له انما ينتزع لجزئه أو شرطه بملاحظة الامر به بلا حاجة إلى جعلها له ويدون الأمر به لا اتصاف بها أصلاً وان اتصف بالجزئية أو الشرطية للمتصور أو لذى المصلحة.

الثالث ما يمكن فيه الجعل استقلالاً بانشائه و تبعاً للتكليف بكونه منشأ لانتزاعه وان كان الصحيح انتزاعه من انشائه و جعله و كون التكليف من آثاره و احكامه أى

اعتباره استقلالاً من انشاء المنشىء فهذا القسم باعتبار الوقوع يكون مستقلاً وان امكن الجعل التبعى فيه.

وهو كالحجية والقضاوة والولاية والنيابة والحرية والرفية والزوجية والملكية إلى غير ذلك حيث انها وان كانت من الممكن انتزاعها من الأحكام التكليفية التى تكون فى موارد كمال أو من جعلها بانشاء انفسها إلا انه لا يكاد يشك فى صحة انتزاعها من مجرد جعله تعالى ومن بيده الأمر من قبله جلّ وعلا لها بانشائها بحيث يترتب عليها آثارها كما تشهد به ضرورة صحة انتزاع الملكية والزوجية والطلاق والعقاق بمجرد العقد أو الايقاع ممن بيده الاختيار بلا ملاحظة التكاليف والآثار ولو كانت منتزعة عنها لما كاد يصح اعتبارها الا بملاحظتها.

إلى أن قال إذا عرفت اختلاف الوضع فى الجعل فقد عرفت انه لا مجال للاستصحاب دخل ماله الدخل فى التكليف إذا شك فى بقائه على ما كان عليه من الدخل لعدم كونه حكماً شرعياً ولا يترتب عليه أثر شرعى فافهم إلى أن قال وانه لا إشكال فى جريان الاستصحاب فى الوضع المستقل بالجعل حيث انه كالتكليف وكذا ما كان مجعولاً بالتبع فان أمر وضعه ورفع به بيد الشارع ولو يتبع منشأ انتزاعه وعدم تسمية حكماً شرعياً لو سلم غير ضائر بعد كونه ممّا تناله يد التصرف شرعاً. (1)

ولقد أفاد وأجاد الا ان صريح كلامه فى القسم الأول هو عدم امكان جعل السببية والشرطية لنفس التكليف لا استقلالاً ولا تبعاً وهذا لا يخلو عن التأمل والنظر اذ منشأ القول بعدم امكان جعل السببية والشرطية لنفس التكليف كما أفاد المحقق الاصفهاني قدس سره هو الخلط بين مقام التكوين ومقام التشريع إذا الممنوع هو اعطاء

ص: 111

الخصوصية بمجرد انشاء مفاهيم العناوين لما ليس فيه بحسب التكوين تلك الخصوصية و أما بحسب مقام الطلب ومقام التشريع و الجعل فلا مانع من ذلك.

فالطهارة مثلاً شرط في حد ذاتها للصلاة بمعنى دخلها في فاعلية الصلاة لاثرها أو قابلية النفس للتأثر بآثارها وهذه الشرطية هي شرطية واقعية التي لا يمكن جعلها لا استقلالاً ولا تبعاً.

ولكن هناك شرطية أخرى بحسب مقام الطلب إذا تعلق الأمر بالصلاة مع الطهارة.

مثلاً إذا علق الأمر بالصلاة على دلوک الشمس فانه تارة يلاحظ الواقع ويقال ان الدلوک واقعاً شرط تأثير المصلحة المقتضية لایجاب الصلاة و أخرى يلاحظ مقام الجعل ويقال ان الانشاء بداعي البعث حيث انه علق على دلوک الشمس فلا يكون الانشاء المذكور مصداقاً للبعث إلا إذا اقترن حقيقة بدلوک الشمس و هو أمر زائد على كون تأثير الصلاة منوطاً بالدلوک ومما ذکر يظهر امكان جعل الشرطية ونحوها تبعاً بالنسبة إلى نفس التكليف بحسب مقام الجعل و الطلب وان لم يمكن جعلها بحسب مقام التكوين ودخل الشئ في التأثير واقعاً وعليه و الشرطية فالسببية بحسب مقام الطلب بالنسبة إلى التكليف قابلة للجعل التبعی أيضاً ولا وجه لانكارها ولعلّ إليه أشار صاحب الكفاية بقوله فافهم.

بقى الكلام في مثل السببية و الشرطية لنفس التكاليف

و التحقيق امكان تعلق الجعل بها أيضاً استقلالاً وتوضيح ذلك يستدعى رسم مقدمة وهي ان نفس التكاليف التي لا يكاد يشك أحد في امكان تعلق الجعل بها مستقلاً هل المراد منها الإرادة او الكراهة الموجودة في نفس المكلف بالكسر؟

لا إشكال في انه لو كان المراد منها ذلك لم يصح جعلها لا استقلالاً ولا تبعاً لأن الإرادة أو الكراهة الموجودة في النفس أمر واقعي تكويني لا تناله يد الجعل التشريعي

أصلاً إلى أن قال وبالجملّة فما يصل إليه يد التشريع ليس الإرادة والكراهة بل هو الأمر الاعتباري الذي يوجد بالاعتبار ولا يوجد بعدمه و هو الذي يعبر عنه تارة بالوجوب الاعتباري واخرى بالحرمة الاعتبارية إلى أن قال إذا عرفت ذلك نقول بعد ما كان نفس التكليف المنشأ امرأ اعتبارياً لم لا يصح اعتبار امرأخر سبباً له (أو شرط له) فكما كان هو اعتباراً محضاً كان سبباً له أيضاً كذلك.

ولعلّ ما اوجب الاشتباه في المقام توهم ان مورد البحث هو السببية الحقيقية التكاليف الحقيقية غفلة عن ان مثل هذه التكاليف (أى بمعنى الإرادة والكراهة الحقيقية) ممّا لا يصل إليه الجعل التشريعي بنفسها فضلاً عن سببية اسبابها (أو شرطية شروطها) وعليك بالتدبر التام فان المقام من مزالّ الاقدام. (1)

ولا يذهب عليك ان ما ذكره سيّدنا الأستاذ في السببية والشرطية بالنسبة إلى نفس التكاليف يأتي في الجزئية والشرطية بالنسبة إلى المكلف به أيضاً لأنّ مناط امكان جعل السببية والشرطية استقلالاً بالنسبة إلى التكاليف هو اعتبارية التكاليف وهذا المنطوق موجود بالنسبة إلى الجزئية والنسبة إلى المكلف به وعليه فيجوز ان يجعل الجزئية لشيء بالنسبة إلى المكلف به مستقلاً ان لم يذكره في المكلف به كما إذا أمر بمركب خال عن شيء ثم قال ان الشيء الفلاني جزء للمركب المأمور به فلا تغفل هذا كله شطر من المباحث المذكورة في كلام القوم ولكن الذي يوجب العجب ان هذه المباحث ليست مورد الحاجة مع الاعتراف بأن الاستصحاب جار عند ترتب أثر شرعي على المستصحب بقاءاً ولو لم يكن موضوع الاستصحاب حكماً أو ذا أثر شرعي سابقاً لكفاية ترتب الأثر عليه بقاءاً يشهد لذلك جريان الاستصحاب في الازلية مع ان الاعداد الازلية ليست من الأحكام الشرعية ولا من الموضوعات الشرعية سابقاً اذ

ص: 113

لم يترتب عليها احكام فى الازل ومعدلك يجرى فيها الاستصحاب بناء على ما هو الأقوى من كفاية ترتب الأثر الشرعى عليه بقاء فى جريان الاستصحاب وعليه فالاحكام الوضعية التى يترتب عليها الأحكام بقاء صحّ استصحابها ولو لم تكن مجعولة بنفسها أو بالتبعية كسائر الموضوعات التكوينية التى يترتب عليها احكام شرعية بقاء كوجود اللحية لزيد.

ودعوى ان المستصحب إذا لم يكن حكماً تكليفياً ولا موضوعاً للحكم التكليفى فالحكم ببقائه لا يحل مشكلاً عملياً فان الانتقال منه إلى الحكم العملى حينئذٍ غير صحيح لأنه أصل مثبت والاستصحاب ليس حجة على مثل هذه المثبتات من غير فرق فى ذلك بين ان يكون نفس المستصحب امراً اعتبارياً مجعولاً أو موضوعاً تكوينياً خارجياً.

مندفعة بأنّ الاستصحاب يجرى مع عدم كون المستصحب حكماً تكليفياً ولا موضوعاً للحكم التكليفى سابقاً لكفاية ترتب الأثر الشرعى عليه بقاء كما فى الاعداد الازلية وسائر الموضوعات التكوينية ومع ترتب الأثر الشرعى عليه بقاء لا حاجة إلى اثبات شئى بالأصل حتى يقال لا يشته الاصل.

تبصرة: فى معنى الصحة و الفساد

وهى ان الصحة و الفساد بمعنى الموافقة للمأمر به و المخالفة له تكونان امرين تكوينيين لاربط لهما بالجعل الشرعى ولا فرق فيه بين العبادات و المعاملات كما أفاد فى مصباح الأصول حيث قال و الصحيح ان الصحة و الفساد ليستا من المجعولات الشرعية مطلقاً فان الطبيعة الكلية المجعولة لا تتصف بالصحة و الفساد وانما المتصف بهما هو الفرد الخارجى المحقّق أو المقدر فيقال ان البيع الفلانى صحيح لكونه واجداً للشرائط أو فاسدا لعدم كونه واجداً لها فالصحة و الفساد من اوصاف الفرد الخارجى المحقّق وجوده أو المقدر فكل فرد يكون مطابقاً للطبيعة المجعولة صحيح وكل فرد لم

يكن من مصاديقها فاسد بلا- فرق بين العبادات و المعاملات فالصحة و الفساد فى العبادات و المعاملات منتزعتان من انطباق الطبيعة المجعولة على الفرد الخارجى وعدمه وليستا مجعولتين هذا فى الصحة و الفساد الواقعتين و أمّا الصحة و الفساد الظاهريتان فحيث ان موضوعهما الفرد المشكوك فيه فللشارع ان يحكم بترتيب الأثر عليه وان يحكم بعدمه فلامحاله تكونان مجعولتين من قبل الشارع فقد حكم بالصحة الظاهرية فى بعض الموارد كما فى الشك بعد تجاوز المحل وبعد الفراغ و حكم بالفساد فى موارد اخرى كما فى بعض الشكوك فى ركعات الصلاة.

فاللازم هو التفصيل بين الصحة و الفساد الواقعتين و الظاهريتين والالتزام بكون الأول غير مجعول و الثانى مجعولاً بلافراق بين العبادات و المعاملات (1).

ولا يخفى عليك ان هذا مبنى على ان الصحة و الفساد بمعنى الموافقة للمأمور به و المخالفة له ولو فى المعاملات و أما إذا كانت الصحة و الفساد فيها بمعنى ترتب الأثر وعدمه كما صرح به الشيخ الأعظم قدس سره فمرجع الصحة و الفساد إلى السببية هذه المعاملة لاثرها وعدم السببية تلك فمن ذهب إلى انتزاعية السببية لزم عليه ان يقول بعدم مجعولية الصحة و الفساد فى المعاملات ومن قال باعتبارية السببية وترتب الأثر للمعاملة كما أفاد سيّدنا الأستاذ فالصحة و الفساد فيها مجعولتان أيضاً من دون فرق بين الصحة و الفساد الواقعتين وبين الظاهريتين فلا تغفل.

فتحصّل: ان الأحكام الوضعية الاعتبارية سواء كانت بالنسبة إلى التكاليف الاعتبارية أو بالنسبة إلى المكلف به من السببية و الجزئية و الشرطية و المانعية و القاطعية كلها مجعولة بالتبع بل يمكن جعل بعضها بالاستقلال كالسببية بالنسبة إلى التكاليف الاعتبارية و الجزئية بالنسبة إلى المكلف به و كالقضاة و الحكومة و الزوجية

ص: 115

وغيرها ممّا يترتب عليها الأحكام الشرعية فلا إشكال في جريان الاستصحاب في الأحكام الوضعية الاعتبارية سواء كانت مستقلة أو بالتبع.

التنبيه الرابع: في اعتبار فعلية الشك و اليقين وعدمه

قال صاحب الكفاية: إن المعتبر في الاستصحاب فعلية الشك و اليقين فلا استصحاب مع الغفلة لعدم الشك فعلاً ولو فرض أنه يشك لو التفت ضرورة أن الاستصحاب وظيفة الشاك ولا شك مع الغفلة أصلاً و يتفرع عليه الحكم بصحة صلاة من أحدث ثم غفل وصلى ثم شك في أنه تطهر قبل الصلاة و ذلك لقاعدة الفراغ بحدوث الشك بعد الصلاة بخلاف من التفت قبلها وشك ثم غفل وصلى فيحكم بفساد صلاته فيما إذا قطع بعدم تطهيره بعد الشك لكونه محدثاً قبلها بحكم الاستصحاب مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابي فلا يشمل قاعدة الفراغ لأنّه محكوم بالحدث قبل الدخول في الصلاة مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابي.

لا يقال: استصحاب الحدث في حال الصلاة بعد ما التفت بعد الصلاة يقتضى فسادها في الصورة الأولى أيضاً.

فانه يقال نعم لولا- قاعدة الفراغ المقتضية لصحتها المقدمة على أصالة فساد الصلاة في الصورة الأولى لأنّ العكس أعنى تقديم الاستصحاب يوجب لزوم لغوية قاعدة الفراغ إذ ما من مورد الا وفيه يجرى أصالة الفساد من استصحاب عدم وجود الجزء أو الشرط فعلى ما ذهب إليه صاحب الكفاية يحكم بالصحة في الصورة الأولى وبالفساد في الصورة الثانية.

أورد عليه سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره أولاً: بعدم اعتبار الشك الفعلي وكفاية الشك التقديرى وذلك لأنّ المستفاد من قوله عليه السلام في الصحيحة الأولى لزراعة بعد ما سأل عن حكم من حرّك في جنبه شيء «لاحتى يستيقن انه قدنام حتى يجيء من

ذلك أمر بين» وكذا من قوله عليه السلام «لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر» ان الضابط في رفع اليد عن الحالة السابقة تعلق اليقين بخلافها فمالم يحصل هذا اليقين تعبد الشارع ببقاء ما كان ولذا كان الاستصحاب حجة فيما يظن بخلاف الحالة السابقة أيضاً وإذا كان الأمر كذلك كان الاستصحاب حجة في مورد الشك التقديرى لعدم تعلق اليقين بالخلاف في موردّه أيضاً وبالجملة ظاهر بعض أدلة الاستصحاب ان الناقض للحالة السابقة لا يكون إلا اليقين بخلافها فبذلك يستكشف ان الشك المأخوذ في بعض الآخر ليس ملحوظا بذاته بل انما هو من جهة كونه مصداقا لهذا الكلى فتدبر.

وثانياً: بأن الشك الفعلى يصدق في مورد غفل المكلف عنه ولكن كان بحيث لو التفت لشك هذا ولو منع إلا من اعتبار فعالية الشك وجب الالتزام بما لا يمكن الالتزام به في موارد.

منها مسألة الجماعة فانه لو فرض أنّ إماما يتقن بالطهارة ثم شك فيه فورد في الصلاة باستصحاب الطهارة لا يجوز الصلاة معه للقطع بذهوله في اثناء الصلاة عن كونه شاكاً بحسب العادة فيصير غير محكوم بالطهارة ومعلوم ان المأموم لو علم ان امامه غير محكوم بالطهارة ليس له الصلاة معه وهذا ممّا لا يفتى به أحد فيستكشف ان الشك التقديرى بحكم الفعلى.

ومنها: أنه لا إشكال في جواز اكل الإنسان مال من دعا إلى داره للضيافة مع القطع بانه غافل عند ارادة الاكل عن رضاه بذلك ويستدل على ذلك في العرف بانه راض بذلك مع ان المفروض غفلته بالكلية وهذا هو الذى يعبر عنه في العرف بشاهد الحال. (1) وعليه فيجربى الاستصحاب مع عدم العلم بالخلاف أو الشك الفعلى في

ص: 117

الصورة الأولى أيضاً ومقتضى ذلك هو البطلان و الفساد فى الصورتين لعدم مجال لقاعدة الفراغ مع جريان الاستصحاب لاختصاصها بما إذا كان الشك حادثاً بعد الصلاة هذا.

ولقائل ان يقول ان حديث لا تنقض اليقين بالشك لكن تنقضه بيقين آخر يدل على امرين أحدهما هو النهى عن نقض اليقين بالشك وثانيهما هو الأمر بنقض اليقين بيقين آخر وظاهر الفقرة الأولى ان النظر إلى اليقين و الشك بذاتهما ومقتضى ذلك ان الشك المأخوذ فيه ملحوظ بذاته فلا وجه لرفع اليد عنه مع تقدمها وظهورها و الفقرة الثانية متفرعة على الفقرة الأولى فانه بعد عدم جواز نقض اليقين بالشك الأعم من الظن فانحصر الأمر فى نقض اليقين باليقين وعليه فلا وجه لرفع اليد عن ظهور الصدر فى كون الشك ملحوظاً بذاته لعدم المنافاة بينهما.

هذا مضافاً إلى ان محل الكلام فى صورة الغفلة عن الحدث رأساً بحيث لم يكن له الشك ولو بنحو الارتكاز و أما صورة وجود الشك الارتكازى فهو خارج عن محل الكلام لوجوده فى النفس بحيث لو سئل و التفت كان الشك موجوداً كما فى المثالين المذكورين. فان ارتكاز الطهارة فى المثال الأول والارتكاز الرضاية فى المثال الثانى موجودان فى نفس امام الجماعة و المضيف ولا إشكال فى كفايته وقول صاحب الكفاية ولو فرض انه يشك لو التفت إلخ ظاهر فيما إذا حدث الشك عند الالتفات لا الشك الارتكازى الموجود حال الغفلة ويقاس المذكور فى كلام صاحب الكفاية ببيع مال الغير بقيمة زائدة مع عدم اطلاعه عنه فان فى هذه الصورة لو التفت المالك رضى به ولكن لا يجدى ذلك فى صحة المعاملة لعدم وجود الرضاية فى ارتكازه حال البيع فتدبر جيداً.

نعم هنا إشكال اخر أفاده سيّدنا الأستاذ بقوله: ان استصحاب الحدث حال الصلاة على فرض جريانه لا يعارض قاعدة الفراغ أصلاً حتى يقدم أحدهما على الآخر لأنّه

لابد في كل زمان من لحاظ الأصل الجارى في هذا الزمان فلا يفيد في ترتيب الأثر في زمان جريان الأصل فيما قبله ولا شبهة في ان زمان جريان قاعدة الفراغ هو بعد الفراغ عن العمل فلا ينافيه الا الأصل الجارى عنده المخالف في النتيجة ومما يهديك إلى ما ذكر انه لا شبهة في صحة الصلاة التي ورد فيها شاكاً في الطهارة رجاء مع تيقن الحدث من قبل ثم تيقن بعد الصلاة بانه كان متطهراً وشك في صيرورته بعد محدثاً وليس ذلك إلا لأن استصحاب الطهارة بعد الصلاة تقتضى صحتها ولا ينافيه كون المكلف حال الصلاة محدثاً بحكم الاستصحاب ومثل ذلك انه لا شبهة في بطلان الصلاة التي ورد فيها مع الطهارة المستصحية إذا تبدل حاله بعد الصلاة بكونه متيقناً بالحدث قبل شاكاً في ارتفاعها بعد وكيف كان ففي كل زمان يكون المناط هو الأصل الجارى في هذا الزمان وعليه فالمعارض لقاعدة الفراغ. انما هو استصحاب الحدث بعد الصلاة وإذا لافرق فيما لو تيقن بالحدث ثم غفل وصلى ثم التفت وشك في كونه محدثاً حال الصلاة أو متطهراً بين ما لو قلنا بكفاية الشك التقديرى في جريان الاستصحاب وبين ما لو لم نقل بها ضرورة ان مقتضى القول الأول ليس الا جريان الأصل حال الصلاة كما ان مقتضى القول الثانى عدم جريانه وقد عرفت ان وجود هذا الأصل وعدمه على حد سواء فيما هو المقصود من ترتيب الأثر بعد الفراغ عن العمل بل لا بد من رعاية الأصل الجارى بعد العمل و هو على القولين استصحاب الحدث ويعارضه قاعدة الفراغ فلو قدمت هذه القاعدة عليه أما لحكومتها عليه أو للزوم لغويتها لو عكس كان الصلاة (في الفرع الاول) صحيحة إلى ان قال:

ومما ذكرنا تعرف حال (الفرع الثانى و هو) ما إذا التفت المتيقن بالحدث إلى حاله في اللاحق فشك ثم غفل عن ذلك وصلى فانه لافرق فيه أيضاً بين القولين

المذكورين حيث ان ما اقتضى بطلان الصلاة فيه ليس الا استصحاب الحدث الجارى بعد الصلاة لا الجارى حالها حتى يفرق بين مورد جريانه وعدمه.

والفرق بين هذا الفرع وسابقه ان الشك فى الفرع السابق كان حادثا بعد الصلاة فلم يكن محذور فى شمول قاعدة الفراغ له و هذا بخلاف هذا الفرع فان الشك فيه ليس حادثا بحكم العرف فانه يراه اعاده المعدوم لاجوداً جديداً (وفى هذه الصورة يحكم بفساد صلاته لاستصحاب الحدث الجارى بعد الصلاة و عدم جريان قاعدة الفراغ لعدم كون الشك حادثاً) نعم لو شك بعد الصلاة فى انه تطهر بعد التفاته (وشكه ثم غفل) وصلى أم صلى بدونه جرى فى حقه حكم الشك الحادث فيشملة قاعدة الفراغ فتأمل تعرف (فمقتضى ماذهب إليه هو التفصيل بين الفرع الأول و الحكم بالصحة وبين الفرع الثانى و الحكم بالبطلان فيوافق قوله مع صاحب الكفاية إلى حدّ الآن فلا تغفل)

ثم استشكل فى شمول قاعدة الفراغ للمقام بأن مقتضى التعليل فيها بانه حين العمل اذكر هو الغاء احتمال الغفلة و المفروض فى المقام هو العلم بالغفلة حال الصلاة فمع عدم شمول قاعدة الفراغ يحكم بفساد الصلاة لاستصحاب الحدث بعد الصلاة من دون فرق بين الفرعين كما لا يخفى ثم قال رحمه الله.

ويدفع هذا الإشكال بأنّ ذلك يصح فيما فرض المكلف بعد صدور الحدث عنه غافلاً إلى ان فرغ من الصلاة و هذا فرض بعيد اللهم إلا أن يقال ان العبرة بحال الشروع و المفروض ان المكلف حال الشروع غافل فيشكل شمول قاعدة الفراغ للمقام.

نعم لو كان قوله عليه السلام لأنّه حين العمل اذكر حكمة الحكم لاعلة له فيشمل المقام أيضاً ويصح التفصيل المذكور بين الفرع الأول و الحكم بالصحة لتقدم قاعدة الفراغ على الاستصحاب وبين الفرع الثانى و الحكم بالفساد لعدم جريان قاعدة الفراغ. (1)

ص:120

التنبيه الخامس: في ان الملاك في جريان الاستصحاب هل هو مجرد الثبوت في الواقع و ان لم يحرز باليقين

انه هل يكون الملاك في جريان الاستصحاب هو مجرد الثبوت في الواقع وان لم يحرز باليقين بحيث يصح الاستصحاب مع الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته إذا ترتب عليه أثر شرعاً أو عقلاً بحيث لا مدخلية لليقين في ذلك أو يكون لليقين مدخلية في نفسه فلا يكفي مجرد الثبوت في الواقع في جريان الاستصحاب ان لم يحرز الواقع باليقين استظهر في الكفاية الأول حيث قال فيها هل يكفي في صحة الاستصحاب الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته وان لم يحرز ثبوته فيما رتب عليه أثر شرعاً أو عقلاً أو لافيه إشكال من عدم إحراز الثبوت فلا يقين ولا بد منه بل ولا شك فانه على تقدير الحدوث و هو لم يثبت ومن ان اعتبار اليقين انما هو لاجل ان التعبد و التنزيل شرعاً انما هو في البقاء لافي الحدوث فيكفي الشك فيه على تقدير الثبوت فيتعبد به على هذا التقدير فيتربط عليه الأثر فعلاً فيما كان هناك أثر و هذا هو الاظهر وتوضيح ذلك كما في تسديد الأصول ان مفاد أخبار الاستصحاب انه إذا تحقق شيء ثم شك في بقاءه فهو محكوم بالبقاء و اليقين المذكور في قولهم عليهم السلام لا ينقض اليقين بالشك وان اريد منه تلك الصفة النورية التي لها منتهى درجة الكاشفية الا ان اخذه في هذه الأخبار انما هو لبيان مفروضية وجود الشيء واعطاء الاطمئنان للمخاطب من ناحية أصل ثبوته لكي يتمحض الشك و التعبد المدلول عليه في ناحية البقاء فلا محالة يكون محصل العبارة ان الشك لا يقوى على رفع ما ثبت ولا يحكم معه بارتفاعه بل انما يحكم بارتفاعه بيقين آخر فتدل بهذا التقريب و التقرير على الملازمة بين الثبوت و البقاء انتهى. (1)

أورد عليه سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: بأنّ ظاهر أدلة الاستصحاب عدم كفاية الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته وان لم يحرز وعليه فجريانه فيما يشك

ص: 121

فى ثبوت شىء مشكل ودعوى ان الاتيان باليقين ليس لاجل موضوعية واعتباره فى الحكم بالبقاء بل انما جىء به لتثبيت متعلقه ليتمحض التعبد المدلول عليه بمورد خصوص الشك فى البقاء وحينئذٍ فيلغى خصوصية اليقين ويفهم عرفاً ان الشىء الثابت محكوم بالبقاء عند الشك مندفعة بما أفاد الأستاذ من أنها لاتساعد ظاهر أدلة الاستصحاب من اعتبار اليقين.

ويقع السؤال عن صاحب الكفاية كيف يدعى مع قوله هنا جريان الاستصحاب فى الشك فى المقتضى مدعياً بأن اليقين له ابرام.

ثم انه يظهر النتيجة فى هذا البحث كما أفاد سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره بناء على القول بالاجزاء فى الاوامر الظاهرية فيمن تيقن بالطهارة فشك وصلى باستصحاب الطهارة ثم انكشف الخلاف وكونه محدثاً من قبل فان مقتضى ان يكون الاعتبار بنفس اليقين دون الواقع كان له أمر ظاهرى وهو على الفرض يقتضى الاجزاء ويظهر أيضاً فيمن شك فى الطهارة من دون ان يكون له حالة سابقة فصلى ثم تبين بعد الصلاة كونها متطهراً قبل الصلاة محدثاً حين الشروع فيها فان مقتضى ان يكون الاعتبار بنفس الواقع كان حالة السابقة للمكلف هى الطهارة و المفروض كونه شاكاً عند ارادة الصلاة فكان له أمر ظاهرى وحكم استصحابى وهو بالفرض يجزى عن الواقع.

ثم لا يذهب عليك ان صاحب الكفاية تفرع على ذلك ذب الإشكال الذى أورد على استصحاب الأحكام التى قامت الامارات المعتبرة على مجرد ثبوتها وقد شك فى بقائها على تقدير ثبوتها من انه لا ييقن بالحكم الواقعى ولا يكون هناك حكم آخر فعلى بناء على ما هو التحقيق من ان قضية حجية الامارة ليست إلا تنجّز التكليف فى الاصابة والعذر مع المخالفة كما هو قضية الحجة المعتبرة عقلاً كالقطع و الظن فى حال الانسداد على الحكومة لا انشاء احكام فعلية شرعية ظاهرية كما هو ظاهر الاصحاب.

وقال وجه الذب بذلك ان الحكم الواقعي الذي هو مؤدى الطريق حينئذٍ محكوم بالبقاء فتكون الحجة على ثبوته حجة على بقائه تعبدًا للملازمة بينه وبين ثبوته واقعاً.

أورد عليه سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: بقوله أقول كلامه يفيد امرين أحدهما انه لو قلنا باعتبار اليقين بنفسه في جريان الاستصحاب اشكل الأمر في استصحاب الأحكام التي قامت الامارات المعتبرة على ثبوتها حيث لم يحرز باليقين ثبوتها.

وفيه: عدم انحصار وجه الذب عن الإشكال في ذلك بل يمكن ان يذب عنه بما يقال في وجه تقدّم الامارات على مثل قوله عليه السلام «كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام».

أو قوله «كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر» فان العلم بنفسه مأخوذ في غايات هذه الأحكام الظاهرية ومع ذلك يقدم الامارات عليه فلو قام اماراة على حرمة هذا أو نجاسة ذلك ارتفع الحكم الظاهري في مورده قطعاً وسيأتى الكلام في محله ان شاء الله تعالى في الوجوه التي ذكروها لذلك ومنها ان العلم المأخوذ في تلك الأدلة أعمّ من اليقين الوجداني ومن الحجة ومنها ان مفاد أدلة حجية الامارات الغاء احتمال الخلاف وتنزيل المكلف منزلة العالم وتقديم الامارات على أدلة تلك الأحكام يكون بالورود على الوجه الأول وبالحكومة على الوجه الثاني.

وكيف كان فهذه الامور بعينها تجرى في المقام أيضاً فإما يقال بأنّ المراد من اليقين المأخوذ في دليله أعمّ من اليقين الوجداني ومن الحجة و إما يقال بأنّ الحجة بمنزلة اليقين بادلة حجيتها.

الثاني انه لو كان هناك حكم آخر فعلى على طبق مؤدى الطريق كما هو ظاهر الأصحاب امكن جريان الاستصحاب دون ما إذا لم يكن قضية حجيتها إلاّ تنجز التكليف مع الاصابة والعذر مع المخالفة.

وأنت خير بأن مراد أكثر من ذهب إلى ان قضية الامارات جعل الأحكام على طبقها هو السببية المحضنة في تلك الامارات ومعناها ان قيام الطريق مثل قول العادل مثلاً اوجب مصلحة في العمل على وفقه و الجرى على طبقه بحيث كان العمل بقول العادل مثلاً اوجب مصلحة في نفس العمل وفقه و الجرى على طبقه بحيث كان العمل بقول العادل مثلاً ذا مصلحة ملزمة اوجبت الاخذ بقوله و العمل على وفقه مثل الاعتناء بقوله وعدم هتكه وعلى هذا لا مجال لاستصحاب هذا الحكم أصلاً ضرورة قيام المصلحة بالعمل على وفق ما اخبر به العادل و هو لم يخبر إلا بثبوت الحكم لابقائه فليس العمل في مورد الشك في ذلك الحكم على وفق قوله اجلالاً لمقامه واعتناءً بقوله حتى يكون ذا مصلحة موجبة لذلك هذا كله على فرض ان يكون هناك حكم آخر على طبق مؤدى الطريق. (1)

فتحصّل: أن اليقين بمعناه الأعم من الوجداني ومن الحجة مأخوذ في أدلة اعتبار الاستصحاب وبه يرتفع الإشكال المذكور على استصحاب الأحكام التي قامت الامارات المعتبرة على مجرد ثبوتها وقد شك في بقائها على تقدير ثبوتها من انه لا يقين بالحكم الواقعي لأن المراد من اليقين هو الأعم من الوجداني ومن الحجة و هو يكفي في استصحاب ما قامت عليه الامارة ولا مجال لدعوى عدم اعتبار اليقين في أدلة اعتبار الاستصحاب لانها خلاف الظاهر من ادلته ولا يصار إليه بعد امكان ذب الإشكال بما لا ينافي ظاهر الأخبار.

ولا فرق في النتيجة المذكورة بناء على القول بالاجزاء في الاوامر الظاهرية بين ان يكون المراد من اليقين هو خصوص الصورة النورية أو الأعم من الحجة فان الأمر الظاهري متصور في كليهما و هو موجب للاجزاء.

ص:124

وبهذا امكن رفع التهاافت بين المقام وما مرّ من تعميم أدلة الاستصحاب بالنسبة إلى الشك فى المقتضى لأنّ اليقين بمعناه الأعم معتبر بنفسه مع قطع النظر عن الواقع فمع ملاحظته دون الواقع أمكن الاستدلال بإبرامه على تعميم الاستصحاب بالنسبة إلى الشك فى المقتضى أيضاً لاطلاق اليقين عليه.

التنبية السادس: فى استصحاب الكلى و هو على ثلاثة أقسام

اشارة

لأنّ الشك فى بقاء الكلى قد يكون من جهة الشك فى بقاء الفرد الموجود فى ضمنه الكلى واخرى من جهة تردد ذلك الفرد بين ما هو باق جزماً وبين ما هو مرتفع كذلك و ثلاثة من جهة الشك فى وجود فرد آخر مع الجزم بارتفاع ذلك الفرد.

القسم الأول: من استصحاب الكلى

لا إشكال فى جريان استصحاب الكلى و الفرد وترتيب آثار كل منهما عليه ان كان لكل واحد منهما اثر.

ثم انه قد يقال ان استصحاب الفرد يغنى عن استصحاب الكلى الموجود فى ضمنه فيكفى استصحاب الفرد فى ترتيب آثار كل من الفرد و الكلى بخلاف استصحاب الكلى فانه لا يغنى عن الفرد وان كان بقاءه مستلزماً لبقاء ذلك الفرد فلو كان الفرد ذا أثر شرعى فاللازم هو جريان الاستصحاب فيه مستقلاً وقد يفصل فى ذلك بأنّ يقال ان قلنا بأنّ الطبيعى عين الفرد فى الخارج بحيث يكون التعبد بوجود الفرد تعبدًا بوجود الطبيعى فيصح دعوى ان استصحاب الفرد يغنى عن استصحاب الكلى بخلاف ما إذا لم نقل بذلك فانه لا يصح تلك الدعوى فيه لوجود المغايرة بينهما بالنظر العرفى ويمكن ان يقال ان الظاهر ان النزاع فى المقام لا يرتبط بالبحث عن عينية الكلى مع فردة وعدمها بل المعيار هو ملاحظة الخصوصية التى اختارها الشارع عند اعتبار موضوع الأثر وعدمها فمع ملاحظة خصوصية الخاص أو العام لا يغنى استصحاب أحدهما عن الآخر ولو قلنا بعينية الفرد مع الكلى للاختلافهما فى الموضوع الشرعى.

قال سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: لو سلم ان الكلى عين الفرد بنظر العقل و العرف الا ان موضوع أثر كل منهما غير موضوع أثر الآخر فان أثر الخاص بما هو خاصّ يتقوم فيه خصوصيته فيحتاج في دليل التعبد به إلى لحاظها وأثر العام بما هو يتقوم فيه بالمطلق فيحتاج في دليل التعبد به إلى لحاظ الخصوصية (أى خصوصية العام) وهما لا يجتمعان في لحاظ واحد وكلام فارد فلا بد في ترتيب أثر كل منهما من استصحاب يخصه ولا يغنى استصحاب الواحد الجارى في الفرد عن استصحاب الكلى لأنّ النظر في ذلك الاستصحاب إلى خصوصيات الفردية وفي الاستصحاب الكلى إلى نفسه من دون لحاظ تلك الخصوصيات وكيف كان كون الكلى عين الفرد وعدمه لا يجرى في هذا النزاع أصلاً فتدبر وافهم. (1)

وإليه يؤول ما في مصباح الأصول حيث قال ثم ان الأثر الشرعى قد يكون للكلى بلا دخل للخصوصية فيه كحرمة مسّ كتابة القرآن وعدم جواز الدخول في الصلاة بالنسبة إلى الحدث الاكبر أو الاصغر وقد يكون الأثر للخصوصية لا للجامع كحرمة المكث في المسجد و العبور عن المسجدين فانهما من آثار خصوص الجنابة لا مطلق الحدث.

ففيما كان الأثر للجامع لا معنى لاستصحاب الخصوصية وفيما كان الأثر للخصوصية لا يصح استصحاب الكلى بل جريان الاستصحاب تابع للأثر فاذا كان الشخص جنبا ثم شك في ارتقاعها وهو يريد الدخول في الصلاة أو مسّ كتابة القرآن لا يصح له استصحاب الجنابة لعدم ترتب الأثر على خصوصيتها بل يجرى استصحاب الحدث الجامع بين الاكبر والاصغر وان اراد الدخول في المسجد (أى المسجد الحرام)

ص: 126

فلا معنى لاستصحاب الحدث لعدم ترتب حرمة على الحدث الجامع بين الأكبر والأصغر بل لا بد من استصحاب خصوص الجنابة بالنسبة إلى الأثر الأول يجرى الاستصحاب في الكلى وبالنسبة إلى الأثر الثاني يجرى الاستصحاب في الجزئي فتحصل ممّا ذكرنا أنا لسنا مخيرين في اجراء الاستصحاب في الكلى و الجزئي على ما يظهر من عبارة الكفاية بل جريان الاستصحاب تابع للأثر على ما ذكرنا. (1)

وقد يقال الصحيح اغناء الاستصحاب في الفرد فيما كان الأثر الخاص مترتباً عليه عن الاستصحاب في ناحية الكلى.

ووجهه بأنّ الأثر المترتب على الكلى ليس أثراً لعنوانه بل أثر لما يكون ذلك الكلى بالحمل الشائع واستصحاب الفرد ولو كان لخصوصية ذلك الفرد أثر أيضاً يكون ذلك الكلى لا محالة فيترتب على الاستصحاب في ناحيته كلا الأثرين كالاستصحاب في بقاء الجنابة نعم الاستصحاب في ناحية الكلى لا يثبت الفرد لأنّ التعبد بوجود الكلى ولو كان بنحو الحمل الشائع إلا أنه لا يثبت خصوصية الفرد الخاص. (2)

ويمكن أن يقال: إن المفروض في منع اغناء الاستصحاب هو المغايرة بين حيثية الفرد وحيثية الجامع ومعها واختلاف اللحاظين لوجه للاغناء لا من ناحية الكلى ولا من ناحية الفرد وجعل أثر الأفراد مع خصوصياتها أثراً للكلى بعنوان الحمل الشائع الصناعي خلف في كون الموضوع عند الشارع هو خصوصية الخاص و الفرد لا الجامع بما هو جامع وعليه فلا يغني استصحاب الخاص بما هو خاص عن استصحاب الجامع بما هو جامع وبعبارة أخرى كما أفاد في تسديد الأصول لا يكفي استصحاب الكلى

ص: 127

-
- 1- (1) مصباح الأصول، ج 3، ص 102.
 - 2- (2) دروس في مسائل علم الأصول، ج 4، ص 94-95.

لأثبت حكم الفرد أو نفسه ولا العكس لما سيأتى من أن الاستصحاب لا يثبت الانفس المستصحب فلو كان هنا دليل شرعى رتب حكماً على عنوان المستصحب فلامحالة يعمّه ويترتب عليه و أما لوازمه وملزوماته وملازماته فلا يمكن اثباتها به. (1)

ثم لا يخفى عليك كما أفاد فى مصباح الأصول أنه لافرق فى جريان الاستصحاب فى الكلى بين أن يكون الكلى من الكليات المتأصلة أو من الكليات الاعتبارية ومنها الأحكام الشرعية التكليفية والوضعية على ما ذكرناه من إنها من الأمور الاعتبارية فلامانع من استصحاب الكلى الجامع بين الوجوب والندب مثلاً أو من الكليات الانتزاعية كالعالم مثلاً بناء على ما ذكرنا فى بحث المشتق من أن مفاهيم المشتقات من الأمور الانتزاعية فإن الموجود فى الخارج هو ذات زيد مثلاً وعلمه و أما عنوان العالم فهو منتزع من اتصاف الذات بالمبدأ وانتسابه إليه ولا وجود له غير الوجودين. (2)

والوجه فيه واضح لأن الأحكام مترتبة على الموضوعات العرفية ولا فرق فى ذلك بين أن يكون الموضوع من الكليات الانتزاعية أو غيرها فإذا قيل إذا رأيت عالماً أكرمه حكم بأن موضوع وجوب الأكرام هو العالم كما حكم بأن الموضوع فى مثل إذا وجدت الماء فتوضأ به هو الماء.

فتحصّل: ممّا ذكر أن الاستصحاب كما يجرى فى الفرد فكذلك يجرى فى الجامع إذا كان الفرد بما هو الفرد و الجامع بما هو جامع موضوعين للآثر الشرعى ولا يغنى أحدهما عن الآخر لوجود المغايرة العرفية بين موضوع استصحاب الفرد وموضوع استصحاب الكلى ولا فرق فيما ذكر بين أن نقول أن الكلى عين الفرد بنظر العقل

ص: 128

1- (1) تسديد الأصول، ج 2، ص 359.

2- (2) مصباح الأصول، ج 3، ص 102.

والعرف وبين ان لا نقول لمغايرة موضوع أثر كل منهما فى الشرع و العرف فيما إذا رتب الأثر على الخاص بما هو خاص وعلى العام بما هو العام فلا تغفل.

القسم الثانى: من استصحاب الكلى

قال المحقق الخراسانى قدس سره فى الكفاية وان كان الشك فيه من جهة تردد الخاص الذى فى ضمنه بين ما هو باق أو مرتفع قطعاً فكذا لا إشكال فى استصحابه فيترتب عليه كافة ما يترتب عليه عقلاً او شرعاً من أحكامه ولوازمه وتردد ذلك الخاص الذى يكون الكلى موجوداً فى ضمنه ويكون وجوده بعين وجوده بين متيقن الارتقاع ومشكوك الحدوث المحكوم بعدم حدوثه.

غير ضائر باستصحاب الكلى المتحقق فى ضمنه مع عدم اخلاسه باليقين والشك فى حدوثه وبقائه وانما كان التردد بين الفردين ضائراً باستصحاب أحد الخاصين الذين كان امره مردداً بينهما لا خلاسه باليقين الذى هو أحد ركنى الاستصحاب كما لا يخفى. (1)

قال السيد المحقق الخوئى قدس سره: وظاهر ان تخصيص هذا القسم بأن يكون الفرد مردداً بين متيقن الارتقاع ومتيقن البقاء انما هو المجرد التمثيل والا فيكفى فى جريان الاستصحاب مجرد احتمال البقاء فلو كان الفرد مردداً بين متيقن الارتقاع ومحتمل البقاء لكان الاستصحاب جارياً فى الكلى ويكون أيضاً من القسم الثانى. (2)

والحاصل أن المدعى فى هذا القسم أمر ان أحدهما جريان استصحاب الكلى فيترتب عليه آثاره وثانيهما عدم جريان استصحاب وجود أحد الخاصين لعدم اليقين بحدوث كل واحد من الخاصين ومعه يختل أحد ركنى الاستصحاب.

و أما استصحاب العدم فى كل من الفردين وترتيب آثار عدم كل واحد منهما عليه فلا إشكال فيه مالم يلزم منه مخالفة عملية وإلا كما أفاد سيّدنا الأستاذ يتعارض

ص: 129

1- (1) الكفاية، ج 2، ص 311.

2- (2) مصباح الأصول، ج 3، ص 103.

الاصلاح ويتساقطان كما لو علم اجمالاً بترتب تكليف وجوبى أو تحريمى على الخاصين فانه يجب رعاية هذا التكليف من جهة العلم الإجمالى بوجوده إما فى هذا الفرد أوفى ذاك هذا إذا قلنا بجريان الأصول فى أطراف المعلوم بالإجمال وإلا يشكل جريانه فى المقام مطلقاً سواء لزم منه مخالفة عملية اولاً. (1)

ثم إنه يشكل الاستصحاب فى الكلى فى هذا القسم بأن الاستصحاب فيه وإن كان جارياً فى نفسه لتامة موضوعه من اليقين والشك إلا أنه محكوم بأصل سببى فإنّ الشك فى بقاء الكلى مسبب عن الشك فى حدوث الفرد الطويل والأصل عدمه ففى المثال يكون الشك فى بقاء الحدث مسبباً عن الشك فى حدوث الجناية فتجرى أصالة عدم حدوث الجناية وبانضمام هذا الأصل إلى الوجدان يحكم بارتقاء الحدث فإن الحدث الأصغر مرتفع بالوجدان والحدث الأكبر منفى بالأصل فلامجال لاستصحاب الكلى.

وأجاب عنه صاحب الكفاية: بأنّ الشك فى بقاء الكلى ليس مسبباً عن الشك فى حدوث الفرد الطويل بل مسبب عن الشك فى كون الحادث طويلاً أو قصيراً وبعبارة أخرى الشك فى بقاء الكلى مسبب عن الشك فى خصوصية الفرد الحادث وليس له حالة سابقة حتى يكون مورداً للأصل فتجرى فيه أصالة عدم كونه طويلاً فما هو مسبوق بالعدم وهو حدوث الفرد الطويل ليس الشك فى بقاء الكلى مسبباً عنه وما يكون الشك فيه مسبباً عنه وهو كون الحادث طويلاً ليس مسبوقاً بالعدم حتى يكون مورداً للأصل هذا. (2)

ص: 130

1- (1) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ، ج 3، ص 61.

2- (2) الكفاية، ج 2، ص 312-313.

أورد على صاحب الكفاية: أولاً بأنّ هذا الجواب مبني على عدم جريان الأصل في عدم الازلي و أما إذا قلنا بجريانه كما هو الصحيح على ما ذكرنا في محله فلا مانع من جريان أصالة عدم كون الحادث طويلاً ولذا بنينا في الفقه على عدم جريان استصحاب الكلي للأصل السببي الحاكم عليه في موارد منها ما إذا شك في كون نجس بولاً - أو عرق كافر مثلاً فتنجس به شيء فغسل مرة واحدة فلا محالة نشك في بقاء النجاسة وارتفاعها على تقدير اعتبار التعدد في الغسل في طهارة المتنجس بالبول الا انه مع ذلك لا نقول بجريان الاستصحاب في كلي النجاسة ووجوب الغسل مرة ثانية لأنّه تجرى أصالة عدم كون الحادث بولاً فنحكم بكفاية المرة للعمومات الدالة على كفاية الغسل مرة واحدة وخرج عنها البول بأدلة خاصة. (1)

ولا يخفى ما فيه حيث انه مبني على سببية عدم كون الحادث طويلاً بالنسبة إلى عدم الكلي مع انها محل تأمل ونظر لما سيأتى عن سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره من ان التسبب انما هو في طرف الوجود لا العدم لأنّ عدم الكلي ليس مسبباً عن عدم هذا الفرد بل هو مسبب عن عدم وجود فرد ما الذي لا يحصل إلّا بعدم تحقق جميع أفراد الكلي وعليه فمع جريان استصحاب عدم كون الحادث طويلاً يجرى استصحاب الكلي الجامع لعدم السببية بينهما فلا وجه للمنع عن استصحاب الجامع بمجرد استصحاب عدم كون الحادث طويلاً و(أورد على صاحب الكفاية) ثانياً بأنّ الحكم معلق على وجود القدر المشترك وعدمه لا على بقاء وارتفاعه وان كان قد يعبر عن وجوده بالبقاء ومن عدمه بالارتفاع من جهة ان الوجود المسبوق بالوجود بقاء اعتباراً أو العدم المسبوق بالوجود ارتفاعاً الا ان الحكم ليس معلقاً على هذين العنوانين بل هو معلق على عنوان الوجود والعدم ومن المعلوم ان علة وجود الكلي وجود الفرد وعلة

ص: 131

عدم وجوده عدم الفرد من جهة ان ما هو وجوده علة للوجود يكون عدمه علة للعدم وعليه فعدم الفرد الطويل علة لعدم الجامع والكلية
وحيث لا- أثر لعدم الفرد القصير فلا يعارضه أصالة عدم الفرد القصير فالأصل في ناحية عدم الفرد الطويل بلا معارض ويقدم على
استصحاب الجامع ولا مجال معه لاستصحاب الكلية والجامع لمحكوميته بالنسبة إلى أصالة عدم الفرد الطويل ودعوى ان استصحاب
الجامع مسبب عن خصوصية في الفرد الحادث مندفعة بانه مسبب عن حدوث الفرد الطويل لا طولية الحادث.

وأجاب عنه سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره بأن وجود الكلية وان كان مسببا عن وجود فرد ما وهو متحقق بصرف وجود الفرد
الطويل إلا ان عدمه ليس مسببا عن عدم هذا الفرد بل هو مسبب عن عدم وجود فرد ما الذي لا يحصل إلا بعدم تحقق جميع أفراد الكلية
فالتسبب انما هو في طرف الوجود لا العدم.

وما يقال من ان تسبب عدم الكلية عن عدم تحقق جميع الأفراد مسلم الا انه يكفي إحراز عدمه بعض تلك الأفراد بالقطع وبعضها بالأصل
فبالآخرة يكون عدم وجود الفرد الطويل جزء العلة لعدم وجود الكلية وهو يكفي في تقدّم أصله العدمي على الأصل الوجودي الجارى في
الكلية فان الملاك في هذا التقديم جار فيما يكون الشيء علة لشيء آخر أو جزء العلة له.

مدفوع بأن هذا مسلم فيما كان السبب امراً مركباً يحرز بعض اجزائه بالوجدان وبعضها بالأصل والمقام ليس كذلك لأن عدم وجود فرد ما
ليس امراً مركباً ذا اجزاء بل هو أمر بسيط يحصل بعدم وجود جميع الأفراد فمحصل ذلك الأمر البسيط أمر مركب لانفسه فتدبر فانه دقيق
هذا مضافاً إلى ان ترتب وجود على وجود الفرد عقلي

سواء كان الكلى والقدر المشترك من احكام الشرعية او غيرها فكذلك من طرف العدم كما لا يخفى. (1)

وعليه فالتسبب يكون بين وجود الفرد الطويل ووجود الجامع لا بين عدم الفرد الطويل وعدم الجامع ومع ممنوعية التسبب فى طرف العدم. يجرى الأصل فى بقاء الكلى لعدم محكوميته بالأصل السببى ولا فرق فى ذلك بين جريان الأصل فى العدم الازلى وعدم جريانه.

هذا مضافاً إلى ان ترتب وجود على وجود الفرد أو ترتب العدم على عدم الفرد عقلى ولا يثبت بالأصل فمع عدم التسبب بين عدم حدوث الفرد الطويل وعدم الكلى وبين عدم الكلى وعدم طولية الحادث لا مانع من استصحاب وجود الجامع ولا مجال لاستصحاب عدم وجود فرد ما مع العلم بوجود أحد الفردين فلا تغفل.

هذا مضافاً إلى امكان دعوى التعارض فى ناحية السبب. لأن وجود كل من الفردين بخصوصيته مشكوك فيه ومسبوق بالعدم فاصالة عدم الحدوث يجرى فى كليهما ومجرد العلم بحدوث الكلى لا يوجب خروج شىء من الفردين عن عموم دليل الاستصحاب بعد ان كان المفروض فيهما اليقين بعدم وجوبهما قبلاً والشك فى حدوث كل منهما فالاصلان فى ناحية السبب متعارضان ويسقطان بالتعارض فتصل النوبة لامحاله إلى الأصل المحكوم اعنى استصحاب بقاء الكلى.

لا يقال: ربما لم يكن لاحد الفردين أثر أصلاً فلا يصح القول بانعقاد التعارض بين اصلين فى جميع الموارد.

لأنه يقال يكفى فى ترتب الأثر اثبات بقاء الكلى أو ارتفاعه الذى كان المفروض اثباته بالأصل الجارى فى الأصل السببى. (2)

ص: 133

1- (1) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ، ج 3، ص 62-63.

2- (2) تسديد الأصول، ج 2، ص 361-362.

ويمكن أن يقال: ان اثبات بقاء الكلى أو ارتفاعه بجريان الأصل في ناحية الأصل السببي لا يكفي لأنّ هذا من الأصل المثبت اذ اثبات بقاء الكلى أو ارتفاعه ليس باثر شرعى فيما إذا لم يكن المستصحب شرعياً بنفسه هذا مضافاً إلى انه لا أثر شرعى بالنسبة إلى الفرد القصير للعلم بارتفاعه حين الشك فى بقاء الجامع كما هو المفروض

وعليه يؤول ما فى الكفاية من انه لو سلم ان بقاء الكلى من لوازم حدوث المشكوك فلاشبهة فى كون اللزوم عقلياً ولا يكاد يترتب باصالة عدم الحدوث الا ما هو من لوازمه وأحكامه شرعاً ⁽¹⁾ فاللازم هو السببية الشرعية فلايكفى مجرد السببية.

قال السيّد المحقّق الخوئى قدس سره: ان الشك فى بقاء الكلى وان سلم كونه مسبباً عن الشك فى حدوث الفرد الطويل الا ان مجرد السببية لا- تكفى فى حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي بل الميزان فى الحكومة ان يكون ثبوت المشكوك الثانى أو انتفاؤه من الآثار الشرعية للأصل السببي ليكون الأصل السببي رافعا للشك المسببي بالتعبد الشرعى فلايجرى الأصل فيه لانتفاء موضوعه و هو الشك بالتعبد الشرعى.

والأول: و هو ما كان ثبوت المشكوك الثانى من اللوازم الشرعية للأصل السببي كما فى استصحاب الطهارة بالنسبة إلى قاعدة الطهارة فان استصحاب الطهارة يرفع الشك فى الطهارة ويثبتها شرعاً فلامجال لجريان قاعدة الطهارة لانتفاء موضوعها و هو الشك بالتعبد الشرعى.

والثانى: و هو ما كان انتفاء المشكوك الثانى من الآثار الشرعية للأصل السببي كما فى تطهير ثوب متنجس بماء مستصحب الطهارة فان طهارة الثوب المغسول به من

ص:134

الاثار الشرعية لاستصحاب الطهارة فيه فلا يبقى معه شك في نجاسة الثوب ليجرى فيها الاستصحاب فانها قد ارتفعت بالتعبد الشرعى و هذا بخلاف المقام فان عدم بقاء الكلى ليس من الاثار الشرعية لعدم حدوث الفرد الطويل بل من لوازمه العقلية فلا حكومة للاتصال عدم حدوث الفرد الطويل على استصحاب الكلى وهذا هو الجواب الصحيح فلا ينبغي الإشكال في جريان القسم الثانى من استصحاب الكلى. (1)

فتحصّل: ممّا ذكر انه يجرى الاستصحاب فى القسم الثانى من أقسام استصحاب الكلى فيما إذا لم يكن أصل سببى أو لم يكن السببية الشرعية وقد عرفت عدم وجودهما فالجارى ليس إلّا استصحاب الكلى و الجامع فلا تغفل.

بقى هنا امور:

أحدها: انه ذهب سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره إلى ان استصحاب كلى النجاسة مثلاً غير جار فى القسم الثانى

حيث ان ادلتها ناظرة إلى الوجودات الخاصة وحيث ان الوجود فى ضمن الفرد القصير غيره فى ضمن الفرد الطويل فلامحالة يختل اركان الاستصحاب من جهة ان كل وجود بالخصوص مسبوق بعدم فيجرى استصحاب عدمه و الوجود المردد نظير الفرد المردد. (2)

وبعبارة اخرى ان اثار النجاسة انما تترتب شرعاً على الشئ النجس و الموجود المتصف بالنجاسة لا على النجاسة الكلية المعرّاة عن الوجود و إذا لو علم بنجاسة أحد المكانين يترتب الأثر على أحدهما المتصف بالنجاسة فمالم يعلم بزوال النجاسة برفع يستصحب نجاسة أحد المكانين و يترتب عليه اثره.

و أما إذا علم بزوال النجاسة عن أحد المكانين يختل اركان الاستصحاب من جهة ان النجاسة الكلية المعرّاة عن وجودها فى هذا المكان أو ذاك لم يترتب عليها أثر

ص: 135

1- (1) مصباح الأصول، ج 3، ص 108.

2- (2) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ، ج 3، ص 72.

نجاسة الملاقي واستصحاب كون النجاسة في هذا المكان أو في ذاك غير جار لعدم الحالة السابقة بل الأصل عدمه واستصحاب اتصاف المكان المردد الذي كان متصفاً بالنجاسة بها كان نظير استصحاب الفرد المردد واستصحاب كلى النجاسة لا يثبت اتصاف المكان الآخر بالنجاسة حتى يترتب عليه اثره. (1)

ويمكن أن يقال: نعم ان الكلى بما هو كلى مع قطع النظر عن الوجود لا أثر له وأما إذا لوحظ مع أصل الوجود من دون خصوصيات الوجود فلاوجه للقول بعدم ترتب الأثر عليه لأن الآثار المشتركة مترتبة على أصل الوجود لا خصوصية الوجود وهو يكفي لجريان استصحاب الكلى في القسم الثانى.

هذا مضافاً إلى انه يمكن استصحاب الفرد المردد للعلم بفرد ما والشك في ارتفاعه فيترتب عليه الأثر المشترك ودعوى عدم الوجود المردد مندفة بأن المستحيل هو الوجود المردد في الخارج لا العلم بالعنوان المردد فتدبر جيداً.

وثانيها: انه قد يقال ان الشك في بقاء القسم الثانى من الكلى يكون دائماً من الشك في المقتضى

إذ الشك يكون في اقتضاء أحد الطرفين فمن منع من جريان الاستصحاب في الشك في المقتضى ليس له ان يجرى الاستصحاب في الكلى والعجب من الشيخ الأعظم قدس سره حيث ذهب إلى جريان الاستصحاب في القسم الثانى من الكلى مع انه لم يقل بالاستصحاب في الشك في المقتضى.

يمكن أن يقال: ان الشك في الرفع يتصور في القسم الثانى من الكلى أيضاً كما إذا كان اقتضاء الطرفين معلوماً وانما الشك في الرفع بعد العلم بوجود المقتضى كما إذا علم بوجود الحدث ولكن تردد بين الاصغر والاكبر ومن المعلوم أن كل واحد منهما يقتضى البقاء لولا الرفع فاذا توضحاً شك في ان الوضوء يرفع الحدث المعلوم المقتضى

ص:136

للبقاء أم لا فان كان الحدث هو الاصغر فارتفع بالوضوء وان كان الحدث هو الاكبر لم يرتفع بالوضوء ففي هذا الفرض لا يكون الشك في المقتضى لمعلومية الاقتضاء في كل واحد منهما بل الشك يكون في رافعية الرفع.

ثم ان قول الشيخ بجريان الاستصحاب في القسم الثاني من الكلى في المقام لعله يكون على مذاق المشهور من جريان الاستصحاب مطلقاً وكيف كان فلا مانع من جريان استصحاب الجامع بين الحدثين بعد ما ترتب عليه الاثار المشتركة الشرعية فلا تغفل.

ثالثها: ان جريان الاستصحاب في الكلى كما أفاد السيّد المحقّق الخوئي قدس سره انما هو فيما إذا لم يكن أصل يعين به حال الفرد والا فلامجال لجريان الاستصحاب في الكلى

كما إذا كان أحد محدثا بالحدث الاصغر فخرجت منه رطوبة مرددة بين البولوى و المنى ثم توضأ فشك في بقاء الحدث فمقتضى استصحاب الكلى وان كان بقاء الحدث الا ان الحدث الاصغر كان متيقنا وبعد خروج الرطوبة المرددة يشك في تبدله بالاكبر فمقتضى الاستصحاب بقاء الاصغر وعدم تبدله بالاكبر فلايجرى الاستصحاب في الكلى لتعين الفرد بالتعبد الشرعى فيكفى الوضوء.

نعم من كان متطهرا ثم خرجت منه الرطوبة المرددة لايحوز له الاكتفاء بالوضوء فقط بل يجب عليه الجمع بين الوضوء والغسل. (1)

ورابعها: في الشبهة العبائية المذكورة حول استصحاب القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلى وهى على ما اوضحها سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره انه لو علم بنجاسة أحد طرفى العباء من الاسفل أو الاعلى ثم طهر الطرف الاسفل فطهارة هذا الطرف يوجب الشك في بقاء النجاسة فيجربى استصحاب بقائها ولازمه نجاسة ملاقيه

ص:137

مع انه لا- أثر لملاقاة الطرف الاسفل للقطع بطهارته ولا- الطرف الاعلى للشك فى نجاسته وقد تبين فى محله ان ملاقى بعض أطراف المعلوم بالاجمال لا يحكم بنجاسته وبناء على جريان استصحاب النجاسة فى العباء الذى لازمه نجاسة ملاقيه يلزم ان يكون المؤثر فى النجاسة ملاقة طرف الطاهر أو طرف مشكوك النجاسة و هو كما ترى. (1)

وقال السيّد المحقّق الخوئى قدس سره: هذا الإشكال يرد على استصحاب الكلى و يكون مبنيًا على القول بطهارة الملاقى لاحد أطراف الشبهة المحصورة وملخص هذا الإشكال انه لو علمنا اجمالاً بنجاسة أحد طرفى العباء ثم غسلنا أحد الطرفين فلا إشكال فى انه لا يحكم بنجاسة الملاقى لهذا الطرف المغسول للعلم بطهارته بعد الغسل وكذا لا يحكم بنجاسة الملاقى للطرف الآخر لأنّ المفروض عدم نجاسة الملاقى لاحد أطراف الشبهة المحصورة ثم لو لاقى شىء مع الطرفين فلا بد من الحكم بعدم نجاسته أيضاً لأنّه لافى طاهراً يقينا واحداً طرفى الشبهة والمفروض ان ملاقة شئى منهما لا توجب النجاسة مع ان مقتضى استصحاب الكلى هو الحكم بنجاسة الملاقى للطرفين فلا بد من رفع اليد عن جريان الاستصحاب فى الكلى أو القول بنجاسة الملاقى لاحد أطراف الشبهة المحصورة لعدم امكان الجمع بينهما فى المقام. (2) وعليه فهذه الشبهة المذكورة من ناحية جريان استصحاب الكلى فى القسم الثانى وأجاب عنها سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره بأنّ آثار النجاسة التى منها نجاسة الملاقى انما ترتبت شرعاً على الشىء النجس و الموجود المتصف بالنجاسة لاعلى النجاسة الكلية المعرأة عن الوجود.

ص: 138

1- (1) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ، ج 3، ص 68.

2- (2) مصباح الأصول، ج 3، ص 109-110.

وإذا لو علم بنجاسة احدا المكانين يترتب الأثر على أحدهما المتصف بالنجاسة فمالم يعلم بزوال النجاسة برفع يستصحب نجاسة أحد المكانين ويترتب عليه اثره و أما إذا علم بزوال النجاسة عن أحد المكانين يختل اركان الاستصحاب من جهة ان النجاسة الكلية المعراة عن وجودها في هذا المكان أو ذاك لم يترتب عليه أثر نجاسة الملاقى واستصحب كون النجاسة في هذا المكان أو في ذاك غير جار لعدم الحالة السابقة بل الأصل عدمه واستصحب اتصاف المكان المردد الذى كان متصفا بالنجاسة بها كان نظير استصحاب الفرد المردد واستصحب كلى النجاسة لايثبت اتصاف المكان الآخر بالنجاسة حتى يترتب عليه اثره إلى أن قال وعلى هذا نقول لا مجال للاستصحاب النجاسة أصلاً في المورد الذى ترددت بين ان تكون في الطرف الذى ورد عليه المطهر أو في الطرف الآخر لأن الاستصحاب ناظر إلى الوجودات الخاصة ويدل على ان الوجود المتيقن في السابق المشكوك في اللاحق باق بنحو وجوده السابق وحيث لا يعلم في المقام بأن النجاسة الموجودة كانت بأى نحو من الوجود لايجرى استصحابها واستصحب بقاء النجاسة بعين وجودها السابق ليس الا كاستصحاب الفرد المردد. (1)

والحاصل انه لايجرى استصحاب الكلى في مورد الشبهة المذكورة لعدم ترتب الأثر على الكلى المعرى عن الوجود ومع عدم جريانه فلايلزم المحذور و هو لزوم القول بنجاسة الملاقى لاحد الأطراف من الشبهة المحصورة أو لزوم الحكم بنجاسة الملاقى للطرفين مع انه لاقى الطاهر اليقيني و المشكوك النجاسة وليس ملاقة كل واحد منهما موجبة للنجاسة.

ص:139

ولا يخفى عليك انه لاوجه للاشكال فى جريان استصحاب الكلى فيما إذا ترتب عليه أثر من الآثار الشرعية كالأثار المشتركة لكفاية لحاظ أصل الوجود فيه وعدم الحاجة إلى لحاظ الوجود الخاص وفى مثل المقام لامدخلية لخصوصيات الأطراف لأنّ وجود النجاسة وصرفها مؤثر واستصحاب صرف الوجود اركانه تامة وصرف الوجود ليس الا وجود النجاسة فى البين كما لا يخفى.

وقد تقدّم فى الأمر الأول تحقيق ذلك والجواب عن ما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ قدس سره من ان استصحاب الكلى غير جار فى القسم الثانى من حيث ان الأدلة ناظرة إلى الوجودات الخاصة فراجع.

فالاستصحاب جار فى القسم الثانى من أقسام الاستصحاب فى الكلى. هذا مضافاً إلى ان استصحاب الفرد المردد لا مانع منه بعد كون التردد فى العنوان لا المعنون والمحال هو الموجود المردد فى الخارج لا العنوان المردد كما قرر فى محله.

نعم يمكن أن يقال كما أفاد بعض الأكابر ان أدلة الاستصحاب منصرفة عن مثل هذا الاستصحاب الذى يكون لازمه هو الالتزام بنجاسة الملاقى لبعض أطراف الشبهة المحصورة أو الالتزام بنجاسة الملاقى للطرفين مع انه لا يلاقى الا الطاهر اليقيني والمشكوك النجاسة.

ومع الانصراف فلايجرى استصحاب الكلى ومع عدم جريانه فى مثل المقام لايرد محذور اذنحكم بطهارة الملاقى للطرفين لولاقي معهما كما نحكم بطهارة الملاقى للطرف المشكوك النجاسة وبالجمله عدم شمول أدلة الاستصحاب لمثل المقام لايمنع من اعتباره فى سائر الموارد.

وأجاب السيّد المحقّق الخوئى قدس سره: عن الشبهة العبائية بأنّ الانصاف فى مثل مسألة العباء هو الحكم بنجاسة الملاقى لالرفع اليد عن الحكم بطهارة الملاقى لاحد أطراف

لشبهة المحصورة على ما ذكره السيّد الصدر؛ من انه على القول بجريان استصحاب الكلى لابد من رفع اليد عن الحكم بطهارة الملاقى لاحد أطراف الشبهة بل لعدم جريان لقاعدة التّى نحكم لاجلها بطهارة الملاقى فى المقام لأنّ الحكم بطهارة الملاقى إمّا أن يكون لاستصحاب الطهارة فى الملاقى و إمّا أن يكون لجريان الاستصحاب الموضوعى و هو أصالة عدم ملاقاته للنجس وكيف كان يكون الأصل الجارى فى الملاقى فى مثل العباء محكوما باستصحاب النجاسة فى العباء فمن آثار هذا الاستصحاب هو الحكم بنجاسة الملاقى.

ولا منافاة بين الحكم بطهارة الملاقى فى سائر المقامات و الحكم بنجاسته فى مثل المقام لاصل الحاكم على الأصل الجارى فى الملاقى فان التفكيك فى الأصول كثير جداً فبعد ملاقة الماء مثلاً لجميع أطراف العباء نقول ان الماء قد لاقى شيئاً كان نجساً فيحكم ببقائه على النجاسة للاستصحاب فيحكم بنجاسة الماء فتسميته هذه المسألة بالشبهة العبائية ليست على ما ينبغى. (1)

حاصله جريان استصحاب الكلى فى النجاسة ومحكومية الأصول الجارية فى ناحية الملاقى بالكسر. ومقتضاه هو الحكم بنجاسة الملاقى فلا يلزم من جريان استصحاب الكلى فى المقام المحذور المذكور كما لا يخفى.

قال الشهيد الصدر قدس سره: وقد التزم السيّد الأستاذ بهذه النتيجة الغربية بدعوى انه لا مانع فى باب الأحكام الظاهرية من التفكيك بين المتلازمين حسب اختلاف مؤديات الأصول العملية فيحكم بطهارة الملاقى دون ملاقيه.

ص: 141

ثم قال الشهيد الصدر قدس سره: وأما كيفية علاج هذه الشبهة. (1)

فبأن يقال ان استصحاب النجاسة المرددة فى العبادة لايجرى اذلو اريد به استصحاب واقع النجاسة المرددة بين الطرفين فهو من استصحاب الفرد المردد الذى تقدّم عدم جريانه فى امثال المقام لعدم تمامية اركان الاستصحاب فيه وان اريد به استصحاب جامع النجاسة أى النجاسة المضافة إلى العبادة بلا ملاحظة هذا الطرف أو ذاك فهذا الاستصحاب وان كان اركانه تامة إلا انه لا يترتب على مؤداه نجاسة اليد الملاقية مع الطرفين إلا بالملازمة العقلية.

لأن نجاسة الجامع لو فرض محالاً وقوفها على الجامع وعدم سريانها إلى هذا الطرف أو ذاك فلا تسرى إلى الملاقى لأن نجاسة الملاقى موضوعها نجاسة هذا الطرف أو ذاك الطرف لا الجامع بما هو جامع واثبات نجاسة أحد الطرفين بخصوصه بنجاسة الجامع يكون بالملازمة العقلية. (2)

ولا يخفى عليك ان الظاهر من كلامه انه اتبع أو وافق فيما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره حيث قال ان آثار النجاسة التى منها نجاسة الملاقى انما تترتب

ص: 142

-
- 1- (1) المعروفة بالشبهة العبائية وهى شبهة أثارها جدنا السيّد اسماعيل الصدر قدس سره كنقض على إستصحاب الكلى من القسم الثانى و حاصلها انا لو فرضنا عبادة علماً جماًلاً بنجاسة أحد طرفيها وغسلنا الطرف الايمن منها ثم لاقت يدنا مع الطرف الايسر فالحكم هو طهارة اليد لانها لاقت مع أحد طرفى العلم الإجمالى بعد خروج طرفه الآخر ولكن لو فرض ملاقاتها ثانياً مع الطرف الايمن المغسول كانت النتيجة الحكم بنجاستها لجريان إستصحاب كلى النجاسة فى أحد الطرفين من العبادة المعلومة قبل غسل الطرف الايمن و يترتب على ذلك نجاسة اليد الملاقية مع الطرفين لأنه الأثر الشرعى لبقاء النجاسة فى العبادة وهذا يعنى ان ملاقة اليد مع الطاهر توجب النجاسة وجوب الاجتناب و هو مقطوع البطالان فقيها وغريب عرفاً و من اللوازم التى لايمكن الالتزام بها فقيها على القول بجريان إستصحاب الكلى من القسم الثانى فى المقام بحوث فى علم الأصول، ج 6، ص 251-252.
- 2- (2) بحوث فى علم الأصول، ج 6، ص 254.

شرعاً على الشيء النجس و الموجود المتصف بالنجاسة لاعلى النجاسة الكلية المعرأة عن الوجود.

فالاستصحاب الكلى لايجرى لعدم ترتب أثر عليه وعلى فرض ترتب الأثر عليه لايسرى إلى الملاقى لأن نجاسة الملاقى موضوعها نجاسة هذا الطرف أو ذاك الطرف لاالجامع بما هو جامع.

كما انه لا جريان لاستصحاب الفرد المردد لعدم تمامية اركانه من جهة ان كل طرف غير مسبوق بالعلم بالنجاسة أو من جهة عدم تصور الفرد المردد فى الخارج لانحصار الخارج فى المتعينات.

ويمكن أن يقال: انه لا مانع من جريان استصحاب الكلى بمعنى صرف وجود النجاسة مع قطع النظر عن خصوصية هذا الطرف أو ذاك الطرف لاالجامع بما هو جامع مع قطع النظر عن الوجود حتى يرد عليه ما ذكر ومن المعلوم ان آثار صرف الوجود ليست إلّا هو آثار الأطراف من دون دخل لخصوصياتها و اركان الاستصحاب فيه تامة كما يستصحب نجاسة وجود أحدهما بعد احتمال طرو مطهر لبعض الأطراف و غير ذلك و أما استصحاب الفرد المردد فلا إشكال فيه أيضاً إذا المحال هو الوجود المردد فى الخارج و المقام ليس كذلك لأنّ الخارج متعين وانما المردد هو العنوان و دعوى عدم تمامية اركان الاستصحاب فيه كما ترى لاعلم بنجاسة عنوان الفرد المردد مع احتمال بقاءه كالكلى كما إذا رأينا شبحاً من بعيد و هو مردد بين زيد وعمرو ثم نشك فى بقاء الشبح بعد موت أحد الفردين فيستصحب حياة الشبح المذكور و يترتب عليه اثره من الآثار المشتركة.

والذى يسهل الخطب كما أفاد بعض الأكابر هو ان أدلة الاعتبار الاستصحاب منصرفة عن مثل المقام الذى لازمه هو الحكم بنجاسة الملاقى لو لاقى المشكوك

بنجاسته أو الحكم بنجاسة الملاقى لو لاقى مع الطرفين مع انه لا يحكم بنجاسته لو لاقى كل واحد من الطرفين و الوجه فى الانصراف هو استيحاش العرف عنه وعليه فعدم جريان الاستصحاب فى مثل المقام لا يدل على عدم جريانه فى الكلى فى سائر الموارد فتحصل انه لا مانع من جريان الاستصحاب فى الجامع إذا ترتب عليه الاثار الشرعية ولا يلزم منه محذور فتدبر جيداً.

وقد يقال و الحق فى الجواب عن الشبهة المذكورة ان الشارع قد حكم بأن ملاقى المتنفس مثلاً ينجس فالتنجس موضوع حكمه بتنفس ملاقيه فلو احرز هذا الموضوع ولو بالاستصحاب لترتب عليه حكمه إلا أن احرازه هنا غير ممكن وذلك ان العباء وان اطلق عليه انه متنفس الا- انه إطلاق مجازى عرفى ليس بذاك الإطلاق موضوعاً لذلك الحكم بدهاه ان ملاقة القسم الطاهرة منه مع انها ملاقة للعباء الا انها لا توجب نجاسة الملاقى بل الموضوع له هو خصوص المحل المتنفس المفروض فى الشبهة انه أما الطرف الاعلى و أما الطرف الاسفل فاذا طهرنا الطرف الاسفل فالطرف الاسفل طاهر قطعاً و الطرف الاعلى لم يتيقن نجاسته حتى يقال باستصحابها فاحذر كنى الاستصحاب فيه اعنى اليقين السابق مختل إلى ان قال.

و أما استصحاب بقاء النجاسة فى العباء فلا تتعلل منه معنى معقولاً اذ ليست النجاسة موضوعاً للحكم يكون العباء ظرفاً لها بل وقوع النجاسة ووجودها فى العباء عبارة اخرى عن تنجس العباء الذى قد عرفت حال استصحابه نعم استصحاب كلى المتنفس فى العباء لم يكن به باس لو كان له بما انه كلى أثر الا انه حيث لا يثبت تنجس الطرف الاعلى ولا يثبت أيضاً ان ملاقة الطرف الاعلى أو الطرفين ملاقة له فلا يتصور له أثر فلا مجال لاستصحابه فاحراز المتنفس الذى يكون موضوعاً لحكم تنجس الملاقى

غير ممكن لكنه معذلك فلا تجزى الصلاة فى العباء اذ طرفه الاعلى طرف للعلم الإجمالى بالنجاسة. (1)

ولقائل ان يقول لولا- الانصراف فى أدلة اعتبار الاستصحاب عن المقام لا يمكن القول باستصحاب بقاء النجس فى البين مع احتمال بقاءه للعلم به سابقاً و الشك فى بقاءه ومع جريان الاستصحاب فيه يتحقق النجس تعبداً ومقتضاه انه إذا لاقى شىء مع الطرفين يحكم بنجاسته لملاقاته مع النجس المعلوم فى البين تعبداً والمراد من هذا الاستصحاب ليس استصحاب كلى النجس المعرى عن الوجود حتى يقال لا يترتب عليه نجاسة الملاقى بالكسر.

بل المراد هو استصحاب النجس الموجود الشخصى الخارجى المعلوم وجوده سابقاً و هو مسبوق بالعلم ولا يختل مع مسبوقية العلم اركان الاستصحاب فيه ولا- يرجع ذلك إلى الفرد المردد الخارجى حتى يقال وجود الفرد المردد خارجاً محال لأنّ النجس الذى علم به متعين فى الواقع وانما التردد فى العنوان لا المعنون ولا مانع منه كما قرر فى محله وليس المستصحب هو خصوص وجود هذا الطرف أو ذاك الطرف حتى يقال انه غير معلوم الحدوث فان اليقين بالفرد بما له من الخصوصية المفردة غير حاصل لأنّ المفروض ان الخصوصية المفردة مجهولة ومرددة بين خصوصيتين بل المستصحب هو أصل وجود النجس وصرفه المعلوم وجوده فى البين من دون النظر إلى الخصوصيات الفردية و اركان الاستصحاب فيه تامة ودعوى ان المتيقن هو الكلى ولا فائدة فى استصحابه لغرض ترتيب أثر الفرد بخصوصه مندفعة بأنّ المعلوم هو وجود النجس مع قطع النظر عن الخصوصية ومن المعلوم ان الموجود فى الخارج ليس بكلى معرى عن الوجود وبالجمله لا الإشكال ثبوتاً أو اثباتاً فى جريان الاستصحاب إلا من جهة

ص:145

استيحاش العرف من الجمع بين الحكم بطهارة الملاقي مع ملاقاته مع المشكوك نجاسته وبين الحكم بنجاسته مع ملاقاته للطرفين مع ان الطرف الآخر طاهر وذلك الاستيحاش يكون موجبا لانصراف أدلة اعتبار الاستصحاب عن مثل المقام ولكنه لا يوجب اشكالا في جريان الاستصحاب في الكلى في سائر المقامات فالعمدة هو قصور أدلة اعتبار الاستصحاب عن مثل مورد الشبهة العبائية ولكن لا يضر ذلك بجريان الاستصحاب في غيره كما لا يخفى.

القسم الثالث: من استصحاب الكلى

وقد اختلف الاراء فيه على الثلاثة عدم جريان الاستصحاب مطلقاً و جريان الاستصحاب في الجملة وجريانه مطلقاً والاخير هو المختار قال في الكفاية و أما إذا كان الشك في بقاء الكلى من جهة الشك في قيام خاص آخر في مقام ذاك الخاص الذى كان في ضمنه بعد القطع بارتفاعه ففي استصحابه إشكال اظهره عدم جريانه فان وجود الطبيعى وان كان بوجود فردة الا ان وجوده في ضمن المتعدد من افراده ليس من نحو وجود واحد له بل متعدد حسب تعددها فلو قطع بارتفاع ما علم وجوده منها لقطع بارتفاع وجوده وان شك في وجود فرد آخر مقارنة لوجود ذلك الفرد أو لارتفاعه بنفسه (1) أو بملاكه (2) كما إذا شك في الاستصحاب (3) بعد القطع بارتفاع الايجاب بملاك مقارنة أو حادث. (4)

وعليه فلا يجرى الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام الكلى مطلقاً وملاك عدم جريان الاستصحاب المذكور ان وجود الكلى في كل فرد غير وجوده في الآخر فما

ص: 146

-
- 1- (1) متعلق بقوله وجود فرد آخر.
 - 2- (2) أى أو مع ملاكه فالشك في حدوث فرد آخر مقارنة للارتفاع الفرد المعلوم لحدوث و ما يكون الشك في نفسه دون ملاكه و أما يكون الشك في حدوث كل من الفرد و ملاكه.
 - 3- (3) هذا مثال للقسم الثانى أى الحدوث مقارنة للقطع بارتفاع الايجاب.
 - 4- (4) الكفاية، ج 2، ص 312.

هو متيقن ارتفع قطعاً وغيره مشكوك الحدوث مطلقاً سواء كان الشك في وجوده مقارنة لوجود المتيقن أو مقارنة لارتفاعه هذا ما ذهب إليه صاحب الكفاية وحاصله عدم جريان استصحاب الكلى من القسم الثالث مطلقاً عدا ما إذا كان الفرد المحتمل المتبدل إليه بقاء ذلك المتيقن عرفاً كما في تبدل العرض الشديد إلى اضعف منه فيجوز فيه استصحاب الفرد و الكلى كليهما لأنه من قبيل القسم الأول من أقسام استصحاب الكلى ويكون خارجاً عن محل الكلام.

ذهب الشيخ الانصارى قدس سره إلى التفصيل بين ما اذا احتمل وجود فرد مقارنة للفرد المقطوع بحدوثه وبين ما إذا احتمل حدوثه مقارنة لارتفاعه بجريان الاستصحاب في الأول وعدمه في الثانى.

ويمكن تقريب قول الشيخ بأن مناط صدق الواحد النوعى على افرادة تقرر حصة من الواحد النوعى فى مرتبة ذات الفرد فاذا قطع بوجود فرد فكما يقطع بوجود حصة متعينة وهى الماهية الشخصية فكذلك يقطع بوجود ذات الحصة وبوجود ذلك الواحد النوعى الصادق على الفرد فالقطع بالفرد وان كان علة للقطع بالوجود المضاف إلى ذلك الواحد النوعى الا ان زوال القطع بالتعين و القطع بارتفاعه لا يوجب القطع بزوال الوجود المضاف إلى الواحد النوعى لاحتمال بقاء الفرد المحتمل حدوثاً مقارنة لحدوث ذلك الفرد وهذا بخلاف احتمال حدوثه مقارنة لارتفاع الفرد المقطوع به فان الوجود المضاف إلى الواحد النوعى فى الزمان السابق قد قطع بارتفاعه وانما المحتمل حدوث وجود آخر مضاف إلى الواحد النوعى.

أورد عليه المحقق الاصفهاني قدس سره: بأن وجود الواحد النوعى وجود بالعرض ولا بد من انتهائه إلى ما بالذات وليس هو إلا الفرد المقطوع به فما هو موجود بالعرض وتبع ما هو موجود بالذات يقينا قد ارتفع يقينا ووجود آخر بالعرض لموجود آخر بالذات

مشكوك الحدوث من الأول وليس للواحد النوعى وجود بالذات ولا وجود بنحو الوحدة بالعرض مع تعدد ما بالذات إلا على أصالة الماهية أو وجود الكلى بوجود واحد عددي يكون بوحدته معروضا لتعينات متباعدة كما حكاه الشيخ الرئيس عن بعض.

يمكن أن يقال: ان المعتبر هو الوحدة العرفية بين القضية المتيقنة و المشكوكة ولا يبعد اختلافها في الصدق بحسب الموارد فمع صدق الوحدة العرفية في بعض الموارد يجرى الاستصحاب في الجامع من دون فرق بين احتمال وجود فرد مقارن للفرد المقطوع بحدوثه وبين احتمال حدوث فرد آخر مقارن لارتفاع الفرد المقطوع بحدوثه فمع الحكم ببقاء الجامع عرفاً لا يصح استدلال المحقق الاصفهاني قدس سره لنفي الواحد النوعى لأنه مبني على اخذ الموضوع من العقل وقد قرر في محله بطلانه كما انه لاوجه لتفصيل الشيخ بين المقارن للوجود وبين المقارن للارتفاع بعد حكم العرف ببقاء الجامع في الصورتين وهكذا لا يصح استدلال صاحب الكفاية على عدم جريان الاستصحاب مطلقاً بمغايرة وجود الكلى في كل فرد مع وجوده في غيره لأن المغايرة عقلية لا عرفية ولذا يحكم باشتراك الأفراد في الجامع كما لا يخفى انتهى موضع الحاجة ولقد أفاد وأجاد سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره حيث قال ان جريان الاستصحاب لا يتوقف على الوحدة العقلية بل الميزان وحدة القضية المتيقنة و المشكوكة فيها عرفاً ولا إشكال في اختلاف الكليات بالنسبة إلى افرادها لدى العرف.

وتوضيحه ان الأفراد قد تلاحظ بالنسبة إلى النوع الذي هي تحته كزيد وعمر و بالنسبة إلى الإنسان وقد تلاحظ بالنسبة إلى الجنس القريب كزيد و حمار بالنسبة إلى الحيوان وقد تلاحظ بالنسبة إلى الجنس المتوسط أو البعيد وقد تلاحظ بالنسبة إلى الكلى العرضى كافراد الكيفيات و الكميات المشتركة في العروض إلى المحل.

ولا يخفى ان الأفراد بالنسبة إلى الكليات مختلفة عرفاً فإذا شك في بقاء نوع الإنسان إلى ألف سنة يكون الشك في البقاء عرفاً مع تبادل الأفراد لكن العرف يرى بقاء نوع الإنسان مع تبدل افراده وقد يكون الجنس بالنسبة إلى أفراد الانواع كذلك وقد لا يساعد العرف كأفراد الإنسان و الحمار بالنسبة إلى الحيوان فان العرف لا يرى الإنسان من جنس الحيوان وقد لا يساعد في أفراد الاجناس البعيدة وقد يساعد وبالجمله الميزان وحدة القضية المتيقنة و المشكوك فيها عرفاً ولا ضابط لذلك.

ولا يبعد ان يقال ان الضابط في حكم العرف بالبقاء في بعض الموارد وعدم الحكم في بعض انه قد يكون المصدق المعلوم امراً معلوماً بالتفصيل أو بالاجمال لكن بحيث يتوجه ذهن العرف إلى الخصوصيات الشخصية ولو بنحو الاشارة ففي مثله لا يجري الاستصحاب لعدم كون المتيقن الكلى المشترك وقد يكون المعلوم على وجه يتوجه العرف إلى القدر الجامع ولا يتوجه إلى الخصوصيات كما إذا علم ان في البيت حيوانات مختلفة ويحتمل مصاديق اخر من نوعها أو جنسها ففي مثله يكون موضوع القضية هو الحيوان المشترك وبعد العلم بفقد المقدار المتيقن وإحتمال بقاء الحيوان بوجودات اخر يصدق البقاء ففي مثل الحيوان المردد بين الطويل و القصير في القسم الثاني لعله كذلك لاجل توجه النفس بواسطة التردد إلى نفس الطبيعة المشتركة بزعمه فيصدق البقاء و أما مافي ظاهر كلام الشيخ الأعظم و صريح بعض الاعاظم من ان الفرق بين القسم الثاني و الثالث ان في الثالث لا يحتمل بقاء عين ما كان دون الثاني لاحتمال بقاء عين ما كان موجوداً فخلط بين إحتمال بقاء ما هو المتيقن بما انه متيقن الذي هو معتبر في الاستصحاب وبين إحتمال بقاء الحيوان المحتمل الحدوث ففي الآن الثاني وان احتمل بقاء حادث لكن هو إحتمال بقاء ما هو محتمل الحدوث لا معلومه نعم لو اضيف الحدوث و البقاء إلى نفس الطبيعة بلا اضافة إلى الخصوصيات

يكون الشك في بقاء المتيقن في كلا المقامين الا ان يتشبه بحكم العرف بنحو مذكرناه و المسألة محتاجة إلى مزيد تأمل لعدم الخلو من الخدشة و الإشكال و النقض وبما ذكرنا يجمع بين ما قلنا مراراً بأن كثرة الإنسان بكثرة الأفراد عرفي كما هو عقلي وبين ما قلنا من جريان الاستصحاب في القسم الثاني وفي بعض موارد القسم الثالث وعليك بالتأمل التام في موارد الجريان وعدمه. (1)

حاصله ان الضابط في الوحدة هو العرف و هو يحكم بالاختلاف بحسب الموارد ففي كل مورد يتوجه ذهن العرف إلى الخصوصيات الشخصية فلا وحدة ولا يجرى الاستصحاب بخلاف الموارد التي لا يتوجه العرف إلى الخصوصيات بل يتوجه إلى القدر الجامع كالإنسان فيجرى فيها الاستصحاب من دون فرق بين هذه الموارد بين احتمال مقارنة الفرد الآخر مع وجود الفرد المعلوم وبين احتمال مقارنته مع ارتفاع الفرد المعلوم لعدم صدق انقراض الإنسان في الصورتين فمالم يعلم بعدم جميع أفراد الطبيعة امكن جريان الاستصحاب في الجامع فانقذح ممّا ذكر قوة القول بجريان الاستصحاب في الجامع مطلقاً من دون فرق بين الاحتمالين لصدق بقاء الجامع فيهما و الشاهد لذلك هو عدم صحة القول بانقراض الإنسان و تبدل الأفراد مقارناً لوجود الفرد الآخر أو لارتفاعه وإليه ذهب شيخ مشايخنا في الدرر وقرّبه بوجه آخر وحاصله ان استصحاب صرف وجود الطبيعة بمعنى ناقض العدم المطلق وطارده العدم الكلي جار فان بمجرد انتقاض العدم الكلي يكون الانتقاض باقياً إلى ان ينعدم جميع الموجودات حتى يرجع الأمر إلى ما كان من العدم المطلق وهذا الانتقاض لا شك في حدوثه وانما الشك في بقاءه فيجرى فيه الاستصحاب ويترتب عليه الحكم إذا كان مترتباً على وجود الطبيعي في قبال عدمه مع قطع النظر عن تعييناته وقد يعبر عن هذا

ص:150

النحو من الوجود بالوجود اللابشرط أو الوجود السعى وعليه فلا فرق بين ان يكون الشك فى وجود فرد مقارنة للفرد المقطوع الحدوث أو فى وجود فرد مقارنة لارتفاع الفرد المقطوع الحدوث فان العلم بوجود الطبيعة لا يزول مادام احتمال وجود فرد آخر مقارنة لوجود الفرد المقطوع الحدوث أو مقارنة لزوال الفرد المذكور وعليه فيجرى استصحاب فى القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى من دون تفصيل. (1)

أورد عليه المحقق الاصفهاني قدس سره: بأن الوجود المضاف إلى شىء بديل لعدمه و طارد له بحسب ما أخذ فى متعلقه من القيود فناقض العدم المطلق مفهوم لا مطابق له فى الخارج وأول الوجودات ناقض للعدم البديل له و القائم مقامه.

وما يرى من ان عدم مثله يوجب بقاء عدم كلية على حاله ليس من جهة كونه ناقضا للعدم المطلق بل لأن عدم أول الوجودات يلزم عدم ثانى الوجودات وثالثها إلى الآخر.

ولا- بشرطية وجود شئى بلحاظ تعييناته ليست الا بلحاظ عنوان الوجود المفروض فانيا فى مطابقه مضافاً إلى طبيعة غير ملحوظة بتبعاتها الواقعية.

وحيث ان مثله يصدق على كل هوية من هويات تلك الماهية فلذا يسرى الحكم ويوجب خروجها من حدّ الفرض و التقدير إلى حدّ الفعلية و التحقيق و هو معنى ملاحظة الوجود بنحو السعة لا- ان لهذا المفهوم مطابقاً واحداً فى الخارج حتى يكون الشك فى بقاءه بعد اليقين بوجود مضاف إلى ماهية متعينة باحد التعينات انتهى موضع الحاجة.

حاصله ان عدم الكلى لا مطابق له و الوجود بديل لعدمه فاذا لم يكن مطابق للعدم المطلق فلا كلية للوجود حتى يستصحب.

ص: 151

ولقائل ان يقول أولاً: ان المراد من صرف الوجود ليس ما اصطلح عليه فى الفلسفة و هو ما لا يشذ عنه الوجود بل المراد منه هو محض وجود الشئ من دون لحاظ خصوصية من الخصوصيات معه وكون وجود الطبيعة بديلاً لعدمه لا العدم المطلق عقلاً لا يوجب اشكالا فى ذلك لأن الوجود المذكور يصدق عرفاً على كل هوية ويتحقق بتحققها فمع انتقاض العدم بهذا الوجود نعلم بحدوث الناقض ومع ارتفاع فردة وإحتمال وجود فرد آخر نشك فى بقاء الناقض فيستحصب.

وثانياً: ان الكلى يعرف بانه هو ما يصدق على الكثيرين ومن المعلوم ان الكثرة تعرض على ما يصدق عليه الكلى لاعلى نفس الكلى فلو كان الأفراد غير مشتركة فى القدر الجامع فلا وجه لحمل الكثرة عليها فمن عروض وصف الكثرة على أفراد الكلى يستكشف عن اشتراك الأفراد فى القدر الجامع و هو مورد اليقين و الشك فى البقاء وقابل للاستصحاب سواء كان الشك فى وجود الآخر مقارناً لوجود المعلوم الحدود أو فى وجوده مقارناً لارتفاع المعلوم الحدود و الشاهد له عدم صدق انقراض الإنسان بتبدل الأفراد مع ان وجود طبيعة كل فرد عقلاً يتقوم بوجود ذلك الفرد الذى تكون الطبيعة فى ضمنه وليس ذلك الا لأن العرف لم يتوجه إلى الخصوصيات الفردية بل انما يتوجه إلى الجهة الجامعة.

وبعبارة اخرى إذا قطعنا بوجود فرد قطعنا بوجود حصة متعينة من النوع وهى ماهية شخصية ومع القطع بهذا الوجود نقطع بذات الحصة مع قطع النظر عن الخصوصيات ومع القطع بذات الحصة يحصل لنا القطع بالواحد النوعى الصادق على الفرد باعتبار اشتماله على ذات الحصة والعرف لا يرى وجود الواحد النوعى وجوداً عرضياً وان كان عقلاً كذلك ولذا يشك فى بقاءه مع العلم بارتفاع الفرد المعلوم الحدود وإحتمال وجود فرد آخر مقارناً لوجود الفرد المعلوم أو مقارناً لارتفاعه ومع

الشك يستصحب وجود الواحد النوعى ولو كان منشأ الشك هو احتمال اقتران وجود فرد آخر مع ارتفاع الفرد المعلوم الحدوث.

فتحصّل: ممّا ذكر انه لا إشكال ثبوتاً فى جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى.

من دون فرق بين احتمال وجود فرد آخر مقارناً لوجود الفرد المقطوع حدوثه وبين احتمال وجود فرد آخر مقارناً لزوال ذلك المقطوع هذا كله بالنسبة إلى مقام الثبوت و أما مقام الاثبات فهو تابع لمفاد الأدلة فان جريان استصحاب الواحد النوعى يتوقف على كونه موضوعاً للحكم الشرعى فان ترتب عليه أثر شرعى فهو والا فلايجرى الاستصحاب فيه.

ثم ينقدح ممّا عرفت جريان الاستصحاب فى الطلب الكلى فيما إذا كان النظر إلى نفس الطلب لخصوصية الوجوب أو الاستحباب لأنّ الموضوع حينئذٍ هو الكلى الجامع كالطلب الكلى فمع كون الموضوع هو هذا لا يوجب خصوصية الوجوب و الندب فيه اختلافاً فيه فالقضية المشكوكة متحدة مع القضية المتيقنة عرفاً فيما إذا كان الموضوع المفروض هو الكلى الجامع كالطلب الكلى بخلاف ما إذا كان النظر إلى خصوصيات الطلب كالوجوب فان مع ارتفاعه لا مجال للاستصحاب لعدم الوحدة بين الوجوب والاستحباب عرفاً فلا تكون القضية المعلومة مع المشكوكة متحدة عرفاً.

بقى شىء و هو ان شيخنا الأستاذ قال ان موضوع الأثر الواقعى وان كان نفس وجود الطبيعة المعرى من جميع الخصوصيات ومن القلة و الكثرة ومن الحدوث و البقاء ولكن قد اخذ فى موضوع الاستصحاب كون الشك متعلقاً ببقاء ما كان فى السابق إلى أن قال لكن ليس هذا ملازماً مع الشك بعنوان بقاء الكلى وجه العدم انه لا يمكن انتزاع الشىء من وجود امرين كلاهما ضدان منفيان له وفى المقام المفروض ان زيدا

قد ارتفع وعمرو على فرض الوقوع قد حدث وكل من الارتفاع و الحدوث أمر مناف مع البقاء فكيف يؤخذ من هذين المنافرين عنوان البقاء ويسند إلى الطبيعة.

ثم أجاب عنه بأنه مبنى على المسامحة وتنزيل الوجودات المتغايرة بمنزلة وجود واحد ممتد نظير المسامحة في بقاء الزمان مع كونه غير قار الذات.

ثم قال لازم ذلك هو ان يكون تفصيل الشيخ متوجهاً (لأنّ الإشكال المذكور وارد في صورة حدوث الفرد حين ارتفاع المعلوم لافي صورة حدوثه حين وجود الفرد المعلوم) ثم أجاب عن الإشكال بوجه آخر وهو ان الحق خلاف الدعوى المذكورة (من ان المأخوذ في موضوع الاستصحاب كون الشك متعلقاً ببقاء ماكان) فان تعريف القوم بأن الاستصحاب ابقاء ماكان وان كان يساعدها ولكن ليس في الأخبار ما يستظهر منه هذا القيد فان المستفاد منها ليس بازيد من توارد اليقين و الشك على أمر واحد ولو لم ينطبق عليه في الآن الثاني البقاء كما في الزمان (1) والزمانى (2) اذ لو لم يعامل في الآن الثاني حينئذٍ معاملته في الآن الأول يصدق انه نقض يقينه عملاً وهذا هو المعيار في جريانه و هو مطرد مع وحدة القضية المتيقنة و المشكوكة ولو لم يكن في البين بقاء. (3)

ويمكن أن يقال: ان الارتفاع و الحدوث من اوصاف أفراد الكلى وهما لا ينافيان مع بقاء نفس الكلى اذ بقاء الكلى يجتمع مع ارتفاع فرد من افراد وحدوث آخر حين ارتفاعه ولا مضادة بينهما فالجواب بما ذكر لا يحتاج إلى الالتزام بالمسامحة في تنزيل

ص: 154

1- (1) كالיום والليل.

2- (2) كالقراءة.

3- (3) اصول الفقه لشيخنا الأستاذ، ج 2، ص 532-534.

الوجودات المتغايرة بمنزلة وجود واحد ممتد لأنّ نفس الكلى له وجود واحد ممتد بسبب تقارن وجود افراده بعضها لوجود بعض أو لارتفاعه.

لا يقال: ان مقتضى جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من استصحاب الكلى انه إذا قام أحد من النوم واحتمل جنبته فى حال النوم لم يجز له الدخول فى الصلاة مع الوضوء بناء على جريان الاستصحاب فى الصورة الأولى من القسم الثالث من استصحاب الكلى اذ يجرى استصحاب الحدث بعد الوضوء لاحتمال اقتران الحدث الاصغر مع الجنبه وهى لا ترتفع بالوضوء مع ان كفاية الوضوء فى مثله من الواضحات و هذا يكفى للشهادة على عدم جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من استصحاب الكلى.

لأنّ نقول: نمنع عن ذلك و الوجه فيه انه يجرى فيه استصحاب عدم الجنبه ومعه ينقح موضوع دليل الوضوء و هو كل محدث لا يكون جنباً فكونه محدثاً بالحدث الاصغر و هو النوم معلوم بالوجدان وكونه غير جنب محرز بالتعبد الشرعى و هو استصحاب عدم الجنبه وحينئذٍ يدخل تحت آية الوضوء فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ و يكون الوضوء رافعا لحدثه ولا حاجة إلى غسل الجنبه. (1)

ودعوى ان التفصيل فى قولنا إذا جائك زيد فآكرمه و إذا جاءك عمرو فآهنه لا يدلّ على ان المجرى الذى سبب فى وجوب آكرام زيد مقيد بعدم مجرى عمرو أو ان موضوع الآكرام مركب من مجرى زيد وعدم مجرى عمرو وهكذا الأمر بالنسبة إلى آهانة عمرو بل التفصيل هنا يدلّ على ان مجرى زيد سبب مستقل لوجوب آكرامه وان مجرى عمرو سبب مستقل آخر لوجوب آهنته فاذا اجتمع السببان يؤثر كل منهما فى

ص:155

مسببه وعليه فمجرد ذكر الغسل عقيب الوضوء و الجنابة عقيب النوم في الآية الكريمة (1) لا يدلّ على ما ذكره؛ من كون الموضوع لوجوب الوضوء مركبا من النوم وعدم الجنابة على ان العطف في الآية الشريفة بالواو لا بـ(او) شاهد على ما قلنا فعلى هذا لو لم يكن دليل غير هذه الآية على اكتفاء الغسل عن الوضوء لكننا نحكم بأنّ الواجب عند اجتماع النوم و الجنابة بالجمع بين الوضوء و الغسل. (2)

مندفعة بأنّ ما ذكر من احتمال اجتماع السببين المستقلين منفي في مثل الوضوء و الغسل بالاتفاق فالتكليف في كل واحد منهما مقيد بعدم الآخر فالمكلف يجب عليه الوضوء أو الغسل ومقتضى ذلك ان كل محدث لا يكون جنبا موضوع لوجوب الوضوء فمن قام من النوم واحتمل جنابته حال النوم يجرى استصحاب عدم الجنابة فيندرج في موضوع الوضوء فانه محدث بالوجدان لقيامه من النوم ولا يكون جنبا بالأصل فيجب عليه الوضوء وعليه فلامجال لاستصحاب الحدث بعد الوضوء لأنّ مع ادراجه في دليل الوضوء لامجال لادراجه في موضوع الغسل والالزم اجتماع وجوب الوضوء و الغسل و هو منفي بالاجماع والاتفاق.

ولا حاجة إلى الجواب عن استصحاب الحدث الجامع بين الحدثين بانه لم يكن مجعولا من قبل الشارع ولم يكن موضوعاً ذا أثر شرعى حتى يستصحب ويترتب عليه أثر شرعى بل كلما يتصور انما هو جامع انتزاعي عقلى ولا يترتب عليه أثر شرعى و أما اشتراك الحدث الاصغر والاكبر في بعض الأحكام لا يوجب الحكم بأنّ

ص:156

1- (1) المائدة، 6.

2- (2) الرسائل، ص 135-137.

الحدث الجامع بين الحدثين موضوع للحكم الشرعى الاترى ان ما ورد فى روايات باب الوضوء من عدّ البول و الغائط و الريح و النوم عللاً اربع مع اشتراكهم فى الاثر. (1)

القسم الرابع: من استصحاب الكلى

قال السيّد المحقّق الخوئى قدس سره هو ما إذا علمنا بوجود فرد معين وعلمنا بارتفاع هذا الفرد ولكن علمنا بوجود فرد معنون بعنوان يحتمل انطباقه على الفرد الذى علمنا ارتفاعه ويحتمل انطباقه على فرد آخر فلو كان العنوان المذكور منطبقاً على الفرد المرتفع فقد ارتفع الكلى وان كان منطبقاً على غيره فالكلى باق إلى أن قال مثاله ما إذا علمنا بوجود زيد فى الدار وعلمنا بوجود متكلم فيها ثم علمنا بخروج زيد عنها ولكن احتملنا بقاء الإنسان فيها لاحتمال ان يكون عنوان المتكلم منطبقاً على فرد آخر.

مثاله فى الأحكام الشرعية ما إذا علمنا بالجنابة ليلة الخميس واغتسلنا منها ثم راينا المنى فى ثوبنا يوم الجمعة مثلاً فنعلم بكوننا جنباً حين خروج هذا المنى ولكن نحتمل ان يكون هذا المنى من الجنابة التى اغتسلنا منها وان يكون من غيرها إلى أن قال فالظاهر انه لا مانع من جريان الاستصحاب فيه لتاممية اركانه من اليقين والشك فان أحد العنوانين وان ارتفع يقينا الا ان لنا يقينا بوجود الكلى فى ضمن عنوان اخر ونشك فى ارتفاعه لاحتمال انطباقه على فرد آخر غير الفرد المرتفع يقينا فبعد اليقين بوجود الكلى المشار إليه والشك فى ارتفاعه لا مانع من جريان الاستصحاب فيه.

نعم قد يتبعى هذا الاستصحاب بالمعارض كما ذكر نافي المثال و هو انه إذا علمنا بالجنابة ليلة الخميس مثلاً وقد اغتسلنا منها ثم راينا منياً فى ثوبنا يوم الجمعة فنعلم بكوننا جنباً حين خروج هذا المنى ولكن نحتمل ان يكون هذا المنى من الجنابة التى

ص:157

قد اغتسلنا منها وان يكون من غيرها فاستصحاب كلى الجنابة مع الغاء الخصوصية وان كان جاريا فى نفسه الا انه معارض باستصحاب الطهارة الشخصية فانا على يقين بالطهارة حين ما اغتسلنا من الجنابة ولا يقين بارتفاعها لاحتمال كون المنى المرئى من تلك الجنابة فيقع التعارض بينه وبين استصحاب الجنابة فيتساقطان ولا بد من الرجوع إلى أصل اخر.

و أما فيما لا معارض له كما إذا علمنا بوجود زيد فى الدار وبوجود متكلم فيها يحتمل انطباقه على زيد وعلى غيره فلا مانع من جريان استصحاب وجود الإنسان الكلى فيها مع القطع بخروج زيد عنها إذا كان له أثر شرعى. (1)

وفيه: أولاً: ان العنوان فى المثال الشرعى لا يكون متعددًا لأنّ الجنابة عنوان واحد فالمثال الشرعى اجنبى عن المقام.

وثانياً: ان الجنابة التى راها يوم الجمعة ان كانت مقارنة لارتفاع الجنابة التى قد اغتسل منها فلا علم بحصول الطهارة لأنّ المفروض هو تقارن هذه الجنابة مع ارتفاع الجنابة السابقة فلامجال لاستصحاب الطهارة حتى يعارض استصحاب كلى الجنابة ولو كانت هذه الجنابة عين الجنابة المتقدمة فلامجال لبقاء الجنابة واستصحابها بعد العلم بالاغتسال منها وحصول الطهارة فتدبر نعم يجرى الاستصحاب فى الكلى فى غير المثال الشرعى قال السيّد المحقق الخوئى قدس سره ونظير المقام ما إذا علمنا بموت شخص معين واحتمل انه هو المجتهد الذى نقلده فهل يصح ان يقال انه لا يمكن جريان استصحاب حياة المجتهد لاحتمال ان يكون هذا الشخص الذى تيقنا بموته منطبقاً عليه فيحتمل ان يكون رفع اليد عن اليقين بحياته من نقض اليقين باليقين مع ان اليقين

ص:158

بحياة المجتهد و الشك في بقائها موجودان بالوجدان فكما لا مانع من جريان الاستصحاب فيها لتمامية اركانه فكذا في المقام بلافق بينهما. (1)

ربما يشكل في المثال غير الشرعي من جهة ان التكلم ان كان قيذا للموضوع فلا يخرج الاستصحاب. في بقاء المتكلم في الدار بعد خروج زيد من الاستصحاب في القسم الثاني من الكلى نظير الاستصحاب في بقاء الحيوان عند تردد فرده بين كونه البق أو الفيل.

وان لم يكن التكلم قيذا بل هو معرف لوجود الإنسان في الدار الموضوع للحكم فالعلم بوجود زيد في الدار وارتفاعه يجعل استصحاب كون انسان في الدار من الاستصحاب في القسم الثالث من الكلى (2).

ولكنه محل تأمل ونظر للفرق بين القسم الرابع وغيره من القسم الثاني و الثالث قال السيد المحقق الخوئي قدس سره. امتياز هذا القسم عن القسم الثاني انه في القسم الثاني يكون الفرد مردداً بين متيقن الارتفاع ومتيقن البقاء أو محتمله على ما ذكرنا بخلاف القسم الرابع فانه ليس فيه الفرد مردداً بين فردين بل الفرد معين غاية الأمر انه يحتمل انطباق عنوان آخر عليه.

وامتيازاه عن القسم الثالث بعد اشتراكهما في احتمال تقارن فرد آخر مع هذا الفرد المعين الذي علمنا ارتفاعه انه ليس في القسم الثالث علماً بل علم واحد متعلق بوجود فرد معين غاية الأمر نحتمل تقارن فرد آخر مع حدوثه أو مع ارتفاعه بخلاف القسم الرابع فان المفروض فيه علماً علم بوجود فرد معين وعلم بوجود ما يحتمل

ص: 159

1- (1) مصباح الأصول، ج 3، ص 121-122.

2- (2) دروس في مسائل علم الأصول، ج 4، ص 126.

انطباقه على هذا الفرد وعلى غيره. (1) اللهم إلا أن يقال ان الفروق المذكورة ليست بفارقة اذ القسم الرابع يرجع إلى القسم الثانى أو الثالث لأن الشك فيه يرجع إلى الشك فى بقاء الكلى مع احتمال بقاء فردة كما ذهب إليه بعض الأكابر فتدبر جيداً وكيف كان فلاستصحاب فى جميع أقسام الكلى يجرى لو كان موضوعاً للأثر الشرعى والله هو الهادى.

التنبیه السابع: فى استصحاب التدريجيات

إشارة

و المراد بها ما لا يكون جميع اجزائه مجتمعاً فى الوجود فى زمان واحد بل ما يكون وجوده سيّلاً بحيث يوجد جزء منه وينعدم فيوجد جزء آخر منه وهكذا ويكون السيلان داخلاً فى تقوم هذا الوجود هذا بخلاف المركبات القارة فانها تجتمع اجزاؤها فى زمان واحد ولا كلام فى جريان الاستصحاب فى المركبات القارة لشمول مادل على النهى عن نقض اليقين بالشك لها كما يشمل البسائط من دون فرق.

وانما الكلام فى التدريجيات والمقصود من استصحابها هو ان يكون وجودها متيقناً فى حين فيشك فى انقطاعه بعده فيستصحب ولا فرق فيه بين ان يكون المركب التدريجى الغير القار زماناً كاستصحاب بقاء الليل والنهار أو زمانياً كاستصحاب بقاء القراءة ونحوها من الزمانيات أو مقيداً بالزمان المتصرم الغير الغار كتقييد الصوم بكونه فى اليوم أو الصلاة بكونها فى الوقت الخاص فالبحت يقع فى مقامات:

المقام الأول: فى الزمان

وربما يشكل الاستصحاب فيه بأن قوام الاستصحاب وركنه بالشك فى البقاء والاستمرار ولا مجال له فى الزمان فان الجزء السابق المتيقن قد انعدم و الجزء اللاحق حادث مشكوك ومسبوق بالعدم.

ص: 160

ويمكن الجواب عنه بما أفاده السيّد المحقّق الخوئي قدس سره من انا إذا قلنا بأنّ الزمان موجود واحد مستمر متقوم بالانصرام (والسيلان) ولذا يعبر عنه بغير القار فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه لوحدة القضية المتيقنة والمشكوكة بالدقة العقلية فضلاً عن نظر العرف فاذا شككنا في بقاء النهار مثلاً يجرى استصحاب وجوده بلا إشكال انتهى. (1)

ففي هذه الصورة يكون النهار اسماً لزمان كون قرص الشمس فوق الأفق فيوجد عند طلوعها ويبقى إلى غروبها فالزمان في مثل ما ذكر أمر يتحقق عرفاً وعقلاً بحدوثه ويستمر ولا يكون النهار في هذا الفرض اسماً لمجموع ما بين طلوع الشمس وغروبها بحيث إذا وجد يرى العرف ان المجموعة موجودة بوجود أول اجزائها كما يكون كذلك في الصورة الآتية والاستصحاب فيما إذا كان المراد من النهار هو زمان كون قرص الشمس فوق الأفق يكون من الاستصحاب في بقاء الشيء لاحتمال بقاء كونه بين المبدئين حتى بنظر العقل (ثم قال السيّد المحقّق الخوئي قدس سره) وان قلنا بأنّ الزمان مركب من الانات الصغيرة المتصرمة نظير ما ذكره بعضهم من تركيب الاجسام من الاجرام الصغيرة غير القابلة للتجزئة فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه أيضاً لوحدة القضية المتيقنة والمشكوكة بنظر العرف والمدار في جريان الاستصحاب على وحدة الموضوع بنظر العرف بالدقة العقلية وهذا المسلك وان كان باطلاً في نفسه لأنّ بعض الأدلة الدالة على ابطال الجزء الذي لا يتجزى يبطله أيضاً الا ان الالتزام به لا يمنع من جريان الاستصحاب في الزمان. (2)

ص: 161

1- (1) مصباح الأصول، ج 3، ص 122.

2- (2) مصباح الأصول، ج 3، ص 122.

ففى هذه الصورة يكون الاتصال بين اجزائه موجبا للوحدة بينهما عرفاً لأنّ النهار اسم لمجموع اجزاء زمان يكون تحققه بتحقيق أول جزء منها وانتهاءها بانتهااء الجزء الاخير منها ويحكم فى هذه الصورة بأنّ النهار باق ما لم يتحقق انتهاء الجزء الاخير بل قال بعض لو تحقق العدم بين اجزاء بعض المركبات بحيث لا يكون مخلاً للاتصال الموجب للوحدة عرفاً يحكم ببقائه ما لم تنته اجزؤه فكما ان فى الزمانى مثل القراءة و التكلم لا يكون تخلل العدم بالتنفس التنقض ونحوه فى الاثناء موجبا لانتهاؤه وكون ما قبله مع ما بعده شيئين من قراءتين أو تكلمين ويجرى فيه الاستصحاب فى ناحية بقاءه عند الشك فى الانقضاء فكذلك فى الزمان إذا وقع الكسوف بحيث يعدم جزء من النهار بالكسوف فان تخلل عدم جزء من النهار بالكسوف فى الاثناء لا يوجب كون ما قبله مع ما بعده شيئين من النهارين ولذا يجرى الاستصحاب فى ناحية بقاء النهار عند الشك فى الانقضاء وليس ذلك إلا لحفظ الوحدة عرفاً بالاتصال ومع الوحدة يصدق البقاء ولا فرق فيه بين ان قلنا باجزاء لاتتجزى متلاحقه أو لم نقل ومع حفظ الوحدة يجرى الاستصحاب على القولين.

هذا مضافاً إلى ما فى الدرر من ان البقاء ليس فى الأدلة وبعبارة اخرى المعبر فى الأدلة صدق نقض اليقين بالشك ولا تفاوت فى ذلك بين التدرجيات وغيرها. (1)

أورد عليه سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره: بأنّ الشك فى البقاء معتبر فى الاستصحاب وذلك لأنّ مقتضى الكبرى المجعولة وهى قوله لاينقض اليقين بالشك ان اليقين الفعلى لاينقض بالشك الفعلى ولازمه ان يكون هنا شك فعلى متعلق بعين ماتعلق به اليقين الفعلى ولايتصور ذلك إلا بأن يكون الشك فى بقاء ما علم وجوده سابقاً. (2) وإلا يكون

ص: 162

1- (1) الدرر، ص 538، الطبع الجديد.

2- (2) الرسائل، ص 151.

مفاد الرواية قاعدة اليقين و أما جريان الاستصحاب فى الزمان و الحركة مع اعتبار البقاء فلبقاء هويتهما الشخصية و وجودهما الخارجية البسيطة فالحركة و الزمان يكون نحو وجودهما اللاتق بهما هو الوجود المتصرم المتجدد لا الوجود الثابت فلا إشكال فى استصحاب الزمان مع وحدة هويته عرفاً.

نعم قد يشكل فى استصحاب الزمان بانه إذا كان الأثر الشرعى مترتباً على كون هذا الوقت نهراً ان اريد باستصحابه اثبات ان الوقت الحاضر نهـار فهو أصل مثبت و من قبيل اثبات كرية ماء الحوض باستصحاب وجود الكر فيه وان اريد به اثبات ان العمل المأمور به كالصيام مثلاً واقع فيه فهو أيضاً مثبت ويمكن الجواب عنه كما فى تسديد الأصول بأنّ لنا ان نقول لما لم يكن ريب فى اتصال الزمان وعينيته ما كان موجوداً لما مضى منه فنقول ان هذا الزمان كان نهراً قبلاً ونشك فى زوال هذا العنوان عنه فيحكم الاستصحاب ببقائه على ما كان وان هذا الزمان نهـار فينطبق عليه حكم يجب الصيام فى النهار كما انطبق حكم المزيلية للحدث و الخبث على الماء المستصحب الطهارة.

و أما ما أجاب به بعض اعظم العصر دام ظله من انكار ان يكون الصيام الواجب مثلاً مقيداً بوقوعه فى النهار بل الواجب انما هو اجتماع الامساك و النهار فى الوجود اذ النهار موجود مستقل من الموجودات الخارجية والامساك عرض قائم بالمكلف فلا معنى لاتصاف أحدهما بالآخر فاذا شك فى بقاء النهار يكفى جريان الاستصحاب فيه بنحو مفاد كان التامة ولا يكون من الأصل المثبت فى شىء.

ففيه انه خلاف ظاهر أدلة التوقيت بل ظاهرها تقييد الصيام الواجب بأن يكون واقعاً فى النهار اعنى ما بين تبين الفجر و الليل وكون النهار موجوداً مستقلاً لا ينافى ان

يكون ظرفاً للأعمال فإن الزمان والمكان من الموجودات الخارجية ومقولة «متى» و«الآين» من المقولات العرضية التي تتصف بها الموجودات الأخرى. (1)

فتحصل: أن الاستصحاب في الزمان جار بعد ما عرفت من حكم العرف بوحدة القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة من جهة الاتصال العرفي بين أجزائه.

المقام الثاني: في استصحاب الزماني

وهو كما قال السيد المحقق الخوئي قدس سره على قسمين لأن الأمر التدريجي أما أن يكون مثل الزمان بحيث يكون تقومه بالانصرام والانقضاء ولا يمكن اجتماع جزئين منه في زمان واحد بل يوجد جزء منه وينعدم فيوجد جزء آخر ويعبر عنه بغير القار كالحركة وجريان الماء ونحوه.

وأما أن يكون بنفسه غير منصرم وله ثبات في نفسه ولكنه من حيث تقيده بالزمان يكون غير قار فكونه غير قار إنما هو باعتبار قيده وهو الزمان كما إذا أمر المولى بالقيام إلى الظهر أو بالجلوس إلى المغرب مثلاً.

أما القسم الأول: من الزماني فقد ظهر الكلام فيه مما ذكرنا في الزمان لأنه إن قلنا بكون الحركة المتصلة أمراً واحداً وإن الاتصال مساوق للوحدة فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيها حتى بناء على اعتبار وحدة الموضوع بالدقة العقلية الوحدة العرفية.

وإن قلنا بكون الحركة مركبة من الحركات اليسيرة الكثيرة بحيث يكون كل جزء من الحركة موجوداً منحازاً عن الجزء الآخر فلا ينبغي الإشكال في جريان الاستصحاب.

فيها أيضاً لكون الموضوع واحداً بنظر العرف وإن كان متعددًا بالدقة العقلية انتهى.

ثم لا يخفى عليك أنه ذكر صاحب الكفاية قدس سره في تخلل العدم أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في مثل الحركة ولو بعد تخلل العدم إذا كان يسيراً لأنّ المناط في الاستصحاب هو الوحدة العرفية ولا يضر السكون القليل بوحدة الحركة عرفاً.

ص: 164

وأورد عليه السيّد المحقّق الخوئي قدس سره: بأنّ بقاء الموضوع في الاستصحاب وان لم يكن مبنياً على الدقة العقلية بل على المسامحة العرفية ونظر العرف اوسع من لحاظ العقل في اكثر الموارد إلا أنه لا فرق بين العقل و العرف في المقام (أى الحركة وتخلل العدم) فالمتحرك إذا سكن ولو قليلاً لا يصدق عليه انه متحرك عرفاً لصدق الساكن عليه حينئذٍ ولا يمكن اجتماع عنوانى الساكن و المتحرك في نظر العرف أيضاً.

فلو تحرك بعد السكون لا يقال عرفاً انه متحرك بحركة واحدة بل يقال انه متحرك بحركة اخرى غير الأولى فلو شككنا في الحركة بعد السكون لا يمكن جريان الاستصحاب لأنّ الحركة الأولى قد ارتفعت يقيناً و الحركة الثانية مشكوكة الحدوث نعم قد يؤخذ في موضوع الحكم عنوان لا يضر في صدقه السكون في الجملة كعنوان المسافر فان القعود لرفع التعب مثلاً بل النزول في المنازل غير قاذح في صدق عنوان المسافر فضلاً عن السكون ساعة أو ساعتين فاذا شك في بقاء السفر لإشكال في جريان الاستصحاب فيه ولو بعد السكون بخلاف ما إذا اخذ عنوان الحركة في موضوع الحكم فانه لا يجرى الاستصحاب بعد السكون بل يجرى فيه استصحاب السكون إلى أن قال و يمتاز الاستصحاب في التكلم عما قبله (أى الحركة) بعد الاشتراك معه في كونه موجوداً غير قار بانه ليست له وحدة حقيقية من جهة تخلل السكوت ولو بقدر التنفس في اثنايه لا محالة بحسب العادة نعم له الوحدة الاعتبارية فتعدّ عدّة من الجملات موجوداً واحداً باعتبار انها قصيدة واحدة أو سورة واحدة مثلاً وتكفى في جريان الاستصحاب الوحدة الاعتبارية فاذا شرع أحد بقراءة قصيدة مثلاً ثم شككنا في فراغه عنها لم يكن مانع من جريان استصحابها سواء كان الشك مستند إلى الشك في المقتضى كما إذا كانت القصيدة مرددة بين القصيرة و الطويلة فلم يعلم انها كانت قصيرة فهي لم تبق أم هي طويلة فباقية أو كان الشك مستنداً إلى الشك في الرفع

كما إذا علمنا بعدم تمامية القصيدة ولكن شككنا فى حدوث مانع خارجى عن اتمامها وذلك لما ذكرناه من عدم اختصاص حجية الاستصحاب بموارد الشك فى الرفع وكذا الكلام فى الصلاة فانها وان كانت مركبة من اشياء مختلفة فبعضها من مقولة كيف المسموع كالقراءة وبعضها من مقولة الوضع كالركوع وهكذا إلا أن لها وحدة اعتبارية فان الشارع قد اعتبر عدة اشياء شيئاً واحداً وسمّاه بالصلاة فاذا شرع أحد فى الصلاة وشككنا فى الفراغ عنها لم يكن مانع من جريان استصحابها والحكم ببقائها سواء كان الشك فى المقتضى كما إذا كان الشك فى بقاء الصلاة لكون الصلاة مرددة بين الثنائية والرابعة مثلاً أو كان الشك فى الرفع كما إذا شككنا فى بقائها لاحتمال حدوث قاطع كالرعاف مثلاً انتهى.

ولقائل ان يقول الملاك فى جريان الاستصحاب هو الوحدة العرفية ولو كانت اعتبارية وهذه الوحدة موجودة حتى فى مثل الحركة ولو بعد تخلل الوقفة إذا كانت يسيرة ألا ترى صدق السير و الطير على السيارة و الطائرة مع سيرهما من محل إلى محل آخر ولو مع الوقفة اليسيرة فان اكتفى فى الوحدة بالوحدة العرفية فلا فرق بين تخلل العدم وعدمه فى صدق العنوان من دون فرق بين ان يكون العنوان هو التحرك أو التكلم كما ذهب إليه صاحب الكفاية فالفرقة بعيدة هذا ثم قال السيد المحقق الخوئى قدس سره.

و أما القسم الثانى: من الزمانى و هو ما يكون له الثبات فى نفسه ولكنه حيث قيد بالزمان فى لسان الدليل يكون غير قارّ كالامساك المقيّد بالنهار وقد يكون الشك فيه من جهة الشبهة الموضوعية وقد يكون من جهة الشبهة الحكمية.

أما الصورة الأولى: (أى الشبهة الموضوعية) فتارة يكون الفعل فيه مقيداً بعدم مجيئ زمان كما إذا كان الامساك مقيداً بعدم غروب الشمس او كان جواز الاكل

والشرب فى شهر رمضان مقيداً بعدم طلوع الفجر وعليه فلا إشكال فى جريان الاستصحاب العدمى فباستصحاب عدم غروب الشمس يحكم بوجوب الامساك كما انه باستصحاب عدم طلوع الفجر يحكم بجواز الاكل و الشرب تنقيح الموضوع بالاستصحاب.

واخرى يكون الفعل مقيداً فى لسان الدليل بوجود الزمان كما إذا كان الامساك مقيداً بالنهار وجواز الاكل و الشرب مقيداً بالليل فيجرى الاستصحاب فى نفس الزمان بالتقريب الذى عرفت فى استصحاب الزمان.

و أما الصورة الثانية: و هى الشبهة الحكمية فقد يكون الشك فيه لشبهة مفهومية كما إذا شككنا فى ان الغروب الذى جعل غاية لوجوب الامساك هل هو عبارة عن استتار القرص أو عن ذهاب الحمرة المشرقية وقد يكون الشك فيه لتعارض الأدلة كما فى آخر وقت العشائين لتردده بين انتصاف الليل كما هو المشهور أو طلوع الفجر كما ذهب إليه بعض مع الالتزام بحرمة التأخير عمداً فى نصف الليل وكيف كان(سواء كانت الشبهة مفهومية أو من جهة تعارض الأدلة)فقد ذهب الشيخ وتبعه جماعة ممن تأخر عنه منهم صاحب الكفاية إلى ان الزمان إذا اخذ قيداً للفعل وكان الشك فيه فى بقاء الحكم لشبهة حكمية فلا يجرى الاستصحاب فيه و إذا اخذ ظرفاً فلأمانع من جريانه واستشكل فيه السيد المحقق الخوئى قدس سره بقوله.

ان الاهمال فى مقام الثبوت غير معقول كما مر غير مرة فالامر بالشىء أما ان يكون مطلقاً و أما ان يكون مقيداً بزمان خاص ولا تتصور الوساطة بينهما ومعنى كونه مقيداً بذلك الزمان الخاص عدم وجوبه بعده فاخذ الزمان ظرفاً للمأمور به بحيث لا ينتفى المأمور به بانتفائه قبلاً لاخذه قيداً للمأمور به ممالاً- يرجع إلى معنى معقول فان الزمان بنفسه ظرف لا يحتاج إلى الجعل التشريعى فاذا اخذ زمان خاص فى المأمور

به فلامحاله يكون قيذا له فلامعنى للفرق بين كون الزمان قيذا أو ظرفا فان اخذه ظرفا ليس الابعارة اخرى عن كونه قيذا فاذا شككنا فى بقاء هذا الزمان وارتقاعه من جهة الشبهة المفهومية أو لتعارض الأدلة لايمكن جريان الاستصحاب لا الاستصحاب الحكمى ولا الموضوعى.

أما الاستصحاب الحكمى فلكونه مشروطا باحراز بقاء الموضوع و هو مشكوك فيه على الفرض فان الوجوب تعلق بالامساك الواقع فى النهار فمع الشك فى بقاء النهار كيف يمكن استصحاب الوجوب فان موضوع القضية المتيقنة هو الامساك فى النهار وموضوع القضية المشكوكة هو الامساك فى جزء من الزمان يشك فى كونه من النهار فيكون التمسك بقوله عليه السلام لاتنقض اليقين بالشك لاثبات وجوب الامساك فيه تمسكا بالعام فى الشبهة المصداقية.

و أما الاستصحاب الموضوعى بمعنى الحكم ببقاء النهار فلانه ليس لنا يقين وشك تعلقا بشىء واحد حتى نجرى الاستصحاب فيه بل لنا يقينان يقين باستتار القرص ويقين بعدم ذهاب الحمرة المشرقية فأى موضوع يشك فى بقاءه بعد العلم بحدوثه حتى يكون مجرى للاستصحاب فاذا لاشك لنا إلا فى مفهوم اللفظ ومن الظاهر انه لامعنى لجريان الاستصحاب فيه إلى أن قال بقى هنا شىء و هو انه لوكان الحكم مقيدا بالزمان وشككنا فى بقاء الحكم بعد الغاية لاحتمال كون التقييد بالزمان من باب تعدد المطلوب ليبقى طلب الطبيعة بعد حصول الغاية فهل يجرى فيه الاستصحاب أم لا الظاهر جريانه مع الغرض عما ذكرنا سابقاً من عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام الكلية الالهية.

والوجه فى ذلك ان تعلق طبيعى الوجوب بالجامع بين المطلق والمقيد معلوم على الفرض و التردد انما هو فى ان الطلب متعلق بالمطلق وإيقاعه فى الزمان الخاص

مطلوب آخر. ليكون الطلب باقيا بعد مضيّه أو انه متعلق بالمقيد بالزمان الخاص ليكون مرتفعاً بمضيّة؟

وعليه فيجرى فيه الاستصحاب ويكون من القسم الثانى من أقسام استصحاب الكلى ومن ثمرات جريان هذا الاستصحاب تبعية القضاء للاداء؟

وعدم الاحتياج إلى أمر جديد إلى أن قال نعم على المسلك المختار من عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام الكلية لايجرى الاستصحاب هنا أيضاً فيحتاج القضاء إلى أمر جديد. (1)

ولقد أفاد و أجاد قدس سره ولكن يمكن أن يقال أولاً إنّ قوله: «ان اخذ الزمان طرفاً للمأمور به بحيث لا ينتفى المأمور به بانتفائه قبلاً لاخذه قيلاً للمأمور به لا يرجع إلى محصل فان الزمان بنفسه ظرف لا يحتاج إلى الجعل التشريعى فاذا اخذ زمان خاص في المأمور به فلامحالة يكون قيلاً له فلامعنى للفرق بين كون الزمان قيلاً أو ظرفاً فان اخذه ظرفاً ليس إلا عبارة اخرى عن كونه قيلاً» منظور فيه على تقدير التسليم للخلط بين الموضوع الدليلى و الموضوع الاستصحابى اذالموضوع فى الدليل وان كان مأخوذاً مع الزمان ولكن ليس كل مأخوذ فيه بحسب الدليل قيلاً بحسب العرف ولذا إذا شككنا فى بقاء الحكم بعد مضي ظرف الزمان المذكور من جهة من الجهات أمكن ان نقول ان الجلوس مثلاً كان واجبا قبل انقضاء هذا الزمان و الآن يكون كذلك بحكم العرف فان الموضوع فى القضية المشكوكة هو الجلوس و هو متحد مع الموضوع فى القضية المتيقنة عرفاً وان لم يكن كذلك بحسب الموضوع الدليلى فيجرى فيه استصحاب وجوب الجلوس.

ص: 169

وثانياً: إنّنا لانسلم ان اخذ الزمان ليس الاعبارة عن كونه قيذا لأنّ ذكر الزمان فى الواجب بنحو الظرفية دون القيدية أمر شائع كقول المولى لعبده إذا ذهبت يوماً إلى منزل صديقى فقل له اعطنى الكتاب الفلانى ان احتاج إليه ومن المعلوم ان اليوم فيه اخذ ظرفاً لاقيدا بحيث لو لم يذهب فى اليوم وذهب فى الليل سقط الوجوب كما لا يخفى و عليه فدعوى الكلية ممنوعة ويشهد له عدم دخالة الزمان المأخوذ فيه فى المثال المذكور ونظائره كقولهم إذا رأيت فلاناً يوماً ابلغ إليه عنى السلام إذ اليوم لا يفيد الا الظرفية لعدم مدخلية ليوم فيه بل الحكم كذلك وان كان موقع الرؤية هى الليل وكم له من نظير.

وثالثاً: ان بعض الابحاث غير مربوط بالمقام قال الشهيد الصدر قدس سره وأما الشبهة الحكمية فى التكاليف الموقته فقد ذكر المحققون تحت هذا العنوان أبحاثاً فى المقام كلها لا ترتبط بمسألة استصحاب الزمان أو الزمانى وانما ترجع إلى تردد مفهوم الزمان بين الفترة القصيرة أو الطويلة أو تردد الموضوع مع وضوح المفهوم أو العلم بكون الموضوع هو الفترة القصيرة و الشك فى تحقق موضوع آخر للحكم باق فى الزمن الثانى وكل هذه الابحاث لا تختص بالزمان بل يرد فى القيود الاخرى فلا خصوصية للبحث عنها فى المقام كما انهم بحثوا عن ان مضى الزمان هل يغير الموضوع ويعدده أم لا.

و هذا أيضاً بحث راجع إلى مبحث الشك فى بقاء الموضوع وبحثوا عن معارضة استصحاب بقاء الوجوب فى الزمن الثانى المشكوك باستصحاب عدم جعل الوجوب الزائد فيه و هذا لا يختص بباب الزمان وقد تقدّم البحث عن كبرى هذه المعارضة فيما سبق وعليه فلاموجب للدخول فى تلك الابحاث التى تقدّم أو يأتى تنقيح نكاتها فى مظانها. (1)

ص: 170

إشارة

إذا فرضنا ان الشارع قال العنب إذا غلى يحرم فحرمة العنب معلقة على الغليان فإذا صار العنب زيبا وشك في بقاء حكمه التعليقی وعدمه.

ذهب الشيخ الأعظم قدس سره إلى جريان الاستصحاب فيه معللاً بأن الوجود التقديرى له نحو تحقق في مقابل عدمه فان وجود كل شيء بحسبه.

ودعوى ان الموضوع منتف بصيرورة العنب زيبا مندفعة بانه لا دخل له في الفرق بين الآثار الثابتة للعنب بالفعل و الثابتة له على تقدير دون آخر و الكلام فيما يصح فيه استصحاب الأحكام المطلقة فيبحث عن صحة استصحاب الأحكام المعلقة وبالجمله و المفروض هو عدم صيرورته بواسطة الجفاف موضوعاً آخر عند العرف ولذا يبحث عن الفرق بين الأحكام المطلقة و الأحكام المعلقة وإلا فلامجال للبحث المذكور كما لا يخفى.

لا يقال: كما هو المحكى عن المحقق النائینی قدس سره من ان الاقوى عدم جريان الاستصحاب في المقام لأن الحكم المرتب على الموضوع المركب انما يكون وجوده وتقرره بوجود الموضوع بماله من الاجزاء و الشرائط لأن نسبة الموضوع إلى الحكم كنسبة العلة إلى المعلول ولا يعقل ان يتقدم الحكم على موضوعه و الموضوع للنجاسة و الحرمة في مثال العنب انما يكون مركبا من جزئين العنب و الغليان من غير فرق بين اخذ الغليان وصفا للعنب كقوله العنب المغلى يحرم وينجس أو اخذه شرطاً له كقوله العنب إذا غلى يحرم وينجس لأن الشرط يرجع إلى الموضوع وقيوده لا محالة فقبل فرض غليان العنب لا يمكن فرض وجود الحكم ومع عدم فرض وجود الحكم لا معنى لاستصحاب بقائه لما تقدّم من انه يعتبر في الاستصحاب الوجودى ان يكون

للمستصحب نحو وجود وتقرر في الوعاء المناسب له فوجود أحد جزئى الموضوع المركب كعدمه لا يترتب عليه الحكم الشرعى مالم ينضم إليه الجزء الآخر.

لأننا نقول: كما أفاد سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره الحرمة و النجاسة التقديرية انما تكون قطعيا بالنسبة إلى العنب لا الزبيب فيمكن استصحابها في حال الزببية.

وبالجملة أما ان يقال بأن الحرمة التقديرية كسائر الأحكام المعلقة ليس لها وجود وهذا بمكان من الفساد بل مناف لما تقدّم من المحقّق و أما ان يقال بأن لها وجود في وعاء الاعتبار المقابل لعدمه.

وعليه فلا إشكال في امكان استصحاب هذا الأمر الموجود بعد فرض وجود موضوعه و هو العنب وفرض تبدل بعض حالاته وصيرورته زيبيا.

وبالجملة الموضوع للحرمة الفعلية أو النجاسة كذلك انما هو العنب المغلّى أو بشرط الغليان فلا بد من فرض وجوده بكلا جزئيه عند ارادة الاستصحاب للحكم الفعلى.

وهذا هو الذى اوجب الاشتباه للمحقّق فتخيّل ذلك الأمر الواضح الفساد غفلة عن ان الشرط الذى ذكره راجع إلى استصحاب الحكم الفعلى و أما استصحاب الحرمة التعليقية فلا يحتاج إلّا إلى فرض وجود العنب قبل وجود الغليان لأنّه الموضوع لهذه الحرمة كما لا يخفى و عليك بالتأمل التام و الله العالم وقد تلخص من جميع ما ذكر صحة جريان الاستصحاب التعليقى من دون اشكال. (1)

هذا بناء على ان الحكم المعلق على العنب المذكور ليس حكما فعليا بل هو صرف انشاء حكم عند كذا ولا- إشكال في جريان الاستصحاب فيه بعد تبدل حالة العناية إلى حال الزببية لأنّه أمر وجودى خاصّ و ليس بادون من العدم الازلى فكما ان

ص:172

استصحاب العدم الازلى يجرى إذا كان للمتيقن أثر شرعى فى زمن الشك فكذلك فى المقام يجرى الاستصحاب فى الحرمة الانشائية ويكون اثرها الشرعى هو حرمة عصير الزبيب إذا غلى.

وأما إذا قلنا بأن القضية الدالة على حرمة العنب إذا غلى قضية حقيقية ومفادها هو جعل الحكم فى فرض وجود الموضوع وفرض وجود شرطه فتدل القضية على فعلية الحرمة المرتبة على موضوعها المتقوم بتقدير وجوده وفرض ثبوته نعم ليس للحكم المذكور الفاعلية قبل وجود الموضوع مع شرائطه فى الخارج ولا ريب ان هذا الحكم الفعلى حكم شرعى فاذا شك فى بقاءه صح استصحابه وعليه فلا تعليق إلا فى الفاعلية لافى الحكم فتدبر جيداً والحاصل أنه قال فى الدرر لا إشكال فى صحة هذا الاستصحاب لعدم الفرق فى شمول أدلة الباب بين مايكون الحكم المتيقن فى السابق مطلقاً أو مشروطاً.

ولايتوهم ان الحكم المشروط قبل تحقق شرطه ليس بشىء اذ قد تقرر فى محله تحققه ووجوده قبل وجود شرطه وكما ان وظيفة الشارع جعل الشىء حراماً مطلقاً مثلاً كذلك وظيفته جعله حراماً على تقدير كذا فاذا شك فى بقاء الحرمة المعلقة فى الآن الثانى يصح ان يجعل حرمة ظاهرية معلقة على ذلك الشرط و إذا صح ذلك فشمول أدلة الاستصحاب ممّا لاينبغى ان ينكر وهذا واضح. (1)

وقال صاحب الكفاية: أيضاً يكون الاستصحاب متمماً لدلالة الدليل على الحكم فيما اهمل أو اجمل كان الحكم مطلقاً أو معلقاً فببركته يعم الحكم للحالة الطارئة اللاحقه كالحالة السابقة فيحكم مثلاً بأن العصير الزببى يكون على ما كان عليه سابقاً

ص: 173

فى حال عنبته من أحكامه المطلقة و المعلقة لو شك فيها فكما يحكم ببقاء ملكيته يحكم بحرمة على تقدير غلبانه. (1)

ودعوى ان فرض وجود الماء المتغير بالنجاسة لا يلزمه إلا فرض النجاسة وكما ان الفرض لا يستلزم وجود الماء بل هو يجمع مع عدمه فهكذا فرض النجاسة لا يلزمه واقع حكم النجاسة بل يجمع مع عدمها فاذا فرض بعده زوال التغير من قبل نفسه فلازمه ان يفرض الشك فى بقاء النجاسة الفرضية وإلا فليس هنا أثر من النجاسة ولا- من زوال تغيره ولا من تغيره ولا من الشك فى بقائها أصلاً فمادام الكلى كليا لا مصداق له فى الخارج لا أثر من تحقق الحكم المشكوك فى بقاءه ولا من تحقق الشك فى البقاء الموضوع للاستصحاب.

نعم إذا تحقق ماء وصار متغيراً فى أحد الاوصاف ثم زال تغيره من عند نفسه فقد تحققت حكم النجاسة وشك فى بقائها فيكون مجرى الاستصحاب فلا محالة يكون المستصحب حكماً جزئياً الا انه لا يختص ذلك الشك بموضوع خاص ولا مورد مخصوص بل يكون جميع الأحكام الجزئية الخارجية حينئذٍ مشكوكاً فيها يجرى فيها الاستصحاب. (2)

مندفعة بأن فرض وجود شىء فى ظرفه وان لم يستلزم وجوده بالفعل حين الفرض ولكن ليس لازم ذلك كون الحكم المترتب على الشىء المفروض فرضياً بل الشارع جعل حكماً حقيقياً على الشىء المفروض الوجود فى ظرفه وكان المنشىء يرى وجود شىء وشرطه فى ذلك الظرف وحمل عليه النجاسة مثلاً وهذا ليس بعدم كما لا يخفى بل و مقتضى ذلك فعليه الحكم وان لم يكن لها الفاعلية كما قرر فى محله من الواجبات المعلقة و المشروطة.

ص:174

1- (1) الكفاية، ج 2، ص 321-322.

2- (2) تسديد الأصول، ج 2، ص 375.

لأنّ اللازم فى فعلية الوجوب و الحرمة هوامكان الانبعاث ولو نحو أمر متأخر و هو حاصل فى الواجبات المعلقة و الموقتات و التدريجيات فى الجملة و البحث بالنسبة إلى أمر متأخر موجود و يكون ناشئاً من الإرادة الجدية.

ويظهر اثره فى لزوم انبعاث الغير إلى بعض مقدمات الأمر المتأخر إذا لم يمكن منه فى ظرفه و عليه قبل تحقق المصدق فى الخارج مع شرائطه تحقق الحكم ولو لم يكن له الفاعلية بالفعل و يجتمع ذلك الحكم الفعلى مع عدم الفاعلية لعدم نفسه لأنّه ناشئ عن الإرادة الجدية و الحكم الكلى المذكور فعلى و ناظر إلى مصاديقه المفروضة فى وقتها و فعلية الحكم المذكور يكفى فى الحكم بتحقيقه قبل تحقق مصاديقه فلا مانع من استصحابه و بقية الكلام فى تقسيم الواجب إلى المطلق و المشروط فراجع.

هذا كله بالنسبة إلى جريان الاستصحاب فى الأمر التعليقى و قد عرفت ان الاستصحاب يجرى فيه كما يجرى فى الحكم التنجيزى لعموم أدلة الاستصحاب.

ولا وجه لتخصيصه بالتنجيزى من الحكم لأنّ الأمر التعليقى حكم شرعى أيضاً كما لا يخفى ولا يتهوم ان الاستصحاب فى الأحكام التعليقية يكون من الأصول المثبتة اذ يترتب على جريانه فعلية الحكم عند تحقق المعلق عليه و هو عقلى.

وذلك لأنّ فعلية الحكم لدى تحقق المعلق عليه هو الأثر الشرعى المترتب على التعبد بالاستصحاب التعليقى و هذا الترتب موجود فى غليان العنب أيضاً فلا مجال لتوهم كون الاستصحاب المذكور مثبتاً و لقد أفاد وأجاد سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره حيث قال ان التعليق إذا ورد فى دليل شرعى كما لوورد ان العصير العنبى إذا غلا يحرم ثم صار العنب زيبياً فشك فى ان عصيره أيضاً يحرم إذا غلا أولاً فلا إشكال فى جريان استصحابه من حيث التعليق لما عرفت من ان المعتبر فى الاستصحاب ليس إلّا اليقين

والشك الفعليين وكون المشكوك فيه ذا أثر شرعى أو منتهيا إليه وكلا الشرطين حاصلان أما فعليتهما فواضح (لفعلية اليقين و الشك ولو كان متعلقهما امرأ معلقا).

و أما الأثر الشرعى فلان التعبد بهذه القضية التعليقية اثره فعلية الحكم لدى حصول المعلق عليه من غير شبهة المثبتية لأنّ التعليق إذا كان شرعياً معناه التعبد بفعلية الحكم لدى تحقق المعلق عليه و إذا كان الترتب بين الحكم و المعلق عليه شرعياً لا ترد شبهة المثبتية فتتحقق الغليان وجداناً بمنزلة تحقق موضوع الحكم الشرعى وجداناً. (1)

لا يقال: ان الزيبب الفعلى عند كونه عنبا لم يكن لاتمام الموضوع للحرمة ولا جزأه اذلم يحدث فيه غليان والا لم يمكن ان يصير زيببا فكيف يصح ان يقال يستصحب جزئيته لموضوع الحرمة بعد صيرورته زيببا. (2) لأنّنا نقول ان بعد كون عنوان العنب و الزيبب من الـحوال فالموضوع هو ذات المعنون بهما لا خصوص أحد العنوانين وعليه يصح ان يقال ان ذات المعنون بهما كان جزءا لموضوع الحرمة و الآن يكون كذلك فيستصحب جزئيته لموضوع الحرمة بعد صيرورته زيببا فلا تغفل.

ولكن التحقيق ان الوارد شرعاً هو ان العصير العنبى إذا غلى يحرم لا- ان العنب إذا غلى يحرم ولا خفاء فى ان العصير العنبى لا يبقى بعد جفاف العنب وصيرورته زيببا فالمثال المزبور اعنى العنب إذا غلى يحرم مثال فرضى وكيف كان عدم كونه مثالا للمقام لا يضر بالبحث كما لا يخفى.

شبهة المعارضة

نعم يشكل الاستصحاب التعليقى من ناحية معارضته مع استصحاب حكم تنجيزى يضاده فيسقطان وبيانه ان مقتضى الاستصحاب التعليقى فى مسألة الزيبب مثلاً هو

ص:176

1- (1) الرسائل، ص 166.

2- (2) دروس فى مسائل علم الأصول، ج 4، ص 159.

حرمة بعد الغليان ولكن مقتضى الاستصحاب التجيزى حليته فانه كان حالاً- قبل الغليان ونشك في بقاء حليته بعده فمقتضى الاستصحاب بقاؤها فيقع التعارض بين الاستصحابين ويسقطان.

ويمكن الجواب عنه: بأن استصحاب الحرمة المعلقة لا ينافي ولا يعارض مع استصحاب الحلية لأن الحلية أيضاً مغياة بعدم وجود المعلق عليه اذ مفهوم قوله عليه السلام ان العصير العنبى إذا غلى يحرم ان العصير العنبى ما لم يغل يحلّ فكما ان الحرمة معلقة ومحدودة بما إذا غلى فكذلك الحلية مغياة بما إذا لم يغل ولا منافاة بينهما حتى يكونا متعارضين.

ولذا قال في الكفاية فالغليان في المثال كما كان شرطاً للحرمة كان غاية للحلية فاذا شك في حرمة المعلقة بعد عروض حالة عليه شك في حلية المغياة لا محالة أيضاً فيكون الشك في حليته أو حرمة فعلاً بعد عروضها متحداً خارجاً مع الشك في بقائه على ما كان عليه من الحلية و الحرمة بنحو كانتا عليه فقضية استصحاب حرمة المعلقة بعد عروضها الملازم لاستصحاب حلية المغياة حرمة فعلاً بعد غليانه وانتفاء حليته فانه قضية نحو ثبوتها كان بدليلهما أو بدليل الاستصحاب.

لا يقال: انا سلمنا ان استصحاب الحرمة التعليقية لا يعارض استصحاب الاباحة كذلك (أى التعليقية).

ولا منافاة بينهما أصلاً إلا ان لنا اجراء استصحاب الاباحة المنجزة الفعلية قبل الغليان ولا دافع لهذا الأصل ونظيره استصحاب وجوب الامساك أو حرمة الافطار إذا شك في تحقق غايته (وهو الغروب) مع ان الحكم (أى وجوب الامساك أو حرمة الافطار) كان مغياً بها (أى بالغاية المذكورة وهى الغروب).

لأننا نقول: كما أفاد سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره نمنع جريان هذا الأصل هنا وهناك لوجود الأصل الحاكم وبيانه يحتاج إلى مقدمة موضحة:

وهي انه لو فرض جريان الاستصحاب في الموضوع لما يجرى في حكمه ومن ذلك اجمعوا على ان الأصول الموضوعية تحكم على الأصول الحكمية فاذا فرض ان الشارع حدّد وجوب الامساك إلى الغروب وشك في تحقّقه يجرى أصالة عدم تحقّقه وحينئذ لا يصل النوبة إلى استصحاب وجوب الامساك ولو كان موافقاً لذلك الأصل ومثل أصالة عدم تحقّق الغاية أصالة عدم غائيته الشيء أو غائيته مائها. (1) أيضاً حاكمة على استصحاب الحكمي إذا عرفت هذا نقول قد علمنا سابقاً بأنّ الغليان كان غاية لحكمين أحدهما الاباحة والثاني عدم الحرمة بحيث كان متى حصل ترتب عليه عدم الاباحة والحرمة ونشك الآن في بقائه (أي الغليان) على ما كان عليه فيتصحب بقاؤه (أي الغليان) على غائيته الذي هو عبارة اخرى عن استصحاب الحرمة التعليقية والاباحة التعليقية لأنّ الشك فيها (أي الحرمة التعليقية والاباحة التعليقية) ينشأ من الشك في كون الغليان غاية فالأصل فيها (أي في غائية الغليان) حاكم على الأصل فيها (أي الحرمة التعليقية والاباحة التعليقية) وحيث ان استصحاب بقاء الغليان على ما كان ليس شيئاً وراء استصحاب الحرمة التعليقية فلذا يصح ان يقال استصحاب تلك الحرمة حاكمة على استصحاب الاباحة الفعلية وهذا مراد شيخنا المرتضى الانصاري حيث قال استصحاب الحرمة التعليقية حاكمة على استصحاب الاباحة فان مورد كلامه (أي استصحاب الاباحة) استصحاب الاباحة الفعلية لا التعليقية ليقال لا تنافي بين

ص: 178

1- (1) لعلّ قوله أو غائيته زائدة وقوله «مائها» تصحيف «فانها».

هذين الاصلين بالمرّة كما لا تنافي بين دليلهما الاجتهاديين بل وبين القطع بهما معا هذا فتدبر لعلك تقف على بعض مالم تقف عليه. (1)

والوجه في حكومة الحرمة التعليقية والاباحة التعليقية على استصحاب الاباحة الفعلية ان الشك في الاباحة الفعلية ناشئة عن الشك في بقاء الحرمة التعليقية والاباحة التعليقية وقال سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره أيضاً ان الشك في بقاء الاباحة الفعلية للعصير الزببى المغلى مسبب عن بقاء القضية الشرعية التعليقية بالنسبة إلى الزبيب قبل غليانه ولما كان التعليق شرعياً تكون فعلية الحرمة مع فعلية الغليان بحكم الشرع فترتب الحرمة على العصير المغلى ليس بعقلى بل شرعى.

فحينئذ يكون استصحاب الحرمة التعليقية حاكماً بأن الحرمة متحققة بالفعل عند الغليان ومرتبة على الغليان الفعلى فيرفع الشك في الحرمة والاباحة الفعلين لأنّ الشك في الحرمة والاباحة متقومة بطرفى التردد فاذا كان لسان جريان الأصل في السبب هو التعبد بحرمة المغلى يرفع التردد بين الحرمة والحلية فيصير الأصل السببى حاكماً على المسببى إلى أن قال وبهذا يدفع ما قد يمكن ان يتوهم بأنّ المغلى المشكوك فيه موضوع بكلا الاستصحابين وكل منهما بنفس التعبد يرفع الشك ومما متعارضان قبل رفع موضوع الآخر لما عرفت من الاستصحاب الأول يجرى قبل الغليان وبعد الغليان يكون المستصحب أى الحكم التعليقى الذى يصير فعلياً متعلقاً بذات الموضوع ورافعاً للشك فلا يبقى مجال لاستصحاب الحلية التنجزية و الحلية التعليقية لا أصل لها ولو فرض يكون مثبتاً لأنّ التعليق عقلى لا شرعى فتدبر فيه فانه جدير به. (2)

ص: 179

1- (1) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره، ج 3، ص 88-89.

2- (2) الرسائل، ص 173-175.

أورد على الحكومة فى الدرر بانه ليس العصير بعد الغليان محكوما بالحرمة بحسب الدليل شرعاً مع قطع النظر عن الشك حتى يكون حاكما على ما يقتضى اباحته بملاحظة الشك بل الحكم بالحرمة انما جاء من حكم العقل بفعالية الحكم المعلق عند تحقق ما علق عليه و المفروض ان الحكم المعلق أيضاً حكم مجعول للشاك فيصير فعليا للشاك أيضاً بحكم العقل فتدبر. (1)

وأجاب عنه شيخنا الأستاذ الأراكى قدس سره: بانه يمكن منع كونه من حكم العقل وانما نشأ من حكم الشرع بمعنى ان الإرادة التعليقية إذا انقدحت فى نفس الأمر أو الفاعل وان كانت على المختار قبل حصول المعلق عليه متصفة بالوجود الفعلى لكنها عارية عن وصف الفاعلية ومحركة العضلات وانما يتحقق فيها (أى الإرادة التعليقية) هذه الصفة (أى الفاعلية) بعد حصوله (أى المعلق عليه) فهذه الصفة أمر نفسانى لها واقع محفوظ يدركه العقل وليس من انشاءات العقل وعلى هذا فنقول الأصل المثبت للحكم التعليقى مثبت لوصف الفاعلية بعد المعلق عليه بلسان الدليلية و الأصل النافى لوصف الفاعلية لا ينفى الحكم التعليقى بذلك اللسان بل بلسان التخصيص ورفع الحكم الاستصحابى عن موضوعه الذى هو الشك فلهذا يكون الأصل المثبت فى مقامنا مقدما على النافى من باب تقدم التخصيص على التخصيص. (2)

و حاصله أن الإرادة و هى الحكم محققة قبل وجود المعلق عليه و انما المعلق هو الفاعلية و هى لها واقع محفوظ يدركه العقل و ليس هى من انشاءات العقل بل هى مستفادة من دليل الحكم التعليقى بلسان الدليلية و كيف كان فتحصل ممّا ذكرنا إلى حدّ الآن انه لا مجال للاشكال فى الاستصحاب التعليقى الشرعى بحسب الكبرى وانما

ص: 180

1- (1) الدرر، ص 546، الطبع الجديد.

2- (2) حاشية الدرر، ص 546، الطبع الجديد.

الكلام فى صغرها وقد عرفت ان المثل المعروف أى العنب إذا غلى مثال فرضى لأن الموضوع الشرعى هو العصير العنبى لا العنب ولا خفاء فى زواله بعد صيرورة العنب زبيبا فاللازم هو التبع فى تضاعيف الفقه حتى نجد مصداق هذه الكبرى وقبل وجدأن المصداق نفرض ان الشارع قال العنب إذا غلى يحرم ونبحث عنه فتدبر جيداً.

تبصرة: وهى انه بناء على جريان الاستصحاب التعليق فى الأحكام الشرعية فهل يجرى الاستصحاب التعليق فى موضوعات الأحكام الشرعية أو متعلقاتها أم لا فإذا وقع ثوب متنجس مثلاً فى حوض كان فيه الماء سابقاً وشككنا فى الحال فى وجوده بالفعل فهل لنا ان نقول بانه لو وقع الثوب فى هذا الحوض سابقاً لغسل ومقتضى ذلك هو تحقق الغسل فى زمان الشك أيضاً.

فقد يقال انه يعتبر فى الاستصحاب ان يكون المستصحب بنفسه حكماً شرعياً ليصح التعبد ببقائه للاستصحاب أو يكون ذا أثر شرعى ليقع التعبد بترتيب اثره الشرعى و المستصحب فى المقام ليس حكماً شرعياً و هو واضح ولا ذا أثر شرعى لأن الأثر مترتب على الغسل المتحقق فى الخارج و المستصحب فى المقام أمر فرضى لا واقعى ولا يمكن اثباتهما بالاستصحاب المذكور الاعلى القول بالأصل المثبت فان تحققهما فى الخارج من لوازم بقاء القضية الفرضية ولا يجرى هذا الإشكال على جريان الاستصحاب التعليق فى الأحكام لأنّ المستصحب فيها هو المجعول الشرعى و هو الحكم المعلق على وجود شىء ويكون الحكم الفعلى بعد تحقق المعلق عليه نفس هذا الحكم المعلق لا لازمه حتى يكون الاستصحاب المذكور بالنسبة إلى اثبات الحكم الفعلى من الأصل المثبت فالذى تحصل ممّا ذكرناه عدم جريان الاستصحاب التعليق فى الموضوعات انتهى موضع الحاجة (1).

ص: 181

ولا يخفى عليك انه قد يقال لافرق بين ان يكون المتيقن من احكام هذه الشرعية أو الشريعة السابقة إذا شك فى بقاءه وارتفاعه بنسخه فى هذه الشريعة وذلك لعدم أدلة الاستصحاب وعدم صلاحية الموانع المذكورة لجريانه وتفصيل ذلك كما يلى:

والذى يمكن ان يذكر من الموانع لجريان الاستصحاب فى احكام الشرائع السابقة امور منها ان الحكم الثابت لجماعة خاصة لا يمكن اثباته فى حق آخرين لتغاير الموضوع اذ من لحق غير من سبق وما ثبت فى حق الاَحقين مثل ما ثبت فى حق السابقين لاعينه و الجواب عنه واضح لأنّ الكلام فى الحكم الثابت للعنوان الكلى و من المعلوم انه لايبقى مجالاً لتغاير الموضوع و المحذور المذكور انما يلزم لو ثبت الحكم للاشخاص بنحو القضية الخارجية اذ مع تبدلهم يلزم تعدد الموضوع و الكلام فى المقام بعد الفراغ عن تعلق الحكم بالعنوان الكلى الباقي لباشخاص بنحو القضية الخارجية.

أورد على الجواب المذكور بأنّ فرض كون الحكم المجعول فى الشريعة السابقة كالمجعول فى الشريعة اللاحقة بنحو القضية الحقيقية دون القضية الخارجية صحيح إلا ان اثبات ان هذا الموضوع فى ذلك الجعل بحيث يعمّ اهل الشريعة اللاحقة وعدم كونه بحيث ينتهى أمد الجعل بمجىء الشريعة اللاحقة غير محرز لنا إذ من المحتمل (إلى ان قال) كون الموضوع للحكم المجعول فى الشريعة السابقة البالغ العاقل قبل مجىء الشريعة اللاحقة فيكون الحكم من الأول مجعولاً بحيث لا يكون موضوعه مطلق البالغ العاقل بل من يكون كذلك قبل مجىء الشريعة اللاحقة وبما ان المتيقن ثبوت الحكم المجعول كذلك فلا يكون ذلك الحكم مجعولاً بالاضافة إلى اهل الشريعة اللاحقة و هذا القيد بما انه يحتمل كونه قيداً مقوماً للموضوع فالمتعين فى المقام الاستصحاب فى عدم جعله بعنوان عام ويجرى مثل هذا الكلام فى الاستصحاب فى الحكم الثابت

فى أول شريعتنا ولذا يتمسك فى إحراز عموم الأحكام الثابتة فى صدر الإسلام باطلاقات خطابات الأحكام وبالضرورة فى الاشتراك فى التكليف وان حكمه صلى الله عليه وآله وسلم على واحد حكم على الأمة. (1)

وفيه: ان المعمول فى المقنين عدم تقييد خطاباتهم بعدم مجيء القانون اللاحق وعليه فيمكن دعوى إحراز عموم الأحكام السابقة باطلاق خطاباتها وعدم تقيدها بالبالغ العاقل قبل مجيء الشريعة اللاحقة فتأمل هذا مضافاً إلى ان أصالة عدم جعله لعنوان عام تعارض بأصالة عدم جعله بعنوان خاص والأولى هو الاكتفاء بعدم إحراز عموم الأحكام السابقة.

إذ لا سبيل لنا إلى إحراز إطلاق خطابات الأحكام فى الشرائع السابقة بل لا سبيل لنا إلى إحراز أصل الخطابات إلا من طريق القرآن الكريم لتحريف كتب اليهود والنصارى قال سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: وبالجمله ما ورد فيه فى كتابنا حكاية عن حال الانبياء السلف لا يدلّ الا على مشروعية ما كان يصدر منهم فيعلم بذلك وجود احكام فى شرايعهم على طبق ما اخبر الله به فى كتابنا ولا طريق إلى كشف الإطلاقات فى موضوعات تلك الأحكام لعدم كون الآيات فى مقام بيان هذه الجهة وحيث لم يستكشف الإطلاق يختل اركان الاستصحاب لاحتمال اختصاص الأحكام بالجماعة المحدودة إلى مجيء النبى اللاحق.

لا يقال: يمكن استكشاف الإطلاق بالمراجعة إلى كتب تلك الشرايع فانه يقال ما بأيديهم أو بأيدينا من كتبهم لا دليل على حجّيته وما كان حجة ليس موجوداً عندنا. (2)

ص: 183

1- (1) دروس فى مسائل علم الأصول، ج 4، ص 167.

2- (2) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ، ج 3، ص 94.

ومنها: أنَّ مع نسخ الشريعة السابقة بمجىء الشريعة اللاحقة نعلم بارتفاع الأحكام الواردة في الشريعة السابقة ومع العلم بالارتفاع فلا مجال لاستصحاب البقاء لعدم تمامية أركانه كما لا يخفى.

واجب عنه بأنَّ الشريعة السابقة وإن كانت منسوخة بهذه الشريعة يقينا إلا أنه لا يوجب اليقين بارتفاع أحكامها بتمامها ضرورة أن قضية نسخ الشريعة ليست ارتفاعها كذلك بل عدم بقائها بتمامها. (1)

أورد عليه بانه نعلم بنسخ كثير من الأحكام السابقة والمعلوم تفصيلاً ليس بالمقدار المعلوم اجمالاً حتى ينحل وعليه فلا يجرى الاستصحاب في أطراف المعلوم بالاجمال أو يجرى ويكون متعارضاً على القولين ويمكن أن يقال كما في الدرر الأفعال التي تعلق بها حكم الشرع بين ما علم تفصيلاً بنسخ حكمه الثابت له في الشريعة السابقة وبين ما لم يعلم بذلك والثاني على ضربين لأنه أما أن يعلم حكمه الشرعي الثابت له في هذه الشريعة وإما لا والثاني على ضربين لأنه أما لم يعلم حكمه في الشريعة السابقة أيضاً وأما يعلم ذلك ومجرى الاستصحاب هو القسم الأخير فقط وقد تقرر جواز إجراء الأصل في بعض أطراف العلم أن كان سليماً من المعارض ودعوى العلم الإجمالي بوقوع النسخ في القسم الأخير ممّا لا يصغى إليه لأنه في غاية الندرة كما لا يخفى. (2) فالعلم الإجمالي منحل إلى المعلوم بالتفصيل والمشكوك البدوي فلا مانع من جريان الاستصحاب في المشكوك البدوي.

وبالجملة أن العلم الإجمالي بارتفاع بعض الأحكام في الشريعة السابقة لا يمنع عن استصحاب ما شك في بقائه منها فيما إذا لم يكن من أطراف العلم الإجمالي كما إذا

ص: 184

1- (1) الكفاية، ج 2، ص 324.

2- (2) الدرر، 548، الطبع الجديد.

علم بمقدار المعلوم بالاجمال تفصيلاً ففي غيره لاعلم بالارتفاع بل يشك فيه فيمكن استصحاب ما شك في بقائه فتدبر جيداً.

نعم وقد يقال ان حقيقة الأحكام الالهية في كل شريعة وان كانت انها قوانين مجعولة الا ان لكل شريعة مستقلة قوانين يخصصها ولها وجود اعتباري مخصوص بها فاذا كانت شريعة الإسلام شريعة مستقلة فاحكامها احكام مجعولة لها غاية الأمر ان يكون بعضها مماثلاً لاحكام غيره من الشرائع الماضية فنسخ شرع عيسى على نبينا وآله وعليه السلام عبارة اخرى عن انقضاء اعتبار جميع أحكامه وابتداء شرع جديد باحكام مضادة أو مماثلة أو مخالفة لاحكامه وإلا كان النبي اللاحق بمنزلة الأئمة المعصومين مكلفا بتبعية الشرع السابق و هو مناف لاصالة الشرع الجديد ونسخ الشريعة السابقة وعليه فلامجال للاستصحاب. (1)

ولقائل ان يقول ان موافق الاعتبار في تدوين القوانين وجعلها هو اختيار ما يبقى مفاسده أو مصالحه من النواهي والاولامر وطرد ما لا يكون كذلك وجعل امور اخرى بحسب ما يقتضيها المصالح و المفسد ومن المعلوم ان اختيار ما يبقى مفاسده أو مصالحه لا يحتاج إلى اعتبار اخر زائد على ما هو عليه فاتضح انه لاوجه لدعوى انقضاء اعتبار جميع احكام الشرع السابق ويكفي لعدم كون النبي صلى الله عليه وآله وسلم بمنزلة الأئمة عليهم السلام في كونهم مكلفين بالاتباع عن الشرع مجيئه صلى الله عليه وآله وسلم باحكام كثيرة جديدة لاسابقة لها في الشرع السابق والاتباع في بعض الأحكام لاينافي صدق الشرع الجديد ونسخ الشريعة السابقة وعليه فلاوجه للمنع عن الاستصحاب من هذه الناحية لولم يكن الحكم في الشرع السابق لخصوص الجماعة المحدودة إلى مجيء النبي اللاحق صلى الله عليه وآله وسلم.

ص:185

وهو ان بعد ما عرفت من عدم إحراز إطلاق موضوعات الأحكام الثابتة في الشرائع السابقة يقع السؤال عن انه هل يمكن اثبات بقاء احكام الشرائع السابقة من طريق آخر أولا قال الشيخ الأعظم قدس سره انا نفرض الشخص الواحد مدركا للشريعتين فاذا حرم في حقه شيء سابقاً وشك في بقاء الحرمة في الشريعة اللاحقة فلا مانع عن الاستصحاب أصلاً وفرض انقراض جميع اهل الشريعة السابقة عند تجدد اللاحقة نادر بل غير واقع إلى أن قال وأما التسرية من الموجودين إلى المعدومين فيمكن التمسك فيها بالاستصحاب بالتقريب المتقدم أو باجرائه فيمن بقي من الموجودين إلى زمان وجود المعدومين ويتم الحكم في المعدومين بقيام الضرورة على اشتراك أصل الزمان الواحد في الشريعة الواحدة. (1)

أورد عليه المحقق الخراساني قدس سره: في تعليقه على الرسائل بانه لا يخفى انه لا يكاد يتم أبداً ضرورة ان قضية الاشتراك ليس إلا ان الاستصحاب حكم كل من كان على يقين فشك لا ان الحكم الثابت بالاستصحاب في حق من كان على يقين منه فشك يكون حكم الكل ولو لم يكن على يقين منه ولعمري هذا اوضح من ان يخفى على من ادنى تأمل ولعل ذلك سهو من قلمه أو قلم الناسخ.

قال سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: ويمكن توجيه كلامه (أي الشيخ قدس سره) بما أفاده المحقق اليزدي قدس سره في الدرر من ان المعدوم الذي يوجد في زمن المدرك للشريعتين متيقن بثبوت الحكم في حق المدرك وشاك في بقائه في حقه فيحكم بادلّة الاستصحاب ببقاء ذلك الحكم للشخص المدرك للشريعتين ثم يحكم بثبوته لنفسه بواسطة الملازمة الشرعية وبعبارة اخرى الحكم الثابت للمدرك بالاستصحاب بمنزلة الموضوع لحكم نفسه فالاستصحاب في حقه من الأصول الجارية في الموضوع

ص: 186

وبالجملة فحيث ثبت بالملازمة الشرعية ان من آثار وجود الحكم لشخص وجوده لشخص آخر فالاستصحاب الذى يحكم بثبوت الحكم للمدرك يوجب ترتيب الأثر الشرعى لحكم المدرك ومن آثاره الشرعية وجود الحكم لنفسه إلى أن قال وانما المحذور ان هذا يجدى من كان فى عصر المدرك ولا يجدى لغيره ممن يوجد فى ازمة المتأخرة لأن الأثر فى حقه انما يترتب على وجود الحكم المدرك. (والظاهر للمدرك).

بوسائط عديدة غير شرعية وهى وجوده لمن كان فى عصره ثم وجوده لمن كان فى عصر هذا وهكذا والمفروض ان وجود الحكم فى حق هؤلاء ليس من الآثار الشرعية ليكون الوسائط كلها شرعية وذلك لانقراض اعصارهم فكيف يمكن التعبد شرعاً بوجود الحكم فى حقهم فتأمل فانه دقيق. (1)

ولقائل ان يقول ان ثبوت الحكم للموجود فى زمن المدرك يحتاج إلى اجراء الاستصحاب فى حق المدرك للشريعتين مع الاخذ بقاعدة الاشتراك و الملازمة الشرعية بين ثبوته للمدرك وثبوته لغيره هذا بخلاف ثبوته لغير الموجود فى زمن المدرك فان ثبوت الحكم له لا يحتاج الا إلى قاعدة الاشتراك و الملازمة المذكورة اذ الأحكام الشرعية فى الإسلام يكون لجميع الاحاد فاذا ثبت للموجود فى زمن المدرك للشريعتين احكام من الشرع السابق تكون تلك الأحكام ثابتة لغيره من الموجودين فى سائر الاعصار ولا يحتاج ذلك إلى التوسل بوسائط عديدة بل نفس ثبوتها للموجود فى زمن المدرك يكفى للحكم بثبوتها لمن يوجد فى ازمة متأخرة فلا تغفل فيتم الاستدلال المذكور كما أفاده الشيخ قدس سره.

ص: 187

فتحصّل: من جميع ما ذكر ان الأحكام الثابتة فى الشرع السابق ان لم تقترن بقرينة توجب اختصاصها بالشرع السابق يجرى فيها الاستصحاب وتثبت للمدركين للشريعتين بالاستصحاب ولغيرهم من الموجودين فى زمان المدركين بالاستصحاب وقاعدة الاشتراك وللموجودين فى ازمة متأخرة بقاعدة الاشتراك فتدبر جيّداً.

التنبيه العاشر: فى الأصل المثبت

إشارة

يقع الكلام هنا فى ان أدلة اعتبار الاستصحاب هل تختص بانشاء حكم مماثل لنفس المستصحب فى استصحاب الأحكام أو لنفس أحكامه فى استصحاب الموضوعات أو يعم الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب ولو بواسطة غير شرعية عادية كانت أو عقلية.

ذهب الشيخ الأعظم قدس سره إلى الأول وقال ان معنى عدم نقض اليقين و المضى عليه هو ترتيب آثار اليقين السابق الثابتة بواسطة للمتيقن ووجوب ترتيب تلك الآثار من جانب الشارع لا يعقل الا فى الآثار الشرعية المجعولة من الشارع لذلك الشىء لانها القابلة للجعل دون غيرها من الآثار العقلية و العادية إلى ان قال: إذا عرفت هذا فنقول ان المستصحب أما ان يكون حكماً من الأحكام الشرعية المجعولة كالوجوب و التحريم والاباحة وغيرها و أما ان يكون من غير المجعولات كالموضوعات الخارجية و اللغوية فان كان (المستصحب) من الأحكام الشرعية فالمجعول فى زمان الشك حكم ظاهرى مساو للمتيقن السابق فى جميع ما يترتب عليه لأنّه مفاد وجوب ترتيب آثار المتيقن السابق ووجوب المضى عليه و العمل به وان كان (المستصحب) من غيرها فالمجعول فى زمان الشك هى لوازمه الشرعية دون العقلية و العادية و دون ملزومه شرعياً كان أو غيره و دون ما هو ملازم معه لملازم ثالث.

ولعلّ هذا هو المراد بما اشتهر على ألسنة اهل العصر من نفى الأصول المثبتة فيريدون به ان الأصل لا يثبت امراً في الخارج حتى يترتب عليه حكمه الشرعى بل مؤداه امرالشارع بالعمل على طبق مجراه شرعاً.

فان قلت: الظاهر من الأخبار وجوب ان يعمل الشاك عمل المتيقن بأن يفرض نفسه متيقناً ويعمل كل عمل ينشأ من تيقنه بذلك المشكوك سواء كان ترتبه عليه بلا- واسطة أو بواسطة أمر عادى او عقلى مترتب على ذلك المتيقن قلت الواجب على الشاك عمل المتيقن بالمستصحب من حيث تيقنه به و أما ما يجب عليه من حيث تيقنه بامر يلزم ذلك المتيقن عقلاً او عادة فلا يجب عليه لأن وجوبها عليه يتوقف على وجود واقعى لذلك الأمر العقلى أو العادى أو وجود جعلى بأن يقع مورداً لجعل الشارع حتى يرجع جعله الغير المعقول إلى جعل أحكامه الشرعية وحيث فرض عدم وجود الواقعى و الجعل لذلك الأمر كان الأصل عدم وجوده وعدم ترتب آثاره إلى أن قال ان الأصل إذا كان مدركه غير الأخبار و هو الظن النوعى الحاصل ببقاء ماكان على ماكان لم يكن إشكال فى ان الظن بالملزوم يوجب الظن باللازم ولو كان عادياً ولا يمكن حصول الظن بعدم اللازم بعد حصول الظن بوجوه ملزومه كيف ولو حصل الظن بعدم اللازم اقتضى الظن بعدم الملزوم فلا يؤثر (الظن بالملزوم) فى ترتب اللوازم الشرعية أيضاً.

ومن هنا يعلم انه لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظن لم يكن مناص عن الالتزام بالأصول المثبتة لعدم انفكاك الظن بالملزوم عن الظن باللازم شرعياً كان أو غيره إلا أن يقال ان الظن الحاصل من الحالة السابقة حجة فى لوازمه الشرعية دون غيرها لكنه انما يتم إذا كان دليل اعتبار الظن مقتصرافيه على ترتب بعض اللوازم دون آخر كما إذا دل الدليل على انه يجب الصوم عند الشك فى هلال رمضان بشهادة

عدل فلا يلزم منه جواز الافطار بعد مضي ثلاثين من ذلك اليوم أو كان بعض الآثار ممالا يعتبر فيه مجرد الظن أما مطلقاً كما إذا حصل من الخبر الوارد في المسألة الفرعية ظن بمسألة اصولية فانه لا يعمل فيه بذلك الظن بناء على عدم العمل بالظن في الأصول و أما في خصوص المقام كما إذا ظن بالقبلة مع تعذر العلم بها فلزم منه الظن بدخول الوقت مع عدم العذر المسوق للعمل بالظن في الوقت. (1)

والحاصل ان الوجه في عدم اعتبار الاستصحاب في غير الآثار الشرعية المجعولة من الشارع بلا واسطة بناء على كون دليل الاعتبار هو الأخبار هو الإشكال الثبوتى والاثباتى وبناء على كون دليل الاعتبار هو الظن النوعى هو الإشكال الاثباتى.

ولا يخفى عليك ان الإشكال الثبوتى الذى أشار إليه بقوله ووجوب ترتيب آثار اليقين الثابتة بواسطته للمتيقن لا يعقل الا فى الآثار الشرعية المجعولة من الشارع لذلك الشئ لانها القابلة للجعل دون غيرها من الآثار العقلية و العادية منظور فيه وذلك لأن تنزيل الموضوعات الخارجية إذا كان ممكناً باعتبار آثارها فالتنزيل فى الوسائط العقلية و العادية باعتبار آثارها أيضاً يكون ممكناً و ان لم يكن معقولاً باعتبار نفسها وعليه فاللازم ان يجعل الإشكال على كل تقدير هو الإشكال الاثباتى لا الثبوتى والا فلامجال الاستصحاب الموضوعات كما عرفت فلعله لذا خصص المحقق الخراسانى قدس سره فى الكفاية الإشكال بالاشكال الاثباتى حيث قال المتيقن هو التنزيل بلحاظ مالنفس المتيقن من الآثار و الأحكام.

قال و التحقيق ان الأخبار انما تدلّ على التعبد بما كان على يقين منه فشك بلحاظ مالنفسه من آثاره وأحكامه ولا دلالة لها بوجه على تنزيهه بلوازمه التى لا تكون كذلك كماهى محل ثمره الخلاف ولا على تنزيهه بلحاظ حاله مطلقاً ولو بالواسطة فان

ص:190

المتيقن انما هو لحاظ آثار نفسه و أما آثار لوازمه فلا دلالة هناك على لحاظها أصلاً ومالم يثبت لحاظها بوجه أيضاً لما كان وجه لترتيبها عليه باستصحابه كما لا يخفى. (1)

وقال سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: أيضاً فالتحقيق ان يقال ان تنزيل الشيء بلحاظ الآثار الشرعية التي يترتب عليه بواسطة عقليه أو عادية وان كان بمكان من الامكان الا ان دليل التنزيل قاصر عن اثبات ذلك لأن غاية ما يمكن ان يستفاد منه الذي هو القدر المتيقن من مفاده انما هو وجوب ترتيب آثار نفس المتيقن لا مطلق الآثار.

و إذا ثبت قصور الدليل عن شموله لغير آثار نفس المتيقن نقول إذا تيقن بحياة زيد ثم شك فيها يستصحب بقاء حياته ويترتب عليه جميع آثار الحياة ممّا بيد الشارع التعبد ببقائه وجعله في ظرف الشك مثل حرمة تزويج زوجته وتقسيم امواله وغير ذلك و أما نموّ لحيته وان كان أثر الحياة الا انه ليس ممّا بيد الشارع الحكم بثبوته وبقائه نعم له التعبد ببقائه بلحاظ آثاره الشرعية الا انك قد عرفت قصور دليل التنزيل عن شمول تلك الآثار. (2)

فتحصّل: ان الوجه في عدم حجية الاستصحاب في الوسائط العقلية أو العادية هو قصور مقام الاثبات وعدم الإطلاق ولا فرق فيه بين ان يكون دليل الاعتبار هو الأخبار أو الظن النوعي فان النظر في أدلة الاستصحاب إلى نفس المستصحب أو اثره ولا نظر لها إلى غيرهما من الآثار المترتبة على الوسائط العقلية و العادية بل يمكن أن يقال ان سائر الآثار خارجة عن مفاد أدلة الاستصحاب تخصصاً وموضوعاً قال سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره ان قوله لا ينقض اليقين بالشك ان كان بمعنى تنزيل المشكوك فيه

ص: 191

1- (1) الكفاية، ج 2، ص 327.

2- (2) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ، ج 3، ص 98

منزلة المتيقن في الآثار لا يترتب عليه بهذا الدليل إلا آثار نفس المتيقن دون آثار الآثار أى لوازم اللوازم الشرعية وإن كان الترتب شرعياً فضلاً عن آثار اللوازم والملزومات والملازمات العقلية والعادية وذلك لأن آثار المتيقن ليست إلا ما يترتب عليه ويكون هو موضوعاً لها وأما أثر الأثر فيكون موضوعه الأثر لا المتيقن كما أن أثر اللازم أو الملزوم أو الملازم مطلقاً يكون موضوعه تلك الأمور لا المتيقن ومعنى لا ينقض اليقين بالشك بناء عليه أنه رتب آثار المتيقن على المشكوك فيه والغرض أنه لم يتعلق اليقين إلا بنفس المتيقن فإذا تعلق اليقين بحياة زيد دون نبات لحيته وشك في بقائها يكون التعبد بلزوم ترتيب الأثر بلحاظ أثر المتيقن وهو ما يترتب على الحياة المتيقنة لا ما ليس بمتيقن كنبات اللحية فإن التنزيل لم يقع إلا بلحاظ المتيقن والمشكوك فيه وذلك من غير فرق بين الآثار المترتبة على الوسائط الشرعية والعادية والعقلية وليس ذلك من جهة انصراف الأدلة بالنسبة إلى الآثار الغير الشرعية أو عدم إطلاقها أو عدم تعقل جعل ما ليس تحت يد الشارع بل المقصود الأدلة وخروج تلك الآثار موضوعاً وتخصصاً (1). ولا يخفى عليك أن أثر الشرعى المترتب على الأثر الشرعى وإن لم يترتب بالاستصحاب إلا أن موضوعه هو الأثر الشرعى إذا ثبت بالاستصحاب يشمل عموم الأدلة الدالة على الأثر الشرعى المرتب عليه وسيأتى توضيح ذلك فيما سيأتى انشاء الله تعالى.

تبصرة: ولا يخفى عليك أن مورد البحث هو ما إذا كان اللازم العقلى أو العادى لازماً لبقاء المستصحب فى زمان الشك

و الوجه فيه واضح لأنه لو كان اللازم العقلى أو العادى لازماً من حين اليقين السابق وتحقق الملزوم كان مجرى للاستصحاب بنفسه كما يجرى الاستصحاب فى ناحية الملزوم وذلك لاشتراكهما فى اليقين السابق

ص: 192

والشك اللاحق فان كان حكماً شرعياً أو موضوعاً للحكم الشرعى كان اللازم أيضاً مشمولاً لقوله عليه السلام.

لاتنقض اليقين بالشك كساير موارد اليقين السابق والشك اللاحق.

قال السيّد المحقّق الخوئى قدس سره: ولا يخفى أن مورد البحث ما إذا كانت الملازمة بين المستصحب ولوازمه فى البقاء فقط لأنّه لو كانت الملازمة بينهما حدوثاً وبقاءً كان اللازم بنفسه متعلق اليقين والشك فيجرى الاستصحاب فى نفسه بلا احتياج إلى الالتزام باصل المثبت.

وأما إذا كانت الملازمة فى البقاء فقط فاللازم بنفسه لا يكون مجرى الاستصحاب لعدم كونه متيقناً سابقاً فهذا هو محل الكلام فى اعتبار الأصل المثبت وعدمه وذلك كما إذا شككنا فى وجود الحاجب وعدمه عند الغسل فبناءً على الأصل المثبت يجرى استصحاب عدم وجود الحاجب ويترتب عليه وصول الماء إلى البشرة فيحكم بصحة الغسل مع أن وصول الماء إلى البشرة لم يكن متيقناً سابقاً وبناءً على عدم القول به لا بد من اثبات وصول الماء إلى البشرة من طريق آخر غير الاستصحاب وإلا لم يحكم بصحة الغسل. (1)

الابتلاء بالمعارض

ولا يخفى عليك أن مع الغمض عن قصور الأدلة بالنسبة إلى الأصول المثبتة وجريان الاستصحاب فى الملزوم يقع التعارض بينه وبين التعبد بعدم اللازم لأنّ الملازم ليس بنفسه مورداً للتعبد بالاستصحاب الجارى فى الملزوم وحيث كان مسبقاً بعدم فيجرى استصحاب العدم فى نفس اللازم ومقتضاه عدم ترتيب آثاره الشرعية قال السيّد المحقّق الخوئى قدس سره فى توضيح ما نقلناه عنه لنا يقينان يقين بوجود الملزوم

ص: 193

سابقاً ويقين بعدم اللازم سابقاً فبمقتضى اليقين بوجود الملزوم يجرى الاستصحاب فيه ومقتضاه ترتيب جميع آثاره الشرعية حتى آثاره التي تكون مع الوسطة وبمقتضى اليقين بعدم اللازم يجرى استصحاب العدم فيه ومقتضاه عدم ترتيب آثاره الشرعية التي كانت آثاراً للملزوم مع الوسطة فيقع التعارض بين الاستصحابين في خصوص هذه الآثار.

فتحصّل: انه لا يمكن القول باعتبار الأصل المثبت من جهة عدم المقتضى لعدم دلالة أدلة الاستصحاب على لزوم ترتيب الآثار مع الوسطة العقلية أو العادية ومن جهة وجود المانع والابتلاء بالمعارض على تقدير تسليم وجود المقتضى له. (1)

وقد يقال لو كان التعارض صحيحاً لزم ان لا يترتب آثار نفس الملزوم أيضاً لوجود المعارضة بين الاستصحابين مع ان المعلوم خلافه بالاجماع فالأصل في طرف الملزوم مقدم على الأصل في طرف عدم اللازم فلا تعارض أو ان الاستصحاب في مورد المعارضة يتساقط لافي غيره ومورد المعارضة هو أثر اللازم لا الملزوم والوجه في تقديم الأصل في طرف الملزوم انه لا معارض له فتأمل.

الفرق بين الامارات والأصول

وقد يستل ما للفرق بين الامارات والأصول وكيف يحكم في الامارات بحجية مطلق الآثار سواء كانت شرعية او عادية أو عقلية بل مطلق الملزومات و الملازمات مع ان إشكال قصور الأدلة يجرى فيها أيضاً فكما يقال بقصور أدلة الأصول عن شمول تلك الآثار فكذلك يمكن أن يقال بقصور أدلة اعتبار الامارات.

أجاب عنه في الكفاية: بأن الطريق أو الامارة حيث انه كما يحكى عن المؤدّي ويشير إليه كذا يحكى عن اطرافه من ملزومه ولوازمه وملازماته ويشير اليها كان

ص: 194

مقتضى إطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها في حكايتها وقضيته حجية المثبت منها كما لا يخفى بخلاف مثل دليل الاستصحاب فانه لابد من الاقتصار ممّا فيه من الدلالة على التعبد بثبوته ولا دلالة له الاعلى التعبد بثبوت المشكوك بلحاظ اثره حسبما عرفت فلا دلالة له على اعتبار المثبت منه كسائر الأصول التعبدية الا فيما عدّ أثر الواسطة اثرا له لخفائها أو شدّة وضوحها وجلالتها حسبما حققناه. (1)

أورد عليه السيّد المحقّق الخوئي قدس سره: بأن الحكاية فرع القصد والمعتبر قد لا يقصد اللوازم بل قد لا يكون ملتفتا اليها أو يتخيل عدم الملازمة ومع ذلك يقال بحجية اللوازم وذلك لأنّ الأدلة تدلّ على حجية الخبر والخبر والحكاية من العناوين القصديّة فلا يكون الأخبار عن الشئ اخبارا عن لازمه إلّا إذا كان اللازم لازما بالمعنى الأخص وهو الذى لا ينفك تصوّره عن تصوّر الملزوم أو كان لازما بالمعنى الأعم مع كون المخبر ملتفتا إلى الملازمة فحينئذٍ يكون الأخبار عن الشئ اخبارا عن لازمه بخلاف ما اذا كان اللازم لازما بالمعنى الأعم ولم يكن المخبر ملتفتا إلى الملازمة أو كان منكرا لها فلا يكون الأخبار عن الشئ اخبارا عن لازمه فلا يكون الخبر حجة في مثل هذا اللازم لعدم كونه خبرا بالنسبة إليه إلى أن قال ولذا ذكرنا في محله وفاقا للفقهاء ان الأخبار عن شئ يستلزم تكذيب النّبى أو الإمام: لا يكون كفرا إلّا مع التفات المخبر بالملازمة. (2)

واجيب عن هذا الايراد بأنّ الضابط في حجية اللوازم أحد امرين:

أحدهما: الإطلاق في دليل الحجية وهو يثبت اللوازم وهذا لا تؤثر فيه امارية الامارة أو اصلية الأصل.

ص: 195

1- (1) الكفاية، ج 2، ص 329.

2- (2) مصباح الأصول، ج 3، ص 152-153.

وثانيهما: ان تكون العبرة فقط باقوائية الاحتمال و أما إذا تدخل سنخ المحتمل دخلاً تاماً أو دخلاً ناقصاً أو تدخلت نكتة نفسية ولو احتمالاً فلا يمكننا ان نتعدى إلا إلى لازم ثبت دخوله في دائرة سنخ المحتمل المفروض حجية فيه أو دائرة النكتة النفسية على شرط ان لا يكون ثبوت دخوله في تلك الدائرة عن طريق كونه بنفسه مصداقاً للامر الذي جعل بمدلوله المطابقى حجة وإلا فالتمسك بالمدلول الالتزامى لا محصل له فخير الثقة مثلاً لوازمه حجة لأنّ الملحوظ فيه هو اقوائية الاحتمال و النكتة النفسية غير ملحوظة بمقتضى ظاهر دليل الحجية ولو بمعونة الارتكاز العقلانى الذى يرى عدم دخل نكتة نفسية فى المقام ولا اقصد بالارتكاز العقلانى خصوص ارتكاز حجية شىء من دون دخل نكتة نفسية بل يكفى ان يكون المرتكز فى اذهان العقلاء ان الشىء الفلانى ان كان حجة فهو انما يكون حجة لاجل ما فيه من قوة الاحتمال من دون دخل أى نكتة نفسية فى موارده سواء كانت حجيته أيضاً مركوزة اولاً.

ولو فرضنا ان خبر الثقة جعل حجة فى العبادات بالخصوص مثلاً لدخل سنخ المحتمل ودل خبر الثقة على وجوب الصلاة مثلاً وكانت هناك ملازمة بين وجوب الصلاة ووجوب الصوم ثبت بذلك وجوب الصوم بالرغم من دخل سنخ المحتمل حسب الفرض وذلك لاتحاد سنخ المحتمل فى المقام.

والأصول لوازمها غير حجة لأنّ العبرة فيها بسنخ المحتمل الذى يحتمل اختلافه من المدلول المطابقى إلى المدلول الالتزامى ولا إطلاق فى دليل حجية يشمل المدليل الالتزامية والاستصحاب بالرغم من كونه امارة بمعنى ملاحظة قوة الاحتمال فيه دون سنخ المحتمل (على ما عرفت) لا تكون لوازمه حجة. (1)

ص: 196

ولا يخفى عليك مع كون العبرة باقوائية الاحتمال لاستغنى عن الإطلاق أيضاً فالقول بأن الضابط أحد الأمرين من الإطلاق أو اقوائية الاحتمال لا يخلو عن النظر وأجاب سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره: عن السؤال عن الفرق بين الامارات و الأصول بقوله أما وجه حجية مثبتات الامارات ان جميع الامارات الشرعية انما هي امارات عقلائية امضاها الشارع وليس فيها ما تكون حجيتها بتأسيس من الشرع كظواهر الالفاظ وقول اللغوى على القول بحجيته وخبر الثقة و اليد وقول ذى اليد على القول بحجيته وأصالة الصحة على القول باماريته فانها كلها امارات عقلائية لم يردع عنها الشارع إلى أن قال فلا إشكال في أنّ الأمارات مطلقاً عقلائية أمضاها الشارع و معلوم أن بناء العقلاء على العمل بها انما هو لاجل اثباتها الواقع لا للتبعد بالعمل بها فاذا ثبت الواقع بها تثبت لوازمه وملزومه وملزوماته وملازماته بعين الملاك الذى لنفسه فكما ان العلم بالشىء موجب للعلم بلوازمه وملزوماته وملازماته مطلقاً فكذلك الوثوق به موجب للوثوق بها وكذا الحال بالنسبة إلى احتجاج الموالى للعبيد وبالعكس فكما يحتج العقلاء بقيام الامارة على الشىء كذلك يحتجون على لوازمه وملزوماته وملازماته مع الواسطة أو بلا واسطة شىء ولو حاولنا اثبات حجية الامارات بالدلة النقلية لما امكن لنا اثبات حجية مثبتاتها بل ولا لوازمها الشرعية إذا كانت مع الواسطة الشرعية إلى أن قال و أما الأصول وعمدتها الاستصحاب فالسّر فى عدم حجّية مثبتاتها وحجية لوازمها الشرعية ولو مع الوسائط إذا كان الترتب بين الوسائط كلها شرعية يتضح (إلى أن قال بأن) المراد من قوله لا تنقض اليقين بالشك إمّا هو اقامة المشكوك فيه مقام المتيقن فى ترتيب الآثار فيكون المفاد وجوب ترتيب آثار المتيقن على المشكوك فيه كما هو الظاهر من الشيخ ومن بعده من الاعلام.

وإما إبقاء اليقين في اعتبار الشارع وإطالة عمره وعدم نقضه بالشك لكونه أمراً مبرماً لا ينقض بما ليس كذلك فيكون معنى عدم نقض اليقين بالشك هو التعبد ببقاء اليقين الطريق في مقام العمل ولا يلزم منه صيرورة الاستصحاب طريقاً وإمارة لما عرفت في محله من أن اليقين السابق لا يمكن أن يكون طريقاً وإمارة على الشيء المشكوك في زمان الشك فلا يمكن أن يكون اعتبار بقاء اليقين إلا إيجاب العمل على طبق اليقين الطريق أي التعبد ببقاء المتيقن فتصير نتيجة الاعتبارين واحدة وهي وجوب ترتيب الآثار في زمان الشك وإن كان الاعتباران مختلفين وطريق التعبد بوجوب ترتيب الأثر مختلفاً إلى أن قال ومما ذكرنا يعلم أنه لو كان معنى لا ينقض اليقين بالشك هو التعبد ببقاء اليقين وإطالة عمره لما ينفع في ترتب آثار الوسائط الشرعية فضلاً عن غيرها. (1)

ولقد أفاد وأجاد و أما احتمال اعتبار القصد فلا وجه له بعد عدم اعتباره عند العقلاء لا في بناء اتهم ولا في احتجاجاتهم ويشهد له اخذهم بلوازم الاقارير ولو لم يكن المقر متوجهاً إليها ألا ترى أن من لم يرد ذكر مدة عمره فيسئل عنه عدة سؤالات فيكشف مدة عمره كان مأخوذاً بما أجاب وإن لم يقصد اللازم ودعوى أن ذلك من جهة حصول الاطمينان باللازم إذ لا يكون له فيما أجاب دواعي الكذب مندفة بانه لاشكال في أن أخبار الثقات بالملزومات و اللوازم يفيد الاطمينان النوعي فيما إذا لم يكن لهم دواعي الكذب ولا كلام وإنما الكلام في لزوم القصد وقد عرفت عدم لزومه في مثل الاقارير فتدبر.

بقي شيء في مدخلية القصد في حجية الخبر

وهو أن استشهاد السيد المحقق الخوئي قدس سره على مدخلية القصد في حجية الخبر بما ذكره الفقهاء من أن الأخبار عن شيء يستلزم تكذيب النبي

ص:198

اولاً امام:لا يكون كفرا الا مع التفات المخبر بالملازمة و القصد محل نظر لأن الاستلزام المذكور لا يتوقف على الالتفات و القصد بل هو لازم الواقع الآن مع عدم اعتقاده بأنّ مورد الانكار ممّا جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يكون كفرا ولقد أفاد وأجاد بعض الاعلام حيث قال و أما ماذكر في مسألة عدم الحكم بكفر منكر بعض ضروريات الدين أو المذهب فيما إذا لم ير المنكر ثبوته من الشريعة فهو من جهة ان الموجب للكفر ان يظهر الشخص انه لا يعتقد بالنبوة ومن الظاهر ان منكر بعض الضرورى مع عدم اعتقاده انه ممّا اخبر به النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يوجب انكاره النبوة ليحكم بكفره. (1)

فتحصّل: ان الفرق بين الامارات و الأصول في حجية المثبتات في الأولى دون الثانية كما أفاد سيّدنا الأستاذ ان دليل حجية الامارات انما يكون مفيداً لحجيتها بما كانت عند العقلاء وبعبارة اخرى لا إشكال في ان طريقة العقلاء استقرت على العمل بالطرق بجميع اطرافها فاذا ورد من الشرع ما يدلّ على حجية الطرق يكون ظاهراً في حجيتها بعين ما كان عند العقلاء. (2) هذا بخلاف أدلة اعتبار الأصول فانها لا تنفد الا التعبد باقامة المشكوك مقام المتيقن في ترتيب الآثار أو التعبد ببقاء اليقين الطريقى في مقام العمل ولا يلزم منه صيرورة الاستصحاب طريقاً وامارة اذلا معنى لجعل اليقين السابق طريقاً وامارة على الشىء المشكوك في زمان الشك وعليه فتصير نتيجة الاعتبارين واحدة وهى وجوب ترتيب الآثار في زمان الشك و القدر المتيقن من هذا هو آثار نفس المتيقن فلا يشمل غيرها بل عرفت خروج غيرها تخصصاً.

لا يقال: سلمنا قصور أدلة التنزيل عن شمول الآثار المترتبة على المتيقن بالواسطة لكن يقع الإشكال في الآثار الشرعية التى تكون وسائطها شرعية مع انه لا كلام بينهم

ص:199

1- (1) دروس في مسائل علم الأصول، ج 4، ص 180.

2- (2) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ، ج 3، ص 99.

فى وجوب ترتيب تلك الآثار وشمول دليل التنزيل لها مع انها ليست بلا واسطة وبالجملـة ان كان أدلة التنزيل قاصرة عن شمول الآثار المترتبة مع الوسائط فكيف يقال بشمولها للآثار الشرعية التى يكون واسطتها شرعية وان ليست قاصرة عن شمول تلك الآثار فما الفرق بين ما يكون وسائطها شرعياً وبين ما تكون عقلياً او عادياً.

لأننا نقول: كما أفاد سيّدنا الأستاذ أولاً: انا سلمنا ان دليل التنزيل ليس ناظراً الا إلى آثار نفس المتيقن لكن نقول بعد ما كان قضية ادعاء وجود زيد فى عالم الشك جعل آثاره المترتبة على وجوده الواقعى يكون جعل تلك الآثار مماثلاً للواقع من جميع الجهات انسب واخرى بتصحيح الادعاء ولا يشكل حينئذٍ بأن لازم ذلك ترتب الآثار العقلية و العادية وما يترتب عليهما أيضاً وذلك لأن جعل تلك الآثار ليس بيد الشارع كى يكون انسب بمقام ادعائه فيختص الجعل بما كان بيد الشارع وضعاً ورفعاً.

وثانياً: انه يكفى فى الفرق حينئذٍ القطع بأن الآثار المترتبة على المتيقن بوسائط شرعية مرادة منها والا لما كان لها فائدة فى كثير المقامات فان من يقن بالطهارة وشك فى الحدث يستصحب الطهارة فيبنى على جواز الدخول فى الصلاة وجواز اتيان ساير الصلاة المترتبة على هذه الصلاة وهكذا وكذلك الكلام فى قاعدة الفراغ ونحوها فتدبر. (1)

وثالثاً: ان مع ثبوت الموضوع وهو الأثر الشرعى بالاستصحاب يشمله عموم أدلة الأثر الشرعى المترتب عليه وإليه يؤول فى تسديد الأصول من انه لا حاجة إلى ارجاع تفسير الموضوع إلى ترتيب الأحكام المجعولة على ذلك العنوان بل ان ثمرة التفسير ان يعمه أدلة الأحكام المتعلقة على هذا العنوان فتدل تلك الأدلة على ثبوت هذه الأحكام له بسعة تفسيره له.

ص:200

فالمقصود ان الاستصحاب لا يقتضى الا ان فى محيط القانون ومحدودة الشرع المتيقن السابق باق وموجود فى زمان الشك تعبدًا وبنفس التعبد بوجوده يختتم وينتهى رسالة قاعدة الاستصحاب.

ثم انه إذا كان المتيقن حكماً يكون التعبد به تعييناً لوظيفة المكلف و إذا كان موضوعاً فلا محالة يعمه الدليل الدال على ترتب الحكم عليه ويثبت بذلك الدليل تعلق ذلك الحكم به إلى أن قال وثبت آثاره الشرعية أيضاً إنما هو بدلالة أدلة تلك الآثار لانبس الاستصحاب نعم ببركة الاستصحاب يحرز تطبيق الأدلة عليه وهذا الاحراز مفقود فى غير مورد التعبد وهو موضوع هذه الآثار الشرعية. (1)

وعليه فالآثر الشرعى المترتب على الأثر الشرعى بعد ثبوت موضوعه وهو الأثر الشرعى بالاستصحاب ثابت بالأدلة المتكلفة لترتب ذاك الأثر الشرعى عليه.

بقى إشكال وهو ان ما ذكر من حجية الامارات بالنسبة إلى لوازمها وملزوماتها لايجرى فى اعتبار مطلق الامارة

هذا مضافاً إلى ان بعض الامارات معتبرة تأسيساً من الشارع كالظن بالقبلة لمن لا يمكن له العلم بها ولو ظن ان القبلة فى جهة يوجب الظن بكونها قبلة دخول الوقت فلا سبيل لنا إلى إحراز اعتبار الظن بدخوله وسوق المسلمين اماراً بتذكية الحيوان ولكن لا يكون اماراً بكون المشتري منه من مأكول اللحم ليجوز الصلاة فيه وان ظن بكونه من مأكول اللحم والحاصل ان ما هو المعروف فى سنتهم من اعتبار الامارة بالاضافة إلى اطرافها أيضاً لا اساس له بل لابد من ملاحظة الدليل الدال على اعتبار الامارة من ان مقتضاه الإطلاق أو الاختصاص.

(2)

ص:201

1- (1) تسديد الأصول، ج 2، ص 386.

2- (2) دروس فى مسائل علم الأصول، ج 4، ص 180.

وفيه: أولاً: ان الكلام فى الامارات العقلانية وانكار حجية اللوازم فى الامارات العقلانية كما ترى ويشهدله اجتجاجهم بلوازم الاقارير وان لم يكن مع القصد والالتفات.

وثانياً: ان عدم ملازمة الامارة الشرعية كالظن بالقبلة بالنسبة إلى الظن بدخول الوقت لا ينافى ما ذكر لما عرفت من ان الكلام فى الامارات العقلانية لا الشرعية.

وثالثاً: ان سوق المسلمين كما انه اماره على تذكية الغنم اماره على كونه من مأكول اللحم فيما إذا كان البيع و الشراء مبنيين على كونه مأكول اللحم فيجوز اكله ولبسه كما عليه سيرة المسلمين نعم لو لم يكن البيع و الشراء مبنيين على كونه من مأكول اللحم كما إذا كان البائع فى مقام بيع الجلود ولو كانت من غير مأكول اللحم فالسوق اماره على التذكية ولا اماره على كونها من مأكول اللحم فتدبر جيداً.

فتحصّل: ان لوازم الامارات واطرافها حجة وان لم تكن مقصودة للمخبر ولذا اكتفى بالاقرار فى ثبوت اللوازم مع ان المقر قد لا يكون ملتفتاً إليها وهكذا ربما يستفاد من الجمع من الأدلة شىء ليس الأدلة ناظرة إليه ابتداء كدلالة الاقتضاء بالنسبة إلى مدة أول الحمل وهى ستة اشهر بعد الجمع بين قوله تعالى وَ حَمْلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا . (1)

وقوله عز وجل وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ (2) والوجه فيه أنها من البناءات العقلانية ولم يردع عنها الشارع بخلاف لوازم الأصول فانها ليست بحجة لعدم كونها مندرجة فى الآثار المأمور بترتيبها فى الاستصحاب لظهور الآثار المذكورة فى الآثار المترتبة على نفس المتيقن و أما غيرها فهى خارجة عنها تخصصاً نعم الأثر الشرعى الثابت بالاستصحاب لو كان له أثر شرعى اخر ثبت له بعموم أدلة ذاك الأثر بعد ثبوت موضوعه بالاستصحاب فلا تغفل.

ص:202

1- (1) الاحقاف، 15.

2- (2) البقرة، 233.

استثنى الفقهاء والأصوليين عن عدم حجية الأصول المثبة موارد

منها خفاء الوسائط

قال الشيخ الأعظم قدس سره نعم هنا شيء وهو أن بعض الموضوعات الخارجية المتوسطة بين المستصحب وبين الحكم الشرعي من الوسائط الخفية بحيث يعد في العرف الأحكام الشرعية المترتبة عليها أحكاماً لنفس المستصحب وهذا المعنى يختلف وضوحاً وخفاء باختلاف مراتب خفاء الوسائط عن انظار العرف.

