

مَدَنِيَّةُ الدِّارِ الْبَيْتِ

يُنِي

تَوْضِيحُ الْكِفَايَةِ

لِجَمْعِ التَّائِيْعِ

الْفَقِيْهِ الْحَقِّقِ سَمَاجَةَ آيَةِ اللَّهِ

السَّيِّدِ مُحَمَّدِ جَعْفَرِ الْبُرَيْرِيِّ الرَّوِّحِيِّ

تَمَّتْ هَذِهِ الطَّبَعَةُ بِأَلْيَدِ التَّحْقِيقِ وَالرِّضَا لِرَبِّهِ الْعَلِيِّ



مَنْهَى الدَّيْلَمَاتِ

فِي

تَوْضِيحِ الْكُفَايَةِ

تَأَلَّفَ

الْفَقِيهَ الْمُحَقِّقَ

سَيِّدَ آيَةِ اللَّهِ السَّيِّدِ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَارِثِيِّ الْمُرْجِيَّ

إِعْدَادَ

مُحَمَّدَ عَلِيَّ الْمَوْسَوِيِّ الْمُرْجِيَّ

الْجُزْءَ التَّاسِعَ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف أنبيائه محمّد وآله الطيبين
الطاهرين، سيّما الإمام المبين وغيّات المضطرّ المستكين عجل الله تعالى فرجه الشريف،
واللعن على أعدائهم إلى يوم الدين.

السابع^{١)}

التنبيه السابع: الأصل المثبت

١) الغرض من عقد هذا الأمر هو البحث عن حجّية الأصل المثبت وعدمها، ولذا اشتهر هذا بتنبيه الأصل المثبت، ولا يخفى أنّ البحث في هذا التنبيه من أهمّ المباحث المتعلقة بالاستصحاب وسائر الأصول العملية، لما نبّهنا عليه في أوّل التنبيهات من أنّها تتعلق بأركان الاستصحاب من اليقين والشكّ والأثر الشرعي المترتب على المستصحب.

وهذا التنبيه يبحث فيه عن اختصاص جريان الاستصحاب بما إذا ترتب أثر شرعي على نفس المستصحب على ما سيظهر، وأنّه لا يشمل الأثر الشرعي المترتب على المستصحب بواسطة عقلية أو عادية، كاستحباب خضاب اللحية التي هي لازم عادي لبقاء حياة الطفل المستصحبة.

وعليه، فلا بدّ من البحث عن عموم دليل الاستصحاب، وشموله للأثر مع الوساطة غير الشرعية، وعدمه. ولو لم يكن الاستصحاب المثبت للأثر المترتب على واسطة غير شرعية حجّةً، فعدم حجّية مثبتات سائر الأصول الفاقدة لجهة التنزيل والإحراز يكون بالأولوية.

لا شبهة في أن قضية أخبار الباب هو إنشاء حكمٍ مماثلٍ

وهذا ظهر غموض ما أفاده المحقق الميرزا الآشتياني رحمته من قوله: «لا يخفى عليك أن هذا الأمر لا تعلق له بأحد الأمور التي ذكرها دام ظلّه من أركان الاستصحاب إلا بتكلف ركيك»^(١).

وذلك لما عرفت من أن البحث عن اختصاص الأثر بنفس المستصحاب وعمومه لأثر الوساطة غير الشرعية - مع كثرة الفروع المترتبة عليه - مما يلزم على الفقيه تنقيحه. وفي شرح المحقق الآشتياني عن مجلس درس الشيخ الأعظم أن أول من عنون عدم حجّية الأصل المثبت هو الشيخ الكبير في كشف الغطاء وتبعه الفقهاء من بعده. وكيف كان، فقد تعرّض المصنف قبل الخوض في المقصود لأمرين:

الأول: ما يستفاد من أخبار الاستصحاب.

الثاني: لزوم ترتيب كل أثر شرعي أو عقلي يترتب على المتيقّن على الاستصحاب الجاري في الحكم أو الموضوع، وبعد بيان الأمرين أخذ في مباحث الأصل المثبت.

أمّا الأمر الأول الذي تعرّض له بقوله: «لا شبهة في أن قضية أخبار الباب» فتوضيحه: أنه - بعد وضوح انتقاض اليقين وجداناً وكونه طريقاً، وامتناع تعلق حرمة النقض به - لا بدّ أن يراد من حرمة النقض ووجوب الإبقاء إنشاء حكمٍ مماثل للمتيقّن السابق إن كان حكماً، كما إذا كان المتيقّن وجوب الجلوس مثلاً في المسجد إلى الزوال، وشكّ في بقاء هذا الوجوب فيما بعد الزوال، فالمجوعول حينئذٍ وجوبٌ مماثل لذلك الوجوب. أو إنشاء حكمٍ مماثلٍ لحكم المتيقّن إن كان موضوعاً، كما إذا كان المتيقّن عدالة زيد يوم الجمعة، وشكّ في بقائها يوم السبت، فإن المجوعول حين

للمستصحب (*)

الشكّ في بقائها مثل أحكام العدالة الواقعية كجواز الائتمام به وقبول شهادته، لا أنّ المجعول أحكام العدالة حقيقةً، لأنّ موضوعها هو العدالة الواقعية، لا العدالة المشكوكة، ومن المعلوم تقوُّم جعل الحكم المماثل بالشكّ، ولذا يرتفع بارتفاع الشكّ. وبالمجملة: فمعنى وجوب إبقاء المتيقّن هو جعل مثله من الآثار الشرعية إن كان المتيقّن بنفسه حكماً شرعياً، أو جعل مثل أحكامه إن كان المتيقّن موضوعاً ذا أثر شرعي، كالعدالة والفقاهة والفقير والغني، كما مرّ آنفاً. وأمّا الأمر الثاني فسيأتي بيانه.

(*) لا يخفى مغايرة هذا التعبير لما أفاده الشيخ رحمته بقوله: «إنّ معنى عدم نقض اليقين والمضي عليه هو ترتيب آثار اليقين السابق الثابتة بواسطته للمتيقّن، ووجوب ترتيب تلك الآثار من جانب الشارع»^(١).

وجه المغايرة أنّ كلام الشيخ ناظر إلى ترتيب ما للمتيقّن من الأحكام الشرعية في ظرف الشكّ في بقائه، وهذا لا يكون مطّرداً، إذ ربما لا يكون للحكم المتيقّن أثر شرعي حتّى يجب إبقاؤه بدليل الاستصحاب. وآثاره العقلية كوجوب المقدمة وحرمة الضد ووجوب الإطاعة وغيرها غير قابلة للجعل، بعد وضوح أنّ مفاد الأصل العملي لا بدّ أن يكون ممّا تناله يد التشريع.

وعليه، فما أفاده المصنف أولى، لا طرّاد «الحكم المماثل» في جميع الموارد، سواء أكان المستصحب حكماً شرعياً أم موضوعاً له، وعدم محذورٍ في جعل الحكم المماثل في كلا الموردين. وقد تعرض المصنف رحمته لهذا المطلب في حاشية الرسائل^(٢)، فراجع.

«١» فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢٣٣

«٢» حاشية الرسائل، ص ٢١٠

في استصحاب الأحكام^(١)، ولأحكامه^(٢) في استصحاب الموضوعات.
كما لا شبهة^(٣) في ترتيب ما للحكم المنشأ بالاستصحاب

(١) يعني: كما إذا كان المستصحب حكماً كالوجوب، فوجوب إبقائه هو جعل وجوبٍ مماثلٍ له حال الشك.

(٢) معطوف على «للمستصحب» يعني: إنشاء حكمٍ مماثلٍ لأحكام المستصحب في استصحاب الموضوعات ذوات الآثار الشرعية كالعدالة والحريّة والحياة.

(٣) هذا إشارة إلى الأمر الثاني، وهو لزوم ترتيب كل أثر شرعي أو عقلي على الاستصحاب.

ومحصّل ما أفاده فيه: أنّ الأثر الشرعي تارةً يترتب على نفس الحكم الواقعي، وأخرى على ما هو أعمّ منه ومن الظاهري، وكذا الأثر العقلي، فالصور أربع.

لا إشكاله في لزوم ترتيب الأثر الشرعي على الحكم الثابت بالاستصحاب في صورتين الأوليين، كما إذا فرضنا أنّ لوجوب الجلوس في المسجد بعد الزوال أثراً شرعياً بعنوان ثانوي كوجوب صلاة ركعتين فيه بسبب النذر أو الحلف مثلاً، أو

لكن يمكن دفع الإشكال بأنّ تعبير الشيخ بعد كلامه المتقدم بقوله: «إذا عرفت هذا ... فإن كان - أي المستصحب - من الأحكام الشرعية فالجوعول في زمان الشك حكم ظاهري مساوٍ للمتيقن السابق في جميع ما يترتب عليه، لأنّه مفاد وجوب ترتيب آثار المتيقن السابق» مانع عن ورود الإشكال على ما أفاده في صدر التنبيه، إذ لا فرق في الالتزام يجعل الحكم الظاهري بأدلة الاستصحاب بين كون المستصحب حكماً وبين كونه موضوعاً، هذا.

وأما تعبير المصنف بـ «لا شبهة» الظاهر في إرسال ذلك إرسال المسلّمات، فمبني على ما استقرّ عليه رأيه من اقتضاء أخبار الاستصحاب جعل الحكم المماثل، وإلا فلا يلتزم مع الآراء المتشكّكة في مفادها، واختلافها في اقتضاء بعضها حجة مثبتاته.

بعنوان أوّلي كعدم جواز النافلة لمن عليه الفريضة، أو عدم جواز إجارة نفسه للصلاة عن الغير، أو الحجّ أو الصوم كذلك مع اشتغال ذمّته بهذه الواجبات، فإذا ثبت بقاء وجوبها بالاستصحاب ترتّب عليه هذه الحرمات.

أو ثبت بالاستصحاب وجوب الجلوس، ترتّب على هذا الوجوب وجوب صلاة ركعتين فيه، سواء أكان موضوع وجوب هذه الصلاة وجوب الجلوس واقعاً، أم أعمّ منه، إذ الاستصحاب يُثبت الحكم الواقعي ظاهراً في ظرف الشكّ، فكلُّ أثرٍ شرعي يترتب على الحكم الواقعي يترتب عليه باستصحابه، لإحراز الموضوع تبعداً فيما كان الأثر مترتباً على الواقع، وإحرازه وجداناً فيما كان الأثر مترتباً على الأعمّ من الواقع والظاهر.

كما لا إشكال في لزوم ترتيب الأثر العقلي في الصورة الرابعة، وهي ترتبه على الحكم الواقعي بوجوده الأعمّ من الواقعي والظاهري، كوجوب المقدّمة وحرمة الضدّ بناءً على عقليتهما، فإذا ثبت وجوب صلاة الجمعة مثلاً بالاستصحاب ثبت وجوب مقدّمته وحرمة ضدها.

كما لا إشكال أيضاً في عدم ترتب الأثر العقلي في الصورة الثالثة، وهي ترتبه على الحكم بخصوص وجوده الواقعي لا الأعمّ منه ومن الظاهري، وذلك لعدم إحراز موضوعه بالاستصحاب. فإذا كان الإجزاء مثلاً حكماً عقلياً مترتباً على الوجوب الشرعي بوجوده الواقعي، فهو لا يترتب على وجوب صلاة الجمعة الثابت بالاستصحاب، إذ لا يثبت به إلا وجوبها تبعداً، والمفروض أنّ إجزاء صلاة الجمعة عن الظهر منوط بوجوبها واقعاً.

كما لا يثبت باستصحاب الطهارة الحديثة إجزاء الصلاة المأتيّ بها استناداً إلى استحبابها، حيث إنّ الإجزاء عقلاً مترتب على الطهارة بخصوص وجودها الواقعي،

من ^١ الآثار الشرعية والعقلية.

وإثما الإشكال ^٢ في ترتيب (*) الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب

لا الأعمّ منه ومن الظاهري، ولذا يقال بعدم الإجزاء في الأحكام الظاهرية. فتلخص: أنه إذا ثبت الحكم الواقعي تبعداً بالاستصحاب الجاري في الموضوع أو الحكم، وكانت له آثار شرعية أو عقلية مترتبة على وجوده الواقعي أو الأعمّ منه ومن الظاهري، ترتبت تلك الآثار بأجمعها عليه، إذ المفروض أنه تمام الموضوع لها، سواء أكانت عرضية كالحرمة والنجاسة للعصير المغلي إذا شكّ في ذهاب ثلثيه، فإنّ هذين الحكمين بناءً على القول بالنجاسة يترتبان عرضاً على استصحاب عدم ذهاب ثلثيه. أم طولية، كما إذا فرض ترتب مانعية الحرير الخالص للرجال على حرمة لبسه تكليفاً، فإذا شكّ في خلوصه، وجرى فيه الاستصحاب، وثبت به تبعداً خلوصه ترتب عليه حرمة لبسه وما يترتب عليها من المانعية.

(١) بيان لـ «ما» في قوله: «ما للحكم» وقد تقدّم أنّاً تقريب ترتب الآثار الشرعية والعقلية على الحكم المستصحب، وأنه يترتب عليه جميع الأحكام الشرعية والعقلية، إلّا الحكم العقلي المترتب على الحكم الواقعي بوجوده الواقعي.

(٢) هذا شروع في المباحث المتعلقة بالأصل المثبت الذي هو المقصود الأصلي

من عقد هذا التنبيه.

(*) لا يخفى أنه يعتبر في محل النزاع أن يكون اللازم - كنبات اللحية - مترتباً على بقاء المستصحب، لا على حدوثه وبقائه، إذ مع تيقن حدوثه يكون هو بنفسه أيضاً كالمستصحب متيقن الحدوث ومورداً للاستصحاب، ومعه لا حاجة إلى الأصل المثبت والبحث عن حجتيه وعدمها، لكفاية استصحاب نفس اللازم في ثبوت أثره الشرعي.