من جملتها ما إذا استصحب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر فإنه لا يبعد الحكم بنجاسته مع أن تنجسه ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطبا بل من أحكام سراية رطوبة النجاسة إليه وتأثره بها بحيث يوجد في الثوب رطوبة متنجسة ومن المعلوم أن استصحاب رطوبة النجس الراجع إلى بقاء جزء ما لشيئ قابل للتأثير لا يثبت تأثر الثوب وتنجسه بها فهو أشبه مثال بمسئلة بقاء المياء في الحوض المثبت لانغسال الثوب به إلى أن قال.

ومن جملتها أصالة عدم دخول هلال شوال في يوم الشك المثبت لكون غده يوم العيد فيترتب عليه أحكام العيد من الصلوة والغسل وغيرهما فإن مجرد عدم الهلال في يوم لا يثبت آخريته ولا أولية غده للشهر اللاحق لكن العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان وعدم دخول شوال إلا ترتيب أحكام أخرى ذلك اليوم لشهر وأولية غده لشهر آخر فالأول عندهم مالم 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. (1)

ص: 203

وبالجملة المعتبر في صدق النقض وعدمه هو العرف الدقي لا المسامحي و العرف الدقي كما يكون مرجعا في المفاهيم فكذلك يكون مرجعا في تطبيق المفاهيم على المصاديق و الشارع يخاطب الناس بما يفهمه العرف وعليه فيكون قوله عليه السلام لا ينقض اليقين بالشك قضية عرفية فاذا رأى العرف ان القضية المتيقنة عين القضية المشكوكة رأى عدم ترتب الحكم على المشكوك فيه نقضا لليقين بالشك ولو لم يكن كذلك عند نظر العقل لعدم وحدتهما عنده.

وأورد عليه المحقق النائيني قدس سره: بانه لا أثر لخفاء الواسطة لأنه ان كان الأثر لدى الواسطة بحسب ما ارتكز عند العرف فهذا لا يرجع في الحقيقة إلى التفصيل وان كان اثرا للواسطة في الحقيقة و العرف يعده من آثار ذى الواسطة تسامحا فلا عبرة به لأنّ نظر العرف انما يكون متبعاً في المفاهيم لا في تطبيقها على المصاديق.

وفيه: ان الأثر للواسطة في الحقيقة ولكن العرف لا يتوجه إلى الواسطة وان الأثر لها بل يعتقد ان الأثر لدى الواسطة هذا مضافاً إلى ان نظر العرف في حدود المفاهيم وتطبيقها مورد الاعتبار شرعاً ولا وجه للتفكيك بينهما لأنّ الملاك فيهما واحد و هو ان العرف لو لم ينبه لا يتوجه إليه بنظره العرفي وأجاب سيّدنا الأستاذ عما ذكره المحقق النائيني قدس سره بأنّ مسامحات اهل العرف على النحويين أحدهما ما يتوجه إليه نفسه وانما يتسامح من جهة عدم الاعتناء بالموضوع و هذا ممّا لا يتوجه إليه ويضرب على الجدار.

الثاني ما لا يتوجه إليه بنظره العرفي أصلاً ولا شبهة في ان هذه المسامحة معتنى بها في الأحكام ومن ذلك ترى الفقهاء يحكمون بطهارة لون الدم مع انه دم في الحقيقة لاستحالة انتقال العرض وانفكاكه عن المعروض وبالجملة ان كان مسامحات اهل العرف من قبيل المسامحة في الاوزان و المقادير بحيث كان هو بنفسه متوجها اليها

وانما يتسامح من جهة عدم الاعتناء ولذا لا يصير إليه في الموضوعات التي تعد من الامور المهمة المعتنى بها فلا إشكال في عدم اعتبارها.

وان كانت ممّا لا يتوجه اليها إلا بعد التنبيه ببعض امور عقلية فلسفية فلا إشكال أيضاً في اعتبارها وفي امثال هذه الموارد لو فرض ان الشارع اراد الحكم على وفق دقة العقلية للزم عليه التنبيه بما يلتفت إليه اهل العرف مثلاً لو فرض أن اراد نجاسة كل ما كان دماً بالدقة لما صح له الاختصار في بيان هذا الحكم بمثل الدم نجس بل كان عليه تعميم حكمه لم يراه العرف لون الدم لادما بمثل قوله لون الدم نجس وهذا واضح.

نعم يرد على الشيخ ان كانت الوسطة الخفية في المقام ممّا يراها العرف ولكنّه لاجل خفائها يتسامح ويعد آثارها آثاراً لذيها فهو ممّا لا يلتفت إليه لأنّ المفروض التفات اهل العرف بهذه الوسطة وهذا التسامح وان كانت ممّا لا يراها فكيف يجعلها موضوعاً للأثار فينازع في ترتبها على ذى الوسطة وعدمه فالانصاف ان هذا الاستثناء من الأصول المثبتة ممّا لا وجه له. (1)

وبعبارة اخرى كما قال سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره أن ما ذكره الشيخ قدس سره من ان استصحاب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر يثبت نجاسة الطاهر منه ما مع ان مجرد ملاقة النجس الرطب للطاهر لا يكفي في نجاسة الطاهر مالم تسر النجاسة من النجس اليه.

يرد عليه انه لو استظهرنا من الأدلة ان مجرد ملاقة الطاهر مع النجس الرطب موضوع لنجاسة الطاهر كما هو المستفاد من اكثرها بل كثيرها يندرج المثل في باب

ص: 205

الموضوعات المركبة المحرزة بعض اجزائها بالوجدان و الآخر بالأصل من دون توسط واسطة لاجلية و لاجلية.

و ان استظهرنا اعتبار ان يكون الملاقاة مسرية لرطوبة النجس إلى الطاهر أو ان يكون الطاهر متأثراً بوصول الرطوبة إليه فاستصحاب بقاء الرطوبة في الجسم النجس لا أثر له لأنه لا يثبت التأثير ولا التأثير لانهما من اللوازم العقلية لبقاء الرطوبة وقد عرفت عدم شمول دليل التنزيل لها. (1)

ولقائل ان يقول ان المفروض ان العرف لا- التفات له إلى دخالة التأثير ولا يجعله موضوعاً للآثار حتى يقال كيف يجعله موضوعاً للآثار مع انهم لا يرونه وانما العقل يراه ويحكم بدخلته وحيث ان انطباق الأدلة ليس مشروطاً بماله دخالة عند العقل يكفيه ما يراه العرف دخيلاً واستظهره من الأدلة وهو وقوع الملاقاة بين طاهر يابس ونجس رطب وعليه فدخالة التأثير بعد اعتبار الرطوبة أمر يكون مخفياً عند العرف فلا وجه لنفي الواسطة مطلقاً بقوله من دون واسطة لاجلية ولا جلية لما عرفت من حكم العقل بوجودها وعليه فلا يكون الموضوع لتنجس الطاهر عرفاً تأثر الطاهر من الرطوبة النجسة حتى يقال لا يثبت التأثير المذكور باستصحاب بقاء الرطوبة المسرية.

لأنّ التأثير دخيل عقلاً لا عرفاً فالموضوع العرفي هو تنجس الطاهر بنفس ملاقاته مع النجس الرطب وحينئذٍ يجري الاستصحاب في بقاء الرطوبة ويحرز ببقائها تمام الموضوع لتنجس الطاهر ولا يكون الأصل مثبتاً فتحصل قوة ما ذهب إليه الشيخ من جريان الاستصحاب في ما إذا كان الأثر بحكم العقل للواسطة ولكن العرف يجعله أثراً لذى الواسطة.

ص: 206

ولقد أفاد وأجاد المحقق اليزدي قدس سره في الدرر حيث قال يستثنى من ذلك ما إذا كانت الواسطة بين المستصحب وبين الحكم الشرعي من الوسائط الخفية.

والسّر في ذلك ان العرف لا يرى ترتب الحكم الشرعي على تلك الواسطة بل يراه مرتباً على نفس المستصحب وخطاب لا تنقض اليقين بالشك كسائر الخطابات تعلق بالعنوان باعتبار مصاديقه العرفية لا الواقعية العقلية ولذا لا يحكم بواسطة دليل نجاسة الدم بنجاسة اللون الباقي منه بعد زوال العين مع انه من أفراد الدم بنظر العقل و الدقة بواسطة استحالة انتقال العرض فما يتوهم من ان المسامحة العرفية بعد العلم بخطائهم لا يجوز الاعتماد عليها وان المقام من هذا القبيل ناش عن عدم التأمل فان المدعى ان مورد الحكم بحسب الدقة هو المصاديق العرفية نعم لو ترتب حكم على عنوان باعتبار ما هو مصداقه بحسب الواقع لا يجوز الاعتماد على ما يراه العرف مصداقاً من باب المسامحة و هذا واضح جداً. (1)

وأختار سيّدنا الإمام المجاهد ما ذكره الشيخ بعنوان الكبرى الكلى وقال إذا كانت الواسطة بين المستصحب و الأثر الشرعي خفية يجرى الاستصحاب ويترتب عليه الأثر ولا يكون من الأصول المثبتة و المراد من خفاء الواسطة ان العرف ولو بالنظر الدقيق لا يرى وساطة الواسطة في ترتب الحكم على الموضوع ويكون لدى العرف ثبوت الحكم للمستصحب من غير واسطة وانما يرى العقل بضرب من البرهان كون الأثر مترتباً على الواسطة لبّاً وان كان مترتباً على ذى الواسطة عرفاً. (2)

ولكن ناقش في المثال الذى ذكره الشيخ قدس سره لخفاء الواسطة حيث قال و أما قضية استصحاب رطوبة النجس لاثبات تنجس ملاقيه فلان العرف هو الذى يستفيد من

ص: 207

1- (1) الدرر، ص 557، الطبع الجديد.

2- (2) الرسائل، ص 184.

الأدلة الشرعية الواردة فى النجاسات ان التنجس لا يكون الا- لاجل سرية النجاسة إلى الملاقي فملاقاة الثوب للرطب لا يكون موضوعاً للحكم بالغسل عند العرف بل الموضوع هو الثوب المتأثر عن النجاسة الرطبة فاستصحاب الرطوبة لا يثبت هذا العنوان وقد عرفت ان الوسائط الخفية ماتكون الواسطة عقلية لا يراها العرف واسطة كما ان استصحاب عدم الحاجب للحكم بتحقيق الغسل مثبت لأن الواسطة عرفية لاعقلية. (1)

وفيه: ما لا يخفى لما عرفت من ان المستفاد من اكثر الأدلة ان مجرد ملاقة الطاهر مع النجس الرطب موضوع للنجاسة وعليه فالعرف لا يرى ترتب الحكم الشرعى على تلك الواسطة بل يراه مرتباً على نفس المستصحب كما صرح به المحقق اليزدى قدس سره فى الدرر واستظهره سيّدنا الأستاذ من الأدلة وانما العقل يحكم بأن الموضوع هو الواسطة الخفية ولا حاجة إلى اثبات ما حكم به العقل حتى يقال ان استصحاب الرطوبة لا يثبته فاذا لم ير العرف الواسطة يحكم باستصحاب الرطوبة و الحكم بالنجاسة من دون ان يكون مثبتاً وان كان استصحاب الرطوبة بنظر العقل مثبتاً.

لأن الموضوع هو التأثير أو التأثير عند العقل فما لم يثبت لم يترتب عليه الحكم الشرعى الا انه لا يضر لأن الخطابات الشرعية تعلقت بالعناوين باعتبار انطباقها على مصاديقها العرفية لاعقلية وعدم استصحاب الرطوبة فى المقام نقض لليقين بالشك ومقتضى النهى عن النقض هو لزوم الاستصحاب الرطوبة و الحكم بالنجاسة لأن النجس الرطب هو الموضوع عنده.

ثم لا يذهب عليك أن السيّد المحقق الخوئى قدس سره ناقش فى المثال الثانى المذكور فى فرائد الأصول أيضاً بأنه إنّا إذا بنينا على ان عنوان الاولى مركب من جزئين

ص: 208

أحدهما وجودى وهو كون هذا اليوم من شوال وثانيهما عدمى وهو عدم مضى يوم آخر منه قبله ثبت بالاستصحاب المذكور كون اليوم المشكوك فيه أول شوال لأن الجزء الأول محرز بالوجدان والجزء الثانى يحرز بالأصل فبضميمة الوجدان إلى الأصل يتم المطلوب وأما إذا بنينا على ان عنوان الاولية أمر بسيط متنازع من وجود يوم من الشهر غير مسبق بيوم آخر من الوجود والعدم السابق لم يمكن اثبات هذا العنوان البسيط بالاستصحاب المذكور إلا على القول بالأصل المثبت فان الاولية بهذا المعنى لازم عقلى للمستصحب وغير مسبق باليقين وحيث ان التحقيق بساطة معنى الاولية بشهادة العرف لا يمكن اثباتها بالاستصحاب المزبور. (1)

وفيه: ان المفروض فى كلام الشيخ قدس سره ان العرف لا يفهم من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان وعدم دخول شوال الا ترتيب احكام آخريه ذلك اليوم لشهر واولية غده لشهر آخر فرأى آثار آخريه ذلك اليوم لشهر آثار عدم انقضاء رمضان وعدم دخول شوال و آثار اولية غده لشهر آخر آثار عدم دخول شوال ولا فرق فيه بين ان يكون الاولية مركبة أو البسيطة.

لا يقال: ان نظر العرف المسامحى انما يكون حجة فى موردين الأول فى باب المفاهيم وتحديد الدلالات الثانى فى باب التطبيق إذا كان نظره انشائيا لا اخباريا كما إذا قلنا بأن أسامى المعاملات وضعت بازاء المسببات لا الاسباب فان العرف لو شخص صحة معاملة المعاطاة مثلاً كانت بيعا وأما فى المقام فحيث ان النظر العرفى اخبارى فى مجال التطبيق فمع خطأه دقة وعقلاً لا حجية لنظره. (2)

ص: 209

1- (1) مصباح الأصول، ج 3، ص 164.

2- (2) بحوث فى علم الأصول، ج 6، ص 193.

لأننا نقول: ان الملاك فى حجته التطبيق هو الملاك فى المفاهيم و هو ان العرف لا يفهم من اللفظ إلا ما توجه إليه و من المعلوم ان ما يفهمه هو الحجة عليه واما ما لا يتوجه إليه إلا بالتنبيه فليس حجة عليه و هذا بعينه يجىء فى التطبيق أيضاً اذ لا يكون المصاديق حجة عليه إلا ما ينطبق عليه بنظره و يفهمه و أما ما لا يكون مصداقاً بنظره فليس حجة عليه ما لم يتخذ الشارع طريقاً آخر يوجب تنبيهه بالنسبة إلى المصاديق الخفية.

والبحت عن الانشاء و الأخبار اجنبى عن محل الكلام اذ الكلام فى الافهام العرفى سواء كان فى حدود المفهوم أو الانطباق و هذه المرحلة متقدمة على مرحلة الأخبار والانشاء التى لا تدخل لهما فى حجية مفهوم الكلام ومصاديقه بل اخباره بما فهمه صدق و حجة إذا خبر بواقع فهمه ولا وجه لعدم حجية فيه بعد صدقه فى انطباق المفهوم عليه فتدبر جيداً.

لا يقال: ان الاستصحاب لا يقتضى سوى التعبد ببقاء المستصحب حكماً كان أو موضوعاً وانطباق الأدلة على الموضوع يبين حكمه وعليه فلا يجرى التقرير المذكور ويكون تمام المعيار انطباق موضوع الدليل الاجتهادى وشموله لما استصحب فلو فهم من موضوعه معنى يعم ذاالواسطة أيضاً لثبت حكم الوسطة عليه والا فلا تمام الملاك شمول موضوع ذاك الدليل بماله من المفهوم العرفى. (1)

لأننا نقول: ان هذا خلف فى خفاء الوسطة اذ تعميم الوسطة بحيث تشمل ذا الوسطة لا يساعد خفاء الوسطة فالتقرير المذكور فى كلام الشيخ اولى و أتم من ان العرف إذا رأى آثار الوسطة آثاراً لذى الوسطة كانت الوسطة خفية و الآثار للمستصحب وعدم ترتبها عليه يوجب نقض اليقين و هو منتهى عنه.

ص:210

فتحصّل: ان ماذهب إليه الشيخ وصاحب الكفاية من استثناء الوسطة الخفية صحيح كبرى وصغرى وان لم تكن الصغرى خالية عن بعض المناقشات.

ومنها: جلاء الوسطة

ومنها: جلاء الوسطة ووضوحها بنحو يورث الملازمة بينهما في مقام التنزيل عرفاً بحيث يكون دليل تنزيل أحدهما دليلاً على تنزيل الآخر كالمتضائفين مثل ابوة زيد وعمرو وبنوة عمرو ولزيد لعدم التفكيك بينهما في التنزيل كما لا تفكيك بينهما في الواقع وقد ألحق صاحب الكفاية هذا بما إذا كانت الوسطة خفية حيث قال كما لا يبعد ترتيب ما كان بوسطة ما لا يمكن التفكيك عرفاً بينه وبين المستصحب تنزيلاً كما لا تفكيك بينهما واقعاً لأجل وضوح لزومه له أو ملازمة معه بمثابة عدّ اثره اثراً لهما فان عدم ترتيب مثل هذا الأثر عليه يكون نقضاً ليقينه بالشك أيضاً بحسب ما يفهم من النهى عن نقضه عرفاً فافهم. (1)

أورد عليه السيّد المحقّق الخوئي قدس سره: بأنّ ما ذكره صاحب الكفاية صحيح من حيث الكبرى فانه لو ثبتت الملازمة في التعبد في مورد فلا إشكال في الاخذ بها الا ان الإشكال في الصغرى لعدم ثبوت هذه الملازمة في مورد من الموارد وما ذكره من المتضائفات من الملازمة في التعبد مسلم الا- انه خارج عن محل الكلام إذ الكلام فيما إذا كان الملزوم فقط مورداً للتعبد ومتعلقاً لليقين والشك والمتضائفان كلاهما مورد للتعبد الاستصحابي فانه لا يمكن اليقين بابوة زيد وعمرو بلا- يقين ببنوة عمرو ولزيد وكذا سائر المتضائفات فيجری الاستصحاب في نفس اللازم بلا احتياج إلى القول بالأصل المثبت هذا إذا كان مراده عنوان المتضائفين كما هو الظاهر و ان كان مراده ذات المتضائفين بأن كان ذات زيد و هو الاب مورد للتعبد الاستصحابي كما إذا كان وجوده متيقناً فشك في بقائه واردا ان ترتب على بقائه وجود الابن مثلاً بدعوى الملازمة

ص: 211

بين بقائه إلى الآن وتولد الابن منه فهذا من اوضح مصاديق الأصل المثبت ولا تصح دعوى الملازمة العرفية بين التعبد ببقاء زيد و التعبد بوجود ولده فان التعبد ببقاء زيد وترتيب آثاره الشرعية كحرمة تزويج زوجته مثلاً وعدم التعبد بوجود الولد له بمكان من الامكان عرفاً فانه لا ملازمة بين بقائه الواقعي ووجود الولد فضلاً عن البقاء التعبدى. (1) بل يمكن منع الملازمة التعبدية بين المتضائفين و ان كان التلازم بينهما بحسب الوجود الواقعي.

قال السيّد الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره: نحن ندعى ان مجرد شدة التلازم بين الشيئين فى مرحلة الواقع لا يوجب عدم انفكاك أحدهما عن الآخر فى عالم التنزيل الظاهري واصدق شاهد على ما ذكرانه قد يراد عرفاً من تنزيل البنوة لشخص خصوص آثار المترتبة على البنوة وهكذا العكس كما قد يراد تنزيل نفس الاضافة الموجب لترتيب آثار كلا المتضائفين. (2) هذا مضافاً إلى استلزام المعارضة حيث انه لو كانت الحالة السابقة فى كل منهما مختلفة بأن كان أحدهما مسبوقاً بالوجود و الآخر مسبوقاً بعدم فيشكل الأمر من جهة انه كما يمكن أن يقال ان تنزيل وجود أحدهما المسبوق بالوجود ملازم لتنزيل الآخر كذلك يمكن العكس بأن يقال تنزيل عدم الآخر أيضاً ملازم لتنزيل عدم ملازمه قال سيّدنا الأستاذ وتوضيح ذلك انه إذا فرض انه متيقن بوجود بعض اجزاء العلة ثم شك فى بقائه وعلم مقارناً للشك بوجود ساير اجزاء العلة فانه يستصحب بقاء ذلك البعض اذا ترتب عليه أثر شرعى ولا يترتب عليه آثار وجود المعلول بدعوى الملازمة بين تنزيل العلة وتنزيل المعلول لأنّه كما يمكن أن يقال ان تنزيل وجود العلة يستلزم تنزيل وجود المعلول فيتربط عليه اثره كذلك يمكن

ص: 212

1- (1) مصباح الأصول، ج 3، ص 159-160.

2- (2) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ، ج 3، ص 104.

العكس بأنّ يقال تنزيل عدم المعلول واستصحابه يستلزم تنزيل عدم العلة فيترتب عليه اثره وليس أثر المعلول الأثر الشرعى للعلة كى يكون استصحابها حاكما على الأصل الجارى فى المعلول. (1)

ويمكن أن يقال: انه ليس المدعى هو عدم التفكيك فى التعبد فى جميع موارد المتضائفين حتى يمنع ذلك.

بل المدعى ان فى كل مورد ثبت عدم التفكيك بين التعبد فى المستصحب وبين التعبد فى لازمه يشمل حديث لاتنقض ويمنع عن التفكيك لأنّه نقض لليقين بالشك و هذا مما لا إشكال فيه.

هذا مضافاً إلى ان تعارض الاستصحاب فى ما إذا كان أحد الاستصحابين مسبوقاً بالوجود و الآخر مسبوقاً بعدم وسقوطهما فيه لا يوجب الإشكال بالنسبة إلى ما لم يكن الاستصحابان متعارضين كما ان التعارض فى بعض موارد الاستصحاب لا يمنع عن حجية الاستصحاب مطلقاً.

التنبيه الحادى عشر: فى دفع توهم المثبتية عن بعض موارد الاستصحاب

قال فى الكفاية لاتفاوت فى الأثر المترتب على المستصحب بين ان يكون مترتباً عليه بلاوساطة شىء أو بوساطة عنوان كلى ينطبق ويحمل عليه بالحمل الشائع ويتحد معه وجوداً كان متزعاً عن مرتبة ذاته أو بملاحظة بعض عوارضه ممّا هو الخارج المحمول (كعنوان الولاية أو الوكالة أو الملكية أو الزوجية حيث انه ليس فى الخارج الا منشأ الانتزاع للأمور المذكورة و منشأ الانتزاع عين المستصحب فلا يلزم اثبات الوساطة) لا بالضميمة (كالبياض و السواد حيث كان فى الخارج ضميمة وهى السواد أو البياض).

ص: 213

فان الأثر فى الصورتين انما يكون له (المستصحب) حقيقة حيث لا يكون بحذاء ذلك الكلى فى الخارج سواء لالغيره (المستصحب) ممّا كان مبائنا معه أو من اعراضه ممّا كان محمولاً عليه بالضميمة كسواده مثلاً أو بياضه وذلك لأنّ الطبيعى انما يوجد بعين وجود فردّه كما ان العرضى كالملكية والغصبية ونحوهما لا وجود له إلا بمعنى وجود منشأ انتزاعه فالفرد أو منشأ الانتزاع فى الخارج هو عين ما رتب عليه الأثر لاشياء آخر فاستصحابه لترتبه لا يكون بمثبت كما توهم. (1) ظاهره هو التفصيل و التفرقة فى جريان الاستصحاب وعدمه بين المحمول بالضميمة و الخارج المحمول فيجربى الاستصحاب فى الخارج المحمول كجريانه فى فرد الطبيعى دون المحمول بالضميمة و التفصيل المذكور لا يخلو من إشكال يظهر من كلام المحقق الاصفهاني قدس سره حيث قال فى تعليقه على الكفاية.

ان العنوان الملحق بالكلى الطبيعى ان كان هو العنوان الوصفى الاشتقاقى بلحاظ قيام مبدأه بالذات فلا فرق بين العنوان الذى كان مبدئه قائما بقيام انتزاعى أو بقيام انضمامى اذكما ان الفوق عنوان متحد الوجود مع السقف فكذلك عنوان الابيض أو الاسود متحد مع الجسم فيصح استصحاب العنوان الموجود فى الخارج بوجود معنونه وترتيب الأثر المترتب على العنوان الكلى فلامقابلة بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمة من هذه الحيثية وان كان المراد نفس المبدأ القائم بالذات تارة بقيام انتزاعى واخرى بقيام انضمامى فلتوهم الفرق مجال نظرا إلى ان وجود الأمر الانتزاعى بوجود منشئه بخلاف الضميمة المتأصلة فى الوجود فانها مبائنة فى الوجود مع ما تقوم به فاستصحاب ذات منشأ الانتزاع وترتيب أثر الموجود بوجوده كترتيب أثر الطبيعى على فردّه المستصحب بخلاف استصحاب ذات الجسم وترتيب اثرالبياض فانهما

ص: 214

متبائن في الوجود انتهى ظاهره ان التقابل بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمة صحيح في الصورة الثانية وهي ما إذا كان المراد من العنوان نفس المبدأ دون الصورة الأولى أى ما إذا كان المراد من العنوان هو العنوان الوضعى الاشتقاقى وإلا فلالتقابل بينهما هذا وقد ذهب سيّدنا الأستاذ إلى انكار التقابل بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمة مطلقاً سواء كان المراد منهما نفس المبدأ أو العنوان الاشتقاقى حيث قال ان التفرقة لو كان (كانت) فى الأثر المترتب على المبدء فلا فرق فيه بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمة فانه كما يكون السواد مغايراً خارجاً مع وجود محله فكذلك مثل الوكالة و النيابة ولو كان (كانت) فى الأثر المترتب على نفس المحمول فلا فرق أيضاً بينهما لاتحاد المحمول مع مورده فى الحالىين و بالجمله لافرق بين المحمولين لافى الأثر المترتب عليهما ولا على مبدئهما. (1) فلأوجه للتفصيل بين المحمولين سواء كان المراد نفس المبدأ أو العنوان الاشتقاقى فلا تغفل ولعلّ إليه يؤول ما فى مصباح الأصول حيث قال فان كان مراد صاحب الكفاية ان الاستصحاب يصح جريانه فى الفرد من الأمر الانتزاعى لترتيب أثر الكلى عليه فيصح استصحاب ملكية زيد لمال لترتيب آثار الملكية الكلية من جواز التصرف له وعدم جواز تصرف الغير فيه بدون اذنه ففيه ان هذا لا يكون فارقاً بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمة فاذا شك فى بقاء فرد من أفراد المحمول بالضميمة كعدالة زيد مثلاً فباستصحاب هذا الفرد تترتب آثار مطلق العدالة كجواز الاقتداء به ونحوه فلأوجه للفرق بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمة وان كان مراده ان الاستصحاب يجرى فى منشأ الانتزاع و يترتب عليه أثر الأمر الانتزاعى الذى يكون لازماً له على فرض بقائه فهذا من اوضح مصاديق الأصل المثبت فلا يجرى الاستصحاب فى الخارج المحمول كما لا يجرى فى المحمول

ص: 215

بالضميمة فلا وجه للتفصيل لعدم التقابل بينهما. إلى أن قال نعم لو كان الأمر الانتزاعي أثراً شرعياً لبقاء شيء لترتب على استصحابه بلا إشكال وهذا كما إذا علم بأنّ الفرس المعين كان ملكاً لزيد وشك في حياته حين موت زيد أو في بقاءه على ملكه حين موته فباستصحاب الحياة أو الملكية نحكم بانتقاله إلى الوارث ولا مجال لتوهم كونه مثبتاً لأنّ انتقاله إلى الوارث من الآثار الشرعية لبقائه غاية الأمر أنه أثر وضعي لا تكليفي وهو لا يوجب الفرق في جريان الاستصحاب وعدمه. (1)

حاصله أنه لا فرق بين الخارج المحمول وبين المحمول بالضميمة إن كان المراد هو جريان الاستصحاب في الفرد لجريانه في كليهما وهكذا لا فرق بينهما إن كان المراد هو جريان الاستصحاب في منشأ الانتزاع ليرتب عليه أثر الأمر الانتزاعي الذي يكون لازماً على فرض بقاءه إذ كما لا يجرى الاستصحاب في المحمول بالضميمة كذلك لا يجرى في الخارج المحمول لكونه مثبتاً.

ذهب بعض الاجلة إلى أن الاستصحاب لا شأن له إلاّ اثبات الموضوع فلا مجال لتوهم كونه مثبتاً حيث قال إن تمام الملاك كون المستصحب مصداقاً لعنوان الموضوع المأخوذ في كبرى الحكم سواء كان فرداً ذاتياً أو غير ذاتي وسواء كان مبدؤه من قبيل المحمول بالضميمة أو الخارج المحمول فإن صدق الإنسان كصدق الممكن والعالم أو الضارب على مصاديقه صدق حقيقياً ولا محالة تعم الكبرى المتضمنة للحكم على أمثال هذه العناوين لجميع مصاديقها التي منها ما ثبت بالاستصحاب فلا شأن للاستصحاب إلاّ اثبات الموضوع وبه ينتهي شأنه ورسالته ثم الدليل الاجتهادي الذي جعل الحكم على ذلك العنوان الكلي لعمه من دون فرق بين أقسام المصاديق أصلاً هذا بناء على ما حققناه وهكذا الأمر على مبنى القوم فإن الأحكام

ص: 216

الشرعية لما كانت مترتبة على العناوين الكلية فلامحالة أثر المتيقن الذى يدل الاستصحاب على التعبد به بقاء يراد به الاثار التى يترتب عليه بما انه مصداق لهذه العناوين الكلية وهاهنا أيضاً لافرق بين العناوين التى بالنسبة لمصاديقها من قبيل الذات والذاتيات و ما كان محمولاً بالضميمة أو الخارج المحمول و اماما فى الكفاية من استثناء ما كان من الاعراض من قبيل المحمول بالضميمة كالسواد والبياض فيرد على ظاهره ان مبدأ الاشتقاق فيه و ان كان مغايراً للموصوف الا انه كذلك فى الخارج المحمول أيضاً فان الامكان مغاير فى المفهوم للموصوف به لكنه لاينافى ان يكون العنوان المحمول عليه كالاسود والابيض و الممكن متحداً معه كما لا يخفى (1) ولا يخفى عليك ان على مبنى القوم إذا ترتب الأثر على المبدأ فالخارج المحمول كالمحمول بالضميمة فى كونه مغايراً مع وجود محله و عليه فلايجرى الاستصحاب فى المحل لترتيب أثر المغاير لأنه مثبت من دون فرق بينهما كما ذهب إليه سيدنا الأستاذ بل لا مجال للاستصحاب على مبناه بعد المغايرة بين المبدء و المحل أيضاً لأن استصحاب المحل لا يكون استصحاب الفرد بالنسبة إلى المبدأ حتى يشمل العنوان الكلى المترتب عليه الأثر الشرعى فى الدليل الاجتهادى فتدبر.

هذا مضافاً إلى ان الوحدة المعتبرة فى عدم كون الأصل مثبتاً هى الوحدة فى عالم الاعتبار و تقدير موضوعية الموضوع للاحكام دون الوحدة العقلية و الفلسفية و عليه فيكون استصحاب الفرد لاثبات آثار الكلى مثبتاً إذا لوحظ الموضوع بحيثه الفردية فلا يمكن استصحاب الفرد لاثبات آثار الطبيعة الكلية لعدم الاتحاد بينهما فى مرحلة موضوعية الموضوع و ان كان بينهما اتحاد عقلاً بحسب الكلى و الفرد فمجرد كون شىء من قبيل الذات والذاتيات أو الكلى و الفرد أو الخارج المحمول لا يكفى فى

ص:217

عدم كونه مثبتاً بل اللازم هو ملاحظة كيفية جعله موضوعاً للاحكام ولذا يكون استصحاب الفرد بما هو فرد لاثبات آثار الكلى مثبتاً من دون فرق بين الخارج المحمول وبين المحمول بالضميمة نعم لا يكون استصحاب نفس العنوان المتحقق والمنطبق على الخارج لترتيب اثره المترتب على الكلى مثبتاً وذلك لاتحادهما.

ولقد أفاد و أجاد سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره حيث قال إذا تعلق حكم على الإنسان فاستصحاب بقاء زيد لا يثبت آثار الإنسان لا لأنّ الفرد مقدمة للكلى فانه خلاف التحقيق بل لأنّ حيثية الانسانية في عالم الاعتبار وتقدير موضوعية الموضوع لاحكام غير حيثية الفردية وان كان الفرد متحداً مع الطبيعي خارجاً لكن لما كان العناوين الطبيعية موجودة بوجود الفرد لدى العرف فاذا تعلق حكم بعنوان يسرى إلى مصداقه الخارجى فاذا شك في بقاء العنوان المتشخص الخارجى يمكن استصحابه وترتيب الأثر عليه إلى أن قال وبالجملّة فرق بين استصحاب الفرد لترتيب آثار الكلى وبين استصحاب العنوان المنطبق على الخارج لترتيب اثره عليه فان ذلك استصحاب نفس العنوان المتحقق في الخارج فهو كاستصحاب نفس الكلى لترتيب آثاره. (1)

فتحصّل: انه لا تقابل بين الخارج المحمول وبين المحمول بالضميمة مطلقاً فان الأثر لو ترتب على المبدأ فكل واحد منهما مغاير مع محله اذ كما ان السواد مغاير خارجاً مع وجود محله فكذلك مثل الوكالة و النيابة فلايجرى الاستصحاب فيهما لكونه مثبتاً ولو كان الأثر مترتباً على نفس المحمول المنطبق على الخارج فلا تقابل أيضاً بين المحمولين لاتحاد المحمول مع مورده على الحالين فلا فرق بينهما فيجرى الاستصحاب في كليهما نعم لا مجال للاستصحاب ان اريد من المستصحب هو الفرد بحيثية الفردية لا العنوان المنطبق على الخارج للمغايرة بينهما في عالم الاعتبار وتقدير

ص: 218

موضوعية الموضوع لأنَّ حيثية الفردية غير حيثية الجامع التي باعتبارها تعلق الأثر فلا تغفل.

التنبيه الثاني عشر: في عدم الفرق بين المجعولية الاستقلالية وبين المجعولية التبعية في جواز الاستصحاب

قال في الكفاية لا تفاوت في الأثر المستصحب أو المترتب عليه بين ان يكون مجعولاً شرعاً بنفسه كالتكليف وبعض انحاء الوضع أو بمنشأ انتزاعه كبعض انحائه كالجزيئية و المانعية فانه أيضاً ممّا تناله يد الجعل شرعاً ويكون امره بيد الشارع وضعاً ورفعاً ولو بوضع منشأ انتزاعه ورفعه ولاوجه لاعتبار ان يكون المترتب أو المستصحب مجعولاً مستقلاً كما لا يخفى فليس استصحاب الشرط أو المانع لترتيب الشرطية أو المانعية بمثبت كما ربما توهم بتخيل ان الشرطية او المانعية ليست من الآثار الشرعية بل من الامور الانتزاعية فافهم (1) حاصله انه يكفي المجعولية ولو كانت بالتبعية في جريان الاستصحاب وعليه فالتفرقة بين المجعولية الاستقلالية وبين التبعية لاوجه لها بعد كونهما مشتركين في أصل المجعولية وعليه فيصح استصحاب الشرط أو المانع لترتيب آثار الشرطية أو المانعية و ليس بمثبت لانهما مجعولتين بالتبع كما يصح استصحاب نفس الشرطية أو المانعية لانهما مجعولتان بتبع الجعل الشرعي وعليه فاستصحاب الشرط كالطهارة أو المانع كالنجاسة الخبيثة لترتيب آثار الشرطية أو المانعية وهي جواز الدخول في الصلاة مثلاً أو عدم جواز الدخول في الصلاة ليس بمثبت اذ الوسطة وهي الشرطية أو الجزيئية مجعولة بجعل تبعى و الآثار المذكورة آثار لمجعول شرعى تبعى.

هذا مضافاً إلى ما حكى عنه في تعليقه على فرائد الأصول من ان للشرط و المانع دخلاً وجوداً وعدمًا في التكليف و هو يكفي في باب الاستصحاب فيوسع بدليله دائرة

ص: 219

الشرط و المانع تارة وتضييق اخرى قال نعم لا يصح استصحاب شرط نفس التكليف إذا ظفر بمقتضيه وشك في الشرط ضرورة ان ترتب التكليف على وجود علته عقلی مثل ترتب المعلول على العلة اللّهمّ إلا ان يكون التنزيل في العلة ملازماً للتنزيل في المعلول كما اشرنا إليه واستغيناه من الأصل المثبت انتهى.

ولا يخفى ما فيه من المعارضة فان التنزيل في عدم المعلول أيضاً ملازم للتنزيل في عدم العلة فيعارض التنزيل في ناحية العلة.

والأولى ان يقال ان ترتب التكليف على وجود علته ليس بعقلی صرف وعليه فاستصحاب الشرط أو المانع يجري لدخالتهما في التكليف شرعاً ولا حاجة في جريانه إلى اثبات شيء اخر كالشرطية و المانع حتى يشكل فيه بانه مثبت لعدم كونهما من المجعولات الشرعية ويجاب عنه بكفاية مجعولية منشأ انتزاعهما.

أورد عليه سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره: بأنّ الشرط أو المانع ليس دخيلاً في الحكم وجوداً أو عدماً بل الدخيل فيه هو التقيد به أو بعدمه وقد تبين في محله ان في مثل القيود للمأمور به يكون القيد خارجاً و التقيد داخلياً ثم انه إذا كان الشرط شرطاً للتكليف فلا يخلو أما ان يكون مثل المجيء و الزوال في قوله إذا جاءك زيد فأكرمه و إذا زال الشمس وجب الصلاء ولا إشكال في صحة جريان الاستصحاب فيه لاثبات الوجوب كما لا يخفى و أما ان يكون من قبيل الشرط لنفس الانشاء من جهة انه فعل من افعال المنشئ و معلوم ان استصحاب هذا الشرط لا ينتج لاثبات ثبوت الانشاء لأنّه عقلی ولعله مراد المحقّق وان كان ياباه ظاهر كلامه الخ (1). وعليه فاستصحاب نفس الشرط أو المانع بدعوى دخالتهما في المكلف به غير جار لعدم دخالة نفس الشرط أو المانع بل الدخيل هو التقيد به أو بعدمه كما عرفت و أما إذا كان الشرط شرطاً للتكليف

ص: 220

فلا إشكال في استصحابه إلا إذا كان شرطاً لنفس الانشاء وفيه أن مورد بعض أخبار الاستصحاب هو الشرط في المكلف به ومعه لا مجال لانكار الاستصحاب في ناحية الشرط ونحوه وعليه يجرى الاستصحاب في ناحية الشرط ونحوه مطلقاً عندما إذا كان الشرط شرطاً لنفس الانشاء.

قال المحقق اليزدي قدس سره: في الجواب عن الإشكال المذكور في جريان الاستصحاب في شرط شيء أو عدم مانعه أو في الشرطية و المانعية.

بانه ان اراد استصحاب مصداق الشرط و المانع اعنى ما جعله الشارع شرطاً أو مانعاً سواء اعتبر في المكلف به مثل الطهارة و الحدث أم في التكليف كالزوال ومثله فلا إشكال في صحة الاستصحاب بل مورد بعض أخبار الباب هو استصحاب الطهارة اذ كما ان تقييد موضوع الحكم بالطهارة وظيفه للشارع كذلك الاكتفاء بالطهارة المشكوكة أو عدم الاكتفاء بها وكذلك جعل الحكم المشروط بشرط لم يعلم تحققه عند اقتضاء الاستصحاب تحققه أو عدم جعله عند اقتضاء الاستصحاب عدم تحققه إلى أن قال ولا إشكال في شيء من ذلك وان اراد استصحاب عنوان الشرطية و المانعية أو عدمهما فله وجه من حيث ان هذه العناوين ليست بمجعولة في حد انفسها ولا تكون موضوعة لاثر شرعى مع امكان ان يقال بصحة الاستصحاب فيما ذكر أيضاً لأنه وان كان غير مجعول ولا موضوع لاثر شرعى الا انه يكفى في شمول أدلة الاستصحاب لشيئ كونه بحيث تناله يد التصرف من قبل الشرع ولو بأن يجعل ما هو منشأ لاتزاعه وعلى هذا أيضاً لا فرق في صحة الاستصحاب بين ان لوحظت هذه العناوين في المكلف به أو التكليف. (1) فيصح الاستصحاب في الشرط أو المانع وفي

ص: 221

الشرطية و المانعية من جهة كونهما مجعولتين بجعل منشأهما فلامجال لاشكال المثبتة فى المقام.

نعم قد يقال ان كل الملاك ان يبين الأصل وظيفة عملية للمكلف وإلا كان التعبد بالبقاء من قبيل اللغو المحض ودليل اعتبار قاعدة الاستصحاب موضوعه اليقين والشك وانه لاينتقض اليقين بالشك وهو مطلق جار فى كل يقين وشك سواء تعلق بالامور الخارجية أو الانتزاعية أو الجعلية الاعتبارية فكل متيقن شك فيه يحكم ببقائه بشرط ان يكون الحكم ببقائه ممّا يحل مشكلة مقام العمل للمكلف فاذا كان المتيقن حكما تكليفيا فمن المعلوم ان الحكم ببقائه لا معنى له الا الحكم فى الزمان الثانى وهو زمان الشك بأنّ هذا الحكم التكليفى ثابت عينا ففيه حل مشكلة وظيفة المكلف.

و إذا كان موضوعاً للحكم التكليفى فالحكم ببقائه يستلزم الحكم بترتب ذلك الحكم التكليفى عليه ففيه أيضاً حل مشكلة العمل و أما إذا كان لا من القسم الأول ولا من الثانى فالحكم ببقائه لا يحل مشكلاً عملياً فان الانتقال منه إلى الحكم العملى حينئذٍ غير صحيح لأنّه أصل مثبت والاستصحاب ليس حجة على مثل هذه المثبتات من غير فرق فى ذلك بين ان يكون نفس المستصحب امراً اعتبارياً مجعولاً أو موضوعاً تكوينياً خارجياً فان كل الملاك ان يبين الأصل وظيفة عملية للمكلف والا كان التعبد بالبقاء من قبيل اللغو المحض. (1)

ولقائل ان يقول ان مقصود الباحث هنا هو ما إذا كان الأثر الشرعى موجوداً وترتب على مثل الشرط أو المانع أو الشرطية أو المانعية وحينئذٍ إذا لم نقل بأنّ الشرطية أو المانعية مجعولة ولو بالتبع فاستصحاب الشرط أو المانع ليرتب عليه الشرطية او المانعية و يترتب عليهما آثارهما الشرعية مثبت و أما إذا قلنا بمجعولية الشرطية أو

ص:222

المانعية ولو بالتبع فلا مانع من وساطتهما فتحصل أنه لا فرق في جريان الاستصحاب بين المجعول الاستقلالي والتبعي وعليه يجرى الاستصحاب في الشرط والمانع اذ الشرطية والمانعية والأثر الشرعي موجودة في هذه الموارد فتأمل.

التنبيه الثالث عشر: في استصحاب الاعدام

قال المحقق الخراساني قدس سره في الكفاية ولا تفاوت في المستصحب أو المترتب بين أن يكون ثبوت الأثر ووجوده أو نفيه وعدمه ضرورة أن أمر نفيه بيد الشارع كثبوته وعدم إطلاق الحكم على عدمه غير ضائر إذ ليس هناك ما دل على اعتباره بعد صدق نقض اليقين بالشك برفع اليد عنه كصدقه برفعها من طرف ثبوته كما هو واضح. (1)

أقول إن الإشكال في جريان الاستصحاب في الاعدام يكون من نواح مختلفة أحدها: إن استصحاب عدم التكليف بناء على عدم مجعولية العدم ليس له أثر شرعي لأن إطلاق العنان أثراً عقلياً وعليه فجريان الاستصحاب يحتاج إلى وساطة لشيئ آخر لترتيب الأثر الشرعي وهو ليس إلا أصلاً مثبتاً ولعل ذكر هذه المسألة هنا باعتبار هذا الإشكال والجواب عنه أن التحقيق كما أن شيخنا الأستاذ الأراكي قدس سره إن اللازم هو أن يكون المستصحب ممّا يترتب على التعبد به أثر شرعاً فكونه مطلق العنان وإن كان أثراً عقلياً لليقين بعدمه إلا أنه إذا استصحب اليقين في حال الشك يترتب عليه كون المكلف مطلق العنان شرعاً وهو أثر شرعي بقاء وإن كان في حال عدم التكليف في الازل أثراً عقلياً لليقين بعدم التكليف ولا دليل على لزوم جعل المماثل للمستصحب أو جعل المماثل للأثر الشرعي للمستصحب حتى لا يجرى الاستصحاب في الاعدام الازلية إذ قوله لا تنقض اليقين بالشك لا يدل إلا على اعتبار بقاء اليقين في عالم التشريع واعتبار ذلك لا يكون إلا فيما إذا كان له أثر يكون تحت يد الشارع بقاء

ص: 223

وحيث ان الأثر لا يلزم ان يكون امراً وجودياً ولا- اثراً عملياً يجوز ان يترتب عليه عدم لزوم العمل المساوق لكون المكلف مطلق العنان وليس فى أدلة الاستصحاب لفظ العمل ومثله حتى يقال انه ظاهر فى الأثر الوجودى وترك العمل ليس عملاً وعدم ترتيب الأثر ليس اثراً انتهى ومع ترتب الأثر الشرعى لاوجه لدعوى عدم جريان الاستصحاب وثانيها ان عدم غير مجعول وذلك لأنّ الحكم بعدم الوجوب أو عدم الحرمة ليس من باب الانشاء بل هو من باب الأخبار حقيقة وعليه فلامجال لاستصحاب عدم الوجوب أو الحرمة لاختصاصه بالمجعول الشرعى و المفروض ان عدم غير مجعول.

وأجاب عنه المحقق الاصفهاني قدس سره بأنّ التحقيق ان ابقاء عدم الوجوب أو عدم الحرمة مثلاً باحد وجهين:

الأول: انشاء عدمهما اظهاراً لبقاء عدمهما على حاله والانشاء خفيف المؤونة وقصد ثبوت مفهوم عدم الوجوب بقوله: «لا يجب» انشاءً أمر معقول والانشاء بالاضافة إلى ما يدعى إليه ويترتب عليه تارة بنحو التحقيق والايجاد كالانشاء بداعى جعل الداعى واخرى بنحو الكشف والظهار كالانشاء بداعى الارشاد فانه ليس جعلاً للرشد بل لظهار رشد العبد وخيره فيما تعلق به الانشاء فكذا فى طرف عدم التكليف فانه حيث لا يعقل تحقيق عدم الدعوة بالانشاء فهو لظهار بقاء عدم جعل الداعى على حاله ولا بد من حمل «لاتنقض» الشامل لليقين بالوجوب وبعده على الانشاء بالتقريب المزبور.

الثانى: ابقاء عدم على حاله بعدم جعل الداعى عن اختيار فان عدم الفعل تارة فى حال الغفلة او عدم القدرة بالفعل فى مثل هذه الحالة غير اختياري و الترك على طبع الفعل.

واخرى فى حال الالتفات و القدرة على الفعل فابقاء العدم حينئذٍ بعدم اعمال القدرة فى ايجاده عن شعور و التفات و الفعل حينئذٍ حيث انه مقدور وقابل لتأثير القدرة فيه فلامحالة يكون الترك على طبع الفعل وليس للعدم و الترك حظ من الاستناد إلى الشخص ازيد ممّا ذكر وعليه فالشارع عند جعل الطريقة وشرع الشريعة مع القدرة على جعل الوجوب إذا ابقى عدم الوجوب على حاله بعدم قلبه إلى نقيضه كان هذا العدم مستند اليه ولا حاجة إلى صدق الحكم ولا إلى صدق الجعل المساوق للتكوين والايجاد بل إلى مجرد الاستناد إلى الشارع ولا اختصاص لعنوان ابقاء الوجود بل استمرار كل مفروض على حاله فى حالة اخرى بقاءه انتهى. (1)

وثالثها: عدم استحقاق العقاب مترتب على عدم الوصول وعدم الوصول متحقق بنفس الشك فى الوصول وعليه فلا حاجة إلى التعبد بعدم التكليف بالاستصحاب ظاهراً لتحقيق عدم الوصول.

وحاصل الجواب عنه كما أفاد المحقق الاصفهاني قدس سره ان التحقيق ان استحقاق العقاب منوط بالتكليف ووصول و مخالفته وينتفى بانتهاء كل جزء من الاجزاء الثلاثة وجداناً أو تعبداً وقاعدة قبح العقاب بلا بيان مختصة بحيثية عدم الوصول وعدم قيام الحجة و البيان و أما عدم التكليف بنفسه أو عدم المخالفة مثلاً فلا ربط لهما بقاعدة قبح العقاب بلا بيان وعدم الاستحقاق من جهتهما لادخل له بعدم الاستحقاق من جهة عدم البيان وكما انه مع وصول التكليف الواقعي حقيقة أو عنواناً لا مجال للقاعدة فكذلك مع وصول عدمه حقيقة أو عنواناً لا مجال للقاعدة لعدم الاستحقاق المترتب على استصحاب عدم التكليف لادخل له بعدم الاستحقاق من حيث عدم الوصول حتى يقال ان عدمه وجداني بل هو من حيث عدم التكليف بنفسه ومع ايصال عدمه عنواناً تعبداً

ص:225

لا تكليف يشك في ثبوته ليكون لوصوله وعدم وصوله مجال فليس مفاد القاعدة مترتبة على استصحاب عدم التكليف ليقال بأن موضوعه ثابت لاجابة إلى التعبد به انتهى موضع الحاجة من كلامه اعلى الله مقامه. (1)

والحاصل: ان بعد فرض ان عدم الاستحقاق من جهة عدم التكليف أو من جهة عدم المخالفة لادخل له بعدم الاستحقاق من جهة عدم البيان لا يرد على استصحاب عدم التكليف أو عدم المخالفة للتكليف بانه لاجابة إلى التعبد به لأن عدم الوصول متحقق بنفس الشك في الوصول والظاهر ان الإشكال ناش من الخلط بين عدم الاستحقاق من ناحية عدم التكليف أو عدم المخالفة وبين عدم الاستحقاق من ناحية عدم الوصول فتدبر جيداً.

فتحصّل: ان الاستصحاب جار في الاعداد لعدم اختصاص اليقين والشك في قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك بالامر الوجودي ولا بما يكون حكماً أو عملاً بل يكفي فيه انه أمر بيد الشارع فلا تغفل.

التنبيه الرابع عشر: ان عدم ترتب الأثر العادى أو العقلى فى الأصول المثبة يختص بالاثار المختصة بالحكم الواقعى كالأجزاء واسقاط المأمور به الواقعى بالاثان به

و أما إذا كان الأثر مترتبة على المستصحب مطلقاً سواء كان واقعياً أو ظاهرياً فلا مانع من ترتبه على المستصحب لأن المفروض انه أثر لمطلق الحكم وهو أعم من الواقعى والظاهرى والموضوع محقق بالاستصحاب.

وعليه فلا يرد على المختار فى الأصول المثبتة من عدم ترتب الأثر العادى أو العقلى فيها ان ذلك يوجب عدم اعتبار الاستصحاب مطلقاً موضوعياً كان أو حكماً

ص: 226

لعدم انفكاك الاستصحاب عن أثر عقلي كنفى الازدواج في استصحاب الأحكام كالوجوب الموجب لحرمة الضد أو كوجوب الاطاعة وحرمة المخالفة.

قال في الكفاية لا يذهب عليك ان عدم ترتب الأثر الغير الشرعى ولا الشرعى بواسطة غير الشرعى من العادى أو العقلى بالاستصحاب انما هو بالنسبة إلى ما للمستصحب واقعاً فلا يكاد يثبت بالاستصحاب من آثاره إلا أثره الشرعى الذى كان له بلا واسطة أو بواسطة أثر شرعى اخر حسبما عرفت فيما مرّ بالنسبة إلى ما كان للأثر الشرعى مطلقاً كان بخطاب الاستصحاب أو بغيره من انحاء الخطاب فان آثاره شرعية كانت أو غيرها تترتب عليه إذا ثبت ولو بأن يستصحب أو كان من آثار المستصحب وذلك لتحقق موضوعها وتكوينها حينئذٍ حقيقة فما للوجوب عقلاً يترتب على الوجوب الثابت شرعاً باستصحابه أو استصحاب موضوعه من وجوب الموافقة وحرمة المخالفة و استحقاق العقوبة إلى غير ذلك كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب بلا شبهة ولا ارباب فلا تغفل. (1)

التنبية الخامس عشر: انه قد تقدّم كفاية كون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعى بقاء ولو لم يكن كذلك حدوداً

ومقتضاه هو صحة استصحاب عدم الازلى للتكليف فان جرّ عدم الازلى إلى زمان الشك بيد الشارع وعليه فيصح له ان يجزّه تشريعاً.

قال في الكفاية فلو لم يكن المستصحب فى زمان ثبوته حكماً ولا له أثر شرعاً وكان فى زمان استصحابه كذلك أى حكماً أو ذا حكم يصح استصحابه كما فى استصحاب عدم التكليف فانه وان لم يكن بحكم مجعول فى الازل ولا ذا حكم الا انه حكم مجعول فيما لا يزال لما عرفت من ان نفيه كثبوته فى الحال مجعول شرعاً وكذا

ص: 227

استصحاب موضوع لم يكن له حكم ثبوتاً أو كان ولم يكن حكمه فعلياً وله حكم كذلك بقاء.

وذلك لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه والعمل كما إذا قطع بارتفاعه يقيناً. (1)

قال السيّد المحقّق الخوئي قدس سره: وهذا الذى ذكره؛ متين لاشبهة فيه فان أدلة الاستصحاب وحرمة نقض اليقين بالشك ناظرة إلى البقاء فلو لم يكن المستصحب قابلاً للتعبّد بقاء لايجرى فيه الاستصحاب ولو كان قابلاً له حدوثاً ولو كان قابلاً للتعبّد بقاء يجرى الاستصحاب فيه ولو لم يكن قابلاً له حدوثاً. (2)

ولا يخفى عليك ان قول صاحب الكفاية «الا انه حكم مجعول فيما لايزال» يشعر بلزوم التنزيل وجعل المماثل فيما يزال مع انه لا حاجة إليه لأنّ معنى عدم نقض اليقين هو ابقاء اليقين وحيث لا معنى له لفرض نقض اليقين بالشك كان معناه عدم نقض اليقين عملاً والمراد به أن عامل معاملة اليقين بعدم التكليف وحيث كان فى حال اليقين بعدم التكليف مطلق العنان فكذلك بقاء من دون حاجة إلى تنزيل أو جعل نعم لايجرى الاستصحاب الا إذا كان له أثر شرعى فى حال جريانه كساير الأصول العملية وكونه مطلق العنان فى حال اليقين بعدم التكليف وان كان اثراً عقلياً ولكنّه عند الشك وجريان الاستصحاب يكون اثراً شرعياً.

التنبيه السادس عشر: فى حكم الشك فى التقدم و التأخر بعد العلم باصله

إشارة

انه لا إشكال ولا كلام فى جريان الاستصحاب وحرمة نقض اليقين بالشك فيما إذا كان الشك فى أصل تحقق حكم أو موضوع ذى حكم أو كان الشك فى ارتفاع حكم أو موضوع ذى حكم بعد العلم بتحقيقه.

ص: 228

1- (1) الكفاية، ج 2، ص 332-333.

2- (2) مصباح الأصول، ج 3، ص 177.

و أما إذا كان الشك فى تقدمه وتأخره بعد العلم بتحقيقه أو كان الشك فى تقدّم الارتفاع وتأخره بعد العلم باصله فالكلام فيه يقع تارة فيما إذا لوحظ التأخر و التقدم بالنسبة إلى اجزاء الزمان واخرى فيما إذا لوحظ بالنسبة إلى حادث اخر فهنا مقامان:

المقام الأول: انه لا إشكال فى جريان استصحاب العدم الى زمان العلم بالتحقق فيترتب عليه آثاره ولكن لا يثبت به آثار تأخر وجوده عن زمان العلم بالتحقق

أحدهما: انه لا إشكال فى جريان استصحاب العدم إلى زمان العلم بالتحقق فيترتب آثار العدم الى زمان العلم بالتحقق كما إذا علمنا بوجود زيد يوم الجمعة وشككنا فى حدوثه يوم الخميس أو يوم الجمعة فيجرى الاستصحاب وتترتب آثار العدم إلى يوم الجمعة لكن لا يثبت بهذا الاستصحاب آثار تأخر وجوده عن يوم الخميس ان كان لعنوان تأخره عنه أثر فان التأخر عن يوم الخميس لازم عقلى لعدم الحدوث يوم الخميس فاثباته باستصحاب عدم الحدوث يوم الخميس يتوقف على القول بالأصل المثبت وكذا لو ترتب على حدوثه فى يوم الجمعة أثر لا يثبت بالاستصحاب آثار الحدوث يوم الجمعة فان الحدوث عبارة عن الوجود الخاص بناء على بساطته و هو أوّل الوجود نعم لا بأس بترتيب آثار الحدوث بذاك الاستصحاب اعنى استصحاب عدم الوجود فى السابق تعبدًا بناء على ان الحدوث مركب من الوجود فى الزمان اللاحق أى الجمعة وعدم الوجود فى السابق أى يوم الخميس لكون أحد الجزئين محرز بالوجدان و هو الوجود يوم الجمعة و الجزء الآخر بالتعبد و هو عدم الوجود يوم الخميس إلا ان الحدوث كما أفاد فى مصباح الأصول هو أمر بسيط و هو الوجود المسبوق بالعدم (المعبر عنه فى اللغة الفارسية بـ«تازه») ويتفرع عليه انه إذا علمنا ان الماء لم يكن كرا قبل الخميس فعلم انه صار كرا بعده وارتفع كريته بعد ذلك فيجرى فيه استصحاب عدم كريته فى يوم الخميس ولا يثبت بذلك (حدوث) كريته يوم الجمعة ولذلك ذهب الشيخ الأعظم قدس سره إلى انه لا يحكم بطهارة ثوب نجس وقع فيه فى أحد اليومين لاصالة بقاء نجاسته وعدم أصل حاكم عليه نعم لو وقع فيه فى كل من

اليومين حكم بطهارته من باب انغسال الثوب بماءين مشتهين انتهى كلامه (1) ولقد أفاد وأجاد الشيخ الأعظم قدس سره وان لم يكن الفرع الاخير وهو قوله نعم لو وقع فيه الخ خاليا عن المناقشة حيث قال فيه سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره أقول وجه عدم ترتب احكام الوجود في الزمان المتأخر معلوم اذ استصحاب عدم وجوده قبله لا يثبت وجوده في الزمان المتأخر الا بناء على التعويل على الأصول المثبة وذلك لأنّه بعد ما علم اجمالا بوجود الحادث في أحد الزمانين يكون عدم وجوده في الزمان المتقدم ملزوما عقلا لوجوده في الزمان المتأخر فلا يترتب عليه بالاستصحاب هذا واضح انما الكلام فيما إذا فرض في المثال الذي أفاده وقوع الثوب النجس في الماء في كل من اليومين فانه إذا فرض ان الماء لم يكن كرا في الزمان المتقدم وصار كرا بعده لكان وقوع الثوب النجس فيه حينئذٍ موجبا لنجاسته ولا فائدة في تميمه كرا بناء على التحقيق في الماء المتمم كرا من عدم زوال نجاسته بذلك وحيث يحتمل ذلك يحتمل بقاء نجاسته الثوب فيكون الأصل بقاءها نعم يحكم بطهارة الثوب بناء على القول بأنّ تميم الماء كرا يوجب زوال نجاسته وذلك لحصول القطع بطهارته على هذا القول وكيف كان فهذا المثال لا يخلو عن النظر. (2)

وثانيهما: وهو ما إذا كان الشك في تقدّم أحد الحادثين على الآخر وستعرف ان شاء الله تعالى جريان الاستصحاب في جميع صورته

قال السيّد المحقق الخوئي قدس سره هو

ص: 230

1- (1) ولا يخفى عليك ان تطهير الشيء المتنجس بماءين مشتهين يحصل بصب الماء من كل واحد على المتنجس لادخوله فيهما فحينئذ علم بتطهيره اما من الماء الأول أو الثاني وبهذا العلم يرفع اليد عن العلم بالمتنجس فهو نقض اليقين بالنجاسة باليقين بالطهارة و احتمال ان يكون النجس هو الثاني مندفع باستصحاب الطهارة لا يقال ان العلم بالتطهير بالنحو المذكور يعارض مع العلم بصب النجس مع صبّهما فيستصحب لأثنا نقول لا أثر له مع إستصحاب النجاسة الجارى في الثوب النجس فلا تغفل.

2- (2) المحاضرات، ج 3، ص 111-112.

يتصور بصورثمان حيث ان الحادثين أما ان يكونا مجهولي التاريخ أو يكونا تاريخ أحدهما معلوماً وعلى كلا التقديرين أما ان يكون الأثر مترتباً على الوجود الخاص من السبق و اللحق أو على العدم وعلى التقادير الأربعة إما ان يكون الأثر مترتباً على الوجود و العدم بمفاد كان وليس التامين أو على الوجود و العدم بمفاد كان وليس الناقصين.

ويقع الكلام أولاً في مجهولي التاريخ فنقول:

1- إذا كان الأثر للوجود بمفاد كان التامة المعبر عنه بالوجود المحمولى كما إذا فرض ان الارث مترتب على تقدّم موت المورث على موت الوارث فلا مانع من التمسك باصالة عدم السبق فيحكم بعدم الارث وهذا واضح فيما إذا كان الأثر لسبق أحد الحادثين على الآخر ولم يكن لسبق الحادث الآخر على هذا الحادث اثر. (1)و أما إذا كان الأثر لسبق كل منهما على الآخر فيجرى في كل منهما أصالة عدم السبق ولا معارضة بين الاصلين لاحتمال التقارق نعم لو كان الأثر لسبق كل منهما على الآخر وكان لنا علم اجمالى بسبق أحدهما على الآخر يتعارض استصحاب العدم في كل واحد مع استصحاب العدم في طرف آخر و جريان الأصل فيهما موجب للمخالفة القطعية وفي أحدهما ترجيح بلا مرجح وهكذا لو كان الأثر لسبق أحدهما على الآخر وكان لتأخيره عن الآخر أيضاً أثر فلا مانع من جريان الاستصحاب في عدم السبق و التأخير و لامعارضة بينهما لاحتمال التقارن نعم في مورد العلم الإجمالى بسبق أحدهما على الآخر يتعارض استصحاب عدم السبق باستصحاب عدم التأخر وعليه

ص:231

1- (1) كما إذا كان للوارث ولد دون المورث فتقدم موته على المورث لا يترتب عليه أثر و هو ارث المورث بل يرثه ولده بخلاف تقدّم موت مورثه على موته فانه يرث لعدم ولد للمورث.

فاستصحاب العدم جار من دون تعارض فى جميع الموارد من الفرض الأول و هو ان الأثر الموجود بمفاد كان التامة عدا مورد قيام العلم الاجمالى.

2-و أما ان كان الأثر للوجود بمفاد كان الناقصة المعبر عنه بالوجود النعتى كما إذا فرض ان الارث مترتب على كون موت المورث متصفا بالتقدم على موت الوارث قال صاحب الكفاية فلا مورد هيهنا للاستصحاب لعدم اليقين السابق فيه بل ارتياب فانه لم يكن لنا علم باتصاف أحدهما بالسبق على الآخر ولا بعدم اتصافه به حتى يكون موردا للاستصحاب.

وفيه: ان هذا الكلام مخالف لما ذكره فى بحث العام والخاص من انه إذا ورد عموم بأن النساء تحيض إلى خمسين عاما إلا القرشية وشككنا فى كون امرأة قرشية فلا يصح التمسك بالعموم المذكور لكون الشبهة مصداقية الا انه لا مانع من ادخالها فى العموم للاستصحاب فنقول الأصل عدم اتصافها بالقرشية لانها لم تتصف بهذه الصفة حين لم تكن موجودة ونشك فى اتصافها بها الآن و الأصل عدم اتصافها بها هذا ملخص كلامه فى مبحث العام والخاص و هو الصحيح خلافاً لمحقق النائنى فلا مانع من جريان الاستصحاب فى المقام.

فنقول الأصل عدم اتصاف هذا الحادث بالتقدم على الحادث الآخر لأنه لم يتصف بالتقدم حين لم يكن موجوداً فالآن كما كان ولا يعتبر فى استصحاب عدم الاتصاف بالسبق وجوده فى زمان مع عدم الاتصاف به بل يكفى عدم اتصافه به حين لم يكن موجوداً فان اتصافه به يحتاج إلى وجوده و أما عدم اتصافه به فلا يحتاج إلى وجوده بل يكفيه عدم وجوده فان ثبوت شىء لشىء وان كان فرع ثبوت المثبت له الا ان نفى شىء عن شىء لا يحتاج إلى وجود المنفى عنه و هذا معنى قولهم ان القضية السالبة لا تحتاج إلى وجود الموضوع.

فتحصّل: ممّا ذكرناه جريان الاستصحاب فى هذا القسم منه ويجرى فيه مذكّره فى القسم الأول من عدم المعارضة (1) إلاّ مع العلم الإجمالى فلاحاجة إلى الاعادة (هذا حال الصورة الأولى والثانية من مجهولى التاريخ ممّا يكون الأثر للوجود بمفاد كان التامة أو الناقصة) وإن كان الأثر لعدم أحدهما فى زمان الآخر فتارة يكون الأثر لعدم بمفاد ليس التامة الذى يعبر عنه بعدم المحمولى وأخرى لعدم بمفاد ليس الناقصة المعبر عنه بعدم النعتى.

3- إن كان الأثر لعدم النعتى فلايجرى الاستصحاب فيه على مسلك صاحب الكفاية قدس سره لعدم اليقين بوجود هذا الحادث متصفاً بعدم فى زمان حدوث الآخر ومن الظاهر أنّ القضية إذا كانت معدولة فلا بد فيها من فرض وجود الموضوع بخلاف القضية السالبة لأنّ مفاد القضية السالبة سلب الربط فلا يحتاج إلى وجود الموضوع وأما معدولة المحمول فيما ان مفاده ربط السلب لزم فيه وجود الموضوع لا محالة هذا توضيح مراده رحمه الله.

ولكن يرد عليه ان الانصاف انه لا مانع من جريان الاستصحاب فى هذا القسم أيضاً فإنه وان لم يكن ترتيب آثار الاتصاف بعدم وصف باستصحاب عدم ذلك الوصف لأنّه لا يثبت به عدم المأخوذ نعتاً الا- انه يمكن ترتيب (آثار) عدم الاتصاف بذلك الوصف باجراء الاستصحاب فى عدم الاتصاف. ويقال ان هذا الحادث لم يكن متصفاً فى الازل بعدم على حادث آخر و الآن كما كان ولا يعتبر فى استصحاب عدم اتصافه بالتقدم وجوده فى زمان مع عدم الاتصاف كما عرفت فى القسم الثانى. فان الاتصاف مسبق بعدم كما مر فحال القسم الثالث حال القسم الثانى فى جريان الاستصحاب.

ص: 233

1- (1) لاحتمال التقارن فيجربى الإستصحاب المذكور فى الطرفين من دون معارضة إلاّ مع العلم الإجمالى بسبق أحدهما على الآخر فيتعارضان ويسقطان كما عرفت فى القسم الاول.

4-و أما ان كان الأثر لعدم أحدهما فى زمان الآخر بنحو مفاد ليس التامة المعبر عنه بالعدم المحمولى فقد جرى فيه الاستصحاب فى نفسه على مسلك شيخنا الانصارى قدس سره و جماعة من المحققين ولكنّه يسقط بالمعارضة فيما إذا كان عدم كل واحد منهما فى زمان الآخر ذا أثر شرعى كموت المتوارثين لعدم جريان الاستصحاب على كل حال أما لاجل المعارضة كما عليه الشيخ واتباعه و أما لعدم شمول الأدلة له كما عليه صاحب الكفاية فهو بحث علمى بحث نعم فيما إذا كان الأثر لاحدهما دون الآخر كان البحث ذا أثر عملى فانه يجرى الاستصحاب فى طرف ماله أثر على مسلك الشيخ رحمه الله لعدم المعارض ولا يجرى على مسلك صاحب الكفاية والحاصل ان فى الصورة الرابعة وهى ما إذا كان الأثر لعدم أحدهما فى زمان الآخر بنحو مفاد ليس التامة ان كان الأثر لعدم كل واحد منهما فى زمان الآخر فلا استصحاب أما للجريان و المعارضة و أما لقصور الأدلة وعدم شمولها لهذا المورد وان كان الأثر لاحدهما دون الآخر يجرى الاستصحاب فى طرف ماله أثر على مسلك الشيخ ولا يجرى على مسلك صاحب الكفاية. وامثلته كثيرة منها ما لوعلمنا بموت اخوين لاحدهما ولدٌ دون الآخر وشككنا فى تقدّم كل منهما على الآخر فاستصحاب عدم موت من له ولد إلى زمان موت الآخر يترتب عليه ارثه منه(أى ارث من له ولد ممن ليس له ولد)بخلاف استصحاب عدم موت من لاولد له إلى زمان موت الآخر فانه لا يترتب عليه أثر اذ الوارث له ولده ولو كان موته(أى موت من له ولد)قبل موت من لاولد له إلى ان قال:

توجيه عدم جريان الاستصحاب بانفصال زمان الشك عن زمان اليقين

وملخص ما ذكره فى الكفاية فى توجيه عدم جريان الاستصحاب انه لا بد فى جريان الاستصحاب من اتصال زمان الشك بزمان اليقين فانه هو المستفاد من كلمة

«فاء» في قوله عليه السلام «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت» وعليه فلا تشمل أدلة الاستصحاب موارد انفصال زمان الشك عن زمان اليقين بل ولا- موارد احتمال الانفصال أما موارد الانفصال اليقيني فعدم جريان الاستصحاب فيها واضح فانه إذا تيقنا بالطهارة ثم بالحدث ثم شككنا في الطهارة لا مجال لجريان استصحاب الطهارة مع وجود اليقين و الشك بالنسبة اليها لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين بل يجرى فيه استصحاب الحدث و أما موارد احتمال الانفصال فلان الشبهة حينئذٍ مصداقية فلا يمكن الرجوع معه إلى العموم حتى على القول بجواز التمسك به فيها فان القائل به انما يدعى ذلك فيما إذا انعقد للعام ظهور وكان المخصص منفصلاً كما إذا دل دليل على وجوب اكرام العلماء ثم ورد دليل آخر على عدم وجوب اكرام الفساق منهم وشككنا في ان زيدا عادل أو فاسق و أما إذا كان المخصص متصلاً ومانعاً عن انعقاد الظهور في العموم من أول الأمر كما إذا قال المولى اكرم العالم العادل وشككنا في عدالة زيد فلم يقل أحد بجواز التمسك بالعموم فيه و المقام من هذا القبيل لما ذكرناه من ان أدلة حجية الاستصحاب قاصرة عن الشمول لموارد الانفصال (1) فاذا لم يحرز الاتصال لم يمكن التمسك بها و حيث ان الحادثين في محل الكلام مسبقان بالعدم ويشك في المتقدم منهما مع العلم بحدوث كل منهما فلم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين فلا مجال لجريان الاستصحاب (في الصورة الرابعة من صور مجهولى التاريخ على مذهب صاحب الكفاية).

و توضيح ذلك يحتاج إلى فرض ازمنة ثلاثة: زمان اليقين بعدم حدوث كل من الحادثين و زمان حدوث أحدهما بلا تعيين و زمان حدوث الآخر كذلك فنفرض ان

ص: 235

1- (1) لما عرفت من ان المستفاد من كلمة «فاء» في قوله عليه السلام «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت» لزوم الاتصال فتكون أدلة الاستصحاب قاصرة عن الشمول لموارد الانفصال.

زيداً كان حيّاً في يوم الخميس وابنه كافراً فيه فعدم موت المورث وعدم اسلام الوارث كلاهما متيقن يوم الخميس وعلمنا بحدوث أحدهما لابعينه يوم الجمعة وبحدوث الآخر يوم السبت (كذلك) ولاندرى ان الحادث يوم الجمعة هو اسلام الولد حتى يرث أباه أو موت الوالد حتى لا يرثه لكونه كافراً حين موت أبيه فان لوحظ الشك في حدوث كل من الحادثين بالنسبة إلى عمود الزمان يكون زمان الشك متصلاً بزمان اليقين فان زمان اليقين بالعدم يوم الخميس وزمان الشك في حدوث كل واحد من الحادثين يوم الجمعة وهما متصلان فلا مانع من جريان استصحاب عدم حدوث الإسلام يوم الجمعة الا انه لا أثر لهذا الاستصحاب فان عدم ارث الولد من الوالد ليس مترتباً على عدم اسلامه يوم الجمعة بل على عدم اسلام حين موت أبيه فلا بد من جريان الاستصحاب في عدم الإسلام في زمان حدوث موت الوالد وزمان حدوث موت الوالد مردد بين الجمعة والسبت فان كان حدوثه (أي موت الوالد) يوم الجمعة فزمان الشك (في عدم الإسلام في زمان حدوث موت الوالد) متصل بزمان اليقين (أي اليقين بعدم الإسلام في يوم الخميس) وان كان (حدوث موت الوالد) يوم السبت فزمان الشك (في عدم الإسلام في زمان حدوث موت الوالد) غير متصل بزمان اليقين لأنّ زمان اليقين يوم الخميس على الفرض وزمان الشك يوم السبت في يوم الجمعة فاصل بين زمان اليقين وزمان الشك ومع احتمال انفصال زمان الشك عن زمان اليقين لا مجال للتمسك بدليل حجية الاستصحاب (في عدم الإسلام في زمان حدوث موت الوالد) لما عرفت من ان الشبهة مصداقية هذا ملخص ما ذكره في الكفاية متناو هامشاً.

ويرد عليه ان الانصاف انه لا يرجع إلى محصل لما عرفت سابقاً من انه لا يعتبر في الاستصحاب سبق اليقين على الشك لصحة جريان الاستصحاب مع حدوثهما معا

وانما المعتبر تقدّم زمان المتيقن على زمان المشكوك فيه بأن يكون المتيقن هو الحدوث و المشكوك هو البقاء و عليه فاذا عرفت ذلك فيحمل القيد على الغالب و لذا قال و ما يستفاد من ظاهر.

قوله عليه السلام لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت من حدوث الشك بعد اليقين فهو ناظر إلى غلبة الوقوع في الخارج لا انه معتبر في الاستصحاب نعم فيما إذا كان الشك حادثا بعد اليقين يعتبر في جريان الاستصحاب فيه اتصال زمان الشك بزمان اليقين بمعنى عدم تخلل يقين آخر بينهما كما في المثال المتقدم والا لم يصدق نقض اليقين بالشك بل يصدق نقض اليقين باليقين وعليه فلا مانع من جريان الاستصحاب في المقام فانه بعد اليقين بعدم اسلام الولد يوم الخميس شك في بقائه إلى زمان موت والده ولم يتخلل بين اليقين والشك يقين آخر حتى يكون فأصلاً بين اليقين الأول والشك ولا تتصور الشبهة المصدقية في الامور الوجدانية من اليقين والشك وغيرهما من الادراكات فانه لا معنى للشك في ان له يقيناً أم لا أو في ان له شكاً أم لا نعم الشبهة المصدقية متصورة في الامور الخارجية كعدالة زيد وفسق عمرو مثلاً فلامعنى للشك في ان زمان الشك هل هو يوم الجمعة حتى يكون متصلاً بزمان اليقين أو يوم السبت فيكون منفصلاً بل الشك في حدوث الإسلام في زمان حدوث الموت موجود يوم السبت مع اليقين بعدم الإسلام يوم الخميس فليس لنا تردد في زمان الشك أصلاً نعم لنا شك في زمان الموت واقعاً لاحتمال كونه يوم الجمعة أو يوم السبت فان كان الموت يوم الجمعة فلا محالة يكون الإسلام يوم السبت وان كان الموت يوم السبت فيكون الإسلام يوم الجمعة للعلم الإجمالي بكون أحدهما يوم الجمعة والآخر يوم السبت.

و هذا التردد لا يضر باستصحاب عدم الإسلام إلى حين الموت (أى موت الوالد) لتمامية اركانه من اليقين و الشك بلا تخلل يقين آخريينهما كيف ولو كان مثل هذا التردد مانعاً عن جريان الاستصحاب لكان مانعاً عنه فى سائر المقامات أيضاً كما إذا علمنا بأن زيدا ان شرب السم الفلانى فقد مات قطعاً وان لم يشرب فهو حى فاحتمال شرب السم وعدمه صار منشأ للشك فى بقاء حياته ولا يضر باستصحاب حياته فكذا التردد فى كون الموت يوم الجمعة أو يوم السبت فى المقام صار موجبا للشك فى حدوث الإسلام حين الموت ولا يضر بالاستصحاب لتمامية اركانه من اليقين و الشك إلى أن قال فتحصل ممّا ذكرناه (فى الصورة الرابعة) انه لا مانع من جريان الاستصحاب فيما إذا كان الأثر لاحدهما (أى لعدم أحدهما فى زمان الآخر بنحو مفاد ليس التامة) ويسقط الاستصحاب للمعارضة فيما إذا كان الأثر لكل واحد منهما كما عليه الشيخ و جماعة من المحققين انتهى. (1)

ثم يقع الكلام ثانياً فيما إذا كان أحدهما معلوم التاريخ وقال السيد المحقق الخوئى قدس سره و أما إذا كان احدا الحادثن معلوم التاريخ و الآخر مجهول التاريخ فقد ذكرنا انه يتصور بصور اربع لأن الأثر تارة مترتب على الوجود الخاص من السبق أو اللحق واخرى على العدم وعلى الأول فاما ان يكون الأثر مترتباً على الوجود المحمولى المعبر عنه بمفاد كان التامة و أما ان يكون مترتباً على الوجود النعتى بمعنى الاتصاف بالسبق أو اللحق المعبر عنه بمفاد كان الناقصة و على الثانى إما ان يكون الاثر مترتباً على العدم المحمولى المعبر عنه بمفاد ليس التامة و إما ان يكون مترتباً على العدم النعتى المعبر عنه بمفاد ليس الناقصة إلى ان قال:

ص: 238

1- (1) هذا تمام الكلام فى صور مجهولى التاريخ و قد تبين إلى هنا جريان الاستصحاب فى جميع الصور الأربعة من مجهولى التاريخ.

5-أما إذا كان الأثر مترتباً على الوجود بمفاد كان التامة فلا إشكال في جريان الاستصحاب في نفسه (أي استصحاب عدم فان له حالة سابقة).

الا انه يسقط بالمعارضة فيما إذا كان الأثر للطرفين مع العلم الإجمالي بسبق أحدهما على الآخر وعدم احتمال التقارن إلى ان قال.

6 و 7-وأمّا إذا كان الأثر مترتباً على الوجود النعتي بمعنى الاتصاف بالسبق أو اللحق أو كان مترتباً على العدم النعتي بمعنى الاتصاف بالعدم فقد استشكل صاحب الكفاية في جريان الاستصحاب فيهما لما تقدّم في مجهولى التاريخ من ان الاتصاف بالوجود أو العدم ليست له حالة سابقة حتى يجرى الاستصحاب فيه.

وقد تقدّم جوابه من ان عدم الاتصاف له حالة سابقة فيستصحب عدم الاتصاف ونحكم بعدم ترتب أثر الاتصاف على ما تقدّم بيانه في مجهولى التاريخ.

8-وأمّا إن كان الأثر مترتباً على العدم المحمولي المعبر عنه بمفاد ليس التامة بأن كان الأثر مترتباً على عدم أحدهما في زمان وجود الآخر كمسألة موت المورث وإسلام الوارث فان موضوع الارث مركب من وجود الإسلام وموت المورث ففصل الشيخ وصاحب الكفاية و المحقق النائيني قدس سره بين معلوم التاريخ ومجهوله فاختراروا جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ وعدمه في معلومه أما جريانه في مجهول التاريخ فواضح لأنّ عدمه متيقن ونشك في انقلابه إلى الوجود في زمان وجود الآخر و الأصل بقاؤه و أما عدم جريانه في معلوم التاريخ فقد ذكر صاحب الكفاية رحمه الله له وجهها و المحقق النائيني رحمه الله وجهها اخر تبعاً للشيخ قدس سره.

أما ما ذكره صاحب الكفاية رحمه الله فهو ما تقدّم منه في مجهولى التاريخ من عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين فتكون الشبهة مصداقية فانا إذا علمنا بعدم الموت وعدم الإسلام يوم الجمعة وعلمنا بالموت يوم السبت وشككنا يوم الاحد في

ان الإسلام وقع ليلة السبت حتى يرث أو يوم الاحد حتى لا يرث وحيث ان الأثر لعدم الموت في زمان وجود الإسلام لا للعدم مطلقاً في عمود الزمان ويكون زمان وجود الإسلام مردداً بين ليلة السبت ويوم الاحد لم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين لأنه ان كان حدوث الإسلام ليلة السبت فزمان الشك (في حدوث الموت وعدمه) متصل بزمان اليقين (بعدم حدوث الموت في يوم الجمعة فيستصحب عدم حدوث الموت إلى زمان حدوث الاسلام) وان كان حدوث الإسلام يوم الاحد فزمان الشك (في حدوث الموت وعدمه) منفصل عن زمان اليقين (بعدم حدوث الموت باليقين بالموت في يوم السبت فلامجال للاستصحاب).

وقد تقدّم الجواب عنه في مجهولى التاريخ من ان الميزان في الاستصحاب هو اليقين الفعلى مع الشك في البقاء لاليقين السابق (والشك اللاحق حتى يتّصل الشك باليقين) والمراد من اتصال زمان الشك بزمان اليقين عدم تخلّل يقين آخر بين المتيقن السابق والمشكوك اللاحق وفي المقام كذلك فان يوم الاحد لنا يقينا بعدم الموت يوم الجمعة (1) ولنا شك في بقاءه إلى زمان حدوث الإسلام فهذا المتيقن مشكوك البقاء بلا تخلّل يقين آخر بينهما فلامانع من جريان الاستصحاب فان حدوث الموت يوم السبت وان كان متيقنا لنا الا ان وجوده حين وجود الإسلام مشكوك فيه فالاصل عدم وجوده حين الإسلام ومقتضاه عدم الارث.

وامّا ما ذكره المحقّق النائيني قدس سره فهو ان مفاد الاستصحاب هو الحكم ببقاء ما كان متيقنا في عمود الزمان وجرّه إلى زمان اليقين بالارتفاع وليس لنا شك في معلوم التاريخ باعتبار عمود الزمان حتى نجرّه بالتعبد الاستصحابي فان عدم الموت متيقن

ص: 240

1- (1) اي ان عدم حدوث الموت حين وجوداً لإسلام كان يقينا في يوم الجمعة و الشك في بقاءه موجود إلى زمان حدوث الإسلام و هو يوم الاحد.

يوم الجمعة وحدوثه معلوم يوم السبت وبقاؤه معلوم إلى يوم الأحد فليس لنا شك متعلق بالموت حتى نجرى الاستصحاب.

يرد عليه ان الموت وان كان معلوم الحدوث يوم السبت الا ان الأثر لا يترتب عليه فان الأثر لعدم حدوث الموت في زمان الإسلام وحدوثه حين الإسلام مشكوك فيه ولا منافاة بين كون شيء معلوماً بعنوان ومشكوكاً فيه بعنوان آخر كما ذكرنا مثاله سابقاً من انا نعلم بموت عالم ونشك في انطباقه على المقلد فموت العالم بعنوان انه عالم معلوم وبالعنوان انه مقلد مشكوك فيه فلا مانع من جريان الاستصحاب في المقام بالفرق بين معلوم التاريخ ومجهوله غاية الأمر سقوطه بالمعارضة في بعض الصور على ما تقدم تفصيله في مجهولى التاريخ. (1) فانقدح مما ذكر ان الاستصحاب يجرى في الصور الأربعة المذكورة فيما إذا كان أحد الحادتين معلوم التاريخ والآخر مجهول التاريخ كما عرفت جريانه في الصور الأربعة المتقدمة المذكورة في مجهولى التاريخ فلا تغفل.

بقي إشكال في مجهولى التاريخ

وهو ان الاستصحاب في مجهولى التاريخ غير جارٍ لعدم إحراز اتصال الشك باليقين بل لعدم إحراز كونه من مصاديق نقض اليقين بالشك لاحتمال كونه من نقض اليقين باليقين وعليه فالتمسك بدليل الاستصحاب في مجهولى التاريخ يكون من التمسك بعموم دليل الاستصحاب في الشبهة المصدقية بيانه انه لو فرض اليقين بعدم الكرية وبعدم الملاقاة في أول النهار وعلمنا بتحقيق أحدهما لابعينه في وسطه وتحقق الآخر لابعينه في الجزء الأول من الليل فالجزء الأول من الليل ظرف اليقين بتحقيق كليهما وظرف احتمال حدوث كل منهما للعلم الإجمالي بحدوث كل منهما أما في وسط النهار أو في الجزء الأول من الليل

ص: 241

فاستصحاب عدم كل منهما إلى زمان الوجود الواقعي للآخر محتمل ان يكون من نقض اليقين باليقين لاحتمال حدوثه(أى حدوث الوجود الواقعي للآخر)فى الجزء الأول من الليل و هو ظرف العلم بتحقيق كليهما إما سابقاً و أما فى هذا الجزء فاستصحاب عدم الملاقاة إلى زمان الوجودالواقعي للكرية يحتمل ان يجرى إلى الجزءالأول من الليل الذى هو ظرف إحتمال حدوث الكرية لانها يحتمل ان تكون حادثة فى وسط النهار أو أول الليل و الجريان إلى الليل من نقض اليقين باليقين لأنّ ذلك الجزء ظرف اليقين بحصول الملاقاة أما فيه و أما قبله وكذا الحال بالنسبة إلى الحادث الآخر ومن شرائط جريان الأصل إحراز ان يكون المورد من نقض اليقين بالشك انتهى.

قال سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره: هذا الإشكال ممّا أفاده شيخنا العلامة اعلى الله مقامه فى مجلس بحثه وأختار عدم جريان الأصل فى مجهولى التاريخ لاجله ثم أجاب عنه سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره بقوله:

فرق واضح بين استصحاب عدم الملاقاة إلى الجزء الأول من الليل(أى الساعة الثالثة)وبين استصحاب عدم الملاقاة إلى زمان الوجود الواقعي للكرية فان مفاد الأول عدم حصول الملاقاة فى اجزاء الزمان إلى الجزء الأول من الليل(أى الساعة الثالثة)الذى هو ظرف اليقين بتحقيق الملاقاة و أما الثانى فمفاده أو لازمه تأخر الملاقاة عن الكرية ولهذا لو اخبرت البينة بأنّ الملاقاة لم تحصل إلى الجزء الأول من الليل بحيث كانت الغاية داخلية فى المعنى نكذبها للعلم بخلافها و أما لو اخبرت بأنّ الملاقاة لم تحصل إلى زمان الكرية نصدقها ونحكم بأنّ الكرية المرددة بين كونها حادثة فى وسط النهار(أى الساعة الثانية)أو الجزء الأول من الليل(أى الساعة الثالثة)حدثت فى وسط النهار و الملاقاة حدثت متأخرة عنها فى الجزء الأول من الليل(أى الساعة

الثالثة)وكذا لو كانت لوازم الاستصحاب حجة فاستصحاب عدم حصول الملاقاة إلى الجزء الأول من الليل بحيث يكون الغاية داخلية في المغي غير جار للعلم بخلافه بخلاف استصحاب عدم الملاقاة إلى زمان حصول الكرية فان استصحابه مساوق لتقدم حصول الكرية على الملاقاة وحدوث الكرية في وسط النهار(أى الساعة الثانية) وحدوث الملاقاة في الجزء الأول من الليل(أى الساعة الثالثة) وهذا دليل على ان مفاد هذا الاستصحاب(أى استصحاب عدم الملاقاة إلى زمان حصول الكرية)ليس جزء (1)المستصحب إلى الجزء الأول من الليل حتى يكون من نقض اليقين باليقين بل مفاده عدم حصول المستصحب في زمان تحقق الآخر ولازمه تأخره عن صاحبه.

وبعبارة اخرى ان احتمالي حدوث الحادثين متبادلان بمعنى ان احتمال حدوث الكرية في الجزء الأول من الليل بديل لاحتمال حدوث الملاقاة في وسط النهار وبالعكس واحتمال عدم حدوث الكرية إلى زمان الملاقاة مساوق لاحتمال حدوث الملاقاة في وسط النهار فاصالة عدم الكرية إلى زمان الملاقاة ترجيح لهذا الاحتمال ولازمه تأخر الكرية عن زمان الملاقاة لعدم تحقق الكرية إلى الجزء الأول من الليل إلى أن قال هذا حال مجهولى التاريخ و أما لو كان تاريخ أحدهما معلوماً فاستصحاب مجهول التاريخ منهما جار وأختار المحقق الخراساني قدس سره الجريان فيه الخ. (2)

وبعبارة اخرى الشك و اليقين موجودان بالفعل في صقع النفس إذا لوحظ حال كل طرف بالنسبة إلى زمان الجزء الآخر واقعاً ومع وجودهما يشملهما عموم أدلة الاستصحاب واستصحاب عدم أحدهما إلى زمان الوجود الواقعي للآخر لايساوى

ص:243

1- (1) والظاهر ليس جرّ المستصحب إلى الجزء الأول من الليل.

2- (2) الرسائل لسيدنا الإمام المجاهد قدس سره، ص 199-198.

استصحاب عدمه إلى الجزء الأول من الليل حتى يرد عليه انه يكون من نقض اليقين باليقين.

فتحصّل: ان الاستصحاب يجرى في جميع الصور الثمانية من دون فرق بينها من جهة كونهما مجهولى التاريخ أو من جهة كون أحدهما مجهول التاريخ كما عرفتھا بالتفصيل واستشكل سيّدنا الأستاذ في مجهولى التاريخ بأنّ عدم كل من الحادثين في زمان الآخر في مجهولى التاريخ انما يثبت بالاستصحاب لو فرض ان زمان حدوث الآخر هو الزمان الثانى من الازمنة الثلاثة المفروضة حيث ان هذا العدم في الآن الثالث منقوض باليقين بالخلاف لأنّه يعلم بانتقاضه أما في هذا الآن أو في الآن قبله وحيث ان هذا العدم في خصوص زمان الثانى ليس بموضوع للآثر الشرعى فلا يكاد يفيد استصحابه واستصحابه على أى حال لا يجرى لاحتمال عدم اتصال زمان اليقين بالشك وانفصاله باليقين بالخلاف من جهة احتمال حدوث الآخر في ثالث الازمنة. (1)

ويمكن الجواب عنه: بالمنع عن ما ذكره من ان هذا العدم في خصوص زمان الثانى ليس بموضوع للآثر الشرعى لوضوح ان استصحاب عدم الكرية إلى زمان الملاقاة أى الزمان الثانى يرجع إلى ان الماء حين الملاقاة ليس بكَرّ وأثر هذا المركب ان النجاسة لاقت في الزمان الثانى الماء القليل ولا خفاء في ان الملاقاة مع الماء القليل موضوع للآثر وهو انفعال الماء القليل فدعوى ان استصحابه لا يفيد كما ترى هذا مضافاً إلى تمامية الاركان من اليقين و الشك بـلاتخلل يقين آخر بينهما إذ التردد المذكور بحسب الواقع لا يضر بجريان استصحاب عدم الكرية إلى زمان الملاقاة واقعاً أو استصحاب عدم الملاقاة إلى زمان الكرية واقعاً لوجود اليقين و الشك في صقع النفس فعلاً

ص: 244

فلا يلزم نقض اليقين وباليقين ولا عدم اتصال زمان اليقين بالشك من استصحاب عدم أحدهما فى زمان تحقق الآخر فتدبر جيداً.

ومما ذكرناه يظهر ما فى كلام الشهيد الصدر قدس سره فيما إذا كان أحد الحادثين معلوم التاريخ و الآخر مجهولاً حيث قال إذا كان الجزء الذى يراد اجراء الاستصحاب فيه معلوم الثبوت سابقاً ويعلم بارتفاعه فعلاً ولكن يشك فى بقائه فى فترة سابقة هى فترة تواجد الجزء الآخر من الموضوع فقد استشكل فى جريان الاستصحاب فى الجزء (و هو عدم الكرية مثلاً) بدعوى عدم توفر الركن الثانى و هو الشك فى البقاء لأنه معلوم الارتفاع فعلاً بحسب الفرض فكيف يجرى استصحابه وقد اتجه المحققون فى دفع هذا الإشكال إلى التمييز بين الزمان فى نفسه و الزمان النسبى أى زمان الجزء الآخر فيقال ان الجزء المراد استصحابه إذا لوحظ حاله فى عمود الزمان المتصل إلى الآن فهو غير محتمل البقاء للعلم بارتفاعه فعلاً وإذا لوحظ حاله بالنسبة إلى زمان الجزء الآخر فقد يكون مشكوك البقاء إلى ذلك الزمان مثلاً عدم الكرية فى المثال المذكور (أى المذكور قبلاً فى كلماته) (1) لا يحتمل بقاءه إلى الآن ولكن يشك فى بقائه إلى حين وقوع الملاقاة فيجرى استصحابه إلى زمان وقوعها ثم قال الشهيد الصدر قدس سره وتفصيل الكلام فى ذلك (أى التوجيه المذكور) انه إذا كان زمان ارتفاع الجزء المراد استصحابه و هو عدم الكرية فى المثال معلوماً وكان زمان تواجد الجزء الآخر و هو الملاقاة فى المثال معلوماً أيضاً فلا شك لكى يجرى الاستصحاب ولهذا لا بد ان يفرض الجهل بكلا الزمانين أو بزمان ارتفاع الجزء المراد استصحابه خاصة أو بزمان تواجد

ص: 245

1- (1) و مثاله كما أفاده هو الحكم بانفعال الماء فالموضوع مركب من ملاقة النجس للماء و عدم كريته فنفترض ان الماء كان مسبوقاً بعدم الكرية و يعلم الآن بتبدل هذا عدم و صيرورته كرا ولكن يحتمل بقاء عدم الكرية فى فترة سابقة هى فترة حصول ملاقة النجس لذلك الماء.

الجزء الآخر خاصة فهذه صور ثلاث للشك في تقدّم أحد الحادثين وتأخره في الموضوعات المركبة وقد اختلف المحققون في حكم هذه الصور الثلاث إلى ثلاثة أقوال فذهب جماعة منهم السيّد الأستاذ إلى جريان الاستصحاب في نفسه في الصور الثلاث وإذا وجد له معارض سقط بالمعارضة وذهب بعض المحققين إلى جريان الاستصحاب في صورتين هما صورة الجهل بالزمانين أو الجهل بزمان ارتفاع الجزء المراد استصحابه وعدم جريانه في صورة العلم بزمان الارتفاع وذهب صاحب الكفاية إلى جريان الاستصحاب في صورة واحدة وهي صورة الجهل بزمان الارتفاع مع العلم بزمان تواجد الجزء الآخر وأما في صورتى الجهل بكلا الزمانين أو العلم بزمان الارتفاع فلا يجرى الاستصحاب فهذه أقوال ثلاثة أما القول الأول فقد علله أصحابه بما اشرنا إليه آنفاً من أن بقاء الجزء المراد استصحابه إلى زمان تواجد الجزء الآخر مشكوك حتى لو لم يكن هناك شك في بقاءه إذا لوحظت قطعاً الزمان بما هي كما إذا كان زمان الارتفاع معلوماً ويكفى في جريان الاستصحاب تحقق الشك في البقاء بلحاظ الزمان النسبي لأنّ الأثر الشرعى مترتب على وجوده في زمان وجود الجزء الآخر لاعلى وجوده في ساعة كذا بعنوانها.

ثم أورد عليه الشهيد الصدر قدس سره: بقوله ونلاحظ على هذا القول أن زمان ارتفاع عدم الكرية في المثال إذا كان معلوماً فلا يمكن إجراء استصحاب عدم الكرية إلى زمان الملاقاة لأنّ الحكم الشرعى أما أن يكون مترتباً على عدم الكرية في زمان الملاقاة بما هو زمان الملاقاة أو على عدم الكرية في واقع زمان الملاقاة بمعنى أن كلا الجزئين لو حظا في زمان واحد دون أن يقيد أحدهما بزمان الآخر بعنوانه فعلى الأول لا يجرى استصحاب بقاء الجزء في جميع الصور لأنّه يفترض تقيده بزمان الجزء الآخر بهذا العنوان وهذا التقييد لا يثبت بالاستصحاب إلى أن قال وعلى الثانى لا يجرى استصحاب

بقاء الجزء فيما إذا كان زمان الارتفاع معلوماً ولنفرضه الزوال مثلاً لأن استصحاب بقائه إلى زمان وجود الملاقاة التي هي الجزء الآخر في المثال ان اريد به استصحاب بقائه إلى الزمان المعنون بانه زمان الملاقاة بما هو زمان الملاقاة فهذا الزمان بهذا العنوان وان كان يشك في بقاء عدم الكرية إلى حينه ولكن المفروض انه لم يؤخذ عدم الكرية في موضوع الحكم مقيداً بالوقوع في زمان الجزء الآخر بما هو كذلك وان اريد به استصحاب بقائه إلى واقع زمان الملاقاة على نحو يكون قولنا (زمان الملاقاة) مجرد مشير إلى واقع ذلك الزمان فهذا هو موضوع الحكم ولكن واقع هذا الزمان يحتمل ان يكون هو الزوال للتردد في زمان الملاقاة و الزوال زمان يعلم فيه بارتفاع عدم الكرية فلا يقين اذن بثبوت الشك في البقاء في الزمان الذي يراد جرّ المستصحب إليه أى لا يحرز كونه من نقض اليقين بالشك بل لعله من نقض اليقين باليقين و هذا يعنى انه شبهة مصداقية لدليل الاستصحاب (أى استصحاب عدم الكرية إلى زمان الملاقاة في المثال) إلى أن قال وعلى هذا الضوء نعرف ان ما ذهب إليه القول الثانى من عدم جريان استصحاب بقاء الجزء في صورة العلم بزمان ارتفاعه هو الصحيح بالبيان الذى حققناه إلى أن قال الا ان هذا البيان (الذى ذكرناه) يجرى بنفسه أيضاً في بعض صور مجهولى التاريخ ولا يختص بمعلوم التاريخ.

وذلك فيما إذا كان زمان التردد بين الحادثين متطابقاً كما إذا كانت الملاقاة مرادة بين الساعة الواحدة و الثانية وكذلك ارتفاع عدم الكرية بحدوثها فان هذا يعنى ارتفاع عدم الكرية بحدوث الكرية مررد بين الساعة الأولى و الثانية ولازم ذلك ان تكون الكرية معلومة في الساعة الثانية على كل حال وانما يشك في حدوثها وعدمه في الساعة الأولى ويعنى أيضاً أن الملاقاة متواجدة أما في الساعة الأولى أو في الساعة الثانية فاذا استصحب عدم الكرية إلى واقع زمان تواجد الملاقاة فلعل هذا الواقع هو

الساعة الثانية التي يعلم فيها بالكرية وانتقاض عدمها فيكون من نقض اليقين باليقين لا بالشك ومن هنا يتبين أنّ ما ذهب إليه القول الثالث من عدم جريان استصحاب بقاء عدم الكرية في صورة الجهل بالزمانين وصورة العلم بزمان ارتفاع هذا عدم هو الصحيح وأما صورة الجهل بزمان الارتفاع مع العلم بزمان الملاقة فلا بأس بجريان استصحاب عدم الكرية فيها إلى واقع زمان الملاقة إذ لا علم بارتفاع هذا عدم في واقع هذا الزمان جزماً.

هذا ولكننا نختلف عن القول الثالث في أنا نرى جريان استصحاب عدم الكرية في مجهولي التاريخ مع افتراض أن فترة تردد زمان الارتفاع أوسع من فترة تردد حدوث الملاقة في المثال المذكور فإذا كانت الملاقة ماردة بين الساعة الأولى والثانية وكان تبدل عدم الكرية بالكرية مردداً بين الساعات الأولى والثانية والثالثة فلامحذور في اجراء استصحاب عدم الكرية إلى واقع زمان الملاقة لأنّه على أبعد تقدير يكون هو الساعة الثانية ولا علم بالارتفاع في هذه الساعة لاحتمال حدوث الكرية في الساعة الثالثة فليس من المحتمل أن يكون جرّ بقاء الجزء إلى واقع زمان الجزء الآخر جرّاً له إلى زمان اليقين بارتفاعه أبداً فلا يحتمل فيه أن يكون من نقض اليقين باليقين. (1)

وذلك لأنّ الشبهة المصدقية كما عرفت من كلام السيّد المحقّق الخوئي قدس سره لا تنصور في الأمور الوجدانية من اليقين والشك وغيرهما من الإدراكات بل تختص الشبهة المصدقية بالأمور الخارجية كعدالة زيد أو فسق عمرو والموضوع في الاستصحاب هو اليقين والشك بما هما من الإدراكات وهما أما موجودان في صقع النفس أو ليسا بموجودين ومع وجودهما في صقع النفس كما هو المحسوس بالوجدان يشملهما عموم أدلة الاستصحاب وعليه ففي استصحاب عدم الكرية إلى

ص: 248

واقع زمان الملاقاة فيما إذا كان زمان ارتفاع عدم الكرية معلوماً وإن احتمل انطباق واقع زمان الملاقاة مع زمان يعلم فيه بارتفاع عدم الكرية ولكن لا يوجب ذلك رفع الشك عن بقاء عدم الكرية بالنسبة إلى زمان الملاقاة لاحتمال انطباق واقع زمان الملاقاة على غير زمان يعلم فيه بارتفاع عدم الكرية كالساعة الأولى فدعوى انه لا يقين. إذن بثبوت الشك في البقاء في الزمان الذي يراد جرّ المستصحب إليه أى لا يحرز كونه من نقض اليقين بالشك بل لعله من نقض اليقين باليقين مندفعة بوجود اليقين والشك في صقع النفس اذ وجود اليقين على تقدير ليس بيقين بالفعل فاذا لم يكن يقين بالفعل فالشك موجود بالفعل وعليه فمع وجود اليقين والشك كيف يشك في كون المورد من نقض اليقين بالشك فتدبر جيداً هذا بالنسبة إلى صورة العلم بارتفاع أحد الطرفين دون الطرف الآخر.

وينقدح ممّا ذكر حكم مجهولى الطرفين أيضاً وهو ما إذا كان زمان التردد من الطرفين كما إذا كانت الملاقاة مرددة بين الساعة الواحدة و الثانية وكذلك ارتفاع عدم الكرية بحدوثها مردد بين الساعة الأولى و الثانية فان دعوى ان لازمه ان تكون الكرية معلومة في الساعة الثانية على كل حال وانما يشك في حدوثها وعدمه في الساعة الأولى ويعنى أيضاً ان الملاقاة متواجدة أما في الساعة الأولى أو الساعة الثانية فاذا استصحب عدم الكرية إلى واقع زمان تواجد الملاقاة فلعل هذا الواقع هو الساعة الثانية التي يعلم فيها بالكرية وانتقاض عدمها فيكون من نقض اليقين باليقين لا بالشك مندفعة بما ذكر آنفاً من أنّ وجود اليقين على تقدير لا ينافي وجود الشك و اليقين بالفعل في صقع النفس ولا حاجة في جريان الاستصحاب إلى جعل فترة تردد زمان الارتفاع اوسع من فترة تردد حدوث الملاقات في المثال المذكور اذ لو كان زمان تواجد الملاقاة هو الساعة الأولى لم يكن فيها ارتفاع الكرية معلوماً فيجری

استصحاب عدم الكرية إلى زمان الملاقاة. فاتضح من ذلك صحة ما ذهب إليه السيّد المحقّق الخوئي قدس سره من جريان الاستصحاب في جميع الصور نعم لو كان معارضا مع جريان الاستصحاب في ظرف آخر تساقطا.

لا يقال: ان التحقيق عدم جريان الاستصحاب لأنّ في الساعة الثانية لا أثر له الا أثر جزء الموضوع اذا استصحاب عدم الإسلام استصحاب جزء الموضوع وهو عدم الإسلام في حال موت المورث وفي الساعة الثانية لاعلم بالموت حتى يتحقق جزء الموضوع بالتعبد و الجزء الآخر بالوجدان و أما قول المحقّق الاصفهاني قدس سره من ان اليقين بزمان الحادث الآخر ليس جزءا لموضوع الأثر المرتب على عدم في زمانه وإلاّ كان الموضوع مقطوع الارتفاع لامحتمل الوقوع ويشك في اتصاله وانفصاله لأنّ عدم اليقين بزمان الحادث الآخر وجداني ففيه ان اليقين وان لم يكن موضوعاً ولكنّه طريق إلى الموضوع ومع عدم اليقين بالحادث الآخر في الساعة الثانية لاعلم بتحقيق تمام اجزاء المركب ومع عدم العلم بذلك لا يترتب عليه أثر الا أثر جزء الموضوع وإن اريد من جريان استصحاب عدم الإسلام استصحابه إلى الساعة الثالثة حتى يحصل العلم بالحادث الآخر الذي هو جزء آخر من الموضوع المركب ففيه مالا يخفى لأنّ الساعة الثالثة ظرف العلم بالحادثين وانما التردد في ان الساعة الثالثة ظرف الحدوث أو ظرف البقاء ومع العلم بهما في الساعة الثالثة لا مجال لاستصحاب عدم الإسلام كما لا يخفى.

لأنّ نقول: نعم لو كانت الحاجة إلى تطبيق التعبد بعدم كل منهما على الساعة الثانية في مجهولي التاريخ وإلا فمع عدم الحاجة إلى التطبيق يستصحب عدم الإسلام إلى زمان حدوث الآخر المحقّق واقعاً فيترتب عليه الأثر كما إذا علمنا بالكرية في زمان وبملاقاة الماء للنجس في زمان آخر. فهما مسبوقان بعدم فيصح استصحاب عدم

الكريّة إلى زمان ملاقة النجس وأثره هو الانفعال أو استصحاب عدم ملاقة النجس إلى زمان تحقق الكرية وأثره عدم الانفعال فيتعارضان ويتساقطان ويرجع إلى أصل آخر.

ثم لا يخفى أن عدم الكرية أو عدم الملاقة ليسا ملحوظين بنحو العدم الكلى حتى يقال بأن استصحابهما من الاستصحابات المثبتة إذ استصحاب كل واحد منهما لا يثبت عدم كرية هذا الماء الموجود أو عدم ملاقة هذا الماء الموجود لنجاسة من النجاسات.

بل الملحوظ من أول الأمر هو عدم كرية هذا الماء الموجود أو عدم ملاقة هذا الماء الموجود ومن المعلوم أنه لا حاجة حينئذٍ إلى إثبات شيء حتى يرد عليه أن الاستصحاب لا يثبت شيئاً.

فتحصّل: أن الاستصحاب يجري في مجهولى التاريخ بل المعلوم تاريخ أحدهما من الحادثين ويتعارضان لو كان الأثر مترتباً على الاستصحاب في الطرفين وإلا فيجرى في خصوص طرف يترتب عليه الأثر كما لا إشكال في جريان الاستصحاب فيما إذا كان الشك في تقدّم شيء أو تأخره بالنسبة إلى أجزاء الزمان مثلاً إذا شك في تحقق شيء يوم الخميس أو يوم الجمعة يستصحب عدمه إلى يوم الجمعة إذا كان موضوعاً للأثر هذا تمام الكلام في أصالة تأخر الحادث فيما إذا كان الموضوع مركباً من عدم أحد الحادثين ووجود الآخر.

ولكن الانصاف أنه يبقى إشكال من بعض الأكابر وهو أن التعارض في الأصول فيما إذا لا يكون ترجيح لأحد الاستصحابين على الآخر كما في مجهولى التاريخ وأما إذا كان ترجيح لأحدهما على الآخر فالجاري هو استصحاب الراجح لجريان أصالة العموم في طرفه دون الآخر ولا يبعد أن يكون كذلك فيما إذا كان تاريخ أحدهما معلوماً والآخر مجهولاً إذ شمول عموم دليل الاستصحاب للمعلوم تاريخه بدعوى أن

المعلوم تاريخه وان لم يكن فيه شك بالنسبة إلى زمان وقوعه الا ان زمان وقوعه بالنسبة إلى زمان وقوع الآخر مورد الشك غريب عن ذهن العرف ولعله هو كاف في ترجيح مجهول التاريخ على معلوم التاريخ في اجراء أصالة العموم وشمول عموم دليل لا تنقض اليقين بالشك بالنسبة إليه وعليه فلا وجه لدعوى المعارضة في غير مجهولى التاريخ لعدم جريان الاستصحاب بحسب مقام الاثبات إلا في طرف مجهول التاريخ هذا مضافاً إلى ان الاستصحاب تمديد عمر بالنسبة إلى المستصحب وهذا غير متصور في معلوم التاريخ فتأمل. فان بعض الأكابر المذكور عدل عما ذكره من جهة عدم شمول دليل الاستصحاب للاحوال المتأخرة ومنها التعارض ولكن يمكن الجواب عنه بان لحاظ الطبيعة كاف للشمول الذاتى ولا حاجة الى لحاظ القيود بل الشمول يقتضى رفض القيود فاتضح ممّا ذكر ان مجرى الاستصحاب فى الصور المتقدمة ستة صور اربع منها فى مجهولى التاريخ والاثنان منها فى الصورتين من صور ما إذا كان أحد الطرفين مجهولاً والآخر معلوماً فتدبر.

التنبية السابع عشر: فى تعاقب الحالتين كالطهارة و الحدث المتضادتين

و الفرق بينهما وبين الحادثين اللذين شك فى المتقدم والمتأخر منهما ان الموضوع فى الحادثين المذكورين كان مركبا. من عدم أحد الحادثين ووجود الآخر وفى المقام يكون الموضوع بسيطا كما إذا علمنا بوجود الحدث و الطهارة منه و شككنا فى المتقدم منهما.

وكيف كان فالكلام فيه على المشهور كالكلام فى التنبية السابق من جريان الاستصحاب والتعارض والتساقط عدى ما إذا كان الترجيح فى طرف واحد فان الاستصحاب جار فيه من دون معارضة كما تقدم تقوية ذلك إلا ان المحكى عن المحقق قدس سره انه قال يمكن أن يقال ينظر إلى حاله قبل تصادم الاحتمالين فان كان

حدثا بنى على الطهارة لأنه تيقن انتقاله عن تلك الحال إلى الطهارة ولم يعلم تجدد الانتقاض فصار متيقنا للطهارة وشاكاً في الحدث فيبنى على الطهارة وان كان قبل تصادم الاحتمالين متطهرا بنى على الحدث لعين ما ذكرناه من التنزيل انتهى.

قال سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: وهذا قوى جداً نظراً إلى انه لو كان قبل طرو الحالتين محدثاً علم بزوال حدثه بالطهارة المعلومة اجمالاً وحيث لا يعلم بزوال هذه الطهارة يستصحب وجودها ولا يعارضها استصحاب الحدث لعدم العلم به اجمالاً حتى يستصحب المعلوم بالاجمال وذلك لأنّ أمر هذا الحدث يدور بين ان يكون قبل التطهر او بعده وعلى الأول لا أثر لوجوده بناء على ما هو التحقيق من عدم تأثير الحدث فبالاخرة ينحل هذا العلم الإجمالى بالعلم التفصيلي (قبل الحالتين) والشك البدوى ويصير المقام مثل مالو علم اجمالاً بتطهره أما في الساعة الثانية أو الثالثة واحتمل بالشك البدوى عروض حدث بعد التطهر فكما لا إشكال في جريان استصحاب الطهارة في المثال فكذلك فيما نحن فيه وبالجملّة لافرق بين العلم بطرو حدث مردد بين وقوعه على الحدث أو بعد الطهارة وبين الشك البدوى في وقوعه بعد الطهارة فلاوجه لدعوى تعارض استصحاب الطهارة مع استصحاب الحدث في الصورة الأولى وعكس ذلك في الصورة الثانية. (1) إلى أن قال هذا كله فيما إذا جهل تاريخ كل من الحالتين المتعاقبتين.

وان علم تاريخ أحدهما فالامر اوضح فانه يجرى الاستصحاب في المعلوم الذى يكون ضدا للحالة السابقة بلا إشكال فلو كان تاريخ الطهارة معلوماً وكان قبل تصادم الاحتمالين محدثاً يجرى استصحاب الطهارة ولا يعارضه استصحاب الحدث لعين ما

ص: 253

ذكر وكذا لو كان تاريخ الحدث معلوماً وكان قبل تصادم الاحتمالين متطهراً بنى على استصحاب الحدث السليم عن معارضته باستصحاب الطهارة.

هذا كله فيما علم حاله قبل تصادم الاحتمالين والا فيشكل جريان الاستصحاب لأنه لو كان حاله في الواقع هو الطهارة لكان استصحاب الحدث جارياً دون استصحابها ولو كان حدثاً عكس الأمر وحيث لم يبين يسقط الاستصحاب ويرجع إلى قاعدة الاشتغال القاضية بوجوب التطهر للأعمال المشروطة بالطهارة.

وقد تحصل من جميع ما ذكر ان الأقوى عند تعاقب حالتين متضادتين هو الأخذ بضد الحالة السابقة عليهما لو علم بها وإلا فالمرجع سائر القواعد من البراءة أو الاشتغال نعم لو علم تاريخ أحدهما تفصيلاً جرى الاستصحاب فيه دون مجهول التاريخ.

واستشكل في مصباح الأصول على المحقق تبعاً لشيخنا المرتضى بأن استصحاب الحالة الطارئة معارضة بالمثل ويسقط بالمعارضة لعدم إمكان التعبد بالمتضادين والالتزام بالطهارة والحدث في آن واحد وبعد سقوط الاستصحاب للمعارضة لا بد من الرجوع إلى أصل آخر من الاشتغال أو البراءة وهو يختلف باختلاف الموارد ففي مثل الصلاة لا بد من الوضوء تحصيلاً للفراغ اليقيني لكون الاشتغال يقينياً وفي مثل مسّ المصحف تجرى البراءة عن الحرمة. (1)

وأجاب عنه سيّدنا الأستاذ: بآنا ندعى انحلال المعلوم بالاجمال في المقام بالمعلوم بالتفصيل والمشكوك بالشك البدوي فنقول إذا اريد استصحاب الحدث المعلوم بالتفصيل. (2) (المنقوض بالعلم بالطهارة اجمالاً). فعدم جريانه واضح غنى عن البيان

ص: 254

1- (1) مصباح الأصول، ج 3، ص 207.

2- (2) والمعلوم بالتفصيل هو حاله قبل تصادم الاحتمالين.

للعلم بارتفاعه ومازاد على هذا المعلوم ليس الا المشكوك البدوى فهو نظير ما لو علم اجمالا بانه تطهر فى احدى الساعتين وشك فى حدوث حدث بعده فانه لا إشكال فى جريان استصحاب الطهارة فى هذا المثال فكذلك فى المقام. (1)

وفصل سيدنا الإمام المجاهد قدس سره بين مجهولى التاريخ وبين معلومه حيث قال والتحقيق عندى هو قول المحقق فى مجهولى التاريخ والتفصيل فى معلومه بانه ان كان معلوم التاريخ هو ضد الحالة السابقة فكالمحقق وإلا فكالمشهور أما فى مجهولى التاريخ فلان الحدث أمر واحد له اسباب كثيرة وتكون سببية الاسباب الكثيرة للشئ الواحد سببية اقتضائية بمعنى ان كل سبب يتقدم فى الوجود الخارجى صار سببا فعليا مؤثرا فى حصول المسبب وإذا وجد سائر الاسباب بعده لم تتصف بالسببية الفعلية ضرورة ان الحدث إذا وجد بالنوم لا يكون نوم آخر أو بول أو غيرهما موجبا لحدوثه ولا يكون شئ منهما سببا فعليا بل سببيتها الفعلية موقوفة على حدوثها لدى كون المكلف متطهرا لم يسبقه سائر الموجبات فاذا كان المكلف متيقنا بكونه محدثا فى أول النهار فعلم بحدوث طهارة وحدث بين النهار وشك فى المتقدم والمتأخر يكون استصحاب الطهارة المتيقنة مما لا إشكال فيه ولا يجرى استصحاب الحدث لعدم تيقن الحالة السابقة لاتفصيلا ولا اجمالا فان الحدث المعلوم بالتفصيل الذى كان متحققا أول النهار قد زال يقينا وليس له علم اجمالى بوجود الحدث أما قبل الوضوء أو بعده لأن الحدث قبل الوضوء معلوم تفصيلي وبعده مشكوك فيه بالشك البدوى إلى أن قال ما حاصله وهكذا يجرى الاستصحاب فى ضد الحالة السابقة إذا علم تاريخ ما هو ضد للحالة السابقة لعين ما ذكر فى مجهولى التاريخ.

ص: 255

و أما إذا علم تاريخ ما هو مثل للحالة السابقة كما إذا تيقن الحدث في أول النهار وتيقن بحدث آخر في الظهر وتيقن بطهارة أما قبل الظهر أو بعده فيجب تحصيل الطهارة لأن استصحاب الحدث المعلوم التاريخ يعارض استصحاب الطهارة المعلوم بالاجمال اذ لو وقعت بين الحدين أو بعد الظهر فتكون مؤثرة فالعلم الإجمالي متعلق بالمؤثر فلا مانع من جريان الاستصحاب وتعارضه. (1) فيجب حينئذ بعد تساقط الاستصحابين تحصيل الطهارة للأعمال المشروطة بها ويمكن أن يقال ان فرض المماثل للحالة السابقة و العلم بتاريخه وتعارض الاستصحاب خارج عن محل كلام المحقق لأنه ذكر الضابطة المذكورة في ضد الحالة السابقة ولا نظر له بالنسبة إلى مماثلها فلا تغفل.

أورد على المحقق قدس سره: أولاً: بانه لا مجال لادلة الاستصحاب فيما علم أو احتمل التفاته إلى تحقق الحالتين عند حدوث الحادثين لأنه يحتمل معه ان يكون قد انتقض يقينه باليقين ومعه لا يصح التمسك بعمومها لأنه من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصدقية له.

وثانياً: انه لما كان المفروض ان المكلف علم بحدوث ذات السببين فلامحالة يعلم بأن كلاً من الحالتين قد كانت موجودة بعد الحادث المقتضى لها وحيث يحتمل تقدّم الحادث الآخر عليه فيحتمل بقاؤها فيعلمه دليل الاستصحاب ويقع بينهما التعارض وعلمه التفصيلي بالحالة السابقة قبلهما وان زال قطعاً الا انه أيضاً يعلم بأن كلاً من الحالتين كانت متحققة بعد الحادث المناسب لها وان كان في هذا العلم اجمال الا انه

ص: 256

لا يضر بصدق اليقين معه ولا بشمول أدلة الاستصحاب له فلامحالة تعم كليهما ويقع التعارض. (1)

يمكن أن يقال: أولاً: أن المعتبر في صدق عموم لاتنقض وعدمه هو ملاحظة الحالة الفعلية لا الواقع ولا إشكال في صدق لاتنقض اليقين بالشك عند وجود الشك و اليقين الفعليين ودعوى ان معلوميتهما عند وقوعهما توجب ادراج المقام في نقض اليقين باليقين مندفعة بأنّ العبرة بالوضع الفعلى لا بالسابق الماضى الذى لم يعلم كفيته ولا إشكال في وجود الشك و اليقين بالفعل وعليه فليس الاخذ بالعموم مع وجود اليقين و الشك تمسكا بالعام في الشبهة المصدقية له كما اوضحناه في التنبيه السابق.

وثانياً: ان العلم بتحقيق كل واحد من الحالتين لا ينفع مع انحلال العلم في احديهما إلى المعلوم بالتفصيل من الحالة السابقة على الحالتين و الشك البدوى كما إذا كان المكلف متيقنا بكونه محدثا في أول النهار فعلم بحدوث طهارة وحدث بين النهار وشك في المتقدم و المتأخر فيجرى فيه استصحاب الطهارة ولا مجال. لاستصحاب الحدث لعدم تيقن الحالة السابقة لتفصيلاً ولا اجمالاً فان الحدث المعلوم بالتفصيل الذى كان متحققا أول النهار قد زال يقينا وليس له علم اجمالى بوجود الحدث ذات السبب و المؤثر أما قبل الوضوء أو بعده لأنّ الحدث لو وقع قبل الوضوء لم يكن ذات السبب ومؤثرا لوقوعه عقيب الحدث المعلوم فلايوجب اثرا جديدا وحدوثه بعده مشكوك فيه بالشك البدوى و عليه فيجرى فيه استصحاب ضد الحالة السابقة وهى الطهارة من دون معارض.

وثالثاً: ان مع احتمال وقوع احدى الحالتين المتضادتين بعد الحالة السابقة المعلومه بالتفصيل لاعلم بحدوث ذات السببين.

ص: 257

أورد على المحقق قدس سره: أيضاً بأن استصحاب الضد في المقام معارض باستصحاب القسم الرابع من أقسام الاستصحاب الكلى. (1)

وتوضيح ذلك انه إذا علمنا بوجود زيد في الدار وعلمنا بوجود متكلم فيها ثم علمنا بخروج زيد عنها ولكن احتملنا بقاء الإنسان فيها لاحتمال ان يكون عنوان المتكلم منطبقاً على فرد آخر فلا مانع حينئذٍ من استصحاب وجود الإنسان الكلى فيها مع القطع بخروج زيد عنها إذا كان له أثر شرعى هذا فيما إذا ليس لاستصحاب القسم الرابع معارض وأما إذا كان استصحاب الضد معارضاً مع استصحاب القسم الرابع فهما يجريان ويسقطان كما إذا كان معلوم التاريخ مخالفاً للحالة السابقة كما إذا علم انه قام من النوم في الساعة الأولى من النهار وصدر منه وضوء وبول وشك في المتقدم منهما مع العلم بأن تحقق منه الوضوء في الساعة الثالثة ولم يعلم ان البول صدر منه في الساعة الثانية أو الرابعة فيكون الاستصحاب الجارى في الطهارة من الاستصحاب الشخصى واستصحاب الحدث من القسم الرابع من استصحاب الكلى لأنّ الحدث المتيقن أولاً (و هو حدث النوم) قد ارتفع بالوضوء يقينا وهو يعلم بتحقيق حدث عند البول ولكنّه لا يدري انه حدث النوم أو حدث آخر حادث بالبول لأنّه لو كان صدور البول في الساعة الثانية فالحدث المتحقق عند البول هو حدث النوم المرتفع بالوضوء لأنّ البول بعد النوم ممّالاً أثر له ولا يوجب حدثاً آخر ولو كان صدور البول في الساعة الرابعة فالحدث المتحقق عند البول حدث جديد فلنا يقين بفرد من الحدث

ص: 258

1- (1) راجع مصباح الأصول، ج 3، ص 118 لتوضيح استصحاب القسم الرابع وراجع أيضاً التنبيه السادس من الإستصحاب هذا الكتاب للاطلاع عن المناقشات الواردة عليه.

(وقد ارتفع يقينا)ويقين بحدث بعنوان آخر(و هو المتحقق عند البول)ويحتمل انطباق هذا العنوان على الفرد المرتفع وعلى غيره فيكون باقيا. (1)

وفيه: بناء على تسليم جريان الاستصحاب فى القسم الرابع ان المتحقق عند البول بما هو مفهوم لا أثر له وبما هو منطبق على محتملاته يدور امره بين المؤثر وغير المؤثر وعليه فلاعلم بالمؤثر بعد هذا الدوران لانحلال العلم الإجمالى بالمعلوم بالتفصيل و الشك البدوى و أما ان محتملات عنوان المتحقق عند البول تدور بين المؤثر وغيره فلانه ان كان منطبقا على البول بعد النوم فى الساعة الثانية فلاأثر للبول لأنّ النوم يقتضى الوضوء ولا مجال لتأثيرالبول فمع عدم إحراز كونه مؤثرا فلايجرى استصحاب القسم الرابع حتى يكون معارضا مع استصحاب الطهارة التى تكون ضدا للحالة السابقة على الحالتين.

لايقال: ان استصحاب ضد الحالة السابقة على الحادثتين كما ذهب إليه المحقق يكون معارضا باستصحاب المماثل للحالة السابقة المذكورة فيتعارضان ويتساقطان فيرجع إلى مقتضى الأصل الجارى فى المقام وتوضيح ذلك ان الاستصحاب الجارى فى المماثل هو استصحاب الكلى من القسم الثانى اذ بعد وقوع الحدث و الطهارة وعدم العلم بالمتقدم منهما علم بحدوث جامع الحدث بين المقطوع ارتفاعه و هو الحدث السابق على الحادثتين وبين المقطوع حدوثه ومشكوك البقاء عند العلم بالحدث و الطهارة فيستصحب الكلى ويعارض مع استصحاب الطهارة فالحق حينئذٍ مع المشهور لا- ما ذهب إليه المحقق ومن تبعه كماذهب إليه بعض الأكابر لأنّ نقول لا مجال لاستصحاب الجامع بعد العلم بوقوع الحادثتين من الطهارة و الحدث لأنّ الحدث السابق مقطوع الارتفاع بالعلم بحدوث الطهارة اجمالا أو تفصيلا ومع القطع بارتفاعه لا مجال

ص:259

لاستصحاب الجامع بينه وبين الحدث الآخر و الحدث اللاحق ان كان متقدما على الطهارة وحادثا بعد الحدث السابق فلا يكون مؤثرا و الجامع بين مقطوع الارتقاع وما لا أثر له لا أثر له حتى يجرى فيه الاستصحاب هذا مضافاً إلى ان اللازم في استصحاب الكلى من القسم الثانى هو العلم بالجامع من أول الأمر بين المقطوع ارتقاعه و المشكوك بقاءه وفى المقام لأعلم بالجامع قبل حدوث الحالتين ولا بعده وان كان الحدث متأخراً وحادثا بعد حدوث الطهارة فلا يكون مقارناً للحدث السابق حتى يكون لهما جامع بل هو حادث بعد ارتقاع الحدث السابق فلا يجرى فيه استصحاب الكلى من القسم الثانى كما لا يخفى.

فاتضح إلى حدّ الآن قوة ما ذهب إليه المحقق ومن تبعه خلافاً لما ذهب إليه المشهور من تعارض الاستصحابين و الرجوع إلى الأصل الجارى فيه الا إذا كان معلوم التاريخ مماثلاً مع الحالة السابقة على الحالتين فان استصحاب الحدث المعلوم التاريخ يعارض استصحاب الطهارة المعلومه اجمالاً.

ثم ان دعوى الانحلال إلى المعلوم بالتفصيل و الشك البدوى صحيحة فيما إذا لم يكن أثر أصلاً لاستصحاب الحدث لو كان الحدث مقدما على الطهارة وإلا فان كان له أثر ولو فى الجملة فالاستصحاب فى طرف الحدث يعارض للاستصحاب فى طرف الطهارة كما ذهب إليه المشهور ومثاله هو العلم بنجاسة شئى بالدم فى أول النهار ثم حدث اثناء النهار العلم بحدوث البول و الطهارة مع عدم العلم بالمتقدم منهما فحينئذٍ يجرى استصحاب الضد و هو استصحاب الطهارة واستصحاب المماثل لأنّه ان وقع بعد الطهارة فمؤثر وان وقع قبل الطهارة فأيضاً مؤثر لأنّ نجاسة البول لا يرتفع بغسلة واحدة بخلاف نجاسة الدم فالاستصحابان فى هذه الصورة جاريان وساقطان كما ذهب إليه المشهور فلا تغفل.

و اعلم انه لا إشكال فى جريان الاستصحاب إذا كان المستصحب من الأحكام الشرعية كالوجوب و الحرمة ونحوهما وهكذا لإشكال فى جريان الاستصحاب فى الموضوعات الخارجية إذا كانت ذات احكام شرعية كالماء و الحنطة ونحوهما و هكذا الأمر فى الموضوعات اللغوية فيما إذا علم ان لفظ الصعيد الموضوع لجواز التيمم به كان حقيقة لغة فى مطلق وجه الارض وشك فى نقله إلى معنى اخر عند نزول الآية المباركة الامرة بالتيمم بالصعيد فلا مانع من استصحاب ذلك المعنى لترتيب الحكم الشرعى عليه و هو جواز التيمم بمطلق وجه الارض.

لا يقال: ان الاستصحاب المذكور لاثبات عدم نقله عن معناه الحقيقى مثبت لأننا نقول ليس كذلك لأن الأحكام مترتبة على نفس تلك المعانى المستصحبة.

واستشكل عليه سيّدنا الأستاذ بأن الاستصحاب يجرى فيها إذا كان مرجع الشك إلى بقاء الحجية وعدمه و أما إذا شك فى أصل الظهور (وقت نزول الآية الكريمة).

فلا يجرى استصحاب بقاءه لاثبات عدم النقل وذلك لما تقدّم من عدم جريان الاستصحاب فى التعليقات الغير الشرعية والمستصحب هنا من هذا القبيل لأنّ الظهور متفرع على الاستعمال فيقال ان اللفظ الفلانى لو كان مستعملاً كان ظاهراً فى المعنى الكذائى و هو عين التعليق الغير الشرعى و هو واضح. (1)

يمكن أن يقال: إن ظهور لفظ الصعيد فى مطلق وجه الارض كان محرزاً قبل نزول الآية ثم شك فى بقاءه عليه يجرى الاستصحاب بناء على كفاية الظهور النوعى فى مثله فانه ثابت وليس بتعليقى ولا حاجة فى الاستصحاب إلى الظهور الشخصى فى الكلام الذى اراد المتكلم التكلم به فعلاً حتى يقال انه تعليقى فالاستصحاب جار

ص: 261

ويترتب عليه الأحكام الشرعية هذا مضافاً إلى إمكان ان يقال ان المقصود من الاستصحاب فى المعنى اللغوى عند الشك فى النقل ليس هو نفس الأصل العملى المستند إلى مثل لاتنقض اليقين بالشك بل المراد منه هو الأصل اللفظى و هو أصالة عدم النقل الذى يكون من الأصول اللفظية فتأمل.

و أما جريان الاستصحاب فى الأحكام الاعتقادية فان كان الأثر المهم فيها متفرعا على القطع و اليقين بما هما من الصفات فلامجال للاستصحاب فيها بعد زوال القطع و اليقين بالوجدان للعلم بارتقاء الموضوع فيهما.

وان كان الأثر المهم هو عقد القلب والانقياد على تقدير نفس وجوده واقعاً يتقن به أم لا جرى الاستصحاب فيه وهكذا إذا ورد من الشرع وجوب تحصيل الاعتقاد بشيء ثم شك فى بقاء ذلك الوجوب جرى الاستصحاب فيه.

قال سيّدنا الأستاذ وبذلك يظهر فساد ما تمسك به بعض اهل الكتاب فى مناظرة بعض الأصحاب من الاخذ بالاستصحاب فى اثبات نبوة نبيّه.

وجه الفساد ما عرفت من ان الامور التى يعتبر فيها اليقين ليست مجرى الاستصحاب لأنّه يجب تحصيل اليقين بها من الطرق الموصلة إليه و النبوة كالولاية هى من هذا القبيل انتهى. (1)

ثم ان الظاهر من الكفاية هو التفصيل بين ما إذا كانت النبوة ناشئة من كمال النفس بمثابة يوحى اليها وكانت لازمة لبعض مراتب كمالها فلامجال للاستصحاب فيها لعدم الشك فيها بعد اتصاف النفس بها أو لعدم كونها مجعولة بل من الصفات الخارجية التكوينية وبين ما إذا كانت النبوة من المناصب المجعولة وكانت كالولاية وان كان لابد

ص: 262

فى اعطائها من اهلية وخصوصية يستحق بها لها فتكون موردا للاستصحاب بنفسها فيترتب عليها آثارها ولو كانت عقلية بعد استصحابها.

(1)

أورد عليه سيّدنا الأستاذ: بأنّ هذا صحيح فيما كان هناك أثر مترتب على الأعم من النبوة الظاهرية و الواقعية وإلا فلا يكاد ينفع استصحاب النبوة ولو فرض كونها مجعولة وحيث لا أثر هنا كذلك فلا محالة يشكل الاستصحاب إلى أن قال (فى توجيه عدم الأثر ولو فرض كونها مجعولة). لأنّه لا أثر هنا كان موضوعه الأعم من النبوة الواقعية و الظاهرية أما وجوب متابعة النّبى فى جميع اوامره ونواهيه من جهة كونه اولى بالمؤمنين فهو فرع حياته و المفروض هنا (فى استصحاب الكتايب) موته و أما وجوب الاخذ بما آتاه فانه ليس إلا اثرا للنبوة الواقعية المقطوعة من جهة ان النّبى لا يكذب فهو فى الحقيقة حكم ارشادى عقلى يحكم به العقل بعد القطع بصدق ما آتاه النّبى فمالم يقطع بصدقه لاحكم له بذلك وما لم يقطع بنبوته لا يقطع بصدقه هذا فتدبر. (2)

توهم و دفع أما التوهم فهو منع جريان الاستصحاب لاختصاص الأثر المقصود بافعال الجوارح اذلا عمل فى الجوانح و أما الدفع فبما أفاده فى الكفاية من ان كونه أصلاً عملياً انما هو بمعنى انه وظيفة الشاك تعبداً قبلاً للامارات الحاكية عن الواقعيات فيعم العمل بالجوانح كالجوارح. (3)

التنبية التاسع عشر: فى استصحاب حكم المخصص

و هو انه إذا ورد عام و اخرج منه بعض افراده فى بعض الازمنة بدليل وليس للدليل المخرج إطلاق او عموم بالنسبة إلى غير ذلك الزمان فهل يجوز التمسك بالاستصحاب لادامة الخروج او يجب

ص: 263

1- (1) الكفاية، ج 2، ص 340-339.

2- (2) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ، ج 3، ص 126.

3- (3) الكفاية، ج 2، ص 339.

التمسك بعموم العام أو يفصل بين المقامات ذهب الشيخ الأعظم إلى التفصيل بين اخذ عموم الزمان افراديا وبين اخذه لبيان الاستمرار ففي الأول يعمل بالعموم ولا يجرى فيه الاستصحاب وفي الثاني يجرى الاستصحاب ولا يعمل بالعموم حيث قال ما حاصله ان الدليل العام الدال على الحكم في الزمان السابق ان أخذ فيه عموم الازمان افراديا بأن اخذ كل زمان موضوعاً مستقلاً لحكم مستقل لينحل العموم إلى احكام متعددة بتعدد الا زمان كقوله اكرم العلماء في كل يوم فقام الإجماع على حرمة اكرام زيد العالم يوم الجمعة أو كقوله اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا يوم الجمعة إذا فرض ان الاستثناء قرينة على اخذ كل زمان فردا مستقلاً فحينئذٍ يعمل عند الشك بالعموم ولا يجرى فيه الاستصحاب [لأن الأصل دليل حيث لا دليل] بل لو لم يكن عموم وجب الرجوع إلى سائر الأصول لعدم قابلية المورد للاستصحاب [لأن مورد التخصيص هو الازمنة دون الأفراد والاستصحاب يوجب اسراء الحكم من موضوع إلى موضوع اخر] وان اخذ [عموم الا زمان] لبيان الاستمرار كقوله اكرم العلماء دائما ثم خرج فرد في زمان ويشك في حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان فالظاهر جريان الاستصحاب اذا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد بعد ذلك الزمان تخصيص زائد على التخصيص المعلوم لأن مورد التخصيص الأفراد دون الازمنة 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 بناء على استفادة الاستمرار منه فانه إذا خرج منه التواضع في بعض الازمنة على وجه لا يفهم من التخصيص ملاحظة المتكلم كل زمان فردا مستقلاً لمتعلق الحكم استصحاب حكمه بعد الخروج وليس هذا من باب تخصيص العام بالاستصحاب. (1) وقد أورد في الكفاية: على

ص: 264

إطلاق كلام الشيخ و هو ما إذا لوحظ الزمان على نحو الاستمرار و الدوام فى العام و الخاص بانه لو كان الخاص غير قاطع لحكم العام كما إذا كان الخاص مخصصا للعام من الأول لما ضُرَّ التخصيص بالعام فى غير مورد دلالة الخاص فيكون أوّل زمان استمرار حكم العام بعد زمان دلالته [أى دلالة الخاص] فيصح التمسك باوفوا بالعقود ولو خصص بخيار المجلس ونحوه ولا يصح التمسك بالعام فيما إذا خصص بخيار لافى اوله وعليه فاللازم هو تقييد كلام الشيخ حيث قال «فيما إذا اخذ الزمان لبيان الاستمرار كقوله اكرم العلماء دائما ثم خرج منه فرد فى زمان ويشك فى حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان فالظاهر هو جريان الاستصحاب ولا يجوز التمسك بالعام بل لو لم يكن هنا استصحاب لم يرجع إلى العموم بل يرجع إلى سائر الأصول».

بما إذا لم يكن التخصيص من الأول أو الآخر وإلا فالمرجع بعد ذلك الزمان أو قبل هذا الزمان هو عموم العام و لا مجال مع دلالة العام لاستصحاب حكم الخاص [لأن الأصل دليل حيث لا دليل و المفروض ان العام يدل على حكمه] هذا كله بناء على كون الزمان ملحوظا بنحو الاستمرار فى العام و الخاص فيفصل فيه بين كون التخصيص من الأول أو الآخر فيتمسك بالعام بعد الأول وقبل الآخر وبين كون التخصيص من الوسط فيتمسك بالاستصحاب بعد ذلك الزمان وان لوحظ العام و الخاص بنحو المفردة فلا بد من التمسك بالعام بلا كلام لكون موضوع الحكم بلحاظ هذا الزمان من افراده فله الدلالة على حكمه و المفروض عدم دلالة الخاص على خلافه و إذا لوحظ فى العام بنحو الاستمرار وفى الخاص بنحو المفردة فلا يجوز التمسك بالاستصحاب أيضاً فإنه وان لم يكن هناك دلالة أصلاً لا للعام ولا للخاص الا ان انسحاب الحكم الخاص إلى غير مورد دلالته يكون من باب اسراء حكم موضوع إلى آخر لا استصحاب حكم الموضوع كما لا مجال للتمسك بالعام لعدم دخول الفرد المشكوك

عليحدة فى موضوع العام كما هو المفروض بل اللازم هو الرجوع إلى غير العام والخاص من سائر الأصول وان عكس الأمر بأن لوحظ فى العام بنحو المفردية وفى الخاص بنحو الاستمرار كان المرجع هو العام للاقتصار فى تخصيصه بمقدار دلالة الخاص و عليه فقول الشيخ (ولا يجرى الاستصحاب بل لو لم يكن عموم وجب الرجوع إلى سائر الأصول) منظور فيه اذ لو لم يكن عموم لجاز التمسك بالخاص لأن الزمان ملحوظ فيه بنحو الاستمرار.

قال سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: بعد نقل عبارات الشيخ فى المكاسب وأنت خير برجع هذا الكلام إلى ما فى الرسالة وحاصله ان ما إذا كان العموم منحللاً بحسب الزمان إلى تعدد الجعل يكون المقام من التمسك بالعموم ولم يجرى الرجوع إلى الاستصحاب ولو لم يكن هناك عموم وما إذا كان الحكم بحسبها (أى بحسب الزمنة) حكماً واحداً مستمراً غير منحل إلى احكام عديدة وانشاءات كثيرة كان المقام من التمسك بالاستصحاب ولم يجرى الرجوع إلى العموم ولو لم يكن هناك استصحاب فيكون فى الحقيقة ملازمة بين كون المقام مورداً للتمسك بالعموم وبين عدم جريان الاستصحاب وكذلك بين كونه مورد للتمسك بالاستصحاب وبين عدم جريان العموم.

وهذه الملازمة بظاهرها مخدوشة بما فى الكفاية من ان الملحوظ عند الاستصحاب انما هو مفاد المخصص فان كان على نحو اخذ الزمان فيه ظرفاً يجرى الاستصحاب وإلا فلا فتحصل انه متى اخذ الزمان ظرفاً للاستمرار فى كل من العام والخاص (وكان التخصيص من الأول أو الآخر) فكان المقام مقام جريان كل من العموم والاستصحاب الا انه مع العموم يسقط الاستصحاب عن المرجعية.

نعم لو كان الخاص قاطعاً لحكم العام (وتخصيصاً من الوسط) لما كان المقام إلا مقام التمسك بالاستصحاب ولا مجال للرجوع إلى العام ولو لم يكن هناك استصحاب.

والفرق بين ما إذا كان قاطعاً لحكمه وبين ما إذا لم يكن كما لو فرض ورود التخصيص من الأول أو الآخر انه لو كان الخاص قاطعاً لحكم العام من الوسط لادليل على بقاء الحكم بعد الزمان المتيقن فاذا دخل بهذا المقدار وقطع حكمه لادليل على ثبوت الحكم بعده لأنه لا يلزم منه تخصيص ولا اللغوية فلا ينافي العموم الافرادى ولا مقدمات الحكمة فتدبر.

وهذا بخلاف ما لو كان القطع من الأول فانه حيث لم يدخل الفرد تحت العام من الأول فعموم الفرد يقتضى دخوله بعد انقضاء زمان القطع وإذا ثبت دخوله دخولاً ما ثبت الاستمرار بمقدمات الحكمة فثبت من جميع ما ذكر ان الملازمة المدعاة انما كانت ثابتة فى هذا الفرض (أى اخذ الزمان ظرفاً للاستمرار فى كل من العام والخاص) إذا كان القطع من الوسط اذ حينئذٍ يجرى الاستصحاب ولا مجال للتمسك بالعموم ولم لم يكن هناك استصحاب.

وان اخذ الزمان فى كل واحد من العام والخاص مكثراً ومفرداً فيكون المقام من التمسك بالعموم دون الاستصحاب بل لو لم يكن عموم أيضاً كان المرجع سائر الأصول العملية فالملازمة ثابتة فى هذا الفرض أيضاً.

وان اخذ قيده مفرداً فى العام وظرفاً فى الخاص جرى كل واحد من العموم والاستصحاب الا- انه مع وجود الأول لا يرجع إلى الثانى فالملازمة منتفية هاهنا.

وان اخذ بالعكس فلا يجرى واحد من العموم والاستصحاب أما الأول فلما عرفت فى الفرض الأول و أما الثانى فلان المفروض ان زمان الخاص مكثراً لأفراد الزمان فيتعدد الموضوع هذا. (1) والحاصل ان الملازمة بين جريان العام وعدم جريان

ص: 267

الاستصحاب ممنوعة في الصورتين الا-خيرتين لجريانهما في الصورة الأولى من الا-خيرتين وعدم جريانهما في الصورة الثانية من الاخيرتين.

والتحقيق انه يجوز التمسك بالعموم أيضاً فيما إذا اخذ الزمان فيه بنحو الاستمرار وعليه فلافق بين كون الزمان مفردا وبين كون الزمان ملحوظا بنحو الاستمرار ولا فرق أيضاً بين ان يكون التخصيص من الأول أو الآخر أو من الوسط فتفصيل الشيخ بين المفردية وغيرها بل تفصيل صاحب الكفاية بين الأول أو الآخر وبين الوسط كلاهما محل إشكال ونظر.

وتوضيح ذلك كما أفاده شيخنا الأستاذ الأراكي قدس سره ان الإشكال في المقام عين الإشكال الذي اوردوه على العام الاستغراقى في المخصص بالمنفصل على القول بحجتيه في الباقي وعلى المطلقات المقيدة بالدليل المنفصل على القول بالحجية في الباقي فان تقريب اشكالهما انه بعد ورود المخصص و المقيد نعلم بعدم ارادة المتكلم ما هو معنى الكل من الاستيعاب وما هو معنى الإطلاق من وقوع الطبيعة بنفسها بلاضم شىء اليها تحت الحكم وبعد معلومية ذلك يبقى الأمر دائرا بين المراتب وليس المرتبة الثالثة(ظ الثانية) للعموم و الإطلاق أقرب من حيث الانس وانما هو أقرب من حيث السعة و الكم و المعيار الاول.

وجواب هذا الإشكال الذى اوردوه في ذينك البابين عين ما ذكرنا من ان التخصيص و التقييد ليسا اخراجا عن المراد الاستعمالي بل اللفظ مستعمل في معناه والاخراج انما هو عن المراد اللبى الجدّى فالمتبع في ما عدى مورد التخصيص و التقييد هو الأصل العقلائي على تطابق الارادتين وعلى هذا فنقول عين هذا المعنى اشكالا وجوابا وارد في مقامنا فاشكاله ليس اشكالا اخر وجوابه أيضاً ذلك الجواب فان إشكال المقام هو ان الاستمرار أمر وحدانى فمادام الفرد باقيا تحت العام يكون

الاستمرار محفوظاً وإذا خرج في زمان فقد انقطع الاستمرار وشمول العام لما بعده فرع دلالة على هذا الجزء من الزمان بعنوانه ومستقلاً و أما إذا كانت الدلالة بتوسط عنوان الاستمرار فبعد تخلل العدم في البين لا يبقى الأمر الواحد المستمر بل الموجود شيئاً متماثلاً مفصولان وهذا معنى كلام شيخنا المرتضى من أنه لا يلزم من ثبوت حكم الخاص في مابعد الزمان المتيقن الخروج زيادة تخصيص في العام حتى يقتصر فيه على المتيقن بل الفرد خارج واحد دام زمان خروجه أو انقطع فليس دائراً بين قلة التخصيص وكثرته حتى يتمسك بالعموم في ما عد المتيقن والحاصل أن الاستمرار إذا انقطع فلا دليل على العود إليه كما في جميع الأحكام المستمرة إذا طرأ عليها الانقطاع.

وحاصل الجواب أنه بعد وضوح أن التخصيصات المنفصلة ليست إخراجاً عن المراد الاستعمالي فالاستمرار في المقام بوحده باق من غير انثلام فيه أصلاً بحسب الاستعمال ولم يطرأ عليه الانقطاع بحسبه وبعد ذلك يبقى الأمر منحصر في الأصل العقلاني على التطابق ومن المعلوم لزوم الاقتصار في مخالفته على المقدار المعلوم.

نعم لو كان التخصيص يوجب انثلاماً وانصدماً في المراد الاستعمالي لكان تمام مذكروه وارداً إذا الأمر الوجداني لم يبق بعد تخلل العدم في البين.

ولكن لو بنينا على هذا ليسرى الإشكال في العموم الاستغراقي أو الإطلاق الحالي أيضاً فإنه يقال إن المعنى الوجداني البسيط غير مراد من اللفظ والتجوز بالنسبة إلى غيره من مراتب التخصيص والتقييد على نسق واحد.

وبالجملة لانعقل فرقاً أصلاً بين مفاد الكل ومفاد لفظ «دائماً» ونحوه فكل منهما أمر وجداني لا ينحفظ مع خروج بعض ما يشمله فكيف لا يرتفع هذه الوحدة في الأول بسبب التخصيص ويرتفع في الثاني إلى أن قال وعلى هذا لا يبقى فرق بين منقطع الوسط والابتداء والآخر في جواز التمسك في الكل كما هو واضح بعد ملاحظة ما

ذكرنا من انه بحسب الاستعمال قد اعطى كل من العموم الفردى و الإطلاق الزمانى معناه وانما التصرف بحسب الجَدّ فيقتصر فى مخالفته على المقدار المعلوم ويرجع فى مازاد إلى أصالة الجَدّ.

ثم انه حكى شيخنا الأستاذ الأراكى عن شيخه الأستاذ ان سيّده الأستاذ طاب ثراه استدل على عدم جواز التمسك بالعموم فى جميع الصور الثلاث المذكورة بأن الاستمرار الذى يفيد الإطلاق انما هو تبع لما هو مفاد اللفظ بحسب الوضع فاذا كان المفاد الوضعى منحصرأ فى تعليق الحكم على كل فرد فالإطلاق من حيث الزمان فى كل فرد منوط بدخول هذا الفرد تحت العموم فلو خرج فى زمان ولم ينعقد فيه مفاد القضية فليس لنا مقدمات حكمة قاضية بالاستمرار لانتفاء موضوعها إلى أن قال (شيخنا الأستاذ فى جواب سيّده الأستاذ) ما حاصله انه يرد عليه ما عرفت من محفوظية مرتبة الاستعمال عن ورود التصرف عليه فلامجال للكلام المذكور كما هو واضح من البيان المتقدم. (1)

وبعبارة اخرى مع محفوظية مرتبة الاستعمال لم يخرج فرد فى مقام الاستعمال حتى يقال مع خروجه لاموضوع حتى يؤخذ بمقدمات الإطلاق لاستمراره.

وينقدح ممّا ذكره شيخنا الأستاذ قدس سره انه لاوجه للتفصيل الذى نسب إلى المحقق النائنى قدس سره أيضاً من ان العموم الازمانى تارة يكون فى متعلق الحكم وتحتّه بأنّ يعرض الحكم على المتعلق المستمر بأنّ يلاحظ الفعل فى عمود الزمان فعلاً واحداً تعلق به التكليف.

واخرى يكون فى نفس الحكم بأنّ يكون الزمان ظرفاً لنفس الحكم و التكليف بأنّ اعتبر الحكم واحداً مستمراً.

ص: 270

فقال فى الأول يجوز التمسك بالعام بعد انتهاء امد التخصيص الازمانى لأن دليل الحكم بنفسه يثبت العموم والاستمرار لمتعلقة وقد تقدم فى محله حجية العام فيما عدا مقدار التخصيص.

وقال فى الثانى لايجوز التمسك بالعام بعد انتهاء امد التخصيص بل يتعين الرجوع فيه الى الاستصحاب وذلك لأن الاستمرار الطارى على الحكم ليس مفاداً لنفس دليل الحكم بل هو فى طول ثبوته يثبت بدال آخر يقتضى استمرار ماثبت وبعد ورود التخصيص فى زمان فى فرد لايمكن التمسك بالعام واثبات حكمه بالاضافة الى ما بعد ذلك الزمان لأن الحكم كان واحداً على الفرض وقد انقطع بالتخصيص ولا دلالة لخطاب العام الا على الحكم المقطوع انتهى.

وذلك لما عرفت من ان الظهور الاستعمالى باق على ماهو عليه من دون فرق بين كون الاستمرار ملحوظا فى ناحية الفعل أو نفس الحكم وهكذا من دون تفاوت بين كون الاستمرار مستفاداً من نفس دليل الحكم.

أو من دال آخر ومع بقاءه عليه فيجوز الرجوع إلى خطاب العام فيما عدا مورد التخصيص.

ولعلّ إليه يؤول ما فى دروس فى مسائل علم الأصول حيث قال قد تقدم ان ورود الدليل الخاص لايجب قلب الظهور الاستعمالى للعام سواء كان الاستمرار ملحوظا فى ناحية الفعل أو نفس الحكم وليس هذا الظهور امراً مراعى بل كونه موردا لاصالة التطابق أى كشفه عن عموم المراد الجدّى مراعى بعدم قيام الدليل على التخصيص ويرفع اليد مع قيام الدليل على التخصيص عن أصالة التطابق بمقدار دلالة الدليل الخاص و المفروض ان مقدار دلالة هو مايدخل فى مدلول الدليل الخاص فيكون

المقام نظير مقام المكلف بصيام شهر رمضان اثناء النهار فانه فى زمان نومه ينقطع تكليفه بالصوم مع انه يعود بعد الانتباه لا انه بعد الانتباه
يثبت فى حقه وجوب آخر. (1)

ودعوى ان للعموم بعد ان كان المخصص منفصلاً ظهورين أحدهما ظهور فى ارادة جميع الأفراد وثانيهما ظهور آخر فى ان الحكم
المتعلق بالأفراد سار فى جميع الازمان وحينئذٍ إذا احتملنا فى هذا الدليل المنفصل ان يكون موضوعه قد خرج عن العموم الافرادى وان
يكون قد خرج عن الإطلاق الزمانى فقد علمنا علماً اجمالياً بورود التصرف على أحد الظهورين وليس أحدهما اولى من الآخر بل ان أصالة
الظهور فى كل منهما تعارض الاخرى وتتساقطان بالتعارض فلامجال للرجوع إلى العموم فى مورد المشكوك وقريب منه ما أفاده بعض
الأكابر من انه إذا دار الأمر بين تخصيص الفرد وبين رفع اليد عن إطلاق زمان الفرد فان رفعنا اليد عن الفرد فلامجال للعموم وان رفعنا اليد
عن الإطلاق فيجوز الرجوع إلى العموم ولا ترجيح لاحدهما على الآخر ومعه يشكل التمسك بالعموم ونحوه فى كلام سيدنا الأستاذ. (2)

مندفعة بما أفاده فى تسديد الأصول من ان تقييد الإطلاق الازمانى وان لا يستلزم تصرفاً فى العموم أو الإطلاق الافرادى الا ان العكس
يستلزمه وحينئذٍ فإذا دار أمر الدليل المخرج بين ان يكون وارداً على الإطلاق أو العموم الافرادى أو الازمانى فالقدر المتيقن والمعلوم
بالتفصيل وقوع هذا التصرف فى الإطلاق و العموم الازمانى و أما وقوعه فى الافرادى فمشكوك من الرأس كوقوعه فى الازمانى بالنسبة إلى
غير

ص:272

1- (1) دروس فى مسائل علم الأصول، ج 4، ص 235.

2- (2) المحاضرات، ج 3، ص 139.

الزمان المتيقن فأنحلّ ذلك العلم الإجمالى ولم تقم حجة على الخلاف فيهما ومقتضاهما جريان حكم العام فى غير ذاك اليوم من الايام
و الحمد لله. (1)

هذا مضافاً إلى امكان ان يقال ان الظهورين باقيا على ما هما عليه بحسب الاستعمال بعد فرض كون المخصص منفصلاً وانما يرفع اليد
عن أصالة التطابق فى القدر المتيقن من المخصص سواء كان مخصصاً لظهور العام فى ارادة جميع الافراد.

أو لظهوره فى ارادة كون الحكم المتعلق بالافراد سارياً فى جميع الازمان فان تخصيص بعض الأفراد فى زمان خاص لا ينافى بقاء الحكم
عليه فى غير ذلك الزمان من عمود الزمان بعد بقاء الظهور الاستعمالى على ما هو عليه.

كما ان تخصيص جميع الازمان بزمان خاص لا ينافى بقاء الحكم فى غير ذلك الزمان من الازمنة لأنّ المفروض ان أصالة التطابق قبل
التخصيص يدلّ على ارادة الجدل طبق الظهور المنعقد بحسب الاستعمال وهذا الظهور باق سواء كان التصرف فى ظهور العام فى ارادة
جميع الأفراد فى عمود الزمان أو فى ظهوره فى ارادة كون الحكم المتعلق بالافراد سارياً فى جميع الازمان من دون تعارض لأنّ مرجع
التصرفين إلى امر واحد بعد كون الفرض ان الزمان فى كل واحد من العام والخاص ظرفاً لا مفرداً وبالجمله فمع فرض كون الزمان ظرفاً و
الظهور باقياً بحسب الاستعمال سواء كان العام ظاهراً فى ارادة جميع الأفراد فى عمود الزمان. أو فى ارادة كون الحكم المتعلق بالافراد
سارياً فى جميع الازمان يكون العام من جهة الزمان فى حكم المطلق ولا فرق حينئذ بين هذا المطلق ومقيده وبين سائر المطلقات
ومقيداتها فى ان المرجع فى المشكوك بعد الاخذ بالقدر المتيقن من المقيّد هو إطلاق المطلق فيما إذا كان المقيّد منفصلاً ولعله لذلك
قال المحقّق الاصفهاني قدس سره ومن جميع ما ذكرنا تبين صحة

ص: 273

الاستدلال باصالة الإطلاق عند الشك في تقييد زائد ولا مجال للاستصحاب في هذا القسم كما لا مجال له في القسم الآخر المبني على كون الزمان ملحوظاً بنحو التقطيع الموجب لتعدد الحكم والموضوع جعلاً انتهى موضع الحاجة.

فتحصّل: قوة القول بالرجوع إلى العموم دون الاستصحاب فيما إذا اخذ الزمان ظرفاً فضلاً عن كونه مفرداً.

التنبيه العشرون: في ان المراد من الشك المأخوذ في دليل الاستصحاب هو خصوص مايتساوى طرفاه أو عدم اليقين الذي يعم الظن غير المعتبر أيضاً

والظاهر من أدلة الاستصحاب هو الثاني لترك الاستفصال في صحيحة زرارة حيث قال قلت له الرجل ينام هو و على وضوء أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء. فقال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب فقد وجب الوضوء غفلت فان حرّك إلى جنبه شيء ولم يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بيّن الحديث.

قال قوله عليه السلام «لا» (أي لا يجب عليه الوضوء) بلا استفصال بين الشك و الظن يدلّ على عدم وجوب الوضوء مطلقاً مع ان الغالب فيما إذا حرك في جنبه شيء ولم يعلم به هو حصول الظن بالنوم.

هذا مضافاً إلى ان مقتضى جعل اليقين بالنوم غاية لعدم وجوب الوضوء في قوله قدس سره حتى يستيقن ان الظن داخل في المغيبي كما لا يخفى.

بل التحقيق ان المراد من الشك في أدلة الاستصحاب ليس صفة نفسانية بل المراد منه بقرينة المقابلة لليقين هو اللاحجة اذ المراد من اليقين هو الحجة ولذا لايجرى الاستصحاب مع قيام الامارة المعتبرة على ارتفاع الحالة السابقة مع انها لا تفيد اليقين الوصفى وقد صرح الشيخ الأعظم في أوّل فرائد الأصول على ان المراد من العلم

المأخوذ في الأدلة ليس هو صفة نفسانية بل المراد منه هو الحجة فالذى يقابله هو اللاحجة و هى يشمل الظن كما يشمل الشك المساوى لطرفيه.

ثم ليس المقصود ان اليقين و الشك مستعملان في الحجة و اللاحجة بالاستعمال المجازى بل نقول انهما مرادان بتعدد الدال و المدلول وعليه فالشك مستعمل في معناه ولكن المراد هو اللاحجة فتدبر جيداً.

التنبيه الأحد و العشرون: في جريان الاستصحاب في الزائل العائد

قال السيّد المحقّق اليزدى قدس سره بخار البول اوالماء المتنجس طاهر فلا بأس بما يتقاطر من سقف الحمام إلّا مع العلم بنجاسة السقف (1) ولا يخفى عليك ان الماء الذى يتقاطر من البخار المتنجس عين الماء المتنجس السابق بعد حكم العرف بامكان اعادة المعدوم لأنّ الزائل العائد عندهم كالذى لم يزل فاذا كانت القطرات عين الماء المتنجس أو البول السابق يترتب عليه حكمه السابق و هو النجاسة ولا حاجة في هذا الحكم إلى الاستصحاب حتى يشكل فيه بانفصال زمان الشك عن زمان اليقين للعلم بعود الموضوع فيترتب عليه أحكامه من دون حاجة إلى الاستصحاب.

نعم لو شك في بقاءه على ما هو عليه من اتصافه بالنجاسة يجرى فيه الاستصحاب بأن يقال ان هذا الماء كان متصفاً بالنجاسة و الآن يكون كذلك ويكفى اتصال زمان الشك بزمان اليقين في حال جريان الاستصحاب كما تقدم.

أورد عليه بعض الأكابر: بأنّ الحكم بأنّ الزائل العائد كالذى لم يزل صحيح بالنسبة إلى نفس الذوات دون اوصافها لأنّ العرف لا يراها مثل الذوات باقية بل يرى الحكم بالنجاسة مماثلاً للحكم بالنجاسة السابقة كساير الاوصاف الاعتبارية.

ص: 275

وعليه فلا بد من ان يتعلق الحكم بمثلها و هو غير مسبوق بالعلم فلامجال للاستصحاب فيرجع في مثل القطرات الساقطة من سقف الحمام إلى قاعدة الطهارة ويمكن أن يقال: ان العرف يرى المتصف كالذات باقيا و معه لامجال للاستصحاب للعلم بعدد الموضوع ويقال هذا المتصف العائد كالذى لم يزل مثل نفس الذوات و يحكم بالنجاسة.

هذا مضافاً إلى امكان ان يقال ان النجاسة هي القذارة العرفية وليست امراً اعتبارياً.

التنبيه الثاني والعشرون: ان الاستصحاب من الأصول المحرزة و التنزيلية

و الوجه فيه ان الاستصحاب يدلّ في حال الشك على ترتيب الأثر الذي كان حال اليقين ومن المعلوم ان اليقين المذكور طريق إلى الحكم الأولي ومحرز له وعليه فالحكم بعدم نقض اليقين بالشك يدلّ على حكم تنزيلي يترتب عليه ما يترتب على اليقين هذا بالنسبة إلى الاستصحاب ولا كلام فيه وانما الكلام في غيره من القواعد وقد حكى عن المحقق العراقي قدس سره ان قاعدة الحلية عنده تكون كقاعدة الطهارة من القواعد التنزيلية واستدل على ان قاعدة الطهارة تنزيلية بانه لو لم تكن حكماً تنزيلياً فكيف يجوز الاكتفاء في تحصيل الطهارة المشروطة في الصلاة بالتوضي بالماء المشكوك فمن جواز الاكتفاء به يعلم ان الطهارة الظاهرية تكون منزلة منزلة الطهارة الواقعية والا لم يكتف بها ثم قاس قاعدة الحلية بقاعدة الطهارة في كونها تنزيلية وحسنه بعض الأكابر في مثل قاعدة الطهارة حيث ان الطهارة حكم وضعي ولم يتقيد الحكم الوضعي بالعلم و الجهل بخلاف قاعدة الحلية لأن الحلية من الأحكام التكليفية فيمكن فيها الفرق بين العلم و الجهل وعليه فيمكن تقييدها بصورة الجهل فلا يكون حينئذٍ من الأحكام التنزيلية وكيف ما كان فقد يقال. ان الاستصحاب من الامارات لأنه ظن بالبقاء وفيه ان موارد الاستصحاب على ثلاثة أقسام أحدها ما إذا كان الظن بالبقاء وثانيها ما إذا كان

الظن بعدم البقاء وثالثها ما إذا شك وتردد بين البقاء و العدم وعليه فلو كان الاستصحاب من باب الامارات لزم تخصيصه بالاول مع ان المعلوم خلافه ومن ذلك يعرف ان الاستصحاب ليس من الامارات وغاية مايمكن هو ان يقال ان الاستصحاب من الأصول المحرزة بالتقريب الذي عرفت آنفاً.

هذا مضافاً إلى انه لايمكن جعل اليقين السابق طريقاً وامارة على الشيء المشكوك في زمان الشك اللاحق فتدبر جيّداً.

التنبيه الثالث والعشرون: في الاستصحاب القهقراي

ولا يخفى عليك ان قوله عليه السلام في صحيحة زراره... وان لم تشك (في موضع النجاسة) ثم رأيت (أى النجس في الثوب) رطباً قطعت (الصلاة) وغسلته ثم بنيت على الصلاة فانك لاتدرى لعله شيء وقع عليك فليس ينبغي لك ان تنقض بالشك اليقين. (1)

يدلّ على عدم صحة الاستصحاب القهقراي اذ لو كان ذلك الاستصحاب جارياً لحكم بوقوع النجاسة من أول الصلاة لأن مقتضى عدم نقض اليقين بالشك بالنسبة إلى ماسبق هو ذلك مع ان الرواية صريحة في خلافه حيث قال لعله شيء وقع عليك فاذا لم يكن مسبوقاً بالشك في موضع النجاسة ثم رأى النجاسة واحتمل حدوثها في اثناء الصلاة لزم ان يطهر و يبنى على صلاته هذا مضافاً إلى ما أفاده بعض الأكابر من ظهور قوله عليه السلام «لاتنقض اليقين بالشك» في كون المشكوك كالشك متأخراً عن المتيقن و اليقين.

لا يقال: ان أصالة عدم النقل من الأصول المعول عليها و هي ممّا تشهد على جريان الاستصحاب القهقراي فان العلم بالظهور اللفظي في الحال يستصحب بالقهقراء إلى

ص: 277

زمان صدور الكلام فى القبل ولا كلام فى أصالة عدم النقل فهو شاهد على جريان الاستصحاب القهقرائى.

لأننا نقول: ان أصالة عدم النقل ليست باصل تعبدى بل هى من الأصول اللفظية مثل أصالة الحقيقة أو أصالة الإطلاق أو أصالة العموم وهذه الأصول من الأصول العملية العقلانية التى بنى عليها العقلاء ولا حجيتها للوازمها الا اذا كان اللازم بحيث لو لم يترتب على الملزوم لازم كذب الملزوم كما إذا ورد صدق العادل فان عدم ترتيب لازم خبره ينافى الأمر بتصديق العادل.

أو نقول بأن أصالة عدم النقل كغيرها من الامارات العقلانية التى توجب الاطمئنان النوعى ولذا ذهب استاذنا المحقق الداماد قدس سره تبعاً للشيخ الأعظم قدس سره إلى حجية مثبتاتها واستشهد له ببناء الأصحاب على الاخذ بلوازم قول الرجالى مثلاً كما إذا قال الرجالى فلان قوله مسموع ترتب عليه احكام العدالة لاستلزام قوله فلان قوله مسموع لكونه عادلاً.

ودعوى ان بناء الأصحاب عليه فى خصوص باب التراجم و الرجال مع انسداد باب العلم فيه لا يوجب تسرية ذلك فى سائر الابواب مندفة بالمنع عن اختصاص بناء الأصحاب بباب التراجم و الرجال وعلى كلا التقديرين هذه الأصول سواء كانت من الأصول العملية العقلانية أو من الامارات ليست من الاستصحاب التعبدى فتدبر جيداً فتحصل انه لا دليل على جريان الاستصحاب القهقرائى.

التنبيه الرابع والعشرون: ان الاستصحاب كما يجرى فى الزمان و الزمانى كذلك يجرى فى المكان و المكانى

ولا وجه للفرق بينهما بعد عموم لاتنقض اليقين بالشك.

فاذا شككنا فى ان المحل الفلانى خرج عن حدّ الترخص مثلاً أم لا امكن استصحاب بقاءه على ما عليه من حدّ الترخص ويترتب عليه أحكامه وهكذا فى

المكانى فانه إذا شك الطائف بعد العلم بكونه فى حد المطاف فى انه هل يبقى بين الحدين أى الكعبة والمقام أو لا فيمكن له الاستصحاب ويترتب عليه الحكم بصحة الطواف إذا شك فى خروجه عن المطاف وعدمه سواء امكن له التحقيق ام لم يتمكن.

ودعوى ان الاستصحاب فى المكانى يرجع إلى الاستصحاب فى الزمانى فان الحركة الطوافية قابلة للاستصحاب وهى زمانية مندفعة بأنّ الشك أما فى بقاء نفس الحركة وعدمه فاستصحابها استصحاب زمانى و أما فى بقائها فى الموضع الذى اعتبر ان تكون فيه فالاستصحاب مكانى بعد كون الشك فى بقاءه بين الحدين وعدمه نعم الملاك فى الاستصحاب المكانى و الزمانى واحد و هو الشك فى كون الحركة بين الحدين زمانيا كان أو مكانيا كما لا يخفى.

التنبيه الخامس و العشرون: فى الاستصحاب الاستقبالى

و الظاهر كما أفاد بعض الأكابر جريان الاستصحاب فيه لاطلاق ادلته وقد صرح صاحب الجواهر بجريانه فى مسألة بيع الاناسى حيث دلت النصوص على ان مالكية أحد الزوجين لصاحبه بشراء أو اتها ب أو ارث توجب استقرار الملك وعدم استقرار الزوجية وقد تفرع فى الجواهر على تلك المسألة بانه ولو ملك فزال الملك لفسخ بخيار ونحوه لم يعد النكاح إلى أن قال ولافسخ فى الفضولى قبل الاجازة على القول بالنقل ولا يمنع (أى العبد) عن الوطى.

وعلى الكشف ففى شرح الأستاذ يمنع عنه ان كانت الزوجة هى المشترية ويتوقف العلم بحصول الفسخ من حين العقد على (تحقق) الاجازة (فى الخارج).

ثم أورد عليه فى الجواهر: بأنّ أصالة عدم حصول الاجازة تكفى فى الحكم بجواز الوطى للعبد أللهمّ إلا أن يفرق بين الوطى وغيره. (1)

ص: 279

ظاهر كلام الجواهر ان مراده من أصالة عدم حصول الاجازة هو الاستصحاب الاستقبالي خلافاً للموارد الاخرى للاستصحاب فان النظر فيها إلى الزمان السابق ولا مانع من شمول إطلاق أدلة الاستصحاب لهذا الاستصحاب اذ عدم جواز نقض اليقين بالشك لا يختص بما إذا كان الشك في النقض في السابق بل يعم الشك في النقض في اللاحق والآتى أيضاً وعليه فمع العلم بالزوجية والشك في حصول الاجازة بالنسبة إلى العقد الفضولي لملكية العبد يستصحب عدم حصول الاجازة بالنسبة إلى العقد الفضولي في الآتى ويحكم بجواز الوطى ولا فرق في ذلك بين كون المستصحب هو الزوجية أو عدم حصول الاجازة فان الاستصحاب في كليهما ناظر إلى الزمان الاستقبالي ولعل أصالة السلامة ترجع إلى الاستصحاب الاستقبالي أيضاً فتدبر جيداً.

تمة الاستصحاب

إشارة

يقع الكلام في مقامات:

المقام الأول: في اعتبار اتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة

وهو المستفاد من أخبار الباب إذ البقاء والنقض لا يكونان بدون اتحاد متعلق الشك واليقين بعد ما يقتضيه طبع الشك واليقين من ان يكونا متعلقين بمفاد الجملة والقضية قال صاحب الكفاية لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع (في الاستصحاب) بمعنى اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة موضوعاً كاتحادهما حكماً ضرورة انه بدونه لا يكون الشك في البقاء بل في الحدوث ولا رفع اليد عن اليقين في محل الشك نقض اليقين بالشك فاعتبار البقاء بهذا المعنى لا يحتاج إلى زيادة بيان وإقامة برهان. (1) وجه ذلك أنه يستفاد من نفس أدلة الاستصحاب كما أشار إليه صاحب الكفاية حيث قال ضرورة انه بدونه لا يكون الشك في البقاء بل في الحدوث ولا رفع اليد عن اليقين في محل الشك

ص: 280

نقض اليقين بالشك ولذلك قال في مصباح الأصول اعتبار اتحاد القضيتين في الموضوع والمحمول يستفاد من نفس أدلة الاستصحاب و هو وجوب المضى على اليقين السابق وعدم جواز نقضه بالشك ولا يصدق المضى والنقض إلا مع اتحاد القضيتين موضوعاً ومحمولاً إلى أن قال ولعلّ تعبيرهم ببقاء الموضوع مبنى على أهمية الموضوع أو على أن المراد بقاء الموضوع بوصف الموضوعية وبقائه بوصف الموضوعية عبارة أخرى عن بقاء الموضوع والمحمول إذ لا يتصور بقاء الموضوع مع الوصف بدون المحمول أو على أن المراد من الموضوع هو الموضوع المأخوذ في أدلة الاستصحاب من المضى والنقض وبقاء هذا الموضوع أيضاً عبارة أخرى عن اتحاد القضيتين موضوعاً ومحمولاً والا لا يصدق المضى والنقض. (1) ثم لا يخفى عليك أن المراد ببقاء الموضوع ليس إحراز وجوده الخارجى فى الزمان الثانى كيف وقد يكون الموضوع امراً صالحاً لمحمول الوجود والعدم كما فى زيد موجود فمثل هذه القضية تصلح لأن تقع مجرى الاستصحاب مع أن وجود الموضوع ليس مفروغاً عنه بل يشك فيه ويثبت بالاستصحاب فتدبر جيداً.

المقام الثانى: فى بيان المرجع فى الاتحاد

انه بعد ما عرفت من انه لا بد فى الاستصحاب من اتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة يقع الكلام فى ان المرجع فى الاتحاد هل هو العقل او الدليل أو العرف و الحق هو الاخير والالزم التضييق فى موارد الاستصحاب لو اعتبر الاتحاد بحسب العقل و الدليل اذ لا مجال للاستصحاب فى كثير من موارد الشبهات الحكمية و الشبهات الموضوعية عند تغيير بعض الخصوصيات لأن مع التغيير المذكور لا يبقى الموضوع بحسب حكم العقل و لا يصدق عليه العنوان المأخوذ فى الدليل

ص: 281

لقصور الأدلة الواقعية عن شمول غير العناوين المأخوذة في موضوعها كما لا يخفى. ويتضح ذلك ببيان الفرق بينها.

ولقد أفاد و أجاد سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره في بيان ذلك حيث قال و الفرق بين الاخذ من العقل وغيره واضح لأنّ العقل قلّما يتفق أو لا يتفق ان لا يشك في بقاء الموضوع في استصحاب الأحكام حتى في باب النسخ (ومع الشك في بقاء الموضوع لا مجال للاستصحاب) لأنّ الشك في الحكم لا يكون إلّا من جهة الشك في تغيير خصوصية من خصوصيات الموضوع وجميع الجهات التعليلية ترجع إلى الجهات التقييدية لدى العقل وتكون دخيلة في موضوعية الموضوع فاذا ورد حكم على موضوع لا يكون تعلقه عليه جزافا بحكم العقل فلا بد من خصوصية في الموضوع لاجلها يكون متعلقاً للحكم ومع بقاء تلك الخصوصية الموجبة أو الدخيلة في المتعلق مع ساير الخصوصيات لا يمكن رفع الحكم عن الموضوع فاذا علم تعلق الحكم على موضوع وشك في نسخه فلا يمكن ان يشك فيه مع العلم ببقاء جميع الخصوصيات الدخيلة في تعلق الحكم عليه من القيود و الزمانية و المكانية وغيرها لأنّ ذلك يرجع إلى الجزاف المستحيل وكثيرا ما يقع الإشكال في الاستصحابات الموضوعية أيضاً كاستصحاب الكرية (للشك في بقاء الموضوع بعد عروض التقليل مثلاً).

و أما الفرق بين الاخذ من العرف أو موضوع الدليل هو ان الحكم في الدليل قد يثبت لعنوان أو موضوع متقيد بقيد بحيث كان الدليل قاصرا عن اثبات الحكم لغير العنوان أو غير مورد القيد فاذا ارتفع العنوان أو القيد يرتفع موضوع الدليل كما إذا قال التراب أحد الطهورين وعصير العنب إذا غلى يحرم فانطبق الحكم على الموضوع الخارجى فيشار إلى تراب خارجى انه أحد الطهورين وإلى رطل من العنب ان عصيره إذا غلى يحرم فاذا صار التراب الخارجى أجرا أو خزفا و العنب زيبيا وشككنا في

طهورية الأول وحرمة عصير الثانی فلا إشكال فی قصور الأدلة الواقعية لشمول غیر العناوین المأخوذة فی موضوعها لتغیر موضوعها.

فلا یمكن التمسک بدلیل طهورية التراب وحرمة مغلی عصیر العنب لاثبات الحكم لهما ولو بنینا علی اخذ موضوع القضية المتیقنة و المشکوة فیها من الدلیل لا یجرى الاستصحاب أيضاً لتغیر الموضوع وعدم اتحاد القضية المتیقنة و المشکوة فیها و أما لو کان الاتحاد بنظر العرف فجریانه ممّا لا مانع منه لأنّ هذا الآخر أو الخزف الخارجیین كانا معلومی الحكم قبل طبخهما وبواسطة طبخهما لم یتغیرا الا تغیرا عرضیا وكذا العنب الخارجی إذا یس و صار زیبا یكون عین الموضوع المتیقن و لیست الیبوسة مغیره له إلا فی حاله وعرضه و هذه التغیرات العرضية لاتنافی وحدة الموضوع الخارجی وان لم تصدق معها علی الموضوع العناوین الكلية فالتراب غیر الاجر بحسب العنوان الكلی المأخوذ فی الدلیل و العنب غیر الزیبب كذلك لكن التراب و العنب الخارجیین إذا طبخ و یس لا یتغیران الا فی الحالات الغیر المضرة ببقاء موضوع القضية المتیقنة فی زمان الشك. (1)

وبالجملة انطباق الموضوع الدلیلی علی المصدق الخارجی یوجب تعلق الحكم بالمصدق الخارجی وبعد ذلك لا یضر تغیر الموضوع الدلیلی لأنّ العرف یرى التغیر من تغیر الاحوال لو لم یكن من المقومات.

والوجود حافظ الوحدة كما لا یخفی و لیس الوجه فیهِ هو تخیل ان الموضوع فی الدلیل أعمّ كما ذهب إلیهِ فی الكفاية اذ الموضوع فی الدلیل لیس باعم بل هو قاصر بالنسبة إلی صورة فقدّه والاستصحاب متعرض لحكمه مع قصور الدلیل هذا مضافاً إلی

ص: 283

انه لو كان الموضوع فى الدليل أعمّ لما كان مجال للاستصحاب مع دلالة الدليل الاجتهادى كما لا يخفى.

المقام الثالث: ان للعرف نظرين

أحدهما بما هو أهل المحاورة ومن أهل فهم الكلام وبهذا النظر يحدد الموضوع الدليلى ويستفيده من الكلام فيرى ان الموضوع فى مثل قوله الماء المتغير نجس هو الماء المتغير بما هو متغير وان الموضوع فى مثل قوله الماء إذا تغير تنجس هو الماء بما هو الماء وثانيهما بما ارتكز فى ذهنه من المناسبة بين الحكم و الموضوع بعد تحقق الموضوع الدليلى فى الخارج وتطبيق الدليل عليه بالانحلال.

فاذا ورد ان الماء المتغير نجس وحكم على ماء متغير خارجى بالنجاسة ثم زال تغيره يرى العرف ان النجس باق فى الخارج.

لأنّ الموضوع للنجاسة هو ذات الماء وان التغير واسطة فى ثبوت النجاسة فيه لما ارتكز فى ذهنه من ان النجاسة من عوارض الماء لا من عوارض الماء و التغير.

والنظر الثانى فى طول النظر الأول ولا يكون الارتكاز المذكور من القرائن الحافة بالدليل بحيث يمنع عن انعقاد الظهور فيما هو مدلول الكلام لولاه وإلا فلا يكون الموضوع الدليلى مخالفا للموضوع العرفى لأنّ الموضوع عند احتفاف الكلام بالقرينة هو ذات الماء مطلقاً فلا تغفل.

المقام الرابع: فى المراد من العرف

ولا يخفى عليك ان المقصود منه ليس هو العرف المسامح بل المراد منه هو العرف الدقى فى تشخيص المفاهيم بل المصاديق.

ولا إشكال فى اعتبار تشخيص العرف فى تعيين حدود المفاهيم ومصاديقها لأنّ الشارع تكلم مع الناس كاحد من العرف فى المخاطبات و المحاورات ولم يجعل طريق آخر لافادة مراداته.

قال سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره: لا إشكال في ان الميزان في تشخيص جميع المفاهيم ومصاديقها وكيفية صدقها عليها هو العرف لأنّ الشارع كاحد من العرف في المخاطبات و المحاورات وليس له اصطلاح خاصّ ولا طريقة خاصة في القاء الكلام إلى المخاطب فكما يفهم اهل المحاورات من قول بعضهم اجتنب عن الدم واغسل ثوبك من البول يفهم من قول الشارع أيضاً وليس مخاطبة الشارع مع الناس إلّا كمخاطبة بعضا فاذا قال اغسلوا وجوهكم و ايديكم إلى المرافق» لا يكون المراد منه إلّا الغسل بنحو المتعارف لا الغسل من الاعلى فالاعلى بنحو الدقّة العقلية فكما ان العرف محكم في تشخيص المفاهيم محكم في صدقها على المصاديق وتشخيص مصاديقها فما ليس بمصدق عرفاً ليس بمصدق للموضوع المحكوم بالحكم الشرعي فما أفاده المحقّق الخراساني قدس سره من ان تشخيص المصاديق ليس موكولا إلى العرف وتبعه غيره ليس على ما ينبغي فالحق ما ذكرنا تبعاً لشيخنا العلامة اعلى الله مقامه. (1)

وإليه ذهب شيخنا الأستاذ الأراكي قدس سره تبعاً لشيخه العلامة قدس سره أيضاً بل الظاهر من المحقّق الاصفهاني قدس سره هو ذلك أيضاً حيث قال ان حجية الظاهر عند الشارع تستفاد من كونه في مقام محاوراته وافهامه لمراداته كاحد اهل العرف فكذلك إذا كان للظاهر مصاديق ومطابقات كلها من افراده حقيقة وكان بعض مصاديقه مصداقاً له بنظر العرف فان الشارع من حيث مخاطبة مع العرف كاحدهم انتهى موضع الحاجة.

ومما ذكر ينقدح مافي كلام سيّدنا الأستاذ حيث قال لا دليل على صحة اتباع نظر العرف في تطبيق المفاهيم فان الغاية حجية نظره في تشخيص المفاهيم لا تطبيقها على المصاديق في الاوامر والنواهي الواردة على الطبايع فان الطبيعة التي يرد عليها الأمر

ص: 285

والنهي هي التي لم يعرض لها وصف الوجود الخارجى والا فلا معنى لتعلق الطلب به كما لا يخفى. (1) وذلك لما عرفت من عموم ملاك حجية نظر العرف فى تشخيص المفاهيم.

هذا مضافاً إلى ان التطبيق متقوم بالوجود اللافراغى لا الوجود الخارجى حتى لا معنى لتعلق الطلب به على أن الكلام فى متعلق المتعلق لا المتعلق ولا إشكال فى كونه طبيعة موجودة.

ثم لا يذهب عليك ان سيدنا الأستاذ قال استصحاب الكرية فيما إذا شك فى بقاء الكر محل إشكال اذ مع نقص المقدار الذى يحتمل قوام الكرية به كيف امكن ان يقال هذا كان كرا (والآن يكون كذلك) نعم يصح استصحاب احكام الكر الذى نقص منه مقدار يسير شك فى مدخليته فى قوام الكرية و الفرق بين استصحاب الكرية واحكام الكر واضح اذ الكرية قائمة بمجموع الماء من حيث المجموع و أما احكام الكر فهى تعرض لكل جزء من اجزاء الماء بحيث يقال عرفاً هذا الجزء الخارجى من الماء الكر غير منفعل ومطهر فهو نظير استصحاب نجاسة الماء المتغير الذى زال عنه التغير بعد تحقق الوجود الخارجى له فكما يقال فيه ان هذا الماء الخارجى كان نجساً فالآن كذا فكذلك يقال فى المقام ان هذا الجزء كان كذا فالآن كذا فلا يشكل بأن احكام الكر على فرض عروضها لكل جزء من اجزائه الا انه تعرض لجزء الكر وكون الجزء فى المقام جزء الكر محل الكلام هذا فتدبر. (2) و أما مع نقص المقدار الذى لا يكون ممّا يحتمل قوام الكرية به فلا إشكال فى استصحاب موضوع الكر لو فرض الشك فى بقاءه.

ص: 286

1- (1) المحاضرات، ج 3، ص 154.

2- (2) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج 3، ص 155.

المقام الخامس: ان قاعدة لاتنقض هل يشمل الشك السارى وقاعدة اليقين أو لا

مجمّل القول فيه ان صاحب الدرر ذهب إلى عدم امكان شمول قاعدة لاتنقض لامرين من الاستصحاب وقاعدة اليقين وتبعه استاذنا الأراكي.

وقال في بيانه ان المتكلم بقضية «إذا تيقنت بشيء ثم شككت فيه الخ أما لاحظ» الشيء المتيقن مقيداً بالزمان و أما لاحظ الزمان ظرفاً للمتيقن.

و إما اهمل ملاحظة الزمان رأساً ولا تخلو القضية عن تلك الحالات الثلاث أما على الأول فلا بد يكون المراد من قوله «شككت فيه» الشك في نفس ذلك الشيء مقيداً بالزمان السابق ولا يكون هذا إلا الشك السارى وكذا على الثالث لأن المراد من قوله «ثم شككت فيه» على هذا هو الشك في تحقق ذات ذلك الشيء مهملة عن الزمان ولا يصدق هذا الشك الا على الشك في وجوده من رأس اذ على تقدير اليقين بوجوده في زمان لا يصدق انه مشكوك تحققه مجرداً عن الزمان فان الشيء إذا كان له انحاء من الوجود لا يصدق انه مشكوك الوجود الا إذا شك في تمام انحاء وجوده.

و أما على الثاني فيمكن تطبيقه على الاستصحاب بأن يلاحظ الشيء الواحد باعتبار الزمان السابق متيقناً وباعتبار الزمان اللاحق مشكوكاً فعلم ان تطبيق القضية على الاستصحاب يتوقف على ملاحظة الزمان السابق ظرفاً للمتيقن و اللاحق ظرفاً للمشكوك وهذه الملاحظة لاتجتمع مع ملاحظة الزمان الأول قيماً كما في الصورة الأولى وعدم ملاحظة الزمان أصلاً كما في الصورة الثالثة هذا. (1)

وأجاب عنه سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره: بأن المتعلق مطلقاً لم يؤخذ في الكبرى الكلية ولم يلاحظ مطلقاً حتى يقال ان يوم الجمعة اخذ قيماً أو ظرفاً ومعنى كون اليقين طريقاً في موضوع الكبرى ليس لحاظ المتيقنات باليقين فان اليقين المأخوذ في

ص: 287

الكبرى عنوان لليقين الطريقي الذى للمكلفين لا طريق إلى المتعلقات ففى مثل قوله لا تنقض اليقين بالشك لا ينقذح فى ذهن المتكلم غير نفس تلك العناوين المأخوذة فيه ولا عين ولا أثر من متعلق اليقين والشك حتى يطالب متعلق هذا المتعلق مثل يوم الجمعة بأنه اخذ قيدا أو ظرفا فقوله «لا تنقض» كقوله «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» يشمل كل عقد ولو كانت متخالفة الاعتبار وغير ممكنة الجمع فى اللحاظ لكنها مجتمعة فى عنوان العقد فلا تنقض نهى عن نقض كل يقين بالشك وإن كانت مصاديقها باعتبار المتعلقات ممتنعة للحاظ فى لحاظ واحد. (1)

وعليه فشمول لا تنقض للقاعدتين لا يستلزم المحذور العقلى بل إنما المحذور فيه هو أنه خلاف الظاهر قال سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره ولا إشكال فى أن الظاهر من هذه الكبرى (أى لا تنقض اليقين بالشك) كون اليقين متحققا فعلاً فمعنى قوله «لا تنقض اليقين بالشك» أن اليقين المتحقق بالفعل لا تنقض ولا يشمل اليقين الزائل وهذا ممّا لا ريب فيه. (2)

فتحصّل: أن مقام الاثبات قاصر عن شمول قاعدة اليقين لا مقام الثبوت وحيث أن المفروض فى مورد قوله لا تنقض اليقين بالشك هو وجود اليقين فلا يشمل دليل الاستصحاب مورد قاعدة اليقين لأنّ اللازم فيه عدم وجود اليقين فلا تغفل.

المقام السادس: فى انه لا إشكال فى عدم جريان الاستصحاب مع وجود الامارة المعتبرة وإنما الكلام فى وجه تقدّم الامارة عليه انه هل هو الحكومة او الورود أو التوفيق العرفى بين الدليلين

اشارة

ص: 288

1- (1) الرسائل لسيّدنا الإمام المجاهد قدس سره، ص 233.

2- (2) الرسائل لسيّدنا الإمام المجاهد قدس سره، ص 235.

ذهب الشيخ الأعظم إلى الحكومة بدعوى ان العمل بالامارة في مورد الاستصحاب ليس من باب تخصيص دليله بدليلها ولا من باب خروج المورد بمجرد الدليل عن مورد الاستصحاب لأنّ هذا مختص بالدليل العلمى المزيل بوجوده للشك المأخوذ في مجرى الاستصحاب بل هو من باب حكومة دليلها على دليله ومعناها ان يحكم الشارع في ضمن دليل بوجوب رفع اليد عما يقتضيه الدليل الآخر لولا هذا الدليل الحاكم أو بوجوب العمل في مورد لا يقتضيه دليله لولا الدليل الحاكم ففيما نحن فيه إذا قال الشارع اعمل بالبيّنة فيما ادت إليه يكون معناه رفع اليد عن آثار الاحتمال المخالف للبيّنة التي منها الاستصحاب انتهى.

أورد عليه صاحب الكفاية: بأنّ ما ذكره في ضابط الحكومة في مبحث التعادل و التراجيح من ان يكون دليل الحاكم بمدلوله اللفظي ناظرا إلى دليل المحكوم ومفسرا له غير موجود هنا اذ ليس حال أدلة الامارات بالنسبة إلى دليل الاستصحاب حال دليل التفسير أجاب عنه سيّدنا الأستاذ بقوله لا ينحصر الحكومة في ان يكون دليل الحاكم ناظرا إلى افناء موضوع دليل اخر أو ادخال فرد في موضوعه بل قد يكون ذلك الدليل ناظرا إلى تشريع دليل المحكوم وجعله كما تقدّم في دليل لا ضرر ولا حرج حيث قلنا ان هذه الأدلة حاکمة على إطلاق الأدلة الاولى المتكفلة لبيان الأحكام لكنه ليس حكومتها من جهة كونها ناظرة إلى اخراج مورد عن تحت تلك المطلقات أو إلى ادخاله تحتها بل انما هي لكونها ناظرة إلى عالم تشريع الأحكام وظاهرة في ان الحكم الضررى أو الحرجى لم يجعل في الشريعة.

وإذا ثبت ذلك نقول يمكن تقريب الحكومة بما في الدرر من ان حجية الخبر و الطرق وان قلنا بانها حكم تعبدى من الشارع الا ان أدلة وجوب الاخذ بها تدلّ عليه

بلسان الارشاد إلى الواقع فكما ان المرشد حقيقة يكون غرضه رفع الشك من المسترشد كذلك التعبد بلسان الارشاد يفهم منه العرف ان غرضه رفع الشك تعبدًا فيكون في الحقيقة ناظرًا إلى الأدلة الواردة في مورد الشك الدالة على وجوب الاخذ بالحالة السابقة أو على البراءة او الاشتغال وكما ان دليل نفى الضرر و الحرج ينظر إلى اطلاقات الأدلة الاولية بلسان ان الأحكام الضرورية و الحرجية لم تجعل في الشريعة فكذلك دليل صدق العادل أو اعمل بالبيّنة يكون ناظرًا إلى جعل الحكم الوارد على الموضوع المشكوك بلسان ان هذا الحكم لم يجعل في مورد قيام الخبر و البيّنة إلى أن قال وبعبارة أوضح أنّ الباعث و الموجب للوقفه في الامارات ليس الا احتمال الوقوع في خلاف الواقع ولذا لو سئل من أخبر بموت زيد لم لا تترتب آثار موته؟

أجاب بانى لا أعلم بموته فاخاف ان اقع في خلاف الواقع و هذا بخلاف ما لو علم بموته فيرتب عليه آثاره من دون الوقفة بل من غير التردد و التحير ولو سئل عنه حينئذٍ لم تفعل كذا؟ أجاب بانى أعلم انه مات ولم احتمل الخلاف وبالجمله فالفارق بين صورة العلم وغيره ليس الا احتمال عدم المطابقة و الوقوع في خلاف الواقع في الثانى (أى صورة غير العلم) دون الأول (أى صورة العلم) فحينئذٍ إذا دل دليل على ان المخبر الفلانى لا يكذب وان كل ما قال فهو حق لا يبقى له وقفة لأنّه مثل العلم فى انكشاف الواقع له ورفع شكه وعدم احتمال الوقوع فى المخالفة لكن لا حقيقة بل تعبدًا وبالجمله أدلة حجية الامارات تجعل الشخص بحكم المتيقن الذى لا شك له ولا يحتمل الخلاف بحيث لو امكن جعله كذلك حقيقة لَفَعَلَ. (1)

ص: 290

ذهب صاحب الكفاية إلى الورود وقال في وجهه ما حاصله ان رفع اليد عن اليقين السابق بسبب الدليل المعتبر على خلافه ليس نقضا له بالشك بل يكون نقضا باليقين وهكذا عدم رفع اليد عن اليقين مع الامارة القائمة على وفقه ليس لاجل ان لا يلزم نقض اليقين بالشك بل من جهة لزوم العمل بالحجة.

وبعبارة اخرى ان المنهى انما هو نقض اليقين بالشك ولا يعم نقضه بالدليل المعتبر فنحن اذ يكون لنا عموم دليل الاعتبار نأخذ به ويثبت به اعتبار ذاك الطريق فنعمل بالطريق المعتبر فيكون نقض اليقين به ولا محذور.

وتبعه شيخنا الأستاذ الأراكى قدس سره حيث قال ان العلم المجعول غاية في الأصول اعنى قوله لا تنقض اليقين بالشك بل تنفضه بيقين اخر وكذا قوله كل شىء حلال حتى تعلم انه حرام وقوله كل شىء طاهر حتى تعلم انه قذر ونحو ذلك يراد بحسب لفظه ما يقابل الثلاثة من الظن والوهم والشك ولكن المناسبة المقامية مقتضية لتعميم الحكم إلى غيره من سائر أفراد الحجة وما يوجب رفع الحيرة عن الواقع.

وذلك بدعوى ان الأحكام المتعلقة عند العرف على صفة اليقين يفهمون منها الغاء هذه الصفة في ترتيب تلك الأحكام وانها منوطة بذلك الجامع نظير قول المولى يافلان مناديا لاحد عبيده باسمه حيث يفهمون انه بملاك يشمل سائر العبيد أو قولك ينبغى للانسان ان يحفظ قبائه من القذارة حيث يفهمون انه بملاك يشمل اللبادة وسائر اللباس فانه إذا قيل لا ينبغى رفع اليد عن اليقين بالشك يفهمون انه بملاك مطلق عدم

الحيرة عن الواقع وثبوته فى اليد (1) ولو بحجة غير علمية واذن فيراد بالشك مايقابله و هو عدم الطريق فعند قيام الطريق يرتفع موضوع عدم الطريق وجداناً. (2)

والاظهر هو الورود لأنّ الحكومة فرع وجود المحكوم حتى يكون الدليل الآخر مقدماً عليه من جهة الحكومة بأى تقريب كان ومع الورود لايبقى المحكوم فلايصل النوبة بأن يكون الدليل الآخر حاكماً عليه.

ودعوى ان الورود يختص بالدليل العلمى المزيل بوجوده الشك المأخوذ فى مجرى الاستصحاب مندفعة بأنّ اللاحجة مرتفعة بوجود الحجة وقد عرفت ان المراد من العلم المجعول غاية فى الأصول هو الحجة لخصوص العلم الوصفى.

لايقال: ان الغرض من جعل الامارة هو رفع الشك تعبداً بلسان ان هذا الحكم المجعول فى حال الشك لم يجعل فى مورد قيام الخبر و البيّنة و هو ليس إلا الحكومة.

لأنّنا نقول: رفع الشك بالورود اولى منه بالحكومة اذ مع جعل الامارة و الحجة يرتفع الحيرة عن الواقع من جهة عدم الحجة عليه.

ان قلت ان المراد من اليقين فى أدلة الأصول هو خصوص اليقين الوصفى قلت هذا خلاف المتبادر من عنوان اليقين عند العقلاء اذهم يعبرون عن الطريق المعتبر بالعلم و اليقين أيضاً.

قال فى تسديد الأصول لو ثبت فى مورد صحاح الباب الوضوء وطهارة الثوب بمثل قول البيّنة أو ذى اليد فلايتوقف العقلاء فى انه إذا شك فى بقائهما وارتفاعهما فهو من مصاديق الاستصحاب مع انه ليس هنا يقين بمعنى القطع و الجزم.

ص:292

1- (1) و الظاهر ان المراد و ثبوته اى ثبوت الملاك فيرفع اليد بحجة غير علمية كما فى حجة علمية.

2- (2) اصول الفقه لشيخنا الأستاذ، ج 2، ص 646.

هذا مضافاً إلى انه يوجد في نفس أدلة الأصول قرائن واضحة على ارادة هذا المعنى الأعم فقد قال في صحيحة زرارة الأولى قلت فان حرّك إلى جنبه شيء ولم يعلم به؟

قال «لا، حتى يستيقين انه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بيّن وإلا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر» (1) فتراه انه جعل غاية الوضوء عند المكلف أمر بيّن يشهد ببطلانه وعروض الحدث المبطل له ولا ريب في ان الطريق المعتبر أمر بيّن فالتعبير بهذا العنوان العام فيه دلالة واضحة على ان الملاك كله انما هو قيام أمر بيّن قطعاً كان أو لا وحينئذٍ فالتعبير باليقين لا يكون إلبارة المعنى الأعم منه. (2)

لا يقال: ان حمل العلم على الأعم من الحقيقي والتعبدى مؤنة زائدة على خلاف الظاهر الأولى فلا يمكن المصير إليه من دون قرينة. (3) لأننا نقول: هذا فيما إذا لم يتم قرينة داخلية وخارجية وقد اشرنا إلى قيامها آنفاً فالمراد من العلم هو الحجة بتعدد الدال والمدلول لا ان العلم مستعمل في الحجة وارادة المجاز ودعوى ان لازم القول «بأن مناسبة الحكم والموضوع تقتضى ان يكون المراد باليقين الحجة ومن الشك عدم الحجة أو اللاحجة» ان تكون أصالة البراءة عن التكليف حاكمة على خطابات الاستصحاب وذلك فانه فرض ان الحكم ببقاء الحالة السابقة معلق على عدم الحجة على الارتفاع فبشمول حديث «رفع عن امتي ما لا

ص: 293

1- (1) الوسائل، الباب 1 من أبواب نواقض الوضوء، ح 1.

2- (2) تسديد الأصول، ج 2، ص 422-423.

3- (3) مباحث الحجج، ج 3، ص 344.

يعلمون» بقاء التكليف عند الجهل به يكون رفع اليد عن الحجة بالحالة السابقة بالحجة على عدم التكليف في البقاء. (1)

مندفعة بانه لو قلنا بتقديم البراءة على الاستصحاب لزم لغوية جعل الاستصحاب بخلاف العكس.

اذ ما من مورد من موارد الأحكام الالزامية إلا جرت فيها البراءة و أما التأمين في الأحكام غير الالزامية فليس بملاك الاستصحاب لكفاية الشك وعدم ثبوت الالزام في التأمين وعليه فتكون حجية الاستصحاب اشبه شيء باللغو عرفاً.

و أما ما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ قدس سره من ان الورود يوجب ركافة التفكيك بين اليقين المذكور في الصدر وبين المذكور في الذيل فان المراد من الأول هو اليقين بالحكم بعنوانه الأولي الواقعي النفس الامرى وحينئذٍ لو اريد من اليقين الثاني غير هذا المعنى (وقلنا بأن اليقين المأخوذ في الغاية عبارة عن اليقين بالحكم بالعنوان الثانوى الطارى للشيء بجهة قيام الامارة عليه) لزم التفكيك الركيك هذا مع ان الأصول غير منحصرة في الأربعة كى يقال ان اليقين المأخوذ في غاياتها عبارة عن اليقين بالحكم بوجه من الوجوه إلى أن قال التحقيق ان تقدّم الأدلة الاجتهادية والامارات على الأصول الشرعية انما يكون من باب الحكومة. (2)

ففيه ان التفكيك لازم فيما إذا لم يرد من الصدر و الذيل أمر واحد و هو الحجة و هي تكون أعمّ من اليقين الوصفى ففى كليهما يكون المراد هو الطريق وحاصل المراد ان مع قيام الطريق سواء كان يقينا وصفيا أو حجة طريقية لا مجال لنقضه بالشك بل اللازم هو الأخذ به إلا مع قيام طريق آخر على خلافه فيرفع اليد عن الحجة السابقة

ص: 294

1- (1) دروس في مسائل علم الأصول، ج 4، ص 252-253.

2- (2) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ، ج 3، ص 158-159.

بالحجة اللاحقة ولا فرق فيه بين ان يكون متعلق اليقين هو الحكم بالعنوان الأولى أو بالعنوان الثانوى فتدبر جيداً.

فتحصّل: ان الاظهر ان تقدّم الامارات على الاستصحاب يكون من باب الورود لالحكومة وهكذا يكون الامارة واردة بالنسبة إلى الأصول التي لم يؤخذ اليقين في غاياتها لأن موضوعها هو الشك و هو يساوى اللاحجة فمع الامارة لا يبقى موضوعها فان الامارة حجة ولو سلمنا اختصاص الورود بالأصول التي يؤخذ اليقين في غاياتها فلا بأس بالقول بالتفصيل بين موارد أخذ اليقين في غايات الأصول فيحكم فيها بأن الامارات واردة فيها وبين موارد التي لم يؤخذ اليقين في غاياتها فيحكم فيها بأن الامارات حاکمة.

و أما التوفيق العرفى فهو فيما إذا علمنا بالتقديم ولم يثبت انه من جهة الورود أو من جهة الحكومة و أما إذا علمنا بوجه التقديم من الحكومة او الورود فلا مجال للتوفيق العرفى كما لا يخفى هذا كله بالنسبة إلى تقدّم الامارات على الاستصحاب.

خاتمة: فى تبين النسبة بين الاستصحاب و سائر الأصول العملية عقلية كانت أو شرعية وفى تبين حكم التعارض بين الاستصحابيين.

أما الأول: فيقع الكلام بالنسبة إليه فى امرين أحدهما انه لا إشكال فى ان تقدّم الاستصحاب على الأصول العقلية فيها يكون بالورود لوضوح ان موضوعها هو عدم البيان أو عدم العلم بالمؤمن أو عدم وجود ما يرتفع به التحير فمع جريان الاستصحاب يرتفع موضوعها اذ عدم البيان أعم من الواقعى و الظاهرى ومع الاستصحاب لا مجال لعدم البيان اذ الاستصحاب حجة و مؤمن ويرتفع به التحير.

وثانيهما: ان تقديم الاستصحاب على الأصول الشرعية لا يخلو من إشكال وقد وجهه فى الكفاية بما وجه تقديم الامارات على الاستصحاب من الورود بدعوى ان مع

الاستصحاب لا-مورد للأصول الشرعية اذ المراد من الشك و العلم فى تلك الأصول هو الشك فى الحكم و العلم به بوجه من الوجوه ولو بعنوان انه قام عليه دليل شرعى وعليه فاذا علم بالحكم بوجه من الوجوه ارتفع الشك وحيث علمنا الحكم فى مورد الاستصحاب بعنوان النهى عن نقض اليقين بالشك فلامجال للاخذ بساير الأصول المتعلقة على عدم العلم بالحكم بوجه من الوجوه.