ومحصّل ما أفاده في ذلك: أنّه إذا كان للمستصحب لازم عقلي أو عادي، وكان لذلك اللازم أثر شرعي، فهل يترتب ذلك الأثر الشرعي على مجرد استصحاب ملزومه أم لا؟ فمن قال بحجّية الأصل المثبت يقول: نعم، ومن قال بعدمها يقول: لا. أمّا مثال اللازم العقلي، فكملاقة الثوب المنتجس للماء الذي شكّ في بقائه على الكريّة، فإنّ استصحاب كرىته إلى زمان الملاقاة يلزمه عقلاً ملاقة الثوب للماء في حال الكريّة، ويترتب على هذا اللازم العقلي طهارة الثوب التي هي أثر شرعي. وبالجملة: فالمستصحب هو كرىّة الماء، ولازمه العقلي هو ملاقة الثوب له في حال الكريّة، والأثر الشرعي المترتب على هذا اللازم العقلي هو طهارة الثوب.

وأما مثال اللازم العادي للمستصحب، فكنبات اللحية الذي هو لازم لحياة الغائب، فإذا جرى استصحاب حياته المستلزم بقاءه عادةً لنبات لحيته أو بياضها، فهل يثبت باستصحابها هذا اللازم العادي حتّى يترتب عليه آثاره الشرعية، من حرمة حلقها، واستحباب تسريحها وتدويرها مثلاً، أم لا؟

وبعبارة أخرى: محلّ النزاع في الأصل المثبت هو: أنّ الاستصحاب كما يُثبت الأحكام الشرعية المترتبة على المستصحب بلا واسطة كحرمة تقسيم أموال الغائب وحرمة تزويج زوجته، وغيرها من الأحكام المترتبة على الحياة، كذلك تُثبت الآثار الشرعية المترتبة على لوازم الحياة عقلاً أو عادةً كالمثالين المزبورين، أو لا؟ مع وضوح عدم عرضية الحكم الثابت لنفس المستصحب كالحياة - المترتب عليها وجوب الإنفاق على زوجته وحرمة تزويجها وتقسيم أمواله - مع الحكم الثابت للازم المستصحب عادةً كنبات اللحية الذي هو لازم عادي للحياة، فإنّ حكمها الشرعي كحرمة حلقها واستحباب تسريحها وتدويرها مثلاً ليس في عرض حكم نفس الحياة، بل في طولها، لوساطة اللازم العادي بينهما.

بواسطة غير شرعية^(١) عاديةً كانت أو عقلية^(٢).

ومنشؤه^(٣) أن مفاد الأخبار: هل هو تنزيلُ المستصحب

(١) احتراز عما إذا كانت الوساطة أثراً شرعياً، كما إذا كان للمستصحب آثار شرعية طولية، بحيث كان كلُّ سابقٍ منها موضوعاً للاحقه، نظير استصحاب طهارة الماء التي يترتب عليها أولاً جواز الوضوء به، وثانياً جواز الدخول في الصلاة، وثالثاً مالكية المصلّي للأجرة إذا كانت صلاته استنجارية، ورابعاً جواز تبديل الأجرة بمالٍ آخر، إلى غير ذلك من الآثار الشرعية، فإن جميع هذه السلسلة من المبدأ والمنتهى أحكام شرعية يترتب كلٌّ لاحقٍ منها على سابقه، فكلُّ مستصحبٍ يكون كذلك يترتب عليه باستصحابه جميعُ أحكامه الشرعية وإن كانت في غاية الكثرة، إذ المفروض أن كلّها شرعي، ويترتب جميعها على المستصحب بلا وساطة أمر تكويني، ويكون مثل هذا الاستصحاب أجنياً عن الأصل المثبت، لعدم كون شيءٍ من الوسائط أمراً عقلياً أو عادياً.

(٢) قد عرفت مثال كلٍّ من الوساطة العادية والعقلية.

(٣) أي: ومنشأ الإشكال في حجّية الاستصحاب المثبت وعدمها، أن مفاد الأخبار... إلخ، وتوضيحه: أن هنا مقامين: أحدهما ثبوتي، والآخر إثباتي. أمّا المقام الأول، فمحصل ما أفاده فيه: أن الوجوه المحتملة في أخبار الاستصحاب - التي هي منشأ اعتبار الأصل المثبت وعدمه - ثلاثة:

الأول: أن مفاد « لا تنقض اليقين بالشك » التعبد ببقاء المستصحب بلحاظ أثره الشرعي المترتب عليه بلا واسطة، كالتعبد بالطهارة الحديثة المشكوكه لجواز مسّ كتابة القرآن.

الثاني: أن مفاد الأخبار التعبد ببقائه بلحاظ أثره مطلقاً ولو بواسطة، بمعنى كون الملحوظ طبيعة الأثر المترتب على المستصحب، سواء أكان بلا واسطة أم معها،

كمثال نبات اللحية على ما تقدم آنفاً، وكاستصحاب بقاء النار بلحاظ أثر إحراق مال الغير وهو الضمان.

فالمقصود من إطلاق دليل الاستصحاب هو: أنه كما يصدق «نقض اليقين بالشك» إذا لم يرُتَّب المكلف أثر الحياة مثلاً بلا واسطة - كوجوب الإنفاق وحرمة تقسيم ماله - على استصحاب الحياة، كذلك «يصدق نقض اليقين بالحياة بالشك فيها» إذا لم يرُتَّب أثر الحياة مع الواسطة، كحرمة حلق اللحية المترتبة على النبات الذي هو لازم عادي لبقاء الحياة.

وعليه، فالمطلوب بقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالحياة بالشك فيها» ترتيب جميع آثار الحياة الشرعية، سواء ترتبت عليها بلا واسطة أم معها.

الثالث: أن مفاد الأخبار تنزيل الشيء والتعبّد به بما له من اللوازم العقلية والعادية، بحيث لا يختصّ التعبّد بالملزوم كالحياة مثلاً، بل يشمل كلاً من الحياة ولازمها العادي.

ومن هنا يظهر الفرق بين هذا الوجه وبين الوجهين المتقدمين، حيث إنّ التعبّد في هذا الوجه وارد على كلّ من الملزوم واللازم، فمعنى استصحاب حياة زيد مثلاً التعبّد بها وبلازمها العادي معاً كنبات اللحية.

بخلاف الوجهين الأولين، فإنّ يد التعبّد فيهما لا تنال اللوازم العقلية والعادية أصلاً، بل يده فيهما مقصورة على الأثر الشرعي، غاية الأمر أنّ التعبّد في الوجه الأول يكون بلحاظ الأثر الشرعي المترتب على المستصحب بلا واسطة. وفي الوجه الثاني يكون بلحاظ طبيعة الأثر المترتب على المستصحب ولو مع الواسطة، من دون أن تنال يد التعبّد نفس الواسطة العقلية أو العادية التي هي على الفرض موضوع للأثر الشرعي كموضوعية نفس المستصحب له.

والتعبد به وحده^(١) بلحاظ خصوص ما له من الأثر بلا واسطة^(٢)؟ أو تنزيله^(٣) بلوازمه^(٤) العقلية أو العادية؟ كما هو^(٥) الحال في تنزيل مؤديات الطرق

ثم إنّه غير خفي على ذي مسكة اختلاف هذه الوجوه في اقتضاء حجّية الأصل المثبت وعدمه، حيث إنّه بناءً على الوجه الأوّل لا مقتضي لحجّيته، لاختصاص التعبد بالأثر المترتب على المستصحب بلا واسطة، وبناءً على الوجهين الأخيرين يكون مقتضي لحجّية الأصل المثبت فيهما موجوداً، وتصل النوبة إلى علاج المانع وهو معارضة الأصل في الثابت للأصل في المثبت، كما عن كاشف الغطاء^(٦) وسيأتي بيانه في التعليقة إن شاء الله تعالى.