أورد عليه سيّدنا الأستاذ قدس سره:بانه كما ان الاخذ بالحالة السابقة يوجب العلم بعنوان كذلك الاخذ بالبراءة أو الاشتغال أو الاخذ بقاعدة الطهارة فأى ترجيح للاستصحاب حتى يقدم ويؤخذ به فيقال به نعلم بالحكم بوجه ولم يعكس فيقال نأخذ بالبراءة أو قاعدة الطهارة وبه نعلم الحكم بوجه وبالجمله فرق واضح بين حال الامارات و الأصول وبين الأصول بعضها مع بعض اذ فى الأول يقال لامحذور فى شمول أدلة الحجية للامارات بمجرد قيام الخبر العادل أو البيّنة على الحكم و أما شمول دليل الاستصحاب حينئذ يتوقف على عدم شمول دليل الحجية و هو أما تخصيص بلا مخصص أو على وجه دائر (1) وهذا بخلاف المقام اذ المفروض ان كلاً من المتعارضين حكم مجعول فى ظرف الشك فكما امكن ان يقال ان الشك فى دليل البراءة مثلاً هو الشك فى الحكم بوجه والاستصحاب يوجب العلم بهذا الحكم فيرتفع الموضوع فى دليلها كذلك امكن العكس بأن يقال ان موضوع الاستصحاب أيضاً هو الشك فى الحكم السابق بوجه ودليل البراءة يوجب العلم بهذا الحكم فيرتفع موضوع دليله.

ص:296

1- (1) و المراد من الدور أنّ شمول دليل الاستصحاب يتوقف على عدم شمول دليل حجة الامارات وعد شمول دليل حجة الامارات يتوقف على شمول دليل الاستصحاب فشمول دليل الاستصحاب يتوقف على شمول دليل هو هو دور.

وقد وجّه شيخنا المرتضى تقديم الاستصحاب على الأصول الشرعية بوجه آخر وهو الحكومة حيث قال ان دليل الاستصحاب بمنزلة معمم للنهي السابق بالنسبة إلى الزمان اللاحق فقول لاتنقض اليقين بالشك يدلّ على ان النهي الوارد لابد من ابقائه وفرض عمومته للزمان اللاحق وفرض الشيء في الزمان اللاحق ممّا ورد فيه النهي أيضاً فمجموع الرواية المذكورة ودليل الاستصحاب بمنزلة ان يقول كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى وكل نهى ورد في شيء فلا بد من تعميمه لجميع ازمته احتماله فيكون الرخصة في الشيء واطلاقه مغنياً بورود النهى المحكوم عليه بالدوام وعموم الزمان فكان مفاد الاستصحاب نفى ما يقتضيه الأصل الآخر في مورد الشك لولا النهى وهذا معنى الحكومة كما سيحىء في باب التعارض.

أورد عليه سيّدنا الأستاذ قدس سره: بانه أقول ليت شعري ان معنى تعميم دليل لاتنقض للنهي السابق بالنسبة إلى الزمان اللاحق هل هو غير ان الحرمة مجعولة عند الشك في بقاء الحرمة السابقة وارتفاعها فبالاخرة يكون التحريم حكماً مجعولاً في ظرف الشك فيشكل بأن الرخصة المستفادة من دليل البراءة أيضاً كذلك فأى وجه في تقديم الأول على الثانى.

ولو قيل ان الشك المأخوذ في دليل «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» أعمّ من الشك في الحكم الظاهرى والواقعى والنهى الواقع غاية للحكم فيها أيضاً أعمّ من النهى الواقعى والنهى في ظرف الشك قلنا مضافاً إلى ان هذا لو تمّ يرد دليل الاستصحاب على دليل البراءة لا انه يحكم عليه ان هذا الاحتمال بعينه جار في دليل الاستصحاب فيقال ان الشك المأخوذ فيه هو الشك في الأعم من الحكم الواقعى والظاهرى وكذلك العلم المأخوذ فيه غاية هو العلم بالأعم منهما فبقيام دليل البراءة يحصل الغاية المأخوذة ويرتفع موضوع الشك وبالجمله لا وجه لتقديم أحد الدليلين على الآخر.

ثم قال سيّدنا الأستاذ في بيان وجه تقدّم الاستصحاب على الأصول الشرعية يمكن تقديم الاستصحاب على سائر الأصول باحد وجهين:

الوجه الأوّل: ان المراد من لا تنقض هو النهى عن الالتزام بالأحكام المجعولة للشك ومعنى قول الشارع «لا تنقض اليقين بالشك» انك إذا كنت على يقين من شىء فشككت فليس لك ان تعمل بما يعمل به الشاك بل يجب عليك الغاء الشك والعمل بما يعمل به المتيقن فحينئذٍ يقدم الاستصحاب على الأصول التي كانت احكاما في ظرف الشك انتهى وفيه ان النهى عن الالتزام بالأحكام المجعولة للشك من لوازم ابقاء اليقين وهو مفاد لا تنقض اليقين بالشك ومن المعلوم ان مع ادامة اليقين لا يبقى موضوع لسائر الأصول الشرعية المتقومة بالشك وهذا هو الوجه الثانى الذى ينقله الأستاذ عن صاحب الدرر. فيما يلى أللهمّ إلا أن يقال ان هذا وان كان صحيحا ولكن لا ينافى ان يكون المدلول الابتدائى فى الوجه الأول هو النهى عن الالتزام بالأحكام المجعولة للشك ويكون حاكما بالنسبة إلى سائر الأصول للنظر اليها كما ان المدلول الابتدائى فى الوجه الثانى هو ان المستصحب يكون على يقين ويكون واردا بالنسبة إلى الأصول الشرعية فيصح الوجهان ولكن الظاهر ان المدلول الابتدائى هو ابقاء اليقين.

الوجه الثانى: وهو الذى حكاه الأستاذ عن الدرر وحاصله ان مدلول أدلة الاستصحاب هو الحكم بابقاء اليقين و الغاء الشك لا جعل الحكم المطابق للسابق نعم حيث ان ابقاء اليقين بنفسه لا معنى له ولا يقبل اليقين الحكم بابقائه يكون التعبد بابقائه بدلالة الاقتضاء راجعاً إلى جعل الحكم مطابقا للسابق وبعبارة اخرى المدلول الابتدائى لدليل لا تنقض هو ان المستصحب يكون على يقين اذ الاستصحاب ادامة عمر المستصحب فى ظرف الشك والمستصحب كان هو اليقين بالحكم فالمعنى انك ايها

الشاك تكون على يقين كما كنت سابقاً وليس لك ان تنقض هذا اليقين وتعامل معاملة من لا يقين له وعلى هذا يقدم الاستصحاب على سائر الأصول من جهة ان مدلوله الابتدائي ابقاء اليقين و الغاء الشك و أما المدلول الابتدائي في سائر الأصول ليس التعبد بنفس اليقين و الغاء الشك تعبدًا بل هو الترخيص أو غيره و المفروض انه حكم في ظرف الشك و الشك قد ارتفع تعبدًا بدليل الاستصحاب هذا.

ثم أورد عليه سيّدنا الأستاذ قدس سره: بقوله ويشكل هذا الوجه بأنّ الاستصحاب عبارة عن الحكم بترتيب آثار اليقين لا الحكم ببقاء اليقين وان المستصحب بالكسر يكون متيقنا فتأمل. (1)

ولا يخفى عليك ان الظاهر هو الحكم ببقاء اليقين و انما الحكم بترتيب آثار اليقين مترتب على الحكم ببقاء اليقين بدلالة الاقتضاء و الحكم ببقاء اليقين يكفي لتقدم الاستصحاب على سائر الأصول الشرعية فان مع ابقاء اليقين تعبدًا لا يبقى مورد لتلك الأصول لتقومها بوجود الشك ولعلّ إليه أشار سيّدنا الأستاذ بقوله فتأمل فتحصّل ان الاستصحاب مقدم على سائر الأصول الشرعية و إليه يرجع ما يقال من ان الاستصحاب من الأصول المحرزة ويتقدم على الأصول الشرعية كما يتقدم الامارات على الأصول فتدبر جيّدًا فالاستصحاب مقدم على الأصول سواء كان عقلية أو شرعية.

تكملة: وهى ان تقديم الاستصحاب على سائر الأصول هل يختص بالمتخالفين أو يعم المتوافقين ذهب بعض الأكابر إلى الأول و هو الظاهر من عبارة الشهيد الصدر أيضاً حيث قال لاصحة لالغاء الأصل المحرز أو الامارة لموضوع الأصل غير المحرز الموافق معه فى المؤدى فان أصل مبنى الحكومة ورفع الموضوع لم يكن تاماً (وقد صرح سابقاً فى عبارته فى توضيح ذلك بأنّ تقدّم الامارة على الأصول لم يكن

ص: 299

بملاك رفع الموضوع بل بملاك القرينية وهى فرع التنافى بين الدليلين ولا تنافى بين المدلولين المتوافقين).

كما انه على تقرير تماميته فلا يتم ذلك فى المتوافقين لأنّ الغاية هو العلم بالخلاف لا مطلق العلم.

ونضيف هنا ان الالتزام بتقديم احد المتوافقين على الآخر يترتب عليه محاذير عديدة لا يمكن الالتزام بها.

منها ما يلزم من تقدّم استصحاب الطهارة على قاعدة الطهارة حيث يلزم اختصاص القاعدة بفرد نادر كمورد توارد الحالتين مثلاً اذ فى غير ذلك يجرى أما الاستصحاب الطهارة أو النجاسة فلامجرى لقاعدة الطهارة إلا فى فرد نادر ومنها ما يلزم من تقدّم استصحاب الحل و الترخيص على البراءة وأصالة الحل الظاهرين بحسب مفاد دليلهما فى الامتنان على الامة فانه لا يبقى لدليل البراءة مورد إلا مثل توارد الحالتين فكان هذه الأصول الامتنانية على الناس وردت لعلاج مشكلة توارد الحالتين.

ومنها: ما يلزم من تقدّم الاستصحاب السببى على المسببى المتوافقين فان هذا على خلاف مورد أدلة الاستصحاب ورواياته فانها اجرت الاستصحاب المسببى و هو الطهارة من الحدث أو من الخبث رغم وجود الاستصحاب السببى فى المورد و هو استصحاب عدم النوم أو عدم اصابة الدم. (1)

تعارض الاستصحابين

و أما الثانى أى تبين حكم تعارض الاستصحابين فان كان التعارض بين الاستصحابين لعدم امكان العمل بهما بدون علم بانتقاض الحالة السابقة فى أحدهما كاستصحاب وجوب ازالة النجاسة عن المسجد واستصحاب وجوب اداء الفريضة مع

ص:300

صيورة وقت الفريضة ضيقا فهو من باب تراحم الواجبين فاللازم هو مراعاة الـاهم ان كان كما هو الظاهر فى اداء فريضة الصلاة وإلا فالتخير.

وربما يتخيل هنا عدم لزوم الاخذ بالاهم بدعوى ان أحد الواجبين اللذين كان على يقين منهما وان كان اهم من الآخر إلا أن الايجاب الثابت بالاستصحاب فى أحدهما مثل الآخر ولا يكون بينهما الـاهم و المهم.

أجاب عنه سيّدنا الأستاذ قدس سره: بأنّ الاستصحاب انما يثبت الايجاب بعين المرتبة الّتى كانت ثابتة فى السابق شدة وضعفا و هو واضح هذا. (1)

وان كان التعارض لاجل العلم بانتقاض الحالة السابقة فى أحدهما فتارة يكون الشك فى أحدهما مسببا عن الشك فى الآخر واخرى لا يكون كذلك.

وفى الأول ان كان أحدهما اثرا شرعياً للآخر فلا مورد إلا للاستصحاب فى طرف السبب.

والوجه فيه أما هو الورود أو شبهه كما فى الكفاية حيث قال ان الاستصحاب فى طرف المسبب موجب لتخصيص الخطاب وجواز نقض اليقين بالشك فى طرف السبب بعدم ترتيب اثره الشرعى فان من آثار طهارة الماء طهارة الثوب المغسول به (أى المغسول بصب الماء على الثوب) ورفع نجاسته فاستصحاب نجاسة الثوب نقض لليقين بطهارة الماء بخلاف استصحاب طهارة الماء اذ لا يلزم منه نقض لليقين بنجاسة الثوب بالشك بل باليقين بما هو رافع لنجاسته و هو غسله بالماء المحكوم شرعاً بطهارته وبالجملـة فكل من السبب و المسبب وان كان موردا للاستصحاب الا ان الاستصحاب فى الأول (السبب) بلا محذور بخلافه فى الثانى (المسبب) ففيه محذور التخصيص بلا وجه الا بنحو محال فاللازم الاخذ بالاستصحاب السببى نعم لو لم يجر هذا

ص: 301

الاستصحاب بوجه (كتبادل الحالتين) لكان الاستصحاب المسببي جارياً فإنه لا محذور فيه حينئذٍ مع وجود أركانه وعموم خطابه. (1) والمستفاد منه أن الاستصحاب في طرف السبب يتقدم على الاستصحاب في طرف المسبب من باب الورود أو شبهه لأنَّ مع جريانه لا يبقى شك في طرف المسبب حقيقة إذ الثوب حينئذٍ يغسل بالماء الطاهر و الغسل بالماء الطاهر يوجب الطهارة و لا مجال للشك فيه بادلة مطهريه الماء الطاهر.

أورد عليه سيّدنا الأستاذ قدس سره: بأنَّ هذا الجواب يقرب الجواب الذي أفاده عن إشكال تقدّم الامارات على الأصول فيرد عليه ما تقدّم من دون زيادة ونقصان. (2)

وحاصل ما تقدّم ان وجه تقدّم الامارات ليس هو الورود بل هو الحكومة فانه (أى الورود) متوقف على كون المراد من اليقين المذكور في ذيل دليل الاستصحاب هو اليقين بالحكم بالعنوان الثانوى الطارىء للشئ ولو بجهة قيام الامارة عليه مع ان جعل اليقين المأخوذ في الغاية عبارة عن اليقين بالحكم بالعنوان الثانوى الطارىء للشئ بجهة قيام الامارة عليه لا ينفع في البيئة القائمة في الموضوعات لأنَّ الموضوع غير قابل للجعل هذا مضافاً إلى أنّه لا يوافق مذهب من يجعل الدليل معتبراً من باب طريقيته إلى الواقع من دون لحاظه بنفسه وأيضاً يلزم منه ركافة التفكيك بين اليقين المذكور في الصدر وبين المذكور في الذيل فان المراد من الأول هو اليقين بالحكم بعنوانه الأولى الواقعي النفس الامرى وحينئذٍ لو اريد من اليقين الثانى غير هذا المعنى لزم التفكيك الركيك. (3)

ص: 302

-
- 1- (1) الكفاية، ج 2، ص 354-356.
 - 2- (2) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ، ج 3، ص 167-168.
 - 3- (3) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ، ج 3، ص 158.

ولقائل ان يقول ان المراد من اليقين فى الصدر و الذيل أمر واحد و هو معنى يعم الحكم بالعنوان الأولى و الثانوى واختلاف موارد اليقين لاتؤخذ فى نفس اليقين وعليه فلايلزم من اختيار الورود ركافة التفكيك كما لايلزم منه المنافاة مع جعل الدليل معتبرا من باب الطريقة إلى الواقع من دون لحاظه بنفسه لا مكان جعل اليقين الطريقى موضوعاً أو غاية باللحاظ الثانوى فلا مانع من جعل هذا الوجه وجها لتقديم الاستصحاب فى طرف السبب على وجه الورود ومن المعلوم ان تقديم الاستصحاب فى طرف السبب يوجب التخصّص لا التخصيص دون العكس و التخصّص مقدم على التخصيص عند العرف و أما محكومية الموضوع الباقي بحكم فهو من جهة انطباق الدليل الاجتهادى عليه لانبفس الاستصحاب و لقد أفاد و أجاد فى تسديد الأصول حيث قال و بما ان اليقين المأخوذ موضوعاً هنا طريقى محض يؤول التعبد ببقائه إلى التعبد بأن المتيقن السابق باق فان كان حكماً شرعياً يتعبد ببقاء الحكم الشرعى و ان كان موضوعاً له يتعبد ببقاء الموضوع و هنا تنتهى رسالة الاستصحاب و وظيفته و بعد ذلك ينطبق الكبرى و الدليل الدال على محكومية أفراد الموضوع بحكمه عليه و يصير بانطباق الدليل محكوماً بحكمه. (1)

ثم إن هنا وجوه اخرى لتقديم الاستصحاب فى طرف السبب منها ماأفاده سيّدنا الأستاذ تبعاً لشيخه الأستاذ المحقق الحائرى اليزدى من ان تقدّم الشك السببى على المسببى بالطبع لأنّ الثانى معلول للاول فلا يكون فى عرضه فالذى يكون موردا للاستصحاب فى الرتبة المتقدمة هو الشك فى السبب وفى هذه الرتبة لا شك فى المسبب حتى يشمل الدليل وحينئذٍ فاذا عم الدليل فى الرتبة الأولى للشك فى السبب يثبت الحكم فيه بجميع اطرافه ومنها الأثر المترتب عليه من ناحية التسبب وفى الرتبة

ص:303

الثانية وان تصل النوبة إلى الشك في المسبب من دون نقص في اركان الشك و اليقين الا انه لا معنى حينئذٍ للنهي عن النقض مع انه أمر به في الرتبة المتقدمة. (1)

وقد أورد عليه في تسديد الأصول أولاً: بأن موضوع أدلة الأحكام إنما هو الأشياء بوجوداتها الخارجية وليس المنظور إليها رتبها العقلية فإذا اجتمع في الوجود امرآن لهما المعية الوجودية كانا في شمول العام لهما سواء وإن كان بينهما تقدّم وتأخر رتبى عقلى و الدليل على ما ذكرنا هو ظهور الأدلة في ذلك بلا شبهة وريب.

وثانياً: بأن السبق الزمانى أيضاً لا يوجب مزية وترجيحاً للسابق لكى يختص العموم أو الإطلاق به ولا يعم المتأخر الزمانى فان جميع الأفراد مشمولة للعام كل فى زمن وجوده.

و إذا علم بخروج أحد الفردين لم يرالعرف مزية لواحد منهما بل ان أصالة الظهور فى كل منهما معارضة بها فى الآخر وتسقط فى كليهما عن الحجية. (2)

وفيه: وان صح ان الأشياء بوجوداتها الخارجية تكون موضوعاً و ان شمول العام لما له المعية الوجودية بنحو المساوى إلا ان العرف لا يرونها مساويين بل يرون المزية للشك السببى ويكون الأمر عندهم دائراً بين التخصيص و التخصّص اذ تقدّم السبب يوجب رفع الشك عن الثانى عرفاً بخلاف تقدّم المسبب فانه يوجب تخصيص لا تنقض مع وجود الشك و اليقين.

لا يقال: ان صحيحة زرارة التى تدلّ على بقاء الوضوء و الطهارة تشهد بأن الأصل السببى لا يجرى و الجارى هو المسببى فان الإمام عليه السلام قال فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر. (3)

ص: 304

-
- 1- (1) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج 3، ص 169.
 - 2- (2) تسديد الأصول، ج 2، ص 433.
 - 3- (3) التهذيب، ج 1، ص 8، باب الاحداث الموجبة للطهارة، ح 11.

ولم يقل فإنه على يقين من عدم وجود الناقض ولا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر مع ان الشك فى بقاء الوضوء وعدمه ناش من الشك فى حدوث ناقض وعدمه.

لأننا نقول: كما أفاد بعض الأكابر ان دليل اعتبار الاستصحاب ينهى عن النقض و هو أى النقض مختص بالأصول المخالفة فلا يشمل الأصول الموافقة اذ لا يتحقق النقض من جريانها وعليه فلا مانع من اجتماعهما فكما ان الاستصحاب يجرى فى عدم حدوث الناقض كذلك يجرى فى بقاء الوضوء و الطهارة وتمسك الإمام ببقاء الوضوء لا ينافى جريان الأصل فى طرف سببه و هو عدم الناقض أيضاً فتدبر جيداً. هذا مضافاً إلى دلالة بعض الأخبار الاخر على جريان الاستصحاب فى طرف السبب أيضاً مثل ما ورد فى الفارة التى وقعت فى الاناء فصارت منسلخة سأل عمار بن موسى الساباطى ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجد فى انائه فارة وقد توضأ من ذلك الاناء مرارا و غسل منه ثيابه و اغتسل منه وقد كانت الفارة منسلخة فقال ان كان رآها فى الاناء قبل ان يغتسل او يتوضأ او يغسل ثيابه ثم فعل ذلك بعد مارآها فى الاناء فعليه ان يغسل ثيابه و يغسل كل ما اصابه ذلك و يعيد الوضوء و الصلاة و إن كان انما رآها بعد ما فرغ من ذلك و فعله فلا يمس من الماء شيئاً و ليس عليه شئ لانه لا يعلم متى سقطت فيه ثم قال لعله أن يكون انما سقطت فيه تلك الساعة التى رآها. (1)

بدعوى انه حكم فيه باستصحاب عدم وقوع الفارة إلى ان وقع الفراغ من الوضوء و غسل الثياب بعدم وجوب اعادة الوضوء و الصلاة و غسل الثياب مع ان مقتضى الاستصحاب فى كل منها وجوب الاعادة ففى الاولين استصحاب الاشتغال وفى الاخير استصحاب نجاسة الثوب فيعلم من عدم الاعتناء بهذه الاستصحابات واجراء

ص: 305

استصحاب عدم وقوع الفارة إلى ان وقع الفراغ تقدّم الأصل السببي على المسببي. فيما إذا كانا متخالفين فلا تغفل. (1)

حكم ما إذا كان الشكّان مسببين الأمر ثالث

وإذا لم يكن أحدهما مسبباً عن الآخر بل كانا مسببين عن أمر ثالث ولم يكن المستصحب في أحدهما من الآثار الشرعية للآخر ذهب المعروف إلى أنه إن لم يلزم من جريان الاستصحاب فيهما محذور المخالفة القطعية للتكليف الفعلي المعلوم اجمالاً فالأظهر جريان الاستصحاب فيهما لوجود مقتضى اثباتا وهو إطلاق الخطاب وشموله للاستصحاب في أطراف المعلوم بالاجمال وعدم المانع فإذا كانت الحالة السابقة هي النجاسة و علم بطهارة أحدهما فلا يلزم من استصحاب النجاسة في الطرفين مخالفة عملية ولا يضر بذلك تذييل بعض الروايات بـ «ولكن تنقض اليقين باليقين» بدعوى أنه يمنع عن شمول قوله في الصدر «لاتنقض اليقين بالشك» لليقين والشك في أطراف المعلوم بالاجمال للزوم المناقضة ضرورة المناقضة بين السلب الكلي والایجاب والجزئي.

وذلك لأنّ على تقدير تسليم المضادة (وعدم كون المراد من اليقين في قوله «ولكن تنقض اليقين باليقين» هو اليقين التفصيلي الناقض) هو يمنع عن انعقاد الإطلاق في الخبر الذي يكون مذيلاً بذلك ولا يمنع عن شمول النهي في سائر الأخبار ممّا ليس فيه الدليل المذكور فان اجمال هذا الخبر لا يكاد يسرى إلى غيره ممّا ليس فيه ذلك الدليل.

وان لزم من جريانه مخالفة عملية فلا يجري الاستصحاب كما إذا علم بنجاسة أحد الاناثين اللذين كانت الحالة السابقة فيهما هي الطهارة فان استصحاب الطهارة فيهما

ص: 306

موجب للمخالفة القطعية بل لايجرى فى طرف منه أيضاً لوجوب الموافقة القطعية له عقلاً ومع جريانه يلزم محذور المخالفة الاحتمالية هذا كله بحسب المعروف.

ولكن أورد عليه سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره: بأنّ الاقوى ان الأصل فى كل منهما يجرى بلا إشكال من دون استلزام التساقط ولاغيره سواء استلزم المخالفة فى العمل على ماقتضاه الحجة من ظاهر الأدلة اوغيره اولم يستلزم.

والوجه ان موارد العلم الإجمالى كلها من قبيل العلم بالحجة الاجمالية(و العلم الإجمالى لشوبه مع الشك يكون معلقا على عدم ورود الترخيص الشرعى فى أحد الأطراف وإلاّ فيجوز رفع اليد عنه فى الظاهر بمجيبىء الترخيص الشرعى الظاهرى و يجمع بينهما كجمع الأحكام الظاهرية مع الأحكام الواقعية بسقوطها عن الفعلية) لا من قبيل العلم بالارادة الواقعية النفس الامرية والافلو وجد مثل هذا المورد وجب الإحتياط وتحصيل الموافقة القطعية بل لو وجدنا مورد الشك فى الحكم بدوا ولكن علم انه على فرض ثبوته كان على طبقه ارادة واقعية نفس الامرية كان عليه الإحتياط ولم يجز الرجوع إلى البراءة وفى غير هذا المورد يجوز للشارع الترخيص سواء كان فى الشبهة البدوية أو المقرونة بالعلم وبترخيصه يستكشف عدم وجود الإرادة الواقعية فلا إشكال فثبت ان مقتضى التأمل ان الأصل الأولى فى أطراف الشبهة هو جريان الأصل فى جميع الأطراف فما خرج بالدليل فهو خارج وغيره باق (1) والمترائى من شيخنا المرتضى ان أدلة الأصول قاصرة عن الشمول للأطراف المعلوم بالاجمال من جهة قوله فى دليل الاستصحاب«ولكن تنقضه يقيّن آخر»وفى دليل البراءة حتى

ص:307

1- (1) وقد ذكرنا فى الجهة الثانية من كتاب الاشتغال من هذا الكتاب بعض موارد الخروج و لزوم الإحتياط فراجع.

تعلم انه حرام ورفع مالا يعلمون حيث ان مقتضاه (أى المعلوم بالاجمال) وضع ما يعلمون.

وأنت خبير بأن لازم هذا الكلام عدم صحة التفصيل بين الاقسام سواء استلزم جريان الأصل فى الأطراف مخالفة عملية أم لم يستلزم (و سواء كان أحدهما سببا للآخر أو لم يكن) فما يرى منه فى المقام من التفصيل لا يوافق مرامه فتأمل.

ويرد عليه انه ان اراد ان قوله «ولكن تنقضه بيقين اخر» يقتضى وجوب نقض الحالة السابقة فى المعلوم بالاجمال وقوله لا تنقض اليقين بالشك يقتضى عدم جواز نقضها فى كل واحد من الأطراف فيقع التعارض بين الصدر و الذيل ولاجل عدم طرو هذا المحذور يحكم بعدم جريان عموم الاستصحاب فى محل الكلام.

ففيه مضافاً إلى ان الظاهر من اليقين فى قوله ولكن تنقضه بيقين آخر هو اليقين التفصيلى وان ابىت فيكفى ما ليس فيه هذا الذيل -ان المعتبر فى الاستصحاب مضافاً إلى اعتبار اتحاد القضية المتينة و المشكوكة -ان مورد اليقين الناقض بعينه مورد اليقين والشك لوضوح ان كل يقين ليس صالحاً للنقض ومعلوم ان اليقين بنجاسة أحد الانائين بالاجمال (ظ ليس) واردا على مورد اليقين والشك اذ مورد الأول أحدهما الغير المعين ومورد الآخر هذا المعين وذاك المعين وبينهما بون بعيد إلى أن قال فينبغى البحث عن دليل الترخيص وقد عرفت ان دليل الاستصحاب ودليل البراءة يشمل المقام فيكون هو مدرک الترخيص والعلم المأخوذ غاية فيهما ليس الأعم من التفصيلى والإجمالى بل هو خصوص الأول كما عرفت فتدبر. (1) ولا يخفى عليك انه و ان تقدّم الامكان الثبوتى و الاثباتى لشمول أدلة البراءة و دليل الاستصحاب لموارد العلم الإجمالى إلا أنه يمنع عنه الروايات الخاصة الدالة على وجوب الاحتياط التام

ص: 308

نعم تختص تلك الروايات بالشبهة المحصورة وشبهة القليل في القليل لا القليل في الكثير وهكذا تختص بموارد محل الابتلاء وأما في غيرها فاذا شككنا في جواز الارتكاب وعدمه امكن الرجوع فيه إلى عموم أدلة البراءة والاباحة أو الاستصحاب في أطراف المعلوم بالاجمال وان شئت المزيد راجع الجهة الثانية والثالثة من أصالة الاشتغال من هذا الكتاب.

تذنيب: في ملاحظة الاستصحاب مع بعض قواعد اخر مجعولة شرعاً

قال في الكفاية لا يخفى ان مثل قاعدة التجاوز في حال الاشتغال بالعمل وقاعدة الفراغ بعد الفراغ عنه وأصالة صحة عمل الغير إلى غير ذلك من القواعد المقررة في الشبهات الموضوعية إلا القرعة تكون مقدمة على استصحاباتها المقتضية لفساد ما شك فيه من الموضوعات لتخصيص دليل الاستصحاب بادلة القواعد المذكورة وكون النسبة بين الاستصحاب وبين بعض هذه القواعد كاصالة اليد عموماً من وجه (1) لا يمنع عن تخصيص الاستصحاب بهذه القواعد بعد الإجماع على عدم التفصيل بين موارد القواعد مع استلزام قلة المورد لتلك القواعد جداً لو قلنا بتخصيصها بدليل الاستصحاب اذ قلّ مورد منها لم يكن هناك استصحاب على خلافها. (2)

ولا يخفى ان الاستدلال بالاجماع مع كونه مدركياً لا يصلح للاستدلال لأنه لا يكشف عن شيء اللهم إلا أن يقال ان الإجماع ولو كان المدركي منه إذا كان متصلاً إلى زمان المعصوم عليه السلام وكانت المسألة من المسائل الأصلية كشف ذلك عن تقرير

ص: 309

1- (1) اذ قد تجرى أصالة اليد ولا إستصحاب كما إذا كان المورد من موارد تبادل الحاليتين مثل ما إذا باع شيئاً واشتراه وشك في المتقدم والمتأخر منهما فلا يجرى الإستصحاب ولكن تدلّ يده على الملكية وقد يجرى الإستصحاب ولا يد كما إذا شك في الحدث مع العلم به سابقاً وقد يجتمعان.

2- (2) الكفاية، ج 2، ص 359-360.

المعصوم عليه السلام وقد بينا ذلك فى مبحث الإجماع فراجع هذا مضافاً إلى صحة ما أشار إليه بقوله مع استلزام قلة المورد الخ.

قال السيّد المحقّق الخوئى قدس سره: لا إشكال فى تقدّم قاعدة الفراغ و التجاوز على الاستصحاب.

وانما الكلام فى وجه التقدم فنقول الظاهر من الأدلة كون القاعدة (أى قاعدة التجاوز و الفراغ) من الامارات فان الشك فى صحة العمل بعد الفراغ أو بعد التجاوز ناش من احتمال الغفلة و السهو اذ ترك الجزء أو الشرط عمدا لا يجتمع مع كون المكلف فى مقام الامتثال وأصاله عدم الغفلة من الأصول العقلانية النافذة إلى الواقع فان سيرة العقلاء جارية على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة و الأخبار الواردة فى قاعدة الفراغ و التجاوز أيضاً دالة على كونها من الامارات لا من الأصول المقررة للشاك فى مقام العمل فان قوله عليه السلام بلى قد ركعت فى خبر الفضيل بن يسار الوارد فى الشك فى الركوع إخبار عن الواقع وكذا قوله عليه السلام «هو حين يتوضأ أذكر من حين يشك» وكذا قوله عليه السلام «وكان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك».

وبالجملة لا ينبغى الإشكال فى كون القاعدة (أى قاعدة الفراغ و التجاوز) من الامارات وحينئذٍ ان قلنا بكون الاستصحاب من الأصول فقد ظهر وجه تقديمها عليه ممّا ذكرناه فى تقدّم سائر الامارات على الأصول من ان الأصول وظائف مقررة للشاك فى مقام العمل فلامجال للاخذ بها بعد اثبات الواقع ولو بالتعبد الشرعى لقيام الامارة.

وان قلنا بكون الاستصحاب أيضاً من الامارات كما التزم به المحقّق النائينى قدس سره وتبعناه فقد ذكر المحقّق المزبور ان القاعدة حاکمة على الاستصحاب لأن أدلة القاعدة واردة فى موارد جريان الاستصحاب كما فى الشك فى الركوع بعد الدخول فى السجود فأدلة القاعدة نافذة إلى أدلة الاستصحاب وشارحة لها.

وفيه: ان الحكومة بالمعنى المصطلح هو كون الحاكم بمدلوله اللفظي ناظراً إلى المحكوم وشارحاً له بحيث لو لم يكن الدليل المحكوم موجوداً لكان الدليل الحاكم لغوا كقوله «لاشك لكثير الشك» فانه حاكم على قوله «إذا شككت فابن على الأكثر» لكونه شارحاً له بمدلوله اللفظي اذ لو لم يكن للشك حكم من الأحكام لكان قوله عليه السلام لاشك لكثير الشك لغوا والمقام ليس كذلك اذ قوله «بلى قدر كع» ليس شارحاً لقوله عليه السلام «ان كنت على يقين من طهارتك فلا تنقض اليقين بالشك» بحيث لو لم يكن قوله «لا تنقض اليقين بالشك» لزم ان يكون قوله عليه السلام بلى قدر كع لغوا فانه لا مانع من جعل قاعدة كلية وهى البناء على صحة العمل مع الشك فى صحته بعد الفراغ عنه ولو لم يكن الاستصحاب مجعولا أصلاً وما ذكره؛ من ان أدلة القاعدة واردة فى موارد جريان الاستصحاب صحيح الا انه لا يقتضى الحكومة بالمعنى المصطلح كما هو ظاهر.

والتحقيق ان تقديم القاعدة على الاستصحاب انما هو من باب التخصيص وذلك لأنّ اغلب موارد العمل بالقاعدة يكون موردا لجريان الاستصحاب كما فى الشك فى الركوع بعد الدخول فى السجود فانه مع الغض عن قاعدة التجاوز كان مقتضى الاستصحاب الحكم بعدم الاتيان بالركوع فلا بد من تخصيص أدلة الاستصحاب بأدلة القاعدة والا يلزم حمل القاعدة على النادر ولا يمكن الالتزام به ولا يمنع من التخصيص كونهما عامين من وجه اذ وجه التخصيص فى العموم المطلق أنه لو لم يخصص لزم لغوية الخاص رأسا وفى المقام لو لم يخصص احدا العاميين من وجه وهو أدلة الاستصحاب يلزم حمل العام الآخر وهو أدلة القاعدة على الفرد النادر وهو يحكم اللغو فليس الملاك فى التخصيص كون النسبة هى العموم المطلق بل الملاك لزوم لغوية أحد الدليلين على تقدير عدم الالتزام بتخصيص الدليل الآخر على ما ذكرناه ولم

يوجد مورد من موارد العمل بالقاعدة لم يكن الاستصحاب فيه مخالفا لها إلا في موردين أحدهما ما إذا كان لشيء حالتان متضادتان وشك في المتقدم والتأخر منهما بعد الفراغ من العمل إلى أن قال ثانيهما ما إذا كان الاستصحاب مطابقاً للقاعدة كما إذا شك بعد الفراغ من الصلاة في طرو مانع من موانع الصلاة حين الاشتغال بها فان استصحاب عدم طرو المانع موافق لقاعدة الفراغ كما هو ظاهر. (1)

ولقد أفاد وأجاد وان لم يكن كلامه خالياً عن بعض المناقشات منها ان الحكومة لا تتوقف على سابقة المحكوم بل اللازم ان يكون خطاب الحاكم في نفسه و لو لم يكن خطاب المحكوم مفيداً في نفسه سواء كان المحكوم قبله أو بعده و لا ملزم لوجود قبله.

قال في دروس في مسائل علم الأصول و أما الإشكال على الحكومة بأن الحكومة على ما إذا كان الخطاب الحاكم ناظراً إلى خطاب المحكوم بحيث لو لم يكن خطاب المحكوم كان خطاب الحاكم لغوا كقوله عليه السلام لا شك لمن كثر شكه فانه لو لم يكن خطاب «إذا شككت فابن على الأكثر» كان الخطاب المذكور لغوا وليس المقام كذلك فانه لو لم يكن خطاب لاعتبار الاستصحاب كان اعتبار قاعدة الفراغ و التجاوز صحيحاً وخطابهما لم يكن لغوا فلا يمكن المساعدة عليه فان ما ذكر غير معتبر في الحكومة ولذا يكون خطاب اعتبار البنية وخبر الثقة حاكماً على خطاب اعتبار الاستصحاب ولو لم يكن دليل على اعتبار الاستصحاب لم يكن اعتبارهما لغوا. (2)

ومنها: ان الاستصحاب ليس من الامارات لما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره من ان اليقين السابق لا يمكن ان يكون طريقاً وامارة على الشيء المشكوك في زمان الشك

ص: 312

1- (1) مصباح الأصول، ج 3، ص 265-262.

2- (2) دروس، ج 4، ص 268.

فلا يمكن اعتبار بقاء اليقين إلا ايجاب العمل على طبق اليقين الطريقى أى المتعبد ببقاء المتيقن. (1)

نعم لا مانع من جعل الاستصحاب من الأصول المحررة باعتبار ان الاستصحاب يدل على ترتيب الأثر الذى كان حال اليقين فى حال الشك ومن المعلوم ان اليقين المذكور طريق إلى الحكم الأولى ومحرز له وعليه فالحكم بعدم نقض اليقين بالشك يدل على حكم تنزيلي يترتب عليه ما يترتب على اليقين وكيف كان فلا ريب فى تقديم القواعد المذكورة على الاستصحاب سواء قلنا بالحكومة أو لم نقل وسواء كان الاستصحاب امارة اولم يكن والوجه فيه هو لزوم اللغوية.

فى أخبار القرعة و ملاحظة الاستصحاب معها

و أما القرعة فقد قال استادنا المحقق الداماد قدس سره التحقيق ان يقال ان أخبار القرعة على ثلاث طوائف:

الاولى: ما يفيد ان القرعة لكل أمر مشكل لم يتبين حكمه من الكتاب والسنة.

الثانية: ما يدل على جريان القرعة فى المشتبه من حيث الموضوع فى خصوص باب التنازع.

الثالثة: ما يدل على جريانها فى كل مشتبه.

و المعلوم بالبدهة عدم تعارض هذه الطوائف بعضها مع بعض لكونها مثبتات نعم يختلف النسبة بينها وبين أدلة الأصول.

أما الطائفة الأولى فموردها: ما إذا لم يتبين الحكم لظاهراً و لا واقعاً من الكتاب و لا السنة و لا غيرهما اذ الإشكال يرتفع بمجرد ثبوت الحكم و لو فى عالم الظاهر بأى شيان فعلى هذا يكون أدلة الأصول واردة على دليل القرعة (و مقدمة عليه).

ص: 313

و أما الثانية فموردها و ان كان خصوص الشبهات الموضوعية فى خصوص باب التنازع و من هذه الجهة يكون خاصا بالنسبة إلى مورد الأصول الا انه (1) لا يعم مورد الأصول و غيره يكون عاما بالنسبة إليه من جهة اخرى فبالاخرة يكون النسبة بينهما الأعم و الأخص من وجه الا- انه حيث كان الظاهر من قوله عليه السلام «انه يخرج سهم الحق و أنه سهم الله و سهم الله لا يخيب» كون القرعة ناظرة إلى الواقع و كاشفة عنه كان حجيتها من باب الطريقة و الامارية فتقدم على الأصول كتقدم ساير الامارات عليها إلى أن قال.

و أما الثالثة فموردها خصوص الشبهات الموضوعية على ما تقدّم سابقاً من عدم شمول أخبار القرعة للشبهات الحكمية و لهذه الجهة تصير اخص من مورد أدلة الأصول الا أنها تعم مورد الأصول و غيره من جهة اخرى كما تقدّم تقرّبه فيكون النسبة فى هذه الطائفة أيضاً كسابقته إلا ان الأمر هنا بالعكس بمعنى انه تقدم الأصول و لو كانت أصلاً على القرعة و لو كانت طريقة إذ لو عكس و جب تخصيص أدلة الأصول بالشبهات الحكمية و هذا مستلزم لخروج المورد فى أخبار البراءة و الاستصحاب و خروج ما هو القدر المتيقن من شمول أخبار الإحتياط عنها.

و كل ذلك قبيح مستهجن فلهذا يعكس الأمر و يقدم الأصول عليها كى لا يلزم المحذور هذا كله فى الأصول النقلية.

و أما الأصول العقلية فمقتضى القاعدة ورود القرعة عليها الا ان التقديم بالنسبة إلى خصوص قاعدة الاشتغال خارج عن طريقة المسلمين و سيرة المشرعين حيث لم يكونوا يكتفون بالامثال الاحتمالى فيما اصابته القرعة فافهم.

ص:314

1- (1) و الظاهر ان فى العبارة مسامحة و لعلّ العبارة هكذا الا إنها(أى القرعة) تعم مورد الأصول و غيره فى كون عاما بالنسبة إليه(أى مورد الأصول) من جهة اخرى.

و أما ما ذهب إليه صاحب الكفاية من ان وجه تقدّم الاستصحاب على القرعة ان المراد من المجهول فى اخبارها أعمّ ممّا كان مجهولاً بعنوانه الأولى أو بعنوانه الثانوى و على هذا يكون الاستصحاب واردا على قاعدة القرعة.

ففيه ان الظاهر ان المراد من الجهل هو الذى كان مجهولاً بحسب الحكم الواقعى لا الأعم منه و ممّا كان مجهولاً لا بحسب حكمه الظاهرى و لو كان هذا المراد فليكن هو المراد أيضاً من قوله «رفع ما لا يعلمون» لعدم الفرق بين عنوان «مالا يعلمون» و عنوان «المجهول» و الظاهر عدم التزام صاحب الكفاية بذلك انتهى. (1)

و لا يخفى عليك ان الإشكال الذى أورده على صاحب الكفاية وارد على سيّدنا الأستاذ حيث ذهب فى الطائفة الأولى من أخبار القرعة إلى مثل ما قاله صاحب الكفاية أللهمّ إلا أن يقال ان عنوان المشكل ليس كعنوان المجهول فتأمل.

هذا مضافاً إلى أن ما ذكره الأستاذ فى الطائفة الثانية يوافق القول بأن الاستصحاب من الأصول لا الامارات و الا فلا وجه لتقديم القرعة على الاستصحاب الا من جهة لزوم لغوية جعل القرعة.

و لعلّ الفرق بين الثانية و الثالثة فى تقييد مورد القرعة فى الثانية بخصوص الشبهات الموضوعية فى خصوص باب التنازع و عليه فتقديم القرعة على مورد الأصول لا يوجب اختصاص أدلة الأصول بالشبهات الحكمية لأنّ الموضوعات التى لا تكون مورد التنازع كثيرة و تكون مورداً للأصول بخلاف الثالثة فان مع خروج الشبهات الموضوعية مطلقاً لا يبقى الشبهات الموضوعية تحت أدلة الأصول.

ثم لا يخفى عليك ان الظاهر من كلام سيّدنا الأستاذ ان كل موردين من موارد القرعة لا تخلو من الاستصحاب مع ان بعض مواردها ليس له الاستصحاب كما إذا كان

ص: 315

المورد من أطراف المعلوم بالاجمال كقطعية الغنم التي علم بموطئية بعضها فيجری فيه القرعة و لاستصحاب لأنه بعد العلم بموطئية بعض قطعية الغنم في الواقع يكون مقتضى العلم الإجمالي هو الاجتناب عن جميع ما يحتمل كونه طرفا للعلم الإجمالي أو كما إذا لم يكن للمورد واقع معين فانه يجرى فيه القرعة و لاستصحاب لعدم معلومية الواقع فيه كما ورد في صحيحة محمد بن مسلم قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل يكون له المملوك فيوصى بعق ثلثهم قال كان على عليه السلام يسهم بينهم فتحصل أن الاستصحاب يقدم على القرعة في الطائفة الأولى و الطائفة الثالثة من الأخبار الواردة في القرعة و القرعة مقدمة على الاستصحاب في الصورة الثانية سواء قلنا بامارية الاستصحاب أو لم نقل هذا بالنسبة إلى الأصول الشرعية و أما الأصول العقلية فالقرعة مقدمة عليها عدی قاعدة الاشتغال لعدم اكتفائهم في الامتثال بالامتثال الاحتمالي الا ان يقال ان الامتثال بعد كون قاعدة القرعة من الامارات ليس احتماليا و لعل إليه أشار سيّدنا الأستاذ بقوله فافهم و أما الموارد التي تخلو من الاستصحاب فلا إشكال في القرعة اذ لا مجال لغيرها.

هذه هي عمدة الكلام في الاستصحاب و انما لم نذكر تفصيل تلك القواعد من جهة كونها من القواعد الفقهية و الانسب هو ذكرها في أبواب الفقه و الله هو الهادي و لله الحمد أولاً و آخراً.

إشارة

في الاستصحاب و البحث عنه يقع في ضمن امور:

الأمر الأول: في تعريفه:

عرّف الاستصحاب بتعاريف أسدها وأخصرها «إبقاء ما كان» والمراد بالإبقاء هو الحكم بالإبقاء و دخل الوصف في الموضوع مشعر بعليته للحكم وعليه فعلة الإبقاء المذكور هي أنه كان فيخرج بذلك عن التعريف إبقاء الحكم لأجل وجود علته أو لوجود دليله.

ثم إن «إبقاء ما كان» يشمل الاستصحاب الموضوعي و الحكمي.

كما لا فرق في الحكم بالإبقاء بين كون المبنى في الاستصحاب هو بناء العقلاء على ذلك مطلقاً أو في الجملة أو حكمهم بالتصديق الظنّي بالإبقاء الحقيقي بسبب وجود الملازمة بين ثبوت الشيء في السابق وبين الظنّ ببقائه أو الأخبار الدالة على الاستصحاب تعبداً مطلقاً أو في الجملة إذ مرجع جميع هذه الوجوه إلى حكم الشارع بالإبقاء في كل شيء وجد ثم شك في بقاءه من دون فرق بين كون الحكم بذلك تأسيسياً أم امضائياً.

ثم ان المراد بالإبقاء هو الإبقاء التنزيلى حيث إنّ إبقاء نفس الحكم أو الموضوع.

ثم لا يخفى عليك أنه لا يكون تعريف الاستصحاب بابقاء ما كان جامعاً على جميع الأقوال المتقابلة و لا ضميراً فيه لكون التعريف المذكور من باب الشرح الإسمي لا التعريف المنطقي.

الأمر الثاني: في أركان الاستصحاب

وهي اليقين السابق و الشك اللاحق و تعريفه بابقاء ما كان مشعر بكليهما إذ لا يفرض أنه كان إلا إذا كان متيقناً كما أن الشك اللاحق يفهم من كلمة الابقاء إذ لا مورد له إلا مع الشك في الواقع الحقيقي الثابت في السابق.

ثم إن المعتبر في الشك و اليقين امور:

منها: أن يكون المقصود من اليقين هو اليقين بالحالة السابقة من دون فرق بين أن تكون الحالة السابقة حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي.

ومنها: أن يتعلق الشك ببقاء المتيقن لوضوح أن مع فرض بقاء اليقين لا شك حتى يمكن الاستصحاب.

ومنها: أنه لا فرق في الشك بين أن يكون متساوي الطرفين أو لا- يكون إذ المراد من الشك هو عدم العلم و العلمى ببقاء المتيقن و عليه فالاستصحاب يجرى و لو مع الظن بالبقاء أو الظن بعدم البقاء.

ومنها: أن يتعدد زمان المتيقن و المشكوك و إلا فالشك يكون شكاً سارياً في نفس ما تيقنه في السابق فيكون قاعدة اليقين لا الاستصحاب و لا يشمل أدلة الاستصحاب.

ومنها: وحدة متعلق اليقين و الشك بأن يكون الشك في البقاء متعلقاً بنفس ما تعلق به اليقين و يحكم ببقاء ما فيه اقتضاء البقاء عند الشك في حدوث مانع له من

دون نظر له إلى مقام تأثيره و ترتب الأثر الذى لم يكن موجوداً قبلاً و بهذا مضافاً إلى وحدة المتيقن و المشكوك يفترق الاستصحاب عن قاعدة المقتضى و المانع التى تكون موردها ما لو حصل اليقين بالمقتضى و يشك فى تأثيره من جهة احتمال وجود المانع فيكون المشكوك فيها غير المتيقن فمن يذهب إلى صحتها يقول يجب البناء على تحقق المقتضى بالفتح عند اليقين بوجود المقتضى بالكسر لكفاية احراز وجود المقتضى بالكسر مع الشك فى وجود المانع فى الحكم بترتب الأثر مثلاً إذا علم بوجود نار مماثلة للثياب و شك فى رطوبة الثياب و عدمها يمكن الحكم باحتراقها بقاعدة المقتضى و عدم المانع.

ومنها: سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك بمعنى أنه يجب أن يتعلق الشك فى بقاء ما هو متيقن الوجود سابقاً بدعوى أن هذا هو الظاهر من معنى الاستصحاب فلو انعكس الأمر بأن كان زمان المتعلق متأخراً عن زمان المشكوك بان يشك فى مبدأ حدوث ما هو متيقن الوجود فى الزمان الحاضر فإن هذا يرجع إلى الاستصحاب القهقرائى الذى لا دليل عليه و لا يشمل أخبار الاستصحاب لأنه ليس من باب عدم نقض اليقين بالشك بل يرجع أمره إلى نقض الشك المتقدم باليقين المتأخر هذا مضافاً إلى صريح قوله عليه السلام «لأنك كنت على اليقين من طهارتك فشككت الخ» فى تقدم متعلق اليقين على متعلق الشك فلا يدل على حجية الاستصحاب إذا تقدم زمان المشكوك على زمان المتيقن.

الأمر الثالث: فى أن البحث عن حجية الاستصحاب هل هو بحث أصولى أو بحث فقهى و المختار هو الأول لأن حجية الاستصحاب إما من قبيل حجية الأمارات فتدخل فى مسائل علم الأصول و إما من قبيل الأصول العملية فتدخل فيها أيضاً كسائر الأصول العملية فلا حاجة فى إثبات كونها من المسائل الأصولية إلى تكلف زائد

هذا كله بالنسبة إلى الاستصحابات الجارية في الشبهات الحكمية المثبتة للأحكام الظاهرية الكلية.

وأما الاستصحابات الجارية في الشبهات الموضوعية كعدالة زيد فلا اشكال في كونها أحكاماً فرعية سواء كان المتكلم فيه من باب الظن أم كان من باب كونها قاعدة تعبدية مستفادة من الأخبار.

لأنّ التكلم فيها على الأول نظير التكلم في اعتبار سائر الأمارات كيد المسلمين و سوقهم و البيّنة ونحوها في الشبهات الخارجية وعلى الثاني نظير قاعدة الفراغ.

الأمر الرابع: في جريان استصحاب حال العقل أي حكمه و عدمه

و المقصود منه هو البحث عن جريان الاستصحاب و عدمه في الأحكام الشرعية المستندة إلى الأحكام العقلية إذا شك في بقائها تأمل شيخنا الأنصاري في جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية المستندة إلى الأحكام العقلية كما لا مجال للاستصحاب في نفس الأحكام العقلية نعم لا يمنع مقارنة الأحكام الشرعية مع العقلية عن جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية إذا لم تكن مستندة إليها.

أورد عليه في الكفاية بإمكان جريان الاستصحاب من دون فرق بين كون الأحكام الشرعية مستندة إلى الأحكام العقلية إليها وبين عدم كونها كذلك.

بيان ذلك أنّ الحكم الفعلي العقلي يستلزم الحكم الشرعي ولكن هذا في مرحلة مقام الاثبات و الاستكشاف فإذا طرأ انتفاء بعض قيود موضوع حكم العقل الذي يحتمل دخله في ملاك حكمه. لا يحكم العقل ببقاء حكمه إلا أنّه لا يستلزم عدم بقاء الحكم واقعاً لاحتمال بقاء الملاك الواقعي و مع هذا الاحتمال يجرى الاستصحاب في الأحكام الشرعية المستندة إلى الأحكام العقلية لتمامية أركان الاستصحاب فيها بعد ما رأى ما احتمله من الأحوال لا المقوّمات و عليه فمعنى عدم حكم العقل عند انتفاء

بعض القيود أنّ العقل لا يحكم به لا أنّه حكم بالعدم وعليه فالحكم الشرعى المستند معلوم الحدوث و مشكوك البقاء عرفاً فيستصحب.

وبعبارة اخرى أنّ الحكم الشرعى إنما يتبع حكم العقل بما هو ملاك الحكم واقعاً لا بما هو مناطه بنظر العقل فى مقام الاثبات و من المحتمل عدم دخالة ما انتفى فى الحكم واقعاً أو وجود ملاك آخر معه عرفاً فتحصل أنّه لا مجال للتأمل فى جريان الاستصحاب فى الأحكام الشرعية المستندة إلى الأحكام العقلية مع كون القيود المنتفية من الأحوال عند العرف لا من المقومات قال فى الدرر ذهب جمع من مشايخنا تبعاً لسيّد مشايخنا الميرزا الشيرازى (قدس الله اسرارهم) إلى جريان الاستصحاب و هو الحق فنقول لا ينبغي الاشكال فى عدم جواز استصحاب نفس حكم العقل ضرورة عدم تصور الشك فى بقائه كما لا ينبغي الاشكال فى عدم جواز الاستصحاب ملاك حكمه لأنّ الشك و ان كان متصوراً فيه ولكنه ليس موضوعاً لأثر من الآثار الشرعية ولكن استصحاب الحكم الشرعى المستكشف بقاعدة الملازمة بمكان من الامكان لعدم المانع فيه إلا الشك فى الموضوع بحسب الدقة و لو كان هذا مانعاً لانسدّ باب الاستصحاب فى الأحكام الكلية و الجزئية لكون الشك فيها راجعاً إلى الشك فى الموضوع يقيناً و ما هو الجواب فى باقى موارد الاستصحاب هو الجواب هنا من دون تفاوت أصلاً (1) ويمكن التفصيل بين ملاحظة الموضوعات بنحو الكلى مجردة عن اللواحق فلا يجرى فيها الاستصحاب للعلم بزوالها مع عروض اللواحق هذا بخلاف ما إذا كانت الموضوعات ملحوظة مع تصادقها على الوجود الخارجى فأنّه يجرى الاستصحاب فيه لبقاء الموضوع خارجاً عرفاً.

ص: 321

قال سيّدنا الامام المجاهد قدس سره قد يصدق عنوان حسن محض ملزم على موجود خارجى من غير أن يصدق عليه عنوان قبيح فيكون الموضوع الخارجى حسناً محضاً. ملزماً فيكشف العقل منه الوجوب الشرعى ثم يشك فى صدق عنوان قبيح عليه ممّا هو راجع مناطاً فيقع الشك فى الموضوع الخارجى بأنّه حسن أو قبيح وقد يكون بعكس ذلك.

مثال الأول: أنّ انقاذ الغريق حسن عقلاً فقد يغرق مؤمن فيحكم العقل بلزوم انقاده و يكشف الحكم الشرعى بوجوبه ثم يشك فى تطبيق عنوان السابّ لله ورسوله عليه فى حال الغرق حيث يكون تطبيق هذا العنوان عليه ممّا يوجب قبح انقاده و يكون هذا المنطأ أقوى من الأول أو دافعاً له فيشك العقل فى حسن الانقاذ الخارجى و قبحه و يشك فى حكمه الشرعى.

و مثال الثانى: أنّه قد يكون حيوان غير مؤذ فى الخارج فيحكم العقل بقبح قتله ثم يشك بعد رشده فى صيرورته مؤذياً فيشك فى حكمه الشرعى فاستصحاب الحكم العقلى فى مثل المقامات مما لا مجال له لأنّ حكم العقل مقطوع بعدم فإنّ حكمه فرع ادراك المنطأ و المفروض أنّه مشكوك فيه و أمّا الحكم الشرعى المستكشف منه قبل الشك فى عروض عنوان المزاحم عليه فلا مانع من استصحابه إذا كان عروض العنوان أو سلبه عن الموضوع الخارجى لا يضّرّان ببقاء الموضوع عرفاً كالمثالين المتقدمين فإنّ عنوان السابّ و المؤذى من الطوارى التى لا يضّرّ عروضها و سلبها ببقاء الموضوع عرفاً فتلخص مما ذكرنا جواز جريان الاستصحاب فى الأحكام المستكشفة عن الحكم العقلى هذا بخلاف ما اذا كانت الأحكام العقلية مترتبة على العناوين الكلية غير ملحوظة انطباقها على الخارج فلا يمكن أن يشك العقل فيها بعد كون موضوع حكمها معلوماً و لحاظ قيد أو خصوصية اخرى فيه يوجب مغايرة الموضوع فيرتفع

الحكم عنه عقلاً و عرفاً و مع الارتفاع القطعى لا مجال لاستصحاب الحكم الشرعى المستكشف بالحكم العقلى. (1)

الأمر الخامس: فى أدلة حجية الاستصحاب و هى متعددة:

منها: استقرار بناء العقلاء على العمل على الحالة السابقة اعتماداً عليها و تعبداً بها و حيث لم يثبت الردع عنه كان هذا البناء حجة شرعية و فيه منع إمّا بمنع البناء تعبداً لا مكان أن يكون عمل العقلاء لا طميينانهم أو ظنهم الشخصى بالبقاء أو أن يكون عملهم ناشياً عن الاحتياط أو أن يكون عملهم لغفلتهم عن البقاء و عدمه.

و اجيب عنه بأنّ الاطمينان أو الظنّ المذكور ببقاء ما ثبت غير حاصل بالنسبة إلى جميع الموارد بل كثيراً ما نجد العقلاء انهم عاملون على طبق الحالة السابقة فيما ليس فيه اطمينان أو ظن بثبوت ما كان بل فيما ثبت الظن بعدم ثبوته فيس مدار بنائهم على حصول الاطمينان أو الظن الشخصيين ببقاء ما كان و اما الاحتياط فهو وإن كان مما يراعونه فى امورهم إلا أنّه ليس دائراً مدار الثبوت فى السابق و الشك فى اللاحق بل يجرى فى جميع المقامات.

و أمّا احتمال الغفلة فهو مرفوع باننا نجد العقلاء بانين على طبق الحالة السابقة فى موارد التردد فى البقاء و عدمه و هذا دليل على أنّ بنائهم ليس لاجل الغفلة عن احتمال الانتفاء. فلا اشكال فى الاستدلال ببناء العقلاء لحجية الاستصحاب.

لا يقال: يكفى فى الردع عن مثل هذه السيرة ما دلّ من الكتاب و السنّة على النهى عن اتباع غير العلم و لزوم الاحتياط فى الشبهات.

لأنّنا نقول: الجواب هو الجواب الذى قد تقدّم فى حجية الخبر الواحد من أنّ ما دلّ من الكتاب راجع إلى المنع عن الاكتفاء بغير العلم فى اصول الدين.

ص: 323

هذا مضافاً إلى أنّ الآيات الناهية ارشادية إلى عدم العمل بالظن لاحتمال مخالفة الواقع و الابتلاء بالعقاب فلا يشمل الاستصحاب الذى يكون بناء عملياً من العقلاء للقطع بالأمن من العقاب حينئذٍ والعقل لا يحكم بازيد مما يحصل معه الأمن من العقاب.

إلا أن يقال إنّ القطع بالأمن متفرع على عدم شمول الأدلة الناهية لمثل الاستصحاب وعدم شمولها متفرع على حجية الاستصحاب وهو كما ترى.

و التحقيق أنّ المقام خارج عن مورد الآيات الناهية تخصّصاً لأنّ المقصود من الآيات الناهية هو النهى عن اتباع غير العلم لاثبات الواقع و لا يكون المقصود فى الاستصحاب هو ذلك إذ المقصود من الاستصحاب هو العمل على طبق الحالة السابقة أو أنّ المقصود هو النهى عن غير الحجة و عليه فيرتفع موضوع الآيات الناهية بوجود الحجة و هى الاستصحاب الذى عليه بناء العقلاء فإذا عرفت خروج السيرة عن مورد الآيات الناهية فلا فرق فيها بين كون السيرة متقدمة على الآيات أو مقارنة أو متأخرة عنها و هذا لخروجها عن مورد الآيات الناهية تخصّصاً.

نعم يمكن منع شمول هذا الدليل لجميع موارد الاستصحاب كمورد جريان سائر الأصول المحرزة كأصالة السلامة كما إذا احتل أن طرف معاملته هلك بمثل زلزلة أو شىء آخر ارسل متاعه أو طلب منه ديونه بسبب جريان أصالة السلامة أللهمّ إلا أن يقال جريان سائر الأصول المحرزة لا يمنع عن جريان الاستصحاب أيضاً لأنّ أدلة اعتبارها ناظرة إلى تخطئة مخالفتها و لا نظر لها فى التخطئة إلى موافقتها.

بقى شىء و هو أنّه كيف يمكن الاستدلال بالسيرة العقلانية على حجية الاستصحاب مع ما نرى فيه من البحث العظيم بين الأعظم و الاختلاف بينهم.

وفيه: أنَّ التشكيك في وجود بناء العقلاء بمجرد البحث عنه عند الأعظم غير مقبول لا مكان أن يكون البحث لأيضاً خصوصياته و موارده.

ثم إنَّ دعوى اختلاف الموارد من حيث القوة والضعف والسيارة كلما كانت أقوى احتاجت إلى ردع أقوى والسيارة في خبر الثقة قويه إلى درجة لا يمكن الاقتصار في ردعها على هذا المقدار من عموم أو اطلاق من هذا القبيل وهذا بخلاف المقام الذي نحتمل على الأقل الكفاية في ردع السيارة بمثل هذه العمومات والاطلاقات لعدم قوة السيارة بتلك المرتبة مندفة بنا لانسلم اختلافهما في القوة والضعف فإنَّ السيارة العقلانية ثابتة في الخبر والاستصحاب كليهما وإنَّما الفرق بينهما يكون في الأمارية وعدمها فإنَّ السيارة في الخبر من جهة كونه طريقاً إلى الواقع وفي الاستصحاب من جهة كونه وظيفة للشاك ولو لم يظن بالبقاء كما هو مقتضى كونه أصلاً من الأصول العملية فلا فرق بينهما في أصل الثبوت فتأمل جيداً وعلى تقدير الفرق المذكور لا يؤثر ذلك في جواز الاكتفاء بالعمومات والاطلاقات في الردع عنها لخروج المقام عنها تخصّصاً كما عرفت.

ومنها الأخبار وهي العمدة في هذا الباب.

أحدها: ما رواه الشيخ الطوسي قدس سره في التهذيب بسند صحيح عن زرارة «قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء أتوجب الخففة والخفقتان عليه الوضوء؟

فقال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن فإذا نامت العين والأذن والقلب فقد وجب الوضوء قلت فإن حرك إلى جنبه شيء ولم يعلم به قال لا حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين وإلا فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر».

بتقريب أنّ جواب الشرط في قوله و إلا فإنه على يقين محذوف و هو فلا يجب عليه الوضوء و عليه قامت العلة مقام الجواب لدلالته عليه و عليه فمعنى الرواية إن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء لأنه على يقين من وضوئه في السابق و بعد احتمال تقييد اليقين بالوضوء و جعل العلة نفس اليقين يكون قوله و لا ينقض اليقين بمنزلة كبرى كلية للصغرى المزبورة.

و دعوى أنّ مبنى الاستدلال على كون اللام في اليقين (في قوله عليه السلام و لا ينقض اليقين أبداً بالشك) للجنس إذ لو كان للعهد (بأن تكون اللام إشارة إلى اليقين في قوله عليه السلام فإنه على اليقين من وضوئه) لكانت الكبرى المنضمّة إلى الصغرى هي قوله: «و لا ينقض اليقين بالوضوء بالشك» فيفيد قاعدة كلية في باب الوضوء و أنّه لا ينقض إلا باليقين بالحدث و اللام و إن كان ظاهراً في الجنس إلا أنّ سبق يقين بالوضوء ربما يوهن الظهور المذكور بحيث لو فرض ارادة خصوص يقين الوضوء لم يكن بعيداً عن اللفظ.

مندفعة بأنّ الظاهر أنّ اللام للجنس كما هو الأصل فيه و سبق قوله عليه السلام

«فإنّه على يقين من وضوئه الخ» لا يكون قرينة على اختصاص اليقين باليقين بالوضوء مع كمال الملازمة مع الجنس أيضاً.

هذا مضافاً إلى قوة احتمال أن يكون من وضوئه متعلقاً بالطرف (أى الطرف المستقر كأنّه يقال مكان قوله «فإنّه على يقين من وضوئه» فإنه مستقر من وضوئه على يقين فكما أنّ قوله على يقين متعلق بقوله مستقر فكذلك قوله من وضوئه متعلق بقوله مستقر محذوف) لا متعلقاً بيقين و كان المعنى فإنه كان من طرف وضوئه على يقين و عليه لا يكون الأصغر إلا اليقين لا اليقين بالوضوء و بالجملة لا يكاد يشك في ظهور القضية حينئذٍ في عموم اليقين و الشك خصوصاً بعد ملاحظة تطبيقها في

الأخبار على غير الوضوء أيضاً و ظهور التعليل فى أنه تعليل بأمر ارتكازى من عدم نقض المبرم بغيره.

و أيضاً احتمال العهد مع قطع النظر عن كونه مخالفا لسائر الأخبار لايساعده تذييل قوله عليه السلام «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» بقوله «ولكن ينقضه بيقين آخر».

لأنه يدل على أن علة عدم النقض هو أن اليقين لا يصلح لهدمه إلا بمثله من يقين آخر و لادخالة للوضوء فى هذا التعليل و عليه فلا وجه لجعل اللام فى اليقين فى الكبرى أعنى قوله عليه السلام و لا ينقض اليقين أبداً بالشك للعهد و اشارة إلى الوضوء.

و إن أبيت عن جميع ما ذكر و قلت اللام للعهد أمكن أن يقال إنه لا خصوصية للوضوء فالعلة هو نفس عنوان اليقين بما هو اليقين لا اليقين بما هو اليقين بالوضوء و عليه فقوله عليه السلام: «و لا ينقض اليقين بالشك» يفيد كبرى كلية سواء كان اللام للعهد أو للجنس خصوصاً أن ظاهر التعليل انه يكون بأمر ارتكازى من عدم نقض المبرم بغيره و هو لا يختص بمورد خاص كما لا يخفى.

وثانيها: صحيحة اخرى لزرارة قال قلت لأبى جعفر عليه السلام إنه أصاب ثوبى دم من رعاف أو غيره أو شىء من منى فعلمت أثره إلى أن أصيب له ماء فاصبت الماء و حضرت الصلاة و نسيت أن بثوبى شيئاً فصليت ثم أتى ذكرت بعد ذلك؟

قال عليه السلام: تعيد الصلاة و تغسله.

قال: قلت: فإن لم أكن رايت موضعه و قد علمت أنه قد أصابه فطلبتة فلم أقدر عليه فلما صليت وجدته؟

قال: تغسله و تعيد قال قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه و لم اتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً ثم طلبت فرايته فيه بعد الصلاة قال تغسله و لا تعيد الصلاة قال قلت و لم ذلك؟

قال لأنك كنت على يقين من نظافته ثم شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً.

قلت: فإنني قد علمت أنه قد أصابه و لم أدر أين هو فأغسله.

قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه أصابها حتى تكون على يقين من طهارته.

قال قلت: فهل على إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه فأقلبه.

قال: لا ولكنك إنما تريد بذلك أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك قال قلت: فإن رأيته في ثوبي. وأنا في الصلاة

قال: تنقض الصلاة و تعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته فيه و إن لم تشك ثم رأيته قطعت و غسلته ثم بنيت على الصلاة فإنك لا تدري لعله شيء وقع عليك فليس ينبغي لك أن تنقض بالشك اليقين.

موضع الاستدلال بها هو قوله عليه السلام: «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً» الذي ذكر فيها مرتين مع اختلاف يسير بينهما بالتقريب الذي عرفته في الصحيحة الأولى.

ثم ظهور هذه الجملة في دلالتها على كبرى الاستصحاب في هذه الصحيحة أقوى من الصحيحة السابقة لاشتغالها على التصريح بالتعليل في قوله عليه السلام لأنك الخ و التعبير بعدم الانبغاء الذي يدل على كونها من القواعد الارتكازية.

و يشكل الاستدلال بهذه الصحيحة من ناحيتين:

أحدهما: أن الإمام عليه السلام علل عدم وجود الاعادة.

في جواب السؤال عمن ظنّ بالاصابة و فحص و لم يتيقن بها ثم رأى تلك النجاسة بعد اتمام الصلاة بقوله تغسله و لا تعيد الصلاة قلت لم ذلك قال لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً.

مع أنّ الاعادة لو كانت واجبة لما كانت نقضا لليقين بالشك بل نقضا لليقين بالعلم بوقوع الصلاة مع النجاسة فهذا التعليل فى جواب ذاك السؤال لاينطبق على المورد.

واجب عنه أولاً: بأن غاية الأمر إن أمكننا التطبيق على المورد فهو وإلا فلانفهم كيفية التطبيق على المورد و هو غير قاذح فى الاستدلال بها.

وثانياً: بان هذا الاشكال وارد على تقدير أن يكون المرئى هو النجاسة السابقة مع أنّه يمكن أن يكون المراد من اليقين هو الحاصل قبل ظن الاصابة و هو اليقين بالطهارة و من المرئى هى النجاسة المرددة بين أن تكون من الأول أو حدثت بعد الصلاة و هذا ينطبق على المقام و يسلم عن الاشكال المذكور لأنّ مع احتمال حدوث النجاسة بعد الصلاة لاعلم بنقض اليقين بالطهارة فى حال الصلاة حتى يكون من نقض اليقين باليقين إذ مع هذا الاحتمال لاعلم بوقوع الصلاة مع النجاسة فيسلم الرواية عن الاشكال المذكور فيجرى الاستصحاب باعتبار حال الصلاة من دون اشكال اذ لو كانت الاعادة واجبة كانت نقضا لليقين بالشك لاليقين.

إلا أنّ هذا الجواب موقوف على احتمال حدوث النجاسة بعد الصلاة.

و أمّا إذا كانت النجاسة المرئية بعد الصلاة هى النجاسة المظنونة سابقاً كما هو صريح نسخة العلل «فإن ظننت أنّه قد أصابه و لم يتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً ثم طلبت فرأيت فيه بعد الصلاة» فلامجال لاستصحاب الطهارة بعد العلم بنقضها حيث دل على أنّه رأى بعد الصلاة عين النجاسة المظنونة قبل الصلاة كما يشهد له الاتيان بالضمير فى قوله «فأبته فيه» فلامجال لاستصحاب الطهارة بعد العلم بنقضها برؤية النجاسة المظنونة لعدم الشك فى البقاء حين العلم بأنّها هى النجاسة المظنونة و عليه

فالحكم بالاعادة بعد انكشاف وقوع الصلاة فيها ليست نقضاً لليقين بالطهارة بالشك فيها بل باليقين بارتفاعها.

اللهم إلا أن يقال إنَّ المستفاد من أدلة اعتبار الطهارة الخبيثة في الصلاة أنَّ الشرط أعم من الطهارة الواقعية والظاهرية واحرازها ولو باصل او قاعدة وعليه فمقتضى كونه حال الصلاة عالماً بالطهارة وشاكاً في بقائها قبل رؤية النجاسة بعد اتمام الصلاة أنه كان مجرى للاستصحاب قبل رؤية النجاسة بعد اتمام الصلاة فقوله لأنت كنت على يقين من نظافته ثم شككت الخ يدل على اعتبار الاستصحاب حال الصلاة قبل اتمامها لبقاء حالة الشك له حين الصلاة حتى كانت الاعادة منافية لقاعدة عدم نقض اليقين بالشك.

لأنَّ معنى لزوم الاعادة هو تجويز نقض اليقين بالشك حال الصلاة نعم لو اعتبر خصوص الطهارة الواقعية فمع كشف الخلاف لا مجال للاستصحاب ولكن المفروض أنَّ الطهارة الخبيثة المشروطة أعم من الواقع واحرازها.

واحراز الطهارة بدليل الاستصحاب موجود حال الصلاة ومع وجود الشرط حال الصلاة لا مجال للاعادة.

ويظهر مما تقدم أنَّ الاكتفاء بالطهارة الظاهرية الاستصحابية لم نستفده من هذه الصحيحة بل كان هو مقتضى ما استفدناه من الأدلة الأخرى الدالة على أنَّ الشرط في الطهارة الخبيثة أعم من الظاهرية غاية الأمر أنَّ زرارة كان غافلاً عن أعمية الشرط فيها ونبهه الامام عليه السلام او كان جاهلاً بذلك وعلمه الامام عليه السلام.

وثانيهما: أنه لو كان مفاد هذه الصحيحة أنَّ جريان الاستصحاب موجب لعدم الاعادة فيما إذا انكشف الخلاف بعد اتمام الصلاة لكان موجبا لذلك فيما اذا انكشف

الخلافاً في اثناء الصلاة فلاوجه للفرق بينهما في هذه الرواية بالحكم بعدم الاعادة في الصورة الأولى و البطلان في الثانية.

واجيب عنه بأن هذا الاشكال فيما إذا انكشف الخلاف في اثناء الصلاة مبنى على تخيل أن استفادة أن الشرط اعم من الطهارة الواقعية مستندة إلى هذه الصحيحة مع أنه تقدم أنها مستندة إلى الأدلة الأخرى فمجرد شرطية الأعم لمن فرغ عن صلاته ثم علم بنجاسة ثوبه ليس دليلاً على شرطية ذلك الأعم لمن علم بها في اثناء الصلاة أيضاً فالاستلزام غير ثابت و الاشكال غير وارد بعد تفصيل الأخبار الواردة في اشتراط الطهارة الخبيثة بين الصورتين.

بقى شىء و هو أن دلالة الحديث على اعتبار الاستصحاب مبنية على أن يكون المراد من اليقين في قوله عليه السلام «لأنك كنت على يقين من طهارتك» هو اليقين بالطهارة قبل ظن إصابة النجاسة كما هو ظاهر الحديث لا اليقين الحاصل بالنظر و الفحص وإلا كان مفاد الحديث قاعدة اليقين و هو خلاف الظاهر إذ قوله فنظرت فلم أر شيئاً ثم طلبت فرأيت فيه بعد الصلاة لايساعد مع حصول اليقين بعدم النجاسة بالفحص و النظر.

حيث إن قوله ثم طلبت يدل على عدم حصول العلم و اليقين بعدم النجاسة بالفحص و النظر وإلا فلامجال للفحص المجدد و عليه فلايعم الحديث قاعدة اليقين بل هو مختص بمورد الاستصحاب هذا مضافاً إلى أن مجرد النظر و عدم الوجدان لايدل على أنه تيقن بالطهارة و عدم النجاسة و أيضاً هذه الكبرى المذكورة فيها منطبقه في غير واحد من الأخبار على الاستصحاب فالصحيحة اجنبية عن قاعدة اليقين فتحصل أن الاستدلال بهذه الصحيحة لحجية الاستصحاب تام.

وثالثها: صحيحة أخرى عن زرارة رواها الكليني عن أحدهما قال قلت: له من لم يدر في أربع هو أم (أو-يب-صا) في ثنتين وقد أحرز اثنتين قال يركع (ركع-يب) ركعتين وأربع سجداً و هو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولاشئ عليه.

وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث تام فأضاف إليها أخرى ولاشئ عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فينبى عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات بدعوى أن المراد من اليقين هو اليقين بعدم الاتيان بالرابعة سابقاً والشك في اتيانها فيستصحب فهذه الصحيحة تدل على الاستصحاب هذا.

وقد تأمل فيه الشيخ الأعظم من ناحية أنه إن كان المراد بقوله عليه السلام في الفقرة الثانية قام فاضاف إليها أخرى القيام للركعة الرابعة من دون تسليم في الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة حتى يكون حاصل الجواب هو البناء على الأقل فهو مخالف للمذهب و موافق لقول العامة و مخالف لظاهر الفقرة الأولى من قوله يركع ركعتين بفاتحة الكتاب فإن ظاهره بقرينة تعيين الفاتحة ارادة ركعتين منفصلتين أعنى صلاة الاحتياط فتعين أن يكون المراد به في الفقرة الثانية القيام بعد التسليم في الركعة المرددة إلى ركعة مستقلة كما هو مذهب الامامية.

فالمراد باليقين كما في اليقين الوارد في الموثقة الاتية هو اليقين بالبراءة فيكون المراد وجوب الاحتياط و تحصيل اليقين بالبراءة بالبناء على الأكثر و فعل صلاة مستقلة قابلة لتدارك ما يحتمل نقصه.

وعلى تقدير تسليم ظهور الصحيحة فى البناء على الأقل أو عدم الاتيان بالأكثر المطابق للاستصحاب يرفع اليد عنه بالصوارف مثل تعيين حملها على التقية وهو مخالف للأصل هذا مضافاً إلى أن هذا المعنى مخالف لصدر الرواية الآبى عن الحمل على التقية مع أن العلماء لم يفهموا منها إلا البناء على الأكثر إلى غير ذلك مما يوهن ارادة البناء على الأقل.

وهذا الوجه (أى البناء على الأكثر و الاتيان بصلاة الاحتياط منفصلة) وإن كان بعيداً فى نفسه ولكنه منحصر بعد عدم إمكان الحمل على ما يطابق الاستصحاب ولا أقل من مساواته فيسقط الاستدلال بالصحيحة.

و أورد عليه فى الكفاية بأن الاحتياط كذلك لا يأتى عن ارادة اليقين بعدم الركعة المشكوكة بل كان أصل الاتيان بها باقتضائه غاية الأمر اتيانها مفصولة ينافى اطلاق النقض وقد قام الدليل على التقييد فى الشك فى الرابعة وغيره وأن المشكوكة لابد أن يؤتى بها مفصولة فافهم.

ولقد أفاد وأجاد ويعتضد ذلك بظهور اليقين والشك فى الفعلى منهما فحمل اليقين فيه على اليقين بالبراءة بسبب الاحتياط خلاف الظهور المذكور.

و يرفع اشكال الشيخ الأعظم بأحد الوجهين الأول: أن المراد من اليقين والشك هو اليقين بالاشتغال والشك فيه فيفيد استصحاب الاشتغال.

وعلى ذلك يكون المراد من الركعة التى أمر باضافتها هى الركعة المفصولة ولا اشكال لأن الاتيان بالمفصولة هو الذى يوجب اليقين بالفراغ دون غيره عند الامامية.

الثانى: أن المراد باليقين والشك هو اليقين بعدم اتيان بالمشكوكة سابقاً والشك فى اتيانها فمعنى عدم نقض اليقين بالشك البناء على عدم الاتيان بالمشكوكة.

و لا زمه لو خلى و نفسه و إن كان لزوم الاتيان بالركعة المفصولة إلا أنّ الإمام لمّا ألقى الكلام إلى مثل زرارة الذى كان عالما بمثل هذه الأحكام سلك فى مقام بيان الحكم الواقعى مسلك التقية فأطبق الاستصحاب تقية على المورد الذى يجب فيه القيام إلى الركعة المفصولة ليتمكن حمله فى مقام الظاهر على مذهب أهل الخلاف و لا يكون الإمام مأخوذاً عندهم ففى كلا الوجهين لا يراد من اليقين هو اليقين بالبراءة بسبب الاحتياط.

وهم و دفع

لا يقال: كيف يمكن الالتزام بالتقية هنا مع أنّ صدر الرواية دالّ على أنّ المقام لما كان مقام التقية حيث إنّ عليه السلام أمر فى جواب السائل عن الشك بين الإثنين والأربع بأن يركع ركعتين وأربع سجداً و هو قائم بفاتحة الكتاب و هذا الكلام ظاهر فى وجوب ركعتين منفصلتين من جهة ظهوره فى تعيين الفاتحة و هو خلاف مذاق العامة.

فإنّه يقال هذا صحيح لو اتفق كلمات أهل الخلاف على التخيير فى الركعتين الأخيرتين بين الفاتحة والتسبيحة ولكن ليس الأمر كذلك حيث يرى الاختلاف بينهم فى ذلك.

و دعوى أنّ الصحيحة مجتمعة لا تفيد قاعدة كلية ينتفع بها فى سائر الموارد لظهور أنّ قوله عليه السلام «و لا ينقض اليقين بالشك» تأكيد لقوله عليه السلام «قام فاضاف إليها اخرى» لا علة له حتى يستفاد منه الكلية

مندفعة: بأنّ الاجمال فى التطبيق لا يسرى إلى الاجمال فى القاعدة مع دلالة الفقرات الست على أنها كليات لا تختص بموردها.

فيتضع مما ذكر تمامية الاستدلال بالرواية المذكورة على حجية الاستصحاب و لا وقع لاحتمال أن يكون المراد من اليقين هو الاحتياط بالاتيان المشكوكة منفصلة كما

لامجال لدعوى الاجمال بعد ظهور الجملة فى الكلية بالنسبة إلى جميع موارد الاستصحاب.

لا يقال: إنّ المراد من النهى عن نقض اليقين بالشك إن كان هو الاستصحاب فى عدم الاتيان بالركعة الرابعة فلا تدلّ على اعتبار الاستصحاب فى سائر الموارد لظهور فقرات الرواية فى كون الأفعال الواردة فيها مبنية على الفاعل و الفاعل فيها ضمير يرجع إلى المصلّى.

هذا مضافاً إلى أنّه ليس مقتضى الاستصحاب إلّا الاتيان بالركعة الرابعة متصلة لأنّ من صلّى من صلاته الظهر ثلاث ركعات فعليه الاتيان بالركعة متصلة و ما دلّ على لزوم الاتيان بالمشكوكه بصلاة الاحتياط إلغاء للاستصحاب فى الشك فى الركعات لا تقييد لحكم ظاهرى.

وعلى الجملة الاستصحاب فى عدم الاتيان بالركعة الرابعة لا يقتضى أمرين بأن يدل على الاتيان بالركعة الرابعة بدلالة وضعية و أن يدل على الاتيان بها متصلة بالاطلاق ليقال برفع اليد عن إطلاقه بالدليل الوارد على التقييد بل مدلوله إحراز المكلف بأنّه لم يأت بالركعة الرابعة و المكلف بصلاة الظهر مثلاً يجب عليه أربع ركعات بعنوان الظهر متصلة.

فإنّه يقال إنّ حكم من لم يأت برکعة هو القيام و الاتيان بالباقي و هذا الحكم دلّ عليه قوله عليه السلام قام فاضاف إليها اخرى و لاشيء عليه و لا يكون المقصود من ضميمه الكبريات المذكورة بعد ذلك إفادة نفس هذا الحكم فإنّه تكرر لما هو معلوم بل المراد من ضميمتها هو إفادة وجه الحكم و لافرق فيه حينئذ بين أن يكون تلك الأفعال المذكورة فيها مبنية على الفاعل أو غيرها لأنّ الظاهر منها هو الوجه الكلى الذى

أوجب القيام لإضافة الركعة الأخرى فلا يختص الاستصحاب بمورد المصلّي الشاك المذكور.

هذا مضافاً إلى أنّ الظاهر من قوله عليه السلام «ولا ينقض الشك باليقين» هو وجود اليقين والشك حال النهي عن النقض وحملة على إرادة إضافة الركعة الاحتياطية يوجب إفادة لزوم تحصيل ذلك اليقين المطلوب في الشك في الركعات و من المعلوم أنّه ينافي اليقين الفعلي.

على أنّ الظاهر من نفس القضية هو أنّ مناط حرمة النقض إنما يكون لأجل ما في اليقين والشك لا لما في المورد من الخصوصية وأنّ مثل اليقين لا ينقض بمثل الشك ودعوى أنّ لازم هذا التنويع أنّه إن أتى المكلف بالركعة المشكوكة متصلة مع قصد الرجاء و حصول القرينة ثم تبين أنّ صلاته ناقصة كانت صلاته باطلة لفرض تعيين وظيفة الشاك في الانفصال وهو مما لا يمكن الالتزام به ضرورة أنّه قد أتى بصلاته تامة وأدلة صلاة الاحتياط في الشكوك لا تدل على أزيد من أنّه إن كان المصلّي صلّى ركعتين (مثلاً) كانت هاتان تمام الأربع ومقتضاها ليس أزيد من اغتفار الزيادات المأتى بها بالنسبة إلى الشاك لا أنّ اتیان الصلاة أربع ركعات متصلة غير مقبولة.

مندفعة بأنّ الحكم الوارد في صورة الشك في الركعات بأن يأتي بالركعة أو الركعتين منفصلة حكم ظاهري والحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي وعند الجهل به وعليه فمن أتى به رجاء ثم علم التطابق فلا إشكال في كفاية المأتى به ولا منافاة بين كفايته واقعاً وكون الحكم الظاهري هو لزوم الاتيان منفصلة.

لا يقال: إنّ لازم التنويع المذكور أن يكون الشاك في الركعات محكوماً بوجوب الانفصال في كلتا الأخيرتين أو إحدیهما و غير الشاك و هو من یقن بعدد الركعات محكوماً بوجوب الاتصال و حينئذٍ فحيث أنّ لسان «لا ينقض اليقين بالشك» أنّ

اليقين باق غير منقوض فالشارع بمقتضى الاستصحاب قد تعبد بأنّ اليقين باق وأنّ المكلف متيقن و لازمه أن يكون محكوماً بحكم المتيقن و من المعلوم أنّ الصحيحة صريحة في شمول القاعدة للشاك في الركعات.

فإذا كان محكوماً تعبداً بأنّه متيقن بركعات صلاته كان لازمه أن يأتي بالركعة المشكوكة متصلة فكان بعد تسليم ذلك التنويع أيضاً مقتضى الاستصحاب أن يأتي بالمشكوكة متصلة و هو مقتضى صريح الاستصحاب هنا و نصّه لا أنّه مقتضى إطلاقه.

لأنّ نقول لا يستفاد من الاستصحاب إلّا الحكم بعدم الاتيان بالركعة الرابعة تعبداً فالمكلف الشاك حينئذٍ موظف بإتيان الركعة الرابعة من جهة أدلة وجوب اتيان الظهر بأربعة ركعات متصلة كما أنّ المتيقن بثلاث ركعات موظف بذلك و هذا مقتضى أدلة اتيان ركعات الظهر متصلة و يدلّ على الشاك المذكور بإطلاقه و مع ملاحظة أدلة الاحتياط عند الشك في الركعات يرفع اليد عن هذا الاطلاق جمعاً بين أدلة اتيان ركعات الظهر متصلة و بين أدلة الاحتياط لأخصية تلك الأدلة عن ذلك الاطلاق و لانظر لأدلة الاحتياط بالنسبة إلى الاستصحاب لما عرفت من أنّه لا يدلّ إلّا على عدم الاتيان بالركعة و لدلالة له بالنسبة إلى كيفية الاتيان بالركعة و عليه فلا تعارض بين الصحيحة و أدلة الاحتياط.

فتحصّل: أنّ الصحيحة الثالثة تدلّ على أنّ اليقين لا ينقض بالشك و حمل اليقين على اليقين بالبراءة بالاحتياط خلاف الظاهر لأنّ المستفاد منها هو وجود اليقين و الشك مع بالفعل و اليقين الحاصل من ناحية الاحتياط ليس موجوداً بالفعل.

ودعوى أنّ قوله لا ينقض اليقين بالشك و غيره من الجملات المذكورة في الصحيحة لا يكون كلياً لأنّ الضمير في قوله لا ينقض و لا يخلط و غيرهما راجع الى المصلّى الشاك المذكور.

مندفعة بأنّ الظاهر أنّ ذكر هذه الجمل المتعددة عقيب قوله عليه السلام قام فاضاف إليها أخرى ولاشئ عليه لا يكون لافادة نفس هذا الحكم فإنّه تكرر لما هو معلوم بل المراد منها هو افادة وجه هذا الحكم المذكور و المعمول في ذكر الوجه هو ذكره بالوجه الكلى ولا فرق فيه بين أن يكون الافعال المذكورة مبنية للفاعل أو للمفعول.

ورابعها: موثقة إسحاق بن عمار قال قال لى ابوالحسن الأول عليه السلام إذا شككت فابن على اليقين قال قلت هذا أصل؟ قال: نعم. (1)

ويحتمل فيها بحسب مقام الثبوت وجوه الأول ارادة البناء على الاحتياط و تحصيل اليقين وهذا مخالف لظاهر قوله فابن على اليقين إذ الظاهر منه ارادة البناء على اليقين المفروض الوجود لا وجوب تحصيل اليقين الثانى ارادة قاعدة اليقين وهو أيضاً مخالف للظاهر منه وهو ارادة الموجود حال البناء لا الذى كان موجوداً فى السابق وارتفع بعروض الشك الثالث ارادة قاعدة الاستصحاب وهو الظاهر.

ويشكل ذلك إمّا من حيث الدلالة لان الموثقة بناء على اختصاصها بالشكوك الواقعة فى الركعات يقتضى الاستصحاب فيها البناء على الأقل مع أنّ المذهب استقر على خلافه فلا بد من حملة على النقية وهو فى غاية البعد بملاحظة سياق الموثقة ربّما يتفصّل من هذا الاشكال بعدم الدليل على اختصاص الموثقة بالشكوك الواقعة فى الركعات و مجرد ذكر الأصحاب إيّاها فى ضمن أدلة تلك المسألة لا يدلّ على الاختصاص.

و إمّا من حيث السند لاحتمال الإرسال فيها و معه لاحجية لها حيث قال فى الفقيه روى عن اسحاق بن عمار فيقال هل تشمل مشيخة الفقيه إيّاها أو لا تشمل لاختصاص المشيخة بما رواه مباشرة وقد حقق بعض الأفاضل فى ذلك و ذهب فى

ص: 338

آخر المطاف إلى عدم الفرق في شمول مشيخة الفقيه بين ان عبر في الفقيه روى عن فلان بالمبنى للفاعل او بالمبنى للمفعول و عليه فلا تكون الرواية مرسلة.

خامسها: الأخبار الخاصة التي تصلح للتأييد أو الاستدلال:

منها: صحيحة عبدالله بن سنان قال سأل أبي أباعبدالله عليه السلام وأنا حاضر إني اعير الذمي ثوبى وأنا أعلم أنه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير فيرد(ه-صا) على فأغسله قبل أن أصلي فيه فقال أبوعبدالله عليه السلام صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك فانك أعرته إيّاه وهو طاهر و لم تستيقن أنه نجسه فلا بأس أن تصلّى فيه حتى تستيقن أنه نجسه. (1)

قال الشيخ الأعظم 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 معنى لتعليل الحكم بسبق الطهارة إذ الحكم فى القاعدة مستند إلى نفس عدم العلم بالطهارة والنجاسة نعم الرواية مختصة باستصحاب الطهارة دون غيرها ولا يبعد عدم القول بالفصل بينهما وبين غيرها مما يشك فى ارتفاعها بالرافع.

هذا مضافاً إلى ظهور سياقها فى التعليل وإلقاء القاعدة خصوصاً إذا فرضنا إرتكازية الاستصحاب والإنصاف أنّ هذه الصحيحة من أحسن الروايات الدالة على الاستصحاب وذلك من وجوه:

منها عدم ورود التعبير باليقين فيها ليتطرق إليها احتمال إرادة قاعدة اليقين وإنما ظاهرها أخذ الحالة السابقة نفسها موضوعاً للحكم الظاهرى بالبقاء وهو صريح فى الاستصحاب.

ص: 339

ومنها: ما يتفرع على ذلك من كون موضوع التعبد الاستصحابى فيها نفس الحالة السابقة لاليقين بها و هو جريان الاستصحاب فى موارد ثبوت الحالة السابقة بإحدى الأمارات لا باليقين.

ومنها: عدم اشتمالها على كلمة النقض فتستريح من شبهة اختصاص الاستصحاب بموارد الشك فى المانع لا المقتضى.

فتحصّل إلى حدّ الآن تمامية بعض الأدلة المذكورة لحجية الاستصحاب بعنوان الكبرى الكلى هذا مضافاً إلى بعض الروايات الخاصة التى أمكن القاء الخصوصية فيه و الله هو العالم.

التنبيهات:

التنبيه الأول: أنّ الشيخ الأعظم قال ما حاصله إنّ المعروف بين المتأخرين الاستدلال بالأخبار العامة على حجية الاستصحاب فى جميع الموارد سواء كان الشك هو الشك فى الرفع أم كان الشك فى المقتضى و يشكل ذلك بأنّ حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتصالية فى نقض الحبل و الأقرب إليه على تقدير مجازيته هو رفع الأمر الثابت نعم قد يطلق النقض على مطلق رفع اليد عن الشىء و لو لعدم وجود المقتضى له بعد أن كان آخذاً به فالمراد من النقض عدم الاستمرار عليه و البناء على عدمه بعد وجوده.

و كيف كان فالأمر يدور بين أن يراد من النقض مطلق ترك العمل و ترتيب الأثر و بين أن يراد من النقض ظاهره و هو ترك ما من شأنه الاستمرار و لا يخفى أنّ هذا راجح بالنسبة إلى مطلق ترك العمل لان الفعل الخاص المتعلق بشىء كالنقض يصير مخصصاً لمتعلقه العام كقول القائل لا تضرب أحداً فان الضرب الظاهر فى المولم قرينة على تخصيص أحد العام بالاحياء و لا يتوهم حينئذٍ ان ذلك يوجب الحاجة إلى

تصرف فى اليقين بارادة المتيقن منه لأنّ التصرف المذكور لازم على كل حال فان النقض الاختيارى القابل لورود النهى عنه لا يتعلق بنفس اليقين على كل تقدير بل المراد من نقض اليقين المبني هو نقض ما كان على يقين منه وهو الطهارة السابقة وأحكام اليقين والمراد من أحكامه ليس أحكام نفس وصف اليقين اذ لو فرضنا حكماً شرعياً محمولاً على نفس صفة اليقين ارتفع بالشك قطعاً.

كمن نذر فعلاً فى مدة اليقين بحياة زيد بل المراد أحكام المتيقن المثبتة له من جهة اليقين وهذه الأحكام كنفس المتيقن أيضاً لها استمرار شأنى لا يرتفع إلا بالرافع فان مثل جواز الدخول فى الصلاة بالطهارة أمر مستمر إلى أن يحدث ناقضها.

نعم يمكن أن يستفاد من بعض الروايات إرادة مطلق رفع اليد عن الشيء ولو لعدم المقتضى مثل قوله عليه السلام بل ينقض الشك باليقين مع أنّه لا إبرام فى الشك حتى ينقض وقوله عليه السلام ولا يعتد بالشك فى حال من الحالات مع أنّ الشك يعمّ الشك فى المقتضى وقوله عليه السلام اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وأفطر للرؤية فإنّ مورده استصحاب بقاء رمضان والشك فيه ليس شكاً فى الرفع وقوله عليه السلام إذا شككت فابن على اليقين فإنّ المستفاد من هذه المذكورات عدم الاعتناء بالاحتمال المخالف لليقين السابق نظير قوله عليه السلام إذا خرجت من شيء ودخلت فى غيره فشكك ليس بشيء هذا.

ولكن الانصاف أنّ شيئاً من هذه الموارد لا يصلح لصرف لفظ النقض عن ظاهره.

لأنّ قوله عليه السلام بل ينقض الشك باليقين معناه رفع الشك لأنّ الشك مما إذا حصل لا يرتفع إلا برفع وأما قوله اليقين لا يدخله الشك فتفرع الإفطار للرؤية عليه من جهة استصحاب الاشتغال بصوم رمضان إلى أن يحصل الرفع وبالجمله فالمتأمل المنصف

يجد أنّ هذه الأخبار لا تدل على أزيد من اعتبار اليقين السابق عند الشك في الارتفاع برفع انتهى.

و استشكل عليه سيّد الاساتيد العظام الميرزا الشيرازي (قدس الله تعالى نفسه الزكية) بأنّه لا داعى إلى صرف اليقين عن ظاهره بارادة المتيقن منه إذ كما أنّ النقض الاختيارى بالنسبة إلى نفس اليقين غير متحقق و انما هو قهرى الانتقاض كذلك الحال بعينه فى المتيقن الذى يشك المكلف فى بقاءه و ارتفاعه فإنّه أيضاً إن كان باقيا فبغير اختياره و إن كان منتقضا فكذلك فالتصرف فى النقض بإرادة رفع اليد عملا محتاج إليه على كل حال و معه يكون التصرف فى اليقين بلاجهة.

و من المعلوم أنّ نفس صفة اليقين كالعهد و البيعة و اليمين ممّا يصح استعارة النقض لها لما فيها من الإستحكام فيتخيل كونها ذات أجزاء متداخلة مستحكمة فيكون الخبر شاملا لكل من الشكين انتهى.

و عليه فالنهي عن نقض اليقين بعد عدم تعلقه بنفس اليقين من حيث هو و بعد عدم تعلقه بالمتيقن يجب أن يكون متعلقاً بالنقض من حيث العمل و على هذا كما أنّه يصح أن يقال يجب عليك معاملة بقاء المتيقن من حيث الآثار كذلك يصح أن يقال يجب عليك معاملة بقاء اليقين كذلك من حيث العمل و الآثار.

إن قلت: نعم لكن على الثانى تفيد القضية وجوب ترتيب أثر نفس اليقين و هو غير مقصود.

قلت: اليقين فى القضية ملحوظ طريقا إلى متعلقه فيرجع مفاد القضية إلى وجوب معاملة بقاء اليقين من حيث كونه طريقا إلى متعلقه فيندفع المحذور.

و الحاصل أنّه لاوجه لارتكاب خلاف الظاهر بالتصرف فى اليقين بإرادة المتيقن منه معللاً بأنّ النقض الاختيارى لايتعلق بنفس اليقين إذ لا مجال للنقض الإختيارى بالنسبة إلى المتيقن كما لا مجال للنقض بالنسبة الى نفس صفة اليقين.

فانحصر الأمر فى التصرف فى نفس النقض بان يراد منه رفع اليد عنه عملاً وإسناد النقض بهذا المعنى إلى اليقين لما يتخيّل فيه من الأجزاء المتداخلة المستحكمة ممّا يصح و يحسن و لايتوقف حسن ذلك الإسناد على إرادة المتيقن من نفس اليقين و اختصاص المتيقن بما من شأنه الإستمرار.

فالمعنى فى قوله عليه السلام لااستنقض اليقين بالشك هو النهى عن رفع اليد عن اليقين عملاً لا من جهة آثار نفس وصف اليقين بما هو وصف اليقين لما عرفت من أنّه عبرة إلى اليقينات الخارجية التى تكون طريقية وناظرة إليها و لا من جهة رفع اليد عن نفس المتيقن بل من جهة آثار اليقين الطريقيّ المتّحد مع آثار المتيقنات لأنّها مما يتطلبها اليقين المتعلق به فالواجب هو ترتيب آثار اليقين الطريقيّ إلى شىء و عدم رفع اليد عنه عملاً و لا فرق فيه بين أن يكون الشك فى الرفع أو المقتضى لأنّ النقض أسند الى نفس اليقين لا إلى المتيقن و المقصود من النقض هو رفع اليد عنه عملاً و هذا هو موافق للظاهر و لاوجه لرفع اليد عنه كما لا يخفى.

فتحصّل أنّ النهى عن نقض اليقين بما هو جامع لمصاديقه التى تكون مرايا للمتيقنات لا بما هو وصف خاص و عليه فلا يكون المراد من اليقين هو المتيقن بل المراد هو اليقين و إن كان مصاديقه عبرة إلى المتيقنات فاذا اتّضح أنّ النقض مستند إلى اليقين لا إلى المتيقن فلا فرق فيه بين أن يكون الشك فى الرفع أو المقتضى.

هذا مضافاً إلى ما أفاده سيّدنا الأستاذ فى فرض إسناد النقض بلحاظ المتيقن أو آثاره من أنّه لا دليل على اختصاصه بما من شأنه البقاء و الاستمرار و مجرد أقربيّته

بالنسبة إلى المعنى الحقيقي بنظر الاعتبار لا يوجب تعيينه ما لم يراه أهل العرف أقرب إلى المعنى الحقيقي فلا وجه لرفع اليد عن إطلاق المتعلق بل المحكم هو إطلاقه.

على أنه لو سلمنا عدم تمامية الصحاح المشتملة على كلمة النقض للاستدلال بها في الشك في المقتضى يكفينا غيرها من سائر الروايات مما لم يرد فيه التعبير بالنقض منها صحيحة عبدالله بن سنان قال سأل أبي أباعبدالله عليه السلام وأنا حاضر إنّي أعير الذمّي ثوبى وأنا أعلم أنه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير فيرد علىّ.

فأغسله قبل أن أصليّ فيه فقال ابوعبدالله عليه السلام صلّ فيه و لا تغسله من أجل ذلك فإنك أعرتة إياه و هو طاهر و لم تستيقن أنّه نجسه فلا بأس أن تصلّى فيه حتى تستيقن أنّه نجسه. (1)

التنبيه الثانى: فى اعتبار الاستصحاب فى خصوص الموضوعات الخارجية و الأحكام الجزئية أو فى الأعم منها و الأحكام الكلية.

و الحق هو التعميم لعدم قصور الأدلة و لعدم المعارضة بين استصحاب المجعول و استصحاب الجعل.

توضيح ذلك كما أفاد فى الكفاية أنّ قضية لاتنقض ظاهرة فى اعتبار الاستصحاب فى الشبهات حكمية كانت أو موضوعية و اختصاص المورد بالاخيرة لا يوجب تخصيصها بها خصوصا بعد ملاحظة أنها مذكورة فى الرواية بعنوان قضية كلية ارتكازية فى غير مورد لاجل الاستدلال بها على حكم المورد فلا قصور فى الأدلة.

لا يقال: إنّ الجمع بين الموضوعات و الأحكام الكلية لا يساعده الأمر بعدم الفحص فى الشبهات الموضوعية لوجوبه فى الأحكام الكلية و حمل أدلة الاستصحاب على

ص: 344

القضية المهملة بالنسبة إلى الأحكام الكلية وعلى المطلقة بالنسبة إلى الموضوعات خلاف الظاهر.

لأننا نقول: القضية مطلقة لا مهملة و العبرة بعموم الوارد لا بخصوصية المورد وذكر عدم لزوم الفحص بالنسبة إلى مورد السؤال لا ينافي لزوم الفحص بالنسبة إلى الأحكام الكلية.

و دعوى أنّ عدم تعرض الأصحاب للاستصحاب في الأحكام الكلية قبل والد الشيخ البهائي قدس سره قرينة على اختصاص أدلتها بالموضوعات.

مندفعة بأنّ ذلك لا يمنع عن الاستدلال به في الأحكام الكلية أيضاً بعد ظهور أدلتها في التعميم نعم هنا إشكال آخر أورده الفاضل النراقي على الاستصحاب في الأحكام الكلية و حاصله:

أنّ الاستصحاب في الأحكام الكلية معارض بمثله دائماً وذلك لأنّ الشك في الحكم الشرعي تارة يكون راجعاً إلى مقام الجعل و لو لم يكن المجعول فعلياً لعدم تحقق موضوعه في الخارج فيجرى فيه استصحاب بقاء الجعل و يسمى باستصحاب عدم النسخ و هذا الاستصحاب خارج عن محل الكلام وقوله عليه السلام حلال محمد حلال إلى يوم القيامة يغنينا عن هذا الاستصحاب.

و تارة أخرى يكون الشك راجعاً إلى المجعول بعد فعليته بتحقيق موضوعه في الخارج كالشك في حرمة وطء المرأة بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال.

و الشك في المجعول مرجعه إلى أحد الأمرين لاثالث لهما لأن الشك في بقاء المجعول إمّا أن يكون لأجل الشك في دائرة المجعول سعة و ضيقاً من قبل الشارع و الشك في سعة المجعول و ضيقه يستلزم الشك في الموضوع لا محالة فإنّنا لا ندري أنّ

الموضوع للحرمة هل هو وطىء واجد الدم أو المحدث بحدث الحيض ويعبر عنه بالشك فى الشبهة الحكمية.

وإما أن يكون الشك لأجل الأمور الخارجية بعد العلم بحدود المجعول سعة وضيقا من قبل الشارع فيكون الشك فى الانطباق كما إذا شكنا فى انقطاع الدم بعد العلم بعدم حرمة الوطىء بعد الانقطاع ولو قبل الاغتسال ويعبر عن هذا الشك بالشبهة الموضوعية وجرىان الاستصحاب فى الشبهات الموضوعية ممّا لا إشكال فيه ولا كلام كما هو مورد الصحيحة وغيرها من النصوص.

وأما الشبهات الحكمية فإن كان الزمان مفردا للموضوع وكان الحكم انحلاليا كحرمة وطىء الحائض مثلاً فإن للوطىء افراداً كثيرة بحسب امتداد الزمان من أول الحيض إلى آخره وينحلّ التكليف وهو حرمة وطىء الحائض إلى حرمة أمور متعددة وهى أفراد الوطىء الطولية بحسب امتداد الزمان فلا يمكن جريان الاستصحاب فيها حتى على القول بجرىان الاستصحاب فى الاحكام الكلية لأنّ هذا الفرد من الوطىء وهو الفرد المقيّد المفروض وقوعه بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال لم تعلم حرمة من أول الأمر حتى نستصحب بقاؤها نعم الأفراد الأخر كانت متيقنة الحرمة وهى الأفراد المفروضة من أول الحيض إلى انقطاع الدم وهذه الأفراد قد مضى زمانها مع الامتثال أو مع العصيان فلا مجال للاستصحاب فيها.

وإن لم يكن الزمان مفردا ولم يكن الحكم انحلاليا كنجاسة الماء القليل المتمم كرا فإن الماء شىء واحد غير متعدد بحسب امتداد الزمان فى نظر العرف ونجاسته حكم واحد مستمر من أول الحدوث إلى آخر الزوال.

ومن هذا القبيل الملكية والزوجية فلا يجرى الاستصحاب فى هذا القسم أيضاً لابتلائه بالمعارض لأنه إذا شكنا فى بقاء نجاسة الماء المتمم كرا فلنا يقين متعلق

بالمجوعول و يقين متعلق بالجعل فبالنظر إلى المجعول يجرى استصحاب النجاسة لكونها متيقنة الحدوث مشكوكة البقاء وبالنظر إلى الجعل يجرى استصحاب عدم النجاسة (عدم جعل النجاسة) لكونه متيقنا وذلك لليقين بعدم جعل النجاسة للماء القليل فى صدر الإسلام لا مطلقاً ولا مقيداً بعدم المتمم و القدر المتيقن إنما هو جعلها للقليل غير المتمم أما جعلها مطلقاً حتى للقليل المتمم فهو مشكوك فيه فنستصحب عدمه و يكون المقام من قبيل دوران الأمر بين الأقل و الأكثر فنأخذ بالأقل لكونه متيقنا و نجرى الأصل فى الأكثر لكونه مشكوكا فيه فتقع المعارضة بين استصحاب بقاء المجعول و استصحاب عدم الجعل و كذا الملكية و الزوجية و نحوهما.

و اجيب عنه بأنّ المعارضة بين استصحاب عدم الجعل و استصحاب المجعول فرع المنافاة بينهما و هو أول الكلام.

و ذلك لأنّ مورد كلام القائل بالمعارضة كالتراقى هو ما إذا كان الزمان ظرفاً فحكم فيه باستصحاب الوجود و العدم أما الاول فواضح و أما الثانى فلأنّ عدم وجوب المطلق و إن انتقض إلا أنّ عدم وجوب الجلوس المقيد بما بعد الزوال لم ينتقض أصلاً فيستصحب و بعبارة اخرى لا ضير فى اعتبار الجلوس مقيداً بما بعد الزوال فيقال هذا لم يعلم وجوبه و الأصل عدم وجوبه و هذا الأصل العدمى و إن كان جارياً إلا أنه لا ينافى استصحاب الوجود لعدم المضادة أو المعارضة بين الوجود المطلق و العدم المقيد و إنما المعارضة بين الوجود المطلق و العدم المطلق أو بين الوجود المقيد و العدم المقيد و ذلك لاعتبار وحدة الموضوع فى المعارضة و ينقدح مما ذكر ما فى كلام الشيخ قدس سره رداً على الفاضل التراقى من أنّ الزمان إن كان مفرداً فلا يجرى استصحاب الوجود لعدم اتحاد الموضوع و يجرى استصحاب العدم.

وإن لم يكن الزمان مفرداً فيجرب استصحاب الوجود لاتحاد الموضوع ولايجرب استصحاب العدم فلامعارضة بين الاستصحابيين أصلاً انتهى وذلك لما عرفت من جريان استصحاب عدم وجوب الجلوس المقيد بما بعد الزوال أيضاً فإن المنقوض هو عدم وجوب المطلق لا المقيد.

نعم لا ينافي استصحاب عدم وجوب الجلوس المقيد بما بعد الزوال مع استصحاب الوجوب المطلق لعدم اتحاد الموضوع في الوجوب المطلق و العدم المقيد كما هو واضح.

وينقدح ممّا ذكر أيضاً ما في كلام بعض الأعلام حيث تسلم المعارضة فيما إذا لم يكن الزمان مفرداً وأورد على الشيخ القائل بعدم جريان استصحاب العدم وعدم المعارضة بين الاستصحابيين أصلاً بقوله وقد أوضحنا وقوع المعارضة مع عدم كون الزمان مفرداً ووحدة الموضوع فيقال إنّ هذا الموضوع الواحد كان حكمه كذا وشك في بقاءه فيجرب استصحاب بقاءه ويقال أيضاً إنّ هذا الموضوع لم يجعل له حكم في الأول لا مطلقاً ولا مقيداً بحال و المتيقن جعل الحكم له حال كونه مقيداً فيبقى جعل الحكم له بالنسبة إلى غيرها تحت الأصل فتقع المعارضة بين الاستصحابيين مع حفظ وحدة الموضوع.

وذلك لما عرفت من عدم المنافاة والمعارضة بينهما لجريان استصحاب الوجوب المطلق ومع جريانه لا مجال لجريان استصحاب عدم وجوب المطلق للعلم بانتقاضه نعم يجرب استصحاب عدم وجوب المقيد من دون معارضة بين الاستصحابيين.

ودعوى أنّ الزمان في الاستصحاب العدمي أيضاً مأخوذ بنحو الظرفية فكلا الاستصحابيين يردان على الوجوب المتعلق بالجلوس الذي يكون الزمان الخاص ظرفاً له أحدهما يثبت والأخر ينفيه ويقع بينهما التعارض الموجب للتساقط ويجب

الرجوع الى الأصول الآخر مندفعة بأنّ مع أخذ الزمان بنحو الظرفيه لا مجال للاستصحاب العدمى للعلم بانتقاضه حين وجوب الجلوس و مع العلم بالانتقاض والشك فى البقاء يستصحب الناقض و لا مجال لاستصحاب العدم.

هذا مضافاً إلى مخالفة ذلك مع الصحاح الدالة على اعتبار الاستصحاب لأنّ مجعولية الطهارة فى زمان الشك بالاستصحاب تكون معارضة مع استصحاب عدم جعلها و هو كما ترى نعم إذا فرض الزمان قيداً مثلاً لوجوب الجلوس فلايجرى إلّا استصحاب العدم ولكن الكلام فى استصحاب وجوب الجلوس من دون تقيّده بالزمان.

لايقال: إنّ الزمان الخاص ظرف للحكم المجعول الايجابى و النفى يرد على هذه الجملة فإذا شرع الشارع أنّ الجلوس واجب بعد زوال الجمعة فالظرف ظرف لتعلق الوجوب بطبيعة الجلوس فإن لم يشرع الشارع نقول ليس الجلوس بواجب بعد زوال الجمعة فالنفى يرد على هذه الجملة التى تكون الظرف فيها ظرفاً للوجوب لا- أنّ الظرف لوحظ ظرفاً للعدم و فى محل الكلام حيث إنّ المستصحب هو نفى الأحكام الثابت قبل تشريع الشريعة فرمان ما بعد الزوال يتصور ظرفاً للوجوب المتعلق بالجلوس و يقال إنّ الجلوس بعد زوال الجمعة لم يكن واجبا فيرد النفى على القضية الايجابية بمالها من الخصوصيات و منها أنّ ما بعد الزوال ظرف تعلق الحكم بالطبيعة التى هى موضوع الايجاب و كما أنّ فعلية وجوب طبيعة الجلوس على المكلف موقوفة على حضور الوقت و فعلية الزمان فهكذا فعلية عدم الوجوب فاذاً ما بعد الزوال لايجب على المكلف جلوس بمقتضى هذه القضية السلبية.

لأنّنا نقول: إنّ القضية السلبية المذكورة لا مجال لها بعد العلم بالتشريع او استصحابه لاقبل الزوال و لابعده بناء على الظرفية أمّا صورة العلم بالتشريع فلعدم الشك و أمّا صورة استصحاب التشريع فلانه ملحق بصورة العلم تعبداً فالتحقيق حينئذٍ هو جريان

الاستصحاب فى القضية الايجابية و معه لايجرى الاستصحاب فى القضية السلبية نعم يجرى استصحاب عدم وجوب الموضوع المقيد بما بعد الزوال ولكنه لاينافى مع القضية الايجابية المطلقة فلا تغفل.

وقد يقال فى وجه جريان الاستصحاب الوجودى دون العدمى إنَّ الاستصحاب العدمى و هو أنَّه ليس الجلوس واجبا بعد الزوال من يوم الجمعة غير جار بنفسه لابتلائه بالمعارض فإنَّ هنا استصحابين آخرين عديمين أحدهما استصحاب أنَّه لايجب الجلوس يوم الجمعة.

وثانيهما: استصحاب أنَّه لايجب الجلوس قبل الزوال منه فان كل واحد منهما من وجوبه يوم الجمعة مطلقاً و وجوبه قبل زواله قضية حقيقته مسبقة بالعدم قبل الشريعة يقتضى الاستصحاب بقاءها مع أنَّنا نعلم بانتقاض إحدى هذه الثلاثة لفرض العلم بالوجوب قبل الزوال أجمالا فلا حجة فى شىء منها.

و الاستصحاب الوجودى ليس طرفا لهذه المعارضة حتى يسقط هو أيضاً لأنَّه محكوم لكل من هذه الاستصحابات الثلاثة فإنَّها استصحابات تجرى فى أحكام كلية و تحكم بأنَّ المكلف على يقين بعدم الوجوب فى أى من الصور الثلاث المحتملة فلامحالة إمَّا هو متيقن بعدم الوجوب فى ما قبل الزوال أو بعدمه بعده فيختل أحد ركنى الاستصحاب أو كليهما و هذا بخلاف الاستصحاب الوجودى فإنَّه استصحاب مصداق جزئى من الوجوب بعد انطباق القضية الحقيقية على المورد و اتضح حكم جلوسه فى هذه الجمعة فيجبر هذا الحكم الشخصى فى كل جمعة إلى ما بعد الزوال فالحاصل أنَّه لا مجال للاستصحاب الوجودى مع كل واحد من هذه الثلاثة فإذا سقطت هذه الثلاثة بالمعارضة وصلت النوبة إلى الاستصحاب الوجودى و كان جاريا بلا اشكال.

ولقائل أن يقول مع ملاحظة الزمان ظرفاً ليس الاستصحاب العدمي إلا واحداً.

إذ قبل الزوال أو بعد الزوال لم يلاحظ في الحكم بل الحكم العدمي هو عدم وجوب الجلوس في يوم الجمعة وهو معلوم وهذا الحكم منقوض بالعلم بالوجوب في الجمعة في الجملة فإذا شك أنه مختص بقبل الزوال أو يشمل بعده يستصحب الناقض ولا مجال معه للاستصحاب العدمي والدليل الشرعي الدال على وجوب الجلوس حيث لا يختص بجمعة خاصة كلى ومقتضاه هو تعميم الحكم لكل جمعة فلا وجه لجعله جزئياً والحكم العدمي كلياً.

ودعوى اختلال أركان الاستصحاب الوجودي من ناحية الاستصحابات العدمية ممنوعة إذ القضايا سواء كانت عدمية أو وجودية كلية ومع العلم بوجود الحكم في كل جمعة يعلم بانتقاض الحكم العدمي الكلي في كل جمعة ومعها لا مجال للاستصحاب العدمي.

هذا مضافاً إلى أن الشك لا يكون متصلاً باليقين بالعدم مع حيلولة العلم بالنقض نعم يمكن أن يلاحظ الزمان قيداً فيجرب فيه الاستصحاب ولكنه لا ينافي الاستصحاب الوجودي لعدم المضادة بينهما.

فتحصّل أن الجواب عن إشكال النراقي هو أن يقال إن موضوع الاستصحاب الوجودي والعدمي إن فرض واحداً فالمعارضة صحيحة ولكن هذا الفرض يوجب سقوط أحدهما لأن الموضوع إمّا نفس الجلوس فلا يجرب الاستصحاب العدمي لانتقاضه بالعلم بالوجوب قبل الزوال فلا يكون بين الشك واليقين اتصال وإمّا الموضوع هو الجلوس المتقيد ببعد الزوال فلا يجرب الاستصحاب الوجودي لعدم اليقين بوجوب الجلوس المتقيد بما بعد الزوال وإن لم يكن موضوع الاستصحاب الوجودي والعدمي واحداً بأن يكون مفاد أحد الاصلين ثبوت الوجوب لنفس الجلوس ومفاد

الآخر عدم وجوب الجلوس المتقيد بما بعد الزوال فلامنافاة بينهما ولذا يصح أن يقال إنَّ الجلوس بعد الزوال واجب بما أنه جلوس وليس الجلوس بما أنه متقيد بما بعد الزوال واجبا وعليه فلا إشكال في جريان الاستصحاب الوجودي في الشبهات الحكمية.

التنبيه الثالث: في التفاصيل المذكورة بين الأحكام الوضعية وبين الأحكام التكليفية أحدها ما حكى عن الفاضل التوني قدس سره من التفصيل بين الأحكام الوضعية يعنى نفس الأسباب والشروط والموانع والأحكام التكليفية التابعة لها وبين غيرها من الأحكام الشرعية والأحكام الوضعية بمعنى سببية السبب وشرطية الشرط ونحوهما من الأمور الوضعية فيجربى في الأول دون الثانى.

بدعوى أنَّ ثبوت الحكم في الزمان الثانى بالنص لا بالشبوت في الزمان الأول فيما إذا كان الحكم مؤقتا إذ مع ثبوت الحكم بالنص لا بالشبوت في الزمان الأول لا يكون ثبوته في الزمان الثانى استصحابا.

وإذا كان الحكم غير مؤقت فهو كذلك إن قلنا بإفادة الأمر للتكرار وإلا فذمة المكلف مشغولة حتى يأتى به في أى زمان كان ونسبة أجزاء الزمان إليه نسبة واحدة في كونه أداء في كل جزء منها سواء قلنا بأنَّ الأمر للفور أم لا وتوهم أنَّ الأمر إذا كان للفور يكون من قبيل الوقت المضيق اشتباه غير خفى على المتأمل فهذا أيضاً ليس من الاستصحاب في شىء ولا يمكن أن يقال اثبات الحكم فيما بعد وقته من الاستصحاب فإنَّ هذا لم يقل به أحد ولا يجوز أجماعا وكذا الكلام في النهى بل هو الأولى بعدم التوهم للاستصحاب فيه لأنَّ مطلقه يفيد التكرار والتخييرى (أى الحكم التخييرى) أيضاً كذلك فالأحكام التكليفية الخمسة المجردة عن الأحكام الوضعية لا يتصور فيها الاستدلال بالاستصحاب.

وأما الأحكام الوضعية فإذا جعل الشارع شيئاً سبباً لحكم من الأحكام الخمسة كالدلوك لوجوب الظهر والكسوف لوجوب صلاته والزلزلة لصلاتها والإيجاب والقبول لإباحة الاستمتاع في النكاح ونحو ذلك فينبغي أن ينظر إلى كيفية سببية السبب هل هي على الإطلاق كما في الإيجاب والقبول أو في وقت معين كالدلوك ونحوه مما لم يكن السبب وقتاً وكالكسوف والحيض ونحوهما مما يكون السبب وقتاً للحكم فإن السببية في هذه الأشياء على نحو آخر فإنها أسباب للحكم في أوقات معينة وجميع ذلك ليس من الاستصحاب في شيء فإن ثبوت الحكم في شيء من أجزاء الزمان الثابت فيه الحكم ليس تابعا للثبوت في جزء آخر بل نسبة السبب في محل اقتضاء الحكم في كل جزء نسبة واحدة وكذلك الكلام في الشرط والمنع ونحوهما.

وأما نفس السبب والشرط فيجوز الاستصحاب فيه بما أوضحه بقوله.

فظهر مما ذكرناه أن الاستصحاب المختلف فيه لا يكون إلا في الأحكام الوضعية أعني الأسباب والشرائط والموانع للأحكام الخمسة من حيث إنها كذلك ووقوعه في الأحكام الخمسة إنما هو بتبعيتها كما يقال في الماء الكر المتغير بالنجاسة إذا زال تغيره من قبل نفسه فإنه يجب الاجتناب عنه في الصلاة لوجوبه قبل زوال تغيره فإن مرجعه إلى أن النجاسة كانت ثابتة قبل زوال تغيره فكذلك يكون بعده.

واختار في الأحكام الوضعية بمعنى نفس السبب والشرط ونحوهما عدم جريان الاستصحاب مع قطع النظر عن الأخبار الدالة على حجية الاستصحاب وجريانه مع ملاحظة تلك الأخبار.

وفيه أولاً: أن قوله وعلى الأول يكون وجوب ذلك الشيء أو نفيه في كل جزء من أجزاء ذلك الوقت ثابتاً بذلك الأمر فالتمسك في ثبوت الحكم في الزمان الثاني بالنص لاثبوتيه في الزمان الأول حتى يكون استصحاباً.

منظور فيه لأنّ الموقت قد يتردّد وقته بين زمان و ما بعده فيجرى الاستصحاب الموضوعى أو الحكمى.

وثانياً: أنّ قوله وعلى الثانى أيضاً إن قلنا بإفادة الأمر لل تكرار الخ مورد الإيراد حيث قد يكون التكرار مردداً بين وجهين كما إذا علم بانه ليس للتكرار الدائمى لكن العدد المتكرر يكون مردداً بين الزائد و الناقص و لا يندفع هذا الإيراد بأنّ الحكم فى التكرار كالأمر الموقت.

بل الصواب فى الجواب بأن نقول اذا ثبت وجوب التكرار فالشك فى بقاء ذلك الحكم من هذه الجهة مرجعه إلى الشك فى مقدار التكرار لتردده بين الزائد و الناقص و لا يجرى فيه الاستصحاب (عند أحد).

لأنّ كلّ واحد من المكرر إن كان تكليفاً مستقلاً فالشك فى الزائد شك فى التكليف المستقل و حكمه النفى بأصالة البراءة لا الاثبات بالاستصحاب.

وإن كان الزائد على تقدير وجوبه جزء من المأمور به بأن يكون الأمر بمجموع العدد المتكرر من حيث انه مركب واحد فمرجه إلى الشك فى جزئية التى المأمور به و عدمها و لا يجرى فيه الاستصحاب أيضاً.

لأنّ ثبوت الوجوب لباقى الأجزاء لا يثبت وجوب هذا الشئ المشكوك فى جزئية بل لابدّ من الرجوع إلى البراءة أو الاحتياط.

وثالثاً: أنّ ما ذهب اليه الفاضل التونى غير صحيح اذ لا وجه لتخصيص جريان الاستصحاب مع إطلاق أدلته بالأسباب و الشروط و الموانع و الأحكام التابعة لها دون الأحكام التكليفية الشرعية المستقلة لما عرفت من إمكان تصور الشك و التردد فيها كما لا مجال لتخصيصه بغير الأحكام الوضعية بمعنى سببية السبب و شرطية الشرط و نحوهما بعد فرض كونها مما تناله يد الشارع فتدبر جيّداً.

وثانيها: التفصيل الذى ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سره من جريان الاستصحاب فى الأحكام التكليفية دون الوضعية لاختصاص الجعل بالأحكام التكليفية دون الوضعية.

وذلك لأن الخطاب الوضعى مرجعه إلى الخطاب الشرعى وأن معنى كون الشئ سببا لواجب هو الحكم بوجوب ذلك الواجب عند حصول ذلك الشئ و معنى قولنا اتلاف الصبى سبب لضمانه أنه يجب عليه غرامة المثل أو القيمة إذا اجتمع فيه شرائط التكليف من البلوغ والعقل واليسار وغيرها.

و لم يدع أحد ارجاع الحكم الوضعى إلى التكليف المنجز حال استناد الحكم الوضعى إلى الشخص حتى يدفع ذلك بما ذكره بعض من غفل عن مراد النافين من أنه قد يتحقق الحكم الوضعى فى مورد غير قابل للحكم التكليفى كالصبى والنائم وشبههما.

وكذا الكلام فى غير السبب من الشرطية والمانعية والجزئية.

وأما الصحة والفساد فى العبادات بمعنى موافقة الفعل المأتى به للفعل المأمور به أو مخالفته له و من المعلوم أن الموافقة والمخالفة ليستا بجعل جاعل.

وأما الصحة والفساد فى المعاملات فهما بمعنى ترتب الأثر عليها وعدمه فمرجع ذلك إلى سببية هذه المعاملة لآثارها وعدم سببية تلك فإن لو حظت المعاملة سببا للحكم التكليفى كالبيع للاباحة فالكلام فيها يعرف مما سبق فى السببية وأخواتها.

وإن لو حظت سببا لأمر آخر كسببية البيع للملكية فهذه الامور بنفسها ليست أحكاما شرعية.

وحقائقها إمّا امور اعتبارية منتزعة من الأحكام التكليفية أو امور واقعية كشف عنها الشارع فيكون أسبابها كنفس المسببات امورا واقعية مكشوف عنها ببيان الشارع وعلى التقديرين فلا جعل فى سببية هذه الأسباب ونحوها.

فتحصّل أنّ الأحكام التكليفية مجعولة دون الأحكام الوضعية مطلقاً بل هي إما امور اعتبارية انتزاعية عن الأحكام التكليفية أو امور واقعية كشف عنها الشارع و عليه فلامجال للاستصحاب فى الأحكام الوضعية لعدم كونها مجعولة بجعل مستقل وفيه: أولاً: أنّه لاوجه لانكار جريان الاستصحاب فى الأحكام الوضعية لامكان الجعل التبعى فيها وعدم لزوم كون الجعل استقلاليا لأنّ الجعل التبعى جعل شرعى أيضاً لكونه مجعولاً- بتبع جعل المجعول و هو التكليف فإنّ المولى إذا جعل التكليف بلا قيد كان تكليفه مطلقاً و إذا جعله مقيداً بوجود شىء فى الموضوع كان تكليفه مقيداً و هكذا إذا جعله مقيداً بعدم شىء كان ذلك الشىء مانعاً و هكذا غيرهما مما تناله يد الشارع إليه و لو بالجعل التبعى و بالجملة لاحاجة فى جريان الاستصحاب إلى كون المستصحب مجعولاً مستقلاً.

وثانياً: أنّ الملكية و الزوجية و أمثالهما مجعولة بالاستقلال لأنّ ظاهر الأدلة كقوله عليه السلام الناس مسلطون على أموالهم فى التصرفات أنّ جواز التصرف مسبق بالملكية و من أحكامها لا أنّ الملكية منتزعة من جواز التصرف فإنّ الحكم بجواز التصرف مستفاد من قوله عليه السلام مسلطون و الملكية مستفادة من إضافة الأموال إليهم فى قوله عليه السلام على أموالهم فظاهر الحديث أنّ الملكية متقدمة على جواز التصرف تقدم الموضوع على الحكم و هكذا الأمر فى غير الملكية كالزوجية فإنّ جواز الاستمتاع من آثار الزوجية و متفرعة عليها لا أنّها منتزعة من جواز الاستمتاع له.

وثالثاً: أنّه لا تلازم بين الملكية و جواز التصرف فإنّ النسبة بينهما هي العموم من وجه إذ قد يكون الشخص مالكا و لا يجوز له التصرف كالسفيه و قد يجوز التصرف له مع عدم كونه مالكا كالمباحات الاصلية فكيف يمكن القول بأنّ الملكية منتزعة من جواز التصرف.

وثالثها: هو تفصيل صاحب الكفاية و توضيحه أنّ الأحكام الوضعية على أنحاء ثلاثة الأول مالا يكون مجعولا بالجعل التشريعى أصلا لاستقلالاً ولا تبعاً للتكليف كالسببية لما هو سبب تكوينى لانشاء التكليف أو الشرطية أو المانعية لما هو مانع و شرط تكوينى فإنّها ليست مجعولة لاستقلالاً ولا تبعاً.

وإن كانت مجعولة عرضا بجعل تكوينى إذ السبب مثلا اذا وجد وجدت السببية عرضا باعتبار وجود منشأ انتزاعه إذ ليس فى الخارج إلّا وجود السبب فوجود السببية هى أمر انتزاعى بوجود منشأ انتزاعها و هو وجود ضعيف عرضى كوجود المقبول بوجود القابل بالعرض لا بالذات.

و لا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين للسبب للتكليف و شرطه و مانعه من التكليف المتأخر عنها ذاتا حدوثا فى الشرط و السبب أو ارتقاعا فى المانعية كما أنّ اتصافها بها ليس إلّا لاجل ما عليها من الخصوصية المستدعية لحدوث التكليف أو ارتقاعه تكوينى للزوم أن يكون فى العلة باجزائها ربط خاص به كانت مؤثرة فى معلولها لا فى غيره و لا غيرها فيه و إلّا لزم أن يكون كل شىء مؤثرا فى كل شىء و تلك الخصوصية لا تكاد توجد فيها بمجرد انشاء مفاهيم العناوين.

و عليه فلا يتصور فى هذا القسم أعنى سبب تكوينى أو شرطه أو مانعه السببية و الشرطية و المانعية المجعولة.

الثانى: ما لا يتطرق اليه الجعل التشريعى إلّا تبعاً للتكليف كالجزئية و الشرطية و المانعية و القاطعية لما هو جزء المكلف به و شرطه و مانعه و قاطعه حيث إنّ اتصاف شىء بجزئية المأمور به أو شرطية أو غيرهما لا يكاد يكون إلّا بالأمر بجملة امور مقيدة بأمر وجودى أو عدمى.

و لا يكاد يتصف شيء بذلك أى كونه جزء أو شرطاً للمأمور به إلا بتبع ملاحظة الأمر بما يشتمل عليه مقتيذا بأمر آخر و ما لم يتعلق بها الأمر كذلك لما كاد اتصف بالجزئية أو الشرطية و إن انشأ الشارع له الجزئية او الشرطية و جعل الماهية و اجزائها ليس ألا تصوير ما فيه المصلحة المهمة الموجبة للأمر بها.

فتصورها بأجزائها و قيودها لا يوجب اتصاف شيء منها بجزئية المأمور به أو شرطه قبل الأمر بها فالجزئية للمأمور به أو الشرطية له إنما ينتزع لجزئه أو شرطه بملاحظة الأمر به بلا حاجة إلى جعلها و بدون الأمر به لا اتصاف بها أصلا و إن اتصف بالجزئية أو الشرطية للمتصور أو لذى المصلحة.

الثالث: ما يمكن فيه الجعل استقلالاً بانشائه و تبعاً للتكليف بكونه منشأ لانتزاعه و إن كان الصحيح انتزاعه من انشائه و جعله و كون التكليف من آثاره و أحكامه أى اعتباره استقلالاً من إنشاء المنشئ.

فهذا القسم باعتبار الوقوع يكون مستقلاً و إن أمكن الجعل التبعي فيه.

و هو كالحجية و القضاة و الولاية و النيابة و الحرية و الرقية و الزوجية و الملكية إلى غير ذلك.

ضرورة صحة انتزاع الملكية و الزوجية و العتاق بمجرد العقد أو الايقاع ممن بيده الاختيار من دون ملاحظة التكاليف و الآثار و لو كانت منتزعة عنها لما كاد يصح اعتبارها إلا بملاحظتها.

إذا عرفت اختلاف الوضع فى الجعل فلامجال لاستصحاب دخل ماله الدخل فى التكليف إذا شك فى بقائه على ما كان عليه من الدخل لعدم كونه حكماً شرعياً و لا يترتب عليه أثر شرعى.

ولا اشكال فى جريان الاستصحاب فى الوضع المستقل بالجعل حيث إنه كالتكليف وهكذا لا اشكال فى جريان الاستصحاب فى ما إذا كان المستصحب مجعولا بالتبع فإن أمر وضعه ورفع بيد الشارع ولو تتبع منشأ انتزاعه.

ولقد أفاد وأجاد إلا أن صريح كلامه فى القسم الأول عدم امكان جعل السببية والشرطية لنفس التكليف لا استقلالاً ولا تبعاً وهو لا يخلو عن التامل والنظر.

لأن ما لا يمكن جعله هو ماله الدخل فى التكوين لا ماله الدخل بحسب مقام التشريع مثلاً إذا علق الأمر بالصلاة على دلوک الشمس فإنه تارة يلاحظ الواقع ويقال إن الدلوک واقعاً شرط تأثير المصلحة المقتضية لایجاب الصلاة وأخرى يلاحظ مقام الجعل ويقال إن الانشاء بداعی البعث حيث علق على دلوک الشمس فلا يكون الانشاء المذكور مصداقاً للبعث إلا إذا اقترن حقيقة بدلوک الشمس وهو أمر زائد على كون تأثير الصلاة منوطاً بالدلوک.

فالشرطية والسببية تكون بحسب مقام الطلب قابلة للجعل التبعی أيضاً دون مقام التكوين ودخل الشئ فى التأثير الواقعی.

بقى الكلام فى امكان تعلق الجعل بالسببية والشرطية استقلالاً وعدمه وتوضیح ذلك يستدعى رسم مقدمة وهى أن نفس التكاليف التى لا يكاد يشک أحد فى إمكان تعلق الجعل بها مستقلاً هل هى الإرادة أو الكراهة الموجودة فى نفس المكلف بالكسر أو الإرادة أو الكراهة الاعتبارية.

فإن كان المراد من السببية والشرطية هى الإرادة أو الكراهة الواقعية لم يصح تعلق الجعل التشريعی بهما لا استقلالاً ولا تبعاً لأنهما من الأمور الواقعية التى لاتناله الجعل التشريعی أصلاً وإن كان المراد منهما هى الأمور الاعتبارية التى يوجد بالاعتبار ولا يوجد بعدمه ويعبر عنها بالوجوب الاعتباری والحرمة الاعتبارية صح تعلق الجعل

الاعتبارى بها إذ بعد كون نفس التكليف امرأ اعتباريا لم لا يصح اعتبار أمر آخر سببا أو شرطاً له فكما أنّ نفس التكليف أمر اعتبارى محض كان سببية السبب أو الشرطية امرأ اعتباريا.

ثم لا يذهب عليك أنّ مقتضى ما ذكر فى السببية و الشرطية الاعتبارية بالنسبة إلى نفس التكاليف هو إمكان جعل الجزئية أو الشرطية بالنسبة إلى المكلف به أيضاً لأنّ مناط إمكان الجعل هو اعتبارية التكاليف و هو موجود فى الجزئية أو الشرطية بالنسبة إلى المكلف به.

و عليه فيجوز أن يجعل الجزئية لشيء بالنسبة إلى المكلف به مستقلاً إن لم يذكر فى المكلف به كما إذا أمر بمركب خال عن شيء خاص ثم قال إن الشيء الفلانى جزء للمركب المأمور به.

ثم إنّ هذه المباحث ليس بمهمة بعد الاعتراف بأنّ الاستصحاب يجرى فيما إذا ترتب عليه اثر شرعى و لو لم يكن موضوع الاستصحاب حكماً أو ذا اثر شرعى لكفاية ترتب الأثر عليه بقاء.

و يشهد له جريان الاستصحاب فى الأعدام الأزلية مع أنها ليست أحكاماً شرعية و لا من الموضوعات الشرعية سابقاً إذ لم يترتب عليها أحكام فى الازل و مع ذلك يجرى فيها الاستصحاب بناء على ما هو الأقوى من كفاية ترتب الأثر الشرعى عليه بقاء فى جريان الاستصحاب.

و عليه فالأحكام الوضعية التى يترتب عليها الأحكام بقاء صح استصحابها و لو لم تكن مجعولة بنفسها أو بالتبعية كسائر الموضوعات التكوينية التى يترتب عليها أحكام شرعية بقاء كوجود اللحية لزيد مثلاً.

تبصرة: وهى أن الصحة و الفساد بمعنى الموافقة للمأثور به و المخالفة له تكونان أمرين تكوينيين لاربط لهما بالجعل الشرعى و لافرق فيه بين العباديات و المعاملات فالصحة و الفساد فيهما منتزعتان من إنطباق الطبيعة المجعولة على الفرد الخارجى و عدمه و ليستا مجعولتين.

هذا فى الصحة و الفساد الواقعتين و أمّا الصحة و الفساد الظاهريتان فحيث إنّ موضوعهما هو الفرد المشكوك فيه فللشارع أن يحكم بترتيب الأثر عليه و أن يحكم بعدمه فلامحالة تكون الصحة و الفساد حينئذٍ مجعولتين من قبل الشارع و لذا حكم بالصحة الظاهرية فى مورد الشك بعد تجاوز المحل أو بعد الفراغ من العمل و حكم بالفساد فى موارد أخرى كما فى بعض الشكوك العارضة فى الركعات.

و لا يخفى أنّ هذا مبنى على أنّ الصحة و الفساد بمعنى الموافقة للمأثور به و المخالفة له و لو فى المعاملات.

و أمّا إذا كانت الصحة و الفساد فيها بمعنى ترتب الأثر و عدمه فمرجع الصحة و الفساد إلى سببية هذه المعاملة لأثرها و عدم السببية فمن ذهب إلى انتزاعية السببية لزم عليه أن يقول بعدم مجعولية الصحة و الفساد فى المعاملات.

و من قال باعتبارية السببية و ترتب الأثر للمعاملة فالصحة و الفساد فيها مجعولتان أيضاً من دون فرق بين الصحة و الفساد الواقعتين و بين الظاهريتين فتحصل أنّ الأحكام الوضعية الاعتبارية سواء كانت بالنسبة إلى التكاليف الاعتبارية أو بالنسبة إلى المكلف به من السببية و الجزئية و الشرطية و المانعية و القاطعية كلها مجعولة بالتبع بل يمكن جعل بعضها بالاستقلال كالسببية بالنسبة إلى التكاليف الاعتبارية و الجزئية بالنسبة إلى المكلف به و كالقضاة و الحكومة و الزوجية و غيرها مما يترتب عليها الأحكام الشرعية فلا إشكال فى جريان الاستصحاب فى الأحكام الوضعية

الاعتبارية سواء كانت مستقلة أو بالتبع بل يجرى الاستصحاب فيما إذا ترتب على المستصحب أثر شرعى ولو بقاء للكفاية ذلك فى التعبد ببقائه كاستصحاب الاعداء الأزلية كما لا يخفى.

التنبية الرابع: فى اعتبار فعلية الشك و اليقين و عدمه:

قال صاحب الكفاية إنَّ المعتبر فى الاستصحاب فعلية الشك و اليقين فلاستصحاب مع الغفلة لعدم الشك فعلاً و لو فرض أنه يشك لو التفت ضرورة أن الاستصحاب وظيفة الشاك و لا شك مع الغفلة أصلاً و يتفرع عليه الحكم بصحة صلاة من أحدث ثم غفل و صلى ثم شك فى أنه تطهر قبل الصلاة أو لم يتطهر لجريان قاعدة الفراغ بحدوث الشك بعد الصلاة بخلاف من التفت قبل الصلاة و شك ثم غفل و صلى فيحكم بفساد صلاته فيما إذا قطع بعدم تطهيره بعد الشك لكونه محدثاً قبلها بحكم الاستصحاب مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابى فلايشمله قاعدة الفراغ لأنه محكوم بالحدث قبل الدخول فى الصلاة مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابى.

لا يقال: استصحاب الحدث فى حال الصلاة بعدم التفت بعد الصلاة يقتضى فسادها فى الصورة الأولى أيضاً.

فإنه يقال نعم لو لا قاعدة الفراغ المقتضية لصحتها المقدمة على أصالة فساد الصلاة فى الصورة الأولى لأنَّ العكس أعنى تقديم الاستصحاب يوجب لزوم لغوية قاعدة الفراغ إذ ما من مورد إلا و فيه يجرى أصالة الفساد من استصحاب عدم وجود الجزء أو الشرط فعلى ما ذهب إليه صاحب الكفاية يحكم بالصحة فى الصورة الأولى و بالفساد فى الصورة الثانية.

أورد عليه سيّدنا الأستاذ بعدم اعتبار الشك الفعلى فى جريان الاستصحاب و كفاية الشك التقديرى و ذلك لأنَّ المستفاد من قوله عليه السلام فى الصحيحة الأولى لزراعة

بعد ما سأل عن حكم من حرّك فى جنبه شىء «لا-حتى يستيقن أنّه قد نام حتى يجىء من ذلك أمر بين» وكذا من قوله «لا-تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر» أنّ الضابط فى رفع اليد عن الحالة السابقة تعلق اليقين بخلافها فما لم يحصل هذا اليقين تعبد الشارع ببقاء ما كان ولذا كان الاستصحاب حجة فيما يظن بخلاف الحالة السابقة أيضاً وإذا كان الأمر كذلك كان الاستصحاب حجة حتى فى مورد الشك التقديرى وعدم الشك الفعلى لعدم تعلق اليقين بالخلاف فى موردّه أيضاً وعليه فيجوز الاستصحاب فى الصورة الأولى أيضاً مع فرض عدم العلم بالخلاف و مقتضى ذلك هو البطلان و الفساد فى الصورتين لا التفصيل الذى اشار اليه صاحب الكفاية لعدم مجال لقاعدة الفراغ فى الصورتين مع جريان الاستصحاب لاختصاص قاعدة الفراغ بما إذا كان الشك حادثا بعد الصلاة و بالجملة ظاهر بعض أدلة الاستصحاب أنّ الناقض للحالة السابقة لا يكون إلّا اليقين بخلافها فبذلك يستكشف أنّ الشك المأخوذ فى بعض الآخر ليس ملحوظا بذاته بل إنّما هو ملحوظ من جهة كونه مصداقاً لهذا الكلى.

و لقائل أن يقول إنّ حديث «لا-تنقض اليقين بالشك لكن تنقضه بيقين آخر» يدل على أمرين أحدهما هو النهى عن نقض اليقين بالشك و ثانيهما هو الأمر بنقض اليقين بيقين آخر و ظاهر الفقرة الأولى أنّ النظر إلى اليقين و الشك بذاتهما و مقتضاه أنّ الشك المأخوذ فيه. ملحوظ بذاته فلاوجه لرفع اليد عنه مع تقدمها و ظهورها فى ذلك و الفقرة الثانية متفرعة على الفقرة الأولى فإنّه بعد عدم جواز نقض اليقين بالشك الأعم من الظن انحصر الأمر فى نقض اليقين باليقين و عليه فلاوجه لرفع اليد عن ظهور الصدر فى كون الشك ملحوظا بذاته لعدم المنافاة بينهما هذا مضافاً إلى أنّ محل الكلام فى صورة الغفلة عن الحدث رأسا بحيث لم يكن له الشك و لو بنحو الارتكاز

وأما صورة وجود الشك الارتكازى فهو خارج عن محل الكلام كما لا يخفى. وعليه فالتفصيل بين الصورة الأولى والحكم بالصحة وبين الصورة الثانية والحكم بالبطلان كما أشار إليه صاحب الكفاية فى محله.

نعم هنا اشكال آخر أفاده سيّدنا الأستاذ بقوله إنّ استصحاب الحدث حال الصلاة على فرض جريانه لا يعارض قاعدة الفراغ أصلا حتى يقدم أحدهما على الآخر لأنه لا بدّ فى كل زمان من لحاظ الأصل الجارى فى هذا الزمان فلا يفيد فى ترتيب الأثر فى زمان جريان الأصل فيما قبله ولا شبهة فى أن زمان جريان قاعدة الفراغ هو بعد الفراغ عن العمل فلا ينافيه إلّا الأصل الجارى عنده المخالف فى النتيجة.

و مما يهديك إلى ما ذكر أنّه لا شبهة فى صحة الصلاة التى ورد فيها شاكاً فى الطهارة رجاءً مع تيقن الحدث من قبل ثم تيقن بعد الصلاة بأنّه كان متطهراً وشك فى صيرورته بعد محدثاً.

و ليس ذلك إلّا لأنّ استصحاب الطهارة بعد الصلاة تقتضى صحتها ولا ينافيه كون المكلف حال الصلاة محدثاً بحكم الاستصحاب.

و مثل ذلك أنّه لا شبهة فى بطلان الصلاة التى ورد فيها مع الطهارة المستصحة إذا تبدّل حاله بعد الصلاة بكونه متيقناً بالحدث قبل شاكاً فى ارتفاعها بعد وكيف كان ففى كل زمان يكون المناط هو الأصل الجارى فى هذا الزمان وعليه فالمعارض لقاعدة الفراغ إنّما هو استصحاب الحدث بعد الصلاة.

و إذاً لا فرق فيما لو تيقن بالحدث ثم غفل و صلّى ثم التفت وشك فى كونه محدثاً حال الصلاة أو متطهراً بين ما لو قلنا بكفاية الشك التقديرى فى جريان الاستصحاب وبين ما لو لم نقل بها.

ضرورة أن مقتضى القول الأول ليس إلا جريان الأصل حال الصلاة كما أن مقتضى القول الثانى عدم جريانه وقد عرفت أن وجود هذا الأصل وعدمه على حد سواء فيما هو المقصود من ترتيب الأثر بعد الفراغ عن العمل فلا بد من رعاية الأصل الجارى بعد العمل وهو على القولين استصحاب الحدث ويعارضه قاعدة الفراغ فلو قدمت هذه القاعدة عليه أما لحكومتها عليه أو للزوم اللغوية لو عكس كانت الصلاة (فى الفراغ الأول) صحيحة إلى أن قال.

و مما ذكرنا تعرف حال الفرع الثانى وهو ما اذا التفت المتيقن بالحدث إلى حاله فى اللاحق فشك ثم غفل عن ذلك وصلى فإنه لا فرق فيه أيضاً بين القولين المذكورين حيث إن ما اقتضى بطلان الصلاة فيه ليس إلا استصحاب الحدث الجارى بعد الصلاة لا الجارى حالها حتى يفرق بين مورد جريانه وعدمه.

والفرق بين هذا الفرع وسابقه أن الشك فى الفرع السابق كان حادثاً بعد الصلاة فلم يكن محذور فى شمول قاعدة الفراغ له وهذا بخلاف هذا الفرع فإن الشك فيه ليس حادثاً بحكم العرف فإنه يراه إعادة المعدوم لوجوداً جديداً.

(وفى هذه الصورة يحكم بفساد صلاته لاستصحاب الحدث الجارى بعد الصلاة وعدم جريان قاعدة الفراغ لعدم كون الشك حادثاً).

نعم لو شك بعد الصلاة فى أنه تطهر بعد التفاته (وشكه ثم غفل) وصلى أم صلى بدونه جرى فى حقه حكم الشك الحادث فيشملة قاعدة الفراغ فتأمل تعرف انتهى وعليه فمقتضى ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ هو التفصيل بين الفرع الأول والحكم بالصحة وبين الفرع الثانى والحكم بالبطلان فيوافق رأيه مع رأى صاحب الكفاية.

ثم استشكل فى اخير كلامه فى شمول قاعدة الفراغ للمقام بأن مقتضى التعليل فيها بأنه حين العمل أذكر هو الغاء احتمال الغفلة و المفروض فى المقام هو العلم بالغفلة

حال الصلاة فمع عدم شمول قاعدة الفراغ للمقام يحكم بفساد الصلاة لجريان استصحاب الحدث بعد الصلاة من دون فرق بين الصورتين إلى أن قال ويدفع هذا الاشكال بان ذلك يصح فيما فرض المكلف بعد صدور الحدث عنه غافلاً إلى أن فرغ من الصلاة وهذا فرض بعيد. اللهم إلا أن يقال ان العبرة بحال الشروع و المفروض ان المكلف حال الشروع غافل فيشكل شمول قاعدة الفراغ للمقام.

نعم لو كان قوله عليه السلام لأنه حين العمل أذكر هو حكمة الحكم لاعلته فيشمل المقام أيضاً و يصح التفصيل بين الفرع الاول و الحكم بالصحة لتقدم قاعدة الفراغ على الاستصحاب و بين الفرع الثاني و الحكم بالفساد لعدم جريان قاعدة الفراغ. (1)

التنبية الخامس: أنه هل يكون الملاك في جريان الاستصحاب مجرد الثبوت في الواقع و إن لم يحرز باليقين بحيث يصح الاستصحاب مع الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته إذا ترتب عليه أثر شرعاً أو عقلاً بحيث لا مدخلية لليقين في ذلك أو يكون لليقين مدخلية في نفسه و لا يكفي مجرد الثبوت في الواقع في جريان الاستصحاب ما لم يحرز الواقع باليقين و قد يقال فيه اشكال من عدم احراز الثبوت فاليقين مع أنه لا بد منه في الاستصحاب بل و لا شك لأن الشك على تقدير الحدوث و هو لم يثبت.

اجيب عنه بأن اعتبار اليقين انما هو لأجل أن التعبد و التنزيل شرعاً إنما هو في البقاء لا في الحدوث فيكفي الشك فيه على تقدير الثبوت فيترتب عليه الأثر فعلاً فيما كان هناك أثر.

و استشكل فيه سيّدنا الأستاذ بأن ظاهر أدلة الاستصحاب عدم كفاية الشك في بقاء الشيء على تقدير ثبوته و إن لم يحرز.

ص: 366

ثم انه يظهر النتيجة فى هذا البحث بناء على القول بالاجزاء الأوامر الظاهرية فيمن يتقن بالطهارة فشك و صلّى باستصحاب الطهارة ثم انكشف الخلاف و كونه محدثا من قبل فان مقتضى ان يكون الاعتبار بنفس اليقين دون الواقع كان له امر ظاهرى و هو على الفرض يقتضى الاجزاء.

ثم لا يذهب عليك أنّ صاحب الكفاية تفرع على المقام ذبّ الأشكال الذى أورد على استصحاب الأحكام التى قامت الأمارات المعتبرة على مجرد ثبوتها و قد شك فى بقائها على تقدير ثبوتها من أنّه لا يقين بالحكم الواقعى و لا يكون هناك حكم آخر فعلى بناء على أنّ التحقيق من أنّ قضية حجية الأمانة ليست إلاّ تنجزّ التكليف فى الإصابة و العذر مع المخالفة.

وقال فى توجيه الذبّ عنه بأن يقال إنّ الحكم الواقعى الذى هو مؤدى الطريق حينئذٍ محكوم بالبقاء فتكون الحجة على ثبوته حجة على بقاءه تعبداً للملازمة بينه و بين ثبوته واقعاً ثم أورد عليه سيّدنا الاستاذ بقوله أقول كلامه يفيد أمرين: أحدهما: انه لو قلنا باعتبار اليقين بنفسه فى جريان الاستصحاب أشكل الأمر فى استصحاب الأحكام التى قامت الأمارات المعتبرة على ثبوتها حيث لم يحرز ثبوتها باليقين و فيه عدم انحصار وجه الذبّ عن الاشكال فى ذلك بل يمكن أن يذب عنه بما يقال فى وجه تقدم الأمارات على مثل قوله عليه السلام كل شىء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام.

فإنّ العلم بنفسه مأخوذ فى غايات هذه الأحكام الظاهرية و معذلك يقدم عليه الأمارات.

و الوجه فيه أنّ العلم المأخوذ فى تلك الأدلة أعم من اليقين الوجدانى و من الحجة أو أنّ مفاد أدلة حجية الأمارات الغاء احتمال الخلاف و تنزيل المكلف منزلة

العالم و تقديم الأمارات على أدلة تلك الأحكام يكون بالورود على الوجه الأول و بالحكومة على الوجه الثانى .

و هذه الأُمور تجرى بعينها فى المقام بأن يقال إنّ المراد من اليقين المأخوذ فى دليله أعم من اليقين الوجدانى و من الحجة أو بأن يقال إنّ الحجة بمنزلة اليقين بأدلة حجيتها.

وثانيهما: أنّه لو كان هناك حكم آخر فعلى على طبق مؤدى الطريق كما هو ظاهر الأصحاب أمكن جريان الاستصحاب دون ما إذا لم يكن قضية حجيتها إلا تنجز التكاليف مع الإصابة و العذر مع المخالفة و فيه أنّ مراد أكثر من ذهب إلى أنّ قضية الأمارات جعل الأحكام على طبقها هو السببية المحضّة فى تلك الأمارات و معناها أنّ قيام الطريق مثل قول العادل مثلا أوجب مصلحة فى العمل على وفقه و الجرى على طبقه بحيث كان العمل بقول العادل مثلا ذا مصلحة ملزمة اوجبت الأخذ بقوله و العمل على وفقه و على هذا لا مجال لاستصحاب هذا الحكم أصلا ضرورة قيام المصلحة بالعمل على وفق ما أخبر به العادل و هو لم يخبر إلا بثبوت الحكم لابقائه هذا كله على فرض ان يكون هناك حكم آخر على طبق مؤدى الطريق.

و الذى ينبغى أن يقال فى الذب عن الاشكال هو أن اليقين بمعناه الأعم من اليقين الوجدانى و من الحجة مأخوذ فى أدلة اعتبار الاستصحاب و به يرتفع الاشكال المذكور على استصحاب الأحكام التى قامت الأمارات المعتبرة على مجرد ثبوتها و قد شك فى بقائها من أنّه لا يقين بالحكم الواقعى و الوجه فى الذب هو ما تقدم من ان المراد من اليقين هو الأعم من الوجدانى و من الحجة و هو يكفى فى استصحاب ما قامت عليه الأمارّة كما لا يخفى.

التنبية السادس: فى استصحاب الكلى و هو على ثلاثة أقسام:

لأنّ الشك فى بقاء الكلى قد يكون من جهة الشك فى بقاء الفرد الموجود فى ضمنه الكلى و اخرى من جهة تردد ذلك الفرد بين ما هو باق جزما و بين ما هو مرتفع كذلك و ثلاثة من جهة الشك فى وجود فرد آخر مع الجزم بارتفاع ذلك الفرد.

القسم الأول: من استصحاب الكلى أنّه لا اشكال فى جريان استصحاب الكلى و الفرد و ترتيب آثار كل منهما عليه إن كان لكل واحد منهما اثر.

وقد يقال إنّ استصحاب الفرد يغنى عن استصحاب الكلى الموجود فى ضمنه فيكفى استصحاب الفرد فى ترتيب آثار كل من الفرد و الكلى بخلاف استصحاب الكلى فانه لا يغنى عن الفرد و إن كان بقاؤه مستلزما لبقاء ذلك الفرد فلو كان الفرد ذا أثر شرعى فاللازم هو جريان الاستصحاب فيه مستقلا و قد يفصل فى ذلك بين أن قلنا بعينية الطبيعى مع الفرد فى الخارج فيصح دعوى أنّ استصحاب الفرد يغنى عن استصحاب الكلى بخلاف ما إذا لم نقل بذلك لوجود المغايرة بينهما بالنظر العرفى و يمكن أن يقال إنّ النزاع فى المقام لا يرتبط بالبحث عن عينية الكلى مع فردة و عدمها بل المعيار هو ملاحظة الخصوصية التى اختارها الشارع عند اعتبار موضوع الأثر و عدمها فمع ملاحظة الخصوصية لا يغنى استصحاب أحدهما عن الآخر و لو قلنا بعينية الفرد مع الكلى لاختلافهما فى الموضوع الشرعى.

ثم أنه لا يخفى عليك أنّه لا فرق فى جريان الاستصحاب فى الكلى بين أن يكون الكلى من الكليات المتأصلة أو من الكليات الاعتبارية و منها الأحكام الشرعية التكليفية و الوضعية أو من الكليات الانتزاعية.

القسم الثانى: من استصحاب الكلى إن شك فى الكلى من جهة تردد الخاص الذى كان فى ضمنه بين ما هو باق أو مرتفع قطعاً لا اشكال فى استصحابه فيترتب عليه

كافة ما يترتب على الكلى عقلا ونقلا من أحكامه ولوازمه ولا يضر تردد الخاص بين متيقن الارتفاع و مشكوك الحدوث المحكوم بعدم حدوثه باستصحاب الكلى المتحقق فى ضمنه مع عدم إخلاله باليقين و الشك فى حدوثه و بقاءه نعم يضرّ التردد بين الفردين باستصحاب أحد الخاصين لإخلاله باليقين الذى هو أحد ركنى الاستصحاب لعدم اليقين بحدوث كل واحد من الخاصين و معه يختل أحد ركنى الاستصحاب و هو اليقين و أما استصحاب العدم فى كل واحد من الفردين و ترتيب آثار عدم كل واحد منهما عليه فلا اشكال فيه ما لم يلزم منه مخالفة عمليه و إلا يتعارض الاصلان و يتساقطان كما لو علم أجمالا بترتب تكليف وجوبى.

أو تحريمى على الخاصين فإنه يجب حينئذٍ رعاية هذا التكليف من جهة العلم الاجمالى بوجوده إما فى هذا الفرد أو فى ذلك هذا إذا قلنا بجريان الأصول فى أطراف المعلوم بالاجمال و إلا يشكل جريانه فى المقام مطلقاً سواء لزم منه مخالفة عمليه أولا و دعوى أنّ الاستصحاب فى الكلى من القسم الثانى و إن كان جاريا فى نفسه لتمامية موضوعه من اليقين و الشك إلا أنه محكوم بأصل سببى فإنّ الشك فى بقاء الكلى مسبب عن الشك فى حدوث الفرد الطويل و الأصل عدمه مثلا إذا شك فى بقاء الحدث و كان ذلك مسببا عن الشك فى حدوث الجنبه تجرى أصالة عدم حدوث الجنبه و بانضمام هذا الأصل إلى الوجدان يحكم بارتفاع الحدث فإنّ الحدث الأصغر مرتفع بالوجدان و الحدث الأكبر منفى بالأصل فلا مجال لاستصحاب الكلى.

مندفعة بأنّ الشك فى بقاء الكلى ليس مسببا عن الشك فى حدوث الفرد الطويل بل مسبب عن الشك فى كون الحادث طويلا أو قصيرا و ليس له حالة سابقة حتى يكون مورداً للأصل فتجرى فيه أصالة عدم كونه طويلا فما هو مسبوق بالعدم و هو

حدوث الفرد الطويل ليس الشك في بقاء الكلى مسبباً عنه و ما يكون الشك فيه مسبباً عنه و هو كون الحادث طويلاً ليس مسبوقاً بالعدم حتى يكون مورداً للأصل.

أَللّهُمَّ إِنْ قَالَ إِنْ هَذَا الْجَوَابُ مَبْنَى عَلَى عَدَمِ جَرَيَانِ الْأَصْلِ فِي الْعَدَمِ الْأَزْلَى وَ أَمَّا إِذَا قُلْنَا بِجَرَيَانِهِ كَمَا هُوَ الْحَقُّ فَلَا مَانِعَ مِنْ جَرَيَانِ أَصَالَةِ عَدَمِ كَوْنِ الْحَادِثِ طَوِيلًا وَ يُمْكِنُ الْجَوَابُ عَنْهُ بِأَنَّهُ مَبْنَى عَلَى سَبَبِيَّةِ عَدَمِ كَوْنِ الْحَادِثِ طَوِيلًا بِالنِّسْبَةِ إِلَى عَدَمِ الْكَلَى مَعَ أَنَّهُ مُحَلُّ نَظَرٍ وَ هُوَ أَنَّ السَّبَبَ إِنَّمَا هُوَ فِي طَرَفِ الْوُجُودِ لَا الْعَدَمِ لِأَنَّ عَدَمَ الْكَلَى لَيْسَ مُسَبِّبًا عَنْ عَدَمِ هَذَا الْفَرْدِ بَلْ هُوَ مُسَبَّبٌ عَنْ عَدَمِ وَجُودِ الْفَرْدِ مَا الَّذِي لَا يَحْصُلُ إِلَّا بِعَدَمِ تَحَقُّقِ جَمِيعِ أَفْرَادِ الْكَلَى وَ عَلَيْهِ فَمَعَ جَرَيَانِ اسْتِصْحَابِ عَدَمِ كَوْنِ الْحَادِثِ طَوِيلًا يَجْرَى اسْتِصْحَابُ الْكَلَى الْجَامِعِ أَيْضًا لِعَدَمِ السَّبَبِيَّةِ بَيْنَهُمَا فَلَا وَجْهَ لِلْمَنْعِ عَنْ اسْتِصْحَابِ الْجَامِعِ بِمَجْرَدِ اسْتِصْحَابِ عَدَمِ كَوْنِ الْحَادِثِ طَوِيلًا وَ لَا فَرْقَ فِي ذَلِكَ بَيْنَ جَرَيَانِ الْأَصْلِ فِي الْعَدَمِ الْأَزْلَى وَ عَدَمِ جَرَيَانِهِ هَذَا مُضَافًا إِلَى إِمْكَانِ دَعْوَى التَّعَارُضِ فِي نَاحِيَةِ السَّبَبِ لِأَنَّ وَجُودَ كُلِّ مِنَ الْفَرْدَيْنِ بِخُصُوصِيَّةِ مُشْكُوكٍ فِيهِ وَ مُسَبِّقٍ بِالْعَدَمِ فَأَصَالَةُ عَدَمِ الْحَادِثِ يَجْرَى فِي كُلِّهِمَا وَ مُجْرَدُ الْعِلْمِ بِحَادِثِ الْكَلَى لَا يُوجِبُ خُرُوجَ شَيْءٍ مِنَ الْفَرْدَيْنِ عَنْ عُمُومِ دَلِيلِ الْاسْتِصْحَابِ بَعْدَ أَنْ كَانَ الْمَفْرُوضُ فِيهِمَا الْيَقِينُ بِعَدَمِ وَجُوبِهِمَا قَبْلًا وَ الشَّكُّ فِي حَدُوثِ كُلِّ مِنْهُمَا فَالْأَصْلَانِ فِي نَاحِيَةِ السَّبَبِ مُتَعَارِضَانِ وَ يَسْقُطَانِ بِالتَّعَارُضِ فَتُصَلُّ النُّوبَةُ لَا مُحَالَةً إِلَى الْأَصْلِ الْمَحْكُومِ أَعْنَى اسْتِصْحَابِ بَقَاءِ الْكَلَى.

وَ أَيْضًا أَنَّ عَدَمَ بَقَاءِ الْكَلَى لَيْسَ مِنَ الْآثَارِ الشَّرْعِيَّةِ لِعَدَمِ حَدُوثِ الْفَرْدِ الطَّوِيلِ بَلْ مِنْ لَوَازِمِهِ الْعَقْلِيَّةِ فَلَا حُكُومَةَ لِأَصَالَةِ عَدَمِ حَدُوثِ الْفَرْدِ الطَّوِيلِ عَلَى اسْتِصْحَابِ الْكَلَى وَ مِنْ الْمَعْلُومِ أَنَّ مُجْرَدَ السَّبَبِيَّةِ لَا تَكْفِي فِي حُكُومَةِ الْأَصْلِ السَّبَبِيِّ عَلَى الْأَصْلِ الْمُسَبَّبِيِّ بَلْ الْمِيزَانُ فِي الْحُكُومَةِ أَنْ يَكُونَ ثَبُوتُ الْمَشْكُوكِ أَوْ انْتِفَاؤُهُ مِنَ الْآثَارِ

الشرعية للأصل السببي ليكون الأصل السببي رافعا للشك المسببي بالتعبد الشرعي فلايجرى الأصل فيه لانتفاء موضوعه و هو الشك بالتعبد الشرعي.

فتحصل مما ذكر أنه يجرى الاستصحاب فى القسم الثانى من أقسام استصحاب الكلى فيما إذا لم يكن اصل سببى أو لم تكن السببية الشرعية وقد عرفت عدم وجودهما و عليه فلا مانع من جريان استصحاب الكلى أو الجامع.

بقى هنا امور

أحدها: أنه قد يقال إنَّ استصحاب كلى النجاسة مثلا غير جار فى القسم الثانى من أقسام الاستصحاب الكلى حيث إنَّ أدلتها ناظرة إلى الموجودات الخاصة لا الكلى بما هو كلى و حيث إنَّ الوجود فى ضمن الفرد القصير غيره فى ضمن الفرد الطويل فلامحالة يختل أركان الاستصحاب من جهة أنَّ كل وجود بالخصوص مسبوق بعدم فىجرى استصحاب عدمه و الوجود المردد نظير الفرد المردد فى الاستحالة ويمكن أن يقال نعم إنَّ الكلى بما هو كلى مع قطع النظر عن الوجود لا- أثر له و أمّا إذا لو حظ مع أصل الوجود من دون خصوصيات الوجود فلاوجه للقول بعدم ترتب الأثر عليه لأن الآثار المشتركة مترتبة على أصل الوجود لا خصوصيات الوجود و هو يكفى لجريان استصحاب الكلى فى القسم الثانى هذا مضافاً الى أنه يمكن استصحاب الفرد المردد للعلم بفرد ما و الشك فى ارتفاعه فيترتب عليه الأثر المشترك و دعوى عدم الوجود المردد مندفة بان المستحيل هو الوجود المردد فى الخارج لا العلم بالعنوان المردد كما قرر فى محله.

وثانيها: أنه قد يقال إنَّ الشك فى بقاء القسم الثانى من الكلى يكون دائما من الشك فى المقتضى إذ الشك يكون فى اقتضاء أحد الطرفين فمن منع من جريان الاستصحاب فى الشك فى المقتضى ليس له أن يجرى الاستصحاب فى الكلى و

العجب من الشيخ الأعظم قدس سره حيث إنه ذهب إلى جريان الاستصحاب في القسم الثاني من الكلى مع أنه لم يقل بجريان الاستصحاب في الشك في المقتضى ويمكن أن يقال إن الشك في الرفع يتصور في القسم الثاني من الكلى أيضاً كما إذا كان اقتضاء الطرفين معلوماً كما إذا علم بوجود الحدث و تردد بين الأصغر و الأكبر و من المعلوم أن كل واحد منهما يقتضى البقاء لولا الرفع فإذا توضحاً شك في أنه يرفع الحدث المعلوم أم لا فإن كان الحدث هو الأصغر فارتفع بالوضوء وإن كان هو الأكبر لم يرتفع ففي هذا الفرض لا يكون الشك في المقتضى لمعلومية الاقتضاء في كل واحد منهما.

ثالثها: أن جريان الاستصحاب في الكلى إنما هو فيما إذا لم يكن أصل يعين به حال الفرد و إلا فلامجال لجريان استصحاب الكلى كما إذا كان أحد محدثا بالحدث الأصغر ثم خرج عنه رطوبة مرددة بين البول و المنى ثم توضحاً و شك في بقاء الحدث فمقتضى استصحاب الكلى و إن كان بقاء الحدث إلا أن الحدث الأصغر كان متيقنا و بعد خروج الرطوبة. المرددة يشك في تبدل الأصغر بالأكبر فمقتضى الاستصحاب هو بقاء الأصغر و عدم تبدله بالأكبر فلايجرى معه الاستصحاب في الكلى لتعين الفرد بالتعبد الشرعى فيكفى فيه الوضوء فقط.

نعم من كان متطهراً ثم خرجت عنه الرطوبة المرددة لايجوز له الاكتفاء بالوضوء فقط بل يجب عليه الجمع بين الوضوء و الغسل.

شبهة عبائية

رابعها: في أنه قد يرد هنا شبهة موسومة بالشبهة العبائية و حاصلها أنه لو علمنا أجماً لا بنجاسة أحد طرفى العباءة ثم غسلنا أحد طرفيه فلا إشكال في أنه لا يحكم

بنجاسة الملاقى للطرف المغسول للعلم بطهارته بعد غسله و هكذا لا يحكم بنجاسة الملاقى للطرف الآخر بناء على عدم نجاسة الملاقى لاحد أطراف الشبهة المحصورة.

ثم لو لاقى شىء مع طرفيه فلا بد من الحكم بعدم نجاسته أيضاً لأنه لاقى طاهراً يقيناً و أحد طرفى الشبهة و من المعلوم ان ملاقة شىء منهما لا توجب النجاسة مع أنّ مقتضى استصحاب الكلى هو الحكم بنجاسة الملاقى للطرفين فلا بد من رفع اليد عن جريان استصحاب الكلى أو القول بنجاسة الملاقى لأحد أطراف الشبهة المحصورة لعدم امكان الجمع بينهما فى المقام و هذه الشبهة ناشئة من جريان استصحاب الكلى فى القسم الثانى.

و اجيب عنها بأنه لا يجرى استصحاب الكلى فى مورد الشبهة المذكورة لعدم ترتب الأثر على الكلى المعرّى عن الوجود و مع عدم جريانه فلا يلزم المحذور و هو لزوم القول بنجاسة الملاقى لأحد الأطراف من الشبهة المحصورة أو لزوم الحكم بنجاسة الملاقى للطرفين مع أنّه لاقى الطاهر اليقينى و المشكوك النجاسة و ليس ملاقة كل واحد منهما موجبة للنجاسة.

و يمكن أن يقال لا وجه للاشكال فى جريان استصحاب الكلى فيما إذا ترتّب عليه أثر من الآثار الشرعية كالأثار المشتركة لكفاية لحاظ أصل الوجود فيه و عدم الحاجة إلى لحاظ الوجود الخاصّ و فى مثل المقام لا مدخلة لخصوصيات الأطراف لأنّ وجود النجاسة و صرفها مؤثر و استصحاب صرف الوجود اركانه تامّة و صرف الوجود ليس إلّا و وجود النجاسة فى البين فالاستصحاب جار فى القسم الثانى من أقسام الاستصحاب فى الكلى.

هذا مضافاً إلى أنّه لا مانع من استصحاب الفرد المرّدّد بعد كون التردد فى العنوان لا المعنون و المحال هو الوجود المرّدّد فى الخارج لا العنوان المررد نعم يمكن أن

يقال كما أفاد بعض الأكابر إنّ أدلة الاستصحاب منصرفة عن مثل هذا الاستصحاب الذى يكون لازمه هو الالتزام بنجاسة الملاقى لبعض أطراف الشبهة المحصورة أو الالتزام بنجاسة الملاقى للطرفين مع انه لا يلاقى إلا الطاهر اليقيني و المشكوك النجاسة.

و مع الانصراف فلايجرى استصحاب الكلى و مع عدم جريانه فى مثل المقام لايرد محذور إذ نحكم بطهارة الملاقى للطرفين لولاقى معهما كما نحكم بطهارة الملاقى للطرف المشكوك النجاسة و عدم شمول أدلة الاستصحاب لمثل المقام لايمنع من اعتباره فى ساير المقامات كما لا يخفى.

القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى قد اختلفت الآراء فيه على الثلاثة عدم جريان الاستصحاب مطلقاً و جريان الاستصحاب فى الجملة و جريانه مطلقاً و الأخير هو المختار.

و الوجه فى الأول أنّ وجود الطبيعى وإن كان بوجود فردة إلا أنّ وجوده فى ضمن المتعدد من أفرادة ليس من نحو وجود واحد له بل متعدد حسب تعددها فلو قطع بارتفاع ما علم وجوده منها لقطع بارتفاع وجوده و إن شك فى وجود فرد آخر مقارن لوجود ذلك الفرد أولارتفاعه.

فما هو متيقن ارتفاع قطعاً و غيره مشكوك الحدوث مطلقاً سواء كان الشك فى وجوده مقارناً لوجود المتيقن أو مقارناً لارتفاعه.

و عليه فلايجرى الاستصحاب فى القسم الثالث من أقسام الكلى مطلقاً إلا إذا كان الفرد المحتمل المتبدل اليه بقاء ذلك المتيقن عرفاً كما فى تبدل العرض الشديد إلى أضعف منه فيجرى فيه استصحاب الفرد و الكلى كليهما لأنه من قبيل القسم الأول من أقسام استصحاب الكلى و يكون خارجاً عن محل الكلام.

يمكن أن يقال: إنَّ المعبر هو الوحدة العرفية بين القضية المتينة والمشكوك فمع صدق الوحدة العرفية يجرى الاستصحاب فى الجامع من دون فرق بين احتمال وجود فرد مقارن للفرد المقطوع بحدوثه وبين احتمال حدوث فرد آخر مقارن لارتفاع الفرد المقطوع بحدوثه فلا يصح الاستدلال على عدم جريان الاستصحاب فيه مطلقاً بمغايرة وجود الكلى فى كل فرد مع وجوده فى غيره لأنَّ المغايرة عقلى لاعرفى ففى كل مورد يتوجه ذهن العرف إلى الخصوصيات الشخصية فلا وحدة ولا يجرى الاستصحاب بخلاف الموارد التى لا يتوجه الذهن إلى الخصوصيات بل يتوجه إلى القدر الجامع كالإنسان فيجرى فيها الاستصحاب من دون فرق بين احتمال مقارنة الفرد الآخر مع وجود الفرد المعلوم وبين احتمال مقارنته مع ارتفاع الفرد المعلوم لعدم صدق انقراض الإنسان فى الصورتين فما لم يعلم بعدم جميع أفراد الطبيعة أمكن جريان الاستصحاب فى الجامع.

فانقدح مما ذكر قوة القول بجريان الاستصحاب فى الجامع مطلقاً خلافاً لمن ذهب الى عدم جريانه مطلقاً او فى الجملة.

هذا كله بالنسبة إلى مقام الثبوت و أما مقام الإثبات فهو تابع لمفاد الأدلة فإنَّ جريان استصحاب الواحد النوعى يتوقف على كونه موضوعاً للحكم الشرعى فإن ترتب عليه أثر شرعى فيجرى الاستصحاب فيه وإلا فلا.

ويظهر مما ذكر جريان الاستصحاب فى الطلب الكلى فيما إذا كان النظر إلى نفس الطلب لا خصوصية الوجوب أو الاستحباب لأنَّ الموضوع للأثر على الفرض هو الكلى الجامع وهو معلوم الحدوث و مشكوك البقاء بخلاف ما إذا كان النظر إلى خصوصيات الطلب كالوجوب أو الاستحباب فإن مع ارتفاع الوجوب لا مجال للاستصحاب لعدم الوحدة بين الوجوب والاستحباب عرفاً.

والتفصيل بين ما إذا احتمل وجود فرد مقارن للفرد المقطوع بحدوثه وبين ما إذا احتمل حدوثه مقارناً لارتفاعه بجريان الاستصحاب في الأول وعدمه في الثاني من جهة أنّ مناط صدق الواحد النوعي على أفرادهِ تقرّر حصة من الواحد النوعي في مرتبة ذات الفرد فاذا قطع بوجود فرد فكما يقطع بوجود حصة متعينة وهي الماهية الشخصية فكذلك يقطع بوجود ذات الحصة وبوجود ذلك الواحد النوعي الصادق على الفرد فالقطع بالفرد وإن كان علة للقطع بالوجود المضاف إلى ذلك الواحد النوعي إلا أنّ زوال القطع بالتعين والقطع بارتفاعه لا يوجب القطع بزوال الوجود المضاف إلى الواحد النوعي لاحتمال بقاءه بالفرد المحتمل حدوثاً مقارناً لحدوث ذلك الفرد بخلاف احتمال حدوثه مقارناً لارتفاع الفرد المقطوع به فإنّ الوجود المضاف إلى الواحد النوعي في الزمان السابق قد قطع بارتفاعه وإنّما المحتمل حدوث وجود آخر مضاف إلى الواحد النوعي.

مندفع بان جريان الاستصحاب لا يتوقف على الوحدة العقلية بل الميزان وحدة القضية المتيقّنة والمشكوك فيها عرفاً.

فإذا شك في بقاء نوع الإنسان إلى ألف سنة يكون الشك في البقاء عرفاً مع تبادل الأفراد لكن العرف يرى بقاء نوع الإنسان وإن تبادلت الأفراد وقد يكون الجنس بالنسبة إلى أفراد الأنواع كذلك وقد لا يساعد العرف كأفراد الإنسان والحصان بالنسبة إلى الحيوان فإنّ العرف لا يرى الإنسان من جنس الحيوان وقد لا يساعد في أفراد الأجناس البعيدة وقد يساعد وبالجملّة الميزان وحدة القضية المتيقّنة والمشكوك فيها عرفاً من دون تفصيل ولا ضابط لذلك.

ودعوى أنّ الفرق بين القسم الثاني والثالث أنّ في الثالث لا يحتمل بقاء عين ما كان دون الثاني لاحتمال بقاء عين ما كان موجوداً مندفعة بأنّه خلط بين احتمال بقاء

ما هو المتيقن بما أنّه متيقن الذى هو معتبر فى الاستصحاب وبين احتمال بقاء الحيوان المحتمل الحدوث فى الآن الثانى وإن احتمال بقاء حادث لكن هو احتمال بقاء ما هو محتمل الحدوث لا معلومه.

فتحصل أنّه لا اشكال ثبوتاً فى جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى مطلقاً.

لا يقال: إنّ مقتضى جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى أنّه إذا قام أحد من النوم واحتمل جنابته فى حال النوم لم يجز له الدخول فى الصلاة مع الوضوء بناء على جريان الاستصحاب فى الصورة الاولى من القسم الثالث من استصحاب الكلى إذ يجرى استصحاب الحدث بعد الوضوء لإحتمال اقتران الحدث الأصغر مع الجنابة وهى لا ترتفع بالوضوء مع أنّ كفاية الوضوء فى مثله من الواضحات وهذا يكفى للشهادة على عدم جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من استصحاب الكلى.

لأنّا نقول: نمنع عن ذلك والوجه فيه أنّه يجرى فيه استصحاب عدم الجنابة و معه ينقح موضوع دليل الوضوء وهو كل محدث لا يكون جنباً فكونه محدثاً بالحدث الأصغر وهو النوم معلوم بالوجدان وكونه غير جنب محرز بالتعبد الشرعى وهو استصحاب عدم الجنابة وحينئذٍ يدخل تحت آية الوضوء فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ الآية ويكون الوضوء رافعا لحدثه ولا حاجة إلى غسل الجنابة.

القسم الرابع من أقسام استصحاب الكلى وهو على ما أفاده السيّد المحقّق الخوئى قدس سره أنّه إذا علمنا بوجود فرد معيّن و علمنا بارتفاع هذا الفرد ولكن علمنا بوجود فرد معنون بعنوان يحتمل انطباقه على الفرد الذى علمنا ارتفاعه و يحتمل انطباقه على فرد آخر فلو كان العنوان المذكور منطبقاً على الفرد المرتفع فقد ارتفع

الكلية وإن كان منطبقاً على غيره فالكلية باق ومثاله ما إذا علمنا بوجود زيد في الدار وعلمنا بوجود متكلم فيها ثم علمنا بخروج زيد عنها ولكن احتملنا بقاء الإنسان فيها لاحتمال أن يكون عنوان المتكلم منطبقاً على فرد آخر.

ويمكن أن يقال إن القسم الرابع يرجع إلى القسم الثاني أو الثالث لأن الشك فيه يرجع إلى الشك في بقاء الكلية مع احتمال بقاء فردة فإن التكلم إن كان قيداً للموضوع فلا يخرج استصحاب بقاء المتكلم في الدار بعد القطع بخروج زيد من استصحاب الكلية في القسم الثاني نظير الاستصحاب في بقاء الحيوان عند تردد فردة بين البقر والفيل.

وإن لم يكن التكلم قيداً بل هو معرف لوجود الإنسان في الدار الموضوع للحكم فالعلم بوجود زيد في الدار وارتفاعه يجعل الاستصحاب كون إنسان في الدار من الاستصحاب في القسم الثالث من الكلية.

ودعوى الفرق بين القسم الرابع وغيره من القسم الثاني والثالث بأن يكون الفرد في القسم الثاني مردداً بين متيقن الارتفاع ومتيقن البقاء أو محتمله بخلاف الفرد في القسم الرابع فإنه ليس فيه الفرد مردداً بين فردين بل الفرد معين غاية الأمر أنه يحتمل انطباق عنوان آخر عليه.

وبأن ليس في القسم الثالث علماً بل علم واحد متعلق بوجود فرد معين غاية الأمر نحتمل تقارن فرد آخر مع حدوثه أو مع ارتفاعه بخلاف القسم الرابع فإن المفروض فيه علماً بل علم بوجود فرد معين وعلم بوجود ما يحتمل انطباقه على هذا الفرد وعلى غيره.

مندفعة بأنّ الفروق المذكورة ليست بفارقة بعد ما عرفت من رجوع القسم الرابع إلى القسم الثاني أو الثالث لأنّ الشك فيه يرجع إلى الشك في بقاء الكلّي مع احتمال بقاء فردّه.

التنبية السابع: في استصحاب التدريجيات والمراد بالتدريجيات هو ما لا يكون جميع أجزائه مجتمعاً في الوجود في زمان واحد بل يوجد جزء وينعدم ويوجد جزء آخر بخلاف المركبات القارة فإى أجزائها مجتمعّة في الوجود في زمان واحد ولا كلام في جريان الاستصحاب في المركبات القارة لشمول ما دلّ على النهى عن نقض اليقين بالشك لها كما يشمل البسائط من دون فرق.

وإنّما الكلام في استصحاب التدريجيات والمقصود من استصحابها هو أن يكون وجودها متيقناً في حين فيشك في انقطاعه بعده فيستصحب ولا فرق فيه بين أن يكون المركب التدريجي الغير القار زماناً كما إذا استصحب بقاء الليل والنهار أو زمانياً كاستصحاب بقاء القراءة ونحوها من الزمانيات أو مقيداً بالزمان المنصرم الغير القار كتنقييد الصوم بكونه في اليوم أو الصلاة بكونه في وقت خاص وكيف كان فالبحث عنه يقع في مقامات:

المقام الأوّل: في جريان الاستصحاب في نفس الزمان وقد استشكل فيه بأنّ قوام الاستصحاب بالشك في البقاء ولا مجال له في الزمان فإنّ الجزء السابق المتيقن قد انعدم والجزء اللاحق حادث مشكوك ومسبوق بالعدم.

ويمكن الجواب عنه بأنّ الزمان موجود واحد مستمر متقوم بالانصرام والسيلان ولذا يعبر عنه بغير القارّ وعليه فلامانع من جريان الاستصحاب فيه لوحدة القضية المتيقنة والمشكوكة بالدقة العقلية فضلاً من الدقة العرفية فإذا شككنا في بقاء النهار يجرى استصحاب وجوده بلا اشكال.

ففى هذه الصورة يكون النهار إسما لزمان كون قرص الشمس فوق الافق فيوجد عند طلوعها و يبقى إلى غروبها فالزمان المذكور أمر يتحقق عرفاً و عقلاً بحدوثه و يستمر و الاستصحاب فيه يكون من الاستصحاب فى بقاء الشئ لاحتتمال بقاء كونه بين المبدئين حتى بنظر العقل فضلاً عن العرف.

بل يجرى الاستصحاب فيه و إن قلنا بأن الزمان مركب من الآتات الصغيرة المتصرفة نظير ما ذكره بعض فى الأجسام من تركيبها من الأجرام الصغيرة غير القابلة للتجزئة فإنّ فى هذه الصورة أيضاً لا مانع من جريان الاستصحاب فيه لوحدة القضية المتيقنة و المشكوكة بنظر العرف و الوحدة العرفية هى المدار فى جريان الاستصحاب و إن كان القول بعدم قابلية الأجسام للتجزئة باطلاً فى نفسه إلا أن الالتزام به لا يمنع من جريان الاستصحاب فى الزمان على هذا القول أيضاً.

بل قال بعض لو تحقق العدم بين أجزاء بعض المركبات بحيث لا يكون مخللاً للاتصال الموجب للوحدة عرفاً يحكم ببقائه ما لم تنته أجزاءه فإذا وقع الكسوف بحيث ينعدم جزء من النهار لا يوجب ذلك التخلل كون ما قبله مع ما بعده شيئين من النهارين و مع الوحدة العرفية يجرى الاستصحاب فى ناحية بقاء النهار و لافرق فى ذلك بين أن نقول بالأجزاء التى لا يتجزى و بين أن لم نقل بذلك.

لا يقال: إذا كان الأثر الشرعى مترتباً على كون هذ الوقت نهارة لا يجرى الاستصحاب لأنه أصل مثبت.

لأننا نقول: بعد اتصال الزمان و عينية الموجود مع ما مضى جرى الاستصحاب لأن هذا الزمان كان نهارة قبلاً و نشك فى زوال هذا العنوان عنه فيحكم الاستصحاب ببقائه على ما كان فينطبق عليه حكم وجوب الصيام فتحصل أن الاستصحاب فى

الزمان جار على أى حال بعد ما عرفت من حكم العرف بوحدة القضية المتيقنة و المشكوكة من جهة الاتصال العرفى بين اجزائه.

المقام الثانى: فى استصحاب الزمانى و هو على قسمين لأنّ الأمر التدريجى إمّا أن يكون مثل الزمان بحيث يكون تقومه بالانصرام و الانقضاء كالحركة و التكلم ونحوهما و إمّا أن يكون بنفسه غير منصرم و له ثبات فى نفسه ولكنه من حيث تقيده بالزمان يكون غير قار كالقيام الى الظهر او الجلوس الى المغرب.

أمّا القسم الأوّل من الزمانى فقد ظهر الكلام فيه مما ذكرنا فى استصحاب الزمان لأنّه إن قلنا بكون الحركة المتصله امرأً واحداً و إنّ الاتصال مساوق للوحدة فلا اشكال فى جريان الاستصحاب فيها حتى بناء على اعتبار وحدة الموضوع بالدقة العقلية.

و إن قلنا بكون الحركة مركبة من الحركات اليسيرة الكثيرة بحيث يكون كل جزء من الحركة موجوداً منحاذاً عن الجزء الآخر فلا ينبغي الاشكال فى جريان الاستصحاب فيها أيضاً لكون الموضوع واحداً بنظر العرف و إن كان متعددًا بالدقة العقلية بل تخلل العدم لا يمنع من جريان الاستصحاب فى مثل الحركة إذا كان يسيراً لأنّ المناطق فى الاستصحاب هو الوحدة العرفية و لا يضّر السكون القليل بوحدة الحركة عرفاً.

ثم لا فرق فيما ذكر بين المركب الحقيقى و المركب الاعتبارى كالصلاة كما لا يخفى و أمّا القسم الثانى من الزمانى و هو الذى له ثبات فى نفسه ولكنه حيث قيّد بالزمان فى لسان الدليل يكون غير قار كالامساك المقيّد بالنهار و الشك فيه إمّا يكون من جهة الشبهة الموضوعية و إمّا يكون من جهة الشبهة الحكمية.

أمّا الصورة الأولى من الشبهة الموضوعية فتارة يكون الفعل فيه مقيّداً بعدم مجيئ زمان كما إذا كان الامساك مقيّداً بعدم غروب الشمس فلا اشكال فى استصحاب عدم

غروب الشمس و يحكم بوجوب الامساك كما أنّه باستصحاب عدم طلوع الفجر يحكم بجواز الأكل و الشرب لتتقيد الموضوع بالاستصحاب.

و اخرى يكون الفعل مقيدا في لسان الدليل بوجود الزمان كما إذا كان الامساك مقيدا بالنهار و جواز الأكل و الشرب مقيدا بالليل فيجرى فيه استصحاب نفس الزمان بالتقريب المذكور في استصحاب الزمان و يتقيد الفعل به بعد بقاء الزمان تعبدًا كما لا يخفى و أمّا الصورة الثانية و هى الشبهة الحكمية قد يكون الشك فيها لشبهة مفهومية كما إذا شككنا في أنّ الغروب الذى جعل غاية لوجوب الامساك هل هو عبارة عن استتار القرص أو عبارة عن ذهاب الحمرة المشرقية عن قمة الرأس و قد يكون الشك فيه لتعارض الأدلة كما في آخر وقت العشائين لتردده بين انتصاف الليل أو طلوع الفجر.

و كيف كان سواء كانت الشبهة مفهومية او من جهة تعارض الأدلة فقد ذهب الشيخ و من تبعه إلى أنّ الزمان إذا أخذ قيدًا للفعل و كانت الشبهة حكمية فلا يجرى الاستصحاب فيه و إذا أخذ ظرفًا فلامانع من جريان الاستصحاب فيه و استشكل فيه بأنّ الاهمال في مقام الثبوت غير معقول فالأمر بالشىء إمّا يكون مطلقاً و إمّا أن يكون مقيدا بزمان خاص و لا واسطة.

و معنى كونه مقيدًا بذلك الزمان الخاص عدم وجوبه بعده فأخذ الزمان ظرفًا للمأمور به بحيث لا ينتفى المأمور به بانتفائه مما لا يرجع إلى معنى معقول فإنّ الزمان بنفسه ظرف لا يحتاج إلى الجعل التشريعى فإذا أخذ زمان خاص في المأمور به فلامحالة يكون قيدًا له فلامعنى للفرق بين كون الزمان قيدًا أو ظرفًا فإنّ أخذه ظرفًا ليس إلا عبارة اخرى عن كونه قيدًا فإذا شككنا في بقاء هذا الزمان و ارتفاعه من جهة الشبهة المفهومية أو لتعارض الأدلة لا يمكن جريان الاستصحاب لا الاستصحاب

الحكمى و لا- الموضوعى أما الحكمى فلكونه مشروطا باحراز بقاء الموضوع و هو مشكوك فيه على الفرض فإن الوجوب تعلق بالامساك الواقع فى النهار فمع الشك فى بقاء النهار يشك فى بقاء الموضوع فلا يمكن استصحاب الحكم مع الشك فى بقاء موضوعه و لاوحدة بين القضية المتيقنة و المشكوكة إذ الموضوع فى المتيقنة هو الامساك فى النهار و موضوع القضية المشكوكة هو الامساك فى جزء من الزمان يشك فى كونه من النهار و التمسك بقوله لاتنقض اليقين بالشك لاثبات وجوب الامساك فيه تمسك بالعام فى الشبهة المصدقية.

و أما الاستصحاب الموضوعى بمعنى الحكم ببقاء النهار فلأنه ليس لنا يقين و شك تعلقا بشيء واحد حتى يجرى فيه الاستصحاب بل لنا يقينان يقين باستتار القرص و يقين بعدم ذهاب الحمرة المشرقية فأى موضوع يشك فى بقاءه بعد العلم بحدوثه حتى يجرى فيه الاستصحاب فإذا لاشك لنا إلا فى مفهوم اللفظ و لا معنى لجريان الاستصحاب فيه.

و يمكن أن يدفع الاشكال المذكور أولا- بأن القول بعدم الفرق بين كون الزمان قيذا أو ظرفا منظور فيه للخلط بين الموضوع الدليلى و الموضوع الاستصحابى إذ الموضوع فى الدليل و إن كان مأخوذاً مع الزمان ولكن ليس كل مأخوذ فيه بحسب الدليل قيذا للموضوع بحسب العرف و لذا إذا شككنا فى بقاء الحكم بعد مضى ظرف الزمان أمكن ان نقول إن الجلوس مثلا كان واجبا قبل انقضاء هذا الزمان و الآن يكون كذلك بحكم العرف فإن الموضوع فى القضية هو الجلوس و هو متحد مع الموضوع فى القضية المتيقنة عرفاً و إن لم يكن كذلك بحسب الموضوع الدليلى فيجرى فيه استصحاب وجوب الجلوس و ثانياً بأننا لانسلم أن أخذ الزمان ليس إلا عبارة عن كونه قيذا لأن ذكر الزمان فى الواجب بنحو الظرفية دون القيدية أمر شائع كقول المولى لعبده إذا

ذهبت يوماً إلى منزل صديقي فقل له أعطني الكتاب الفلاني أنا أحتاج إليه و من المعلوم ان اليوم فيه مأخوذ بنحو الظرفية لا القيدية بحيث لو لم يذهب إليه في اليوم لم يسقط لوجوب و عليه فدعوى الكلية المذكورة ممنوعة لعدم دخالة الزمان المأخوذ فيه في المثال المذكور و أشباهه.

فتحصّل أنّ الاستصحاب جار في نفس الزمان سواء كان الزمان كالنهار إسماً لزمان كون قرص الشمس فوق الأفق فيوجد عند الطلوع و يبقى إلى الغروب أو كان الزمان مركباً من الآتات الصغيرة كالأجسام المركبة من الأجرام الصغيرة لوحدة القضية المتيقنة و القضية المشكوكة عرفاً و عقلاً في الأول و عرفاً في الثاني بل يجري الاستصحاب مع تحقق العدم بين بعض أجزاء بعض المركبات و لا يكون مخاللاً كاستصحاب النهار مع وقوع الكسوف فيه.

وهكذا يجري الاستصحاب في الزماني كالحركة و التكلم مما يكون تقوّمه بالانصرام و الانقضاء كما يجري في الزمان و إذا كان الزماني له ثبات في نفسه ولكن حيث تقيّد بالزمان في لسان الدليل يعدّ غير قارّ كالامساك المقيّد بالنهار و الشك فيه إمّا من جهة الشبهة الموضوعية و إمّا من جهة الشبهة الحكمية.

فان كان الأول أى الشبهة الموضوعية فتارة يكون الفعل فيه مقيداً بعدم مجيئ زمان كما إذا كان الامساك مقيداً بعدم غروب الشمس فلا اشكال في استصحاب عدم غروب الشمس و يحكم بوجوب الامساك و تارة يكون الفعل مقيداً في لسان الدليل. بوجود الزمان كما إذا كان الامساك مقيداً بالنهار فيجري فيه استصحاب نفس الزمان و يتقيد الفعل به بعد التعبد ببقاء الزمان.

وإن كان الثاني أى الشبهة الحكمية فقد يكون الشك فيه لشبهة مفهومية كما إذا شككنا في أنّ الغروب الذي جعل غاية لوجوب الامساك عبارة عن استتار القرص أو

عبارة عن ذهاب الحمرة المشرقية عن قمة الرأس وقد يكون الشك فيه من جهة تعارض الأدلة كما في آخر وقت العشائين لترددّه بين انتصاف الليل أو طلوع الفجر.

فصّل الشيخ في هذه الصورة بين ما إذا اخذ قيدا للفعل وكانت الشبهة حكمية فلا يجرى فيه الاستصحاب وبين ما أخذ ظرفا فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه وهو الأقوى.

ودعوى أنّ الإهمال في مقام الثبوت غير معقول فالأمر بالشئ إما أن يكون مطلقاً وإما أن يكون مقيدا بزمان خاص ولا واسطة ومعنى كونه مقيدا بذلك الزمان الخاص عدم وجوبه بعده فأخذ الزمان ظرفا للمأمور به بحيث لا ينتفى المأمور به بانتفائه مما لا يرجع الى معنى معقول.

مندفعة بأن عدم الفرق بين كون الزمان قيدا أو ظرفا منظور فيه للخلط بين الموضوع الدليلي والموضوع الاستصحابي.

اذ الموضوع في الدليل وإن كان مأخوذاً مع الزمان ولكن ليس كل مأخوذ فيه بحسب الدليل قيدا للموضوع بحسب حكم العرف ولذا إذا شككنا في بقاء الحكم بعد مضي ظرف الزمان المأخوذ أمكن اجراء الاستصحاب ويقال إنّ الجلوس مثلاً كان واجبا قبل انقضاء هذا الزمان والآن يكون كذلك بحكم العرف فلا تغفل هذا مضافاً إلى أنّنا لانسلم أنّ أخذ الزمان ليس إلا عبارة عن كونه قيدا لأن ذكر الزمان في الواجب بنحو الظرفية أمر شائع فالتفصيل المحكى عن الشيخ قدس سره بين كون الزمان قيدا وبين كونه ظرفا تام جداً.

ثم إنّ كل مورد لا يجرى فيه الاستصحاب لعدم الوحدة بين القضية المشكوكة والقضية المتيقنة فاللازم حينئذ هو الرجوع إلى الأصول الأخرى كالبراءة فيما إذا كان الشك في الأقل والأكثر كما في الشبهة المفهومية من الغروب فلا يجب بعد استتار

القرص أن يدوم الصوم إلى ذهاب الحمرة المشرقية و كالا احتياط إذا كان الشك بين المتبائنين كما إذا تردّد بين الأداء و القضاء فى العشائين بعد انتصاف الليل فيجب ان يأتى بالصلاة مرة بالأداء و مرة بالقضاء أو بقصد ما فى الذمة إن لم يأت به قبل استتار القرص فتدبر جيّدا.

التنبيه الثامن: فى استصحاب الحكم التعليقى إذا فرضنا أنّ الشارع قال العنب إذا غلى يحرم كانت حرمة العنب معلقة على الغليان فإذا صار العنب زيبا و شك فى بقاء حكمه التعليقى و عدمه ذهب الشيخ الأعظم قدس سره إلى جريان الاستصحاب فيه معللا بان الوجود التقديرى له نحو تحقق فى مقابل عدمه فإنّ وجود كل شىء بحسبه.

و دعوى أن الموضوع منتف بصيرورة العنب زيبا مندفعة بعدم صيرورة العنب بواسطة الجفاف موضوعاً آخر عند العرف و لذا يبحث فيه عن الفرق بين الأحكام المطلقة و الأحكام المعلقة و إلّا فمع انتفاء الموضوع فلا مجال للبحث المذكور.

لا يقال: إنّ الحكم المرتب على الموضوع المركب إنّما يكون وجوده و تقرره بوجود الموضوع بماله من الأجزاء و الشرائط و الموضوع للنجاسة و الحرمة فى مثال العنب إنّما يكون مركبا من جزئين العنب و الغليان فقبل فرض غليان العنب لا يمكن فرض وجود الحكم و مع عدم فرض وجود الحكم لا معنى لاستصحاب بقائه لاعتبار أن يكون للمستصحب نحو وجود و تقرّر فى الوعاء المناسب له فى الاستصحاب الوجودى. فوجود أحد جزئى الموضوع المركب كعدمه لا يترتب عليه الحكم الشرعى ما لم ينضم اليه الجزء الآخر.

لأنّا نقول: الحرمة و النجاسة التقديرية إنّما تكون قطعيا بالنسبة إلى العنب لا الزبيب فيمكن استصحابها فى حال الزبيبية و بعبارة اخرى استصحاب هذا الأمر الموجود بعد فرض وجود موضوعه و هو العنب مما لا اشكال فيه و الموضوع للحرمة

الفعلية أو النجاسة الفعلية إنما هو العنب المغلى أو بشرط الغليان فلا بد من فرض وجوده بكلا جزئيه عند إرادة الاستصحاب للحكم الفعلى بخلاف استصحاب الحرمة التعليقية فإنه لا يحتاج إلّا إلى فرض وجود العنب قبل وجود الغليان لأنّه الموضوع لهذه الحرمة و الفرق بينهما واضح كما لا يخفى.

هذا كله بناء على أنّ الحكم المعلق على العنب المذكور ليس حكماً فعلياً بل هو صرف إنشاء حكم عند كذا وقد عرفت أنّه لا إشكال فى جريان الاستصحاب فيه بعد تبدل حالة العنبية إلى حال الزبينية لأنّه أمر وجودى خاص.

و أمّا إذا قلنا بأنّ القضية الدالة على حرمة العنب اذا غلى قضية حقيقية و مفادها جعل الحكم فى فرض وجود الموضوع و شرطه فتدل القضية على فعلية الحرمة المترتبة على موضوعها نعم ليس للحكم المذكور الفاعلية قبل وجود الموضوع مع شرائطه فى الخارج و لاريب أنّ هذا الحكم الفعلى حكم شرعى فإذا شك فى بقاءه صح استصحابه و عليه فلا تعليق إلّا فى الفاعلية لا فى الحكم فلامجال لانكار شمول أدلة الاستصحاب لمثل المقام.

و دعوى أنّ فرض وجود شيء فى ظرفه لا يلزمه إلّا فرض النجاسة و كما أنّ الفرض لا يستلزم وجود شيء بل يجتمع مع عدمه فهكذا فرض النجاسة لا يلزمه واقع حكم النجاسة بل يجتمع مع عدمها.

مندفعة بأنّ فرض وجود شيء فى ظرفه و ان لم يستلزم وجوده بالفعل حين الفرض ولكن ليس لازم ذلك كون الحكم المترتب على الشيء المفروض فرضياً بل الشارع جعل حكماً حقيقياً على الشيء المفروض الوجود فى ظرفه و كان المنشئ يرى وجود شيء و شرطه فى ذلك الظرف و حمل عليه النجاسة مثلاً و هذا ليس

عدمًا كما لا يخفى بل مقتضى ذلك فعلية الحكم وان لم يكن لها الفاعلية كما قرر في محله من الواجبات المعلقة والمشروطة.

ويظهر الأثر في لزوم انبعاث الغير إلى بعض مقدمات الأمر المتأخر إذا لم يمكن تحصيله في ظرفه هذا.

ولكن التحقيق أنّ الوارد شرعاً هو أنّ العصير العنبى اذا غلى يحرم لا- ان العنب اذا غلى يحرم ولا خفاء في ان العصير العنبى لا يبقى بعد جفاف العنب وصورته زيبيا فالمثال المزبور اعنى العنب اذا غلى يحرم مثال فرضى وعدم كونه مثالا للمقام لا يضر بالبحث كما لا يخفى.

شبهة المعارضة

وقد يشكل الاستصحاب التعليق من ناحية معارضته مع استصحاب حكم تنجيزى يضاده فيسقطان.

وبيان ذلك أنّ مقتضى الاستصحاب التعليق في مسألة الزبيب مثلاً هو حرمة بعد الغليان ومقتضى الاستصحاب التنجيزى حليته بعد الغليان فانه كان حالاً قبل الغليان ونشك في بقاء حليته فيستصحب ويقع التعارض بين الاستصحابين ويسقطان.

ويمكن الجواب عنه بأنّ استصحاب الحرمة المعلقة لا ينافى استصحاب الحلية لأنّ الحلية أيضاً مغياة بعدم وجود المعلق عليه إذ مفهوم قوله عليه السلام إنّ العصير العنبى إذا غلى يحرم أنّ العصير العنبى ما لم يغل يحلّ فكما أنّ الحرمة معلقة ومحدودة بما إذا غلى فكذلك الحلية مغياة بما إذا لم يغل ولا منافاة بينهما حتى يكونا متعارضين فالغليان في المثال كما كان شرطاً للحرمة غاية للحلية التعليقية.

تبصرة: وهى أنّه بناء على جريان الاستصحاب التعليق في الأحكام الشرعية قد يقع البحث في جريان الاستصحاب التعليق في موضوعات الأحكام الشرعية أو

متعلقاتها و عدمه مثلاً- إذا وقع ثوب متنجس في حوض كان فيه الماء سابقاً وشككنا في الحال في وجوده فهل لنا أن نقول لو وقع الثوب المذكور في هذا الحوض سابقاً لصدق الغسل بالماء و مقتضى الاستصحاب ذلك أيضاً في زمان الشك.

و الظاهر عدم جريان الاستصحاب لأنّ المعتبر في جريانه أن يكون المستصحب حكماً شرعياً بنفسه ليصح التعبد ببقائه أو يكون ذا أثر شرعى ليقع التعبد بترتيب اثره الشرعى و المستصحب في المقام ليس حكماً شرعياً و لا- ذا اثر شرعى لأنّ الأثر مترتب على الغسل المتحقق في الخارج و المستصحب في المقام أمر فرضى لا واقعى و لا يمكن اثباتهما بالاستصحاب المذكور إلا على القول بالأصل المثبت فإنّ تحققهما في الخارج من لوازم القضية الفرضية و لا يجرى هذا الاشكال في صورة جريان الاستصحاب التعليقى في الأحكام لأنّ المستصحب فيها هو المجعول الشرعى و هو الحكم المعلق لا لازمه حتى يكون الاستصحاب بالنسبة إلى اثبات الحكم الفعلى من الأصل المثبت.

التنبه التاسع: فى استصحاب أحكام الشرايع السابقة و عدمه و الذى يمكن أن يذكر بعنوان الموانع امور:

منها أن الحكم الثابت لجماعة خاصة لا يمكن إثباته فى حق آخرين لتغاير الموضوع إذ من لحق غير من سبق و ما ثبت فى حق اللاحقين مثل ما ثبت فى حق السابقين لاعينه.

و الجواب عنه واضح لأنّ الكلام فى الحكم الثابت للعنوان الكلى و القضية الحقيقية لا الخارجية و من المعلوم أنّه لا يبقى مجالاً لتغاير الموضوع.

يمكن أن يقال لم يحرز أنّ الجعل فى الشريعة السابقة كان بحيث يعم أهل الشريعة اللاحقه و القدر المتيقن ثبوت الحكم للسابقين.

إذ لا سبيل لنا إلى إحراز إطلاق خطابات الأحكام فى الشرائع السابقة بل لا سبيل لنا إلى ذلك إلا من طريق القرآن الكريم لتحريف كتب اليهود و النصارى و القرآن لا يدل إلا على مشروعية ما كان يصدر منهم و لا طريق إلى كشف اطلاقها لعدم كون الآيات فى مقام بيان هذه الجهة.

ومنها: أن مع نسخ الشريعة السابقة بمجىء اللاحقه يعلم بارتفاع الأحكام الواردة فى الشريعة السابقة و مع العلم بارتفاعها لا مجال للاستصحاب لعدم تمامية أركانه.

وأجيب عنه بأن الشريعة السابقة و إن كانت منسوخة بهذه الشريعة يقيناً إلا أنه لا يوجب اليقين بارتفاع جميع أحكامها لبقاء بعض أحكامها فيستصحب.

أورد عليه بأن العلم بنسخ كثير من الأحكام السابقة تفصيلاً حيث ليس بالمقدار المعلوم بالاجمال حتى ينحل العلم الاجمالى باحتمال تطبيقه على المعلوم بالتفصيل لا يجرى حينئذ الاستصحاب لكونه فى أطراف المعلوم بالاجمال أو يجرى و يكون متعارضاً على القولين فيرجع إلى أصل آخر.

اللهم إلا أن يقال بأنه لا علم بالنسخ فى غير الموارد المنسوخة و معه لا مانع من جريان استصحاب الحكم المفعول فى الشريعة السابقة.

فتحصّل أنه لا مانع عن استصحاب الشرع السابق لو لم يكن الحكم فى الشرع السابق لخصوص جماعة التابعين لذلك الشرع نعم عدم اختصاص الحكم بأهل الشريعة السابقة يحتاج الى دليل.

تنبيه: و هو أن بعد ما عرفت من عدم إحراز إطلاق الأحكام الثابتة فى الشرائع السابقة يقع السؤال عن أنه هل يمكن اثبات بقاء أحكام الشريعة السابقة من طريق آخر أولاً.

قال الشيخ الأعظم إنا نفرض الشخص الواحد مدركاً للشريعتين فإذا حرم في حقه شيء سابقاً وشك في بقاء حرمة ذلك الشيء في الشريعة اللاحقة فلا مانع عن الاستصحاب أصلاً وفرض انقراض جميع أهل الشريعة السابقة عند تجدد اللاحقة نادر بل غير واقع وأما التسرية من الموجودين إلى المعدومين فيمكن التمسك فيها بالاستصحاب بالتقريب المتقدم أو بأجرائه فيمن بقي من الموجودين إلى زمان وجود المعدومين ويتم الحكم في المعدومين بقيام الضرورة على اشتراك أهل الزمان الواحد في الشريعة الواحدة انتهى.

و توجيه ذلك كما حكاه سيّدنا الاستاذ من شيخه المحقق اليزدي أنّ المعدوم الذي يوجد في زمان المدرك للشريعتين متيقن بثبوت الحكم في حق المدرك وشاك في بقاءه في حقه فيحكم بأدلة الاستصحاب ببقاء ذلك الحكم للشخص المدرك للشريعتين ثم يحكم بثبوته لنفسه بواسطة الملازمة الشرعية.

وبعبارة أخرى الحكم الثابت للمدرك بالاستصحاب بمنزلة الموضوع لحكم نفسه فالاستصحاب في حقه من الأصول الجارية في الموضوع وبالجمله فحيث ثبت بالملازمة الشرعية أنّ من آثار وجود الحكم لشخص وجوده لشخص آخر فالاستصحاب الذي يحكم بثبوت الحكم للمدرك يوجب ترتيب الأثر الشرعي لحكم المدرك ومن آثاره الشرعية وجود الحكم لنفسه إلى أن قال.

وانما المحذور أنّ هذا يجدي لمن كان في عصر المدرك ولا يجدي لغيره ممن يوجد في أزمنة المتأخرة لأنّ الأثر في حقه إنّما يترتب على وجود الحكم المدرك بوسائط عديدة غير شرعية وهي وجوده لمن كان في عصره ثم وجوده لمن كان في عصر هذا وهكذا والمفروض أنّ وجود الحكم في حق هؤلاء ليس من الآثار

الشرعية ليكون الوسائط كلها شرعية وذلك لانقراض اعصارهم فكيف يمكن التعبد شرعاً بوجود الحكم فى حقهم انتهى.

ولقائل أن يقول إنّ ثبوت الحكم للموجود فى زمن المدرك يحتاج الى إجراء الاستصحاب فى حق المدرك للشريعتين مع الأخذ بقاعدة الإشتراك والملازمة الشرعية بين ثبوته للمدرك و ثبوته لغيره هذا بخلاف ثبوته لغيره لموجود فى زمن المدرك فان ثبوت الحكم له لا يحتاج إلا الى قاعدة الاشتراك إذ الأحكام الشرعية فى الاسلام يكون لجميع الآحاد فإذا ثبت للموجود فى زمن المدرك للشريعتين أحكام من الشرع السابق تكون تلك الأحكام ثابتة لغيره من الموجودين فى سائر الأعصار و لا يحتاج ذلك الى التوسل بوسائط عديدة بل نفس ثبوتها للموجود فى زمن المدرك يكفى للحكم بثبوتها لمن يوجد فى أزمنة متأخرة فتحصل أنّ الأحكام الثابتة فى الشرع السابق إن لم تقترن بقرينة توجب اختصاصها بالشرع السابق يجرى فيها الاستصحاب و تثبت للمدركين الشريعتين بالاستصحاب و لغيرهم من الموجودين فى زمان المدركين بالاستصحاب وقاعدة الاشتراك و للموجودين فى ازمنة متأخرة بقاعدة الاشتراك كما لا يخفى.

التنبه العاشر: فى الأصل المثبت و الكلام فيه يقع فى أنّ أدلة اعتبار الاستصحاب هل تختصّ بانشاء حكم مماثل لنفس المستصحب فى استصحاب الأحكام أو لنفس أحكامه فى استصحاب الموضوعات.

أو يعم الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب ولو بواسطة غير شرعية عادية كانت او عقلية ذهب الشيخ الأعظم إلى الأوّل بدعوى أنّ معنى عدم نقض اليقين و المضى عليه هو ترتيب آثار اليقين الثابتة بواسطة للمتيقن و وجوب تلك الآثار من جانب الشارع لا يعقل إلا فى الآثار الشرعية المجعولة من الشارع لذلك الشىء لأنها

القابلة للجعل دون غيرها من الآثار العقلية و العادية و عليه فالأصل لا يثبت امرأ في الخارج حتى يترتب عليه حكمه الشرعى نعم لو كان مدرك الأصل غير الأخبار و هو الظن النوعى الحاصل ببقاء ما كان على ما كان لم يكن إشكال فى أنّ الظن بالملزوم يوجب الظن باللازم و لو كان عاديا إذ لا يمكن حصول الظن بعدم اللازم بعد حصول الظن بوجود ملزومه.

و من هنا يعلم أنّه لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظنّ لم يكن مناص عن الالتزام بالأصول المثبتة لعدم انفكاك الظن بالملزوم عن الظن باللازم شرعياً كان أو غيره إلّا أن يقال إنّ الظن الحاصل من الحالة السابقة حجة فى لوازمه الشرعية دون غيرها لكنه إنّما يتم إذا كان دليل اعتبار الظن مقتصر فيه على ترتب بعض اللوازم دون آخر.

و حاصل كلامه أنّ الوجه فى عدم اعتبار الاستصحاب فى غير الآثار الشرعية المجعولة من الشارع بلا واسطة بناء على كون دليل الاعتبار هو الأخبار هو الاشكال الثبوتى و الاثباتى و بناء على كون دليل الاعتبار هو الظن النوعى هو الاشكال الاثباتى.

يمكن أن يقال: إنّ الاشكال الثبوتى منظور فيه و ذلك لأنّ تنزيل الموضوعات الخارجية إذا كان ممكنا باعتبار آثارها فالتنزيل فى الوسائط العقلية و العادية باعتبار آثارها أيضاً ممكنا و إن لم يكن معقولا باعتبار نفسها و عليه فاللازم أن يجعل الاشكال على كل تقدير هو الاشكال الاثباتى لا- الثبوتى و إلّا فلا مجال لاستصحاب الموضوعات بالتحقيق أن يقال إنّ تنزيل الشئ بلحاظ الآثار الشرعية التى يترتب عليه بواسطة عقلية او عادية و إن كان بمكان من الامكان إلّا أنّ دليل التنزيل قاصر عن اثبات ذلك و لافرق فيه بين أن يكون دليل الاعتبار هو الأخبار أو الظن النوعى

فإنّ النظر في أدلة الاستصحاب إلى نفس المستصحب أو أثره و لا نظر لها إلى غيرهما من الآثار المترتبة على الوسائط العقلية و العادية نعم أثر الشرعى المترتب على الأثر الشرعى وإن لم يترتب بالاستصحاب إلّا أنّ موضوعه هو الأثر الشرعى إذا ثبت بالاستصحاب يشمله عموم الأدلة الدالة على الأثر الشرعى المترتب عليه.

تبصرة و لا يخفى عليك أنّ مورد البحث فى الأصول المثبة هو ما إذا كان اللازم العقلى أو العادى لازماً لبقاء المستصحب فى زمان الشك و ذلك لأنّه لو كان اللازم العقلى أو العادى لازماً من حين اليقين السابق كان هو بنفسه مجرى للاستصحاب كما يجرى الاستصحاب فى ناحية الملزوم لاشتراكهما فى اليقين السابق و الشك اللاحق فإن كان حكماً شرعياً أو موضوعاً للحكم الشرعى كان اللازم أيضاً مشمولاً لأدلة الاستصحاب بلا حاجة إلى الالتزام بالأصل المثبت.

الابتلاء بالمعارض

وقد عرفت أنّ الدليل لعدم اعتبار الأصول المثبة قصور الأدلة و اضعاف اليه لزوم التعارض بين استصحاب الملزوم و بين التعبد بعدم اللازم فيتساقطان و يرجع إلى أمر آخر و قد يقال لو كان التعارض صحيحاً لزم أن لا يترتب آثار نفس الملزوم أيضاً لتعارض الاستصحابيين مع ان المعلوم خلافه بالاجماع و مما ذكر يظهر ان الأصل مقدم فى طرف الملزوم و جار للترجيح فلا تعارض أو أنّ مورد المعارضة هو أثر اللازم لا الملزوم فيقدم الأصل فى طرف الملزوم من جهة أنّه لا معارض له فتأمل.

الفرق بين الأمارات و الأصول

وقد يسئل ما الفرق بين الأمارات و الأصول فى كون مثبتات الأمانة حجة و مثبتات الأصول ليست بحجة مع اشتراكهما فى ما يقال من قصور الأدلة و اجيب عنه بوجوه: منها أنّ الطريق أو الأمانة حيث إنّ كما يحكى عن المؤدّى و يشير إليه كذا

يحكى عن أطرافه من الملزوم واللوازم والملازمات ويشير إليها كان مقتضى إطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها في حكايتها ومقتضاه هو حجية المثبت منها بخلاف مثل دليل الاستصحاب فإنه لا بد من الاقتصار مما فيه من الدلالة على التعبد بثبوتها ولا دلالة له إلا على التعبد بثبوت المشكوك بلحاظ أثره فلا دلالة له على اعتبار المثبت منه كسائر الأصول التعبدية إلا فيما عدّ أثر الواسطة أثراً له لخفائها أو شدة وضوحها وجلالتها.

يمكن أن يقال إنّ الحكاية فرع القصد والمخبر قد لا يقصد اللوازم بل قد لا يكون ملتفتاً إليها أو يتخيل عدم الملازمة ومع ذلك يقال بحجية اللوازم وذلك لأنّ الأدلة تدل على حجية الخبر والخبر والحكاية من العناوين القصديّة فلا يكون الإخبار عن الشيء إخباراً عن لازمه إلا إذا كان اللازم لازماً بمعنى الأخص أو كان لازماً بالمعنى الأعم مع كون المخبر ملتفتاً إلى الملازمة فحينئذٍ يكون الإخبار عن الشيء إخباراً عن لازمه.

ويدفع ذلك بأن وجه حجية مثبتات الأمارات أن جميع الأمارات الشرعية إنما هي أمارات عقلانية أمضاها الشارع وليس فيها ما تكون حجيتها بتأسيس من الشرع ومعلوم أنّ بناء العقلاء على العمل بها إنّما هو لاجل إثباتها الواقع للتعبد بالعمل بها فإذا ثبت الواقع بها تثبت لوازمه وملزوماته وملازماته بعين الملاك الذي لنفسه فكما أنّ العلم بالشيء موجب للعلم بلوازمه وملزوماته وملازماته فكذلك الوثوق النوعي به موجب للوثوق بتلك الأمور وكذا الحال بالنسبة إلى احتجاج الموالى للعبيد والكعس نعم لو حاولنا إثبات حجية الأمارات بالأدلة النقلية التعبدية لما أمكن لنا إثبات حجية مثبتاتها.

ودعوى احتمال اعتبار القصد فلاوجه لها بعد عدم اعتباره عند العقلاء لا فى بناءاتهم ولا فى احتجاجاتهم ويشهد له أخذهم بلوازم الأقاير ولو لم يكن المقر متوجها إليها ألا ترى أن من لم يرد ذكر مدة عمره فيسئل عنه عدة سؤالات يكشف منها مدة عمره كان مأخوذا بما اجاب وإن لم يقصد اللزم وليس ذلك إلا لعدم اعتبار القصد فى الحجية.

فتحصّل: أن الفرق بين الأمارات والأصول فى حجية المثبتات فى الأولى دون الثانية أن دليل حجية الأمارات إنما يكون مفيدا لحجيتها بما كانت عند العقلاء ولا اشكال فى أن طريقه العقلاء استقرت على العمل بالطرق لجميع أطرافها هذا بخلاف أدلة اعتبار الأصول فإنها لا تقيد إلا التعبد باقامة المشكوك مقام المتيقن فى ترتيب الآثار أو التعبد ببقاء اليقين الطريقى فى مقام العمل ولا يلزم منه صيرورة الاستصحاب أمارا والقدر المتيقن من أدلة اعتبار الاستصحاب هو لزوم ترتيب آثار نفس المتيقن فلايشمل غيرها لكونها قاصرة.

لايقال: سلمنا قصور أدلة اعتبار الاستصحاب عن شمول الآثار المترتبة على المتيقن بالواسطة لكن يقع الاشكال فى الآثار الشرعية التى تكون وسائطها شرعية مع أنه لا كلام بينهم فى وجوب ترتيب تلك الآثار.

لأننا نقول: إنا سلمنا أن دليل التنزيل ليس ناظرا إلا إلى آثار نفس المتيقن لكن نقول بعد ما كان قضية ادعاء وجود زيد فى عالم الشك جعل آثاره المترتبة على وجوده الواقعى يكون جعل تلك الآثار مماثلا للواقع من جميع الجهات أنسب وأحرى بتصحيح الادعاء ولايشكل حينئذ بأن لازم ذلك ترتيب الآثار العقلية أو العادية وما يترتب عليهما أيضاً وذلك لأن جعل تلك الآثار ليس بيد الشارع كى يكون أنسب بمقام ادعائه فيختص الجعل بما كان بيد الشارع وضعاً ورفعاً.

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال إنّ مع ثبوت الموضوع وهو الأثر الشرعى بالاستصحاب يشمله عموم أدلة الأثر الشرعى المترتب عليه و المقصود أنّ الاستصحاب لا يقتضى إلا أن فى محيط القانون و محدودة الشرع المتيقن السابق باق و موجود فى زمان الشك تعبداً و بنفس التعبد بوجوده لا محاله يعمه الدليل الدال على ترتب الحكم عليه و ثبوت آثاره الشرعية إنما هو بدلالة أدلة تلك الآثار لا بنفس الاستصحاب نعم ببركة الاستصحاب يحرز تطبيق الأدلة عليه و عليه فالأثر الشرعى المترتب على الأثر الشرعى بعد ثبوت موضوعه و هو الأثر الشرعى بالاستصحاب ثابت بالأدلة المتكفلة لترتب ذلك الأثر الشرعى عليه.

بقى اشكال و هو أنّ ما ذكر من حجية الأمارات بالنسبة إلى لوازمها و ملزوماتها لا يجرى فى اعتبار مطلق الأمانة هذا مضافاً إلى أنّ اعتبار بعض الامارات كان تأسيساً من الشارع فاللزام فيه هو الاقتصار على مورده كالظن بالقبلة لمن لا يتمكن من العلم بها فإنه معتبر ولكن لو كان ذلك الظن موجبا للظن بالوقت فليس بحجة و سوق المسلمين أمانة على التزكية ولكن لا يكون أمانة على كونه مأكول اللحم و بالجملة فما هو المعروف فى الألسنة من اعتبار الأمانة بالاضافة إلى أطرافها أيضاً لا أساس له بل لابد من ملاحظة الدليل الدال على اعتبار الامارة من أنّ مقتضاه الاطلاق او الاختصاص.

وفيه أولاً أنّ الكلام فى الامارات العقلانية وإنكار حجية اللوازم فيها كما ترى و يشهد له احتجاجهم بلوازم الاقاديير و إن لم يكن مع القصد و الالتفات و ثانياً أنّ سوق المسلمين كما كانت أمانة على التزكية كانت أمانة على كونه من مأكول اللحم فيما إذا كان البيع و الشراء مبنيين على كونه من مأكول اللحم.

فتحصّل أنّ لوازم الأمارات العقلانية وأطرافها حجة وإن لم تكن مقصودة للمخبر ولذا اكتفى بالاقرار فى ثبوت اللوازم مع أنّ المقرّ قد لا يكون ملفتاً إليها وهكذا يكون دلالة الاقتضاء حجة مع أنها مقتضى الجمع بين الأدلة كدلالة قوله تعالى وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا .

بانضمام قوله جلّ وعلا وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ على أنّ أقل الحمل هو ستة أشهر هذا بخلاف لوازم الأصول فإنها ليست بحجة لعدم كونها مندرجة فى الآثار المأمور بترتيبها فى الاستصحاب لظهور الآثار المذكورة فى الآثار المترتبة على نفس المتيقن و أمّا غيرها فهي خارجة عنها تخصّصاً نعم الأثر الشرعى الثابت بالاستصحاب لو كان له أثر شرعى آخر ثبت له بعموم أدلة ذلك الأثر الشرعى بعد ثبوت موضوعه بالاستصحاب.

موارد الاستثناء

استثنى من عدم حجية الأصول المثبتة موارد:

منها: خفاء الوسطة وهو ما اذا كانت الوسطة خفية بحيث يعدّ فى العرف الأحكام الشرعية المترتبة عليها أحكاماً لنفس المستصحب وذى الوسطة وهذا المعنى يختلف وضوحاً وخفاء باختلاف مراتب خفاء الوسطة عن انظار العرف ومن جملة ما اذا استصحب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر فانه لا يبعد الحكم بنجاسته مع ان تنجسه عند العقل ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطبا بل من أحكام سراية رطوبة النجاسة اليه و تأثيره بها بحيث يوجد فى الثوب رطوبة متنجسة فاستصحب رطوبة النجس لا يثبت تأثر الثوب بالدقة العقلية إلا ان العرف حيث لا يرى الوسطة من جهة خفائها جعل النجاسة اثراً لملاقاة الطاهر للنجس رطبا قال فى الدرر ان العرف لا يرى ترتب الحكم الشرعى على تلك الوسطة بل يراه مرتباً على نفس المستصحب

و خطاب لا تقتضى اليقين بالشك كساير الخطابات تعلق بالعنوان باعتبار مصاديقه العرفية لا الواقعية العقلية فما يتوهم من ان المسامحة العرفية بعد العلم بخطائهم لايجوز الاعتماد عليها و ان المقام من هذا القليل ناش عن عدم التأمل فان المدعى ان مورد الحكم بحسب الدقة هو المصاديق العرفية نعم لو ترتب حكم على عنوان باعتبار ما هو مصداقه بحسب الواقع لايجوز الاعتماد على ما يراه العرف مصداقاً له.

و دعوى انه لا اثر لخفاء الواسطة لانه ان كان الأثر لذى الواسطة بحسب ما ارتكز عند العرف فهذا لا يرجع فى الحقيقة الى التفصيل و ان كان أثراً للواسطة فى الحقيقة و العرف يعدّه من آثار ذى الواسطة تسامحاً فلا عبرة به لان نظر العرف انما يكون متبعاً فى المفاهيم لا فى تطبيقها على المصاديق.

مندفعة بان الاثر للواسطة فى الحقيقة ولكن العرف لا يتوجه الى الواسطة و ان الأثر لها بل يعتقد ان الأثر لذى الواسطة.

هذا مضافاً الى ان نظر العرف فى حدود المفاهيم و تطبيقها مورد الاعتبار شرعاً و لاوجه للتفكيك بينهما لان الملاك فيهما واحد و هو ان العرف لو لم يتنبّه له لا يتوجه اليه بنظره العرفى.

و مسامحات اهل العرف على النحويين أحدهما: ما يتوجه اليه نفسه و انما يتسامح من جهة عدم الاعتناء بالموضوع و هذا مما لا يتوجه اليه و يضرب على الجدار.

و ثانيهما: ما لا يتوجه اليه بنظره العرفى اصلاً و لا شبهة ان هذه المسامحة معتنى بها فى الأحكام و من ذلك ترى الفقهاء يحكمون بطهارة لون الدم مع انه دم فى الحقيقة لاستحالة انتقال العرض و انفكاكه عن المعروف و لا اشكال فى اعتبار العرف فى هذه الموارد و لو فرض ان الشارع اراد الحكم على وفق الدقة العقلية للزم عليه التنبيه بما

يلتفت اليه أهل العرف و حيث لم ينبّه على ذلك علم ان الاعتبار بالنظر العرفى فى تطبيق المفاهيم كما ان الأمر كذلك فى نفس المفاهيم.

فتحصل قوة القول بجريان الاستصحاب فيما اذا كان الاثر بحكم العقل للواسطة ولكن العرف يجعله اثرا لذى الواسطة بالدقة العرفية.

و المناقشة فى مثال استصحاب رطوبة النجس لاثبات تنجس ملاقية بان العرف هو الذى يستفيد من الادلة الشرعية ان التنجس لا يكون الا لاجل سرية النجاسة الى الملاقى فملاقة الثوب للرطب لا يكون موضوعاً للحكم بالغسل عند العرف بل الموضوع هو الثوب المتأثر عن النجاسة الرطبة و استصحاب الرطوبة لا يثبت هذا العنوان لان الواسطة الخفية ما تكون عقلية لا يراها العرف كما ان استصحاب عدم الحاجب للحكم بتحقيق عنوان الغسل مثبت لان الواسطة عرفية لاعقلية يمكن دفعها بان المستفاد من اكثر الادلة ان مجرد ملاقة الطاهر مع النجس الرطب موضوع للنجاسة و عليه فالعرف لا يرى ترتب الحكم الشرعى بالنجاسة على تلك الواسطة بل يراه مرتباً على نفس المستصحب و لاحاجة الى اثبات ما حكم به العقل حتى يقال ان استصحاب الرطوبة لا يثبت ذلك.

و مقتضى الرفع المذكور ان الخفاء الحاصل من الادلة كالخفاء الواقعى العقلى فى انه ليس الموضوع للاستصحاب الا ما يعرفه العرف و لو بحسب الادلة فتدبر.

و من جملتها أصالة عدم دخول هلال شوال فى يوم الشك المثبت لكون غده يوم العيد فيترتب عليه احكام العيد من الصلاة و الغسل و غيرهما فان مجرد عدم الهلال فى يوم لا يثبت آخريته و لا أوليته غده للشهر اللاحق لكن العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان و عدم دخول شوال الا ترتيب احكام أخرى ذلك اليوم لشهر و أولية غده لشهر آخر فالاول عندهم ما لم يسبق بمثله و الآخر ما

اتصل بزمان حكم بكونه أول الشهر الآخر وكيف كان فالمعيار خفاء توسط الامر العادى والعقلى بحيث يعد آثاره آثار النفس المستصحب.

و المناقشة فيه بانه اذا بنينا على ان عنوان الاولية مركب من جزئين احدهما وجودى و هو كون هذا اليوم من شوال و ثانيهما عدمى و هو عدم مضى يوم آخر منه قبله ثبت بالاستصحاب المذكور كون اليوم المشكوك فيه اول شوال لان الجزء الاول محرز بالوجدان و الجزء الثانى يحرز بالاصل فبضميمة الوجدان الى الأصل يتم المطلوب.

و اما اذا بنينا على ان عنوان الأولية امر بسيط متزع من وجود يوم من الشهر غير مسبق بيوم اخر من الوجود و العدم السابق لم يمكن اثبات هذا العنوان البسيط بالاستصحاب المذكور الا على القول بالاصل المثبت فان الأولية بهذا المعنى لازم عقلى للمستصحب و غير مسبق باليقين نعم حيث ان التحقيق بساطة معنى الاولية بشهادة العرف لا يمكن اثباتها بالاستصحاب المزبور.

يمكن دفعها بان العرف لا يفهم من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان و عدم دخول شوال إلا ترتيب أحكام أخرى ذلك اليوم لشهر و أولية غده لشهر آخر فرأى آثار أخرى ذلك اليوم لشهر آثار عدم انقضاء رمضان و عدم دخول شوال و آثار أولية غده لشهر آخر آثار عدم دخول شوال و لافرق فيه بين ان يكون الأولية مركبة او البسيطة.

فتحصل ان ما ذهب اليه الشيخ و صاحب الكفاية من استثناء الواسطة الخفية صحيح كبرى و صغرى و ان لم تكن الصغرى خالية عن بعض المناقشات.

ومنها: جلاء الواسطة و هو ان يكون وضوح الواسطة بحيث يورث الملازمة بين ذى الواسطة و نفسها فى مقام التنزيل عرفاً فدلّيل تنزيل أحدهما يكون دليل تنزيل

الآخر كالمتضائفين مثل أبوة زيد وعمرو وبنوة عمرو ولزيد لعدم التفكيك بينهما فى التنزيل كما لا تفكيك بينهما فى الواقع بل عدم ترتيب مثل هذا الاثر عليه يكون نقضا ليقينه بالشك أيضاً بحسب ما يفهم من النهى عن نقضه عرفاً.

أورد عليه بان المذكور صحيح من ناحية الكبرى الا ان الاشكال من جهة الصغرى لعدم ثبوت هذه الملازمة فى التعبد فى مورد من الموارد و ما ذكر من المتضائفات من الملازمة فى التعبد مسلم الا انه خارج عن محل الكلام اذ الكلام فيما اذا كان الملزوم فقط مورداً للتعبد و متعلقاً لليقين و الشك و المتضائفان كلاهما مورد للتعبد الاستصحابى فيجرى الاستصحاب فى نفس اللازم بلا احتياج الى القول بالاصل المثبت هذا مضافاً الى امكان منع الملازمة التعبدية بين المتضائفين و ان كان التلازم بينهما بحسب الوجود الواقعى لأن مجرد شدة التلازم بين الشئيين فى مرحلة الواقع لا يوجب عدم انفكاك احدهما عن الآخر فى عالم التنزيل الظاهرى.

كما انه قد يراد عرفاً من تنزيل البتوة لشخص خصوص الآثار المترتبة على البتوة لا الآثار المترتبة على الابوة وقد يراد العكس وقد يراد تنزيل نفس الاضافة الموجب لترتيب كلا المتضائفين.

على أن ذلك يستلزم المعارضة لو كانت الحالة السابقة فى كل منهما مختلفة بان كان احدهما مسبوقاً بالوجود و الآخر مسبوقاً بعدم فيشكل الامر من جهة انه كما يمكن ان يقال ان تنزيل وجود أحدهما المسبوق بالوجود ملازم لتنزيل الآخر فكذلك يمكن العكس بان يقال تنزيل عدم الآخر أيضاً ملازم لتنزيل عدم ملازمه.

مثلا اذا فرض انه متيقن بوجود بعض اجزاء العلة ثم شك فى بقاءه و علم مقارناً للشك المذكور بوجود ساير اجزاء العلة فانه يستصحب بقاء ذلك البعض اذا ترتب عليه اثر شرعى ولا يترتب عليه آثار وجود المعلول بدعوى الملازمة بين تنزيل العلة

و تنزيل المعلول لانه كما يمكن ان يقال ان تنزيل وجود العلة يستلزم تنزيل وجود المعلول فيترتب عليه اثره كذلك يمكن العكس بان يقال تنزيل عدم المعلول و استصحابه يستلزم تنزيل عدم العلة فيترتب عليه اثره و ليس اثر المعلول الاثر الشرعى للعللة كى يكون استصحابها حاكما على الاصل الجارى فى المعلول.

و يمكن ان يقال انه ليس المدعى هو عدم التفكيك فى التعبد و التزيل فى جميع موارد المتضائفين حتى يمنع ذلك بل المدعى ان فى كل مورد ثبت عدم التفكيك بين التعبد فى المستصحب و بين التعبد فى لازمه يشمل حديث لا تنقض و يمنع عن التفكيك لانه نقض لليقين بالشك.

و هذا مضافاً الى أن تعارض الاستصحاب فيما اذا كان احد الاستصحابين مسبقاً بالوجود و الآخر مسبقاً بالعدم و سقوطهما فيه لا يوجب الاشكال بالنسبة الى ما لم يكن الاستصحابان متعارضين كما ان التعارض فى بعض موارد الاستصحاب لا يمنع عن حجية الاستصحاب مطلقاً.

التنبيه الحادى عشر: فى دفع توهم المبتية عن بعض موارد الاستصحاب و الظاهر من الكفاية انه لا تفاوت فى الاثر المترتب على المستصحب بين ان يكون الاثر مترتباً على المستصحب بلا واسطة شىء او بواسطة عنوان كلى ينطبق عليه بالحمل الشايع و يتحد معه وجوداً كان ذلك العنوان منتزعا عن مرتبة ذاته كالعناوين التى تكون بالنسبة الى مصاديقها من قبيل الذات و الذاتيات او كان منتزعا عن ذاته بملاحظة بعض عوارضه مما هو الخارج المحمول كالوكالة و الولاية و نحوهما مما ليس فى الخارج إلا منشأ انتزاعها و هو عين المستصحب من دون حاجة الى الواسطة و عليه فالاستصحاب فى الصورتين ليس بمثبت فان الاثر فيهما انما يكون للمستصحب حقيقة حيث لا يكون بحذاء ذلك الكلى فى الخارج سواه لان الطبيعى انما يوجد بعين

وجود فردة كما ان العرضى كالملكية ونحوها لاوجود له الا بمعنى وجود منشأ انتزاعه فالفرد أو منشأ الانتزاع فى الخارج هو عين ما رتب عليه الاثر لاشيء آخر فاستصحابه لترتب اثره لا يكون بمثبت كما لا يخفى.

هذا بخلاف المحمول بالضميمة كالسود او البياض حيث كان ذلك مع الضميمة و هى السود او البياض كان الاستصحاب فيه مثبتا وقد يجاب عنه بان العنوان الملحق بالكلى الطبيعى ان كان هو العنوان الوصفى الاشتقاقى بلحاظ قيام مبدئه بالذات فلا فرق بين العنوان الذى كان مبدئه قائما بقيام انتزاعى او بقيام انضمامى اذ كما ان الفوق عنوان متحد مع وجود السقف فكذلك عنوان الابيض او الاسود متحد مع الجسم فيصح استصحاب العنوان الموجود فى الخارج بوجود معنونه و ترتيب الاثر المترتب على العنوان الكلى و عليه فلامقابلة بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمة من هذه الحيثية و ان كان المراد نفس المبدأ القائم بالذات تارة بقيام انتزاعى و اخرى بقيام انضمامى فلتوهم الفرق مجال نظرا الى ان وجود الامر الانتزاعى بوجود منشئه بخلاف الضميمة المتأصلة فى الوجود فانها مبثثة فى الوجود مع ما تقوم به فاستصحاب ذات منشأ الانتزاع و ترتيب اثر الموجود بوجوده كترتيب اثر الطبيعى على فردة المستصحب بخلاف ذات الجسم و ترتيب اثر البياض فانهما متباثنان فى الوجود.

و لا يخفى عليك ان ظاهر هذا الجواب ان التقابل بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمة صحيح فى الصورة الثانية.

و الاولى هو انكار التقابل مطلقاً سواء كان المراد منهما نفس المبدأ او العنوان الاشتقاقى فان التفرقة لو كان فى الاثر المترتب على المبدأ فلا فرق فيه بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمة.

فانه كما يكون السواد مغايراً خارجاً مع وجود محله فكذلك مثل الوكالة أيضاً بالنسبة الى منشأ انتزاعها.

ولو كانت التفرقة في الاثر المترتب على نفس المحمول فلا فرق أيضاً بينهما لاتحاد المحمول مع مورده في الحالين فلا وجه للتفصيل بين المحمولين لا في الأثر المترتب عليهما ولا في الاثر المترتب على مبدئهما نعم لا مجال للاستصحاب ان اريد من المستصحب هو الفرد بحيثية الفردية و الخصوصية لا العنوان المنطبق عليه للمغايرة بينهما في عالم الاعتبار و تقدير موضوعية الموضوع لان حيشية الفردية غير حيشية الجامع التي باعتبارها تعلق الاثر فلا تغفل.

التنبية الثاني عشر: في انه لا فرق بين المجعولية الاستقلالية و بين المجعولية التبعية في جريان الاستصحاب فاذا كان المستصحب مجعولاً باحدى الجعولين جاز الاستصحاب و حاصل الكلام انه يكفي المجعولية و لو كانت بالتبعية في جريان الاستصحاب لان كليهما مما تناله يد الجعل شرعاً و يكون امرهما بيد الشارع وضعا و رفعاً و لو بوضع منشأ انتزاعه و رفعه فالتفرقة في جريان الاستصحاب بين المجعولية الاستقلالية و بين المجعولية التبعية لا وجه لها بعد كونهما مشتركين في أصل المجعولية.

قال في الكفاية فليس استصحاب الشرط او المانع لترتيب الشرطية او المانعية بمثبت كما ربما توهم بتخيل ان الشرطية او المانعية ليست من الآثار الشرعية بل من الامور الانتزاعية انتهى.

وعليه فاستصحاب الشرط كالطهارة او المانع كالنجاسة الخبيثة لترتيب آثار الشرطية او المانعية من جواز الدخول في الصلاة مثلاً أو عدم جواز الدخول فيها ليس بمثبت اذ الوسطة و هي الشرطية او المانعية مجعولة بجعل تبعي.

و الآثار المترتبة على الشرطية او المانعية آثار لمجعول شرعي تبعي

وقد يقال ان الشرط او المانع للمأمور به ليس دخيلاً في الحكم وجوداً او عدماً بل الدخيل هو التقيد بوجوده او بعدمه لما قرر في محله ان في مثل القيود للمأمور به يكون القيد خارجاً و التقيد داخلياً.

نعم اذا كان الشرط شرطاً للتكليف فلا يخلو اما ان يكون مثل المجبيء و الزوال في قوله اذا جاءك زيد فأكرمه و اذا زالت الشمس وجب الصلاة و لا اشكال في صحة جريان الاستصحاب فيه لاثبات الوجوب.

و اذا كان الشرط شرطاً لنفس الانشاء من جهة انه فعل من افعال المنشئ فاستصحاب هذا الشرط لا ينتج لاثبات ثبوت الانشاء لانه عقلي.

وفيه ان انكار الاستصحاب في ناحية الشرط او المانع للمأمور به مع ان مورد بعض اخبار الاستصحاب هو ذلك كما ترى و عليه يجري الاستصحاب في ناحية الشرط سواء كان شرطاً للمأمور به أم شرطاً للتكليف نعم لو كان الشرط شرطاً لنفس الانشاء من جهة انه فعل من افعال المنشئ فلا يجري فيه الاستصحاب لانه من الامور العقلية لا الشرعية.

التنبيه الثالث عشر في استصحاب الاعدام:

وقد يشكل الاستصحاب في الاعدام من نواح مختلفة أحدها: ان استصحاب عدم التكليف بناء على عدم مجعولية العدم ليس له اثر شرعي فان اطلاق العنان من الآثار المترتبة العقلية على عدم التكليف و عليه فجريان الاستصحاب في عدم التكليف يحتاج الى وساطة لشيء آخر حتى يترتب عليه اثر شرعي و هو ليس الا اصلاً مثبتاً.

وفيه ان اللازم هو ان يكون المستصحب مما يترتب على التعبد به اثر شرعاً فكونه مطلق العنان و ان كان اثراً عقلياً لليقين بالعدم الا انه اذا استصحب اليقين في حال الشك يترتب عليه كون المكلف مطلق العنان شرعاً و هو اثر شرعي بقاء و ان كان في

حال عدم التكليف فى الازل اثرا عقليا لليقين بعدم التكليف ولا- دليل على لزوم جعل المماثل للمستصحب او جعل المماثل للأثر الشرعى للمستصحب حتى يستلزم عدم جريان الاستصحاب فى الاعدام الازلية اذ قوله لا تنقض اليقين بالشك لا يدل إلا على اعتبار بقاء اليقين فى عالم التشريع و اعتبار ذلك لا يكون إلا فيما اذا كان له اثر يكون تحت يد الشارع بقاء و حيث ان الاثر لا يلزم ان يكون امراً وجودياً ولا اثراً عملياً يجوز ان يترتب عليه عدم لزوم العمل المساوق لكون المكلف مطلق العنان.

وثانيها: ان العدم غير مجعول و ذلك لان الحكم بعدم الوجوب او عدم الحرمة ليس من باب الانشاء بل هو من باب الاخبار حقيقة و عليه فلامجال لاستصحاب عدم الوجوب او عدم الحرمة لاختصاصه بالمجعول الشرعى و المفروض ان العدم غير مجعول.

واجب عنه بوجهين:

الأول: ان انشاء عدم الوجوب او عدم الحرمة اظهراً لبقاء عدمهما على حاله ممكن لان الانشاء خفيف المؤونة و قصد ثبوت مفهوم عدم الوجوب بقوله لا يجب انشاءً امر معقول و الانشاء قد يكون بداعى الایجاد و تارة اخرى يكون بداعى نحو الكشف و الاظهار كالانشاء بداعى الارشاد و رشد العبد و خيره.

الثانى: ابقاء العدم على حاله بعدم جعل الداعى نحو ايجاده يكون عن اختيار فان عدم الفعل تارة فى حال الغفلة او فى حال عدم القدرة فالفعل فى مثل هذه الاحوال غير اختياري و الترك يكون على طبع الفعل غير اختياري.

و اخرى فى حال الالتفات و القدرة على الفعل فابقاء العدم حينئذ يكون بعدم اعمال القدرة فى ايجاده عن شعور و التفات و الفعل حينئذ حيث انه مقدور فلامحاله يكون الترك مقدوراً و مستنداً اليه و لاجابة الى صدق الحكم و لا الى صدق الجعل

المساوق للايجاد بل مجرد الاستناد الى الشارع يكفى فى جريان الاستصحاب والابقاء لا يختص بطرف الوجود بل المراد به استمرار كل مفروض على حاله فى حاله اخرى.

ثالثها: أنَّ عدم استحقاق العقاب مترتب على عدم الوصول و من المعلوم ان عدم الوصول متحقق بنفس الشك فى الوصول وعليه فلا حاجة الى التعبد بعدم التكليف بالاستصحاب ظاهرا لتحقيق عدم الوصول.

وفيه ان استحقاق العقاب منوط بوصول التكليف و مخالفته و ينتفى ذلك بانتفاء كل جزء من الاجزاء الثلاثة وجداناً او تعبداً وقاعدة قبح العقاب بلا بيان مختصة بحيثية عدم الوصول و عدم قيام الحجة و البيان و اما عدم التكليف بنفسه او عدم المخالفة مثلاً فلا ربط لهما بقاعدة قبح العقاب بلا بيان و عدم الاستحقاق من جهتهما لادخل له بعدم الاستحقاق من جهة عدم البيان و كما انه مع وصول التكليف الواقعى حقيقة او عنواناً لا مجال للقاعدة فكذلك مع وصول عدمه حقيقة أو عنواناً لا مجال للقاعدة فعدم الاستحقاق المترتب على استصحاب عدم التكليف لادخل له بعدم الاستحقاق من حيث عدم الوصول حتى يقال ان عدمه وجدانى بل هو من حيث عدم التكليف بنفسه و مع ايصال عدمه عنواناً تعبداً لا تكليف يشك فى ثبوته ليكون لوصوله و عدم وصوله مجال فليس مفاد القاعدة مترتباً على استصحاب عدم التكليف ليقل بان موضوعه ثابت لاحاجة الى التعبد به لان عدم الوصول متحقق بنفس الشك فى الوصول و الظاهر ان الاشكال ناش من الخلط بين عدم الاستحقاق من ناحية عدم التكليف او عدم المخالفة و بين عدم الاستحقاق من ناحية عدم الوصول.

التنبية الرابع عشر: ان ما عرفت من عدم ترتب الاثر الغير الشرعى و لا الشرعى بواسطة غير الشرعى من العادى او العقلى بالاستصحاب يختص بالاثار المختصة

بالحكم الواقعي كالأجزاء و اسقاط المأمور به الواقعي بالاتيان به و اما اذا كان الاثر مترتباً على المستصحب مطلقاً سواء كان واقعياً او ظاهرياً فلا مانع من ترتبه على المستصحب لان المفروض انه اثر لمطلق الحكم و هو اعم من الواقعي و الظاهري و الاستصحاب محقق للموضوع ظاهراً.

و عليه فلا يرد على المختار في الأصول المثبتة من عدم ترتب الاثر العادي او العقلي فيها ان ذلك يوجب عدم اعتبار الاستصحاب مطلقاً موضوعياً كان او حكماً لعدم انفكاك الاستصحاب عن اثر عقلي كنفى الاضداد في استصحاب الاحكام كالوجوب الموجب لحرمة الضد أو كوجوب الاطاعة و حرمة المخالفة مما للوجوب عقلاً يترتب على الوجوب الثابت شرعاً باستصحابه او استصحاب موضوعه من وجوب الموافقة و حرمة المخالفة و استحقاق العقوبة الى غير ذلك كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب.

التنبية الخامس عشر: انه قد تقدم في جريان الاستصحاب كفاية كون المستصحب حكماً شرعياً او ذا حكم شرعي و لوبقاء و مقتضى ذلك صحة استصحاب العدم الازلي للتكليف فان جرّ العدم الازلي الى زمان الشك بيد الشارع فيصح له ان يجزّه تشريعاً فانه و ان لم يكن بحكم مجعول في الازل و لا ذا حكم شرعي.

الا انه حكم مجعول فيما لا يزال حيث ان نفيه كذبته في الحال مجعول شرعاً و كذا استصحاب موضوع لم يكن له حكم ثبوتاً او كان و لم يكن حكم فعلياً و له حكم كذلك بقاء و الوجه في ذلك عموم النهي عن نقض اليقين بالشك و صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه و العمل كما اذا قطع بارتفاعه يقيناً.

التنبية السادس عشر: انه لاشكال و لا كلام فى جريان الاستصحاب و حرمة نقض اليقين بالشك فيما اذا كان الشك فى اصل تحقق حكم او موضوع ذى حكم او كان الشك فى ارتفاع حكم او موضوع ذى حكم بعد العلم بتحقيقه.

و اما اذا كان الشك فى تقدمه و تأخره بعد العلم بتحقيقه او كان الشك فى تقدم الارتفاع و تأخره بعد العلم باصله.

فالكلام فيه يقع تارة فيما اذا لوحظ التأخر و التقدم بالنسبة الى اجزاء الزمان و اخرى بالنسبة الى حادث اخر فهنا مقامان:

أحدهما: انه لاشكال فى جريان استصحاب العدم الى زمان العلم بالتحقق فيترتب عليه آثار العدم الى زمان العلم بالتحقق.

مثلا اذا علمنا بوجود زيد يوم الجمعة و شككنا فى حدوثه يوم الخميس او يوم الجمعة فيجربى استصحاب العدم الى يوم الجمعة و تترتب عليه آثار العدم الى اليوم الجمعة لكن لا يثبت بهذا الاستصحاب آثار تأخر وجوده عن يوم الخميس ان كان لعنوان تأخره عنه اثر فان التأخر لازم عقلى لعدم حدوثه يوم الخميس فاثباته بالاستصحاب يتوقف على الاصل المثبت.

و كذا لو ترتب على حدوثه فى يوم الجمعة اثر لا يثبت ذلك بالاستصحاب بناء على ان الحدوث بسيط و هو اول الوجود كما هو الحق و اما بناء على ان الحدوث مركب من الوجود فى الزمان اللاحق كالجمعة و عدم الوجود فى السابق كالخميس جربى استصحاب عدم الوجود يوم الخميس و ذلك لكون احد الجزئين محرز بالوجدان و هو الوجود فى يوم الجمعة و الجزء الاخر و هو عدم الوجود يوم الخميس محرز بالتعبد.

وثانيهما: وهو ما اذا كان الشك في تقدم احد الحادثين على الآخر وهو يتصور بصورثمان حيث ان الحادثين اما ان يكونا مجهولى التاريخ او يكون تاريخ احدهما معلوماً وعلى كلا التقديرين اما ان يكون الاثر مترتباً على الوجود الخاص من السبق والحق او ان يكون الاثر مترتباً على عدم وعلى التقادير الاربعة اما ان يكون الاثر مترتباً على الوجود وعدم بمفاد كان وليس التامين او بمفاد كان وليس الناقصين.

ويقع الكلام أولاً في مجهولى التاريخ فنقول:

1- اذا كان الاثر للوجود بمفاد كان التامة المعبر عنه بالوجود المحمولى كما اذا فرض ان الارث مترتب على سبق موت المورث على موت الوارث فلا مانع من التمسك باصالة عدم التقدم فيحكم بعدم الارث وهذا واضح فيما اذا كان الاثر لسبق احد الحادثين على الآخر كما اذا كان لأحد الاخرين ولد دون الآخر فان تقدم موت ذى الولد على موت الآخر لا يترتب عليه الأثر وهو الارث لأنه يرثه ولده بخلاف العكس.

وكذا الامر فيما اذا كان الاثر لسبق كل منهما على الآخر فيجرى في كل منهما اصالة عدم السبق أيضاً ولا معارضة بين الاصلين لاحتمال التقارن نعم لو كان الاثر لسبق كل منهما على الآخر في مجهولى التاريخ وكان لنا علم اجمالى لسبق احدهما على الآخر فيتعارض استصحاب عدم فى كل واحد مع استصحاب عدم فى طرف آخر وجريان الاصل فيهما موجب للمخالفة القطعية وفى احدهما ترجيح بلا مرجح.

وهكذا لامعارضة لو كان الاثر لسبق احدهما على الآخر وكان لتاخير عن الآخر أيضاً أثر لان الاستصحاب كان جارياً فى عدم السبق و التأخير ولا معارضة بينهما مع احتمال التقارن الا فى صورة العلم الاجمالى بسبق احدهما على الآخر فيتعارض استصحاب عدم السبق باستصحاب عدم التأخر كما اشرنا اليه.

فتحصّل ان استصحاب العدم يجرى فى جميع موارد مجهولى التاريخ من دون تعارض فيما اذا كان الاثر الموجود بمفاد كان التامة عدا مورد قيام العلم الاجمالى.

2-و اذا كان الاثر للوجود بمفاد كان الناقصة المعبر عنه بالوجود النعتى كما اذا فرض ان الارث مترتب على كون موت المورث متصفا بالتقدم على موت الوارث فقد ذهب صاحب الكفاية الى انه لا مورد هيهنا للاستصحاب لعدم الحالة السابقة فانه لم يكن لنا علم باتصاف احدهما بالسبق على الاخر ولا بعدم اتصافه به حتى يكون مورد الاستصحاب.

وفيه ان الاصل هو عدم اتصاف هذا الحادث بالتقدم على الحادث الاخر لانه لم يتصف بالتقدم حين لم يكن موجوداً فالآن كما كان ولا يعتبر فى استصحاب عدم الاتصاف بالتقدم على الحادث الاخر وجوده فى زمان مع عدم الاتصاف به بل يكفى عدم اتصافه به حين لم يكن موجوداً فان اتصافه به يحتاج الى وجوده واما عدم اتصافه به فلا يحتاج الى وجوده بل يكفيه عدم وجوده فان ثبوت شىء بشىء وان كان فرع ثبوت المثبت له الا ان نفى شىء عن شىء لا يحتاج الى وجود المنفى عنه وهذا معنى قولهم ان القضية السالبة لا تحتاج الى وجود الموضوع.

وعليه فيجرى استصحاب العدم فى هذا القسم أيضاً ولا معارضة إلا مع العلم الاجمالى بالتقريب الذى اشرنا اليه فى القسم الاول وهو ما اذا كان الاثر للوجود بمفاد كان التامة.

3-إن كان الاثر للعدم النعتى فلا يجرى فيه الاستصحاب على مسلك صاحب الكفاية لعدم اليقين بوجود هذا الحادث متصفا بالعدم النعتى فى زمان حدوث الآخر.

ومن المعلوم ان القضية اذا كانت معدولة فلا بد فيها من فرض وجود الموضوع بخلاف القضية السالبة لان مفاد القضية السالبة سلب الربط فلا يحتاج الى وجود

الموضوع و اما معدولة المحمول فبما أنّ مفاده ربط السلب لزم فيه وجود الموضوع لا محالة.

وفيه: ان الانصاف انه لا مانع من جريان الاستصحاب في هذا القسم أيضاً فإنه و ان لم يمكن ترتيب آثار الاتصاف بعدم وصف باستصحاب عدم ذلك الوصف لانه لا يثبت به العدم المأخوذ نعتاً إلا انه يمكن ترتيب آثار عدم الاتصاف بذلك الوصف باجراء الاستصحاب في عدم الاتصاف و لا يعتبر في استصحاب عدم اتصافه بالتقدم وجوده في زمان مع عدم الاتصاف كما عرفت في القسم الثاني فحال القسم الثالث حال القسم الثاني في جريان الاستصحاب.

4-و ان كان الاثر لعدم كل واحد منهما في زمان الآخر بنحو مفاد ليس التامة المعبر عنه بعدم المحمولي فلا استصحاب اما للجريان و المعارضة و اما لقصور الأدلة و عدم شمولها لهذا المورد.

نعم فيما اذا كان الاثر لعدم أحدهما في زمان الآخر كان للبحث اثر عملي فإنه يجري الاستصحاب في طرف ماله اثر لعدم المعارض كما لا يخفى.

و الحاصل ان في الصورة الرابعة ان كان الاثر لعدم كل واحد منهما في زمان الآخر بنحو مفاد ليس التامة فلا استصحاب اما للجريان و المعارضة و اما لقصور ادلة الاستصحاب و عدم شمولها لهذا المورد و ان كان الاثر لعدم احدهما في زمان الآخر يجري الاستصحاب في طرف ماله اثر و امثلته كثيرة منها ما لو علمنا بموت اخوين لاحدهما ولد دون الآخر و شككنا في تقدم موت كل منهما على الآخر فاستصحاب عدم موت من له ولد الى زمان موت الآخر يترتب عليه ارثه منه بخلاف استصحاب عدم موت من لا ولد له الى زمان موت الآخر فإنه لا يترتب عليه اثر لكون الوارث له ولده.

ملخص ما ذكره في الكفاية في توجيه عدم جريان الاستصحاب انه لابد في جريان الاستصحاب من اتصال زمان الشك بزمان اليقين فانه هو المستفاد من كلمة «فاء» في قوله عليه السلام «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت» وعليه فلا تشمل ادلة الاستصحاب موارد انفصال زمان الشك عن زمان اليقين بل و لا موارد احتمال الانفصال اما الاول فانه اذا تيقنا بالطهارة ثم بالحدث ثم شككنا في الطهارة لا مجال لاستصحاب الطهارة مع وجود اليقين و الشك بالنسبة الى الطهارة لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين بل يجرى فيه استصحاب الحدث و اما الثاني فلان الشبهة حينئذٍ مصادقية بالنسبة الى ادلة الاستصحاب فلا يمكن الرجوع معه الى العموم حتى على القول بجواز التمسك بالعموم في الشبهات المصادقية فان القائل به انما يدعى ذلك فيما اذا انعقد للعام ظهور و كان المخصص منفصلا كما اذا دل دليل على وجوب اكرام العلماء ثم ورد دليل آخر على عدم وجوب اكرام الفساق منهم و شككنا في ان زيدا عادل او فاسق و اما اذا كان المخصص متصلا و مانعا عن انعقاد الظهور في العموم من اول الامر كما اذا قال المولى اكرم العالم العادل و شككنا في عدالة زيد فلم يقل احد بجواز التمسك بالعموم فيه و المقام من هذا القليل و حيث ان الحادثين في محل الكلام مسبقان بالعدم و يشك في المتقدم منهما مع العلم بحدوث كل منهما فلم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين مع ان المستفاد من كلمة «فاء» في قوله عليه السلام فشككت لزوم اتصال زمان الشك بزمان اليقين فادلة الاستصحاب قاصرة عن الشمول لموارد الانفصال.

و يرد عليه ان الانصاف انه لا يرجع الى محصل لما عرفت سابقاً من انه لا يعتبر في الاستصحاب سبق اليقين على الشك لصحة جريان الاستصحاب مع حدوثهما معا و

انما المعتبر تقدم زمان المتيقن على زمان المشكوك فيه بان يكون المتيقن هو الحدوث و المشكوك هو البقاء و ما يستفاد من ظاهر قوله عليه السلام لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت من حدوث الشك بعد اليقين فهو ناظر الى غلبة الوقوع فى الخارج لا انه معتبر فى الاستصحاب.

نعم فيما اذا كان الشك حادثا بعد اليقين يعتبر فى جريان الاستصحاب فيه اتصال زمان الشك بزمان اليقين بمعنى عدم تخلل يقين آخر بينهما و الا لم يصدق نقض اليقين بالشك بل يصدق نقض اليقين باليقين و عليه فلا مانع من جريان الاستصحاب فى المقام و يسقط للمعارضة فيما اذا كان الاثر لكل واحد منهما بخلاف ما اذا كان الاثر لاحدهما على الاخر فان فيه يجرى الاستصحاب فى طرف له اثر هذا تمام الكلام فى صور مجهولى التاريخ و قد تبين الى هنا جريان الاستصحاب فى جميع الصور الاربعة من مجهولى التاريخ.

ثم يقع الكلام ثانياً فيما اذا كان احدهما معلوم التاريخ و هو يتصور أيضاً بأربع صور.

لأن الاثر تارة مترتب على الوجود الخاص من السبق او اللحق و اخرى على العدم و على الاول فاما ان يكون الاثر مترتباً على الوجود المحمولى المعبر عنه بمفاد كان التامه و اما ان يكون مترتباً على الوجود النعتى بمعنى الاتصاف بالسبق او اللحق المعبر عنه بمفاد كان الناقصة و على الثانى اما ان يكون الاثر مترتباً على العدم المحمولى المعبر عنه بمفاد ليس التامه و اما ان يكون مترتباً على العدم النعتى المعبر عنه بمفاد ليس الناقصة و نضيفها هذه الصور الى صور مجهولى التاريخ و نقول:

5- اما اذا كان الاثر مترتباً على الوجود بمفاد كان التامة فلا اشكال في جريان استصحاب العدم فان له حالة سابقة الا انه يسقط بالمعارضة فيما اذا كان الاثر للطرفين مع العلم الاجمالي بسبق احدهما على الاخر وعدم احتمال التقارن.

6 و7- واما اذا كان الاثر مترتباً على الوجود النعتي بمعنى الاتصاف بالسبق او اللحق او اذا كان الاثر مترتباً على العدم النعتي بمعنى الاتصاف بالعدم فقد استشكل في جريان الاستصحاب فيهما بان الاتصاف مطلقاً سواء كان بالوجود او العدم ليس له حالة سابقة.

وقد تقدم الجواب عنه بان عدم الاتصاف له حالة سابقة فيستصحب عدم الاتصاف ونحكم بعدم ترتب اثر الاتصاف على ما تقدم بيانه في مجهولي التاريخ.

8- واما ان كان الاثر مترتباً على العدم المحمولي المعبر عنه بمفاد ليس التامة بان كان الاثر مترتباً على عدم احدهما في زمان وجود الاخر كمسألة عدم موت المورث و اسلام الوارث.

فصل الشيخ و صاحب الكفاية و المحقق النائيني بين معلوم التاريخ و مجهوله فاخترنا جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ و عدمه في معلومه.

اما جريانه في مجهول التاريخ فواضح لان عدمه متيقن و شك في انقلابه الى الوجود الى الوجود في زمان وجود الاخر و الاصل بقاؤه و اما عدم جريانه في معلوم التاريخ فهو لما مر من صاحب الكفاية من عدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين فتكون الشبهة مصداقية و قد تقدم الجواب عنه في مجهولي التاريخ من ان الميزان في الاستصحاب هو اليقين الفعلي مع الشك في البقاء لا اليقين السابق و الشك اللاحق حتى يتصل الشك باليقين.

او هو لما ذكره المحقق النائيني من ان مفاد الاستصحاب هو الحكم ببقاء ما كان متيقنا في عمود الزمان وجره الى زمان اليقين بالارتقاء و ليس لنا شك في معلوم التاريخ باعتبار عمود الزمان حتى نجره بالتعبد الاستصحابي.

فان عدم موت المورث في مسألة موت المورث و اسلام الوارث متيقن يوم الجمعة و حدوثه معلوم يوم السبت و بقاؤه معلوم الى يوم الاحد فليس لنا شك متعلق بالموت حتى نجرى الاستصحاب.

يرد عليه ان الموت و ان كان معلوم الحدوث يوم السبت الا- ان الاثر لا يترتب عليه فان الاثر لعدم حدوث الموت في زمان الاسلام و حدوث الاسلام مشكوك فيه و لا منافاة بين كون شيء معلوماً بعنوان و مشكوكاً فيه بعنوان آخر فلا مانع من جريان الاستصحاب في المقام بلافق بين معلوم التاريخ و مجهوله غاية الامر سقوطه بالمعارضة في بعض الصور على ما تقدم تفصيله في مجهولي التاريخ فانقدح مما ذكر ان الاستصحاب يجري في الصور الاربعة المذكورة فيما اذا كان احد الحادئين معلوم التاريخ و الاخر مجهول التاريخ كما عرفت جريانه في الصور الاربعة المتقدمة في مجهولي التاريخ.

بقي شيء في مجهولي التاريخ

و هو ان الاستصحاب في مجهولي التاريخ غير جار لا- لعدم احراز اتصال الشك باليقين بل لعدم احراز كونه من مصاديق نقض اليقين بالشك لاحتمال كونه من نقض اليقين باليقين و عليه فالتمسك بدليل الاستصحاب في مجهولي التاريخ يكون من التمسك بعموم دليل الاستصحاب في الشبهة المصداقية.

بيانه انه لو فرض اليقين بعدم الكرية و بعدم الملاقاة في أول النهار و علمنا بتحقيق احدهما لا بعينه في وسطه و تحقق الاخر لا بعينه في الجزء الاول من الليل فالجزء

الاول من الليل ظرف اليقين بتحقيق كليهما و ظرف احتمال حدوث كل منهما للعلم الاجمالى بحدوث كل منهما اما فى وسط النهار او فى الجزء الاول من الليل فاستصحاب عدم كل منهما الى زمان الوجود الواقعى للاخر محتمل ان يكون من نقض اليقين باليقين لاحتمال حدوث الوجود الواقعى للاخر فى الجزء الاول من الليل و هو ظرف العلم بتحقيق كليهما اما سابقاً و اما فى هذا الجزء فاستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الوجود الواقعى للكزية يحتمل ان يجرى الى الجزء الاول من الليل الذى هو طرف احتمال حدوث الكزية لانها يحتمل ان تكون حادثة فى وسط النهار او اول الليل.

و الجريان الى الليل من نقض اليقين باليقين لان ذلك الجزء ظرف اليقين بحصول الملاقاة اما فيه و اما قبله و هكذا الحال بالنسبة الى الحادث الاخر و من شرايط جريان الاصل احراز ان يكون المورد من نقض اليقين بالشك.

و اجيب عن ذلك بانه فرق واضح بين استصحاب عدم الملاقاة الى الجزء الاول من الليل و بين استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الوجود الواقعى للكزية فان مفاد الاول عدم حصول الملاقاة فى اجزاء الزمان الى الجزء الاول من الليل الذى هو ظرف اليقين بتحقيق الملاقاة و اما الثانى فمفاده او لازمه تأخر الملاقاة عن الكزية و لهذا لو اخبرت البيّنه بان الملاقاة لم تحصل الى الجزء الاول من الليل بحيث كانت الغاية داخله فى المغيبي نكذبها للعلم بخلافها.

و اما لو اخبرت بان الملاقاة لم تحصل الى زمان الكزية نصدقها و نحكم بان الكزية المرددة بين كونها حادثة فى وسط النهار او الجزء الاول من الليل حدثت فى وسط النهار و الملاقاة حدثت متأخرة عنها فى الجزء الاول من الليل و كذا لو كانت لوازم الاستصحاب حجة فاستصحاب عدم حصول الملاقاة الى الجزء الاول من الليل

بحيث يكون الغاية داخلية في المغيى غير جار للعلم بخلافه بخلاف استصحاب عدم الملاقاة الى زمان حصول الكرية فان استصحابه مساوق لتقدم حصول الكرية على الملاقاة و حدوث الكرية فى وسط النهار و حدوث الملاقاة فى الجزء الاول من الليل.

و هذا دليل على ان مفاد هذا الاستصحاب اى استصحاب عدم الملاقاة الى زمان حصول الكرية ليس جرّ المستصحب الى الجزء الاول من الليل حتى يكون من نقض اليقين باليقين بل مفاده حصول المستصحب فى زمان تحقق الاخر و لازمه تأخره عن صاحبه.

وبعبارة اخرى الشك و اليقين موجودان بالفعل فى صقع النفس اذا لوحظ حال كل طرف بالنسبة الى زمان الجزء الاخر واقعاً و مع وجودهما يشملهما عموم ادلة الاستصحاب و استصحاب عدم احدهما الى زمان الوجود الواقعى للاخر لايساوى استصحاب عدمه الى الجزء الاول من الليل حتى يرد عليه انه يكون من نقض اليقين باليقين.

فتحصل ان الاستصحاب يجرى فى جميع الصور الثمانية من دون فرق بينها من جهة كونهما مجهولى التاريخ او من جهة كون أحدهما مجهول التاريخ نعم استشكل سيدنا الاستاذ قدس سره فى مجهولى التاريخ بان عدم كل من الحادثين فى زمان الاخر فى مجهولى التاريخ انما يثبت بالاستصحاب لو فرض ان زمان حدوث الاخر هو الزمان الثانى من الازمنة الثلاثة المفروضة حيث ان هذا العدم فى الآن الثالث منقوض باليقين بالخلاف لانه يعلم بانتقاضه اما فى هذا الآن او فى الآن قبله و حيث ان هذا العدم فى خصوص الزمان الثانى ليس بموضوع للآثر الشرعى فلايكاد يفيد استصحابه و استصحابه على اى حال لايجرى لاحتمال عدم اتصال اليقين بالشك و انفصاله باليقين بالخلاف من جهة احتمال حدوث الاخر فى ثالث الازمنة.

ويمكن الجواب عنه بالمنع عما ذكره من ان هذا العدم فى خصوص الزمان الثانى ليس بموضوع للاثر الشرعى لوضوح ان استصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة اى الزمان الثانى يرجع الى ان الماء حين الملاقاة ليس بكثر و اثر هذا المركب ان النجاسة لاقت فى الزمان الثانى الماء القليل و لاخفاء فى ان الملاقاة مع الماء القليل موضوع للاثر و هو انفعال الماء القليل.

هذا مضافاً الى تمامية الاركان من اليقين و الشك بلاتخلل يقين آخر بينهما اذ التردد المذكور بحسب الواقع لا يضر بجريان استصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة واقعاً او استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية واقعاً لوجود اليقين و الشك فى صقع النفس فعلاً فلا يلزم نقض اليقين باليقين و لا عدم اتصال زمان اليقين بالشك من استصحاب عدم احدهما فى زمان تحقق الاخر.

نعم استشكل بعض الاكابر بان التعارض فى الأصول فيما اذا لا يكون ترجيح لاحد الاستصحابين على الاخر كما فى مجهولى التاريخ و اما اذا كان ترجيح لاحدهما على الاخر فالجارى هو استصحاب الراجح لجريان اصالة العموم فى طرفه دون الاخر و لا يبعد ان يكون كذلك فيما اذا كان تاريخ احدهما معلوماً و الاخر مجهولاً اذ شمول عموم دليل الاستصحاب للمعلوم تاريخه بدعوى ان المعلوم تاريخه و ان لم يكن فيه شك بالنسبة الى زمان وقوعه الا ان زمان وقوعه بالنسبة الى زمان وقوع الاخر مورد الشك غريب عن اذهان العرف و هو كاف فى ترجيح مجهول التاريخ على معلوم التاريخ فى اجراء اصالة العموم فى عموم دليل لاتنقض اليقين بالشك بالنسبة اليه و عليه فلا وجه لدعوى المعارضة فى غير مجهولى التاريخ لعدم جريان الاستصحاب بحسب مقام الاثبات الا فى طرف مجهول التاريخ.

اللّهمّ إلا أن يقال ان دليل الاستصحاب لا يشمل للاحوال المتأخرة و منها التعارض ولكن لايساعد ذلك كفاية لحاظ الطبيعة فى شمولها للاحوال المتأخرة من دون لحاظ القيود فان ذلك مقتضى كون الاطلاق هو رفض القيود لاجمعها فاتضح من ذلك ان مجرى الاستصحاب فى الصور المتقدمة ستة صور اربع منها فى مجهولى التاريخ و الاثنان منها فى الصورتين من صور ما اذا كان احد الطرفين مجهولا و الاخر معلوماً فتدبر جيّداً.

التنبية السابع عشر: فى تعاقب الحالتين كالطهارة و الحدث المتضادتين و الفرق بينهما و بين الحادثين الذين شك فى المتقدم و المتأخر منهما ان الموضوع فى الحادثين المذكورين كان مركبا من عدم احد الحادثين و وجود الاخر كعدم موت المورث و اسلام الوارث و فى المقام يكون الموضوع بسيطا كما اذا علمنا بوجود الحدث و الطهارة منه و شككنا فى المتقدم و المتأخر منهما.

و كيف كان فالكلام فيه على المشهور هو الكلام المذكور فى التنبية السابق من جريان الاستصحاب و التعارض و التساقط عدى ما اذا كان الترجيح فى طرف واحد فالاستصحاب يجرى فيه من دون معارضة.

الا- ان المحكى عن المحقّق قدس سره انه قال يمكن ان يقال ينظر الى حالة قبل تصادم الاحتمالين فان كان حدثا بنى على الطهارة لانه تيقن انتقاله عن حالة الحدث الى حالة الطهارة و لم يعلم تجدد الانتقاض و عليه فصار متيقنا للطهارة و شاكا فى الحدث فيبنى على الطهارة و ان كان قبل تصادم الاحتمالين متطهرا بنى على الحدث لعين ما ذكر فيما اذا كان حالة السابقة هى الحدث قال سيّدنا الاستاد ما ذكره المحقّق قوى جداً نظرا الى انه لو كان قبل طرو الحالتين محدثا علم بزوال حدثه بالطهارة

المعلومة اجمالاً و حيث لا يعلم بزوال هذه الطهارة يستصحب وجودها و لا يعارضها استصحاب الحدث لعدم العلم به اجمالاً حتى يستصحب المعلوم بالاجمال.

و ذلك لان امر هذا الحدث يدور بين ان يكون قبل التطهير او بعده وعلى الاول لا اثر لوجوده بناء على ما هو التحقيق من عدم تأثير الحدث فبالأخرة ينحل هذا العلم الاجمالى بالعلم التفصيلى و الشك البدوى و بالجملة لافرق بين العلم بطرو حدث مردد بين وقوعه على الحدث او بعد الطهارة و بين الشك البدوى فى وقوعه بعد الطهارة و عليه فلا وجه لدعوى تعارض استصحاب الطهارة مع استصحاب الحدث فى الصورة الاولى او تعارض عكس ذلك فى الصورة الثانية.

هذا كله فيما اذا جهل تاريخ كل من الحالتين المتعاقبتين و ان علم تاريخ احدهما فالامر اوضح فانه يجرى الاستصحاب فى المعلوم الذى يكون ضدا للحالة السابقة بلا اشكال فلو كان تاريخ الطهارة معلوماً و كان قبل تصادم الاحتمالين محدثا يجرى استصحاب الطهارة و لا يعارضه استصحاب الحدث لعين ما ذكر و كذا لو كان تاريخ الحدث معلوماً و كان قبل تصادم الاحتمالين متطهرا بنى على استصحاب الحدث السليم عن معارضته باستصحاب الطهارة هذا كله فيما اذا علم حاله قبل تصادم الاحتمالين و الا فيشكل جريان الاستصحاب لانه لو كان حاله فى الواقع هو الطهارة لكان استصحاب الحدث جاريا دون استصحابها و لو كان حاله فى الواقع هو الحدث عكس الامر و حيث لم يحرز حاله فى الواقع يسقط الاستصحاب و يرجع الى قاعدة الاشتغال القاضية بوجوب التطهر للاعمال المشروطة بالطهارة و قد تحصل من جميع ما ذكر ان الاقوى عند تعاقب حالتين متضادتين هو الأخذ بضد الحالة السابقة عليهما لو علم بها و الا فالمرجع ساير القواعد من البراءة او الاشتغال.

نعم لو علم تاريخ أحدهما تفصيلاً جرى الاستصحاب فيه دون مجهول التاريخ لتمامية أركان الاستصحاب فى معلوم التاريخ.

لا يقال ان استصحاب ضد الحالة السابقة على الحادثين يكون معارضا باستصحاب المماثل للحالة السابقة المذكورة فيتعارض استصحاب ضد الحالة السابقة مع استصحاب المماثل للحالة السابقة ويتساقطان فيرجع الى مقتضى الاصل الجارى فى المقام.

وتوضيح ذلك ان الاستصحاب الجارى فى المماثل هو استصحاب الكلى من القسم الثانى اذ بعد وقوع الحدث و الطهارة وعدم العلم بالمتقدم منهما علم بحدوث جامع الحدث بين المقطوع ارتفاعه و هو الحدث السابق على الحادثين و بين المقطوع حدوثه و مشكوك البقاء عند العلم بالحدث و الطهارة اجمالاً.

فيستصحب الكلى و الجامع بين الحادثين و يعارض مع استصحاب الطهارة و هى ضد الحالة السابقة فالحق حينئذٍ مع المشهور الذى قالوا بتعارض الاستصحاب و لزوم الرجوع الى سائر القواعد لا ما ذهب اليه المحقق قدس سره و من تبعه من جريان الاستصحاب فى ضد الحالة السابقة و لا معارضة لعدم تمامية أركان الاستصحاب فى غير ضد الحالة السابقة.

لأننا نقول: لا مجال لاستصحاب الجامع بعد العلم بوقوع الحادثين من الطهارة و الحدث لان الحدث السابق على الحالتين مقطوع الارتفاع بالعلم بحدوث الطهارة اجمالاً او تفصيلاً و مع القطع بارتفاعه لا مجال لاستصحاب الجامع بينه و بين الحدث الاخر و الحدث اللاحق ان كان متقدماً على الطهارة و حادثاً بعد الحدث السابق فلا يكون موثراً و الجامع بين مقطوع الارتفاع و ما لا اثر له لا أثر له حتى يجرى فيه الاستصحاب و ان كان الحدث متأخراً و حادثاً بعد حدوث الطهارة فلا يكون مقارناً

للحدث السابق حتى يكون لهما جامع بل هو حادث بعد ارتفاع الحدث السابق فلا يجرى فيه استصحاب الكلى من القسم الثانى.

فاتضح بما ذكر قوة ما ذهب إليه المحقق من جريان الاستصحاب فى ضد الحالة السابقة من دون تعارض خلافاً لما ذهب إليه المشهور من جريان الاستصحابين و تعارضهما و الرجوع الى الاصل الجارى فيه نعم اذا علم تاريخ احدى الحالتين المتعاقبتين كالحدث و كانت مماثلا مع الحالة السابقة على الحالتين يجرى استصحاب الحدث المعلوم التاريخ و يعارض استصحاب ضد الحالة السابقة و هى الطهارة فلا بد من الرجوع فى هذا الفرض الى مقتضى القواعد و الأصول كما ذهب إليه المشهور.

التنبية الثامن عشر: فى مجارى و الاستصحاب لاشكال فى جريان الاستصحاب فى الأحكام الشرعية و موضوعاتها و هكذا لا اشكال فى جريان الاستصحاب فى معانى الموضوعات اللغوية فيما اذا علم ان لفظ الصعيد الموضوع لجواز التيمم به كان حقيقة لغة فى مطلق وجه الارض ثم شك فى نقله الى معنى آخر عند نزول الاية المباركة أو ورود الاحاديث الشريفة الآمرة بالتيمم بالصعيد فلا مانع من استصحاب ذلك لترتيب الحكم الشرعى عليه و هو جواز التيمم بمطلق وجه الارض.

لا يقال ان الاستصحاب المذكور مثبت لانا نقول ليس كذلك لان الاحكام مترتبة على نفس المعانى المستصحبة و لا واسطة و دعوى ان الاستصحاب المذكور استصحاب تعليقى لان ظهور الموضوعات اللغوية متفرع على الاستعمال فيقال ان اللفظ الفلانى لو استعمل كان ظاهرا فى المعنى الكذائى و الآن كما كان و هو عين التعليق الغير الشرعى.

مندفعة بان ظهور لفظ الصعيد فى مطلق وجه الارض فى الاستعمالات الراجعة قبل نزول الاية الكريمة و الاحاديث الشريفة ظهور فعلى لاتعليقى كما لا يخفى.

و اما جريان الاستصحاب فى الاحكام الاعتقادية ففیه ان الاثر المهم ان كان متفرعا على القطع و اليقين بما هما من الصفات فلامجال للاستصحاب بعد زوالهما للعلم بارتفاع الموضوع فيهما.

و ان كان الاثر المهم هو عقد القلب و الانقياد على تقدير نفس وجوده فى الواقع تيقن به ام لا جرى الاستصحاب فيه و هكذا لو شك فى بقاء وجوب تحصيل الاعتقاد بشئ ثم شك فى بقاء ذلك الوجوب يجرى الاستصحاب فيه.

التنبیه التاسع عشر: فى استصحاب حكم المخصص و هو انه اذا ورد عام و اخرج منه بدليل خاص بعض افراده فى بعض الازمنة و ليس للدليل المخرج اطلاق او عموم بالنسبة الى غير ذلك الزمان فقد وقع الكلام فى جواز التمسك بالاستصحاب لادامة الخروج او وجوب التمسك بعموم العام كما هو الظاهر او اللازم هو التفصيل بين أخذ عموم الزمان افراديا و بين اخذه لبيان الاستمرار فى الاول يعمل بالعموم و لا يجرى فيه الاستصحاب و فى الثانى يجرى الاستصحاب و لا يعمل بالعموم و الوجه فى الاول من التفصيل فى مثل اكرم العلماء فى كل يوم و لا تكرم زيدا يوم الجمعة ان الاصل دليل حيث لا دليل و مع دلالة العموم على عموم الزمان افراديا لامجال للأخذ بالاستصحاب بل لو لم يكن عموم وجب الرجوع الى ساير الأصول لان مورد التخصيص هو الزمان دون الافراد.

و الوجه فى الثانى من التفصيل ان عموم الازمان مأخوذ فى العام لبيان الاستمرار كقولهم اكرم العلماء دائما فاذا شك فى حكم ذلك الفرد المخرج بعد ذلك الزمان يجرى فيه الاستصحاب اذ لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد المذكور بعد ذلك الزمان تخصيص زائد على التخصيص المعلوم لان مورد التخصيص الافراد دون الازمنة بخلاف القسم الاول هذا ما ذهب اليه الشيخ الاعظم قدس سره.

وقد أورد على إطلاق كلامه قد في الكفاية بان اللازم تقييد كلام الشيخ حيث قال «فيما اذا اخذ الزمان لبيان الاستمرار كقوله اكرم العلماء دائماً ثم خرج منه فرد في زمان ويشك في حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان فالظاهر هو جريان الاستصحاب ولا يجوز التمسك بالعام» بما اذا لم يكن التخصيص من الاول او الاخر و الا فالمرجع. بعد ذلك الزمان او قبل الزمان الاخر هو عموم العام و لا مجال مع دلالة العام لاستصحاب حكم الخاص لان الاصل دليل حيث لا دليل و المفروض ان العام يدل على حكمه فيتمسك بالعام بعد الزمان الاول او قبل الزمان الاخر هذا بناء على كون الزمان بنحو الاستمرار في العام و الخاص فيفصل فيه بين كون التخصيص من الاول او الاخر فيتمسك بالعام بعد الاول و قبل الاخر و بين كون التخصيص من الوسط فيتمسك بالاستصحاب بعد ذلك الزمان.

و ان لو حظ العام و الخاص بنحو المفردية فلا بد من التمسك بالعام بلا كلام لكون موضوع الحكم بلحاظ هذا الزمان من أفرادة فله الدلالة على حكمه و المفروض عدم دلالة الخاص على خلافه.

و ان لوحظ في العام بنحو الاستمرار و في الخاص بنحو المفردية فلا يجوز التمسك بالاستصحاب أيضاً فانه و ان لم يكن هناك دلالة اصلاً لا للعام و لا للخاص الا ان انسحاب الحكم الخاص الى غير مورد دلالتة يكون من باب اسراء حكم موضوع الى موضوع آخر.

كما لا مجال للتمسك بالعام لعدم دخول الفرد المشكوك عليه في موضوع العام بل اللازم هو الرجوع الى غير العام و الخاص من سائر الأصول.

و ان عكس الامر بان لوحظ في العام بنحو المفردية و في الخاص بنحو الاستمرار كان المرجع هو العام للاقتصار في تخصيصه بمقدار دلالة الخاص.

و التحقيق انه يجوز التمسك بالعموم حتى فيما اذا اخذ الزمان فيه بنحو الاستمرار و عليه فلا فرق بين كون الزمان مفرداً و بين كون الزمان ملحوظاً بنحو الاستمرار كما ذهب اليه الشيخ الأعظم كما لا فرق أيضاً بين ان يكون التخصيص من الاول او من الآخر و بين الوسط كما يظهر من صاحب الكفاية.

و حاصل الكلام ان التخصيص و التقييد ليسا اخراجاً عن المراد الاستعمالي بل اللفظ مستعمل في معناه و الاخراج انما هو عن المراد اللبّي الجدّي فالمتبع فيما عدا مورد التخصيص و التقييد هو الاصل العقلائي على تطابق الارادتين و مقتضاه هو حجية العام في مدلوله و التخصيصات المنفصلة ليست اخراجاً عن المراد الاستعمالي بل الاستمرار في المقام بوحدة باق من غير انشلال فيه اصلاً بحسب الاستعمال و لم يطرء عليه الانقطاع بحسبه و بعد ذلك يبقى الامر منحصرأ في الاصل العقلائي على التطابق و عليه فاللازم هو الاقتصار في مخالفته على المقدار المعلوم.

و بالجملة لانعقل فرقا اصلاً بين مفاد الكل و مفاد لفظ «دائماً» و نحوه فكل منهما امر وحداني لا ينحفظ مع خروج بعض ما يشمله فكيف لا يرتفع هذه الوحدة في الاول بسبب التخصيص و يرتفع في الثاني.

و على هذا لا يبقى فرق بين منقطع الوسط و الابتداء و الآخر في جواز التمسك في العموم لانه بحسب الاستعمال قد اعطى كل من العموم الفردى و الاطلاق الزماني معناه و انما التصرف بحسب الجدّ فيقتصر في مخالفته على المقدار المعلوم و يرجع فيما زاد الى اصالة الجدّ.

و بعبارة اخرى مع محفوضية مرتبة الاستعمال لم يخرج فرد في مقام الاستعمال حتى يقال مع خروجه لا موضوع حتى يؤخذ فيه بمقدمات الاطلاق لاستمراره و عليه فالتفصيلات المذكورة لاوجه له بل لاوجه للتفصيل المنسوب الى المحقق النائيني قدس سره

من ان العموم الازمانى تارة يكون فى متعلق الحكم و تحته بان يعرض الحكم على المتعلق المستمر بان يلاحظ الفعل فى عمود الزمان فعلاً واحداً تعلق به التكليف و اخرى يكون فى نفس الحكم بان يكون الزمان ظرفاً لنفس الحكم و التكليف بان اعتبر الحكم واحداً مستمراً.

ففى الاول يجوز التمسك بالعام بعد انتهاء أحد التخصيص الازمانى لان دليل الحكم بنفسه يثبت العموم و الاستمرار لمتعلقه و العام حجة فى ما عدا مقدار التخصيص.

وفى الثانى لايجوز التمسك بالعام بعد انتهاء أمد التخصيص بل يتعين الرجوع فيه الى الاستصحاب و ذلك لأن الاستمرار الطارى على الحكم ليس مفاداً لنفس دليل الحكم.

بل هو فى طول ثبوته بدال آخر يقتضى استمرار ما ثبت و بعد ورود التخصيص فى زمان فرد لايمكن التمسك بالعام و اثبات حكمه بالاضافة الى ما بعد ذلك الزمان لان الحكم كان واحداً على الفرض و قد انقطع بالتخصيص و لادلالة لخطاب العام الا على الحكم المقطوع.

و ذلك لما عرفت من ان الظهور الاستعمالى باق على ما هو عليه من دون فرق بين كون الاستمرار ملحوظاً فى ناحية الفعل او نفس الحكم و هكذا من دون تفاوت بين كون الاستمرار مستفاداً من نفس دليل الحكم او من دال آخر و مع بقائه عليه فيجوز الرجوع الى خطاب العام فيما عدا مورد التخصيص و دعوى ان للعموم بعد ان كان المخصص منفصلاً ظهورين احدهما ظهور فى ارادة جميع الافراد و ثانيهما ظهور آخر فى ان الحكم المتعلق بالافراد سار فى جميع الا زمان و حينئذٍ اذا احتملنا فى هذا الدليل المنفصل ان يكون موضوعه قد خرج عن العموم الافرادى و ان يكون قد

خرج عن الاطلاق الزمانى فقد علمنا علما اجماليا بورود التصرف على احد الظهورين و ليس احدهما اولى من الاخر بل ان اصالة الظهور فى كل منهما تعارض الاخرى و تتساقطان فلامجال للرجوع الى العموم فى مورد المشكوك.

مندفعة بما عرفت من ان الظهورين باقيا على ما هما عليه بحسب الاستعمال بعد فرض كون المخصص منفصلا و انما يرفع اليد عن اصالة التطابق فى القدر المتيقن من المخصص سواء كان مخصصا لظهور العام فى ارادة جميع الافراد او لظهوره فى ارادة كون الحكم المتعلق بالافراد ساريا فى جميع الازمان و تخصيص بعض الافراد فى زمان خاص لاينافى بقاء الحكم عليه فى غير ذلك الزمان فى عمود الزمان بعد كون المفروض هو بقاء الظهور الاستعمالى على ما هو عليه فى التخصيصات المنفصلة.

فانقذ من جميع ما ذكر صحة الاستدلال باصالة الاطلاق عند الشك فى تقييد زائد و معه فلامجال للاستصحاب فى هذا القسم كما لامجال له فى القسم الاخر المبني على كون الزمان ملحوظا بنحو التقطيع الموجب لتعدد الحكم و الموضوع جعللا فتحصل قوة القول بالرجوع الى العموم او الاطلاق فيما اذا اخذ الزمان ظرفا فضلا عن كونه مفردا و لامجال للاستصحاب من دون تفصيل من التفصيلات المذكورة و الله هو الهادى.

التنبية العشرون: فى ان المراد من الشك المأخوذ فى دليل الاستصحاب هو خصوص ما يتساوى طرفاه او عدم اليقين الذى يعم الظن غير المعترف و الظاهر من الادلة هو الثانى لترك الاستفصال بين الشك و الظن فى الاخبار هذا مضافا الى ان مقتضى جعل اليقين بالنوم مثلا غاية لعدم وجوب الوضوء فى قوله عليه السلام حتى يستيقن ان الظن داخل فى المغيى.

على ان التحقيق ان المراد من الشك فى ادلة الاستصحاب ليس هى الصفة النفسانية بل المراد منه بقرينة مقابله لليقين هو اللاحجة كما ان المراد من اليقين هو الحجة و اللاحجة تشمل الظن كما تشمل الشك المساوى لطرفيه.

التنبية الواحد والعشرون: فى انه حكم السيّد المحقّق اليزدى قدس سره بطهارة بخار البول او الماء المتنجس وقال فلاباس بما يتقاطر من سقف الحمام الا مع العلم بنجاسة السقف.

واستشكل عليه بان الماء الذى يتقاطر من البخار المتنجس عين الماء المتنجس السابق لأنّ الزائل العائد عند العرف كالذى لم يزل فالقطرات المذكورة محكومة بالنجاسة و لاحاجة فى ذلك الى الاستصحاب حتى يقال لايجزى الاستصحاب لانفصال زمان الشك عن زمان اليقين باليقين بالطهارة بسبب الاستحالة.

و الوجه فى عدم الحاجة الى الاستصحاب هو العلم بعود الموضوع و مع العلم بوجود الموضوع يترتب عليه حكمه و لاحاجة فيه الى الاستصحاب.

و دعوى ان الحكم بان الزائل العائد كالذى لم يزل صحيح بالنسبة الى نفس الذوات لا اوصافها فان العرف لا يراها مثل الذوات باقية بل يرى الحكم بالنجاسة مماثلاً للحكم بالنجاسة السابقة كساير الاوصاف الاعتبارية و عليه فلا بد من ان يتعلق الحكم بمثلها و هو غير مسبوق بالعلم فلامجال للاستصحاب بل يرجع الى قاعدة الطهارة مندفعة بان العرف يرى المتّصف كالذات باقيا و معه لامجال للاستصحاب للعلم بوجود الموضوع و يحكم بالنجاسة و لامجال لقاعده الطهارة.

التنبية الثانى والعشرون: فى ان الاستصحاب هل يكون من الأصول المحرزة و التنزيلية اولا.

وقد يوجه كونه من الأصول المحرزة بان الاستصحاب يدل حال الشك على ترتيب الاثر الذى كان حال اليقين و من المعلوم ان اليقين المذكور طريق الى الحكم الاولى و محرز له و عليه فالحكم بعدم نقض اليقين بالشك يدل على حكم تنزيلي يترتب عليه ما يترتب على اليقين هذا بالنسبة الى الاستصحاب و لا كلام فيه.

و انما الكلام فى غيره من القواعد كقاعدة الحلية و قد استدل على كونها كقاعدة الطهارة من الأصول التنزيلية أيضاً بأنه لو لم تكن قاعدة الطهارة من الأصول التنزيلية فكيف يكتفى بها فى تحصيل الطهارة المشروطة فى الصلاة بالتوضى بالماء المشكوك فمن ذلك يعلم ان الطهارة الظاهرية منزلة منزلة الطهارة الواقعية.

وقد يفصل بين قاعدة الطهارة وقاعدة الحلية بان الطهارة حكم وضعى و لم يتقيد الحكم الوضعى بالعلم و الجهل بخلاف قاعدة الحلية لان الحلية من الاحكام التكليفية فيمكن فيها الفرق بين العلم و الجهل و عليه فيمكن تقييدها بصورة الجهل فلا يكون حينئذٍ من الاحكام التنزيلية.

التنبية الثالث و العشرون: فى الاستصحاب القهقرائى و لا يخفى عليك ان قوله عليه السلام فى صحيحة زرارة «و ان لم تشك (فى موضع النجاسة) ثم رأيته (اى النجس فى الثوب) رطباً قطعت (الصلاة) و غسلته ثم بنيت على الصلاة فانك لا تدري لعله شىء وقع عليك فليس ينبغى لك ان تنقض بالشك اليقين» يدل على عدم صحة الاستصحاب القهقرائى اذ لو كان ذلك الاستصحاب جارياً لحكم بوقوع النجاسة من اول الصلاة لان مقتضى عدم نقض اليقين بالشك بالنسبة الى ما سبق هو ذلك مع ان الرواية صريحة فى خلافه حيث قال لعله شىء وقع عليك فاذا لم يكن مسبوقاً بالشك فى موضع النجاسة ثم رأى النجاسة و احتمل حدوثها فى اثناء الصلاة لزم عليه ان يظهر و يبنى على صلاته هذا مضافاً الى ظهور قوله عليه السلام «لا تنقض اليقين

بالشك» في كون المشكوك كالشك متأخراً عن المتيقن واليقين و دعوى ان اصاله عدم النقل من الأصول المعول عليها و هى دليل جريان الاستصحاب القهقرائى مندفعه بان اصاله عدم النقل من الأصول اللفظية لا التعبدية و الأصول اللفظية اما تكون من الأصول العملية العقلانية و لاحجية للوازمها الا- اذا كانت بحيث لو لم يترتب على ملزومها لزوم كذب الملزوم و اما تكون من الامارات العقلانية التى توجب الاضمثنان النوعى فتكون لوازمها حجة كملزومها و لذا اخذ بلوازم قول الرجالى فيما اذا قال فلان قوله مسموع فى ترتب احكام العدالة لاستلزام ذلك القول بعدالة الفلانى و على كلا التقديرين ليست اصاله عدم النقل من الاستصحاب التعبدى.

التنبيه الرابع و العشرون: ان الاستصحاب كما يجرى فى الزمان و الزمانى فكذلك يجرى فى المكان و المكانى بعد عموم قوله لاتنقض اليقين بالشك فاذا شككنا فى ان المحل الفلانى خرج عن حدّ الترخص مثلاً ام لا امكن استصحاب بقاءه على ما هو عليه و يترتب عليه احكامه و هكذا الامر فى المكانى كالطواف فيما اذا شك الطائف بعد العلم بكون طوافه فى حد المطاف فى انه باق عليه او خارج عن المطاف امكن له الاستصحاب و يترتب عليه الحكم بصحة الطواف سواء امكن له ام لم يتمكن.

التنبيه الخامس و العشرون: فى الاستصحاب الاستقبالى مقتضى عموم قوله عليه السلام لاتنقض اليقين بالشك هو جريان الاستصحاب فيه و اصاله السلامة من موارد و صرح صاحب الجواهر قدس سره بجريان الاستصحاب فيه فى مسألة بيع الاناسى حيث قال دلت النصوص على ان مالكية احد الزوجين لصاحبه بشراء او اتها ب او ارث توجب استقرار الملك و عدم استقرار الزوجية ثم تفرع عليه فى الجواهر بانه لو ملك فزال الملك لفسخ بخيار و نحوه لم يعد النكاح إلى أن قال و لافسخ فى الفضولى قبل الاجازة على القول بالنقل و لا يمنع (اى العبد) عن الوطى و على الكشف ففى شرح

الاستاد يمنع عنه ان كانت الزوجة هى المشتريه و يتوقف العلم بحصول الفسخ من حين العقد على تحقق الاجازه ثم اورد عليه بان اصاله عدم حصول الاجازة تكفى فى الحكم بجواز الوطى انتهى.

و من المعلوم ان مراد صاحب الجواهر من اصاله عدم حصول الاجارة هو الاستصحاب الاستقبالى كما لا يخفى.

تمة الاستصحاب

يقع الكلام فى مقامات:

المقام الأول: فى اعتبار الوحدة فى الموضوع و المحمول فى القضية المشكوكة و القضية المتيقنة و لا كلام فيه و استفادته من الاخبار اذ البقاء و النقص لا يتصوران بدون هذا الاتحاد بين متعلق الشك و اليقين بعد ما يقتضيه طبع الشك و اليقين من ان يكونا متعلقين بمفاد الجملة و القضية و الا فلا يكون الشك فى البقاء بل فى الحدوث و لرفع اليد عن اليقين فى محل الشك نقض اليقين بالشك.

ثم لا يخفى عليك ان المراد ببقاء الموضوع ليس احراز وجوده الخارجى فى الزمان الثانى كيف و قد يكون الموضوع امراً صالحاً لمحمول الوجود و العدم كما فى زيد موجود فمثل هذه القضية تصلح لان تقع مجرى الاستصحاب مع ان وجود الموضوع ليس مفروغاً عنه بل يشك فيه و يثبت بالاستصحاب فالوحدة المعتبرة فى الموضوع تعمّ الوحدة الذهنية فتدبر جيّداً.

المقام الثانى: فى مرجع الاتحاد و لا يذهب عليك ان بعد اعتبار الوحدة بين القضية المشكوكة و القضية المتيقنة يقع الكلام فى ان الرجوع فى الاتحاد هل هو العقل او الدليل او العرف؟

و الحق هو الاخير و الا لزم التضيق فى موارد الاستصحاب لو اعتبر الاتحاد بحسب العقل اذ لا مجال للاستصحاب فى كثير من موارد الشبهات الحكمية و الشبهات الموضوعية عند تغيير بعض الخصوصيات لان مع التغيير المذكور لا يبقى الموضوع بحسب حكم العقل و لا يصدق عليه العنوان المأخوذ فى الدليل أيضاً لقصور الادلة عن شمول غير العناوين المأخوذة فى موضوع الأدلة فانحصر الامر فى ان المرجع هو العرف فاذا كان الاتحاد بنظر العرف فجريان الاستصحاب فيه لا مانع منه لان العرف يرى التغيير من الاحوال لو لم يكن مورد التغيير من المقومات و التغييرات العرضيه او الاحوالية لاتنافى بقاء الموضوع لان الوجود حافظ للوحدة بنظر العرف.

المقام الثالث: فى ان للعرف نظرين احدهما: بما هو اهل المحاوره و من اهل فهم الكلام و بهذا النظر يستفيد الموضوع الدليلى من الكلام فيرى ان الموضوع فى مثل قوله الماء المتغير نجس هو الماء المتغير بما هو متغير و ان الموضوع فى مثل قوله الماء اذا تغير تنجس هو الماء بما هو الماء.

وثانيهما: بما ارتكز فى ذهنه من المناسبة بين الحكم و الموضوع بعد تحقق الموضوع الدليلى فى الخارج و تطبيق الدليل عليه بالانحلال و بهذا النظر يستفيدان الموضوع العرفى هو نفس الماء و النجاسة من عوارض الماء و التغيير واسطة فى ثبوت النجاسة فى الماء و لادخل له فى ناحية الموضوع سواء كان التغيير ماخوذاً بنحو القيد او بنحو الشرط.

و النظر الثانى فى طول النظر الاول و لذا لا يمنع عن انعقاد ظهور الادلة فى الموضوع الدليلى فبعد استفادة الموضوع الدليلى و انحلاله بحسب الخارج يحكم العرف بعدم دخالة التغيير فى بقاء الحكم لانه واسطة فى الثبوت فتدبر جيّداً.

المقام الرابع: فى المراد من العرف و انت خبير بان المقصود من العرف ليس العرف السامحى بل المراد منه هو العرف الدقى فى تشخيص المفاهيم و تطبيقها على المصاديق و لا اشكال فى اعتبار تشخيص العرف فى تعيين حدود المفاهيم و تطبيقها على المصاديق لان الشارع تكلم مع الناس كاحد من العرف فى المخاطبات و لم يجعل له طريقاً آخر لافادة مراداته.

فكما ان العرف محكم فى تشخيص المفاهيم كذلك محكم فى صدقها على المصاديق و تشخيص مصاديقها.

و دعوى انه لادليل على صحة اتباع نظر العرف فى تطبيق المفاهيم فان الغاية حجية نظره فى تشخيص المفاهيم لاطبقها على المصاديق فى الاوامر و النواهي الواردة على الطبايع فان الطبيعة التى يرد عليها الامر و النهى هى التى لم يعرض لها وصف الوجود الخارجى و الاّ فلامعنى لتعلق الطلب به.

مندفعة بان ملاك حجية نظر العرف فى تشخيص المفاهيم يعم تطبيقها على المصاديق أيضاً هذا مضافاً الى ان التطبيق متقوم بالوجود اللافراغى لا- الوجود الخارجى حتى لا-معنى لتعلق الطلب به على ان الكلام فى متعلق المتعلق لا- المتعلق و لا اشكال فى كونه طبيعة موجودة.

المقام الخامس: فى ان قاعدة لا تنقض هل يشمل الشك السارى وقاعدة اليقين أولاً.

و الاقرب هو الثانى لان الظاهر من هذه الكبرى (اى لا تنقض اليقين بالشك) كون اليقين متحققاً فعلاً فمعنى قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» ان اليقين المتحقق بالفعل لا تنقض و لا يشمل اليقين الزائل و اليقين فى قاعدة اليقين زائل فلا يشمل دليل الاستصحاب مورد قاعدة اليقين لان اللازم فى قاعدة اليقين هو عدم وجود اليقين.

المقام السادس: فى وجه تقدم الامارة على الاستصحاب و الوجه فى تقدمها عليه هو الحكومة او الورود او التوفيق العرفى بين الدليلين.

الحكومة:

ذهب الشيخ الاعظم قدس سره الى الحكومة بدعوى ان العمل بالامارة فى مورد الاستصحاب ليس من باب تخصيص دليله بدليلها و لا من باب خروج المورد بمجرد الدليل عن مورد الاستصحاب لان هذا مختص بالدليل العلمى المزيل بوجوده الشك المأخوذ فى مجرى الاستصحاب بل هو من باب حكومة دليلها على دليله و معناها ان يحكم الشارع فى ضمن دليل بوجوب رفع اليد عما يقتضيه الدليل الآخر لولا هذا الدليل الحاكم أو يحكم الشارع فى ضمن دليل بوجوب العمل فى مورد لا يقتضيه دليله لولا الدليل الحاكم.

ففيما نحن فيه اذا قال الشارع اعمل بالبينة فيما ادت اليه كان معناه رفع اليد عن آثار الاحتمال المخالف للبينة التى منها الاستصحاب.

اورد عليه بان ما ذكره فى ضابط الحكومة فى مبحث التعادل و التراجع من ان يكون دليل الحاكم بمدلوله اللفظى ناظرا الى دليل المحكوم و مفسرا له غير موجود هنا اذ ليس حال ادلة الامارات بالنسبة الى دليل الاستصحاب حال دليل التفسير.

و اجيب عنه بانه لا ينحصر الحكومة فيما ذكره فى باب التعادل و التراجع بل قد يكون دليل الحاكم ناظراً الى تشريع دليل المحكوم و جعله كما تقدم فى دليل لاضرر و لاحرج حيث قلنا ان هذه الادلة حاكمة على اطلاق الادلة الاولى المتكفلة لبيان الاحكام لكنه ليس حكومتها من جهة كونها ناظرة الى اخراج فرد عن تحت تلك المطلقات او الى ادخاله تحتها بل انما هى لكونها ناظرة الى عالم التشريع و ظاهرة فى ان الحكم الضررى او الحرجى لم يجعل فى الشريعة.

فكما ان دليل نفي الضرر و الحرج ينظر الى اطلاقات الادلة الاولية بلسان ان الاحكام الضرورية لم تجعل فى الشريعة فكذلك دليل صدق العادل او اعمل بالبيّنة يكون ناظرا الى جعل الحكم الوارد على الموضوع المشكوك بلسان ان هذا الحكم لم يجعل فى مورد قيام الخبر و البيّنة تعبداً فيفهم منه العرف ان غرضه رفع الشك تعبداً و هو ليس الا الحكومة.

الورود:

ذهب صاحب الكفاية الى الورود و الوجه فيه ان رفع اليد عن اليقين السابق بسبب الدليل المعتبر على خلافه ليس نقضا له بالشك بل يكون نقضا باليقين و المنهى انما هو نقض اليقين بالشك لانقضه بالدليل المعتبر و بعبارة اخرى ان العلم المأخوذ غاية فى الأصول فى مثل قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك بل تنقضه بيقين آخر و قوله عليه السلام كل شىء حلال حتى تعلم انه حرام و نحو ذلك يراد منه بحسب المناسبة المقامية هو الحجة اذ لا دخل لصفة العلم و اليقين و عليه فالمراد من الشك ما يقابله و هو اللاحجة فعند قيام الطريق المعتبر يرتفع اللاحجة بورود الحجة و هو ليس الا الورود.

والاظهر هو الورود لان الحكومة فرع وجود المحكوم حتى يكون الدليل الاخر مقدما عليه من جهة الحكومة و مع الورود لا يبقى المحكوم فلا يصل النوبة بان يكون الدليل الاخر حاكما عليه.

هذا مضافاً الى انه يوجد فى نفس ادلة الأصول قرائن واضحة على ارادة ان المراد من اليقين ما هو الاعم من الحجة.

فقد قال فى صحيحة زرارة الاولى قلت فان حرك الى جنبه شىء و لم يعلم به قال «لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجىء من ذلك امر يبين و الا فانه على يقين من وضوئه و لا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر».

فتراه انه جعل غاية الموضوع عند المكلف أمر بين يشهد بطلانه وعروض الحدث البطل له ولا ريب في ان الطريق المعتبر امر بين فالتعبير بهذا العنوان العام فيه دلالة واضحة على ان الملاك كله انما هو قيام امر بين قطعاً كان أولاً وحينئذٍ فالتعبير باليقين لا يكون إلا بارادة المعنى الاعم منه.

فالمراد من العلم هو الحجة بتعدد الدال والمدلول لا ان العلم مستعمل في الحجة و ارادة المجاز.

لا يقال: ان الورود يوجب ركافة التفكيك بين اليقين المذكور في الصدر وبين المذكور في الذيل فان المراد من الاول هو اليقين بالحكم بعنوانه الأولى الواقعي النفس الامرى و حينئذٍ لو اريد من اليقين الثانى غير هذا المعنى لزم التفكيك الركيك.

لأننا نقول: ان التفكيك لازم فيما اذا لم يرد من الصدر والذيل امر واحد وهو الحجة و هى تكون أعم من اليقين الوصفى ففى كليهما يكون المراد هو الطريق المعتبر و حاصل المراد حينئذٍ ان مع قيام الطريق المعتبر سواء كان يقيناً وصفياً او حجة طريقية لا مجال لنقضه بالشك بل اللازم هو الأخذ به إلا مع قيام طريق معتبر آخر على خلافه فيرفع اليد حينئذٍ عن الحجة السابقة بالحجة اللاحقة فتحصل ان الاظهر ان تقدم الامارات على الاستصحاب يكون من باب الورود لا الحكومة وهكذا الامر بالنسبة الى الأصول التى لم يؤخذ اليقين فى غاياتها لان موضوعها هو الشك و هو يساوى اللاحقة فمع الامارة لا يبقى موضوعها.

ثم أن مع العلم بوجه التقديم من الحكومة او الورود لا مجال للتوفيق العرفى.

خاتمة

و هى فى تبين النسبة بين الاستصحاب و سائر الأصول العملية عقلية كانت او شرعية و فى تبين حكم التعارض بين الاستصحابين.

اما الاول فقد يقع الكلام بالنسبة اليه فى أمرين:

أحدهما: فى تقديم الاستصحاب على الأصول العقلية و لإشكال فى ان وجه تقديمه عليها هو الورود لوضوح ان موضوعها هو عدم البيان او عدم العلم بالمؤمن او عدم وجود ما يرتفع به التحير فمع جريان الاستصحاب يرتفع موضوعها اذ الاستصحاب حجة و مؤمن و يرتفع به التحير.

وثانيهما: فى تقديم الاستصحاب على الأصول الشرعية وقد ذكرنا فى وجه التقديم وجوها مختلفة وقد يوجه ذلك بما وجه به تقديم الامارات على الاستصحاب من الورود بدعوى ان مع الاستصحاب لا مورد للأصول الشرعية اذ المراد من الشك و العلم فى تلك الأصول هو الشك و العلم به بوجه من الوجوه و لو بعنوان انه قام عليه دليل شرعى و عليه فاذا علم بالحكم بوجه من الوجوه ارتفع الشك و حيث علمنا الحكم فى مورد الاستصحاب بعنوان النهى عن نقض اليقين بالشك فلا يبقى موضوع لساير الأصول.

و أورد عليه بانه كما ان الأخذ بالحالة السابقة يوجب العلم بعنوان كذلك الأخذ بالبراءة او الاشتغال او الأخذ بقاعدة الطهارة فإى ترجيح للاستصحاب حتى يقدم و يؤخذ به دون غيره من الأصول.

وقد يوجه ذلك بالحكومة بدعوى ان دليل الاستصحاب بمنزلة معمم للنهى السابق بالنسبة الى الزمان اللاحق فقول لاتنقض اليقين بالشك يدل على ان النهى الوارد لابد من ابقائه و فرض عمومته للزمان اللاحق و فرض الشئ فى الزمان اللاحق مما ورد فيه النهى فمجموع الرواية المذكورة و دليل الاستصحاب بمنزلة ان يقال كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهى و كل نهى ورد فى شئ فلا بد من تعميمه لجميع ازمنة احتماله فيكون الرخصة فى الشئ و اطلاقه مغنيا بورود النهى المحكوم عليه بالدوام و

عموم الازمان فيكون مفاد الاستصحاب نفى ما يقتضيه الاصل الاخر في مورد الشك لولا النهى وهذا معنى الحكومة.

أورد عليه بانه ليت شعري ان معنى تعميم دليل لا تنقض للنهى السابق بالنسبة الى الزمان اللاحق هل هو غير ان الحرمة مجعولة عند الشك في بقاء الحرمة السابقة وارتفاعها فبالاخرة يكون التحريم حكماً مجعولاً في ظرف الشك فيشكل بان الرخصة المستفادة من دليل البراءة أيضاً كذلك فاي وجه في تقديم الاول على الثانى وقد يوجه ذلك ان المدلول الابتدائى لدليل لا تنقض هو ان المستصحب يكون على يقين اذ الاستصحاب ادامة عمر المستصحب في ظرف الشك و المستصحب كان هو اليقين بالحكم فالمعنى انك ايها الشاك تكون على يقين كما كنت كذلك سابقاً و ليس لك ان تنقض هذا اليقين و تعامل معاملة من لا يقين له و على هذا يقدم الاستصحاب على سائر الأصول من جهة ان مدلوله الابتدائى ابقاء اليقين و الغاء الشك و أما المدلول الابتدائى في سائر الأصول ليس التعبد بنفس اليقين و الغاء الشك تعبدًا بل هو الترخيص او غيره و المفروض انه حكم في ظرف الشك و الشك قد ارتفع تعبدًا بدليل الاستصحاب.

أورد عليه بان الاستصحاب عبارة عن الحكم بترتيب آثار اليقين لا الحكم ببقاء اليقين و ان المستصحب بالكسر يكون متيقنا انتهى.

و الانصاف ان الظاهر من أدلة الاستصحاب هو الحكم ببقاء اليقين و الحكم بترتيب آثار اليقين مترتب على الحكم ببقاء اليقين بدلالة الاقتضاء و عليه فالبيان

المذكور يكفي لتقدم الاستصحاب على سائر الأصول الشرعية بالحكومة فان مع ابقاء اليقين تعبدًا لا يبقى مورد لتلك الأصول لتقومها بوجود الشك.

فتحصل ان الاستصحاب مقدم على الأصول العقلية بالورود وعلى الأصول الشرعية بالحكومة و اليه يرجع ما هو المعروف من ان الاستصحاب من الأصول المحرزة و يتقدم على الأصول الشرعية كما يتقدم الامارات على الأصول و الله هو العالم.

تعارض الاستصحابين

ان كان التعارض بين الاستصحابين من جهة عدم امكان العمل بهما بدون علم بانتقاض الحالة السابقة في احدهما كاستصحاب وجوب ازالة النجاسة عن المسجد و استصحاب وجوب اداء الفريضة مع صيرورة وقت الفريضة ضيقا فهو من باب تراحم الواجبين فاللازم هو مراعاة الاهم اذا كان كما هو الظاهر في اداء فريضة الصلاة و إلا فالتخير فلا تعارض.

وان كان التعارض لاجل العلم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما فتارة يكون الشك في أحدهما مسببا عن الشك في الآخر و اخرى لا يكون كذلك ففي الاول ان كان أحدهما اثرا شرعياً للآخر فلامورد إلا للاستصحاب في طرف السبب و ذلك لان للاستصحاب في طرف المسبب موجب لتخصيص الخطاب و جواز نقض اليقين بالشك في طرف السبب بعدم ترتيب اثره الشرعى فان من آثار طهارة الماء طهارة الثوب المغسول به بخلاف الاستصحاب في طرف السبب فانه بلامحذور عليه فاللازم هو الأخذ بالاستصحاب السببي إلا اذا لم يجر الاستصحاب السببي كتبادل الحالتين فحينئذ يجرى الاستصحاب المسببي و لامحذور فيه مع وجود اركان الاستصحاب و عموم خطابه فلا تعارض أيضاً و الوجه في تقدم الاستصحاب السببي على المسببي اما هو الورود او الحكومة او التقدم الطبيعى و لا يبعد الورود بعد كون المراد من اليقين في صدر الرواية و ذيلها امر واحد يعم الحكم بالعنوان الأولى و الثانوى و اما التقدم

الطبعى من جهة ان المسببى معلول للسببى ففيه ان موضوع ادلة الاحكام انما هو الاشياء بوجوداتها الخارجية و ليس المنظور اليها رتبها العقلية فالمعية الوجودية توجب كونهما مشمولين للعام فى عرض واحد.

أَللّهُمَّ إِلَّا أن يقال ان العرف لا يرونهما متساويين بل يرون المزية للشك السببى و يكون الامر عندهم دائرا بين التخصيص و التخصص اذ تقدم السبب يوجب رفع الشك عن الثانى عرفاً بخلاف تقدم المسبب فانه يوجب تخصيص لا تنقض مع وجود اركانه من الشك و اليقين فمع جريان الاستصحاب فى السببى لا تعارض.

لا يقال: ان صحيحة زرارة تشهد بان الاصل السببى لا يجرى و الجارى هو المسببى فان الامام عليه السلام فى تعليل جريان الاستصحاب قال فانه على يقين من وضوئه و لا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين اخر و لم يقل فانه على يقين بعدم وجود الناقض و لا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر مع ان الشك فى بقاء الوضوء و عدمه ناش من الشك فى حدوث ناقض و عدمه.

لأننا نقول: ان دليل اعتبار الاستصحاب ينهى عن النقص و هو مختص بالأصول المخالفة لا الموافقة اذ لا يتحقق النقص من جريانها و عليه فلا مانع من اجتماعهما فكما ان الاستصحاب يجرى فى عدم حدوث الناقض كذلك يجرى الاستصحاب فى بقاء الوضوء و الطهارة و عليه فتمسك الامام عليه السلام باستصحاب بقاء الوضوء و الطهارة لا ينافى جريان الاصل فى طرف سببه و هو عدم الناقض هذا مضافاً الى دلالة بعض الاخبار على جريان الاستصحاب فى طرف السبب مثل ما ورد فى الفأرة التى وقعت فى الاناء فصارت منسلخة سأل عمار بن موسى الساباطى عن الرجل يجد فى إنائه فارة و قد توضأ من ذلك الاناء مرارا و غسل منه ثيابه و اغتسل منه و قد كانت الفارة منسلخة فقال ان كان رأها فى الاناء قبل ان يغتسل او يتوضأ او يغسل ثيابه ثم فعل

ذلك بعد ما رآها فى الاناء فعليه ان يغسل ثيابه ويغسل كل ما أصابه ذلك ويعيد الوضوء والصلاة وان كان انما رآها بعد ما فرغ من ذلك وفعله فلايمس من الماء شيئاً وليس عليه شىء لانه لايعلم متى سقطت فيه ثم قال لعله ان يكون انما سقطت فيه تلك الساعة التى رآها.

بدعوى انه حكم الامام عليه السلام فيه بعون استصحاب عدم وقوع الفارة الى أن وقع الفراغ من الوضوء وغسل الثياب بعدم وجوب اعادة الوضوء والصلاة وغسل الثياب مع ان مقتضى الاستصحاب فى كل منها وجوب الاعادة ففى الاولين استصحاب الاشتغال وفى الاخير استصحاب نجاسة الثوب فيعلم من عدم الاعتناء بهذه الاستصحابات و اجراء استصحاب عدم وقوع الفارة الى أن وقع الفراغ تقدم الاصل السببى على المسببى فيما اذا كان متخالفين.

فتحصل ان الاستصحاب فى طرف السبب مقدم على الاستصحاب فى طرف المسبب فلا تعارض أيضاً هذا كله فيما اذا كان أحدهما مسبباً عن الآخر.

اذا كان مسبب عن امر ثالث

ذهب المعروف الى جريان الاستصحاب فيهما ان لم يستلزم من جريان الاستصحاب فيهما محذور المخالفة القطعية للتكليف الفعلى المعلوم اجمالاً وهو مقتضى وجود المقتضى وهو اطلاق الخطاب وعدم المانع.

فاذا كانت الحالة السابقة هى النجاسة و علم بطهارة أحدهما فلا يلزم من استصحاب النجاسة فى الطرفين مخالفة عمليه و لا تعارض و لا يضر بذلك تذييل بعض الروايات ب-«ولكن تنقض اليقين باليقين» بدعوى انه يمنع عن شمول قوله فى الصدر«لا- تنقض اليقين بالشك» لليقين و الشك فى اطراف المعلوم بالاجمال للزوم المناقضة ضرورة المناقضة بين السلب الكلى و الايجاب الجزئى.

وذلك لان على تقدير تسليم المناقضة وعدم كون المراد من اليقين فى قوله ولكن تنقض اليقين باليقين التفصيلى الناقض غايته انه يمنع عن انعقاد الاطلاق فى الخبر المذيل بذلك ولا يمنع عن شمول النهى فى سائر الاخبار مما ليس فيه هذا الذيل اذ اجمال هذه الرواية لايسرى الى غيرها مما ليس فيه ذلك الذيل هذا كله فيما اذا لم يستلزم من جريان الاستصحاب فيهما محذور المخالفة القطعية و اما اذا استلزم من جريان الاستصحاب مخالفة عملية فلايجرى الاستصحاب كما اذا علم بنجاسة احد الاناثين اللذين كانت الحالة السابقة فيهما هى الطهارة فان استصحاب الطهارة فيهما موجب للمخالفة القطعية بل لايجرى فى طرف منه أيضاً لوجوب الموافقة القطعية له عقلاً و مع جريانه يلزم محذور المخالفة الاحتمالية و عليه فلا مجال لجريان الاستصحاب حتى يكون الاستصحاب فيهما متعارضين هذا بحسب المعروف من عدم جريان الاستصحاب فى اطراف المعلوم بالاجمال.

ذهب سيدنا الاستاذ إلى أن الاقوى ان الاصل يجرى فى أطراف المعلوم بالاجمال مع قطع النظر عن الاخبار الخاصة و لايلزم من ذلك التعارض و التساقط و لافرق بين استلزام ذلك للمخالفة القطعية و عدمه.

و الوجه فيه ان موارد العلم الاجمالى كلها يكون من قبيل العلم بالحجة الاجمالية و العلم الاجمالى لشوبه مع الشك يكون معلقا على عدم ورود الترخيص الشرعى فى أحد الأطراف و الا فيجوز رفع اليد عنه فى الظاهر بمجيبىء الترخيص الشرعى الظاهرى لا مكان الجمع بينهما كالجمع بين الأحكام الظاهرية و الواقعية بسقوطها عن الفعلية.

لا من قبيل العلم بالارادة الواقعية النفس الامرية و الا فوجب الاحتياط لتحصيل الموافقة القطعية.

بل لو وجدنا مورد الشك فى الحكم بدوا ولكن علم انه على فرض ثبوته كان على طبقه ارادة واقعية نفس الامرية وجب الاحتياط و لم يجرى الرجوع الى البراءة وفى غير هذه الموارد يجوز للشارع الترخيص سواء كان فى الشبهة البدوية او المقرونة بالعلم الاجمالى مع قطع النظر عن الاخبار الخاصة فلا تعارض فى جريان الاستصحاب فى امثال هذه الموارد و اما مع ملاحظة الروايات الخاصة فاللازم هو الاحتياط التام فى اطراف المعلوم بالاجمال و مع لزوم الاحتياط التام فلامجال لجريان الاستصحاب و لو فى طرف من الاطراف ولكن تختص تلك الروايات بالشبهة المحصورة و شبهة القليل فى القليل لا القليل فى الكثير و بموارد الابتلاء و اما فى غير هذه الموارد امكن الرجوع الى عموم ادلة البراءة او الاستصحاب فى اطراف المعلوم بالاجمال كما عرفت آنفاً.

تذنيب

يلاحظ فيه الاستصحاب مع بعض قواعد اخرى المجعولة شرعاً من جهة تقدمه عليها او تقدمها عليه.

و لا يخفى عليك ان قاعدة التجاوز فى حال الاشتغال بالعمل وقاعدة الفراغ بعد الفراغ عنه و اصابة الصحة فى عمل الغير و غير ذلك من القواعد المقررة فى الشبهات الموضوعية إلا القرعة تكون مقدمة على استصحاباتها المقتضية لفساد ما شك فيه من الموضوعات لتخصيص دليل الاستصحاب بادلة القواعد المذكورة و كون النسبة بين الاستصحاب و بعض قواعد اخر هى العموم من وجه لا يمنع عن تخصيص الاستصحاب بهذه القواعد اذا الملاك فى التخصيص لزوم لغوية احد الدليلين على تقدير عدم الالتزام بتخصيص الدليل الاخر و هذا موجود فى المقام اذ لم يوجد مورد من موارد العمل بالقواعد المذكورة لم يكن الاستصحاب فيه مخالفاً إلا فى موردين

احدهما تبادل الحاليتين المتضادتين و ثانيهما ما اذا كان الاستصحاب مطابقاً للقواعد كما اذا شك بعد الفراغ من الصلاة في طرؤ مانع من موانع الصلاة حين الاشتغال بها فان استصحاب عدم طرؤ المانع موافق لقاعدة الفراغ كما هو ظاهر.

اما ملاحظة الاستصحاب مع قاعدة القرعة فقد قال سيّدنا الاستاذ قدس سره التحقيق ان يقال ان اخبار القرعة على ثلاث طوائف.

الاولى: ما يفيد ان القرعة لكل امر مشكل لم يتبيّن حكمه من الكتاب و السنة.

الثانية: ما يدل على جريان القرعة في المشتبه من حيث الموضوع في خصوص باب التنازع الثالثة ما يدل على جريانها في كل امر مشتبّه.

اما الطائفة الاولى فموردها ما اذا لم يتبين الحكم مطلقاً لا ظاهراً و لا واقعاً لا من الكتاب و لا من السنة و لا من غيرهما و يرتفع الاشكال بمجرد ثبوت الحكم و لو في الظاهر و عليه يكون دليل الاستصحاب وارداً على دليل القرعة و مقدماً عليه و اما الطائفة الثانية فموردها و ان كان هو خصوص الشبهات الموضوعية في خصوص باب التنازع و من هذه الجهة يكون خاصاً بالنسبة الى مورد الأصول الا انها تعم مورد الأصول و غيره و تكون بهذه الملاحظة عامة بالنسبة اليه من جهة اخرى و بالآخرة يكون النسبة بينهما الاعم و الاخص من وجه الا ان الظاهر من قوله عليه السلام «انه يخرج سهم الحق و انه سهم الله و سهم الله لا يخيّب» ان القرعة ناظرة الى الواقع و كاشفة عنه و كان حجيتها من باب الطريقة و الامارية و عليه فتقدمها على الأصول كتقدم ساير الامارات عليها.

و اما الطائفة الثالثة فموردها خصوص الشبهات الموضوعية لعدم شمول اخبار القرعة للشبهات الحكمية و لهذه الجهة تصير اخص من موارد ادلة الأصول الا انها تعم مورد الأصول و غيرها و بهذه الملاحظة تكون النسبة عامين من وجه الا ان الامر هنا

بالعكس لان الأصول مقدمة على القرعة و لو كانت طريقة اذ لو عكس الامر وجب تخصيص ادلة الأصول بالشبهات الحكمية و هو مستلزم لخروج المورد فى اخبار البراءة و الاستصحاب و خروج ما هو القدر المتيقن من شمول اخبار الاحتياط عنها و كل ذلك قبيح مستهجن فلهذا يعكس الامر و يقدم الأصول عليها كى لا يلزم المحذور هذا كله بالنسبة الى الأصول النقلية.

و اما الأصول العقلية فمقتضى القاعدة ورود القرعة عليها الا ان التقديم الى خصوص قاعدة الاشتغال خارج عن طريقة المسلمين و سيرة المتشرعين حيث لم يكونوا يكتفون بالامثال الاحتمالى فيما اصابته القرعة فافهم.

فتحصّل: ان الاستصحاب يقدم على القرعة فى الطائفة الاولى و الطائفة الثالثة اذ مع تقديم الاستصحاب لا يبقى لها موضوع فى الطائفة الاولى و هو الاشكال و فى الطائفة الثالثة و هو الاشتباه.

و القرعة مقدمة على الاستصحاب فى الصورة الثانية سواء قلنا بامارية الاستصحاب او لم نقل لان القرعة ناظرة الى الواقع و كاشفة عنه و كان حجيتها من باب الطريقية و الامارية و عليه فتقدم القرعة على الاستصحاب كتقدم ساير الامارات عليه هذا كله بالنسبة الى الأصول النقلية

و اما الأصول العقلية فمقتضى القاعدة هو ورود القرعة عليها الا ان التقديم بالنسبة الى خصوص قاعدة الاشتغال خارج عن طريقة المسلمين و سيرة المتشرعة حيث لم يكونوا يكتفون بالامثال الاحتمالى فيما اصابته القرعة اللهم إلا أن يقال ان الامثال بعد كون قاعدة القرعة من الامارات ليس احتماليا فافهم و الله هو الهادى و لله الحمد اولاً و آخراً.

المقصد الثامن: فى التعادل و التراجيح

اشارة

فى التعادل و التراجيح

و فيه فصول

ص:449

فى تعريف التعارض

و الوجه فى تقديم هذا البحث ان مورد التعادل و التراجع هو الدليلان المتعارضان فلا بد من تقديم تعريف التعارض وبيانه.

قال الشيخ الأعظم قدس سره: ان التعارض لغة من العرض بمعنى الاظهار وغلب فى الاصطلاح على تنافى الدليلين وتمانعهما باعتبار مدلولهما ولذا ذكروا ان التعارض تنافى مدلولى الدليلين على وجه التناقض او التضاد. (1) ظاهره ان التعارض وصف الدليلين ومنشأه هو تنافى المدلولين وعليه فالمنافاة بين المدلولين توجب ثبوت المنافاة بين الدليلين وغلب التعارض فى الاصطلاح على تنافى الدليلين باعتبار مدلولهما.

قال السيّد المحقّق الخوئى قدس سره: التعارض تنافى مدلولى دليلين بالتناقض كما اذا دلّ أحدهما على وجوب شىء و الآخر على عدم وجوبه او بالتضاد كما اذا دلّ أحدهما على وجوب شىء و الآخر على حرمة و يرجع التضاد أيضاً الى التناقض باعتبار الدلالة الالتزامية فان الدليل على الوجوب ينفى الحرمة بالالتزام وبالعكس فيكون أحدهما دالاً على الوجوب بالمطابقة و الآخر على عدمه بالالتزام وكذا بالنسبة الى الحرمة فاذاً صح ان يقال ان التعارض تنافى مدلولى دليلين بالتناقض غاية

ص: 451

الأمر ان التناقض بينهما قد يكون باعتبار المدلول المطابقى فيهما وقد يكون باعتبار المدلول المطابقى فى أحدهما والالتزامى فى الآخر على ما ذكرناه. (1)

وفيه نظر لان التعارض بحسب ما اشار اليه الشيخ الأعظم وصف للدالين لالمدلولين وان كان السبب فى توصيف الدالين بالتعارض هو المنافاة الموجودة بين المدلولين الموجبة لثبوت المعارضة بين الدالين ولعل هذا هو المقصود من قول الشيخ قدس سره وغلب فى الاصطلاح على تنافى الدليلين وتماضعهما باعتبار مدلوليهما.

ثم ان المعارضة من اوصاف الدال بما هو الدال لا من اوصاف المدلول حتى يكون لحوقه بالدليلين من باب الوصف بحال متعلقه كما سيأتى فى كلام المحقق الاصفهاني من ان الموصوف بالمعارضة هو ما دل على الوجوب وما دل على عدمه فيقال تعارض الخبران ولا يقال تعارض الحكمين.

وهذا هو الظاهر من الكفاية أيضاً حيث قال التعارض هو تنافى الدليلين او الادلة بحسب الدلالة ومقام الاثبات على وجه التناقض او التضاد حقيقة او عرضاً بان علم بكذب أحدهما اجمالاً مع عدم امتناع اجتماعهما اصلاً. (2)

قال السيّد على المحقق القزوينى قدس سره: يقال تعارض الرجلان أى اظهر كل منهما نفسه لصاحبه على وجه لا يجتمع معه فى جانب و هو بهذا الاعتبار غلب فى عرف الأصوليين على تعارض الدليلين ولذا عرّف بتنافى الدليلين وظاهر ان تنافى الدليلين انما هو باعتبار دلالتيهما كما لو دلّ أحدهما على وجوب شىء و الآخر على تحريمه مثلاً فان الاول كأنه بدلالته على الوجوب ينفى التحريم والثانى بدلالته على التحريم ينفى الوجوب ويجوز ان يكون باعتبار مدلوليهما وعليه يكون لحوقه بالدليلين من

ص: 452

1- (1) مصباح الاصول، ج 3، ص 346.

2- (2) الكفاية، ج 2، ص 376.

باب الوصف بحال متعلق الموصوف و اليه ينظر تعريفه بتنافي مدلولي الدليلين والافوق بالذوق هو الاعتبار الاول (1) بل الافوق بالتحقيق هو ذلك كما أفاد المحقق الاصفهاني حيث قال ان التعارض من اوصاف الدال بما هو دال بالذات لا بالعرض و هو تنافي الدليلين لا المدلولين ولا الحجتين و تفصيل ذلك انه ان اريد من التعارض التنافي في الوجود فهو حقيقة وبالذات لا يعقل إلا في المدلولين او في الدليلين بما هما دليلان وحجتان لا في الدالين بما هما كاشفان نوعيان اذ لا تعارض في مرحلة الدلالة ومقام الاثبات لان الدالين الكاشفين ليس دالتهما وكشفهما بالكشف التصديقي القطعي او الظني الفعلي حتى يستحيل اجتماعهما بالذات بل بالكشف النوعي ومن المعلوم ان الكاشف في مرتبة كشفه النوعي لا يقوم إلا بمكشوفين بالذات لا تمنع بينهما من حيث نفسيهما لكن يوصف الدالان بوصف المدلول بالحمل الشايع بالعرض لما بينهما من الاتحاد جعلاً واعتباراً فتنافي المدلولين واسطة في عروض التنافي على الدالين لا واسطة في الثبوت.

وان اريد من التعارض اخص من مطلق التنافي نظراً الى انه لا يوصف الوجوب و الحرمة بانهما متعارضان وان وصفا بانهما متنافيان وكذلك الحجية لا- توصف بالمعارضة وان وصفت بالمنافاة بل يوصف ما دلّ على الوجوب وما دلّ على عدمه مثلاً بالمعارضة فيقال تعارض الخبران لا تعارض الحكمان فالتعارض من اوصاف الدال بما هو دال بالذات لا بالعرض فالمنافاة بين المدلولين واسطة في ثبوت المعارضة في الخبرين فتحصل ان التعارض بحسب الدلالة لا بحسب الحجية ولا بحسب المدلولين لان المعارضة من اوصاف الدال بما هو الدال اذ التعارض من العرض و هو بمعنى الاظهار و الدالان المتنافيان لكل منهما ثبوت ويظهر كل منهما نفسه على

ص:453

الآخر بخلاف المدلولين او الحجتين فانه لا ثبوت الا لاحدهما فلامعنى لاطهار كل منهما نفسه على صاحبه.

ولكن ذهب شيخنا الأستاذ الأراكى فى باب انقلاب النسبة الى ان الظهور الدلالى مجردا عن الارادة الجدية ليس بحجة ولا بمعارض مع دليل اخر وعليه فالتعارض هو تنافى الدليلين بحسب كشفهما عن الارادة الجدية وهو قد يختلف وينقلب بورود دليل اخر كما سيأتى بيانه فى باب انقلاب النسبة ان شاء الله تعالى بخلاف ما اذا قلنا بان التعارض بحسب الدلالة لا بحسب المدلول او الحجية كما ذهب اليه المحقق الاصفهاني قدس سره وصاحب الكفاية فانه لا- يختلف ولا- ينقلب بورود دليل آخر وفيه تأمل ونظر كما أشار اليه المحقق الاصفهاني فى آخر كلامه من ان التعارض من العرض وهو بمعنى الاظهار و الدالان المتنافيان لكل منهما ثبوت ويظهر كل منهما نفسه على الآخر بخلاف المدلولين او الحجتين فانه لا ثبوت الا لاحدهما فلامعنى لاطهار كل منهما نفسه على صاحبه واما خلوهما عن الارادة الجدية فلايوجب عدم معارضتهما بعد وجود الارادة الاستعمالية كما لا يستلزم بعد خروجه عن الارادة الجدية خروجه عن كونه حقيقة فلا تغفل وينقدح مما ذكر ان مورد التعارض هو الدلالة كما ذهب اليه صاحب الكفاية انتهى.

ولعل رفع التنافى بالتوفيق العرفى او بالحكومة وتفسير المحكوم بالحاكم من شواهد كون مورد التعارض هو الدلالة وإلا فالمضادة بين المداليل موجودة فلا تغفل وسيأتى بقية الكلام فى البحث عن انقلاب النسبة ان شاء الله تعالى.

لتعارض بين الأصول والامارات

ثم لا يذهب عليك ان التعارض كما أفاد الشيخ الأعظم قدس سره لا يتحقق الا بعد اتحاد الموضوع وإلا لم يمتنع اجتماعهما ومنه يعلم انه لا تعارض بين الأصول وما يحصله

المجتهد من الأدلة الاجتهادية لان موضوع الحكم فى الأصول الشىء بوصف انه مجهول الحكم بالحكم بحلية العصير مثلاً من حيث انه مجهول الحكم وموضوع الحكم الواقعى الفعل من حيث هو فاذا لم يطلع عليه المجتهد كان موضوع الحكم فى الأصول باقياً على حاله فيعمل على طبقه واذا اطلع المجتهد على دليل يكشف عن الحكم الواقعى فان كان بنفسه يفيد العلم صار المحصل له عالماً بحكم العصير مثلاً فلا يقتضى الاصل حليته لانه انما اقتضى حلية مجهول الحكم بالحكم بالحرمة ليس طرحاً للاصل بل هو بنفسه غير جار وغير مقتضى لان موضوعه مجهول الحكم وان كان بنفسه لا يفيد العلم بل هو محتمل الخلاف لكن ثبت اعتباره بدليل علمى فان كان الاصل مما كان مؤداه بحكم العقل كإصالة البراءة العقلية والاحتياط والتخير العقلين فالدليل وارد عليه ورافع لموضوعه لان موضوع الاول عدم البيان وموضوع الثانى احتمال العقاب ومورد الثالث عدم الترجيح لاحد طرفى التخير وكل ذلك يرتفع بالدليل الظنى.

وان كان مؤداه (أى الاصل) من المجعولات الشرعية كالاستصحاب ونحوه كان ذلك الدليل حاكماً على الاصل بمعنى انه يحكم عليه بخروج مورده عن مجرى الاصل فالدليل العلمى المذكور وان لم يرفع موضوعه اعنى الشك الا انه يرفع حكم الشك اعنى الاستصحاب. (1)

وجه تقديم الامارات على الأصول

وقد يقال ان حكومة الامارات على الأصول متفرعة على ان الأمر بالتصديق فيها امر بالتصديق الجنائى و الغاء احتمال الخلاف تعبداً مع ان هنا احتمال ان يكون الأمر

ص: 455

بالتصديق مفيداً للتصديق العملي ومع هذا الاحتمال لا نظارة لادلة اعتبار الامارات بالنسبة الى ادلة الأصول ومع عدم نظارتها الى أدلة الأصول لا معنى للحكومة.

ولذا قال في الكفاية ما محصله ان وجه تقديم الامارات على الأصول هو التوفيق العرفي فانه لا يكاد يتحير أهل العرف في تقديم الامارات على الأصول بعد ملاحظتهما حيث لا يلزم منه محذور تخصيص اصلاً (لانه نقض اليقين باليقين او رفع الشك بالعلم) بخلاف العكس فانه يلزم فيه محذور التخصيص بلاوجه او بوجه دائر وليس وجه تقديمها حكومتها على أدلتها لعدم كونها ناظرة الى أدلتها بوجه وتعرضها لبيان حكم موردها لا يوجب كونها ناظرة الى ادلتها وشارحة لها وإلا كانت أدلتها أيضاً دالة ولو بالالتزام على ان حكم مورد الاجتماع فعلاً هو مقتضى الاصل لا الامارة و هو مستلزم عقلاً نفى ما هو قضية الامارة هذا مضافاً الى امكان ان يقال نفى احتمال الخلاف في الامارات ليس نفياً لفظياً بل هو نفى عقلي لازم لحجية الامارات ومع عدم كون النفي لفظياً لا مجال للحكومة لتقومها بالنظارة اللفظية. (1)

وكيف كان فلا تعارض بين الأصول والامارات اذ لا اشكال ولا خلاف في تقديم الامارات على الأصول مطلقاً سواء كان ذلك من جهة الحكومة و النظارة او من ناحية التوفيق العرفي وعدم تحيّر العرف في تقديم الامارات على الأصول بعد ملاحظتهما فتدبر جيداً.

لا تعارض بين الامارات بعضها مع بعض

قال في الكفاية: ما محصله انه لا تعارض بين الدليلين بمجرد تنافي مدلوليهما اذا كان بينهما حكومة رافعة للتعارض و الخصومة بان يكون أحدهما قد سبق ناظراً الى بيان كمية ما اريد من الآخر بحسب الارادة الجدية مقدماً كان او مؤخراً او كان على

ص: 456

نحو اذا عرضا على العرف وفق بينهما بالتصرف فى خصوص أحدهما كما هو مطرد فى مثل الادلة المتكلفة لبيان احكام الموضوعات بعناوينها الاولى مع مثل الادلة النافية للعسر و الحرج و الضرر و الاكراه و الاضطراب مما يتكفل لاحكامها بعناوينها الثانوية حيث يقدم فى مثلها الادلة النافية و لا تلاحظ النسبة بينهما اصلا و(قد يتفق ذلك) فى غيرهما كما اذا كان الطرفان من العناوين الاولى كقولهم لحم الغنم حلال و المغصوب حرام فانهما و ان كانا من العناوين الاولى الا ان العرف يقدم الثانى على الاول و ان كانت النسبة بينهما هى العموم من وجه او(وفق بينهما) بالتصرف فيهما فيكون مجموعهما قرينة على التصرف فيهما او فى أحدهما المعين و لو كان الآخر اظهر انتهى. فمع امكان الجمع بينهما بالنظارة او بالوفق العرفى لا يبقى تعارض حتى يكون داخلا فى باب التعادل و التراجع.

لا تعارض بين النص و الظاهر

ثم انه لا تعارض بين الدليلين اذا كان أحدهما قرينة عند العرف على التصرف فى الآخر كما فى الظاهر مع النص أو الاظهر مثل العام و الخاص و المطلق و المقيد أو غيرهما مما كان أحدهما نصا او اظهر و الآخر ظاهرا كقوله لا بأس بفعله مع لا تفعل او لا بأس بتركه مع افعل فيرفع اليد عن الظهور بالنص او الاظهر و ككون كل واحد ظاهرا فى التعيين فيرفع اليد عن الظهور بنص الآخر فى الاجزاء بغيره.

و بالجملة الادلة فى هذه الصورة و ان كانت متنافية بحسب مدلولاتها الا أنها غير متعارضة لعدم تنافياها بحسب الدلالة و مقام الاثبات بحيث تبقى ابناء المحاوراة متحيرة فيها.

ولذلك يحكم بالتخير فيما اذا كان مقتضى الاطلاق فى كل من الامرين هو التعيين لرفع اليد عن إطلاق كل واحد منهما بنص الآخر فى الاجزاء بغيره و من امثلة

ذلك هو اختلاف الروايات في صورة حدوث الحيض بعد الاحرام فان بعض الاخبار يدل على ترك الطواف والاتيان بالسعى والتقصير و قضاء الطواف بعد ذلك كصحيحة العلاء وبعض آخر يدل على العدول الى حج الافراد لصحيحة اسحاق بن عمار فان بينهما جمعا عرفيا لان إطلاق كل منهما يقيد بنص الآخر ويكون النتيجة هو التخيير.

قال السيّد المحقّق الخوئي قدس سره: بعد ذكر الروايتين وتقابلهما من جهة ان مقتضى أحدهما العدول ومقتضى الآخر اتمام العمرة بدون طواف وقضاؤه بعد ذلك.

ان بنينا على انهما متعارضان وليس بينهما جمع عرفي فيتساقطان لا محالة فيكون المرجع إطلاق صحيحة جميل الداله على وجوب العدول مطلقاً فيتم ما ذهب اليه المشهور (من أنها تعدل الى حج الأفراد وتذهب الى عرفات وتأتي بجميع المناسك ثم تأتي بعمرة مفردة بعد الحج سواء كان الحيض قبل الاحرام او بعده) واما اذا بنينا على أن إطلاق كل منهما يقيد بنص الآخر كما هو الصحيح فتكون النتيجة هو التخيير فيقيد بذلك إطلاق صحيحة جميل فالنتيجة ان الحيض اذا كان قبل الاحرام كانت الوظيفة حج الأفراد واذا طرء بعد الاحرام كانت الوظيفة هي التخيير. (1)

وقد سبقه اليه المحقّق العراقي في تعليقه على العروة فراجع.

وبالجملة يتصرف في الجميع او في البعض عرفاً بملاحظة المجموع او خصوص بعضها بما يرتفع به توهم المنافاة التي تكون في البين.

ولا فرق فيها بين ان يكون السند فيها قطعياً او ظنياً او مختلفاً فيقدم النص او الاظهر وان كان بحسب السند ظنياً على الظاهر ولو كان (أى الظاهر) بحسب السند

ص: 458

قطعيًا ولا تعارض في هذه الموارد التي لها جمع عرفي ولا تدخل في موضوع التعادل والتراجع.

وإنما يكون التعارض في غير هذه الصور مما كان التنافي فيه بين الأدلة بحسب مقام الدلالة و مرحلة الإثبات.

مورد التعارض بين الأخبار

قال في الكفاية: وإنما يكون التعارض بحسب السند فيما إذا كان كل واحد منها قطعيًا دلالة وجهة أو ظنيًا فيما إذا لم يمكن التوفيق بينهما بالتصرف في البعض أو الكل فإنه حينئذٍ لا معنى للتعبد بالسند في الكل أما للعلم بكذب أحدهما أو لاجل أنه لا معنى للتعبد بصدورها (الأدلة) مع اجمالها (إذا التعبد لترتيب الآثار ومع الاجمال لا يمكن ترتيب الآثار المختصة بكل واحد من المتعارضين) فيقع التعارض بين أدلة السند حينئذٍ انتهى.

ظاهره هو حصر مورد التعارض في التعارض بحسب السند فيما إذا كانا قطعيين أو الظنيين دلالة وجهة ولم يكن التوفيق بينهما.

ولا يخفى عليك أن قطعية الدلالة والجهة على تقدير وجودهما لا تلازم قطعية التحمل والحفظ والاداء حتى تكون ملازمة للعلم بعدم صدور أحدهما ويكون الاختلال من ناحية السند فمع عدم العلم بعدم الصدور يمكن التعبد بصدورها كما أن مع إمكان ترتيب آثار المجموع وهو نفى الثالث يكفي في جواز التعبد بصدور الأدلة مع اجمالها قال في تسديد الأصول إذا كان الاختلاف مستقرًا دائمًا والمفروض أنه لا جمع بينها عرفيًا فيتحير العرف حينئذٍ ويحكم بورود خلل في بعض هذه الأدلة والأصول أما في ناحية الصدور وأما في ناحية الإرادة وأما في ناحية جهة الإرادة والظاهر أنه لا مزية لأحدى الجهات على الأخرى إلى أن قال وأما إذا اختلف الدليلان

ولم يكن هنا جمع عرفي فيحصل العلم الاجمالي بوقوع الخلل في بعض هذه المراحل وعدم مطابقة بعض هذه الأدلة والأصول للواقع فان كان بينها ما كان قطعياً خرج هو عن اطراف العلم الاجمالي وبقي الباقي طرفاً له وحينئذ فيقع التعارض بين أدلة اعتبارها بلارجحان لأحدهما على الآخر.

الى ان قال فما في الكفاية من قوله انما يكون التعارض الخ مخدوش فيه في القطعيين والظنيين جميعاً.

وذلك ان دليل اعتبار السند كدليل اعتبار الظهور وكإصالة الجهة وسائر الأصول الجارية في الالفاظ قواعد كلية وبناءات عملية عقلانية قد امضاها الشارع باتحاد مشيه ومسيره مع جميع العقلاء في محاوراته وان ورد عنه لفظ (كما في اعتبار السند) فانما هو أيضاً امضاء لفظي وإلا فليس للشرع تعبد خاص في شيء منهما وعليه فليس ثبوت حكم شرعي بالرواية المعتبرة إلا نتيجة لانطباق قواعد متعددة عقلانية (لم يعدل عنها الشارع) على مورد هذه الرواية لا ان الشارع قد تعبد بالخصوص في موردها تعبداً أو تعبدات متعددة خاصة وحينئذ فاذا لم يمكن الأخذ في الروايتين المختلفتين مثلاً.

بمقتضى جميع هذه القواعد (كما عرفت) علم اجمالاً بورود الخلل في بعضها وليس شيء منها أولى بتوجيه الخلل اليه من الآخر وحيث ان كلاً منها قاعدة كلية غير ناظرة الى خصوص المورد فليس عدم ترتب الاثر العملي عليها في مورد دليلاً على عدم جريانها لكي يرد النقص والخلل عليها دون ما تترتب عليها فلا يمكن تصديق قوله: «لا معنى للتعبد بصدورها مع اجمالها» لما عرفت ولان لازمه أن لا يصح التعبد بصدور ما كان مجعلاً بنفسه وهو مما لا يقبله العرف بل ولا قوله: «لا معنى للتعبد بالسند في الكل للعلم بكذب أحدهما» وذلك أن قطعية الدلالة والجهة لا تلازم

قطعية التحمل و الحفظ و الاداء حتى يلزم منها العلم بعدم صدور أحدهما فلعل كليهما صدر و وقع خبط في تحمله او حفظه او ادائه
اللهم إلا أن يقال: ان التعبد بالسند ينطوى فيه كل من التعبد بالصدور و التحمل الصحيح و الحفظ و الاداء الصحيحين فتأمل. (1) على أن
أثر المجموع و هو نفى الثالث و نحوه يكفى فى صحة التعبد بصدور الادلة مع اجمالها فلا وجه لدعوى العلم بكذب صدور احدهما.

هذا مضافاً الى ما أفاده سيّدنا الاستاذ قدس سره من ان التعارض لا يكون فى الدليلين القطعيين و لا الظنيين بالظنّ الفعلى اذ القطع
بالمتناهين و كذا الظنّ الفعلى بهما محال بل هو (أى التعارض) انما يكون فى الدليلين الظنيين بالظنّ النوعى كما هو الحال فيما بأيدينا من
الطرق و الامارات فان حجيتها انما هى من حيث أفادة نوعها الظن لا لفادة الظنّ الفعلى الى أن قال نعم فى قطعى السندين و الداليتين
لابد و ان يكون جهة الصدور غير مقطوعة او لا يتصور كونهما قطعية كما تقدم. (2)

فتحصّل ان دعوى حصر التعارض فى السند كما ترى بل يقع التعارض بين ادلة اعتبار الروايتين المتعارضتين و هى اصالة الصدور و اصالة
الجهة و اصالة الظهور و اصالة عدم الخطأ فى التحمل و الحفظ و الاداء و الله العالم.

المعيار فى الحكومة الخارجة عن مورد التعارض

و لا يخفى عليك خروج موارد الورود أو الحكومة أو التوفيق العرفى أو التخصيص و التقييد عن مورد التعارض لكمال التلائم بين الدليلين
فى هذه الموارد و لا كلام فيه إلا من جهة توضيح الحكومة و هو ان الدليل الحاكم بمنزلة اعنى و اشباهه فى النظارة الى بيان كمية ما اريد
من المحكوم و لذا يوسع الحاكم او يضيق دائرة الارادة الجدية

ص: 461

1- (1) تسديد الاصول، ج2، ص 449-450.

2- (2) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ، ج3، ص 267-268.

من موضوع الدليل المحكوم ولاريب ان تفسير الحكومة بما ذكر ليس مستلزما لحصر الحاكم فيما اذا اشتمل على كلمة التفسير بمثل أعنى وأى بل تفسير الحاكم بذلك فى كلام الشيخ قدس سره و من تبعه يكون من باب المثال لوضوح ان قوله عليه السلام «لاشك لكثير الشك» أو «لأربابين الوالد و ولده» من موارد الحكومة مع أنه خال عن كلمة التفسير.

نعم لا يخلو هذه الموارد عن التفسير بالحمل الشائع ولا كلام فيه فان مثل قوله عليه السلام «لاشك لكثير الشك» تفسير بالنسبة الى ما دلّ على أحكام الشك و السهو فى الصلاة و ان لم يكن مشتملا على اداة التفسير.

ولا يلزم أيضاً ان يكون المحكوم متقدما على الحاكم زمانا حتى يصح الحكومة لتوهم تقوم الشرح و الحكومة بذلك.

لان المشروح المقوم للشارح او المحكوم المقوم للحاكم فى مقام الشارحية و الحكومة هو وجوده العنوانى الذى له ثبوت فعلى بثبوت الشارح بالذات و له تقدم طبيعى تقدم الموضوع على محموله و المتأخر بالزمان هو المشروح بالعرض الذى لا يكون مقوما للشارح او الحاكم كما لا يكون المعلوم بالعرض مقوما للعالم و مما ذكر يظهر الجواب عما يرد على الشيخ قدس سره من ان المستفاد من كلامه هو لزوم تقدم المحكوم زمانا على الحاكم فتدبر جيّداً.

فتحصّل مما تقدم ان مورد التعارض هو محل البحث فى التعادل و التراجيح دون موارد الورود او الحكومة او التوفيق العرفى او التخصيص و التقييد لكمال التلائم بين الدليلين فى هذه الموارد

الفصل الثانى: فى مقتضى الاصل الأوّلى فى المتعارضين

فى مقتضى الاصل الأوّلى فى المتعارضين

و الاصل الاولى فيهما على ما هو المعروف بناء على الطريقة هو سقوطهما عن الحجية فى خصوص مفادهما.

قال الشيخ الأعظم قدس سره: ان المتعارضين لا يصير ان من قبيل الواجبين المتزامنين للعلم بعدم ارادة الشارع سلوك الطريقين معا لان أحدهما مخالف للواقع قطعاً فلا يكونان طريقين الى الواقع و لو فرض محالاً- امكان العمل بهما كما يعلم ارادته لكل من المتزامنين في نفسه على تقدير امكان الجمع مثلاً لو فرضنا ان الشارع لاحظ كون الخبر غالب الايصال الى الواقع فأمر بالعمل به في جميع الموارد لعدم المايز بين الفرد الموصول منه وغيره فاذا تعارض خبران جامعان لشرائط الحجية لم يعقل بقاء تلك المصلحة في كل منهما بحيث لو أمكن الجمع بينهما أراد الشارع أدراك المصلحتين بل وجود تلك المصلحة في كل منهما بخصوصه مقيد بعدم معارضته بمثله و من هنا ينتج الحكم حينئذٍ بالتوقف لا بمعنى أن أحدهما المعين واقعاً طريق و لا نعلمه بعينه كما لو اشتبه خبر صحيح بين خبرين بل بمعنى ان شيئاً منهما ليس طريقاً في مؤداه بخصوصه و مقتضاه الرجوع الى الأصول العملية ان لم يرجح بالاصل المطابق له و ان قلنا بانه مرجح خرج عن مورد كلامهم اعنى التكافؤ فلا بد من فرض الكلام فيما لم يكن اصل مع أحدهما فيتساقطان من حيث جواز العمل بكل منهما لعدم كونهما طريقين كما أن التخيير مرجعه الى التسايط من حيث وجوب العمل (بخصوص كل منهما) هذا ما تقتضيه القاعدة في مقتضى وجوب العمل بالاخبار من حيث الطريقة (1) و عليه فمقتضى الاصل الأولى في الخبرين المتعارضين بناء على ما هو المعروف هو سقوطهما من جهة خصوصية مؤداهما بدعوى عدم شمول دليل الاعتبار للمتعارضين.

ص: 463

قال السيّد المحقّق الخوئي قدس سره ولا يخفى انه لا ثمرة لتأسيس الاصل بالنسبة الى الأخبار اذا الأخبار العلاجية متكفلة لبيان حكم تعارض الأخبار ولا ثمرة للاصل مع وجود الدليل.

نعم الاصل يثمر في تعارض غير الأخبار كما اذا وقع التعارض بين آيتين من حيث الدلالة أو بين الخبرين المتواترين كذلك بل يثمر في تعارض الامارات في الشبهات الموضوعية كما اذا وقع التعارض بين بيّنتين او بين فردين من قاعدة اليد كما في مال كان تحت استيلاء كلا المدعين.

اذا عرفت ذلك فنقول الاصل في المتعارضين التساقط وعدم الحجية اما اذا كان التعارض بين الدليلين ثبت حجيتهما ببناء العقلاء كما في تعارض ظاهر الايتين او ظاهر الخبرين المتواترين فواضح اذ لم يتحقق بناء من العقلاء على العمل بظاهر كلام يعارضه ظاهر كلام آخر فتكون الآية التي يعارض ظاهرها بظاهر آية اخرى من المجمل بالعرض وان كان مبنيًا بالذات وكذا الخبران المتواتران.

واما ان كان دليل حجية المتعارضين دليلاً- لفظياً كما في البيّنة فالوجه في التساقط هو ما ذكرناه في بحث العلم الاجمالي من ان الاحتمالات المتصورة بالتصور الأولى ثلاثة فاما يشمل دليل الحجية لكلا المتعارضين او لا يشمل شيئاً منهما او يشمل أحدهما بعينه دون الآخر لا يمكن المصير الى الاحتمال الاول لعدم امكان التعبد بالمتعارضين فان التعبد بهما يرجع الى التعبد بالمتناقضين وهو غير معقول وكذا الاحتمال الاخير لبطلان الترجيح بلا مرجح فالمتعين هو الاحتمال الثاني انتهى. (1) ويظهر من الدرر امكان القول بالتخيير حيث قال و أما بناء على الطريقة فمقتضى القاعدة التوقف فيما يختص كل من الخبرين به من المضمون و الدليل عليه هو بناء

ص: 464

العرف والعقلاء فانا نراهم متوقفين عند تعارض طرقهم المعمول بها عندهم فان من أراد الذهاب الى بغداد مثلاً و اختلف قول الثقات في تعيين الطريق اليه يتوقف عند ذلك حتى يتبين له الأمر هذا على تقدير القول بان دليل حجية الخبر تدل على حجيته من حيث هو مع قطع النظر عن حال التعارض الى أن قال و اما ان قلنا باطلاق دليل الحجية لحال التعارض فلاوجه للتوقف بل الوجه على هذا التخيير لان جعل الخبرين حجة في حال التعارض لا معنى له إلا التخيير ولكن الذى اسهل الخطب عدم ظهور أدلة حجية الخبر في هذا الاطلاق. (1)

فمقتضى الاصل في المتعارضين هو سقوطهما بالنسبة الى مدلولهما المطابقى وبقى الكلام فى حجيتهما بالنسبة الى مداليلهما الالتزامية و هى نفى الثالث و الرابع و الخامس من الأحكام الخمسة و منها نفى التخيير و هذا مبنى على عدم إطلاق دليل الحجية لحال التعارض و إلا فيكون الاصل هو التخيير اذ لا معنى لحجية كليهما إلا التخيير اللهم إلا أن يقال ان الاطلاق غير ثابت نعم لا بأس بالقول بحجية أحدهما لابعينه كما سيأتى بيانه ان شاء الله تعالى.

الفصل الثالث: فى نفى الثالث و الرابع و الخامس من الأحكام الخمسة...

فى نفى الثالث و الرابع و الخامس من الأحكام الخمسة و فى نفى التخيير بين المتعارضين بناء على الطريقية و عدم إطلاق ادلة الاعتبار لحال التعارض

و حاصل الكلام ان سقوط المتعارضين يكون بالنسبة الى مدلولهما المطابقى لا بالنسبة الى المدلول الالتزامى فاذا تعارض الخبران فى وجوب الظهر و الجمعة مثلاً مع العلم بكذب أحدهما يسقطان من حيث دلالتهما على خصوص الظهر أو الجمعة فلا حجة على خصوص الجمعة و لا على خصوص الظهر و الوجه فيه هو عدم امكان التعبد

ص:465

بالمتعارضين فان التعبد بهما يرجع الى التعبد بالمتناقضين و هو غير معقول و لا وجه للتعبد بأحدهما بعينه دون الآخر لبطلان الترجيح بلا مرجح.

و أما شمول دليل الاعتبار بالنسبة الى واحد منهما لا بعينه و حجيته فهو المستفاد من الكفاية و مع شموله ينفي بدلالته الالتزامية الثالث و نحوه.

قال فى الكفاية ان التعارض و ان كان لا يوجب إلّا سقوط أحد المتعارضين عن الحجية رأسا حيث لا يوجب إلّا العلم بكذب أحدهما فلا يكون هناك مانع عن حجية الآخر إلّا انه حيث كان بلا تعيين و لاعنوان واقعاً فإنه لم يعلم كذبه إلّا كذلك و احتمال كون كل منهما كاذبا لم يكن واحد منهما بحجة فى خصوص مؤداه لعدم التعيين فى الحجة اصلا كما لا يخفى نعم يكون نفى الثالث بأحدهما لبقائه على الحجية و صلاحيته على ما هو عليه من عدم التعيين لنفى الثالث لا بهما. (1)

لا يقال: ان نفى الثالث و غيره من الأحكام الخمسة و هكذا نفى التخيير يكون من جهة الدلالة الالتزامية فى المتعارضين و هى تابعة للدلالة المطابقة و المفروض سقوط الدلالة المطابقة فى المتعارضين و مع سقوط الدلالة المطابقة فيهما لا مجال للدلالة الالتزامية لكونها تبعاً للدلالة المطابقة و هى ساقطة.

لأننا نقول: التبعية فى الحدوث لا البقاء هذا مضافاً الى ان نفى الثالث و غيره من الأحكام المذكورة من جهة حجية أحدهما لا بعينه لأنه باق على الحجية بعد كونه مشمولاً لدلة الاعتبار و مقتضاها هو حجية دلالة الالتزامية التابعة لدلالة المطابقة له اذ التبعية بين الدلالة الالتزامية و المطابقة فى أحدهما لا بعينه لا بينها و بين المتعارضين حتى يقال ان الدلالة المطابقة سقطت بالتعارض.

ص: 466

أورد عليه سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره بأن أحدهما لا بعينه ليس فرداً لعموم ما دلّ على اعتبار الأخبار أو الامارات لأنّ دليل الاعتبار انما يشمل كل واحد من الطرق معينا لا الواحد الغير المعين و لو لا ذلك لما كان للحكم بالتساقط من رأس وجهه. (1)

ويمكن الجواب عنه:

أولاً: بأن التساقط من حيث الخصوصيات لا ينافي حجية أحدهما لا بعينه مع ترتب الأثر عليه و هو نفى الثالث وغيره.

وثانياً: بما أفاده بعض الاكابر من أن من المحتمل ان يكون مقصود صاحب الكفاية ان اصاله العموم الجارية في أدلة اعتبار الأخبار و الامارات لا ترفع اليد عنها في المتعارضين إلا بالنسبة الى أحدهما و عليه فيبقى الآخر تحت عموم العام و مقتضاه هو حجتيه في الدلالة المطابقة و الالتزامية كليهما.

فلا- مانع من شمول عموم أدلّة الاعتبار للكلّي المذكور و هو أحدهما لا بعينه كما يشمل عموم دليل اعتبار الاستصحاب لمورد العلم بنجاسة أحد الطرفين لا بعينه في المعلوم بالاجمال مع أنه عنوان لا بعينه.

وثالثاً: بما أفاده بعض الاكابر من انه لا ضير في عدم شمول عموم دليل اعتبار الطرق و الامارات بعد امكان الاستدلال بالملاك و المناط بالاولوية بالنسبة الى نفى الثالث و نحوه اذ ملاك حجية كل خبر هو الاطمئنان بالصدق لكون احتمال الاصابة فيه كثيراً بحيث يساوي 99 من المائة في قبال احتمال عدم الاصابة والاشتباه و هو 1% وهذا الملاك و المناط موجود بالنسبة الى نفى الثالث بنحو اشدّ و ذلك لان تقارن اشتباه راو آخر كمحمد بن مسلم مع اشتباه مثل زرارة اثنان من مأتين بخلاف احتمال

ص: 467

الاصابة وعدم مقارنة الاشتباه فانه (198) من مأتين فاذا كان الاطمئنان النوعى الحاصل من كل خبر حجة فالاطمئنان الحاصل بالخبرين يكون الاشتباه فى غير مورد المقارنة اولى بالحجية و اشدّ بالنسبة الى الاطمئنان الحاصل بكل خبر و عليه فأحدهما لا بعينه حجة من جهة الاطمئنان القوى بوجوده الا ان هذا التقريب يختص بالامارات التى تكون حجة من باب الاطمئنان النوعى الذى يكون حجة ذاتية كالعلم و لا- يأتى فى الامارات التى كانت مبتنية على التعبد و بناء العقلاء لاعلى الاطمئنان اللّهمّ إلا أن يقال ان اعتبار اصالة العموم من باب الاطمئنان النوعى لا التعبد فتدبر و كيف كان فتحصل ان نفى الثالث و نحوه صحيح بحجية أحدهما لا بعينه من المتعارضين بالملاك و المناط أيضاً.

و يشهد له انه اذا تعارض فتوى المجتهدين و كان أحدهما لا بعينه اعلم، نفى الثالث فلا يجوز الرجوع الى غيرهما لكون أحدهما اعلم من غيرهما كما نفى التخيير بين المتعارضين لان المفروض أن أحدهما اعلم من الآخر و معه لا يجوز التخيير لان الأمر يدور بين الحجة و اللاحجة نعم لا- ينفى التخيير فيما اذا احتمل التخيير واقعاً بينهما كما اذا قام الطريقان على وجوب الظهر و الجمعة مع احتمال كون المكلف مخيراً بينهما واقعاً فان حجية أحدهما لا بعينه ينفى الثالث من الحرمة او الكراهة او الاستحباب او الاباحة و لا ينفى التخيير الواقعى بينهما مع احتمال كون المكلف مخيراً بينهما واقعاً كما ذهب إليه جماعة ثم ان مع عدم احتمال التخيير بينهما واقعاً يكون مقتضى العلم الاجمالى بحجية احدهما لا بعينه هو الاحتياط بينهما اذا كان طرفا المعارضة حكماً الزامياً كالوجوبين او المحرمين او البراءة فيما اذا كان أحد الأطراف حكماً غير الزامى كما اذا تعارض الوجوب و الاستحباب او الحرمة و الكراهة او هو التخيير العقلى فيما اذا كان طرفا المعارضة متضادين او متناقضين هذا.

لا يقال: ان التعارض بين الخبرين متحقق سواء كانت الحجة واحدة بعينها أم واحدة لبعينها و سواء كان الاعتبار بعموم لفظي أم بالملاك لان اعتبار أحدهما بعينه معارض مع اعتبار الآخر بعينه مع العلم بكون أحدهما كذبا وهكذا اعتبار أحدهما لا بعينه معارض مع عدم اعتبار الآخر لا بعينه لان كل عنوان ينطبق على كل واحد من الاطراف فيتعارضان و مع التعارض على كل تقدير يتساقطان سواء كانت الحجة واحدة بعينها أم واحدة لا بعينها و معه لا مجال لنفي الثالث و نحوه أيضاً لسقوط الدلالة المطابقة على كل تقدير بناء على ان الدلالة الالتزامية تبع للدلالة المطابقة نعم لو قلنا بان التبعية فى الحدوث لا فى البقاء كما له وجه أمكن التمسك بالدلالة الالتزامية لنفى الثالث و نحوه.

سواء قلنا بان الحجة هى واحدة بعينها أم واحدة لا بعينها.

لأننا نقول: لا تعارض بين اعتبار أحدهما و عدم اعتبار الآخر اذ لا اقتضاء لا ينافى ما فيه الاقتضاء و انما المنافاة بين المقتضين و ليس ذلك فى المقام و عدم الاقتضاء غير اقتضاء العدم فلا تغفل.

ثم انه يرد على حجية أحدهما لا بعينه اشكالات اخرى و اليك إيّاها:

أحدها: أن الصفات الحقيقية أو الاعتبارية لا يعقل ان تتعلق بالمبهم و المردد اذ المردد بالحمل الشايع لا ثبوت له ذاتا و وجوداً و ماهية و هوية و مالا ثبوت له بوجه يستحيل ان يكون مقوما و مشخصا بصفة حقيقية او اعتبارية كما فى نهاية الدراية.

أجاب عنه شيخنا الاستاذ الأراكى قدس سره بان مفهوم أحدهما المردد مردد بالحمل الاولى لا بالحمل الشايع الصناعى اذ هذا المفهوم المردد اذا لوحظ ثانياً كان مفهوما معلوماً و بهذه الملاحظة يصح ان يكون طرفا للعلم كمفهوم العدم. فانه بالحمل الشايع الصناعى موجود و يقع بهذه الملاحظة طرفا للعلم ثم ان مفهوم أحدهما عنوان يشير به

الى المصاديق الخارجية المتعينة المشخصة و لا يلزم ان يكون مصاديق المفهوم المردد مردداً كما أن مصاديق الكسور التسعة لا اشاعة فيها وانما الاشاعة فى مفاهيمها لا- مصاديقها اذ لا اشاعة فى الخارج و انما كان منشأ توهّم الاستحالة فى الفرد المردد هو الخلط بين المفهوم و المصادق و توهّم سراية جميع اوصاف المفهوم الى الخارج مع ان المفهوم ليس بكلّى طبعى حتى ينطبق بجامع مفهومه على مصاديقه فالفرد المردد عنوان يشير به الى احدى المتعينات الخارجية و هو النكرة و عليه فلاشكال فى تعقل الفرد المردد و امكان تعلق العلم به فضلاً عن تعلق الصفة الاعتبارية به و يشهد له امكان تعلق العلم الاجمالى بنجاسة أحد الكأسين مع ان عنوان أحد الكأسين عنوان مردد.

وثانيها: ان حقيقة الحجية سواء كانت بمعنى تنجيز الواقع او جعل الحكم المماثل ايصالاً للحكم الواقعى بعنوان آخر سنخ معنى لا يتعلق بالمردد بداهة ان الواقع الذى له تعيين واقعاً هو الذى يتنجز بالخبر و هو الذى يصل به بعنوان آخر فكيف يعقل ان يكون المنجز هو المردد و المبهّم او الواصل هو المردد و المبهّم.

هذا مضافاً الى أن الاثر المترقب من الحجية بأى معنى من المعنيين هو لزوم الحركة على طبق ما أدت اليه الحجة و الحركة نحو المبهّم و المردد و اللامتعين غير معقولة.

و يمكن الجواب عنهما: بما مر من شيخنا الأستاذ الأراكى قدس سره من ان غير المعقول هو حجّة المردد بما هو مردد و الحركة نحو المردد بما هو مردد بالحمل الاولى و اما حجية المردد بما هو مشير الى أحد الخبرين الخارجين معقولة كما ان الحركة نحو أحد الخبرين الخارجين ممكنة فلاوجه للاستحالة و معه يشمل أدلة الاعتبار.

فتحصّل: ان مع حجية احدهما لا بعينه ينفى الثالث و نحوه و هذه الحجية فيما اذا لم يكن احتمال التخيير الواقعى كما هو المفروض اذ التخيير الواقعى مع العلم بكذب

احدهما لا يجتمع ولا منافاة بين دعوى سقوطهما وحجية احدهما بلا عنوان لان النظر فى الدعوى الاولى الى سقوط الخصوصية فى طرفى المعارضة بخلاف الدعوى الثانية فان النظر فيها الى نفى الثالث ونحوه و عليه فاذا كان طرفا المعارضة حكما الزاميا كوجوب شىء أو حرمة شىء آخر دلت حجية احدهما بلا عنوان على نفى الاستحباب و الكراهة والاباحة بالنسبة الى مورد المعارضة بل دلت على نفى التخيير الواقعى بينهما لان الامر يدور بين الحجة و اللاحجة بعد العلم بكذب احدهما و لا يجمع ذلك مع التخيير الواقعى و مقتضى القاعدة هو الاحتياط بفعل شىء دل الدليل على وجوبه أو بترك شىء اخر دل الدليل الاخر على حرمة او الاحتياط بفعل الشئيين اللذين دل الدليلان على وجوبهما مع عدم احتمال التخيير الواقعى بينهما مع العلم بكذب احدهما واقعاً أو بترك الشئيين اللذين دل الدليلان على حرمتهم مع العلم بكذب احدهما واقعاً.

ثم لا يخفى عليك انا اشرنا فى ضمن المباحث المتقدمة ان الدليل الدال على حجية احدهما لا بعينه هو عموم ادلة الاعتبار اذ مع العلم بكذب احد الخبرين واقعاً يرفع اليد عن اصاله العموم فى ادلة الاعتبار بالنسبة الى المعلوم كذبه.

و اما الاخر فهو باق تحت العموم و لا وجه لرفع اليد عن اصاله العموم بالنسبة اليه مع تمامية مقام الثبوت لان المراد بالفرد المردد كما عرفت ليس المردد الخارجى بل المراد هو عنوان المردد فلا يرد عليه انه لا يعقل حجية عنوان احدهما لان التردد يساوق الكلية و لا يجمع الجزئية و الشخص فيستحيل حجية الفرد المردد ثبوتا و لا يشملها دليل الحجية اثباتا. (1)

ص: 471

فاذا تمّ مقام الثبوت يشمله العموم فيكون احدهما لا بعينه حجة فمقتضى التعارض على الطريقة هو التساقط بالنسبة الى خصوصيتيهما بالتعارض الا ان مقتضى حجية احدهما لا بعينه هو الاحتياط فيما اذا كان طرفا المعارضة حكما الزاميا ايجابيا كان او سلبيا او ايجابيا و سلبيا.

هذا مضافاً الى ان مقتضى حجية احدهما هو نفي الثالث و نحوه فانقذح مما ذكرناه الى حد الآن انه لا يصح اطلاق القول بان مقتضى التعارض بناء على الطريقة هو التساقط لما عرفت من ان التساقط بالنسبة الى خصوصية المتعارضين لا نفي الثالث و نحوه و لا الاحتياط فلا تغفل.

الفصل الرابع: في مقتضى الاصل الاولى في المتعارضين بناء على السببية

في مقتضى الاصل الاولى في المتعارضين بناء على السببية

وقد عرفت مقتضى الاصل الاولى بناء على الطريقة كما هو المختار و اما بناء على السببية فقد قال في الكفاية و اما بناء على حجيتها من باب السببية فكذلك أى ليس كل واحد منهما بحجة فى خصوص مؤداه بل يتساقطان لو كان الحجة هو خصوص ما لم يعلم كذبه بان لا يكون المقتضى للسببية فيها(أى الامارات)الافيه أى ما لم يعلم كذبه كما هو المتيقن من دليل اعتبار غير السند منها من الظهور او جهة الصدور و هو بناء العقلاء على اصالتى الظهور و الصدور لا للتقية و نحوها كالتهديد و التعجيز و كذا السند لو كان دليل اعتباره هو بناء العقلاء أيضاً.

و ظهور الدليل فيما لم يعلم كذبه لو كان هو الآيات و الأخبار ضرورة ظهورها فيه لو لم نقل بظهورها فى خصوص ما اذا حصل الظن الشخصى منه او الاطمئنان و اما لو كان المقتضى للحجية فى كل واحد من المتعارضين لكان التعارض بينهما من تراحم الواجبين فيما اذا كانا مؤديين الى وجوب الضدين او لزوم المتناقضين لا فيما اذا كان

مؤدى أحدهما حكماً غير الزامى فإنه حينئذٍ لا يزاحم الآخر ضرورة عدم صلاحية ما لاقتضاء فيه ان يزاحم به ما فيه الاقتضاء إلا أن يقال: إن قضية اعتبار دليل الغير الالزامى ان يكون عن اقتضاء فيزاحم به حينئذٍ ما يقتضى الالزامى ويحكم فعلاً بغير الالزامى ولا يزاحم بمقتضاه (أى الالزامى) ما يقتضى الغير الالزامى لكفاية عدم تمامية علة الالزامى فى الحكم بغيره نعم يكون باب التعارض من باب التزام التزام مطلقاً لو كان قضية الاعتبار هو لزوم البناء و الالتزام بما يؤدى اليه من الأحكام لا مجرد العمل على وفقه بلا لزوم الالتزام به.

و كونهما من تزامم الواجبين حينئذٍ و ان كان واضحاً ضرورة عدم امكان الالتزام بحكمين فى موضوع واحد من الأحكام.

الا أنه لا دليل نقلاً و لا عقلاً على الموافقة الالتزامية للأحكام الواقعية فضلاً عن الظاهرية.

و حكم التعارض بناء على السببية فيما كان من باب التزام هو التخيير لو لم يكن أحدهما معلوم الأهمية او محتملة فى الجملة حسبما فصلناه فى مسألة الضد و إلا (و أى ان كان أحدهما معلوم الأهمية او محتملها) فالتعيين و فيما لم يكن من باب التزام هو لزوم الأخذ بما دلّ على الحكم الالزامى لو لم يكن فى الآخر مقتضياً لغير الالزامى و إلا فلا بأس بأخذ غير الالزامى و العمل عليه. (1)

حاصله الحاق السببية بالطريقة فى التساقط فيما اذا كانت الحجة خصوص ما لم يعلم كذبه كما هو القدر المتيقن من دليل الاعتبار و كما هو الظاهر من الأدلة اللفظية و عليه فالخبر ان المتعارضان متساقطان بالنسبة الى خصوصيتهما لا متزاحمان لاختصاص الملاك بأحدهما و هو سببية ما لم يعلم كذبه.

ص: 473

بخلاف ما اذا كان المقتضى للحجية فى كل واحد منهما فالتعارض بينهما من باب التزام لوجود الملاك فى الطرفين فيما اذا كانا مؤدين الى وجوب الضدين او لزوم المتناقضين لا فيما اذا كان مؤدى أحدهما حكماً غير الزامى الا ان يكون الحكم غير الزامى عن اقتضاء أيضاً فلا يصح جعل التعارض فيهما من باب التزام مطلقاً الا اذا كان المعتبر هو لزوم البناء و الالتزام بما يؤدى اليه من الأحكام ولكن لا دليل نقلاً و عقلاً على الموافقة الالتزامية للأحكام الواقعية فضلاً عن الظاهرية هذا.

ويمكن الايراد عليه اولا بما أفاده سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره من ان ملاك التعارض و التساقط هو اجتماع النفي و الاثبات فى محل واحد(مثلاً لو قامت امارة على وجوب صلاة الجمعة و الاخرى على استحبابها يكون المدلول الالتزامى للثانية عدم وجوب الصلاة و عدم تنجز التكليف بها لو صادف الوجوب و المدلول المطابقى للاولى وجوبها و تنجز التكليف لو صادف الوجوب فالموضوع واحد و هو صلاة الجمعة صارت موضوعاً لورود الاثبات و النفي اعنى الوجوب و عدمه و التنجز و عدمه و العذرية و عدمها) وهذا الملاك موجود على القولين و عليه فلا يبقى فرق بين القول بالسببية فى باب الطرق و بين القول بالطريقة اذ القائل بالسببية انما يقول مفاد الطريق بتمامه حجة لكن لا بملاك كونه طريقاً الى استيفاء الواقع بل بملاك ان فى العمل بمفاده بالتمام مصلحة ملزمة فالقائل بالسببية و الطريقة يشتركان فى القول بان الحجة مفاد الطريق بتمامه من المدلول المطابقى و الالتزامى الا أن الاول يقول بان حجته بملاك السببية و الثانى يقول بأنها بملاك الطريقة و اذا اجتمع (1) الاثبات و النفي الذى يلزمه الدالان المطابقة و الالتزامية لازم على كلا القولين من دون تفاوت و حيث هو محال عقلاً يحكم بالتساقط سواء قلنا بالطريقة او السببية و إلا فان قال

ص: 474

1- (1) ظ و اذا واجتمع.

القائل بالسببية بعدم اعتبار دلالة الالتزامية فيكون نحو تعارضهما نحو تعارض الأصول و يتساقطان فيما يتساقط الأصول (1) وعليه فلا وجه لما ذهب اليه صاحب الكفاية من الحكم بالتخير فيما اذا كان المقتضى للحجية في كل واحد من المتعارضين مع عدم المرجح بينهما.

وفيه ان الكلام على السببية يكون فيما اذا احتمل التخير لوجود المصلحة في كل طرف و معه لا تعارض و لا تساقط لعدم نفى كل بالآخر بل وجود المصلحة في كل طرف يوجب التخير و بعبارة اخرى مع احتمال التخير و امكانه لا مدلول التزامي لكل بالنسبة الى الآخر و مع عدم هذا المدلول لا يجتمع الاثبات و النفي في موضوع واحد حتى يوجب التساقط.

وثانياً بما أفاده سيّدنا الأستاذ أيضاً من ان باب التزاحم انما يتصور فيما كان هناك حكمان الزاميان لم يتمكن المكلف من امتثالهما فان لم يكن أحدهما أو كلاهما كذلك يخرج عن مسألة التزاحم بالكلية و مثاله مالو أدى أحد الطريقين الى وجوب شيء و الآخر الى حرمة و كان الموضوع على فرض وجوبه من الواجبات التوصلية فانه لاتزاحم اصطلاحاً في هذا الفرض أيضاً اذ المكلف لا يخلو في موضوع واحد اما ان يكون فاعلاً او تاركاً بحيث لا- يعقل عقلاً- كونه فاعلاً و تاركاً بل لا محالة اما ان يكون فاعلاً غير تارك او تاركاً غير فاعل و حينئذٍ فالتكليف بالتخير بالنسبة اليه محال اذ بعد ما كان كذلك حال المكلف لا يمكن للعقل و لا للشرع ان يوجب عليه الأخذ بأحد الطرفين تخيراً فانه من قبيل تحصيل الحاصل.

نعم انما يتصور باب التزاحم اذا فرض ان احد الطريقين ادى الى وجوب شيء و الآخر الى وجوب شيء آخر او ادى أحدهما الى حرمة الشيء و الآخر الى حرمة

ص:475

الآخر أو أحدهما الى الوجوب و الآخر الى الحرمة و لا يتمكن المكلف من امتثال كليهما (فى هذه الصور) فانه حينئذ يكون الفرض من باب التزاحم فى الامتثال فيؤخذ بالا هم او محتمله ان كان و إلا فباحدهما مخيراً. (1) و عليه فدعوى التزاحم بنحو الاطلاق محل منع فى بعض الموارد لما عرفت من ان التكليف بالتخير فى ما اذى أحد الطرفين الى وجوب شىء و الآخر الى حرمة و كان الموضوع على فرض وجوبه من الواجبات التوصيلية محال. و كيف كان فلاشكال فى تصور التزاحم فى الجملة و الأخذ بالا هم او محتمله ان كان و إلا فالتخير فى الموارد المذكورة كما أفاد سيّدنا الاستاذ قدس سره ولكن خالف فى ذلك.

السيد المحقق الخوئي قدس سره حيث قال ان جعل الحجية فى أطراف المعلوم بالاجمال مع التضاد او التناقض غير معقول (و عليه فلا مجال للحكم بالتخير بل الحجية مجعولة بالنسبة الى ما لم يعلم كذبه و مقتضاها هو التساقط).

ويمكن ان يقال: ان الجعل لا- يتعلق بالمتضادين او المتناقضين بل يتعلق بعنوان واحد و هو عنوان خبر العادل و لا استحالة فى تعلق الجعل به كما لا استحالة فى تعلق الوجوب بانقاذ الغريق مع عدم التمكن من انقاذ الغريقين فى حال واحد نعم يعرض الحكم على المتضادين بواسطة جعل الحكم على العنوان و لا مانع منه و دعوى ان المصلحة فى الانقاذ معلومة فى الطرفين بالقرائن و الارتكاز دون المقام بل محتاجة الى إطلاق دليل و هو أول الكلام مندفعة بان المفروض هو وجود المصلحة السلوكية فى كل خبر فتدبر جيداً.

و ثالثاً بما أفاده فى الدرر حيث قال و اما على تقدير اعتبارها من باب السببية فالذى صرح به شيخنا المرتضى قدس سره ان مقتضى الاصل التخير لأن المطلوبة المانعة

ص: 476

عن النقيض في كل منهما موجودة فيجب الامتثال بقدر الامكان و حيث لا يمكن الجمع يجب امتثال أحد التكليفين يحكم العقل على نحو التخيير لعدم الاهمية في أحدهما كما هو المفروض و اليه ذهب شيخنا الاستاد دام بقاءه حيث قال في تعليقه على رسالة التعادل و التراجيح ما هذا لفظه فاعلم انه ان قلنا بحجية الأخبار من باب السببية فيكون حال المتعارضين من قبيل الواجبين المتزاحمين في أن الاصل فيهما هو التخيير حيث ان كل واحد منهما حال التزاحم أيضاً على ما كان عليه من المصلحة التامة المقتضية للطلب الحتمي و لا يصلح التزاحم الا- للمنع عن تنجزهما جميعاً لامتناع الجمع لاعن أحدهما لا مكانه و حيث كان تعيينه بلامعين ترجيحاً بلامرجح كان التخيير متعيناً نعم لو كان اهم او محتمل الاهمية يتعين على ما سنفصله انتهى.

حاصل كلاهما ان مقتضى الأصل الاولى في المتعارضين بناء على السببية هو التخيير عند عدم المرجح ثم قال في الدرر.

وعندى في ذلك نظر توضيحه ان جعل الامارات من باب السببية (الى أن قال) يتصور على وجوه بعضها باطل عقلاً و بعضها باطل شرعاً و الذي يمكن من الوجوه المذكورة وجهان:

الوجه الأول: ان يكون الحكم الفعلي تابعا للامارة بمعنى ان لله تعالى في كل واقعة حكماً يشترك فيه العالم و الجاهل لو لا قيام الامارة على خلافه بحيث يكون قيام الامارة المخالفة مانعاً عن فعلية ذلك الحكم لكون مصلحة سلوك هذه الامارة غالبية على مصلحة الواقع فالحكم الواقعي فعلي في حق غير الظان بخلافه و شأنى في حقه بمعنى وجود المقتضى لذلك الحكم لو لا الظن على خلافه.

والوجه الثانى: ان لا يكون للامارة القائمة على الواقعة تأثير في الفعل الذى تضمنت الامارة حكمه و لا تحدث فيه مصلحة الا ان العمل على طبق تلك الامارة و

الالتزام به فى مقام العمل على أنه هو الواقع و ترتيب الاثار الشرعية المترتبة عليه واقعاً يشتمل على مصلحة فاجبه الشارع الى أن قال مقتضى السببية بالمعنى الاول انه اذا تعارض الخبران و علم مطابقه أحدهما للواقع لم يكن للخبر المطابق تأثير أصلاً لما عرفت فى الوجه الاول من ان المانع من الحكم الواقعى انما هو الظن بالخلاف دون ما يكون مطابقاً للواقع فالخبر الموافق لم يؤثر شيئاً و المخالف صار سبباً لانقلاب الحكم الواقعى فالواجب الأخذ بمؤدى أحد الامارتين فى الواقع و هى الامارة المخالفة للواقع دون ما هو مطابق له و حيث لم يتميز المخالف من الموافق يلزم التوقف و الرجوع الى مقتضى الاصل و هو يختلف لان الخبرين ان كان مثبتين للتكليف فان امكن الاختيار (الاحتياط) يجب لان مضمون أحدهما مجعول فى حقه بمقتضى سببية الخبر المخالف للواقع و إلا (أى و ان لم يمكن الاحتياط) فالتخير و ان لم يكونا مثبتين بل يكون أحدهما مثبتاً و الآخر نافياً فمقتضى الأصل البراءة لاحتمال كون النافى مخالفاً للواقع و صار موجبا لانقلاب الواقع الى مؤداه.

هذا فى صورة العلم بمطابقة أحد الخبرين المتعارضين للواقع.

و أما فى صورة الجهل بالواقع لا يخلو اما أن يكون كذلك فالحكم ما عرفت و اما أن يكون كلاهما مخالفاً للواقع فاللازم سقوط كليهما عن الأثر مثلاً لو كان حكم الواقعة الاباحة فدلّ احد الخبرين على الوجوب و الآخر على الحرمة فما دلّ على الوجوب يقتضى احداث مصلحة تامة فى فعل ذلك الشئ (على الوجه الاول) و ما دلّ على الحرمة يقتضى ذلك فى تركه (على الوجه الاول) و حيث لا يمكن الجمع بين ايجاب شئ و تحريمه يلغو السببان (و يتساقطان) هذا بناء على السببية بالمعنى الاول.

نعم على الوجه الثانى فالامر كما أفاده قدس سره لان الواقع على هذا لا يتغير عما هو عليه سواء كانت الامارة مطابقة له أم لا بل المصلحة فى الالتزام والتدين بما دلّت عليه (دون نفس الفعل) ولما كانت الامارتان فى محل الفرض متعارضين و لم يمكن الالتزام بمؤدى كليهما وجب ذلك فى احدهما على سبيل التخيير لعدم الاهمية كما هو المفروض الى أن قال و حينئذ نقول بعد العلم بانحصار الواجب فى أحد الفعلين اما الظهر و اما الجمعة فالخير الدال على وجوب الظهر مثلا يدل على عدم وجوب الجمعة و كذا الخبر الدال على وجوب الجمعة و مقتضى التدين بالاول الالتزام بوجوب الظهر و عدم وجوب الجمعة و مقتضى التدين بالثانى عكس ذلك و لا يمكن الجمع بينهما فمقتضاه التخيير فافهم. (1)

و حاصل كلامه ان إطلاق القول بالتخيير بناء على السببية محل نظر لان الخبرين ان كانا مثبتين للتكليف و امكن الامتثال كان الاحتياط واجبا لان مضمون أحدهما مجعول فى حقه و ان لم يمكن الامتثال فالحكم هو التخيير.

و ان لم يكونا مثبتين بل يكون أحدهما مثبتا و الاخرنا فيا و احتمل كون النافى مخالفا للواقع و صار موجبا لانقلاب الواقع الى مؤداه فمقتضى الاصل حينئذ هو البراءة لاحتمال كون النافى مخالفا للواقع و موجبا لانقلاب الواقع الى مؤداه هذا فى صورة العلم بمطابقة أحد الخبرين للواقع.

و اما بناء على الجهل بها فان كان أحدهما فى الواقع مطابقا للواقع فحكمه حكم صورة العلم بمطابقة أحدهما للواقع و ان كان كلاهما مخالفا للواقع كما اذا كان حكم الواقعة واقعاً هى الاباحة فدلّ أحد الخبرين على الوجوب و الآخر على الحرمة فاللازم هو سقوط كليهما عن التأثير و مع سقوطهما فالحكم هى الاباحة هذا كله بناء

ص: 479

على الوجه الاوّل أى كون الحكم الفعلى تابعا للامارة و اما بناء على الوجه الثانى فالامر كما افاده من التخيير لان الواقع لا يتغير عما هو عليه سواء كانت الامارة مطابقة له ام لا انتهى.

فاطلاق الحكم بالتخيير مع ما عرفت من وجوب الاحتياط فيما اذا كانا مثبتين و امكن الاحتياط و مع ما عرفت من البراءة فيما اذا كان احدهما مثبتا والاخر نافيا واحتمل كون النافى مخالفا للواقع و مع ما عرفت من سقوطهما فيما اذا كان كلاهما مخالفا للواقع و كان حكم الواقعة واقعا هو الاباحة منظور فيه.

و لقد افاد و اجاد صاحب الدرر الا ان قوله «مقتضى التدين بالاول الالتزام بوجوب الظهر و عدم وجوب الجمعة و مقتضى التدين بالثانى عكس ذلك و لا يمكن الجمع بينهما فمقتضاه التخيير فافهم» لا مجال له بعد احتمال كون الحكم هو التخيير الواقعى مثل صلاة الجمعة و الظهر اذ فى هذه الصورة لا ينفى كل طرف طرفا اخر فلا تغفل.

و كيف كان فاطلاق الحكم بالتخيير فى المتعارضين بناء على السببية منظور فيه لما عرفت من ان مقتضى الاصل يختلف بحسب اختلاف الموارد و هو اما الاحتياط عند امكانه و كون طرفى المعارضة مثبتين او التخيير عند عدم امكانه او البراءة فيما اذا كان أحد الطرفين نافيا و احتمل كون النافى مخالفا للواقع او الاباحة فيما اذا كان حكم الواقعة هى الاباحة واقعا و دلّ أحد الخبرين على الوجوب و الآخر على الحرمة فيتساقطان و يحكم بالاباحة هذا كله بناء على الطريقة المحضة و السببية المحضة و ينقدح الحكم مما ذكر فى المحضة فى غير المحضة أيضاً فتدبر جيّداً.

الفصل الخامس: فى بيان الاصل الثانوى فى الخبرين المتعارضين

فى بيان الاصل الثانوى فى الخبرين المتعارضين

وقد عرفت ان الاصل الاول فى مورد تعارض الامارات بناء على الطريقة المحضة هو التساقط بالنسبة الى خصوص

مفادهما ولكن مقتضى اصالة العموم الجارية فى ادلة اعتبار الاخبار والامارات هو عدم رفع اليد عنها فى المتعارضين إلا بالنسبة الى احدهما و عليه فيبقى الاخر تحت العموم و مقتضاه حجيته فى الدلالة المطابقة و الالتزامية كليهما و هذا هو مقتضى الاصل يرجع اليه عند عدم الدليل على الخلاف هذا مضافا إلى امكان دعوى الاجماع على عدم سقوط كلا المتعارضين فى الاخبار قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره. و حينئذ يقع الكلام فى تأسيس اصل ثانوى مع قطع النظر عن الاخبار العلاجية الآتية و هو انه بعد ما ثبت وجوب الاخذ باحد المتعارضين (بالقاعدة او الاجماع) هل يجب الاخذ بما هو اقرب الى الواقع او يخير بين الاخذ بكل منهما و يظهر النتيجة فى مورد المرجحات الغير المنصوصة فعلى الاول يجب الاخذ بذى المرجح و على الثانى يخير بين الأخذ به و بصاحبه اذا لم يكن لادلة التخيير اطلاق يؤذ به (كما هو المفروض) الى ان قال اذا عرفت ذلك نقول.

اما ان يكون المتعارضان متكافئين من جميع الجهات او يكون لاحدهما مزية على الاخر.

فعلى الاول: يحكم بالتخيير لكن لا من باب التخيير فى الحجية لما عرفت من انه لا معنى لذلك بل ما لا يكاد يكون حجة احدهما الغير المعين دليلا على حجة المعين بل من باب التخيير فى الاخذ باحدهما اذ للشارع ان يحكم بوجوب الاخذ باحدهما مخيرا فما لم ياخذ المكلف بواحد منهما معينا لا يكون له حجة و لا يشمل دليلا الاعتبار و أما اذا أخذ به و صار معينا بالأخذ يشمل دليلا الحجية و يجعلها حجة فى المفاد و يشير اليه قوله عليه السلام «فبأيّهما اخذت من باب التسليم وسعك» فان معناه ان كل واحد من المتعارضين اخذت به و بنيت عليه فهو حجة لك.

وعلى الثانى: فان أخذ المكلف بذى المزية يعلم انه حجة له اما لانه كان حجة قبل الأخذ بعنوان كونه ذا مزية او لانه أخذ به وبنى عليه واما لو أخذ بغيره يشك فى صيرورته حجة بالأخذ لاحتمال ان يكون الحجة صاحبه و حيث يشك فى الحجة لا يترتب عليه آثارها.

وقد تحصل من جميع ما ذكر ان الحجة فى المتكافئين هو ما اختاره المكلف من الامارتين و اخذه وبنى عليه فالحجبة انما تتبع الأخذ و ترد على المأخوذ بمعنى ان قبل الأخذ لا حجة على واحد منهما بالخصوص و لا على كليهما و أما بعد الأخذ فالحجبة هو خصوص المأخوذ نعم الحجة على جامع المفادين موجودة قبل الأخذ أيضاً و لا بأس به الا انك قد عرفت ان الحجة على الطبيعة السارية فى جميع الأفراد لا يصير حجة على خصوصيات الفردية الى أن قال.

ثم ان المترائى من كلمات بعض الاساطين عند تأسيس الاصل ان المكلف مخير فى الأخذ بأحد الطريقتين على أنه حجة و حكم الله الواقعى.

وفيه ما تقدم من ان قبل الأخذ لا يكون أحد الطريقتين حجة و لا يمكن انتسابه الى الله تعالى اذ لا تعيين قبله بل الحجبة انما تتبع الأخذ و به تتعين فى المأخوذ فكيف يمكن ان يكون الأخذ على أنه حجة و حكم الله فالصحيح ان المكلف مخير فى الأخذ بأحد الطريقتين بمعنى البناء العملى عليه لا بعنوان الحجة و الانتساب نعم بعد ذلك البناء يجوز له العمل على انه حجة و حكم الله و نظير ذلك ما لو تعارض قول مجتهد مع مثله فان المكلف مخير حينئذٍ فى العمل بأحد القولين لكن لا بعنوان انه حكم الله نعم بعد الأخذ به عملاً يجوز له الانتساب اليه تعالى. (1)

ص:482

ثم انه لو أخذ فيما كان لأحد الطرفين مزية بغير ذى المزية يحصل له العلم الاجمالى بالحجة المرددة بين المأخوذ و ذى المزية بمعنى انه يعلم اجمالاً بقيام الحجة عليه اما على المأخوذ و هو غير ذى المزية او على ذىها و لازمه الاحتياط بالجمع بين الفعلين فيما أدّى الى وجوب شيئين و بين التركيب فيما اذا ادى الى حرمتهم و بين فعل أحدهما و ترك الآخر فيما اذا ادى الى وجوب الاول و ترك الثانى و البراءة فيما ادى أحدهما الى حكم غير الزامى اذ الفرض لا يزيد عن العلم الاجمالى بنفس التكليف. (1)

و لا يخفى عليك ان بعد امكان الحجة التخيرية فى المقيس عليه فلا وجه لقياس المقام به الا ترى اذا كان المجتهدان متساويين و مختلفين فى النظر امكن للشارع ان يجعل الحجية التخيرية فيجوز للمكلف ان يرجع الى ايهما شاء لكونه حجة و لعله كذلك عند العقلاء أيضاً اذ اقوال الاختصاص اذا كانت مختلفة جاز لهم ان يرجعوا الى أى منها شاؤوا من باب كون قولهم حجة عليهم و ليس عليهم ان يرجعوا الى أقوال جميع أفراد الاختصاص هذا بخلاف الأخبار فان الواجب حينئذ ان يأخذ المكلف بجميعها فاذا كانت متعارضة سقطت عن التعيين و يحتاج تعيين الحجة الى الأخذ بعد العلم بحجية أحدهما لابعينه و كيف كان فتحصل ان المكلف بعد العلم بحجية أحد المتعارضين مخير فى الأخذ بأى منهما ان كانا متكافئين و إلا فاللازم هو الرجوع الى ذى المزية من باب انه القدر المتيقن و ان أخذ بغير ذى المزية علم اجمالاً بقيام الحجة عليه أما هى المأخوذ او ذو المزية فاللازم عليه هو الاحتياط بالجمع بين الفعلين فيما اذا ادى الى وجوب شيئين و بين التركيب فيما اذا ادى الى حرمتهم و بين فعل أحدهما و ترك الآخر فيما اذا ادى الى وجوب الاول و ترك الثانى و البراءة فيما اذا ادى

ص: 483

أحدهما الى غير الزامى لانحلال العلم الاجمالى بحجية ذى المزية او المأخوذ هذا تمام الكلام فى مقتضى الاصل الثانوى بعد العلم بحجية أحدهما بالقاعدة او الاجماع.

الفصل السادس: فى حكم المتعارضين مع ملاحظة الادلة الشرعية الواردة فى...

إشارة

فى حكم المتعارضين مع ملاحظة الادلة الشرعية الواردة فى علاج المتعارضين و الأخبار هنا على طوائف:

أخبار التخيير

الطائفة الاولى: ما استدل به على التخيير على الاطلاق

منها خبر الحسن بن الجهم المروى مرسل عن الاحتجاج عن الرضا عليه السلام

قال قلت له تبيئنا الاحاديث عنكم مختلفة فقال ما جاءك عتّا فقس على كتاب الله عزّوجلّ و احاديثنا فان كان يشبههما فهو متّا و ان لم يكن يشبههما فليس متّا قلت يبيئنا الرجالن وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين و لا نعلم ايهما الحق قال فاذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت.

(1)

مورد الاستدلال هو قوله قلت يبيئنا الرجالن وكلاهما ثقة الحديث.

بدعوى وضوح دلالة على جواز الأخذ بكل من المتعارضين و هو باطلاقه يشمل ما اذا كان أحدهما ذامية او لم يكن ولكن يشكل الاستدلال به من جهة ضعفه بالارسال.

ومنها: صحيحة على بن مهزيار

إشارة

قال قرأت فى كتاب لعبد الله بن محمد الى أبى الحسن عليه السلام اختلف اصحابنا فى رواياتهم عن أبى عبد الله عليه السلام فى ركعتى الفجر فى السفر فروى بعضهم ان صلّهما فى المحمل و روى بعضهم ان لا تصلّهما إلا على

ص: 484

الارض فاعلمنى كيف تصنع انت لاقتدى بك فى ذلك فوقع عليه السلام موسّع عليك باية عملت. (1)

الا ان قول السائل فاعلمنى كيف تصنع أنت لاقتدى بك فى ذلك ليس فى نسخة الوسائل و تقريب الاستدلال به للتخيير بان الامام عليه السلام صرح بسعة الأمر للمكلف فى العمل باية من الروايتين شاء و الصحيحة و ان وردت فى مورد خاص الا انه يمكن الغاء الخصوصية عن موردها أورد عليه سيّدنا الأستاذ تبعاً للمحقق الاصفهاني ان موردهما هو المستحبات المبنى أمرها على التخفيف و السهولة فلايستلزم التخيير فى الالتزامات و الغاء الخصوصية كما ترى اذ القطع بعدمها مفقود خصوصاً مع ما يرى من التفريق بين المستحبات و الالتزامات ففى الاول يكفى مجرد بلوغ خبر و لو ضعيف و فى الثانية فلايكفى الا الخبر الجامع لشرائط الحجية و حيث يرى هذا الفرق كيف يمكن الغاء الخصوصية اذ من المحتمل ان فى المستحبات لخفة مؤنتها وسع الشارع الأمر بالأخذ بايهما شاء المكلف و هذا بخلاف الواجبات فانها ليس فيها هذا التسامح فافهم.

هذا مضافاً الى انه ورد فى تعارض الخبرين الخاصين اعنى الخبر الدال على استحباب الصلاة على الارض و الدال على الصلاة فى المحمل و من المحتمل انه لم يكن ترجيح فيهما فلا إطلاق يشمل ثبوت التخيير حتى فى مورد وجود المرجح اذ لعل الحكم بالتخيير من جهة عدم وجود المرجح هذا. (2)

و زاد عليه سيّدنا الإمام المجاهد بان الظاهر سئواله عن الحكم الواقعى خصوصاً بملاحظة الزيادة التى فى الحقائق «و هى على ما حكيت بعد قوله و روى بعضهم ان

ص: 485

1- (1) التهذيب، ج 3، ص 228، ح 92. الوسائل، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، ح 44.

2- (2) المحاضرات سيّدنا الأستاذ، ج 3، ص 289.

لاتصلهما إلا على الأرض فاعلمنى كيف تصنع أنت لاقتدى بك فى ذلك» والظاهر ان جوابه أيضاً يكون بالنسبة الى الحكم الواقعى كما هو كذلك فان المراد من ركعتى الفجر نافلتة و يجوز اتيانها فى المحمل وعلى الأرض و حملها على الأخذ فى المسألة الأصولية لدى تعارض الاحوال فى غاية البعد فهى أيضاً اجنبية عما نحن بصددته انتهى.

و لقائل ان يقول ان السؤال كان عن المسألة الأصولية والحكم الظاهرى حيث قال السائل اختلف اصحابنا فى رواياتهم والمورد لا ينافى كون السؤال عن المسألة الأصولية و يؤيده الجواب أيضاً حيث كان ظاهره هو الجواب عن المسألة الأصولية حيث قال باية عملت أى باية الروايتين عملت ولا- نظر له الى المورد حتى يقال يحتاج الى الغاء الخصوصية بل النظر الى الروايتين المتعارضتين ولذا عبر باية لا بأى حكم.

ودعوى ان مورد الصحيحة ليس من التعارض المستقر بل موردها ورود خبرين أحدهما ظاهر فى الشرطية والآخر فى عدمها و من الواضح ان بينهما جمعاً عرفياً بحمل الظاهر فى الشرطية على الافضلية كما يحمل الأمر الظاهر فى الوجوب على الندب بالقرينة وفى مثله يكون المكلف فى سعة فى العمل بدليل الأمر و الفضل او بدليل الترخيص فى الترك فمفاد كل من الخبرين باق غاية الأمر انه يحمل على الفضيلة فى الظاهر فى الالزامى فيعمل بكل من الخبرين و المكلف مخير فى العمل بأى منهما. (1)

مندفعة بان الأمر و النهى بقوله صل ولا تصل متعارضان مع الاستقرار ولا يقاس بموارد الترخيص فى الترك او الفعل.

ص: 486

ولقد أفاد وأجاد المحقق النائني قدس سره: حيث قال نعم ربما يتوهم دلالة قوله عليه السلام موسع عليك بآية عملت كما في رواية ابن مهزيار عن كتاب عبدالله بن محمد على كون التخيير في المسألة الفقهية ولكن الظاهر من قوله عليه السلام بآية عملت هو الأخذ بأحد المتعارضين حجة وطريقاً إلى العمل لا مجرد العمل بمضمون أحدهما. (1)

فالجواب ناظر إلى المسألة الأصولية ويؤيده أن الإمام عليه السلام امتنع عن جواب قول السائل فاعلمني كيف تصنع أنت لاقتدى بك في ذلك ولم يذكر كيفية عمله حتى يكون المسألة فقهية بل أرجع السائل إلى قوله «موسع عليك بآية عملت» الدال على التخيير بين الروايتين وهو المسألة الأصولية ومما ذكر يظهر ما في مصباح الأصول حيث قال ومورد هذه الرواية هو التخيير في نافلة الفجر بين الاتيان بها في المحمل والاتيان بها على الأرض وقد حكم الإمام عليه السلام في الحقيقة بجواز الاتيان بها في المحمل فان ظاهر حكمه عليه السلام بالتخيير أن التخيير واقعي اذ لو كان الحكم الواقعي غيره لكان الانسب بيانه لا الحكم بالتخيير بين الحديثين ولا إطلاق لكلام الإمام 7 و لاعموم حتى يتمسك بهما ويتعدى عن مورد الرواية إلى غيره. (2)

وذلك لما عرفت من أن الظاهر من قوله عليه السلام بآية عملت الخ هو بيان حكم المسألة الأصولية لا المسألة الفقهية والا لبيّن في جواب السائل فاعلمني كيف تصنع أنت لاقتدى بك كيفية عمله فالتخيير ظاهري لا واقعي.