هذا محصل الكلام في المقام الأوّل، وأمّا المقام الثاني فسيأتي في (ص ١٩).

(١) هذا الضمير وضمير «به» راجعان إلى المستصحب.

(٢) هذا إشارة إلى الوجه الأوّل المذكور بقولنا: «الأوّل: أن يكون مفاد

لا تنقض ... إلخ».

(٣) معطوف على «تنزيل» وضميره راجع إلى «المستصحب» وهذا إشارة

إلى الوجه الثالث المذكور بقولنا: «الثالث أن يكون مفاد الأخبار تنزيل الشيء

والتعبد به ... إلخ».

(٤) أي: مع لوازم المستصحب من العقلية والعادية، بحيث تنالها يد التعبد

والتنزيل كما تنال نفس المستصحب.

(٥) يعني: كما أن تنزيل الشيء مع لوازمه حال تنزيل مؤديات الطرق

والأمارات، حيث إن تنزيلها لا يختصّ بنفس مؤدياتها، بل يعمّها ولوازمها، فإن قيام

البينة على كون اليوم من شهر رمضان مثلاً كما ثبت أنّه من رمضان، كذلك ثبت

ثانوية الغد للشهر، وهكذا، فالآثار الشرعية من استحباب الغسل والصلوات

والأدعية المترتبة على أيامها ولياليها المتصفة بوصفٍ خاصٍّ من حيث الزوجية

والأمارات، أو بلحاظ^{١)} مطلق ما له من الأثر ولو بالواسطة؟ بناءً على صحة التنزيل^{٢)} (*) (بلحاظ أثر الواسطة

والفردية، وكذا تعيين ليالي القدر، تترتب على البيّنة المزبورة. وبالجملة: فالتنزيل في الأصل المثبت نظير التنزيل في الأمارات التي لها كشف وحكاية عن الواقع.

١) معطوف على قوله: «بلحاظ» وهذا إشارة إلى الوجه الثاني الذي ذكرناه بقولنا: «الثاني: أن يكون مفاد الأخبار التعبد ببقائه بلحاظ أثره مطلقاً... إلخ». وكان الأولى ذكر هذا عقيب الوجه الأول، لأن هذا قسم منه، حيث إن تنزيل المستصحب وحده يكون تارةً بلحاظ أثر خاصّ بلا واسطة، وأخرى بلحاظ مطلق الأثر ولو مع الواسطة، فمورد التعبد والتنزيل في كلا الوجهين هو نفس المستصحب فقط، والاختلاف إنما هو في الأثر المترتب على تنزيله من كونه خصوص الأثر بلا واسطة أو مطلقاً ولو مع الواسطة.

وعليه، فالأولى سوق العبارة هكذا: «بلحاظ خصوص ما له من الأثر بلا واسطة، أو بلحاظ مطلق ما له من الأثر ولو بالواسطة».

٢) هذا إشارة إلى بعض وجوه اعتبار الأصل المثبت، توضيحه: أن استصحاب

(*) ولكن الوجه عدم صحة التنزيل بهذا اللحاظ، ضرورة أنه ما يكون شرعاً لشيء من الأثر لادخل له بما يستلزمه عقلاً أو عادةً. وحديث أثر الأثر أثر وإن كان صادقاً، إلا أنه إذا لم يكن الترتب بين الشيء وأثره وبينه وبين مؤثره مختلفاً، وذلك ضرورة أنه لا يكاد يكون الأثر الشرعي لشيءٍ أثراً شرعياً لما يستلزمه عقلاً أو عادةً أصلاً، لا بالنظر الدقيق العقلي ولا بالنظر المسامحي العرفي، إلا فيما عدّ أثر الواسطة أثراً لذيها، لخفائها أو لشدة وضوح الملازمة بينهما عدّاً شيئاً واحداً ذا وجهين، وأثر أحدهما أثر

أيضاً^(١) لأجل^(٢) أن أثر الأثر أثر.
وذلك^(٣) لأن

بقاء الموضوع معناه جعل مثل ما له من الآثار الشرعية مطلقاً، سواء أكانت ثابتة له بلا واسطة أم معها، حيث إن الأثر المترتب على أثر شيء يعدُّ أثراً لذلك الشيء، فيترتب عليه باستصحابه وإن لم يترتب موضوعه وهو الواسطة بين المستصحب وأثره، لعدم كونها أثراً فرعياً حتى تناهها يد التشريع.

فحاصل هذا الوجه: أنه بالتعبّد الواحد يُجعل مثل جميع الأحكام المترتبة على المستصحب، سواء أكانت مع الواسطة أم بدونها. وأمّا نفس الواسطة، فلعدم قابليتها للجعل التشريعي لا تثبت بالاستصحاب.

(١) يعني: كصحة التنزيل بلحاظ أثر نفس الملزوم وهو ذو الواسطة.

(٢) هذا تعليل لقوله: «بناءً على صحة التنزيل» يعني: أن ثبوت أثر الأثر إنّما هو لأجل كونه من آثار الشيء المستصحب، فاستصحابه كافٍ في تحقّقه، من غير حاجة إلى جعلٍ آخر وتعبّد ثانوي، بل استصحاب نفس الشيء ذي الواسطة كافٍ في ثبوت أثرها الشرعي.

(٣) بيان لمنشئية الاحتمالين اللذين ذكرهما في أخبار الاستصحاب للحجية الاستصحاب المثبت وعدمها، ومحصله: أنه بناءً على كون مفادها تنزيل الشيء وحده بلحاظ أثر نفسه فقط، لا يترتب على استصحاب الشيء إلا الآثار الشرعية المجعولة لنفسه، دون الأحكام الشرعية الثابتة للوازمه، فاستصحاب الحياة مثلاً يُثبت آثارها من حرمة تقسيم المال وحرمة تزويج الزوجة ونحوهما، دون أحكام لازمها كنبات الحية.

مفادها^(١) لو كان هو تنزيل الشيء وحده بلحاظ أثر نفسه، لم يترتب عليه^(٢) ما^(٣) كان مترتباً عليها^(٤)، لعدم^(٥) إحرازها حقيقة^(٦) ولا تعبداً، ولا يكون^(٧)

وبناءً على كون مفاد أخبار الاستصحاب تنزيل الشيء مع لوازمه، بحيث يشمل التعبد كليهما، أو تنزيله بلحاظ طبيعة الأثر المنطبقة على آثاره مطلقاً ولو مع الوساطة، فالتعبد في هذه الصورة واحد، وفيما قبله متعدّد، لشمول التنزيل لكل من الشيء ولوازمه، فكأنه قال: «نزلت الحياة المشكوكة - مع ما لها من اللوازم - منزلة الحياة المعلومة».

(١) أي: مفاد الأخبار، وضمير «هو» راجع إلى «مفادها».

(٢) هذا الضمير وضمير «نفسه» راجعان إلى «الشيء» الذي يراد به المستصحب.