نقاش الشهيد الصدر قدس سره

و مما ذكرنا ينقدح ما في كلام الشهيد الصدر قدس سره حيث قال يمكن النقاش في دلالة الرواية من وجهين:

ص: 487

1- (1) فوائد الأصول، ج 3 و 4، ص 285.

2- (2) مصباح الأصول، ج 3، ص 424.

الوجه الأول: دعوى ظهور الرواية فى بيان التخيير الواقعى بين مضمونى الروايتين لا التخيير الظاهرى وذلك بنكتتين:

النكتة الاولى: ان السائل قد سأل عن الحكم الواقعى حيث يقول (فاعلمنى كيف تصنع أنت لا قتدى بك) ومقتضى اصالة التطابق بين السؤال والجواب هو كون الجواب أيضاً عن الحكم الواقعى الى أن قال.

النكتة الثانية: ان ظاهر حال الإمام (حتى لو فرض عدم ظهور لكلام السائل فى أن السؤال عن خصوص الحكم الواقعى) هو الاجابة عن الواقع لان الامام عليه السلام باعتبار اطلاعه على الواقع يكون ظاهر حاله هو انه يجيب بما يرفع الشك لا أنه يبين حكم الشك الا فى مورد لا يمكنه رفع الشك وذلك كما لو كان السؤال عن الخبرين المتعارضين بشكل عام.

الوجه الثانى: دعوى عدم المعارضة راسا بين الخبرين فى المقام اذن فقوله: «موسع عليك» لابد من حمله على التخيير الواقعى ولا معنى للتخيير الظاهرى وذلك بناء على مبنى المحقق النائنى قدس سره من ان الأمر انما يدل على الطلب واما الوجوب فهو شىء ينتزع العقل من الطلب عند عدم ورود الترخيص و عليه فما دلّ على طلب الصلاة على الارض لا يوجد أى معارضة بينه وبين ما دلّ على الترخيص فى الصلاة فى المحمل فان الطلب يجتمع مع الترخيص نعم الوجوب لا يجتمع مع الترخيص لكن الطلب لم يكن دليلا على الوجوب بنفسه وانما العقل كان ينتزع الوجوب لولا الترخيص ومع ورود الترخيص لا ينتزع الوجوب. (1)

ويمكن أن يقال: فى النكتة الاولى ان الجواب بقوله عليه السلام موسع عليك باية عملت الظاهر فى التخيير الظاهرى بين الروايتين لا الحكمين المدلولين كما عرفت شاهد على

ص: 488

عدم جريان اصاله التطابق بين السؤال و الجواب فى المقام فلاوجه لحمل الجواب على الحكم الواقعى و الا لزم عليه ان يعين كيفية عمله حتى يقتدى به السائل.

كما يمكن أن يقال: فى النكته الثانية ان عدوله عليه السلام عن الجواب عن سؤال السائل ظاهر فى انه لم يكن فى مقام الاجابة عن الواقع و إلا لاجاب بما كان يفعل فى نفسه.

و من المعلوم ان بيان الحكم الظاهرى من وظائفه أيضاً و قول السائل اختلف اصحابنا فى رواياتهم يساعد السؤال عن الوظيفة الظاهرية.

هذا مضافاً الى امكان تأييد ما ذكر بما فى تعليقه كتاب مباحث الأصول من ان الرواية بما أنها واردة عن الإمام الهادى عليه السلام و هو من الائمة المتأخرين الذين لعلمهم كانوا يخططون لعصر الغيبة فقد يقول قائل حتى لو كان سؤال السائل عن الحكم الواقعى فالامام عليه السلام تعمّد الجواب عن الحكم الظاهرى بالتخير بين الروايتين تعليماً لطريقة الاستنباط التى تشتد الحاجة اليها لدى عصر الغيبة و لعله لهذا ترى انه رغم ان السؤال كان عن ان الامام عليه السلام كيف يصنع حتى يقتدى السائل به ولكن الجواب لم يأت بلسان انى اصنع كذا بل جاء بلسان اجازة العمل بأى واحدة من الروايتين (1) هذا كله بالنسبة الى الوجه الاول.

و اما الوجه الثانى ففيه ان المبنى المذكور غير تام لان الوجوب و ان استفيد بانتزاع العقل من الطلب عند عدم ورود الترخيص ولكنه ينعقد الظهور بتمامية الكلام و عدم ورود الترخيص و مع انعقاد الظهور صار معارضا مع ما يأتى منفصلاً فنفى المعارضة كما ترى فان الظاهر من وجوب الصلاة على الارض هو اشتراط الصحة بكون الصلاة على الارض و هو ينافى الترخيص فى الصلاة فى المحمل فانه ظاهر فى عدم اشتراط الصحة بكونها على الارض و بين الاشتراط و عدمه تعارض و مما ذكر يظهر ما فى

ص: 489

دعوى ان دليل جواز الصلاة فى المحمل يكون قرينة عرفية على حمل الأمر بالصلاة على الارض على الاستحباب و هذا الجمع العرفى يقتضى عملا ان يكون موسعا على المكلف يعمل بأى الروايتين شاء لان الاولى تبين ما يكفى فى الاجزاء و الثانية تبين ما هو المستحب.

و ذلك لان بين الاشتراط و عدمه يكون المعارضة و المستفاد من الروايتين هو الشرطية لا- الحكم التكليفى فالأ-ظهر ان المناقشات المذكورة حول صحیحة على بن مهزيار مردودة عند التأمل التام و الله هو العالم.

ومنها: موثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام

إشارة

قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه فى أمر كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه و الآخر ينهاه عنه كيف يصنع فقال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو فى سعة حتى يلقاه و فى رواية اخرى بايهما اخذت من باب التسليم وسعك. (1) بدعوى ان موضوع السؤال هو الاختلاف الناشئ عن اختلاف الخبرين المتعارضين و قد حكم الامام عليه السلام فيه بالامرين أحدهما انه يرجئه حتى يكشف الحكم الواقعى و هو المستفاد من قوله يرجئه حتى يلقى من يخبره و هو الامام عليه السلام مثلاً- و ثانيهما ان وظيفته الفعلية هى التخيير و هو مستفاد من قوله فهو فى سعة حتى يلقاه أى فى سعة فى الأخذ باية الروايتين شاء.

أورد عليه سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره بانه يحتمل ان يكون المراد كون المكلف فى سعة من الأمر و النهى الواقعيين لا انه فى سعة من الأخذ بايهما شاء من الخبرين و الشاهد عليه قوله عليه السلام «يرجئه حتى يلقى من يخبره» فان معناه تأخير الأمر و عدم الافتاء بمضمون أحدهما حتى يلقى الإمام و يسأله مع انه لو كان حكم

ص: 490

المسألة الأخذ بأحدهما مخير اجاز الافتاء وانتسابه الى الله تعالى فالامر بالتأخر وارجاع الأمر الى الإمام دليل على عدم جواز الأخذ بهذا المعنى اللهم إلا أن يكون المراد تأخير الأمر وعدم القول فيه بالاراء و الاهواء فلا ينافي جواز الأخذ باحدهما وهو كماترى خلاف الظاهر بل الظاهر المعنى الاول و حينئذ كان المراد من السعة هو الحكم الواقعي الموجود في البين فتأمل. (1)

و لعل وجه التامل ان الخبر يدل على أمرين بالفقرتين تأخير الأمر وعدم القول بالاراء و الاهواء بقوله يرجئه حتى يلقي من يخبره و جواز الأخذ باحدهما و العمل به بقوله فهو في سعة حتى يلقاه و لا منافاة بينهما فاذا عرفت ذلك فاتضح ان الأمر بالتوقف و التأخير من جهة الأمر الاول أى اختيار أحدهما بعنوان انه هو الحكم الواقعي لا من جهة الأخذ بأحد الخبرين بعنوان الوظيفة الفعلية بل هو في سعة في الأخذ بأى منهما و التوسعة بواسطة الاختيار في الأخذ متصورة بخلاف التوسعة بواسطة الارجاء فانه لا معنى له إلا اذا قلنا بلزوم الالتزام بالاحكام متعينا بالتأخير فيه يحتاج الى التوسعة ولكنه اول الكلام و مما ذكر يظهر ما في كلام المحقق الاصفهاني حيث قال ان هذه الرواية مقيدة بصورة التمكن من لقاء الامام عليه السلام القائم بالامر في كل عصر و صورة ترقب لقائه بل مقيدة بصورة التمكن من كل من يخبره بحكم الواقعة كتوابه عليه السلام عموما او خصوصا فليست من ادلة التخيير بل من ادلة التوقف انتهى.

و ذلك لما عرفت من ان التوقف في اختيار احدهما بعنوان الحكم الواقعي لا ينافي جواز الاخذ باحدهما بعنوان الوظيفة الفعلية الظاهرية عند التحير حتى يتمكن عن كشف الواقع بلقاء الامام او نوابه عليه السلام كسائر الاحكام الظاهرية.

ص: 491

أورد السيّد المحقّق الخوئي قدس سره على الاستدلال بالرواية بأن موردها دوران الأمر بين المحذورين حيث ان أحد الخبرين يأمر و الآخر ينهى و العقل يحكم فيه بالتخير بين الفعل و الترك و قول الامام عليه السلام لا يدل على أزيد منه. (1)

فهذه الرواية لا تدلّ على شىء جديد زائد على القواعد العقلية بل مفادها هو التخيير العقلى و قد أجاب عنه الشهيد الصدر قدس سره اولاً بأن دوران الأمر بين المحذورين الذى تجرى فيه أصالة التخيير عبارة عما لو علمنا بجنس الالتزام و ترددنا بين الوجوب و التحريم و اما اذا شككنا فى الوجوب و التحريم معاً فلا اشكال فى اجراء البراءة عنهما معاً فان كان مقصوده (دامت بركاته) ان السائل افترض العلم من الخارج فهذا شىء لم يرد عنه ذكر فى هذه الرواية و لم يفرض سماعة العلم بالالتزام فى المقام بل الغالب فى مثل هذه الموارد انه كما يحتمل كذب أحد الخبرين او يعلم به كذلك يحتمل كذبهما معاً و ان كان مقصوده ان جامع الالتزام يثبت بنفس مجموع هذين الخبرين فهذا ليس على طبق القاعدة و انما هو شىء على خلاف القاعدة نفترض استفادته من الأخبار العلاجية (و هو شىء جديد و عليه لا يصح قوله ان الخبر لا يدل على ازيد من التخيير العقلى)

و ثانياً انه لو سلمنا دوران الأمر بين المحذورين فى المقام فليس متى ما دار الأمر بين المحذورين جرت اصالة التخيير بل انما تجرى اصالة التخيير ان لم يكن عندنا مرجع من قبيل عموم فوقانى او استصحاب نرجع اليه و الا فلا معنى لاصالة التخيير فاطلاق هذه الرواية لفرض وجود مرجع من هذا القبيل يرجع اليه بعد تساقط الخبرين يدل مثلاً على ما يقوله المشهور من التخيير عند تعارض الخبرين. (2)

ص: 492

1- (1) مصباح الاصول، ج 3، ص 424.

2- (2) مباحث الاصول الجزء الخامس من القسم الثانى، ص 684-685.

ودعوى اختصاص الموثقة بمورد اختلاف المفتين و لا تعم اختلاف الروايتين عند المجتهد المفتى وذلك ان قوله فى السؤال اختلف عليه رجلان من أهل دينه كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه و الآخر ينهيه عنه حيث اوضح الاختلاف المستند الى الرواية بان أحدهما يأمر بأخذه و الآخر ينهيه يدل على ان مرتبة السائل لدى المسئول عنه مرتبة من يأتمر بأمره او ينتهى عن نهيه و هذه مناسبة لمرتبة المستفتى من المفتى لا الراوى من راو آخر الذى ربما كان هو افقه من الناقل. (1)

مندفعة بان الظاهر من قوله اختلف عليه رجلان من أهل دينه فى امر كلاهما يرويه أحدهما: يأمر بأخذه و الآخر ينهيه عنه ان الأمر بالأخذ و النهى عنه مستندان الى الرواية لا رأيهما فلا وجه لاختصاص الموثقة بمورد اختلاف المفتين و لو كان المراد بيان الفتوى لما كان حاجة الى قوله كلاهما يرويه بل يكفى نفس الفتوى للتبعية للمستفتين و لا مجال أيضاً بعد رجوع المستفتى الى المفتى و امره او نهيه لا رجاء الأمر حتى يلقى بل له الأخذ بقول المفتى فتدبر جيداً.

أورد الشهيد الصدر على الاستدلال بالرواية بان التحقيق عدم تمامية دلالة الرواية فى المقام على مختار المشهور لقوة احتمال كونها فى اصول الدين و ذلك لما جاء فيها من التعبير بقوله: «أحدهما يأمر بأخذه» فان الأخذ انما يناسب الاعتقادات لا الاعمال و اما فى الاعمال فينبغى ان يقال مثلاً أحدهما يأمر بفعله و الآخر ينهيه عنه و هذا ان لم يكن قرينة على صرف الرواية الى الاعتقادات فلا أقل من انه يوجب الاجمال على أن دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة انما يكون غالباً فى الاعتقادات و اما فى الفروع فهو نادر جداً.

ص: 493

و يؤيد ما ذكرنا قوله عليه السلام: «يرجئه حتى يلقى من يخبره» أى يترك هذا الشئ بكلا جانبيه و لا يلتزم بأحد الاعتقادين حتى يلقى من يخبره و يلتزم مع هذا المعنى قوله عليه السلام: «فهو فى سعة حتى يلقاه» أى انه فى سعة من الاعتقاد و الالتزام بشئ فى المقام فلا يلتزم بأحدهما حتى يلقاه فتفسير السعة بالتخير انما يناسب فرض عدم اختصاص الرواية باصول الدين و اما اذا استظهرنا اختصاصها باصول الدين و الاعتقادات فمعنى السعة هو عدم لزوم الالتزام و الاعتقاد بأحد الطرفين. (1)

و لقائل ان يقول اولاً ان الأخذ لا يختص بالاعتقادات بل يعم الأخذ بأحد الخبرين الدالين على حكم الاعمال بعنوان الحجة الفعلية و يصدق على من روى أحد الخبرين و يقول اعمل به أنه يأمر بأخذه فلا يكون قوله «أحدهما يأمر بأخذه» شاهداً على ارادة خصوص الاعتقادات او موجبا للاجمال.

وثانياً: ان بعد وضوح عدم اختصاص الأخذ بالاعتقادات يظهر انه لا وجه لتأييد الاختصاص بقوله عليه السلام «يرجئه حتى يلقى من يخبره» لما عرفت من ان مفاد الرواية امران أحدهما ان اكتشاف الحكم الواقعى بالخبر فهو موكول الى من يخبره و هو الامام عليه السلام و نوابه: و هذه الفقرة تدل على ذلك الأمر و حاصله هو التوقف عن ذلك حتى يلقى الامام و ثانيهما ان الوظيفة هو الأخذ بأحد الخبرين فى مقام الوظيفة العملية حتى يلقى الامام عليه السلام و قوله عليه السلام «فهو فى سعة حتى يلقاه» يدل على هذا الأمر و لا منافاة بينهما و بالجملة فلا مؤيد لكون المراد من الأخذ هو الاخذ فى الاعتقادات.

وثالثاً: ان شمول الرواية للاخذ فى الاعتقادات بعيد فضلاً عن اختصاصها بها و يؤيد ذلك بل يشهد له قوله كيف يصنع فان الظاهر منه ان مقصود السائل هو رفع

ص: 494

التحير من جهة الاعمال و هذا لا يساعد مع ارادة الأخذ فى اصول الدين و الاعتقادات كما لا يخفى و منها مكاتبة الحميرى و معتبرته.

قال فى الاحتجاج و مما خرج عن صاحب الزمان صلوات الله عليه من جوابات المسائل الفقهية أيضاً ما سأله فيها محمد بن عبد الله بن جعفر الحميرى فيما كتب اليه الى أن قال كتاب آخر لمحمد بن عبد الله بن جعفر الحميرى أيضاً اليه (صاحب الزمان عليه السلام) فى مثل ذلك فأريك ادام الله عزك فى تأمل رقعتى و التفضل بما أسال من ذلك لاضيفه الى ساير أياديك عندى و منك على و احتجت ادام الله عزك ان يسألنى بعض الفقهاء عن المصلى اذا قام من التشهد الاول الى الركعة الثالثة هل يجب عليه ان يكبر فان بعض أصحابنا قال لا يجب عليه التكبير و يجزيه ان يقول بحول الله و قوته أقوم و أقعد.

الجواب ان فيه حديثين. أما أحدهما فانه اذا انتقل من حالة الى حالة اخرى فعليه التكبير و اما الآخر فانه روى انه اذا رفع رأسه من السجدة الثانية فكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه فى القيام بعد القعود تكبير و كذلك فى التشهد الاول يجرى هذا المجرى و بايهما أخذت من جهة التسليم كان صواباً. (1)

تقريب الاستدلال ان الامام عليه السلام جعل فى الخبرين المختلفين الأخذ بأى الحديثين أراد المكلف من جهة التسليم صواباً و حيث لا خصوصية للمورد يكون الأمر كذلك فى كل خبرين متعارضين.

أورد عليه السيد المحقق الخوئى قدس سره بأن مورد هذه الرواية خارج عن محل الكلام فان النسبة بين الخبرين الذين دلت هذه الرواية على التخيير بينهما هى العموم المطلق و مقتضى الجمع العرفى هو التخصيص و الحكم بعدم استحباب التكبير فى مورد

ص: 495

السؤال فحكم الامام عليه السلام بالتخير انما هو لكون المورد من الامور المستحبة فلا بأس بالأخذ بكل من الخبرين اذ مقتضى التخصيص وان كان عدم استحباب التكبير الا ان الأخذ بالخبر والاتيان بالتكبير أيضاً لا بأس به لان التكبير ذكر في نفسه وبالجمله لابد من الاقتصار على مورد الرواية اذ ليس في كلام الامام عليه السلام إطلاق او عموم يوجب التعدى عن موردها الى غيره. (1)

هذا مضافاً الى ان موردها هو المستحبات المبنى أمرها على التخفيف و السهولة فلا يستلزم التخير فيها التخير في الازاميات كما لا يخفى.

و أجاب عنه شيخنا الأستاذ الأراكي قدس سره بان مقتضى قوله عليه السلام في الجواب عن ذلك ان فيه حديثين وقوله في ذيل الرواية و بايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا ان الملاك هو مجيء الحديثين المختلفين و لا تأثير للمورد و عليه فلا يضر ان موردها هو المستحبات.

بل يمكن الجواب عن ما قاله السيّد المحقق الخوئي قدس سره من انه لا بأس بالأخذ بكل من الخبرين اذ مقتضى التخصيص وان كان عدم استحباب التكبير الا ان الأخذ بالخبر والاتيان بالتكبير أيضاً لا بأس به لان التكبير ذكر في نفسه بان مورد السؤال هو التكبير بعنوان الجزء المستحب للصلاة لا بعنوان انه ذكر في نفسه فالجواب المذكور في كلام السيّد المحقق الخوئي قدس سره لا يصلح للجواب عن السؤال المذكور فاللازم هو ان يقال بان السؤال عن حكم الحديثين المختلفين و كان المورد من موارد التعارض بناء على كون الحديث المطلق واردا مورد الحاجة و كان الحكم في ذلك الوقت هو المطلق فيعارض مع الحديث المقيّد الدال على عدم استحباب التكبير فمقتضى القاعدة حينئذ هو الحكم بنسخ الحكم المطلق ولكن الحديث يدل على عدم

ص: 496

النسخ وبقائه على ما هو عليه فيكون المكلف بعد بقاء الحكم المطلق مخيراً بين أن يأتي بالتكبير بعنوان الجزء المستحب وأن لا يأتي به بعنوان أنه ليس بجزء مستحب فيصح الجواب حينئذٍ بالتخير في الأخذ بالرواية ويكون مطابقاً للسؤال أو أن يقال بأن المعروف في المستحبات هو حمل المطلق والمقيد على مراتب الفضيلة وعليه فالجمع بين ما دلّ على أن عليه التكبير في جمع موارد الانتقال من حالة إلى أخرى وما دلّ على أنه ليس عليه تكبير في القيام بعد الجلوس المتعقب للتكبير هو أن فضيلة التكبير هنا ليس على حد سائر الحالات و عليه فيجوز الاتيان بالتكبير بعنوان جزء الصلوة الاستحبابي فيوافق مع السؤال في الرواية ولكنه خلاف الظاهر لأن قوله عليه السلام «فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير» ظاهر في نفي الفضيلة راساً لا المرتبة الخاصة من الفضيلة التي تكون في سائر الحالات كما لا يخفى.

ثمّ انه قد يدعى أن الرواية اجنبية عن المقام وهو التعارض لأن الخبرين وأن كانا متعارضين (في لزوم التكبير وعدمه) إلا أنهما ليسا متعارضين في مورد سؤال السائل وهو التكبير في القيام بعد التشهد الأول لأن الخبر الثاني إنما دلّ على نفي التكبير في القيام بعد الجلوس وهذا لا ينافي كون القيام بعد التشهد يستوجب التكبير وهذا بناء على أن قوله عليه السلام: «و كذلك التشهد الأول يجرى هذا المجرى» ليس تتمّة للخبر الثاني (وإلا لكان الخبر الثاني معارضاً مع ما دلّ على أن القيام بعد التشهد يستوجب التكبير) وإنما هو كلام لصاحب الزمان (عجل الله فرجه) وبناء (1) على هذا الاحتمال أيضاً تكون الرواية أجنبية عن المقصود ولا بدّ من حملها على التخيير الواقعي وهذا

ص: 497

1- (1) يعني بناء على كون قوله عليه السلام و كذلك التشهد الأول يجرى هذا المجرى من تتمّة للخبر الثاني أيضاً تكون الرواية اجنبية عن المقصود وهو التخيير الظاهري بل هو يفيد التخيير الواقعي.

يكفينا الاجمال و عدم الظهور فى كون تلك الفقرة تتمّة للخبر الثانى فوجود هذا الاحتمال يكفى لاسقاط هذا الحديث عن الاستدلال للتخير (الظاهرى). (1)

و اجيب عنه فى ذيل مباحث الأصول بان الظاهر انه حتى لو كان هذا كلاما للامام صاحب الزمان (عجل الله فرجه) فالمقصود به بيان ان خبر نفى التكبير بعد الجلوس من السجدة الثانية يشمل فرض الشاهد أيضاً. (2)

و مع شمول خبر نفى التكبير بعد الجلوس لفرض الشاهد فالروايات فى مورد سؤال السائل تكون متعارضة اذ بعضها يدل على ثبوت التكبير لفرض الشاهد و بعضها الآخر يدل على نفى التكبير فى فرض الشاهد و مقتضى قوله عليه السلام «و بايئهما اخذت من جهة التسليم كان صوابا» هو التخير الظاهرى بينهما بعد كون الروايات متعارضة و دعوى وجود الجمع العرفى و هو حكومة الخبر الثانى بالنسبة الى الخبر الاول مندفة بان الحكومة لا شاهد لها و ان اريد منها كون النسبة بينهما هو الاطلاق و التقييد فقد عرفت من ان المطلق الوارد فى مورد الحاجة يعارض المقيّد فتدبر جيّداً.

بقي شيء

و هو ان الظاهر من كلمة حديثين هو اخباره عليه السلام القطعى بحديث اجداده عليهم السلام بهذين الكلامين و ان قوله: (فانه روى) أيضاً يقصد رواية هو عليه السلام يمضى ورودها بنفس هذا النقل فعندئذ تخرج هذه المكاتبة عما نحن بصدده رأساً لاننا نتكلم فى خبرين متعارضين غير مقطوعى الصدور و لو فرض ثبوت التخير فى مقطوعى الصدور لا يمكن التعدى عنهما الى غير مقطوعى الصدور. (3)

ص: 498

1- (1) مباحث الاصول الجزء الخامس من القسم الثانى، ص 689.

2- (2) نفس المصدر ذيل صفحة 689.

3- (3) مباحث الاصول، الجزء الخامس من القسم الثانى، ص 690.

وفيه منع الظهور المذكور بل المستفاد منه هو ذكر الضابطة في الروايات الواردة المتعارضة ولا نظر له الى ما حدث اجداده بالامامة او بالطرق القطعية ولا شاهد له هذا مضافاً الى ما أفاده المقرر في ذيل الصفحة من ان هذه الرواية مروية عن الإمام صاحب الزمان (عجل الله فرجه) في زمن غيبته فمن الطبيعي كما قلنا ان يكون بصدد تعليم طريقة الاستنباط من الروايات المروية وهذا يسقط ظهور العبارة في ارادة قطعية الحديثين بل يوجب الظهور في النظر الى الروايات المتعارفة والتي هي غير قطعية الصدور او يوجب الاطلاق على أقل تقدير (نفس المصدر) وعليه فيجوز الاستدلال بهذا الحديث لمقامنا من التخيير الظاهري.

تنبيه: في تمامية هذه الرواية

وهو انه لا يذهب عليك ان صاحب الوسائل قال واعلم انه قد روى الشيخ في كتاب الغيبة جميع مسائل محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري عن صاحب الزمان عليه السلام عن جماعة عن ابي الحسن محمد بن احمد بن داود قال وجدت بخط احمد بن ابراهيم النوبختي و املاء ابي القاسم الحسين بن روح و ذكر المسائل كما رواها الطبرسي وأوردناها بروايته. (1)

قال الشيخ في الفهرست محمد بن احمد بن داود له كتب منها كتاب المزار الكبير حسن و كتاب الذخائر الذي جمعه كتاب حسن و كتاب الممدوحين المذمومين وغير ذلك اخبرنا بكتبه و رواياته جماعة منهم الشيخ المفيد؛ والحسين عبيد الله و احمد بن عبدون كلهم عنه انتهى.

و ظاهره التوثيق فان نقل كتبه توسط الجماعة المذكورين سيما الشيخ المفيد يكفي في حصول الاطمئنان بوثاقته.

ص: 499

ثمّ قوله وجدت بخط احمد بن ابراهيم النوبختي و املاء أبي القاسم الحسين بن روح يكفى فى شهادته على كون ذلك كله باملاء ابي القاسم حسين بن روح. (1)

فتحصّل تمامية هذه الرواية دلالة و سنداً على ثبوت التخيير الظاهري فى الخبرين المتعارضين.

ومنها: خبر الحرث بن المغيرة المروى فى الاحتجاج مرسل عن أبي عبدالله عليه السلام

قال اذا سمعت من اصحابك الحديث و كلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم عليه السلام فترد اليه. (2)

أورد عليه فى مصباح الأصول بأن هذه الرواية مضافاً الى ضعف سندها بالارسال لادلالة لها على حكم المتعارضين كما ترى و مفادها حجية أخبار الثقة الى ظهور الحجة عليه السلام. (3)

ويمكن الجواب عنه: بما أفاده الشهيد الصدر قدس سره من ان قوله عليه السلام «و كلهم ثقة» ان كان مأخوذاً بنحو المجموعة أى ان وثاقة الجميع هى الدخيلة فى الحكم فلو فرضت و ثاقة بعض دون بعض لم يثبت الحكم بالسعة كان ذلك قرينة على أن مفروض الكلام هو الأخبار المتعارضة و ان المقصود هو التخيير لا حجية خبر الثقة فان وثاقة الكل انما تؤثر فى المتعارضين من باب انه لو كان أحدهما ثقة دون الآخر لم تكن عندنا حجتان متعارضتان وقد يكون التخيير فى خصوص ما اذا كان كلاهما ثقة و كلتاها حجة فى نفسها اما لو فرض ان المقصود بيان حجية خبر الثقة فلامعنى لدخل و ثاقة الكل بنحو المجموعة بل لابد ان يكون بنحو الانحلال الى أن قال و قد

ص:500

1- (1) المباحث الاصول، الجزء الخامس من القسم الثانى ذيل الصفحة 691.

2- (2) الوسائل، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، ح 41.

3- (3) مصباح الاصول، ج 3، ص 424.

تحصل بكل ما ذكرناه ان هذه الرواية تامة دلالة الا أنها ساقطة سنداً. (1) ولقائل ان يقول لعل المراد من قوله عليه السلام اذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة ان مجموع من وقع في السند ثقة فلا مانع من ان يكون المراد هو حجية خبر الثقة نعم سيأتى بيان آخر من سيّدنا الأستاذ يدل على ان المراد هو الاحاديث المتعارضة لا حجية خبر الثقة فانتظر.

لا يقال: ان تذييل التوسعة المذكورة بالرد الى القائم عليه السلام الذى هو فى معنى استعلام الأمر عنه ربما يدل على ان ليس له الافتاء بمضمون شىء من المتعارضين بل عليه التوقف عن الفتوى حتى يرى القائم عليه السلام ويستخبره فهذا الذيل يمنع عن انعقاد الاطلاق للتوسعة ووجب اختصاصها بسعة الأمر عليه فى مجرد مقام العمل. (2)

لأننا نقول: كما سيأتى ان مفروض الكلام هو الأخبار المتعارضة وان المقصود من السعة هو التخيير والظاهر من التخيير فى الأخبار المتعارضة هو التخيير فى الأخذ والفتوى به فى مرحلة الظاهر والحكم بالتوقف فى الأخذ والفتوى به لا يساعد إطلاق الوسعة وان قلنا بالتخيير فى مجرد مقام العمل.

ودعوى انه لعل المقصود من قوله عليه السلام «موسع عليك» هو الرجوع الى البراءة بعد تساقطهما لا التوسعة بلحاظ التخيير بين الخبرين.

مندفعة بما أفاده الشهيد الصدر قدس سره من انه بعد تساقطهما ليس المرجع دائماً هو البراءة ونحوها مما تفيد السعة بل قد يكون المرجع استصحاب الفساد او اصابة البطلان ونحو ذلك مما لا يمت الى السعة بصله بل يوجب التضييق. (3) وأوضح سيّدنا

ص: 501

1- (1) مباحث الاصول الجزء الخامس من القسم الثانى، ص 690.

2- (2) تسديد الاصول، ج 2، ص 457.

3- (3) مباحث الحجة الجزء الخامس من القسم الثانى، ص 692.

الأستاذ دلالتها على حكم المتعارضين بان احتمال كون المراد حجية قول الثقة من دون ملاحظة حال التعارض متفرع على ان يكون المراد من القائم مولانا الحجة بن الحسن (عجل الله فرجه) حيث ان في زمانه يرتفع الأحكام الظاهرية ويجد كل أحد أحكامه الواقعية من ساحته كما في بعض الأخبار او بطريق آخر فيصح حينئذٍ تحديد حجية قول الثقة بملاقاته و اما بناء على أن يكون المراد منه مطلق الحجة اعني امام الوقت فليس المراد ذلك اذ حجية قول الثقة غير مغنى بقاء الإمام كما يشعر به قوله عليه السلام ولا يجوز لاحد من موالينا التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا او رواة احاديثنا ويشعر به أيضاً قول حماد بن عيسى له حفظت كتاب حريز حيث لم يردعه الامام عليه السلام ولم يقل له كتابه ليس بحجة لك او ايتنى ونحو ذلك من التعابير الكاشفة عن عدم الحجية فعلى هذا لابد وان يكون فرض الكلام في الاحاديث المتعارضة ويكون المراد ان الحكم فيه التخيير حتى يلقي الإمام ويسأله عن الحجة واللاحجة وبالجمله حمل الرواية على المعنى الاول يبنى على الاستظهار المذكور و هو بعيد فان لفظ القائم وان استعمل في غير واحد من الأخبار في امام زماننا عليه السلام الا أن حملة عليه في خصوص المقام الذي كان المخاطب غير مدرك له عليه السلام بعيد فتأمل جيداً. (1)

فالعمدة ان الرواية مرسلة و الا فلا اشكال في دلالتها على التخيير في المتعارضين.

و منها ما ذكره الكليني قدس سره في ديباجة الكافي في ذيل قوله «فاعلم يا اخي ارشدك الله انه لا يسع احداً تمييز شيء مما اختلف الرواية فيه عن العلماء: برأيه إلا على ما اطلقه العالم بقوله عليه السلام اعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله عز وجل

ص: 502

فخذوه و ما خالف كتاب الله فردّوه وقوله عليه السلام دعوا ما وافق القوم فان الرشد في خلافهم وقوله عليه السلام خذوا بالمجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب فيه».

ونحن لا نعرف من جميع ذلك الا أقلّه ولا نجد شيئاً احوط ولا اوسع من ردّ علم ذلك كله الى العالم عليه السلام وقبول ما وسّع من الامر فيه بقوله عليه السلام بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم. (1)

ودلالة قوله «وقبول ما وسّع من الأمر فيه بقوله عليه السلام بايهما أخذتم من باب التسليم وسعكم» على التخيير في الأخذ بكل من المتعارضين بعد ذكر موارد الترجيح واضحة.

أورد عليه تبعاً لمصباح الأصول بأنه لا إطلاق فيه فانه بعد ذكر الترجيح بموافقة الكتاب و مخالفة العامة و ايجاب الأخذ بالمجمع عليه حكم بالتخيير فلو كان ما ذكره خبر آخر لما امكن له ان يقاوم ويقابل أخبار الترجيح بل يوافقها ويؤكد لها لكن الكلام كله في أنه هل هو خبر آخر او هو مضمون استفاده من الأخبار الآخر التي مر الكلام في بعضها ويأتي الكلام عن بعض اخر فعده خبراً مستقلاً مرسلًا في قبال غيرها غير صحيح ولا مستقيم. (2)

قال سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: ان الظاهر مغايرة هذه الرواية (أي مرسله الكليني في ديباجة الكافي) مع ما ورد في ذيل رواية الحميري بايهما اخذت من باب التسليم كان صواباً. اللهم الا أن يدعى انها منقولة بالمعنى وكانت بعينهما ما ورد في التوقيع الشريف فحينئذٍ يسقط عن الدلالة لما عرفت من وجوه الاشكال في الاستدلال

ص: 503

1- (1) الكافي، ج 1، ص 8-9.

2- (2) تسديد الاصول، ج 2، ص 458.

بالتوقيع وكيف كان لو ثبتت المغايرة كانت المرسلة (أى مرسله الكليني) دالة على التخيير مطلقاً في الواجبات والمستحبات وفي صورة وجود المرجح وعدمه. (1)

هذا مضافاً الى انه لو لم تثبت المغايرة لكانت المرسلة صالحة لتأييد ما استفيد من ساير الأخبار من التخيير بين الخبرين لان الكليني فهم من ساير الأخبار التخيير المذكور و لم يخطئه أحد في تلك الاستفادة ثم ان الرواية على فرض المغايرة وان كانت مرسله ولكن ظاهر قول الكليني نسبة التوسعة في الخبرين المتعارضين الى الإمام عليه السلام جزماً حيث قال وقبول ما وسع من الأمر فيه بقوله بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم فتأمل.

وكيف كان فتحصل من جميع ما تقدم كفاية بعض الأخبار دلالة وسندا لاثبات التخيير الظاهري بين الخبرين المتعارضين فلامجال لدعوى التساقط كما ذهب اليه الشيخ الأعظم قدس سره حيث قال ان الأخبار المستفيضة بل المتواترة قد دلت على عدم التساقط مع فقد المرجح و حينئذٍ فهل يحكم بالتخيير او العمل بما طابق منهما الاحتياط او بالاحتياط ولو كان مخالفا لهما كالجمع بين الظهر والجمعة مع تصادم ادلتهم وكذا بين القصر والاتمام وجوه:

المشهور وهو الذي عليه جمهور المجتهدين الاول للاخبار المستفيضة بل المتواترة الدالة عليه (2) ولا يخفى عليك ان الاستفادة من كلامه هو التخيير بعد فقد المرجحات بخلاف صاحب الكفاية فانه ذهب الى التخيير مطلقاً حيث قال والتحقيق انه لا مجال لتقييد اطلاقات التخيير في زماننا هذا مما لا- يتمكن من لقاء الامام عليه السلام بالمرفوعة والمقبولة لقصور الاولى سنداً والثانية دلالة لاختصاصها بزمان التمكن من لقائه عليه السلام و

ص: 504

1- (1) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج 3، ص 291.

2- (2) فرائد الاصول، ص 439 الطبع القديم.

لذا ما ارجع الى التخيير بعد فقد الترجيح مع ان تقييد الاطلاقات الواردة (فى التخيير) فى مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين بلا استتصال عن كونهما متعادلين او متفاضلين مع ندرة كونهما متساويين جداً بعيد قطعاً بحيث لو لم يكن ظهور المقبولة فى ذلك الاختصاص لوجب حملها عليه او على ما لا ينافيها من الحمل على الاستحباب كما فعله بعض الاصحاب و يشهد به الاختلاف الكثير بين ما دلّ على الترجيح من الأخبار الى أن قال فتلخص مما ذكرنا ان إطلاق التخيير محكمة و ليس فى الأخبار ما يصلح لتقييدها. (1)

ظاهره هو التخيير حتى عند وجود بعض المرجحات خلافاً للشيخ الانصارى و سيأتى بيان المختار ان شاء الله تعالى و قد عرفت كفاية بعض الأخبار لاثبات التخيير الظاهرى بين المتعارضين و لا حاجة الى دعوى الاستفاضة او التواتر مع ما فيها.

أخبار لزوم الامتناع عن الفتوى

الطائفة الثانية: هي ما يدل على التوقف مطلقاً

إشارة

و المراد منه هو وجوب الامتناع عن الفتوى بكل واحد من المتعارضين و انه ليس شىء منهما حجة فى خصوص مفاده و هى عدة من الأخبار منها موثقة سماعة عن أبى عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه فى أمر كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه و الآخر ينهاه عنه كيف يصنع فقال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو فى سعة حتى يلقاه و فى رواية اخرى بايهما اخذت من باب التسليم و سعى (2) بدعوى ان المراد منها ان المكلف يكون فى سعة من جهة الامر و النهى الواقعيين لا انه فى سعة من ناحية الاخذ بايهما شاء من الخبرين و الشاهد عليه قوله عليه السلام «يرجئه حتى يلقى من يخبره»

ص: 505

1- (1) الكفاية، ج2، ص 395-389.

2- (2) الكافي، ج 1، ص 166، باب اختلاف الحديث، ح 7.

فان معناه تأخير الأمر وعدم الافتاء بمضمون أحدهما حتى يلقي الإمام ويسأله و يتبين له الواقع.

وفيه أنه قد تقدم ان الخبر يدل على الـمرين بالفقرتين أحدهما تأخير اكتشاف الحكم الواقعي وعدم القول بالاراء و الالهواء بقوله عليه السلام«يرجئه حتى يلقي من يخبره» و ثانيهما هو جواز الأخذ بأحدهما والعمل به بقوله عليه السلام«فهو في سعة حتى يلقاه» و لا منافاة بينهما و الأمر بالتوقف يكون من جهة الأمر الاول فلا يجوز ان يختار احدهما بعنوان انه حكم واقعي و هذا لا ينافي جواز الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين بعنوان الوظيفة الفعلية الظاهرية حتى يتبين له الواقع بقاء الامام عليه السلام و يؤيده لزوم التكرار في الجملتين لو لم يقصد منهما أفادة الامرين كما لا يخفى و لذا جعلنا هذه الموثقة من ادلة التخيير الظاهري فيما تقدم.

ومنها: ما رواه الصدوق في العيون

قال حدثنا أبي و محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضى الله عنه قال حدثنا سعد بن عبد الله قال حدثني محمد بن عبد الله المسمعي قال حدثني احمد بن الحسن الميثمي انه سئل الرضا عليه السلام يوما وقد اجتمع عنده قوم من أصحابه و قد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم في الشيء الواحد فقال عليه السلام ان الله عز وجل حرم حراما و أحل حلالا و فرض فرائض فما جاء في تحليل ما حرم الله او تحريم ما أحل الله او دفع فريضة في كتاب الله رسمها بين قائم بلاناسخ نسخ ذلك فذلك مما لا يسع الأخذ به لان رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم لم يكن ليحرّم ما أحل الله و لا ليحلل ما حرّم الله و لا ليغير فرائض الله و أحكامه كان في ذلك كله متبعاً مسلماً مؤدياً عن الله و ذلك قول الله عز وجل ان اتبع الا ما يوحى إلىّ فكان عليه السلام متبعاً لله مؤدياً عن الله ما امره به من تبليغ الرسالة.

قلت قد يرد عنكم الحديث في الشيء عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مما ليس في الكتاب وهو في السنة ثم يرد خلافه.

فقال وكذلك قد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن أشياء نهى حرام فوافق في ذلك نهيه نهى الله تعالى وأمر بأشياء فصار ذلك الأمر واجباً لازماً كالعدل (1) فرائض الله تعالى وافق في ذلك أمره أمر الله تعالى فما جاء في النهي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى حرام ثم جاء خلافه لم يسع استعمال ذلك وكذلك فيما أمر به لأننا لا نرخص فيما لم يرخص فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولا نأمر بخلاف ما أمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلا لعل خوف ضرورة فاما ان نستحل ما حرم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو نحرّم ما استحل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلا يكون ذلك أبداً لأننا تابعون لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مسلمون له كما كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تابعا لا أمر به عز وجل مسلما له وقال عز وجل ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا . (2)

وان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن أشياء ليس نهى حرام بل اعافاة وكرهية وأمر بأشياء ليس أمر فرض ولا واجب بل أمر فضل ورجحان في الدين ثم رخص في ذلك للمعلول وغير المعلول فما كان عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى اعافاة أو أمر فضل فذلك الذي يسع استعمال الرخص فيه.

إذا ورد عليكم عنا فيه الخبران باتفاق يرويه من يرويه في النهي ولا ينكره وكان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقلة فيهما يجب الأخذ بأحدهما أو بهما جميعاً أو بإيهما شئت واجبت موسع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والرد إليه و

ص: 507

1- (1) العدل المثل.

2- (2) حشر، 8.

الينا و كان تارك ذلك من باب العناد و الانكار و ترك التسليم لرسول الله صلى الله عليه و آله و سلم مشركا بالله العظيم.

فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً او حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب و ما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن النبي صلى الله عليه و آله و سلم فما كان في السنة موجوداً منهيها عنه نهى حرام او مأموراً به عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم امر الزام فاتبعوا ما وافق نهى رسول الله و امره صلى الله عليه و آله و سلم.

و ما كان في السنة نهى اعافة او كراهة ثم كان الخبر الآخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و كرهه و لم يحرمه فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً او بايهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم و الاتباع و الرد الى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم.

و ما لم تجده في شيء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك و لا تقولوا فيه بارتككم و عليكم بالكف و الثبت و الوقوف و انتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا» قال مصنف هذا الكتاب رضى الله عنه كان شيخنا محمد بن الحسن بن احمد بن الوليد رضى الله عنه سبىء الرأي في محمد بن عبد الله المسمعى راوى هذا الحديث و انما اخرجت هذا الخبر في هذا الكتاب لانه كان في كتاب الرحمة و قد قرأته عليه فلم ينكره و رواه لى. (1)

هذا مضافاً الى ان ظاهر عدم استثناء ابن الوليد رواية محمد بن احمد بن يحيى عن المعنون اعتماده عليه و يمكن الجمع بين كون ابن الوليد سبىء الرأي و بين كونه معتمداً عليه بانه و ان كان عنده من جهة الرأي ضعيفاً عنده مثل أن كان غالباً و لكن لا يكون ذلك في حدّ يسلب اعتماده عليه و يستثنيه فتأمل جيّداً.

ص:508

ثم ان تقريب الاستدلال بهذه الرواية بان يقال ان قوله عليه السلام: «و ما لم تجدوه فى شىء من هذه الوجوه فردّوا اليها علمه فنحن اولى بذلك و لا تقولوا فيه بارائكم و عليكم بالكف و الثبوت و الوقوف وانتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا» يدل بوضوح على لزوم التوقف عن العمل بالاخبار المتعارضة مطلقاً و من الواضح ان الخبرين المتعارضين اذا كانا واجدين لشرائط الاعتبار داخلان فى هذا الذيل الذى حكم عليه السلام بوجوب التوقف و الثبوت الى ان يتضح الأمر ببركة بيانهم.

هذا مضافاً الى دعوى ان ظاهر حكمه بالتخير بين العمل بخبر الأمر او النهى و العمل بخبر الترخيص بقوله عليه السلام و ما كان فى السنة نهى اعافه او كراهة ثم كان الخبر الآخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و كرهه و لم يحرمه فذلك الذى يسع الاخذ بهما جميعاً او بايهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم و الاتباع و الرد الى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم ان التخير و التوسعة المنقولة عنهم عليهم السلام يختص بهذا المورد الذى ليس من التعارض المستقر فالرواية تدل على عدم تشريع التخير فى المتعارضين. (1)

وفيه اولاً: ان نقل الرواية المذكورة عن كتاب الرحمة لسعد بن عبدالله الاشعري و عدم انكار ابن الوليد لا يشهد على وثاقة المسمعى الا اذا ثبت ان سعد بن عبدالله الاشعري لم ينقل فيه الا عن الثقات و هو غير محرز نعم عدم استثناء ابن الوليد اياه فى ما رواه عن محمد بن احمد بن يحيى مشعر بكونه ثقة.

وثانياً: ان الظاهر من قوله عليه السلام «و ما لم تجدوه فى شىء من هذه الوجوه» بعد الاقسام المذكورة سابقاً فى هذه الرواية انه يختص بمورد التعارض المستقر و الحكم بالوقوف فى هذا القسم من ناحية الاراء و الاهواء لا ينافى التخير الظاهري المستفاد

ص: 509

من سائر الأخبار فى الأخذ بايهما للعمل و عليه فيمكن الجمع بينهما بان للعامل ان يأخذ بأى منهما و يحكم بالتخيير الظاهرى ليس له الحكم بمفاد كل واحد بعنوان الحكم الواقعى.

وثالثاً: ان التخيير المختص بصورة كون النهى نهى اعافه او الأمر امر الفضل هو التخيير الواقعى و لا ينافى ذلك ورود التخيير الظاهرى فى القسم الاخير و هى الروايات المتعارضة و كون النهى فيه نهى حرام و الأمر فيه امر الزام.

ومنها: ما رواه فى الاحتجاج مرسلًا عن سماعة بن مهران عن ابي عبد الله عليه السلام

قلت يرد علينا حديثان واحد يامرنا بالأخذ به و الآخر ينهانا عنه قال لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله قلت لابد ان نعمل بواحد منهما قال خذ بما فيه خلاف العامة. (1) بدعوى انه لو جاز العمل باحدهما مخيراً او بما فيه مرجح لما ينهاه عن العمل بواحد منهما على وجه الاطلاق سواء كان فيه مرجح او لم يكن.

قال سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره: ولا يخفى ان هذه الرواية بمنزلة ما صرح فيه بالاطلاق اذ مع وجود المرجح و هو مخالفة العامة لم يجز له الأخذ عملاً و لا استناداً بما فيه المرجح فيعلم منه ان الحكم التوقف من الأخذ حتى يلقى الإمام و لو كان هناك مرجح. (2)

وفيه كما فى مصباح الأصول انه ضعيف السند مضافاً الى كونه معارضاً مع مقبولة عمر بن حنظلة حيث حكم فيها بالتوقف بعد فقد المرجح لاحدى الروايتين و هذا الخبر يدل على وجوب التوقف من اول الأمر و الأخذ بما فيه الترجيح عند عدم امكان التوقف.

ص: 510

1- (1) الوسائل، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، ح 42.

2- (2) المحاضرات، ج 3، ص 294.

على ان مورده أيضاً صورة التممكن من لقاء الامام عليه السلام كما فى المقبولة انتهى. (1)

و مما ذكر يظهر انه لا مجال للتمسك للتوقف بذيل المقبولة حيث ورد فيها بعد فرض الراوى لتساوى الحديثين من حيث موافقة القوم و مخالفتهم «فارجئه حتى تلقى امامك» وذلك لان المقبولة مورد ها صورة التممكن من لقاء الامام عليه السلام هذا مضافاً الى ما يقال من انها وردت فى مورد التخاصم و من الظاهر ان فصل الخصومة لا يمكن بالحكم بتخيير المتخاصمين اذ كل طرف يختار ما فيه نفعه فتبقى الخصومة.

ومنها: ما رواه الصفار فى بصائر الدرجات عن جميل بن دراج

قال حدثنا احمد بن محمد عن عمر بن عبدالعزيز عن جميل بن دراج عن أبى عبدالله عليه السلام قال ان من قرأ العين التسليم الينا ان تقولوا لكل ما اختلف عنا ان تردوا الينا (2) و هو ضعيف لجهالة عمر بن عبدالعزيز.

ومنها: ما رواه الصفار فى بصائر الدرجات فى باب التسليم لال محمد عن محمد بن عيسى :

قال حدثنا محمد بن عيسى قال اقرأنى داود بن فرقد الفارسى كتابة الى أبى الحسن الثالث و جوابه بخطه فقال نسألك عن العلم المنقول الينا عن آبائك و اجدادك قد اختلفوا علينا فيه كيف العمل به على اختلافه اذا نرد اليك فقد اختلف فيه فكتب و قرأته ما علمتم انه قولنا فالزموه و ما لم تعلموا فردوه الينا. (3)

و جهالة داود بن فرقد الفارسى لا تضر بعد ظهور الرواية فى ان محمد بن عيسى قرأ الكتابة و هكذا قرأ جواب الامام عليه السلام بخطه المبارك هذا مضافاً الى نقله فى السرائر عن محمد بن على بن عيسى و ظاهره ان السائل هو محمد بن على بن عيسى عن أبى الحسن الهادى عليه السلام من دون وساطة ثم ان الظاهر ان الروايتين رواية واحدة

ص: 511

1- (1) مصباح الاصول، ج 3، ص 405.

2- (2) بصائر الدرجات الجزء العاشر، الباب 19، ح 31.

3- (3) بصائر الدرجات، الجزء العاشر، الباب 19، ح 26.

لان محمد بن عيسى فى هذه الرواية هو محمد بن على بن عيسى المذكور فى آخر السرائر اذ المتعارف هو اسقاط اسم الاب و الاسناد الى الجد كما لا يخفى و اليك الرواية المذكورة فى آخر السرائر.

ومنها: ما رواه فى الوسائل عن آخر السرائر نقلاً من كتاب مسائل محمد بن على بن عيسى عن مولانا أبى الحسن الهادى عليه السلام

قال و سألته عن العلم المنقول الينا عن آبائك و اجدادك صلوات الله عليهم قد اختلف علينا فيه كيف العمل به على اختلافه او الرد اليك فيما اختلف فيه فكتب عليه السلام ما علمتم انه قولنا فالزموه (فالتزموه) و ما لم تعلموا فردوه الينا. (1) و التقريب فى هذه الروايات بان يقال ان وجوب الرد اليهم عليهم السلام فى الأخبار ظاهر فى لزوم التوقف عن الأخذ و الفتوى بأحد الطرفين و هو يعارض الأخبار الدالة على التخيير.

لا يقال: ان المراد ان الخبر الذى علمتم انه منّا فهو الحجة دون ما لم تعلموا و كان مفاد الخبر راجع الى تمييز الحجة عن غير الحجة فلا يكون هذا الخبر مرتبطاً بالمقام لانا نقول بانه خلاف الظاهر بل الظاهر ان المتعارضين ان كانا بحيث يعلم الحق منهما فهو الحجة لا غير و ان لم يكونا كذلك بان لا يتميز الحق من الباطل منهما فيجب الرد و التوقف و هذا هو الذى نحن بصدد من التوقف.

وفيه: اولا كما فى الدرر ان أخبار التوقف ليست ناظرة الى ما يقابل الأخذ بأحدهما على سبيل التخيير و لا على سبيل التعيين بل هى ناظرة الى تعيين مدلول الخبرين المتعارضين بالمناسبات الظنية التى لا اعتبار بها شرعاً و لا عقلاً فيكون المعنى على هذا انه ليس له استكشاف الواقع و الحكم بان الواقع كذا كما كان له ذلك فيما كان فى البين ترجيح و لا اشكال فى ان المتحيز من جهة الواقع لابد له من قاعدة

ص: 512

يرجع اليها فى مقام العمل فلو جعل التخيير مرجعاً له فى مقام العمل لا ينافى وجوب التوقف كما أنه لو جعل المرجع فى مقام العمل الاصل الموافق لاحد الخبرين لم يكن منافياً لذلك.

الى أن قال و الحاصل انا ندعى ان أخبار التوقف بملاحظة ما قلنا منصرفه الى حرمة القول بالرأى فى تعيين مدلول كلام الشارع فاذا ورد دليل دال على التخيير فى مقام العمل فلا منافاة بينه وبين تلك الأخبار و الشاهد على ذلك أيضاً قولهم: بعد الأمر بالتوقف فى بعض الأخبار «ولا تقولوا فيه بارائكم» (1).

وثانياً: كما فى الدرر أيضاً ان مدلول اخبار التوقف أعم مطلقاً من مدلول أخبار التخيير لان الاول يرجع الى النهى عن امور.

منها القول بغير العلم فى مدلول الخبرين.

و منها الأخذ بخبر خاص حجة على انه هو الحجة لاغير.

و منها اخذ أحدهما حجة على سبيل التخيير و أخبار التخيير تدل على جواز الاخير فيجب تقييد تلك الادلة بها. (2)

وثالثاً: ان الشهيد الصدر قدس سره قال لو ثبتت وثاقة السند بين صاحب السرائر و كتاب مسائل الرجال فلا أقل من مجهولية حال نفس محمد بن على بن عيسى الذى هو صاحب كتاب مسائل الرجال. (3)

يمكن أن يقال: ان محمد بن على بن عيسى القمى من الوجوه قال النجاشى كان وجهها بقم و اميرا عليها من قبل السلطان و كذلك كان ابوه يعرف بالطلحى و له مسائل

ص: 513

1- (1) الوسائل، الباب 12 من أبواب صفات القاضى، ح 31.

2- (2) الدرر، ص 657-656.

3- (3) مباحث الاصول، الجزء الخامس من القسم الثانى، ص 695.

لابى محمد العسكرى عليه السلام أخبرنا ابوالفرج محمد بن على قال حدثنا محمد بن عبد الله بن جعفر قال حدثنا أبى قال حدثنا محمد بن احمد بن زياد عن محمد بن على بن عيسى بالمسائل انتهى و الطريق المذكور فى النجاشى صحيح الا ان محمد بن على أبا الفرج لم يصرح بتوثيقه ولكن يمكن الاكتفاء فى الوثاقة بكونه من مشايخ النجاشى و عليه فلا مجال لتضعيف السند لا من ناحية السند الى الكتاب المذكور و لا من ناحية وثاقة محمد بن على بن عيسى.

ورابعاً: كما أفاد و أجاد السيّد على المحقّق القزوينى تطرق المنع الى اصل منافاة هذه الأخبار (أى الأخبار الدالة على التوقف) لأخبار التخيير من حيث عدم دلالتها صراحة و لا ظهوراً على التوقف بالمعنى المبحوث عنه و هو الوقوف عن العمل رأساً و الرجوع الى الاصل او الاحتياط بل غايتها الدلالة على ارجاء العمل و تأخيره الى لقاء الامام عليه السلام و الوصول الى حضرته عليه السلام و السؤال عن حقيقة الحال فتختص بالمتمكنين من ذلك كله و اما أخبار التخيير فهى اما ظاهرة فى صورة عدم التمكن او عامة لها أيضاً فتخصص بها جميعاً (ظ جمعا).

لا يقال: ان أخبار التخيير و ان اشتملت على جملة من المرجحات السنية غير أنها تنهون بمخالفة مضمونها الأصل القطعى المجمع عليه و هو بطلان التصويب لما تقدم من ان التخيير بين المتعارضين مبنى على الجعل الموضوعى فى الامارات المؤدى الى التصويب بخلاف أخبار التوقف الغير المستتبّع لهذا المحذور فهى مشتملة على مرجح مضمونى يجب ترجيحهما على أخبار التخيير.

لأننا نقول: ان التخيير المنساق من الأخبار الآمرة به ليس من التخيير العقلى المبنى على الجعل الموضوعى و هو التخيير فى امثال الحكم الواقعى التابع للمصلحة الواقعية

الكامنة في الواقعة كما في الواجبين المتزاحمين بل هو تخيير عملي و حكم ظاهري جعله الشارع للمتخير في متعارضات الامارات عند فقد المرجحات هذا. (1)

ومنها: الروايات العامة الدالة على التوقف عند الشبهة

فانها بعمومها تشمل موارد تعارض الأخبار.

وفيه: ان مع تمامية ادلة التخيير او الترجيح لا- يصدق الشبهة و مع عدم صدقها لا يبقى موضوع لتلك الأخبار فيكون موارد التخيير أو الترجيح خارجا عن موضوع تلك الأخبار هذا مضافاً الى انه لو سلمنا إطلاق أدلة التوقف بالنسبة الى موارد التخيير او الترجيح فالنسبة بينهما هي العموم والخصوص و مقتضاه هو تقديم ادلة التخيير و تخصيص أخبار التوقف بأخبار التخيير او الترجيح كما لا يخفى.

فتحصّل: الى حدّ الآن انه لا- يعارض أخبار التوقف ما تقدم من الأخبار الدالة على التخيير الظاهري بين الروايات المتعارضة و ذلك لاختلاف موضوعهما اذ موضوع التوقف هو استكشاف الواقع بالاراء و الالهواء و موضوع التخيير هو الأخذ بأحد الخبرين و العمل به بعنوان الحكم الظاهري هذا مضافاً الى انه لو سلمنا التعميم فالمعارضة بدوى لان أخبار التوقف أعم و أخبار التخيير و الترجيح أخص و مقتضى الجمع العرفي هو تقديم أخبار التخيير و الترجيح على أخبار التوقف.

بل يمكن أن يقال: ان المنساق من أدلة التوقف في استكشاف الواقع و ارجاء ذلك الى لقاء الإمام ليس هو الرجوع في مقام العمل الى الاصل الموافق لاحد الخبرين و إلا لأشير اليه بل المستفاد منها هو الرجوع الى نفس الخبرين المتعارضين في العمل بأى منهما في مدة عدم التمكن من لقاء الإمام و عليه فتكون أخبار التوقف كأخبار التخيير

ص:515

فى افادة التخيير الظاهرى و لعل ذلك منشأ لدعوى تواتر الأخبار الدالة على التخيير فافهم.

أخبار الاحتياط

الطائفة الثالثة: ما دلّ على الاحتياط

ولكن لا- دليل له إلا مرفوعة زرارة التى رواها ابن أبى جمهور الاحسائى فى كتاب غوالى اللئالى عن العلامة مرفوعا الى زرارة بن اعين قال سئلت الباقر عليه السلام فقلت جعلت فداك يأتى عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبأيّهما آخذ قال عليه السلام يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك و دع الشاذ النادر فقلت يا سيدى انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال عليه السلام خذ بقول اعدلهما و اوثقهما فى نفسك فقلت انهما عدلان مرضيان موثقان فقال عليه السلام انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه و خذ بما خالفهم قلت ربما كانا معا موافقين لهم أو مخالفين فكيف اصنع فقال عليه السلام اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك و أترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف أصنع فقال عليه السلام اذن فتخير أحدهما فتأخذ به و تدع الآخر و فى رواية انه عليه السلام قال اذن فارجه حتى تلقى امامك فتسئله. (1) و مراده مما يطابق منهما الاحتياط هو ان يكون احد الخبرين دالا على حكم الزامى مثلا و الآخر على غير الزامى فيعمل بالاول و ان كان كلاهما دالين على حكمين الزاميين كوجوب الظهر و الجمعة فالمرجع هو الاحتياط باتيانهما ان امكن و إلا فهو التخيير.

وفيه: أولاً: انه يدل على الأخذ بالحائطة بعد فقد المرجحات فلايستفاد منه إطلاق الأخذ بالحائطة و لذا حكى سيّدنا الأستاذ عن المحقق انه قال عند تقسيمه الأخبار و منها ما دلّ على التخيير على الاطلاق و منها ما دلّ على التوقف مطلقاً

ص:516

و منها ما دلّ على ما هو الحائظ منها و لم يذكر قيد الاطلاق فى الثالث من جهة عدم امكان استفادة الاطلاق من المرفوعة. (1)

و ثانياً: انه لا يمكن الاعتماد على هذه الرواية لكونها مرفوعة هذا مضافاً الى ما أفاده فى مصباح الأصول من أنها لم توجد فى كتب العلامة و لم يعلم عمل الأصحاب بها و سيأتى بقية الكلام ان شاء الله تعالى فى بحث التراجيح.

الأخذ بالاحدث

الطائفة الرابعة: ما تدل على الأخذ بالاحدث

روى فى الوسائل عن الكافى عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن هشام بن سالم عن أبى عمرو الكنانى قال قال لى ابو عبد الله عليه السلام يا باعمروا رايتم لو حدثتكم بحديث او افتيتكم بفتيا ثم جئتنى بعد ذلك فسئلتنى عنه فاخبرتكم بخلاف ما كنت اخبرتكم او افتيتكم بخلاف ذلك بايهما كنت تأخذ قلت باحدثهما و ادع الآخر فقال قد اصببت يا عمرو أبى الله إلا أن يعبد سراً اما والله لئن فعلتم ذلك انه لخير لى و لكم أبى الله عزوجل لنا فى دينه إلا التقية. (2)

والسند ضعيف لكون ابى عمرو الكنانى مجهولاً و لكن رواه فى جامع الاحاديث عن المحاسن بسند اخر و هو صحيح و هو هكذا البرقى فى المحاسن عن ابيه عن محمد بن ابى عمير عن هشام بن سالم عن ابى عبد الله عليه السلام مثله. (3)

الا أن التحقيق كما أفاد الشهيد الصدر قدس سره ان هذا لا يفيد فى تصحيح السند لان أبا عمرو الظاهر سقوطه خطأً من السند بقرينة ان الخطاب فى متن الرواية يكون موجهاً

ص: 517

1- (1) المحاضرات، ج 3، ص 295.

2- (2) الوسائل، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، ح 17.

3- (3) جامع الاحاديث، الباب 6 من المقدمات، ح 36.

الى أبى عمرو على أنّا لو غضضنا النظر عن ذلك لقلنا ان هذا يدخل فى تهافت واضطراب متن السند بناء على استبعاد كونهما روايتين.
(1)

هذا مضافاً الى امكان المناقشة فى دلالتها كما فى مباحث الأصول حيث قال ان هذه الروايات مسوقة مساق روايات اخرى واردة بصدد لزوم العمل على التقية و الاثم فى ترك التقية و نحو ذلك من قبيل ما عن ابى عبيدة (بسند صحيح) عن أبى جعفر عليه السلام قال «قال لى يا زياد ما تقول لو افتينا رجلا مما يتولانا بشيء من التقية قال قلت له أنت اعلم جعلت فداك قال ان أخذ به فهو خير له و أعظم أجرا و فى رواية اخرى ان أخذ به أجر و ان تركه و الله اثم.» (2)، (3) فمدلولها غير مربوط بالترجيح بين المتعارضين.

بالاحدية بل هو بصدد بيان شيء آخر و هو تعيين العمل بالثانى لكونه وظيفته الفعلية الواقعية او الوظيفة عند التقية.

و توضيح ذلك كما فى مباحث الأصول ان الخبر الاحدث له ظهور ان أحدهما الظهور فى بيان الحكم الواقعى الذى لا يختلف من شخص الى آخر و الثانى الظهور فى بيان الوظيفة الفعلية للسامع التى قد تكون واقعية و قد تكون بلحاظ التقية و قد يكذب الظهور الاول و يصدق الظهور الثانى كما فى قصة على بن يقطين مع الإمام موسى بن جعفر المعروفة و المقصود من هذه الروايات هو العمل بالحديث الاحدث بلحاظ الظهور الثانى (أى بيان الوظيفة الفعلية) و هو بهذا اللحاظ لا معارض له و انما هو مبتلى بالمعارض بلحاظ الظهور الاول.

ص: 518

1- (1) مباحث الاصول، الجزء الخامس من القسم الثانى، ص 696.

2- (2) الوسائل، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، ح 2.

3- (3) مباحث الاصول، الجزء الخامس من القسم الثانى، ص 700.

ويشهد لكون النظر الى الظهور الثانى لا الى ترجيح أحد المتعارضين امور الى أن قال.

ومنها: ما فى ذيل رواية ابى عمرو الكنانى من قوله عليه السلام أبى الله الا ان يعبد سرّاً اما والله لئن فعلتم ذلك انه لخير لى و لكم و ابى الله عزوجلّ لنا و لكم فى دينه الا التقية فهذا الكلام صريح فى التفسير الذى نحن ذكرناه. (1) و اضاف فى تسديد الأصول الى الشاهد المذكور شاهداً بقوله ينادى به قوله عليه السلام فى هذه الرواية بعد بيان الوظيفة «انا والله لا ندخلكم إلا فيما يسعكم» فلو كان الحديث فى مقام بيان محض حكم التعارض فهل تراه محتاجاً الى ذكره الزيادة مع التأكيد بالقسم الى أن قال ويشهد له أيضاً تعليق حكمه على عنوان الحى (فى خبر المعلى بن خنيس خذوا به حتى يبلغكم عن الحى فان بلغكم عن الحى فخذوا بقوله) يعنى انه لحياته و اعمال ولايته و امامته يرشدكم الى ما ينبغى لكم المشى عليه بلحاظ خصوص زمانكم فلو كان حكماً كلياً الهياً لما اختلف فيه حياة الامام عليه السلام القائل و موته. (2)

الطائفة الخامسة: ما يدل على الارزاء و التأخير

و هى مقبولة عمر بن حنظلة قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة فى دين او ميراث الى أن قال عليه السلام (بعد ذكر عدة من المرجحات و لزوم تقديم ذوبها خلافاً لاخبار التخيير) فى فرض عدم شىء من تلك المرجحات «فارزه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات» و من المعلوم انها تخالف أخبار التخيير سواء كانت المرجحات أو لم تكن فان مع وجود المرجحات تدلّ المقبولة على لزوم تقديم ذوبها و مع عدم وجودها تدلّ على لزوم الارزاء و التأخير فاين التخيير بل هى

ص: 519

1- (1) مباحث الاصول، الجزء الخامس من القسم الثانى، ص 699-700.

2- (2) تسديد الاصول، ج 2، ص 466.

مخالفة لمقتضى القاعدة الاولى وهى السقوط ورفع اليد عن الخبرين والرجوع الى الادلة او الأصول الاخرى لان الارجاء والتأخير لا يساعد القاعدة المذكورة. (1)

ولقائل أن يقول أولا ان الترجيح عند وجود المرجحات ان يختص بباب القضاء فهو اجنبى عن المقام وهو الفتوى وان لم يكن مخصوصا بباب القضاء يجتمع مع أخبار التخيير بتخصيص أخبار التخيير بما يدل على الترجيح بالمرجحات و ثانياً ان الوقوف والارجاء الى لقاء الامام عليه السلام لم يكن منافيا فى نفسه مع التخيير لان المراد من الوقوف والارجاء هو عدم الفتوى بمدلول أحد المتعارضين بعنوان انه الواقع ومن المعلوم انه لا يمنع عن جواز الأخذ بأى منهما فى الفتوى بالحكم الظاهرى او جواز الأخذ للعمل من باب التسليم اللهم إلا أن يقال: ان المراد منه فى المقام هو الوقوف من ناحية العمل بما حكم به الحكمان بقرينة اختصاص الرواية بمورد الحكومة والقضاء وإلا فلا يرتفع الخصومة ولكن لازم ذلك أنها لا ترتبط بمقام الفتوى بل مرتبطة بمرتبة القضاء فلا يعارض حينئذ مع أخبار التخيير.

وعلى تقدير ارادة كلا المقامين أى الفتوى والقضاء فالرواية مختصة بزمان يتمكن فيه من لقاء الامام عليه السلام فلا تصلح لتقييد أخبار التخيير فيما اذا لم يتمكن من لقاء الامام عليه السلام كزماننا هذا.

ولعل اليه ينظر الشيخ الأعظم قدس سره حيث قال وأما أخبار التوقف فمحمولة على صورة التمكن من الوصول الى الامام عليه السلام كما يظهر من بعضها فيظهر ان المراد ترك العمل وارجاء الواقعة الى لقاء الامام عليه السلام لا العمل فيها بالاكتفاء. (2)

ص: 520

1- (1) راجع مباحث الأصول، الجزء الخامس من القسم الثانى، ص 701.

2- (2) فرائد الأصول، ص 439.

منها: مقبولة عمر بن حنظلة

إشارة

و هي ما رواه في الكافي عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن عيسى عن صفوان بن يحيى عن داود بن الحسين عن عمر بن حنظلة قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما الى السلطان و الى القضاة أيحلّ ذلك؟

قال من تحاكم اليهم في حق أو باطل فانما تحاكم الى الطاغوت و ما يحكم له فانما يأخذ سحتا و ان كان حقا ثابتا له لانه أخذه بحكم الطاغوت و قد امر الله ان يكفر به قال الله تعالى يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت و قد امروا ان يكفروا به.

قلت فكيف يصنعان؟

قال ينظران (الى) من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فانما استخف بحكم الله و علينا ردّ و الرادّ علينا الرادّ على الله و هو على حدّ الشرك بالله.

قلت فان كان كل رجل اختار رجلا من أصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما و اختلفا فيما حكما و كلاهما اختلفا في حديثكم.

قال الحكم ما حكم به اعدلهما افقهما و اصدقهما في الحديث و اورعهما و لا يلتفت الى ما يحكم به الآخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه (الاخر) قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عتّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه و انما الامور ثلاثة امر بين

رشدہ فیبتع و امر بین غیہ فیجتنب و امر مشکل یرد علمہ الی اللہ و الی رسولہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم حلال بین و حرام بین و شبہات بین ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات و من اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم.

قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم.

قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنة و خالف العامة فيؤخذ به و يترك ما خالف حكمه حكم الكتاب و السنة و وافق العامة.

قلت جعلت فداك أرايته ان كان الفقيهان عرفاً حكمه من الكتاب و السنة و وجدنا أحد الخبرين موافقا للعامة و الآخر مخالفا لهم بأى الخبرين يؤخذ؟ قال ما خالف العامة ففيه الرشد.

فقلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعاً؟

قال ينظر الى ما هم اليه اميل حکامهم و قضائهم فيترك و يؤخذ بالآخر قلت فان وافق حکامهم الخبرين جميعاً؟

قال اذا كان ذلك فارجح حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات. (1)

سند الحديث

و الرواية مقبولة لنقل الاجلاء عن عمر بن حنظله كصفوان و على بن رئاب و ابن مسكان و هشام و غيرهم هذا مضافاً الى ما أفاده الشهيد الصدر قدس سره من انه روى يزيد بن خليفة انه قال للامام عليه السلام ان عمر بن حنظلة اتانا عنك بوقت فقال «اذا لا يكذب علينا» الحديث (2) فهذا توثيق من قبل الإمام الصادق عليه السلام لعمر بن حنظلة و الراوى لهذا

ص: 522

1- (1) اصول الكافي، ج 1، ص 67-68.

2- (2) الوسائل، الباب 10 من أبواب المواقيت، ح 1.

الحديث وهو يزيد بن خليفة لم يوثق لكن قد روى عنه صفوان بن يحيى على ما جاء بسند معتبر فى الكافى فى باب كفارة الصوم وفديته.

(1)

ولا يخفى عليك ان توثيق عمر بن حنظلة ينتهى بالآخرة الى توثيق عام حاصل من نقل صفوان وذلك لانه من الثلاثة الذين لا يروون ولا يرسلون إلا عن الثقة ولا يغنى ما ذكره الشهيد الصدر عن التوثيق العام لان يزيد بن خليفة يحتاج فى توثيقه الى نقل صفوان فلا تغفل.

فقه الحديث

أورد على هذا الحديث الشريف اشكالات و يمكن الجواب عنها:

منها ان صدرها ظاهر فى التحكيم لاجل فصل الخصومة وقطع المنازعة مع ان قطع الخصومات لا يناسب تعدد الحكم.

ومنها: ان مقام الحكومة أب عن غفلة الحاكم عن المعارض لمدرک حكمه.

ومنها: ان تحرى المترافعين واجتهادهما فى مدرک حكم الحاكم غير جائز اجماعا.

ومنها: ان اللازم فى باب الحكومة الأخذ بحكم السابق من الحكمين وبعد حكمه لا يجوز الأخذ بحكم الآخر وعلى فرض صدور الحكمين وفقه فاللازم التساقط.

ومنها: ان تعيين الحاكم بيد المدعى بالاجماع فينفذ حكم من اختاره وقد فرض فى الرواية ان الأمر فى تعيين الحاكم بيدهما.

أجاب عن تلك الاشكالات سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره بقوله يمكن الذب عنها بان ينزل فرض السؤال على صورة التداعى واختيار كل من المتداعيين غير ما اختاره الآخر وعليه يرتفع جميع الاشكالات اما التعدد فلعدم تراضيهما على واحد بل المفروض رفع كل امره الى واحد(و) ما لا يناسبه التعدد انما هو مقام الدعوى بان

ص: 523

يكون أحدهما مدعياً و الآخر منكراً لا مقام التداعى بان يكون كل واحد مدعياً و اما غفلة الحكمين فلامكان اطلاع كل على قدح فى سند المعارض.

و اما تحرّيهما فى سند الحكمين فلايبعد عدم نفوذ حكم أحد الحكمين مع واحد و الآخر على الآخر لعدم تمكين واحد منهما الآخر فى تعيين من اختاره من الحكمين فان قطع النزاع فى هذه الصورة يتوقف لا محالة على تحرّى نفس المترافعين و اجتهداهما فى مدرك حكم الحكمين.

و أما نفوذ حكم أحدهما بعد حكم الآخر فلاضيرفيه حيث لم يكن حكم الاوّل نافذاً على من لم يرض به و اما كون الأمر فى تعيين الحكم بنظرهما فلامحذور فيه فى مقام التداعى و ما اجمعوا عليه من ان الأمر بيد المدعى غير مرتبط بمقام التداعى بل المفروض ان كل واحد على الفرض يكون مدعياً هذا كله بناء على حمل سؤال السائل على صورة التداعى.

و يمكن ان يخرج الواقعة من المخالفة و المخاصمة و يحمل على السؤال عن المسألة المتعلقة بالاموال ليعلم حكم المسألة و يرتفع النزاع من البين و حينئذٍ لا اشكال أيضاً.

اما التعدد فلانه لا محذور فى سؤال حكم المسألة عن اثنين بل أزيد و اما غفلة أحد المفتين فلامكان اطلاعه على المعارض لكن لم ينظر اليه لما رأى قدحا فى صدوره او جهة صدوره او دلالة و اما تحرّيهما فلايبعد بعد اختلاف المفتين و عدم وضوح حكم المسألة و اما نفوذ حكم أحدهما بعد الآخر فاجنبى عن مقام الافتاء و نظيره الاشكال الخامس او يحمل الرواية على قاضى التحكيم كما احتمله الشيخ. (1)

ص:524

أحدها: الاشكال السندی

كما أفاد سيّدنا الأستاذ ان محمد بن عيسى فى طريق الكلينى مجهول.

ويمكن الجواب عنه: بانه بقرينة محمد بن الحسين عنه هو محمد بن عيسى بن عبيد و هو موثق و تضعيفه من ناحية الغلو لا يمنع عن حصول الوثوق به كما قرر فى محله.

ثانيها: كما أفاد سيّدنا الأستاذ ان الظاهر ان الترجيح بالصفات انما لوحظ فى حكم الحاكم لا الى الرواية من حيث الرواية

و ذلك لظهور الصدر فى ان المقام مقام الحكومة حيث نهى الامام عليه السلام عن التحاكم الى الطاغوت وقضاة الجور و امر بالرجوع الى قضاة العدل ممن عرف حلالهم و حرامهم و امر بان يرضوا به حكما ثم فرض السائل ان المتداعيين رضيا ان يختار كل منهما حكما فيكونا ناظرين فى حقهما فاختلفا فى حكمهما فقال عند ذلك الحكم ما حكم به اعدلهما فانه صريح فى ان الترجيح بالصفات انما اعتبر فى الحكمين بما هما حكمان لا بما هما راويان.

و اما الترجيح بالشهرة فهو محتمل الوجهين فالقدر المتقين الذى يمكن استفادته من الرواية فى المقام انما هو وجوب الترجيح بموافقة الكتاب و مخالفة القوم و ان ابيت فلاقل من التنزل الى ادخال الشهرة و الحاقها بذلك فى ارجاعها الى الرواية ولكن الصفات المذكورة راجعة الى الحكم و يؤيده رواية داود بن حصين عن ابي عبد الله عليه السلام فى رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما فى حكم وقع بينهما خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما عن قول ايهما يمضى الحكم قال ينظر الى افعههما و اعلمهما باحاديثنا و اورعهما فينفذ حكمه و لا يلتفت الى الآخر. (1)

و يؤيده أيضاً رواية موسى بن أكيل عن أبى عبد الله عليه السلام قال سئل عن رجل يكون بينه وبين اخ له منازعة فى حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما فحكما فاختلفا

ص: 525

فيما حكما قال وكيف يختلفان قال حكم كل واحد منهما للذي اختاره الخصمان قال ينظر الى عدلتهما وافقهما في دين الله فيمضى حكمه. (1)

فانهما كماترى مسوقتان لبيان مرجحات الحاكم من دون النظر الى الرواية اصلا فكذلك الأمر في صدر المقبولة الذي ذكر فيه الترجيح بالصفات فتدبر. (2)

واجيب عنه بان قوله عليه السلام في تعليل لزوم الأخذ بالمجمع عليه «فان المجمع عليه لا ريب فيه» ينفي الريب عن المجمع عليه و اذا لم يكن فيه ريب فلا محالة يجب الأخذ به سواء كان في مقام القضاء والحكومة او غيره كما ان ذكر التثليث تأسيسا ونقلًا عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لا- ريب في انه بغاية ان يدخل المجمع عليه في البين الرشده و كالحلال البين وهو أيضاً قرينة واضحة على عدم اختصاص حجتيه بمورد الحكم فان البين يتبع ويجب الأخذ به مطلقاً وفي جميع الموارد (3) و عليه فالخبر الذي يكون مجمعا عليه بحسب الرواية كان راجحا سواء كان في مقام القضاء والحكومة او لم يكن.

لا يقال: ان اللام في المجمع عليه لام العهد وهو اشارة الى المجمع عليه من الروايتين الواردتين في مقام القضاء فلا يشمل غيرهما.

لأننا نقول: ان الظاهر من التعليل انه ناظر الى مطلق الروايتين و ترجيح أحدهما بنقله المشهور لان المناسب لمقام التعليل هو تعليل ما سبق بامر بديهي ارتكازي عام وهو نفي الريب عما اشتهر و اجمع عليه مطلقاً وهذا لا يساعد مع كون اللام في المجمع عليه لام العهد و اشارة الى المجمع عليه في مقام القضاء كما لا يخفى وبذلك

ص: 526

1- (1) الوسائل، الباب 9 من أبواب صفات القاضي، ح 45.

2- (2) المحاضرات، ج 3، ص 301-300.

3- (3) تسديد الاصول، ج 2، ص 470.

يظهر انه لا يبعد ان تكون الشهرة الروائية من المرجحات فى الأخبار المتعارضة نعم لادليل على كون الصفات من المرجحات فى غير باب القضاء والحكومة.

ثالثها: كما أفاد سيدنا الأستاذ ان المقبولة تختص بمورد التنازع و الترافع

فلا تشمل غيره اللهم إلا أن يدعى القطع بعدم خصوصية المورد و هى كما ترى اذ من الممكن قريبا ان يكون الحكم فى غير مورد التنازع التخيير مثلا- و اما فيه فحيث لا ينقطع النزاع بالتخيير امر الامام عليه السلام باعمال المرجحات ليوجب الأخذ بذى المرجح قطع مادة الترافع و التخاصم و مما يؤيد الاختصاص ان الإمام أمر بالتأخير الى لقائه فى صورة فقد المرجح و لم يأمر بالتخيير و ليس الوجه فيه الا ان قطع المرافعة يحتاج الى اعمال المرجح لو كان و اما بالرجوع الى الامام عليه السلام. (1)

و يمكن الجواب عنه: بان ظاهر ذيلها هو ترجيح احدى الروايتين على الاخرى اذ الترجيح بكون الرواية مجمعا عليها بين الاصحاب و بموافقة الكتاب و السنة و بمخالفة العامة قد اعتبر فيها بعد فرض سقوط حكم الحكمين بالمعارضة فمفادها انه بعد سقوط الحكم يرجع الى الروايتين و يؤخذ بالراجح منهما. (2) و يؤيده ان الشبهة ربما تكون حكمية و اللازم فيها عند التمكن من لقاء الإمام هو ارجاء الأمر الى لقائه فى تعيين الحكم الشرعى و عليه فلا- يختص الارجاء بمورد التنازع بل يشمل موارد الشبهة الحكمية و مقام الفتوى أيضاً فان قطع المرافعة كما يحتاج الى التأخير فكذلك تعيين الحكم الشرعى يحتاج اليه.

رابعها: ان المقبولة تختص بزمان الحضور بقرينة قوله عليه السلام «فارجعه حتى تلقى امامك» فلا تصلح للاخذ بها فى غير زمان الحضور

ص: 527

1- (1) المحاضرات، ج3، ص 301-302.

2- (2) مصباح الاصول، ج3، ص 410.

و اجيب عنه بان التحقيق عدم ورود هذا الاشكال لان القول بان الترجيح مختص بزمان الحضور يستدعى ان يكون المراد من مطلقات الأخبار الآمرة بالتخير بيان وظيفة من ليس فى زمان الحضور و هو من البعد و الاستغراب بمكان فالمعلوم عدم مدخلية الحضور بما هو هو(فى الترجيح).

و حينئذ نقول ان كان المراد ان فى صورة التمكن يؤخذ بذى المرجح و عند عدمه يتوقف فهو مقطوع الخلاف اذ لو كان الوظيفة مع التمكن من الوصول عدم التوقف فمع عدمه (يكون كذلك) بطريق اولى و ان كان المراد ان فى هذه الصورة يؤخذ به و عند عدمه يخير بين الأخذ به و بغيره فهو بعيد جداً اذ مفاده ان عند التمكن من الوصول لا يلزم الرجوع الى الامام عليه السلام بل يؤخذ بذى المزية و عند عدمه يخير و لازمه ان يكون للتمكن بما هو خصوصية فى وجوب الترجيح و هو مقطوع الخلاف فلانصاف ان دعوى اختصاص وجوب الترجيح بزمان الحضور او بمورد التمكن من لقاء الإمام غير مسموعة. (1)

و عليه فيصح التمسك بالمقبولة للزوم الترجيح بالمرجحات الروائية فى زمان عدم التمكن من لقاء الامام عليه السلام كزماننا هذا و الأمر بالارجاء عند عدم وجود المرجحات لينا فى لزوم الترجيح بالمرجحات عند وجودها سواء تمكن من لقاء الإمام او لا تتمكن.

خامساً: ان اللازم من العمل بالترجيح حمل أخبار التخير على الفرد النادر

لندرة وجود مورد لم يكن فيه شيء من المرجحات المذكورة فى المقبولة.

أجاب عنه سيّدنا الأستاذ بان الجمع بين أخبار التخير و بين المقبولة يقتضى حمل العناوين المذكورة (للترجيح من الاعدية و الاورعية و الافقهية و الشهرة و موافقة

ص:528

الكتاب و مخالفة العامة)على العناوين المحرزة(و من المعلوم ان عدم العلم بشىء منها غالب التحقق فلا يلزم من العمل بالترجيح حمل أخبار التخيير على الفرد النادر)فانه وان كان حملاً على خلاف الظاهر الا أنه لا مفر منه ما كان ابقاؤها على الظاهر موجبا لتخصيص الأكثر المستهجن. (1)

لا يخفى عليك ان مع ما عرفت من ان الترجيح بالاعدلية و الاورعية و الافقهية من مرجحات الحكمين لا يلزم من تخصيص أخبار التخيير بالمقبولة و نحوها تخصيص الأكثر المستهجن لعدم ندرة الموارد التى ليس فيها المرجحات المنصوصة و عليه فلامجال لارتكاب خلاف الظاهر.

سادسها: فى المراد من الشهرة

ان المراد من الشهرة هى الشهرة من حيث العمل و الفتوى و الرواية بحيث يوجب القطع بمضمونها و يوجب ان يكون خلافها مقطوع الخلاف و حينئذٍ فالامر بالأخذ بالمشهور و ترك الشاذ لتمييز الحجة عن اللاحجة لا لترجيح الحجة على الحجة و هذا هو المحكى عن صاحب الدرر قدس سره و ضعفه سيّدنا الأستاذ بملاحظة ساير فقرات الرواية حيث قال.

و مستنده فى الدعوى المذكورة امور ثلاثة احدها ان الظاهر من الاشتهار بين الاصحاب ما يوجب القطع بصحته و ان مضمونه حكم الائمة عليهم السلام الثانى ان الظاهر من ادراج الخبر المشتهر فى جملة الامور التى رشدها بين كون الشهرة بالغة الى حدّ يوجب القطع بحكم الله اذ الحكم الذى كان رشده بينّا هو الحكم المقطوع انه حكم الشارع.

الثالث قوله عليه السلام«فان المجمع عليه لا ريب فيه»فان ظاهره عدم الريب حقيقة لا بالاضافة كما احتمله الشيخ قدس سره الى أن قال:

ص:529

إلا أن له مبعديات تصرفه عن هذا المعنى الأول ان لازمه تأخر القطع بالحكم عن الاعدية والافقية والاصدية بمعنى ان عند اختلاف الحكمين كان اللازم اولا الترجيح بهذه الاوصاف فان فقدت فالأخذ بما هو مقطوع انه حكم الله وهذا كما ترى الثانى ان الأمر بالأخذ بالمشهور على هذا المعنى يكون ارشاديا صرفا وهو خلاف الظاهر. الثالث انه يقتضى ان يكون المراد من الشهرة فى قوله عليه السلام «فيؤخذ به من حكمنا و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور» غير المراد منها فى قول السائل «فان كان الخبران عنكم مشهورين» اذ لو كان المراد من الشهرة فى المقامين معنى واحداً يلزم القطع بحكمين مختلفين على انهما حكم الله وهو كما ترى محال فلامحالة لابد ان يراد من الشهرة فى قوله «فان كان الخبران عنكم مشهورين» ما لا يوجب القطع بحكم الله وهذا خلاف ظاهر السياق جداً.

فالاولى ان يحمل الشهرة على الشهرة الروائية وحينئذ يكون الأمر بالأخذ بالرواية المشهورة و ترك الشاذ النادر تعبداً فيفيد أن عند تعارض الروائتين الجامعتين لشرائط الحجية ينظر الى الرواية المشهورة ويؤخذ بها ويترك الشاذة وهذا كما ترى ليس إلا ترجيحاً اذ من الممكن عدم اعمال الترجيح و الأمر بالأخذ بكلا الروائتين و التصرف فى ظاهرهما او ظاهر أحديهما فحيث لم يفعل ذلك و أمر بالأخذ بخصوص الرواية المقطوعة الصدور و ترك الآخر يستكشف ان الشارع رجح الاولى و امر تعبداً بالأخذ بها وعلى هذا فادراج الخبر المشتهر فى الامور التى رشدها بين انما يكون بملاحظة الصدور بمعنى ان الرواية المشهورة من جهة القطع بصدورها داخله فى الامور التى رشدها بين فان رشدها من جهة الصدور بين و اما الرواية الشاذة فهى على هذا المعنى داخله فى الامور المشككة والمشتبهات لا فى التى غيها بين كما أفاده.

و على هذا الفرض امكن ان يتأتى فرض الشهرة فى كلا- الروايتين من دون لزوم محذور اذ القطع بصدور روايتين مختلفين فى المفاد الظاهرى محقق كثيرا ما ولا ضير فيه وعلى هذا المعنى يحمل الشهرة فى المقامين على معنى واحد غاية الأمر أنها قد يكون بالغة الى حد تكون مجمعا عليه بين الاصحاب و تكون الرواية المعارضة لها شاذة نادرة وقد لا تبلغ كان رواها جمع من الثقات و روى الاخرى أيضاً جمع بحيث لا يكون أحدهما شاذة وعند ذلك أمر الإمام بالعرض على الكتاب و السنة و فتوى القوم و مما يؤيد ان يكون المراد من الشهرة الشهرة الروائية لا ما أفاده قوله«فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات» فان الظاهر المستفاد من قوله ان تحقق (محقق ظ) الشهرة فى الروايتين رواية الثقات لهما فيكون المراد لا محالة الشهرة من حيث الرواية. (1)

سابعا: ان الأمر بالأخذ بموافق الكتاب و ترك المخالف ليس من باب ترجيح الحجة على الحجة بل هو تمييز الحجة عن اللاحجة

و الوجه فيه قوة احتمال ان يكون الخبر المخالف للكتاب فى نفسه غير حجة بشهادة ما ورد انه زخرف و باطل و ليس بشيء او انه لم نقله او أمر بطرحه على الجدار و كذا الخبر الموافق للقوم ضرورة ان أصالة عدم صدوره تقيية بملاحظة الخبر المخالف لهم مع الوثوق بصدوره لو لا القطع به غير جارية للوثوق بصدوره كذلك و كذا الصدور او الظهور فى الخبر المخالف للكتاب يكون مو هو ما بحيث لا يعمه أدلة اعتبار السند و لا الظهور فتكون هذه الأخبار فى مقام تميز الحجة عن اللاحجة لا ترجيح الحجة على الحجة.

وقد أجاب عند سيّدنا الأستاذ بان المراد من المخالف الذى أمروا بضربه على الجدار او قالوا: انه باطل و زخرف و لم نقله هو الذى خالف الكتاب بنحو التباين و

ص: 531

المراد من المخالف الذى أمروا بتركه فى مقام المعارضة و الأخذ بمعارضه الموافق للكتاب هو المخالف لعموم الكتاب او مقيداً لاطلاقه على ما حققوه و حققناه. (1) و من المعلوم ان المخالفة للعموم او الاطلاق الكتابى لا يوجب سقوط الخبر عن الحجية كما لا يوجب الموهونية بالنسبة الى أصالة عدم التقية و غيرها من الأصول حتى يكون الأمر فى المقام من باب تمييز الحجة عن اللاحجة فتحصل مما ذكر تمامية المقبولة للدلالة على لزوم الترجيح فى الأخبار المتعارضة بالمرجحات المنصوصة و المقام مقام ترجيح الحجة على الحجة لا تمييز الحجة عن اللاحجة فلا تغفل.

ومنها: (أى من الأخبار العلاجية) ما رواه سعيد بن هبة الله الراوندى فى رسالته التى فيها فى احوال أحاديث اصحابنا و اثبات صحتها

إشارة

عن محمد و على ابني على بن عبد الصمد عن ابيهما عن ابي البركات على بن الحسين عن أبى جعفر بن بابويه عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن ايوب بن نوح عن محمد بن ابي عمير عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال قال الصادق عليه السلام اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فردوه فان لم تجدوهما فى كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة فما وافق أخبارهم فذروه و ما خالف أخبارهم فخذوه. (2) لا يقال ان السند ضعيف لجهالة ابي البركات على بن الحسين لانا نقول كما أفاد بعض الاكابر و السند صحيح لان ابا البركات كان من وجوه علماء القرن الخامس و كان من مشايخ الاجازة و رويت جملة من آثار الصدوق بواسطته كما فى كتاب انساب الاشراف و عمدة المطالب و غيرهما انتهى.

ص: 532

1- (1) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ، ج 3، ص 306-307.

2- (2) الوسائل، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، ح 29.

و هو الجوزى الحلى الذى حكى عن الشيخ منتجب الدين انه قال فى توصيفه انه عالم صالح محدث.

و تقريب الاستدلال به ان يقال ان هذا الحديث الشريف يدل على وجوب الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفة العامة فى المتعارضين من الأخبار و يعتضد ذلك بالأخبار المتعددة كخبر الحسن بن الجهم عن العبد الصالح عليه السلام قال اذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله و احاديثنا فان اشبههما فهو حق و ان لم يشبههما فهو باطل. (1)

و كمرسلة الاحتجاج عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال قلت له تجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة فقال ما جاءك عنا فقس على كتاب الله عزوجل و احاديثنا فهو منا و ان لم يكن يشبههما فليس منا قلت يجيئنا الرجال و كلاهما ثقة بحديثين مختلفين و لا نعلم ايهما الحق قال فاذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت. (2)

بحمل ذيلها على ما اذا لم يكونا فى الكتاب و السنة و كخبر الحسين بن السرى قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم. (3)

و كمعتبرة الحسن بن الجهم قال قلت للعبد الصالح عليه السلام هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلا التسليم لكم فقال لا و الله لا يسعكم إلا التسليم لنا فقلت فيروى عن أبى عبد الله عليه السلام شىء و يروى عنه خلافه فباييهما نأخذ فقال خذ بما خالف القوم و ما وافق القوم فاجتنبه. (4)

ص: 533

-
- 1- (1) الوسائل، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، ح 48.
 - 2- (2) الوسائل، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، ح 40.
 - 3- (3) الوسائل، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، ح 30.
 - 4- (4) الوسائل، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، ح 31.

و كما رواه القطب الراوندى بسنده عن محمد بن عبد الله (الاشعري) قال قلت للرضا عليه السلام كيف نصنع بالخبرين المختلفين فقال اذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا الى ما يخالف منهما العامة فخذوه وانظروا الى ما يوافق اخبارهم فدعوه. (1) والسند صحيح لان المراد من محمد بن عبد الله هو الاشعري و يكفي في وثاقته نقل احمد بن ابي نصر البزنطي عنه.

و كخبر الميثمي... قال قلت للرضا عليه السلام قد يرد عنكم الحديث في الشيء عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مما ليس في الكتاب و هو في السنة ثم يرد خلافه فقال و كذلك قد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن اشياء نهى حرام فوافق في ذلك نهيه نهى الله تعالى و أمر باشياء فصار ذلك الأمر واجبا كعدل فرائض الله تعالى الى أن قال اذا ورد عليكم عنا فيه الخبران باتفاق يرويه في النهي و لا ينكره و كان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقلة فيهما يجب الأخذ باحدهما او بهما جميعا او بايهما شئت و احببت موسع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و الرد اليه و الينا و كان تارك ذلك من باب العناد و الانكار و ترك التسليم لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مشركا بالله العظيم.

فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً او حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب و ما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فما كان في السنة موجوداً منهيها عنه نهى حرام او مأموراً به عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم امر الزام فاتبعوا ما وافق نهى رسول الله و امره صلى الله عليه وآله وسلم و ما كان في السنة نهى اعافه او كراهة ثم كان الخبر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم او كرهه و لم يحرمه و ذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعا و بايهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم و الاتباع و الرد الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و ما لم

ص: 534

تجدوه فى شىء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه بارائكم وعلكم بالكف و التثبت و الوقوف و انتم طالبون باحثون حتى يأتىكم البيان من عندنا. (1) وغير ذلك من الأخبار و يؤخذ بمفاد كل واحد منها و يجمع بينها بحمل مطلقها على مقيدها فيكون حاصلها هو الذى صرح به فى الرواية الاولى من تقديم موافق الكتاب على مخالفه و مع عدم وجود الموافق و المخالف فى الكتاب يقدم مخالف العامة على موافقهم و الله هو العالم.

قال سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره هذه جملة أخبار الباب و هى كما ترى على طوائف منها ما دلّ على وجوب الترجيح بموافقة الكتاب فقط و منها ما دلّ على وجوبه بمخالفة العامة كذلك.

ومنها: ما دلّ على وجوبه اولا بموافقة الكتاب ثم بمخالفة العامة و منها ما دلّ على وجوب التوقف عند التمكن من لقاء الامام عليه السلام و وجوب الترجيح بمخالفة القوم عند عدم التمكن.

مقتضى الجمع بين الأخبار

و مقتضى الجمع بين الطوائف الأولى حمل الاولين على ارادة ان كل واحد من موافقة الكتاب و مخالفة القوم مرجح فى نفسه من دون النظر الى عدم كون غيره كذلك و بعبارة اخرى يؤخذ بمفاد كل منهما فى الدلالة على وجوب الترجيح بهما معا الاّول بموافقة الكتاب و الثانى بمخالفة العامة.

و اما ما دلّ على التفصيل بين التمكن من لقاء الإمام عند العمل و عدمه فمقتضى الجمع بينه و بين ما دلّ على وجوب الترجيح مطلقاً سواء تمكن او لم يتمكن من اللقاء تقييد الاطلاق به.

ص: 535

إلا أن الذى فى الباب ان التعارض بين هذه الرواية المفصلة و بين مقبولة عمر بن حنظلة الدالة على وجوب الترجيح بموافقة الكتاب و مخالفة العامة تعارض المتباينين اذ مورد المقبولة هو ما يتمكن فيه من لقاء الإمام عليه السلام كما يشير بل يدل عليه قوله «فارجع حتى تلقى امامك» فان المستفاد منه ان مع تمكن اللقاء كانت الوظيفة اولا الترجيح ثم الوقوف و الجمع بينهما يقتضى حمل النهى عن العمل على الكراهة و المقبولة صريحة فى جواز الترجيح و من المعلوم ان مقتضى الجمع العرفى بين ما صريحه الجواز و بين ما ظاهره الحرمة التصرف فى ظهور الثانى و حمله على الكراهة هذا مضافاً الى امكان ان يدعى عدم حجية الظهور فى امثال هذه الخطابات (1) بالنسبة اليها اذ لا نتيجة اصلا فى حجيتها فان الخطاب المتوجه الى خصوص المتمكن من لقاء الإمام عليه السلام حيث لا يشمل من لا يتمكن منه ليس ظهور حجة فى حقه لعدم ترتب النتيجة على التعبد بظهوره.

وبالجملة المستفاد من مجموع هذه الأخبار وجوب الترجيح بموافقه الكتاب ثم بمخالفة العامة لاشتراك جميع الأخبار فى هذا المضمون.

و أما وجوب الترجيح بالشهرة المستفاد من مقبولة عمر بن حنظلة فقد عرفت اختصاصه بمورد التنازع و الترافع كما ان وجوب الترجيح بالصفات المستفاد منها يرجع الى ترجيح حكم الحاكم على ما عرفت تحقيقه الا ان يتمسك برواية محمد بن على بن عيسى المتقدمة اذا كان الشهرة فى السند موجبا للعلم بالصدور كما استظهرنا فى المقبولة و كيف كان فالذى يستفاد من مجموع روايات الباب ان الترجيح بموافقة الكتاب ثم بمخالفة القوم لازم فى زماننا هذا فى جميع الموارد فبهذا المقدار يقيد مطلقات أخبار التخيير و اما مطلقات أخبار التوقف فهى قاصرة عن المعارضة اذ هى

ص: 536

1- (1) أى الخطابات الدالة على التوقف فى صورة التمكن من لقاء الامام عليه السلام.

ظاهرة فى وجوب التوقف و أخبار التخيير صريحة فى جوازه فيتصرف بها فى ظهور تلك الأخبار و يحمل على الرجحان و الاستحباب.

فتلخص ان الوقوف و الكف راجح على الاطلاق فان شاء توقف و إلا تخير بين الأخذ بكل واحد من المتعارضين الا ان يكون أحدهما موافقا للكتاب و السنة او مخالفا للعامة فيؤخذ به و يترك الآخر او يكون المورد موردا للتنازع و الترافع و كان أحدهما مشهورا فيؤخذ به و يترك الآخر فتأمل و استقم. (1) ولا يخفى عليك ان دعوى اختصاص الترجيح بالشهرة بمورد التنازع ممنوعة مع كون ذيل الرواية ظاهرا فى ترجيح احدى الروايتين على الاخرى و سيأتى توضيح ذلك ان شاء الله تعالى.

و لقد أفاد و أجاد الشيخ الأعظم قدس سره حيث قال ان الدليل الشرعى دل على وجوب العمل بأحد المتعارضين فى الجملة و حيث كان ذلك بحكم الشرع فالمتقين من التخيير هو صورة تكافؤ الخبرين اما مع مزية أحدهما على الآخر من بعض الجهات فالمتقين هو جواز العمل بالراجح و اما العمل بالمرجوح فلم يثبت فلا يجوز الالتزام فصار الاصل وجوب العمل بالمرجح و هو أصل ثانوى بل الاصل فيما يحتمل كونه مرجحا الترجيح به الا ان يرد عليه اطلاقات التخيير بناء على وجوب الاقتصار فى تقييدها على ما علم كونه مرجحا. (2)

ثم انه حكى عن السيد الصدر شارح للوافيه حمل اخبار الترجيح على الاستحباب ولكن اورد عليه الشيخ الأعظم قدس سره بانه بعيد من مدلول أخبار الترجيح و كيف يحمل الأمر بالأخذ بمخالف العامة و طرح ما وافقهم على الاستحباب خصوصا مع التعليل

ص: 537

1- (1) المحاضرات، ج 3، ص 311-312.

2- (2) فرائد الاصول، ص 443.

بان الرشد فى خلافهم وان قولهم فى المسائل مبنى على مخالفة امير المؤمنين عليه السلام فيما يسمعون منه.

وكذا الأمر بطرح الشاذ النادر وعدم الاعتناء والالتفات الى حكم غير العدل والافقه من الحكمين مع ان فى سياق تلك الأخبار موافقة الكتاب والسنة ومخالفتهما ولا يمكن حمله على الاستحباب فلو حمل غيره عليه لزم التفكيك فتأمل وكيف كان فلا شك ان التفصّي من الاشكالات الداعية له الى ذلك اهون من هذا الحمل لما عرفت من عدم جواز حمله على الاستحباب.

ثم لو سلمنا دوران الأمر بين تقييد أخبار التخيير وبين حمل أخبار الترجيح على الاستحباب فلو لم يكن الاول أقوى وجب التوقف فيجب العمل بالترجيح لما عرفت من ان حكم الشارع باحد المتعارضين اذا كان مردداً بين التخيير والتعيين وجب التزام ما احتمل تعيينه. (1)

ومما ذكر يظهر ضعف ما فى الكفاية حيث قال يقوى احتمال اختصاص أخبار الترجيح بمورد الحكومة لرفع المنازعة وفصل الخصومة كما هو مورد المقبولة والمرفوعة ولا وجه معه للتعدى منه الى غيره هذا مضافاً الى اختصاصهما بما اذا تمكن من لقاء الامام عليه السلام ولا يشمل لمثل زماننا هذا مما لا يتمكن من لقاء الامام عليه السلام ولذا ما ارجع الى التخيير بعد فقد المرجح.

و أيضاً تقييد أخبار التخيير الواردة فى مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين بلا استفصال عن كونهما متعادلين او متفاضلين مع ندرة كونهما متساويين جداً بعيد قطعاً بحيث لو لم يكن ظهور المقبولة فى ذلك الاختصاص أى الاختصاص بالحكومة

ص:538

لوجب حملها عليه او على ما لا ينافيها من الحمل على الاستحباب كما فعله بعض الاصحاب و يشهد به الاختلاف الكثير بين ما دلّ على الترجيح من الاخبار.

و منه انقدح حال سائر الاخبار اعتبار الترجيح مع ان في كون أخبار موافقة الكتاب او مخالفة القوم من أخبار الباب نظرا وجهه قوة احتمال ان يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حجة بشهادة ما ورد في انه زخرف و باطل و ليس بشيء او انه لم نقله او امر بطرحه على الجدار و كذا الخبر الموافق للقوم (غير حجة) ضرورة ان اصالة عدم صدوره تقيّة بملاحظة الخبر المخالف للعامة مع الوثوق بصدوره لو لا القطع به غير جارية للوثوق حينئذٍ بصدوره تقيّة.

و كذا الصدور او الظهور في الخبر المخالف للكتاب يكون مو هونا بحيث لا يعمّه ادلة اعتبار السند و لا الظهور كما لا يخفى فيكون هذه الأخبار في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة لا ترجيح الحجة على الحجة و ان ابيت عن ذلك فلامحيص عن حملها توفيقا بينها و بين اطلاعات التخيير اما على ذلك أى تمييز الحجة عن اللاحجة أو على الاستحباب كما اشرنا اليه آنفاً هذا ثم انه لو لا التوفيق بذلك للزم التقييد أيضاً في أخبار المرجحات و هي آية عنه كيف يمكن تقييد مثل ما خالف قول ربنا لم اقله او زخرف او باطل فتلخص مما ذكرنا ان اطلاعات التخيير محكمة و ليس في الأخبار ما يصلح لتقييدها. (1)

وجه الضعف امور أحدها كما في مصباح الأصول ان الأخبار الآمرة بعرض الأخبار على الكتاب و السنة على طائفتين:

الطائفة الاولى: ما ذكره رحمه الله من الأخبار الدالة على ان مخالف الكتاب زخرف او باطل او اضربوه على الجدار الى غير ذلك من التعبيرات الدالة على عدم الحجية و ان

ص:539

حجية الأخبار مشروطة بعدم كونها مخالفة للكتاب و السنة و المراد من المخالفة هى المخالفة بنحو لا يكون بينها و بين الكتاب و السنة جمع عرفى كما اذا كان خبر مخالفا للكتاب او الستة على نحو التباين او العموم من وجه.

و أما الأخبار المخالفة للكتاب او السنة بالتخصيص و التقييد فليست مشمولة لهذه الأخبار للعلم بصدور المخصص لعمومات الكتاب و السنة و المقيد لاطلاقاتهما عنهم عليهم السلام فانه لم يذكر فى الكتاب إلا اساس الأحكام كقوله تعالى أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ و اما تفصيل الأحكام و موضوعاتها و تخصيص عموماتها و تقييد مطلقاتها فهو مذكور فى الأخبار المروية عنهم الى أن قال و بالجملة الاخبار المخصصة لعمومات الكتاب او المقيدة لاطلاقاته لا تكون مخالفة له فى نظر العرف بل قرينة على المراد منه.

الطائفة الثانية: الأخبار الواردة فى مقام ترجيح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر كقوله عليه السلام اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فردوه... الخ و حيث ان هذه الطائفة من الأخبار واردة فى بيان المرجح لاحد الخبرين المتعارضين على الآخر قدم الامام عليه السلام فى المقبولة الترجيح بالشهرة على الترجيح بموافقة الكتاب و إلا لم يكن وجه للتقديم اذ لو كان المراد بيان المميز للحجة عن اللاحجة لكان الخبر المشهور المخالف لعموم الكتاب غير حجة فى نفسه فكيف قدمه على الشاذ الموافق لعموم الكتاب كما هو مقتضى إطلاق المقبولة و المراد من المخالفة فى هذه الطائفة هى المخالفة بنحو التخصيص و التقييد فمفادها انه اذا ورد خبران متعارضان و كان أحدهما موافقا لعمومات الكتاب او اطلاقاته و كان الآخر مخالفا لها يجب ترجيح الخبر الموافق على الخبر المخالف.

و اما ما ذكره (صاحب الكفاية) من ان الخبر الموافق للقوم لا يكون حجة مع وجود الخبر المخالف لهم اذ معه يطمئن النفس بان الخبر الموافق لهم اما غير صادر او صدر عن تقية فيخرج عن دائرة اعتبار السند او الظهور ففيه ان مجرد وجود الخبر المخالف للقوم لا يوجب حصول الاطمئنان المذكور لان الأحكام المتفق فيها الفريقان في نفسها كثيرة جداً فيحتمل ان يكون مضمون الخبر الموافق لهم هو الحكم الواقعي و الخبر المخالف لم يصدر او صدر بغير داعي الجدّ فظهر ان ذكر موافقة القوم و مخالفتهم انما هو لترجيح احد المتعارضين على الآخر لا لتمييز الحجة عن اللاحجة و يشهد ما ذكرناه انه ذكر مخالفة العامة في المقبولة متأخرة عن الشهرة و لازم ذلك وجوب الأخذ بالمشهور و لو كان موافقا لهم و لو كان المراد تمييز الحجة عن اللاحجة لم يكن وجه لذلك اذ الخبر الموافق لهم لا يكون حجة حينئذ فيكف امر عليه السلام بالأخذ بالمشهور و لو كان موافقة للعامة كما هو مقتضى الاطلاق. (1)

وثانيها: كما في مصباح الأصول ان الأخبار الدالة على الترجيح ليست منحصرة في المقبولة و المرفوعة حتى يقال ان موردهما هي الحكومة و فصل الخصومة و لوجه للتعدى منه الى غيره بل هناك روايات اخر و جملة منها صحاح لا اشكال في سندها و لا في دلالتها هذا مضافاً الى ان مورد المرفوعة ليس هي الحكومة كما ان ظاهر ذيل المقبولة هو ترجيح احدى الروايتين على الاخرى اذ الترجيح يكون الرواية مجمعا عليها بين الأصحاب و بموافقة الكتاب و السنة و بمخالفة العامة قد اعتبر فيها بعد فرض سقوط حكم الحكمين بالمعارضة فمفادها انه بعد سقوط الحكم يرجع الى الروايتين و يؤخذ بالراجح منهما. (2)

ص: 541

1- (1) مصباح الاصول، ج 3، ص 407-408.

2- (2) مصباح الاصول، ج 3، ص 409-410.

وثالثها: كما أفاد في مصباح الأصول ان دعوى ان الأخذ بظواهر أخبار الترجيح يوجب حمل اطلاقات أخبار التخيير على الفرد النادر تامة لوقلنا بالتعدى عن المرجحات المنصوصة الى غيرها بخلاف ما اذا لم نقل بذلك و اقتصرنا على المرجحات المنصوصة كما هو الصحيح فلا يلزم المحذور المذكور اذ المرجح المنصوص منحصر في موافقة الكتاب و السنة و مخالفة العامة على ما سنتكلم فيه ان شاء الله تعالى و موارد تساوى الخبرين المتعارضين من حيث موافقة الكتاب و عدمها كثيرة جداً فانه لم يذكر في الكتاب الكريم من الأحكام الا عدة قليلة فيمكن ان لا يكون الحكم الذى تعارض فيه الخبران المذكورين فى الكتاب اصلاً و كذا موارد تساوى الخبرين المتعارضين من حيث مخالفة العامة فى غاية الكثرة أيضاً اذ يمكن ان يكون أحدهما موافقا لطائفة و الآخر موافقا لطائفة اخرى منهم و كذا يمكن ان يكون الحكم الذى تعارض فيه الخبران غير مذكور فى كتبهم. (1)

هذا مضافاً الى ان التعدى عن المرجحات المنصوصة بدليل عليحدة لا يستلزم الاشكال أيضاً لكثرة موارد تساوى الخبرين المتعارضين من حيث المرجحات غير المنصوصة.

ورابعها: كما فى مصباح الأصول ان لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة لا مانع منه لجواز ان يكون فيه مصلحة على ما ذكر فى محله و لذا يكون تقييد الاطلاقات بالادلة المنفصلة فى أبواب الفقه فى غاية الكثرة. (2)

هذا مضافاً الى امور اخرى تقدمت فى ضمن الاجوبة عن الاشكالات الواردة حول مقبولة عمر بن حنظلة فراجع.

ص: 542

1- (1) مصباح الاصول، ج 3، ص 410-411.

2- (2) مصباح الاصول، ج 3، ص 411.

فتحصّل الى حدّ الان ان مقتضى الجمع بين اخبار التخيير و أخبار الترجيح هو تقييد أخبار التخيير بما اذا لم يكن مرجح مذكور فى باب تعارض الأخبار و إلا فيقدم ما وافق مع المرجح المذكور من موافقة الكتاب ثم مخالفة القوم و اما المرجحات المذكورة فى باب تعارض الحكمين فهى مختصة بباب الحكومة فلا وجه لرفع اليد عن اطلاقات أخبار التخيير باحتمال كونها مرجحة كما هو مقتضى القاعدة فى ساير المطلقات اذ لا يؤخذ بالمخصص او المقيد الاحتمالى فى قبال إطلاق المطلقات.

ثم ان المرجحات المذكورة فى أخبار الترجيح عند تعارض الأخبار هى موافقة الكتاب ثم مخالفة القوم كما عرفت و اما الترجيح بصفات الرواة من الاعدية و الاقضية و الاصدقية و الاورعية فلا دليل له على مقبولة عمر بن حنظله و هى مختصة بباب الحكومة و القضاة و لا تشمل تعارض الأخبار و على مرفوعة زرارة بن اعين الدالة على الترجيح بالصفات قال سئل الباقر عليه السلام فقلت جعلت فداك يأتى عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبأيّهما أخذ قال عليه السلام يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك و دع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال عليه السلام خذ بقول اعدلهما و اوثقهما فى نفسك فقلت انهما عدلان مرويان موثقان فقال عليه السلام انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه و خذ بما خالفهم قلت ربما كانا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال عليه السلام اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك و اترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موثقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال عليه السلام اذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به و تدع الآخر. (1)

ص: 543

ولكنها ضعيفة السند هذا مضافاً الى أنها معارضة مع سائر أخبار الترجيح فى بعض المرجحات و ترتيبها اذ المذكور فى المرفوعة الترجيح بالصفات بعد فرض السائل وجود الشهرة فى كلا الحدين مع أن الأمر بالعكس فى المقبولة.

هذا مضافاً الى انه لم تذكر فى المرفوعة الترجيح بالكتاب مع انه مذكور فى أخبار الترجيح قبل ترجيح الرواية بمخالفة القوم اللهم الا ان يقال يجمع بينهما و مضافاً الى ان المذكور فى المرفوعة الترجيح بمطابقة مضمون أحدهما للاحتياط فى الحكم الواقعى بالتقييد و لذا فرض السائل أنهما معا موافقان للاحتياط كما لا قام أحدهما على وجوب الظهر والاخر على الجمعة فارجه الى التخيير لا الى الاحتياط باتيان كليهما مع ان المقبولة و غيرها من أخبار الترجيح تخلو من ذلك و بالجملة فالمرجح المذكور هو الموافقة للكتاب و المخالفة للقوم.

و اما الشهرة فلا دليل عليها عدى المقبولة و المرفوعة و قد عرفت اختصاص المقبولة بالحكومة و ضعف المرفوعة.

فلا دليل على الترجيح بالشهرة اللهم إلا أن يقال ان قوله عليه السلام «فان المجمع عليه لا ريب فيه» فى المقبولة تعليل و مقتضاه هو التعميم فلا وجه لاختصاص الشهرة بالحكومة.

بدعوى ان تعليل الأخذ «بان المجمع عليه لا ريب فيه» ينفى الريب عن المجمع عليه و اذا لم يكن فيه ريب فلا محالة يجب الأخذ به سواء كان فى مقام القضاء و الحكومة او غيره كما ان ذكر التليث تأسيساً و نقلاً عن الرسول صلى الله عليه و آله و سلم لا ريب فى انه بغاية ان يدخل المجمع عليه فى البيان الرشيد و كالحلال البين و هو أيضاً قرينة واضحة على عدم اختصاص حجته بمورد الحكم فان البين يتبع و يجب الأخذ به مطلقاً و فى جميع الموارد. (1)

ص: 544

هذا مضافاً الى ما أفاده السيّد المحقّق الخوئي قدس سره من ان المقبولة و ان كان صدرها من الترجيح بالافقية و الاصلدية و الاصلدية ناظرا الى ترجيح أحد الحكمين على الآخر عند الاختلاف إلا أن ظاهر ذيلها هو ترجيح إحدى الروايتين على الأخرى اذ الترجيح بكون الرواية مجمعا عليها بين الأصحاب و بموافقة الكتاب و السنة و بمخالفة العامة قد اعتبر فيها بعد فرض سقوط حكم الحكمين بالمعارضة فمفادها انه بعد سقوط الحكم يرجع الى الروايتين و يؤخذ بالراجح منهما. (1)

اللهم إلا أن يقال: كما أفاد سيّدنا الأستاذ ان مما يؤيد اختصاص الرواية بباب الحكومة ان الإمام امر بالتأخير الى لقائه في صورة فقد المرجح و لم يأمر بالتخير و ليس الوجه فيه إلا ان قطع المرافعة يحتاج الى اعمال المرجح لو كان و اما بالرجوع الى الامام عليه السلام. (2)

ولكن مع ذلك لا ينافي الاختصاص المذكور جواز التعدى في الشهرة بسبب عموم التعليل و هو قوله «فان المجمع عليه لا ريب فيه» و عليه فيحمل الأمر بالتأخير على خصوصية المورد. نعم يشكل الاستدلال بالمقبولة و المرفوعة على الترجيح بموافقة الكتاب و مخالفة العامة من ناحية كون مورد هما الخبرين المشهورين (المقطوع صدورهما) فلا تدلان على الترجيح بموافقة الكتاب و مخالفة العامة فيما اذا كان الخبران مظنونى الصدور كما هو محل الكلام و ما اشتهر من ان المورد لا يكون مخصصا مسلم فيما اذا كان فى كلام المعصوم إطلاق او عموم فيؤخذ بالاطلاق او العموم و لو كان المورد خاصا و ليس فى المقبولة عموم أو إطلاق بالنسبة الى الخبر

ص: 545

1- (1) مصباح الاصول، ج 3، ص 410.

2- (2) -المحاضرات لسيّدنا الأستاذ، ج 3، ص 301-302.

الظنى فان الامام عليه السلام امر بالأخذ بما وافق الكتاب و خالف العامة من الخبرين اللذين فرض فى كلام الراوى كون كليهما مشهورين.

(1)

وعليه فاللازم فى الترجيح بموافقة الكتاب و مخالفة العامة فى مطلق المتعارضين هو الرجوع الى ساير أخبار الترجيح مثل ما عن رسالة القطب الراوندى بسنده الصحيح عن الصادق عليه السلام اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فردّوه فان لم تجدوهما فى كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة فما وافق اخبارهم فذروه و ما خالف أخبارهم فخذوه (2) فتدبر جيداً.

فالمرجحات المنصوصة و هى الشهرة و موافقة الكتاب و مخالفة العامة متقدمة على اطلاقات التخيير مع وجودها كما هو الصحيح و متعينة على تقدير عدم احراز وجود الاطلاقات فان حكم الشارع بأحد المتعارضين من باب الحجية ان كان مردداً بين التخيير و التعيين و جب الالتزام بما احتمل تعيينه كما صرح به الشيخ الأعظم قدس سره. (3)

تنبيهات

التنبيه الأول:

فى المراد من الشهرة فى المقبولة

و الظاهر ان المقصود منها هى الشهرة الروائية لا الشهرة الفتوائية و لا الشهرة العملية لان الشهرة الفتوائية او العملية مما لا يقبل ان يكون فى طرفى المعارضة و عليه فقوله «يا سيدى انهما مشهوران مأثوران» أوضح شاهد على ان المراد من الشهرة فى المقبولة هى الشهرة الروائية لان هذا مما يمكن

ص: 546

1- (1) مصباح الاصول، ج 3، ص 413.

2- (2) الوسائل، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، ح 29.

3- (3) فرائد الاصول، ص 444.

اتصاف الروائيتين المتعارضتين بها لجواز صدورهما معا وان لم يتم جهة الصدور إلا في أحدهما و مما ذكر يظهر ما في كلام سيّدنا الأستاذ الذي أفاده سابقاً من ان الانصاف ان مجرد الاشتهار من حيث الرواية مع اعراض الاصحاب او عدم افتائهم بمضمونه أيضاً خارج عن مفاد الخبرين و لا اقل من كون منصرفهما غيره فان الظاهر ان المراد من قوله خذ بما اشتهر بين أصحابك (في المرفوعة) او «المجمع عليه بين أصحابك» هو شيوع العمل بمضمون الرواية و اشتهاره لا مجرد الاشتهار من حيث النقل و الرواية و لعمري انه واضح على من اعطى النظر حقه و على هذا كانت الروائتان (أى المرفوعة و المقبولة) ناظرتين الى الشهرة العملية (لا الروائية) فلا تدلان على حجبة الشهرة الفتوائية (و لا الروائية) و انما تدلان على وجوب ترجيح أحد الخبرين المتعارضين الموافق لفتوى المشهور المعمول به بين الاصحاب على الآخر الذي لم يعمل به و بالجملة غاية ما يمكن استفادته من المرفوعة و المقبولة لزوم الأخذ بالخبر الذي اشتهر العمل به و جبر الضعف السند بذلك ان كان فيه ضعف و تقدمه على معارضه المتروك من حيث العمل. (1) و ذلك لان لازم حمل الشهرة على الشهرة العملية هو ان يكون المقبولة او المرفوعة خارجتين عن محل الكلام لان الأمر بالأخذ بالمشهور و ترك الشاذ غير المعمول به ينتهي الى تمييز الحجة عن اللاحجة لا ترجيح الحجة على الحجة و هو لا يساعد مع فرض كونهما مشهورين فى المقبولة اذ كيف يمكن ان يكون المتعارضان موردين للعمل و عليه فالمستفاد من كونهما مشهورين انهما مشهوران فى الرواية و لعل سيّدنا الأستاذ عدل عما ذكره سابقاً فى مبحث حجبة الظن الى ما ذكره هنا و الأقرب هو كلامه الاخير فى الجواب عما ذهب اليه صاحب الدرر من ان المراد من الشهرة هى الشهرة الروائية و يمكن فرضها فى كلتا

ص: 547

الروايتين من دون لزوم محذور اذ القطع بصدور الروايتين المختلفتين في المفاد الظاهري محقق كثيرا ما ولا ضير فيه وعلى هذا المعنى يحمل الشهرة في المقامين على معنى واحد غاية الأمر أنها قد يكون بالغلة الى حدّ تكون مجمعا عليه بين الاصحاب وتكون الرواية المعارضة لها شاذة نادرة وقد لا تبلغ كأن رواها جمع من الثقات وروى الاخرى أيضاً جمع بحيث لا يكون أحديهما شاذة وعند ذلك أمر الإمام بالعرض على الكتاب و السنة و فتوى القوم. (1)

ولا- يخفى ان قول سيّدنا الأستاذ «كأن رواها جمع من الثقات وروى الاخرى أيضاً جمع آخر» لا يخلو عن المناقشة اذ بعد فرض كون الشهرة روائية لا حاجة الى تصوير كون جمع من الثقات راويين لهذا الحديث و جمع آخر لذاك الحديث بل يجوز ان يروى الجميع الخبرين مع ان حمل المشهور على نقل جمع خلاف الظاهر.

وكيف كان يظهر مما تقدم ان الشهرة الواردة في المقبولة ظاهرها هي الشهرة الروائية و يشهد له فرض الراوى تساوى الخبرين في الشهرة في الخبرين ولو كان المراد الشهرة الفتوائية او العملية لا يمكن تحققهما في كل من الخبرين. إلا بارتكاب خلاف الظاهر هذا مضافا إلى ان الشهرة الفتوائية لايساعدها قوله في المقبولة فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات فان الظاهر المستفاد من قوله ان محقق الشهرة في الروايتين هي رواية الثقات و عليه فيكون المراد لا محالة هي الشهرة الروائية.

ثم ان الظاهر من المقبولة (أى قوله قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنة و خالف العامة فيؤخذ الخ) ان رتبة الشهرة مقدمة على الموافقة للكتاب و السنة و المخالفة للعامة و

ص:548

عليه يقيد بالمقبولة إطلاق كل ما ورد فيه الأخذ بما وافق كتاب الله و ما خالف القوم فيحمل على ملاحظة الترجيح بهما بعد الترجيح بالشهرة كما ان الترجيح بمخالفة القوم متأخر عن الترجيح بموافقة الكتاب بصريح صحيحة عبدالرحمن بن أبي عبدالله قال قال الصادق عليه السلام اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فردوه فان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة فما وافق أخبارهم فخذوه و ما خالف أخبارهم فخذوه. (1)

لا يقال: ان الترجيح بالشهرة مختص بباب الحكومة و القضاة فلا يمكن الأخذ بها في باب تعارض الروايتين لان نقول كما افاد و اجاد الميرزا الجواد التبريزي قدس سره ان المذكور في المقبولة اولا هو مرجحات أحد الحكمين على الحكم الآخر بصفات القاضي و بعد تساويهما في الصفات المذكورة ذكر فيها مرجحات إحدى الروايتين على الاخرى في مقام المعارضة و حيث ان ظاهر المقبولة ان المنشأ بين المتخاصمين جهلها بحكم الواقعة بالشبهة الحكمية فلا يحتاج رفعها الى القضاء بل يكفي المراجعة الى من يعتبر فتواه او يعتبر مستند فتواه ان امكن للمراجع استفادة الحكم من ذلك المستند و على ذلك فلا يحتمل الفرق في الترجيح في الفتوى بين ان يكون في تلك الواقعة مرافعة ام لا و كذا في ترجيح المستند سواء قيل بعد فقد الترجيح في الخبرين بتساوقهما او بالاحتياط او بالتخير. (2)

و دعوى ان الظاهر ان المراد من المشهور في المقبولة هو الذي أجمع الاصحاب على صدوره من المعصومين فالمراد به الخبر المعلوم صدوره من المعصوم عليه السلام بقرينة قوله عليه السلام بعد الأمر بالأخذ بالمجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب فيه وقوله عليه السلام بعد

ص: 549

1- (1) الوسائل، الباب 9 من أبواب صفات القاضي، ح 29.

2- (2) دروس في مسائل علم الاصول، ج 5، ص 55-56.

ذلك»انما الامور ثلاثة امر بين رشده فيتبع و امر بين غيّه فيجتنب و أمر مشكل يرد حكمه الى الله...الخ»فان الامام عليه السلام طبق الأمر البين رشده على الخبر المجمع عليه فيكون الخبر المعارض له ساقطاً عن الحجية لما دلّ على طرح الخبر المخالف للكتاب و السنة فان المراد بالسنة هو مطلق الخبر المقطوع صدوره عن المعصوم عليه السلام لا خصوص النبوى كما هو ظاهر و عليه يكون الشهرة من المميزات لا- المرجحات و لا ينافى ما ذكرناه فرض الراوى الشهرة فى كلتا الروايتين بعد امره عليه السلام بالأخذ بالمجمع عليه فان الشهرة بمعنى الوضوح و منه قولهم شهر فلان سيفه و سيف شاهر فمعنى كون الروايتين مشهورتين انهما بحيث قد رواهما جميع الأصحاب و علم صدورهما عن المعصوم و ظهر بما ذكرناه عدم صحة الاستدلال بما فى المرفوعة من قوله عليه السلام«خذ بما اشتهر بين اصحابك»على الترجيح بالشهرة الاصطلاحية اذ فرض الشهرة فى إحدى الروايتين بالمعنى الذى ذكرناه يوجب دخولها تحت السنة القطعية فتكون الرواية الاخرى خارجة عن دائرة دليل الحجية طبعاً بمقتضى ما دلّ على طرح الخبر المخالف للكتاب و السنة. (1)

مندفعة أولاً: بان المجمع عليه فى النقل و الرواية لا يستلزم كون الرواية الاخرى بين الغي و ان كان صدور المجمع عليه قطعياً و بين الرشد اذ لا ينافى ذلك صدور الرواية الاخرى أيضاً لعدم كون صدورهما مقابلاً و مخالفاً لصدور المجمع عليه بل يمكن القطع بصدورهما معا كما فرضه الراوى بعد ذلك و عليه فلا يكون الرواية الاخرى التى لا تكون مشهورة بهذا المعنى مخالفة للسنة القطعية لو سلمنا شمول السنة لمثل الرواية المقطوع صدورها فلاوجه لحمل المقبولة على ان المراد منها هو بيان المورد الحجة و تميزها عن اللاحجة لا ترجيح الحجة على الحجة.

ص:550

وثانياً: ان جعل الرواية بالنسبة الى الشهرة من مميزات الحجة عن اللاحجة لايساعده وحدة السياق فان الموافقة مع الكتاب و المخالفة مع العامة من المرجحات لا المميزات.

وثالثاً: ان ارادة الاجماع من الشهرة لا- يساعد مع تعريف الشاذ في نفس الخبر بانه ليس بمشهور حيث قال فقال«ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذى حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمنا و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك فان المجمع عليه لا- ريب فيه»و عليه فلايكون الخبر المجمع عليه داخلا في السنة القطعية بحيث يصير الخبر المقابل له خارجا عن ترجيح الحجة طبعاً بل المراد من المجمع عليه هو الخبر المعروف نقله و هو لا يدخل في السنة القطعية.

ورابعاً: ان تحقق الاجماع بمعنى جميع الأفراد على نقل الرواية لا يوجد الا نادرا فلاوجه لحمل المقبولة على ذكر مورد النادر و عليه فالمراد من الاجماع هو اجتماع المعروفين و من المعلوم ان اجتماع المعروفين لا- ينفي الريب قطعاً و واقعاً بل يكون نفى الريب حينئذٍ اضافياً كما لا يخفى.

وخامساً: ان لايزم ما ذكر ان لا يكون احد منهما حجة فيما اذا فرض كون كل واحد مجمعا عليه لان كل طرف مخالف للسنة القطعية فلايكون من باب المميزات كما لا يكون من باب المرجحات و هو كما ترى.

فالأظهر ان الشهرة الروائية من المرجحات لا المميزات و ان المراد بها هو اجتماع المعروفين على النقل و الرواية و كون الشهرة الروائية من المرجحات يساعد مع فقرات المقبولة فتدبر جيداً و نفى الريب في المشهور يكون نسبياً و اضافياً الى الخبر الآخر من حيث الصدور لا من جهة اخرى.

فى توضيح المراد من الموافقة و المخالفة للكتاب

قد يقال ان المقبولة لا تدل على الترجيح بموافقة الكتاب فيما اذا كان الخبران مظنونى الصدور لكون موردها هو المقطوع صدورهما كما يشهد به فرض كون طرفى المتعارضين مشهورين و عليه فليس فى المقبولة عموم أو إطلاق بالنسبة الى الخبر الظنى حتى يؤخذ به ولكنه مندفع بان المراد من المقطوع الصدور هو المقطوع الحجة فاذا تعارض الحجتان فيرجع الى المرجح المذكور من الموافقة للكتاب و الحجة لا اختصاص لها بالمقطوع الصدور بل يشمل الخبر الظنى الذى يكون حجة هذا مضافاً الى انه يكفى ساير الأخبار للدلالة على راجحية مظنون الصدور اذا كان موافقا مع الكتاب لعدم ذكر الشهرة فيها كما لا يخفى.

ثم ان المراد من المخالفة للكتاب هى المخالفة بنحو المعلوم و الخصوص و الاطلاق و التقييد لا المخالفة التباينية اذ الكلام فى ترجيح احدى الحجتين على الاخرى لا يميز الحجة عن اللاحجة.

و من المعلوم ان المخالف التباينى لا حجية له و أخبار الترجيح لانظر لها اليه بل هو مشمول للأخبار الدالة على ان المخالف للكتاب زخرف و باطل و ليس بشىء او انه لم نقله او انه يضرب على الجدار كما ان تلك الأخبار لا تعم المخالفة لعموم الكتاب او اطلاقه ضرورة تقدم الخبر الواحد الخاص على عموم الكتاب او الخبر المقيّد على إطلاق الكتاب كما عليه السيرة القطعية و اما المخالفة للكتاب بنحو العامين من وجه فسيأتى تفصيل الكلام فيها فى الفصل العاشر ان شاء الله تعالى.

قد يقال ثم على تقدير شمول الأخبار العلاجية للعامين من وجه ان الظاهر العرفى ان المراد من سقوط ما خالف الكتاب ان كون المخالفة حيثية تعليلية و عليه فيسقط

الخبر كله لانه خبر مخالف للكتاب نعم لو فهمنا من سقوط ما خالف الكتاب كون المخالفة حيثة تقييدية فالسقوط مختص بمورد المخالفة و هو مادة الاجتماع.

ولكن يمكن أن يقال: كما أفاد السيّد الشهيد الصدر قدس سره بان الصحيح هو ان التسايط انما هو مادة الاجتماع مطلقاً و توضيحه ان ما الموصولة في قوله عليه السلام (ما خالف الكتاب) تشمل باطلاقها كل امارة تخالف الكتاب و منها السند و منها الظهور فكانما قال اذا تعارض السند و أصل الصدور مع الكتاب فاطرحوه فاذا كان التعارض بالتباين كان السند و أصل الصدور معارضا للكتاب فيطرح و اذا كان التعارض بالعموم من وجه فالسند و أصل الصدور ليس مخالفا للكتاب و انما ظهوره في الشمول لمادة الاجتماع مخالف للكتاب فيسقط. (1) و انما الكلام في شمول الأخبار العلاجية للعامين من وجه و التحقيق عدم شمولها.

بقي شيء في كلام الشهيد الصدر قدس سره

و هو ان الشهيد الصدر قدس سره قال قد يقال ان المقصود من الموافقة و عدمها و وجود شاهد و عدمه انما هو الموافقة و المخالفة للروح العامة و الاطار العام للكتاب الكريم لا الموافقة و المخالفة المضمونية فمثلا لو وردت رواية في ذم طائفة من البشر و بيان خستتهم و دناءتهم و انهم قسم من الجن قلنا هذا مخالف للكتاب لان الروح العامة للكتاب مبنية على أساس المساواة بين الاقوام و الشعوب و عدم التفرقة بينهم و لو وردت رواية تحلل الكذب و الايذاء في اليوم التاسع من ربيع الاوّل قلنا أنها مخالفة للروح العامة للكتاب ولكن لو وردت رواية تدل على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلا فهذه موافقة للروح العامة للكتاب المتجهة نحو تقريب الناس الى الله و جعلهم يناجون ربهم و يدعونه خوفا و طمعا.

ص: 553

ويشهد لهذا التفسير للموافقة والمخالفة أمور أحدها ما جاء في بعض الروايات من قول «ان وجدتُم عليه شاهدا او شاهدين من كتاب الله الخ» فانه لو كان المقصود الموافقة المضمونية فأى أثر لافتراض وجود شاهدان؟ فهذه قرينة على ان المقصود وجود الاشباه والنظائر و الروح العامة المنسجمة مع الحكم المذكور في الرواية في الكتاب الكريم فيقول مثلا ان وجدتُم له نظيرا او نظيرين في الكتاب فخذوا به. (1)

وفيه انه لو تمّ ذلك لا يوجب تخصيص الموافقة والمخالفة بالروح العامة المنسجمة بل غاية التقريب المذكور هو كون الموافقة والمخالفة اعم من ذلك فتدبر جيّداً.

تبصرة: في حكم الخبر الواحد المخالف للكتاب

وهو ان الخبر الواحد اذا كان مخالفا لظاهر الكتاب او السنة القطعية وكانت النسبة بينهما هو التباين او كانت النسبة بينهما العموم من وجه يؤخذ بظاهر الكتاب او السنة القطعية ويطرح الخبر مطلقاً سواء كان خبر آخر معارضا له او لم يكن وذلك بمقتضى الأخبار الكثيرة الدالة على عدم حجية الخبر المخالف للكتاب او السنة وانه زخرف وباطل ولا كلام فيه فيما اذا كان العموم في كل من الكتاب والخبر وضعيا فيؤخذ بظاهر الكتاب و السنة ويطرح الخبر بالنسبة الى مورد الاجتماع لانه زخرف وباطل بالنسبة الى مورد الاجتماع لجواز التفكيك في الحجية باعتبار مدلول الكلام واما ان كان العموم في كل من الكتاب والخبر بالاطلاق فقد قال السيّد المحقّق الخوئي قدس سره يسقط الاطلاقان في مورد الاجتماع لما ذكرنا من ان الاطلاق غير داخل في مدلول اللفظ بل الحاكم عليه هو العقل ببركة مقدمات الحكمة التي لا يمكن

ص: 554

جربانها فى هذه الصورة و ذكرنا ان المستفاد من الكتاب ذات المطلق لا اطلاقه كى يقال ان مخالف إطلاق الكتاب زخرف و باطل و من هنا يظهر انه لو كان العموم فى الخبر وضعيا و فى الكتاب او السنة اطلاقيا يقدم عموم الخبر فى مورد الاجتماع بعد ما ذكرناه سابقاً من عدم تمامية الاطلاق مع وجود العموم الوضعى فى قبالة (1) و لا- يخفى ما فيه بعد فرض كون الخبر و الكتاب منفصلين لانعقاد الظهور الاستعمالى فى كل منهما فى نفسهما و بقائه و حينئذٍ لا فرق بين كون العموم وضعيا او اطلاقيا فيؤخذ بظاهر الكتاب و السنة القطعية و يطرح الخبر بالنسبة الى مورد الاجتماع بمقتضى الأخبار الكثيرة الدالة على عدم حجية الخبر المخالف للكتاب و السنة و انه زخرف و باطل لان عنوان المخالفة محقق بالظهور الاستعمالى و هو المعيار كما لا يخفى.

التنبيه الثالث

فى المراد من الموافقة و المخالفة للقوم

و لا- اشكال فى صدق الموافق على الخبر الذى يوافق مذهب العامة اذا اتفقوا على شىء و انما الكلام فيما اذا اختلفوا و كانت احدى الروايتين موافقة لبعضهم و الاخرى مخالفة لبعض اخر و الاظهر ان الرواية الموافقة كانت للتقية فيما اذا كان لهذه الطائفة سلطة حكومية فالمعيار هو الموافقة مع مذهب من المذاهب الحاكمة فاذا كانت احدى الروايتين موافقة مع ذلك المذهب و الاخرى مخالفة له كان الترجيح مع المخالف فتحمل الاخرى على التقية فلايلزم فى الحمل على التقية اتفاق القوم كما لا يخفى ثم ان ظاهر أخبار الترجيح ان كلا من الموافقة للكتاب و مخالفة العامة مرجح مستقل.

ص:555

قال السيّد المحقّق الخوئي قدس سره: وتوهم كون مجموعهما مرجحاً واحداً حيث جمع الامام عليه السلام بينهما في المقبولة بقوله عليه السلام «ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة و خالف العامة فيؤخذ به و يترك ما خالف الكتاب والسنة و وافق العامة» فامر بالأخذ بالخبر الجامع لكليهما مدفوع بان المذكور في ذيل المقبولة الترجيح بمخالفة العامة بنفسها حيث قال عليه السلام بعد فرض الراوى تساوى الخبرين من حيث موافقة الكتاب والسنة «ما خالف العامة ففيه الرشاد» فاذا كانت مخالفة العامة بنفسها من المرجحات بلا احتياج الى انضمام موافقة الكتاب اليه كانت موافقة الكتاب أيضاً مرجحة مستقلة فانه لو لم يكن موافقة الكتاب مرجحة مستقلة لكان انضمامها الى مخالفة العامة من باب ضمّ الحجر الى جنب الانسان غاية الأمر ان الامام عليه السلام فرض احد الخبرين جامعا لكلا المرجحين والآخر فاقتدا لهما و امر بالأخذ بالجامع و طرح الفاقد و بعد سؤال الراوى عن الواجد لاحد المرجحين أمر بالأخذ به. (1)

ثم ان المذكور في المقبولة و ان كان حكم الواجد و الفاقد لكلا المرجحين و الواجد و الفاقد لاحد المرجحين دون ما اذا كان أحدهما واجداً لمرجح و الآخر واجداً للمرجح الآخر كما اذا كان أحد الخبرين موافقا للكتاب و الآخر مخالفا للعامة او كان أحد الخبرين موافقا للكتاب و العامة و الآخر مخالفا للكتاب و العامة الا ان حكمه كما أفاد في مصباح الأصول يعلم من خبر صحيح رواه الراوندى بسنده عن الصادق عليه السلام انه عليه السلام قال «اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فردوه فان لم تجدوه في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة فما وافق اخبارهم فخذوه و ما خالف اخبارهم فخذوه».

ص: 556

فبمقتضى هذه الصحيحة (الدالة على الترتيب) يحكم بتقديم الخبر الموافق للكتاب و ان كان موافقا للعامة و طرح الخبر المخالف للكتاب و ان كان مخالفا للعامة. (1)

و بعبارة اخرى صريح هذا الخبر هو الترتيب بين المرجحين فيجب رعايته و به يرفع اليد عن إطلاق ما ورد فيه الأخذ بما خالف العامة فيقيد ملاحظة الترجيح به بعد رعاية موافقه الكتاب و عدمه.

ثم انه اذا كان كلا الخبرين موافقين للعامة لكونهم قائلين بمفاد كليهما فبعضهم قال بمفاد أحدهما و الآخر بالآخر فاللازم كما صرحت به المقبولة هو ترك طرف كانت العامة اعنى قضاتهم وحكامهم بالنسبة اليه اميل و أخذ طرف اخر.

التنبيه الرابع

فى ان التخيير يكون فى المسئلة الأصولية لا الفرعية

قال سيّدنا الأستاذ الظاهر ان التخيير فى المسئلة الأصولية لا الفرعية بمعنى ان التخيير انما هو فى الأخذ بأحد الخبرين و البناء عليه و جعله طريقاً له لا- فى مجرد تطبيق عمله على مضمون أحد الخبرين و ذلك لان ظاهر جمع كثير من أخباره ذلك كقوله عليه السلام «بايهما أخذت من باب التسليم وسعك» فان المستفاد منه ان التوسعة انما هو فى الأخذ بأحد الطرفين من باب التسليم و الاتقياد و البناء عليه و المسئلة واضحة لا يحتاج الى مزيد بيان. (2)

وقد أيد ما ذكره سيّدنا الأستاذ بما أفاده الشهيد الصدر فى تقريب التخيير الأصولى من ان ادلة التخيير ناظرة الى رفع النقص الموجود فى أدلة حجية خبر الثقة و كتمم جعل بالنسبة لتلك الادلة التى نقصها أنها لا تشمل الخبرين المتعارضين إذن فالمستفاد منها عرفاً هو الجحجية التخييرية لا مجرد التخيير فى العمل.

ص: 557

1- (1) مصباح الاصول، ج 3، ص 415.

2- (2) المحاضرات، ج 3، ص 312.

هذا مضافاً الى ان أخبار التخيير حتى اذا لم تدل على التخيير الأصولي يمكن ضمّها الى دليل حجية خبر الثقة اذا كان لفظيا له إطلاق فتثبت بمجموعهما التخيير الأصولي.

و توضيح ذلك ان دليل حجية خبر الثقة انما كان لا يشمل المتعارضين لان شموله لهما معا غير ممكن و شموله لاحدهما بالخصوص ترجيح بلامرجح و اما التمسك باطلاقه لاثبات حجية مشروطة بالالتزام في كل واحد من الطرفين فعيبه انه معارض لدلالة اطلاقه على الحجية المطلقة في الطرف الآخر ولكن أخبار التخيير قد اسقطت هذا الاطلاق لان التخيير سواء كان اصوليا او فقهيلا لا يجتمع مع الحجية المطلقة لاحد الطرفين فنتمسك باطلاق دليل حجية خبر الثقة لاثبات حجيتين مشروطتين.

فان قلت: ان دليل حجية خبر الثقة مبتلى بالاجمال للتعارض الداخلى بين الحجية المشروطة لطرف و الحجية المطلقة للطرف الاخر و ادلة التخيير قرينة منفصلة لا ترفع الاجمال.

قلت: ان دليل حجية خبر الثقة له ظهور في قضية الشرطية و هي الحجية المشروطة في كل طرف على تقدير عدم الحجية المطلقة في الطرف الآخر و الشرط قد ثبت باخبار التخيير. (1)

ولا يخفى عليك ما في الاخير من الاستدلال من الغرابة كما اعترف به نفسه حيث قال و هذا الذي ذكره امر معقول و ان كان فيه شيء من الغرابة باعتبار ان الالتزام لم يكن واجبا في الأخبار غير المبتلاة بالمعارض فكيف بالأخبار المعارضة مع ان

ص: 558

الالتزام بما هو فى طول الحجية فكيف صارت الحجية فى طول الالتزام و الالتزام قبل الحجية نوع تشريع.

و يمكن تفادى هذه الاستغرابات و ذلك بتبديل الشرط و ذلك بان يقال ان المولى جعل أحد الخبرين حجة و هو الخبر الذى سوف يختار المالك ان يكون حجة له كما يمكن فرض اعطاء الشارع امر تشريع احدى الحجتين بيد المكلف فهو الذى يشرع لنفسه ايا من الحجتين شاء الا ان هذا يستبطن غرابة تجويز التشريع (1) و كيف كان يكفى ما أفاده سيّدنا الأستاذ من الاستدلال بظهور أخبار التخيير نعم لا بأس بجعل ما أفاده الشهيد الصدر مؤيداً لذلك.

ثم يقع الكلام فى ان المفتى بعد كونه قائلاً بالتخيير الأصولى اذا أختار احد الخبرين فهل يجوز له الافتاء بالتخيير الأصولى او الافتاء بمفاد الخبر الذى أختاره و المشهور انه يجوز للمفتى الافتاء بالتخيير الأصولى بمعنى انه يخبر المستفتى فيتخير المقلد فى العمل كالمفتى وقواه الشيخ الأعظم قدس سره حيث قال فى وجهه ان نصب الشارع للامارات و طريقتيها يشمل المجتهد و المقلد الا ان المقلد عاجز عن القيام بشروط العمل بالادلة من حيث تشخيص مقتضاها و دفع موانعها فاذا اثبت ذلك المجتهد جواز العمل لكل من الخبرين المتكافئين المشترك بين المقلد و المجتهد تخير المقلد كالمجتهد هذا مضافاً الى ان ايجاب مضمون أحد الخبرين على المقلد لم يقدّم دليل عليه فهو تشريع الى أن قال و المسألة محتاجة الى التأمل و ان كان وجه المشهور اقوى هذا حكم المفتى. (2)

ص: 559

1- (1) المصدر، ص 738.

2- (2) فرائد الاصول، ص 440.

و ذهب فى الكفاية الى جواز الافتاء بما اختاره من الخبرين فى عمل نفسه و عمل مقلديه بعد تصريحه بعدم جواز الافتاء بالتخير فى المسألة الفرعية مستدلاً بأنه لا دليل عليه فيها و بعد تصريحه بجواز الافتاء بالتخير فى المسألة الأصولية فلا بأس حينئذٍ باختيار المقلد غير ما اختاره المفتى فيعمل بما يفهم منه بصريحه او بظهوره الذى لا شبهة فيه. (1)

و عليه يجوز للمجتهد امرأ أن أحدهما الافتاء بالتخير فى المسألة الأصولية و ثانيهما الافتاء بما اختاره من الخبرين فى عمل نفسه و عمل مقلديه.

و اما اشكال ان ايجاب مضمون أحد الخبرين على المقلد مع انه لم يقم عليه دليل تشريع ففيه ان الايجاب المذكور من لوازم التخير الأصولى المستفاد من الأخبار و معه لا وجه للزوم التشريع.

نعم أورد عليه الشهيد الصدر قدس سره بان افتاؤه بمفاد الخبر الذى اختاره فيما هو أخبار بحكم الله لا اشكال فى جوازه حيث ان الخبر الذى اختاره صار حجة له فقد ثبت بالحجة ذلك الحكم فيخبر به ولكن صحة افتائه بمعنى كونه حجة على المقلد محل اشكال عندى و ذلك لان التقليد ليس امرأ تعبدى صرفاً و انما هو بملاك رجوع الجاهل الى العالم و رجوع غير أهل الخبرة الى أهل الخبرة و افتاؤه بمفاد هذا الخبر ليس على أساس علم و خبرة و انما على اساس اشتهاؤ شخصى فلامعنى للرجوع اليه فيكون حال العامى حال الفقيه فى انه يختار أى الخبرين شاء فقد يختار غيره ما أختاره الفقيه. (2)

ص:560

1- (1) الكفاية، ج 2، ص 397.

2- (2) مباحث الاصول الجزء الخامس من القسم الثانى، ص 740.

و لئلا يقال ان يقول ان افتائه بمفاد هذا الخبر من لوازم التخيير الأصولي الذي اختاره الفقيه على أساس علم و خبرة و هو يكفي في جواز رجوع العامي اليه و دعوى ان المجتهد ليس له ان يخبر إلا بالتخيير في الأخذ بمفاد الخبرين المتعارضين الذي استفاده من الادلة و حيث ان الافتاء ليس الا هذا الأخبار فلا مجال لان يقال ان الافتاء عمل المجتهد كما أن القضاء عمل منه بالخبر الذي يختاره قلما كان هو المتخير في القضاء فهكذا في الافتاء و ذلك انه لا دليل في باب الافتاء على أزيد من قول المجتهد و رأيه انما هو طريق الى مفاد الأخبار و الامارات. (1) مندفعه بان عمل المجتهد مسبوق بمسائل اصولية و لا موجب في الافتاء ان يذكر المفتي و يشير الى المسائل الأصولية بل له ان يخبر بما استفاده منها كسائر الموارد و لا يمنع عن ذلك كون قول المجتهد و رأيه انما هو طريق الى مفاد الأخبار و الامارات و هي طريقة الى الواقع كما لا يخفى.

فتحصّل انه يجوز للمجتهد الامران أحدهما هو الافتاء بالتخيير الأصولي و ثانيهما هو الافتاء بمفاد الخبر الذي اختاره كما يجوز للمقلد الامران و لا يلزم من ذلك تشريع و لا خروج عن اساس علم و خبرة كما لا يخفى و اما الافتاء بالتخيير في المسألة الفرعية فلا لعدم الدليل عليه اذ الدليل على التخيير بين الأخذ بهذا الخبر او ذاك الخبر غير الدليل على التخيير الواقعي بينهما و المفروض عدم التخيير الواقعي اذ ليس في الواقع إلا أحدهما فالتخيير اصولي لا فقهي.

هذا في الافتاء و اما في القضاء و الحكومة فقد صرح شيخنا الأعظم قدس سره بان الظاهر كما عن جماعة انه يتخير أحدهما فيقضى به لان القضاء و الحكم عمل له للغير فهو المخير و لما عن بعض من ان تخير المتخاصمين لا يرفع معه الخصومة. (2)

ص: 561

1- (1) تسديد الاصول، ج 2، ص 487-488.

2- (2) فرائد الاصول، ص 440.

فى ان التخيير بدوى او استمرارى

و الاظهر هو الثانى ذهب الشيخ الأعظم قدس سره الى الاول حيث قال و لو حكم على طبق احدى الامارتين فى واقعة فهل له حكم على طبق الاخرى فى واقعة اخرى.

المحكى عن العلامة رحمه الله و غيره الجواز بل حكى نسبته الى المحققين لما عن النهاية من انه ليس فى العقل ما يدل على خلاف ذلك و لا نستبعد وقوعه كما لو تغير اجتهاده الا ان يدل دليل شرعى خارج على عدم جوازه كما روى ان النبى صلى الله عليه و آله و سلم قال لا بى بكر لا تقض فى الشىء الواحد بحكمين مختلفين.

أقول يشكل الجواز لعدم الدليل عليه لان دليل التخيير ان كان الأخبار الدالة عليه فالظاهر انها مسوقة لبيان وظيفة المتحير فى ابتداء الأمر فلا إطلاق فيها بالنسبة الى حال المتحير بعد الالتزام باحدهما.

و اما العقل الحاكم بعدم جواز طرح كليهما فهو ساكت من هذه الجهة و الاصل عدم حجية الآخر بعد الالتزام باحدهما كما تقرر فى دليل عدم جواز العدول عن فتوى مجتهد الى مثله نعم لو كان الحكم بالتخيير فى المقام من باب تراحم الواجبين كان الأقوى استمراره لان المقتضى له فى السابق موجود بعينه بخلاف التخيير الظاهر فى تعارض الطريقين فان احتمال تعيين ما التزمه قائم بخلاف التخيير الواقعى فتأمل.

و استصحاب التخيير غير جار لان الثابت سابقاً ثبوت الاختيار لمن لم يتخير فإثباته لمن اختار و التزم اثبات للحكم فى غير موضعه الاول و بعض المعاصرين استجود كلام العلامة مع انه منع من العدول عن امارة الى اخرى و عن مجتهد الى اخر فتدبر. (1)

ص: 562

يمكن الايراد عليه اولا بما فى تعليقة المحقق الخراسانى على فرائد من ان الظاهر من بعض الأخبار ان التخيير انما هو من باب التسليم و من المعلوم ان مصلحة التسليم لا يختص بحال الابتداء بل يعم الحالتين هذا بخلاف الفتوى و الامارات حيث لم يرد فيه ذلك و الحكم فيهما بالتخيير انما هو على القاعدة.

و ثانياً بما أفاده فى الكفاية من انه لو لم نقل بانه قضية الاطلاقات قضية الاستصحاب كونه استمراريا و توهم ان المتحير كان محكوما بالتخيير و لا تحيّر له بعد الاختيار فلا يكون الاطلاق و لا الاستصحاب مقتضيا للاستمرار لاختلاف الموضوع فيهما فاسد فان التحير بمعنى تعارض الخبرين باق على حاله و بمعنى آخر لم يقع فى خطاب موضوعاً للتخيير اصلا كما لا يخفى.

هذا مضافاً الى ما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره من انه تارة يفرض كون الموضوع فى أدلة التخيير هو ذات المكلف اذا لم يعلم الحق كما هو مفاد رواية ابن الجهم فان ظاهرها ان الحكم بالتوسعة لذات المكلف و عدم العلم بالحق واسطة لثبوت الحكم له و اخرى كونه غير العالم بالحق بوصفه العنوانى و ثالثة كونه عنوان المتحير فى وظيفته و رابعة كونه عنواناً من لم يختار لاحدهما.

والتحقيق جريان الاستصحاب فى جميع الصور

اما فى الصورتين الاوليين فواضح و لو فرض اخذ موضوع الاستصحاب من الدليل لبقائه قطعاً.

اما اذا كان ذات المكلف كما هو الحق فمعلوم و اما اذا كان عنوان غير العالم بان أيهما حق فلان الأخذ باحدهما لا يجعله عالماً بحقية أحدهما ضرورة ان حكمه باخذ أحدهما ليس من باب حقيقته او التعبد بذلك بل انما هو من باب بيان الوظيفة فى صورة الشك و اما فى الصورتين الاخيرتين فلان الموضوع فيه عرفى و عنوان

المتخير او الذى لم يختر و ان كانا بحسب المفهوم الكلى مخالفا لعنوان مقابلهما لكن مصداقهما اذا وجداً فى الخارج و صدق عليهما العنوانان يثبت لهما الحكم فاذا زال العنوان بقى الموضوع قطعاً لان المكلف الموجود فى الخارج اذا زال عنه عنوان المتخير لا ينقلب عما هو عليه عرفاً فيكون اثبات حكم التخيير له بالاستصحاب ابقاء للحكم السابق لاسراء من موضوع الى اخر.

نعم لو اريد اثبات الحكم من عنوان المتخير لغيره يكون من اسرائه الى موضوع آخر لكن لا نريد الا اثبات التخيير لزيد و عمرو بعد كونه ثابتاً لهما لاجل تطبيق العنوان عليهما نظير كلية الأحكام الثابتة للعناوين الكلية السارية منها الى المعنونات. (1)

و دعوى ان التمسك بالاطلاق لا يجوز لان الخطاب بالتخيير متوجه الى من لم يأخذ بشيء من المتعارضين لعدم علمه بما هو الحجة و الوظيفة بحسب الواقع فى الواقعة و لا يتوجه هذا الخطاب الى من تعين أحدهما للحجة له و صيرورته وظيفة فى الواقعة و لو لم يكن هذا ظاهر ما تقدم من خبر الحسن بن الجهم فلا أقل من عدم ظهوره فى الاطلاق. (2)

مندفعة بما مرّ من ان الظاهر من الأخبار ان التخيير من باب التسليم و مصلحة التسليم لا يختص بحال الابتداء بل يعم الحالتين لعدم تقييده بحال الابتداء و خصوصيات المخاطب قبل الأخذ من عدم علمه بما هو الحجة و الوظيفة بحسب الواقع لم تؤخذ فى الرواية و المأخوذ هو تعارض الخبرين و الحجتين و هو باق فبعض ادلة التخيير غير قاصر عن اثبات استمرار التخيير.

ص: 564

1- (1) الرسائل، ج 2، ص 62.

2- (2) دروس فى مسائل علم الاصول، ج 5، ص 64.

و لقد أفاد و أجاد سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد حيث قال قوله عليه السلام فى خبر سماعة فهو فى سعة حتى يلقاه و قوله عليه السلام فى خبر حارث بن مغيرة فموسع عليك حتى ترى القائم عليه السلام فتد الىه بناء على دلالتها على التخيير ظاهر ان فى استمرار التوسعة و بقاء التخيير الى ان يرى القائم عليه السلام و من يخبره الى أن قال و ربما يستشتم الاستمرار أيضاً من قوله عليه السلام فموسع عليك بأية عملت فان الظاهر من قوله عليه السلام بأية عملت فى المقام و غيره من المقامات جواز العمل بأية شاء فى جميع الازمان بل هو التوسعة الكاملة لا جواز العمل بأية شاء فى الزمان الاوّل فله العمل بمقتضى ظهور هذا الخبر بانيهما اختار دائماً نعم يجب تقييد العمل بالأخذ على ما يدل عليه غير واحد من الاخبار.

فتلخص ان أدلة التخيير كما تكون ناهضة لاثباته حدوثاً كذلك ناهضة لاثباته مستمراً و على فرض السكوت يجرى الاستصحاب و موضوعه بحسب ما يعينه العرف هو المكلف و هو متحد فى الحالين حال عدم الاختيار و حال الاختيار او حال التحير و حال عدمه الى أن قال بل ظاهر قوله عليه السلام «موسع عليك بأية عملت» (1) ابتداء جواز العمل بأية شاء و هو عام شامل للعمل بنحو الدوام او فى بعض الاوقات ثبت بقرينة ساير الادلة عدم كفاية العمل و انه لا بدّ من الأخذ الا انه لا يوجب التصرف فى ظهور الكلام فى التبعض بحسب الاوقات فتلخص كفاية الأخذ و لو بنحو التوقيت و حينئذٍ اذا انقضى الوقت زال الحجية اذ هى تابعة للاخذ فاذا أخذ ثانياً بما أخذ أوّلاً صار حجة ثانياً و اذا أخذ بغيره صار هو حجة دون الاوّل و هذا واضح. (2)

ص: 565

-
- 1- (1) فى صحيحة على بن مهزيار.
 - 2- (2) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ، ج 3، ص 316-318.

و هو ان الظاهر عدم صحة الأخذ بالاستصحاب لان التخيير الثابت سابقاً هو جعل أحد الخبرين حجة فى حقه بالأخذ به و بعد الأخذ باحدهما و صيرورته حجة يكون التخيير بمعنى اخراج ذلك المأخوذ سابقاً عن الاعتبار و جعل الآخر حجة و هذا لم يكن ثابتاً فى السابق ليستصحب. (1)

ويمكن ان يقال: ان ذلك من لوازم استمرار التخيير فى الأخذ باحدى الحجتين فاذا كان هذا التخيير باقيا بالاستصحاب فلان مانع من لزوم اخراج ذلك المأخوذ و جعل الآخر حجة و ما يكون من لوازم بقاء المستصحب لا يلزم ان يكون ثابتاً فى السابق ليستصحب كما لا يخفى.

فتحصل الى حد الآن ان التخيير استمرارى لا بدوى بل قوله عليه السلام «موسع عليك باية عملت» فى صحيحة على بن مهزيار يعم العمل بنحو الدوام او فى بعض الاوقات كما أفاد سيّدنا الأستاذ فيجوز الأخذ باحدى الروايتين بنحو التوقيت و حينئذ اذا انقضى الوقت زالت الحجية اذ هى تابعة على الفرض للاخذ جمعاً بين قوله: «موسع عليك باية عملت» فى صحيحة على بن مهزيار وقوله عليه السلام «بايهما اخذت من جهة التسليم كان صواباً» فى مكاتبة الحميرى و معتبرته.

و المخاطب للتخيير هو الذى جاءه الحديثان المتعارضان و تقييده بالمتخير خلاف ظاهر الادلة و ان أوجب التعارض تحيراً بالنسبة الى الحكم الواقعى ولكن لم يؤخذ ذلك فى موضوع أخبار التخيير و مقتضى إطلاق الموضوع ان المخاطب مخير فى كل واقعة فى الأخذ بأى من الخبرين شاء و حمله على التخيير فى أحداث الأخذ به فى ابتداء الأمر خلاف الظاهر.

ص: 566

و دعوى ان الوقائع لو حظت واقعة واحدة و امر فيها بأخذ أحد الخبرين فقد امتثل ذلك بالأخذ الاوّل و لا يبقى للدليل الاجتهادى دليل على استمرارية التخيير. (1)

مندفعة بان الملاحظة المذكورة تحتاج الى مؤونة زائدة و لا يساعدها إطلاق الخطاب كما لا يخفى وقد اتضح مما ذكر ان مع تمامية دلالة الاطلاقات على التخيير و استمراره فلا حاجة الى استصحاب الاستمرار فلا تغفل.

الفصل السابع: فى جواز التعدى عن المرحجات المنصوصة و عدمه

فى جواز التعدى عن المرحجات المنصوصة و عدمه

و لا- يخلو الجواز عن قوة لولا إطلاق أدلة التخيير ذهب الشيخ الأعظم قدس سره الى الاوّل و قال ذهب جمهور المجتهدين الى عدم الاقتصار على المرحجات الخاصة بل ادعى بعضهم ظهور الاجماع و عدم ظهور الخلاف على وجوب العمل بالراجح من الدليلين بعد ان حكى الاجماع عليه عن جماعة و كيف كان فما يمكن استفادة هذا المطلب منه فقرات من الروايات:

منها الترجيح بالاصدقية فى المقبولة و بالاوثقية فى المرفوعة فان اعتبار هاتين الصفتين ليس إلّا لترجيح الأقرب الى مطابقة الواقع فى نظر الناظر فى المتعارضين من حيث انه أقرب من غير مدخلة خصوصية سبب و ليستا كالأعدلية و الافقهية يحتملان لاعتبار الاقربىة الحاصلة من السبب الخاصّ و ح فنقول اذا كان أحد الراويين أضبط من الآخر او اعرف بنقل الحديث بالمعنى او شبه ذلك فيكون أصدق و اوثق من الراوى الآخر.

و يتعدى من صفات الراوى المرحجة الى صفات الرواية الموجبة لأقربىة صدورها لان اصدقية الراوى و اوثقيته لم يعتبر فى الراوى إلّا من حيث حصول صفة الصدق و

ص: 567

الوثاقة في الرواية فاذا كان أحد الخبرين منقولاً باللفظ و الآخر منقولاً بالمعنى كان الاول أقرب الى الصدق و اولى بالوثوق. (1)

أورد عليه في الكفاية بان جعل خصوص شىء فيه جهة الاراءة و الطريقية حجة او مرجحاً لا دلالة فيه على ان الملاك فيه بتمامه جهة ارائته بل لا اشعار فيه كما لا يخفى لاحتمال دخل خصوصية في مرجحيته او حجيته لا سيما قد ذكر فيها ما لا يحتمل الترجيح به الا تعبدافافهم (2) ولعل وجه الأمر بالفهم هو ما أشار اليه المحقق الاصفهاني قدس سره من ان الاعدية و الاورعية أيضاً بلحاظ شدة مراقبته و كثرة مداقته في النقل للملازمة الغالبية بين التورع في جهة النقل و تورعه في ساير الجهات بخلاف الاصدقية المحضة فانه ربما تايى نفسه عن الكذب و ان كان لا يبالى بساير المحرمات الى أن قال فاعتبار الاولوية بلحاظ هذه الجهة لا بلحاظ الجهات الاجنبية عن مرحلة النقل كى يكون مرجحاً تعبدياً و اما اعتبار الافقهية فلان الغالب حيث يكون النقل بالمعنى فلكثرة الفقاهاة و قوة النباهة دخل في بيان ما صدر من المعصوم عليه السلام لا- لمجرد اطلاعه على ما هو اجنبى عن مرحلة النقل و الرواية كى يكون مرجحاً تعبدياً انتهى و عليه فالاعدلية و الاورعية كالاصدقية و الاوثقية ليستا من المرجحات التعبدية بل تكونان مذكورتين من باب ملازمتيهما لشدة المراقبة في النقل و لكن جعل خصوص شىء فيه جهة الاراءة و الطريقية حجة او مرجحاً لا دلالة فيه و لا اشعار على ان تمام الملاك هو جهة الاراءة و الطريقية لاحتمال خصوصية في نفس الطريق كما مر بيانه في حجية الخبر و عدم حجية مطلق الظن هذا مضافاً الى ما أفاده السيّد المحقق الخوئى قدس سره من عدم دلالة المقبولة على كون الاوصاف المذكورة من مرجحات

ص: 568

1- (1) فرائد الاصول، ص 450.

2- (2) الكفاية، ج 2، ص 398.

الخبرين المتعارضين فضلاً عن دلالتهما على ان ذكر الاوصاف مثال لما يوجب اقربية احد المتعارضين الى الصدق. (1)

وذلك لان الاصدقية والاعدلية والافقية والاورعية من مرجحات الحاكم لا- من مرجحات الرواية كما هو ظاهر قوله عليه السلام «الحكم ما حكم به اعدلها وافقهما وصدقهما في الحديث واورعهما» في المقبولة فلا تغفل.

ومنها: تعليقه عليه السلام الأخذ بالمشهور بقوله «فان المجمع عليه لا ريب فيه» توضيح ذلك ان معنى كون الرواية مشهورة كونها معروفة عند الكل كما يدل عليه فرض السائل كليهما مشهورين والمراد بالشاذ ما لا يعرفه الا القليل ولا ريب ان المشهور بهذا المعنى ليس قطعياً من جميع الجهات قطعى المتن والدلالة حتى يصير مما لا ريب فيه وإلا لم يمكن فرضهما مشهورين ولا الرجوع الى صفات الراوى قبل ملاحظة الشهرة ولا- الحكم بالرجوع مع شهرتهما الى المرجحات الاخر فالمراد بنفى الريب نفيه بالاضافة الى الشاذ ومعناه ان الريب المحتمل فى الشاذ غير محتمل فيه فيصر حاصل التعليق ترجيح المشهور على الشاذ بان فى الشاذ احتمالاً لا يوجد فى المشهور ومقتضى التعدى عن مورد النص فى العلة وجوب الترجيح بكل ما يوجب كون احد الخبرين أقل احتمالاً لمخالفة الواقع. (2)

أورد عليه فى الكفاية بما توضيحه ان الاستدلال بالتعليق المذكور يتوقف على عدم كون الرواية المشهورة مما لا ريب فيها حقيقة فى نفسها مع ان ذاك ممكن اذ الشهرة فى الصدر الاوّل بين الرواة وأصحاب الائمة عليهم السلام موجبة لكون الرواية المشهورة مما يطمئن بصدورها بحيث يصح ان يقال عرفاً أنها مما لا ريب فيها حقيقة

ص: 569

1- (1) مصباح الاصول، ج 3، ص 421.

2- (2) فرائد الاصول، ص 450.

وعليه فلا بأس بالتعدى منه الى مثله مما يوجب الوثوق و الاطمئنان بالصدور لا الى كل مزية و لو لم توجب إلا اقربىة ذى المزية الى الواقع من المعارض الفاقد لها. (1) وعليه فمع امكان ارادة نفى الريب حقيقة حمل قوله «فان المجمع عليه لا ريب فيه» على الريب النسبى و الاضافى خلاف الظاهر جداً و لا موجب له بعد امكان اجتماع الخبرين فى الوثوق بالصدور فقط هذا مضافاً الى ما أفاده الميرزا التبريزى قدس سره على تقدير كون نفى الريب اضافياً من ان نفى الريب بالاضافة الى أصل صدوره (لا) الى جهات اخرى و لا يمكن التعدى الى ما يوجب كون الخبر مما لا ريب فيه من جهة اخرى غير الصدور. (2)

ومنها: تعليلهم: لتقديم الخبر المخالف للعامة بان الحق و الرشـد فى خلافهم و ان ما وافقهم فيه التقية فان هذه كلها قضايا غالبية لا دائمية فيدل بحكم التعليل على وجوب ترجيح كل ما كان معه امارـة الحق و الرشـد و ترك ما فيه مظنة خلاف الحق و الصواب بل الانصاف ان مقتضى هذا التعليل كسابقه وجوب الترجيح بما هو ابعد عن الباطل من الآخر و ان لم يكن عليه امارـة المطابقة كما يدل عليه قوله عليه السلام ما جئكم عنّا من حديثين مختلفين فقسهما على كتاب الله و احديثنا فان اشبهما فهو حق و ان لم يشبهما فهو باطل فانه لا توجيه لهاتين القضيتين الا ما ذكرنا من ارادة الابعدية عن الباطل و الاقربىة اليه. (3)

أورد عليه سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره بانا بعد تسليم ان ليس المراد من التعليل ان الرشـد كلية فى الخبر المخالف اذ ليس كل ما خالفهم حقاً كما ليس كل

ص: 570

1- (1) الكفاية، ج 2، ص 398.

2- (2) دروس فى مسائل علم الاصول، ج 5، ص 65.

3- (3) فرائد الاصول، ص 451-450.

الموافق باطلا- نقول لابد من رفع اليد عن ظاهر التعليل بالقرينة المعلومة لكن لا يلزم لان يكون المراد اثبات الرشد بالنسبة الى الخبر الموافق وبالإضافة اليه كى يكون مقتضاه وجوب الترجيح بكل ما هو ابعد عن الباطل من الآخر فلم لا يكون المراد ان الرشد غالبا ونوعاً فى الخبر المخالف فيكون هذه الغلبة النوعية التى لا حظها الشارع موجبة للاخذ بالمخالف مطلقاً كما أوجب غلبة المصادفة فى الخبر الثقة الأخذ به كذلك وحينئذ فلا يمكن التعدى إلّا إلى ما بلغ المصادفة النوعية و الرشد الغالبى فيه بهذا المقدار فاستقم. (1) ولا دليل على بلوغ المصادفة بهذا المقدار فى غير المخالفة مع العامة حتى يمكن التعدى اليه.

هذا مضافاً الى ما أفاده السيّد المحقّق الخوئى قدس سره من ان التعليل المذكور لم يوجد فى رواية وانما هو فى عبارة الكافى التى نقلناها سابقاً نعم وقع فى المرفوعة ما يرادفه و هو قوله عليه السلام «فان الحق فيما خالفهم» ولكن قد عرفت ضعف سندها وعدم صحة الاعتماد عليها وذكر أيضاً فى المقبولة لفظ فيه الرشد ولكنه ليس بعنوان التعليل بل بعنوان الحكم حيث قال عليه السلام «وما خالف العامة ففيه الرشد» أى يجب الأخذ به فلا تعليل فيه حتى يؤخذ بعمومه. (2)

وأما ما فى الكفاية فى الجواب عن الاستدلال بالتعليل المذكور من انه يحتمل ان يكون الرشد فى نفس المخالفة لحسنها ولو سلم انه لغلبة الحق فى طرف الخبر المخالف فلا شبهة فى حصول الوثوق بان الخبر الموافق المعارض بالمخالف لا يخلو من الخلل صدوراً او جهة ولا بأس بالتعدي منه الى مثله ففيه كما أفاد سيّدنا

ص: 571

1- (1) المحاضرات لسيّدنا الأستاذ، ج 3، ص 324-325.

2- (2) مصباح الاصول، ج 3، ص 421-422.

الاستاذ قدس سره بعد احتمال ارادة حسن المخالفة بما هو مخالفة مع ان حسنها أيضاً محل تأمل فانه لم يقل أحد بان نفس المخالفة مع العامة حسن محبوب عند الشرع.

و اما دعوى حصول الوثوق بان الخبر الموافق المعارض بالمخالف لا يخلو من الخلل صدورها او جهة فمدفوعة بعدم تسليم حصول الوثوق اذ من الممكن ان يكون الحكم الواقعي على وفق الموافق و يكون المخالف غير صادر اصلاً فكيف دعوى الوثوق اما بعدم صدورها او بصدورها تقية.

نعم لو علم بصدورهما و كان أحدهما موافقا و الآخر مخالفا لا يبعد دعوى حصول الوثوق بصدور الموافق تقية لو كان وجه التقية منحصراً في خوف الامام عليه السلام على نفسه و اما لو كان وجهها هو حفظ دماء الشيعة و تحفظ بنفس القاء الاختلاف كما ورد في بعض الأخبار بانه «نحن نلقى الخلاف بينكم حقنا لدمائكم» فحصول الوثوق محل الانكار لاحتمال ان يكون الواقع على وفق الموافق و يكون ظاهر المخالف غير مراد فتأمل جيّداً. (1)

ومنها: قوله عليه السلام «دع ما يريبك الى ما لا يريبك» فانه يدلّ على انه اذا دار الأمر بين الأمرين في أحدهما ريب ليس في الآخر ذلك الريب يجب الأخذ به و ليس المراد نفى مطلق الريب كما لا يخفى وح فاذا فرض أحد المتعارضين منقولاً بلفظه و الآخر منقولاً بالمعنى وجب الأخذ بالاول لان احتمال الخطاء في النقل بالمعنى منفي فيه و كذا اذا كان أحدهما اعلى سنداً لقلّة الوسائط الى غير ذلك من المرجحات النافية للاحتمال الغير المنفي في طرف المرجوح. (2)

ص: 572

1- (1) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج 3، ص 324.

2- (2) فرائد الاصول، ص 451.

أورد عليه أولاً بضعف السند وثانياً بأنه لم يبق على ظاهره من الدعوة إلى الأخذ باليقين في اتیان العمل وترك المشتبهات. (1)

هذا كله ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره لجواز التعدى عن المرجحات المنصوصة وقد عرفت عدم تمامية الوجوه المذكورة.

نعم هنا تقريب آخر أفاده بعض الأكابر وهو أن التعدى عن المرجحات المنصوصة إلى غيرها مطابق للقاعدة ولا يحتاج إلى دليل خارجي وتوضيح ذلك بتقديم مقدمة وهي أن بعد إحراز العموم أو الإطلاق في أدلة اعتبار الطرق والامارات إذا شككنا في خروج ذى المزية أو خروج مالا مزية له منها بعد العلم بعدم كذبهما أو بعد العلم بعدم صدقهما معا.

كان اللازم الأخذ باصالة العموم في ذى المزية والقول بشمول العموم أو الإطلاق له إذ لا مجال لاحتمال خروج ذى المزية وغيره عن مفاد العموم أو الإطلاق بعد كون الفرض هو عدم احتمال كذبهما وهكذا لا مجال لدخولهما بعد كون الفرض هو التعارض وعدم صدقهما معا.

ص: 573

فاذا دار الأمر بين شمول المرجوح و خروج الراجح و بين شمول الراجح و خروج المرجوح لزم القول بشمول الراجح و خروج المرجوح حيث ان خروج الراجح يلزم خروج المرجوح عرفاً لعدم احتمال العرف خروج الراجح و بقاء المرجوح و ان خروجهما معا لا يساعد مع عدم احتمال كذبهما فانحصر الأمر فى خروج المرجوح اخذا باصالة العموم او الاطلاق و هذا البيان يجرى فى مسألة تعارض الأخبار و تعارض اراء المجتهدين و تعارض البيانات مع فرض العلم بعدم كذبهما معا او بعدم صدقهما معا.

فاذا عرفت تلك المقدمة فنقول فى مثل عموم صدق العادل فى أدلة اعتبار الأخبار ان خروج المتعارضين عن مفاد الاطلاق المذكور لا مجال لاحتماله للعلم بعدم كذبهما معا و هكذا لا مجال لشمول الاطلاق المذكور للمتعارضين لفرض العلم بعدم صدقهما معا و عليه فيؤخذ باطلاق دليل صدق العادل و يحكم بشموله لذى المزية و خروج المرجوح دون العكس لعدم انسباقه الى الذهن العرفى كما لا يخفى ولكن ذلك متفرع على ثبوت إطلاق صدق العادل بالنسبة الى المتعارضين و عدم القول بان الادلة الدالة على اعتبار الأخبار او الأصول اللفظية ليست ناظرة الى صورة تعارضهما انتهى.

و لقائل ان يقول ان شمول إطلاق ادلة الاعتبار للخبرين المتعارضين هو مقتضى الاطلاق الذاتى و معه فلاحاجة الى اللحاظ حتى يقال ان الادلة ليست ناظرة الى صورة تعارضهما كما ان اصالة العموم تكون مقتضى العموم الوضعى و لا يرفع اليد عنها إلا بمقدار المتيقن و هو المرجوح و عليه فجواز التعدى عن المرجحات المنصوصة الى غيرها بالتقريب المذكور لا- يخلو من وجه ان لم يمنع عنه إطلاق ادلة التخيير الشرعى و الا فمع القول باطلاق أدلة التخيير الشرعى كما هو الظاهر مما تقدم يمنع ذلك الاطلاق من دعوى لزوم الترجيح بالمرجحات الغير المنصوصة و ان كان الأخذ بطرف الراجح احوط.

و مما ذكر يظهر أيضاً أنه لو وجد بعض المرجحات المنصوصة فى طرف و بعض المرجحات الغير المنصوصة فى طرف آخر يكون العبرة بالمرجحات المنصوصة قضاء لاطلاق ادلة المرجحات المنصوصة و أيضاً يظهر انه اذا كان كل طرف ذا مرجح من المرجحات غير المنصوصة فان لم يكن إطلاق أدلة التخيير فيؤخذ بالاقوى منهما و إلا فاطلاق أدلة التخيير يدل على جواز الأخذ بكل طرف شاء و ان كان الاحوط هو الأخذ بطرف الاقوى.

ثم ان ما ذكر في تعارض الأخبار من ان تقديم ذى مرجح مطابق للقاعدة لا يختص بهذا الباب بل يجرى في باب تعارض الطرق والبيانات وتعارض آراء المجتهدين و يتقدم كل طرف ذى مرجح على طرف آخر اذا لم يكن إطلاق او عموم يدل على التخيير الشرعى والله هو العالم.

الفصل الثامن: في ان الأخبار العلاجية تختص بموارد التي ليس لها جمع عرفى او لا تختص بها

إشارة

في ان الأخبار العلاجية تختص بموارد التي ليس لها جمع عرفى او لا تختص بها

و المعروف هو الاختصاص واختاره الشيخ الأعظم قدس سره و حاصل ما ذهب اليه ان ما يمكن التوفيق فيه عرفاً لا يدخل في مورد السؤال عن علاج المتعارضين لانه مختص بما اذا تحير السائل في المتعارضين و لم يستفد المراد منهما إلا بيان آخر لاحدهما او لكليهما خلافاً للمحكى عن الشيخ الطوسى قدس سره في الاستبصار و العدة حيث قال بالترجيح حتى في النص و الظاهر و الاظهر و الظاهر و أيد في الكفاية عدم الاختصاص في بعض كلامه بان مساعدة العرف على التوفيق لا يوجب اختصاص السؤالات بغير موارد الجمع لصحة السؤال بملاحظة التعارض البدوى او للتخير في الحكم الواقعى هذا مع امكان احتمال السائل الردع عن الطريقة المتداولة بين العرف ولكن عدل عنه في النهاية معللاً بان التوفيق العرفى مثل الخاص و العام و المقيد و المطلق كان عليه السيرة القطعية من لدن زمان الاثمة عليهم السلام و هى كاشفة اجمالاً عما يوجب تخصيص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفى لولا دعوى اختصاص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفى و أنها سؤالاً - و جواباً بصدد الاستعلاج و العلاج - في موارد التخير او لولا - دعوى اجمال أخبار العلاج و تساوى احتمال العموم مع احتمال الاختصاص و لا ينافى دعوى السيرة مجرد صحة السؤال لما لا ينافى العموم ما لم

يكن هناك ظهور انه لذلك و كيف كان فلم يثبت باخبار العلاج ردع عما هو عليه بناء العقلاء و سيرة العلماء من التوفيق العرفى و حمل الظاهر على الاظهر فتأمل. (1)

وفيه انه لا- مجال للتأمل حيث ان ظاهر أخبار العلاج هو الاختصاص بغير موارد امكان الجمع العرفى لان موضوعها هو التحير فلامعوم لها حتى يحتاج الى تخصيصها من ناحية كشف السيرة القطعية عما يوجب تخصيص أخبار العلاج و عليه فلايشمل أخبار العلاج موارد امكان الجمع العرفى لعدم التحير فيها و دعوى ان العناوين المأخوذة فى أخبار العلاج من تعارض الخبرين تشمل لموارد الجمع العرفى مندفعة بان التعارض فى موارد امكان الجمع العرفى بدوى هذا مضافاً الى ان ظاهر موارد السؤال عن حكم التعارض ان السائل متحير فى وظيفته و هو لا يكون الا اذا لم يكن بين الخبرين جمع عرفى.

هذا مضافاً الى وجود قرائن واضحة على هذا التحير الوثيق فى بعض أخبار العلاج مثلاً ان قوله فى مقبولة عمر بن حنظلة «اختلفا فيما حكما و كلاهما اختلفا فى حديثكم» لا ينبغى الشك فى ان هذا الاختلاف كان اختلافا عريقا و إلا فلو كان الخبران من قبيل الخاصّ و العام او البعث نحو الفعل و الترخيص فى الترك لما بقى بين الحكمين اختلاف و لا تحدا فى ما يحكمان كما ان قوله فى موثقة سماعة «فى رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه فى امر كلاهما يرويه أحدهما يأمر باخذه و الآخر ينهاه» ظاهر فى الرجلين بعد استنادهما الى ما يرويه كان أحدهما يراه منهيا عنه و الآخر جازيا و واجبا و ليس بينهما جمع و الا فلو كان من قبيل النهى و الزجر

ص:576

عن امر و الترخيص فيه لما بقيا على هذا الخلاف الى أن قال فالحاصل ان الاطلاقات منصرفة الى غير مورد الجمع العرفى كما قاله الاساتيد قدس الله اسرارهم. (1)

استدلال الدرر على التعميم

إشارة

ثم انه مال فى محكى الدرر الى التعميم حيث قال ما محصله ان الخاصّ ليس منشأ لانعقاد ظهور آخر و صرف ظهور العام كالقربة المتصلة حتى لا يبقى تعارض فى البين ولا يحسن السؤال و لا يشمل الأخبار و المرتكزات العرفية لاتلزم ان تكون مشروحة عند كل احد حتى يرى السائل عدم احتياجه الى السؤال بل من الممكن السؤال لاحتمال عدم امضاء الشارع هذه الطريقة فيجب الأخذ باطلاق الأخبار. و يؤيده ما ورد فى رواية الحميرى و ما رواه على بن مهزيار فان الروايتين من قبيل الخاصّ و العام و النصّ و الظاهر مع انه عليه السلام امر بالتخيير فى كلا المقامين و دعوى السيرة على التوفيق ممنوعة مع ذهاب الشيخ (الطوسى) الى الترجيح انتهى.

جواب الاستدلال المذكور

أورد عليه سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد قدس سره بقوله لا يخفى على من راجع طريقة الاصحاب من المتقدمين و المتأخرين حتى مثل الشيخ قدس سره فى الجمع بين الأخبار فى المسائل الفرعية الكلية و الجزئية ان بناءهم على بناء الظاهر على الأظهر فكيف على النصّ و ان بقى لك شك فارجع كتب الشيخ المعدة لبسط الكلام فى طريق الاستدلال ترى انه مع ذهابه فى الاستبصار و العدة الى ما ذهب جمع بين العام و الخاصّ و المطلق و المقيد بحمل الاوّل على الثانى فليس منع السيرة إلا مكابرة (2) و اما

ص: 577

1- (1) تسديد الاصول، ج 2، ص 496.

2- (2) و مع وجود السيرة المذكورة لا يبقى تعارض فلا يندرج موارد التوفيق العرفى فى موضوع الأخبار العلاجية.

الروایتان فهما قاصرتان عن اثبات التخيير فى المسألة الأصولية على ما تقدم الكلام فيه اجمالاً (1) و تفصيله يبتنى على نقلهما.

اما الاولى فهى ما رواه محمد بن عبدالله بن جعفر الحميرى الى صاحب الزمان عليه السلام الى أن قال، قال عليه السلام فى الجواب عن ذلك حديثان اما أحدهما فاذا انتقل من حالة الى اخرى فعليه التكبير و اما الآخر فانه روى انه اذا رفع راسه من السجدة الثانية و كبر ثم جلس ثم قام فليس عليه فى القيام بعد القعود تكبير و كذلك التشهد الاول يجرى هذا المجرى و بايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا.

و هذه الرواية و ان كانت موردها ما أمكن التوفيق عرفاً بين الروايتين بحمل العام على الخاصّ و الالتزام بشدة مرتبة استحباب التكبير فى جميع الموارد إلّا فى القيام بعد القعود او بعد التشهد لكن دلالتها على التخيير المطلوب محل الكلام (2) اذ المناسب فى مقام الجواب بيان الحكم الواقعى لا بيان العلاج بين المتعارضين كما لا يخفى على اللبيب فيقوى ان يكون المراد التخيير فى المسألة الفرعية و ان تطبيق العمل على وفق كل واحد من الخبرين صواب بمعنى ان المكلف مخير بين تطبيق عمله على وفق الرواية الاولى فيكبر او على وفق الثانية فلا يكبر و كلاهما صحيح.

ص: 578

1- (1) و قد تقدم تمامية دلالتها على التخيير فى المسألة الأصولية فراجع.

2- (2) و فيه ان بين المطلق الوارد فى مورد الحاجة و المقيد تعارض و معه يكون التخيير هو التخيير الاصولى الذى هو المطلوب اذ مقتضى القاعدة هو الحكم بنسخ الحكم المطلق عدم جىء الخاصّ ولكن الحديث يدل على عدم النسخ و بقاءه على ما هو عليه فيكون المكلف بعد بقاء الحكم المطلق و مجيئ الخاصّ بين ان يأتى مخيراً بالتكبير بعنوان الجزء المستحب و ان لا يأتى به بهذا العنوان فيصح الجواب حينئذٍ بالتخيير الظاهرى بعد كونهما متعارضين فى جزئية التكبير و عدمها و اما التخيير الواقعى بين جزئية الشىء و عدمه فلا معنى له.

و اما الثانية فهي ما رواه على بن مهزيار قال قرأت في كتاب لعبدالله بن محمد الى أبي الحسن اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبدالله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم صلها في المحمل وروى بعضهم لا- تصلها الا- على الارض فوقع عليه السلام «موسع عليك باية عملت» وهذه أيضاً امكن الجمع العرفي في موردها اذ الرواية الاولى صريحة في الجواز (1) والثانية ظاهرة في عدمه فيحمل الظاهر على النص و يلتزم بعدم الاشتراط ولكن دلالة الجواب على التخيير المدعى محل النظر لما عرفت من ان المناسب لمقام الامامة في امثال المقامات بيان الواقع لا علاج التعارض فيقوى جداً ان يكون المراد من التوسعة هي في العمل كما يشير اليه قوله باية عملت فمرجع الجواب الى عدم اشتراط الركعتين بالقبلة والاستقرار هذا والفرق بين هذه وبين سابقتها اختلاف التعبير ففي الاولى قوله «بايهما اخذت» وفي الثانية «عملت» والفرق بين التعبيرين واضح اذ يمكن لاحد دعوى ظهور التخيير في الأخذ في التخيير في المسألة الأصولية و اما هذه الدعوى فغير جارية في قوله باية عملت كما لا يخفى وكيف كان فالروايتان قاصرتان عن اثبات التخيير بالمعنى المقصود. (2)

ص: 579

- 1- (1) وفيه ان قوله صلها في المحمل ظاهر في الجواز وعدم اشتراط الاستقرار على الارض فيكون معارضاً مع قوله لا تصلها الا على الارض الظاهر في عدم الجواز واشتراط الاستقرار على الارض كما لا يخفى.
- 2- (2) وفيه منع لما عرفت من انه لا جمع عرفاً بين مطلوبة العموم او الاطلاق ظاهراً و واقعاً وبين مطلوبة الخاص كما لا جمع عرفاً بين ظهور رواية في اشتراط الاستقرار على الارض في الصلاة وبين ظهور رواية اخرى في عدم الاشتراط المذكور ومع عدم الجمع العرفي بينهما يكون التخيير تخييراً اصولياً وعليه فلامجال للاستشهاد بالروايتين لتعميم موضوع الأخبار العلاجية بالنسبة الى موارد امكان الجمع العرفي لما عرفت من عدم امكان الجمع العرفي في مورد الروايتين فتدبر جيداً.

و اما ما ذكره من ان الخاص ليس منشأ لانعقاد ظهور اخر للعام و صرف ظهوره كالقرينة المتصلة فهو حق.

و توضيحه يستدعى بسط الكلام فنقول قد يقال ان الخاص المنفصل كالقرينة المتصلة بالكلام فى عدم انعقاد ظهور للعام قبل ذكره و بيانه كما ان لا ظهور حجة له قبل تمامية الكلام و اختتامه و مرجع ذلك الى ان تقديم الخاص على العام ليس تقديم احدى الحجتين على الاخرى لاقوائية الظهور بل انما هو الأخذ بالخاص الحجة و بعد الأخذ به يصير العام حجة فى غير موردّه فيؤخذ به حينئذٍ و بعبارة اخرى ليس بين الخاص و العام تعارض اصلا اذ التعارض انما هو بين الحجتين و المفروض ان ظهور العام قبل ذكر المخصص ليس بحجة اصلا كما ان ظهور العام قبل ذكر القرينة المتصلة بالكلام كذلك ولذلك لو سمع المخاطب كلاما عاما من المتكلم و لم يصبر حتى يتم كلامه او لم يستمع ما يذكره بعد ليس هذا العام حجة له على المتكلم و من أجل ذلك يقال لا تعارض بين المعانى المستفادة من كلام واحد بل بعضها قرينة على بعض.

و لا- يخفى انه لو كان حكم الخاص المنفصل كالم متصل بالكلام- يشكل التمسك بالعمومات حتى فيما علم المكلف بعدم صدور المخصص اذ احتمال صدوره بعد باق بحاله و المفروض انه لو كان المخصص المتصل بالكلام فكما لا يمكن التمسك بالكلام قبل تماميته لا يمكن التمسك بالعموم قبل القطع بعدم وجود المخصص فى الواقع اما بتصريح الإمام عليه السلام او بنحو اخر مع ان المقطوع ان سيرة اصحاب الائمة عليهم السلام لم تكن على التوقف و عدم الاحتجاج بالعمومات الصادرة منهم بمجرد احتمال وجود المخصص فى الواقع و احتمال صدوره بعد فان من يقول بان القرائن المنفصلة كالمتصلة يلزمه القول بان جميع المخصصات الصادرة من الإمام الواحد او من جميع

الائمة عليهم السلام مع العام الصادر من أحدهم عليهم السلام بمنزلة الكلام الواحد الصادر من أحد منهم ولازمه عدم جواز الاحتجاج ما احتمال صدور المخصص بعد كما لا يجوز الاحتجاج بالكلام ما لم يحرز تماميته وهذا كما عرفت خلاف بناء الاصحاب وجميع المسلمين من زمن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الى زماننا هذا بل هو خلاف طريقة كل العقلاء الى أن قال فالانصاف ان العمومات و الاطلاقات حجة في ظواهرها ما لم يصدر القرينة من المتكلم نعم يلزم احراز عدم صدور القرينة اما بالقطع بعدم صدورها او باصالة عدم القرينة و من المعلوم ان هذا الاصل يجرى بعد الفحص التام عن وجود المخصص والمقيد واليأس عن الظفر به بالنحو المتعارف ولا يمكن الحكم بعدمها بمجرد احتمال عدم صدورها اذ من الممكن وجودها فيما بأيدينا من الأخبار بحيث لو تفحصنا لظفرنا بها الى أن قال وبالجمله فالعمومات حجة في مفادها ما لم يصدر المخصص بالوجدان او بالاصل لا أنها حجة اذا لم يوجد المخصص في متن الواقع كي لا يمكن التمسك بها ما لم يقطع بعدم وجود المخصص ولو من بعد ولو علم بعدم صدوره فعلاً. (1)

والحاصل ان بعد انعقاد ظهور العام اما بالقطع بعدم صدور القرينة او باصالة عدم القرينة يقع التعارض بين العام وبين الخاص ولكن التعارض بدوى لا مكان التوفيق عرفاً بينهما ومع التوفيق العرفي لا يرى العرف مورد التوفيق مورد المعارضة حتى يكون في صدد علاجه او تجويزه وعليه فلامجال لدعوى دخوله في مورد السؤال عن علاج المتعارضين لانه مختص بما اذا تحير السائل في المتعارضين ولم يستفد المراد منهما الا- بيان آخر لاحدهما او لكليهما فلاوجه لما ذهب اليه في الدرر من تعميم موضوع الأخبار العلاجية بالنسبة الى موارد امكان الجمع بالتوفيق العرفي. اللهم

ص: 581

الا أن يكون ارادة العموم قطعية فيعارض مع الخاصّ الذى يكون فى بيانه عند العمل بالعام مفسدة فيشملة الأخبار العلاجية فى مثل هذه الموارد ويرجع فيها الى المرجحات ثم ان المستفاد من الروايتين هو التخيير الأصولى الظاهرى لا التخيير الواقعى وذلك لما تقدم من وجود التعارض بين قوله صلها فى المحمل وقوله لا تصلها الا على الارض و لا يكونان من موارد التوفيق العرفى فان الاول ظاهر فى عدم اشتراط الاستقرار على الارض فى صحة الصلاة و الثانى ظاهر فى اشتراط ذلك و من المعلوم تعارضهما فيكون التخيير المستفاد من قوله باية عملت هو التخيير الأصولى لا التخيير الفقهى ويؤيده التعبير باية ظاهرة فى الرواية دون أى ظاهر فى العمل فانه يشهد على ان النظر الى التخيير بين الروايتين.

ولما تقدم من وجود التعارض بين العام و الخاصّ اذا كان الخاصّ مذكورا بعد وقت العمل بالعام او اذا كان العام مراداً قطعاً فيكون التخيير تخييراً اصولياً لا تخييراً فقهيّاً ولا يقاس هذه الموارد بموارد الترخيص فى الترك او الفعل بعد الأمر و النهى او العموم و الخصوص مما يكون بينهما توفيق عرفى بحيث لا يشملها الأخبار العلاجية والله هو العالم.

الفصل التاسع: فى الموارد التى اشتبه الحال فيها من ناحية تمييز ان أيهما اظهر و أيهما ظاهر

اشارة

فى الموارد التى اشتبه الحال فيها من ناحية تمييز ان أيهما اظهر و أيهما ظاهر

وقد ذكر فيما اشتبه الحال امور للتمييز المذكور.

الأمر الاول: انه اذا تعارض العموم مع الاطلاق

كما اذا ورد اكرم العالم و لا تكرم الفساق دار الأمر بين ترجيح ظهور العموم على الاطلاق و تقديم التقييد على التخصيص او بالعكس ذهب الشيخ الأعظم الى تقديم التقييد بما محصله ان ظهور العام فى العموم تنجيزى بخلاف ظهور المطلق فى الاطلاق فانه معلق على عدم البيان و

ص:582

العام يصلح لذلك و عليه فتقديم العام على المطلق لعدم تمامية المقتضى فى طرف الاطلاق مع وجود العام بخلاف العكس فان تقديم الاطلاق على العام حينئذٍ موجب لتخصيص العام بلاوجه إلا على نحو دائر لتوقف تقديم الاطلاق على كونه بياناً للعام مع انه موقوف على عدم كون العام بياناً و هو موقوف على كون الاطلاق بياناً فيلزم الدور.

هذا مضافاً الى ان التقييد اغلب من التخصيص و فيه تأمل. (1)

أورد عليه فى الكفاية بان عدم البيان الذى هو جزء المقتضى فى مقدمات الحكمة انما هو عدم البيان فى مقام التخاطب لا الى الابد و عليه فمع انتضاء مقام التخاطب لافرق بين ظهور الاطلاق و ظهور العموم و اغلبية التقييد مع كثرة التخصيص بمثابة قد قيل ما من عام الا وقد خصّ غير مفيد و لابدّ فى كل قضية من ملاحظة خصوصياتها الموجبة لظاهرة أحدهما من الآخر فتدبر. (2)

وقد أجاب سيّدنا الأستاذ عمّا ذكره صاحب الكفاية و ذهب الى ترجيح التقييد على التخصيص حيث قال يمكن الخدشة بعدم انحصار الأمر فى باب المطلق فى التصرف فى اصالة التطابق لا مكان التصرف فى اصل اخر و هو اصالة كون التكلم فى مقام البيان.

و توضيحه ان من مقدمات الاطلاق كون المتكلم فى مقام البيان لتمام ماله دخل فى انشائه فان احرز ذلك بالقطع فهو وإلا فيبنى على انه فى مقام البيان و هو مما يحكم به كافة العقلاء كما انه لو علم عدم كونه فى مقام البيان من جهة و شك فى جهة اخرى يبنى على الاصل المذكور فى الجهة المشكوكة و هذا أيضاً مما يحكم به العقلاء كما أفاده.

ص: 583

1- (1) راجع فرائد الاصول، ص 457 الطبعة القديمة.

2- (2) الكفاية، ج 2، ص 404.

إذا تحقق ذلك فنقول إذا ظفرنا بقيد من القيود كما يمكن التصرف في الأصل الأول وهو أصالة تطابق الإرادتين وإبقاء هذا الأصل على حالة كذلك يمكن التصرف في الثاني وإبقاء الأول على حاله إلا فيما يقطع بكونه في مقام البيان حيث أنه حينئذٍ ينحصر التصرف في أصالة التطابق.

و حينئذٍ فلنائل أن يقول أن التصرف بالوجه الثاني أهون منه على الوجه الأول وهذا بخلاف العام فإن الظفر بالمخصص بوجب التصرف لا محالة في أصالة التطابق ولا وجه له غير ذلك فتدبر ولا تكن من الغافلين. (1)

وفيه: أولاً: أن كون المتكلم في مقام البيان لا يختص بالاطلاق بل إحرازه لازم في العام أيضاً إذ مع عدم كونه في مقام البيان لا فرق بين أن يكون الملفوظ مطلقاً أو عاماً في أن المتكلم ليس في مقام بيان تمام ماله دخل في موضوع كلامه وقد نرى أن المقننين كثيراً ما ذكروا الموضوعات بنحو الكلي ولم يكونوا في مقام تفصيلاته بل ذكروها عند مواضعه بعد ذلك.

وثانياً: أن مجرد الأهوية على تقدير التسليم لا يستلزم الاظهرية وقد يقال في ترجيح العام الوضعي على العام الاطلاقي أو التقييد على التخصيص أن الوجه في تقديم الخاص على العام أنه إذا اقترن الخاص بالعام يوجب عدم انعقاد ظهور العام في العموم وكونه قرينة على المراد من العام ثبوتاً ولذا لا يفرق أهل المحاورة بين ذكر الخاص متصلاً بالعام أو بخطاب منفصل إلا فيما ذكرنا من عدم انعقاد الظهور الاستعمالي في الأول وانعقاده في الثاني (فاذا عرفت ذلك فاعلم أن) الأمر في العام الوضعي والعموم الاطلاقي من هذا القبيل فانهما إذا اتصلا في الخطاب لا ينعقد الظهور

ص: 584

الاطلاقي في ناحية المطلق و اذا انفصلا يكون الأمر كذلك بالاضافة الى ارتفاع اصالة التطابق في ناحية الاطلاق و هذا معنى تقديم العام الوضعي.

و كون الظهور في كل من العام و المطلق تنجيزيا لا يمنع ان لا يتقدم (1) اصالة التطابق في ناحية العام على اصالة التطابق في ناحية المطلق حيث يحسب ورود أحدهما قرينة على الآخر بالاضافة الى المراد الجدى منه فلاحظ خطاب الخاص مع خطاب العام فان الظهور في كل منهما تنجيزي و معذلك يتقدم الظهور الاول على الثاني. (2) ويمكن دفعه بان قياس المقام بتقديم الخاص على العام ليس في محله لان الخاص لو لم يتقدم على العام صار لغوا لاقلية افراده بالنسبة الى العام بخلاف المقام فان لزوم اللغوية لا مجال له على كلا التقديرين بعد عمومية كل طرف اما بالوضع او بمقدمات الحكمة.

فتحصل ان ما ذهب اليه صاحب الكفاية من عدم ترجيح التقييد على التخصيص هو الاظهر فاللازم هو ملاحظة الخصوصيات الموجبة لا ظهريّة أحدهما من الآخر و هي تختلف بحسب الموارد و مقتضى ذلك ان مع عدم ثبوت الاظهريّة في طرف يكون المقام من موارد التعارض فيشملة الأخبار العلاجية بناء على شمول الأخبار العلاجية للعامين من وجه او يكون المقام من موارد التساقط و الرجوع الى العموم او اصل بناء على عدم شمول الأخبار العلاجية للعامين من وجه.

الأمر الثاني: في دوران الأمر بين التخصيص و النسخ

إشارة

كما اذا ورد الخاص قبل ورود العام يقع الكلام في ان الخاص يقدم على العام و يخصصه او العام يقدم على

ص: 585

1- (1) و الظاهر لا يمنع ان تتقدم و كلمة «لا» زائدة و يشهد له قوله بعد سطور و معذلك يتقدم الظهور الاول على الثاني.

2- (2) دروس في مسائل علم الاصول، ج 5، ص 71-72.

الخاصّ وينسخه و الاظهر هو تقديم التخصيص على النسخ مطلقاً سواء كان قبل وقت العمل او بعده لما سيجىء انشاء الله تعالى من قيام السيرة القطعية عليه وقد تقدم تفصيل ذلك فى مباحث الالفاظ بحث العام والخاص. (1)

وكيف كان فقد قال الشيخ الأعظم قدس سره: لا اشكال فى تقديم ظهور الحكم الملقى من الشارع فى مقام التشريع فى استمرار الشريعة على ظهور العام فى العموم الافرادى ويعبر عن ذلك بان التخصيص اولى من النسخ من غير فرق بين ان يكون احتمال المنسوخية فى العام او فى الخاصّ والمعروف تعليل ذلك بشيوع التخصيص و ندرة النسخ وقد وقع الخلاف فى بعض الصور الى ان قال وكيف كان فلا اشكال فى ان احتمال التخصيص مشروط بعدم ورود الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعام كما ان احتمال النسخ مشروط بورود النسخ بعد الحضور فالخاص الوارد بعد حضور وقت العمل بالعام يتعين فيه النسخ و اما ارتكاب كون الخاصّ كاشفاً عن قرينة كانت مع العام و اختفيت فهو خلاف الاصل و الكلام فى علاج المتعارضين من دون التزام وجود شىء زائد عليهما نعم لو كان هناك دليل على امتناع النسخ وجب المصير الى التخصيص مع التزام اختفاء القرينة حين العمل او جواز ارادة خلاف الظاهر من المخاطبين واقعاً مع مخاطبتهم بالظاهر الموجبة لعملهم بظهوره وبعبارة اخرى تكليفهم ظاهراً هو العمل بالعموم. (2)

ظاهره هو تقديم التخصيص على النسخ من جهة شيوع التخصيص و ندرة النسخ فيما اذا دار الأمر بينهما بخلاف ما اذا لم يدر بينهما كما اذا ورد الخاصّ بعد حضور

ص: 586

1- (1) فراجع الفصل الثانى عشر فى دوران الأمر بين التخصيص و النسخ من كتاب عمدة الاصول، ج 4، ص 238.

2- (2) فرائد الاصول، ص 456.

وقت العمل بالعام فانه تعين فيه النسخ اذ لا مجال للتخصيص بعد ورود الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعام والالزم تأخير البيان عن وقت الحاجة و هو قبيح و بخلاف ما اذا ورد الخاصّ مثلاً قبل حضور وقت العمل بالعام فانه تعين فيه التخصيص اذ لا مجال لاحتمال النسخ لكونه مشروطاً بورود الناسخ بعد حضور وقت العمل و هكذا اذا قام الدليل على امتناع النسخ تعين التخصيص مع التزام اختفاء القرينة حين العمل او مع جواز ارادة خلاف الظاهر من المخاطبين واقعاً مع تكليفهم ظاهراً بالعموم.

يمكن أن يقال: بالتخصيص حتى فيما اذا ورد الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعام كما اذا كانت المصلحة في تأخير البيان اذ معه لا قبح في تأخير البيان و يمكن القول أيضاً بالنسخ قبل حضور وقت العمل و دعوى ان النسخ هو رفع الحكم الموجود و الحكم لا يكون حكماً إلا بفعلية موضوعه فما لم يتحقق مكلف او لم يحضر وقت العمل لم يكن هناك حكم مندفعه بعدم تقوم النسخ بفعلية الموضوع للحكم المنسوخ بل يمكن فرض النسخ برفع الحكم المتحقق بالارادة الانشائية من دون تفاوت بين حضور وقت العمل و عدمه لان في هذه الصورة يصدق النسخ لو رفعه الحاكم قبل حضور وقت العمل كما يصدق بعده فاتضح مما ذكر عدم تمامية الشرطين المذكورين في فرائد الأصول من ان احتمال التخصيص مشروط بعدم ورود الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعام و من ان احتمال النسخ مشروط بورود الناسخ بعد الحضور.

هذا مضافاً الى ان مع تمامية الشرطين المذكورين فاين يدور الأمر بين التخصيص و النسخ و أيضاً الغلبة الخارجية لا تقيد مادام لم تكن موجبة لاقوائية الظهور فالاستدلال بالغلبة لتقديم التخصيص على النسخ كما ترى ثم لا يخفى عليك انه ذهب صاحب الكفاية الى تقديم النسخ على التخصيص بدعوى ان دلالة الخاصّ او العام على الاستمرار و الدوام انما هو بالاطلاق لا بالوضع فعلى الوجه العقلي (المذكور) في

تقديم التقييد على التخصيص (فيما اذا دار الأمر بينهما) كان اللازم تقديم النسخ على التخصيص أيضاً (فان الظهور في الدوام والاستمرار معلق على عدم قيام قرينة على خلافه و مع قيام القرينة لا استمرار و لا دوام) هذا مضافاً الى ان غلبة التخصيص (التي علل بها تقديم التخصيص على النسخ) انما توجب اقوائية ظهور الكلام في الاستمرار و الدوام من ظهور العام في العموم اذا كانت مرتكزة في اذهان أهل المحاورة بمثابة تعدد من القرائن المكتتفة بالكلام و إلا فهي و ان كانت مفيدة للظن بالتخصيص الا أنها غير موجبة للاقوائية المذكورة لان الغلبة ظن خارجي و لا يرتبط بظهور الكلام كما لا يخفى (و عليه فالمقدم هو النسخ لا التخصيص)

ثم ان بناء على اعتبار عدم حضور وقت العمل بالعام في التخصيص لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة و هو قبيح يشكل الأمر في تخصيص الكتاب او السنة بالخصوصات الصادرة عن الائمة عليهم السلام بعد حضور وقت العمل بعموماتهما لان التخصيص لا مجال له بعد اعتبار عدم حضور وقت العمل بالعام كما ان الالتزام ينسخ العمومات بالخصوصات الصادرة عن الائمة عليهم السلام و لو بنحو ايداع النبي صلى الله عليه و آله و سلم الناسخات عند الائمة عليهم السلام كما ترى لكثرة النسخ و هي مستبعدة عن شأن الائمة عليهم السلام.

فلا محيص في حله من ان يقال ان اعتبار ذلك أى عدم حضور وقت العمل بالعام حيث كان لاجل قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة و كان من الواضح ان ذلك أى قبح تأخير البيان فيما اذا لم يكن هناك مصلحة في اخفاء الخصوصات او مفسدة في أبدائها كاخفاء غير واحد من التكاليف في الصدر الاول لم يكن بأس بتخصيص عموماتها بالخصوصات الصادرة عن الائمة عليهم السلام و استكشاف ان موردها كان خارجاً عن حكم العام واقعاً و ان كان داخل في حكم العام ظاهراً.

و لاجل دخول الخصوصات فى العام ظاهرا لا باس بالالتزام فيها بالنسخ بمعنى رفع اليد بالخصوصات عن ظهور تلك العمومات باطلاقها فى الاستمرار و الدوام أيضاً.

فتحصل ان عند الدوران بين النسخ و التخصيص يتقدم النسخ على التخصيص بل يمكن القول بالنسخ فى الخصوصات الصادرة عن الائمة عليهم السلام بالنسبة الى الظهورات الانشائية لا بالنسبة الى الأحكام الواقعية و ان امكن القول بالتخصيص فى تلك الخصوصات لوجود المصلحة فى التأخير او لوجود المفسدة فى أبدائها هذا كله حاصل مختار صاحب الكفاية.

أورد عليه سيّدنا الاستاذ قدس سره أولاً: بان عناية النسخ ليست عناية التقييد فى الدليل الدال على الحكم بل عناية رفع الحكم بجميع خصوصياته فهو بعينه كالبداء و الندامة فى الموالى العرفية فالنسخ يرفع الحكم من أصله لا انه يضيق دائرته و يقيدده نعم غاية ما هناك ان الحكم اذا ارسل و لم يخصص بزمان خاص اقتضى البقاء الى الابد فهو من سنخ الامور التى اذا وجدت لا ترفع الا برفع (فلا يقاس النسخ بالتقييد).

وثانياً: ان استفادة استمرار حكم الخاصّ ليس من مقدمات الاطلاق دائماً كى يكون مرجع نسخه الى تقييده بحسب الزمان بل قد يكون الاستمرار الا زمانى مستفاداً من العموم كما اذا قال لا تكرم الفساق من العلماء فى كل زمان و من المعلوم ان نسخ هذا الحكم لا يرجع الى التقييد بل الى التخصيص بحسب الزمان كما ان العموم المستفاد بحسب الأفراد ليس بلفظ العام دائماً بل قد يكون بذلك كما اذا قال اكرم العلماء او كل عالم وقد يكون بمقدمات الاطلاق كما اذا قال اكرم العالم و من المعلوم ان مرجع تقديم الخاصّ ليس تخصيصاً فى الفرض الثانى كى يدعى تقدم

التقييد عليه بحسب القضية المدعاة اعنى تقدم التقييد على التخصيص الى ان ذهب الأستاذ الى التخصيص وقال فى تبين مورد النزاع و بيان مختاره.

وبالجملة الكلام فى مطلق خاص (متقدم) ورد من الشرع ثم ورد حكم عام يخالفه و اما الخاص المتأخر عن وقت العمل بالعام فليس مورد النزاع اذ لا ثمرة للنزاع فيه بالنسبة اليه لان اللازم علينا العمل بالخاص ناسخاً كان او مخصصاً نعم يظهر الثمرة بالنسبة الى أصحاب الأئمة عليهم السلام فانه لو كان الخاص مخصصاً كشف عن ثبوت حكمه من أول الشريعة فاللازم ترتيب آثار ثبوته بهذا النحو و اما لو كان ناسخاً رفع الحكم من زمان صدوره و ما قبله باق على حكمه المستفاد من العام فلا يجب اعمال حكم الخاص بالنسبة الى الاعمال السابقة و ترتيب الاثر عليه بل لا يجوز ذلك.

والاولى ان يقال فى تعيين محل النزاع انه اذا ورد حكم خاص والاستمرار بحسب الزمان اما بلفظه او باطلاقه ثم ورد حكم اخر (عام) يشمل مورد الخاص وغيره بالعموم او الاطلاق فهل يحكم بخروج مورد الخاص عن موضوع هذا الدليل او يحكم بارتفاع حكم الخاص من بعد هذا الزمان؟

و اذا ثبت محل النزاع نقول غير خفى على من راجع طريقة اصحاب الأئمة عليهم السلام ان الحكم فى المقام اخراج مورد الخاص عن حكم العام فانه لو لا ذلك كان اللازم على كل أحد اذا ورد عليه خاص و عام ان يكلف نفسه استخبار حال الدليلين و تاريخ صدورهما عن الامام عليه السلام و ان ايهما مقدم و ايهما مؤخر مع ان المقطوع من طريقة الاصحاب خلاف ذلك اذ لو كان من بنائهم ذلك صار مع كثرة الموارد المبتلى بها من البينات الواضحات بل كالنور على الطور و حيث ليس الأمر هكذا يستكشف ان بنائهم لم يكن على ذلك و انه يستكشف انهم كانوا يقدمون الخاص مطلقاً سواء

كان قبل العام او بعده و لم يكونوا يحتملون كون العام ناسخاً للحكم المستفاد من الخاص فتدبر و لاتغفل. (1)

لا يقال: يكفى فى اثبات امكان ضبط ترتيب زمان صدور الروايات وضوح ترتيب زمان وجود الائمة عليهم السلام فيمكن تمييز المتأخر عن المتقدم بذلك كما لا يخفى.

لأننا نقول: ان ذلك وان امكن فى الجملة ولكن مراعاته فى جميع الروايات حتى التى صدرت من امام عليه السلام واحد مشكلة و محتاجة الى الثبوت والضبط الكامل مع ان البناء ليس على ذلك.

بقي شيء فى الخاص المتأخر

وهو ان الخاص المتأخر عن وقت العمل بالعام وان لم يكن محلاً للنزاع لان اللازم علينا هو العمل بالخاص ناسخاً كان او مخصصاً ولكن يمكن القول فيه أيضاً بترجيح التخصيص اذا كانت الخصوصية كثيرة كالخصوصات الواردة عن الائمة عليهم السلام بالنسبة الى العمومات الصادرة من النبى صلى الله عليه وآله وسلم لاستبعاد النسخ من الائمة عليهم السلام ولو بنحو ايداع النواسخ عندهم وعليه فالتخصيص متعين و دعوى قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة مندفة كما عرفت بان القبح فيما اذا لم يكن مصلحة فى اخفاء الخصوصية او لم يكن مفسدة فى أبدائها.

و القول بانه لا بأس بالالتزام بالنسخ بمعنى رفع اليد بالخصوصات عن ظهور تلك العمومات باطلاقها فى الاستمرار و الدوام لا بمعنى ان تلك الظهورات هى الأحكام الواقعية ثم نسخت بل بمعنى أنها أحكام انشائية اريد بها انشاء ثم رفعت غير سديد لما عرفت من استبعاد كثرة النسخ ولو بالمعنى المذكور عن شأن الائمة الطاهرة عليهم السلام فتلخص ان الاظهر فى دوران الأمر بين النسخ و التخصيص هو تقديم التخصيص

ص: 591

مطلقاً سواء كان المتأخر هو العام كما اذا ورد الخاصّ الظاهر في الاستمرار ثمّ ورد حكم آخر عام بعد وقت العمل بالخاص.

او كان المتأخر هو الخاصّ كما اذا تقدم العام وحان وقت العمل به ثمّ ورد الخاصّ و ذلك لما عرفت من السيرة القطعية.

و اما اذا لم يجرى وقت العمل بالعام فلاشكال في تقديم الخاصّ على العام كما لا يخفى فما ذهب اليه الشيخ الأعظم قدس سره من تقديم التخصيص على النسخ متين و ان كان الدليل الذى اقامه عليه من كثرة التخصيص ضعيف كما ان ذكر الشرطين للتخصيص و النسخ غير خال عن الاشكال و النظر لما عرفت من امكان التخصيص بعد حضور وقت العمل بالعام اذا كانت المصلحة في تأخير البيان لعدم قبح حينئذ في تأخير البيان و من امكان النسخ قبل حضور وقت العمل بناء على كفاية الحكم الانشائي للنسخ و الرفع و الله هو العالم.

الفصل العاشر: فيما اذا كان التعارض بين دليلين بالعموم من وجه

اشارة

فيما اذا كان التعارض بين دليلين بالعموم من وجه

و لا يخفى انه لم يتعرض له الاصحاب إلا بعض المتأخرين قال شيخنا الأستاذ الأراكي قدس سره ان الظاهر من الخبرين المتعارضين هو كون التعارض بينهما تباينياً (أى تبايناً كلياً) لانه هو الذى يوجب ان يكون الخبران متقابلين بقول مطلق بحيث يتعرض كل طرف بجميع ما فيه مع جميع ما فى مقابله.

و عليه فلايشمل التباين الجزئى الذى هو العموم من وجه انتهى و مما ذكر يظهر انه لا مجال للتمسك بأخبار العلاجية فى المتعارضين بالعموم من وجه كما لا وجه للرجوع الى أخبار التخيير بل يرجع الى مقتضى القاعدة فى مورد التعارض لو لم يعلم حجية أحدهما من طريق آخر.

قال سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره ان جميع أدلة العلاج يدور مدار عنواني حديثين متعارضين والخبرين المختلفين فلاحد ان يقول ان الظاهر منهما هو التخالف بقول مطلق وهو يختص بالمتباينين واما العامان من وجه فتتصرف الادلة منهما فان الظاهر من قوله «يأتى منكم الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما آخذ» دوران الأمر بين اخذ أحدهما وترك الآخر وبالعكس رأساً لا أخذ بعض مفاد أحدهما وترك بعض مفاد الآخر وكذا الاجوبة الواردة فيها كقوله «خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر وقوله اعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه» الى غير ذلك ظاهرة في الحديثين المختلفين في جميع مفادهما وبالجمله الناظر في روايات الباب يرى ان محط السؤال و الجواب فيها هو الخبران المختلفان بجميع المضمون فالعامان من وجه خارجان عنها فلا بد في مورد تعارضهما من الرجوع الى القاعدة الى أن قال لكن العرف بمناسبة الحكم والموضوع والقاء الخصوصية يفهم ان الخبرين الواردين عن الائمة عليهم السلام اذا تصادما و تعارضا بأى وجه كان لا يجوز طرحهما بل لابدّ من الترجيح والأخذ بالراجح ومع فقدانه التخيير فلا يرضى الشارع فيهما بالعمل على طبق القاعدة واولى بذلك اذا اختلف الخبران في مدلولهما الالتزامى فتدبّر جيّداً. (1)

و أنت خير بان دعوى الغاء الخصوصية في أخير كلامه الشريف كما ترى بعد كون الاصل في المتعارضين هو التساقط اذ التخيير و الترجيح محتاجان الى صدق موضوع الدليل و شمول عنوان الخبرين المختلفين لما اختلفا و تعارضا في بعض مضمونهما غير محرز و لا اقل من الشك فلا يجوز التمسك بأخبار التخيير و لا بالأخبار العلاجية لعدم احراز موضوعهما.

ص: 593

ثم انه لو سلمنا إطلاق موضوع الاخبار العلاجية او عمومها فقد فصل بين المرجحات السندية كالترجيح بالاصدية و الأعدلية فيهما وعدم الجريان و بين مرجحات جهة الصدور و المضمون و الجريان فان الرجوع الى المرجحات السندية يوجب طرح أحدهما رأسا حتى مادة الافتراق او التبعض في السند و الالتزام بصدوره في مادة الافتراق دون مادة الاجتماع و كلا الامرين مما لا يمكن الذهاب اليه اما الاول فلان طرح أحدهما في مادة الافتراق طرح للحجة بلامعارض و اما الثاني فلانه لا يعقل التعبد بصدور كلام واحد بالنسبة الى بعض مدلوله دون البعض الآخر هذا بخلاف مرجحات جهة الصدور او المضمون فان التفكيك في جهة الصدور او المضمون فلامانع منه بان يقال صدور هذا الخبر بالنسبة الى بعض مدلوله لبيان الحكم الواقعي و بالنسبة الى البعض الآخر للتقية و كذا التفكيك في المضمون بان يقال بعض مدلول هذا الخبر متعلق للارادة الجدية دون البعض الآخر للتخصيص او التقييد الوارد عليه.

أورد على التفصيل المذكور بأنه لا دليل على الترجيح بصفات الراوى رأسا لاختصاص الدليل بباب القضاة و معه لا مجال للمرجحات السندية في باب تعارض الأخبار عدى الشهرة بناء على ان المراد منها هي الشهرة الروائية كما تقدم.

وقد فصل السيد المحقق الخوئي قدس سره بين ما اذا كان العموم مستفادا في كل منهما بالوضع فيمكن التعبد بصدوره دون عمومها لا مكان ان يكون الكلام صادرا عن الامام عليه السلام على غيوجه العموم بقرينة لم تصل اليها.

وبين ما اذا كان العموم في كل منهما مستفادا من الاطلاق فتسقط الروايتان في مادة الاجتماع من الاول بلا حاجة الى الرجوع الى المرجحات و ذلك لان الاطلاق بمعنى اللابشرط القسمى المقابل للتقييد غير داخل في مدلول اللفظ اذ اللفظ موضوع للمهمة المهمة التي يعبر عنها باللابشرط المقسمى فلا يروى الراوى عن الامام عليه السلام الا

بشئوت الحكم للطبيعة المهمة و اما اطلاقه فهو خارج عن مدلول اللفظ و يثبت بحكم العقل بعد تمامية مقدمات الحكمة و على هذا فلا تعارض بين الخبرين باعتبار نص مدلولهما فانه لا تنافى بين الحكم بوجوب اكرام العالم على نحو الاهمال و حرمة اكرام الفاسق كذلك ليقع التعارض بين الخبرين الدالين عليهما و لا سبيل للعقل الى الحكم بان المراد منهما وجوب اكرام العالم و لو كان فاسقا و حرمة اكرام الفاسق و لو كان عالما فانه حكم بالجمع بين الضدين و الحكم بالاطلاق فى أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح فيسقط الدليلان معا فى مادة الاجتماع و يرجع الى دليل آخر من عموم او إطلاق و مع فقدته يكون المرجح هو الاصل العملى. (1)

يمكن أن يقال ان التفصيل بين كون العموم بالوضع و بين كونه بالاطلاق لا وجه له لان مقدمات الحكمة و ان كانت عقلية ولكن ليست عقلية صرفة حتى لا يتصور فيه التعدد بل هو حكم عقلى فى الأحكام العرفية و عليه فالتعدد فى الاطلاق متصور كالوضع و يكون ظهور كل واحد من المطلقين منعقد مع قطع النظر عن الآخر و دعوى عدم انعقاد الظهور قبل وصول الآخر كماترى.

و عليه فلا فرق بين كون العموم ناشئا من الوضع او الاطلاق فى امكان رجوع الأمر الى انكار العموم او الاطلاق من جهة امكان كون الكلام صادرا عن الامام عليه السلام على غير وجه العموم و الاطلاق بقرينة لم تصل اليها فاختص العموم و الاطلاق بغير مورد الاجتماع فلا يلزم من شمول الأخبار العلاجية للعامين من وجه أحد المحذورين من طرح الحجة بلا معارض أو التبعض فى السند.

ثم ان الظاهر من كلام سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره ان العامين من وجه مشمول للاخبار العلاجية بالنسبة الى غير المرجحات السندية حيث قال ظاهر قوله

ص: 595

«خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر» وجوب الأخذ بأحد السندين و طرح الآخر بالكلية فى تمام المفاد و حينئذٍ فاما يقال يؤخذ باطلاق الخبرين المتعارضين الشامل للعامين من وجه و يحكم بان مقتضى أدلة العلاج وجوب الأخذ بالمشهور منهما و طرح الآخر بالكلية او يقال ان الأمر بطرح أحدهما بهذا النحو بقرينة ما ارتكز فى الازهان من عدم مناسبة طرح السند فيما لم يتحقق التعارض فيه اعنى مادة الافتراق (1) على عدم ارادة إطلاق الحكم حتى بالنسبة الى العامين من وجه و لعل الاحتمال الثانى أقوى و أقرب بالاعتبار فيحصل ان المرجح الصدورى غير شامل لمورد تعارض العامين من وجه.

و اما المرجح الجهتى فالظاهر اعماله فيهما فانه يفهم من قوله عليه السلام خذ بما خالف العامة و أترك ما وافقهم و نحو ذلك من التعبيرات وجوب الترك و الطرح فى خصوص مادة التعارض لا- مطلقاً فان العمل ببعض المفاد دون بعض ليس بعادم النظير بل شائع متعارف كما يرى فى العمومات المخصصة و الاطلاقات المقيدة ببعض المفاد و هذا هو الفارق بين المرجح الجهتى و المرجح الصدورى فان العرف لما يستبعد التعبد بالسند فى بعض المراد و عدم التعبد به فى بعضه يحكم بان المراد من الطرح فى قوله و اطرح الآخر طرح السند بالكلية و حيث يستبعد طرحه حتى فيما لا تعارض فيه يحكم بعدم ارادة إطلاق الحكم حتى فى العامين من وجه و اما فى مقام العمل بمدلول الخبر فحيث يرى كثيراً العمل ببعض المدلول دون بعض و يرى ان ارادة بعض مفاد الكلام شائع متعارف يحكم بان المراد بترك الموافق تركه فى خصوص مادة التعارض لا مطلقاً. (2)

ص: 596

1- (1) و الظاهر ان فى العبارة سقط و لعله كانت هكذا محمول على عدم ارادة الخ.

2- (2) المحاضرات، ج 3، ص 363.

وعليه فالأخبار العلاجية تشمل العامين من وجه فيما لا محذور فيه وهو المرححات المضمونية أو الجهتية دون المرححات السندية نعم هذا التفصيل مبنى على جريان أدلة العلاجية في العامين من وجه ولكن عرفت أن المتعارضين لا يشمل العامين من وجه حيث ليس تعارضهما بنحو الإطلاق فادلة الأخبار العلاجية قاصرة موضوعاً من جهة شمولها للعامين من وجه مطلقاً سواء كان المرحح سندياً أو جهتياً وعليه فمع قصور الأدلة المذكورة عن شمول العامين من وجه لا مجال لهذه التفصيلات بل الحكم هو التخيير أن قلنا به وإلا فالحكم هو السقوط طبقاً للقاعدة.

اللهم إلا أن يقوم وجه آخر على عدم السقوط مطلقاً كما تقدم في بيان مقتضى القاعدة فراجع.

تنبيه في الخبر المخالف للكتاب

قال السيد المحقق الخوئي قدس سره: قد عرفت أن الخبر الواحد إذا كان مخالفاً لظاهر الكتاب أو السنة القطعية وكانت النسبة بينهما التباين يطرح الخبر ولو لم يعارضه خبر آخر بمقتضى الأخبار الكثيرة الدالة على عدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة وأنه زخرف وباطل.

وأما إذا كانت النسبة بينهما العموم المطلق فلا ينبغي الإشكال في تخصيص الكتاب والسنة به ما لم يكن خبر آخر معارضاً له وإلا فيطرح ويؤخذ بالخبر الموافق للكتاب والسنة بمقتضى أخبار الترجيح.

وأما أن كانت النسبة بينهما العموم من وجه فإن كان العموم في كل منهما بالوضع يؤخذ بظاهر الكتاب والسنة ويطرح الخبر بالنسبة إلى مورد الاجتماع لأنه زخرف وباطل بالنسبة إلى مورد الاجتماع بمقتضى ما ذكرناه من التفكيك في الحجية باعتبار مدلول الكلام وأن كان العموم في كل منهما بالاطلاق يسقط الاطلاقان في مورد

الاجتماع لما ذكرناه من ان الاطلاق غير داخل فى مدلول اللفظ بل الحاكم عليه هو العقل ببركة مقدمات الحكمة التى لا يمكن جريانها فى هذه الصورة و ذكرنا ان المستفاد من الكتاب ذات المطلق لا اطلاقه كى يقال ان مخالف إطلاق الكتاب زحرف و باطل.

و من هنا يظهر انه لو كان العموم فى الخبر وضعيا و فى الكتاب او السنة اطلاقيا يقدم عموم الخبر فى مورد الاجتماع بعد ما ذكرناه سابقاً من عدم تمامية الاطلاق مع وجود العموم الوضعى فى قبالة (1) ولا- يذهب عليك كما تقدم انه لا فرق بين كون العموم بالوضع و بين كونه بالاطلاق فى انعقاد الظهور فى الطرفين كالوضع و عليه فما أفاده فى الوضع يجرى فى الاطلاق أيضاً فيؤخذ بظاهر الكتاب و السنة و يطرح الخبر بالنسبة الى مورد الاجتماع بناء على إطلاق ما دل على أن المخالف زحرف و باطل و إلا فمقتضى القاعدة هو تساقطهما فى مورد الاجتماع طبقاً للقاعدة.

و مما ذكر يظهر انه لو كان العموم فى الخبر وضعيا و فى الكتاب او السنة اطلاقيا فلاوجه لتقديم عموم الخبر على إطلاق الكتاب فى مورد الاجتماع بعد ما عرفت من انعقاد الظهور على كلا الصورتين بل يقدم إطلاق الكتاب كعمومه على المخالف اخذا باطلاق ما دلّ على ان المخالف زحرف و باطل و الله العالم.

الفصل الحادى عشر: فى تعيين الاظهر بين المتعارضات المتعددة و انقلاب النسبة و عدمه

اشارة

فى تعيين الاظهر بين المتعارضات المتعددة و انقلاب النسبة و عدمه

لا اشكال فى تعيين الاظهر اذا كان التعارض بين الاثنين و أما اذا كان بين الزائد عليهما فتعيينه لا يخلو عن خفاء و خلاف فاللازم حينئذٍ هو ملاحظة المسألة بصورها المختلفة.

ص:598

إشارة

و النسبة بينها وبين العام متحدة و هي العموم و الخصوص كان مقتضى القاعدة ان تعرض الخصوصات جميعا على العام فى عرض واحد ففى مثل اكرم العلماء و لا تكرم الفساق منهم و لا تكرم النحويين منهم يخصّص اكرم العلماء بالخاصين خلافاً لبعض الاعلام فانه ذهب الى تخصيص العام بواحد من الخصوصات ابتداء فتقلب النسبة بين العام و الخاص الآخر الى عموم و خصوص من وجه لان نسبة عنوان العلماء فى قوله اكرم العلماء بعد تخصيصه بقوله لا تكرم الفساق من العلماء الى قوله لا تكرم النحويين هي العموم و الخصوص من وجه.

اذ العالم غير الفاسق نحوى و غير نحوى كما ان النحوى فاسق و غير فاسق فاللازم حينئذٍ هو رعاية النسبة الجديدة و تقديم الراجح منهما لو كان او التخيير بينهما لو لم يكن راجح بينهما و لا- يجوز تقديم الخصوصات على العام مثل قبل التخصيص الا اذا كانت النسبة بعد التخصيص على حالها كما اذا كانت الخصوصات من اصناف العموم مثل ما اذا ورد اكرم العلماء ثم ورد لا تكرم الصرفيين و لا تكرم النحويين فالنسبة على حالها قبل التخصيص اذ بعد تخصيص العلماء بالصرفيين مثلاً يصير المقصود من اكرم العلماء اكرام العلماء الذين كانوا غير الصرفيين و عموم اكرام العلماء غير الصرفيين بالنسبة الى لا تكرم النحويين باق على حاله اعنى العموم و الخصوص لان عنوان العلماء غير الصرفيين اعم من النحويين انتهى.

أورد عليه فى الكفاية بان النسبة (بين العناوين و الادلة) انما هي بملاحظة الظهورات (الاستعمالية فى العام و الخاص) و تخصيص العام بمخصص منفصل و لو كان قطعياً لا يثلم به ظهوره (الاستعمالى) و ان اثلم به حجته و لذلك يكون بعد التخصيص حجة فى الباقي لاصالة عمومه بالنسبة اليه لا يقال ان العام بعد تخصيصه

بالقطعي لا يكون مستعملاً في العموم قطعاً فكيف يكون ظاهراً فيه فإنه يقال ان المعلوم عدم ارادة العموم جداً لا عدم استعمال العام في العموم لافادة القاعدة الكلية فيعمل بعمومها ما لم يعلم بتخصيصها.

وإلا لم يكن وجه في حجيته في تمام الباقي لجواز استعماله حينئذٍ فيه وفي غيره من المراتب التي يجوز ان ينتهي اليها التخصيص وأصالة عدم مخصص آخر لا- توجب انعقاد ظهور للعام لا فيه ولا في غيره من المراتب لعدم الوضع ولا القرينة المعينة لمرتبة منها لجواز ارادتها(على الاجمال والابهام) وعدم نصب قرينة عليها نعم ربما يكون عدم نصب قرينة مع كون العام في مقام البيان قرينة على ارادة التمام وهو غير ظهور العام في تمام الباقي فانقذح بذلك انه لا بد من تخصيص العام بكل واحد من الخصوصات مطلقاً ولو كان بعضها مقدماً او قطعياً ما لم يلزم منه محذور انتهائه الى ما لايجوز الانتهاء اليه عرفاً ولو لم يكن مستوعبة لافراده فضلاً عما اذا كانت مستوعبة لها فلا بد حينئذٍ من معاملة التباين بينه وبين مجموع الخصوصات و من ملاحظة الترجيح بينهما وعدمه فلورجح جانبها(أى الخصوصات) او اختير(جانبها) فيما لم يكن هناك ترجيح فلا مجال للعمل بالعمل العام اصلاً بخلاف ما لورجح طرفه(العام) او قدم(أى قدم طرف العام)تخييراً فلا يطرح منها(أى من الخصوصات)إلا خصوص ما لا يلزم المحذور مع طرحه من التخصيص بغيره فان التباين انما كان بينه وبين مجموع الخصوصات لا- جميع الخصوصات و حينئذٍ(أى حين عدم الطرح من الخصوصات الا- خصوص ما لا يلزم مع طرحه المحذور)يقع التعارض بين الخوصات فيخصص ببعضها ترجيحاً او تخييراً فلا تغفل. (1)

ص:600

حاصله ان الظهور الاستعمالي يكون على ما هو عليه عند تخصيص العام بالمخصص المنفصل ولا ينثلم ذلك الظهور بتقديم احدى الخصوصيات و مع وجود الظهور الاستعمالي وبقائه فلا مورد لانقلاب النسبة لان ميزان الجمع العرفي بينهما هو الظهور المنعقد له في نفسه و هو لا- يتغير عما هو عليه كما ان معيار التعارض انما هو حجية كل منهما لو لا المعارضة اذ لو اعتبرت حجية فعلية في مورد التعارض لما وجدت المعارضة لعدم امكان تحقق الحجة الفعلية في طرفي المعارضة و مع وجود الفعلية في طرف لا معنى لمعارضتها مع ما ليس بحجة فعلية كما لا يخفى.

هذا مضافاً الى ما في تعليقة الاصفهاني قدس سره من ان القاء الظاهر في مقام الافادة والاستفادة كاشف طبعي نوعي عن ارادة الظاهر حقيقه و جداً و هذه الكاشفية النوعية ملاك الحجية دون الكاشفية الفعلية الشخصية فالقطع بعدم ارادة العموم أو قيام الحجة على عدم ارادته ينافي كشفه الفعلي عن ارادة العموم لا كشفه النوعي و مع انحفاظ كشفه النوعي العمومي يعامل مع الخاص الآخر هنا معاملة العام مع الخاص و لا فرق بين ان يكون المتكلم من عادته افادة مرامه بشخصين من كلامه او لم يكن كذلك لان هذا البناء لا يغير الكاشفية النوعية التي عليها المدار في الدلالة على المراد الجدي و انما يؤثر في عدم ترتيب الاثر على كلام من مثله ما لم يظهر عدم القرينة المنفصلة و لاشهادة لعدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص لعدم حصول الكاشفية النوعية فان عدم الظفر به لا يحدث كاشفية لما لا كشف له كما ان الظفر به لا يوجب اختلال كشفه و إلا لسرى اجمال المخصص المنفصل الى العام انتهى.

و لعل اليه يؤول ما افاده الشهيد الصدر من انه ان اريد بالدلالة التصديقية الاولى الدلالة الاستعمالية فعندئذ توجد وراء هذه الدلالة دلالة اخرى و هي الدلالة التصديقية الجدية اعني ظهور الكلام في كون المراد الاستعمالي مراداً جدياً إلا ان هذه الدلالة لا

تنهدم بالقربة المنفصلة فان قوامها بظهور حال المتكلم فى جدية ما يظهر من الكلام بكل ما تحف به قرائن متصلة و بعد انعقاد هذه الدلالة بلحاظ هذا الظهور الحالى لا معنى لاثلاثها فان الشيء لا يتقلب عما وقع عليه. (1)

و كيف كان يمكن ان يقال ان الكشف النوعى و ان كان حجة فيما اذا شك فى أصل وجود المخصص او اذا شك فى مفهوم المخصص و لذا لا يسرى الاجمال منه الى العام ولكن الحجية للكشف المذكور انما هى فيما اذا لم يتم قطع او حجة على خلافه و الا فالحجية النوعية مقصورة فيما عداه و تضيق دائرة الحجية النوعية بقدر قيام المخصص و يتغير دائرة الحجية و مع تغيرها تتقلب النسبة لو كان ملاك الحجية هى الكاشفية النوعية أيضاً اللهم إلا أن يقال: ان عدم سراية اجمال المخصص المنفصل الى العام يكفى للشهادة على عدم تغيير النسبة و وجود الكشف النوعى المبنى على بقاء الظهور الاستعمالى المنعقد له فى نفسه و هو المعيار للجمع العرفى بين الأدلة او تعارضها فتحصل ان الظهور الاستعمالى و الكشف النوعى عن الارادة حقيقة يحصل بتمامية الكلام و لا ينثلم بوجود الخاص بل هو باق على ما عليه بان الكشف النوعى ليس معلقا على عدم مجيء الخاص بل يجمع بين العام و الخاص فى الكشف النوعى مع بقاء الظهور و الكشف النوعى فى العام و الخاص فلا تغفل.

و استشكل شيخنا الأستاذ الأراكى قدس سره على ما ذهب اليه صاحب الكفاية و من تبعه بان الظهور الدلالى مجردا عن الارادة الجدية ليس بحجة و لا بمعارض مع دليل آخر بل المعارضة تكون بين الظهورين مع كشفهما عن الارادة الجدية و لذا عدلنا عما قلنا فى أول كتاب التعادل و التراجع من ان التعارض هو تنافى الدليلين بحسب الدلالة و مقام الاثبات بل التعارض هو تنافى الدليلين بحسب المراد بالارادة الجدية و هو

ص: 602

يقتضى بعد تخصيص العام باحدى الخصوصات انقلاب النسبة من العموم والخصوص الى العموم والخصوص من وجه.

واعتضد ذلك بما حكى عن شيخه المعنى الأستاذ الحائري قدس سره من ان الذى لا يتفاوت انما هو الظهور التصورى اعنى ظهور الكلام فى المعنى المختلف فى ذهن المخاطب حين سماعه و التعارض لا يدور مداره و اما ظهوره فى المراد الجدى فلاشك فى اختلافه بعد التخصيص اذ قبله يكون ظاهرا فى ارادة الجميع على حد سواء و بعده يعلم بخروج بعض الأفراد مع صيرورة العام اظهر و أقوى فى ارادة الباقي و لذا قد يصل التخصيص الى حد يقطع بارادة الباقي من العام و هذا من أقوى الادلة على ظهور التفاوت بين الحالين من هذه الجهة انتهى.

و لا يخفى عليك انه قد تقدم ان الاظهر ان التعارض وصف للدالين لا للمدلولين اذ الوجوب و الحرمة المدلولين لا يوصفان بالمعارضة و ان وصفا بالمنافاة و لا- للحجتين الفعليتين اذ لا- يمكن اجتماع الحجتين الفعليتين فى الضدين حتى توصفان بها بل يوصف ما دل على الوجوب و ما دل على عدمه مثلا- بالمعارضة فيقال تعارض الخبران و لا- يقال تعارض الحكمان او تعارض الحجتان الفعليتان و عليه فالتعارض من اوصاف الدال بما هو دال بالذات لا بالعرض و ان كانت المنافاة بين المدلولين واسطة فى ثبوت المعارضة فى الخبرين ثم لا فرق فى الدلالة الاستعمالية الكاشفة نوعاً عن الارادة الجدية قبل التخصيص و بعده بل هى على ما عليها و هو المعيار فى الجمع بين الادلة او تعارضها عرفاً و معيار التعارض انما هى الحجية الذاتية لا الحجية الفعلية و هى حجية كل منهما لو لا الطرف المعارض و المفروض ان هذا المعيار متحقق و باق على ما هو عليه و قد عرفت انه لو اعتبر فعلية الحجية فى طرفى التعارض لما وقعت معارضة اصلا لعدم امكان اجتماع الحجتين الفعليتين بل يدور

الأمر بين الحجة واللاحجة حينئذٍ وهو خلاف المفروض من تعارض الحجتين فالظهور الدلالي الذى يجرى فيه أصالة الجد مع قطع النظر عن المعارض هو الذى يكون كاشفا نوعيا و موضوعاً للتعارض و هو امر ثابت و لا يتقلب عما هو عليه لعدم كونه تعليقيا و الشاهد له هو عدم سراية اجمال المخصص اليه كما لا يخفى و العقلاء يجمعون بين الكشف النوعى من العام و الكشف النوعى من الخاص فلا وجه لتخصيص الثابت بالدلالة التصورية ثم ان الظهور الاستعمالي غير الظهور التصورى اذ الظهور الاستعمالي ما هو مراد بالارادة الاستعمالية أى يستعمل الكلمة فى معناها بالارادة دون الظهور التصورى ثم ان الاستدلال للتخيير باختلاف الظهور فى المراد الجدى قبل التخصيص و بعده كما ترى فانه مبنى على كون الظهور النوعى فى المراد الجدى تعليقى و قد تقدم ان هذا الظهور ليس بتعليقى و الا لسرى الاجمال اليه من المخصص المنفصل.

فتحصل ان الخصوصيات مقدمة على العموم فى عرض واحد و لا دليل على تقدم بعضها على بعض فى التخصيص و يشهد له بناء العقلاء و السيرة اذ لم يلاحظوا زمان الخاص انه متقدم على العام او انه متأخر عنه او ان الخاص متقدم على خاص آخر او متأخر عنه كما لا يخفى.

بقى شيء فى لزوم تصديق انقلاب النسبة فى الجملة

و هو لزوم تصديق انقلاب النسبة فى الجملة قال سيّدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره ان ملاك تقديم الخاص على العام انما هو اظهريته بالنسبة اليه فاذا كان أحد المخصصين قطعى الدلالة و الآخر ظنيها كان مقتضى ذلك خروج مورد القطعى عن تحت العام على كل حال فيكتسب العام بذلك قوة فى الدلالة على ارادة الباقي و حينئذٍ قد يساوى ظهوره فى الباقي مع ظهور الخاص الآخر او يزيد عليه فيقدم عليه بمعنى انه يتصرف فى ظهور الخاص دون العام مثلا اذا ورد قوله اكرم العلماء و علم

خروج الفساق منهم عن تحت الحكم ثم ورد قوله لا- تكرم النحويين الشامل بظاهره الفساق و العدول فهذا الظهور و ان كان أقوى من ظهور العام بدوا إلا ان خروج الفساق عن تحت العام قد يجعله أقوى ظهورا من الخاص سيما اذا ضعف هذا الظهور من ناحية اخرى كما اذا كان الفساق فيما بين النحويين فى غاية الكثرة و ما ذكرنا بعينه نتيجة انقلاب النسبة فى الجملة هذا كله اذا كان واحد منهما قطعيا و اما لو كانا ظنين فاللازم تخصيص العام بهما جميعا لعدم الوجه فى تقديم أحدهما على الآخر كما تقدم وجهه. (1)

ويمكن أن يقال: ان مقتضى ما عرفت آنفاً من بقاء الظهور الاستعمالى و النوعى و تقديم الخصوصات على العام فى عرض واحد كما عليه بناء العقلاء و السيرة المتشعبة هو عدم الفرق بين كون أحد الخاصين قطعى الدلالة و الآخر ظنيها و بين كون كليهما قطعى الدلالة او ظنيها اذ بعد وجود هذه السيرة لا فرق فى الصور فلاوجه لتصديق انقلاب النسبة فى الجملة فيما اذا كان أحد الطرفين قطعى الدلالة و الآخر ظنيها و اليه يؤول ما فى تسديد الأصول تبعاً لصاحب الكفاية حيث قال اذا كان لنا عموم و خصوصان فلايرتاب أحد فى تقديم الخاصين على العام بلحاظ ان النسبة بينهما و بين العام تكون عموما و خصوصاً مطلقاً و لا يعتنى اصلاً الى أن تقديم أحدهما: يوجب انقلاب النسبة بين الآخر و العام بعد التخصيص من غير فرق فيه بين المخصص القطعى و غيره. (2) و بالجملة فمع عدم انقلاب النسبة و بقاء الظهور الاستعمالى الكاشف النوعى لا معنى للقول بقوة دلالة العام فى الباقي و أظهريته بالنسبة الى الخاص الآخر بعد تخصيصه بالخاص الاول فانه فرع تغيير الظهور و قد

ص:605

1- (1) المحاضرات لسيدنا الأستاذ، ج 3، ص 345.

2- (2) تسديد الاصول، ج 2، ص 508.

تقدم انه لا يتغير الظهور اللفظي النوعي ولا يلاحظ النسبة إلا باعتبار ما عليها قبل العلاج و التخصيص و المفروض فيه انه لا فرق فيه بين كون أحدهما قطعي الدلالة و الآخر ظنيها فلا تغفل.

ثانيها: انه اذا كانت النسبة بين المتعارضات متعددة

كما اذا ورد هناك عامان من وجه مع ما هو أخص مطلقاً من أحدهما مثل ان يقال يستحب اكرام العدول و يجب اكرام العلماء و لا تكرم الفساق من العلماء فالنسبة بين الاول و الثاني هي العموم من وجه و بين الثاني و الثالث هي العموم و الخصوص و قد ذهب في الكفاية الى انه لا بد من تقديم الخاص على العام و معاملة العموم من وجه بين العامين من الترجيح او التخيير بينهما و ان انقلبت النسبة بينهما الى العموم المطلق بعد تخصيص أحدهما لما عرفت من انه لا وجه إلا لملاحظة النسبة قبل العلاج (وقد تقدم ان العبرة في ملاحظة النسبة بالظهورات الاستعمالية و النوعية و هي على ما عليها قبل العلاج) نعم لو لم يكن الباقي تحته (أي تحت عام) بعد تخصيصه إلا ما لا يجوز ان يجوز (يتجاوز) عنه التخصيص او كان بعيداً جداً تقدم على العام الآخر لا لانقلاب النسبة بينهما بل لكونه كالنص فيه (أي في الباقي) فيقدم على الآخر الظاهر فيه (أي في الباقي) بعمومه كما لا يخفى. (1)

ثالثها: ما اذا كانت النسبة بين العمومات المتعارضة واحدة و هي العموم من وجه

كما اذا ورد يجب اكرام العلماء و لا تكرم غير المسلمين و يكره اكرام بنى عباس ففي هذه الصورة مقتضى ما عرفت من ان العبرة بالظهور الاستعمالي و النوعي و هو على ما هو عليه قبل ورود المعارضات عدم تغيير النسبة عما عليها و ان كانت قلة الأفراد في بعضها موجبة لترجيحه على غيره.

ص: 606

لان النسبة ملحوظة باعتبار الظهور الاستعمالي والنوعى وهو ثابت على الفرض بل يجرى فيه أحكام الأخبار المتعارضة بناء على شمول أخبار العلاجية للعموم من وجه لعدم انقلاب النسبة بينها بتقديم أحدها و ترجيحه على الاخرى بجهة من الجهات كقلة الأفراد فى بعضها.

رابعها: ما اذا ورد العالمان المتباينان مع خاص لاحدهما

كما اذا ورد اكرم العلماء ولا- تكرم العلماء ولا تكرم الفساق من العلماء فمع ما عرفت من ان العبرة بالظهور الاستعمالي والنوعى وهما ثابتان لا يختلف النسبة بين المتباينين وهى على ما عليها ولو بعد التخصيص بخلاف ما اذا لم نقل بثبوت الظهور الاستعمالي والنوعى.

فان الاختلاف بينهما مرتفع لان بعد تخصيص أحد المتباينين بالخاص وتقديمه عليه انقلبت النسبة بين هذا العام المخصص والعام الآخر من التباين الى العموم والخصوص ومقتضاه هو تقديم العام المخصص على العام الذى لم يرد عليه تخصيص نعم ان ورد مخصص اخر للعام الاخر كما اذا ورد اكرم العدول من العلماء يرتفع الاختلاف بينهما لاختصاص كل منهما بموضوع غير موضوع الآخر على هذا القول فالتباين ومثل ذلك ما اذا ورد بعد العامين المتباينين خبر يفصل فيه بين مورد وجوب الاكرام وبين غيره كما اذا امر فيه بوجوب اكرام العدول من العلماء و حرمة اكرام الفساق منهم فارتفع التباين بمجىء المفصل ويكون شاهدا للجمع كما لا يخفى.

خامسها: ما اذا ورد العام الواحد مع الخاصين اللذين اختلف حكمهما فى النفي والاثبات

فان كان بين الخاصين جمع يجمع بينهما بحمل الظاهر على الاظهر كما اذا كان احد الخاصين اخص من الاخر مثل اكرم العلماء ولا تكرم الادباء منهم ولا بأس باكرام النحويين من الادباء و حينئذٍ لا تعارض بين الخاصين و يقدم الاخص على الأعم و حاصلهما يقدم على العام الدال على وجوب اكرام العلماء لكون النسبة بينهما

هى العموم والخصوص وان لم يكن بين الخاصين جمع عرفى بينهما لتباينهما كما إذا ورد اكرم العلماء ولا تكرم الادباء و اكرم الادباء يتعارض الخاصان فان كان ترجيح بينهما أو قلنا بالتخير بينهما فالمرجح أو المأخوذ يقدم على العام ان كان مخالفا للعام وان لم يكن ترجيح أو لم نقل بالتخير فهما يتساقطان و يرجع إلى العام أو الاصل. فتحصل ان النسبة لا تنقلب عما هى عليها ان كانت العبرة بالظهور الاستعمالى و الظهور النوعى و الحجة الذاتية كما هو الظاهر فى الصور المذكورة فتدبر جيداً.

سادسها: ما اذا استلزم تخصيص العام بكل من الخاصين ان لا يبقى مورد للعام او ان ينتهى الى حد الاستهجان

اشارة

ففى الكفاية انه ان كان بين العام و مجموع الخاصين تباين فيلاحظ حينئذٍ الترجيح بين خطاب العام و مجموع الخاصين فلو رجح مجموع الخصوصيات او اختير جانبها فيما لم يكن هناك ترجيح فلامجال للعمل بالعام اصلا.

و لو رجح طرف العام او قدم طرف العام تخييراً فلا يطرح من الخصوصيات إلا خصوص ما لا يلزم المحذور مع طرحه من التخصيص بغيره فان التباين انما كان بينه و بين مجموع الخصوصيات لا جميع الخصوصيات و حينئذٍ يقع التعارض بين الخصوصيات فيخصص ببعضها ترجيحاً او تخييراً و لازم ذلك هو سقوط الخاص الآخر المرجوح او غير المأخوذ عن الاعتبار هذا.

أورد عليه سيّدنا الإمام المجاهد فى محكى كلامه بان مجموع الخاصين ليس من الادلة بل لا وجود له فى الخارج و انما هو اعتبار عقلى فالموجود فى الخارج و الصادر من الائمة عليهم السلام هو كل واحد من الخاصين بخصوصه و العام لا يباين و لا يعارض مع كل منهما و لا يعارض مع المجموع الذى لا وجود له و هو امر اعتبارى فالتعارض انما هو بين الخاصين لكن بالعرض.

ص: 608

يمكن الجواب عنه: بما في تسديد الأصول من انه لا- ينبغي الشك بل لا شك(بنظر العرف) في وقوع التعارض حقيقة بين الادلة الثلاثة المفروضة و انكار وقوع التعارض بالذات بينهما و حصره في التعارض بالعرض بين الخاصين غير متين الى أن قال الحق ان يقال ان كلاً من الخاصين و ان كان لو انفرد وحده لكان مخصصاً للعام غير معارض له الا انه بعد فرض وجود الخاص الآخر و عدم امكان الجمع بينهما فكل منهما معارض له و الادلة الثلاثة معارضة مختلفة (1) فما ذهب اليه في الكفاية من التعارض و التباين الحقيقي بين العام و الخصوصيات و الرجوع الى الأخبار العلاجية متين جداً.

تبصرة

في الشبهات المصادقية و المفهومية

و لا يخفى عليك ان لازم مختار صاحب الكفاية من ان الظهورات الاستعمالية و النوعية منعقدة بعد تمامية الكلام و لذا انكر انقلاب النسبة هو حجية العمومات في الشبهات المصادقية لان شمول العموم بالنسبة الى مورد الشبهة معلوم و انما نشك في الارادة الجدية فتجرى فيه اصالة التطابق بخلاف لفظ الخاص فان شموله بالنسبة الى مورد الشك غير محرز و معه فلا يجرى فيه اصالة التطابق لعدم الظهور الاستعالي فيه مثلاً- اذا ورد اكرم العلماء و لا تكرم الفساق منهم و شككنا في زيد العالم انه فاسق او لا لما امكن التمسك بقوله لا تكرم الفساق منهم لعدم احراز إطلاق الفاسق عليه هذا بخلاف التمسك بالعام فانه جاز لان شموله لزيد العالم محرز بناء على انعقاد الظهور الاستعمالي و النوعي بعد تمامية الكلام فتجرى فيه اصالة الجد و يحكم بوجوب اكرامه.

ص:609

ودعوى ان اصابة الجد فى طرف العموم معارضة مع اصابة الجد فى طرف الخاصّ مندفعة بان اصابة الجد تابعة للظهور الاستعمالى و هو محرز على المبنى المذكور فى طرف العموم و غير محرز فى طرف الخاصّ لعدم العلم بشموله للمشكوك كما لا يخفى.

اللّهمّ إلا أن يقال ان عنوان العالم بعد تخصيصه بغير الفاسق يخلو عن الجدّ بالنسبة الى العالم الفاسق و معه لا يجرى فيه اصابة الجد و الظهور الخالى عن الجد لا تأثير له فى ترتب الاحكام.

بل لعل الأمر كذلك فى الشبهات المفهومية بعد تخصيص العام بما يشك فى مفهومه فان العام بعد تخصيصه بغير الخاصّ المشكوك فى مفهومه يخلو عن الجد بالنسبة الى الخاصّ المشكوك فى مفهومه و معه لا يجرى فيه اصابة الجد و من المعلوم ان الظهور الخالى عن الجد لا تأثير له فى ترتب الأحكام.

ولكن الانصاف ان يقال ان تخصيص العام يكون بمقدار المعلوم من المفهوم لا الواقع من المفهوم فى الشبهات المفهومية و هكذا يكون تخصيص العام بمقدار الأفراد المعلوم لا الواقعية غير المعلوم فى الشبهات المصادقية و لذا يؤخذ بالعموم فى الشبهات البدوية و عليه فيجرى اصابة الجد فى العام بعد ما عرفت من ظهوره بالنسبة الى مورد الشبهة مفهومًا كانت او مصداقاً و بعبارة اخرى اذا خصص العام بخاص يشك فى مفهومه او بعض افراده اخذ بالقدر المتيقن منه فيخصص به العام و لا دليل على تخصيصه فى المقدار المشكوك بل يجرى فيه اصابة الجد فى العام فان العام بظهوره يعم عنوان المشكوك كسائر العناوين و هكذا اذا خصص العام بخاص اخذ بالقدر المتيقن من أفراد و يجرى فى الأفراد المشكوك اصابة الجدّ بعد شمول العام لتلك الأفراد بعنوان العام و بالجملة فكما ان العام يؤخذ بظهوره فى الشبهات البدوية

من العناوين المحتملة خروجها عن العام واقعاً فكذلك يؤخذ به في الشبهات المفهومية و الشبهات المصدقية في محتملاتهما فانقذح مما ذكر قوة القول بحجية العام في الشبهات المفهومية و المصدقية كليهما بناء على انعقاد الظهور الاستعمالي و الكاشف النوعي بتمامية الكلام و عدم تغيره بالتخصيص لان اصالة التطابق تجرى فيه.

و دعوى قيام العلم الاجمالي برفع اليد عن اصالة الجدل اما في طرف العام و اما في طرف الخاص و معه فلامجال للتمسك باصالة الجدل لا في طرف العام و لا في طرف الخاص.

مندفعة بانحلال العلم الاجمالي المذكور في طرف الخاص بوجوب الأخذ بالقدر المتيقن من المفهوم او الأفراد المعلومة فلاحجة على وجوب ما زاد عليه من المفهوم المشكوك او الأفراد المشكوك و لا تجرى اصالة التطابق بعد عدم احراز الظهور الاستعمالي في طرف الخاص بخلاف العلم الاجمالي في طرف العام فان شموله للعنوان المشكوك او الأفراد المشكوك معلوم بعد انعقاد الظهور الاستعمالي و النوعي بتمامية الكلام و معه تجرى اصالة التطابق بين الارادة الاستعمالي و الارادة الجدية فلامعارض لاصالة التطابق في طرف العام.

و لذلك عدلنا عما ذكرنا في بحث العام و الخاص من عدم جواز التسمك بالعام في الشبهات المصدقية فراجع و الله هو العالم.

الفصل الثاني عشر: في جواز تقديم المرجحات بعضها على بعض

في جواز تقديم المرجحات بعضها على بعض

قال الشيخ الأعظم ان الرجحان بحسب الدلالة لا يزاحمه الرجحان بحسب الصدور و كذا لا يزاحمه هذا الرجحان أى الرجحان من حيث جهة الصدور فاذا كان الخبر الأقوى دلالة موافقا للعامة قدم على

الاضعف المخالف لما عرفت من ان الترجيح بقوة الدلالة من الجمع المقبول الآدى هو مقدم على الطرح اما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور بان كان الارجح صدوراً موافقاً للعامة فالظاهر تقديمه على غيره و ان كان مخالفاً للعامة بناء على تعليل الترجيح بمخالفة العامة باحتمال التقية فى الموافق لان هذا الترجيح ملحوظ فى الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً كالمتواترين او تعبداً كما فى الخبرين بعد عدم امكان التعبد بصدور أحدهما و ترك التعبد بصدور الآخر و فيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى أدلة الترجيح من حيث الصدور.

فان قلت: ان الاصل فى الخبرين الصدور فاذا تعبدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقية كما يقتضى ذلك الحكم بارادة خلاف الظاهر فى اضعفهما دلالة فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدماً على الترجيح بحسب الصدور.

قلت: لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقية لانه الغاء لاحدهما فى الحقيقة و لذا لو تعين حمل خبر غير معارض على التقية على تقدير الصدور لم يشمله أدلة التعبد بخبر العادل نعم لو علم بصدور الخبرين لم يكن بدّ من حمل الموافق على التقية و الغائه و اذا لم يعلم بصدورهما كما فيما نحن فيه من المتعارضين فيجب الرجوع الى المرجحات الصدورية فان أمكن ترجيح أحدهما و تعيينه من حيث التعبد بالصدور دون الآخر تعين و ان قصرت اليد عن هذا الترجيح كان عدم احتمال التقية فى أحدهما مرجحاً فمورد هذا المرجح تساوى الخبرين من حيث الصدور اما علماً كما فى المتواترين او تعبداً كما فى المتكافئين من الاحاد و اما

ما وجب فيه التعبد بصدور أحدهما المعين دون الآخر فلا وجه لأعمال هذا المرجح فيه لأن جهة الصدور متفرع على أصل الصدور انتهى موضع الحاجة. (1)

وفيه ما حكى عن المحقق الرشتي قدس سره من أنه منقوص بالمتكافئين إذ لو لم يكن لتصديق الخبر ثم حمله على التقية معنى معقولاً لكونه الغاء له في المعنى وطرحاً له في الحقيقة فيلزم من دخوله تحت أدلة التصديق خروجه و ما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل فكيف يتعقل الحمل على التقية في صورة التكافؤ وفقد المرجح. (2)

وقد أجاب عنه صاحب الكفاية (3) بما حاصله كما أفاد سيّدنا الأستاذ من أن غرض الشيخ الأعظم من تساوى من حيث الصدور تعبدًا تساويهما بحسب الحجية الاقتضائية لا الفعلية ضرورة أن دليل حجية الخبر لا يقتضى الحجية الفعلية للمتعارضين بل ولا لأحدهما وإنما مقتضاه كونهما حجتين اقتضاء ولا بأس بكون الخبر حجة بحسب الاقتضاء وإن لا بدّ من حمله على فرض الصدور على التقية وبعبارة أخرى الذي لا يعقل الالتزام به هو كون الخبر حجة فعلاً مع لزوم حمله على التقية ولا بأس بحجيته اقتضاءً مع لزوم حمله على ذلك.

وقد أورد سيّدنا الأستاذ على صاحب الكفاية بقوله وأنت خير بما في هذا الجواب لأنه إن كان المراد بحجية المتكافئين حجيتهما بحسب الاقتضاء بمعنى كونهما واجدين لملاك الحجية فهذا المعنى بعينه موجود في المتخالفين أيضاً بل الخبر المرجوح المطروح أيضاً حائز لهذا الملاك و حجة بهذا المعنى فما معنى دعوى عدم إمكان التعبد بصدور ما لا بدّ من حمله على التقية (في المتخالفين) فإن الذي لا يمكن

ص: 613

1- (1) فرائد الاصول، ص 468.

2- (2) بدائع الافكار، ص 475.

3- (3) الكفاية، ج 2، ص 414.

هو التعبد بصدوره فعلاً لا بحسب مقام الاقتضاء و ان كان المراد حجيتهما فعلاً فيرد انه لا معنى للتعبد بصدور المتكافئين مع لزوم حمل أحدهما المعين على التقية كما لا معنى له فى المتخالفين فتدبر انتهى.

فما برهن عليه الشيخ الأعظم من تقديم المرجح الصدورى على الجهتى محل تأمل و نظر لعدم الفرق بين المتكافئين و المتخالفين فى امكان التعبد و عدمه كما أشار اليه المحقق الرشتى قدس سره.

ثم انه حكى عن المحقق النائينى قدس سره وجه آخر لتقديم المرجح الصدورى على المرجح الجهتى و محصله ان التعبد بجهة الصدور متأخر فى الرتبة عن التعبد بأصل الصدور و لازم ذلك تقديم المرجح الصدورى على الجهتى كما هو ظاهر المقبولة فلا وجه لما عن الوحيد البهبهانى قدس سره من تقديم المرجح الجهتى على الصدورى انتهى موضع الحاجة.

وقد أورد عليه سيّدنا الأستاذ بان التعبد بجهة الصدور ليس متأخراً عن التعبد بأصل الصدور بل كل من التعبد بالصدور و التعبد بجهة الصدور و التعبد بالظاهر فى عرض واحد فكما لا يمكن التعبد بجهة ما لا تعبد بصدوره و ظاهره كذلك لا يمكن التعبد بصدور ما لا تعبد بجهته و ظاهره لا يمكن التعبد بظاهر ما لا تعبد بجهته و صدوره و بالجملة كل من التعبد بالصدور و الظاهر و الجهة فى عرض واحد لا معنى لاحدهما بدون الاخرين او بدون واحد منهما فما يقال من ان أحد هذه التعبدات فى طول الآخر ضعيف جداً انتهى.

ودعوى ان صدور الرواية مقدم على ظهوره و هو على موافقته مع العامة او مخالفته فكيف يكون الصدور او الظهور مع غيره فى عرض واحد مندفة بان أدلة الاعتبار تكون فى عرض واحد لا نفس الصدور و الظهور و جهة الصدور الا ترى ان

شمول اكرم العلماء لزيد وابنه من العلماء يكون فى عرض واحد مع ان وجود ابن زيد متأخر عن وجود أبيه كما لا يخفى.

ثمّ التحقيق كما أفاد سيّدنا الأستاذ هو ان يقال ان الكلام يقع تارة مع قطع النظر عن النصوص و اخرى مع النظر اليها لا مجال لانكار دلالة المقبولة على تقديم الترجيح بالشهرة على الترجيح بموافقة الكتاب و الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بمخالفة العامة كما ان ظاهر غيرها من الأخبار التى اقتصر فيها على الآخرين و لم يذكر الشهرة ترجيح الاول على الثانى و تقدمه عليه و ما يستفاد من الكفاية من ان أدلة الترجيح فى مقام بيان ان هذا مرجح و ذاك مرجح و ذكرها مرتبا لا يدل على الترتيب مدفوع بظهور الأخبار و لا سيما بعضها فى ارادة الترتيب فان الأمر بالأخذ بالشهرة فى المقبولة ثمّ فرض الراوى الشهرة فيهما معا فامر عليه السلام بالأخذ بالموافق للكتاب ثمّ فرض الراوى ان كليهما مخالفان او موافقان فامر عليه السلام بالاخذ بمخالف العامة ظاهر فى ارادة الترتيب و ان أمره عليه السلام بالأخذ بالشهرة أولاً مطلق سواء كان أحدهما موافقا للكتاب او مخالفا او موافقا للعامة او مخالفا و هكذا امره عليه السلام بعد بالأخذ بموافق الكتاب بل الأخبار صريحة فى ملاحظة الترتيب كصحيحة الراوندى فراجع.

و بالجملة انكار دلالة أخبار الترجيح على الترتيب بين الاخيرتين مكابرة واضحة.

و لو قيل ظهورها فى الترتيب مسلم إلا انه لابدّ من رفع اليد عن هذا الظهور بملاحظة غير واحد من الأخبار التى اقتصر فيها على ذكر مرجح واحد فانه لو أخذ بهذا الظهور لزم تقييد هذه الأخبار الكثيرة و هو بعيد.

قلنا بعد ارجاع الصفات الى الحكمين فى المقبولة يبقى مرجحات ثلاث الشهرة الروايتى لو لم نقل برجوعها كالصفات الى الحكمين و موافقة الكتاب و مخالفة العامة و الاخير ان المذكوران فى غير المقبولة أيضاً فى بعض الأخبار نعم هنا أخبار أيضاً

اقتصر فيها على ذكر خصوص موافقة الكتاب او خصوص مخالفة العامة الا ان تقييد جميع هذه بما فى المقبولة ليس بمشكل كى يوجب رفع اليد عن ظهورها فى الترتيب والله اعلم.

فانقدح مما ذكر ان بملاحظة أخبار العلاج لابدّ من تقديم الترجيح بالشهرة على الترجيح بموافقة الكتاب و الترجيح بها على الترجيح بمخالفة العامة فدعوى عدم التقدم و التأخر كدعوى تقدّم المرجح الجهتى على الصدورى مدفوعة بتلك الأخبار و اما مع قطع النظر عنها فلا دليل على تقديم المرجح الصدورى على الجهتى كما لا دليل على العكس فعند التعارض يقدم أقواؤهما ملاكا و إلا فالتخير الى أن قال و قد تحصل ان اقامة البرهان العقلى على تقديم المرجح الصدورى على الجهتى او العكس محل منع فالاولى التمسك بالنصوص و قد عرفت أنها دلّت على تقديم الشهرة على موافقة الكتاب و الموافقة للكتاب على مخالفة العامة فتدبرّ واستقم. (1)

و بالجملة فالأظهر هو الأخذ بأخبار العلاجية و مقتضاها هو تقديم المرجحات الصدورية على غيرها و المراد من المرجحات الصدورية هى صفات الراوى ان لم نقل بأنها من مرجحات الحكمين كما لا يبعد ذلك لذكرها عند اختلافهما فى الحكم او هى الشهرة بناء على ان المراد منها هى الشهرة الروائية كما تقدم بيان ذلك فى التنبيه الاول و قويناه و مقتضاها أيضاً هو تقديم المرجح المضمونى كموافقه الكتاب على غيره كمخالفة العامة ثم ان وجدت احدى المزايا المنصوصة فى أحدهما و اخرى فى الآخر فمقتضى إطلاق دليل تقديم الصدورى على جهة الصدور هو تقديم طرف فيه مرجح صدورى و هكذا بالنسبة الى المرجح المضمونى و المرجح الجهتى أخذاً باطلاق أدلة المرجحات هذا كله بناء على الاقتصار على المرجحات المنصوصة نعم لو

ص:616

لم تقتصر على المرجحات المنصوصة و تعدينا الى كل ما يوجب الاقربية الى الواقع او الابعدية عن الخلاف او قلنا بناء على الاقتصار ان أدلة الترجيح انما تكون في بيان ذكر المرجحات دون الترتيب بينها فمتى وجدت في أحد المتعارضين إحدى المزايا الموجبة للاقربية او الابعدية و وجدت اخرى في الآخر كذلك او وجدت احد المزايا المنصوصة في أحدهما و اخرى في الآخر فقد حكم في الدرر بالتخير سواء كانت المزيثان راجعتين الى الصدور أو أحدهما اليه و الاخرى الى جهته. (1)

ولا يخفى عليك ان مع عدم الأخذ باخبار العلاجية و تعارض إحدى المزايا مع الاخرى منها يمكن القول بتقديم الأقرب و الأقوى ملاكا منهما ان لم يكن إطلاق أدلة التخير و إلا فالحكم هو التخير شرعاً و قد تقدم في الفصل السابع تقوية إطلاق أدلة التخير بالنسبة الى المرجحات غير المنصوصة و معه فالحكم في الصورة المذكورة هو التخير كما ذهب اليه في الدرر و ان كان الاحوط هو تقديم الأقرب و الأقوى ملاكا.

الفصل الثالث عشر: في ان على القول بالتعدي عن المرجحات المنصوصة و عدم...

في ان على القول بالتعدي عن المرجحات المنصوصة و عدم إطلاق أدلة التخير لزم ان يتعدي الى كل مرجح ولكن لا مجال للترجيح بشيء قام الدليل على عدم اعتباره كالظن الحاصل من القياس

لان عموم التعليل في المرجحات المنصوصة و ان اقتضى على القول بالتعدي وجوب الترجيح به اذا طابق الظن القياسي مضمون احد الخبرين ولكنه يعارض مع إطلاق قوله عليه السلام دين الله لا يصاب بالعقول وقوله عليه السلام السنة اذا قيسست محق الدين فان مثلهما يقتضى عدم جواز الترجيح به فيتعارضان في مورد الترجيح إلا ان سيدنا الأستاذ قال ان الحق هو تقديم مثل هذا الاطلاق على عموم التعليل المستفاد من المقبولة اذ حمل الاطلاق على خصوص القياس في

ص: 617

الأحكام المستقلة بعيد جداً بخلاف حمل عموم التعليل على غير مثل القياس مما دلّ الدليل على عدم اعتباره وعدم جواز الترجيح به هذا.

ثمّ انّ الذي ينبغي التوجه اليه ان القياس الذي منع من اعماله بنحو الاستقلال او في مقام الترجيح هو الذي يعمل في الدين و السنة كما اذا ظن بالقياس وجوب شيء او حرمة فعل على وفقه او جعله مرجحاً للخبر الدال على الوجوب او على الحرمة.

و اما الذي يعمل في الموضوعات التي يترتب الأحكام عليها فلا دليل على منع اعماله لا بنحو الاستقلال و لا في مقام الترجيح مثلاً اذا فرضنا ان الشارع اكتفى بالظنّ بالقبلة لا بأس باعمال القياس في تحصيل ذلك الظن اذ هو ليس قياساً في الدين و الشريعة كما اذا فرضنا اكتفائه بالظنّ بالاقربية في الترجيح لا بأس باعماله في تحصيل ذلك الظن مثلاً اذا ظن بالقياس كون هذا الخبر مخالفاً للعامة او كون هذا الراوى اعدل و اوثق لاضرير في اتباع هذا الظن و جعله مرجحاً و أدلة منع القياس في دين الله لا تشمله اذ هو ليس قياساً في دين الله. (1)

هذا كله فيما اذا لم يكن إطلاق لادلة التخيير و إلا فمع ثبوت الاطلاق كما قويناه فلا مجال لاتباع الظن فضلاً عن الظن القياسي بل الحكم هو التخيير.

الفصل الرابع عشر: في الموافقة مع الشهرة الفتوائية التي لا تفيد الا الظن

في الموافقة مع الشهرة الفتوائية التي لا تفيد الا الظن

و اما الشهرة المفيدة للاطمينان فقد تقدم حكمها من أنها حجة و كيف كان فلا دليل على الترجيح بالشهرة الفتوائية المفيدة للظن إلا التعدي عن مرجحية الكتاب بدعوى ان الكتاب امارة مستقلة و بعد الغاء خصوصية الكتاب تكون الشهرة الفتوائية المطابقة لمضمون احد الخبرين كالكتاب مرجحاً و ليس ذلك الا لاقوائية احد الدليلين بالموافقة للكتاب او المشهور

ص:618

ولكن يرد عليه ما اورد على التعدى عن المرجحات المنصوصة الى كل مزية فانه لو كان الترجيح بالشهرة الفتوائية جازا لأشار اليه الامام عليه السلام.

هذا مضافاً الى أن الظاهر من الاقوائية المرجحة هي الاقوائية من حيث الدليلية و من المعلوم ان كون مضمون أحدهما مظنوناً لاجل مساعدة امارة ظنية كالشهرة الفتوائية لا يوجب قوة فى أحدهما من هذه الحيثية و ارجاع اقربية مضمون الخبر الى قوة الدليلية و اقربية نفس الخبر بدعوى انه اذا لوحظ فناء الدال فى مدلوله كان الخبر موصوفاً بالاقربية الى الواقع لكون مضمونه اقرب الى الواقع كما فى تعليقة المحقق الاصفهاني لا يصح إلا بالعناية و المجاز كما لا يخفى.

فتحصّل انه لا دليل على كون الشهرة الفتوائية المفيدة للظن من المرجحات لعدم الاشارة اليها فى الأخبار العلاجية فتأمل نعم الشهرة المفيدة للاطمينان حجة كما تقدم فى محله و لله الحمد أولاً و آخراً.

وفيه فصول:

الفصل الأول: فى تعريف التعارض و الوجه فى تقديم تعريف التعارض أن مورد التعادل و التراجع هو الدليلان المتعارضان.

والتعارض لغة من العرض بمعنى الاظهار و غلب فى الاصطلاح على تنافى الدليلين و تمنعهما بالتناقض، كما اذا دلّ أحدهما على وجوب شىء و الآخر على عدم وجوبه، أو بالتضاد، كما إذا دلّ أحدهما على وجوب شىء و الآخر على حرمة.

و لا ينافى كون التعارض وصفا للدالّين المنافاة الموجودة بين المدلولين، بل هى موجبة لتعارض الدالين، فالتعارض من أوصاف الدليلين أو الأدلة لا من أوصاف المدلول حتى يكون لحوقه بالدليلين من باب الوصف بحال متعلّقه؛ يقال تعارض الرجلان أى أظهر كلّ منهما نفسه لصاحبه على وجه لا يجتمع معه فى جانب، و هو بهذا الاعتبار غلب فى عرف الأصوليين على تعارض الدليلين؛ ولذا عرّف بتنافى الدليلين. و ظاهر أن تعارض الدليلين إنّما هو باعتبار دلالتهم، كما لو دلّ أحدهما على وجوب شىء و الآخر على تحريمه مثلا، فإن الأول كأنه بدلالته على الوجوب ينفى التحريم و الثانى بدلالته على التحريم ينفى الوجوب.

ص: 621

وبعبارة أخرى إن أريد من التعارض التنافى فى الوجود فهو حقيقة وبالذات لا يعقل إلا فى المدلولين أو فى الدليلين بما هما دليلان و
حجتان لا- فى الدالين بما هما كاشفان نوعيان، إذ لاتعارض فى مرحلة الدلالة و مقام الاثبات، لأن الدالين الكاشفين ليس دلالتهما و
كشفهما بالكشف التصديقى القطعى أو الظنى الفعلى حتى يستحيل اجتماعهما بالذات، بل بالكشف النوعى لايتقوم إلا بمكشوفين بالذات
لاتمانع بينهما من حيث نفسيهما.

لكن يوصف الدالان بوصف المدلولين بحمل الشايع بالعرض لما بينهما من الاتحاد جعلاً واعتباراً، فتتافى المدلولين فى هذه الصورة
واسطة فى عروض التنافى على الدالين لاواسطة فى الثبوت، وإن أريد من التعارض أخص من مطلق التنافى نظراً إلى أنه لا يوصف الوجوب و
الحرمة بأنهما متعارضان وإن وصفا بأنهما متنافيان، وكذلك الحجية لاتوصف بالمعارضة وإن وصفت بالمنافاة، بل يوصف ما دلّ على
الوجوب و ما دلّ على عدمه مثلاً بالمعارضة، فيقال تعارض الخبران لاتعارض الحكمان، فالتعارض من أوصاف الدال بما هو الدال بالذات
لابالعرض، فالمنافاة بين المدلولين فى هذه الصورة واسطة فى ثبوت المعارضة فى الخبرين.

و دعوى أن الظهور الدلالى مجرداً عن الإرادة الجدية ليس بحجة و لا بمعارض مع دليل آخر، وعليه فالتعارض هو تنافى الدليلين بحسب
كشفهما عن الإرادة الجدية و هو قد يختلف و ينقلب بورود دليل آخر.

مندفعة بأن التعارض من العرض و هو بمعنى الإظهار و الدالان المتنافيان لكل منهما ثبوت و يظهر كل منهما نفسه على الآخر، بخلاف
المدلولين أو الحجتين كما عرفت، فإنه لا ثبوت إلا لأحدهما فلا معنى لإظهار كل منهما نفسه على صاحبه و

خلوهما عن الإرادة الجدية لا يوجب عدم معارضتهما بعد وجود الإرادة الاستعمالية، كما لا يستلزم بعد خروج فرد عن الإرادة الجدية خروجه عن كونه حقيقة.

ولعل رفع التنافي بين الدالين بالتوفيق العرفي أو بالحكومة من شواهد كون مورد التعارض هو الدلالة، وإلا فالمضادة بين المداليل موجودة وليست بمرتفعة.

لا تعارض بين الأصول والأمارات

ثم إن التعارض لا يتحقق إلا بعد اتحاد الموضوع بين الأصول والأمارات، وإلا فلا يمتنع اجتماعهما.

ومنه: يعلم أنه لا تعارض بين الأصول وما يحصله المجتهد من الأدلة الاجتهادية، لأن موضوع الحكم في الأصول الشيء بوصف أنه مجهول الحكم وموضوع الحكم الواقعي الفعل من حيث هو، فإذا لم يطلع عليه المجتهد كان موضوع الحكم في الأصول باقيا على حاله، فيعمل على طبقه وإذا اطلع المجتهد على دليل يكشف عن الحكم الواقعي فإن كان بنفسه يفيد العلم صار المحصل له عالما بحكم العصير مثلا (و هو الحرمة)، فلا يقتضى الأصل حليته لأنه إنما اقتضى حلية مجهول الحكم، فالحكم بالحرمة ليس طرعا للأصل، بل هو بنفسه غير جار وغير مقتضى، لأن موضوعه مجهول الحكم وهو مرتفع بحصول العلم. وإن كان بنفسه لا يفيد العلم بل هو محتمل الخلاف لكن ثبت اعتباره بدليل علمي، فإن كان الأصل ممّا كان مؤداه بحكم العقل كأصالة البراءة العقلية والاحتياط والتخير العقلين فالدليل وارد عليه و رافع لموضوعه، لأن موضوع الأول عدم البيان و موضوع الثاني احتمال العقاب و مورد الثالث عدم الترجيح لأحد طرفي التخير و كل ذلك يرتفع بالدليل الظني.

و إن كان مؤدى الأصل من المجعولات الشرعية كالأستصحاب كان ذلك الدليل حاكما على الأصل بمعنى أنه يحكم عليه بخروج مورده عن مجرى الأصل، فالدليل

العلمى المذكور وإن لم يرفع موضوعه أعنى الشك إلا أنه يرفع حكم الشك أعنى الاستصحاب فالدليل إما وارد على الأصول أو حاكم عليها وعلى أى تقدير لاتعارض بين الأمارات و الأصول.

وجه تقديم الأمارات على الأصول

وقد يقال إن حكومة الأمارات على الأصول متفرعة على أن الأمر بالتصديق فى أدلة اعتبارها أمر بالتصديق الجنانى وإلقاء احتمال الخلاف تعبداً وهو غير ثابت لاحتمال أن يكون الأمر بالتصديق مفيداً للتصديق العلمى. وعليه لانظارة لأدلة اعتبار الأمارات، ومع عدم النظارة لامعنى للحكومة، ولذا ذهب فى الكفاية إلى أن وجه تقدم الأمارات على الأصول هو التوفيق العرفى لأن العرف لا يكاد يتحير فى تقديم الأمارات على الأصول بعد ملاحظتهما، إذ لا يلزم منه التخصيص أصلاً، لأنه نقض اليقين باليقين أو رفع الشك بالعلم بخلاف العكس، فإنه يلزم فيه محذور التخصيص، فإذا دار الأمر بين التخصيص والتخصص فالثانى مقدم بحكم العرف.

وليس وجه التقدم هو الحكومة لعدم كون أدلة الأمارات ناظرة إلى أدلة اعتبار الأصول وتعرضها لبيان حكم موردها لا يوجب كونها ناظرة، وإلا كانت أدلة اعتبار الأصول أيضاً كذلك؛ هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال نفى احتمال الخلاف فى الأمارات ليس نفياً لفظياً حينئذ، بل هو نفى عقلى لازم لحجية الأمارات. وكيف كان فلاتعارض بين الأمارات و الأصول لعدم تحير العرف فى الجمع بينهما، ولذا يكون خارجاً عن موضوع التعادل والتراجع.

لاتعارض بين الأمارات بعضها مع بعض

ولا يذهب عليك أنه لاتعارض بين الدليلين بمجرد تنافى مدلوليهما إذا كان بينهما حكومة بأن يكون أحدهما سيق ناظراً إلى بيان كمية ما أريد من الآخر بحسب

الإرادة الجدية مقدماً كان أو مؤخراً أو كان على نحو إذا عرضاً على العرف وفق بينهما بالتصرف فى خصوص أحدهما، كما هو مطرد فى مثل الأدلة المتكفلة لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الأولية مع مثل الأدلة النافية للعسر والخرج والضرر والإكراه والاضطرار مما يتكفل لأحكامها بعناوينها الثانوية، حيث يقدم فى مثلها الأدلة النافية ولا تلاحظ النسبة بينهما أصلاً.

وقد يتفق ذلك فى غيرهما كما إذا كان الطرفان من العناوين الأولية كقولهم لحم الغنم حلال والمغصوب حرام، فإنهما وإن كانا من العناوين الأولية إلا أن العرف يقدم الثانى على الأول. وإن كان النسبة بينهما هى العموم من وجه أو وفق بينهما بالتصرف فيهما، فيكون مجموعهما قرينة على التصرف فيهما أو فى أحدهما المعين ولو كان الآخر أظهر. وكيف كان فمع الجمع بينهما بالنظارة أو بالوفق العرفى بالتصرف فى خصوص أحدهما أو بالتصرف فى كليهما لا يبقى التعارض حتى يكون داخلاً فى باب التعادل والتراجع.

لاتعارض بين النص والظاهر

ثم إنه لاتعارض بين الدليلين إذا كان أحدهما قرينة عند العرف على التصرف فى الآخر كما فى الظاهر مع النص أو الأظهر كقوله لا بأس بفعله مع لاتفعل أو لا بأس بتركه مع إفعل، فيرفع اليد عن الظهور بنص الآخر أو بالأظهر أو ككون كل واحد ظاهراً فى التعيين، فيرفع اليد عن الظهور بنص الآخر فى الإجزاء بغيره فيحكم بالتخير.

وبالجملة الأدلة فى هذه الصورة وإن كانت متنافية بحسب مدلولاتها إلا أنها غير متعارضة بحسب مقام الدلالة، وعليه لا يبقى تعارض حتى يكون داخلاً فى باب التعادل والتراجع.

قال فى الكفاية: وإنما يكون التعارض بحسب السند فيما إذا كان كل واحد منها قطعياً دلالة وجهة أو ظنيّاً فيما إذا لم يمكن التوفيق بينهما بالتصرف فى البعض أو الكل، فإنه حينئذ لا معنى للتعبد بالسند فى الكل أما للعلم بكذب أحدهما أو لأجل أنه لا معنى للتعبد بالصدور مع الإجمال إذ التعبد لترتب الأثر و مع الإجمال لا يمكن ذلك فيقع التعارض بين أدلة السند انتهى.

و لا يخفى عليك أن قطعية الدلالة و الجهة على تقدير وجودهما لا تلازم قطعية التحمل و الحفظ و الأداء حتى تكون ملازمة للعلم بعدم صدور أحدهما و يكون الاختلال من ناحية السند، و عليه فمع عدم العلم بعدم الصدور أمكن التعبد بصدورهما كما أن مع إمكان ترتيب الآثار على المجموع و هو نفي الثالث يصح التعبد بصدور الأدلة مع إجمالها، فلا وجه لقوله و لا معنى للتعبد بصدورها.

وبالجملة إذا كان الاختلاف مستقراً دائماً و لا - جمع بين الأطراف بحسب العرف يتحيز العرف و يحكم بورود خلل فى بعض الأدلة و الأصول الجارية فى الأطراف إما فى ناحية الصدور و إما فى ناحية الإرادة و إما فى ناحية جهة الإرادة. و حيث إنه لا مزية لإحدى الجهات على الأخرى كان جميع الجهات مورداً للتعارض لا خصوص السند، إلا إذا كان بينهما ما كان قطعياً من جميع الجهات، فهو خارج عن أطراف العلم الإجمالى وبقى الباقي طرفاً له. و كيف كان فلا وجه لحصر مورد التعارض فى تعارض السند.

هذا مضافاً إلى عدم تصور التعارض فى الدليلين القطعيين و لا الظنيين بالظن الفعلى، إذ القطع بالمتنافيين، و كذا الظن الفعلى بهما محال. و إنما التعارض فى

الدليلين الظنيين بالظن النوعى كما هو الحال فيما بأيدينا من الطرق و الأمارات، فإن حجيتها من باب إفادة نوعها الظن لا من باب الظن الفعلى كما لا يخفى.

المعيار فى الحكومة

و لا يخفى عليك خروج موارد الورود أو الحكومة أو التوفيق العرفى أو التخصيص و التقييد عن مورد التعارض لكمال التلائم بين الدليلين فى هذه الموارد، و لا كلام فيه إلا من جهة توضيح بعضها كالحكومة.

و هو أن الدليل الحاكم بمنزلة أعنى فى النظارة إلى بيان المراد من المحكوم كمية أو كيفية و لذا يوسع الحاكم أو يضيق دائرة الإرادة الجدية من موضوع الدليل المحكوم و ليس تفسير الحكومة بذلك مستلزما لحصر الحاكم فيما إذا اشتمل على كلمة التفسير بمثل أعنى و أى، لوضوح أن قوله عليه السلام لاشك لكثير الشك أو لاربا بين الوالد و الولد من موارد الحكومة مع أنه خال عن كلمة التفسير، و عليه فالتفسير بمثل أعنى و أى من باب المثال.

و لا يستلزم التفسير الحكومة بما ذكر لتقدم المحكوم على الحاكم بحسب الزمان لتوهم تقوم الشرح و الحكومة بذلك. و الوجه فى عدم الاستلزام أن المشروح المقوم للشارح أو المحكوم المقوم للحاكم فى مقام الشارحية و الحكومة هو وجوده العنوانى الذى له ثبوت فعلى بثبوت الشارح بالذات و هو تقدم طبيعى تقدم الموضوع على محموله و المتأخر بالزمان هو المشروح بالعرض الذى لا يكون مقوما للشارح أو الحاكم كما لا يكون المعلوم بالعرض مقوما للعالم.

و كيف كان فمحل البحث فى التعادل و التراجيح هو موارد التعارض لا- الموارد التى لاتعارض فيها كالموارد المذكورة من الورود و الحكومة و غيرهما.

الفصل الثانى: فى مقتضى الأصل الأولى فى المتعارضين و الأصل الأولى فىهما على ما هو المعروف بناء على الطريقة هو سقوطهما عن الحجية فى خصوص مفادهما. و ذلك لأن المتعارضين لا يصيران من قبيل الواجبين المتزامين، للعلم بعدم إرادة الشارع سلوك الطريقين معا إذ أحدهما مخالف للواقع قطعاً، فلا يكونان طريقين إلى الواقع و لو فرض محالاً إمكان العمل بهما كما يعلم إرادته لكل من المتزامين فى نفسه على تقدير إمكان الجمع.

فإذا عرفت عدم إرادة الشارع سلوك الطريقين معاً لمخالفة أحدهما للواقع قطعاً لزم الحكم بالتوقف لابعنى أن أحدهما المعين واقعا طريق و لا نعلمه بعينه، كما لو اشتبه خبر صحيح بين خبرين بل بمعنى أن شيئاً منهما ليس طريقاً فى مؤداه بخصوصه فيتساقطان من حيث جواز العمل لكل واحد منهما لعدم كونهما طريقين و مقتضاه هو الرجوع إلى الأصول العملية. هذا على تقدير القول بأن دليل حجية الخبر تدلّ على حجيته من حيث هو مع قطع النظر عن حال التعارض. و أما إن قلنا بإطلاق دليل الحجية لحال التعارض، فالوجه هو التخيير لأن جعل الخبرين حجة فى حال التعارض لا معنى له إلا التخيير؛ إلا أن يقال لم يظهر من أدلة حجية الخبر هذا الإطلاق. نعم، يمكن القول بحجية أحدهما لابعينه كما سيأتى تقرّبه إن شاء الله تعالى.

ثم إنه لاثمرة لتأسيس هذا الأصل بالنسبة إلى الأخبار الآحاد لورود الأخبار العلاجية فيها و هى متكفلة لبيان حكم تعارض الأخبار الآحاد و لاثمرة للأصل مع وجود الدليل. نعم يثمر الأصل المذكور فى تعارض غير الأخبار الآحاد مما لم يرد فيه الأخبار العلاجية لتعارض البيانات فى الشبهات الموضوعية أو كالتعارض بين الخبرين المتواترين أو كالتعارض بين فردين من قاعدة اليد التى تكون أمانة من الأمارات.

الفصل الثالث: فى نفى الثالث والرابع والخامس والتخيير بناء على الطريقة مع عدم إطلاق أدلة الاعتبار لحال التعارض.

و حاصل الكلام أن سقوط المتعارضين يكون بالنسبة إلى مدلولهما المطابقى لبالنسبة إلى المدلول الالتزامى، وعليه فإذا تعارض الخبران فى وجوب الظهر والجمعة مثلاً مع العلم بكذب أحدهما يسقطان من حيث دلالتهما على خصوص الظهر أو الجمعة فلاحجة على خصوص الجمعة ولا على خصوص الظهر. والوجه فيه هو عدم إمكان التعبد بالمتعارضين فإن التعبد بهما يرجع إلى التعبد بالمتناقضين وهو غير معقول، ولا وجه للتعبد بخصوص أحدهما بعينه دون الآخر لبطلان الترجيح بلا مرجح. وأما شمول أدلة الاعتبار بالنسبة إلى أحدهما لابعينه و حجيته فهو المستفاد من الكفاية و مع حجية أحدهما لابعينه ينفى بدلالته الالتزامية الثالث وغيره من أشباهه.

وبيان ذلك أن التعارض لا يوجب إلا العلم بكذب أحدهما وهو لا يكون مانعاً عن حجية الآخر، إلا أنه حيث كان بالتعيين ولا عنوان واقعا فإنه لم يعلم كذبه إلا كذلك لم يكن واحد منهما بحجة فى خصوص مؤداه لعدم التعيين فى الحجة أصلاً ولكن نفى الثالث ونحوه يكون من جهة بقاء أحدهما على الحجية وصلاحيته على ما هو عليه من عدم التعيين لنفى الثالث لا من جهة بقائهما على الحجية.

لا يقال: إن نفى الثالث وغيره من الأحكام الخمسة ونفى التخيير من جهة الدلالة الالتزامية فى المتعارضين وهى تابعة للدلالة المطابقة، و المفروض سقوط الدلالة المطابقة فى المتعارضين، ومعه لا مجال للدلالة الالتزامية لكونها تبعاً للدلالة المطابقة، لأننا نقول: التبعية فى الحدوث لا البقاء.

هذا مضافاً إلى أن نفى الأمور المذكورة من جهة حجية أحدهما لابعينه لكونه مشمولاً لأدلة الاعتبار و مقتضاها هو حجية دلالتة الالتزامية التابعة للدلالة المطابقة له

إذ التبعية بين الدلالة الالتزامية و المطابقة في أحدهما لا بعينه لا بينها وبين المتعارضين حتى تكون ساقطة بسقوط المطابقة.

وقد يشكل ذلك بأن أحدهما لابعينه ليس فرداً لعموم ما دلّ على اعتبار الأخبار لأن دليل الاعتبار إنما يشمل كل واحد من الطريق معينا لا الواحد الغير المعين ولولا ذلك لما كان للحكم بالتساقط من رأس وجه.

وأجيب عنه أولاً: بأن التساقط من حيث الخصوصيات لا ينافي حجية أحدهما لابعينه مع ترتب الأثر عليه و هو نفى الثالث وغيره.

وثانياً: بأن أصالة العموم الجارية في أدلة الاعتبار لا ترفع اليد عنها إلا بالنسبة إلى أحدهما، وعليه فيبقى الآخر على تحت عموم العام و مقتضاه هو حجيته في الدلالة المطابقة و الالتزامية كليهما، فلامانع من شمول الأدلة للكل المذكور و هو عنوان أحدهما لابعينه كما يشمل عموم دليل اعتبار الاستصحاب لمورد العلم بنجاسة أحد الطرفين لابعينه في المعلوم بالإجمال مع أنه عنوان لابعينه.

وثالثاً: بأنه لو سلم عدم شمول أدلة الاعتبار لعنوان أحدهما لابعينه أمكن الاستدلال بالمناط و ملاك حجية الأخبار بالأولية بالنسبة إلى نفى الثالث ونحوه، إذ ملاك الحجية هو الاطمئنان بالصدق لكون احتمال الإصابة فيه كثيراً بحيث يساوي 99% في قبال الاشتباه و هو 1%، وهذا الملاك و المناط موجود بالنسبة إلى نفى الثالث بنحو أشد، وذلك لأن تقارن اشتباه راو آخر كمحمد بن مسلم مع اشتباه زرارة 2% بخلاف احتمال الإصابة و عدم مقارنة الاشتباه، فإنه 198 من مأتين فإذا كان الاطمئنان الحاصل من كل خبر حجة فالاطمئنان الحاصل بالخبرين يكون الاشتباه في غير مورد المقارنة أولى بالحجية و أشد بالنسبة إلى الاطمئنان الحاصل بكل خبر. و

هذا يفيد أن الثالث ونحوه منفى بنحو أشد و معنى نفى الثالث أن أحدهما لابعينه حجة من جهة الاطمئنان القوى بوجوده.

نعم، هذا التقريب يختص بالأمارات المبتنية على الاطمئنان النوعى الذى يكون حجة ذاتية كالعلم ولاياتى فى الأمارات التى كانت مبتنية على التعبد وأصالة العموم من باب التعبد العقلانى، اللهم إلا أن يقال إن اعتبار أصالة العموم كغيرها من الأصول اللفظية من باب الاطمئنان و الأمارية أيضا فتدبر.

هنا إشكالات أخرى

أحدها: أن الصفات الحقيقية أو الاعتبارية لا يعقل أن تتعلق بالمبهم والمردد، إذ المردد لا ثبوت له ذاتا ووجودا و ماهية و هوية، و ما لا ثبوت له بوجه يستحيل أن يكون مقوما و مشخصا بصفة حقيقية أو اعتبارية.

اجيب عنه: بأن مفهوم أحدهما مردد بالحمل الأولى لا بالحمل الشائع الصناعى، إذ هذا المفهوم المردد إذا لوحظ ثانيا كان مفهوماً معلوماً و بهذه الملاحظة يصح أن يكون طرفا للعلم كمفهوم العدم، فإنه بالحمل الشائع الصناعى موجود و يصح أن يقع طرفا للعلم.

ثم إن مفهوم أحدهما عنوان يشير به إلى المصاديق الخارجية المتعينة المشخصة و لا يلزم أن يكون مصاديق المفهوم المردد مرددا، كما أن مصاديق الكسور المتسعة لا إشاعة فيها و إنما الإشاعة فى مفاهيمها لا مصاديقها، إذ لا إشاعة فى الخارج. و لعل منشأ توهم الاستحالة فى الفرد المردد هو الخلط بين المفهوم و المصداق و توهم سراية جميع أوصاف المفهوم إلى الخارج مع أن المفهوم عنوان مشير و ليس بكلى طبيعى حتى ينطبق بجامع مفهومه، فلا إشكال فى تعقل مفهوم الفرد المردد و إمكان

تعلق العلم به فضلاً عن تعلق الصفة الاعتبارية به. ويشهد لذلك إمكان تعلق العلم الإجمالي بنجاسة أحد الكأسين مع أن عنوان أحد الكأسين عنوان مردد.

وثانيها: أن حقيقة الحجية سواء كانت بمعنى تنجيز الواقع أو جعل المماثل إيصالاً للحكم الواقعي بعنوان آخر سنخ معنى لا يتعلق بالمردد بداهة أن الواقع الذي له تعيين واقعا هو الذي ينتج بالخبر وهو الذي يصل به بعنوان آخر، فلا يعقل أن يكون مردداً ومبهماً.

هذا مضافاً إلى أن الأثر المترتب من الحجية هو لزوم الحركة على طبق ما أدت إليه الحجة والحركة نحو المردد غير معقولة. واجيب عنه بأن غير المعقول هو حجية المردد بما هو مردد والحركة نحو المردد بما هو مردد بالحمل الأولى. وأما حجية المردد بما هو مشير إلى أحد الخبرين الخارجين وهكذا الحركة نحو أحد الخبرين الخارجين ممكنة ومع الإمكان يشمله عموم أدلة الاعتبار.

فتحصل: أن مع حجية أحدهما لا بعينه ينفي الثالث ونحوه ويظهر عدم احتمال التخيير الواقعي، لأن التخيير الواقعي لا يجتمع مع العلم بكذب أحدهما ولا منافاة بين دعوى سقوطهما وحجية أحدهما بلا عنوان، لأن النظر في الدعوى الأولى إلى سقوط الخصوصية في طرفي المعارضة بخلاف الدعوى الثانية، فإن النظر فيها إلى نفي الثالث ونحوه ونفي التخيير الواقعي.

و مقتضى القاعدة بعد حجية عنوان أحدهما هو الاحتياط بفعل شيء دلّ الدليل على وجوبه وبترك شيء آخر دلّ الدليل الآخر على حرمة أو الاحتياط بفعل الشئين الذين دلّ الدليلان على وجوبهما مع عدم احتمال التخيير الواقعي بينهما أو بترك الشئين الذين دلّ الدليلان على حرمتهما مع العلم بكذب أحدهما واقعا.

و كيف كان فإذا تم مقام الثبوت يشمله عموم أدلة الاعتبار فيكون أحدهما لابعينه حجة، فمقتضى التعارض بناء على الطريقة هو التسايط بالنسبة إلى خصوصيتهما، إلا أن مقتضى حجة أحدهما لابعينه هو الاحتياط فيما إذا كان طرفا المعارضة حكما إلزاميا إيجابيا كان أو سلبيا أو إيجابيا و سلبيا. هذا مضافا إلى أن مقتضى حجة أحدهما هو نفى الثالث ونحوه من سائر الأحكام.

الفصل الرابع: فى الأصل الأولى بناء على السببية

وحان الوقت لبيان مقتضى الأصل الأولى بناء على السببية، وحاصله أنه ليس كل واحد منهما بحجة فى خصوص مؤداه، بل يتسايطان لو كان الحجة هو خصوص ما لم يعلم كذبه بأن لا يكون المقتضى للسببية فى الأمارات إلا فيه أى ما لم يعلم كذبه، لأنه هو المتيقن من أدلة اعتبار السند أو الظهور أو جهة الصدور سواء كانت الأدلة هى التى بنى العقلاء عليها أو هى الأدلة الشرعية.

نعم، لو كان المقتضى للحجة موجودا فى كل واحد من المتعارضين لكان التعارض بينهما من باب التزام فيما إذا كانا مؤدين إلى الحكم الإلزامى كوجوب الضدين و حكم التعارض حينئذ هو التخيير إذا لم يكن أحدهما معلوم الأهمية أو محتملها، لا- فيما إذا كان مؤدى أحدهما حكما غير إلزامى، فإنه لا يزاحم الآخر ضرورة عدم صلاحية ما لاقتضاء فيه أن يزاحم به ما فيه الاقتضاء، إلا أن يقال إن قضية اعتبار دليل الغير الإلزامى أن يكون عن اقتضاء، فيزاحم به حينئذ ما يقتضى الإلزامى ويحكم فعلا بغير الإلزامى ولا يتزاحمان لكفاية عدم تمامية علة الإلزامى فى الحكم بغيره. نعم، يكون باب التعارض من باب التزام مطلقا لو كان قضية الاعتبار لزوم البناء والالتزام بما يؤدى إليه من الأحكام لا مجرد العمل على وفقه. و عليه يتزاحم الواجبان ولكن لا دليل نقلا و لاعقلا على لزوم الموافقة للالتزامية للأحكام الواقعية فضلا عن الظاهرية،

فتبين أن حكم التعارض بناء على السببية وكون المقتضى للحجة في كل واحد منهما هو التخيير فيما إذا كان مؤداهما هو الحكم الإلزامى ولم يكن المزية لأحدهما بها يرجح على الآخر.

يمكن الإيراد على القول بالتخيير أولاً: بأن ملاك التعارض والتساقط هو أن يكون اجتماع النفي والإثبات في محل واحد، وهذا الملاك موجود على القولين، وعليه فلا يبقى فرق بين القول بالسببية في باب الطرق وبين القول بالطريقة، إذ القائل بالسببية إنما يقول إن مفاد الطريق بتمامه حجة لكن لا بملاك كونه طريقاً إلى استيفاء الواقع، بل بملاك أن في العمل بمفاده بالتمام مصلحة ملزمة.

فالقائل بالسببية والطريقة يشتركان في القول بأن الحجة مفاد الطريق بتمامه من المدلول المطابق والالتزامى، وعليه يجتمع الإثبات والنفي الذي يلزمه الدالان المطابقة والالتزامية في محل واحد على كلا القولين من دون تفاوت، وحيث هو محال عقلاً يحكم بالتساقط لا بالتخيير على كلا القولين من الطريقة أو السببية.

ويمكن أن يقال في دفع هذا الإيراد إن الكلام بناء على السببية يكون فيما إذا احتمل التخيير لوجود المصلحة في كل طرف، ومعه لا تعارض ولا تساقط لعدم نفي كل طرف بالآخر، بل يحكم بالتخيير بسبب وجود المصلحة في كل طرف ولا يجتمع الإثبات والنفي في موضوع واحد حتى يوجب التساقط بدعوى وجود ملاك التعارض والتساقط.

ويمكن الإيراد ثانياً على الحكم بالتخيير بأن التزاحم والحكم بالتخيير ليس بمطلق لأنه إنما يتصور التزاحم فيما كان هناك حكمان إلزاميان لم يتمكن المكلّف من امتثالهما، فإن لم يكن أحدهما أو كلاهما كذلك يخرج عن مسألة التزاحم بالكلية.

نعم، يتصور التزاحم فيما إذا فرض أن أحد الطريقتين أدّى إلى وجوب شيء و الآخر إلى وجوب شيء آخر، أو أدّى أحدهما إلى حرمة شيء و الآخر إلى حرمة شيء آخر، أو أدّى أحدهما إلى الوجوب و الآخر إلى الحرمة و لا يتمكن من الجمع بينهما، ففي هذه الصور التي لا يتمكن المكلف من امتثال كل طرف يؤخذ بالأهم أو محتمل الأهمية إن كان، وإلا فيحكم فيها بكونه مخيراً، فدعوى الحكم بالتخير مطلقاً على القول بالسببية كما ترى.

لا يقال: إن جعل الحجية في أطراف المعلوم بالإجمال مع التضاد أو التناقض غير معقول. و عليه فلا مجال للحكم بالتخير، بل الحجية مجعولة بالنسبة إلى ما لم يعلم كذبه فمقتضاه هو التساقط لا التخير.

لأنّا نقول: إن جعل الحجية لا يتعلق بالمتضادين أو المتناقضين، بل يتعلق بعنوان واحد و هو عنوان خبر العادل. و لاستحالة في تعلق جعل الحجية بخبر العادل، كما لا استحالة في تعلق الوجوب بإتخاذ الغريق مع عدم التمكن من إتخاذ الغريقين في حال واحد، فالحكم يعرض على المتضادين بواسطة جعل الحكم على العنوان و لا مانع منه.

و دعوى أن المصلحة في الإتخاذ معلومة في الطرفين بالقرائن و الارتكاز دون المقام، فيحتاج إلى إطلاق الدليل و هو أول الكلام. مندفعة بأن المفروض وجود المصلحة السلوكية في كل طرف على القول بالسببية، فتدبر جيّداً.

فتحصّل: أن إطلاق الحكم بالتخير مع التمكن من الاحتياط كما إذا كانا مثبتين و أمكن الاحتياط بإتيانهما محل نظر، فإن الوظيفة حينئذ بناء على السببية هو الاحتياط لأن مضمون أحدهما مجعول في حقه و مقتضى العلم الاجمالي به هو الاحتياط. و هكذا لا مجال لإطلاق الحكم بالتخير مع كون أحدهما مثبتاً و الآخر نافياً، و احتمال كون النافي مخالفاً للواقع و صار موجبا لانقلاب الواقع إلى مؤداه مع العلم بمطابقة

أحد الخبرين للواقع، لأن مقتضى الأصل حينئذ هو البراءة لاحتمال كون النافى مخالفا للواقع و موجبا لانقلاب الواقع إلى مؤداه بناء على السببية و لا مجال للتخير.

نعم، لا إشكال في التزام بناء على السببية و الحكم بالتخير فيما إذا لم يكن أحد الطرفين أهم أو محتمل الأهمية و لم يتمكن من الاحتياط و كان الحكمان إلزاميا. و عليه فلا يصح القول بأن حكم المتعارضين بحسب مقتضى الأصل على السببية هو التخير مطلقا لما عرفت من أن ذلك بناء على السببية يختلف بحسب اختلاف الموارد، و الله هو الهادى. هذا تمام الكلام فى مقتضى الأصل الأولى بناء على الطريقية و السببية.

الفصل الخامس: فى بيان الأصل الثانوى فى الخبرين المتعارضين مع قطع النظر عن الأخبار العلاجية، و قد عرفت أن الأصل الأولى فى مورد تعارض الأمارات بناء على الطريقية المحضة هو التسايط بالنسبة الى خصوص مفادهما.

ولكن حيث إن مقتضى أصالة العموم الجارية فى أدلة اعتبار الأخبار و الأمارات هو عدم رفع اليد عنها فى المتعارضين إلا بالنسبة إلى أحدهما، فلذلك يبقى الآخر تحت العموم و مقتضاه حجيته فى الدلالة المطابقة و الالتزامية كليهما، و هذا هو مقتضى الأصل الأولى الذى يرجع إليه عند عدم الدليل على الخلاف. هذا مضافا إلى إمكان دعوى الإجماع المدعى على عدم سقوط كلا المتعارضين من الأخبار.

و حينئذ يقع الكلام فى تأسيس أصل ثانوى مع قطع النظر عن الأخبار العلاجية الآتية، و حاصله أن بعد ما ثبت وجوب الأخذ بأحد المتعارضين (بحسب القاعدة أو بحسب نقل الإجماع) هل يجب الأخذ بما هو يكون أقرب إلى الواقع أو يخير بين الأخذ بكل منهما. و يظهر الثمرة فى مورد المرجحات الغير المنصوبة، فعلى الأول يجب الأخذ بذى المرجح، و على الثانى يخير بين الأخذ به و بصاحبه.

فنعول: إما أن يكون المتعارضان متكافئين من جميع الجهات أو يكون لأحدهما مزية على الآخر.

فعلى الأول: يحكم بالتخيير من باب التخيير فى الأخذ بأحدهما، إذ للشارع أن يحكم بوجوب الأخذ بأحدهما مخيراً، فما لم يأخذ المكلف بواحد منهما معينا لا يكون حجة و لا يشمل له دليل الاعتبار. و أما إذا أخذ به و صار معينا بالأخذ يشمل له دليل الحجية و يجعلها حجة فى المفاد، و يشير إليه قوله عليه السلام: فبأيهما أخذت من باب التسليم وسعك، فإن معناه أن كل واحد من المتعارضين أخذت به و بنيت عليه فهو حجة لك.

و على الثانى: فإن أخذ المكلف بذى المزية علم أنه حجة له لأنه هو القدر المتيقن، إما لأنه كان حجة قبل الأخذ بعنوان كونه ذا مزية أو لأنه أخذ به و بنى عليه، بخلاف ما إذا أخذ بغيره، فإنه يشك فى صيرورته حجة بالأخذ لاحتمال أن يكون الحجة صاحبه. فلا يترتب عليه آثار الحجة، بل لو أخذ فيما كان لأحدهما مزية بغير ذى المزية حصل له العلم الإجمالى بالحجة المرددة بين المأخوذ و ذى المزية بمعنى أنه يعلم إجمالاً بقيام الحجة عليه إما على المأخوذ و هو غير ذى المزية أو على ذىها.

و لازمه هو الاحتياط بالجمع بين الفعلين فيما إذا أدّى الى وجوب شيئين و بين التركيب فيما إذا أدّى الى حرمتهم و بين فعل أحدهما و ترك الآخر فيما إذا أدّى الى وجوب الأول و ترك الثانى و البراءة فيما إذا أدى أحدهما إلى حكم غير إلزامى لانحلال العلم الإجمالى بحجية ذى المزية أو المأخوذ لكون أحدهما حكماً غير إلزامى. هذا تمام الكلام فى مقتضى الأصل الثانوى بعد العلم بحجية أحدهما بالقاعدة أو بقيام الإجماع المدعى.

الفصل السادس: فى حكم المتعارضين مع ملاحظة الأدلة الشرعية فى مقام علاجهما، والأخبار الواردة فى هذا المقام على طوائف:

الطائفة الأولى: ما استدلل به على التخيير.

منها: صحيحة على بن مهزيار: قرأت فى كتاب لعبدالله بن محمد إلى أبى الحسن عليه السلام اختلف أصحابنا فى رواياتهم عن أبى عبدالله عليه السلام فى ركعتى الفجر فى السفر فروى بعضهم أن صلحهما فى المحمل وروى بعضهم أن لاتصلحهما إلا على الأرض، فأعلمنى كيف تصنع أنت لأقتدى بك فى ذلك؟ فوقع عليه السلام موسع عليك بأية عملت. (1)

بدعوى صراحتها على سعة الأمر للمكلف فى العمل بأية من الروايتين شاء، والصحيحة وإن وردت فى مورد خاص ولكن يمكن إلغاء الخصوصية، اللهم إلا أن يقال: إن القطع بعدم الخصوصية مفقود خصوصاً مع ما يرى من التفريق بين المستحبات والإلزاميات.

هذا مضافاً إلى احتمال أنه إن لم يكن ترجيح لأحدهما على الآخر فلا إطلاق لها بالنسبة إلى مورد وجود المرجح.

وأيضاً أن الظاهر أن سؤال الراوى عن حكم الواقعة واقعا والجواب أيضاً ناظر إلى ذلك، وعليه فحمل الرواية على بيان الحكم الأصولى فى غاية البعد.

ولقائل أن يقول: إن السؤال لعله كان عن المسألة الأصولية والحكم الظاهرى، حيث قال السائل: اختلف أصحابنا فى رواياتهم، والمورد لا ينافى كون السؤال عن المسألة الأصولية، ويؤيده الجواب أيضاً، حيث كان ظاهره هو الجواب عن المسألة الأصولية، حيث قال: بأية عملت أى بأية الروايتين عملت، ولانظر له إلى المورد

ص: 638

حتى يقال يحتاج إلى إلغاء الخصوصية و جواب الإمام عليه السلام ناظر إلى المسألة الأصولية، ويؤيده أن الإمام عليه السلام امتنع عن جواب قول السائل: فأعلمنى كيف تصنع أنت لأقتدى بك فى ذلك، ولم يذكر كيفية عمله حتى يكون المسألة فقهية، بل أرجع السائل إلى قوله: «موسع عليك بآية عملت» الذى يدل على التخيير بين الروايتين و هو المسألة الأصولية.

ومنها: موثقة سماعة عن أبى عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه فى أمر كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه و الآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال: يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو فى سعة حتى يلقاه. وفى رواية أخرى «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك» بدعوى أن موضوع السؤال هو الاختلاف الناشئ عن اختلاف الخبرين المتعارضين، وقد حكم الإمام عليه السلام فيه بالأمرين: أحدهما يرجئه حتى يكشف الحكم الواقعى و هو المستفاد من قوله يرجئه حتى يلقى من يخبره و هو الإمام عليه السلام، و ثانيهما أن الوظيفة الفعلية هى التخيير و هو مستفاد من قوله فهو فى سعة الخ أى فى سعة فى الأخذ بآية الروايتين شاء.

أورد عليه بأن موردها دوران الأمر بين المحذورين، حيث إن أحد الخبرين يأمر و الآخر ينهى و العقل يحكم فيه بالتخيير بين الفعل و الترك و قول الامام عليه السلام لا يدل على أزيد منه.

وأجيب عنه أولاً: بأن دوران الأمر بين المحذورين الذى تجرى فيه أصالة التخيير عبارة عما لو علمنا بجنس الالتزام و ترددنا بين الوجوب و التحريم. و أما إذا شككنا فى الوجوب و التحريم معاً فلا إشكال فى إجراء البرائة عنهما معاً فإن كان المقصود أن السائل افترض العلم من الخارج، فهذا شىء لم يرد عنه ذكر فى هذه الرواية و لم يفرض سماعة العلم بالالزام فى المقام، بل الغالب فى مثل هذه الموارد أنه كما يحتمل

كذب أحد الخبرين أو يعلم به كذلك يحتمل كذبهما معاً وإن كان المقصود أن جامع الإلزام يثبت بنفس مجموع هذين الخبرين، فهذا ليس على طبق القاعدة وإنما هو شيء على خلاف القاعدة ولا يصح قوله إن الخبر لا يدل على أزيد من التخيير العقلي.

وثانياً: أنه لو سلمنا دوران الأمر بين المحذورين في المقام فليس متى ما دار الأمر بين المحذورين جرت أصالة التخيير، بل إنما تجرى أصالة التخيير إن لم يكن عندنا مرجع من قبيل عموم أو استصحاب نرجع إليه، والآ فلا معنى لأصالة التخيير، فإطلاق هذه الرواية لفرض وجود مرجع من هذا القبيل يرجع إليه بعد تساقط الخبرين يدل مثلاً على ما يقوله المشهور من التخيير عند تعارض الخبرين.

أورد الشهيد الصدر على الاستدلال بموثقة سماعة بأن التحقيق عدم تمامية دلالة الرواية في المقام على مختار المشهور لقوة احتمال كونها في أصول الدين، وذلك لما جاء فيها من التعبير بقوله «أحدهما يأمر بأخذه» فإن الأخذ إنما يناسب الاعتقادات لا الأعمال.

و أما في الأعمال فينبغي أن يقال مثلاً أحدهما يأمر بفعله والآخر ينهاه عنه، وهذا إن لم يكن قرينة على صرف الرواية إلى الاعتقادات، فلا أقل من أنه يوجب الإجمال على أن دوران الأمر بين الوجوب والحرمة إنما يكون غالباً في الاعتقادات.

و أما في الفروع فهو نادر جداً و يؤيد ما ذكرنا قوله عليه السلام «يرجئه حتى يلقي من يخبره» أي يترك هذا الشيء بكلاً جانبياً ولا يلتزم بأحد الاعتقادين حتى يلقي من يخبره ويتسئم مع هذا المعنى قوله عليه السلام: «فهو في سعة حتى يلقاه»، أي أنه في سعة من الاعتقاد والالتزام بشيء في المقام، فلا يلتزم بأحدهما حتى يلقاه، فتفسير السعة بالتخيير إنما يناسب فرض عدم اختصاص الرواية بأصول الدين. و أما إذا استظهرنا

اختصاصها بأصول الدين و الاعتقادات فمعنى السعة هو عدم لزوم الالتزام و الاعتقاد بأحد الطرفين.

ولقائل أن يقول أولاً: إن الأخذ لا يختص بالاعتقادات، بل يعم الأخذ بأحد الخبرين الدالين على حكم الأعمال بعنوان الحجة الفعلية و يصدق على من روى أحد الخبرين و يقول اعمل به أنه يأمر بأخذه فلا يكون قوله «أحدهما يأمر بأخذه» شاهداً على إرادة خصوص الاعتقادات أو موجبا للإجمال.

وثانياً: أن شمول الرواية للأخذ فى الاعتقادات بعيد فضلاً عن اختصاصها بها، و يؤيد ذلك بل يشهد له قوله «كيف تصنع»، فإن الظاهر منه أن المقصود هو رفع التحير من جهة الأعمال و هذا لا يساعد مع إرادة الأخذ فى أصول الدين و الاعتقادات.

و منها: معتبرة الحميرى: قال الطبرسى فى الاحتجاج: و مما خرج عن صاحب الزمان صلوات الله عليه من جوابات المسائل الفقهية أيضاً ما سأله فيها محمد بن عبدالله بن جعفر الحميرى فيما كتب إليه، إلى أن قال: كتاب آخر لمحمد بن عبدالله بن جعفر الحميرى أيضاً إليه (صاحب الزمان عليه السلام) فى مثل ذلك فأرىك أدام الله عزك فى تأمل رقعتى و التفضل بما أسأل من ذلك لأضيفه إلى ساير أيادىك عندى و منك علىّ و احتجت أدام الله عزك أن يسألنى بعض الفقهاء عن المصلى إذا قام من التشهد الأول إلى الركعة الثالثة هل يجب عليه التكبير و يجزئيه أن يقول بحول الله و قوته أقوم و أقعد.

الجواب: ان فيه حديثين أما أحدهما فإنه إذا انتقل من حالة إلى حالة اخرى فعليه التكبير و أما الآخر فإنه روى أنه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية فكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه فى القيام بعد القعود تكبير، و كذلك فى التشهد الأول يجرى هذا المجرى، و بأيّهما أخذت من جهة التسليم كان صواباً.

تقريب الاستدلال أن الامام عليه السلام جعل في الخبرين المختلفين الأخذ بأيّ الحديثين أراداه المكلف من جهة التسليم صواباً، وحيث لا خصوصية للمورد يكون الأمر كذلك في كل خبرين متعارضين.

ودعوى أن مورد هذه الرواية خارج عن محل الكلام فإن النسبة بين الخبرين المذكورين في هذه الرواية هي العموم والخصوص، ومقتضى الجمع العرفي هو التخصيص والحكم بعدم استحباب التكبير في مورد السؤال. وعليه فحكم الإمام عليه السلام بالتخير إنما هو لكون المورد من الأمور المستحبة، إذ التكبير ذكر في نفسه فلا بد من الاقتصار على مورد الرواية ولا يجوز التعدي عنه.

مندفعة بأن مقتضى قوله عليه السلام في الجواب عن السؤال «إن فيه حديثين» وقوله عليه السلام في ذيل الرواية «وبأيّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً» أن الملاك في الجواب هو مجيء الحديثين المختلفين ولا تأثير للمورد، وعليه فلا يضر كون مورد الرواية هي المستحبات لأن مورد السؤال هو التكبير وإن كان ذكراً في نفسه ولكنه بعنوان الجزء المستحب للصلاة لا بعنوان أنه ذكر في نفسه. وعليه كان المورد من موارد التعارض بناء على أن الحديث المطلق كان وارداً مورد الحاجة وكان الحكم في ذلك الوقت هو المطلق، فيعارض حينئذ مع الحديث المقيد الدال على عدم استحباب التكبير.

فمقتضى القاعدة هو الحكم بنسخ المطلق ولكنّ الحديث يدلّ على عدم النسخ وبقائه على ما هو عليه، فيكون المكلف بعد بقاء المطلق مخيراً بين أن يأتي بالتكبير بعنوان جزء المستحب وأن لا يأتي به بعنوان أنه ليس بجزء مستحب، فيصح الجواب حينئذ بالتخير في الأخذ بالرواية ويكون مطابقاً للسؤال.

لا يقال: إن الرواية أجنبية عن المقام و هو تعارض الأخبار لأن الخبرين وإن كانا متعارضين فى لزوم التكبير بعنوان الجزء المستحب و عدمه بعنوان أنه ليس بجزء مستحب، إلا أنهما ليسا متعارضين فى مورد سؤال السائل و هو التكبير فى القيام بعد التشهد الأول، لأن الخبر الثانى إنما دلّ على نفى التكبير فى القيام بعد الجلوس.

و هذا لا ينافى كون القيام بعد التشهد يستوجب التكبير بناء على أن قوله عليه السلام «و كذلك التشهد الأول يجرى هذا المجرى» ليس تنمة للخبر الثانى، بل هو من كلام صاحب الأمر (عجل الله تعالى فرجه الشريف)، و بناء على هذا الاحتمال أيضا تكون الرواية أجنبية عن المقام و لا بد من حملها على التخيير الواقعى و هذا يكفى فى الاجمال و عدم الظهور فى كون تلك الفقرة تنمة للخبر الثانى، فلا يصح الاستدلال به للتخيير الظاهرى.

لأنّا نقول: إن الظاهر أن قوله «و كذلك التشهد الأول يجرى هذا المجرى» حتى لو كان كلاما للإمام الثانى عشر (عجل الله تعالى فرجه الشريف) فالمقصود منه بيان أن خبر نفى التكبير بعد الجلوس من السجدة الثانية يشمل فرض التشهد أيضا، و مع شمول خبر نفى التكبير بعد الجلوس لفرض التشهد فالروايات فى مورد السؤال متعارضة، إذ بعضها يدلّ على ثبوت التكبير لفرض التشهد و بعضها الآخر يدلّ على نفى التكبير فى فرض التشهد و مقتضى قوله عليه السلام «و بأيهما أخذت من جهة التسليم كان صوابا» هو التخيير الظاهرى بينهما بعد كون الروايات متعارضة.

تنبيه

قال صاحب الوسائل: روى الشيخ فى كتاب الغيبة جميع مسائل محمد بن عبدالله بن جعفر الحميرى عن صاحب الزمان عليه السلام عن جماعة عن أبى الحسن محمد بن

أحمد بن داود، قال: وجدت بخط أحمد بن إبراهيم النوبختي وإملاء أبي القاسم الحسين بن روح.

قال الشيخ في الفهرست: محمد بن أحمد بن داود له كتب، منها كتاب المزار الكبير حسن وكتاب الذخائر الذي جمعه كتاب حسن وكتاب الممدوحين و المذمومين وغير ذلك. أخبرنا بكتبه وروايته جماعة منهم الشيخ المفيد رحمة الله و الحسين بن عبيدالله و أحمد بن عبدون كلهم عنه، انتهى. وظاهره التوثيق، فإن نقل كتبه توسط الجماعة المذكورين سيما الشيخ المفيد يكفي في حصول الاطمينان بوثاقته، فتحصل تمامية هذه الرواية دلالة وسندا على ثبوت التخيير الظاهري في الخبرين المتعارضين.

فتحصل: من جميع ما تقدم كفاية بعض الأخبار دلالة وسندا لإثبات التخيير الظاهري بين الخبرين المتعارضين، فلامجال لدعوى التساقط عند فقد المرجح، فهل يحكم حينئذ بالتخيير أو العمل بما طابق منهما الاحتياط أو بالاحتياط ولو كان مخالفا لهما كالجمع بين الظاهر و الجمعة مع تصادم أدلتها.

المشهور الأول و هو التخيير عند فقد المرجحات و ذهب بعض إلى التخيير مطلقا و سيأتي إن شاء الله تحقيق ذلك.

الطائفة الثانية: هي ما يدلّ على التوقف مطلقا و المراد منه هو وجوب الامتناع عن الفتوى بكل واحد من المتعارضين و أنه ليس شيء منهما حجة في خصوص مفاده و هي عدة من الأخبار.

منها: موثقة سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يروييه أحدهما يأمر بأخذه و الآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال: يرجئه حتى يلتقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه، وفي رواية أخرى: بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك.

بدعوى أن المراد منها أن المكلف يكون فى سعة من جهة الأمر و النهى الواقعين، لا أنه فى سعة من ناحية الأخذ بأيهما شاء من الخبرين.

و الشاهد عليه قوله عليه السلام: «يرجئه حتى يلقى من يخبره»، فإن معناه تأخير الأمر و عدم الإفتاء بمضمون أحدهما حتى يلقى الإمام و يسأله. وفيه أنه قد تقدم أن الخبر يدل على الأمرين بالفقرتين أحدهما تأخير اكتشاف الحكم الواقعى و عدم القول بالآراء و الأهواء بقوله «يرجئه حتى يلقى من يخبره». و ثانيهما هو جواز الأخذ بأحدهما و العمل به بقوله: «فهو فى سعة حتى يلقاه»، و لا منافاة بينهما و الأمر بالتوقف من جهة الأمر الأول.

و هذا لا ينافى جواز الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين بعنوان الوظيفة الفعلية الظاهرية حتى يتبين له الواقع بقاء الامام عليه السلام و بهذه الملاحظة فالأولى هو جعل هذه الرواية من أدلة التخيير الظاهرى.

ومنها: ما رواه الصدوق فى العيون عن الميثمى أنه سئل الرضا عليه السلام يوما و قد اجتمع عنده قوم من أصحابه و قد كانوا يتنازعون فى الحديثين المختلفين عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فى الشىء الواحد، فقال عليه السلام: إن الله عزّوجلّ حرم حراما و أحلّ حلالا و فرض فرائض فما جاء فى تحليل ما حرّم الله أو تحريم ما أحلّ الله أو دفع فريضة فى كتاب الله رسمها بين قائم بلا ناسخ نسخ ذلك.

فذلك مما لا يسع الأخذ به لأنّ رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم لم يكن ليحرّم ما أحلّ الله و لا يحلّل ما حرّم الله و لا يغيّر فرائض الله و أحكامه كان فى ذلك كله متبعا لله مؤديا عن الله ما أمره به من تبليغ الرسالة.

قلت: قد يرد عنكم الحديث فى الشىء عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم ممّا ليس فى الكتاب و هو فى السنة ثم يرد خلافه.

قال: وكذا قد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن أشياء نهى حرام فوافق في ذلك نهيه نهى الله تعالى وأمر بأشياء فصار ذلك الأمر واجبا لازما كالعدل فرائض الله تعالى، ووافق في ذلك أمره أمر الله تعالى، فما جاء في النهى عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى حرام ثم جاء خلافه لم يسع استعمال ذلك وكذلك فيما أمر به لأننا لا نرخص فيما لم يرخص فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ولا نأمر بخلاف ما أمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلا لعل خوف ضرورة، فإما أن نستحل ما حرم رسول الله أو نحرم ما استحله رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فلا يكون ذلك أبدا لأننا تابعون لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مسلمون له كما كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تابعا لأمر ربه عز وجل مسلما له وقال عز وجل **وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا** . (1)

وإن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن أشياء ليس نهى حرام بل عاقبة وكرهية وأمر بأشياء ليس أمر فرض ولا واجب بل أمر فضل ورجحان في الدين، ثم رخص في ذلك للمعلول وغير المعلول فما كان عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى عاقبة أو أمر فضل فذلك الذي يسع استعمال الرخص فيه.

إذا ورد عليكم عنا فيه الخبران باتفاق يرويه من يرويه في النهى ولا ينكره وكان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقلة فيهما يجب الأخذ بأحدهما أو بهما جميعا أو بأيهما شئت وحببت موسع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والرد إليه وإلينا وكان تارك ذلك من باب العناد والإنكار وترك التسليم لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مشركا بالله العظيم، فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فأعرضوهما على كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجودا حلالا أو حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب وما لم يكن في الكتاب فأعرضوه على سنن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فما كان في السنة موجودا منها

ص: 646

عنه نهى حرام أو مأموراً به عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمر إلزام فاتبعوا ما وافق نهى رسول الله وآمره صلى الله عليه وآله وسلم، وما كان فى السنة نهى إعافه أو كراهة ثم كان الخبر الآخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكرهه ولم يحرمه، فذلك الذى يسع الأخذ بهما جميعاً أو بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

وما لم تجده فى شىء من هذه الوجوه فردوه إلينا علمه فنحن أولى بذلك ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم الكف والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتىكم البيان من عندنا.

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية بأن يقال: إن قوله عليه السلام وما لم تجدوه فى شىء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم الكف والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتىكم البيان من عندنا يدلّ بوضوح على لزوم التوقف عن العمل بالأخبار المتعارضة مطلقاً ومن الواضح أن الخبرين المتعارضين إذا كانا واجدين لشرائط الاعتبار داخلان فى هذا الذيل الذى حكم عليه السلام بوجوب التوقف والتثبت إلى أن يتضح الأمر ببركة بيانهم.

هذا مضافاً إلى دعوى أن ظاهر حكمه عليه السلام بالتخيير بين العمل بخبر الأمر أو النهى والعمل بخبر الترخيص بقوله عليه السلام وما كان فى السنة نهى إعافه أو كراهة ثم كان الخبر الآخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكرهه ولم يحرمه، فذلك الذى يسع الأخذ بهما جميعاً أو بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

إن التخيير والتوسعة المنقولة عنهم عليهم السلام يختص بهذا المورد الذى ليس من التعارض المستقر فالرواية تدلّ على عدم تشريع التخيير فى المتعارضين المستقرين.

وفيه: أن الظاهر من قوله عليه السلام «وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه» بعد الأقسام المذكورة سابقا في هذه الرواية أنه يختص بمورد التعارض المستقر والحكم بالوقوف في هذا القسم من ناحية الآراء والأهواء لا ينافي التخيير الظاهري المستفاد من سائر الأخبار في الأخذ بأيهما للعمل. وعليه فيمكن الجمع بينهما بأن للعامل أن يأخذ بأي منهما ويحكم بالتخيير الظاهري وليس له الحكم بمفاد كل واحد بعنوان الحكم الواقعي.

ومنها: ما رواه الصفار عن أبي عبد الله عليه السلام قال إن من قرة العين التسليم إلينا أن تقولوا لكل ما اختلف عنا أن تردوا إلينا، وهو ضعيف لجهالة بعض روايته.

ومنها: ما رواه عن محمد بن عيسى قال: أقرأني داود بن فرقد الفارسي كتابة إلى أبي الحسن الثالث و جوابه بخطه فقال: نسألك عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك قد اختلفوا علينا فيه، كيف العمل به على اختلافه إذا نرد إليك فقد اختلف فيه؟

فكتب وقرأته ما علمتم أنه قولنا فالزموه وما لم تعلموا فردوه إلينا. والتقريب بهذه الرواية هو أن يقال إن وجوب الرد إليهم عليهم السلام في الأخبار ظاهر في لزوم التوقف عن الأخذ والفتوى بأحد الطرفين وهو يعارض الأخبار الدالة على التخيير.

وفيه: أن أخبار التوقف ليست ناظرة إلى ما يقابل الأخذ بأحدهما على سبيل التخيير ولا على سبيل التعيين، بل هي ناظرة إلى تعيين مدلول الخبرين المتعارضين بالمناسبات الظنية التي لا اعتبار بها شرعاً ولا عقلاً، فيكون المعنى على هذا أنه ليس له استكشاف الواقع والحكم بأن الواقع كذا كما كان له ذلك فيما كان في البين ترجيح. ولا إشكال في أن التخيير من جهة الواقع لا بد له من قاعدة يرجع إليها في

مقام العمل، فلو جعل التخيير مرجعاً له في مقام العمل لا ينافي وجوب التوقف، كما أنه لو جعل المرجع في مقام العمل الأصل الموافق لأحد الخبرين لم يكن منافياً لذلك.

والحاصل أنا ندعى أن أخبار التوقف منصرفة إلى حرمة القول بالرأى في تعيين مدلول كلام الشارع، فإذا ورد دليل دال على التخيير في مقام العمل فلا منافاة بينه وبين تلك الأخبار ويشهد له قولهم عليهم السلام بعد الأمر بالتوقف في بعض الأخبار «و لا تقولوا فيه بأرائكم».

هذا مضافاً إلى أن مدلول أخبار التوقف أعم مطلقاً من مدلول أخبار التخيير، فيجب تخصيص تلك الأدلة بها.

وأيضاً أن أخبار التوقف تدلّ على إرجاء العمل وتأخيرها إلى لقاء الإمام والوصول إلى حضرته عليه السلام والسؤال عن حقيقة الحال، فتختص بالمتكئين من ذلك كله. أما أخبار التخيير فهي إما ظاهرة في صورة عدم التمكن أو عامة لها أيضاً فتخصص بها جمعاً.

فتحصّل أنه لا يعارض أخبار التوقف ما تقدم من الأخبار الدالة على التخيير الظاهري بين الروايات المتعارضة لاختلاف موضوعهما، إذ موضوع التوقف هو استكشاف الواقع بالآراء والأهواء وموضوع التخيير هو الأخذ بأحد الخبرين والعمل به بعنوان الحكم الظاهري.

هذا مضافاً إلى أنه لو سلمنا التعميم فالمعارضة بدوى، لأن أخبار التوقف أعم وأخبار التخيير والترجيح أخصّ ومقتضى الجمع العرفي هو تقديم أخبار التخيير والترجيح على أخبار التوقف.

بل المنساق من أدلة التوقف في استكشاف الواقع وإرجاء ذلك إلى لقاء الإمام عليه السلام ليس هو الرجوع في مقام العمل إلى الأصل الموافق لأحد الخبرين، وإلا

لأشير إليه. بل المستفاد منها هو الرجوع إلى نفس الخبرين المتعارضين في العمل بأى منهما في مدة عدم التمكن من لقاء الإمام عليه السلام، وعليه فتكون أخبار التوقف كأخبار التخيير في إفادة التخيير الظاهري.

الطائفة الثالثة: وهي ما دلّ على الاحتياط و لا دليل له إلا مرفوعة زرارة التي رواها ابن أبي جمهور الاحسائي في كتاب عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا إلى زرارة بن أعين قال سئلت الباقر فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيتهما آخذ؟ قال عليه السلام: يا زرارة! خذ بما اشتهر بين أصحابك و دع الشاذ النادر، فقلت: يا سيدى! إنهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم، فقال عليه السلام: خذ بأعدلهما و أوثقهما في نفسك، فقلت: إنهما عدلان مرضيان موثقان، فقال عليه السلام: انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه و خذ بما خالفهم، قلت: ربما كانا معا موافقين لهم أو مخالفين، فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام: إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك و اترك ما خالف الاحتياط فقلت إنهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع فقال عليه السلام: إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به و تدع الآخر. وفي رواية إنه عليه السلام قال: إذن فارجه حتى تلقى إمامك فتسئله.

و مراده مما يطابق منهما الاحتياط هو أن يكون أحد الخبرين دالا على حكم إلزامي مثلا و الآخر على غير إلزامي، فيعمل بالاول و إن كان كلاهما دالين على حكمين إلزاميين كوجوب الظهر و الجمعة فالمرجح هو الاحتياط بإتيانهما إن أمكن و إلا فهو التخيير.

وفيه أولاً: أنه يدلّ على الأخذ بالحائطة بعد فقد المرجحات فلا يستفاد منه إطلاق الأخذ بالحائطة.

وثانياً: أنها مرفوعة، هذا مضافاً إلى ما أفاده في مصباح الأصول من أنها لم توجد في كتب العلامة ولم يعلم عمل الأصحاب بها.

الطائفة الرابعة: وهي ما تدلّ على الأخذ بالأحدث. روى في الوسائل عن أبي عمرو الكناني عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال لى: يا أبا عمرو! رأيت لوحدتكم بحديث أو أفتيتكم بفتيا ثم جئتنى بعد ذلك فأتيتني عنه فأخبرتكم بخلاف ما كنت أخبرتك أو أفتيتكم بخلاف ذلك بأيهما كنت تأخذ قلت: بأحدثهما و أدع الآخر، فقال: قد أصبت يا عمرو، أباي الله إلا أن يعبد سرّاً، أما والله لئن فعلتم ذلك أنه لخير لى و لكم أباي الله عزّ وجلّ لنا في دينه إلا التقيّة.

وفيه: أن السند ضعيف لجهالة أبي عمرو الكناني. هذا مضافاً إلى أن مدلولها غير مربوط بالترجيح بين المتعارضين بالأحدثية، بل هو بصدد بيان شيء آخر وهو تعيين العمل بالثاني لكونه وظيفته الفعلية الواقعية أو الوظيفة عند التقيّة على أن تعليق حكمه على عنوان الحى في خبر المعلى بن خنيس خذوا به حتى يبلغكم عن الحى، فإن بلغكم عن الحى فخذوا بقوله يعنى أنه لحياته وإعمال ولايته وإمامته يرشدكم إلى ما ينبغى لكم المشى عليه بلحاظ خصوص زمانكم، فلو كان حكماً كلياً إلهياً لما اختلف فيه حياة الإمام القائل وموته.

الطائفة الخامسة: ما يدلّ على الإرجاء والتأخير وهي مقبولة عمر بن حنظلة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث، إلى أن قال الإمام عليه السلام (بعد ذكر عدة من المرجحات و لزوم تقديم ذويها خلافاً لأخبار التخيير) في فرض عدم شيء من تلك المرجحات «فارجعه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات».

و من المعلوم أنها تخالف أخبار التخيير سواء كانت المرجحات أو لم تكن، فإن مع وجود المرجحات تدلّ المقبولة على لزوم تقديم ذويها، و مع عدم وجودها تدلّ على لزوم الإرجاء و التأخير، فأين التخيير، بل هي مخالفة لمقتضى القاعدة الأولية و هي السقوط و رفع اليد عن الخبرين و الرجوع إلى الأدلة أو الأصول الأخرى، لأنّ الإرجاء و التأخير لا يساعد القاعدة المذكورة.

ولقائل أن يقول أولاً: إن الترجيح عند وجود المرجحات إن اختص بباب القضاء فهو أجنبي عن المقام و هو مقام الإفتاء. و إن لم يختص بباب القضاء يمكن الجمع بينها و بين أخبار التخيير بتخصيص أخبار التخيير بما يدلّ على الترجيح بالمرجحات.

وثانياً: إن الوقوف و الإرجاء إلى لقاء الإمام عليه السلام لم يكن منافياً في نفسه مع التخيير، لأن المراد من الوقوف و الإرجاء هو عدم الفتوى بمدلول أحد المتعارضين بعنوان أنّه الواقع، و من المعلوم أنه لا يمنع عن جواز الأخذ بأيّ منهما في الفتوى بالحكم الظاهري أو جواز الأخذ للعمل من باب التسليم.

وثالثاً: إن المقبولة مختصة بزمان يتمكن فيه من لقاء الإمام عليه السلام، فلا تصلح لتقييد أخبار التخيير فيما إذا لم يتمكن من لقاء الإمام عليه السلام كزماننا هذا.

الطائفة السادسة: هي الأخبار الدالة على الترجيح بمرجحات منصوبة و هي متعددة و تسمى بالأخبار العلاجية.

منها: مقبولة عمر بن حنظلة و فيها: قلت: فإن كان كل رجل اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقهما و اختلفا فيما حكما و كلاهما اختلفا في حديثكم.

قال: الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقهما و أصدقهما في الحديث و أورعهما و لا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر.

قال:قلت:فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لايفضل واحد منهما على صاحبه(الآخر).

قال:فقال:ينظر إلى ما كان من روايتهم عتّا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه من أصحابك،فيؤخذ به من حكمنا و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك،فإن المجمع عليه لاريب فيه.وإنما الامور ثلاثة أمر بين رشده فيتبع و أمر بين غيّه فيجتنب و أمر مشكل يرد علمه إلى الله و إلى رسوله،قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك،فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لايعلم.

قلت:فإن كان الخبران عنكم مشهوران قدرواهما الثقات عنكم.

قال:ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنة و خالف العامة فيؤخذ به و يترك ما خالف حكمه حكم الكتاب و السنة و وافق العامة.

قلت:جعلت فداك،أرأيتّه إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب و السنة و وجدنا أحد الخبرين موافقا للعامة و الآخر مخالفا لهم،بأى الخبرين يؤخذ؟ قال:ما خالف العامة ففيه الرشاد.

فقلت:جعلت فداك،فإن وافقهما الخبران جميعا.

قال:ينظر إلى ما هم اميل حكامهم و قضاتهم فيترك و يؤخذ بالآخر،قلت:فإن وافق حكامهم الخبرين جميعا.

قال:إذا كان ذلك فارجّه حتى تلقى إمامك،فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات.

و الرواية مقبولة لنقل الأجلاء عن عمر بن حنظلة، هذا مضافا إلى أنه روى يزيد ابن خليفة أنه قال للإمام عليه السلام: إن عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت، فقال: إذا لا يكذب علينا، الحديث.

فقه الحديث

أورد على الحديث المذكور إشكالات:

منها: أن صدرها ظاهر في التحكيم لأجل فصل الخصومة مع أن قطع المخاصمات لا يناسب تعدد الحكم.

ومنها: أن مقام الحكومة أب عن غفلة الحاكم عن المعارض لمدرک حكمه.

ومنها: أن تحرّی المترافعين واجتهادهما في مدرک حكم الحاكم غير جائز إجماعاً.

ومنها: أن اللازم في سلب الحكومة الأخذ بحكم السابق من الحكمين و بعد حكمه لا يجوز الأخذ بحكم الآخر، وعلى فرض صدور الحكمين وفقه فاللازم التساقط.

ومنها: أن تعيين الحاكم بيد المدعى بالإجماع، فينفذ حكم من اختاره وقد فرض في الرواية أن الأمر في تعيين الحاكم بيدهما.

اجيب عن تلك الإشكالات بأن ينزل فرض السؤال على صورة التداعى و اختيار كلّ من المتداعيين غير ما اختاره الآخر، وعليه يرتفع جميع الإشكالات. أما التعدد فلعدم تراضيهما على واحد، بل المفروض رفع كل أمره (و) ما لا يناسبه التعدد إنما هو مقام الدعوى بأن يكون أحدهما مدعيا و الآخر منكرا لا مقام التداعى بأن يكون كل واحد مدعيا.

و أما غفلة الحكمين فلا مكان اطلاق كل على قدح فى سند المعارض. و أما تحرّيهما فى سند الحكمين فلا يبعد عدم نفوذ حكم أحد الحكمين مع واحد و الآخر على الآخر لعدم تمكين واحد منهما الآخر فى تعيين من اختاره من الحكمين، فإن قطع التنازع فى هذه الصورة يتوقف لا محالة على تحرّى نفس المترافعين و اجتهداهما فى مدرك حكم الحكمين.

و أما نفوذ حكم أحدهما بعد حكم الآخر فلا ضير فيه، حيث لم يكن حكم الأول نافذاً على من لم يرض به.

و أما كون الأمر فى تعيين الحكم بنظرهما فلا محذور فيه فى مقام التداعى و ما أجمعوا عليه من أن الأمر بيد المدعى غير مرتبط بمقام التداعى، بل المفروض أن كل واحد على الفرض يكون مدعياً. هذا كله بناء على حمل سؤال السائل على صورة التداعى.

و يمكن أن يخرج الواقعة من المخالفة و المخاصمة و يحمل على السؤال عن المسألة المتعلقة بالأموال ليعلم حكم المسألة و يرتفع النزاع من البين، و حينئذ لا إشكال أيضاً.

أما التعدد فلأنه لا محذور فى سؤال حكم المسألة عن اثنين بل أزيد. و أما غفلة أحد المفتين فلا مكان اطلاقه على المعارض لكن لم ينظر إليه لما رأى قدحا فى صدوره أو جهة صدوره أو دلالة.

و أما تحرّيهما فلا يبعد بعد اختلاف المفتين و عدم وضوح حكم المسألة. و أما نفوذ حكم أحدهما بعد الآخر فأجبنى عن مقام الإفتاء و نظيرة الإشكال الخامس أو يحمل الرواية على قاضى التحكيم كما احتمله الشيخ الأعظم قدس سره.

وهنا جملة أخرى من الاشكالات:

أحدها: أن محمّد بن عيسى فى طريق الكلينى مجهول، وأجيب عنه بأنّه بقرينة نقل محمّد بن الحسين عنه هو محمّد بن عيسى بن عبيد و هو موثق.

ثانيها: أن الظاهر أن الترجيح بالصفات إنما لوحظ فى حكم الحاكم لا إلى الرواية من حيث الرواية. وذلك لظهور الصدر فى أن المقام مقام الحكومة، حيث نهى عن التحاكم إلى الطاغوت وقضاة الجور وأمر بالرجوع إلى قضاة العدل. وأما الترجيح بالشهرة فهو محتمل الوجهين فالقدر المتيقن إنما هو وجوب الترجيح بموافقة الكتاب و مخالفة القوم.

وإن أبيت فلا أقل من التنزل إلى إدخال الشهرة وإحاقها بذلك فى إرجاعها إلى الرواية ولكن الصفات المذكورة راجعة إلى الحكم.

و أجيب عنه بأن قوله عليه السلام فى تعليل لزوم الأخذ بالمجمع عليه «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» ينفى الريب عن المجمع عليه، وإذا لم يكن فيه ريب فلا محالة يجب الأخذ به سواء كان فى مقام القضاء والحكومة أو غيره. وعليه فالخبر الذى يكون مجمعا عليه بحسب الرواية كان راجحا، سواء كان فى مقام القضاء والحكومة أو لم يكن، فلا يبعد أن تكون الشهرة الروائية من المرجحات فى الأخبار المتعارضة.

ثالثها: ما يقال من أن المقبولة تختص بمورد التنازع والترافع فلا تشمل غيره. وأجيب عنه بأن ظاهر الذيل هو ترجيح إحدى الروايتين على الأخرى، إذ الترجيح بكون الرواية مجمعا عليها بين الأصحاب و بموافقة الكتاب و السنة و بمخالفة العامة قد اعتبر فيها بعد فرض سقوط حكم الحكمين بالمعارضة فمفادها أنه بعد سقوط الحكم يرجع إلى الروايتين و يؤخذ بالراجح منهما، هذا مضافا إلى أن الشبهة ربما

تكون حكمية و اللازم فيها عند التمكن من لقاء الإمام عليه السلام هو إرجاء الأمر إلى لقائه فى تعيين الحكم الشرعى فلا يختص الإرجاء بمورد التنازع.

رابعها: أن المقبولة تختص بزمان الحضور بقرينة قوله عليه السلام «فارجعه حتى تلقى إمامك»، فلا تصلح للأخذ بها فى غير زمان الحضور.

واجيب عنه: بأنه لو كان الوظيفة مع التمكن من الوصول عدم التوقف، فمع عدم التمكن منه يكون كذلك بطريق أولى، وعليه فيصح التمسك بالمقبولة للزوم الترجيح بالمرجحات الروائية فى زمان عدم التمكن من لقاء الإمام عليه السلام كزماننا هذا. والأمر بالإرجاء عند عدم وجود المرجحات لا ينافى لزوم الترجيح بالمرجحات عند وجودها سواء تمكن من لقاء الإمام أو لا يتمكن.

خامسها: أن اللازم من العمل بالترجيح حمل أخبار التخيير على الفرد النادر لندرة وجود مورد لم يكن فيه شىء من المرجحات المذكورة فى المقبولة.

اجيب عنه: بأن الجمع بين أخبار التخيير وبين المقبولة يقتضى حمل العناوين المذكورة للترجيح من الأدلية والأورعية والافقهية و الشهرة و موافقة الكتاب و مخالفة العامة على العناوين المحرزة. و من المعلوم أن عدم العلم بشىء منها غالب التحقق، فلا يلزم من العمل بالترجيح حمل أخبار التخيير على الفرد النادر. هذا مضافا إلى إمكان منع ندرة الموارد التى ليس فيها المرجحات المنصوصة.

سادسها: أن المراد من الشهرة هى الشهرة من حيث العمل والفتوى والرواية، بحيث يوجب القطع بمضمونها ويوجب أن يكون خلافها مقطوع الخلاف، وعليه فالأمر بالأخذ بالمشهور وترك الشاذ يكون لتمييز الحجة عن اللاحجة بالترجيح الحجة على الحجة.

و اجيب عنه: بأن مستند هذه الدعوى أمور ثلاثة: أحدها: أن الظاهر من الاشتهار بين الأصحاب ما يوجب القطع بصحته و أن مضمونه حكم الأئمة عليهم السلام. الثاني: أن الظاهر من إدراج الخبر المشتهر فى جملة الأمور التى رشدها بين كون الشهرة بالغة إلى حدّ يوجب القطع بحكم الله، إذ الحكم الذى كان رشده بيننا هو الحكم المقطوع أنه حكم الشارع. الثالث: قوله عليه السلام «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» فإن ظاهره عدم الريب حقيقة لا بالإضافة. إلا أن له مبعديات تصرفه عن هذا المعنى.

الأول: أن لازمه تأخر القطع بالحكم عن الأعدلية و الأفقية و الأصدقوية بمعنى أن عند اختلاف الحكمين كان اللازم أولاً الترجيح بهذه الأوصاف، فإن فقدت فالأخذ بما هو مقطوع أنه حكم الله و هذا كما ترى.

الثانى: أن الأمر بالأخذ بالمشهور على هذا المعنى يكون إرشادياً صرفاً و هو خلاف الظاهر.

الثالث: أنه يقتضى أن يكون المراد من الشهرة فى قوله عليه السلام «فيؤخذ به من حكمنا و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور» غير المراد منها فى قول السائل «فإن كان الخبران عنكم مشهورين»، إذ لو كان المراد من الشهرة فى المقامين معنى واحداً يلزم القطع بحكمين مختلفين على أنهما حكم الله و هو كما ترى محال، فلامحالة لا بد من أن يراد من الشهرة فى قوله «فإن كان الخبران عنكم مشهورين» ما لا يوجب القطع بحكم الله، و هذا خلاف ظاهر السياق جداً.

فالأولى أن يحمل الشهرة على الشهرة الروائية، و حينئذ يكون الأمر بالأخذ بالرواية المشهورة و ترك الشاذ النادر تعبداً فيفيد أن عند تعارض الروائتين الجامعتين لشرائط الحجية ينظر إلى الرواية المشهورة و يؤخذ بها و يترك الشاذة، و هذا كما ترى

ليس إلا ترجيحاً إذ من الممكن عدم إعمال الترجيح و الأمر بالأخذ بكلا الروائيتين و التصرف في ظاهرهما أو ظاهر إحديهما.

وعلى هذا فإدراج الخبر المشهور في الأمور التي رشدها بين إنما يكون بملاحظة الصدور بمعنى أن الرواية المشهورة من جهة القطع بصدورها داخلية في الأمور التي رشدها بين، فإن رشدها من جهة الصدور بين. وعلى هذا أمكن أن يتأتى فرض الشهرة في كلا الروائيتين من دون لزوم محذور، إذ القطع بصدور روايتين مختلفين في المفاد الظاهري محقق كثيراً ما ولاضيرفيه، وعلى هذا المعنى يحمل الشهرة في المقامين على معنى واحد.

غاية الأمر الشهرة قد تكون بالغة إلى حدّ تكون مجعماً عليه بين الأصحاب و تكون الرواية المعارضة لها شاذة نادرة وقد لا تبلغ كأن رواها جمع من الثقات و روى الأخرى أيضاً جمع بحيث لا يكون إحديهما شاذة. و مما يؤيد أن يكون المراد من الشهرة هي الشهرة الروائية هو قوله «فإن كان الخبران منكم مشهورين قد رواهما الثقات»، فإن الظاهر المستفاد من قوله إن محقق الشهرة في الروائيتين هي رواية الثقات، فيكون المراد لا محالة الشهرة الروائية.

سابعها: أن الأمر بالأخذ بموافق الكتاب و ترك المخالف ليس من باب ترجيح الحجة على الحجة، بل هو من باب تمييز الحجة عن اللاحجة. و الوجه فيه قوة احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حجة بشهادة ما ورد أنه زخرف و باطل، و كذا الخبر الموافق للقول ليس حجة في نفسه، ضرورة أن أصالة عدم صدوره تقيية بملاحظة الخبر المخالف لهم مع الوثوق بصدوره لولا القطع به غير جارية للوثوق بصدوره كذلك فيكون مو هونا.

اجيب عنه: بأن المراد من المخالف الذى أمروا بضربه على الجدار أو جعلوه باطلا- هو الذى خالف الكتاب بنحو التباين. و المراد من المخالف الذى أمروا بتركه فى مقام المعارضة و الأخذ بمعارضه الموافق للكتاب هو المخالف لعموم الكتاب أو مقيدا لإطلاقه على التحقيق. و من المعلوم أن المخالفة للعموم أو الإطلاق الكتابى لا توجب سقوط الخبر عن الحجية، كما لا يوجب الموهونية بالنسبة إلى أصالة عدم التقية حتى يكون من باب تمييز الحجة عن اللاحجة.

فتحصّل مما تقدم تمامية المقبولة للدلالة على لزوم الترجيح فى الأخبار المتعارضة بالمرجحات المنصوصة، و المقام مقام ترجيح الحجة على الحجة لا تمييز الحجة عن اللاحجة.

ومنها: (أى من الأخبار العلاجية) ما رواه سعيد بن هبة الله الراوندى فى رسالته التى ألفها فى أحوال أحاديث أصحابنا وإثبات صحتها عن الصادق عليه السلام أنّه قال إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فردوه، فإن لم تجدوهما فى كتاب الله فأعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذرّوه و ما خالف أخبارهم فخذوه. (1)

و هذا الحديث الشريف يدلّ على وجوب الترجيح بموافقة الكتاب و مخالفة العامة فى المتعارضين من الأخبار. و يعتضد ذلك بالأخبار المتعددة كمعتبرة الحسن بن الجهم، قال: قلت للعبد الصالح عليه السلام: هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلّا التسليم لكم؟ فقال: لا و الله لا يعكم إلّا التسليم لنا، فقلت: فيروى عن أبى عبد الله عليه السلام شىء و يروى عنه خلافة فبأيّهما نأخذ؟ فقال: خذ بما خالف القوم و ما وافق القوم فاجتنبه. (2)

ص: 660

1- (1) الوسائل، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، ح 29.

2- (2) الوسائل، الباب 9 من أبواب صفات القاضى، ح 31.

و كما رواه القطب الراوندى بسند صحيح، قال: قلت للرضا عليه السلام: كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟ فقال: إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا إلى ما يخالف منهما العامة فخذوه و انظروا إلى ما يوافق أخبارهم فدعوه. (1)

و كخبر الميثمى وغير ذلك من الأخبار. و بعد الجمع بينهما بحمل مطلقها على مقيدها يكون حاصلها تقديم موافق الكتاب على مخالفه، و مع عدم وجود الموافق و المخالف فى الكتاب يقدم مخالف العامة على موافقهم و الله هو العالم.

و بعبارة أخرى الأخبار على طوائف: منها ما دلّ على وجوب الترجيح بموافقة الكتاب فقط، و منها ما دلّ على وجوبه بمخالفة العامة كذلك، و منها ما دلّ على وجوبه أولاً بموافقة الكتاب ثم بمخالفة العامة، و منها ما دلّ على وجوب التوقف عند التمكن من لقاء الإمام عليه السلام و وجوب الترجيح بمخالفة القوم عند عدم التمكن.

و مقتضى الجمع بين الطوائف الأول حمل الأولين على إرادة أن كل واحد من موافقة الكتاب و مخالفة القوم مرجح فى نفسه من دون النظر إلى عدم كون غيره كذلك. و أما ما دلّ على التفصيل بين التمكن من لقاء الإمام عند العمل و عدمه، فمقتضى الجمع بينه و بين ما دلّ على وجوب الترجيح مطلقاً سواء تمكن أو لم يتمكن من اللقاء تقييد الإطلاق به.

ثم إن التعارض بين هذه المفصلة بين التمكن و عدم التمكن و بين مقبولة عمر بن حنظلة الدالة على وجوب الترجيح بموافقة الكتاب و مخالفة العامة تعارض المتباينين، إذ مورد المقبولة هو ما يتمكن فيه من لقاء الإمام عليه السلام، كما يشير إليه قوله عليه السلام «فارجعه حتى تلقى إمامك»، فإن المستفاد منه أن مع التمكن من لقاء الإمام عليه السلام كانت الوظيفة أولاً الترجيح ثم الوقوف. و الجمع بينهما يقتضى حمل النهى عن العمل على

ص: 661

الكراهة و المقبولة صريحة فى جواز الترجيح. و من المعلوم أن مقتضى الجمع العرفى بين ما صريحه الجواز و بين ما ظاهره الحرمة هو التصرف فى ظهور الثانى و حمله على الكراهة.

و بالجملة المستفاد من مجموع الأخبار الواردة فى علاج المتعارضين وجوب الترجيح بموافقة الكتاب ثم بمخالفة العامة لاشتراك جميع الأخبار فى هذا المضمون.

ثم إن الترجيح بالشهرة فلا دليل له على المقبولة و المرفوعة، و يشكل الاستدلال بهما باختصاص المقبولة بالحكومة و ضعف سند المرفوعة، اللهم إلا أن يقال: إن قوله عليه السلام «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» فى المقبولة تعليل. و مقتضاه هو التعميم بدعوى أن تعليل الأخذ بأن المجمع عليه لا ريب فيه ينفى الريب عن المجمع عليه، و إذا لم يكن فيه ريب فلا محالة يجب الأخذ به سواء كان فى مقام القضاء و الحكومة أو غيره.

فتحصل إلى حدّ الآن أن المرجحات المنصوصة و هى الشهرة و موافقة الكتاب و مخالفة العامة متقدمة على إطلاقات التخيير جمعا بين الأخبار، و أما الترجيح بالأفقهية و الأدلية و الأصدقية المذكورة فى المقبولة أجنبى عن المقام من ترجيح أحد المتعارضين على الآخر، فإنه فى المقبولة ناظر إلى ترجيح أحد الحكمين على الآخر عند اختلافهما فلا تغفل.

تنبيهات:

التنبيه الأول: ان الظاهر من الشهرة المذكورة فى المقبولة هى الشهرة الروائية لا الشهرة الفتوائية و لا الشهرة العملية، و الشاهد له أن الشهرة الفتوائية أو العملية لا يقعان فى طرفى المعارضة، و عليه فقوله يا سيدى إنهما مشهوران أوضح شاهد على أن المراد من الشهرة هى الشهرة الروائية، لأن هذا هو الذى يمكن إتصاف الروائتين بها

لجواز صدورهما معا وإن لم يتم جهة الصدور إلا فى أحدهما، أللهم إلا أن يقال إن المراد من الشهرة هو معناها اللغوى و هو الوضوح.

و الشهرة بهذا المعنى قد تصدق على فتوى جماعة كما تصدق على طرفى المعارضة، ولذا يقال إن فى المسألة قولان مشهوران أشهرهما هو الأول مثلاً. وعليه فالشهرة المرجحة أعم من الروائية ولكن لايساعده قوله فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات، فإن الظاهر المستفاد من قوله إن محقق الشهرة فى الروائتين هى رواية الثقات فيكون المراد لا محالة هى الشهرة الروائية.

ثم إن المستفاد من قوله فى المقبولة قال:قلت:فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم، قال:ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنة و خالف العامة فيؤخذ الخ أن رتبة الشهرة مقدمة على الموافقة للكتاب و السنة و المخالفة للعامة، وعليه يقيد بالمقبولة إطلاق كل ما ورد فيه الأخذ بما وافق كتاب الله و ما خالف القوم.

لا يقال إن الترجيح بالشهرة مختص بباب الحكومة و القضاة فلا يمكن الأخذ بها فى باب تعارض الروائتين.

لأننا نقول: إن المذكور فى المقبولة أولاً هو مرجحات أحد الحكمين على الحكم الآخر بصفات القاضى و بعد فرض تساويهما فى الصفات المذكورة ذكر فيها مرجحات إحدى الروائتين على الأخرى فى مقام المعارضة. هذا مضافا إلى أن ظاهر المقبولة أن المنشأ بين المتخاصمين جهلها بحكم الموافقة بالشبهة الحكمية، فلا يحتاج رفعها إلى القضاء بل يكفى المراجعة إلى من يعتبر فتواه أو يعتبر مستند فتواه إن أمكن للمراجع استفادة الحكم من ذلك المستند.

ودعوى أن الظاهر أن المراد من المشهورة فى المقبولة هى التى أجمع الأصحاب على صدورها عن المعصوم عليه السلام بقرينة قوله عليه السلام بعد الأمر بالأخذ بالمجمع عليه «إن المجمع عليه لا ريب فيه». وعليه فيكون الخبر المعارض له ساقطاً عن الحجية لما دلّ على طرح الخبر المخالف للكتاب و السنة، فإن المراد بالسنة هو مطلق الخبر المقطوع صدوره عن المعصوم عليه السلام لا خصوص النبوى كما هو ظاهر، وعليه فيكون الشهرة من المميزات لا المرجحات.

مندفعة أولاً: بأن المجمع عليه فى النقل و الرواية لا يستلزم كون الرواية الأخرى بين الغنى و إن كان صدور المجمع عليه قطعياً و بين الرشد، إذ لا ينافى ذلك صدور الرواية الأخرى أيضاً لعدم كون صدورهما مقابلاً و مخالفاً لصدور المجمع عليه، بل يمكن القطع بصدورهما معاً كما فرضه الراوى بعد ذلك. وعليه فلا يكون الرواية الأخرى مخالفة للسنة القطعية و لا مجال لحمل المقبولة على أن المراد منها بيان تمييز الحجة عن اللاحجة.

وثانياً: أن جعل الرواية بالنسبة إلى الشهرة من مميزات الحجة عن اللاحجة لا يساعد وحدة السياق لوضوح أن الموافقة للكتاب و المخالفة للعامة من المرجحات لا المميزات.

التنبية الثانى: فى توضيح المراد من الموافقة و المخالفة للكتاب. ربما يقال: إن المقبولة لا تدل على الترجيح بموافقة الكتاب فيما إذا كان الخبران مظهران الصدور لا اختصاص مورد المقبولة بالمقطوع صدورهما، وعليه فلا عموم أو إطلاق بالنسبة إلى الخبر الظنى حتى يؤخذ به.

ولكنّه مندفع بأن المراد من المقطوع الصدور هو المقطوع الحجة، وعليه فإذا تعارض الحجتان يمكن الرجوع إلى المرجح المذكور من الموافقة للكتاب و المخالفة للعامة، إذ الحجة لاتختص بالمقطوع الصدور، بل يشمل الخبر الظنى الذى يكون حجة.

ثم إن المراد من المخالفة للكتاب هى المخالفة بنحو العموم و الخصوص و الإطلاق و التقييد لا المخالفة التباينية، لأن الكلام فى ترجيح إحدى الحجتين على الأخرى لتمييز الحجة عن اللاحجة و المخالف التباينى لاحجية له و أخبار الترجيح لانظر لها بالنسبة إلى مورد المخالفة التباينية، بل هى مشمولة للأخبار الدالة على أن المخالف للكتاب زخرف و باطل، كما أن تلك الأخبار لاتعم المخالفة للعموم و الإطلاق ضرورة الجمع بينهما بتقديم الخاص على العموم أو المقيد على إطلاق الكتاب.

و أما المخالفة للكتاب بنحو العامين من وجه فسيأتى تفصيل الكلام فيها فى الفصل العاشر، و مجمل القول فيها أنه قد يقال لو سلم شمول الأخبار العلاجية للعامين من وجه أن الظاهر العرفى أن المراد من سقوط ما خالف الكتاب أن كون المخالفة حيثية تعليلية، وعليه فيسقط الخبر كله لأنه خبر مخالف للكتاب.

نعم، لو فهمنا من سقوط ما خالف الكتاب كون المخالفة حيثية تقييدية فالسقوط مختص بمورد المخالفة و هو مادة الاجتماع. ولكن يمكن أن يقال كما أفاد الشهيد الصدر إن الصحيح هو أن التساقط إنما هو مادة الاجتماع مطلقا.

و توضيحه: أن ما الموصولة فى قوله عليه السلام «ما خالف الكتاب» تشمل بإطلاقها كل أمانة تخالف الكتاب و منها السند و منها الظهور، فكأنما قال إذا تعارض السند و أصل الصدور مع الكتاب فاطرحوه، فإذا كان التعارض بالتباين كان السند و أصل الصدور معارضا للكتاب فيطرح. و إذا كان التعارض بالعموم من وجه فالسند و أصل

الصدور ليس مخالفا للكتاب. وإنما ظهوره فى الشمول لمادة الاجتماع مخالف للكتاب فيسقط. وإنما الكلام فى شمول الأخبار العلاجية للعامين من وجه و التحقيق عدم شمولها.

بقى شىء

و هو أن الشهيد الصدر قدس سره قال قد يقال إن المقصود من الموافقة وعدمها و وجود شاهد وعدمه إنما هو الموافقة و المخالفة للروح العامة و الإطار العام للكتاب الكريم لا الموافقة و المخالفة المضمونية مثلا لو وردت رواية تحلل الكذب و الايذاء فى يوم خاص كانت تلك الرواية مخالفة للروح العامة للكتاب.

و يشهد لذلك أمور: أحدها ما جاء فى بعض الروايات من قول: «إن وجدتم عليه شاهدا أو شاهدين من كتاب الله» الخ فإنه لو كان المقصود الموافقة المضمونية فأى أثر لافتراض وجود شاهد ثان، فهذه قرينة على أن المقصود وجود الأشباه و النظائر و الروح العامة المنسجمة مع الحكم المذكور فى الرواية فى الكتاب الكريم، فيقول مثلا: إن وجدتم له نظيرا أو نظيرين فى الكتاب فخذوا به.

و لقائل أن يقول: إن هذا لو تم لا يوجب تخصيص الموافقة و المخالفة بالروح العامة المنسجمة، بل غاية ما يدل عليه هو أعمية الموافقة و المخالفة بالنسبة إلى ما ذكر.

تبصرة

و هو أن الخبر الواحد إذا كان مخالفا لظاهر الكتاب أو السنة القطعية و كانت النسبة بينهما هو التباين أو العموم من وجه يؤخذ بظاهر الكتاب أو السنة القطعية و يطرح الخبر مطلقا سواء كان خبر آخر معارضا له أم لم يكن. و الوجه فيه هو الأخبار الكثيرة الدالة على عدم حجية الخبر المخالف للكتاب أو السنة القطعية و أنه زخرف و باطل. و لا كلام فيه فيما إذا كان العموم فى كل من الكتاب و الخبر وضعيا، فيؤخذ

ص: 666

بظاهر الكتاب و السنة و يطرح الخبر بالنسبة إلى مورد الاجتماع لجواز التفكيك فى الحجية باعتبار مدلول الكلام.

و أما إن كان العموم فى كل من الكتاب و الخبر بالإطلاق فقد قال السيّد المحقّق الخوئى قدس سره: يسقط الإطلاقان فى مورد الاجتماع لما ذكرنا من أن الإطلاق غير داخل فى مدلول اللفظ، بل الحاكم عليه هو العقل ببركة مقدمات الحكمة التى لا يمكن جريانها فى هذه الصورة. و ذكرنا أن المستفاد من الكتاب ذات المطلق لا- إطلاقه كى يقال إن مخالف إطلاق الكتاب زخرف و باطل. و لذا لو كان العموم فى الخبر وضعيا و فى الكتاب أو السنة القطعية إطلاقيا يقدم عموم الخبر فى مورد الاجتماع بعد ما ذكرناه من تمامية الإطلاق مع وجود العموم الوضعى فى قبالة.

و لا يخفى ما فيه بعد فرض كون الخبر و الكتاب منفصلين لانعقاد الظهور الاستعمالى فى كل منهما فى نفسهما و بقائه، و حينئذ لا فرق بين كون العموم وضعيا أو إطلاقيا، فيؤخذ بظاهر الكتاب أو السنة القطعية و يطرح الخبر بالنسبة إلى مادة الاجتماع بمقتضى الأخبار الدالة على عدم حجية الخبر المخالف للكتاب أو السنة القطعية.

التنبية الثالث: فى المراد من الموافقة و المخالفة للقوم و لا إشكال فى صدق الموافق على الخبر الذى يوافق مذهب العامة إذا اتفقوا على شىء.

و إنما الكلام فيما إذا اختلفوا و كانت إحدى الروايتين موافقة لبعضهم و أخرى مخالفة لبعض آخر.

و الأظهر أن الرواية الموافقة كانت للتقية إذا كان لهذه الطائفة سلطة حكومية، فالمعيار هو الموافقة مع مذهب من المذاهب الحاكمة و لا يلزم اتفاق القوم كما لا يخفى.

ثم إن ظاهر أخبار الترجيح أن كل واحد من الموافقة للكتاب و مخالفة العامة مرجح مستقل و لا يلزم اجتماعهما فى الترجيح.

ثم إن المذكور فى المقبولة و إن كان حكم الواجد و الفاقد لكلا المرجحين و الواجد و الفاقد لأحد المرجحين دون ما إذا كان أحدهما واجدا لمرجح و الآخر واجدا للمرجح الآخر، إلا أن حكمه يعلم من صحيحة الراوندى بسنده عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فردوه، فإن لم تجدوه فى كتاب الله فأعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه و ما خالف فخذوه». و عليه يحكم بتقديم الخبر الموافق للكتاب و إن كان موافقا للعامة و طرح الخبر المخالف للكتاب و إن كان مخالفا للعامة. ثم إنه إذا كان كلا- الخبرين موافقين للعامة لكونهم قائلين بمفاد كليهما، فاللازم هو ترك طرف كانت العامة بالنسبة إليه أميل.

التنبية الرابع: فى أن التخيير يكون فى المسألة الأصولية لا الفرعية، و ذلك لأن ظاهر جمع كثير من أخبار التخيير فى أن التخيير إنما هو فى الأخذ بأحد الخبرين و البناء عليه و جعله طريقا له لا فى مجرد تطبيق عمله على مضمون أحد الخبرين. هذا مضافا إلى تأييد ذلك بأن أدلة التخيير ناظرة إلى رفع النقص الموجود فى أدلة حجية خبر الثقة حيث لا تشمل الخبرين المتعارضين فإذا لمستفاد منها عرفا هو الحجية التخييرية لا مجرد التخيير فى العمل.

ثم إنه يجوز للمجتهد أمران: أحدهما الإفتاء بالتخيير فى المسألة الأصولية، و ثانيهما الإفتاء بما اختاره من الخبرين فى عمل نفسه و عمل مقلديه. و يشكل ذلك بأن إيجاب مضمون أحد الخبرين على المقلد مع أنه لم يقم عليه دليل تشريع.

و يدفع ذلك الإشكال بأن الإيجاب المذكور من لوازم التخيير الأصولي المستفاد من الأدلة، و معه لا وجه للزوم التشريع.

فحصل أنه يجوز للمجتهد الأمران: أحدهما هو الإفتاء بالتخيير الأصولي، و ثانيهما هو الإفتاء بمفاد الخبر الذي اختاره، كما يجوز للمقلد الأمران و لا يلزم من ذلك تشريع و لا خروج عن أساس علم و خبرة، لأن إفتائه بمفاد هذا الخبر من لوازم التخيير الأصولي الذي اختاره الفقيه على أساس علم و خبرة و هو يكفي في جواز رجوع العامي إليه.

نعم، لا دليل على الإفتاء بالتخيير في المسألة الفرعية، إذ الدليل على التخيير بين الأخذ بهذا الخبر أو ذلك الخبر غير الدليل على التخيير الواقعي بينهما. و المفروض عدم التخيير الواقعي، إذ ليس في الواقع إلا أحدهما، فالتخيير أصولي لا فقهى. هذا في الإفتاء، و أما في القضاء و الحكومة فالظاهر أن الفقيه يتخير أحدهما فيقضى به لأن القضاء و الحكم عمل له للغير فهو المخير. هذا مضافا إلى أن تخير المتخصصين لا يرفع معه الخصومة.

التنبية الخامس: في أن التخيير بدوى أو استمرارى و الأظهر هو الثانى.

استدل لترجيح التخيير البدوى بأنه لا دليل على التخيير الاستمرارى، لأن دليل التخيير إن كان هو الأخبار فالظاهر أنها مسوقة لبيان وظيفة المتخير في ابتداء الأمر، فلا إطلاق لها بالنسبة إلى حال المتخير بعد الالتزام بأحدهما. و إن كان الدليل هو العقل الحاكم بعدم جواز طرح كليهما فهو ساكت من جهة كون التخيير بدويا أو استمراريا.

و الأصل عدم حجية الآخر بعد الالتزام بأحدهما. نعم، لو كان الحكم بالتخير فى المقام من باب تزاحم الواجبين كان الأقوى استمراره لأن المقتضى له فى السابق موجود بعينه.

و أما استصحاب التخير فهو غير جار لأن الثابت سابقا ثبوت الاختيار لمن لم يتخير، فإثباته لمن اختار و التزم اثبات للحكم فى غير موضعه الأول.

ويمكن الجواب عنه، أولاً: بأن الظاهر من بعض الأخبار أن التخير إنما هو من باب التسليم، و من المعلوم أن مصلحة التسليم لا يختص بحال الابتداء، بل يعم الحالتين فالحكم فيهما بالتخير إنما هو على القاعدة.

وثانياً: بأن قضية الاستصحاب كون التخير استمرارياً و توهم أن المتحير كان محكوماً بالتخير و لاتحير له بعد الاختيار، فلا يكون الإطلاق و لا الاستصحاب مقتضياً للاستمرار لاختلاف الموضوع فيهما فاسد لأن التحير بمعنى تعارض الخبرين باق على حاله.

وثالثاً: بأن قوله عليه السلام فى الأخبار فهو فى سعة حتى يلقاه عليه السلام، وقوله عليه السلام فموسع عليك حتى ترى القائم عليه السلام فترد إليه بناء على دلالتهم على التخير انهما ظاهراً فى استمرار التوسعة و بقاء التخير إلى أن يرى القائم عليه السلام فتلخص أن أدلة التخير كما تكون ناهضة لإثباته حدوداً كذلك ناهضة لإثباته مستمراً، و على فرض سكوتها يجرى الاستصحاب.

لا يقال: إن الظاهر عدم صحة الأخذ بالاستصحاب لأن التخير الثابت سابقاً هو جعل أحد الخبرين حجة فى حقه بالأخذ به، و بعد الأخذ بأحدهما و صيرورته حجة يكون التخير بمعنى إخراج ذلك المأخوذ سابقاً عن الاعتبار و جعل الآخر حجة، وهذا لم يكن فى السابق ثابتاً ليستصحب.

لأننا نقول: إن ذلك من لوازم استمرار التخيير في الأخذ بإحدى الحجتين، فإذا كان هذا التخيير باقيا بالاستصحاب فلا مانع من لزوم إخراج ذلك المأخوذ وجعل الآخر حجة ولا يكون من لوازم بقاء المستصحب لا يلزم أن يكون ثابتا في السابق ليستصحب.

فتحصّل: أن التخيير استمرارى لابدوى، بل قوله عليه السلام «موسع عليك بأية عملت» في صحيحة على بن مهزيار يعم العمل بنحو الدوام أو في بعض الأوقات، فيجوز الأخذ بإحدى الروایتين بنحو التوقيت، وحينئذ إذا انقضى الوقت زالت الحجية، إذ هي تابعة على الفرض للأخذ جمعا بين قوله عليه السلام موسع عليك بأية عملت في صحيحة على بن مهزيار وقوله عليه السلام بأيهما أخذت من جهة التسليم كان صوابا في معتبرة الحميرى.

والمخاطب للتخيير هو الذى جاءه الحديثان المتعارضان وتقييده بالمتخير خلاف ظاهر الأدلة وإن أوجب التعارض تحيرا بالنسبة إلى الحكم الواقعى، ولكن لم يؤخذ ذلك فى موضوع أخبار التخيير. ومقتضى إطلاق الموضوع أنّ المخاطب مخير فى كلّ واقعة فى الأخذ بأى من الخبرين شاء وحمله على التخيير فى إحداث الأخذ به فى ابتداء الأمر خلاف الظاهر. وقد ظهر ممّا تقدم أنّ مع تمامية دلالة الإطلاقات على التخيير واستمراره لا حاجة إلى استصحاب الاستمرار.

الفصل السابع: فى جواز التعدى عن المرجحات المنصوصة وعدمه ولا يخلو الجواز عن قوة لولا إطلاق أدلة التخيير.

وقد استدلل على الأوّل بفقرات من الروايات:

منها: الترجيح بالأصدقية فى المقبولة وبالأوثقية فى المرفوعة، فإن اعتبار هاتين الصفتين ليس إلا لترجيح الأقرب إلى مطابقة الواقع فى نظر الناظر فى المتعارضين من

حيث إنه أقرب من غير مدخلية خصوصية سبب وليستا كالأعدلية والأفقهية يحتملان لاعتبار الأقربية الحاصلة من السبب الخاص. فيمكن أن يقال حينئذ إذا كان أحد الروايين أضبط من الآخر أو أعرف بنقل الحديث بالمعنى أو شبه ذلك فيكون أصدق وأوثق من الراوى الآخر. ويتعدى من صفات الراوى المرجحة إلى صفات الرواية الموجبة لأقربية صدورهما، لأن أصدق الراوى وأوثقته لم يعتبر فى الراوى إلا من حيث حصول صفة الصدق والثاقفة فى الرواية، فإذا كان أحد الخبرين منقولاً باللفظ والآخر منقولاً بالمعنى كان الأول أقرب إلى الصدق وأولى بالوثوق.

أورد عليه بأن جعل خصوص شىء فيه جهة الإرائة والطريقة حجة أو مرجحاً لا دلالة فيه على أن الملاك فيه بتمامه جهة إرائته بل لا إشعار فيه لاحتمال خصوصية فى نفس الطريق.

هذا مضافاً إلى عدم دلالة المقبولة على كون الأوصاف المذكورة من مرجحات الخبرين المتعارضين فضلاً عن دلالتهم على أن ذكر الأوصاف مثال لما يوجب أقربية أحد المتعارضين إلى الصدق، وذلك لأن الأصدق والأعدلية والأفقهية والأورعية من مرجحات الحاكم لا- من مرجحات الرواية كما هو ظاهر قوله عليه السلام الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما فى الحديث وأورعهما فى المقبولة.

ومنها: تعليله عليه السلام الأخذ بالمشهور بقوله عليه السلام «فإن المجمع عليه لا ريب فيه»، وتوضيح ذلك أن معنى كون الرواية مشهورة كونها معروفة عند الكل كما يدلّ عليه فرض السائل كليهما مشهورين، والمراد بالشاذ ما لا يعرفه إلا القليل.

ولا ريب أن المشهور بهذا المعنى ليس قطعياً من جميع الجهات قطعى المتن والدلالة حتى يصير مما لا ريب فيه، وإلا لم يمكن فرضهما مشهورين ولا الرجوع إلى

صفات الراوى قبل ملاحظة الشهرة و لا الحكم بالرجوع مع شهرتهما إلى المرجحات الآخر.

فالمراد بنفى الريب نفيه بالإضافة إلى الشاذ، ومعناه أن الريب المحتمل فى الشاذ غير محتمل فيه، فيصير حاصل التعليل ترجيح المشهور على الشاذ بأن فى الشاذ احتمالا لا يوجد فى المشهور، ومقتضى التعدى عن مورد النص فى العلة وجوب الترجيح بكل ما يوجب كون أحد الخبرين أقل احتمالا لمخالفة الواقع.

أورد عليه أن الاستدلال بالتعليل المذكور يتوقف على عدم كون الرواية المشهورة مما لا ريب فيها حقيقة فى نفسها، مع أن ذلك ممكن، إذ الشهرة فى الصدر الأول بين الروات و أصحاب الأئمة عليهم السلام موجبة لكون الرواية المشهورة مما يطمئن بصدورها، بحيث يصح أن يقال عرفا إنها مما لا ريب فيها حقيقة.

و عليه فلا بأس بالتعدى منه إلى مثله مما يوجب الوثوق و الاطمئنان بالصدور لا إلى كل مزية و لو لم توجب إلا أقربية ذى المزية إلى الواقع من المعارض الفاقد لها. و عليه فمع إمكان إرادة نفى الريب حقيقة حمل قوله عليه السلام «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» على الريب النسبى و الإضافى خلاف الظاهر جداً و لا موجب له بعد إمكان اجتماع الخبرين فى الوثوق بالصدور فقط.

هذا مضافا إلى أن نفى الريب بالإضافة إلى أصل صدوره لا إلى جهات أخرى، و لا يمكن التعدى إلى ما يوجب كون الخبر مما لا ريب فيه من جهة أخرى غير الصدور.

ومنها: تعليلهم عليهم السلام لتقديم الخبر المخالف للعامة بأن الحق و الرشد فى خلافهم و إن ما وافقهم فيه النقية، فإن هذه كلها قضايا غالبية لا دائمية، فيدل بحكم التعليل على وجوب ترجيح كل ما كان معه أمانة الحق و الرشد و ترك ما فيه مظنة خلاف الحق و الصواب.

بل الإنصاف أن مقتضى هذا التعليل كسابقه وجوب الترجيح بما هو أبعد عن الباطل من الآخر وإن لم يكن عليه أمانة المطابقة كما يدل عليه قوله عليه السلام ما جاءكم عَنَّا من حديثين مختلفين فقسهما على كتاب الله و أحاديثهما، فإن أشبههما فهو حق، وإن لم يشبههما فهو باطل. فإنه لا توجيه لهاتين القضيتين إلا ما ذكرنا من إرادة الأبعدية عن الباطل و الأقربية إليه.

أورد عليه بأنَّ بعد تسليم أن ليس المراد من التعليل أن الرشد كلية في الخبر المخالف، إذ ليس كل ما خالفهم حقا كما ليس كل الموافق باطلا.

نقول: لا بد من رفع اليد عن ظاهر التعليل بالقرينة المعلومة، لكن لا يلزم لأن يكون المراد إثبات الرشد بالنسبة إلى الخبر الموافق و بالإضافة إليه كي يكون مقتضاه وجوب الترجيح بكل ما هو أبعد عن الباطل من الآخر، فلم لا يكون المراد أن الرشد غالبا و نوعا في الخبر المخالف، فيكون هذه الغلبة النوعية التي لاحظها الشارع موجبة للأخذ بالمخالف، فلا يمكن التعدى إلا إلى ما بلغ المصادفة النوعية و الرشد الغالبى فيه بهذا المقدار و لا دليل على بلوغ المصادفة بهذا المقدار في غير المخالفة مع العامة حتى يمكن التعدى إليه.

ومنها: قوله عليه السلام «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»، فإنه يدلّ على أنّه إذا دار الأمر بين الأمرين في أحدهما ريب ليس في الآخر ذلك الريب يجب الأخذ به، وليس المراد نفى مطلق الريب. و حينئذ فإذا فرض أحد المتعارضين منقولاً بلفظه و الآخر منقولاً بالمعنى و جب الأخذ بالأوّل لأن احتمال الخطأ في النقل بالمعنى منفي فيه. أورد عليه أوّلا بضعف السند و ثانياً بأنّه لم لا يبقى على ظاهره من الدعوة إلى الأخذ باليقين في إتيان العمل و ترك المشتبهات.

هذا كله ما ذكره الشيخ الأعظم لجواز التعدي عن المرجحات المنصوصة، وقد عرفت عدم تماميتها.

وهنا تقريب آخر وهو أن التعدي عن المرجحات المنصوصة إلى غيرها مطابق للقاعدة ولا يحتاج إلى دليل خارجي.

و توضيح ذلك بتقديم مقدمة وهي أن بعد إحراز العموم أو الإطلاق في أدلة اعتبار الطرف و الأمارات إذا شككنا في خروج ذي المزية أو خروج ما لا مزية له منها بعد العلم بعدم كذبهما أو بعد العلم بعدم صدقهما معا كان اللازم الأخذ بأصالة العموم في ذي المزية والقول بشمول العموم أو الإطلاق له، إذ لا مجال لاحتمال خروج ذي المزية وغيره عن مفاد العموم أو الإطلاق بعد كون الفرض هو عدم احتمال كذبهما. وهكذا لا مجال لدخولهما بعد كون الفرض هو التعارض وعدم صدقهما معا. فإذا دار الأمر بين شمول المرجوح و خروج الراجح وبين شمول الراجح و خروج المرجوح لزم القول بشمول الراجح و خروج المرجوح، حيث إن خروج الراجح يلزم خروج المرجوح عرفاً، لعدم احتمال العرف خروج الراجح و بقاء المرجوح و إن خروجهما معا لا يساعد مع عدم احتمال كذبهما، فانحصر الأمر في خروج المرجوح أخذاً بأصالة العموم أو الإطلاق.

وهذا البيان يجري في مسألة تعارض الأخبار و تعارض آراء المجتهدين و تعارض البيئات مع فرض العلم بعدم كذبهما معا أو بعدم صدقهما معا.

فإذا عرفت تلك المقدمة فنقول في مثل عموم صدق العادل في أدلة اعتبار الأخبار إن خروج المتعارضين عن مفاد الإطلاق المذكور لا مجال لاحتماله للعلم بعدم كذبهما معا، وهكذا لا مجال لشمول الإطلاق المذكور للمتعارضين لفرض العلم بعدم صدقهما معا.

وعليه فيؤخذ بإطلاق دليل صدق العادل ويحكم بشموله لذى المزية و خروج المرجوح دون العكس لعدم انسبائه إلى الذهن العرفى، ولكنّه متفرع على ثبوت إطلاق صدق العادل بالنسبة إلى المتعارضين و عدم القول بأن الأدلة الدالة على اعتبار الأخبار أو الأصول اللفظية ليست ناظرة إلى صورة تعارضهما انتهى.

و لقائل أن يقول: إن شمول إطلاق أدلة الاعتبار للخبرين المتعارضين هو مقتضى الإطلاق الذاتى، و معه حاجة إلى اللحاظ حتى يقال إن الأدلة ليست ناظرة إلى حال تعارضهما، كما أن أصالة العموم تكون مقتضى العموم الوضعى و لا يرفع اليد عنها إلا بمقدار المتيقن و هو المرجوح.

و عليه فجواز التعدى عن المرجحات المنصوصة إلى غيرها لا يخلو من وجه إن لم يمنع عنه إطلاق أدلة التخيير الشرعى، و إلا فمع القول بإطلاق أدلة التخيير الشرعى كما هو الظاهر مما تقدم يمنع ذلك الإطلاق من دعوى لزوم الترجيح بالمرجحات الغير المنصوصة و إن كان الأخذ بطرف الراجح أحوط.

الفصل الثامن: فى اختصاص الأخبار العلاجية بموارد التى ليس لها جمع عرفى و عدمه، و المعروف هو الأول. و الوجه فيه أن ما يمكن التوفيق فيه عرفاً لا يدخل فى مورد السؤال عن علاج المتعارضين لأن مورد السؤال مختص بما إذا تحيّر السائل فى المتعارضين و لم يستفد المراد منهما إلا بيان آخر لأحدهما أو لكليهما.

و دعوى أن مساعدة العرف على التوفيق لا يوجب اختصاص السؤالات بغير موارد الجمع لصحة السؤال بملاحظة التعارض البدوى أو للتحير فى الحكم الواقعى مندفعة بأن التوفيق العرفى فى مثل الخاص و العام و المقيّد و المطلق و النص و الظاهر و الظاهر و الأظهر مما كان عليه السيرة القطعية من لدن زمان الأئمة عليهم السلام و ما قبله، و

هى كاشفة إجمالاً- عما يوجب تخصيص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفى لولا دعوى اختصاص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفى.

هذا مضافاً إلى أن ظاهر موارد السؤال عن حكم المتعارض أن السائل متحير فى وظيفته، وهو لا يكون إلا إذا لم يكن بين الخبرين جمع عرفى، وإلا فلا تحير، ومع الجمع العرفى لاتعارض.

لا يقال: إن الخاص ليس منشأ لانعقاد ظهور آخر و صرف ظهور العام كالقرينة المتصلة حتى لا يبقى تعارض فى البين و لا يحسن السؤال و لا يشمل الأخبار و المرتكزات العرفية لاتلزم أن تكون مشروحة عند كل أحد حتى يرى السائل عدم احتياجه إلى السؤال. و يؤيده ما ورد فى رواية الحميرى و ما رواه على بن مهزيار، فإن مورد هما من قبيل العام و الخاص و النص و الظاهر، مع أنه أمر بالتخير فى كلا المقامين. و دعوى السيرة على التوفيق ممنوعة مع ذهاب مثل الشيخ الطوسى إلى الترجيح.

لأننا نقول: منع السيرة المذكورة ليس إلا مكابرة. هذا مضافاً إلى وجود قرائن تدلّ على أن التحير عريق لا بدوى فى الأخبار المتعارضة. و السيرة لاتنكر بذهاب فرد من الأفراد مع التزامه فى تضاعيف أبواب الفقه بالسيرة المذكورة. و أما الروايتان فهما قاصرتان عن إثبات التخير فى المسألة الأصولية، إذ المناسب فى مقام الجواب بيان الحكم الواقعى لبيان العلاج بين المتعارضين، فيقوى أن يكون المراد التخير فى المسألة الفرعية.

الفصل التاسع: فى الموارد التى اشتبه الحال فيها من ناحية تمييز أن أيهما أظهر و أيهما ظاهر و قد ذكر فيما اشتبه الحال أمور للتمييز:

الأمر الأول: أنه إذا تعارض العموم مع الإطلاق كما إذا ورد أكرم العالم ولا تكرم الفساق دار الأمر بين ترجيح العموم على الإطلاق وتقديم التقييد على التخصيص أو بالعكس.

ذهب بعض إلى تقديم التقييد بما محصّله أن ظهور العام في العموم تنجيزي، بخلاف ظهور المطلق في الإطلاق، فإنه معلق على عدم البيان و العام يصلح لذلك. وعليه فتقديم العام على المطلق لعدم تمامية المقتضى في طرف الإطلاق مع وجود العام بخلاف العكس.

أورد عليه بأن عدم البيان الذي هو جزء المقتضى في مقدمات الحكمة إنما هو عدم البيان في مقام التخاطب لا إلى الأبد، وعليه فمع انقضاء مقام التخاطب لا فرق بين ظهور الإطلاق و ظهور العموم، فلا ترجيح للتقييد على التخصيص. فاللازم هو ملاحظة الخصوصيات الموجبة لأظهرية أحدهما من الآخر، وهي تختلف بحسب الموارد.

و مقتضى ذلك أن مع عدم ثبوت الأظهرية في طرف يكون المقام من موارد التعارض فيشملة الأخبار العلاجية بناء على شمول الأخبار العلاجية للعامين من وجه أو يكون المقام من موارد التساقط و الرجوع إلى العموم أو أصل بناء على عدم شمول الأخبار العلاجية للعامين من وجه.

الأمر الثاني: في دوران الأمر بين التخصيص و النسخ، كما إذا ورد الخاص قبل ورود العام يقع الكلام حينئذ في أن الخاص يقدم على العام ويخصه أو العام يقدم على الخاص و ينسخه. و الأظهر هو تقديم التخصيص على النسخ مطلقا سواء كان قبل وقت العمل أو بعده للسيرة القطعية عليه.

وغير خفى على من راجح طريقة أصحاب الأئمة عليهم السلام أن الحكم فى المقام إخراج مورد الخاص عن حكم العام، فإنه لولا ذلك كان اللازم على كل أحد إذا ورد عليه خاصّ و عام أن يكلف نفسه استخبار حال الدليلين و تاريخ صدورهما عن الإمام عليه السلام و أن أيهما مقدم و أيهما مؤخر، مع أن المقطوع من طريقة الأصحاب خلاف ذلك، إذ لو كان من بنائهم ذلك صار مع كثرة الموارد المبتلى بها من البيانات الواضحات بل كالنور على الطور، و حيث ليس الأمر هكذا يستكشف أن بنائهم لم يكن على ذلك و أنه يستكشف أنهم كانوا يقدمون الخاص مطلقا سواء كان قبل العام أو بعده و لم يكونوا يحتملون كون العام ناسخا للحكم المستفاد من الخاص.

بقى شيء

و هو أن الخاص المتأخر عن وقت العمل بالعام و إن لم يكن محلا للنزاع لأن اللازم علينا هو العمل بالخاص ناسخا كان أو مخصصا، ولكن يمكن القول فيه أيضا بترجيح التخصيص إذا كانت الخصوصيات كثيرة كخصوصيات الواردة عن الأئمة عليهم السلام بالنسبة إلى العمومات الصادرة من النبي صلى الله عليه و آله و سلم لاستبعاد النسخ من الأئمة عليهم السلام و لو بنحو إيداع النواسخ عندهم، و عليه فالتخصيص متعين. و دعوى قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة مندفة بأن القبح فيما إذا لم يكن مصلحة فى إخفاء الخصوصات أو لم يكن مفسدة فى إبدائها.

الفصل العاشر: فيما إذا كان التعارض بين الدليلين بالعموم من وجه، و لا يخفى عليك أن الظاهر من الخبرين المتعارضين هو كون التعارض بينهما تباينا كلياً، لأنّه هو الذى يوجب أن يكون الخبران متقابلين بقول مطلق، بحيث يتعرض كل طرف بجميع ما فيه مع جميع ما فى مقابله. و عليه فلا مجال للتمسك بأخبار العلاجية فى العامين

ص: 679

من وجهه، كما لا وجه للرجوع إلى أخبار التخيير، بل اللازم هو الرجوع إلى مقتضى القاعدة في مورد التعارض لو لم يعلم حجية أحدهما من طريق آخر.

ودعوى أن العرف بمناسبة الحكم والموضوع وإلقاء الخصوصية يفهم أن الخبرين الواردين عن الأئمة عليهم السلام إذا تصادما وتعارضتا بأي وجه كان لا يجوز طرحهما، بل لا بد من الترجيح والأخذ بالراجح ومع فقدانه التخيير، فلا يرضى الشارع فيهما بالعمل على طبق القاعدة.

مندفعة بأن دعوى إلغاء الخصوصية كما ترى بعد كون الأصل في المتعارضين هو التساقط، إذ التخيير والترجيح محتاجان إلى صدق موضوع الدليل وشمول عنوان الخبرين المختلفين لما اختلفا وتعارضتا في بعض مضمونها غير محرز ولا أقل من الشك، فلا يجوز التمسك بأخبار التخيير ولا بالأخبار العلاجية لعدم إحراز موضوعهما.

وعلى فرض الإطلاق في موضوع الأخبار العلاجية أو عمومها وقد يفصل بين المرجحات السندية كالترجيح بالأصدية والأعدلية وعدم الجريان وبين مرجحات جهة الصدور والمضمون والجريان.

فإن الرجوع إلى المرجحات السندية يوجب طرح أحدهما رأسا حتى في مادة الافتراق أو التبعض في السند والالتزام بصدوره في مادة الافتراق دون مادة الاجتماع وكلا الأمرين مما لا يمكن الذهاب إليه.

أما الأول فلأن طرح أحدهما في مادة الافتراق طرح للحجة بلا معارض. وأما الثاني فلأنه لا يعقل التبعد بصدور كلام واحد بالنسبة إلى بعض مدلوله دون البعض الآخر.

هذا بخلاف مرجحات جهة الصدور أو المضمون، فإن التفكيك في جهة الصدور أو المضمون فلا مانع منه بأن يقال صدور هذا الخبر بالنسبة إلى بعض مدلوله لبيان الحكم

الواقعي وبالنسبة إلى البعض الآخر للتقية. وكذلك التفكيك في المضمون بأن يقال بعض مدلول هذا الخبر متعلق للإرادة الجدية دون البعض الآخر للتخصيص أو التقييد الوارد عليه.

وفيه: أن التفصيل المذكور لادليل على الترجيح بصفات الراوى رأسا لاختصاص الدليل بباب القضاوة، و معه لا مجال للمرجحات السندية في باب تعارض الأخبار عدى الشهرة بناء على أن المراد منها هي الشهرة الروائية.

وقد يفصل بين ما إذا كان العموم مستفادا في كل منهما بالوضع فيمكن التعبد بصدوره دون عمومه، لإمكان أن يكون الكلام صادرا عن الإمام على غير وجه العموم بقرينة لم تصل إلينا و بين ما إذا كان العموم في كل منهما مستفادا من الإطلاق، فتسقط الروايتان في مادة الاجتماع من الأول بلا حاجة إلى الرجوع إلى المرجحات.

وذلك لأن الإطلاق بمعنى اللا بشرط القسمى المقابل للتقييد غير داخل في مدلول اللفظ، إذ اللفظ موضوع للمهمة المهمة التي يعبر عنها بالابشرط المقسمى، فلا يروى الراوى عن الإمام عليه السلام إلا بثبوت الحكم للطبيعة المهمة. و أما إطلاقه فهو خارج عن مدلول اللفظ و يثبت بحكم العقل بعد تمامية مقدمات الحكمة. و على هذا فلا تعارض بين الخبرين باعتبار نص مدلولهما مع إهمالهما، فيسقط الدليلان معا في مادة الاجتماع و يرجع إلى دليل آخر من عموم أو إطلاق أو أصل عملي.

وفيه: أنه لا وجه للتفصيل المذكور لأن مقدمات الحكمة وإن كانت عقلية ولكن ليست عقلية صرفة حتى لا يتصور فيه التعدد، بل هو حكم عقلي في الأحكام العرفية. و عليه فالتعدد في الإطلاق متصور كالوضع ويكون ظهور كل واحد من المطلقين منعقد مع قطع النظر عن الآخر. و دعوى عدم انعقاد الظهور قبل وصول الآخر كما ترى.

وعليه فلافترق بين كون العموم ناشئاً من الوضع أو الإطلاق فى إمكان رجوع الأمر إلى إنكار العموم أو الإطلاق من جهة إمكان كون الكلام صادراً عن الإمام عليه السلام على غير وجه العموم والإطلاق بقرينة لم تصل إلينا، فاختص العموم والإطلاق بغير مورد الاجتماع، فلا يلزم من شمول الأخبار العلاجية للعامين من وجه أحد المحذورين من طرح الحجة بلامعارض أو التبعض فى السند.

تنبيه

وقد يقال: إن الخبر الواحد إذا كان مخالفاً لظاهر الكتاب أو السنة القطعية وكانت النسبة بينهما التباين يطرح الخبر ولو لم يعارضه خبر آخر بمقتضى الأخبار الكثيرة الدالة على عدم حجية الخبر المخالف للكتاب أو السنة القطعية وأنه زخرف وباطل.

وأما إذا كانت النسبة بينهما هي العموم والخصوص المطلق فلا ينبغي الإشكال فى تخصيص الكتاب أو السنة القطعية به ما لم يكن خبر آخر معارضاً له، وإلا فيطرح ويؤخذ بالخبر الموافق للكتاب والسنة بمقتضى أخبار الترجيح.

وأما إذا كانت النسبة بينهما هي العموم من وجه فإن كان العموم فى كل منهما بالوضع يؤخذ بظاهر الكتاب أو السنة، ويطرح الخبر بالنسبة إلى مورد الاجتماع لأنه زخرف وباطل بالنسبة إلى مورد الاجتماع بمقتضى ما ذكر من إمكان التفكيك فى الحجية باعتبار مدلول الكلام.

وإن كان العموم فى كل منهما بالإطلاق يسقط الإطلاقان فى مورد الاجتماع لما ذكر من أن الإطلاق غير داخل فى مدلول اللفظ بل الحاكم عليه هو العقل ببركة مقدمات الحكمة التى لا يمكن جريانها فى هذه الصورة. وذكرنا أن المستفاد من الكتاب ذات المطلق لا إطلاقه، كى يقال إن مخالف إطلاق الكتاب زخرف وباطل. ومن هنا يظهر أنه لو كان العموم فى الخبر وضعياً وفى الكتاب أو السنة إطلاقياً يقدم

عموم الخبر فى مورد الاجتماع بعد ما ذكر من عدم تمامية الإطلاق مع وجود العموم الوضعى فى قبالة.

و لا يذهب عليك أنه لا فرق بين كون العموم بالوضع وبين كونه بالإطلاق فى انعقاد الظهور فى الطرفين كالوضع. و عليه فما افيد فى الوضع يجرى فى الإطلاق أيضا، فيؤخذ بظاهر الكتاب و السنة و يطرح الخبر بالنسبة إلى مورد الاجتماع بناء على إطلاق ما دلّ على أن المخالف زخرف و باطل، وإلا فمقتضى القاعدة هو تساقطهما فى مورد الاجتماع طبقا للقاعدة.

و ممّا ذكر يظهر أنه لو كان العموم فى الخبر وضعيا و فى الكتاب أو السنة القطعية إطلاقيا فلا وجه لتقديم عموم الخبر على إطلاق الكتاب فى مورد الاجتماع بعد ما عرفت من انعقاد الظهور على الصورتين، بل يقدم إطلاق الكتاب كعمومه على المخالف أخذا بإطلاق ما دلّ على أن المخالف زخرف و باطل.

الفصل الحادى عشر: فى تعيين الأظهر بين المتعارضات المتعددة و انقلاب النسبة و عدمه.

لا إشكال فى تعيين الأظهر إذا كان التعارض بين الإثنيين. و أما إذا كان التعارض بين الزائد عليهما فتعينه لا يخلو من خفاء و خلاف، فاللزام هو ملاحظة المسألة بصورها المختلفة.

أحدها: ما إذا كانت هناك عام و خصوصات و النسبة بينها و بين العام متحدة و هى العموم و الخصوص كان مقتضى القاعدة أن تعرض الخصوصات جميعا على العام فى عرض واحد، ففى مثل أكرم العلماء و لا تكرم الفساق منهم و لا تكرم النحويين منهم يخصص أكرم العلماء بالخاصين.

خلافًا لبعض الأعلام، حيث ذهب إلى تخصيص العام بواحد من الخصوصات ابتداءً، فتقلب النسبة بين العام والخاص الآخر إلى عموم و خصوص من وجه، لأن نسبة عنوان العلماء في قوله أكرم العلماء بعد تخصيصه بقوله لا تكرم الفاسق من العلماء إلى قوله لا تكرم النحويين منهم هي العموم والخصوص من وجه، إذ العالم غير الفاسق نحوى وغير نحوى، كما أن النحوى فاسق وغير فاسق. فاللزام حينئذ هو رعاية النسبة الجديدة وتقديم الراجح منهما أو التخيير بينهما لو لم يكن راجح بينهما.

ويمكن أن يقال إن النسبة بين العناوين والأدلة إنما يلاحظ بالظهورات الاستعمالية وهذه الظهورات لا تتلهم بتخصيص العام بمخصص منفصل ولو كان قطعياً وإن ائتم به حجيته ولذلك يكون بعد التخصيص بالمنفصل حجة في الباقي لأصالة عمومه بالنسبة إليه.

لا يقال: إن العام بعد تخصيصه بالقطعى لا يكون مستعملاً فى العموم قطعاً فكيف يكون ظاهراً فيه، فإنه يقال إن المعلوم عدم إرادة العموم جداً لعدم استعمال العام فى العموم لإفادة القاعدة الكلية فيعمل بعمومها ما لم يعلم بتخصيصها وإلا لم يكن وجه فى حجته فى تمام الباقي لجواز استعماله حينئذ فيه وفى غيره من المراتب التى يجوز أن ينتهى إليها التخصيص وأصالة عدم مخصص آخر لا توجب انعقاد ظهور للعام ولا فى غيره من المراتب لعدم الوضع ولا القرينة المعيّنة منها لجواز إرادتها على الإجمال والإبهام وعدم نصب قرينة عليها.

فانقدح بذلك أنه لا بدّ من تخصيص العام بكل واحد من الخصوصات مطلقاً ولو كان بعضها مقدماً أو قطعياً ما لم يلزم منه محذور انتهائه إلى ما لا يجوز الانتهاء إليه عرفاً ولو لم يكن مستوعبة لأفراده فضلاً عما إذا كانت مستوعبة لها، فإنه حينئذ لا بد من معاملة التباين بينه وبين مجموع الخصوصات.

و من ملاحظة الترجيح بينهما وعدمه نتحصل أن الخصوصات مقدمة على العام فى عرض واحد و لادليل على تقدم بعضها على بعض. و يشهد له بناء العقلاء و السيرة، إذ لم يلاحظوا زمان الخاص أنه متقدم على العام أو أنه متأخر عنه أو أن الخاص متقدم على خاص آخر أو متأخر عنه.

بقى شىء

و هو لزوم تصديق انقلاب النسبة فى الجملة و قد يقال إن ملاك تقديم الخاص على العام إنما هو أظهريته بالنسبة إلى العام، فإذا كان أحد المخصصين قطعى الدلالة و الآخر ظنيها كان مقتضى ذلك خروج مورد القطعى عن تحت العام على كل حال فيكتسب العام بذلك قوة فى الدلالة على إرادة الباقي.

و حينئذ قد يساوى ظهوره فى الباقي مع ظهور الخاص الآخر أو يزيد عليه، فيقدم عليه بمعنى أنه يتصرف فى ظهور الخاص دون العام و ما ذكر نتيجة انقلاب النسبة فى الجملة. هذا إذا كان واحد منهما قطعيا. و أما لو كانا ظنيين فاللزام تخصيص العام بهما جميعا كما تقدم.