(٣) المراد بالموصول الآثار الشرعية المترتبة على الوساطة.

(٤) أي: على الوساطة.

(٥) تعليل لقوله: «لم يترتب» وحاصله: أن وجه عدم ترتب أثر الوساطة على استصحاب ذي الوساطة - فيما إذا كان مفاد الأخبار تنزيل الشيء وحده بلحاظ أثر نفسه - هو عدم إحراز الوساطة التي هي موضوع حكمها، لا وجداناً كما هو واضح، ولا تعبداً، إذ المفروض اختصاص التعبد والتنزيل الاستصحابي بذوي الوساطة، فلا وجه أصلاً لترتيب حكم الوساطة باستصحاب ذيها.

(٦) أي: وجداناً، وعدم إحراز الوساطة وجداناً واضح كما مرّ، وكذا عدم إحرازها تعبداً، لما عرفت من اختصاص التنزيل بذوي الوساطة، وعدم شموله للوساطة.

(٧) معطوف على «عدم» ومتمم لوجه عدم ترتب أثر الوساطة على استصحاب ذيها، يعني: أن علّة عدم ترتب أثرها على استصحاب ذي الوساطة هي عدم إحراز الوساطة، وعدم كون تنزيل المستصحب بلحاظ مطلق آثاره وإن كانت

تنزيله^١ بلحاظه^٢، بخلاف^٣ ما لو كان تنزيله بلوازمه، أو بلحاظ^٤ ما يعم آثارها^٥، فإنه^٦ يترتب باستصحابه^٧ ما كان بوساطتها^٨.

مع الواسطة، إذ مع وجود أحد هذين الأمرين يترتب أثر الواسطة على استصحاب ذيها. كما تقدم بيانه في (ص ٩).

وحقّ العبارة أن تكون هكذا: «ولعدم كون تنزيله بلحاظه».

(١) أي: تنزيل الشيء.

(٢) الضمير راجع إلى الموصول في «ما كان» المراد به أثر الواسطة.

(٣) يعني: بخلاف ما لو كان تنزيل الشيء مع لوازمه، كما هو مقتضى

الاحتمال الثالث.

(٤) معطوف على «بلوازمه» يعني: بخلاف ما لو كان تنزيل الشيء بلحاظ

مطلق آثاره، كما هو مقتضى الاحتمال الثاني، وحاصله: أنّ التنزيل إذا كان بأحد هذين النحويين، ترتّب على المستصحب آثارٌ لوازمه، كما مرّ تفصيله.

(٥) أي: آثار الواسطة.

(٦) الضمير للشأن، وهذا متفرع على الاحتمالين اللذين أشار إليهما بقوله:

«بخلاف ما لو كان تنزيله بلوازمه ... إلخ» ضرورة أنّ لازمهما ترتب أحكام الواسطة باستصحاب ذيها، كما مرّ تفصيله آنفاً.

(٧) أي: باستصحاب الشيء، و«ما» الموصول فاعلٌ «يترتب».

(٨) أي: بوساطة الواسطة، يعني: فإنه يترتب - بسبب استصحاب الشيء -

أحكامه الثابتة له بوساطة الواسطة العقلية أو العادية.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل المتكفل لحال الثبوت، وبيان الوجوه المحتملة في

أخبار الاستصحاب.

والتحقيق^{١١} أن الأخبار إنما تدلّ على التعبد

(١) هذا شروع في المقام الثاني، أعني به أحد المعاني المذكورة، بحيث يكون هو المدار في مقام الاستدلال، ومحصله: أن المتعين هو الاحتمال الأول، أي: كون التنزيل بلحاظ أثر نفس المتيقن بلا واسطة. وتفصيله منوط ببيان أمور:

الأول: أنه قد تقدّم كون مفاد «لا تنقض» جعل حكم مماثل للمستصحب أو لحكمه، لا جعل حكم لغير المستصحب من اللوازم العقلية والعادية، وذلك لأن اليقين في باب الاستصحاب طريقي، فالتعبد الاستصحابي لا بد أن يتعلّق بما تعلّق به اليقين، فإذا كانت الحياة مثلاً متيقنة سابقاً، وشكّ في بقائها، كان مورد التعبد لا محالة نفس الحياة، لأن اليقين تعلّق بها، لا غيرها من لوازمها.

فالنتيجة: أنه لا يترتب على استصحاب الحياة إلا أحكام نفسها، دون آثار لوازمها التي لم يتعلّق بها يقين وشكّ.

الثاني: أن لوازم المستصحب على قسمين:

أحدهما: أن تكون لازمة له حدوثاً وبقاءً كضوء الشمس.

والآخر: أن تكون لازمة له بقاءً فقط كنبات اللحية.

ومحلّ الكلام هو القسم الثاني، إذ لا أثر للقسم الأول، بعد كونه بنفسه مجرئ الاستصحاب، لتعلّق اليقين والشكّ به كملزومه.

الثالث: أن شرط التمسك بإطلاق الدليل أن لا يكون هناك قدر متيقن في مقام التخاطب، إذ الإطلاق منوط بعدم البيان، ومن المعلوم أنه صالح للبيانية كما ثبت في محله، فلا ينعقد معه إطلاق الدليل.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أنه لا مجال لاستظهار الاحتمالين الأخيرين، لأنّ جواز الأخذ بهما منوط بإطلاق دليل التنزيل، حتى يكون ناظراً إلى التعبد بالملزوم

بما^(١) كان على يقينٍ منه فشكّ، بلحاظ^(٢) ما لنفسه من^(٣) آثاره

واللوازم معاً، كما هو مقتضى الاحتمال الثاني، أو إلى لحاظ مطلق الأثر ولو كان أثر
الواسطة، كما هو مقتضى الاحتمال الثالث. وقد عرفت توقّف الإطلاق على عدم
البيان الذي ينتقض بالقدر المتيقّن التخاطبي، لصلاحيته للبيانية.

وهذا موجود فيما نحن فيه، لأنّ المتيقّن من « لا تنقض اليقين بالشك » - بعد
وضوح طريقة اليقين وعدم موضوعيته - هو عدم نقض ما تعلّق به اليقين أعني به
نفس المزوم كحياة الغائب، دون لوازمه المترتبة على بقائه كنبات اللحية، إذ ليست
نفس اللوازم متعلّقة لليقين حتى يجري فيها الاستصحاب، كي يثبت به آثارها
الشرعية.

كما أنّ مطلق الآثار الشرعية - ولو مع الوساطة - ليس ملحوظاً في استصحاب
المزوم حتى يترتب باستصحابه تلك الآثار، لتوقّف هذا للحاظ على الإطلاق الذي
عرفت عدم تماميته، لوجود القدر المتيقّن.

فالتنتيجة: قصور أخبار الاستصحاب عن إثبات حجّية الأصل المثبت، وأنّ
المتعيّن من الاحتمالات الثلاثة المذكورة فيها هو الاحتمال الأوّل الذي مقتضاه عدم
اعتبار الاستصحاب المثبت.

(١) أي: بالمتيقّن، لأنّ اليقين طريق إليه بالخصوص، فإنّ اليقين بالحياة
لم يتعلّق بلازمها كالنبات، والاستصحاب لا يجري إلّا فيما تعلّق به اليقين وهو الحياة،
فلا بدّ أن يكون التعبد بأثر نفس المتيقّن أيضاً، لأنّه المتيقّن والمشكوك، دون غيره.