وفيه أن مقتضى ما عرفت أنفا من بقاء الظهور الاستعمالى و النوعى و تقديم الخصوصات على العام فى عرض واحد كما عليه بناء العقلاء و السيرة المتشعبة هو عدم الفرق بين كون أحد الخاصين قطعى الدلالة و الآخر ظنيها و بين كونهما قطعى الدلالة أو ظنيها، فلا وجه لتصديق انقلاب النسبة فى الجملة فى الفرض المذكور. و عليه فمع عدم انقلاب النسبة و بقاء الظهور الاستعمالى لا معنى للقول بقوة دلالة العام فى الباقي و أظهريته بالنسبة إلى الخاص الآخر بعد تخصيصه بالخاص الأول، فإنه فرع تغيير الظهور و قد تقدم أنه لا يتغير.

ص: 685

ثانيها: ما إذا كانت النسبة بين المتعارضات متعددة، كما إذا ورد هناك عامان من وجه مع ما هو أخص مطلقا من أحدهما، مثل أن يقال يستحب إكرام العدول ويجب إكرام العلماء ولا تكرم الفساق من العلماء، فالنسبة بين الأول والثاني هي العموم من وجه وبين الثاني والثالث هي العموم والخصوص.

ولابدّ من تقديم الخاص على العام ومعاملة العموم من وجه بين العامين من الترجيح أو التخيير بينهما. وذلك لما تقدم من أنه لا وجه إلا لملاحظة النسبة قبل العلاج، وقد تقدم أن العبرة في ملاحظة النسبة بالظهور الاستعمالية وهي ثابتة على ما عليها قبل العلاج.

نعم، لو لم يكن الباقي تحت العام بعد تخصيصه إلا ما لا يجوز أن يتجاوز عنه التخصيص أو كان بعيدا جدا تقدم العام المذكور على العام الآخر لا لانقلاب النسبة بينهما، بل لكونه كالنص في الباقي فيقدم على الآخر الظاهر في الباقي.

ثالثها: ما إذا كانت النسبة بين العمومات المتعارضة واحدة وهي العموم من وجه كما إذا ورد يجب إكرام العلماء ولا تكرم غير المسلمين ويكره إكرام بنى عباس، ففي هذه الصورة مقتضى ما تقدم من أن العبرة بالظهور الاستعمالي هو عدم تغيير النسبة عما عليها وإن كانت قلة الأفراد في بعضها موجبة لترجيحه على غيره، لأن النسبة ملحوظة باعتبار الظهور الاستعمالي وهو ثابت على الفرض بل يجرى فيه أحكام الأخبار المتعارضة.

رابعها: ما إذا ورد العامان المتباينان مع خاص لأحدهما كما إذا ورد أكرم العلماء ولا تكرم العلماء ولا تكرم الفساق من العلماء.

فمع ما عرفت من أن العبرة بالظهور الاستعمالي وهو ثابت لا تختلف النسبة بين المتباينين ولو بعد التخصيص بخلاف ما إذا لم نقل بثبوت الظهور الاستعمالي، فإن

الاختلاف بين المتباينين مرتفع بعد تخصيص أحد المتباينين بالخاص لانقلاب النسبة بين هذا العام المخصص و العام الآخر من التباين إلى العموم والخصوص، ومقتضاه هو تقديم العام المخصص على العام الذى لم يرد عليه تخصيص.

و مثل ذلك ما إذا ورد بعد ورود العامين المتباينين خبر يفصل فيه بين مورد وجوب الإكرام و بين غيره، كما إذا أمر فيه بوجوب إكرام العدول من العلماء و حرمة إكرام الفساق من العلماء، فارتفع التباين حينئذ بمجىء الفصل و يكون الفصل شاهداً للجمع كما لا يخفى.

خامسها: ما إذا ورد العام الواحد مع الخاصين اللذين اختلف حكمهما فى النفى و الإثبات، فإن كان بين الخاصين جمع دلالى بجمع بينهما بحمل الظاهر على الأظهر أو النص كما إذا كان أحد الخاصين أخص من الآخر مثل أكرم العلماء و لا تكرم الأدباء منهم و لا بأس بإكرام النحويين من الأدباء، و حيث لا تعارض بين الخاصين يقدم الأخص على الأعم و يقدم حاصلهما على العام الدال على وجوب إكرام العلماء لكون النسبة بينهما هى العموم و الخصوص.

و إن لم يكن بين الخاصين جمع عرفى لتباينهما كما إذا ورد أكرم العلماء و لا تكرم الأدباء و أكرم الأدباء يتعارض الخاصان، فإن كان ترجيح بينهما أو قلنا بالتخير بينهما فالمرجح أو المأخوذ يقدم على العام إن كان مخالفاً للعام، و إن لم يكن ترجيح أو لم نقل بالتخير فهما يتساقطان و يرجع إلى العام أو الأصل. فتحصل أن النسبة لا تتقلب عما هى عليه إن كانت العبرة بالظهور الاستعمالى كما هو الظاهر فى الصور المذكورة.

سادسها: ما إذا استلزم تخصيص العام بكل من الخاصين إن لا يبقى مورد العام أو إن ينتهى إلى حدّ الاستهجان فإن كان بين العام و مجموع الخاصين تباين فيلاحظ حينئذٍ الترجيح بين خطاب العام و مجموع الخاصين. فلورجح مجموع الخصوصات

أو اختيار جانبها فيما لم يكن هناك ترجيح، فلامجال للعمل بالعام أصلا. ولورجح طرف العام أو قدم طرف العام تخيرا فلا يطرح من الخصوصات إلا خصوص ما لا يلزم المحذور مع طرحه من التخصيص بغيره، فإن التباين إنما كان بينه وبين مجموع الخصوصات لاجميع الخصوصات. وحينئذ يقع التعارض بين الخصوصات، فيخصص ببعضها ترجيحاً أو تخيراً. ولازم ذلك هو سقوط الخاص الآخر المرجوح أو غير المأخوذ عن الاعتبار.

تبصرة في الشبهات المصدقية و المفهومية

ولا يخفى عليك أن لازم القول بأن الظهورات الاستعمالية منعقدة بعد تمامية الكلام ولا مجال لانقلاب النسبة هو حجية العمومات في الشبهات المصدقية، لأن شمول العموم بالنسبة إلى مورد الشبهة معلوم. وإنما الشك في الإرادة الجدية فتجرى فيه أصالة التطابق بخلاف لفظ الخاص، فإن شموله بالنسبة إلى مورد الشك غير محرز.

ومعه فلا يجرى فيه أصالة التطابق لعدم الظهور الاستعمالي فيه مثلاً إذا ورد أكرم العلماء ولا تكرم الفساق منهم وشكنا في زيد العالم أنه فاسق أو لا لما أمكن التمسك بقوله لا تكرم الفساق منهم لعدم إحراز إطلاق الفاسق عليه. هذا بخلاف التمسك بالعام، فإنه جازي لأن شموله لزيد العالم محرز بناء على ما عرفت من انعقاد الظهور الاستعمالي بعد تمامية الكلام، فتجرى فيه أصالة الجد و يحكم بوجوب إكرامه.

ودعوى أن أصالة الجد في طرف العموم معارضة مع أصالة الجد في طرف الخاص مندفعة بأن أصالة الجد تابعة للظهور الاستعمالي وهو محرز في طرف العموم وغير محرز في طرف الخاص لعدم العلم بشموله للمشكوك، وهكذا يكون الأمر في الشبهات المفهومية بعد تخصيص العام بما يشك في مفهومه.

قال الشيخ الأعظم قدس سره: إن الرجحان بحسب الدلالة لا يزاحمه بحسب الصدور و كذا لا يزاحمه هذا الرجحان أى الرجحان من حيث جهة الصدور، فإذا كان الخبر الأقوى دلالة موافقا للعامة قدم على الأضعف المخالف لما عرفت من أن الترجيح بقوة الدلالة من الجمع المقبول الذى هو مقدم على الطرح.

أما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور بأن كان الأرجح صدورا موافقا للعامة، فالظاهر تقديمه على غيره و إن كان مخالفا للعامة بناء على تعليل الترجيح بمخالفة العامة باحتمال التقية فى الموافق، لأن هذا الترجيح ملحوظ فى الخبرين بعد فرض صدورهما قطعا كالماتواترين أو تعبدًا كما فى الخبرين بعد عدم إمكان التعبد بصدور أحدهما و ترك التعبد بصدور الآخر. و فيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى أدلة الترجيح من حيث الصدور.

فإن قلت: إن الأصل فى الخبرين الصدور فإذا تعبدنا لصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقية، كما يقتضى ذلك الحكم بإرادة خلاف الظاهر فى أضعفهما دلالة فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدما على الترجيح بحسب الصدور.

قلت: لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقية، لأنه إلغاء لأحدهما فى الحقيقة. و لذا لو تعين حمل خبر غير معارض على التقية على تقدير الصدور لم يشمله أدلة التعبد بخبر العادل.

نعم، لو علم بصدور الخبرين لم يكن بدّ من حمل الموافق على التقية و إلغائه و إذا لم يعلم بصدورهما كما فيما نحن فيه من المتعارضين فيجب الرجوع إلى المرجحات الصدورية، فإن أمكن ترجيح أحدهما و تعينه من حيث التعبد بالصدور دون الآخر

تعين، وإن قصرت اليد عن هذا الترجيح كان عدم احتمال التيقية في أحدهما مرجحاً، فمورد هذا المرجح تساوى الخبرين من حيث الصدور إما علماً كما في المتواترين أو تعبدًا كما في المتكافئين من الأحاد.

وأما ما وجب فيه التعبد بصدور أحدهما المعين دون الآخر، فلا وجه لإعمال هذا المرجح فيه، لأن جهة الصدور متفرع على أصل الصدور. وفيه: كما حكى عن المحقق الرشتي أنه منقوض بالتكافئين إذ لو لم يكن لتصديق الخبر ثم حمله على التيقية معنى معقولاً لكونه إلغاءً له في المعنى وطرحاً له في الحقيقة فيلزم من دخوله تحت أدلة التصديق خروجه و ما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل، فكيف يتعقل الحمل على التيقية في صورة التكافؤ وفقد المرجح.

فما برهن عليه الشيخ الأعظم قدس سره من تقديم المرجح الصدوري على الجهتي محل تأمل ونظر، لعدم الفرق بين المتكافئين والمتخالفين في إمكان التعبد وعدمه كما أشار إليه المحقق الرشتي قدس سره.

والتحقيق هو أن يقال إن الكلام يقع تارة مع قطع النظر عن النصوص وقد عرفت البحث عنه وأخرى مع النظر إليها وهو العمدية، ولا مجال لإنكار دلالة المقبولة على تقديم الترجيح بالشهرة على الترجيح بموافقة الكتاب و الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بمخالفة العامة، كما أن ظاهر غيرها من الأخبار التي اقتصر فيها على الآخرين و لم يذكر الشهرة ترجيح الأول على الثاني و تقدمه عليه.

و ما يستفاد من الكفاية من أن أدلة الترجيح تكون في مقام بيان أن هذا مرجح و ذاك مرجح و ذكرها مرتباً لا يدل على الترتيب.

مدفوع بظهور الأخبار و لاسيما بعضها في إرادة الترتيب، فإن الأمر بالأخذ بالشهرة في المقبولة ثم فرض الراوى الشهرة فيهما معاً فأمره عليه السلام حينئذ بالأخذ

بالموافق للكتاب ثم فرض الراوى أن كليهما مخالفان أو موافقان فأمره عليه السلام بالأخذ بمخالف العامة ظاهر فى إرادة الترتيب وأن أمره عليه السلام بالأخذ بالشهرة أو لا مطلق سواء كان أحدهما موافقا للكتاب أو مخالفا أو موافقا للعامة أو مخالفا. وهكذا أمره عليه السلام بعد بالأخذ بموافق الكتاب، بل الأخبار صريحة فى ملاحظة الترتيب كصححة الراوندى.

وبالجملة إنكار دلالة أخبار الترجيح على الترتيب بين الأخيرتين مكابرة واضحة، فانقدح مما ذكر أن بملاحظة أخبار العلاج لابد من تقديم الترجيح بالشهرة على الترجيح بموافقة الكتاب و الترجيح بها على الترجيح بمخالفة العامة. فدعوى عدم التقدم والتأخر كدعوى تقدم المرجح الجهتى على الصدورى مدفوعة بتلك الأخبار.

وبالجملة فالأظهر هو الأخذ بأخبار العلاجية و مقتضاها هو تقديم المرجحات الصدورية على غيرها. والمراد من المرجحات الصدورية هى صفات الراوى إن لم نقل بأنها من مرجحات الحكمين، كما لا يبعد ذلك لذكرها عند اختلافهما فى الحكم أو هى الشهرة بناء على أن المراد منها هى الشهرة الروائية كما تقدم بيان ذلك فى التنبيه الأول وقويناه.

و مقتضى ذلك هو تقديم المرجح المضمونى كموافقة الكتاب على غيره كمخالفة العامة، ثم إن وجدت إحدى المزايا المنصوصة فى أحدهما وأخرى فى الآخر فمقتضى إطلاق دليل تقديم الصدورى على جهة الصدور هو تقديم طرف فيه مرجح صدورى. وهكذا الأمر يكون بالنسبة إلى المرجح المضمونى و المرجح الجهتى أخذا بإطلاق أدلة المرجحات.

هذا كله بناء على الاقتصار على المرجحات المنصوصة، وأما لو لم تقتصر على المرجحات المنصوصة وتعدينا إلى كل ما يوجب الأقرية إلى الواقع أو الأبعدية عن

الخلافاً، أو قلنا بناء على الاختصار إن أدلة الترجيح إنما تكون في مقام بيان ذكر المرجحات دون الترتيب بينها، فمتى وجدت في أحد المتعارضين إحدى المزايا الموجبة للأقرب أو الأبعدية ووجدت أخرى في الآخر كذلك أو وجدت إحدى المزايا المنصوصة في أحدهما و أخرى في الآخر فقد يقال بالتخير سواء كانت المزيتان راجعتين إلى الصدور أو أحدهما إليه و الأخرى إلى جهته.

و لا يخفى أن مع عدم الأخذ بأخبار العلاجية و تعارض إحدى المزايا مع الأخرى منها يمكن القول بتقديم الأقرب و الأقوى ملاكاً منهما إن لم يكن إطلاق أدلة التخير و إلا فالحكم هو التخير شرعاً. وقد تقدم تقوية إطلاق أدلة التخير بالنسبة إلى المرجحات غير المنصوصة و معه فالحكم في الصورة المذكورة هو التخير و إن كان الأحوط هو تقديم الأقرب و الأقوى ملاكاً.

الفصل الثالث عشر: في أن على القول بالتعدي عن المرجحات المنصوصة و عدم إطلاق أدلة التخير لزم أن يتعدى إلى كل مرجح، ولكن لا مجال للترجيح بشيء قام الدليل على عدم اعتباره كالظن الحاصل من القياس. فإن عموم التعليل في المرجحات المنصوصة و إن اقتضى على القول بالتعدي وجوب الترجيح بالظن القياسي أيضاً، ولكنه يعارض مع إطلاق قوله عليه السلام «دين الله لا يصاب بالعقول» وقوله عليه السلام «السنة إذا قيست بحق الدين»، فإن مثلهما يقتضى عدم جواز الترجيح به فيتعارضان في مورد الترجيح.

اللهم إلا أن يقال يقدم مثل هذا الإطلاق في قوله عليه السلام دين الله لا يصاب بالعقول و نحوه على عموم التعليل المستفاد من المقبولة، إذ حمل إطلاق قولهم على خصوص القياس في الأحكام المستقلة بعيد جداً، بخلاف حمل عموم التعليل على غير مثل القياس مما دلّ الدليل على عدم اعتباره و عدم جواز الترجيح به.

ثم إن الذى ينبغى أن يتوجه إليه أن الظن القياسى الممنوع هو الذى يعمل فى الدين و السنة كما إذا ظن بالقياس بوجوب شىء أو حرمة. و أما الذى يعمل فى الموضوعات التى يترتب عليها الأحكام، فلا يكون ممنوعاً لابتحوا الاستقلال و لا فى مقام الترجيح مثلاً إذا فرضنا أن الشارع اكتفى بالظن بالقبلة لأبأس بإعمال القياس لتحصيل ذلك الظن، إذ ليس هو قياساً فى الدين و الشريعة، أو إذا فرضنا اكتفاء الشارع بالظن بالأقربىة فى الترجيح لأبأس بإعمال القياس لتحصيل ذلك الظن.

الفصل الرابع عشر: فى الموافقة مع الشهرة الفتوائية التى لا تنفد إلا الظن. و أما الشهرة المفيدة للاطمينان فقد تقدم حكمها من أنها حجة. و كيف كان فلا دليل على الترجيح بالشهرة الفتوائية المفيدة للظن إلا إذا تعدينا عن المرجحات المنصوصة كمرجحية الكتاب بدعوى أن الكتاب أمانة مستقلة و بعد إلغاء خصوصية الكتاب تكون الشهرة الفتوائية المطابقة لمضمون أحد الخبرين كالكتاب مرجحاً و ليس ذلك إلا لأقوائية أحد الدليلين بالموافقة للكتاب أو المشهور.

ولكن يرد عليه ما أورد على التعدى عن المرجحات المنصوصة إلى كل مزية، فإنه لو كان الترجيح بالشهرة الفتوائية جازياً لأشار الإمام عليه السلام إليه.

و أما الخاتمة فهي فيما يتعلق بالاجتهاد و التقليد و فيها فصول:

الفصل الاول: فى تعريف الاجتهاد

الاجتهاد لغة تحمل المشقة أو صرف الطاقة و اصطلاحاً عبارة عن استفراغ الوسع فى تحصيل الحجة فى الأحكام و من المعلوم ان تحصيل الحجة فى الأحكام لازم على كل أحد تعييناً أو تخييراً و هذا التعريف اولى مما ذكره الحاجبى و تبعه بعض علمائنا من ان الاجتهاد عبارة عن استفراغ الوسع فى تحصيل الظن بالحكم الشرعى الفرعى من الاصل فعلاً أو قوة قريبة.

والوجه فى الاولوية أن التعريف المذكور أى استفراغ الوسع فى تحصيل الظن بالحكم الشرعى لا يساعد مبانى الشيعة لأنّ الظنّ باطلاقه ليس بحجة عندهم نعم هو يوافق مبانى العامة فانهم يتمسكون بمطلق الظنّ الحاصل من أى شىء كان بعد الكتاب و السنة القطعية.

و حيث ان الحجة عندنا هى الظن الخاص و هى الأخبار الصادرة عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم و الائمة عليهم السلام بعد حجة الكتاب و السنة القطعية فلا نرى حجية مطلق الظنّ ثم انه اذا عرفت ان الاجتهاد اصطلاحاً هو استفراغ الوسع فى تحصيل الحجة اتضح الوفاق بين الخاصة و العامة و الاخباريين فى تعريف الاجتهاد لكون جميعهم فى صراط تحصيل الحجة و ان اختلفوا فى مصاديقها و لذلك قال فى الكفاية بعد تعريف الاجتهاد

ص: 695

اصطلاحاً بما ذكر قد انقذح أنّه لاوجه لتأبى الاخبارى عن الاجتهاد بهذا المعنى اى تحصيل الحجة فأنّه لا محيص عنه كما لا يخفى غاية الأمر له ان يناع في حجية بعض ما يقول الأصولى باعتباره و يمنع عنها و هو غير ضائر بالاتفاق على صحة الاجتهاد بذاك المعنى ضرورة أنّه ربما يقع بين الاخباريين كما وقع بينهم وبين الأصوليين. (1)

و تبعه سيّدنا الاستاذ حيث قال ثمّ انك بناء على ما ذكر في تعريف الاجتهاد تعرف أنّه لا وجه لاعتراض الاخباريين على المجتهدين في تعريف الاجتهاد مع انه لا محيص عنه فإنّ العامة والخاصة والأصولى و الاخبارى متوافقون في لزوم تحصيل الحجة على الحكم غاية الامر ان العامة ترى الظنّ باطلافه حجة و الخاصة لا يحتجون إلّا بما ورد في الكتاب و الأخبار فإنّ كان مراد الاخبارى أن بعض صغريات الحجة عند الأصوليين ليس حجة عنده فهذا النزاع لا يوجب اختلاف المسلك اذ هو بعينه موجود بين الأصوليين و موجود بين الاخباريين و ان أراد غير ذلك فمدفوع بأنّ بديهية العقل يحكم بلزوم التمسك بالحجج الشرعية في امتثال الأوامر و النواهي فأنّه بدون الأخذ بها و الاعتماد عليها ينقطع عذر العبد عند المولى يوم القيامة. (2)

هنا مناقشات ثم لا يخفى عليك ان التعريف المذكور من ان الاجتهاد هو استفراغ الوسع لتحصيل الحجة لا يخلو من بعض المناقشات. منها ان المراد من الحكم الشرعى هل هو خصوص المجعول الشرعى من الأحكام الوضعية و التكليفية أو الاعم منه فان اريد الاول لكان التعريف تعريفاً بالاختصاص فان

ص: 696

1- (1) الكفاية، ج 2، ص 421-422.

2- (2) المحاضرات لسيّدنا الاستاذ، ج 3، ص 368.

اداء الاستنباط الى البراءة العقلية أو الشرعية التي فى معنى قبح العقاب بلا بيان ونفى المؤاخذه على المخالفة أيضاً اجتهاد مع أنه ليس من استنباط الحكم الشرعى اصلا. (1)

يمكن أن يقال: ان المراد من المجعول الشرعى أعم مما يدركه العقل فلا يختص بمالا سبيل للعقل اليه وعليه فيشمل تحصيل الحجة على الحكم الشرعى الوظائف العملية المستفادة من الادلة العقلية كالبراءة أو نفى المؤاخذه أو لزوم الاحتياط كاطراف المعلوم بالاجمال لأن تلك الوظائف أحكام شرعية و لو لم يكن بعضها اثباتيا و ايجابيا و لا تكليفيا.

ومنها: ان مجرد قيام الحجة اذا كان فى قالب احتمال التكليف قبل الفحص عنه ليس من الاجتهاد فى شىء و انما الاجتهاد هو عملية استخراج الحكم أو القدرة عليه بالاستناد الى طريق معتبر أو أصل معتبر. (2)

هذا مضافاً الى ما أفاده بعض الاعلام من ان اضافة استفراغ الوسع فى التعريف بلا- طائل فانه لو قيل إن الاجتهاد هو تحصيل الحجة التفصيلية على الحكم الشرعى الفرعى الكلى لكان اخصر. (3)

و الذى يسهل الخطب ان باب التعريفات باب شرح الاسم و إلا امكن الاشكال أيضاً على تعريف الاجتهاد بتحصيل الحجة وذلك لأنه لا يناسب مع عدم جواز رجوع المتمكن من الاجتهاد الى الغير اذ لو كان المجتهد هو الذى اجتهد و حصل الحجة جاز للمتمكن الرجوع الى الغير مع أنه لا يجوز كما ذهب اليه الشيخ الأعظم و ادعى عليه الاجماع فالمناسب للحكم المذكور ان يعرف المجتهد بمن يحصل له ملكة

ص: 697

1- (1) تسديد الاصول، ج 2، ص 520.

2- (2) تسديد الاصول، ج 2، ص 520.

3- (3) راجع دروس فى مسائل علم الاصول، ج 5، ص 124.

الاستنباط فحينئذٍ لا ينافي هذا التعريف لعدم جواز رجوع المتمكن من الاجتهاد الى الغير لانه يصدق عليه المجتهد بواسطة اتصافه بملكة الاجتهاد ولا يجوز التقليد للمجتهد.

نعم لا يناسب تعريف المجتهد بمن يحصل له ملكة الاستنباط مع الحكمين الآخرين و هما جواز رجوع غير المجتهد الى المجتهد و التقليد عنه و جواز حكم المجتهد و نفوذه لانهما مختصان بالعالم بالفعل و لذا ذهب السيد المحقق الخوئي قدس سره الى أن الصحيح هو تعريف الاجتهاد بأنه العلم بالاحكام الشرعية الواقعية أو الظاهرية أو بالوظيفة الفعلية عند عدم احراز الحكم الشرعى من الادلة التفصيلية و بهذا يتحدد تعريف الاجتهاد مع تعريف الفقه غاية الأمر أنه لا يلتزم (يلتزم ظ) بعدم جواز التقليد لبعض أفراد غير المجتهد أيضاً و هو المتمكن من الاستنباط ان تمّ الاجماع أو الانصراف المذكورين (فى كلام الشيخ الأعظم) وإلا كان موضوع عدم جواز التقليد أيضاً هو العالم بالفعل. (1)

ثم لا يخفى عليك ان ذكر الاجتهاد و التقليد فى ضمن المسائل الأصولية لا يخلو من الاشكال فان الاجتهاد هو نفس الاستنباط أو ملكته أو العلم بالاحكام و المسائل الأصولية هى المسائل التى تقع فى طريق الاستنباط و بينهما بون بعيد فالأظهر ان مسألة الاجتهاد و التقليد تكون من المسائل الفرعية الفقهية و ذكرها فى خاتمة كتاب الأصول لعلّه يكون من باب الاستطراد و الله هو العالم.

الفصل الثانى: فى ان من تمكن من الاستنباط هل يجوز له التقليد بترك الاستنباط أم لا يجوز بل يتعين عليه الاجتهاد

و الاظهر هو التفصيل بين ما علم أنّه لو استنبط كان نظره مخالفا للغير فلا يجوز و بين ما لم يعلم ذلك فيجوز.

ص: 698

قال سيّدنا الامام المجاهد ان الموضوع لعدم جواز الرجوع الى الغير فى التكليف وعدم جواز تقليد الغير هو قوة استنباط الاحكام من الادلة و امكانه و لو لم يستنبط شيئاً منها بالفعل فلو فرض حصولها لشخص من ممارسة مقدمات الاجتهاد من غير الرجوع الى مسألة واحدة فى الفقه بحيث يصدق عليه انه جاهل بالاحكام غير عارف بها لا يجوز له الرجوع الى غيره فى الفتوى مع قوة الاستنباط فعلاً و امكانه له من غير فرق بين من له قوة مطلقة أو فى بعض الابواب أو الاحكام بالنسبة اليها لأنّ الدليل على جواز رجوع الجاهل الى العالم هو بناء العقلاء و لا دليل لفظي يتمسك باطلاقه و لم يثبت بنائهم فى مثله الى ان قال فيجب عليه عقلاً الاجتهاد و بذل الوسع فى تحصيل مطلوبات الشرع و ما يحتاج اليه فى اعمال نفسه و ما قد يترأى من رجوع بعض اصحاب الصناعات احياناً الى بعض فى تشخيص بعض الامور انما هو من باب ترجيح بعض الاغراض على بعض كما لو كان له شغل اهم من تشخيص ذلك الموضوع او يكون من باب الاحتياط و تقوية نظره بنظره او من باب رفع اليد عن بعض الاغراض لاجل عدم الاهمية به و ترجيح الاستراحة عليه و غير ذلك و قياس التكاليف الالهية بها مع الفارق.

(1)

ويرد عليه أولاً: بان المنع عن رجوع العقلاء بعضهم الى بعض فيما لم يستنبطوا فى غير محله الا ترى ان الاطباء يرجع بعضهم الى بعض فيما لم يستنبطوا و عملوا بنظر الغير من دون نكير.

و دعوى ان مع كثرة الاختلاف فى نظر الفقهاء شائعة و معها كيف ياخذ الفقيه بنظر غيره مع احتمال انه لو استنبطه كان مخالفاً لنظره مندفة بان احتمال الخلاف فى

ص: 699

المهرة أيضاً شائع ولا يختص ذلك بالفقهاء هذا مضافاً الى أن احتمال الاختلاف لو كان مضراً لما كان اصل التقليد جازياً بعد امكان الاحتياط و ادراك الواقع.

نعم لا يجوز له الرجوع الى الغير ان علم ان لو استتبك كان نظره مخالفاً للغير كما اذا كان مبانيهما مختلفة و الوجه في عدم الجواز هو عدم احراز البناء في هذه الصورة.

وثانياً: بما في الدروس في مسائل علم الأصول من ان قيام السيرة القطعية من المشرعة الموجودين في زمان الائمة عليهم السلام على مراجعتهم الى الرواة المعروفين بالفقاهة في أخذ الاحكام و التكليف امر قطعي لا يحتاج هذا الجواز الى دعوى السيرة العقلانية على الرجوع الى أهل الخبرة ليناقش في عمومها أو خصوصها بالاضافة الى غير المتمكن. (1)

يمكن أن يقال: أن السيرة دليلي لبي فاذا شك في اطلاقها يؤخذ فيه بالقدر المتيقن كما عرفت التأمل و الاشكال في اطلاق بناء العقلاء فيما اذا امكن له الاستنباط و علم ان لو استتبك أدى نظره الى خلاف نظر غيره و عليه فاطلاق السيرة كبناء العقلاء في الفرض المذكور محل تأمل و نظر.

وثالثاً: بان الروايات الدالة على جواز الرجوع الى الغير مطلقة و يشمل باطلاقها صورة امكان الوصول الى الحكم و التكليف بوجه آخر.

كصحيحة عبدالعزيز بن المهتدي او حسنته قال سألت الرضا عليه السلام فقلت اني لا القاك في كل وقت فممن أخذ معالم ديني (قال خذ من يونس بن عبد الرحمن) (2) و الاخذ يعم ما اذا كان بصورة سماع الرواية أو بيان الحكم و نحوها غيرها انتهى. (3)

ص: 700

1- (1) دروس، ج 5، ص 125.

2- (2) الوسائل، الباب 11 من أبواب صفات القاضي، ح 34.

3- (3) دروس، ج 5، ص 126.

وفيه ان اطلاقها بالنسبة الى من كانت الروايات عنده موجودة وامكن له استنباط الاحكام منها غير ثابت فان مفروض الرواية هي الصورة التي لا- يتمكن له الوصول الى الاحكام إلا من ناحية الغير ونحو هذه الرواية صحيحة عبدالله بن أبي يعفور قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام انه ليس كل ساعة القاك ولا يمكن القدوم ويجيء الرجل من اصحابنا فيسألني وليس عندي كل ما يسألني عنه فقال ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي فانه سمع من أبي و كان عنده وجيها. (1)

وفيه ان المفروض فيها أيضاً هي الصورة التي لا يتمكن له الحضور والوصول الى الاحكام إلا من ناحية الغير فتكون خارجة عن مسألتنا من تمكن الاستنباط ولكن يريد اخذ رأى الغير وعدم الاستنباط بنفسه.

فتحصل ان الاقوى كما ذهب اليه بعض الاكابر هو التفصيل بين ما اذا علم ان لو استنبط كان نظره مخالفا للغير فلا دليل على جواز الرجوع الى الغير وترك الاستنباط وبين ما اذا لم يعلم ذلك فيجوز له ترك الاستنباط مع التمكن منه والرجوع الى الغير لأخذ رأيه والدليل عليه هو قيام البناء والسيرة عليه لانه جاهل بالفعل والجاهل يجوز له الرجوع الى العالم بالفعل عند العقلاء وعند المتشرعة.

لا يقال: انه لما كان لا مانع من شمول ادلة الاحكام للمجتهد فلا محالة تتنجز الاحكام الواقعية في حقه ومعه لا عذر له في ترك امثالها بالاستناد الى فتوى غيره فان موردها من لاحجة له على الحكم والمفروض في المقام هو شمول ادلة الاحكام للمجتهد وهي حجة عليه.

لأننا نقول: كما في تسديد الأصول بأنه بعد كون موضوع جواز التقليد هو من له جهل فعلى بالحكم فأدلة جوازه تعم المجتهد الذي لم يستفرغ وسعه ولم يستنبط

ص:701

الأحكام و حيث ان قول المجتهد طريق له فالاستناد اليه استناد الى طريق معتبر حجة يكون منجزا مع الاصابة و عذرا اذا اخطأ و مع شمول ادلته له لايتنجز الأحكام المذكورة فى أدلتها فى حقه اذا استند الى فتوى الغير التى هى أيضاً طريق معتبر بل المجتهد المذكور حينئذ كمثل علم عامى يعلم اجمالا بوجوب احدى صلاتى الظهر و الجمعة ثم قلد المجتهد الذى افترى بوجوب الجمعة فعلمه الاجمالى و ان كان حجة على تنجيز الواقع إلا أن فتوى المجتهد الذى يقلده تكون طريق معتبرا و حجة له موجبة لسقوط العلم الاجمالى عن التنجيز. (1)

و لقد أفاد و أجاد حيث قال بل المجتهد المذكور حينئذ كمثل علم عامى يعلم اجمالا بوجوب احدى صلاتى الظهر و الجمعة الخ فانه بعد العلم الاجمالى يكون جاهلاً بتفصيل الواجب و معه يمكن له الرجوع الى غيره فى تعيين الواجب لانه جاهل بالنسبة اليه و الغير عالم بالنسبة اليه نعم قد تقدم عدم الدليل لجواز الرجوع الى الغير فيما اذا علم انه لو استنبط كان نظره مخالفا للغير.

فتحصّل: الى حد الآن جواز رجوع من له ملكة الاجتهاد و لم يستنبط الى غيره فيما اذا لم يعلم أنه لو استنبط كان نظره مخالفا للغير للبناء و السيرة و إلا ففى اطلاق دليل الرجوع الى الغير بالنسبة اليه اشكال فلا تغفل.

الفصل الثالث: فى تقسيم الاجتهاد الى مطلق و متجزئ

فى تقسيم الاجتهاد الى مطلق و متجزئ

و الاول يعرف بملكة الاقتدار على تعيين الوظيفة العملية بالنسبة الى جميع الاحكام و الثانى يعرف بملكة ذلك بالنسبة الى بعضها و هذا هو ظاهر الكفاية حيث قال فالاجتهاد المطلق هو ما يقتدر به على

ص: 702

استنباط الاحكام الفعلية من امارة معتبرة أو أصل معتبر عقلاً أو نقلاً في الموارد التي يظفر فيها بها و التجزى هو ما يقتدر به على استنباط بعض الاحكام.

اورد عليه المحقق الاصفهاني بقوله بل المناسب لمفهومه (اللغوى) هو استنباط الحكم من دليله و هو لا يكون الا عن ملكة فالمجتهد هو المستنبط عن ملكة و هو موضوع الاحكام باعتبار انطباق عنوان الفقيه و العارف بالاحكام عليه لا انه من الملكات و استفادة الحكم من آثارها كما في ملكة العدالة الى أن قال ان قوة الاستنباط تحصل دائماً بسبب معرفة العلوم التي يتوقف عليها الاستنباط لا بنفس الاستنباط فإنه يستحيل بلا قوة عليه الى أن قال.

ان الاجتهاد عمل يحصل من القوة المزبورة لانفسها الا ان المطلق منه اصطلاحاً في قبال التجزى ليس إلا بالمعنى المذكور (أى ما هو يقتدر به على استنباط الاحكام الفعلية من امارة معتبرة أو أصل معتبر عقلاً أو نقلاً في الموارد التي لم يظفر فيها بها و التجزى هو ما يقتدر به على استنباط بعض الاحكام) لوضوح ان المقتدر على استنباط الكل و لو لم يستنبط الا البعض مجتهد مطلق لا متجز ثم انه لا اشكال في امكان المطلق و حصوله للاعلام و الأعظم.

وقد يناقش في امكانه و ذلك لما نرى من عدم التمكن من الترجيح في بعض المسائل أو تعيين حكمه أو التردد في بعض المسائل فان هذه الامور تمنع عن صدق المجتهد المطلق على من يكون كذلك فانه يحكى عن قلة الاطلاع و اجيب عنه بان التردد ليس بالنسبة الى الحكم الفعلى لانهم ذهبوا الى الأصول أو القواعد الجارية بمناسبة الموارد و حكموا به من دون تردد و انما التردد بالنسبة الى الحكم الواقعى لاجل عدم دليل مساعد في كل مسألة عليه أو عدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم لا لقلة الاطلاع أو قصور الباع فالمجتهد المطلق هو الذى يقتدر على استنباط

الوظيفة الفعلية في كل مسألة بخلاف المجتهد المتجزي فإنه لا يتمكن من معرفة الوظيفة الفعلية في كل واقعة و ذلك لقصور اقتداره.

ثم ان المجتهد بعنوانه كما أفاد المحقق الاصفهاني لم يقع موضوعاً للحكم في آية ولا في رواية بل الموضوع في الروايات هو(عنوان)هو الفقيه و الراوى و من يعرف احكامهم او شيئاً منها و اجمع رواية في هذا الباب مقبولة عمر بن حنظلة حيث قال عليه السلام ينظر الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فليرضوا به حكما الخبر فإنه ربما أمكن أن يقال أنه مخصوص بالمجتهد اصطلاحاً نظراً الى قوله عليه السلام «ونظر في حلالنا و حرامنا» فان النظر في الشيء هو النظر العلمى في قبال النظر الى الشيء فإنه بمعنى الرؤية و الابصار و لذا ورد في حكاية الخليل عليه السلام ان المراد من قوله تعالى فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي التُّجُومِ (1) «فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ» هو النظر في مقتضياتها و آثارها لا النظر اليها ببصارها الى أن قال(في طريق اثبات عدم دخالة الاجتهاد) ان المعتبر في موضوع تلك الاحكام مجرد صدق الفقيه و العارف بالاحكام و من الواضح ان صدق العارف بها بمجرد السماع من المعصوم عليه السلام شفاهاً من دون اعمال قوة نظرية في تحصيل معرفتها كجل الرواة دون أجلائهم مما لا ريب في ترتيب الأحكام المزبورة عليه و ان لم يصدق عليه عنوان المجتهد نعم في زمان الغيبة لا- يمكن تحصيل المعرفة بأحكامهم: الا بواسطة اعمال القوة النظرية فيلازم الفقاهة و المعرفة للاجتهاد بمعنى الاستنباط عن ملكة (2) حاصله كفاية صدق العارف بالاحكام ولو من دون اعمال قوة نظرية.

ص:704

1- (1) الصافات، 88.

2- (2) نهاية الدراية، ج 3، ص 191-192.

يمكن أن يقال: كما أفاد شيخنا الاستاذ الأراكي قدس سره بأنّ الاصحاب من الصدر الى الآن استفادوا من حديث عمر بن حنظلة اعتبار الاجتهاد و عليه فلاوجه لقوله من ترتب الاحكام على مجرد السماع من دون اعمال قوة نظرية فى تحصيل معرفتها بل اللازم فى جميع الازمنة هو اعمال القوة النظرية و ان اختلف الاجتهاد فى زماننا هذا مع الاجتهاد فى عصر الحضور من جهة السهولة و الصعوبة.

هذا مضافاً الى أن الرجوع الى الرواة كثيراً ما كان لأخذ الرواية لا لأخذ الاراء حتى يكون تقليدا عنهم.

نعم كان الرجوع فى بعض الاحيان الى بعض الاصحاب كابان بن تغلب تقليدا و مما ذكرنا يظهر عدم جواز التقليد عن المطلع على اراء المجتهد تقليدا لأنّ اطلاعه بالنسبة الى الأحكام لا يكون باعمال قوة نظرية كما لا يخفى.

الفصل الرابع: فى الأحكام المترتبة على الاجتهاد المطلق و هى متعددة

اشارة

منها: أنّه يجوز أن يعمل المجتهد برأيه و لايجوز له الرجوع الى الغير و ذلك لان المجتهد ان استنبط و صار عالما فلا يجوز له الرجوع الى مجتهدا اخر لانه ان اخطئه كان رجوعه اليه رجوع العالم الى الجاهل و هو كماترى و ان كان اجتهاده متحدا مع اجتهاد غيره كان رجوعه اليه لغوا كما لا يخفى و انما قلنا بأنّه يجوز ان يعمل برأيه و لم نقل بوجوبه لجواز ان يعمل بالاحتياط لصحة الامثال الاجمالي.

ومنها: أنّه لا اشكال لغير المجتهد ان يرجع اليه اذا كان المجتهد انفتاحيا.

و اما اذا انسد باب العلم و العلمى فجواز التقليد عنه محل الاشكال و حاصله كما فى الكفاية ان رجوع الغير اليه ليس من رجوع الجاهل الى العالم بل الى الجاهل لان المفروض انه جاهل بالاحكام و باب العلم و العلمى بها منسد عليه فلا يشمله أدلة جواز التقليد لانها انما دلّت على جواز رجوع غير العالم الى العالم.

وأما قضية مقدمات الانسداد فليست إلا حجية الظن على من انسده عليه بابهما لا على غيره فلا بد في حجية اجتهاده لغيره من جريان مقدمات الانسداد في حقه أيضاً وهي غير جارية لعدم انحصار المجتهد به وإذا لم ينحصر المجتهد به بل وجد مجتهد انفتاحي لم يكن باب العلم والعلمى منسداً على المقلد لحجية فتاوى الانفتاحي في حقه.

والانسدادى وان يخطئ الانفتاحي في فهمه أن بابهما مفتوح إلا أنه لا طريق له الى تخطئة المقلد لأنه لا طريق له الى نفى حجية فتوى الانفتاحي في حقه فهو مع حكمه بخطأ الانفتاحي يحكم بحجية فتواه في حق المقلد وعلى هذا يكون المقلد ممن انفتح عليه باب الامرين (أى العلم والعلمى).

وعلى فرض الانحصار أيضاً لا يجرى مقدماته (في حق المقلد) إذا لم يكن له سبيل الى اثبات عدم وجوب الاحتياط المستلزم للعسر والهرج نعم لو جرت المقدمات كذلك بان انحصر المجتهد بالانسدادى ولزم من الاحتياط المحذور العقلى (كاختلال النظام) أو لزم منه العسر والهرج مع التمكن من ابطال وجوبه حينئذ كانت منتجة لحجيته في حقه ولكن دونه خرط القتاد هذا على تقدير الحكومة.

وأما على تقدير الكشف فجاوز الرجوع اليه في غاية الاشكال أيضاً لأن مقدمات الانسداد انما اقتضت حجية الظن شرعاً على من انسده عليه باب العلم والعلمى لا على غيره فحجيته لغيره تحتاج الى جريان مقدماته في حقه أيضاً فيرد الاشكال المتقدم وعلى تقدير التسليم أيضاً ان قضيتها كون الظن المطلق معتبراً شرعاً كالظنون الخاصة التى دلّ الدليل على اعتبارها بالخصوص انتهى موضوع الحاجة. (1)

ص: 706

وفيه ما حققه سيّدنا الاستاد في مجلس درسه و حاصله ان رجوع المقلد الى المجتهد الانسدادي في مقدمات الانسداد يكون من باب رجوع الجاهل الى العالم لا من رجوع الجاهل الى الجاهل فحينئذٍ يجوز للمقلد الرجوع الى المجتهد الانسدادي اذا لم يكن مجتهد اعلم انفتاحي في قبالة بل يجب الرجوع اليه اذا كان الانسدادي اعلم من غيره نعم لو كان الانسدادي مساويا مع غيره الانفتاحي كان المقلد مخيرا بين الرجوع الى الانسدادي في المقدمات وبين الرجوع الى الانفتاحي في الاحكام فاذا رجع الى الانسدادي في تشخيص عدم قيام العلم و العلمى بالنسبة الى الأحكام المعلومة بالاجمال وفي كون الاحتياط عسريا وباطلا صار المقلد كالمجتهد الانسدادي في وجوب العمل بالظنّ بعد عدم امكان الامتثال القطعي وعليه فوظيفته هو العمل بالظنّ ولو كان مخالفاً لظنّ المجتهد الانسدادي الذي رجع اليه في مقدمات الانسداد ولا فرق في ذلك بين انحصار المجتهد في الانسدادي وعدمه فما يظهر من الكفايه من انه يشترط في جريان مقدمات الانسداد انحصار المجتهد في الانسدادي فهو منظور فيه انتهى.

وبالجملة ليس رجوع المقلد الى المجتهد الانسدادي في مقدمات الانسداد رجوع الجاهل الى الجاهل لان المجتهد الانسدادي يكون انفتاحيا بالنسبة الى المقدمات ولا فرق في ذلك بين انحصار المجتهد في الانسدادي وعدمه لأنّ مع عدم الانحصار يكون المجتهد الانسدادي بالنسبة الى الأحكام كالمجتهد الانفتاحي بالنسبة الى مقدمات الانسداد.

و تفصيل ذلك كما في المحاضرات ان على تقدير الحكومة يفرض الكلام تارة مع التمكن من ابطال وجوب الاحتياط بان كان المقلد مع علمه بوجود أحكام على سبيل الاجمال متمكنا من اثبات نفى الحرج ونفى وجوب الاحتياط و اخرى مع عدم

تمكنه من ذلك اما على الاول فلا اشكال فى انه كالمجتهد الانسدادي يحكم بحكم العقل بحجية الظن من أى طريق حصل نعم قد يكون طريق حصول الظن له حصوله لهذا المجتهد فيأخذ به لكنه ليس تقليد له بل هو جعل ظنه طريقاً لحصول ظن نفسه من دون ان يكون الحجة إلا ظن نفسه الى أن قال لا فرق فى ذلك بين انحصار المجتهد فى هذا الانسدادي وبين عدم انحصاره ووجود المجتهد الانفتاحي اذ المفروض ان هذا المقلد متمكن بنفسه من اتمام مقدمات الانسداد و حاكم بحكم عقله بحجية الظن و عدم حجية غيره من الامارات و الطرق الغير الموجبة للظن الشخصى فهو يرى الانفتاحي خاطئاً و يرى عمله باطلا فكيف يجوز له تقليده فى الفروع و الأحكام بعد ما علم انه عامل بكل اماره من الخبر الواحد و الظواهر و غيرهما الى أن قال.

و اما على الثانى أى عدم التمكن (أى تمكّن المقلد) من ابطال وجوب الاحتياط فتارة نفرض انحصار المجتهد فى الانسدادي و عليه فلا اشكال فى جواز الرجوع اليه فى الأمر الذى علمه اعنى بطلان وجوب الاحتياط و نفى الحرج فى الشريعة فانه على الفرض عالم بذلك فليس الرجوع فيه اليه رجوع الجاهل الى الجاهل فاذا رجع اليه فى هذا الأمر يحكم عقله بحجية الظن له فيكون كمن تمكن بنفسه من اجراء المقدمات و يكون الحجة له ظن نفسه لا ظن هذا المجتهد كالفرض السابق و الفرق بينهما هو ان المتمكن بنفسه من اجراء تلك المقدمات لم يكن مقلداً فى شىء و أما غير المتمكن منه فلا محاله يقلد فى بعض تلك المقدمات لا فى غيرها اذ بعد تقليده فى ذلك يصير كالمجتهد فى ان الاعتبار بظن نفسه.

و اخرى يفرض عدم انحصاره فيه و وجود غيره ممن يدعى انفتاح باب العلم.

وعليه: فلا يخلو اما ان يكون الانسدادي مساويا للانفتاحي في فهم تمامية مقدمات الانسداد او يكون أفضل منه او مفضولا فعلى فرض التساوى يكون المقلد بالخيار ان شاء قلد الانسدادي في مسألة بطلان وجوب الاحتياط فيدخل في الفرض السابق وان شاء قلد الانفتاحي في الاحكام الفرعية ويكون تابعا لرأيه فيها فيكون فتواه حجة له تعبداً وعلى فرض اعلمية الانفتاحي يتعين العمل على قوله في الأحكام الفرعية اذ بعد فرض ابطال الانفتاحي مقدمات الانسداد وفرض اعلميته في فهم عدم التمامية لابد للمقلد من العمل بما علمه من الأخبار والظواهر وسائر الحجج الشرعية سواء حصل له الظن أم لم يحصل (هذا كله على تقدير الحكومة).

واما على تقدير الكشف فيفرض أيضاً تارة مع تمكن المقلد من اتمام المقدمات و اخرى مع عدمها.

أما على الأول فلا اشكال في أنه بعد تمامية المقدمات يكشف ان الشارع جعل الظن حجة من أى طريق حصل فهو على ذلك يتبع الظن الحاصل لنفسه سواء حصل من ظن الانسدادي أو من فتوى الانفتاحي ولا يجوز له التقليد لا من الانسدادي ولا من الانفتاحي لأنه كشف حجتيه الظن الحاصل له ولو ظن الانسدادي على خلافه أو افتي الانفتاحي على غير ما ظنه.

واما على الثاني فان انحصر المجتهد في الانسدادي يقلده في نتيجة دليل الانسداد وهو حجية الظن شرعاً لكل احد فان الانسدادي بعد اجراء مقدمات الانسداد وكشف حجية الظن يحكم بان الظن حجة لكل أحد فالمقلد يقلده في هذا الحكم وبعد ذلك يتبع ظن نفسه ولو كان على خلاف ظن مجتهدفه فهو بعد هذا التقليد يكون بعينه كمن نهض بنفسه لاتمام مقدمات الانسداد وان لم ينحصر فلا يخلو الامر عن الفروض الثلاثة المتقدمة في تقريب الحكومة والكلام الكلام الى أن قال.

وبذلك كله يظهر وجه النظر في كلامه في الكفاية حيث اشترط في جريان المقدمات انحصار المجتهد في الانسدادي وقد عرفت عدم لزوم الانحصار بل يجرى بدونه أيضاً اما بنفس المقلد أو بتقليده للمجتهد الانسدادي فتدبر واستقم هذا كله حكم التقليد. (1)

ولقائل أن يقول أن بعد العلم بتمامية المقدمات و جواز التقليد عن الانسدادي في المقدمات فلم لا يجوز تقليد الانسدادي في الأحكام أيضاً حتى على تقدير الحكومة لأنها مستندة الى المقدمات العلمية و مع الاستناد المذكور لا يكون رجوع المقلد الى الانسدادي في الاحكام أيضاً رجوع الجاهل الى الجاهل و لو لا ذلك لما كان الرجوع الى الانسدادي في المقدمات جايزاً للرجوع اليه في الأحكام فتدبر جيّداً.

ومنها: أنه لا اشكال في نفوذ حكم المجتهد المطلق اذا كان باب العلم أو العلمى له مفتوحاً و الفرق بين حكم المجتهد و الفتوى واضح فان الفتوى اظهاره الحكم الشرعى الفرعى الكلى في الوقائع بحسب ما استنبطه من الادلة و القضاء عبارة عن انشاء الحكم الجزئى لاثبات موضوعه عند الترافع اليه و الاختلاف في ثبوت موضوعه و عدمه بعد الاتفاق على الكبرى الشرعية عند المتخصصين أو عبارة عن انشاء الحكم بعد وقوع المخاصمة بينهم في واقعة لاختلافهم في الكبرى الشرعية كاختلاف زوجة المورث مع ساير الورثة في ارثها من العقار الذى تركه زوجها و اظهار فتواه.

و كيف كان لا اشكال في نفوذ حكم المجتهد المطلق اذا كان باب العلم او العلمى له مفتوحاً و اما اذا انسد عليه بابهما ففي الكفاية أورد عليه اشكالا بناء على الصحيح من تقريرات المقدمات على نحو الحكومة فان مثله كما اشترت آنفاً ليس ممن يعرف الاحكام مع ان معرفتها معتبرة في الحاكم كما في المقبولة الا ان يدعى عدم القول

ص:710

بالفصل بين الكشف و الحكومة على تقدير الانسداد و هو وان كان غير بعيد الا انه ليس بمثابة يكون حجة على عدم الفصل إلا أن يقال بكفاية افتتاح باب العلم فى موارد الاجماع و الضروريات من الدين او المذهب و المتواترات اذا كانت جملة يعتد بها و ان انسداد باب العلم بمعظم الفقه فأنه يصدق عليه انه ممن روى حديثهم عليهم السلام و نظر فى حلالهم عليهم السلام و حرامهم عليهم السلام و عرف احكامهم عليهم السلام عرفاً حقيقة.

و اما قوله عليه السلام فى المقبولة فاذا حكم بحكمنا الخ فالمراد ان مثله اذا حكم كان بحكمهم عليهم السلام حكم حيث كان منصوباً منهم كيف و حكمه غالباً يكون فى الموضوعات الخارجية و ليس مثل ملكية دار لزيد او زوجية امرأة له من احكامهم: فصحة أسناد حكمه اليهم: انما هو لاجل كونه من المنصوب من قبلهم عليهم السلام. (1)

يمكن أن يقال: أولاً: كما أفاد شيخنا الاستاذ الأراكى قدس سره ان الظاهر بمناسبة الحكم و الموضوع هو ان المراد من المعرفة هى المعرفة بالأحكام المربوطة بالقضاء فلا يكفى المعرفة بأحكام اخرى غير مرتبطة باب القضاء كما لا يخفى.

و ايد ذلك أيضاً سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره حيث قال المجتهد و لو كان انفتاحاً أيضاً لا يجوز له القضاة و لاحجية لقضاوته اذا لم يكن عارفاً باحكامها و لو كان عارفاً بساير الأحكام فالمعتبر عرفانه بأحكام باب القضاة و ما يقضى فيه و هذا هو المتيقن من اعتباره و أما اعتبار عرفان ساير الأحكام فمحل الكلام يأتى تفصيله فى محله و بالجملة لابد للقاضى انسداداً كان أو انفتاحاً من معرفة الحجج الشرعية المقررة فى باب القضاة و الحكم على طبق هذه الحجج بحيث يصدق ان حكمه حكم الشرع و الائمة المعصومين عليهم السلام. (2)

ص: 711

1- (1) الكفاية، ج 2، ص 426.

2- (2) المحاضرات سيّدنا الاستاذ، ج 3، ص 374.

وثانياً: كما أفاد سيّدنا الاستاذ ان الظاهر من قوله فاذا حكم بحكمنا اعتبار ان يكون الحكم حكم الائمة عليهم السلام بان يكون مستفاداً من الحجج المقررة فى الشريعة منهم: فاذا لم يكن القاضى عارفاً بأحكام الشريعة فى مورد القضاء أو كان ولم يحكم على طبقها ليس حكمه حكم الائمة عليهم السلام فلا يكون حجة. (1)

قال المحقّق الاصفهاني قدس سره أيضاً وأما ما فى المتن بتوجيهه الى ان حكم مثله حكمهم حيث انه منصوب منهم فهو يناسب ارادة القضاء من مدخول الباء لا المقضى به وهو خلاف الظاهر.

و بالجملة فرق بين أن يقال قضائه قضائهم حيث أنّه من قبلهم وان يقال ما قضى به منهم فأنّه لا يكون إلا بما عرفه من أحكامهم التى وقع عليها القضاء. (2)

و عليه فلا يشمل الحديث ما اذا لم يكن له طريق الى حكمهم: وعلى هذا نقول لا ينفع علم الانسدادى بجملة معتدبها من الأحكام فى نفوذ حكمه وقضاوته بعد فرض جهله بأحكام ما يقضى فيه على ما هو المفروض نعم بناء على تقرير المقدمات على نحو الكشف لا محذور اذ المجتهد الانسدادى حينئذٍ عالم بالحجة الشرعية وهو الظنّ الذى حصل له من أى طريق كان فلو ظنّ فى باب القضاوة بشيء كان عالماً بحجيته شرعاً فاذا حكم بمقتضاه حكم بحكم الشرع فلا تغفل.

بقي شيء فى جواز توكيل العامي للقضاء

وهو أنّه لو لم يكن المجتهدون بمقدار حاجة القضاء فهل يجوز ان يكتفى ولى المسلمين بغير المجتهدين ممن يعلم الأحكام القضائية بالتقليد أو لا يجوز والمحكى

ص: 712

1- (1) المحاضرات لسيّدنا الاستاذ، ج 3، ص 374.

2- (2) نهاية الدراية، ج 3، ص 195.

عن سيّدنا الامام المجاهد قدس سره أنّه يجوز الاكتفاء به دفعا لاختلال النظام حيث نعلم ان النبي و الاوصياء عليهم السلام لو كانوا موجودين لم يهملوا ذلك.

قال سيّدنا الامام الراحل قدس سره في رسائله وقد يقرب الجواز بان النبي و الوصى نصب كل أحد للقضاء مجتهدا كان او مقلداً عارفاً بالمسائل بمقتضى سلطنتهم و ولايتهم على الامة و كل ما كان لهما يكون للفقيه الجامع للشرائط بمقتضى ادلة الولاية

و يشكل المقدمة الاولى بمنع جواز نصب النبي أو الوصي العامي للقضاة بمقتضى مقبولة عمر بن حنظلة الدالة على أن هذا المنصب انما هو للفقيه لا العامي و يستفاد منها ان ذلك حكم شرعي الهى

وفيه ان المقبولة لا تدل إلا على نصب الامام عليه السلام الفقيه و اما كون ذلك بالزام شرعي بحيث يستفاد منها أن الفقهاء من الشرائط الشرعية للقضاء فلا

نعم يمكن ان يستدل لذلك بصيحة سليمان بن خالد المتقدمة عن أبي عبد الله عليه السلام اتقوا الحكومة فان الحكومة انما هي للامام العالم بالقضاء العادل في المسلمين لنبي أو وصي نبي فان الظاهر منها أنها مختصة بهما من قبل الله و لا يكون لغيرهما اهلية لها غاية الأمر أن أدلة نصب الفقهاء لها تكون مخرجة اياهم عن الحصر و بقى الباقي (فلا يجوز القضاة للعامي العارف).

بل يمكن أن يقال أن الفقهاء أوصياء الانبياء بوجه لكونهم الخلفاء و الامناء و منزلتهم منزلة الانبياء من بنى اسرائيل فيكون خروجهم موضوعياً (عن لا اهلية له للقضاء كغير النبي و الوصى) لا يقال بناء عليه لا معنى لنصبهم حكاما لأنهم الاوصياء فيكون المنصب لهم بجعل الله

لأننا نقول: أن المستفاد من الصحيحة أن هذا المنصب لا يكون إلا للنبي و الوصى و هو لا ينافي أن يكون بنصب النبي أو الامام لكن بامر الله تعالى و حكمه فاذا نصب

اللّٰه تعالى النبي صلى الله عليه وآله وسلم حاكماً وقاضياً ونصب النبي الأئمة كذلك والأئمة عليهم السلام الفقهاء ويكون الأئمة عليهم السلام والفقهاء أوصياء النبي صلى الله عليه وآله وسلم يصح أن يقال أن الحكومة منحصرة بالنبي والوصي ويراد منه الأعم من الفقهاء (تأمل)

وبالجملة حصر الحكومة بالنبي والوصي يسلب اهلية غيرهما خرج الفقهاء إما موضوعاً أو حكماً وبقي الباقي مع أن الشك في جواز نصب النبي والامام العامى للقضاء باحتمال اشتراطه بالفقاهة وعدم ظهور اطلاق ينفيه يكفى في عدم جواز نصب الفقيه اياه وعدم نفوذ حكمه لو نصبه. (1)

ويشكل المقدمة الثانية فاجيب عنها بمنع عموم ولاية الفقيه لأنّ المنصف المتامل في المقبولة صدرا و ذيلا وفي سياق الأدلة يقطع بانها في مقام بيان وظيفتهم من حيث الأحكام الشرعية والقضاء بين الناس لا مطلقاً

مع أنّه لو سلم استفادة العموم منها لابدّ وان تحمل على ذلك احترازاً عن التخصيص الأكثر فإنّ أكثر ما للنبي والامام عليهما الصلوات والسلام غير ثابتة للمجتهد فلا يجوز التمسك بها لما نحن فيه إلّا بعد تمسك جماعة معتدبها من الاصحاب ولم يتمسك بها في المقام إلّا بعض المتأخرين

وفيه أن المستفاد من المقبولة كما ذكرنا هو ان الحكومة مطلقاً للفقيه وقد جعلهم الامام حكّاماً على الناس ولا يخفى ان جعل القاضي من شئون الحاكم والسلطان في الاسلام فجعل الحكومة للفقهاء مستلزم لجواز نصب القضاة بالحكام على الناس شأنهم نصب الامراء والقضاة وغيرهما مما يحتاج اليه الامة كما ان الامر كذلك من زمن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والخلفاء حقاً أو باطلاً ولعل الان كذلك عند العامة وليس ذلك إلّا لمعروفية ذلك في الاسلام من بدو نشئة

ص:714

1- (1) ولا يخفى عليك ان حاصل الاشكال ان العامى العارف بالقضاء يكون مشمولاً لنفى الاهلية للقضاء.

فالقول بأنّ الاخبار فى مقام بيان وظيفتهم من حيث الأحكام الشرعية والقضاء بين الناس ساقط اما بيان الاحكام الشرعية فليس من المناصب فلا معنى لجعله وتخصيصها بالقضاء لا وجه له بعد عموم اللفظ و مطابقة الاعتبار و الانصراف لو كان فهو بدوى ينشأ من توهم كون مورد المقبولة هو القضاء الى أن قال

و أما تخصيص الأكثر فممنوع جداً فان مختصات النبى وان كانت كثيرة لكن ليس شىء منها مربوطا بمقام سلطنته و حكومته الا النادر القليل لو كان فما هو ثابت للنبى و الوصى من الحكومة و الولاية فى الامور السياسية و الحسبية هى الشئون التى ثابتة للفقهاء أيضاً و المستثنى منها قليل جداً و ما هى من مختصات النبى فليست من شئون الحكومة إلا النادر منها فراجع مختصاته و قد جمعها العلامة فى أول نكاح التذكرة حتى يتضح لك الأمر و أما مختصات الائمة عليهم السلام مع عدم كثرتها فهى أيضاً غير مربوطة بمقام الحكومة إلا النادر على فرضه (1) ظاهر صدر كلامه خلافاً كما حكى عنه هو عدم ثبوت المقدمة الاولى اللهم إلا أن يقال ان ذاك فيما اذا أمكن للفقهاء القضاء فلا يجوز احواله الى غير الفقيه و لو كان عارفاً به بالتقليد فلا منافاة بينه و بين ما حكى عنه فتدبر جيداً.

و عليه فاذا اشتدت حاجة النظام الى القضاء الاسلامى فشرط الاجتهاد ساقط حفظا للنظام و دفعاً لاختلاله و لا ينافى ذلك صحيحة سليمان بن خالد فانهم منصوبون بيد الفقهاء و هم منصوبون بيد الائمة عليهم السلام فالحكومة لاتخرج عن اختصاصها بالنبى و الوصى عليهما الصلوات و السلام.

ص:715

بقى شيء وهو ان مع سقوط شرط الاجتهاد عند الضرورة هل يجوز للعارف باحكام القضاة تقليدا المنصوب من قبل ولى الأمر ان يقضى بنفسه طبقا لما علمه من الفتاوى أو يلزم عليه أن يقضى وكالة عن الولى الفقيه.

و الظاهر هو الاول لانّ العارف المذكور منصوب ولى الفقيه لا الوكيل عنه ولا دليل على صحة الوكالة فى القضاء والاستدلال باطلاق صحيحة معاوية بن وهب عن أبى عبد الله عليه السلام انه قال من وكل رجلا على امضاء أمر من الامور فالوكالة ثابتة أبداً حتى يعلمه بالخروج منها كما اعلمه بالدخول فيها (1) ونحوها ضعيف لعدم اطلاقها لانّها فى مقام بيان حكم آخر وهو نفوذ حكم الوكيل قبل اعلامه بالعزل كما لا- وجه للتمسك ببناء العقلاء بعد عدم كون الوكالة فى القضاء امراً شائعاً فتحصل ان العارف بالأحكام القضائية تقليدا المنصوب بيد الولى الفقيه لا حاجة له الى الوكالة فى جواز القضاة بل هو يقضى بنفسه طبقا لما علمه من الفتاوى والله هو العالم

ومنها ان الحكومة بالمعنى الاعم مجعولة للمجتهد المطلق قال سيّدنا الامام المجاهد قدس سره انا نعلم علماً ضرورياً بانّ النبى صلى الله عليه وآله وسلم المبعوث بالنبوة الختمية اكمل النبوات و اتم الاديان بعد عدم اهماله جميع ما يحتاج اليه البشر حتى آداب النوم والطعام وحتى ارش الخدش لا يمكن أن يهمل هذا الامر المهم الذى يكون من أهم ما يحتاج اليه الامة ليلاً ونهاراً فلو اهمل والعياذ بالله مثل هذا الأمر المهم أى أمر السياسة والقضاء لكان تشريعه ناقصاً وكان مخالفاً لخطبته فى حجة الوداع وكذا لو لم يعيّن تكليف الامة فى زمان الغيبة أو لم يأمر على الامام أن يعيّن تكليف الامة فى زمانها مع اخباره بالغيبة وتناولها كان نقصاً فاحشاً على ساحة التشريع والتقنين يجب تنزيها عنه.

ص: 716

فالضرورة قاضية بأنّ الأئمة بعد غيبة الامام عليه السلام فى تلك الازمنة المتطاولة لم تترك سدى فى أمر السياسة والقضاء الذى هو من أهم ما يحتاجون إليه خصوصاً مع تحريم الرجوع إلى سلاطين الجور وقضاتهم وتسميته رجوعاً إلى الطاغوت وأنّ المأخوذ بحكمهم سحت ولو كان الحق ثابتاً وهذا واضح بضرورة العقل ويدلّ عليه بعض الروايات.

وما قد يقال إن غيبة الامام عليه السلام ممّا فلا يجب تعيين السائس بعد ذلك غير مقنع فأى دخالة لاشخاص الازمنة المتأخرة فى غيبته روى له الفداء خصوصاً مثل الشيعة الذين يدعون ربهم ليلاً ونهاراً لتعجيل فرجه فاذا علم عدم اهمال جعل منصب الحكومة والقضاء بين الناس فالقدر المتيقن هو الفقيه العالم بالقضاء والسياسات الدينية العادل فى الرعية خصوصاً مع ما يرى من تعظيم الله تعالى ورسوله الاكرم والائمة عليهم السلام العلم وحملته.

وما ورد فى حق العلماء من كونهم حصون الاسلام وامناء وورثة الانبياء ومنزلتهم منزلة الانبياء فى بنى اسرائيل وانهم خير خلق الله بعد الائمة عليهم السلام اذا صلحوا وان فضلهم على الناس كفضل النبی على ادناهم وانهم حكام الملوک وانهم كفيل ايتام أهل البيت وان مجارى الامور والأحكام على ايدى العلماء بالله الامناء على حلاله وحرامه الى غير ذلك فان الخدشة فى كل واحد منها سنداً أو دلالة ممكنة لكن مجموعها يجعل الفقيه العادل قدر المتيقن كما ذكرنا وما يدلّ على ان القضاء بل مطلق الحكومة للفقيه مقبولة عمر بن حنظلة وهى مع اشتهاها بين الأصحاب والتعويل عليها فى مباحث القضاء مجبورة من حيث السند ولا اشكال فى دلالتها فأنه بعد ما شدّد ابو عبد الله عليه السلام النكير على من رجع الى السلطان والقضاة وان ما يؤخذ بحكمهم سحت ولو كان حقاً ثابتاً قال (عمر بن حنظلة) قلت فكيف يصنعان قال

ينظران الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فليرضوا به حكما فأتى قد جعلته عليكم حاكم الحديث.

دلت (هذه الرواية) على ان الذى نصبه للحكومة هو الذى يكون منا فغيرنا ليس منصوبا لهم و لم يكن حكمه نافذا و لو حكم بحكمهم و يكون راوى الحديث و الناظر فى حلالهم و حرامهم و العارف باحكامهم و هو الفقيه فان غيره ليس ناظراً فى الحلال و الحرام و ليس عارفاً بالاحكام بل راوى الحديث فى زمانهم كان فقيهاً فان الظاهر من قوله «ممن روى حديثنا» أى كان شغله ذلك و هو الفقيه فى تلك الازمنة فان المتعارف فيها بيان الفتوى بنقل الرواية كما يظهر للمتتبع فالعامى و من ليس له ملكة الفقاهاة و الاجتهاد خارج عن مدلولها.

و ان شئت توضيحا لذلك فاعلم انه يمكن ان يستدل على الاختصاص بالمجتهد و خروج العامى بقوله «نظر فى حلالنا و حرامنا» لا من مفهوم النظر الذى يدعى أنه بمعنى الاستنباط و الدقة فى استخراج الأحكام و ان كان لا يخلو من وجه بل لقوله «حلالنا و حرامنا» فان الحلال و الحرام مع كونهما من الله تعالى لا منهم انما نسبا اليهم لكونهم مبينين لهما و انهم محالّ احكام الله فمعنى النظر الى حرامهم و حلالهم هو النظر الى الفتاوى و الأخبار الصادرة منهم فجعل المنصب لمن نظر فى الحلال و الحرام الصادرين منهم أى الناظر فى أخبارهم و فتاويهم و هو شأن الفقيه لا العامى لانه ناظر الى فتوى الفقيه لا الى أخبار الائمة عليهم السلام.

و دعوى القاء الخصوصية عرفاً مجازفة محضه لقوة احتمال ان يكون للاجتهاد و النظر فى اخبارهم مدخلية فى ذلك بل لو ادعى احد القطع بان منصب الحكومة و القضاء بمالهما من الاهمية و بمناسبة الحكم و الموضوع انما جعل للفقيه لا- العامى ليس بمجازف و يمكن الاستدلال بقوله «عرف احكامنا» من اضافته الاحكام اليهم كما

مرّ بيانه و من مفهوم عرف فان عرفان الشىء لغة و عرفاً ليس مطلق العلم به بل متضمن لتشخيص خصوصيات الشىء و تمييزه من بين مشتركاته فكان قال انما جعل المنصب لمن كان مشخصاً لاحكامنا و مميزاً فتاوينا الصادرة لاجل بيان الحكم الواقعى و غيرها مما هى معللة و لو بمؤنة التشخيصات و المميزات الواردة من الائمة عليهم السلام لكونها مخالفة للعامة أو موافقة للكتاب و معلوم ان هذه الصفة من مختصات الفقيه و غيره محروم منا و بالجملة يستفاد من الفقرات الثلاث التى جعلت معرفة للحاكم المنسوب ان ذلك هو الفقيه لا العامى.

و يدلّ على المقصود قوله فيها «و كلاهما اختلفا فى حديثكم» فان الظاهر من الاختلاف هو الاختلاف فى معناه لا فى نقله و هو شأن الفقيه بل الاختلاف فى الحكم الناشى من اختلاف الروايتين لا يكون نوعاً إلاّ مع الاجتهاد و ردّ كل منهما رواية الاخر و ليس هذا شأن العامى فيدلّ هذه الفقرة على ان المتعارف فى تلك الازمنة هو الرجوع الى الفقيه.

و يدلّ عليه أيضاً قوله «الحكم ما حكم به اعدلهما و افقهما» وقوله فيما بعد «أرايت ان كان الفقيهان عرفاً حكمه من الكتاب و السنة» فان المستفاد من جميع ذلك كون الفقاهة مفروغا عنها فى القاضى و لا اشكال فى عدم صدق الفقيه و الا فقه على العامى المقلد.

و يدلّ قوله: «فانى قد جعلته حاكماً» على ان للفقيه مضافاً الى منصب القضاء منصب الحكومة اية حكومة كانت لان الحكومة مفهومها اعم من القضاء المصطلح و القضاء من شعب الحكومة و الولاية و مقتضى المقبولة أنه عليه السلام جعل الفقيه حاكماً و واليا و دعوى الانصراف غير مسموعة فللفقيه الحكومة على الناس فيما يحتاجون الى الحكومة من الامور السياسية و القضائية و المورد لا يوجب تخصيص الكبرى الكلية.

هذا مع منع كون المورد خصوص القضاء المصطلح فان قوله في الصدر «فتحا كما إلى السلطان أو إلى القضاة» يدل على اعمية المورد مما يكون مربوطا بالقضاء كباب القضاء او الى السلطان والوالى فان ما يرجع إليه غير ما يرجع الى القضاة نوعاً فان شأنهم التصرف في الامور السياسية فمع اعمية الصدر من القضاء لا وجه لاختصاص الحاكمية به فح مقتضى الاطلاق جعل مطلق الحكومة سياسية كانت أو قضائية للفقيه و سئوال السائل بعده عن مسألة قضائية لا يوجب اختصاص الصدر بها كما هو واضح وقوله: «إذا حكم بحكمنا ليس المراد الفتوى بحكم الله جزماً بل النسبة اليهم لكون الفقيه حاكماً من قبلهم فكان حكمه حكمهم وردّه ردّهم» (1)

ولقد أفاد وأجاد هذا مضافاً الى أن السند لا يحتاج الى جبران المشهور لقوة صحته وقد تقدم وجه ذلك و مضافاً الى ان المورد لا يختص بالقضاء لأن المنازعة قد تكون من ناحية الشبهة الحكمية وقد تكون من ناحية الاختلاف الموضوعي مع الاتفاق في الحكم وترك الاستفصال يعمهما.

على أن لكل منازعة شخصية كما في ذيل كتاب الرسائل المذكور جهة قضائية وجهة حكومية غير ان الثانية في طول الاولى سواء كان المتنازع فيه امراً مالياً أو حقوقياً أو غيرهما فكل منازعة أولاً يرجع الى القاضي ليحكم بما هو الحق بينهما فإذا تراضيا وأخذوا بحكم القاضي فهو وإلا فيرجع الأمر إلى الحاكم لاجراء هذا الحكم.

فشأن القضاة رفع التداعي بالقضاء بالحق و من شأن الحاكم اجراء هذا الحكم لمنع التعدي بحقوق الناس و حفظ النظام وعليه فان السؤال عن مسألة الدين أو الميراث لا يوجب اختصاصه بمسألة قضائية لأنه ذو جهتين وقوله بعد ذلك فتحا كما الى السلطان أو القضاة يشهد على ذلك.

ص: 720

و مما ذكر يظهر ضعف ما يقال من أن لفظ الحاكم في مقبولة عمر بن حنظلة «أتى قد جعلته حاكماً» ظاهر بقرينة المورد في القضاء بدعوى ان المراد من الصدر هو المنازعة في الحكم وذلك لما عرفت من عدم اختصاص الصدر بالمنازعة في الحكم بل يشمل الاجرائيات أيضاً كما لا يخفى و دعوى ان لفظ الحاكم مشترك لفظي بين المسلط على الامور و بين القاضي و عليه يحتاج التعيين الى القرينة و مورد الرواية يصلح للقرينة بالنسبة الى ارادة القاضي فيحمل لفظ الحاكم على القاضي.

مندفعة أولاً: بأن لفظ الحاكم الاسلامي كثيراً ما يستعمل فيمن له الأمر و هو أعم من القضاء و ان أمكن تخصيصه ببعض الامور بالقرينة و يشهد له ما ورد عنهم: من ان الفقهاء حصون الاسلام و حكام الملوك و مجارى الامور و الأحكام بأيديهم.

وثانياً: بان الصدر كما عرفت أعم من المنازعة في الحكم و الاجرائيات و هو يصلح للقرينة على ارادة ما يعم القضاة و الولاية من الحاكم فلا يضر الاشتراك اللفظي على تقدير ثبوته بعد قيام القرينة على الاعم و يؤكد ذلك ظهور الصدر في منع المراجعة الى السلطان و القضاة من غير الشيعة مطلقاً و جعل الحكومة للفقهاء من الشيعة عوضاً عنهما حتى يرجع الشيعة الى الفقهاء في القضاء و الاجرائيات دون الولاية و قضاة العامة.

لا يقال: ان المقبولة لم يفرض فيها زمان الغيبة بل المتيقن من الأمر فيها بالمراجعة الى من وصفه عليه السلام زمان حضوره و من الظاهر ان في ذلك الزمان لم يكن القضاء من اصحابه عليه السلام كالقضاء ممن له شؤون القاضي من استيفاء حقوق الناس بعضهم من بعض أو حقوق الله من العقوبات لان هذا الاستيفاء يتوقف على القدرة و السيطرة التي كانت بيد المخالفين و لا تحصل للشخص الا ان يكون بيده ولاية البلاد و امارتها او بكونه

منصوباً بالنصب الخاص من قبل من يكون كذلك أللهم إلا أن يقال ان عدم التمكن من العمل بمقتضى الولاية لا ينافي ثبوت الولاية. (1)

لأننا نقول: صدور ذلك فى زمان الحضور لا يوجب اختصاص الصادر بذلك الزمان مع اطلاقه وعدم تقييده بذلك الزمان كما أن عدم التمكن من العمل بمقتضاه فى ذلك الزمان لا يمنع عن كون المجعول للفقهاء امراً عاماً ولا يكون محدوداً بوقت أو بشىء خاص فالخبر يدل على ثبوت الولاية للفقهاء فى قبال قضاة العامة ولا تهم ويشهد له المنع من المراجعة الى السلطان والقضاة من العامة فى صدر الرواية فإن المستفاد منه ان الفقهاء مكان الولاية والقضاة و عليه فالمناصب الجارية لهما مجعولة للفقهاء من الشيعة ولا يجوز العدول عنهم الى غيرهم بل يجب الالتزام بحكمهم وأمرهم ومقتضى عدم التقييد بزمان الحضور انه يعم زمان الغيبة للفقهاء تلك الامور و عليهم الاجراء مهما امكن ذلك ولو فى مجتمع الشيعة أو فى بعض الازمنة.

إن قلت: ان مدلول مقبولة عمر بن حنظلة يناسب القضاء بنحو التحكيم حيث ان الامر بتوافق الخصمين فى الرجوع الى من ذكر فيها والرضا بحكمه مقتضاه ذلك ولو كان المراد القاضى الابتدائى لكان تعيين المراجعة اليه بيد المدعى لما يأتى من ان تعيين القاضى حق للمدعى و المدعى عليه ملزم بالاستجابة عند رجوع المدعى الى القاضى الابتدائى خصوصاً بملاحظة ما ورد فى ذيل المقبولة من فرض تعيين كل من المتخاصمين رجلاً وتراضيهما بكونهما ناظرين فى منازعتهم ولو كان القضاء ابتدائياً لكان الحكم هو الذى عينه المدعى وينفذ حكمه على المتخاصمين. (2)

ص: 722

1- (1) اسس القضاء و الشهادة، ص 24.

2- (2) اسس القضاء و الشهادة، ص 23.

قلت: ان ظاهر صدر الرواية ان المتخاصمين تحاكما الى السلطان و الى القضاة و ظاهره انهما توافقا في الرجوع الى السلطان و القاضى من العامة مع انهما لا يكونان قاضى التحكيم لكونهما ولاية و قضاة قبل المراجعة اليهما فمنع الامام عليه السلام المترافعين عن ذلك و أوجب عليهما مكان رجوعهما الى قضاة العامة و ولا تهم ان يراجعا الى الناظر فى الحلال و الحرام و أحكام الائمة عليهم السلام و ان يرضيا بحكمه معللا بانى قد جعلته حاكما و ظاهر ذلك ان مورد الرجوع هو القاضى الشرعى المنصوب لا قاضى التحكيم بناء على مغايرتهما فكما ان للعامة قاضيا منصوبا فكذلك للشيعة قاضيا منصوبا و اللازم على المترافعين ان يوافقا في الرجوع الى القاضى المنصوب الشيعى و ان يجتنبوا من المراجعة الى قضاة العامة و ولا تهم و عليه فقولوه فليرضوا به حكما يدل على لزوم الرضا بالقاضى المنصوب الشيعى فى قبال القاضى المنصوب العامى لا قاضى التحكيم كما لا يخفى.

و أما قول السائل بعده قلت فان كان كل رجل اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا ناظرين فى حقهما و اختلفا فيما حكما و كلاهما اختلفا فى حديثكم فهو محمول على فرض التداعى فان لكل طرف حينئذ ان يرجع الى القاضى فالرواية اجنبية عن قاضى التحكيم.

هذا مضافاً الى أن اختصاص المورد بقاضى التحكيم على فرض مشروعيته و وجود شرائطه و مغايرته مع القاضى المنصوب لا يمنع عن جعل مطلق الحكومة للفقهاء بقوله فانى قد جعلته حاكما نعم مقتضى شموله و عمومته لقاضى التحكيم هو تقييد مورد جواز اختيار قاضى التحكيم كالقاضى المنصوب بما اذا كان المختار فقيها فلا فرق بينهما و الحاصل انه لا موجب لرفع اليد عن اطلاق الجعل العام للفقهاء و تقييده

بقاضى التحكيم مع ما عرفت من اطلاق الجعل للفقهاء كما يشهد له عموم التعلييل بل لو لم يكن التعلييل عاماً لزم تعلييل الحكم بنفسه و هو بارد.

و كيف كان يظهر مما تقدم تمامية الاستدلال بالمقبولة للولاية المطلقة و الله هو العالم.

الفصل الخامس: فى الأحكام المترتبة على المجتهد المتجزئ

ويقع الكلام فى مواضع

الموضع الاول: فى امكان التجزئ

قال فى الكفاية و هو و ان كان محل الخلاف بين الاعلام الا انه لا ينبغي الارتياب فيه حيث كان أبواب الفقه مختلفة مدركا و المدارك متفاوتة سهولة و صعوبة عقلية و ثقيلة مع اختلاف الاشخاص فى الاطلاع عليها و فى طول الباع وقصوره بالنسبة اليها فرب شخص كثير الاطلاع و طويل الباع فى مدرك باب بمهارته فى الثقليات أو العقليات و ليس كذلك فى اخر لعدم مهارته فيها و ابتناؤه عليها و هذا بالضرورة ربما يوجب حصول القدرة على الاستنباط فى بعضها لسهولة مدركه او لمهارة الشخص فيه مع صعوبته مع عدم القدرة على ما ليس كذلك بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عادة غير مسبوق بالتجزئ للزوم الطفرة و بساطة الملكة و عدم قبولها التجزئية لاتمنع من حصولها بالنسبة الى بعض الابواب بحيث يتمكن بها من الاحاطة بمداركه كما اذا كانت هناك ملكة الاستنباط فى جميعها و يقطع بعدم دخل ما فى سائرهما به اصلا اولا يعتنى باحتماله لاجل الفحص بالمقدار اللازم الموجب للاطمينان بعدم دخله كما فى الملكة المطلقة بداهة انه لايعتبر فى استنباط مسألة معها من الاطلاع فعلاً على مدارك جميع المسائل كما لا يخفى. (1)

ص:724

و لا يخفى ما فيه كما أفاد فى مصباح الأصول فان دعوى استحالة حصول اجتهاد مطلق عادة غير مسبوق بالتجزى مندفة بان الافراد كلها فى عرض واحد و لا يكون بعضها مقدمة لبعض اخر حتى يتوقف الوصول الى المرتبة العالية على طىّ المراتب النازلة فلا مانع عقلاً من حصوله دفعة و بلا تدريج و لو بنحو الاعجاز من نبيّ او إمام عليه السلام إلا أن يكون مراده الاستحالة العادية لا العقلية فأنّه لا يمكن عادة حصول الاجتهاد المطلق دفعة بل هو يتوقف على التدرج شيئاً فشيئاً لأنّ حصول الجميع دفعة من المحالات العقلية كاجتماع الضدين مثلاً فان كان مراده هذا فهو صحيح لكنّه خلاف ظاهر كلامه من الاستدلال للزوم الطفرة فانّ ظاهره الاستحالة العقلية. (1)

الموضع الثانى: فى حجية رأى المتجزى على نفسه

و لا اشكال فى جواز عمله بفتواه لو استنبط فانّ المجتهد المتجزى بعد الاستنباط يصدق عليه انه عالم بالنسبة الى ما استنبطه فيشملة عموم مفهوم قوله تعالى فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (2) وهكذا تشمله السيرة العقلانية الدالة على لزوم رجوع الجاهل الى العالم لا رجوع العالم الى مثله و انما الكلام فى انه اذا علم قبل الاستنباط انه لو استنبط لابتلى بالخطأ كثيراً ما فى طريق الاستنباط بحيث لا يشمله حديث رفع الخطأ لشدة و كثرته فعند ذلك هو يجوز له الاستنباط أم لا يجوز ذهب سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره الى الثانى بدعوى أنّه ليس له حينئذٍ اتباع ذلك المقدمات و لو اتبعها و حصل له القطع كان معاقباً فيما خالف قطعه الواقع و الوجه فيه واضح و هو العلم بكثرة الخطأ و معه لا يشمله بناء العقلاء و لا أقل من الشك فلا يجوز العمل برأى نفسه ولكن لازم ذلك هو سراية الاشكال فى جواز استنباط المجتهد المطلق و رجوعه الى رأى نفسه فيما

ص: 725

1- (1) -) مصباح الاصول، ج 3، ص 441-442.

2- (2) -) النحل، 43.

إذا علم بأنّ العلم أكثر اصابة منه وانه ابتلى بكثرة الخطأ بالنسبة الى الواقع لو استنبط بنفسه و هو كما ترى لقيام بناء العقلاء على جواز الاستنباط مع العلم بوجود العلم و كون العلم أكثر اصابة فتأمل انتهى و لعل وجه التامل انه لا مانع من سرية الاشكال فى استنباط المجتهد المطلق أيضاً بعد الشك فى جواز العمل بهذا رأى لأن مقتضى الاصل حينئذ هو عدم جواز العمل به.

الموضع الثالث: فى جواز رجوع غير المتصف بالاجتهاد اليه فى كل مسألة اجتهد فيها

اشارة

قال فى الكفاية هو محل الاشكال من انه من رجوع الجاهل الى العالم فيعمّه أدلة جواز التقليد و من دعوى عدم الاطلاق فيها و عدم احراز ان بناء العقلاء أو سيرة المشرعة على الرجوع الى مثله أيضاً و ستعرف انشاء الله تعالى ما هو قضية الادلة و أما جواز حكومته و نفوذ فصل خصومته فأشكل نعم لا يبعد نفوذه فيما اذا عرف جملة معتدا بها و اجتهد فيها بحيث يصح أن يقال فى حقه عرفاً أنّه ممن عرف احكامهم كما مر فى المجتهد المطلق المنسند عليه باب العلم و العلمى فى معظم الأحكام. (1)

قال سيّدنا الاستاذ ان كان المتجزى عرف جملة معتدا بها من الأحكام الغير المرتبطة باب القضاة و اجتهد فيها بحيث يصح أن يقال عرفاً انه عرف شيئاً من أحكامهم ولكن كان جاهلاً بأحكام باب القضاة لا مجتهداً فى أحكامه و لا مقلداً لا يجوز حكومته و لا ينفذ فصل خصومته قطعاً من دون شك و ارتياب و هذا غير مراد من العبارة جزماً الى أن قال بل الذى لا بدّ من اعتباره و لا مفر منه هو علمه بأحكام ما يقضى فيه. (2)

ص: 726

1- (1) - (الكفاية، ج 2، ص 428-429).

2- (2) - (المحاضرات لسيّدنا الاستاذ، ج 3، ص 377).

بقى شيء و هو أنه لو علم شخص أحكام باب القضاة جميعها أو بعضها عن تقليد فهل ينفذ قضاؤه فيما علم به عن تقليد أولا

الظاهر هو الثاني كما أفاد سيّدنا الاستاذ حيث أن الظاهر من قوله عليه السلام ممن عرف احكامنا ونظر في حلالنا و حرامنا هو الذي عرف أحكامهم بنحو النظر والاجتهاد.

و حينئذ يقع الكلام في ان من علم كثيراً من الأحكام بنحو النظر والاجتهاد ولكن كان علمه ببعض أحكام القضاء بل بجميعها عن تقليد هل يشمل قوله فمن عرف أحكامنا أولا والانصاف أنه لو لم يكن ظاهراً في عدم الشمول لم يكن ظاهراً في الشمول نعم لا يبعد شموله فيما كان مقلداً في حكم واحد أو في شاذ من الأحكام (1) ولا يذهب عليك ان هذا لا ينافي ما تقدم من جواز نصب الفقهاء إياهم عند الضرورة وقلة المجتهدين لاختصاص ما تقدم بصوربه الضرورة ولزوم اختلال النظام والله هو العالم.

الفصل السادس: في مبادئ الاجتهاد و مقدماته

إشارة

قال المحقق الخراساني في الكفاية لا يخفى احتياج الاجتهاد الى معرفة العلوم العربية في الجملة ولو بان يقدر على معرفة ما يبتنى عليه الاجتهاد في المسألة بالرجوع الى ما دون فيه ومعرفة التفسير كذلك وعمدة ما يحتاج اليه هو علم الأصول ضرورة أنه ما من مسألة إلا و يحتاج في استنباط حكمها الى قاعدة أو قواعد برهن عليها في الأصول أو برهن عليها المقدمة في نفس المسألة الفرعية كما هو طريقة الاخبارى.

و تدوين تلك القواعد المحتاج اليها عليحدة لا يوجب كونها بدعة وعدم تدوينها في زمانهم عليهم السلام لا يوجب ذلك وإلا كان تدوين الفقه والنحو والصرف بدعة وبالجملة لا محيص لأحد في استنباط الأحكام الفرعية من ادلتها إلا الرجوع الى ما بنى

ص: 727

عليه في المسائل الأصولية وبدونه لا يتمكن من استنباط واجتهاد مجتهدا كان أو اخباريا. (1)

وحينئذٍ يقع الكلام في امور:

الأمر الأول: في أنه هل يلزم الاجتهاد في تلك المبادئ و المقدمات أم لا

قال سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره و الظاهر جواز التقليد في المقدمات بالنسبة الى المجتهد في اعمال نفسه لعدم الفرق في الادلة الدالة على جواز التقليد من السيرة وغيرها مما هو بمنزلتها بين أن يكون في الحكم الفرعى أو في غيره اذا كان له اثر كما هو الحال في المقام.

و ممّا يهديك الى الجواز أن القائلين بعدم حجية قول اللغوى انما يعللون ذلك بان اللغوى ليس من أهل الخبرة بالنسبة الى المعانى الحقيقية و المجازية بل هو خبير بموارد استعمالات اللفظ و يلوح منه حجية قوله لو فرض كونه خبيراً بالمعانى الموضوع لها الالفاظ و هذا عبارة اخرى عن جواز التقليد في فهم الظهورات و مثلها ساير المقدمات و لا يشكل بانّ التقليد في اللغة و النحو و الرجال يكون غالبا من الاموات فيشكل من هذه الجهة لما يأتى ان مقتضى الادلة جواز تقليد الميت أيضاً ابتداء غاية الأمر قيام الاجماع على عدم الجواز و شموله للمقام مشكل جداً و بالجملة فالظاهر جواز التقليد في المقدمات و حجية قول أهل الأدب و الرجال و نتيجته حجية فتواه في حقه و لو كان عرف مقدماته عن تقليد. (2)

الأمر الثاني: في أنه هل يجوز التقليد عن كان مقلدا في المقدمات أم لا

فقد قال سيّدنا الاستاذ قدس سره فالظاهر جواز التقليد عنه (3) و لعل وجهه السيرة لأنّ المجتهدين كثيراً ما لا

ص: 728

1- (1) - (الكفاية، ج 2، ص 429-430.

2- (2) - (المحاضرات لسيّدنا الاستاذ، ج 3، ص 381-382.

3- (3) - (المصدر السابق.

يجتهدون في المقدمات كالصرف و النحول يأخذون من المهرة و لا يمنع ذلك عن التقليد عنهم و هو محل تأمل.

قال السيّد المحقّق الخوئي قدس سره في مبادئ الاجتهاد و مقدماته و لابدّ من تنقيح كل ذلك بالنظر و الاجتهاد لا بالتقليد و إلا لا يصدق عليه عنوان العارف و الفقيه. (1)

نعم لو اقتصر من لم يكن مجتهداً في المقدمات على الامور التي اطمئن بها في الفتاوى جاز التقليد عنه لصدق العارف و الفقيه عليه حينئذٍ هذا مضافاً الى أن تعليل عدم حجّية قول اللغوي بأنّ اللغوي ليس من أهل الخبرة بالنسبة الى المعاني الحقيقية و المجازية بل هو خبير بموارد الاستعمالات يلوح منه حجّية قوله لو فرض كونه خبيراً بالمعاني الموضوع لها الالفاظ و هذه عبارة اخرى عن جواز التقليد في فهم الظهورات و مثلها سائر المقدمات و مع التقليد في المقدمات يصدق عليه أنّه عارف و عالم بالأحكام بالحجّة بعد حجّية قول المهرة فيها و ناظر في الروايات و بعبارة اخرى عنوان العارف بالأحكام يعم العارف بها بالحجّة أيضاً أللهمّ إلا أن يقال لازم ذلك هو جواز الرجوع الى المقلد أيضاً لأنّه عارف بالأحكام بالحجّة و هي قول المجتهد ولكن لقائل أن يقول أن المقلد فلا يكون ناظراً في الروايات لا يشمله أدلّة جواز التقليد بخلاف المجتهد الذي قلّد في بعض المقدمات وعليه فالظاهر جواز التقليد عن المجتهد المذكور.

الأمر الثالث: في أنّه هل يلزم تعلم المنطق اولا

وقد سكت في الكفاية عن وجوب تعلمه و لعلّه من جهة وضوح وجوب ذلك في الجملة و كيف كان فقد نص على وجوبه سيّدنا الامام المجاهد قدس سره حيث قال و من مقدمات الاجتهاد تعلم المنطق بمقدار تشخيص القيسة و ترتيب الحدود و تنظيم الاشكال من الاقترايات و غيرها و تمييز

ص:729

عقيمها من غيرها و المباحث الرائجة منه فى نوع المحاورات لئلا يقع فى الخطأ لأجل اهمال بعض قواعده و أما تفاصيل قواعده و دقائقه الغير الرائجة فى لسان أهل المحاورة فليست لازمة و لا يحتاج اليها فى الاستنباط. (1) و لا يخفى عليك أن تعلم تشخيص الاقيسه يجب بمقدار يتوقف الاستدلال الصحيح عليه و اما الزائد عليه فلا يجب و هكذا غيره.

الأمر الرابع: فى أنه هل يلزم تعلّم علم الرجال أو لا

و الواضح هو الأول لابتناء المسائل غالباً على الروايات و ملاحظة اسنادها و تميز صحيحها عن سقيمها و هذا لا يمكن بدون علم الرجال. و دعوى ان الأخبار المخرجة فى الكتب الاربعة هى أقوال الائمة عليهم السلام و انما ذكر السند لها للزينة و خروجها عن صورة المقطوعة و المرفوعة و المرسله كما زعم ذلك أكثر الأخباريين مندفعه بأنه لا دليل على ذلك بحيث يطمئن الانسان به و أيضاً لا وقع لما يقال من كفاية ما ذهب اليه المشهور فى الفتاوى فإنه يكشف عن احرازهم القرينة على صحتها و ما تركوها يكشف عن عدم تماميتها و معه لا حاجة الى علم الرجال و الوجه فيه ان عمل المشهور و أن أفاد الاطمئنان فى الأصول المتلقاة عن الائمة عليهم السلام الا أن الشهرة غير محققة فى جميع المسائل لكون كثير منها من التفريعات لا من الأصول المتلقاة هذا مضافاً الى اجمال بعض الموارد من ناحية وجود الشهرة و عدمه.

الفصل السابع: فى التخطئة و التصويب

و قد تقدم فى مبحث الظن ان التعبد بالامارات بناء على الطريقة يكون من باب مجرد الكشف عن الواقع و لا يلاحظ فى التعبد بها إلا الايصال الى الواقع و ليس فى باب التعبد بالامارات جعل من قبل الشارع

ص:730

أصلاً لأنها طرق عقلانية دائرة بينهم فى مقام الاحتجاج واللجاج والشارع لم يردع عنها وامضاها والاوامر الظاهرية فيها ليست باوامر حقيقية بل هى ارشادية الى ما هو أقرب الى الواقعيات فان اصابت الامارات فهى مصيبة وإلا فهى مخطئة.

ثم ان آراء المجتهدين حيث كانت من الامارات فتكون ارشادية الى الواقعيات كساير الامارات ولا مجال معه للتصويب الذى نسب الى مخالفينا فإنه يناقض الارشاد الى الواقع فان التصويب عند العامة بمعنى ان لله سبحانه وتعالى أحكاما عديدة فى موضوع واحد بحسب اختلاف آراء المجتهدين فكل حكم أدى اليه نظر المجتهد و رأيه فهو الحكم الواقعى فى حقه و هو كما ترى.

لأنه قول يخالفه الاعتبار العقلانى فى تقنين القوانين إذ المقتنّ يشرع القوانين حسب ما يراه مطابقا للمصالح والمفاسد لا حسب ما أدى إليه نظر المكلفين و عليه ربما يصل إليها المكلف و ربّما لا- يصل والقانون يكون على ما هو عليه من دون ان ينقلب فى حق المخطئ فلا مجال لدعوى اطلاق التصويب و انكار التخطئة رأسا.

قال السيّد المحقّق الخوئى قدس سره و يكفى فى بطلان هذا القول مضافاً الى الاجماع و الاخبار الكثيرة الدالة على أنّ لله حكما فى كل واقعة يشترك فيه العالم و الجاهل نفس اطلاقات أدلّة الأحكام فإنّ مقتضى اطلاق ما يدلّ على وجوب شىء أو حرمة ثبوته فى حق من قامت عنده الامارة على الخلاف أيضاً. (1)

هذا مضافاً إلى ما أفاده فى تسديد الأصول من أنّ مقتضى الادلة الكثيرة الواردة فى بيان علل الشرايع أيضاً عمومها لجميع المكلفين فإنّ العلل المذكورة فيها من قبيل الآثار التكوينية التى لا فرق فى ترتبها على الاعمال بين العالم بحكمها و الجاهل فإنّ مفسدة شرب الخمر و أكل الميتة و الخنزير كما تترتب لمن عرف حرمتها تترتب على

ص:731

الجاهل بها المعتقد خطأ لحليتها فالحرمة المستندة إليها لا محالة تتبعها في العموم لمعتقدى حلّها أيضاً.

وأضاف إليه أنّ الأخبار الواردة في أنّ جميع الأحكام قد شرعت في زمن النبي الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم وأن الأئمة عليهم السلام لا يقولون بآرائهم بل كل شيء في كتاب أو سنة وأنّ عندهم عليهم السلام كتاباً باملاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم وخطّ على عليه السلام جميع الأحكام حتى ارش الخدش وإن النبي صلى الله عليه وآله وسلم جاء بما يحتاج إليه الناس إلى يوم القيامة من دون أن يضيع منه شيء إلى غير ذلك من طوائف الأخبار الكثيرة التي قد مرّت الإشارة إلى بعضها في مبحث التعادل والترجيح تدلّ بوضوح على أنّ أحكام الله تعالى لا تتبع الآراء المختلفة بل هي قد شرعت على ما اقتضته المصالح وأودعت في صحف مطهرة عند الأئمة المعصومين وبلغها النبي الأعظم والأئمة المعصومون عليهم صلوات المصلين ولذلك فما قاله الأصحاب من تواتر الأخبار ببطلان القول بالتصويب ليس دعوى بعيدة نعم أنه ليس من قبيل تواتر لفظ أو مضمون واحد بل هو تواتر أخبار كثيرة على ما هو من قبيل المدلول الالتزامي الواحد إلى أن قال.

ومنه تعرف أنّ اجماع الأصحاب هنا مستند إلى هذه الأخبار وعده دليلاً مستقلاً ليس على ما ينبغي فالقول بالتصويب سواء كان بمعنى أنّ لكل مجتهد حكماً واقعياً يكشف عن اجتهاده أو بمعنى أنّ حكمه الواقعي ينشأ بعد اجتهاده ومتأخراً عنه مخالف لهذه الأدلة المتعددة المعتبرة مضافاً إلى أنّ تأخر انشائه عن الاجتهاد يؤدّي إلى عدم إمكان استظهاره من الآيات والأخبار التي لا ريب في أنّ مدلولها انشاء الأحكام وروايتها من دون دخل لهذا الاستنباع إلى أن قال ومنه تعرف أنه لا وجه للالتزام بانشاء أحكام ظاهرية مولوية في موارد الامارات كما لا حكم فيها عند العقلاء أصلاً ولو تفوه به بما ظاهره الأمر باتباعها لكان أمراً ارشادياً ينشأ من ثبوت الواقع

بها ولزوم اطاعة تكليف المولى المتعلق به و الحق فى هذا المجال مع صاحب الكفاية المنكر لوجود أمر ولو كان طريقاً فى موردها نعم ما أفاده من أن المجعول فيها مجرد الحجية ليس على ما ينبغي فإن العقلاء يرونها طرقاً موصلة إلى الواقع والشارع أيضاً أمضاها والطريقة أمر أكثر من مجرد الحجية فان اسناد مؤدى الطريق المعتبر الى الشارع صحيح جائز بلا ريبه.

و ليس كذلك الحجة فإن احتمال التكليف قبل الفحص حجة منجزة للتكليف الواقعى لو كان مع الله لا يجوز اسناد أن فى موردته تكليفا قطعاً و كان الأسناد المذكور من مصاديق ان يقال على الله ما لا يعلمون الذى هو حرام بنص الكتاب قال الله تعالى قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ وَ الْإِثْمَ وَ الْبَغْيَ بغير الحَقِّ وَ أَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (1) الى أن قال هذا كله بالنسبة لموارد الامارات و أما الأصول العملية فلا ريب فى اختصاصها بمن كان جاهلاً بالحكم مورداً لها فالحلية أو الطهارة الظاهرية المدلول عليها بمثل «كل شىء هو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه» وقوله «كل شىء نظيف حتى تعلم انه قذر» مختصة بالجاهل بالحل و الحرمة و النظافة و القذارة فلا تجرى فى من علم باحداها و لا بأس به و حكم قبح العقاب و عدم المؤاخذه على التكليف المجهول أيضاً مختص بمن لم يعلم ذلك التكليف و لا- يعم من علم به وقامت عنده الامارة عليه كما لا يخفى. (2) هذا كله بناء على الطريقة و قد عرفت بقاء الاحكام الواقعية على ما هو عليها و الاوامر الارشادية ربما يصل اليها وربما لا يصل و اما بناء على السببية فلا يلزم التصويب أيضاً على بعض وجوهه و قد تقدم تفصيل ذلك فى مبحث الظن و حاصله ان تصور السببية على وجوه احدها

ص:733

1- (1) الاعراف، 33.

2- (2) تسديد الاصول، ج 2، ص 523-527.

أن يكون الحكم سواء كان فعلياً أو شأنيّاً تابعاً للأمارات بحيث لا يكون فى حق الجاهل مع قطع النظر عن قيام الامارات وعدمها حكم فيكون الاحكام الواقعية مختصة فى الواقع بالعالمين بالامارات والطرق والجاهل بالحكم الواقعى مع قطع النظر عن مؤدى الامارات لاحكم له وهذا هو التصويب الباطل عند أهل الصواب من التخطئة وقد تواترت الاخبار بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل.

ثانيها: أن يكون الحكم الفعلى تابعاً لهذه الامارات بمعنى ان لله فى كل واقعة حكماً يشترك فيه العالم والجاهل لو لا قيام الامارات على خلافها بحيث يكون قيامها مانعاً عن فعلية الاحكام الواقعية لكون مصلحة سلوك هذه الامارات غالبية على مصلحة الاحكام الواقعية فالحكم الواقعى فعلى فى حق غير الظان بخلافه و شأنى فى حقه.

وهذا هو تصويب مجمع على خلافه لان اللازم من الاشتراك هو وجود الحكم المشترك فى الواقع بحيث لو علم به لتنجزه وهنا بعد تزامم المصلحة فى نفس الفعل لا يبقى الاحكم شأنى والعلم به لا يوجب التنجز.

ثالثها: أن لا يكون للامارة القائمة على الواقعة تأثير فى نفس الفعل الذى تضمنت الاماره حكمه ولا تحدث فيه مصلحة الا ان العمل على طبق تلك الامارة والالتزام به فى مقام العمل على انه هو الواقع وترتيب الآثار الشرعية المترتبة عليه واقعاً يشتمل على مصلحة فاجبه الشارع ومعنى ايجاب العمل على الامارة وجوب تطبيق العمل عليها لا وجوب ايجاد عمل على طبقها اذ قد لا تتضمن الامارة الزاماً على المكلف.

ففى هذه الصورة لا يلزم التصويب لوجود الحكم الواقعى فيها اذ المراد بالحكم الواقعى الذى يلزم بقاؤه هو الحكم المتعين المتعلق بالعباد الذى تحكى عنه الامارة و

يتعلق به العلم والظنّ وأن لم يلزم امتثاله فعلاً في حق من قامت عنده اماره على خلافه إلا أنه يكفي في كونه الحكم الواقعي انه لا يعذر فيه اذا كان عالماً به او جاهلاً مقصراً والرخصة في تركه عقلاً كما في الجاهل القاصر أو شرعاً كمن قامت عنده اماره معتبرة على خلافه و من المعلوم أن مع الرخصة في تركه لم ينتف الحكم واقعاً بل هو موجود في الواقع بحيث لو علم به لما كان معذوراً فيه فلا يلزم من القول به التصويب لوجود الحكم في الواقع بحيث لو علم به لتنجز والسببية بهذا المعنى لا اشكال فيها وبقية الكلام في محله.

الفصل الثامن: في تبدل رأى المجتهد

اشارة

قال في الكفاية إذا اضمحل الاجتهاد السابق بتبدل رأى الأول بالآخر أو بزواله بدونه فلا شبهة في عدم العبرة به في الأعمال اللاحقة ولزوم اتباع الاجتهاد اللاحق مطلقاً أو الاحتياط فيها انتهى. (1)

أورد عليه سيّدنا الاستاذ بأنّ الظاهر أنّه جمع في التعبير وإلا فقد يكون اللازم اتباع الاجتهاد تعيناً كما اذا قطع بالواقع فأنّه لا احتياط مع القطع وقد يكون اللازم اتباع الاحتياط كما اذا لم يستقر رأيه ثانياً على شيء وقد يكون بالخيار كما اذا ظفر بالحكم بحسب الطرق و الامارات فانه يكفيه متابعة رأيه المستفاد منها كما يكفيه الاحتياط في الواقع. (2)

ولقائل أن يقول نعم لا مجال للقاطع للعمل بالاحتياط لعدم احتمال الخلاف ولكن المقلد حيث انه لم يقطع بما قطع به مجتهدة امكن له الاحتياط هذا اولاً وثانياً ان اتباع الاحتياط يتعين لو كان التكليف معلوماً بالاجمال والآ فامكن الرجوع الى البراءة كما لا يخفى.

ص: 735

1- (1) الكفاية، ج 2، ص 432.

2- (2) المحاضرات لسيّدنا الاستاذ، ج 3، ص 313.

ذكر سيدنا الاستاذ صور اضمحلال الاجتهاد السابق بقوله فتارة يستقر رأيه على شىء غير ما استقر أولاً إمّا بالقطع وإمّا بالامارات و الطرق و الأصول.

و اخرى لا- يستقر له رأى و على التقديرين فتارة كان بحسب الاجتهاد الأول قد حصل له القطع بالحكم و اخرى كان هناك طريق معتبر شرعاً و ثالثة كان هناك اصل كذلك من استصحاب و نحوه و على الثانى فتارة يعلم مدرك اجتهاده السابق تفصيلاً فقطع بفساده أو شك فيه و اخرى لا يعلم به كذلك.

و هذا القسم الاخير خارج عن محل الكلام و ليس محطاً للنقض و الابرام بل كان الاجتهاد السابق حجة فى الاعمال السابقة و اللاحقه قطعاً للمجتهد و مقلديه اذ ما من مجتهد إلا و يشك عادة بعد ما استقر رأيه على شىء فى صحة مباني اجتهاده و استنباطه اذ قلماً يتفق أن يكون المجتهدون بعد ما فرغوا عن استنباط حكم المسألة عالمين بمدارك استنباطهم فى تلك المسألة بل كثيراً ما كانوا مذهولين عن نفس فتاويهم فضلاً عن مداركها بل هو الحال بحسب العادة فى الأوحدي منهم نظير محمد بن مسلم وزارة فضلاً عن غيرهم و اتفاق مجتهد يعلم من حاله أن فهمه لا يزيد عما استقر عليه رأيه و إن كان بمكان من الامكان بل الوقوع إلا أنه أقل قليل خارج عن الأفراد المتعارفة الذين يقوى ملكة الاجتهاد فيهم لا يزال بسبب المزاوله و كثرة الممارسة و لذاترى تغير آرائهم فى كتابين لمجتهد واحد بل فى كتاب واحد فى باب و باب.

و بالجملة نوع المجتهدين كانوا اذا دخلوا فى استنباط حكم مسألة غافلين عن حكم مسألة اخرى و مداركها و حينئذٍ يعرض لهم الشك فعلاً فى صحة اجتهادهم

السابق وصحة مداركها و الشك في ذلك مساوق لاضمحلال الرأى وعدم وجوده فعلاً.

وهذا لو اثر في عدم حجية الرأى السابق كما قد يتوهم بتخيل انه لا دليل على حجية القطع السابق بالحكم أو بالوظيفة في ترتيب الآثار عليه في اللا-حق و لا-قطع بأحد الأ-مرين فعلاً كى يكون حجة له بحكم العقل فيلزمه الاحتياط أو تجديد النظر و تحصيل القطع لأدى إلى اختلال النظام و الهرج و المرج بل قام الاجماع قولاً و عملاً على خلافه بل طريقة كل العقلاء على ترتيب الآثار على قول أهل الخبرة و تشخيصهم في الأمور الراجعة إليهم و لو طال الزمان بحيث غفل الخبير عن مدرك تشخيصه إلى أن قال فانقدح أن زوال الرأى إذا كان بهذا الوجه لا يضر و لا يؤثر في عدم حجية الرأى السابق لا بالنسبة الى الأعمال السابقة و لا اللاحقه لا بالنسبة الى المجتهد و لا مقلديه فافهم و استقم. (1)

و لو ابيت عما ذكره سيدنا الاستاذ من ان طريقة العقلاء و السيرة على ترتيب الآثار و لو مع عدم بقاء الرأى و اضمحلاله أمكن استصحاب حجية الرأى بحدوثه اذ الشك يرجع الى بقاء الحجة الا اذا كان الشك في صحة اجتهادهم السابق شكاً سارياً و معه لا علم بالحجة حتى يستصحب و كيف كان فما ذهب اليه سيدنا الاستاذ واضح فيما اذا لو استنبط فعلاً لا ينتهى الى الاسدّ مما مضى كما أفاد بعض الاكابر و اما اذا انتهى الى الاسدّ فلا يكتفى بما مرّ انتهى ولكن الانصاف ان طريقة السيرة و طريقة العقلاء ليست على التفصيل المذكور.

ثم قال سيدنا الاستاذ في تتميمهم حكم الصور المذكورة اذا كان بحسب الاجتهاد الاول قد حصل له القطع بالحكم و قد اضمحل فهو خارج عن موضوع مسألة الاجزاء

ص:737

(لعدم حكم ظاهري في فرض القطع) و مثله ما لو قام طريق معتبر شرعاً مثل الخبر الواحد ثم اضمحل القطع بحجته ففي هذين الفرضين لايجرى نزاع الاجزاء (اذ لا حكم معه شرعاً غايته هي المعذورية في المخالفة عقلا و سياًنى شمول بعض الاستدلالات لهذه الصورة أيضاً) ثم قال سيّدنا الاستاذ قدس سره و اما اذا قام طريق معتبر شرعاً على الحكم ثم انكشف أن الواقع على خلافه أو كان بحسب الاجتهاد الاول مجرى الاصل الشرعى فيأتى النزاع فى باب الاجزاء فان قلنا باجزاء الاوامر الظاهرية عن الواقعية يصحّ الاعمال السابقة سواء قلنا بالطريقة أو بالسببية و مع قطع النظر عن قاعدة الاجزاء و ساير ما يقتضى صحة العمل من حديث لا تعاد و قاعدة الفراغ يكون مقتضى القاعدة بطلان الاعمال السابقة و وجوب اعادتها ثانياً بما اجتهد لا حقاً سواء ايضاً قلنا بالطريقة أو بالسببية اذ كل من القولين مشترك فى أنّ الواقع ليس فعلياً ما لم ينكشف الخلاف.

و فعلى بمجرد انكشاف الواقع على ما هو ظهور أدلة الأحكام من وجود الارادة الفعلية على طبقها لو لا ما يوجب سقوطها عن الفعلية.

و على هذا فلا مانع من ايجاب الاعادة بعد ظهور الحال و انكشاف ان الاجتهاد السابق كان على خلاف الواقع غاية الأمر أنّه على القول بالسببية يتعدد المطلوب أحدهما العمل على طبق قول العادل ما لم ينكشف الخلاف و الثانى العمل على طبق الواقع بعد انكشاف الخلاف بالنسبة الى ما مضى.

و بالجملة فالمتبع دلالة الدليل فان قلنا بالاجزاء أو بساير ما اقتضى الصحة عمّ القولين و إلا كان مقتضى أدلة الأحكام الأولية الاتيان بكل ما فات منها بعد انكشاف الحال من دون فرق بين القول بالسببية أو بالطريقة فافهم و استفتّم. (1)

ص: 738

و لقائل ان يقول ان بناء الاصحاب ليس على الاعادة او القضاء بالاجتهادات اللاحقة بل اكتفوا بالاجتهادات السابقة فى الاعمال الماضية.و ممّا ذكر يظهر ما فى الكفاية من التفصيل بين ما اذا كان اعتبار الامارات من باب الطريقة كما هو التحقيق. فيجب الاعادة عند اضمحلال الاجتهاد السابق بداهة انه لا حكم معه شرعاً غايته المعذورية فى المخالفة عقلاً كما اذا حصل القطع بحسب الاجتهاد الاول ثم اضمحل و بين ما اذا كان اعتبار الامارات من باب السببية و الموضوعية فلا محيص عن القول بصحة العمل على طبق الاجتهاد الاول عبادة كان أو معاملة و لا محيص أيضاً عن كون مؤداه ما لم يضمحل حكماً حقيقة و كذلك الحال اذا كان بحسب الاول مجرى الاستصحاب أو البراءة النقلية و قد ظفر فى الاجتهاد الثانى بدليل على الخلاف فانه عمل بما هو وظيفته على تلك الحال انتهى. (1)

و ذلك لأن المعيار هو القول بالاجزاء و عدمه فان قلنا بالاجزاء فلا فرق فى ذلك بين كون اعتبار الامارات من باب الطريقة أو السببية و ان لم نقل بالاجزاء فلا فرق أيضاً بين كون اعتبارها من باب الطريقة أو السببية و مجرد السببية لا يسلمتزم البدلية اللهم إلا أن يقال أن قبح تقويت المصلحته الواقعية توجب كون المصلحة السببية بدلا عن الواقع و عليه فلا يبقى الواقع بلا تدارك لمصلحته و هو يساوق الاجزاء فتأمل.

و مما تقدم يظهر أيضاً انه لا مجال لتفصيل آخر و هو بين الامارات و الطرق و بين الأصول.

ثم فصل فى الكفاية بين ما كان مبنى الاجتهاد السابق طريقاً مثل القطع و الامارات المعتمدة و ما كان أصلاً عملياً فاختار عدم الاكتفاء بما مضى فى الطرق و اختار الاكتفاء به فى الأصول الى أن قال و حيث ان التحقيق فى باب الامارات أنها حجة من

ص:739

باب الطريقة المحضنة فليس فيها إلا مجرد تنجز الواقع اذا اصابته العذر عن مخالفته اذا اخطأت و أما أنه يتدارك المصلحة الفاتنة فلا و هذا بخلاف الأصول فإن المفروض فيها أن الشارع قد جعل للمكلف الجاهل وظيفة شرعية و هو قد عمل بما هو وظيفة على تلك الحال. (1) والوجه في عدم صحة هذا التفصيل انه لو قلنا بالاجزاء فلا فرق فيه بين الامارات و الأصول سواء قلنا بجريان حديث الرفع أم اخذنا بالسيرة أو غيره من الأدلة و كيف كان فلا مجال للتفصيل المذكور و بالجملة بعد تحرير محل النزاع فقد استدلل للاجزاء بامور.

أدلة الاجزاء

أحدها حديث الرفع

قال في تسديد الأصول ان التحقيق ان عموم حديث الرفع جار في مورد الاجتهاد السابق المبني على الطريقة اذا قامت اماره معتبرة في زمان الاجتهاد الثاني على خلاف ذاك الطريق الأول و ذلك أن موضوع هذا الحديث هو ما لا يعلمون و العلم ليس مرادفا للقطع الذي ربما يكون مخالفا للواقع حتى يكون فرض القطع بالتكليف فرض صدق العلم مطلقاً بل العلم ينطبق على خصوص القطع أو الطريق المعبر الذي كان مطابقاً للواقع و لو انكشف خطأ القطع أو الامارة انكشف ان المكلف كان جاهلاً غير عالم بالواقع وإن كان يتخيل نفسه (حين القطع أو قيام الامارة) عالماً به و عليه فإذا قامت اماره معتبرة على التكليف على خلاف الطريق الذي استند اليه علم أن هذا التكليف الذي انكشف له بهذه الامارة كان مما لا يعلمون حين بقاء الاجتهاد الأول فكان مشمولاً للرفع المدلول عليه بحديث الرفع و لا فرق في هذا الذي ذكرناه بين ما كان حاله السابقة على الاجتهاد الاول يقينا بذاك التكليف و بين غيره و سبقها باليقين لا يوجب جريان استصحاب التكليف في زمان الجهل الواقعي المذكور حتى يمنع

ص: 740

جریان حدیث الرفع و ذلك أن قوام جریان الاستصحاب بالشك الذى يتوقف على الالتفات الى الشئ و التردد فيه و لا يكفى فيه مجرد عدم العلم كما حقق فى باب الاستصحاب و هذا بخلاف حدیث الرفع فان موضوعه «ما لا يعلمون» الصادق مع الجهل المركب أيضاً.

و دعوى أن جميع الأحكام الظاهرية متقومة بالالتفات الى موضوعها ضرورة كونها وظائف عملية للمتخير ليرتفع بها تحيره فى مقام العمل مندفعة بأنه لا دليل عليه بل هى كساير الأحكام تابعة فى السعة و الضيق لصدق موضوعها و عدمه فإذا صدق موضوعها فى زمان الغفلة أيضاً و كان فى جعلها ثمرة تخرج بها عن اللغوية كما فى ما نحن فيه كان الواجب العمل باطلاق الدليل و القول بعمومها لزمن الغفلة المذكور أيضاً إلى أن قال.

و بالجملة فالحق أن موارد الامارات كالقطع تكون مصداقاً لما لا يعملون و مجرى لحدیث الرفع فكانت مثل ما كان مستند الاجتهاد السابق من أول الامر نفس حدیث الرفع نعم ما لم يتخير اجتهاده فالمجتهد يتخيل الموارد خارجة عن موضوع الحديث و يكون القطع أو الامارة المستند اليها وارداً أو حاكماً على الحديث إلا أن هذه الحكومة ظاهرية تخيلية و يرتفع اثرها بعد قيام الدليل على بطلان ذاك الاجتهاد الى أن قال.

ثم إنه لا فرق فى ما ذكرنا من اقتضاء أصل البراءة الشرعية للاجزاء بين الواجبات و المعاملات و ذلك لان المجتهد كما أنه قبل تبدل رأيه جاهل بوجوب السورة و كونها جزءاً للصلاة فهكذا هو جاهل باشتراط العربية مثلاً فى العقد و لا ريب فى أن اعتبارهما فى الصلاة أو العقد أمر جعلى تابع للتقنين فهو قد كان جاهلاً بهذا الأمر المجعول و لا شك فى أن جعله كلفة زائدة على المكلفين فلا محالة يكون مشمولاً لعموم قوله صلى الله عليه و آله و سلم «رفع عن امتي.... ما لا يعلمون...».

و مقتضى الجمع بينه وبين الدليل الذى عثر عليه فى الاجتهاد الثانى الدال على جزئية السورة أو شرعية العربية أن تختص هذه الجزئية و الشرطية بخصوص العالم بهما غاية الأمر أن هذا الاختصاص انما هو فى مرحلة ترتيب الآثار و العمل بالقوانين فقط لنلا يلزم اختصاص الأحكام الواقعية بخصوص العالم بها و يتحفظ اشتراك الاحكام بين العالم و الجاهل.

لكنّه على أى حال تكون نتيجة الجمع العرفى بين الادلة عليهم السلام أن الصلاة الواجبة للجاهل بجزئية السورة(ولو فى مرحلة ترتيب الآثار) انما هى معنى يعمّ الفاقدة للسورة و أن العقد المنشأ للآثر الفعلى للجاهل باشتراط العربية هو الأعم الشامل للعربى و غيره و عليه فلامجال لان يقال أن أسباب المعاملات ليست متعلقة لتكليف الزامى ليجرى فيها البراءة الشرعية و المسببات تجرى الأصول فى الحكم بعدم حدوثها أو بقاء اضدادها فكان اللازم فيها عدم الاجزاء و ذلك لما عرفت من أن حديث الرفع يعم كل أمر جعلى كان فى جعله كلفة على الامة و لا يختص بخصوص الوجوب و الحرمة التكليفين فمع الشك فى كل ما فيه كلفة يجرى حديث الرفع و كان لازمه الاجزاء كما عرفت.

ثم ان الوجه الذى اخترناه يجرى و يثبت الاجزاء و يقدم على جميع الطرق الذى استدللّ به لعدم الاجزاء فى الامارات و ذلك انه قد يستدل له باطلاق الدليل القائم على التكليف الذى اليه استند رأى الجديد فأنه طريق معتبر كاشف عن تحقق التكليف المذكور فى جميع الازمنة التى منها زمان اجتهاده الاول فاذا لم يعمل به فعليه الاعادة فى الوقت و القضاء خارجه لصدق الفوت على تركه فى وقته كما قد يستدلّ له (مع الغمض عن الوجه الاول) بان الاستصحاب يقتضى بقاء التكليف السابق لاحتمال عدم اجزاء ذلك الناقص كما أنّه قد يستدلّ له مع الغمض عنهما بأنّه بعد حصول العلم و

ما بحكمه بوجود التكليف من أول الأمر فالعقل يحكم بالاشتغال حتى يعلم الفراغ فمقتضى الامارات والاستصحاب وقاعدة الاشتغال هو عدم الاجزاء هذا.

و أنت خبير بأنه لما كان المفروض جهل المجتهد قبل تبدل رأيه بالتكليف الواقعي فهو حينئذٍ مشمول لحديث الرفع و مقتضاه ارتفاع التكليف المستقل أو غير المستقل عنه في زمان جهله فتختص امارة الوجوب بخصوص زمان العلم و ارتفاع الجهل ولو في مرحلة ترتيب الآثار وهذا لا ينافي حكومة الامارات أو ورودها على الأصول فإنه انما هو بعد قيامها عند المكلف لا في زمان الجهل و قبل العثور عليها كما لا يخفى فحديث الرفع يجرى مادام جاهلاً و يوجب ترتب حكم عدم التكليف بالنسبة الى الجاهل به و معه فلا وجوب مثلاً على الجاهل ولو في مرتبة ترتيب الآثار فلا يبقى موضوع يقين بالتكليف لكي يجرى فيه استصحاب البقاء أو قاعدة الاشتغال فتدبر جيداً فإنه واضح جداً. (1)

يشكل ذلك بما تقدم في البحث عن الاجزاء (2) من أن لازم الاستدلال على الاجزاء بحديث الرفع بالتقريب المذكور هو جريان حديث الرفع مع الامارات سواء خالفت الواقع أو وافقته لأن بقيام الامارات لا يحصل العلم الحقيقي بالواقع غير معلوم بالعلم الحقيقي بالواقع و هو يجتمع مع قيام الامارات و مقتضاه هو رفع الاحكام الواقعية بعدم فعلية موجبها و هو اغراضها و هو يناقض مع الامارات الدالة على وجود الأحكام الواقعية و هو ضروري البطلان و لم يقل به أحد و يخالف ما التزم به الاصحاب من عدم جريان الأصل عند قيام الامارات و لو بملاكه و ذلك ناش من جعل الموضوع في حديث الرفع هو عدم العلم الحقيقي بالواقع مع أن الموافق للتحقيق

ص: 743

1- (1) تسديد الاصول، ج 2، ص 529-533.

2- (2) راجع عمدة الأصول، ج 2، ص 204-335.

هو أن يكون المراد من عدم العلم المأخوذ موضوعاً في لسان أدلة البراءة هو عدم الحجة و عليه فيكون مفاد قوله: «رفع ما لا يعلمون» هو رفع ما لا حجة عليه و بناء عليه فلا يشمل حديث الرفع مورد قيام الامارات مطلقاً سواء كانت موافقة للواقع أو مخالفة له لأن بقيامها قامت الحجة فلا يبقى موضوع لحديث الرفع و عليه فيختص مورد البراءة بما اذا كان المشكوك غير معلوم بنفسه و القول بأنّ حديث الرفع جار بحسب الواقع و نفس الأمر مع عدم مطابقة الامارة للواقع لمكان انحفاظ موضوعه كما عرفت لكن المكلف عند قيام الامارة و عدم انكشاف الخلاف يرى نفسه عالماً بالواقع حقيقة أو حكماً فيرى نفسه خارجاً عن عموم الحديث و غير مشمول له فلا يجرى الحديث في حق نفسه هذا معنى الحكومة و بعد انكشاف الخلاف و ارتقاع الحجاب يعلم بأن اعتقاده السابق كان خطأ و كان هو داخلاً في عموم كاشاك فالحكومة حكومة ظاهرية ففي صورة عدم انكشاف خطأ الامارة يرى نفسه عالماً بالواقع فلا يجرى البراءة مع الامارة و في صورة انكشاف الخطأ يجرى البرائة دون الامارة لانه كان داخلاً في عموم حديث الرفع و لم تصح الامارة فاين اجتماع الامارة و البرائة حتى يكون بينهما المناقضة غير سديد بعد ما عرفت من أن لازمه هو جريان حديث الرفع مع الامارات بناء على أن المراد من العلم هو العلم الحقيقي بالواقع اذ مع قيام الامارات لا يحصل له العلم الحقيقي بالواقع و حديث الرفع جار بحسب الواقع لانحفاظ موضوعه فيحصل المناقضة بين مفاد حديث الرفع و الامارات و لا حكومة فيما اذا أخذ عدم العلم الحقيقي في موضوع البراءة لبقائه مع وجود الامارة نعم لو قامت الامارة على دخالة شيء و لم يكن في الواقع كذلك بل الدخالة لشيء اخر لكان لحديث الرفع حينئذ مجال لأنّ الواقع مجهول برأسه و الامارة لا تدلّ على نفيه أو اثباته فيما اذا لم يعلم الملازمة بين دخالة الشيء الذي قامت الامارة عليها و عدم

دخالة شيء آخر ولكن بعد كون المفروض عدم تعرض الامارة للشيء الآخر ولو بالملازمة المذكورة فحديث الرفع جار فيه لانه مورد اذ لم تقم حجة في مورده على النفي و الاثبات بالنسبة الى المجهول كما لا يخفى. (1)

فاذا عرفت عدم جريان حديث الرفع مع الامارة المخالفة فلا وجه للاستدلال بأصل البراءة للاجزاء هذا مضافاً الى انه يستلزم الاجزاء لما لا يلتزم به الفقهاء مثلاً اذا لاقى شيء مشكوك النجاسة ماء فيحكم بطهارة الماء وعدم وجوب الاجتناب عنه بحديث الرفع ثم اذا انكشفت نجاسة الشيء المشكوك لزم أن يحكم بطهارة الماء ما لم يلاق ثانياً الشيء المشكوك فاذا لاقى نفس الشيء المذكور ثانياً يحكم بنجاسته و هو غريب فتأمل. (2)

ثانيها: السيرة المتشعبة

قال في دروس في مسائل علم الأصول من الوجوه التي استدلل بها للاجزاء دعوى سيرة المتشعبة على عدم لزوم تدارك اعمال الماضية الواقعة في وقتها على طبق الحجة المعتمدة من العبادات والمعاملات من العقود والايقاعات.

نعم لم يثبت اعتبار الفتوى السابق في موارد بقاء موضوع الحكم الوضعي السابق أو موضوع الحكم التكليف كما في مثل مسألتى الذبح بغير الحديد و بقاء ذلك الحيوان المذبوح كذلك بعضاً أو كلاً و بقاء الشيء المتنجس الذي كان على اجتهاده السابق أو تقليده طاهراً و من المقطوع عدم حدوث هذه السيرة جديداً من فتوى العلماء بالاجزاء بل كانت سابقة و مدركاً لهذا الفتوى كما يظهر ذلك من الروايات التي ذكر الامام عليه السلام الحكم فيها تقيّة حيث لم يردّ في شيء من الروايات تعرضهم للزوم

ص: 745

1- (1) عمدة الاصول، ج 2، ص 282.

2- (2) عمدة الاصول، ج 2، ص 282.

تدارك الأعمال التي روعيت فيها التقية حين الاتيان بها وعلى الجملة لا امتناع فى امضاء الشارع المعاملات التى صدرت عن المكلف سابقاً على طبق الحجة ثم ينكشف فسادها واقعاً ووجداناً فضلاً عما لم ينكشف إلا تعبداً كما يشهد لذلك الحكم بصحة النكاح و الطلاق من كافرين اسلما بعد ذلك و انكشف لهما بطلان عقد النكاح أو الطلاق الحاصل قبل اسلامهما و كذا فى مسألة التوارث قبل اسلامهما و كما فى مسألة الرجوع عن الاقرار الأول بالاقرار الثانى على خلاف الاول.

نعم فيما اذا انكشف بطلان العمل السابق وجداناً لم يحرز جريان السيرة على الاجزاء بل المحرز جريانها فى موارد الانكشاف بطريق معتبر غير وجدانى كما وقع ذلك فى نفوذ القضاء السابق حيث لا ينتقض ذلك القضاء حتى فيما اذا عدل القاضى عن فتواه السابق و لا ينافى الاجزاء كذلك فى مثل هذه الموارد مع مسلك التخطئة.

وربما يشير الى الاجزاء التعبير بنسخ الحديث فيما اذا قام خبر معتبر عن امام عليه السلام على خلاف الخبر السابق كما فى موثقة محمد بن مسلم عن أبى عبد الله عليه السلام قلت له ما بال اقوام يروون عن فلان و فلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يتهمون بالكذب فيجىء منكم خلافه قال ان الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن فان نسخ القرآن يكون بالتخصيص و التقييد و الحمل على خلاف ظاهره بالقرنية كما هو مقتضى الجمع العرفى فى موارد و التعبير يشير الى الاجزاء فى موارد حتى فيما اذا كان بين الحديثين صدر أحدهما أو لاثم جاء بعد العمل به خلافه حتى فى موارد الجمع العرفى. (1)

و لقد أفاد و أجاد الا أن عدم اعتبار الفتوى السابق فى موارد بقاء الموضوع للحكم التكليفى أو الوضعى لا ينافى اعتبار الاعمال الماضية المطابقة للفتوى السابق كما ذهب اليه بعض الأكابر.

ص:746

و استدلل للاجزاء بأن الحكم بتدارك الاعمال السابقة مستلزم للعسر و الحرج قال فى دروس فى علم الأصول يذكر فى المقام ونحوه أن تدارك الاعمال السابقة فى العبادات و المعاملات من العقود و الايقاعات يوجب العسر و الحرج نوعاً بحيث لو لم يخل تداركها بنظام معاش العباد يقع الناس فى العسر و الحرج نوعاً كما اذا تبدل رأى الاول أو زال بعد زمان طويل من العمل به بل تدارك المعاملات ربما يوجب الاختلاف بين الناس و لزم الفحص عن مالك الاموال التى اكتسبها الناس بالمعاملات التى ظهر سادها على طبق الاجتهاد الثانى أو التقليد الثانى أو المعاملة معها معاملة الاموال المجهول مالکها الى غير ذلك من المحذور مما يقطع بعد الزام الشارع بمثل هذه التداركات التى كانت الاعمال حين وقوعها على طبق الحجة المعتبرة فى ذلك الزمان.

نعم لو بقى موضوع الحكم السابق كالحيوان المذبوح بغير الحديد مع امكان ذبحه به يعمل فى مثله على ما تقدم فى كلام صاحب العروة.

وقد أجاب عن ذلك الماتن (صاحب الكفاية) وغيره بأن أدلة نفى العسر و الحرج ناظرة الى نفى العسر أو الحرج الشخصى فليتزم بالنفى فى موارد لزومهما و مسألة الاختلاف بين الناس فى موارد المعاملات ترتفع بالمرافعات.

أقول لا يخفى أن وجه الاستدلال ناظر الى دعوى العلم و الاطمينان بأن الشارع لم يلزم الناس بتدارك الاعمال السابقة فان لزومه ينافى كون الشريعة سهلة و سمحة كما انه يوجب فرار الناس عن الالتزام بالشريعة نظير ما ادعى من العلم و الاطمئنان بعدم لزوم الاحتياط على العامى فى الوقائع التى يختلف المجتهدان أو أكثر فى حكمها فيما اذا احتمل العامى أن الحكم الواقعى خارج عن اجتهادهما. (1)

ص: 747

هذا مضافاً الى ما فى كلام صاحب الكفاية من تخصيص نفي العسر و الحرج بالشخصى منهما مع أنّه ينافى اطلاق الادلة و موارد انطباق أدلة نفي العسر و الحرج فانها أعم من الشخصى منها فيشمل الشخصى و النوعى كليهما فلا وجه لحمل دليل نفي العسر و الحرج على مورد صدقهما شخصياً و أما ما ذهب اليه فى الدروس فهو خروج عن الاستدلال بنفي العسر و الحرج فتدبر جيداً.

ثم لا يذهب عليك ان البحث فى الاجزاء يكون مع قطع النظر عن الأدلة الخاصة الدالة على صحة العمل اذا اختل لعذر كقاعدة لاتعاد و قاعدة الفراغ و قاعدة التجاوز ممّا لا اشكال فى دلالتها على الاجزاء.

فتحصّل الى حدّ الآن قوة القول بالاجزاء من دون فرق بين القول بالسببية و بين القول بالطريقة و من غير فرق بين كون المستند هو الامارة أو الأصل.

وذلك للسيرة و لزوم العسر و الحرج و دلالة أخبار التقية مضافاً الى الادلة الخاصة كقاعدة لا تعاد و نحوها فى بعض الموارد.

و ممّا ذكر يظهر ما فى القول بالتفصيل و الاجزاء فى موارد جريان الأصل دون الامارة و ذلك لوجود السيرة من دون فرق بينهما ثم ان لازم جعل الاصل حاكماً بالنسبة الى الشروط الواقعية و توسعتها من جهة الواقعية و الظاهرية هو حكومته أيضاً بالنسبة الى الموانع الواقعية و توسعتها من جهة الواقعية و الظاهرية فمن استصحب المانع و معذرك صلى رجاء ثم انكشف الخطاء و عدم وجود المانع لزم عليه الاعادة أو القضاء لأنّ الصلوة التى أتى بها تكون مع المانع الظاهرى و مقتضاه هو بطلان صلاته لآثته اتى بها مع المانع الظاهرى و لا يلتزم به أحد و هذا مما يؤيد أن الدليل على الاجزاء هو السيرة و لزوم العسر و الحرج لا الاصل.

وبقية الكلام مضت في البحث عن الاجزاء فراجع. (1)

حكم المقلدين بعد تبدل رأى المجتهدين

ذهب سيّدنا الامام المجاهد قدس سره الى أن المقلدين مستندهم في الأحكام مطلقاً هو رأى المجتهدين وهو امانة الى تكاليفهم بحسب ارتكازهم العقلاني والشرع أيضاً امضى هذا الارتكاز والبناء العملي العقلاني وليس مستندهم في العمل هو أصالة الطهارة أو الحلية ولا الاستصحاب أو حديث الرفع في الشبهات الحكمية التي هي مورد بحثنا ههنا لأن العامي لا يكون مورداً لجريان الأصول الحكمية فإن موضوعها الشك بعد الفحص والياس عن الادلة الاجتهادية والعامي لا يكون كذلك فلا يجري في حقه الأصول حتى تحرز مصداق المأمور به و مجرد كون مستند المجتهد هو الأصول ومقتضاها الاجزاء لا- يوجب الاجزاء بالنسبة الى من لم يكن مستنده أياها فإن المقلدين ليس مستندهم في العمل هي الأصول الحكمية بل مستندهم الامارة وهي رأى المجتهد الى حكم الله تعالى فاذا تبدل رأيه فلا دليل على الاجزاء. (2)

ولا يخفى ما فيه أولاً انه مبني على التفرقة بين الأصول والامارات في أفادة الاجزاء وقد عرفت أن التفرقة لا مجال لها بعد وجود سيرة المتشريعة ودليل نفى العسر والخرج الأعم من الشخصى والنوعى وبعد اطلاق أدلة التقية من دون فرق بين الامارات والأصول وبين القول بالطريقة في الامارات والسببية.

و ثانياً كما في تسديد الأصول من أن العامي وأن لم يتمكن بنفسه من الفحص عن الادلة وتحصيل مفادها الا أنه لا يوجب خروجه عن الادلة وعدم حجيتها له مع عدم اخذ عنوان في موضوعها لا يشملها وعليه اذا أمكن له العثور عليها وعلى مفادها و

ص:749

1- (1) عمدة الاصول، ج 2، ص 204-335.

2- (2) الرسائل، ص 163-164.

لو بالواسطة كان مضمونها منجزاً وهذه الوساطة هو المجتهد الثقة الخبير فانه اذ راجع مظان الادلة فان عثر على دليل على التكليف الذى يعم العامى الذى يستفتيه فاخباره بان هناك دليلاً وان مفاده كذا طريق معتبر للعامى و حجة على وجوده وبه يتم ويتنجز دلالة على العامى إلا أن المجتهد يجعل خبره هذا فى قالب ما يعبر عنه بالرأى و الفتوى و حقيقه الأمر أن مفاد الاخبار و الآيات حجة منجزة على العامى و هذا بالنسبة الى الامارات المعتمدة واضح و هكذا الأمر بالنسبة الى أصالة البراءة الشرعية فإن موضوع قوله صلى الله عليه وآله وسلم «رفع عن امتى.... ما لا يعلمون» هو كون التكليف غير معلوم فالتكليف الذى لم يعلم قد رفع عن الامة و من الواضح ان العامى أيضاً فرد من الامة لا يعلم بالتكليف المفروض كجزئية السورة مثلاً فاطلاق الحديث شامل له غاية الأمر أن جريانه مشروط بالفحص الكافى عن الدليل على التكليف و عدم الظفر به و العامى و ان كان عاجزاً عنه و ليس أهلاً له ألا أنه اذا اخبره الثقة الخبير أعنى المجتهد الذى قلده بنتيجة فحصه و أنه ليس يوجد دليل على التكليف فلا محالة يكون العامى مشمولاً للحديث و محكوماً برفع آثار التكليف عنه كالمجتهد نفسه و بعد تبدل رأى المجتهد يخرج هو كمجتهده عن مالا يعلمون لكن الحديث على الفرض يقتضى الاجزاء بالنسبة الى الاعمال السابقة فيهما.

و أما الاستصحاب الجارى فى الشبهات الحكمية فحيث أن موضوعه «الشك» و هو انما يتقوم بالالتفات و التردد الفعلى فذلك قد يمكن أن يقال بعدم انطباق موضوعه على غير المجتهد فلا يعم غيره.

لكنه يمكن أن يقال الى أن قال أن مجرد رجوع العامى الى المجتهد لأن يفتيه و يبين له الأحكام التفات منه الى حكم المسألة التى يستفتيه فيها و جهل منه بها و شك له فيها و هذا الشك اذا كان مشفوعاً بقيام الطريق المعتبر على ثبوت التكليف فى

الزمن السابق كان شكاً في بقاء ما قامت الاماره على وجوده سابقاً و هو كاف في شمول دليل الاستصحاب له.

وبالجملة فالظاهر شمول أدلة الاحكام مطلقاً للمقلد و قول المجتهد طريق الى مفادها و حينئذٍ فبناء على ما حققناه فالمقلد أيضاً محكوم بالاجزاء كالمجتهد في جميع موارد تبدل الرأي (1) ولكن لا حاجة الى تجشّم الاستدلال على كون المقلد مورد الأصول لما عرفت من اطلاق دليل الاجزاء.

و كيف ما كان فتحصل قوة القول بالاجزاء في جميع الموارد إلا اذا بقي موضوع الحكم السابق كذبيحة ذبحت بغير الحديد و بقي بعضها أو كلها فلا يجوز أكله و ان قلنا بعدم حرمة ما أكل منها و صحة المعاملة عليه فيما مضى.

و لافرق في ذلك بعد كون الدليل هو السيرة المتشعبة أو نفى العسر و الحرج بين كون الدليل هو الامارة أو الاصل و لا بين المقلد و مرجعه و لا- بين تصوير الشك و التردد الفعلي في المقلد و عدمه و لا- بين كون الامارة مفيدة للحكم الظاهري و عدمه و ذلك لاطلاق أدلة الاجزاء و هي السيرة المتشعبة و نفى العسر و الحرج و لعل هذا هو الذي ذهب اليه صاحب العروة في مسألة 53 من كتاب الاجتهاد و التقليد فراجع.

الفصل التاسع: في تعريف التقليد

قال في الكفاية هو أخذ قول الغير و رأيه للعمل به في الفرعيات أو للالتزام به في الاعتقادات تعبداً بلا مطالبة دليل على رأيه.

و لا يخفى أنه لا وجه لتفسيره بنفس العمل ضرورة سبقه عليه و الا كان بلا تقليد فافهم (2) و لا يذهب عليك ان المصحح للعمل و المفرغ لذمة المكلف فيما اذا كان

ص: 751

1- (1) تسديد الاصول، ج 2، ص 535-536.

2- (2) الكفاية، ج 2، ص 424.

المجتهد متعينا كما اذا كان اعلم أو فيما اذا كان المجتهدون متساوين في الرأي هو مطابقة عمله مع الحجة و هو رأى المجتهد أو المجتهدين و لاجابة إلى شئ آخر من صدق عنوان التقليد المبني على اعتبار الالتزام بالعمل او اعتبار تعلم الفتوى في حجية رأى المجتهد أو المجتهدين عليه أو اعتبار الاستناد في نفس العمل بل يكفي مطابقة العمل مع رأى المجتهد و هو الحجة كما هو الشأن في ساير الحجج الشرعية و عليه فلا ملزم على التقليد حتى يبيح عن معناه اللغوي بل اللازم هو اعتبار مطابقة عمله مع رأى المجتهد أو المجتهدين و بهذا الاعتبار يكون المكلف مختاراً بين ثلاثة امور و هي الاجتهاد أو الاحتياط أو الاكتفاء بمطابقة عمله مع الحجة و هو اما رأى من يتبع قوله تعييناً أو رأى جميع المجتهدين اذا كانوا متساوين و متحدين في الرأي.

نعم اذا لم يكن المجتهد متعينا و لم يكن المجتهدون متحدين في الرأي بأن كانوا مختلفين في الرأي توقف تصحيح العمل على الاستناد أو الالتزام بالعمل برأى أحدهم المعين اذ بدون ذلك لاجابة له في الاكتفاء بالماتى به مع تكاذب آراء المجتهدين.

اللهم إلا أن يقال: ان الحجة حينئذ هي الحجة التخييرية و يكفي المطابقة أيضاً مع أحدهما لأنّ المجعول في باب حجية قول المجتهدين هي الحجة التخييرية لوضوح عدم وجوب العمل بآراء جميعهم و الا لزم القول بسقوط الأقوال لتعارض الآراء و لزوم القول باحوط الأقوال.

قال سيّدنا الاستاذ أن الأدلة كلها راجعة الى جعل الحجة لقول الفقيه فيكون قوله نظير ساير الامارات و الحجج الشرعية و لا دليل على أن وقوع العمل لاعن تقليد موجب لبطلانه و إلا لزم أن تكون أحد الأمرين من الاجتهاد و التقليد من شرائط صحة العمل و هو كما ترى يلزم المشى على مقتضى المقال في الحجج الشرعية و قد عرفت في محله أن جعل الحجة بنفسه ينافى صحة فعلية الأحكام الواقعية عند

المخالفة وقد قلنا غير مرة أن مفاد الامارات عين الواقع عند الاصابة وعذر عند المخالفة.

وهذا المعنى انما يتحقق بنفس جعل الشارع الحجية لها بنفس الجعل لا يجتمع مع فعلية الأحكام الواقعية على أى حال.

وعلى هذا فلو أدت امارة الى عدم وجوب السورة مثلاً في الصلاة وكانت واجبة في الواقع لزم أن لا يكون الارادة المتوجهة اليها فعلية وإلا فلا معنى للترخيص في المخالفة وحينئذٍ فلو صلى أحد الصلاة من دون سورة من دون توجه الى هذه الامارة أو من دون الاستناد اليها يكفى صلاته هذه وتجزيه ولا يصح عقابه لما قلنا من أن نفس الترخيص في جواز العمل بالامارة مناف لبقاء الحكم الواقعي على الفعلية فاذا افتى المجتهد بشيء وعمل به المكلف صح عمله ولا يحتاج الى سبق عنوان التقليد كي يدعى أنه لا محالة يلزم أن يكون عبارة عن الأخذ للعمل لا العمل بل مقتضى هذه القاعدة صحة العمل بمجرد مطابقته لفتوى المجتهد ولو لم يكن عن استناد الى قوله وعدم صدق عنوان التقليد على هذا العمل لا يضر بصحته لفقد الدليل على اشتراط العمل بالتقليد هذا كله بالنسبة الى ما اذا كان المجتهدون متحدين في الرأي أو كان المجتهد واحداً.

ولقد أفاد وأجاد فيه ولكن استشكل بعد ذلك فيما اذا اختلف الفقيهان في وجوب شيء فقال أحدهما بالوجوب وقال الآخر بالعدم أو اختلفا في مشروعيته فان اتيان هذا الشيء بداعى الوجوب أو أصل اتيانه حينئذٍ متوقف على تقدم التقليد لأنه به يصير الفعل واجباً في حقه أو مشروعاً ولولاه لم يكن له الى اتيانه بنية الوجوب أو الى أصل اتيانه سبيل.

(وزاد سيّدنا الاستاذ بقوله) وعلى هذا يمكن أن يقال يلزم أن يكون التقليد عبارة عن الأخذ لا العمل للزوم تقدمه على العمل كما عرفت فلو كان عبارة عن العمل لزم تقدم الشيء على نفسه قال الشيخ قدس سره أن الالتزام بلزوم تقدم الأخذ و منع صدق التقليد عليه بأن يكون التقليد عبارة عن العمل غاية الأمر لزم في المثالين و ما يشبههما تقدم الأخذ عليه خال عن الوجه.

أقول و الانصاف ان هذا الاشكال لا يخلو عن وجه و به ينبغي التمسك و التشبث لا بما في الكفاية و أجاب الشيخ (في المثالين و ما يشبههما أيضاً) بمنع لزوم تقدم الأخذ بل يكفي اتيان الفعل بنية الوجوب على جهة الاستناد الى قول موجه أو اتيانه بنية الندب على جهة الاستناد الى قول نادبه و كذلك له اتيان الفعل على جهة الاستناد الى قول القائل بالمشروعية و له تركه على جهة الاستناد الى قول القائل بعدمها انتهى ملخص كلامه.

و هو مبنى على تصور التخيير في الحجة و قد قلنا في مبحث التعارض عدم تصور ذلك بل لا بدّ من أن يكون التخيير في الأخذ باحدهما و بالأخذ يكون حجة تعيينية و في المقام أيضاً يلزم الأخذ اما بقول هذا الفقيه أو بقول ذاك فبالأخذ يصير المأخوذ حجة عليه تعيناً نعم لمانع منع أن يكون هذا الأخذ تقليداً و هو ليس بمهم من الكلام فافهم و استقم. (1)

و عليه فالتقليد عند الاستاذ يكون بمعنى تقدم الأخذ في صورة الاختلاف فالاستاد يفصل بين صورة الاتفاق و بين صورة الاختلاف.

و لقائل أن يقول لا معنى للحجة التخييرية في الامارات التي يجب الأخذ بجميعها هذا بخلاف ما اذا كان الواجب من أول الامر هو العمل بواحد منها كإراء الخبراء و

ص: 754

المجتهدين بل حجيتها فيما اذا كانوا مختلفين فى رأى لا تتصور إلا بنحو التخييرية اذ لا يجب العمل برأى كل واحد منهم كالامارات و معنى جعل الحجة التخييرية أن كل واحد من آراء المجتهدين حجة له و عليه فمع كون الحجة تخييرية تكفى مطابقة المأتى به مع رأى واحد منهم كالامارات ومعنى جعل الحجة التخييرية أن كل واحد من آراء المجتهدين حجة له و عليه فمع كون الحجة تخييرية تكفى مطابقة المأتى به مع رأى واحد منهم أيضاً لسقوط الواقع عن الفعلية بقيام الحجة التخييرية و لا يتوقف حجية أحد الآراء له على تقدم الأخذ و الالتزام اللهم إلا أن يقال أن الحجة التخييرية متفرعة على امكان حجية أحدهما المردد و لا وجود له فى الخارج هذا مضافاً الى أن المطابقة مع قول أحدهما تعارض مع عدم المطابقة مع الآخر ما لم يستند الى أحدهما فتأمل. ثم انه مع تسليم لزوم صدق عنوان التقليد و قولنا بأنه هو الالتزام فلا وجه لاعتبار تقدم الالتزام لصدقه سواء كان العمل مسبوقاً بالالتزام أو كان الالتزام حاصلًا بنفس العمل و الوجه فيه واضح لأن التقليد كالعهد و الضمان بين المقلد و المفتى بأن يذكر المفتى آرائه مع قبول المسؤولية فى كونها مستنبطة عن الأدلة الشرعية و يبنى المقلد على الالتزام و الاثيان لها مع جعل مسئولية ما يعمل به قلادة على عنق المجتهد و هذا العهد و الضمان يحتاج الى مبرز و هو يحصل اما بأخذ الرسالة للعمل و ان لم يعمل بها و لم يتعلم ما فيها أو بالعمل بفتوى مجتهد من دون تقدم الالتزام أو تعلم الفتوى و ذكرها فى حافظته بل يكفى مقارنة الالتزام مع العمل كما لا يخفى.

هذا كله بالاضافة الى حكم العقل و أما بالنسبة الى الخطابات الشرعية ففى دروس فى مسائل علم الأصول أن وجوب تعلم الأحكام و التكاليف بالاضافة الى الوقائع التى يبتلى بها المكلف أو يحتمل ابتلاءه بها طريقى بمعنى أن الغرض من ايجاب التعلم اسقاط الجهل بالتكليف عن العذرية فى صورة امكان تعلمه فهذه الأدلة منضمّة الى

الروايات الواردة في ارجاعهم عليهم السلام الناس الى رواة الاحاديث وفقهاء اصحابهم كافية في الجزم في أن لزوم تعلم الأحكام في الوقائع التي يتلى بها المكلف أو يحتمل ابتلاءه يعم التعلم من فقهاء رواة الاحاديث فلا يكون الجهل مع امكان التعلم من الفقيه عذراً في مخالفة التكليف وترك الوظيفة ومما ذكرنا يظهر أن ما ذكره في العروة (من بطلان عمل العامي التارك للاحتياط والتقليد) بمعنى عدم الاجزاء به عقلاً وأنه لو كان مع تركهما مخالفة للتكليف الواقعي لاستحق العقاب على تلك المخالفة بخلاف ما اذا لم يكن تركهما موجباً لذلك كما اذا عمل حين العمل برجاء انه الواقع ثم علم بعده أنه مطابق لفتوى من يجب عليه التعلم منه فان الأمن وعدم استحقاق العقاب الحاصل بهذا الاحراز كاف في نظر العقل وليس وجوب التعلم قبل العمل كساير التكاليف النفسية على ما تقدم. (1)

فتحصل أن المطابقة بين المأثي به و الحجة تكفي في سقوط التكليف و لا حاجة الى التقليد بمعنى أخذ قول الغير و رأيه نعم لو أراد الاتيان بعنوان الوجوب أو المشروعية بنحو الجزم يحتاج ذلك الى التقليد و إلا يلزم منه التشريع و هو حرام و أما اذا اتاه برجاء الوجوب فلا يحتاج الى التقليد هذا واضح فيما اذا كان المجتهد متعينا كما اذا كان اعلم أو فيما اذا كان المجتهدون متحدين في الرأي لأن العمل مع المطابقة مع الحجة يوجب سقوط الواقع عن الفعلية و مع سقوط الواقع لا تكليف له فيجزى ما اتاه به.

و أما اذا كان المجتهدون متعددين و مختلفين في الرأي ففيه إن تصورنا الحجية التخيرية و لو بان يقال أن عنوان أحدهما و ان كان مردداً بحسب المفهوم ولكنّه باعتبار معنونه ينطبق على أحد المتعينين اذ لا ترديد في الوجود و لا اشكال في

ص: 756

التخيير بين المتعينين فمطابقة العمل مع واحد منهم تكفى فى سقوط التكليف الواقعى عن الفعلية.

وان لم نتصور الحجية التخيرية فيحتاج الحجية الى الأخذ وبدونه لا حجة له و المطابقة مع أحدهما معارضة بالمطابقة مع الآخر و مقتضاه هو عدم الاكتفاء مادام لم يستند الى الحجة.

ثم أن المراد من التقليد فى موارد لزومه هو الالتزام ولا وجه لاعتبار تقدمه على العمل بل يتحقق بنفس العمل مستنداً الى مجتهده لأنّ التقليد كالعهد والضمان بين المقلد والمفتى وهو يحتاج الى مبرز وهو يحصل اما بأخذ الرسالة للعمل وان لم يعمل به ولم يتعلم ما فيها أو بالعمل بفتوى مجتهده مستنداً اليه من دون حاجة الى تقدم الالتزام أو تقدم تعلّم الفتاوى وذكرها فى حافظته لكفاية مقارنة الالتزام مع العمل ثم ان وجوب التعلم طريقى ولا عقاب على مخالفة الواقع اذا كان الماتى به موافقاً للحجة والله هو العالم.

الفصل العاشر: فى أدلة جواز التقليد

يستدل على جواز التقليد بامور:

منها دليل العقل

قال فى الكفاية لا يذهب عليك ان جواز التقليد ورجوع الجاهل الى العالم فى الجملة يكون بديهياً فطرياً لا يحتاج الى دليل وإلاّ لزم سدّ باب العلم به على العامى مطلقاً غالباً لعجزه عن معرفة ما دلّ عليه كتاباً وسنة ولا يجوز التقليد فيه (أى جواز التقليد) أيضاً وإلاّ لدار أو تسلسل (1) بل هذه (أى كون جواز التقليد من فطريات العقل البديهى) هى العمدة فى أدلته وأغلب ما عداه قابل للمناقشة

ص: 757

1- (1) ان توقف جواز التقليد على التقليد فاما يتوقف التقليد على نفس جواز التقليد فيدور و إما يتوقف التقليد على جواز التقليد بتقليد آخر فيتسلسل.

لبعد تحصيل الاجماع فى مثل هذه المسألة مما يمكن القول به لاجل كونه من الامور الفطرية الارتكازية والمنقول منه غير حجة فى مثلها و لو قيل بحجيتها(بحجيتها)فى غيرها لوهنه بذلك.

و منه قد انقدح امكان القدح فى دعوى كونه من ضروريات الدين لاحتمال أن يكون من ضروريات العقل وفطرياته لا من ضرورياته و كذا القدح فى دعوى سيرة المتدينين انتهى موضع الحاجة. (1)

يمكن الايراد عليه بما أفاده المحقق الاصفهاني قدس سره من أن التحقيق أن الفطرى المصطلح عليه فى فقهه هى القضية التى كان قياسها معها مثل كون الاربعة زوجاً لانقسامها بمتساويين و ما هو فطرى بهذا المعنى هو كون العلم نوراً و كما لا للعاقلة فى قبال الجهل لا لزوم التقليد عند الشارع أو عند العقلاء و لا نفس رفع الجهل بعلم العالم (بل هو جبلى كما سيأتى).

و الفطرى بمعنى الجبلة و الطبع شوق النفس الى كمال ذاتها أو كمال قواها لا لزوم التقليد شرعاً أو عند العقلاء.

نعم ثبوت الشوق الى رفع الجهل وجدانى لا جبلى و لا فطرى و رفع الجهل بعلم العالم جبلى فيصح أن يقال أن التقليد الموجب لارتفاع الجهل جبلى لا لزومه تعبداً من الشارع أو من العقلاء و مجرد دعوة الجبلة و الطبع الى رفع الجهل لا يجدى لكون التقليد بمعنى الانقياد للعالم و لو من دون حصول العلم الذى هو كمال العاقلة جبلياً طبعياً و الكلام فيه دون غيره.

فلا لزوم التقليد بهذا المعنى فطرى بأحد المعنيين و لا نفس التقليد المزبور فطرى بوجه أصلاً مضافاً الى ما فى الجمع بين البداهة و الجبلة و الفطرة فان ما هو فطرى

ص:758

اصطلاحى يناسب البدهة و لا يناسب الجبلة و ما هو فطرى عرفى يناسب الجبلة و لا يناسب البدهة انتهى.

ولا- يخفى عليك أن عدم رفع الجهل بعلم العالم مع احتمال كونه دخيلاً فى الاتيان بوظائفه يوجب المذمة و هو كاف فى كون لزوم رفع الجهل بعلم العالم جبلياً و عقلياً فتدبر.

ثم أفاد المحقق الاصفهاني قدس سره تقريباً آخر يستكشف العقل فيه لزوم التقليد شرعاً وقال:والذى يمكن أن يقال مع قطع النظر عن الادلة الشرعية هو أن العقل بعد ثبوت المبدأ و ارسال الرسل و تشريع الشريعة و عدم كون العبد مهملاً يدعى بان عدم التعرض لامثال أوامره و نواهيه خروج عن زى الرقية و رسم العبودية و هو ظلم فيستحق به الذم و العقاب من قبل المولى ثم ان كيفية امتثال تكاليف المولى اما بتحصيل العلم بها كى يتمكن من الامثال العلمى بالسماع من المعصوم و نحوه اما باتيان جميع الاحتمالات الموجب للقطع بامثالها و مع التنزل لعدم التمكن من تحصيل العلم بها أو بامثالها لمكان العسر و الحرج أو عدم معرفة طريق الاحتياط يدعى العقل بنصب طريق آخر فى فهم التكاليف و كيفية امتثالها لئلا يلزم اللغو و نقض الغرض من بقاء التكاليف و عدم نصب الطريق اليها و هو منحصر فى امرين اما الاجتهاد و هو تحصيل الحجة على الحكم لمن يتمكن منه أو التقليد و هو الاستناد الى من له الحجة على الحكم بل لو احتمل ح العمل بظنه لمكان المتعين عليه عقلاً هو التقليد لاحتمال تعيينه حتى قيل بانه من ضروريات الدين أو المذهب دون تعيين الظن فلا يقين ببراءة الذمة الا بالتقليد فتدبر جيداً و ليعلم أن الغرض من البيان المزبور استكشاف نصب الطريق شرعاً و إلا فكما لا فرق فى نظر العقل فى مقام الامثال بين الامثال التفصيلي

والاجمالى بملاك-ك حصول القطع ببراءة الذمة كذلك لا- فرق فى نظره بين تحصيل العلم بالاحكام و تحصيل الحجة عليها بملاك الاشتراك فى القاطعية للعدر. (1)

ظاهر تقريبه انه ذهب الى مقدمات الانسداد فى استكشاف نصب الطريق شرعاً على جواز التقليد أو لزومه مع ان تلك المقدمات لا تفيد إلا لزوم الاحتياط بمقدار الممكن لا حجية مطلق الظن و لا الظن الخاص كتقليد المجتهد.

قال سيدنا الاستاذ قدس سره ان كان المراد ان جواز التقليد من أحكام العقل و مستقلاته ففيه ان العقل بعد ما يدرك وجود أحكام بنحو الاجمال وجب الخروج عن عهدها يحكم بالاحتياط التام غاية الامر انه ان كان الاحتياط موجبا لاختلال النظام يحكم بجواز ترك محتمل الوجوب أو فعل محتمل الحرمة بمقدار يرفع به الاختلال بناء على أن يكون بطلان ذلك من مستقلاته على ما قيل لكن وجب بحكمه رفع الاختلال بما يكون وجود التكليف فيه مو هو ما بالنسبة الى ساير الموارد فان فرض رفع الاختلال بعدم الاحتياط فى الموهومات يجب الاحتياط فى ساير الموارد سواء كان وجود التكليف فيها مظنوناً أو مشكوكاً.

وهذا هو وجه ما قلنا فى محله (من) ان مقدمات الانسداد على فرض تماميتها لا تقتضى حجية مطلق الظن بل مقتضاها وجوب الاحتياط بنحو لا يوجب الاختلال من دون فرق بين مظنون التكليف أو مشكوكه أو مو هو انه فان العلم بوجود الاحكام على سبيل الاجمال يقتضى الامتثال بقدر الامكان فان امكن الاحتياط التام فهو الواجب وإلا فيحتاط بمقدار الممكن غاية الامر يلزم رفع الاضطرار بموارد كان احتمال وجود

ص: 760

التكليف فيها اضعف بالمقايضة الى غيرها و بالجملة العقل لا يحكم بجواز التقليد بوجه بل هو حاكم بالاحتياط كما فيمن انسد عليه باب العلم و العلمى بالاحكام. (1)

و لقائل ان يقول ان ما ذكره سيدنا الاستاذ يتم فى حق المجتهد و اما المقلد فحيث انه لم يعرف كيفية الاحتياط فاللازم عليه هو الرجوع الى المجتهد فى كيفية الاحتياط لعدم علمه بها و من المعلوم ان قول المجتهد لا يفيد إلا الظن فينتهى مقدمات الانسداد الى حجية الظن الخاص فى الجملة و هو ظن المجتهد بعد تمامية المقدمات المذكورة فى الانسداد لو لم نقل بحجية مطلق الظن و عليه فيصح ما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره من تمامية مقدمات الانسداد لاستكشاف حجية الظن الخاص فالعقل يدرك ان الشارع يجعل قول المجتهد حجة شرعية.

ومنها سيرة العقلاء:

قال فى الدرر و الحق ثبوت الارتكاز و بناء العقلاء على رجوع الجاهل فى كل باب الى العالم به و كون قول ذلك العالم ظنا خاصا عندهم و بضميمة عدم الردع الشرعى يصير ظنا خاصا شرعياً و بذلك يجاب عن تمسك بمقدمات الانسداد فى حق العامى كالمحقق القمى اعلى الله مقامه (2) و المراد من قوله و بذلك يجاب الخ ان مع ثبوت الارتكاز لا مجال للانسداد و كيف كان فقد أورد عليه سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره بان هذه السيرة انما تنفع بضميمة عدم الردع لا بانفرادها فيحتاج الى اثبات ذلك و حينئذ فان كان الكلام فى المجتهد فهو و ان كان له سبيل الى اثباته لكن قوله لا- ينفع المقلد اذ الكلام هنا فى حجية قوله و جواز التقليد فيه يستدعى الدور و التسلسل.

ص: 761

1- (1) المحاضرات لسيدنا الاستاذ، ج 3، ص 392-393.

2- (2) الدرر، ص 703.

و ان كان الكلام فى المقلد فهو عاجز عن اثبات عدم الردع عند انقذاح احتماله فى نفسه نعم قد يكون غافلا عن الردع بحيث يمشى على جبلته وفطرته و لا- يحتمل الردع اصلا لكن الكلام فيمن شك فى الردع و انقذح احتماله فى خاطره لا فى الغافل فانه معذور شرعاً فى جميع الموارد و لا اختصاص له بالمقام فانما نحن بصدد بيان جواز التقليد و مشى العقلاء على مقتضى جبلتهم مع الغفلة بالمرّة عن الردع لا يثبت الجواز بل من الممكن عدم الجواز ولكنهم معذورين فى مشيهم هذا لغفلتهم عن احتمال ردع الشارع الى أن قال نعم ربما يحصل له القطع بعدم الردع لتواتر الاخبار و توافق قول المجتهدين به كما ربما يحصل له القطع بجواز التقليد لاتفاق المجتهدين على جوازه و هذا خارج عن فرض الكلام. (1)

و لقائل أن يقول ان الردع عن الارتكازيات يجب أن يكون واضحاً و صريحاً حتى يمكن الارتداع ولو فى الجملة و إلا فالناس يعملون بارتكازياتهم و لا يلتفتون الى الردع و حينئذٍ امكن للعامى ان يستدل على عدم الردع بان الردع لو كان لبان و حيث لم بين لم يكن و هذا امر يعرفه غير المجتهد أيضاً هذا مضافاً الى ما قيل من ان ثبوت سيرة المتشرعه دليل على عدم الردع عن السيرة العقلانية.

ومنها سيرة المسلمين عليهم السلام و لا ريب فى ان سيرة المسلمين على رجوع الجاهل الى العالم و احتمال وجود الردع من الشارع مردود هنا لان عدمه يكشف من وجود السيرة المذكورة فان عمل المسلمين بما هم مسلمون بشىء كاشف عن جوازه و لو لا الجواز لم يكن المسلمون عاملين مع كون عملهم المستمر فى منظر الشارع و الائمة الطاهرين عليهم السلام و عملهم المستمر دليل على عدم ردع الشارع عن العمل.

ص: 762

قال سيدنا الاستاذ وهذا هو الفرق بين هذه السيرة وسيرة العقلاء فان هذه بنفسها كاشفة عن عدم الردع اذ لو لا عدمه لم يستقر سيرتهم على العمل فان المتدين انما يردع بالردع بخلاف سيرة العقلاء بما هم عقلاء فانها بنفسها لا تكشف عن عدم الردع اذ قد يكون العاقل بما هو لا يردع بردع الشارع كما فى العتاة و المردة و العصاة فمن المحتمل وجود الردع من الشارع لكنه لم يؤثر فى ارتداعهم كما هو كثير التحقق.

و بالجمله سيرة المتدينين و المسلمين بما هم كذلك كاشفة بنفسها عن عدم الردع فلا يحتاج الى اتعاب اثبات عدمه الى أن قال فهى تكفى المقلدين و تفيدهم كما تفيد المجتهدين.

و كذلك الكلام أيضاً لو كان جواز التقليد من ضروريات الدين بل الأمر فيه أوضح كما لا يخفى فتدبر. (1)

و مما ذكر يظهر ما فى الكفاية حيث عطف سيرة المتدينين بقوله «و كذا القدح فى دعوى سيرة المتدينين» على الاجماع فى عدم جواز الاعتماد عليها (2) و ذلك لا يمكن المساعدة عليه لما عرفت.

و منها الآيات:

وقد استدل على جواز التقليد بالآيات الكريمة: فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (3)

و تقريب الاستدلال به ان الامر بالسؤال يستتبع وجوب القبول و الا لكان السؤال لغوا فقول العالم يكون واجب القبول و هو مساوق لحجية قوله و يشكل ذلك باحتمال ان يكون الامر بالسؤال لتحصيل العلم اذ قد يحصل العلم بسبب السؤال فى بعض

ص: 763

1- (1) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد، ج 3، ص 395-394.

2- (2) الكفاية، ج 2، ص 435.

3- (3) النحل، 43.

الموارد وعليه فلا يدل على حجية قول أهل الذكر تعبدًا و لو لم يحصل العلم من جوابه و أجاب عنه سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره بان العرف يفهم من هذه الآية وجوب قبول قول العالم و لو لم يحصل به العلم كما يفهم وجوب قبول قول الطبيب بل مطلق أهل الخبرة لو أمر بالرجوع اليه ولكن الذى فى الباب احتمال أن يكون مستند فهمه كذلك ما استقر عليه بناؤه من رجوع كل جاهل فى كل أمر الى العالم به بل الظاهر ان ارتكازه هذا يحمله على هذه الاستفادة فعلى هذا يكون الآية مفيدة لامضاء ما هو سيرة العقلاء فلا تكون دليلا بحيلها نعم هو دليل على امضاء السيرة هذا مع قطع النظر عما ورد فى تفسيرها من تفسير أهل الذكر باهل بيت العصمة عليهم السلام و اما مع النظر اليه فيسقط الآية عن الاستدلال لعدم ارتباطها حينئذ بالمقام اللهم الا أن يقال: ان قولهم: «نحن أهل الذكر» انما يكون واردا لبيان مطلب اخر و هو ان فقهاء العامة مثل ابي حنيفة ليسوا صالحين للسؤال لانهم ليسوا أهل الذكر حتى يجوز السؤال عنهم فالرواية انما كانت بصدد نهى الاصحاب و ردعهم عن الرجوع الى هذه الفقهاء فلا ينافى شمول أهل الذكر لفقهاء اصحابنا رضوان الله عليهم اجمعين.

(1)

و عليه فقولہ فسئلوا اهل الذكر كبرى كلى لا يختص بقوم دون قوم او بعصر دون عصر و يشمل الائمة المعصومين عليهم السلام من باب انهم اكمل افرادہ و تخصيص اهل الذكر بالائمة عليهم السلام كما يظهر من بعض الاخبار اضافى لا- حقيقى و المقصود منه نفى المخالفين لا- نفى الفقهاء الذين يقومون مقامهم و يكونون خلفائهم و اليه يؤول ما فى نهاية الدراية من ان اية السؤال فظاهرها و ان كان ايجاب السؤال لان يعلموا حيث انهم لا يعلمون و الظاهر ان يعلموا بالجواب لا بامر زائد على الجواب فتدل على حجية الجواب بما هو (كقول المجتهد) إلا ان المسئول بحسب سياق الآية أهل الكتاب

ص: 764

وبحسب التفاسير الواردة فيها الاثمة عليهم السلام فهي على أى حال اجنبية عن حجية الفتوى و الرواية معا الا أن يقال انه بالاضافة الى علماء أهل الكتاب جار مجرى الطريقية العقلانية من ارجاع الجاهل الى العالم (1) كما انها أيضاً تجرى بالنسبة الى الاثمة الطاهرين و خلفائهم مجرى الطريقية العقلانية و كيف كان فتدل الآية الكريمة على حجية قول أهل الذكر و على ان العلم حاصل بجوابه من دون حاجة الى ضم ضميمية خارجية و لا يكون ذلك الا من جهة ان الجواب الصادر من أهل الذكر حجة و علم حقيقة أو تعبداً و اطلاق العلم على الحجة ليس بعزیز كقوله عليه السلام كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام بعينه و ذلك لان العلم المذكور فى الغاية بمعنى الحجة و ذلك لوجوب رفع اليد عن الحلية الظاهرية عند قيام البيئة.

فقول المجتهد الذى كان من خلفاء الاثمة الطاهرين حجة لكونه موجبا لحصول العلم تعبداً نعم يبقى الاشكال من ناحية ان ارتكاز رجوع الجاهل الى العالم يوجب حمل الآية الكريمة على امضاء السيرة العقلانية فلا تكون الآية الكريمة دليلا اخر وراء السيرة العقلانية و لا بأس بذلك و اما دعوى ان آية السؤال فى مقام ايجاب الفحص و التعلم و لعله لتحصيل العلم لا ايجاب التعبد بجواب المسؤول كما يشهد لذلك كون المسؤول هم أهل الكتاب و المسؤول عنه من الاعتقادات فمندفعة بما عرفت من ان الظاهر من الآية هو حصول العلم بنفس الجواب من دون حاجة الى امر زائد سواء كان علما حقيقيا او تعبديا فيشمل الاعتقادات باعتبار حصول العلم الحقيقى و الفرعيات باعتبار كون قول أهل الذكر حجة تعبدية فيما اذا لم يحصل من قولهم علم حقيقى فتدبر.

ص: 765

ثم ان المراد من الذكر هو معناه المصدري الذي اريد به المعنى الفاعلى كما فى مثل قوله تعالى فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِى أُوحِيَ إِلَيْكَ إِنَّكَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ * وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ (1) وهو يساوق العلم لا خصوص القرآن أو النبى صلى الله عليه وآله وسلم و الائمة الطاهرين عليهم السلام حتى ينحصر مفاد الآية بالمسلمين و يكون اجنبيا عن القاعدة المرتكزة العقلائية.

و لا دليل كما فى تسديد الأصول على ارادة القرآن أو كل كتاب سماوى من الذكر فى الآية المباركة بل ان تذييل قوله «فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ» بقوله «إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» يكون قرينة على ارادة معناه اللغوى الذى لا ريب فى عدم هجره كما يشهد له مثل قوله تعالى فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِى أُوحِيَ إِلَيْكَ إِنَّكَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ * وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ فهذا الذيل قرينة على ارادة معنى يقارب العلم من لفظة الذكر و انه كانه قال فاسالوا أهل العلم ان كنتم لا تعلمون.

هذا مضافاً الى انه لو سلم ان المراد باهل الذكر أهل الكتاب السماوى الا ان التذييل المذكور يوجب ان يكون فى الآية دلالة و اشارة الى تلك القاعدة الارتكازية و نفس هذه الاشارة كافية فى انقهاام تثبيت تلك القاعدة العقلائية الى أن قال و الانصاف ان دلالة الآية المباركة على ثبوت هذه القاعدة عند الشرع أيضاً تامة يصح الاستدلال بها هنا كما صح الاستدلال بها فى حجية خبر الواحد أيضاً فان الراوى أهل علم بالفاظ الروايات صح الرجوع اليه فى اخذها منه نعم يشترط فى موردها كون العالم ثقة فى قوله و الدليل عليه اشتراطه فيها عند العقلاء كما لا يخفى. (2)

فتحصل تمامية الاستدلال بالآية الكريمة على جواز التقليد و جواز الرواية و لو من جهة كونها امضاء للقاعدة الارتكازية فلا تغفل.

ص:766

1- (1) الزخرف، 43-44.

2- (2) تسديد الاصول، ج 2، ص 541-540.

و من جملتها أيضاً قوله تعالى فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ . (1)

و تقريب الاستدلال به انه لو لا حجية قول الفقيه لكان نفره و انذاره لغوا فالامر بالانذار يستتبع وجوب القبول و اذا ثبت وجوبه عند بيان الحكم مقرونا بالانذار ثبت وجوبه عند بيانه من دون الانذار أيضاً لعدم الفرق قطعاً.

أورد عليه بان الامر بالانذار لعله لحصول العلم منه في بعض الموارد فلا يلغو بل فائدته في مورد لا يحصل العلم أيضاً هو ان المكلفين يخرجون بالانذار عن الغفلة و يصيرون شاكين في الحكم فيجب عليهم الاحتياط او تحصيل العلم و لا يجوز اجراء البراءة لعدم جريانها قبل الفحص.

و أجاب عنه سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره بقوله أقول و الانصاف ان تقييد وجوب القبول بمورد حصول العلم من قول المفتي بعيد في الغاية.

نعم لا يبعد ان يكون الوجه في الامر بالانذار هو ما ذكر من خروج المكلفين به عن حالة الغفلة فلا يقتضى حجية قوله تعبداً لكن الانصاف أيضاً ان العرف يفهم من الآية كآية السؤال وجوب قبول قوله.

نعم يمكن أن يكون الوجه في هذه الاستفادة هو ما ارتكز في اذهانهم بمقتضى جبلتهم و فطرتهم من رجوع الجاهل الى العالم فتكون هذه الآية أيضاً من الادلة الواردة امضاء لما عليه العقلاء فتدبر . (2)

اللهم الا- أن يقال: ان وجود الارتكاز لا- يوجب ان يكون ما ورد من الشرع ممحضاً في الامضاء بل يمكن أن يكون حكماً تعديداً يصح الاخذ باطلاقه حتى في

ص: 767

1- (1) التوبة، 122.

2- (2) المحاضرات لسيدنا الاستاد، ج 3، ص 396-397.

الموارد التي لم يثبت السيرة العقلانية كما هو مقتضى الأصل في الاوامر الشرعية لان الشارع في مقام بيان احكامه الشرعية لا المرتكزات العقلانية نعم لو كان ما ورد من الشرع مقرونا بقرينة تدل على ارادة خصوص الامضاء لما عليه الارتكاز فليس حكماً تعبدياً فتأمل.

ودعوى ان آية النفر لا دلالة لها على جواز التقليد و اخذ قول النذير و الفقيه تعبداً.

حيث أنها في مقام إيجاب تعلم الاحكام و التفقه فيها و وجوب ابلاغها الى السائر بنحو الوجوب الكفائي (1) مندفعة بما أفاد شيخنا الاستاذ الأراكي حكاية عن شيخه الاستاذ المحقق الحائري في مجلس درسه في الدورة الأخيرة من ان ترتيب التحذر بقوله «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» على الانذار من دون ضم ضميمة من المراجعة الى المعارضات و غيرها يدل على ان المراد منه هو الاخبار بالفتوى فانه مما يحذر به المقلد من دون تأمل و مراجعة و ضم ضميمة بخلاف نقل الروايات فان سامع الروايات ان كان مقلدا فلا يحذر بمجرد الانذار بل يحتاج الى ضمّ مقدمات.

منها: وجوب دفع الضرر المحتمل

و هو لا يتمكن منه و ان كان مجتهداً فلا يحذر بمجرد أيضاً بل لزم على المجتهد ان يتفحص عن سند ما روى له و ملاحظة معارضاته فيحذر عند تمامية الجهات فحيث ان الحذر مترتب بلا فصل على الانذار من دون ذكر ضميمة شيء يظهر اختصاص الآية الكريمة باظهار الفتوى و حينئذٍ يجب على المقلد التحذر. هذا مضافاً الى أن الآية الكريمة أمس باب جواز التقليد و الأخذ بالفتوى من الاخذ بالرواية اذ ليس التفقه لازماً في حجية الخبر للزوم الاخذ بالرواية

ص: 768

ان نقلها الثقة و لو كان الراوى جاهلا بمعنى ما رواه هذا بخلاف اظهار الفتوى فان التفقه لازم فى حجتيه انتهى.

أَللّهُمَّ إِلَّا أن يقال: إن مورد القبول فى نقل الروايات هو الفاظها و هو أيضاً لا يحتاج الى المقدمات و لو كانت هو التفقه بمعناه المعروف فالآية تدل على حجية قول الثقات فى نقل الاخبار كما تدل على حجية اظهار الفتاوى لترتب الحذر على الانذار من دون حاجة الى ضم ضميمه اخرى ولكن عطف الانذار على التفقه لا يساعد شمول الآية الكريمة لنقل الروايات و قد تقدم شطر من الكلام فى البحث عن حجية الخبر الواحد فراجع و كيف كان فلا يمنع عن دلالة الآية على حجية الفتاوى كونها فى مقام ايجاب تعلم الاحكام و التفقه فيها فان ما ذكر مستفاد من ترتب الحذر على الانذار و الآية كما تكون فى مقام ايجاب تعلم الاحكام و التفقه فيها كذلك تكون فى مقام وجوب الانذار و الابلاغ و التحذر عنه.

فتدل الآية الكريمة على انه يجب على كل واحد من كل طائفة من كل فرقة نفر لتحصيل العلم بالفروع العملية لبيّتها لكل واحد من الباقين ليتحذر المكلف و يعمل بقوله سواء حصل له العلم منه أو لم يحصل و هذا ليس إلا حجية قول الفقيه.

لا يقال: ان التفقه فى الدين اعم من ان يكون ذلك فى الأصول و الفروع فلا وجه لتخصيصه بالثانى و الاخبار الواردة فى تفسير الآية الكريمة أيضاً تدلّ على تعميم التفقه فحينئذٍ لا يمكن أن يقال بوجوب قبوله تعبداً لعدم جريانه فى اصول الاعتقادات كما هو واضح.

لأننا نقول: كما أفاد سيّدنا الامام المجاهد قدس سره ان اطلاق الآية على فرضه يقتضى قبول قول الغير فى الأصول و الفروع ولكن يقيّد اطلاقها عقلاً فى الأصول وبقى

الفروع (1) هذا مضافاً الى امكان ان يقال ان الآية الكريمة و ان انطبقت فى بعض الروايات على تحصيل المعرفة بالامام و هو من اصول الدين و فى مثله يجب على المنذر بالفتح تحصيل العلم و لا يكفى التعبد ولكن يمكن ان يقال ان قول المنذر بالكسر بان الامام بعد موت الامام السابق هو الفلانى اوجب على المنذر بالفتح التحذر بنفس هذا القول فيجب عليه الفحص حتى يحصل العلم فالآية تدل على وجوب النفر و الانذار فى الدين سواء كان فى اصول الدين او فروع و يجب التحذر على المنذر بالفتح بنفس الانذار الا ان التحذر فى المسائل الفرعية للمقلد هو بالعمل و فى المسائل الاعتقادية هو بالفحص حتى يحصل له العلم بامامة الامام فالتحذر اللازم فى كل مسألة بحسبها و الاختلاف بينها بالخصوصيات المصادقية.

نعم أورد سيدنا الامام المجاهد قدس سره على الاستدلال بالآية الكريمة على المقام بقوله لا اشكال فى ظهور الآية فى كون المنذر بالكسر كل واحد من الطائفة لكن الظاهر من الآية ان كل واحد من المنذرين يجب عليه انذار القوم جميعاً و معه لا تدل الآية على وجوب القبول من كل واحد منهم فانه بانذار كل واحد منهم قومهم ربما يحصل لهم العلم. (2)

و يمكن أن يقال ان مقتضى اطلاق وجوب الانذار على المنذر بالكسر فى صورة عدم حصول العلم للمنذر بالفتح هو قبول قوله تعبداً و حجية انذار المنذر بالكسر و الا لكان اطلاق وجوب الانذار عليه لغوا و مع اطلاق وجوب الانذار فى صورة عدم حصول العلم للمكلف يجب على المكلف العمل بقول المنذر بالكسر و حمله على

ص: 770

1- (1) الرسائل، ص 136.

2- (2) الرسائل، ص 136.

صورة حصول العلم بانذار كل واحد منهم القوم جميعا حمل على الفرد النادر اذ المعمول هو نقل كل واحد لبعض لا نقل كل فرد لجميع أفراد القوم فتدبر جيداً.

ودعوى ان التحذر العملى بمعنى قبول قول الغير والعمل به خلاف الظاهر من التحذر وعليه فالمراد منه اما هو الخوف أو الاحتراز و هو الترك عن خوف و الظاهر انه بمعنى الخوف الحاصل عن انذار المنذرين و هو امر غير اختيارى لا يمكن ان يتعلق بعنوانه الامر نعم يمكن تحصيله بمقدمات اختيارية كالحب و البغض و امثالهما. (1)

مندفعة أولاً: بان الامر بالتحذر فى المقام كصدق العادل فى حجية الاخبار فكما ان التصديق الجنانى غير مقدور و لذلك يحمل على التصديق العملى فكذلك فى المقام يكون المراد من التحذر هو التحذر العملى لعدم القدرة على التحذر الجنانى و عليه فتعلق الامر به ممكن.

وثانياً: ان مع الانذار يحتمل صحة ما انذر به و هو يساقو الخوف و معه لا مانع من ان يراد من التحذر الترك عن خوف فيصح الامر به اذ معناه هو الامر بترك ما انذر به احتمال صحته و الترك امر اختيارى و ليس بمعنى الخوف حتى يقال انه امر غير اختيارى و لا يمكن تعلق الامر به فلا تغفل.

بقى اشكال و هو الذى أورده على الاستدلال بالآية الكريمة سيدنا الاستاذ من ان الوجه فى هذه الاستفادة من الآية الكريمة هو ما ارتكز فى اذهانهم بمقتضى جبلتهم و فطرتهم من رجوع الجاهل الى العالم فتكون هذه الآية أيضاً من الادلة الواردة الامضائية لما عليه العقلاء فتدبر.

ولكن يمكن ان تكون الآية مفيدة للحكم التعبدى التأسيسى كما يريده الاصل اذا شك فى كون الامر امضائيا او تأسيسياً كما ان الاصل هو الحكم المولوى. اذا شك

ص: 771

فى ان الامر مولوى او ارشادى و ثمرة هذا البحث هو الاخذ بالاطلاق عند الشك فى اطلاق بناء العقلاء او ما يرشد اليه العقل.

لا يقال: ان المولى و التأسيسى فى الارتكازيات التى تكون على الخلاف يحتاج الى التصريح و الاطلاق لا يفيد.

لا تأنقول: نعم فيما اذا كان المولى على خلاف الارتكازيات المعلومة هذا بخلاف موارد الشك فيها فتأمل فان المسألة تحتاج الى تأمل زائد.

و منها الاستدلال بالروايات: و هى طوائف تدل على جواز الاجتهاد و التقليد بالمطابقة او بالملازمة و اليك جملة من هذه الطوائف.

منها: الاخبار الدالة على جواز تفريع الفروع

مثل ما رواه محمد بن ادریس فى آخر السرائر من كتاب هشام بن سالم عن ابى عبد الله عليه السلام قال انما علينا ان نلقى اليكم الأصول و عليكم ان تفرعوا. (1)

و مثل ما رواه محمد بن ادریس فى آخر السرائر من كتاب احمد بن محمد بن ابى نصر عن الرضا عليه السلام قال علينا لقاء الأصول و عليكم التفريع. (2)

و المستفاد من الخبرين الصحيحين هو جواز الاجتهاد اذ التفريع الكامل ليس إلا هو الاجتهاد و مقتضى اطلاقه انه جازى سواء كان العصر عصر حضور ام غيره و لم يقيد جواز ذلك بعمل نفسه فاذا كان الاجتهاد جازيا كان التقليد عنه جازيا لعدم تخصيص جوازه بعمل نفسه كما لا يخفى.

ومنها: الاخبار الدالة على الارجاع بملاك كون الغير عالما او ثقة

مثل صحيحة اسماعيل بن الفضل الهاشمى قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المتعة فقال الق عبد الملك

ص: 772

1- (1) الوسائل، الباب 6 من أبواب صفات القاضي، ح 51.

2- (2) الوسائل، الباب 6 من أبواب صفات القاضي، ح 52.

بن جريج فسله عنها فان عنده منها علما. (1) بدعوى ان تعليل الارجاع بقوله «فان عنده منها علما» يدل على الامر المطوى المفروغ عنه و هو جواز الرجوع الى العالم و اخذ رأى منه كما لا يخفى.

و مثل موثقة عبدالعزيز بن المهتدي قال قلت للرضا عليه السلام ان شقتي بعيدة فلست أصل إليك في كل وقت فاخذ معالم ديني عن يونس مولى ال يقطين قال نعم (2) بدعوى صدق معالم ديني على الفتاوى كما يصدق على الروايات و عليه يعم اخذ الفتاوى.

و مثل موثقه حسن بن علي بن يقطين عن الرضا عليه السلام قال قلت لا- اكاد اصل اليك اسالك عن كل ما احتاج اليه من معالم ديني افيونس بن عبدالرحمن ثقة أخذ عنه ما احتاج اليه من معالم ديني فقال نعم (3)

و التقريب فيها كالتقريب السابق و مثل صحيحة عبدالله بن ابي يعفور قال قلت لا بى عبدالله عليه السلام انه ليس كل ساعة القاك و لا يمكن القدوم و يجيىء الرجل من اصحابنا فيسالني و ليس عندي كل ما يسالني عنه فقال ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي فانه سمع من أبى و كان عنده وجيها. (4)

و هو باطلاقه يشمل الرواية و الفتاوى و حملة على ان المراد هو خصوص الرواية لا وجه له قال في تسديد الأصول و تعليل هذا الارجاع بقوله عليه السلام فانه سمع من أبى و كان عنده وجيها يدل على عدم خصوصية لا بن مسلم بل كل من سمع منهم عليهم السلام و

ص: 773

1- (1) الوسائل، الباب 11 من أبواب صفات القاضي، ح 5.

2- (2) الوسائل، الباب 11 من أبواب صفات القاضي، ح 35.

3- (3) الوسائل، الباب 11 من أبواب صفات القاضي، ح 33.

4- (4) الوسائل، الباب 11 من أبواب صفات القاضي، ح 23.

كان وجيها يجوز الاخذ عنه رواية وفتوى و المقصود و الملاك فى كون الرجل وجيها عندهم ان يكون ثقة أمينا كما يشهد به معتبرة على بن يقطين الماضية. (1)

و مثل صحيحة على بن المسيب الهمداني قال قلت للرضا عليه السلام شقتى بعيدة ولست اصل اليك فى كل وقت فمن آخذ معالم ديني قال من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين و الدنيا قال على بن المسيب فلما انصرفت قد منا على زكريا بن آدم فسألته عما احتجت اليه. (2)

و لا يخفى عليك ان توصيف زكريا بن آدم بكونه مأمونا على الدين و الدنيا يدل على ان ملاك جواز الرجوع فى اخذ معالم الدين هو كون مورد الرجوع ثقة و امينا و هو لا يختص ذلك بزكريا بن آدم ثم ان معالم الدين تعم الروايات و الفتاوى كما تقدم.

و مثل صحيحة احمد بن اسحاق عن ابي الحسن عليه السلام قال سألته وقلت من اعامل و عمن آخذ؟ و قول من اقبل فقال العمري ثقتي فما أدى اليك عني فعني يؤدى و ما قال لك عني يقول فاسمع له واطع فانه الثقة المأمون الحديث. (3)

قال فى تسديد الأصول ان تعليل الذيل دليل على جواز الاخذ عن كل ثقة مأمون و لا يختص جواز الاخذ بمن كان ثقة عند الامام المعصوم عليه السلام بل ان اضافته اليهم ليست إلا لثبوت الوثاقة لهم قطعاً فيجوز الاخذ عن كل من كان ثقة فيسمع و يطاع قوله و هو عبارة اخرى عن اعتباره و طريقيته. (4)

ص: 774

1- (1) تسديد الاصول، ج 2، ص 546.

2- (2) الوسائل، الباب 11 من أبواب صفات القاضي، ح 27.

3- (3) الوسائل، الباب 11 من أبواب صفات القاضي، ح 4.

4- (4) تسديد الاصول، ج 2، ص 547.

ومنها: الاخبار الدالة على النهي عن الافتاء بغير علم

كصحيحة عبدالرحمن بن الحجاج قال قال لى ابو عبد الله عليه السلام اياك و خصلتين ففيهما هلك من هلك اياك ان تفتى الناس برأىك او تدين بما لا تعلم. (1) فانها تدل بمفهومها على جواز الافتاء اذا كان عن الادلة المعتبرة و الحجج المعتبرة التي تكون من العلم و كموثقه السكونى عن ابى عبد الله عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم من افتى الناس بغير علم لعنته ملائكة السماء و الارض. (2)

و التقريب فيها كالتقريب السابق

و كصحيحة ابن رثاب عن ابى عبيدة قال قال ابو جعفر عليه السلام من افتى الناس بغير علم و لا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة و ملائكة العذاب و لحقه وزر من عمل بفتياه. (3)

و التقريب فيها أيضاً كالتقريب السابق

ومنها: الاخبار الدالة على ان الاجتهاد و الاستنباط معمول به بين الاصحاب و لم يردعهم الاثمة الأطهار عليهم الصلوات السلام

و الاخبار بهذا المضمون كثيرة جداً و قد جمع قسماً كبيراً منها المحقق السيد السند عبدالرسول الشريعتمدارى الجهرمى (مدظله) فى رسالة الاجتهاد و اليك بعضها احدها موثقة زرارة عن اخيه حمران قال قال لى ابو عبد الله عليه السلام ان فى كتاب على عليه السلام

ص: 775

1- (1) الوسائل، الباب 4 من أبواب صفات القاضي، ح 3.

2- (2) الوسائل، الباب 4 من أبواب صفات القاضي، ح 32.

3- (3) الوسائل، الباب 4 من أبواب صفات القاضي، ح 1.

إذا صلوا الجمعة في وقت فصلوا معهم قال زرارة قلت له (أى لحرمان) هذا ما لا يكون إتفاك عدوّ الله أقتدى به؟ قال حرمان كيف اتقانى و انا لم اسئله هو الذى ابتدأنى وقال فى كتاب على عليه السلام اذا صلوا الجمعة فى وقت فصلوا معهم كيف يكون هذا منه تقية قال (يعنى زرارة) قلت قد اتفاك هذا ما لا يجوز حتى قضى انا اجتمعنا عند ابى عبد الله عليه السلام فقال له حرمان اصلحك الله قلت هذا الحديث الذى حدثتنى به ان فى كتاب على عليه السلام اذا صلوا الجمعة فى وقت فصلوا معهم فقال هذا ما لا يكون عدو الله فاسق لا ينبغى لنا ان نقتدى به و لا نصلى معه فقال ابو عبد الله عليه السلام فى كتاب على عليه السلام اذا صلوا الجمعة فى وقت فصلوا معهم و لا تقومون من مقعدك حتى تصلى ركعتين آخرتين قلت فاكون قد صليت اربعا لنفسى لم اقتدبه فقال نعم قال و سكت و سكت صاحبه و رضينا. (1)

قال السيّد السند المحقق الشريعتمدارى الجهرمى هذا الخبر يدل على تبحر زرارة فى الاجتهاد و فقاهاة حرمان حيث اجاب عن اخيه بان الامام عليه السلام ذكر ذلك ابتداء و انا لم اسئله فلا موجب للتقية مضافاً الى انه لا وجه لنسبة ذلك الى كتاب على عليه السلام و جوابه و ان كان وجيهاً فى نفسه ولكن زرارة اصرّ على ما قال وردّ ذلك المشتبه الى المحكم الذى احرزه على وجه القطع و التحقيق و هو ان اعداء الله لا يقتدى بهم.

و ثانيها: خبر الحسن بن الجهم قال قال لى ابوالحسن الرضا عليه السلام يا ابا محمد ما تقول فى رجل تزوج نصرانية على مسلمة؟ قال قلت جعلت فداك و ما قولى بين يديك قال لتقولن فان ذلك يعلم به قولى قلت لا يجوز تزويج نصرانية على مسلمة و لا غير مسلمة قال و لم قلت لقول الله عزّوجلّ وَ لَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ يُؤْمَنَ قَالَ فما تقول فى هذه الآية وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ قلت فقلوله وَ لَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ نسخت هذه الآية فتبسم ثم سكت (2) و الرواية موثقة.

ص: 776

1- (1) جامع الاحاديث، ج 6، ص 77 الباب 13 من أبواب صلوة الجمعة، ح 1

2- (2) الوسائل، الباب 1 من أبواب ما يحرم بالكفر و نحوه، ح 1.

وغير ذلك من الاخبار المتعرضة لاجتهادات فقهاء الاصحاب فراجع رسالة الاجتهاد للسيد المحقق الشريعتمداري الجهرمي (مدظله).

ومنها: الاخبار الدالة على تعليم الاستنباط و الاجتهاد

كخبر مولى آل سام قال قلت لابي عبدالله عليه السلام عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عزوجل قال الله تعالى وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ امسح عليه (1) ولا يبعد الحكم بصحة الرواية.

وكخبر الحسن الصيقل عن ابي عبدالله عليه السلام قلت رجل طلق امراته طلاق لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره فتزوجها رجل متعة أتحلّ للاول قال لا لان الله عزوجل يقول فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكَحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا الْآيَةُ وَ الْمَتْعَةُ ليس فيها طلاق (2) و الرواية موثقة فان استفادة ان المتعة ليست مشمولة للاية الكريمة محتاجة الى الاستنباط و تعليله عليه السلام بذلك يشعر بانه اراد تعليم طريق الاستنباط و ان الاستنباط بالنحو المذكور مرضى به كما لا يخفى.

و كصحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام الا تخبرني من اين علمت و قلت ان المسح ببعض الرأس و بعض الرجلين فضحك فقال يا زرارة قاله رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و نزل به الكتاب من الله عزوجل لان الله عزوجل قال [يقول] فاغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال و ايديكم الى المرافق فوصل اليدين الى المرفقين بالوجه فعرفنا ان ينبغي لهما ان يغسلا الى المرفقين ثم فصل بين الكلام فقال و امسحوا برؤوسكم فعرفنا حين قال برؤوسكم ان المسح ببعض الرأس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فقال و ارجلكم الى الكعبين فعرفنا

ص: 777

1- (1) الوسائل، الباب 39 من أبواب الوضوء، ح 5.

2- (2) الوسائل، الباب 9 من أبواب اقسام الطلاق و احكامه، ح 4.

حين وصلهما [وصلها] بالرأس ان المسح على بعضهما [بعضها] ثم فسّر ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فضيعوه الحديث. (1)

ومن المعلوم ان زرارة في صدد كيفية استنباط احكام الوضوء والامام عليه السلام سرّ وفرح من ذلك ولذا ضحك وعلمه طريق الاستنباط وهل الاستنباط إلا هذا.

ومنها: ما يدل من الاخبار على المنع عن اخذ آراء المنحرفين و جواز رواياتهم

كخبر حسين بن روح عن ابي محمد الحسن بن علي انه سئل عن كتب بنى فضال فقال خذوا بما رووا و ذروا ما رأوا. (2)

رواه الشيخ الحرّ العاملي عن الشيخ الطوسي في كتاب الغيبة عن ابي الحسين بن تمام عن عبد الله الكوفي خادم الشيخ الحسين بن روح عن الحسين بن روح و الرواية ضعيفة ولكنها مشهورة معمولة بها فافهم.

و كيف كان فقد قال سيدنا الامام المجاهد قدس سره ان الروايات المروية عن هؤلاء ليست آراء لهم فالمقصود من الاراء التي منع عن اخذها هي اجتهاداتهم فالمنع عن اخذها لاعتبار كون المفتي على مذهب الحق وعلى العدالة وعليه فالخبر يدل على جواز الاخذ بآراء من يكون على مذهب الحق واحتمال اختصاص الاراء باصول العقائد مندفع باطلاقه فانه يشمل المقام.

ومنها: الاخبار الدالة على النهي عن الحكم بغير ما انزل الله تعالى بناء على عدم اختصاص الحكم بباب القضاء

فانّ مفادها ان الحكم بغير ما انزل الله منهي ويستفاد منه ان الحكم بما انزل الله المعلوم بالعلم النفساني او بالامارات و الحجج الشرعية فلا مانع منه و المجتهد الذي استنبط الحكم مما انزل الله لا يكون مشمولاً للنهي الظاهر

ص: 778

-
- 1- (1) الوسائل، الباب 23 من أبواب الوضوء، ح 1.
 - 2- (2) الوسائل، الباب 8 من أبواب صفات القاضي، ح 79.

من قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومن حكم بما لم يحكم به الله كان كمن شهد بشهادة زور و يقذف به فى النار يعذب بعذاب شاهد الزور. (1)

ومنها: الاخبار الصحاح الدالة على كيفية علاج الاخبار المتعارضة باخذ موافق القرآن و طرح المخالف له و باخذ المخالف للعامة و طرح الموافق لهم و غير ذلك من الامور التى لا يمكن إلا بالاجتهاد

اذ تشخيص المخالف للكتاب و الموافق له و هكذا تشخيص المخالف للعامة عن الموافق لهم لا يمكن بدون الاجتهاد و الفقهة و قد تقدم تفصيل هذه الاخبار فى باب التعادل و التراجيح فراجع.

ومنها: الاخبار الدالة على النهى عن القياس و الاستحسان و الاستصلاح و مجرد الرأى من دون استناده الى الحجة الشرعية و غير ذلك من الاستنباطات الظنية التى عولت عليها العامة

فالاعتصار فى النهى على الموارد المذكورة يدل على جواز الاستنباط و الاجتهاد الشائع بين الشيعة اذ لو كان ذلك ممنوعاً أيضاً لكان الحق بالموارد المذكورة فى النهى و هذه الاخبار كثيرة جداً و اليك بعضها:

كخبر ابى مريم قال قال ابو جعفر عليه السلام لسلمة بن كهيل و الحكم بن عتيبة شرقاً و غرباً فلا تجدان علماً صحيحاً إلا شيئاً صحيحاً خرج من عندنا أهل البيت قال الشيخ الحر العاملى اقول و روى الصفار (فى بصائر الدرجات) احاديث كثيرة بهذا المعنى انتهى. (2)

و هو يدل أيضاً على جواز الاستنباط و الاجتهاد و الشائع بين الشيعة لان به يعلم الشئ الصحيح الخارج من عند اهل البيت عليهم السلام حقيقة كما لا يخفى.

ص: 779

1- (1) الوسائل، الباب 5 من أبواب صفات القاضي، ح 7.

2- (2) الوسائل، الباب 6 من أبواب صفات القاضي، ح 16.

و كخبر غياث بن ابراهيم عن الصادق عليه السلام انه قال فى كلام له الاسلام هو التسليم الى أن قال ان المؤمن اخذ دينه عن ربه و لم ياخذه عن رأيه (1) الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة فان سوقها يكون الى المنع عما عليه العامة و المخالفون من القياس و الاستحسان و الاستصلاح و الاخذ بالظنون التى لا تكون مستندة الى الفاظ الكتاب و السنة و الاخذ بالرأى و ما تهوى اليه هواهم من دون التزام بما وصل اليهم من آثار الأئمة عليهم السلام فمورد النهى تلك الامور لا النظر فى الكتاب أو الاخبار الواردة عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم و الاجتهاد فيها و ردّ المشتبه منها الى محكمها و تفريع الفروع المستفادة عليها و الجمع بينها بالجمع العرفى فيما اذا كانت بينها منافاة بدوية. و ينقدح مما ذكرنا أيضاً أنه لا- وقع لتشنيع الاخباريين على الأصوليين من جهة التزامهم بالاجتهاد و الاستنباط مع ما عرفت من ادلة الاجتهاد و الاستنباط.

قال المحقق الحائرى اليزدى قدس سره فى الدرر و اما الاخباريون فان كان مورد تشنيعهم جعل العامى المجتهد فى عرض الامام عليه السلام او النبى صلى الله عليه و آله و سلم ذا حظ من التشريع كما هو دأب العامة بالنسبة الى ائمتهم الاربعة فهذا بمعزل عن مرام الأصوليين فان مرامهم انه لما احتاج الاجتهاد بواسطة بعد العهد عن زمان المعصومين صلوات الله عليهم الى مقدمات صعبة من اعمال القوة فى تشخيص مداليل الالفاظ ثم فى الفحص عن المعارض ثم فى علاج التعارض و العامى ليس اهلاً لهذا الشأن و الاهل له هو المجتهد فيرجع العامى اليه كما فى سائر موارد الرجوع الى أهل الخبرة فان أراد الاخباريون التشنيع على هذا المعنى فهو غير متوجه لكونه امراً حقاً يدل عليه الارتكاز القطعى مضافاً الى الادلة التعبدية المذكورة فى محلها. (2)

ص: 780

1- (1) الوسائل، الباب 5 من أبواب صفات القاضى، ح 21.

2- (2) الدرر، ص 703.

لا يقال: ان الاخذ بالاحكام العقلية كقاعدة قبح العقاب بلا بيان او قاعدة حكم العقل بالتخيير فى موارد دوران الامر بين المحذورين او قاعدة جواز اجتماع الامر والنهى او امتناعهما او حكم العقل بان الامر بالشىء مستلزم للنهى عن ضده او الامر بالشىء امر بمقدماته وغير ذلك اخذ بغير الكتاب والسنة فيكون مشمولاً للنهى عن الاخذ بغير الكتاب والسنة مع انه امر شائع بين الأصوليين.