(٢) متعلّق بـ « التعبد » وقد عرفت أنّها « راجعة إلى الموصول في « بما ».

(٣) بيان للموصول في قوله: « ما لنفسه ».

وأحكامه^(١)، ولا دلالة لها^(٢) بوجه^(٣) على تنزيله^(٤) بلوازمه التي لا تكون كذلك^(٥)، كما هي^(٦) محلّ ثمرّة الخلاف، ولا على تنزيله^(٧)

(١) الضمير راجع إلى الموصول في: «بما كان».

(٢) أي: للأخبار. وجهُ عدم دلالتها على تنزيل المستصحب مع لوازمه أو تنزيله بلحاظ مطلق آثاره ولو مع الوساطة - حتى يكون الاستصحاب المثبت حجةً بلحاظ هذين الوجهين اللذين تقدّما في المقام الأوّل أعني به مرحلة الثبوت - هو ما مرّ من وجود القدر المتيقّن المانع عن انعقاد الإطلاق للأخبار.

(٣) يعني: لا صراحةً كما هو واضح، ولا ظهوراً إطلاقياً، لما عرفت من وجود القدر المتيقّن التخاطبي.

(٤) أي: تنزيل ما كان على يقينٍ منه - وهو المتيقّن - مع لوازمه التي لا تكون متيقّنةً سابقاً، ولم يكن المكلف على يقينٍ منها. وهذا أشار إلى أمرين: أحدهما: منع الاحتمال الأوّل، وهو تنزيل المتيقّن مع لوازمه. وثانيهما: تعيين اللوازم التي تكون محلّ البحث في الأصل المثبت، وهي ما تترتّب على المستصحب بقاءً فقط، وقد عرفت توضيحه في الأمر الثاني المتقدم في (ص ١٩).

(٥) أي: متيقّنةً سابقاً، إذ لو كانت كذلك لجرى الاستصحاب في نفسها، لاجتماع ركني الاستصحاب - من اليقين والشكّ - فيها.

(٦) أي: اللوازم التي ليس المكلف على يقينٍ منها محلّ ثمرّة الخلاف في الأصل المثبت، دون مطلق اللوازم ولو كانت مترتبةً على الحدوث والبقاء، لما عرفت من أنّها بنفسها كملزوماتها مورد الاستصحاب، فهنا استصحابان.

(٧) معطوف على «تنزيله» يعني: ولا دلالة للأخبار على تنزيل المستصحب

بلحاظ ما له ^١ مطلقاً ولو ^٢ بالواسطة، فإن ^٣ المتيقن إنما هو لحاظ آثار نفسه (*) وأما آثار

مع لوازمه، بحيث تكون نفس اللوازم أيضاً مورداً للاستصحاب، ولا على تنزيل المستصحب بلحاظ مطلق آثاره ولو مع الوساطة، إذ لو كانت للأخبار دلالة على التنزيل بأحد هذين الوجهين، كان الاستصحاب المثبت حجةً.

لكن تسميته بالأصل المثبت بناءً على جريان الاستصحاب في نفس اللوازم كجريانه في الملزومات - كما هو مقتضى الوجه الأول أعني به قوله: «على تنزيهه بلوازمه التي لا تكون كذلك» - لا تخلو من المسامحة.

(١) هذا الضمير وضمير «تنزيهه» راجعان إلى «ما كان» وهو المتيقن.

(٢) بيان للإطلاق، والمراد بالواسطة هي العقلية والعادية، وهذا إشارة إلى منع الاحتمال الثاني.

(٣) هذا تعليل لقوله: «ولا دلالة لها بوجه» وقد اتضح مما مرّ، وحاصله: أنه لا إطلاق في الأخبار حتى تدلّ على أحد هذين التنزيلين اللذين بُني عليهما الاستصحاب المثبت. وذلك لما عرفت من أن المتيقن في مقام التخاطب - وهو تنزيل المتيقن بلحاظ آثار نفسه لا آثاره مطلقاً ولو مع الوساطة - مانع عن انعقاد الإطلاق في الأخبار، فلا سبيل إلى استظهار أحد هذين التنزيلين المبني عليهما اعتباراً الاستصحاب المثبت، لا بتناؤه على إطلاقها المسدود بأبه.

(*) لا يخفى أن المصنف رحمته منع - في الحاشية ^١ - الإطلاق أيضاً بالقدر المتيقن

لوازمه^(١) فلا دلالة^(٢) هناك على لحاظها

(١) هذا الضمير وضمير «نفسه» راجعان إلى الموصول في «ما كان» وهو الشيء المتيقن المستصحب.

(٢) هذه نتيجة القدر المتيقن، يعني: بعد كون المتيقن من الأخبار هو تنزيل

في مقام التخاطب.

لكن المنع به منوط بصلاحيته لذلك، وهو غير ظاهر، كما سيظهر وجهه إن شاء الله تعالى.

وذهب شيخنا المحقق العراقي رحمته إلى انصراف الإطلاق إلى خصوص الآثار المترتبة على المستصحب بلا واسطة، وإن كان للشارع جعل مطلق ما يترتب على المستصحب من الآثار الشرعية أعم من كونها بلا واسطة أو معها^(١).

ولعل الأولى في منع الإطلاق أن يقال: إن الإطلاق منوط بصدق اللفظ - بمعونة مقدمات الحكمة - على مصاديقه حقيقة، ثم دعوى انصرافه عنه من جهة التشكيك في الصدق وأنس الذهن، كصحة إطلاق «ما لا يؤكل» على الإنسان حقيقة وانصرافه عنه.

وأما إذا كان للفظ معنى حقيقي ومجازي، فلا معنى للتمسك بمقدمات الحكمة لإثبات إرادة كلا المعنيين منه، إذ لا أقل من الشك المدفع بأصالة الحقيقة.

وفي المقام، حيث إن صدق عنوان «النقض أو رفع اليد» على عدم ترتيب أثر اللازم مجازي قطعاً، فلا وجه للتمسك بأصالة الإطلاق في «لاتنقض اليقين بالشك عملاً».

وعليه، فلا موضوع للإطلاق، كي يمنع منه بالقدر المتيقن في مقام التخاطب كما عليه الماتن، أو الانصراف كما ادّعاه شيخنا المحقق العراقي.

المستصحب بلحاظ آثار نفسه - لا مطلق آثاره حتى آثار لوازمه - يتضح عدم دلالة تلك الأخبار على لحاظ آثار لوازمه، لما عرفت من توقّف دلالتها على ذلك على إطلاقها المنوط بعدم البيان، والمفروض صلاحية القدر المتيقّن للبيانية، فلا ينعقد معه إطلاق للأخبار.

والحاصل: أنّ محذور حجّية الأصل المثبت. عند المصنف إثباتي، فقوله «فلا دلالة» لا يخلو من تعريض بما أفاده الشيخ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ من كون المحذور عنده ثبوتياً، قال: «ووجوب ترتيب تلك الآثار من جانب الشارع لا يعقل إلا في الآثار الشرعية المجعولة من الشارع لذلك الشيء، لأنها القابلة للجعل دون غيرها من الآثار العقلية والعادية، فالمعقول من حكم الشارع بحياة زيد وإيجابه ترتيب آثار الحياة في زمان الشكّ هو حكمه بجرمة تزويج زوجته والتصرف في ماله، لا حكمه بنموه ونبات لحيته، لأنّ هذه غير قابلة لجعل الشارع»^(١).