لأننا نقول: ان الأصولى الشيعى ما لم يحصل له العلم بتلك القواعد لا يعمل بها ولا يفتى بما استفاد منها ومع حصول العلم والاطمينان بها واقامة الدليل عليه كان داخلًا فى مفهوم قوله عليه السلام «ومن افتى بغير علم فعليه كذا» فانه افتى بعلم والمراد من العلم اعم من العلم الوجدانى والحجج الشرعية وعليه فمثل هذه الاخبار غير ناهية عن القواعد التى توجب حصول العلم وانما تنهى عن الاخذ بالظنون ونحوها مما لم يقم على اعتبارها دليل.

هذا مضافاً الى اعتضاد بعض تلك القواعد العقلية بالنصوص الشرعية كادلة البرائة العقلية على ان بعض تلك القواعد كالبحت عن جواز الاجتماع او امتناعه بحث حول اطلاق الامر والنهى الشرعيين ولا يكون اجنبياً عن الكتاب والسنة فمن حصل له العلم وجزم بالمفاد فليس عليه شىء اذ لا يشمل الادلة الناهية.

والأصول المشروعة عند علماء الأصوليين هى التى ترجع الى القواعد الممهدة حول الكتاب والسنة والى القواعد العقلية المفيدة للعلم نعم يكون الظنون المطلقة والشكوك والاحتمالات والاستحسانات والقياسات ونحوها من الاراء والاهواء كلها مطرودة فى الأصول كما لا يخفى.

فالاجابى الذى اعترض على الأصولى لم يكن مطلعاً على مقصد الأصولى ومرامه هذا مضافاً الى ان الاخبارى أيضاً لابد له من الجمع بين الروايات ورعاية

القواعد المقررة فى الجمع ورفع تعارضها فان لم يراع القواعد المقررة فى علم الأصول لم يأت بشىء إلا بالا جتهاد الناقص عصمنا الله تعالى من الزلل ووقفنا الله لمرضاته.

بقى شىء

وهو ان المحصل من الآيات و الروايات و الارجاعات الى المجتهدين و السيرة المشرعة هو جواز الرجوع الى المفتى

وهو باطلاقه يشمل ما اذا كان مع المفتى مفت اخر يساويه فى العلم و الفضيلة ولكن يخالفه فى رأى و الفتوى و لا اشكال فى ذلك لان المستفاد من تلك الاخبار كقوله عليه السلام «فللعوام ان يقلدوه» هو جواز الرجوع الى واحد منهم و هى الحجية التخييرية لوضوح انه لا يلزم العمل برأى جميعهم كالا مارات و عليه فلا وجه لدعوى تساقط آراء المجتهدين و لزوم الرجوع الى الاحتياط عند اختلافهم فى رأى كما لا يخفى.

وهذا هو الذى ذهب اليه شيخنا الراكى قدس سره و سبقه اليه المحقق الاصفهاني فى رسالته المعمولة فى الاجتهاد و التقليد عند ذكر مسألة جواز العدول عن الحى الى الحى.

وهذا بخلاف ادلة حجية الامارات فان المستفاد منها هو وجوب الاخذ بجميعها لا بواحد منها و لذا يقع التعارض بينها عند اختلافها و لابد من القول بسقوط طرفى المعارضة او سقوط احدهما على ما قرر فى باب التعادل و التراجع.

ذهب بعض الاكابر الى ان عدم المعارضة فيما اذا كان الرجوع الى المجتهد جايزا لا واجبا كما هو الظاهر من قوله عليه السلام «فللعوام ان يقلدوه» او السيرة المشرعة و اما اذا قلنا بوجوب الرجوع فعند تخالف الآراء تحققت المعارضة و لقائل ان يقول ان

المعارضة فيما اذا كانت الادلة مقتضية للوجوب التعينى و اما مع الوجوب التخييرى فلا معارضة سواء كان الرجوع جازا ام واجبا فتدبر جيداً.

الفصل الحادى عشر: فى اختلاف اهل الفتوى فى العلم و الفضيلة

قال فى الكفاية اذا علم المقلد اختلاف الاحياء فى الفتوى مع اختلافهم فى العلم و الفقاهاة فلا بد من الرجوع الى الافضل اذا احتمل تعيينه للقطع بحجتيه و الشك فى حجية غيره (و من المعلوم ان الشك فى الحجية مساوق لعدمها) و لا وجه لرجوعه الى الغير (أى المفضول) فى تقليده (أى المفضول) الا على نحو دائر نعم لا بأس برجوعه اليه (أى المفضول) اذا استقل عقله (أى المقلد) بجواز الرجوع اليه أيضاً او جَوَّز له الافضل بعد رجوعه اليه.

هذا حال العاجز عن الاجتهاد فى تعيين ما هو قضية الادلة فى هذه المسألة و اما غيره (أى المقلد) فقد اختلفوا فى جواز تقديم المفضول و عدم جوازه ذهب بعضهم الى الجواز و المعروف بين الاصحاب على ما قيل عدمه و هو الاقوى للاصل و عدم دليل على خلافه (و مراده من الاصل هو الذى تقدم فى المقلد من ان الاصل عند دوران الامر بين التعيين و التخيير هو تعيين الافضل).

و لا اطلاق فى ادلة التقليد بعد الغض عن نهوضها على مشروعية اصله لوضوح أنها انما تكون بصدد بيان اصل جواز الاخذ بقول العالم لا فى كل حال من غير تعرض اصلاً لصورة معارضته بقول الفاضل كما هو شأن سائر الطرق و الامارات و دعوى السيرة على الاخذ بفتوى احد المخالفين فى الفتوى من دون فحص عن اعلميته مع العلم باعلمية احدهما ممنوعة و لا- عسر فى تقليد الا-علم لا- عليه (أى الا-علم) لاخذ فتاويه من رسائله و كتبه و لا لمقلديه لذلك أيضاً و ليس تشخيص

الاعلمية بأشكال من تشخيص اصل الاجتهاد مع ان قضية نفى العسر الاقتصار على موضع العسر فيجب فيما لا يلزم منه العسر فتأمل جيداً. (1)

وفيه مواقع من النظر منها: انه قد تقدم ان مفاد ادلة اعتبار الفتاوى غير مفاد ادلة اعتبار الاخبار فان المقصود في الثاني هو الاخذ بجميعها بخلاف الاول اذ ليس الاخذ بجميع الفتاوى واجبا بل الواجب هو الاخذ بواحد منها وعليه فمفاد ادلة اعتبار الفتاوى من اول الامر هي الحجية التخيرية من دون حاجة الى دليل خارجي ولا معارضة في حجيتها بعد اطلاق ادلتها.

بخلاف التخير في الاخبار فانه يحتاج الى دليل خارجي بعد معارضة المتعارضين و تساقطهما و عليه فلامجال لقياس المقام بالامارات كما يظهر من صاحب الكفاية.

و مما ذكر يظهر ما في كلام سيدنا الاستاذ قدس سره أيضاً حيث قال و اما اذا قلنا باطلاقها (أى الادلة اللفظية) يكون حال الفتوى حال ساير الامارات في ان الاصل الأولي فيها عند التعارض ما لم يثبت الترجيح او التخير هو التساقط ولكنه عند العلم بالمعارضة اجمالاً او تفصيلاً دون مجرد الاحتمال. (2)

و ذلك لما عرفت من ان مفاد ادلة اعتبار الفتاوى من اول الامر هي الحجية التخيرية و معه لا وجه للقول بالتساقط لانه فرع التعيين فينافي تعيين كل طرف مع تعيين طرف آخر و حجة كل طرف بالحجة التخيرية بين هذا الطرف و طرف آخر لا توجب المنافاة كما لا يخفى.

و منها: ان ما في الكفاية من «ان المعروف بين الاصحاب على ما قيل عدم جواز تقليد المفضل» منظور فيه لما حكى سيدنا الاستاذ عن المسالك في شرح قول

ص: 784

1- (1) الكفاية، ج 2، ص 438-439.

2- (2) المحاضرات، ج 3، ص 414.

المصنف» اذا وجدانان متفاوتان فى الفضيلة الخ بعد ابتناء المسألة على مسألة تقليد الاعلم فيه قولان للاصوليين و الفقهاء احدهما الجواز فذكر أدلته الى أن قال و الثانى و هو الاشهر بين الاصحاب المنع».

فان هذا القول يفيدان وجوب تقليد الاعلم اشهر القولين بين الاصحاب و مقتضى ظاهره ان القائلين بعدم الوجوب أيضاً جم غفير طائفة كثيرة فان الاشهر انما يطلق فيما كان القائلون بكلا طرفى المسألة كثيرة ولكن غلب افراد احد الطرفين على الآخر و اين ذلك بدعوى الشهرة فان الشهرة الحجة فى المقام و غيره هو المقابل للشاذ الذى لم يذهب اليه الأقل قليل من الاصحاب (1) الى أن قال سيدنا الاستاذ و هذا كله كما ترى مما يوهن نقل الاجماع فعلى فرض حجية الاجماع المنقول أيضاً يجب التوقف فى المقام فضلاً عن عدم حجيته و الاجماع المحصل غير حاصل فيجب الاعراض عنه و التكلم فى ساير ادلة المسألة. (2)

ومنها: ان صاحب الكفاية استدل على وجوب تقليد الاعلم بالاصل المقرر فى كل موارد دوران الامر بين كون احد الشئيين حجة على التعيين او على التخيير كما فى الخبرين المتعارضين مع وجود المرجح فى أحدهما دون الآخر و هو ان قول الاعلم حجة قطعاً اما بنحو التعيين او التخيير و اما قول المفضل فمشكوك الحجة بل نفس الشك فى الحجة مساوق لعدمها فيما اذا علم بالاختلاف أورد عليه سيدنا الاستاذ اولاً بان مقتضى هذا الاصل هو تعيين الاخذ بقول الاعلم حتى فى مورد العلم بموافقة فتواه لغيره لان جعل الحجة لقول الاعلم مقطوع و لغيره مشكوك فلا يصح اختصاص مورد النزاع بصورة العلم بالاختلاف.

ص: 785

1- (1) إلا أقل قليل من الاصحاب ظ.

2- (2) المحاضرات، ج 3، ص 409-408.

و ثانياً بان هذا الاستدلال على وجوب الاخذ بقول الـعلم لا- يتم إلا بضميمة مقدمة اخرى و هى ان احتمال تساقط الفتاوى ساقط للاجماع على التخيير عند التساوى فيستكشف به عدم التساقط عند اعلمية احدهما أيضاً للقطع بعدم مدخلية التساوى فى عدم السقوط بل يمكن نفي احتمال التساقط بالاجماع المركب فان الاصحاب بين قائل بالتخيير وقائل بالتعيين.

و ثالثاً بان الاصل قد يقتضى حجية قول المفضل وعدم تعيين الافضل وذلك كما اذا كان المجتهدان متساويين فى السابق ثم صار احدهما اعلم فان استصحاب التخيير حاكم على الاصل المذكور و موجب لجواز الرجوع الى فتوى المفضل.

و كما اذا كان احدهما اعلم فى السابق او كان الفقيه منحصراً به ثم صار مفضولاً فان استصحاب حجية قوله يقتضى جواز الرجوع اليه و حيث ان مقتضى الاصل مختلف باختلاف الموارد قلنا انه لا يجوز ان يكون مدرک المجمعين ذلك فما عن المحقق الخراسانى محل الكلام كما تقدم.

ومنها: ان دعوى عدم الاطلاق فى الادلة النقلية محل تأمل و نظر فان قوله تعالى فَسَّـئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ يَدُلُّ باطلاقة على جواز الرجوع بكل من كان من اهل الذكر سواء عارض قوله قول غيره ام لا نظير قوله صدق العادل و هكذا ارجاع الراوى الى يونس بن عبدالرحمن و زكريا بن آدم و نحوهما يدل على حجية قول هؤلاء سواء كان هناك من هو اعلم منهم ام لم يكن.

و دعوى عدم الاطلاق لاحتمال عدم وجود الاعلم منهم فى ذلك الزمان و علم الامام بذلك مندفة بما افاد سيدنا الاستاذ قدس سره بان ذلك مبنى على انه عليه السلام امرهم بالافتاء او ارجع الاصحاب اليهم باعمال الغيب و الاطلاع على احوال جميع العلماء

الموجودين فى زمانه و هو من البعد بمكان (1) كما ان دعوى عدم نهوض الاطلاقات للاحوال المتأخرة كماترى لان الاطلاق الذاتى يكفى لسراية الحكم فى الاحوال المتأخرة وإلا فلاوجه للقول بتعارض الحجتين فى الخبرين المتعارضين مع ان التعارض من الاحوال ولا يكون ذلك إلا بارادة الحجية الذاتية وإلا فلامجال للحجية فى المتعارضين كما لا يخفى ثم ان مع تسليم الاطلاقات لا مجال للتمسك بالاصل المذكور لان الاصل دليل حيث لا دليل ولكن هذا تمام لو لم تكن سيرة العقلاء على خلافه قال سيدنا الاستاذ السيرة المستمرة بين العقلاء ثابتة على اختيار قول الاعلم عند تعارضه مع قول غيره كما لا يخفى على من راجع بناءهم فى امور معاشهم و حيث لم يردع الشارع عن هذه السيرة تكون حجة شرعية و الانصاف انه من اقوى ادلة الوجوب و لاشأبة فيه و لا ارباب. (2)

اللهم إلا أن يقال: ان بناء العقلاء على اختيار قول الاعلم ثابت فيما اذا كان المقصود من الرجوع اليه هو ادراك الواقع كحفظ الاموال و النفوس لا- فيما اذا كان المقصود هو الاحتجاج على المولى فى الامثال وإلا فلا- فرق بين الاعلم وغيره فى جواز الخطابات الشرعية الحاكية عن ارادات الله تعالى لا تكون ادون من خطأ باتنا الحاكية عن تعلق اراداتنا بادراك الواقع.

فالمتمتع انما هو السيرة المحققة بين العقلاء و الله العالم بحقايق احكامه (3) ثم ان مع جريان السيرة المحققة بين العقلاء لا حاجة الى الاستدلال بالاصل عند الدوران بين

ص: 787

1- (1) المحاضرات، ج 3، ص 412.

2- (2) المحاضرات، ج 3، ص 411.

3- (3) المحاضرات، ج 3، ص 415-416.

التعيين والتخيير في الحجة و ان الشك في اعتبار قول غير الاعلم كاف في الحكم بعدم اعتباره في الوقائع التي يتلى العامى بها او يحتمل ابتلائه.

لا يقال: ان مع سقوط دليل اعتبار الفتوى بعدم شمول ما دلّ على اعتباره للمتعارضين يمكن الاشكال في اعتبار الفتوى مع التعارض و الاختلاف و يحتمل كون وظيفة العامى الاخذ باحوط الاقوال فلا يكون في البين دوران الحجة بين التعيين والتخيير. (1)

لأننا نقول: ان احتمال الاخذ باحوط الاقوال بعد قيام الاجماع المركب على عدم السقوط منفي فان المجمعين بين قائل بالتخيير وبين قائل بالتعيين فكل نفوا السقوط و لزوم العمل باحوط الاقوال و عليه فاذا كان احتمال السقوط و احوط الاقوال باطلا فلا مناص من الاخذ بقول الاعلم بعد ما قامت السيرة العقلية على الاخذ بقول الاعلم هذا مضافاً الى ان مقتضى القاعدة مع وجود الاطلاق و خروج واحد من الاعلم او العالم منه هو خروج غير الاعلم لعدم احتمال خروج الاعلم و بقاء غيره عند العقلاء كما لا يخفى ثم ان الملاك في تقديم الاعلم هو كونه اصوب و هذا الملاك يوجب تقديم قول الحى المعارض مع الحى الاعلم اذا كان قوله موافقا لاعلم من الاموات لانه اصوب و هكذا يوجب تقديم قول الحى المذكور على غيره اذا كان موافقا للمشهور لقوة نظر المشهور بالنسبة الى غيرهم في بعض الاحوال فتدبر.

هذا كله بالنسبة الى دوران الامر بين العالم و الاعلم و اما اذا كان الامر دائرا بين ذى فضيلة من ساير الفضائل و غيره فان كان مرجع الفضيلة الى كونها دخيلة في ملاك طريقية فتوى ذى الفضيلة فلا اشكال في تقديمه على غيره كما اذا دار الامر بين الاعلم و العالم لقوة الطريقية في طرف ذى الفضيلة بالنسبة الى غيره و ان لم يكن مرجع الفضيلة الى ذلك كما اذا كان احدهما يواظب على نافلة الليل دون الاخر مثلاً

ص: 788

فلأوجه لتقديمه على غيره بناء على وجود الاطلاقات الدالة على جواز الرجوع الى المجتهدين كما تقدم.

نعم لو لم يكن اطلاق وقلنا بالتخير لقيام الاجماع على عدم السقوط فاللزام هو تقديم ذى الفضيلة على غيره لاحتمال ان يعتبره الشارع بملاحظة منصب المرجعية فيدور الامر حينئذ بين التعيين والتخير فاللزام هو الاخذ بالتعيين فيما اذا لم يكن الاصل الحاكم جاريا في مورد كالاستصحاب كما اشار اليه سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره وهكذا لو قلنا بخروج احد الطرفين من الاطلاق وشككنا انه هو ذو الفضيلة او غيره فاللزام هو الاخذ بقول ذى الفضيلة لعدم احتمال خروجه وبقاء غيره عند العقلاء هذا كله بالنسبة الى الرجوع الى اهل الفتوى لاخذ فتواهم واما حكم الرجوع الى اهل الفتوى للزعامة وولاية الامور فمع تساوى فى العلم والفضيلة يحكم بالتخير فى فرض التعدد واما مع اختلافهما ولزوم تقديم احدهما فان كانت الفضيلة دخيلة فى حسن اجراء الولاية بنحو الاتم فلا اشكال فى تقديم ذىها لعدم احتمال خروجه عن الاطلاق وبقاء غيره فيه وإلا فالتخير باق وان كان ذو الفضيلة احسن استنباطا لان الزعامة والولاية غير مرجعية الفتوى الا اذا ورد نص خاص وان تعارض الفضائل بعضها مع بعض فان كان المقصود هو اخذ الفتوى فاللزام هو الرجوع الى من يكون اجود استنباطا وان كان المقصود هو ولاية الامور فاللزام هو الرجوع الى من يكون احسن اجراء والله هو العالم وبقية الكلام فى محله.

الفصل الثانى عشر: فى جواز تقليد الميت و عدمه و يقع الكلام فى مقامين:

المقام الاول: فى جواز التقليد الابتدائى عن الميت و عدمه

وقد استدل على عدم الجواز بالاصل وهو ان جواز تقليد الحى معلوم و جواز تقليد الميت مشكوك والاصل عدمه لان الحجية تحتاج الى دليل.

أورد عليه بمنع كلية ذلك الاصل لاحتمال تعين قول الميت فى بعض الموارد كما اذا كان اعلم اللهم إلا أن يقال احتمال تعين تقليد الميت مردود بالاجماع المركب فان الاقوال بين تعين الحى والتخير و ليس هنا قول بتعين تقليد الميت ولو كان اعلم ولكنه كماترى لائن الاجماع المركب ما لم يرجع الى الاجماع البسيط ليس بحجة و رجوع الاجماع فى المقام الى الاجماع البسيط غير محرز هذا مضافاً الى ان التمسك بالاصل فيما اذا لم يكن دليل على جواز تقليد الميت و يكفى فى المقام لجواز تقليد الميت بناء العقلاء حيث انهم لا يفرقون فى جواز الرجوع الى اهل الخبرة بين الحى و الميت و بين المجنون و العاقل فكما يرجعون الى قول الحى و العاقل كذلك يرجعون الى ما صدر من الميت قبل موته و من المجنون قبل جنونه قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره هذا مما لاينبغى الارتياح فيه بل كل من راجع بناء كل العقلاء و كيفية رجوعهم الى اهل الخبرة يحكم ببداهة ذلك. (1)

نعم قال سيدنا الاستاذ اذا عارض قول الميت قول المجتهد الحى فان كان احدهما اعلم من آخر يأخذون بقوله معينا سواء كان هو الميت ام الحى و اما عند التساوى فهم يحكمون بالتساقط كما تبين فى المسألة السابقة و عند تأسيس الاصل الاولى فى الخبرين المتعارضين فان حكم العقلاء فى كل امارتين متعارضتين لا ترجيح لاحدهما على الاخرى عندهم هو التساقط و حينئذٍ يحتاج فى الحكم بالتخير او تعيين احدهما الى دليل اخر و اما الاجماع على التخير عند التساوى فهو وارد مورد حياة المجتهدين فلا يشمل المقام و اما احتمال التساقط فمرتفع بالاجماع المركب فانهم بين

ص:790

قائل بالتخير و بين قائل بتعين قول الحى و كلاهما مشتركان فى انه لا تساقط فيدور الامر بين التعيين و التخير و المتيقن حجية قول الحى و هذا مقتضى السيرة. (1)

و لقائل ان يقول قياس آراء المجتهدين بالامارات عند قوله فان حكم العقلاء فى كل امارتين متعارضتين لا ترجيح لاحدهما على الاخرى هو التساقط فى غير محله لان الازم فى الامارات هو الاخذ بجميعها بخلاف آراء المجتهدين فان الواجب فيها هو الاخذ برأى واحد منهم و عليه فالمستفاد من اطلاق ادلة اعتبار آراء المجتهدين هى الحجة التخييرية و معه لا مجال لدعوى ان مقتضى الاصل هو التساقط كما لا حاجة فى التخير الى دليل آخر و عليه فان كانت ادلة اعتبار آراء المجتهدين مطلقة فيجوز الاخذ باحد الاراء و إلا فاللازم هو الاخذ بالمتيقن منها و لا فرق فى ذلك بين الحى و الميت و الحى و الحى لجواز الرجوع الى كل واحد منهما عند عدم التقيد و لزوم الرجوع الى المرجح منهما ان قام الدليل على التقيد فتحصل ان تقليد الميت ابتداء بعد كونه مشمولاً لاطلاق الادلة لا مانع منه خصوصاً اذا كان المقلد مميزاً حين حياة المجتهد لحجية رأيه حينئذٍ له كما لغيره و لا مجال للاصل بعد وجود بناء العقلاء عليه اللهم إلا أن يمنع عن التقليد عن الميت ابتداء الاجماع مطلقاً سواء كان الميت اعلم ام لم يكن.

والمقام الثانى: فى جواز البقاء على تقليد الميت

و لا مجال للاستدلال بالاصل المذكور فى التقليد الابتدائى فى المقام لجريان الاستصحاب هنا دون ذاك و التفصيل فى ذلك كما أفاد سيدنا الاستاذ المحقق الداماد ان تقريب الاستصحاب تارة على القول بعدم الدليل على اعتبار بقاء رأى و اخرى على القول باعتبار بقاءه فان قلنا بعدم ثبوت الاعتبار فدعوى انه لا دليل عليه (أى

ص: 791

على عدم اعتبار بقاء الرأي)عدى ما يتوهم من ان الاجماع على عدم جواز تقليد المجنون ونحوه كاشف عن اعتبار بقاء الرأي و هو مدفوع (1)بانه لو كان كاشفا عن ذلك فليكن الاجماع على جواز تقليد النائم والغافل عن مدارك اجتهاداته السابقة كاشفا عن عدم الاعتبار فان جميع هذه الفروض مشتركة في انه لا- رأى فعلاً- فتقريب استصحاب الحجية واضح نعم انه لا- يثبت الجواز إلا لمن كان في زمان حياة المجتهد جامعاً لشرائط التكليف و أخذ ان قلنا باشتراطه الاخذ فلا- ينتج جواز التقليد من الميت بدوا اللهم الا- ان يتمسك احد بالاستصحاب التعليقي و يدفعه منع جريانه فيما لم يكن التعليق بحكم الشرع.

و ان قلنا باعتبار بقاء الرأي فربما يمنع جريان الاستصحاب بان الرأي قائم بنظر العرف بالحياة و هي معدومة بالموت عرفاً و لو لم يكن بحسب الدقة كذلك.

وقد أورد عليه سيدنا الاستاذ بقوله وقد يناقش فيه بان العرف و ان كان يرى بنظره البدوى العرفى ان الموت انعدام الحياة إلا انه بعد استماع المعاد والرجوع من القبر الى البرزخ من اصحاب الشرايع و الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين انقلب نظره فيرى ان النفس و الروح القائم به الرأي باق الى ما بعد الموت فاذا شك في بقاء رأيه السابق او تبدله برأى اخر يستصحب كما يستصحب بقاء رأى المجتهد الحى عند الشك في انقلابه و تبدله بالاخر و لو شك في الحجية بعد ذلك أيضاً يستصحب الحجية كما تقدم على الفرض الاول الى أن قال وربما يجاب بانه و ان سلم انقلاب نظر أهل العرف و انه بالنظر الثانوى لا يرى الموت انعدام الحياة ولكن استصحب بقاء الرأي غير جار لعدم الشك في زواله فان كل انسان يكشف عنه الاستار بعد الموت و

ص:792

يصير خبيراً بالواقعيات وحقائق الاحكام فاما ان يقطع بخلاف ما استنبطه في حال حياته او يقطع بالوفاق وعلى كل تقدير قد زال الرأى السابق الذى وصل اليه فى تلك الحال لانه القطع بالوظيفة والحكم الظاهرى الذى يتطرق فيه احتمال الخلاف واما ما وصل به حال الموت فهو القطع بالواقع ولا- يتطرق فيه احتمال الخلاف قط فاين احدهما بالاخر حتى يجوز الاستصحاب الى أن قال وفيه اولا منع كشف الاستار عن الميت وعلمه بالغيوب كيف و ظاهر غير واحد من الاخبار خلافه الى أن قال و ثانياً سلمنا انه بالموت يصير قاطعاً بالواقعيات وحقائق الاشياء و الاحكام ولكن قطعه هذا ليس حجة على الانام لخروجه عن طريق استنباط الحكم و تحصيل الوظيفة بالطرق المتعارفة الراجعة الى اعمال النظر فى الادلة الشرعية الى أن قال و بالجملة الرأى الذى يكون حجة على المقلد هو الذى وصل اليه المجتهد باعمال الخبرة و بذل الوسع فى استنباط الوظيفة من الادلة الشرعية و ليس هو صفة قائمة بالنفس ليدعى زواله بالموت و كشف الاستار.

نعم يمكن الاشكال بوجه اخر يحتاج توضيحه الى التنبيه على مقدمة و هى ان ادلة الأصول و الامارات انما يثبت مؤداها فيما كان هناك اثر شرعى او غيره يترتب عليه فالتعبد بتصديق العادل او ظاهر الالفاظ انما يعقل فيما كان له اثر عملى فما ليس له اثر اصلاً لا يعقل التعبد فى مورده اذا عرفت ذلك لا اثر فى التعبد بها بالنسبة الى الميت كما لا يخفى فلا يشمل ادلتها و لا يقاس بالاحكام التى ليست محطاً بعمل المجتهد كاحكام الحيض و الاستحاضة و النفاس و نحوها اذ تلك الاحكام و ان كانت كذلك إلا أن الافتاء بها بنفسه عمل المجتهد فهذا الاثر كاف فى صحة التعبد بالاخبار و ساير الطرق و الأصول فى موردها و اين ذلك بما نحن فيه فان الميت كما لا عمل

له بالا حكام كذلك لا يتصور فى حقه الافتاء كى يصح شمول ادلتها له بلحاظ هذا الاثر فتدبر و اغتتم هذا. (1)

و لقاتل ان يقول يكفى فى جواز التعبد بالرأى هو ترتب الاثر العملى و لو للمقلد بعد موت المجتهد و عليه فالافتاء الذى صدر من المجتهد حال حياته و ان لم يكن له اثر بالنسبة الى الميت الا- أن التعبد بافتائه الصادر قبل موته يترتب عليه الاثر العملى و هو جواز اخذ المقلد لفتوى الميت بعد موته فلا- يقاس المقام بما لا اثر له حتى لا يعقل التعبد فى مورده فانقذح مما ذكر جواز بقاء التقليد عن الميت ثم ان المدار فى جريان الاستصحاب فى المقام حيث كان هو فعلية حجية الفتوى الصادرة من المجتهد حال حياته امكن التعدى. من جواز بقاء تقليد المكلف عن الميت الى جواز التقليد عن الميت لكل من كان مميزا حال حياة المجتهد و فتواه فان فتواه كانت حجة لكل مميز و قد تقدم انه لا دخالة للاستناد فى حجية فتوى المجتهد فالاقوى هو جريان استصحاب حجية فتوى الميت فى المقام.

ثم انه قد يستدل بسيرة الاصحاب على البقاء و عدم الرجوع عما اخذوه تقليداً بعد موت المفتى.

أورد عليه سيدنا الاستاذ بان غاية ما ثبت انهم كانوا يعملون على طبق كتاب يونس و حريز و ذلك لا يكون دليلاً على المرام لاحتمال انهم كانوا يعملون برواياتهم لا بأرائهم نعم الذى يثبت من سيرة الاصحاب من زمن الائمة عليهم السلام الى زماننا هذا ان المقلدين لم يكونوا بصدد استيضاح الحال عند ارادة العمل من حياة المجتهد و مماته بل كانوا يأخذون منه الفتاوى ثم يعملون عليه ولكنه ليس دليلاً على عدم اشتراط الحياة لان اصابة السلامة و عدم الموت بنفسها اصل اعتمد عليه كافة العقلاء من

ص:794

المتشعبة وغيرهم فلعل عدم تفتيش الحال و البناء على العمل على ما اخذوه ليس لعدم اشتراط الحياة بل كان للاعتماد على هذا الاصل و الله العالم.

وقد تحصل من جميع ما ذكر عدم نهوض شىء مما ذكره للدلالة على الجواز عدا سيرة العقلاء فى الجملة و الاستصحاب و بعض الاخبار المطلقة انتهى. (1)

و لقائل ان يقول ان السيرة ثابتة على العمل بما كانوا يأخذونه من الكتاب و الفتاوى و لو مع احراز الموت و لذا لم يسئل احد عن حجية ما اخذه بعد موت صاحب الكتاب او الفتوى مع ان اخذ الكتاب و قراءته بينهم شائع و هو شاهد على ان السيرة لا تختص بما اذا كانوا يشكون فى الحيوية و الممات حتى يقال يمكن احراز الحيوية باصالة السلامة.

هذا مضافاً الى السيرة العقلانية فانهم لا يفرقون فى جواز الاخذ بآراء اهل الخبرة بين حياتهم و مماتهم و حيث لم يردع عنه فيمكن الاستدلال بها فى المقام أيضاً على مورد التقليد الابتدائى لدعوى قيام الاجماع على عدم الجواز بل يمكن دعوى اطلاق بعض الروايات الواردة فى جواز اخذ معالم الدين من الاحياء و عدم تقييد شىء منها بان المأخوذ من المعالم حجة فيما اذا كان المأخوذ منه حياً فان هذا الاطلاق يكفى لحجية قول الميت على مقلده او قول من وجب تقليده بعد موته نعم مع قيام السيرة مطلقاً سواء كانت عقلانية او الشرعية و اطلاق الادلة لا مجال للاستصحاب إلا فيما اذا لم يحرز السيرة او الاطلاق فيها و الله هو العالم.

لا يقال: ان تجويز بقاء التقليد عن الميت مع مخالفة رأيه مع الحى يؤول الى تجويز المجتهد الحى مخالفة المكلف لرأيه و هو كما ترى هذا مضافاً الى احتمال ان يكون

ص:795

تجوز البقاء مخالفاً لرأى المتقدمين فيلزم التفرد في الفتوى وهذا هو المحكى عن سيدنا آية الله العظمى البروجردى قدس سره قبل عدوله الى تجويز البقاء.

لأننا نقول: كما أفاد السيد المحقق اليشربى في جواب السيد البروجردى انه منقوض بتجويز المجتهد الرجوع الى العلم ولو مع العلم بمخالفة رأى العلم معه انتهى.

ثم ان مخالفة المتقدمين بالنسبة الى تجويز بقاء التقليد عن الميت غير ثابتة وان امكن هذه الدعوى بالنسبة الى التقليد الابتدائى عن الميت والمحكى عن السيد المحقق البروجردى قدس سره انه بعد التأمل فى ما ذكره السيد المحقق اليشربى والتبع فى آراء القدماء عدل عن احتياطه السابق وافتى بجواز بقاء التقليد عن الميت.

ثم يظهر مما تقدم ان الفقيه الذى تعلم منه العامى وظائفه الشرعية فى زمان حياته او صارت الوظائف المذكورة حجة عليه فى زمان حياته يكون كالفقيه الحى فان كان معلوم العلمىة فمقتضى تقديم العلم بالسيرة العقلانية هو وجوب البقاء على تقليده بل يجب ذلك فيما اذا انحصر احتمال العلمىة فيه وان كان الحى معلوم العلمىة او محتملها فالواجب هو التقليد عن الحى وان كان الميت والحى متساويين كان المقلد مخيراً بين البقاء والعدول عنه الى الحى الا اذا كان قول احدهما موافقاً لقول العلم من الاموات او لقول المشهور فيقدم قوله على غيره لانه اصوب.

وقد يقال ان البقاء مع احتمال العلمىة الميت ليس بواجب لعدم مجىء دوران الحجة بين التعيين والتخير فى المقام لان جماعة من العلماء لم يجوزوا التقليد عن الميت حتى بقاء وحتى فى فرض كونه اعلم من الحى فلا يتم دوران الامر فى تقليده بين التعيين والتخير وما ذكرنا من جريان السيرة العقلانية من اتباع قول من يختص باحتمال العلمىة احرازها فيما اذا كان المحتمل ميتاً لا يخلو عن المناقشة فالمتعين فى الفرض الاحتياط بين قوله وقول اعلم الاحياء الا اذا ادعى العلم او الوثوق بان

الشارع لا يريد من العامى الاحتياط فى الوقائع حتى بين الاقوال و يكتفى بالموافقة الاحتمالية الحاصلة بمطابقة عمله بقول احدهما. (1)

و لا يخفى ان عدم حكم بعض بوجوب البقاء مع احتمال العلمىة فى الميت لا يوجب الحكم بالاحتياط بين قول الميت وقول الحى بل غايته هو التخيير بعد عدم الحكم بتعيين محتمل العلمىة فلا وجه للحكم بالاحتياط بين قول الميت وقول الحى بعد ما عرفت من ان المستفاد من اطلاق ادلة التقليد هو الحجة التخييرية و ذلك لما عرفت من انه لا معارضة بين الاقوال مع الحجية التخييرية و أنها لا تمنع عن شمول الاطلاقات لو لم نقل بتقديم محتمل العلمىة.

فتحصل مما تقدم ان تقليد الميت ابتداء ليس بجائز و ان امكن دعوى قيام سيرة العقلاء عليه و ذلك لدعوى قيام الاجماع على عدم الجواز نعم لو ادرك المكلف او المميز زمان مجتهد اعلم و لم يقلد عنه فى زمان حياته. قال بعض الاكابر امكن القول بجواز التقليد عنه بعد موته بل يجب عليه ذلك لان الملاك فى تقليد الاعلم هو الاصولية و هو مقتضى تعيينه و بعد الموت نشك فى مانعية الموت فحيث كان بناء العقلاء فى مثل المقام على اصالة عدم المانع تعين التقليد عن الميت الا علم و لا فرق فيه بين ان يكون معلوم الاصولية او مظنونها او محتملها و هذا من المرتكزات العقلانية و لا حاجة الى التقليد هذا كله بالنسبة الى التقليد الابتدائى عن الميت.

و اما البقاء على تقليد الميت فانه جائز لقيام السيرة العقلانية عليه و عدم احراز الاجماع على خلافه هذا اذا كان الميت مساويا مع الحى و اما اذا كان الميت اعلم او كان قوله موافقا لا علم من الاموات او انحصر احتمال العلمىة فيه وجب البقاء لانه

ص:797

اصوب عند العقلاء كما انه اذا كان الحى اعلم او انحصر احتمال الاعلمية فيه او كان قوله موافقا لاعلم من الاموات.

وجب العدول عن الميت الى الحى و الدليل عليه هو بناء العقلاء على اختيار الاصوب و هو مقدم على الاطلاق الدال على التخيير من جهة ان البناء امر ارتكازى و لا يردع الامر الارتكازى بالاطلاق من الادلة بل اللازم فيه هو التصريح بذلك و هو مفقود.

وهكذا يقدم البناء على الاستصحاب لان البناء دليل و الاصل دليل حيث لا دليل و التشكيك فى احراز البناء على اتباع قول من يختص باحتمال الاعلمية فيما اذا كان المحتمل فيه ميتا فى غير محله و معه لا مجال لدعوى الاحتياط بين قول الميت المذكور و قول الحى فلا تغفل.

الفصل الثالث عشر: فى شرائط المرجعية للتقليد

اشارة

قد اشتراط العلماء امورا فيمن يرجع اليه فى التقليد

منها البلوغ

قال السيد المحقق الخوئى قدس سره لم يقد أى دليل على ان المفتى يعتبر فيه البلوغ بل مقتضى السيرة العقلانية الجارية على رجوع الجاهل الى العالم عدمه لعدم اختصاصها بما اذا كان العالم بالغاً بوجه فاذا كان غير البالغ صبياً ماهراً فى الطبابة لراجعته العقلاء فى معالجاتهم من غير شك كما ان الاطلاقات يقتضى الجواز لصدق العالم و الفقيه و اهل الذكر و نحوها على غير البالغ كصدقها على البالغين الى ان قال فان كان عدم الجواز مورد التسالم و الاجماع القطعى فهو و إلا فلا مانع من الرجوع اليه فى التقليد اذا كان واجداً لبقية الشرائط المعتمدة فى المقلد. (1)

ص: 798

أورد عليه بان منصب المرجعية منصب يتلو منصب الامامة والنبوة فلا يناسب التصدي لها من الصبي حيث يصعب على الناس احراز انه لا يصدر عنه انحراف وزلل ولا ينتقض ذلك بنبوة بعض الانبياء وتصديهم حال صغرهم وكذا بالامامة حيث تصدى بعض الائمة الى الامامة حال صغرهم فان عصمتهم تخرجهم عن مقام التردد والشك في اقوالهم وتوجب اليقين والجزم بصحة اقوالهم وافعالهم.

وعلى الجملة مع العصمة لا ينظر الى السنّ والبلوغ بخلاف من لم تكن فيه العصمة فان الصبي في صباوته معرض لعدم الوثوق به كيف و قد رفع القلم عنه ولا ولاية له بالمعاملة في امواله ونحوها فكيف يكون له منصب الفتوى والقضاء للناس.

مع ان من يؤخذ منه الفتوى يحمل اوزار من يعمل بفتاويه مع ان الصبي لا يحمل وزر عمله فضلا عن اوزار اعمال الناس.

والحاصل المرتكز عند المشرعة هو كون المفتي ممن يؤمن بان وزر من عمل بفتواه عليه وانه يحاسب به.

ويشهد لذلك بعض الروايات منها صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج قال كان ابو عبدالله عليه السلام قاعدا في حلقة ربيعة الرأي فجاء اعرابي فسأل ربيعة الرأي عن مسألة فاجابه فلما سكت قال له الاعرابي اهو في عنقك؟ فسكت عنه ربيعة ولم يرد عليه شيئا فاعاد المسألة عليه فأجابه بمثل ذلك فقال له الاعرابي اهو في عنقك؟ فسكت ربيعة فقال ابو عبدالله عليه السلام هو في عنقه قال او لم يقل و كل مفت ضامن.

(1)

وربما ينساق من معنى تقليد مجتهد تحميل وزر العمل بفتواه عليه وعلى ذلك فلا يصلح الصبي والمجنون للتحميل والتحمل للوزر عليه. (2)

ص: 799

1- (1) الوسائل، الباب 7 من أبواب آداب القاضي، ح 2.

2- (2) دروس في علم الاصول، ج 5، ص 211-209.

وفيه: ان اخذ الفتوى لا يستلزم زعامة دينية و ذلك لا مكان التفكيك بينهما و عليه فدعوى لزوم المهانة بمجرد اخذ الفتوى بالنسبة الى المرجعية محل تأمل و نظر.

نعم لا يحرز قيام السيرة العقلانية على الرجوع و اخذ الفتوى قبل البلوغ الشرعى و مضى خمسة عشر سنة او عروض سائر العلائم بل لا يحرز ذلك بعد مضى ايام قليلة بعد العلائم المذكورة أيضاً لان العلائم ليست علائم عقلانية بل هى علائم تعبدية و عليه فقيام السيرة العقلانية على الاخذ قبل البلوغ الشرعى غير محرز كما ان شمول الاطلاقات للصبي غير معلوم بعد اختصاص الارجاعات بالرجال و على فرض وجود الاطلاقات يكفى فى تقييدها قوله عليه السلام فى صحيحة محمد بن مسلم عمداً الصبي و خطؤه واحد (1) بدعوى ان آراء الصبي مسلوقة الاثر اللهم إلا أن يخصص ذلك بباب الدية كما يشهد له قوله عليه السلام فى خبر اسحاق بن عمار عمداً الصبيان خطأ يحمل على العاقلة هذا مضافاً إلى أن مع اختصاصه بذلك الباب كما أفاده بعض الاكابر لا يلزم الاستخدام فى رجوع الضمير يحمل بخلاف ما اذا لم يكن مختصاً بذلك الباب.

الا أن يقال: ان الجملة المذكورة فى صحيحة محمد بن مسلم عامة و تطبيقها فى بعض الروايات الاخرى على الدية و تحمل العاقلة لا يوجب تخصيص الجملة بذلك الباب فى سائر الاخبار.

و دعوى ان الجملة المذكورة لم تصدر ابتداء بل صدرت عند سئوال او عروض عارض فلا تكون عامة و كم له من نظير مندفعة بان بناء الرواة على نقل جميع ماله المدخلية و حيث لم ينقلوا علم انه ليس لشيء مدخلية فى هذا العام و لو لا ذلك لزم الاختلال فى نوع العمومات و هو كماترى هذا مضافاً الى امكان الاستدلال باطلاق

ص: 800

قوله عليه السلام «رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم» بدعوى شموله للأثار الوضعية مضافاً إلى الأثار التكليفية فتأمل.

فتحصل أن القدر المتيقن هو اختصاص جواز الرجوع في التقليد بالبالغين دون غيرهم.

ومنها العقل

ولا اشكال في اعتبار العقل في الاستنباط والاجتهاد اذ الموضوع في ادلة التقليد هو الفقيه والمستنبط وهما لا يصدقان على المجنون و هكذا السيرة العقلانية ليست على الرجوع الى المجنون هذا مضافاً الى عدم ترتب الاثر على آراء المجنون عقلاً و شرعاً كما يشهد له قوله عليه السلام «ان القلم يرفع عن ثلاثة عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفريق وعن النائم حتى يستيقظ».(1)

بناء على عمومته للأثار الوضعية فتأمل وكيف كان فلا كلام في اعتبار العقل في الاستنباط وانما الكلام في اشتراط بقاء العقل في حجية رأى المجتهد وانه هل يشترط في حجية رأيه بقاء العقل و الدراية بحيث لو اخذ العامى منه الفتوى حال درايته ثم صار المجتهد مجنوناً مطلقاً او مجنوناً ادوارياً لم يجز له البقاء على تقليده او لا يشترط ذلك في بقاء حجية رأيه بعد ما صدر رأيه في حال وجود الشرائط قال سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره قامت السيرة على اعتبار العقل عند الاستنباط فلو استنبط في حال عقله ثم صار عند اظهار رايه توسط غيره مجنوناً جاز الاخذ بآرائه الصادرة عنه في حال عقله اذ لا دليل على اعتبار العقل عند الاظهار و التقليد إلا دعوى الاجماع وفيه انه كذلك لو اخذ العامى منه الفتوى في حال وجود الشرائط ثم

ص:801

صار مجنوناً واما اذا استنبط فى حال وجود الشرائط و منها العقل ثم صار مجنوناً و لم ياخذ المقلد برأيه قبل عروض الجنون يشكل الرجوع اليه لظهور ادلة جواز التقليد فى لزوم صدق عنوان الفقيه و العالم حال التقليد و صدقهما قبلاً لا يفيد كما لا يخفى.

و دعوى ان المقام نظير ما مرّ فى بقاء التقليد عن الميت من عدم اشتراط الحياة فى حجية الفتوى بحسب البقاء فكما ان بقاء الحياة لا يشترط فى جواز البقاء على تقليد الميت فكذلك لا يشترط بقاء العقل فى جواز بقاء التقليد مندفة.

بان التنظير ليس خالياً عن الاشكال فى جميع الصور فان محل الكلام ليس المفروض المذكور بل محل الكلام هو ما اذا استنبط حال عقله ثم صار مجنوناً عند الاظهار ففى هذه الصورة قلنا لا يجوز تقليده حين جنونه لان الحكم بجواز التقليد عن الفقيه و المستنبط ظاهر فى وجود الشرائط حين ارادة التقليد مع ان حين التقليد ليس المجتهد واجداً للشرائط.

هذا مضافاً الى ما يقال من ان فى تقليد المجنون و لو كان ادوارياً مهانة للمذهب حيث ان المرجعية للفتاوى منصب وزعامة دينية يتلو منصب الامامة و المجنون و الفاسق بل العادل الذى له سابقة فسق ظاهر عند الناس لا يصلح لهذا المنصب. (1)

اللّهمّ إلا أن يقال: ان للمجتهد شؤوناً مختلفة منها اخذ الفتوى و منها الزعامة و الولاية فلم لا يجوز التفكيك بينها فكما ان بقاء التقليد عن الميت ينفك عن الزعامة الدينية فكذلك فى التقليد عن المجنون و لا يلزم المهانة من تقليد المجنون فى آرائه الصادرة عنه حال وجود عقله لو قلنا بشمول الاطلاقات ولكن تقدم ان اللازم هو صدق عنوان الفقيه و المستنبط فى اطلاق الادلة او السيرة فمقتضى القاعدة هو عدم

ص: 802

حجية رأيه فلا- يجوز التقليد عن المجنون حال جنونه في رأيه السابق الصادر عنه حال عقله مضافاً الى دعوى الاجماع على عدم جواز الرجوع الى المجنون بناء على شمول معقده للمقام.

ومنها الايمان

و يدل عليه مقبولة عمر بن حنظلة حيث ورد فيها ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله و علينا ردّ و الرّاد علينا الراد على الله (1) قوله عليه السلام «منكم» صريح في اعتبار الايمان.

و حسنة ابي خديجة سالم بن مكرم الجمال قال قال ابو عبد الله جعفر بن محمد الصادق اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه. (2)

قوله عليه السلام «ولكن انظروا الى رجل منكم الخ» يدل بالصراحة على اعتبار الايمان.

و دعوى اختصاص الروايتين بالترافع و القضاة مندفة بما أفاد سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره من ان التامل يعطى عدم اختصاص المنع بخصوص التحاكم اذ الظاهر عدم الفرق بين الافتاء و انشاء الحكم في عدم الرجوع الى غير الشيعة و لزوم الرجوع الى الشيعة و الروايتان في مقام المنع عن الرجوع الى العامة و الالتزام بالرجوع الى الشيعة انتهى.

فالرجوع الى العامة ممنوع سواء كان في القضاء او في الافتاء او في الامور الراجعة الى السلطان كما يشير اليه بقوله اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور

ص: 803

1- (1) الوسائل، الباب 11 من أبواب صفات القاضي، ح 1.

2- (2) الوسائل، الباب 1 من أبواب صفات القاضي، ح 5.

فى حسنة ابنى خديجة و بقوله من تحاكم إليهم فى حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت و ما يحكم له فانما ياخذ سحتا و ان كان حقا ثابتا له لانه اخذه بحكم الطاغوت.

لا يقال: ان اعتبار الايمان فى الروايتين من جهة ان الموضوع للحكم بالحجية فيهما هو ما اذا حكم الحاكم بحكمهم لانه الذى جعله عليه السلام حاكما على الناس و غير الاثنى عشرى انما يحكمون باحكام انفسهم لا بحكمهم عليهم السلام فاذا فرضنا فى مورد ان المفتى من غير الشيعة الا انه يحكم بحكمهم لعرفانه باحكامهم و قضاياهم لم يكن وجه لان تشمله الروايتان. (1)

لا نقول: ان ذلك لا يساعده صدر الروايتين فانه يشهد على ممنوعة الرجوع الى حكام العامة مطلقاً حيث قال فى صدر الاول سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة فى دين او ميراث فتحاكما الى السلطان و الى القضاة أيحلّ ذلك؟ قال من تحاكم اليهم فى حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت و ما يحكم له فانما يأخذ سحتا و ان كان حقا ثابتا له لانه اخذه بحكم الطاغوت و ما امر الله ان يكفر به قال الله تعالى يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت و قد امروا ان يكفروا به الحديث.

وقال فى صدر الثانى اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور الخ لوضوح دلالتهم على ان وجه الممنوعة هو كونهم من الطواغيت و اهل الجور لا خصوص عدم ورودهم بحكم الائمة عليهم السلام.

و يؤيد ذلك رواية على بن سويد و احمد بن حاتم بن ماهوية حيث ورد فى اولهما لا تاخذن معالم دينك عن غير شيعتنا فانك ان تعديتهم اخذت دينك عن الخائنين الحديث. (2)

ص: 804

1- (1) التنقيح، ج 1، ص 218-219.

2- (2) الوسائل، الباب 11 من أبواب صفات القاضى، ح 42.

وفى ثانيتهما جوابا عن ما كتبه احمد بن حاتم و اخوه الى ابى الحسن الثالث عليه السلام فاصمدا فى دينكما على كل مسنّ فى حنّنا و كل كثير القدم فى امرنا فانهما كافوكما ان شاء الله تعالى (1) فاصمدا أى اعتمدا.

ثم ان الظاهر منهما ان نظر الامام عليه السلام الى المنع عن الرجوع الى غير الشيعة لا ان جهة المنع هو مجرد عدم الوثوق بهم فى معرفة الاحكام الصادرة عن الائمة عليهم السلام هذا مضافاً الى امكان دعوى ان المرتكز فى اذهان المشرعة هو عدم رضاية الشارع بالرجوع الى غير الاثنى عشرى فضلا عن ان يجعل زعيما و اماما.

ولذلك قال السيد المحقق الخوئى قدس سره فى نهاية كلامه و مع هذا كله لا ينبغى التردد فى اعتبار الايمان فى المقلد حدوثا و بقاء. (2)

قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره ان قوله عليه السلام «مسنّ فى حنّنا» فى تعريف المرجع الذى يؤخذ منه معالم الدين يحكى عن ثبات القدم فى مذهب الشيع و تحمل مشاكله.

و هذا يكشف عن قوة ايمانه الملازم لعدالته اذ من يجاهد فى هذا الامر لا ينبغى له ان يكذب او يعمل مايقبح فهذه الرواية تدل على اعتبار الايمان و العدالة و لاوجه لحمله على الرجحان و الاستحباب.

ثم ان اعتبار الايمان تعبد شرعى اذ لم يعتبره العقلاء فى حجية قول أهل الخبرة عند القطع بعدم كذبهم فى اظهار رأيهم.

ثم ان قوله عليه السلام لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا فانك ان تعديتهم اخذت دينك من الخائنين الحديث ان كان يدل على ان المخالفين كانوا علموا ان مذهب

ص: 805

1- (1) الوسائل، الباب 11 من أبواب صفات القاضى، ح 45.

2- (2) التنقيح، ج 1، ص 221.

الشيعة حق و معذلك لم يتبعوه و ذهبوا الى الفتوى بغيره من المذاهب مع انهم لم يكن قاطعين بما ذهبوا اليه فمفاد الرواية حينئذٍ ان الايمان معتبر من جهة طريقية الى الواقع اذ بدونه لا يدرك الواقع بل يحتمل تعمد الكذب و ان كان قوله المذكور يدل على انهم و لو كانوا قاطعين بأرائهم مقصرون حيث ذهبوا الى غير سبيلنا و خانوا الله و الرسول فمفاد الرواية حينئذٍ هو اعتبار الايمان بعنوان الموضوعية لا الطريقية و تدل على اعتبار الايمان تعبدًا و يشهد على الثاني انه ان كان مفاد الرواية هو الاول فلا اختصاص له بغير الشيعة بل يجرى في كل مورد يحتمل فيه تعمد الكذب و لو في فاسق الشيعة كما لا يخفى انتهى.

فتحصل ان الايمان معتبر تعبدًا في المجتهد فاذا كان الايمان معتبرا تعبدًا فالاسلام معتبر كذلك اذ لا ايمان بدون الاسلام كما هو واضح.

ومنها العدالة

قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره ينبغي أولاً تحرير محل النزاع فنقول قد يكون فقد هذه الصفة موجبا لعدم اطمينان المقلد بالكسر بان من يريد تقليده بذل الوسع و تحمل المشقة اللازمة أو موجبا لعدم اطمينانه بانه صادق في اخباره بفتواه و الموردان المذكوران خارجان عن محل النزاع اذ عرفت سابقاً ان اللازم احراز هذين الامرين بالاطمينان و لا يجوز التقليد ما لم يطمئن بان المقلد عمل القواعد المقررة في طريقة الاستنباط و انه صادق في اخباره بفتواه غير متعمد على الكذب.

وقد تقدم ان قوله عليه السلام في الخبر المروى عن العسكري عليه السلام و اما من كان من الفقهاء الخ بملاحظة صدره و ذيله انما اخذ طريقاً الى احراز انه غير مقصر في اعمال طريقة الاستنباط و غير متعمد للكذب.

وعليه فمثل هذين الفرضين خارج عن محل الكلام ولا يجوز لاحد التشكيك فى اعتبار الاوصاف طريقاً الى احراز ذلك انما الاشكال و الكلام فى اعتبار الاوصاف على نحو الموضوعية كى يكون لازمه عدم الاعتبار بقوله ولو اطمئن بانه لم يقصر فى اعمال القواعد الدخيلة فى الاستنباط و انه لا يعتمد بالكذب ما لم يكن مؤمناً بالغاً عادلاً و يكون لازمه أيضاً عدم الاعتبار بقوله لو استنبط فى حال الاستقامة و العدالة و اخبر بفتواه ثم صار عند العمل كافراً فاجراً و الاعتبار به لو استنبط فى حال عدم الايمان و الفسق ثم صار مؤمناً عادلاً عند العمل.

وكيف كان فهذا هو محل الكلام و النقض و الابرار و على هذا فينبغى التامل فى كلماتهم هل هم اشترطوا الامور على النحو الاول او الثانى الى أن قال و بالجملة المستفاد من كلماتهم ان كلا من احتمال التعمد بالكذب و احتمال الخطأ معتنى به فى خبر الفاسق و غير معتنى به فى خبر العادل و لذا تراهم يرمون كثيراً من الاخبار التى رواها الثقات من اهل العقائد الفاسدة بالضعف و ليس ذلك إلا لأنهم فهموا من الآية الشريفة اعتبار العدالة بنفسها لا اعتبار الوثاقة كى يرجع الى بناء العقلاء على الاخذ بخبر كل ثقة.

نعم تصدى جملة من متأخري المتأخرين لا ثبات ان الآية ناظرة الى اعتبار العدالة فى عدم الاعتبار بتعمد الكذب فرجع الى اعتبار الوثاقة و تكون من الادلة المستفاد منها امضاء طريقة العقلاء فتدبر.

و هكذا اعتبارهم العدالة فى الشاهد انما يكون على النحو المذكور فانهم لا يكتفون بشهادة الثقتين ما لم يكونا عادلين و ذلك يشعر بان اعتبارهم لها ليس لاحراز صدق الشاهد و يؤكده أيضاً ما يرى منهم فى بعض فروع باب الشهادات حيث اخذوا

ظاهراً بشهادة من اشهد في حال الفسق ثم صار عادلاً و امضى شهادته السابقة من دون تجديد نظر و لم يأخذوا بها على عكس الفرض.

فهذا كله دليل على انهم اعتبروا العدالة موضوعاً و لذاترى السيّد قدس سره أشكال في العروة في الاكتفاء بعدل واحد و هذا ظاهر في ان المعتر العدالة لا الوثاقة و انما الاشكال في كفاية العدل الواحد او عدم الاكتفاء الا باثنين و كيف كان فاستدلّ لهم على اعتبار العدالة في المفتى باعتبارها في خبر الواحد و الشهادة بنفسه يؤيد أنّ نحو اعتبار العدالة فيه نحو اعتبارها في الخبر و الشاهد فاين يتعارض ذلك مع ما سلم ظهوره في ان الاعتبار بنحو الموضوعية. (1)

ثم انه قد يستدل على اعتبار العدالة بامور:

منها الاجماع اورد عليه في التنقيح بانه ليس من الاجماع التعبدى في شىء و لا يمكن ان يستكشف به قول الامام عليه السلام لاحتمال استنادهم في ذلك الى امر آخر كما ستعرف. (2)

وفيه: ان حجية الاجماع كما أفاد بعض الأكابر من ناحية اتصاله الى زمان المعصوم عليه السلام و تقريره و لا يضر بذلك استناد المجمعين الى أمر آخر فالعمدة هو اتصال الاجماع الى زمان المعصوم عليه السلام نعم لو كان الاستدلالات كاشفة عن عدم الاتصال الى زمان المعصوم فلا يكشف عن تقرير المعصوم و لا حجية له.

ومنها: رواية الاحتجاج المروية عن التفسير المنسوب الى الامام العسكرى عليه السلام حيث ورد فيها فاما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه. (3)

ص: 808

1- (1) المحاضرات لسيّدنا الاستاذ، ج 3، ص 429-431.

2- (2) التنقيح، ج 1، ص 221.

3- (3) الوسائل، الباب 10 من أبواب صفات القاضي، ح 20.

لو لم نقل أنها تدلّ على الازيد من العدالة فلا أقل تدلّ على نفس العدالة أورد عليه السيد المحقق الخوئي قدس سره أولاً بان الرواية ضعيفة السند لان التفسير المنسوب الى العسكري عليه السلام لم يثبت بطريق قابل للاعتماد عليه فان في طريقه جملة من المجاهيل كمحمد بن القاسم الاسترآبادي ويوسف بن محمد بن زياد وعلی بن محمد بن سيار الى أن قال و ثانياً أن الرواية انما وردت لبيان ما هو الفارق بين عوامنا و عوام اليهود في تقليدهم علمائهم نظرا الى أن عوام اليهود كانوا قد عرفوا علمائهم بالكذب الصراح و اكل الحرام و الرشاء و تغيير الاحكام و التفتوا الى أن من فعل ذلك فهو فاسق لا يجوز ان يصدق على الله و لا على الوسائط بين الخلق و بين الله و معذا قلدوا علمائهم و اتبعوا آرائهم فلذلك ذمهم الله سبحانه بقوله عزّ من قال فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكُتَابَ بآيَدِهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ حيث فسّر في نفس الرواية بقوم من اليهود ثم يبين عليه السلام ان عوامنا أيضاً كذلك اذ عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر و العصبية الشديدة و التكالب على الدنيا و حرامها فمن قلد مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة علمائهم فاما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه الى أن قال و ذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم.

و حاصل كلامه عليه السلام لو صحت الرواية ان التقليد انما يجوز ممن هو مورد الوثوق و مأمون عن الخيانة و الكذب و الاعتماد على قوله و اتباع آرائه غير مذموم عند العقلاء و ذلك كما اذا لم يعلموا منه الكذب الصراح و أكل الحرام.

و هذا كما ترى لا دلالة له على اعتبار العدالة في المقلد لان الوثاقة كافية في صحة الاعتماد على قوله فان بالوثوق يكون الرجوع اليه صحيحا عند العقلاء و على الجملة ان الرواية لا دلالة لها على اعتبار العدالة في المقلد. (1)

ص: 809

ومنها: رواية احمد بن حاتم ابن ماهوية فاصمدا فى دينكما على كل مسنّ فى حبنا و كل كثير القدم فى أمرنا فانهما كافو كما ان شاء الله تعالى. (1)

قال سيّدنا الاستاذ يمكن ان يكون اعتبار احد الوصفين المذكورين طريقاً الى احراز امر زائد على اصل الايمان و هو العدالة فان المسنية و كثير القدمية فى عصر مثل موسى بن جعفر صلوات الله عليه الذى كثر التشنيع و التعرض على الشيعة يكشف عن قوة الايمان و بلوغه الى مرتبة الكمال بحيث كانوا لا يخافون فى الله لومة لائم. (2)

ومنها: ما رواه فى المستدرک عن موسى بن جعفر قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم الفقهاء امناء الرسل ما لم يدخلوا فى الدنيا قيل يا رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و ما دخولهم فى الدنيا قال اتباع السلطان فاذا فعلوا ذلك فاحذروهم على اديانكم فان الدخول فى عمل السلطان اما فسق بنفسه او معرض له. (3)

بدعوى أنها تدلّ على عدم جواز الاعتماد بهم اذا فسقوا بهذا العمل و هذا عبارة اخرى عن اعتبار العدالة و ظاهرها ان الدخول فى عمل السلطان بنفسه يوجب عدم جواز الاعتماد موضوعاً لا بما أنه يوجب سلب الاطمئنان عنهم و تطرق احتمال تعمد الكذب او عدم المبالاة فى كيفية الاستنباط.

أورد عليه سيدنا الاستاذ بقوله أقول ظاهر قوله فاحذروهم على اديانكم ان وجوب الحذر انما هو من جهة استتباع اتباع السلطان عدم الاعتناء بالدين فيوجب سلب الاطمئنان و الاعتماد و اين ذلك باشتراط العدالة موضوعاً. (4)

ص: 810

1- (1) الوسائل، الباب 11 من أبواب صفات القاضي، ح 45.

2- (2) المحاضرات، ج 3، ص 432.

3- (3) المستدرک، ج 13، ص 124-بحار الانوار، ج 2، ص 36.

4- (4) المحاضرات لسيدنا الاستاذ، ج 3، ص 434.

ومنها: ما ذكره سيدنا الاستاذ المحقق الداماد من انه يمكن ان يتأيد المطلب بما ثبت من اشتراط العدالة في امام الجماعة فان من البعيد اعتبارها فيه وعدم اعتبارها في المفتي مع ان مقام الافتاء ارفع من مقام الانتماء بمراتب هذا ولو نقش في جميع الادلة المذكورة فالاجماع مما لا يقبل الانكار والمناقشة ويكتفى به دليلاً على المرام وما عن الشيخ من المناقشة في دلالة على اعتبار العدالة موضوعاً قد عرفت نافية فتدبر. (1) ويقرب منه ما عن السيد المحقق الخوئي قدس سره من ان مقتضى دقيق النظر اعتبار العقل والايمان والعدالة في المقلد بحسب الحدوث والبقاء والوجه فيه ان المرتكز في اذهان متشعبة الواصل اليهم يدا بيد عدم رضى الشارع بزعامه من لا عقل له ولا ايمان اولاً عدالة بل لا يرضى بزعامه كل من له منقصة مسقطه له عن المكانة والوقار لان المرجعية في التقليد من اعظم المناصب الالهية بعد الولاية وكيف يرضى الشارع الحكيم ان يتصدى لمثلها من لا قيمة له لدى العقلاء والشيعه المراجعين اليه. (2)

ومنها الرجولية

ثم ينقدح مما تقدم من ان منصب الافتاء والمرجعية والزعامه منصب يتلو منصب الامامة انه لا مجال للتريد في اعتبار الرجولية في المرجعية والزعامه اذ الافتاء والزعامه تحتاج الى شرائط خاصة من الامانة والشجاعة والتدبير والصلابة وعدم الخوف والتزلزل وعدم غلبة الرأفة والانعطاف وغير ذلك من الامور التي فقدانها يوجب الوهن والفساد هذا مضافاً الى دلالة معتبرة ابي خديجة سالم بن مكرم الجمال قال قال ابو عبد الله جعفر بن محمد الصادق اياكم ان يحاكم بعضكم بعضاً

ص: 811

1- (1) همان.

2- (2) التنقيح، ج 1، ص 223.

الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضياً. (1)

وذلك لتخصيصها بالرجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا

ودعوى ان ذكر الرجل باعتبار الغلبة في ذلك الزمان لعدم وجود من يعلم من قضاياهم من النساء مندفة بما في دروس في علم الأصول من ان القيد الغالبى انما لا يمنع عن الأخذ بالاطلاق اذا كان في البين اطلاق يعم مورد القيد وعدمه ولكن ليس في ادلة نفوذ القضاء اطلاق يعم النساء بل ورد فيه ان المرأة لا تتولى القضاء و اذا لم يكن القضاء من غير الرجل نافذاً فكيف يعتبر فتوى غير الرجل فان منصب القضاء ليس باكثر من منصب الافتاء بل ربما يكون القضاء بتطبيق القاضى فتواه على مورد الترافع اصف الى ذلك ان الشارع لا يرضى بامامة المرأة للرجال في صلاتهم فكيف يحتمل تجويزه كونها مفتية للناس المقتضى جعل نفسها عرضة للسؤال عنها من الرجال مع ان الوارد في حق المرأة ان مسجدها بيتها و خوطب الرجال بان النساء عورات فاستروهن بالبيوت الى غير ذلك. (2)

يمكن أن يقال لا مجال لمنع الاطلاق مع قوله عليه السلام في مقبولة عمر بن حنظلة «من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فليرضوا به حكما الحديث» لعدم اختصاصه بالرجال كما لا اختصاص الرواية بهم.

نعم يمكن أن يقال لا ينعقد الاطلاق مع ارتكاز المتشريعة على عدم جواز التقليد عن المرأة بوجه و لذا لم يلتزم احد بجواز التقليد من النساء في طول التاريخ من صدر الاسلام الى زمانا هذا قال السيد المحقق الخوئي قدس سره في نهاية المطاف و الصحيح ان

ص: 812

1- (1) الوسائل، الباب 1 من أبواب صفات القاضى، ح 5.

2- (2) دروس في علم الاصول، ج 5، ص 211-212.

المقلد يعتبر فيه الرجولية ولا يسوغ تقليد المرأة بوجه وذلك لا ناقد استفدنا من مذاق الشارع ان الوظيفة المرغوبة من النساء انما هي التحجب والتستر وتصدى الامور البيتية دون التدخل فيما ينافى تلك الامور ومن الظاهر ان التصدى للافتاء بحسب العادة جعل النفس فى معرض الرجوع والسؤال لانهما مقتضى الرئاسة للمسلمين ولا يرضى الشارع بجعل المرأة نفسها معرضا لذلك أبداً كيف ولم يرض بامامتها للرجال فى صلاة الجماعة فما ظنك بكونها قائمة بامورهم ومديرة لشؤون المجتمع ومتصدية للزعامة الكبرى للمسلمين وبهذا الامر المرتكز القطعى فى اذهان المتشريعة يقيد الاطلاق ويردع عن السيرة العقلائية الجارية على رجوع الجاهل الى العالم مطلقاً رجلاً كان او امرأة. (1)

ولا يخفى عليك ان مع الارتكاز المذكور لا ينعقد الاطلاق لا ان الاطلاق يقيد بالارتكاز كما أفاد فى كلماته.

ومنها: انه لا يكون متولداً من الزنا والدليل له هو ان تصديه لمقام المرجعية والافتاء يوجب المهانة للمذهب وهو غير مرضى به عند الشارع وكيف وان الشارع لم يجوز امامة ولد الزنا للجماعة فكيف يجوز تصديه لمنصب يتلو منصب الامامة او يكون من شعبها.

ثم انه قد يذكر الحرية من الشرائط ولكنه كما ترى لان العبد ربما يكون ارقى رتبة من غيره قال السيد المحقق الخوئى قدس سره بل قد يكون ولياً من اولياء الله سبحانه وتعالى كما كان بعض العبيد كذلك وقد يبلغ العبد مرتبة النبوة كلقمان فاذا لم تكن العبودية منافية لشيء ومن مراتبى الولاية والنبوة فهل تكون منافية لمنصب الافتاء الذى هو دونهما كما لا يخفى. (2)

ص: 813

1- (1) التنقيح، ج 1، ص 226.

2- (2) التنقيح، ج 1، ص 226.

وقد يذكر أيضاً أن لا يكون مقبلاً على الدنيا و ظاهر من اشترط ان يكون ذلك امراً زائداً على اشتراط العدالة و استدلل له برواية الاحتجاج عن تفسير الامام العسكري عليه السلام فاما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطعياً لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه. (1)

أورد عليه مضافاً الى ضعف الرواية أنها قاصرة الدلالة على المدعى فانه لا مساغ للاخذ بظاهرها و اطلاقها حيث ان لازمه عدم جواز الرجوع الى من ارتكب امراً مباحاً شرعياً لهواه اذ لا يصدق معه انه مخالف لهواه لانه لم يخالف هواه في المباح.

و عليه لابد في المقلد من اعتبار كونه مخالفاً لهواه حتى في المباحات و من المتصف بذلك غير المعصومين عليهم السلام؟ فانه أمر لا يحتمل أن يتصف به غيرهم او لو وجد فهو في غاية الشذوذ و من ذلك ما قد ينسب الى بعض العلماء من انه لم يرتكب مباحاً طيلة حياته و انما كان يأتي به مقدمة لامر واجب او مستحب الا أنه ملحق بالمعدوم لندرته و على الجملة ان أريد بالرواية ظاهرها و اطلاقها لم يوجد لها مصداق كما مر و إن أريد بها المخالفة للهوى فيما نهى عنه الشارع دون المباحات فهو عبارة اخرى عن العدالة و ليس امراً زائداً عليها و قد ورد ان اورع الناس من يتورع عن محارم الله. (2)

ولقد أفاد في التنقيح حيث قال و مع التامل في الرواية يظهر أن المتعين هو الاخير فلا يشترط في المقلد زائداً على العدالة شيء آخر نعم لابد ان تكون العدالة في المرجع واقعية و يلزم ان يكون مستقيماً في جادة الشرع مع المحافظة التامة و المراقبة عليه مراقبة شديدة لانه مخاطرة عظيمة و منزلة الاقدام و من الله سبحانه الاعتصام. (3)

ص: 814

1- (1) الوسائل، الباب 10 من أبواب صفات القاضي، ح 20.

2- (2) الوسائل، الباب 12 من أبواب صفات القاضي.

3- (3) التنقيح، ج 1، ص 236.

وفيها فصول:

الفصل الأول: في تعريف الاجتهاد

و هو لغة تحمل المشقة أو صرف الطاقة، واصطلاحاً هو استفراغ الوسع في تحصيل الحجة على الأحكام.

و من المعلوم أنّ تحصيل الحجة على الأحكام لازم على كلّ أحد تعييناً أو تخييراً، و حيث إنّ الحجة عندنا هي الظنّ الخاص و هي الأخبار الصادرة عن النبي و الأئمة عليهم الصلوات و السلام بعد حجية الكتاب و السنة القطعية فلا نرى لغير ذلك و منه مطلق الظن حجية أصلاً.

ثم إنك بناء على ما ذكر في تعريف الاجتهاد تعرف أنّه لا وجه لاعتراض الأخباريين على المجتهدين في تعريف الاجتهاد مع أنّه لا محيص عنه. فإنّ العامة و الخاصة و الأصولي و الأخباري متفقون في لزوم تحصيل الحجّة على الأحكام الشرعية.

غاية الأمر ترى العامة الظنّ بإطلاقه حجة و الخاصة لا يحتاجون إلّا بما ورد في الكتاب و الأخبار، فلا نزاع في التعريف. و إنّما الاختلاف في الصغريات كما لا يخفى.

هنا مناقشات:

منها: أنّ المراد من الحكم الشرعي هل هو خصوص المجعول الشرعي من الأحكام الوضعية و التكليفية أو الأعم منه؟ فإن اريد الأوّل لكان التعريف تعريفاً بالأخص، فإنّ

أداء الاستنباط إلى البراءة العقلية أو الشرعية اجتهد مع أنه ليس من استنباط الحكم الشرعى.

وفيه: أن المراد من المجعول الشرعى أعم مما يدركه العقل، وعليه فلا يختص بما لاسبيل للعقل إليه.

ومنها: أن مجرد قيام الحجة إذا كان في قالب احتمال التكليف قبل الفحص عنه ليس من الاجتهاد فى شىء، وإنما الاجتهاد هو عملية استخراج الحكم أو القدرة عليه بالاستناد إلى طريق معتبر أو أصل معتبر. هذا مضافاً إلى أن إضافة استفراغ الوسع فى التعريف بلا طائل فإنه لو قيل إن الاجتهاد هو تحصيل الحجة التفصيلية على الحكم الشرعى الفرعى الكلى لكان أخصر، ولكنه لا يخلو عن الإشكال أيضاً، لأنه يشمل رجوع المتمكن من الاجتهاد إلى المجتهد، مع أنه لا يجوز رجوع المتمكن من الاجتهاد إلى غيره.

فالمناسب لذلك أن يعرف المجتهد بمن له ملكة الاستنباط، فحينئذٍ لا ينافى هذا التعريف لعدم جواز رجوع المتمكن من الاجتهاد إلى الغير، لأنه يصدق عليه المجتهد بواسطة اتصافه بملكة الاجتهاد. وهو أيضاً لا يخلو عن إشكال و الذى يسهل الخطب أن باب التعريفات باب شرح الاسم.

الفصل الثانى: فى جواز تقليد المتمكن من الاستنباط و عدمه،

و الأظهر هو التفصيل بين ما إذا علم أنه لو استنبط كان نظره مخالفا للغير فلا يجوز، وبين ما لم يعلم ذلك فيجوز. قد يقال لا يجوز الرجوع إلى الغير فى الفتوى مع قوة الاستنباط فعلاً وإمكانه له من غير فرق بين من له قوة مطلقة أو فى بعض الأبواب أو الأحكام. وذلك لأن الدليل على جواز رجوع الجاهل إلى العالم هو بناء العقلاء و لم يثبت هذا

البناء فى مثل المقام. و عليه فيجب عليه عقلا الاجتهاد و بذل الوسع فى تحصيل مطلوبات الشرع.

و يرد عليه أولا: بأن المنع من رجوع العقلاء بعضهم إلى بعض فيما لم يستنبطوا فى غير محله ألا ترى أنّ الأطباء يرجع بعضهم إلى بعض فيما لم يستنبطوا و عملوا بنظر الغير من دون نكير.

و دعوى أنّ مع شيوع كثرة الاختلاف فى نظر الفقهاء كيف يأخذ الفقيه بنظر الغير مع احتمال أنه لو استنبط كان نظره مخالفا لنظره.

مندفعة: بأنّ احتمال الخلاف فى المهرة شائع و لا يختص ذلك بالفقهاء. هذا مضافاً إلى أنّ هذا الاختلاف لو كان مضرّاً لما جاز أصل التقليد جازاً بعد إمكان الاحتياط و إدراك الواقع.

نعم، لا يجوز للمتمكن من الاستنباط الرجوع إلى الغير إن علم أنّه لو استنبط كان نظره مخالفا للغير، و ذلك لعدم إحراز بناء العقلاء فى هذه الصورة.

لا يقال: إنّ لما كان لا مانع من شمول أدلّة الأحكام للمجتهد فلا محالة تنتج الأحكام الواقعية فى حق المجتهد، و معه لا عذر له فى ترك امتثال تلك الأحكام بالاستناد إلى فتوى الغير، فإنّ موردها من لاجبة له على الحكم و المفروض فى المقام هو شمول أدلّة الأحكام للمجتهد و هى حجة عليه.

لأنّنا نقول: إنّ موضوع جواز التقليد هو من له جهل فعلى بالأحكام و هو يعم المتمكن من الاجتهاد فما لم يستنبط يجوز له الرجوع إلى مجتهد آخر لأنّ الاستناد إليه استناد إلى طريق معتبر.

فتحصّل أنّه يجوز رجوع من له ملكة الاجتهاد ولم يستنبط إلى الغير فيما إذا لم يعلم أنّه لو استنبط كان نظره مخالفا للغير، وذلك لبناء العقلاء و السيرة المتشعبة عليه.

الفصل الثالث: في تقسيم الاجتهاد إلى مطلق ومتجزىء

والأول: يعرف بملكة الاقتدار على تعيين الوظيفة العملية الفعلية بالنسبة إلى جميع الأحكام.

والثاني: يعرف بملكة ذلك بالنسبة إلى بعضها، وهذا هو ظاهر الكفاية. أورد عليه المحقق الإصفهاني بأن المناسب لمفهومه اللغوي هو استنباط الحكم من دليله وهو لا يكون إلا عن ملكة، فالمجتهد هو المستنبط عن ملكة وهو موضوع الأحكام باعتبار انطباق عنوان الفقيه و العارف بالأحكام عليه لا أنّه من الملكات واستفادة الحكم من آثارها كما في ملكة العدالة ثم إنّ المقتدر على استنباط الكل ولو لم يستنبط إلا البعض مجتهد مطلق لا متجزىء.

ثم إنّ إشكال في إمكان المطلق و حصوله للأعلام والأعظم.

ودعوى: أنّا نرى عدم تمكنهم من الترجيح في بعض المسائل أو تعيين حكمه أو الترديد في بعض المسائل، وهذا حاك عن امتناع صدق المجتهد المطلق على من يكون كذلك.

مندفعة بأنّ الترديد ليس بالنسبة إلى الحكم الفعلي لأنهم ذهبوا حين الترديد إلى مقتضى الأصول والقواعد الجارية فيه و حكموا به من دون ترديد و إنما الترديد بالنسبة إلى الأحكام الواقعية. و الوجه فيه عدم دليل مساعد في كل مسألة عليه أو عدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم لالفة الاطلاع أو قصور الباع.

ثم إنَّ المجتهد بعنوانه لم يقع موضوعاً للحكم في آية و لا- في رواية، بل الموضوع في الروايات هو عنوان الفقيه و الراوى و من يعرف أحكامهم أو شيئاً منها.

نعم، عنوان (من نظر في حلالنا و حرامنا) في مقبولة عمر بن حنظلة مختص بالمجتهد اصطلاحاً، فإنَّ المقصود من النظر في الشيء هو النظر العلمى في قبال النظر إلى الشيء، فإنه بمعنى الرؤية؛ و لذا ورد في حكاية قضية الخليل عليه السلام أنَّ المراد من قوله تعالى فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي التُّجُومِ * فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ (1) هو النظر في مقتضياتها و آثارها لا النظر إليها بأبصارها.

و دعوى أنَّ المعتمد في موضوع تلك الأحكام مجرد صدق عنوان العارف بالأحكام، و من الواضح أنَّ صدق العارف بالأحكام بمجرد السماع من المعصوم شفاهها من دون إعمال قوة نظرية في تحصيل معرفة الأحكام كجَلِّ الرواة دون أجلائهم مما لا ريب فيه و إن لم يصدق عنوان المجتهد.

نعم، في زمان الغيبة لا يمكن تحصيل المعرفة بأحكامهم عليهم السلام إلا بواسطة إعمال القوة النظرية، فيلازم الفقهاء و المعرفة للاجتهد. و عليه يكفي صدق العارف بالأحكام و لو من دون إعمال قوة نظرية مندفة بأنَّ الأصحاب من الصدر إلى الآن استفادوا من حديث عمر بن حنظلة اعتبار الاجتهاد، و عليه فلا وجه لدعوى ترتب الأحكام على مجرد السماع من دون إعمال قوة نظرية في تحصيل معرفتها، بل اللازم في ترتب الأحكام في جميع الأزمنة هو إعمال القوة النظرية و إن اختلف الاجتهاد في زماننا هذا مع الاجتهاد في عصر الحضور من جهة السهولة و الصعوبة. هذا مضافاً إلى أنَّ الرجوع إلى الرواة كثيراً ما كان لأخذ الرواية لا لأخذ الآراء حتى يكون تقليداً عنهم.

ص: 819

نعم، كان الرجوع إلى بعض الأصحاب كآبان بن تغلب من باب التقليد كما لا يخفى. فتحصل أنه لا يجوز التقليد عمن اطلع على الأحكام تقليداً.

الفصل الرابع: في الأحكام المترتبة على الاجتهاد المطلق و هي متعددة:

إشارة

منها: أنه يجوز أن يعمل المجتهد برأيه ولا يجوز له الرجوع إلى الغير. وذلك لأن المجتهد إن استنبط و صار عالماً إن أخطأ الغير كان رجوع إليه رجوع العالم إلى الجاهل و هو كما ترى. وإن كان اجتهاده متحداً مع اجتهاد غيره كان رجوعه إليه لغواً، لا يقال إن اللازم حينئذٍ هو العمل برأيه لا جوازه.

لأننا نقول: إنما عبرنا بالجواز لإمكان العمل بالاحتياط بعد ما قرر في محله من صحة الامتثال الإجمالي و عدم لزوم الامتثال التفصيلي.

ومنها: أنه لإشكال لغير المجتهد أن يرجع إلى المجتهد إذا كان المجتهد انفتاحياً لما عرفت من أنه رجوع الجاهل إلى العالم.

و أما إذا انسد باب العلم و العلمى فجواز التقليد عنه محل الإشكال، و حاصله كما في الكفاية أن المجتهد في هذه الصورة جاهل بالأحكام و باب العلم و العلمى بها منسد عليه، فلا يشمل أدلة جواز التقليد، لأنها دلت على جواز رجوع غير العالم إلى العالم لا إلى الجاهل.

و أما قضية مقدمات الانسداد فليست إلا حجية الظن على من انسدد عليه باب العلم و العلمى لا على غيره. و عليه فلا بد في حجية اجتهاد المجتهد الانسدادي لغيره من جريان مقدمات الانسداد في حقه أيضاً و هي غير جارية لعدم انحصار المجتهد به، و إذا لم ينحصر المجتهد به بل وجد مجتهد انفتاحي لم يكن باب العلم و العلمى منسداً على المقلد لحجية فتوى الانفتاحي في حقه.

والانسدادى وإن يخطئ الافتتاحى فى فهمه إلا أنه لا طريق له إلى تخطئة المقلد بكسر اللام لأنه لا طريق له إلى نفى حجية فتوى الافتتاحى فى حق المقلد المذكور، فهو مع حكمه بخطأ الافتتاحى يحكم بحجية فتواه فى حق المقلد، وعلى هذا يكون المقلد ممن انفتح عليه باب العلم والعلمى.

وعلى فرض الانحصار أيضاً لايجزى مقدمات الانسداد فى حق المقلد إذا لم يكن له سبيل إلى إثبات عدم وجوب الاحتياط المستلزم للعسر والحرص. نعم، لو جرت المقدمات فى حقه كما إذا انحصر المجتهد بالانسدادى ولزم من الاحتياط العسر والحرص المحذور العقلى كالاختلال النظام، أو لزم منه العسر والحرص مع التمكن من إبطال وجوبه حينئذ كانت المقدمات مفيدة لحجيته فى حقه، ولكن دونه خرط القتاد. هذا كله على تقدير الحكومة.

وأما على تقدير الكشف فجاوز الرجوع إلى المجتهد الانسدادى محل إشكال أيضاً، لأن مقدمات الانسداد إنما اقتضت حجية الظن شرعاً على من انسدد عليه باب العلم والعلمى لا على غيره، فحجيته لغيره تحتاج إلى جريان مقدماته فى حقه أيضاً، فيرد الإشكال المتقدم. وعلى تقدير التسليم أيضاً أن قضيتها كون الظن المطلق معتبراً شرعاً كالظنون الخاصة التى دلّ الدليل على اعتبارها بالخصوص انتهى.

ولا يخفى أن رجوع المقلد إلى المجتهد الانسدادى فى مقدمات الانسداد يكون من باب رجوع الجاهل إلى العالم لا من باب رجوع الجاهل إلى الجاهل، لأن المجتهد الانسدادى انفتاحى بالنسبة إلى المقدمات، فحينئذ يجوز للمقلد الرجوع إلى المجتهد الانسدادى إذا لم يكن مجتهد آخر هو أعلم وانفتاحى فى قبالة، بل يجب الرجوع إليه إذا كان الانسدادى أعلم من غيره، كما يختار فى الرجوع إذا كان الانسدادى مساوياً

مع غيره. وكيف كان فإذا رجع المقلد إليه صار المقلد كالمجتهد الانسدادي في وجوب العمل بالظن بعد عدم إمكان الامتثال القطعي، و عليه فوظيفته هو العمل بالظن.

فإذا رجع إلى الانسدادي في تشخيص عدم قيام العلم والعلمى بالنسبة إلى الأحكام المعلومة بالإجمال وفي كون الاحتياط عسريا وباطلا صار المقلد المذكور كالمجتهد الانسدادي في وجوب العمل بالظن بعد عدم إمكان الامتثال القطعي. و عليه فوظيفته هو العمل بالظن ولو كان مخالفا لظن المجتهد الانسدادي الذي رجع إليه في مقدمات الانسداد.

و لافرق في ذلك بين انحصار المجتهد في الانسدادي وعدمه. فما يظهر من الكفاية من أنه يشترط في جريان مقدمات الانسداد انحصار المجتهد في الانسدادي فهو منظور فيه. وبالجمله ليس رجوع المقلد إلى المجتهد الانسدادي في مقدمات الانسداد رجوع الجاهل إلى الجاهل، لأن المجتهد الانسدادي يكون انفتاحيا بالنسبة إلى المقدمات كما تقدم.

ومنها: أنه لا إشكال في نفوذ حكم المجتهد المطلق إذا كان باب العلم والعلمى له مفتوحا. والفرق بين حكم المجتهد وفتواه واضح، فإن الفتوى إظهاره الحكم الشرعي الفرعي الكلي في الوقائع بحسب الاستنباط والاجتهاد في الأدلة، والقضاء عبارة عن إنشاء الحكم الجزئي عند الترافع إليه والاختلاف في ثبوت موضوعه وعدمه.

ولا إشكال في نفوذ حكم المجتهد المطلق إذا كان باب العلم أو العلمى له مفتوحا. وأما إذا كان باب العلم أو العلمى منسداً فقد يشكل ذلك بناء على الصحيح من تقارير المقدمات على نحو الحكومة بأن مثله ليس ممن يعرف الأحكام، مع أن معرفتها معتبرة في حكم الحاكم؛ اللهم إلا أن يدعى عدم القول بالفصل بين الكشف والحكومة على تقدير الانسداد، وهو وإن كان غير بعيد إلا أنه ليس بمثابة يكون حجة

على عدم الفصل، إلا أن يقال بكفاية انفتاح باب العلم فى موارد الإجماعات و الضروريات من الدين أو المذهب أو المتواترات إذا كانت جملة يعتد بها. وإن انسَدَّ باب العلم بمعظم الفقه فإنه يصدق عليه أنه ممن روى حديثهم عليهم السلام ونظر فى حلالهم و حرامهم وعرف أحكامهم عليهم السلام عرفاً بالحقيقة.

و أمّا قوله عليه السلام فى المقبولة فإذا حكم بحكمنا الخ، فالمراد أنّ مثله إذا حكم كان بحكمهم عليهم السلام حكم حيث كان منصوباً منهم. كيف و حكمه غالباً يكون فى الموضوعات الخارجية و ليس مثل ملكية دار أو زوجية امرأة له من أحكامهم عليهم السلام، فصحة إسناد حكمه إليهم عليهم السلام إنما هو لأجل كونه من المنصوب من قبلهم هذا.

ويمكن أن يقال أولاً: إنّ الظاهر بمناسبة الحكم و الموضوع أنّ المراد من المعرفة هى المعرفة بالأحكام المربوطة بالقضاء، و عليه فلا يكفى المعرفة بأحكام أخرى التى هى غير مرتبطة بباب القضاء، بل لا يجوز القضاء للمجتهد إذا لم يكن عارفاً بأحكام القضاة و لو كان عارفاً بسائر الأحكام.

وثانياً: إنّ الظاهر من قوله فإذا حكم بحكمنا اعتبار أن يكون الحكم حكم الأئمة عليهم السلام بأن يكون حكم المجتهد مستفاداً من الحجج المقررة فى الشريعة منهم عليهم السلام، فإذا لم يكن القاضى عارفاً بأحكام الشريعة فى مورد القضاء أو كان عارفاً بها ولكن لم يحكم على طبقها ليس حكمه حكم الأئمة عليهم السلام، فلا يكون حكمه حينئذٍ حجة كما لا يخفى. و عليه فلا ينتفع علم الانسدادى بجملة معتدة بها من الأحكام غير المربوطة بباب القضاء فى نفوذ حكمه و قضاوته بعد فرض جهله بأحكام القضاء.

نعم، بناء على تقرير المقدمات على نحو الكشف لا محذور، إذ المجتهد الانسدادى حينئذٍ عالم بالحجة الشرعية و هو الظن الذى حصل له من أى طريق كان، فلو ظن فى

باب القضاة بشيء كان عالما بحجتيه شرعاً، فإذا حكم بمقتضاه حكم بحكم الشرع فلا تغفل.

بقي شيء في جواز توكيل العامي للقضاء

وهو أنه لو لم يكن المجتهدون بمقدار حاجة القضاء فهل يجوز أن يكتفى وليّ المسلمين بغير المجتهدين ممن يعلم الأحكام القضائية بالتقليد أو لا-يجوز. والجواب أن الشارع لا يرضى بترك القضاء للزوم اختلال النظام ونحن نعلم بأنّ النبي الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام لو كانوا موجودين في عصرنا لم يهملوا ذلك. وعليه فشرط الاجتهاد عند حاجة النظام ساقط حفظاً للنظام ودفعاً لاختلاله.

ثم إن مع سقوط شرط الاجتهاد عند الضرورة هل يجوز للعارف بأحكام القضاة تقليداً المنصوب من قبل ولي الأمر أن يقضى بنفسه طبقاً لما علمه من الفتاوى، أو يلزم عليه أن يقضى وكالة عن الولي الفقيه المنصوب من قبله.

والظاهر هو الأول لأنّ العارف المذكور منصوب ولي الفقيه لا الوكيل عنه، ولادليل على صحة الوكالة في القضاء.

ومنها: أنّ الحكومة بالمعنى الأعم مجعولة للمجتهد المطلق، وتقرير ذلك كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره أنّنا نعلم علماً ضرورياً بأنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم المبعوث بالنبوة الختمية أكمل النبوات وأتم الأديان بعد عدم إهماله جميع ما يحتاج إليه البشر حتى آداب النوم والطعام وحتى أرش الخدش لا يمكن أن يهمل هذا الأمر المهم الذي يكون من أهم ما يحتاج إليه الأمة ليلاً ونهاراً، فلو أهمل والعياذ بالله مثل هذا الأمر المهم أي أمر السياسة والقضاء لكان تشريعه ناقصاً وكان مخالفاً لخطبته في حجة الوداع.

و كذا لو لم يعين تكليف الأمة في زمان الغيبة أو لم يأمر على الإمام أن يعين تكليف الأمة في زمانها مع إخباره بالغيبة و تطاولها كان نقصا فاحشا على ساحة التشريع و التقنين يجب تنزيها عنه.

فالضرورة قاضية بأنّ الأمة بعد غيبة الإمام عليه السلام في تلك الأزمنة المتطاوله لم تترك سدى في أمر السياسة و القضاء الذي هو من أهم ما يحتاجون إليه خصوصا مع تحريم الرجوع إلى سلاطين الجور و قضاتهم و تسميته رجوعا إلى الطاغوت و أنّ المأخوذ بحكمهم سحت و لو كان الحق ثابتا و هذا واضح بضرورة العقل و يدلّ عليه بعض الروايات.

و ما قد يقال: إن غيبة الإمام منّا فلا يجب تعيين السائس بعد ذلك غير مقنع، فأى دخالة لأشخاص الأزمنة المتأخرة في غيبته روى له الفداء خصوصا مثل الشيعة الذين يدعون ربهم ليلا و نهارا لتعجيل فرجه، فإذا علم عدم إهمال جعل منصب الحكومة و القضاء بين الناس فالقدر المتيقن هو الفقيه العالم بالقضاء و السياسات الدينية العادل في الرعية خصوصا مع ما يرى من تعظيم الله تعالى و رسوله الأكرم و الأئمة عليهم السلام العلم و حملته و ما ورد في حق العلماء من كونهم حصون الإسلام و أمنائه و ورثة الأنبياء و منزلتهم منزلة الأنبياء في بنى إسرائيل و أنّهم خير خلق الله بعد الأئمة عليهم السلام إذا صلحوا و أنّ فضلهم على الناس كفضل النبي على أذنانهم و أنّهم حكام الملوك و أنّهم كفيل أيتام أهل البيت و أنّ مجارى الأمور و الأحكام على أيدي العلماء بالله و الأمناء على حلاله و حرامه إلى غير ذلك، فإنّ الخدشة في كل واحد منها سنداً أو دلالة ممكنة، لكن مجموعها يجعل الفقيه العادل قدر المتيقن كما ذكرنا.

و مما يدلّ على أنّ القضاء بل مطلق الحكومة للفقيه مقبولة عمر بن حنظلة و هي مع اشتهاها بين الأصحاب و التعويل عليها في مباحث القضاء محبورة من حيث

السند، ولا إشكال في دلالته فإنه بعد ما شدد أبو عبد الله صلى الله عليه وآله وسلم النكير على من رجع إلى السلطان والقضاة وأن ما يؤخذ بحكمهم سحت ولو كان حقاً ثابتاً قال (عمر بن حنظلة): قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإتي قد جعلته عليكم حاكماً، الحديث.

دلّت هذه الرواية على أنّ الذي نصبه للحكومة هو الذي يكون متّافِغِراً ليس منصوباً لهم ولم يكن حكمه نافذاً، ولو حكم بحكمهم و يكون راوى الحديث و الناظر في حلالهم و حرامهم و العارف بأحكامهم و هو الفقيه، فإنّ غيره ليس ناظراً في الحلال و الحرام و ليس عارفاً بالأحكام بل راوى الحديث في زمانهم كان فقيهاً، فإنّ الظاهر من قوله «ممن روى حديثنا» أى كان شغله ذلك و هو الفقيه في تلك الأزمنة فإن المتعارف فيها بيان الفتوى بنقل الرواية كما يظهر للمتّبع، فالعامى و من ليس له ملكة الفقه و الاجتهاد خارج عن مدلولها.

إلى أن قال: ويدلّ قوله عليه السلام في مقبولة عمر بن حنظلة «فإتي قد جعلته حاكماً» على أنّ للفقيه مضافاً إلى منصب القضاء منصب الحكومة أية حكومة كانت، لأنّ الحكومة مفهوماً أعم من القضاء المصطلح. إلى أن قال: وسؤال السائل بعده عن مسألة قضائية لا يوجب اختصاص الصدر بها كما هو واضح.

وقوله إذا حكم بحكمنا ليس المراد الفتوى بحكم الله جزماً، بل النسبة إليهم لكون الفقيه حاكماً من قبلهم فكان حكمه حكمهم وردّه ردّهم انتهى.

ولقد أفاد وأجاد: هذا مضافاً إلى أنّ السند لا يحتاج إلى جبران المشهور لقوة صحته وقد تقدم وجه ذلك، ومضافاً إلى أنّ المورد لا يختص بالقضاء لأن المنازعة

فى الميراث المشار إليها فى الصدر قد تكون من ناحية الشبهة الحكمية وقد تكون من ناحية الشبهة الموضوعية مع الاتفاق فى الحكم و ترك الاستفصال يعمهما.

وعليه فإنّ السؤال عن مسألة الدين أو الميراث لا يوجب اختصاصه بمسألة قضائية لأنه ذوجهتين، وقوله بعد ذلك فتحاكما إلى السلطان أو القضاة يشهد على ذلك.

لا يقال: إنّ لفظ الحاكم مشترك لفظى بين المسلط على الأمور وبين القاضى، فيحمل لفظ الحاكم على القاضى.

لأنّنا نقول أولاً: إنّ لفظ الحاكم الإسلامى كثيراً ما يستعمل فيمن له الأمر وهو أعم من القضاء وإن أمكن تخصيصه ببعض الأمور بالقرينة. ويدلّ عليه ما ورد عنهم عليهم السلام من أنّ الفقهاء حصون الإسلام وحكام الملوك ومجارى الأمور والأحكام بأيديهم.

وثانياً: إنّ الصدر أعم من المنازعة فى الحكم والإجرائيات وهو يصلح للقرينة على إرادة ما يعم القضاة والولاية من لفظ الحاكم، فلا يضر الاشتراك اللفظى على تقدير ثبوته بعد قيام القرينة على الأعم.

لا يقال: إنّ المقبولة لم يفرض فيها زمان الغيبة بل المتيقن من الأمر فيها بالمراجعة إلى من وصفه عليه السلام زمان حضوره، ومن الظاهر أنّ فى ذلك الزمان لم يكن القضاء من أصحابه عليهم السلام كالقضاء ممن له شؤون القاضى من استيفاء حقوق الناس بعضهم من بعض أو حقوق الله من العقوبات، لأنّ هذا الاستيفاء يتوقف على القدرة والسيطرة التى كانت بيد المخالفين ولا تحصل للشخص إلا أن يكون بيده ولاية البلاد أو يكون منصوباً بالنصب الخاص من قبل من يكون كذلك، اللهمّ إلا أن يقال إن عدم التمكن من العمل بمقتضى الولاية لا ينافى ثبوت الولاية لهم.

لأننا نقول: صدور ذلك فى زمان الحضور لا يوجب اختصاص الصادر بذلك الزمان مع إطلاقه وعدم تقييده بذلك الزمان، كما أن عدم التمكن من العمل بمقتضاه فى ذلك الزمان لا يمنع عن كون المجعول للفقهاء امرأ عاماً، ولا يكون محدوداً بوقت أو بشىء خاص. فالخبر يدل على ثبوت الولاية للفقهاء فى قبال قضاة العامة ولا تهم. ويشهد له المنع من المراجعة إلى السلطان والقضاة من العامة فى صدر الرواية، فإنَّ المستفاد منه أنَّ الفقهاء مكان الولاية والقضاة. وعليه فالمناصب الجارية لهما مجعولة للفقهاء من الشيعة ولا يجوز العدول عنهم إلى غيرهم، بل يجب الالتزام بحكمهم وأمرهم. ومقتضى عدم تقييده بزمان الحضور أنَّه يعم زمان الغيبة للفقهاء تلك الأمور وعليهم الإجراء مهما أمكن ذلك ولو فى مجتمع الشيعة أو فى بعض الأزمنة كما لا يخفى.

الفصل الخامس: فى الأحكام المترتبة على المجتهد المتجزئ

ويقع الكلام فى مواضع:

الموضع الأول: فى إمكان التجزئ وهو محل الخلاف بين الأعلام إلاَّ أنَّه لا ينبغى الارتباب فيه، حيث كان أبواب الفقه مختلفة مدركاً والمدارك متفاوتة سهولة وصعوبة عقلية ونقلية مع اختلاف الأشخاص فى الاطلاع عليها وفى طول الباع وقصوره بالنسبة إليها.

ودعوى استحالة حصول اجتهاد مطلق عادة غير مسبوق بالتجزئ للزوم الطفرة.

مندفعة بأنَّ الأفراد كلها فى عرض واحد ولا يكون بعضها مقدمة لبعض آخر حتى يتوقف الوصول إلى المرتبة العالية على طيَّ المراتب النازلة، فلا مانع عقلاً من حصوله دفعة وبلا تدريج ولو بنحو من الإعجاز. اللهمَّ إلاَّ أن يراد من الاستحالة هى الاستحالة العادية لا العقلية، فإنَّه لا يتمكّن عادة حصول الاجتهاد المطلق دفعة، بل يتوقف على التدرج شيئاً فشيئاً، لأنَّ حصول الجميع دفعة من المحالات العقلية.

الموضع الثانى: فى حجية رأى المتجزى على نفسه، و لا إشكال فى جواز عمله بفتواه لو استنبط، فإنّ المجتهد المتجزى بعد الاستنباط يصدق عليه أنّه عالم بالنسبة إلى ما استنبطه، فيشمله عموم الأدلة. و لا كلام إلّا فى أنّه إذا علم قبل الاستنباط أنّه لو استنبط لابتلى بالخطأ كثيرا ما فى طريق الاستنباط، بحيث لا يشمله حديث رفع الخطأ، فعند ذلك ليس له اتباع ذلك المقدمات و لو اتبعها و حصل له القطع كان معاقبا فيما خالف قطعه الواقع، لعدم جواز العمل برأى نفسه للشك فى شمول بناء العقلاء لمثله، وهكذا الأمر لو علم غير الأعلام أنّه لو استنبط لابتلى بالخطأ كثيرا ما.

الموضع الثالث: فى جواز رجوع غير المتصف بالاجتهاد إليه فى كل مسألة اجتهد فيها، و هو محل الإشكال من جهة صدق رجوع الجاهل إلى العالم، فيعنه أدلة جواز التقليد و من دعوى عدم الإطلاع فى الأدلة المذكورة و قد تقدم كفاية المعرفة بجملة من أحكام باب القضاء فى جواز الرجوع إليه لصدق العالم بالقضاء حينئذٍ و يشمله عموم الأدلة.

بقى شىء و هو أنّه لو علم شخص أحكام باب القضاء عن تقليد فهل ينفذ حكمه فيما علم به عن تقليد أو لا؟ الأظهر هو الثانى لظهور الأدلة فى كون المعرفة بالأحكام بنحو النظر و الاجتهاد.

الفصل السادس: فى مبادئ الاجتهاد و مقدماته

و لا يخفى احتياج الاجتهاد إلى معرفة العلوم العربية فى الجملة و لو بأن يقدر على معرفة ما يبتنى عليه الاجتهاد فى المسألة بالرجوع إلى ما دون فيه و معرفة التفسير كذلك و عمدة ما يحتاج إليه هو علم الأصول إذ بدونه لا يتمكن من استنباط و اجتهاد.

و حينئذ يقع الكلام فى امور:

الأمر الأول: فى أنه هل يلزم الاجتهاد فى تلك المبادئ و المقدمات أم لا؟ و الظاهر جواز التقليد فى المقدمات بالنسبة إلى أعمال نفسه لعدم الفرق فى الأدلة الدالة على جواز التقليد بين أن يكون فى الحكم الفرعى أو فى غيره.

الأمر الثانى: فى أنه هل يجوز التقليد عمن كان مقلدا فى المقدمات أم لا؟ و قد يقال: يجوز لأن المجتهدين كثيرا ما لا يجتهدون فى المقدمات و لا يمنع ذلك عن التقليد عنهم. و استشكل فى ذلك بعدم صدق عنوان العارف و الفقيه عليه، بل لابد من تنقيح كل ذلك بالنظر و الاجتهاد لا بالتقليد و إلا لم يصدق عليه عنوان العارف و الفقيه.

أللهم إلا أن يقال: إنَّ تعليل عدم حجية قول اللغوى بأنَّ اللغوى ليس من أهل الخبرة بالنسبة إلى المعانى الحقيقية و المجازية بل هو خبير بموارد الاستعمالات يلوح منه حجية قوله لو فرض كونه خبيرا بالمعانى الموضوع لها الألفاظ، و هذه عبارة اخرى عن جواز التقليد فى فهم الظهورات و مثلها ساير المقدمات و مع التقليد فى المقدمات يصدق عليه أنه عارف و عالم بالأحكام بالحجة بعد حجية قول المهرة فيها و ناظر فى الروايات، و بعبارة اخرى عنوان العارف بالأحكام يعم العارف بها بالحجة أيضاً.

الأمر الثالث: فى أنه هل يلزم تعلم المنطق أو لا؟ و قد يقال و من مقدمات الاجتهاد تعلم المنطق بمقدار تشخيص الأقيسة و ترتيب الحدود و تنظيم الأشكال من الاقترايات و غيرها و تمييز عقيمتها من غيرها و المباحث الرائجة منه فى نوع المحاورات لتلا يقع فى الخطأ لأجل إهمال بعض قواعده. و أمّا تفاصيل قواعده و دقائقه الغير الرائجة فى لسان أهل المحاوره فليست لازمة و لا يحتاج إليها فى الاستنباط.

و لا يخفى عليك أنّ تعلّم تشخيص الأقيسة لا يجب إلّا بمقدار يتوقف الاستدلال الصحيح عليه و هكذا غيره.

الأمر الرابع: فى أنّه هل يلزم تعلّم علم الرجال أو لا؟ و الواضح هو الأول لابتناء المسائل غالباً على الروايات و ملاحظة أسانيدھا و تمييز صحيحھا عن سقيمھا، و هذا لا يمكن بدون علم الرجال كما هو واضح.

و دعوى كفاية الشهرة الفتوائية فإنّھ يكشف عن إحرازهم القرينة على صحتها، فما أخذه هو الصحيح و ما تركوه لا يتم، مندفعة بأنّ عمل المشهور و إن أفاد الاطمئنان فى الأصول المتلقاة عن الأئمة عليهم السلام، إلّا أنّ الشهرة المذكورة غير محققة فى جميع المسائل لكون كثير منها من التفريعات لا من الأصول المتلقاة. هذا مضافاً إلى إجمال بعض الموارد من ناحية وجود الشهرة و عدمه، و عليه فلا تغنى الشهرة عن المباحث الرجالية.

الفصل السابع: فى التخطئة و التصويب،

و قد تقدم فى مبحث الظنّ أنّ التعبد بالأمارات بناء على الطريقية يكون من باب مجرد الكشف عن الواقع و لا يلاحظ فى التعبد بها إلّا الإيصال إلى الواقع و ليس فى باب التعبد بالأمارات جعل من قبل الشارع أصلاً، لأنّها طرق عقلائية دائرة بينهم فى مقام الاحتجاج، و الشارع لم يردع عنها و أمضاها. و الأوامر الظاهرية فيها ليست بأوامر حقيقية بل هى إرشادية إلى ما هو أقرب إلى الواقعيات. و حينئذٍ فإن أصابت الأمارات فهى مصيبة، و إلّا فهى مخطئة.

ثم إنّ آراء المجتهدين حيث كانت من الأمارات فتكون إرشادية إلى الواقعيات كساير الأمارات، و لا مجال معه للتصويب الذى نسب إلى مخالفينا، فإنّھ يناقض الإرشاد إلى الواقع فإنّ التصويب عند العامة بمعنى أنّ لله سبحانه و تعالى أحكاماً عديدة فى موضوع واحد بحسب اختلاف آراء المجتهدين، فكل حكم أدّى إليه نظر المجتهد و رأيه فهو الحكم الواقعى فى حقه و هو كما ترى، لأنّ قول يخالفه الاعتبار

العقلائي في تقنين القوانين، إذ المقتنّ يشرع القوانين حسب ما يراه مطابقاً للمصالح و المفاسد لاحسب ما أدّى إليه نظر المكلفين. وعليه ربما يصل إليها المكلف وربما لا يصل. والقانون يكون على ما هو عليه من دون أن يتقلب في حق المخطيء، فلامجال لدعوى إطلاق التصويب وإنكار التخطئة رأساً.

هذا مضافاً إلى الإجماع وإلى الأخبار الكثيرة الدالة على أنّ لله حكماً في كل واقعة يشترك فيه العالم والجاهل وإلى نفس إطلاق أدلة الأحكام، لأن مقتضى إطلاق ما يدلّ على وجوب شيء أو حرمة ثبوته في حق من قامت عنده الأمانة على الخلاف أيضاً.

على أنّ مقتضى الأدلة الكثيرة الواردة في بيان علل الشرائع أيضاً عمومها لجميع المكلفين، فإنّ العلل المذكورة فيها من قبيل الآثار التكوينية التي لا فرق في ترتبها على الأعمال بين العالم بحكمها والجاهل، فإنّ مفسدة شرب الخمر و أكل الميتة والخنزير كما تترتب لمن عرف حرمتها تترتب على الجاهل بها المعتقد خطأ لحليتها، فالحرمة المستندة إليها لامحالة تتبعها في العموم لمعتقدى حلّها أيضاً.

هذا كله بناء على الطريقية، وقد عرفت بقاء الأحكام الواقعية على ما هو عليها والأوامر الإرشادية ربما يصل إليها وربما لا يصل.

و أمّا بناء على السببية فلا يلزم التصويب أيضاً على بعض وجوهه وقد تقدم تفصيل ذلك في مبحث الظن.

وحاصله أنّ تصور السببية على وجوه:

أحدها: أن يكون الحكم سواء كان فعلياً أو شائياً تابعا للأمارات، بحيث لا يكون في حق الجاهل مع قطع النظر عن قيام الأمارات وعدمها حكم. فيكون الأحكام الواقعية مختصة في الواقع بالعالمين بالأمارات والطرق، والجاهل بالحكم الواقعي مع

قطع النظر عن مؤدى الأمارات لاحكم له وهذا هو التصويب الباطل عند أهل الصواب من التخطئة وقد تواترت الأخبار بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل.

ثانيها: أن يكون الحكم الفعلى تابعا لهذه الأمارات بمعنى أن لله فى كل واقعة حكماً يشترك فيه العالم والجاهل لولا قيام الأمارات على خلافها، بحيث يكون قيامها مانعاً عن فعالية الأحكام الواقعية لكون مصلحة سلوك هذه الأمارات غالبية على مصلحة الأحكام الواقعية، فالحكم الواقعى فعلى فى حق غير الظان بخلافه وشأنى فى حقه، وهذا هو تصويب مجمع على خلافه، لأنّ اللازم من الاشتراك هو وجود الحكم المشترك فى الواقع بحيث لو علم به لتتجزه وهنا بعد تراحم المصلحة فى نفس الفعل لا يبقى إلا حكم شأنى والعلم به لا يوجب التجزؤ.

ثالثها: أن لا يكون للأمارة القائمة على الواقعة تأثير فى نفس الفعل الذى تضمنت الأمارة حكمه ولا تحدث فيه مصلحة إلا أن العمل على طبق تلك الأمارة والالتزام به فى مقام العمل على أنه هو الواقع وترتيب الآثار الشرعية المترتبة عليه واقعاً يشتمل على مصلحة.

ففى هذه الصورة لا يلزم التصويب لوجود الحكم الواقعى فيها، إذ المراد بالحكم الواقعى الذى يلزم بقاؤه هو الحكم المتعين المتعلق بالعباد الذى تحكى عنه الأمارة ويتعلق به العلم والظن وإن لم يلزم امثاله فعلاً فى حق من قامت عنده أمارة على خلافه، إلا أنه يكفى فى كونه الحكم الواقعى أنه لا يعذر فيه إذا كان عالماً به أو جاهلاً مقصراً أو الرخصة فى تركه عقلاً كما فى الجاهل القاصر أو شرعاً كمن قامت عنده أمارة معتبرة على خلافه. ومن المعلوم أن مع الرخصة فى تركه لم ينتف الحكم واقعاً، بل هو موجود فى الواقع، بحيث لو علم به لما كان معذوراً فيه، فلا يلزم من القول به

التصويب لوجود الحكم فى الواقع، بحيث لو علم به تنجز و السببية بهذا المعنى لا إشكال فيها و بقية الكلام فى محله.

الفصل الثامن: فى تبدل رأى المجتهد

إشارة

وقد يقال إذا اضمحل الاجتهاد السابق بتبدل رأى الأول بالآخر أو بزواله بدون التبدل فلاشبهة فى عدم العبرة به فى الأعمال اللاحقة و لزوم اتباع الاجتهاد اللاحق مطلقاً أو الاحتياط فيها.

أورد عليه: بأن الظاهر أنه جمع فى التعبير و إلا فقد يكون اللازم اتباع الاجتهاد تعيناً كما إذا قطع بالواقع فإنه لا احتياط مع القطع. وقد يكون اللازم اتباع الاحتياط، كما إذا لم يستقر رأيه ثانياً على شىء و قد يكون بالخيار، كما إذا ظفر بالحكم بحسب الطرق و الأمارات، فإنه يكفيه متابعة رأيه المستفاد منها كما يكفيه الاحتياط فى الواقع.

وفيه: أن احتمال الخلاف و إن لم يكن للمجتهد إذا قطع بحكم ولكن مقلده إذا لم يقطع بما قطع به مجتهد أمكن له الاحتياط مضافاً إلى أن اتباع الاحتياط يتعين لو كان التكليف معلوماً بالإجمال، و إلا فأمكن له الرجوع إلى البراءة.

تحرير محل النزاع و صورته

ذكر سيّدنا الأستاذ صور اضمحلال الاجتهاد السابق بقوله: فتارة يستقر رأيه على شىء غير ما استقر أولاً إمّا بالقطع و إمّا بالأمارات و الطرق و الأصول.

و اخرى لا يستقر له رأى و على التقديرين فتارة كان بحسب الاجتهاد الأول قد حصل له القطع بالحكم، و اخرى كان هناك طريق معتبر شرعاً، و ثالثة كان هناك أصل كذلك من استصحاب و نحوه.

و على الثانى فتارة يعلم مدرك اجتهاده السابق تفصيلاً فقطع بفساده أو شك فيه و اخرى لا يعلم به كذلك.

و هذا القسم الأخير خارج عن محل الكلام و ليس محطاً للنقض و الإبرام، بل كان الاجتهاد السابق حجة في الأعمال السابقة و اللاحقة قطعاً للمجتهد و مقلديه، إذ ما من مجتهد إلا و يشك عادة بعد ما استقر رأيه على شىء في صحة مباني اجتهاده و استنباطه، إذ قلما يتفق أن يكون المجتهدون بعد ما فرغوا عن استنباط حكم المسألة عالمين بمدارك استنباطهم في تلك المسألة بل كثيراً ما كانوا مذهولين عن نفس فتاويهم فضلاً عن مداركها، بل هو الحال بحسب العادة في الأوحى منهم نظير محمد ابن مسلم و زرارة فضلاً عن غيرهم و اتفاق مجتهد يعلم من حاله أن فهمه لا يزيد عما استقر عليه رأيه و إن كان بمكان من الإمكان بل الوقوع، إلا أنه أقل قليل خارج عن الأفراد المتعارفة الذين يقوى ملكة الاجتهاد فيهم لا يزال بسبب المزاولة و كثرة الممارسة.

و لذا ترى تغيير آرائهم في كتابين لمجتهد واحد بل في كتاب واحد في باب و باب. و بالجملة نوع المجتهدين كانوا إذا دخلوا في استنباط حكم مسألة غافلين عن حكم مسألة أخرى و مداركها، و حينئذٍ يعرض لهم الشك فعلاً في صحة اجتهادهم السابق و صحة مداركها و الشك في ذلك مساوق لاضمحلال الرأى و عدم وجوده فعلاً.

و هذا لو أثر في عدم حجية الرأى السابق كما قد يتوهم بتخيل أنه لادليل على حجية القطع السابق بالحكم أو بالوظيفة في ترتيب الآثار عليه في اللاحق و لا قطع بأحد الأمرين فعلاً كى يكون حجة له بحكم العقل، فيلزمه الاحتياط أو تجديد النظر و تحصيل القطع لأدى إلى اختلال النظام و الهرج و المرج، بل قام الإجماع قولاً و عملاً على خلافه، بل طريقة كل العقلاء على ترتيب الآثار على قول أهل الخبرة و تشخيصهم في الأمور الراجعة إليهم، و لو طال الزمان بحيث غفل الخبير عن مدرک

تشخيصه. إلى أن قال: فانقدح أنّ زوال الرأى إذا كان بهذا الوجه لا يضر ولا يؤثر فى عدم حجية الرأى السابق لا بالنسبة إلى الأعمال السابقة و لا اللاحقة لا بالنسبة إلى المجتهد و لا مقلديه.

و ما ذكره سيّد الأستاذ واضح فيما إذا لو استنبط فعلاً لا ينتهى إلى الأسد مما مضى، وإلا فلا يكتفى بما مرّ: أللهمّ إلا أن يقال إنّ الإنصاف أنّ طريقة السيرة و طريقة العقلاء ليست على هذا التفصيل.

ثم قال سيّدنا الأستاذ فى تميم الصور المذكورة:

و إذا كان بحسب الاجتهاد الأوّل قد حصل له القطع بالحكم و قد اضمحل فهو خارج عن موضوع مسألة الإجزاء (لعدم حكم ظاهرى فى صورة فرض القطع)، و مثله ما لو قام طريق معتبر شرعاً مثل الخبر الواحد ثم اضمحل القطع بحجته و فى هذين الفرضين لا يجرى نزاع الإجزاء.

و أمّا إذا قام طريق معتبر شرعاً على الحكم ثم انكشف أنّ الواقع على خلافه أو كان بحسب الاجتهاد الأوّل مجرى الأصل الشرعى فيأتى النزاع فى باب الإجزاء.

فإن قلنا بإجزاء الأوامر الظاهرية عن الواقعية يصح الأعمال السابقة، سواء قلنا بالطريقة أو بالسببية، فالمتبع هو دلالة الدليل.

فإن قلنا بالإجزاء أو بسائر ما اقتضى الصحة عمّ القولين، وإلا كان مقتضى أدلة الأحكام الأولية الإتيان بكل ما فات منها بعد انكشاف الحال من دون فرق بين القول بالسببية أو بالطريقة.

و لقائل أن يقول بناء الأصحاب ليس على الإعادة أو القضاء بالاجتهادات اللاحقة.

ثم إنّّه لا فرق فى القول بالإجزاء بين الأمارات و الأصول، لأنّ المعيار هو دلالة الأدلّة على الإجزاء. وقد تقدم فى مبحث الإجزاء فى عمدة الأصول المجلد 2 أنّ

الانفهام العرفي من أدلة اعتبار الأمارات و الأصول هو الإجزاء لعدم مساعدة ارتكاز المشرعة لوجوب الإعادة أو القضاء بعد ما أتى بالأعمال في ثمانين أو تسعين سنة.

ثم إن بعد وضوح محل النزاع حان الوقت للاستدلال للإجزاء بأمور:

أحدها: حديث الرفع

وقد يستدل به للإجزاء بأن التحقيق أن عموم حديث الرفع جار في مورد الاجتهاد السابق المبني على الطريقة إذا قامت أماره معتبرة في زمان الاجتهاد الثاني على خلاف ذلك الطريق الأول.

وذلك لأن موضوع هذا الحديث هو «ما لا يعلمون» والعلم ليس مرادفاً للقطع الذي ربما يكون مخالفاً للواقع حتى يكون فرض القطع بالتكليف فرض صدق العلم مطلقاً، بل العلم ينطبق على خصوص القطع أو الطريق المعتبر الذي كان مطابقاً للواقع ولو انكشف خطأ القطع أو الأماره انكشف أن المكلف كان جاهلاً - غير عالم بالواقع وإن كان يتخيل نفسه (حين القطع أو قيام الأماره) عالماً به. وعليه فإذا قامت أماره معتبرة على التكليف على خلاف الطريق الذي استند إليه علم أن هذا التكليف الذي انكشف له بهذه الأماره كان مما لا يعلمون حين بقاء الاجتهاد الأول، فكان مشمولاً للرفع المدلول عليه بحديث الرفع.

ولافرق في هذا الذي ذكرناه بين ما كان حاله السابقة على الاجتهاد الأول يقيناً بذلك التكليف وبين غيره. وسبقها باليقين لا يوجب جريان الاستصحاب التكليف في زمان الجهل الواقعي المذكور حتى يمنع جريان حديث الرفع. وذلك لأن قوام جريان الاستصحاب بالشك الذي يتوقف على الالتفات إلى الشيء و التردد فيه ولا يكفي فيه مجرد عدم العلم كما حقق في باب الاستصحاب. وهذا بخلاف حديث الرفع، فإن موضوعه «ما لا يعلمون» الصادق مع الجهل المركب أيضاً.

وبالجملة فالحق أنّ موارد الأمارات كالقطع تكون مصداقاً لما لا يعلمون و مجرى لحديث الرفع، فكانت مثل ما كان مستند الاجتهاد السابق من أوّل الأمر نفس حديث الرفع. نعم، ما لم يتخيّر اجتهاده فالمجتهد يتخيل الموارد خارجة عن موضوع الحديث و يكون القطع أو الأمارة المستند إليها وارداً أو حاكما على الحديث، إلا أنّ هذه الحكومة ظاهرية تخيلية و يرتفع أثرها بعد قيام الدليل على بطلان ذلك الاجتهاد.

ثم لا فرق فيما ذكر بين الواجبات و المعاملات، و ذلك لأنّ المجتهد كما أنّه قبل تبدل رأيه جاهل بوجوب السورة و كونها جزءاً للصلاة، فهكذا هو جاهل باشتراط العربية مثلاً في العقد و لا ريب في أنّ اعتبارهما في الصلاة أو العقد أمر جعلي تابع للتقنين، فهو قد كان جاهلاً بهذا الأمر المجعول، و لا شك في أنّ جعله كلفة زائدة على المكلفين، فلامحالة يكون مشمولاً لعموم قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «رفع عن امتي.... ما لا يعلمون...».

و مقتضى الجمع بينه و بين الذي عثر عليه في الاجتهاد الثاني الدالّ على جزئية السورة أو شرطية العربية أن تختص هذه الجزئية و الشرطية بخصوص العالم بهما. غاية الأمر أنّ هذا الاختصاص إنّما هو في مرحلة ترتيب الآثار و العمل بالقوانين فقط لئلا يلزم اختصاص الأحكام الواقعية بخصوص العالم بها و يحفظ اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل، لكنه على أيّ حال تكون نتيجة الجمع العرفي بين الأدلة أنّ الصلاة الواجبة للجاهل بجزئية السورة (و لو في مرحلة ترتيب الآثار) إنما هي معنيّة الفاقدة للسورة و أنّ العقد المنشأ للأثر الفعلي للجاهل باشتراط العربية هو الأعم الشامل للعربي و غيره انتهى.

و يشكل الاستدلال بحديث الرفع بما تقدم في البحث عن الإجزاء من أنّ لازم الاستدلال على الإجزاء بحديث الرفع بالتقريب المذكور هو جريان حديث الرفع مع

الأمارات، سواء خالفت الواقع أو وافقته، لأنّ بقاء الأمارات لا يحصل العلم الحقيقي بالواقع، فالواقع غير معلوم بالعلم الحقيقي بالواقع، وهو يجتمع مع قيام الأمارات.

و مقتضاه هو رفع الأحكام الواقعية بعدم فعلية موجبها و هو أغراضها و لم يقل به أحد و يخالف ما التزم به الأصحاب من عدم جريان الأصل عند قيام الأمارات و لو بملاكة. و ذلك ناش من جعل الموضوع في حديث الرفع هو عدم العلم الحقيقي بالواقع مع أنّ الموافق للتحقيق هو أن يكون المراد من عدم العلم المأخوذ موضوعاً في لسان أدلة البراءة هو عدم الحجة.

و عليه فيكون مفاد قوله: «رفع ما لا يعلمون» هو رفع ما لاحجة عليه، وبناء عليه فلا يشمل حديث الرفع مورد قيام الأمارات مطلقاً سواء كانت موافقة للواقع أو مخالفة له لأنّ بقيامها قامت الحجة، فلا يبقى موضوع لحديث الرفع. و عليه فيختص مورد البراءة بما إذا كان المشكوك غير معلوم بنفسه.

و القول بأن حديث الرفع جار بحسب الواقع و نفس الأمر مع عدم مطابقة الأمارات للواقع لمكان انحفاظ موضوعه، لكنّ المكلف عند قيام الأمارات و عدم انكشاف الخلاف يرى نفسه عالماً بالواقع حقيقة أو حكماً، فيرى نفسه خارجاً عن عموم الحديث و غير مشمول له، فلا يجري الحديث في حق نفسه، هذا معنى الحكومة و بعد انكشاف الخلاف يعلم بأن اعتقاده السابق كان خطأ و كان هو داخلاً في عموم كاشاك فالحكومة ظاهرية.

ففي صورة عدم انكشاف خطأ الأمارات يرى نفسه عالماً بالواقع، فلا يجري البراءة مع الأمارات و في صورة انكشاف الخطأ يجري البراءة دون الأمارات، لأنّه كان داخلاً في عموم حديث الرفع و لم تصح الأمارات فأين اجتماع الأمارات و البراءة حتى يكون بينهما المناقضة.

غير سديد بعد ما عرفت من أنّ لازمه هو جريان حديث الرفع مع الأمارات بناء على أنّ المراد من العلم هو العلم الحقيقي بالواقع، إذ مع قيام الأمارات لا يحصل له العلم الحقيقي بالواقع، وحديث الرفع جار بحسب الواقع لانحفاظ موضوعه، فيتحصّل المناقضة بين حديث الرفع والأمارات ولا حكومة فيما إذا اخذ عدم العلم الحقيقي في موضوع البراءة لبقائه مع وجود الأمانة.

فإذا عرفت عدم جريان حديث الرفع مع الأمانة المخالفة فلا وجه للاستدلال بحديث الرفع للأجزاء. هذا مضافاً إلى أنّه يستلزم الأجزاء لما لا يلتزم به الفقهاء مثلاً إذا لاقى شيء مشكوك النجاسة ماءً فيحكم بطهارة الماء وعدم وجوب الاجتناب عنه بحديث الرفع، ثم إذا انكشفت نجاسة الشيء المشكوك لزم أن يحكم بطهارة الماء ما لم يلاق ثانياً الشيء المشكوك. فإذا لاقى نفس الشيء المذكور ثانياً يحكم بنجاسته وهو غريب فتأمل.

تقريب الاستدلال بالسيرة

استدل للأجزاء بقيام سيرة المشرعة على عدم لزوم تدارك الأعمال الماضية الواقعة في وقتها على طبق الحجة المعتبرة.

نعم، لم يثبت اعتبار الفتوى السابق في موارد بقاء موضوع الحكم الوضعي السابق أو موضوع الحكم التكليفي كما في مثل مسألتى الذبح بغير الحديد وبقاء ذلك الحيوان المذبوح كذلك بعضاً أو كلاً، وبقاء الشيء المتنجس الذي كان على اجتهاده السابق أو تقليده طاهراً. ومن المقطوع عدم حدوث هذه السيرة جديداً من فتوى العلماء بالأجزاء بل كانت سابقة و مدركاً لهذا الفتوى.

كما يظهر ذلك من الروايات التي ذكر الإمام عليه السلام الحكم فيها تقية، حيث لم يرد في شيء تعرضهم للزوم تدارك الأعمال التي روعيت فيها التقية حين الإتيان بها. وعلى

الجملة لا امتناع فى إمضاء الشارع المعاملات التى صدرت عن المكلف سابقاً على طبق الحجة. ثم ينكشف فسادها واقعاً ووجداناً فضلاً عما لم ينكشف إلاّ تبعداً كما يشهد لذلك الحكم بصحة النكاح و الطلاق من كافرين أسلما بعد ذلك و انكشف لهما بطلان عقد النكاح أو الطلاق الحاصل قبل إسلامهما.

نعم، فيما إذا انكشف بطلان العمل السابق وجداناً لم يحرز جريان السيرة على الإجزاء، بل المحرز جريانها فى موارد الانكشاف بطريق معتبر غير وجدانى كما وقع ذلك فى نفوذ القضاء السابق، حيث لا ينتقض ذلك القضاء حتى فيما إذا عدل القاضى عن فتواه السابق. و لا ينافى الإجزاء كذلك فى مثل هذه الموارد مع مسلك التخطئة، إلاّ أنّ عدم اعتبار الفتوى السابق فى موارد بقاء الموضوع للحكم التكميلى أو الوضعى لا ينافى اعتبار الأعمال الماضية المطابقة للفتوى السابق بالسيرة كما لا يخفى.

تقريب الاستدلال بنفى العسر و الحرج

و استدلل للإجزاء بأنّ الحكم بتدارك الأعمال السابقة مستلزم للعسر و الحرج، إذ تدارك الأعمال السابقة فى العبادات و المعاملات من العقود و الإيقاعات يوجب العسر و الحرج نوعاً، بحيث لو لم يخل تداركها بنظام المعاش يقع الناس فى العسر و الحرج نوعاً، كما إذا تبدل الرأى الأوّل أو زال بعد زمان طويل من العمل به، بل تدارك المعاملات ربما يوجب الاختلاف بين الناس و لزم الفحص عن مالك الأموال التى اكتسبها الناس بالمعاملات التى ظهر فسادها على طبق الاجتهاد الثانى أو التقليد الثانى أو المعاملة معها معاملة الأموال المجهول مالكها إلى غير ذلك من المحذور مما يقطع بعدم إلزام الشارع بمثل هذه التداركات التى كانت الأعمال حين وقوعها على طبق الحجة المعتبرة فى ذلك الزمان.

نعم، لو بقي موضوع الحكم السابق كالحیوان المذبوح بغير الحديد مع إمكان ذبحه به يعمل فی مثله طبق الاجتهاد الثانى.

لا يقال: إن أدلة نفي العسر و الحرج ناظرة إلى نفي العسر و الحرج الشخصى، فيلتزم بالنفي فى موارد لزومهما و مسألة الاختلاف بين الناس فى موارد المعاملات يرتفع بالمرافعات.

لأننا نقول: إن وجه الاستدلال بنفي العسر و الحرج ناظر إلى دعوى العلم و الاطمینان بأن الشارع لم يلزم الناس بتدارك الأعمال السابقة، فإن لزومه ينافى كون الشريعة سهلة و سمحة، كما أنه يوجب فرار الناس عن الالتزام بالشريعة نظیر ما ادعى من العلم و الاطمینان بعدم لزوم الاحتياط على العامى فى الوقایع التى يختلف المجتهدان أو اكثر فى حكمها فيما إذا احتمل العامى أن الحكم الواقعى خارج عن اجتهداهما.

هذا مضافاً إلى ما فى تخصيص نفي العسر و الحرج بالشخصى منهما مع أنه ينافى إطلاق أدلة نفي العسر و الحرج و موارد انطباقهما، فإنها أعم من الشخصى فيشمل الشخصى و النوعى كليهما.

فتحصّل إلى حدّ الآن: قوة القول بالإجزاء من دون فرق بين القول بالسببية و بين القول بالطريقة و من غير فرق بين كون المستند هو الأمانة أو الأصل، إلا إذا وردت روايات خاصة على عدم الإجزاء فى مورد خاص، كصحیحة عبدالرحمن بن أبى عبدالله عن أبى عبدالله عليه السلام قال: قلت له: رجل أسرته الروم و لم يصم شهر رمضان و لم يدر أىّ شهر هو. قال: يصوم شهراً يتوخاه و يحسب (ويحتسب) فإن كان الشهر الذى صامه قبل (شهر - فقيه) رمضان لم يجزه، و إن كان (بعد شهر - فقيه يسط) رمضان أجزئه. (1)

ص: 842

يتوخاه أى يترجح عنده كونه شهر رمضان و لو بازدياد الاحتمال و لم يبلغ الظنّ.

فإن هذه الرواية تدلّ على عدم إجزاء صومه عن الواقع إذا تبين أن الشهر الذى صامه قبل شهر رمضان خلافاً لما يتوخاه، بخلاف ما إذا تبين أن الشهر المذكور بعد شهر رمضان فإنّه صحيح قضاء، ولكن يقتصر على المورد و لا يتعدى عنه بعد ما عرفت من السيرة و لزوم العسر و الحرج و دلالة أخبار التقيّة. هذا مضافاً إلى الأدلّة الخاصة كقاعدة لاتعاد و غيرها.

و مما ذكر يظهر ما فى تخصيص الإجزاء بموارد جريان الأصل دون الأمانة، لما عرفت من وجود السيرة فى كليهما. ثم إنّ لازم جعل الأصل حاكماً بالنسبة إلى الشروط الواقعية و توسعتها هو حكومته أيضاً بالنسبة إلى الموانع الواقعية و توسعتها من جهة الواقعية و الظاهرية. فمن استصحب المانع و معذرك صلى رجاء، ثم انكشف الخطأ و عدم وجود المانع لزم عليه الإعادة فى الوقت و القضاء فى خارج الوقت، لأن الصلاة التى أتى بها تكون مع المانع الظاهرى. و مقتضى ذلك هو بطلان صلاته، لأنه أتى بها مع المانع الظاهرى، و الالتزام به مشكل. و لعل هذا مما يؤيد أن الدليل على الإجزاء هو السيرة و لزوم العسر و الحرج لا الأصل، فتأمل جيداً.

حكم المقلدين بعد تبدل رأى المجتهدين

لا يقال: إنّ المقلدين مستندهم فى الأحكام مطلقاً هو رأى المجتهدين و هو أمانة إلى تكاليفهم بحسب ارتكازهم العقلانى و الشرعى أيضاً أمضى هذا الارتكاز و البناء العملى العقلانى. و ليس مستندهم فى العمل هو أصل الطهارة أو أصالة الحلية و لا الاستصحاب أو حديث الرفع، لأنّ العامى لا يكون مورد الجريان الأصول الحكمية، فإنّ موضوعها الشك بعد الفحص و اليأس من الأدلّة الاجتهادية، و العامى لا يكون كذلك، فلا يجرى فى حقه الأصول حتى تحرز مصداق المأمور به و مجرد كون مستند

المجتهد هو الأصول، ومقتضاها الإجزاء لا يوجب الإجزاء بالنسبة إلى من لم يكن مستنده إياها، فإنّ المقلدين ليس مستندهم في العمل هي الأصول الحكمية بل مستندهم الأمانة وهي رأى المجتهد، فإذا تبدل رأيه فلا دليل على الإجزاء.

لأنّا نقول: فيه أولاً: إنّ ذلك مبنى على التفرقة بين الأصول و الأمارات في إفادة الإجزاء.

وقد عرفت أنه لا مجال للتفرقة بينهما بعد وجود سيرة المتشريعة وإطلاق دليل نفي العسر والحرص الأعم من الحرج الشخصى والنوعى، وبعد إطلاق أدلة التقيّة من دون فرق بين الأمارات و الأصول و بين القول بالطريقة و السببية فى الأمارات.

وثانياً: إنّ العامى وإن لم يتمكن بنفسه من الفحص عن الأدلّة و تحصيل مفادها، إلّا أنّه لا يوجب خروجه عن الأدلة و عدم حجيتها له مع عدم أخذ عنوان فى موضوعها لا يشمله. وعليه فإذا أمكن له العثور عليها و على مفادها و لو بالواسطة كان مضمونها منجزاً عليه و هذه الوساطة هو المجتهد الثقة الخبير.

فتحصل قوة القول بالإجزاء فى جميع الموارد إلّا إذا بقى موضوع الحكم السابق كذبيحة ذبحت بغير الحديد وبقى بعضها أو كلها، فلا يجوز أكلها، وإن قلنا بعدم حرمة ما أكل منها وصحة المعاملة عليه فيما مضى فلا تغفل.

الفصل التاسع: فى تعريف التقليد

وقد يعرف بأنّه أخذ قول الغير و رأيه أو تعلّمه أو الاستناد إليه للعمل به فى الفرعيات أو للالتزام به فى الاعتقادات تبعداً بلا مطالبة دليل على رأيه. وأمّا تعريفه بنفس العمل ففيه منع، وإلّا لزم سبق الشئ على نفسه و هو محال.

و التحقيق أنّ المصحح للعمل و المفرغ لخدمة المكلف فيما إذا كان المجتهد متعيناً، كما إذا كان أعلم أو فيما إذا كان المجتهدون متساوين فى الرأى هو مطابقة العمل مع

الحجة و هو رأى المجتهد الأعلّم أو المجتهدين المتساوين فى الرأى، ولا حاجة إلى شىء آخر من صدق عنوان التقليد المبني على اعتبار الأخذ و الالتزام بالعمل أو اعتبار تعلم الفتوى فى حجية رأى المجتهد أو المجتهدين عليه أو اعتبار الاستناد فى نفس العمل.

بل يكفى مطابقة العمل مع رأى المجتهد و هو الحجة كما هو الشأن فى ساير الحجج و الأمارات الشرعية. وعليه فلا دخل لعنوان التقليد حتى يبحث عن معناه اللغوى. وبالجمله إن المكلف مختار بين ثلاثة امور و هى الاجتهاد أو الاحتياط أو الاكتفاء بوجود مطابقة عمله مع الحجة و هو رأى من يتبع قوله تعييناً أو رأى جميع المجتهدين إذا كانوا متساوين فى الرأى.

نعم، إذا كانوا مختلفين فى الرأى توقف تصحيح العمل على الاستناد أو الالتزام بالعمل برأى أحدهم المعين، إذ بدون ذلك لاحجة له فى الاكتفاء بالمأتى به مع تكاذب آراء المجتهدين عند اختلافهم.

أَللّهُمَّ إِلَّا أن يقال: إنّ الحجة فى الآراء المختلفة من أوّل الأمر هى الحجة التخيرية، و حينئذٍ يكفى المطابقة أيضاً مع أحدهما عند اختلافهما، لأنّ المجمعول فى باب حجية قول المجتهدين هى الحجية التخيرية لوضوح عدم وجوب العمل بآراء جميعهم، وإلاّ لزم القول بسقوط الأقوال لتعارض الآراء و لزوم القول بأحوط الأقوال.

و عليه فالمصحح هو الاجتهاد أو الاحتياط أو المطابقة للحجة مطلقاً، سواء كان المجتهدون متساوين أم لا. و لا ملزم على صدق عنوان التقليد حتى يبحث عنه.

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال إن جعل الحجة بنفسه ينافى فعلية الأحكام الواقعية عند المخالفة، فنفس الجعل لا يجتمع مع فعلية الأحكام الواقعية. و على هذا فلو صُلّي أحد الصلاة من دون سورة من دون توجه إلى أمانة تدلّ على عدم وجوب السورة أو

من دون استناد إليها تجزيه صلاته ولا يصح عقابه، لما عرفت من أن نفس الترخيص في جواز الإتيان بالصلاة طبقاً للأمانة بدون السورة ينافي بقاء الحكم الواقعي على الفعلية.

لا يقال: إن الحجة التخيرية متفرعة على إمكان الفرد المردد مع أنه لا وجود له في الخارج. هذا مضافاً إلى أن المطابقة مع قول أحدهم تعارض مع عدم المطابقة مع الآخر ما لم يستند إلى أحدهما.

لأننا نقول: إن الفرد المردد ممكن لأن التردد في المفهوم لا في المنطبق عليه الفرد المردد كما قرر في محله. وأما التعارض فلا يلزم إذا سقط الواقع في الطرف المخالف عن الفعلية بعدم مطابقتها مع الرأي المخالف الذي يكون حجة ظاهرية فليتأمل.

الفصل العاشر: في أدلة جواز التقليد

إشارة

يستدل على جوازه بأمور:

منها دليل العقل:

ولا يذهب عليك أن جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم في الجملة من البديهيات الجبلية الفطرية ولا يحتاج إلى إقامة دليل آخر، وإلا لزم سد باب العلم به على العامي مطلقاً غالباً لعجزه عن معرفة ما دلّ عليه كتاباً و سنة. ولا يجوز التقليد في جواز التقليد أيضاً وإلا لزم الدور إن توقف جواز التقليد على نفس جواز التقليد أو التسلسل إن توقف جواز التقليد على جواز التقليد بتقليد آخر.

هذا مضافاً إلى أن عدم رفع الجهل بعلم العالم مع احتمال كونه دخيلاً في الإتيان بوظائفه يوجب المذمة وهو كاف في كون لزوم رفع الجهل بعلم العالم جبلياً وعقلياً.

وقد يستدل على استكشاف العقل لزوم التقليد شرعاً بمقدمات الانسداد بتقريب أن العقل بعد ثبوت المبدأ المتعال وإرسال الرسل و تشريع الشريعة وعدم كون العبد

مهملاً يذعن بأنّ عدم التعرض لامثال أوامره ونواهيه خروج عن زىّ الرقية ورسم العبودية وهو ظلم، فيستحق به الذم والعقاب من قبل المولى.

وعليه لزم أن يقوم العبد بامثال تكاليف المولى إمّا بنحو تحصيل العلم بها وإمّا بنحو الاحتياط عند الإمكان، ومع عدمه من جهة لزوم العسر والحرّج أو عدم معرفة طريق الاحتياط يذعن العقل بنصب طريق آخر فى فهم التكاليف وكيفية امثالها لئلا يلزم اللغوية فى جعل الأحكام ونقض الغرض من بقاء التكاليف وعدم نصب الطريق إليها وهو منحصر إمّا فى الاجتهاد وهو تحصيل الحجة على الحكم لم يتمكن منه، أو التقليد وهو الاستناد إلى من له الحجة على الحكم بل لو احتمل حينئذ العمل بظنه لكان المتعين عليه عقلاً هو التقليد، لاحتمال تعينه حتى قيل بأنّه من ضروريات الدين أو المذهب دون تعيين الظن فلا يقين ببراءة الذمة إلّا بالتقليد. وليعلم أنّ الغرض من البيان المزبور استكشاف نصب الطريق شرعاً بحكم العقل من ناحية مقدمات الانسداد.

وفيه: أنّ مقدمات الانسداد لا تفيد إلّا لزوم الاحتياط بمقدار الممكن لاحجية مطلق الظن ولا الظن الخاص كتقليد المجتهد.

أللّهم إلّا أن يقال: إنّ المقلد حيث لم يعرف كيفية الاحتياط لزم عليه الرجوع إلى المجتهد فى كيفية الاحتياط لعدم علمه بها، فيكون الظنّ الحاصل من قول المجتهد حجة بالنسبة إلى المقلد بعد تمامية مقدمات الانسداد وليس الظنّ المذكور إلّا ظناً خاصاً.

ومنها سيرة العقلاء

الحق ثبوت الارتكاز وبناء العقلاء على رجوع الجاهل فى كل باب إلى العالم به وكون قول ذلك العالم ظناً خاصاً عندهم، وبضميمة عدم الردع الشرعى يصير ظناً خاصاً شرعياً.

وفيه: أنَّ هذه السيرة إنّما تنتفع بضميمة عدم الردع لبافرادها، فيحتاج إلى إثبات ذلك. وحينئذٍ فإن كان الكلام في المجتهد فهو وإن كان له سبيل إلى إثباته لكن قوله لا ينفع المقلد إذ الكلام هنا في حجية قوله، وجواز التقليد فيه يستدعي الدور أو التسلسل.

وإن كان الكلام في المقلد فهو عاجز عن إثبات عدم الردع عند انقذاح احتماله في نفسه. نعم، قد يكون غافلاً عن الردع، بحيث يمشى على جبلته وفطرته ولا يحتمل الردع أصلاً، لكنّ الكلام فيمن شك في الردع وانقذح احتماله في خاطره لا في الغافل، فإنّه معذور شرعاً في جميع الموارد.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ الردع عن الارتكازيات يجب أن يكون واضحاً وصريحاً حتى يمكن الارتداع ولو في الجملة، وإلّا فالناس يعملون بارتكازاتهم ولا يلتفتون إلى الردع. وحينئذٍ أمكن للعامة أن يستدل على عدم الردع بأنّه لو كان لبان وحيث لم يبين لم يكن، وهذا أمر يعرفه غير المجتهد أيضاً.

هذا مضافاً إلى ما قيل من أنّ ثبوت سيرة المتشعة دليل على عدم الردع عن السيرة العقلانية.

ومنها: سيرة المسلمين، ولا ريب في أنّ سيرة المسلمين على رجوع الجاهل إلى العالم و احتمال الردع مردود هنا، لأنّ عدمه يكشف عن نفس وجود السيرة المذكورة، فإنّ عمل المسلمين بما هم مسلمون بشيء كاشف عن جوازه ولولا الجواز لم يكن المسلمون عاملين مع كون عملهم المستمر في المرآى ومنظر الشارع، وعملهم المذكور دليل على عدم ردع الشارع كما لا يخفى.

ومنها الآيات الكريمة

1- قوله فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ . (1)

ص: 848

و تقريب الاستدلال به أنّ الأمر بالسؤال يستتبع وجوب القبول، وإلاّ لكان السؤال لغوا. فقول العالم يكون واجب القبول وهو مساوق لحجية قوله. ويشكل ذلك باحتمال أن يكون الأمر بالسؤال ليتحصل العلم، إذ قد يحصل العلم بسبب السؤال في بعض الموارد. وعليه فلا يدل على حجية قول أهل الذكر تعبدًا و لو لم يحصل العلم من جوابه.

اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّ العرف يفهم من هذه الآية وجوب قبول قول العالم و لو لم يحصل به العلم، كما يفهم وجوب قبول قول الطبيب بل مطلق أهل الخبرة لو أمر بالرجوع إليه، ولكنّ الذي في الباب احتمال أن يكون مستند فهمهم كذلك ما استقر عليه بناؤهم عليه من رجوع كل جاهل في كل أمر إلى العالم به، فالآية إمضاء لبناء العقلاء و لا تكون دليلا آخر.

2- قوله تعالى فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ . (1)

و تقريب الاستدلال به أنّه لو لا حجية قول الفقيه لكان نفره وإنذاره لغوا، فالأمر بالإنذار يستتبع وجوب القبول، وإذا ثبت وجوبه عند بيان الحكم مقرونا بالإنذار ثبت وجوبه عند بيانه من دون الإنذار أيضاً لعدم الفرق قطعاً.

أورد عليه بأنّ الأمر بالإنذار لعله لحصول العلم منه في بعض الموارد فلا يلغو، بل فائدته في مورد لا يحصل العلم أيضاً هو أنّ المكلفين يخرجون بالإنذار عن الغفلة و يصيرون شاكين في الحكم فيجب عليهم الاحتياط أو تحصيل العلم و لا يجوز إجراء البراءة لعدم جريانها قبل الفحص.

ص: 849

و اجيب عنه بأنّ الإنصاف أنّ تقييد وجوب القبول بمورد حصول العلم من قول المفتى بعيد.

نعم، يمكن أن يكون الوجه في هذه الاستفادة هو ما ارتكز في أذهانهم بمقتضى جبلتهم وفطرتهم من رجوع الجاهل إلى العالم.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ وجود الارتكاز لا يوجب أن يكون ما ورد من الشرع ممحّضاً في الإمضاء، بل يمكن أن يكون حكماً تعبدياً بحيث يصح الأخذ بإطلاقه. والأصل في الأوامر الشرعية أن يكون الشارع في مقام بيان الأحكام الشرعية لا المرتكزات العقلانية إلّا إذا كان ما ورد من الشرع مقروناً بقرينة تدلّ على إرادة خصوص الإمضاء لما عليه الارتكاز فتأمل.

ودعوى أن آية النفر لادلالة لها على جواز التقليد و أخذ قول النذير تعبدًا، بل تكون في مقام إيجاب تعلم الأحكام و وجوب إبلاغها إلى السائرين.

مندفعة بأنّ ترتيب التحذر بقوله لعلهم يحذرون على الإنذار من دون ضمّ ضميمة من المراجعة إلى المعارضات وغيرها يدلّ على أن المراد هو الإخبار بالفتوى، فإنّه مما يحذر به المقلد من دون حاجة إلى تأمل و ضمّ ضميمة، بخلاف نقل الروايات، فإنّ سامع الروايات إن كان مقلدا فلا يحذر بمجرد الإنذار، بل يحتاج إلى ضمّ مقدمات منها وجوب دفع الضرر المحتمل و هو لا يتمكن منه.

و إن كان مجتهدا فلا يحذر بمجرد أيضاً، بل لزم على المجتهد أن يتفحص عن سند ما روى له و ملاحظة معارضاته فيحذر عند تمامية الجهات، فحيث إنّ الحذر مترتب بلا فصل على الإنذار من دون ذكر ضميمة شيء يظهر اختصاص الآية الكريمة بإظهار الفتوى.

فتدلّ الآية الكريمة على أنّه يجب على كل واحد من كل طائفة من كل فرقة النفر لتحصيل العلم بالفروع العملية ليبيّن لها لكل واحد من الباقيين ليتحدّر المكلف و يعمل بقوله سواء حصل له العلم منه أو لم يحصل. وهذا ليس إلا حجة قول الفقيه.

ومنها: الاستدلال بالروايات و هي طوائف: تدلّ على جواز الاجتهاد و التقليد بالمطابقة أو بالملازمة و إليك جملة من هذه الطوائف:

1- الأخبار الدالة على جواز تفريع الفروع إنما علينا أن نلقى إليكم الأصول و عليكم أن تفرعوا.

و المستفاد من هذه الطائفة هو جواز الاجتهاد، إذ التفريع الكامل لا يكون إلا هو الاجتهاد. و مقتضى إطلاق ذلك هو جواز الاجتهاد في عصر الحضور و غيره، و إذا كان الاجتهاد جازيا كان التقليد عنه جائزا لعدم تخصيص جواز الاجتهاد بكونه لعمل نفسه.

2- الأخبار الدالة على الإرجاع إلى الغير بملاك كون الغير عالما أو ثقة، مثل صحيحة إسماعيل بن الفضل الهاشمي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المتعة، فقال: ألق عبد الملك ابن جريج فسله عنها، فإن عنده منها علما، بدعوى أن تعليل الإرجاع بقوله «فإن عنده منها علما» يدلّ على الأمر المطوى المفروغ عنه و هو جواز الرجوع إلى العالم و أخذ الرأي منه.

و مثل صحيحة أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن عليه السلام، قال سألته و قلت: من أعامل و عمن آخذ؟ و قول من أقبل؟ فقال: العمرى ثقتي فما أدى إليك عنّي فعنّي يؤدّي و ما قال لك عنّي فعنّي يقول فاسمع له و أطع فإنه الثقة المأمون.

و تعليل الذيل دليل على جواز الأخذ عن كل ثقة مأمون و لا يختص جواز الأخذ بمن كان ثقة عند الإمام المعصوم عليه السلام.

3-الأخبار الدالة على النهي عن الإفتاء بغير علم، مثل صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج، قال: قال لى أبو عبدالله عليه السلام: «إياك و خصلتين ففيهما هلك من هلك إياك أن تقتي الناس برأيك أو تدين بما لا تعلم»، فإنّها تدلّ بمفهومها على جواز الإفتاء إذا كان عن الأدلة المعتمدة و الحجج المعتمدة التي تكون من العلم.

4-الأخبار الدالة على أنّ الاجتهاد و الاستنباط معمول به بين الأصحاب و لم يردعهم الأئمة الطاهرة عليهم السلام و هي كثيرة جداً.

مثل خبر الحسن بن الجهم قال: قال لى أبو الحسن الرضا عليه السلام: يا أبا محمد! ما تقول في رجل تزوج نصرانية على مسلمة؟ قال: قلت: جعلت فداك، و ما قولي بين يديك قال: لتقولن فإن ذلك يعلم به قولي، قلت: لا يجوز تزويج نصرانية على مسلمة و لا غير مسلمة، قال: و لم؟ قلت: لقول الله عز وجلّ وَ لَا تَتَّخِذُوا الْمُشْرَكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمَنَ (1)، قال: فما تقول في هذه الآية وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ (2)؟ قلت: فقلوه وَ لَا تَتَّخِذُوا الْمُشْرَكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمَنَ (3) نسخت هذه الآية، فتبسّم ثم سكت.

5-الأخبار الدالة على تعليم الاستنباط و الاجتهاد كخبر مولى آل سام قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: عثرت فانقطع ظفري فجعلت على أصبعي مرارة، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله عز وجلّ، قال الله تعالى وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (4) مسح عليه.

ص: 852

1- (1) البقرة، 221.

2- (2) المائدة، 5.

3- (3) البقرة، 221.

4- (4) الحج، 78.

6-الأخبار الدالة على المنع عن أخذ آراء المنحرفين و جواز رواياتهم، مثل خبر حسين بن روح عن أبي محمد الحسن بن علي أنه سئل عن كتب بنى فضال، فقال: خذوا بما رووا و ذروا ما رأوا.

فالخبر يدلّ على جواز الأخذ بآراء من يكون على مذهب الحق و احتمال اختصاص الآراء بأصول العقائد مندفع بالإطلاق.

7-الأخبار الدالة على النهي عن الحكم بغير ما أنزل الله تعالى بناء على عدم اختصاص الحكم بباب القضاء كما هو الظاهر، فإنّ مفادها أنّ الحكم بغير ما أنزل الله منهى عنه. و يستفاد منه أنّ الحكم بما أنزل الله لا مانع منه و المجتهد الذى استنبط الحكم مما أنزل الله لا يكون مشمولاً للنهي.

8-الأخبار الصحيحة الدالة على كيفية علاج الأخبار المتعارضة بأخذ موافق القرآن الكريم و طرح المخالف، و بأخذ المخالف للعامة و طرح الموافق لهم، و غير ذلك من الأمور التى لا يمكن إلّا بالاجتهاد إذ تشخيص المخالف و الموافق للكتاب و العامة لا يمكن بدون الاجتهاد و العلم بالقواعد.

9-الأخبار الدالة على النهي عن القياس و الاستحسان و الاستصلاح و مجرد الرأى من دون استناده إلى الحجة الشرعية و غير ذلك من الاستنباطات الظنية التى عولت عليها العامة.

فالإقتصار فى النهي على الموارد المذكورة يدلّ على جواز الاستنباط و الاجتهاد الشائع بين الشيعة، إذ لو كان ذلك ممنوعاً أيضاً لحقه الإمام عليه السلام بالموارد المذكورة فى النهي.

و ينقدح مما ذكر أنّه لا وقع لتشنيع الأخباريين على الأصوليين من جهة التزامهم بالاجتهاد و الاستنباط مع ما عرفت من أدلة مشروعية الاجتهاد و الاستنباط.

و الأخباريون إن كان مورد تشنيعهم ما توهموا من جعل العامى، المجتهد فى عرض النبى و الأئمة عليهم السلام ذا حظ من التشريع، كما هو دأب العامة بالنسبة إلى أئمتهم الأربعة، فهذا بمعزل عن مرام الأصوليين. وإن كان مورد تشنيعهم هو قول الأصوليين بأن استنباط الأحكام يحتاج إلى مقدمات صعبة من إعمال القوة فى تشخيص مداليل الألفاظ، ثم فى الفحص عن المعارض، ثم فى علاج التعارض. و العامى ليس أهلاً- لهذا الشأن، بل الأهل له هو المجتهد. فيلزم على العامى الرجوع إليه كسائر موارد الرجوع إلى الخبرة، فهذا التشنيع على هذا المعنى غير متوجه لكونه أمراً حقاً و يدل عليه الارتكاز القطعى مضافاً إلى الأدلة التعبدية.

لا يقال: إنَّ الأخذ بالأحكام العقلية كقاعدة قبح العقاب بلا بيان وقاعدة حكم العقل بالتخير عند دوران الأمر بين المحذورين وغير ذلك أخذ بغير الكتاب و السنة، فيكون مشمولاً للنهى عن الأخذ بغير الكتاب و السنة مع أنَّه أمر شائع بين الأصوليين.

لأنَّ نقول: إنَّ الأصولى الشيعى لا يعمل بهذه القواعد ما لم يحصل له العلم بها و مع حصول العلم و الاطمئنان بها وإقامة الدليل عليه كان داخلاً- فى مفهوم قوله عليه السلام «و من أفتى بغير علم فعليه كذا»، فإنَّه أفتى بعلم. و المراد من العلم أعم من العلم الوجدانى و الحجب الشرعية. و عليه فمثل هذه الأخبار غير ناهية عن القواعد التى توجب العلم. هذا مضافاً إلى اعتضاد بعض تلك القواعد بالنصوص الشرعية كأدلة البراءة العقلية.

على أنَّ بعض تلك القواعد كالبحث عن جواز اجتماع الأمر و النهى بحث حول إطلاق الأمر و النهى الشرعيين و لا يكون أجنباً عن الكتاب و السنة. و أيضاً أنَّ الأخبارى يحتاج إلى الجمع بين الروايات و رعاية قواعد الجمع، فلو لم يراع ذلك لم يأت بشيء إلا بالاجتهاد الناقص عصمنا الله تعالى من الزلل و وفقنا لمرضاته.

و هو أنّ المحصل من الأدلة جواز الرجوع إلى المجتهد و هو بإطلاقه يشمل ما إذا كان مع المجتهد مجتهد آخر يساويه في العلم و الفضيلة، ولكن يخالفه في الرأي و الفتوى، و لا إشكال في ذلك بعد أنّ المستفاد من الأدلة هو جواز الرجوع إلى واحد منهم و هي الحجية التخيرية، لوضوح أنّه لا يلزم العمل برأى جميعهم. و عليه فلاوجه لدعوى تساقط آراء المجتهدين و لزوم الرجوع إلى الاحتياط عند اختلافهم في الرأي. هذا بخلاف أدلة حجية الأمارات، فإنّ المستفاد من الأدلة فيها هو وجوب الأخذ بجميعها لا بواحد منها، و لذا يقع التعارض بينها عند اختلافها.

الفصل الحادي عشر: في اختلاف أهل الفتوى في العلم و الفضيلة

و اختلاف الفتاوى إذا علم المقلد اختلاف الأحياء في الفتاوى مع اختلافهم في العلم و الفضيلة. فقد يقال: اللازم هو الرجوع إلى الأفضل إذا احتمل تعيينه للقطع بحجية رأيه و الشك في حجية غيره. و من المعلوم أنّ الشك في الحجية مساوق لعدمها. هذا حال العاجز عن الاجتهاد في تعيين ما هو قضية الأدلة في هذه المسألة.

و أمّا غير المقلد فقد اختلفوا في جواز تقديم المفضول و عدم جوازه و المعروف هو الثاني و هو الأقوى للأصل و عدم الدليل على خلافه. و لا إطلاق في أدلة التقليد، لوضوح أنّها إنما تكون بصدد بيان أصل جواز الأخذ بقول العالم لا في كل حال من غير تعرض أصلاً لصورة معارضته بقول الفاضل.

و دعوى السيرة على الأخذ بفتوى أحد المخالفين في الفتوى من دون فحص عن علميته مع العلم بأعلمية أحدهما ممنوعة. و لا عسر في تقليد الأعلام لا عليه أى الأعلام، لإمكان أخذ فتاويه من رسائله و كتبه، و لا لمقلديه لذلك أيضاً. وليس

تشخيص الأعلمية بأشكل من تشخيص أصل الاجتهاد مع أنّ قضية نفى العسر الاقتصار على موضع العسر، فيجب فيما لا يلزم منه العسر.

ويمكن أن يقال: وقد تقدم أنّ مفاد أدلة اعتبار الفتاوى غير مفاد أدلة اعتبار الأخبار، إذ المقصود في الثاني هو الأخذ بجميعها بخلاف الأول، لأنّ الأخذ بجميع الفتاوى ليس بواجب، بل الواجب هو الأخذ بواحد منها و عليه فمفاد أدلة اعتبار الفتاوى من أول الأمر هي الحجة التخيرية من دون حاجة إلى دليل خارجي.

و لا معارضة في حجيتها بعد إطلاق أدلتها، بخلاف التخيير في الأخبار، فإنّه يحتاج إلى دليل خارجي بعد معارضة المتعارضين و تساقطهما. و عليه فلامجال لقياس المقام بالأمارات، لأنّ مفاد أدلة اعتبار الفتاوى من أول الأمر هي الحجة التخيرية، و معه لا وجه للقول بالتساقط لأنه فرع التعيين، فينافي تعيين كل طرف مع تعيين طرف آخر بخلاف حجة كل طرف بالحجة التخيرية بين هذا الطرف و طرف آخر لعدم المنافاة بينهما كما لا يخفى.

و دعوى عدم الإطلاق في أدلة التقليد ممنوعة لإطلاق مثل قوله تعالى: **فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ (1)**، فإنّه يدلّ بإطلاقه على جواز الرجوع إلى كل من كان من أهل الذكر، سواء عارض قوله قول غيره أم لا، نظير قوله عليه السلام صدق العادل، و هكذا الإرجاعات الخاصة كالإرجاع إلى يونس بن عبد الرحمن و زكريا بن آدم و نحوهما، فإنّه يدلّ على حجة قول هؤلاء، سواء كان هناك من هو أعلم منهم أم لم يكن.

و دعوى عدم الإطلاق لاحتمال عدم وجود الأعلام منهم في ذلك الزمان و علم الإمام بذلك مندفة بأنّ ذلك مبني على أنّه عليه السلام أمرهم بالإفتاء أو أرجع الأصحاب

ص: 856

إليهم بأعمال الغيب و الاطلاع على أحوال جميع الموجودين في زمانه، و هو بعيد جداً.

لا يقال: لاتنهض الإطلاقات للأحوال المتأخرة منها المعارضة .

لأننا نقول: يكفي الإطلاق الذاتى لسراية الحكم فى الأحوال المتأخرة، وإلا فلالمجال للقول بتعارض الحجتين فى الخبرين المتعارضين، مع أن التعارض من الأحوال المتأخرة ولا يكون ذلك إلا بإرادة الحجة الذاتية، ثم إن مع تسليم الإطلاقات لالمجال للتمسك بالأصل المذكور، لأن الأصل دليل حيث لا دليل. ولكن هذا يتم لو لم تكن سيرة العقلاء على خلافه و السيرة المستمرة على ترجيح قول الأعلم عند تعارضه مع قول غيره ثابتة، و حيث لم يردع الشارع هذه السيرة تكون حجة شرعية.

أللهم إلا أن يقال: إن ذلك مختص بما كان المقصود إدراك الواقع كحفظ الأموال و النفوس، لا فيما إذا كان المقصود هو الاحتجاج على المولى فى الإمثال، وإلا فلا فرق بين الأعلم و غيره فى جواز الرجوع إليه، إلا أن يقال إن الخطابات الشرعية الحاكية عن إرادات الله تعالى لاتكون أدون من خطاباتنا الحاكية عن تعلق إراداتنا بإدراك الواقع، فالمتبع إنما هو السيرة المحققة بين العقلاء.

لا يقال: إن مع سقوط دليل اعتبار الفتوى بعدم شمول ما دلّ على اعتباره للمتعارضين يمكن الإشكال فى اعتبار الفتوى مع التعارض و الاختلاف، و يحتمل كون وظيفة العامى الأخذ بأحوط الأقوال، فلا يكون فى البين دوران الحجة بين التعيين و التخيير.

لأننا نقول: إن احتمال الأخذ بأحوط الأقوال بعد قيام الإجماع المركب على عدم السقوط منفى، فإن المجمعين بين قائل بالتخيير و بين قائل بالتعيين فكل نفوا السقوط

ولزوم العمل بأحوط الأقوال، فإذا كان احتمال السقوط و أحوط الأقوال باطلا فلا مناص من الأخذ بقول الأعلّم بعد ما قامت السيرة العقلانية على الأخذ بقول الأعلّم. هذا مضافاً إلى أنّ مقتضى القاعدة مع وجود الإطلاق و دوران الأمر بين خروج واحد من الأعلّم أو العالم منه هو خروج غير الأعلّم، لعدم احتمال خروج الأعلّم و بقاء غيره عند العقلاء كما لا يخفى.

ثم إنّ الملاك في تقديم الأعلّم حيث كان هو أصوبية رأى الأعلّم يوجب ذلك تقديم قول الحىّ المعارض مع الحىّ الأعلّم إذا كان قول الحىّ المعارض لقول الأعلّم موافقاً لأعلّم من الأموات، وهكذا يوجب ذلك تقديم قول الحىّ المذكور على غيره إذا كان قول الحىّ المذكور موافقاً للمشهور لقوة نظره الموافق للمشهور بالنسبة إلى غيره.

فلا يترك الاحتياط في ترجيح الأقوى ملاكاً و هو يختلف بحسب اختلاف الموارد. هذا كله بالنسبة إلى دوران الأمر بين العالم و الأعلّم. و أما إذا كان الأمر دائراً بين ذى فضيلة من ساير الفضائل و غيره، فإن كان مرجع الفضيلة إلى كونها دخيلة في ملاك طريقية الفتوى، فلا إشكال في تقديمه على غيره، وإلا فلا وجه لتقديمه على غيره بناء على وجود الإطلاقات الدالة على جواز الرجوع إلى المجتهدين كما تقدم.

نعم لو لم يكن إطلاق و قلنا بالتخير لقيام الإجماع على عدم السقوط، فاللزام هو تقديم ذى الفضيلة على غيره لاحتمال أن يعتبره الشارع بملاحظة منصب المرجعية، فيدور الأمر بين التعيين و التخير، فاللزام هو الأخذ بالتعيين فيما إذا لم يكن الأصل الحاكم جارياً في مورد كالأستاذ كما أشار إليه سيّدنا الأستاذ فيما تقدم.

وهكذا الأمر لو قلنا بخروج أحد الطرفين من الإطلاق و شككنا أنّه هو ذو الفضيلة أو غيره، فاللزام هو الأخذ بقول ذى الفضيلة لعدم احتمال خروجه و بقاء غيره عند العقلاء. هذا كله بالنسبة إلى الرجوع إلى أهل الفتوى لأخذ فتاويه.

وأما حكم الرجوع إلى أهل الفتوى للزعامة وولاية الأمور، فمع تساوى فى العلم والفضيلة يحكم بالتخير فى فرض التعدد. وأما مع اختلافهما و لزوم تقديم أحدهما، فإن كانت الفضيلة دخيلة فى حسن إجراء الولاية بنحو الأتم.

فلا إشكال فى تقديم ذى الفضيلة لعدم احتمال خروجه عن الإطلاق وبقاء غيره فيه كما تقدم، وإلا فالتخير باق وإن كان ذو الفضيلة أحسن استنباطاً، لأن الزعامة والولاية غير مرجعية الفتوى، إلا إذا ورد نص خاص وإن تعارض الفضائل بعضها مع بعض. فإن كان المقصود هو أخذ الفتوى، فاللزام هو الرجوع إلى من يكون أجود استنباطاً. وإن كان المقصود هو ولاية الأمور، فاللزام هو الرجوع إلى من يكون أحسن إجراء، والله هو العالم.

الفصل الثانى عشر: فى جواز تقليد الميت وعدمه،

ويقع الكلام فى مقامين:

المقام الأول: فى جواز التقليد الابتدائى عن الميت وعدمه.

وقد استدلل على عدم بالأصل وهو أن جواز التقليد عن الحى معلوم والتقليد عن الميت مشكوك، والأصل عدمه لأن الحجية تحتاج إلى دليل.

أورد عليه بمنع كلية ذلك الأصل لاحتمال تعيين قول الميت فى بعض الموارد، كما إذا كان الميت أعلم؛ اللهم إلا أن يقال إن هذا الاحتمال مردود بالإجماع المركب، فإن الأقوال بين تعيين الحى والتخير وليس هنا قول بتعين التقليد عن الميت ولو كان أعلم، ولكنه كما ترى لأن الإجماع المركب ليس بحجة ما لم يرجع إلى الإجماع البسيط وهو غير محرز.

هذا مضافاً إلى أن التمسك بالأصل فيما إذا لم يكن دليل على جواز التقليد عن الميت. و يكفى فى المقام بناء العقلاء على الجواز، حيث إنهم لا يفرقون فى جواز الرجوع إلى الخبرة بين الحى والميت.

و لا مجال لقياس آراء المجتهدين بالأمارات، لأنّ اللازم في الأمارات هو الأخذ بجميعها بخلاف آراء المجتهدين، فإنّ الواجب فيها هو الأخذ برأى واحد منهم.

و عليه فالمستفاد من إطلاق أدلة اعتبار آراء المجتهدين هي الحجة التخيرية، و معه لا مجال لدعوى التساقط عند التعارض، كما لا حاجة إلى دليل آخر في إفادة التخيير. و عليه فإن كانت أدلة اعتبار آراء المجتهدين مطلقة فيجوز الأخذ بأحد الآراء، و إلّا فاللازم هو الأخذ بالمتيقن من دون فرق بين الحيّ و الميت.

فتحصّل أنّ التقليد عن الميت ابتداء بعد كونه مشمولاً لإطلاق الأدلة لا مانع منه خصوصاً إذا أدرك المقلد زمان المجتهد الميت في حال كونه مميزاً لحجية رأيه له كما لغيره، و لا مجال للأصل بعد وجود بناء العقلاء عليه.

أللّهمّ إلّا أن يمنع الإجماع عن التقليد عن الميت ابتداء سواء كان الميت أعلم أم لم يكن كما هو ظاهر العبائر فيقتصر عليه.

والمقام الثاني: في جواز البقاء على تقليد الميت، و لا يخفى عليك جواز البقاء على تقليد الميت لقيام سيرة العقلاء عليه و عدم إحراز الإجماع على خلافه، بل يجب البقاء فيما إذا كان الميت أعلم أو كان قوله موافقاً لأعلم من الأموات أو انحصر احتمال الأعلمية فيه، لأنّه أصوب عند العقلاء كما لا يخفى. و لو عكس الأمر بأن يكون الحي أعلم أو انحصر احتمال الأعلمية فيه أو كان قوله موافقاً لقول أعلم من الأموات وجب العدول عن الميت إلى الحي المذكور، ثم إنّ مع جريان بناء العقلاء لا مجال للاستصحاب لأنّ البناء دليل و الأصل دليل حيث لا دليل.

لا يقال: إنّ تجويز البقاء على الميت مع مخالفة رأيه لرأى الحي يؤول إلى تجويز المجتهد الحي مخالفة المكلف لرأيه و هو كما ترى. هذا مضافاً إلى احتمال أن يكون

تجوز البقاء مخالفاً لرأى المتقدمين، فيلزم حينئذٍ التفرد في الفتوى المذكور كما حكى ذلك عن سيدنا المحقق البروجردى قدس سره قبل عدوله إلى تجوز البقاء.

لأننا نقول: أجاب عنه السيد المحقق الثرى القاسانى بأنه منقوض بتجوز المجتهد الحى الرجوع إلى الحى الأعلم ولو مع العلم بمخالفة رأى الأعلم معه، مع أنه تجوز المجتهد الحى مخالفة المكلف لرأيه. وأما احتمال أن يكون تجوز البقاء مخالفاً لأقوال المتقدمين فقد حكى عن السيد المحقق البروجردى أنه تتبع ذلك و لم يجد شيئاً لذلك، فلذا عدل عن الاحتياط إلى تجوز البقاء.

ثم لو لم نقل بقيام سيرة العقلاء على ذلك أمكن استصحاب حجية رأى المجتهد الميت بعد موته.

لا يقال: إنَّ العرف يرى الموت انعدام الحياة و معه لا مجال للاستصحاب.

لأننا نقول: إنَّ العرف وإن كان يرى ذلك بنظره البدوى، ولكن بعد استماع المعاد و الرجوع من القبر إلى البرزخ من أصحاب الشرايع انقلب نظره، فيرى أنَّ النفس و الروح القائم به رأى باق إلى ما بعد الموت، فإذا شك في بقاء رأيه السابق أو تبدل برأى آخر يستصحب كما يستصحب بقاء رأى المجتهد الحى عند الشك في انقلابه و تبدل بالآخر. ولو شك في حجية رأى المذكور بعد ذلك يستصحب الحجية.

و دعوى أنَّ استصحاب بقاء رأى غير جار لعدم الشك في زواله فإنَّ كل إنسان يكشف عنه الأستار بعد الموت و يصير خبيراً بالواقعيات و حقايق الأحكام، فإمّا أن يقطع بخلاف ما استنبطه في حال حياته أو يقطع بالوفاق. و على كل حال قد زال رأى السابق الذى وصل إليه في تلك الحال، لأنَّه القطع بالوظيفة و الحكم الظاهرى الذى يتطرق فيه احتمال الخلاف.

و أما ما وصل به حال الموت فهو القطع بالواقع و لا يتطرق فيه احتمال الخلاف قط. فأين أحدهما بالآخر حتى يجوز الاستصحاب مندفة بآنا سلمنا أنه بالموت يصير قاطعا بالواقعيات و حقايق الأشياء و الأحكام، ولكن قطع هذا ليس حجة على الأنام لخروجه عن طريق استنباط الحكم و تحصيل الوظيفة بالطرق المتعارفة الراجعة إلى إعمال النظر فى الأدلة الشرعية و ليس هو صفة قائمة بالنفس ليدعى زواله بالموت و كشف الأستار.

نعم، يمكن الاشكال بوجه آخر يحتاج توضيحه إلى التنبه على مقدمة، و هى أن أدلة الأصول و الأمارات إنما يثبت مؤداها فيما كان هناك أثر عملى أو غيره يترتب عليه، فالتعبد بتصديق العادل أو ظاهر الألفاظ إنما يعقل فيما كان له أثر عملى فما ليس له أثر أصلا لا يعقل التعبد فى مورد.

إذا عرفت ذلك لا- أثر فى التعبد بها بالنسبة إلى الميت و لا يشمله أدلتها و لا يقاس بالأحكام التى ليست محطا بعمل المجتهد كأحكام الحيض و نحوها، إذ تلك الأحكام و إن كانت كذلك إلا أن الإفتاء بها بنفسه عمل المجتهد، فهذا الأثر كاف فى صحة التعبد و أين ذلك بما نحن فيه، فإن الميت كما لا عمل له بالأحكام كذلك لا يتصور فى حقه الإفتاء كى يصح شمول أدلتها له بلحاظ هذا الأثر.

اللهم إلا أن يقال: يكفى فى جواز التعبد بالرأى ترتب الأثر العملى و لو للمقلد بعد موت المجتهد. و عليه فالإفتاء الذى صدر من المجتهد حال حياته و إن لم يكن له أثر بالنسبة إلى الميت إلا أن التعبد بإفتائه الصادر قبل موته يترتب عليه الأثر العملى و هو جواز أخذ المقلد لفتوى الميت بعد موته، فلا يقاس المقام بما لا أثر له حتى لا يعقل التعبد فى مورد. فالأقوى جريان استصحاب حجية فتوى الميت لو أغمضنا النظر عن جريان السيرة العقلانية.

فتحصّل ممّا تقدم أنّ التقليد الابتدائي عن الميت ليس بجائز وإن أمكن دعوى قيام السيرة العقلانية على جوازه، وذلك لدعوى قيام الإجماع عليه. نعم، لو أدرك المكلف أو المميز زمان مجتهد أعلم ولم يقلد عنه في زمان حياته أمكن القول بجواز التقليد الابتدائي عنه بعد موته بل يجب عليه ذلك، لأنّ الملاك في تقليد الأعلام هو الأصوبية وهو يقتضى تعيّن. وبعد الموت نشك في مانعية الموت وأصالة عدم المانع تعين التقليد عن الميت الأعلام. ولا فرق في ذلك بين أن يكون معلوم الأصوبية أو مظنونها أو محتملها. هذا كله بالنسبة إلى التقليد الابتدائي عن الميت.

و أما البقاء على تقليد الميت فهو جائز لقيام السيرة العقلانية عليه وعدم إحراز الإجماع على خلافه. هذا إذا كان الميت مساويا مع الأحياء. وإذا كان الميت أعلم أو كان قوله موافقا لأعلم من الأموات أو انحصر احتمال الأعلمية فيه وجب البقاء، لأنّه أصوب عند العقلاء، كما أنّه إذا كان الحي أعلم أو انحصر احتمال الأعلمية فيه أو كان قوله موافقا لقول أعلم من الأموات وجب العدول عن الميت إلى الحي. وذلك لبناء العقلاء على اختيار الأصوب. وهو يقدم على الإطلاق الدال على التخيير من جهة أنّ البناء أمر ارتكازي ولا يردع الأمر الارتكازي بالإطلاق، بل اللازم في ذلك هو التصريح بذلك وهو مفقود.

الفصل الثالث عشر: في شرائط المرجعية،

وقد اشترط الأصحاب امورا فيمن يرجع إليه في التقليد:

منها: البلوغ ومنعه بعض واستدلّ له بالسيرة العقلانية على جواز الرجوع إلى غير البالغ فلا يشترط البلوغ. وفيه أنّه لا يحرز قيام السيرة العقلانية على الرجوع إلى غير البالغ لأخذ الفتوى، كما أنّ شمول الإطلاقات للصبي غير معلوم بعد اختصاص الإرجاعات بالرجال و البالغين. وعلى فرض وجود الإطلاقات يكفي لتقييدها

صحيحه محمد بن مسلم عمد الصبى و خطاه واحد بدعوى أنه يدل على أن آراء الصبى مسلوقة الأثر.

اللهم إلا أن يخصص ذلك بباب الدية كما يشهد له قوله عليه السلام فى خبر إسحاق بن عمار عمد الصبيان خطأ يحمل على العاقلة. هذا مضافاً إلى أن مع اختصاصه. بذلك الباب لا يلزم الاستخدام فى رجوع الضمير فى قوله عليه السلام يحمل على العاقلة؛ إلا أن يقال إن الجملة المذكورة عامة و تطبيقها فى بعض الروايات على الدية، و تحمل العاقلة لا يوجب تخصص الجملة بذلك الباب فى سائر الأخبار فتأمل. فتحصل أن القدر المتيقن هو اختصاص جواز الرجوع فى التقليد بالبالغين دون غيرهم، و عليه فمقتضى الاحتياط هو اعتبار البلوغ.

ومنها: العقل، و لا إشكال فى اعتباره فى حال الاستنباط، إذ الموضوع فى أدلة التقليد هو الفقيه و المستنبط و مما لا يصدقان على المجنون و أيضاً لاسيرة على الرجوع إلى المجنون و لا كلام فيه.

و إنما الكلام فى أنه هل يشترط بقاء العقل فى حجية رأى المجتهد أو لا يشترط و يجوز العمل برأى من كان عاقلاً ثم صار مجنوناً؟

يمكن أن يقال: إن السيرة ثابتة على اعتبار العقل عند الاستنباط. و أمّا لو استنبط فى حال عقله ثم صار مجنوناً عند إظهار رأيه توسط غيره جاز الأخذ برأيه الصادر عنه فى حال عقله و لو لم يبق عاقلاً.

وفيه: أنه كذلك لو أخذ العامى الفتوى منه فى حال وجود الشرائط ثم صار مجنوناً، و أمّا إذا استنبط فى حال وجود الشرائط و منها العقل ثم صار مجنوناً قبل الأخذ يشكل الرجوع إليه لظهور أدلة جواز التقليد فى لزوم صدق عنوان الفقيه و العالم حال الأخذ و التقليد و صدقهما قبل الأخذ لا يكفى.

ودعوى أنّ المقام نظير ما مرّ في بقاء التقليد عن الميت من عدم اشتراط الحياة في حجية الفتوى بحسب البقاء، فكما أنّ البقاء لا يشترط في جواز البقاء على تقليد الميت، فكذلك لا يشترط بقاء العقل في جواز بقاء التقليد.

مندفعة بأنّ التنظير لا يخلو عن الإشكال، فإنّ محل الكلام ليس المفروض المذكور، بل محل الكلام هو ما إذا استنبط حال عقله ثم صار مجنوناً عند الإظهار، ففي هذه الصورة قلنا لا يجوز تقليده حين جنونه لأن الحكم بجواز التقليد عن الفقيه والمستنبط ظاهر في وجود الشرائط حين إرادة التقليد مع أنّ حين التقليد ليس المجتهد المذكور واجداً للشرائط.

ومنها: الإيمان، ويدلّ عليه مقبولة عمر بن حنظلة حيث ورد فيها ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا، الحديث لظهور قوله عليه السلام «منكم» في اعتبار الإيمان. وحسنة أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعمل شيئاً، الحديث. فإنّ قوله ولكن انظروا إلى رجل منكم الحديث يدلّ على اعتبار الإيمان.

ودعوى اختصاصهما بباب الترافع مندفعة بأنّ التأمل يعطى عدم اختصاص المنع بخصوص التحاكم، إذ الظاهر عدم الفرق بين الإفتاء و إنشاء الحكم في عدم جواز الرجوع إلى غير الشيعة و صدر الروايتين يكون في مقام المنع عن الرجوع إلى العامة مطلقاً. هذا مع قطع النظر عن مؤيدات أخرى، فتحصّل أنّ الإيمان معتبر تعبداً في المجتهد، فإذا كان الإيمان معتبراً تعبداً فالإسلام أيضاً معتبر، إذ لا إيمان بدون الإسلام كما هو واضح.

ينبغي أولاً تحرير محل النزاع، فنقول: قد يكون فقد هذه الصفة موجبا لعدم اطمئنان المقلد بالكسر بأن من يريد تقليده بذل الوسع و تحمل المشقة اللازمة في الاستنباط أو يكون الفقد المذكور موجبا لعدم اطمينانه بصدق من يريد تقليده في إخباره بفتواه. و الموردان المذكوران خارجان عن محل النزاع، إذ تقدم أن اللازم إحراز هذين الأمرين بالاطمئنان و لايجوز التقليد ما لم يطمئن ببذل الوسع و بصدق إخباره.

وقد تقدم أن قوله عليه السلام و أمّا من كان من الفقهاء الخ بملاحظة صدره و ذيله اخذ طريقا إلى إحراز أنه غير مقصر في إعمال طريقة الاستنباط و غير متعمد للكذب. و عليه فمثل الموردین المذكورين خارج عن محل الكلام. و لا مجال للتشكيك في اعتبار الأوصاف من باب الطريقة إلى إحراز هذين الأمرين.

و إنما الكلام في اعتبار الأوصاف على نحو الموضوعية كي يكون لازمه عدم الاعتبار بقول من يريد تقليده و لو مع الاطمئنان بأنه لم يقصر في إعمال القواعد الدخيلة في الاستنباط و أنه لا يعتمد بالكذب ما لم يكن مؤمنا بالغاً عادلاً.

و يكون لازمه أيضاً عدم الاعتبار بقوله لو استنبط في حال الاستقامة و العدالة و أخبر بفتواه ثم صار عند العمل كافراً فاجراً، أو يكون لازمه الاعتبار به لو استنبط في حال عدم الإيمان و الفسق ثم صار مؤمناً عادلاً عند العمل. و كيف كان فهذا هو محل الكلام، و على هذا فينبغي التأمل في كلماتهم هل اشترطوا الأمور على نحو الطريقة أو على نحو الموضوعية.

و بالجملة المستفاد من كلماتهم أن كلا من احتمال التعمد بالكذب و احتمال الخطاء معتنى به في خبر الفاسق و غير معتنى به في خبر العادل، و لذا تراهم يرمون

كثيرا من الأخبار التى رواها الثقات من أهل العقائد الفاسدة بالضعف. وليس ذلك إلا لأنهم فهموا من الآية الشريفة اعتبار العدالة بنفسها لا اعتبار الوثاقة كى يرجع إلى بناء العقلاء على الأخذ بخبر كل ثقة. نعم، تصدى جملة من متأخر المتأخرين لإثبات أن الآية ناظرة إلى اعتبار العدالة فى عدم الاعتبار بتعمد الكذب فرجع إلى اعتبار الوثاقة و يكون من الأدلة المستفاد منها إمضاء طريقة العقلاء.

وهكذا اعتبارهم العدالة فى الشاهد إنما يكون على النحو المذكور، فإنهم لا يكتفون بشهادة الثقتين ما لم يكونا عدلين.

وذلك يشعر بأن اعتبارهم للعدالة ليس لإحراز صدق الشاهد، ولذا ترى أن السيد قدس سره أشكل فى العروة فى الاكتفاء بعدل واحد، وهذا ظاهر فى أن المعتبر العدالة لا الوثاقة. وإنما الإشكال فى كفاية العدل الواحد أو عدم الاكتفاء إلا بإثنين.

ثم إنه يستدل على اعتبار العدالة بأمر منها الإجماع، ويرد عليه أنه لا يكشف به قول الإمام مع احتمال استنادهم فى ذلك إلى أمر آخر.

واجيب عنه بأنه لا يضر ذلك لو اتصل الإجماع إلى زمان المعصوم عليه السلام، فإن سكوت الإمام يكون حينئذ فى حكم تقريره لذلك.

ومنها: أنه يمكن تأييد المطلب بما ثبت من اشتراط العدالة فى إمام الجماعة، فإن من البعيد اعتبارها فيه وعدم اعتبارها فى المفتى مع أن مقام الإفتاء أرفع من مقام الانتماء.

هذا مضافاً إلى أن المرتكز فى أذهان المتشركة هو عدم رضاية الشارع بزعامه من لاعقل له ولا إيمان ولا عدالة، بل لا يرضى بزعامه كل من له منقصة له عن المكانة والوقار لأن المرجعية فى التقليد من أعظم المناصب الإلهية بعد الولاية، وكيف يرضى الشارع الحكيم أن يتصدى لمثلها من لاقية له لدى العقلاء والشيعة المراجعين إليه.

يدلّ على اعتبارها أنّ الإفتاء و الزعامة يحتاج إلى اجتماع امور من الأمانة و الشجاعة و التدبير و الصلابة و عدم الخوف و التزلزل و عدم غلبة الرأفة و الانعطاف و غير ذلك من الأمور التي فقدان بعضها يوجب الوهن و الفساد. هذا مضافاً إلى دلالة معتبرة أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال قال: قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق: إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فإني قد جعلته قاضياً.

و ذلك لتخصيصها بالرجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا. و دعوى أنّ ذكر الرجل باعتبار الغلبة في ذلك الزمان لعدم وجود من يعلم من قضايهم من النسوان مندفة بأنّ القيد الغالبى إنما لا يمنع عن الأخذ بالإطلاق إذا كان في البين إطلاق يعم مورد القيد و عدمه. ولكن ليس في أدلة نفوذ القضاء إطلاق يعم النساء بعد ارتكاز أنّ الشارع لا يرضى بإمامة المرأة للرجال في صلاتهم، فكيف يحتمل تجويزه كونها مفتية للناس أو قاضية بينهم.

ومنها: عدم كونه متولداً من الزنا و الدليل له هو أنّ تصديه لمقام المرجعية و الإفتاء يوجب المهانة للمذهب و الشارع ليس براض لذلك.

ومنها: الحرية ولكن لا دليل له، لأنّ العبد ربما يكون أرقى رتبة من غيره حتى يكون ولياً من أوليائه تعالى كما روى ذلك في حق بعض غلمان الإمام السجاد عليه السلام.

و منها أن لا يكون مقبلاً على الدنيا. و لا يذهب عليك أنّ ظاهر من اشترط ذلك أنّه أراد امراً زائداً على اشتراط العدالة و استدلل له برواية الاحتجاج عن تفسير الإمام العسكري عليه السلام: فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه و حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه.

أورد عليه مضافاً إلى ضعف الرواية أنها قاصرة الدلالة على المدعى، فإنه لا مساغ للأخذ بظاهرها وإطلاقها، حيث إنَّ لازمه عدم جواز الرجوع إلى من ارتكب أمراً مباحاً شرعياً لهواه، إذ لا يصدق معه أنَّه مخالف لهواه لأنه لم يخالف هواه في المباح حتى في المباحات، ومن المتصف بذلك غير المعصومين عليهم السلام.

و هذا أمر لا يحتمل اتصاف غيرهم عليهم السلام به ولو وجد كان في غاية الندرة. وبالجملة إن اريد بالرواية ظاهرها أو إطلاقها لم يوجد لها مصداق، وإن اريد بها المخالفة للهوى في الموارد التي نهى الشارع عنها دون المباحات فهي ليست إلا العدالة.

والحمد لله تعالى أولاً و آخرأ على اتمام هذا الكتاب و انجازه بعونه سبحانه و وقد وقع الفراغ في 11 من جمادى الاولى من سنة 1430 بعد الهجرة على هاجرها الصلوات و السلام.

و انا العبد السيّد محسن بن مهدي الخرازى الطهرانى الساكن فى بلدة قم حرم الأئمة الأطهار صلوات الله عليهم أجمعين.

«فهرس الموضوعات»

تتمة المقصد السابع (فى الاصول العملية)

الفصل الرابع: فى الاستصحاب

و البحث عنه يقع فى ضمن امور: 7

الأمر الأول: فى تعريفه 7

الأمر الثانى: فى أركان الاستصحاب 12

الأمر الثالث: فى أنّ البحث عن حجية الاستصحاب هل هو بحث اصولى 15

الأمر الرابع: فى جريان استصحاب حكم العقل وعدمه 17

الأمر الخامس: فى أدلة حجّيته الاستصحاب 25

منها استقرار بناء العقلاء 25

بقى شىء: وهو استبعاد المحقق العراقى حجية الاستصحاب من باب السيرة 28

منها: الأخبار 30

أحدها: صحيحة زرارة 30

وثانيها: صحيحة اخرى 37

اشكال التعليل من ناحيتين 39

إحديهما: 39

وثانيتهما: 43

بقى شىء: وهو ان دلالة الحديث مبنية على أن يكون المراد من اليقين هو اليقين بالطهارة 44

وثالثها: أى ثالث الأخبار صحيحة اخرى عن زراره 46

وهم و دفع 49

ورابعها: أى رابع الأخبار موثقة اسحاق بن عمار 56

بقی هنا: اشکال و هو ارسال الخبر 58

ص: 871

خامسها:الأخبار الخاصة 59

منها:أى من الأخبار الخاصة صحيحة عبدالله بن سنان 59

امتيازات هذه الصحيحة 61

ومنها:أى الأخبار الخاصة 62

موثقة عمار الساباطى 62

ونحوهما صحيحة اللؤلؤى وصحيحة حماد 62

تقريب الاستدلال بالأخبار الخاصة بوجوه 63

التنبيهات:70

التنبيه الأول:فى اختصاص الاستصحاب بالشك فى المتقضى و عدمه 70

التنبيه الثانى:فى اعتبار الاستصحاب فى خصوص الموضوعات الخارجية و الأحكام الجزئية أو الأعم منها 83

التنبيه الثالث:فى التفاصيل بين الأحكام الوضعية و بين الأحكام التكليفية 100

بقى الكلام فى مثل السببية و الشرطية 112

تبصرة:فى معنى الصحة و الفساد 114

التنبيه الرابع:فى اعتبار فعالية الشك و اليقين 116

التنبيه الخامس:فى ان الملاك فى جريان الاستصحاب هل هو مجرد الثبوت فى الواقع و ان لم يحرز باليقين 121

التنبيه السادس:فى استصحاب الكلى و اقسامه 125

القسم الأول من استصحاب الكلى:125

القسم الثانى من استصحاب الكلى:129

بقى هنا امور:أحدها:ان استصحاب كلى النجاسة مثلاً غير جار فى القسم الثانى 135

وثانيها:ان الشك فى بقاء القسم الثانى يكون دائماً من الشك فى المقتضى 136

ثالثها:ان جريان الاستصحاب فى الكلى انما هو فيما اذا لم يكن أصل يعين به حال الفرد جاريا 137

القسم الثالث من استصحاب الكلى: 146

القسم الرابع من استصحاب الكلى: 157

التنبيه السابع: فى استصحاب التدريجيات 160

المقام الأول: فى استصحاب الزمان 160

المقام الثانى: فى استصحاب الزمانى 164

التنبيه الثامن: فى استصحاب الحكم التعليقى 171

شبهة المعارضة 176

التنبيه التاسع: فى استصحاب أحكام الشرايع السابقة 182

تبصرة: فى اثبات بقاء الأحكام الشرايع السابقة من طريق آخر 186

التنبيه العاشر: فى الأصل المثبت 188

تبصرة: فى ان مورد البحث هو ما اذا كان اللازم العقلى أو العادى لازما لبقاء المستصحب 192

الابتلاء بالمعارض 193

الفرق بين الامارات و الأصول 194

بقى شىء فى مدخلية القصد فى حجية الخبر 198

بقى اشكال: فى ان ما ذكر من حجية الأمارات بالنسبة الى لوازمها لايجرى فى مطلق الامارة 201

موارد الاستثناء: منها: خفاء الواسطة 203

و منها: جلاء الواسطة 211

التنبيه الحادى عشر: فى دفع توهم المثبتة عن بعض موارد الاستصحاب 213

التنبيه الثانى عشر: فى عدم الفرق بين المجعولية الاستقلالية و التبعية فى جواز الاستصحاب 219

التنبيه الثالث عشر: فى استصحاب الاعدام 223

التنبيه الرابع عشر: فى ان عدم ترتب الأثر يختص بالآثار المختصة بالحكم الواقعى 226

التنبیه الخامس عشر: فی کفایة کون المستصحب حکماً شرعياً او ذا حکم شرعی بقاءاً 227

التنبیه السادس عشر: فی حکم الشک فی التقدم و التأخر بعد العلم باصله 228

ص: 873

المقام الأول: انه لا إشكال في جريان استصحاب العدم الى زمان العلم بالتحقق فيترتب عليه آثاره ولكن لا يثبت به آثار تأخر وجوده عن زمان العلم بالتحقق 229

المقام الثاني: هو ما اذا كان الشك في تقدم أحد الحادثين على الآخر و هو يتصور بصورثمان: 230

توجيه عدم جريان الاستصحاب بانفصال زمان الشك عن زمان اليقين 234

بقي إشكال في مجهولي التاريخ 241

التنبية السابع عشر: في تعاقب الحالتين 252

التنبية الثامن عشر: في مجارى الاستصحاب 261

التنبية التاسع عشر: في استصحاب حكم المخصص 263

التنبية العشرون: في المراد من الشك المأخوذ في دليل الاستصحاب 274

التنبية الأحد والعشرون: في جريان الاستصحاب في الزائل العائد 275

التنبية الثاني والعشرون: في كون الاستصحاب من الأصول المحرزة 276

التنبية الثالث والعشرون: في الاستصحاب القهقرائي 277

التنبية الرابع والعشرون: في جريان الاستصحاب في المكان والمكانى 278

التنبية الخامس والعشرون: في جريان الاستصحاب في الأمر الاستقبالي 279

تتمة الاستصحاب 280

يقع الكلام في مقامات: 280

المقام الأول: في اعتبار اتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة 280

المقام الثاني: في بيان المرجع في الاتحاد 281

المقام الثالث: في ان للعرف نظرين 284

المقام الرابع: في المراد من العرف 284

المقام الخامس: في عدم شمول قاعدة الاستصحاب للشك السارى وقاعدة اليقين 287

المقام السادس: وجه تقدم الامارة على الأصل و هو أما الحكومة 288

و اما الورود 291

تعارض الاستصحابين 300

ص: 874

حكم ما إذا كان الشكّان مسببين لأمر ثالث 306

تذنيب: في ملاحظة الاستصحاب مع بعض قواعد آخر 309

في أخبار القرعة و ملاحظة الاستصحاب معها 313

الخلاصة: 317

المقصد الثامن: في التعادل و التراجيح و فيه فصول: 449

الفصل الأول: في تعريف التعارض 451

لاتعارض بين الأصول و الامارات 454

وجه تقديم الامارات على الأصول 455

لا تعارض بين الامارات بعضها مع بعض 456

لاتعارض بين النص و الظاهر 457

مورد التعارض بين الأخبار 459

المعيار في الحكومة الخارجة عن مورد المتعارضين 461

الفصل الثاني: في مقتضى الأصل الأولى في المتعارضين 462

الفصل الثالث: في نفى الثالث و نحوه 465

الفصل الرابع: في الاصل الأولى في المتعارضين بناء على السببية 472

الفصل الخامس: في الأصل الثانوى في الخبرين المتعارضين 480

الفصل السادس: في علاج المتعارضين بحسب الأخبار و هي على طوائف: 484

الطائفة الاولى: هي التي استدل بها للتخيير على الاطلاق 484

منها خبر الحسن بن الجهن و منها صحيحة على بن مهزيار 484

نقاش الشهيد الصدر 487

و منها: موثقة سماعة 490

بقى شيء 498

تنبيه: في تمامية هذه الرواية 499

و منها: خبر الحرث بن المغيرة 500

ص: 875

الطائفة الثانية: هي التي تدلّ على لزوم الامتناع عن الفتوى 505

و منها: ما رواه الصدوق في العيون عن الميثمي 506

و منها: ما رواه في الاحتجاج 510

و منها: ما رواه الصفار في بصائر الدرجات عن جميل بن دراج 511

و منها: ما رواه الصفار عن محمد بن عيسى 511

و منها: ما رواه في الوسائل عن آخر السرائر 512

و منها: الروايات العامة الدالة على التوقف 515

الطائفة الثالثة: هي التي تدل على الاحتياط 516

الطائفة الرابعة: هي التي تدل على الأخذ بالاحداث 517

الطائفة الخامسة: هي التي تدل على الارضاء و التأخير 519

الطائفة السادسة: هي الأخبار الدالة على الترجيح بمرجحات منصوصة و هي متعددة: منها مقبولة عمر بن حنظلة 521

سند الحديث 522

فقه الحديث 523

الاشكالات و اجوبتها 523

و هنا جملة اخرى من الاشكالات: 525

أحدها: الاشكال السندي 525

ثانيها: في ان الترجيح بالصفات انما لوحظ في حكم الحاكم لا إلى الرواية 525

ثالثها: اختصاص المقبولة بمورد التنازع 527

رابعها: اختصاص المقبولة بزمان الحضور 527

خامسها: ان اللازم من العمل بالترجيح حمل أخبار التخيير على الفرد النادر 528

سادسها: في المراد من الشهرة 529

سابعها:فى أن المراد بالأخذ بموافق الكتاب و ترك المخالف ليس من باب ترجيح الحجة على الحجة 531

ومنها:أى من الأخبار العلاجية ما رواه الراوندى و معتضداته 532

ص:876

فى مقتضى الجمع بين الطوائف من الأخبار 535

تنبيهات 546

التنبية الاول:فى المراد من الشهرة فى المقبولة 546

التنبية الثانى:فى توضيح المراد من الموافقه و المخالفة للكتاب 552

بقى شىء:فى كلام الشهيد الصدر 553

تبصرة:فى حكم الخبر الواحد المخالف للكتاب 554

التنبية الثالث:فى المراد من الموافقه و المخالفة للقوم 555

التنبية الرابع:فى ان التخيير يكون فى المسألة الأصولية أو الفرعية 557

التنبية الخامس:فى ان التخيير بدوى أو استمرارى 562

و التحقيق جريان الاستصحاب فى جميع الصور 563

بقى اشكال فى الاستصحاب 566

الفصل السابع:فى جواز التعدى عن المرجحات المنصوصة 567

الفصل الثامن:فى ان المعروف اختصاص الأخبار العلاجية بموارد ليس لها جمع عرفى 575

استدلال الدرر على التعميم 577

جواب الاستدلال المذكور 577

الفصل التاسع:فى الموارد المشتبهة من ناحية الاظهرية 582

الأمر الاول:فيما اذا تعارض العموم مع الإطلاق 582

الأمر الثانى:فيما اذا دار الأمر بين التخصيص و النسخ 585

بقى شىء:فى الخاص المتأخر عن وقت العمل بالعام 591

الفصل العاشر:فى التعارض بالعموم من وجه 592

تنبيه:فى الخبر المخالف للكتاب 597

الفصل الحادى عشر: فى تعيين الاظهر مع القول بانقلاب النسبة و للمسألة صور: 598

أحدها: فيما اذا كانت هناك عام و خصوصات 599

بقى شىء: فى لزوم تصديق انقلاب النسبة فى الجملة 604

ص: 877

ثانيها:فيما اذا كانت النسبة بين المتعارضات متعددة 606

ثالثها:فيما اذا كانت النسبة بين العمومات المتعارضة واحدة 606

رابعها:فى العامين المتباينين مع خاص أحدهما 607

خامسها:فى العام الواحد مع الخاصين المختلفين حكما فى النفي و الاثبات 607

سادسها:فيما اذا لم يبق مورد للعام لو خصص بالخاصين 608

تبصرة:فى الشبهات المصادقية و المفهومية 609

الفصل الثانى عشر:فى جواز تقديم المرجحات بعضها على بعض 611

الفصل الثالث عشر:فى ان التعدى عن المرجحات المنصوصة لايشمل موارد المنهى كالقياس 617

الفصل الرابع عشر:فى الموافقه مع الشهرة الفتوائية 618

الخلاصة... 621

الخاتمة:فى الاجتهاد و التقليد 695

وفيه فصول:695

الفصل الأول:فى تعريف الاجتهاد 695

الفصل الثانى:فى جواز التقليد للمتمكن من التقليد 698

الفصل الثالث:تقسيم الاجتهاد الى مطلق و متجزئ 702

الفصل الرابع:فى الأحكام المترتبة على الاجتهاد المطلق 705

بقى شىء:و هو هل يجوز توكيل العامى للقضاء أو لا؟ 712

الفصل الخامس:فى الأحكام المترتبة على المجتهد المتجزئ 724

و هنا مواضع:الموضع الأول:فى امكان التجزئ 724

الموضع الثانى:فى حجية رأى المتجزئ لنفسه 725

الموضع الثالث:فى جواز رجوع الغير إليه 726

بقى شيء: في عدم نفوذ قضاوة من علم بالقضاء عن تقليد 727

الفصل السادس: في مبادئ الاجتهاد و هنا امور: 727

الأمر الأول: في انه هل يلزم الاجتهاد في تلك المبادئ أم لا؟ 728

ص: 878

الأمر الثاني:فى انه هل يجوز التقليد عمن كان مقلدا فى المبادئ أو لا؟ 728

الأمر الثالث:هل يلزم العلم بالمنطق أو لا 729

الأمر الرابع:فى انه هل يلزم تعلم علم الرجال أو لا؟ 730

الفصل السابع:فى التخطئة والتصويب 730

الفصل الثامن:فى تبدل رأى المجتهد 735

تحرير محل النزاع وبيان صورته 736

أدلة الاجزاء و هى امور:أحدها:حديث الرفع 740

ثانيها:السيرة المشرعة 745

ثالثها:نفى العسر و الحرج 747

حكم المقلدين بعد تبدل رأى المجتهدين 749

الفصل التاسع:فى تعريف التقليد 751

الفصل العاشر:فى أدلة جواز التقليد 757

و يستدل له بأمر، منها:دليل العقل 757

و منها:سيرة العقلاء 761

و منها:الآيات 763

و منها:وجوب دفع الضرر المحتمل 768

و منها:الأخبار الدالة على جواز تقرير الفروع 772

و منها:الأخبار الدالة على الارجاع بملاك كون الغير عالما او ثقته 772

و منها:الأخبار الدالة على النهى عن الافتاء بغير علم 775

و منها:الأخبار الدالة على ان الاجتهاد معمول به بين الأصحاب 775

و منها:الأخبار الدالة على تعليم الاستنباط 777

و منها: ما يدلّ على المنع عن أخذ آراء المنحرفين و جواز رواياتهم 778

و منها: الأخبار الدالة على النهى عن الحكم بغير ما انزل الله تعالى 778

و منها: الأخبار الدالة على كيفية علاج الأخبار المتعارضة 779

و منها: الأخبار الناهية عن القياس 779

ص: 879

بقى شيء: في ان المستفاد من أدلة التقليد جواز الرجوع الى واحد منهم لا كل واحد منهم 782

الفصل الحادى عشر: في اختلاف أهل الفتوى فى العلم و الفضيلة 783

الفصل الثانى عشر: في جواز تقليد الميت 789

و يقع الكلام فى مقامين، المقام الأول فى جواز التقليد الابتدائى على الميت و عدمه 789

المقام الثانى: فى جواز البقاء على تقليد الميت 791

الفصل الثالث عشر: فى شرائط المرجعية للتقليد 798

منها: البلوغ 798

و منها: العقل 801

و منها: الايمان 803

و منها: العدالة 806

و منها: الرجولية 811

الخلاصة 815

ص: 880

بسم الله الرحمن الرحيم
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ
(التوبة : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والندور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟
ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟
تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلات:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلی، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصحان
الغمامي



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايضاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