وحاصله: امتناع شمول يد التشريع لغير الآثار الشرعية، فإنّ التنزيل من كلّ شخص لا بدّ أن يكون بلحاظ الآثار المتمشية من قبّله، ومن المعلوم أنّ الأثر المتمشّي من الشارع في مقام التشريع - لا التكوين - هو الأثر الذي تناله يدُ وضعه ورفع، وحيث إنّ مثل نبات اللحية ليس في حيطة تصرف الشارع بما هو شارع، فالدليل - مثل لا تتقضى اليقين بالشكّ - غير ناظر إلى أثر الوساطة من أوّل الأمر، هذا.

ووجه تعريض كلام الماتن به هو: دعوى إمكان شمول «لا تتقضى» لأثر الوساطة كاستحباب خضاب اللحية، وإن لم يصلح لإثبات نفس الوساطة أعني بها

أصلاً^(١)، وما لم يثبت لملاحظها^(٢) بوجه^(٣) أيضاً^(٤) لما كان وجهه لترتيبها^(٥) عليه

نبات اللحية، لعدم كونه مجعولاً تشريعياً.

وعليه، فللشارع في استصحاب حياة زيد جعل مطلق ما يترتب عليها من الآثار الشرعية أعمّ من كونه بلا واسطة أم معها، إذ المفروض مجعولية كل أثر يترتب على المستصحب، سواء ترتب عليه بلا واسطة أم معها.

لكن هذا الإطلاق الممكن تحقّقه غير متحقّق، لما عرفت من وجود القدر المتيقّن التخاطبي المانع من الإطلاق، هذا.

(١) يعني: لا بالصراحة كما هو واضح، ولا بالإطلاق، لما عرفت من عدم تحقّقه مع وجود القدر المتيقّن.

ويمكن أن يراد بقوله: «أصلاً» كلا اللحاظين: تنزيل المستصحب مع لوازمه، وتنزيله بلحاظ آثاره مطلقاً ولو مع الواسطة.

(٢) أي: لحاظ آثار لوازم المستصحب.

(٣) أي: بأحد الاحتمالين، من تنزيل المستصحب مع لوازمه، أو تنزيله بلحاظ مطلق آثاره. وغرضه أن ترتيب آثار لوازم المستصحب على استصحابه منوط بدلالة الدليل في مقام الإثبات على لملاحظها، وبدون دلالة عليه لا يترتب شيء من آثار لوازم المستصحب بمجرد استصحابه.

(٤) يعني: كالحاظ لوازم المستصحب، فكما لا تترتب آثار نفس المستصحب إلا بلحاظ المستصحب والتعبّد به، كذلك لا تترتب آثار لوازم المستصحب إلا بلحاظها والتعبّد بتلك اللوازم، والمفروض أنّه قد ثبت عدم دلالة الأخبار على هذا اللحاظ والتعبّد، فلا وجه لترتيبها.

(٥) أي: ترتيب آثار المستصحب.

باستصحابه^(١) كما لا يخفى (*).

(١) هذا الضمير وضمير « عليه » راجعان إلى « ما كان » المراد به المستصحب . فتلخص من جميع ما تقدم عدم حجية الأصل المثبت عند المصنف عليه السلام . لكن قد استثنى من هذه الكلية موارد ثلاثة يأتي التعرض لها عند شرح المتن المتعلق بها .

(*) هذا كله بناءً على كون مفاد « لا تنقض » إنشاء حكم ظاهري مماثل ، كما عليه الشيخ الأعظم والمصنف عليهما السلام .

وكذا الحال بناءً على كونه « وجوب الالتزام بالمتيقن والبناء على أحد طرفي الشك على أنه هو الواقع » كما يظهر من بعض كلمات المحقق النائيني عليه السلام . أو كونه « اعتبار بقاء اليقين السابق في اللاحق من حيث المحرزية » كما يظهر من تعريفه للاستصحاب .

أو كونه « وجوب المعاملة مع اليقين أو المتيقن السابق معاملة بقائه من حيث الجري العملي على طبقه » كما هو ظاهر شيخنا المحقق العراقي عليه السلام . أما الأول ، فهو مختاره في مباحث القطع من « أن المجعول في الأصول المحرزة هو الجهة الثانية من المرتبة الرابعة من مراتب القطع أعني بها البناء على وجوده وعقد القلب عليه ، المقابل للوجود المجتمع مع اليقين »^(١) .

وظاهر هذا الكلام وإن كان مقتضياً لاعتبار الأصل المثبت ، لأن الالتزام بشيء واقعاً يقتضي الالتزام بلوازمه ، فيكون التعبد به مستلزماً للتعبد بلوازمه . إلا أنه ممنوع ، إذ لو ثبت الملزوم واقعاً لزم الالتزام به وبلوازمه ، لكن المفروض اقتصار التعبد الاستصحابي على مورده - وهو نفس الملزوم - دون لوازمه ، ولا بد من الالتزام به بهذا المقدار ، وأما آثار لوازمه غير المتيقنة سابقاً ، فهي خارجة عن مورد التعبد .

لكن استفادة وجوب الالتزام القلبي من خطاب « لا تنقض » ممنوعة ، لما أفاده

المحقق الإصفهاني رحمته: من استحالة الالتزام الجدّي بالواقع مع فرض الشك فيه، والمفروض أنّه لا جعل للحكم المماثل، حتى يكون الالتزام به حقيقةً التزاماً بالواقع عنواناً. وأمّا الالتزام بالواقع بناءً، فهو لكونه تشريعاً محرّماً، لا معنى لتعلق الأمر به، لامتناع الالتزام بشيءٍ على أنّه من الدين مع عدم إحرازه ^(١).

وأما الثاني، فهو مقتضى تعريفه الاستصحاب بقوله: «فالأحسن تعريفه على المختار من أخذه من الأخير بالحكم الشرعي ببقاء الإحراز السابق من حيث أثره، وهو الجري العملي على طبة... لا من حيث ثبوت الواقع به» ^(٢).

وهذا التعريف وإن كان موهماً لحجية الأصل المثبت، بدعوى: أن اعتبار كون المكلف محرّزاً للواقع في اللاحق يقتضي كونه متيقناً بلوازمه بقاءً.

لكنه ممنوع أيضاً، إذ ليس مقصوده من اعتبار المحرزية ما يقال في الأمارات من اعتبارها وصولاً تاماً، لصراحة التعريف في أن إبقاء الإحراز إنّما هو من حيث أثره أعني به الجري العملي، لعدم اليقين بالبقاء حسب الفرض، والمفروض أن موضوع النهي في أخبار الاستصحاب هو نقض اليقين بالشك، ومن المعلوم أن فعلية الحكم تستدعي فعلية موضوعه - أي اليقين والشك الفعلين - لا إلغاءه، فليس الشك مفروضاً كالعدم حتى يكون خطاب «لا تنقض» - كدليل اعتبار الأمانة - دالاً على إلغاء احتمال الخلاف.

وأما الثالث، فهو مختار شيخنا المحقق العراقي، ومقتضاه حجية الأصل المثبت، بدعوى: أن مرجع التعبد بالبقاء في استصحاب الموضوع إلى التوسعة الصورية للمتيقن من حيث موضوعيته للأثر بلحاظ مطلق الأعمال المترتبة عليه ولو بواسطة أثر عقلي أو عادي، فالمهم انتهاء التعبد إلى العمل ولو بوسائط عديدة.

(١) نهاية الدراية، ج ٥، ص ١٨٧

(٢) أجود التقريرات، ج ٢، ص ٣٤٣

لكنه ممنوع بانصراف التنزيل إلى تطبيق القضايا الشرعية وتوسعة موضوعاتها. ومعه لا يشمل التنزيل لغيرها من القضايا العقلية والعادية^١.

والمحصل: أنه لا وجه لاعتبار مثبتات الاستصحاب على شيءٍ من الاحتمالات المتطرفة في «لا تنقض» وان اختلفت في كون المحذور ثبوتياً أو إثباتياً.

وعلى فرض تمامية المقتضي لاعتبار الأصل المثبت، فقد ادعى الفصول تبعاً للشيخ الكبير عدم حجيته، لتعارض الأصل في الثابت والمثبت، كما إذا استصحاب عدم وجود الحائل على البشرة، فتوضاً وصلّى، فإن مقتضاه صحة وضوءه وصلاته، لأنّ لازم عدم الحائل هو وصول الماء إلى البشرة. وفي مقابله استصحاب عدم الغسل المتيقن قبل الوضوء، ومقتضاه بطلان الوضوء، ويسقط الاستصحابان بالتعارض، فلا جدوى في حجية الأصل المثبت^٢.

وأجاب الشيخ الأعظم رحمته الله عنه: بأن الاستصحاب إما أن يكون حجة بالأخبار أو من باب الظن النوعي، فعلى الأوّل، يكون الأصل المثبت حاكماً على أصالة عدم الثابت، إذ مع فرض حجية استصحاب عدم الحائل في لازمه العادي والعقلي، يكون نفس التعبد بعدم الحائل تبعاً بوصول الماء إلى البشرة، ولا مجال حينئذٍ لأصالة عدم تحقق الغسل، لانتفاء الشك فيه بمجرد التعبد بالملزوم.

وعلى الثاني، فللازم فرض التعارض حصول وصفين وجدانيين متنافيين، وهو محال، ضرورة أنّ الظن بالملزوم مستلزم للظن بلازمه واقعاً واعتقاداً. ولو فرض اجتماع أركان الاستصحاب في جانب الثابت، كان معناه الظن بعدم وصول الماء إلى البشرة، ومن المعلوم استحالة اجتماع ظن المكلف بوصول الماء إليها - الناشئ من استصحاب عدم الحائل - مع الظن بعدم وصوله إليها الذي يقتضيه أصالة عدم وصوله.

«١» نهاية الأفكار، ج ٤، ص ١٧٩ و ١٨٠

«٢» كشف الغطاء، ج ١، ص ٢٠٠؛ الفصول الغروية، ص ٣٧٨

و عليه، فلا وجه للمعارضة المدّعاة أصلاً^١ .

نعم، قد يتصور تعارض الأصلين بناءً على استناد حجية الأصل المثبت إلى أن أثر الأثر أثر، وهذا ما أفاده المحقق الميرزا الآشتياني رحمته^٢ و وافقه بعض أعظم العصر على ما في تقرير بحثه الشريف^٣ .

ومحصّله: أنه - بناءً على اقتضاء التعبد بالملزوم لترتب جميع آثاره الشرعية حتى الآثار مع الوساطة - تصير آثار الوساطة آثاراً لنفس الملزوم، وإن لم يثبت نفس اللازم بهذا التعبد، لعدم تعلق اليقين والشك به . و حينئذٍ فالأصل في الملزوم كأصالة عدم الحاجب يقتضي الحكم بصحة الوضوء والصلاة، والأصل في نفس الوساطة أي اللازم - كأصالة عدم تحقق الغسل - يقتضي عدم ترتب الآثار الشرعية على صبّ الماء على أعضاء الوضوء، فيقع التعارض بينه وبين الاستصحاب الجاري في الملزوم .

ثم ناقش فيه المحقق الآشتياني رحمته بوجهين:

أحدهما: «أنّ مناط تقدم الحاكم على المحكوم موجود هنا، لتعدد رتبة الأصلين، حيث إنّ الشك في الأثر الشرعي مسبب أولاً وبالذات عن الشك في الملزوم، لتقدمه بحسب الرتبة، فإذا حكم الشارع بثبوت الملزوم لجريان الأصل فيه، ثبت كون الأصل في الوساطة ممّا لا يترتب عليه أثر، والأصل الذي لا يترتب عليه أثر خارج عن أدلة الاستصحاب تخصّصاً، فتأمّل» .

لكن فيه: أنّ ضابط حكومة الأصل السببي على المسببي لا ينطبق على المقام، لأنّ المترتب على الأصل السببي أعني به استصحاب عدم الحاجب هو انغسال العضو، وليس ذلك حكماً شرعياً، ومن المعلوم أنّه لا بدّ أن يكون المسبب حكماً شرعياً،

«١» فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢٣٧ - ٢٣٨

«٢» بحر الفوائد، ج ٣، ص ١٣٣

«٣» مصباح الأصول، ج ٣، ص ١٥٧

ولعلّه أشار إليه بالأمر بالتأمل.

وثانيهما: «أنّ الواسطة وإن لم تكن مجموعة، إلّا أنّها ممّا يتعلّق به التنزيل بالواسطة، فلا معنى لجريان الأصل فيها»^(١).

وفيه: أنّه إن أريد تعلق التنزيل بالواسطة كنتلقه بذبيها، بأن ينزل الشك في الحاجب بمنزلة عدمه، والشك في وصول الماء إلى البشرة بمنزلة عدمه، بمعنى البناء على وصوله، كان ذلك التزاماً بالتعارض، ضرورة أنّ اليقين سابقاً بعدم وصول الماء مع الشك الفعلي في وصوله يوجب جريان استصحاب عدم الوصول، وهو يعارض تنزيل عدم الوصول بمنزلة وصوله.

وإن أريد ترتب أثر الواسطة، وهو صحة الضوء من حيث كون أثر الأثر أثراً للمستصحب وهو عدم الحاجب، من دون تعلق تنزيل بالواسطة - وإن كان خلاف صريح كلامه: «إلّا أنّها ممّا يتعلّق به التنزيل بالواسطة» - فمرجهه إلى الوجه الأوّل، وهو حكومة الأصل السببي على المسببي المانعة عن جريان الأصل المسببي، لارتفاع موضوعه بالأصل السببي، ويرد عليه ما ورد على ذلك الوجه من عدم انطباق ضابط حكومة الأصل السببي على المسببي على المورد، لعدم كون المسبب أثراً شرعياً.

فالحقّ أن يقال: إنّ لا دليل على كون أثر الأثر أثراً للمستصحب وإن أُطلق ذلك عليه عرفاً، لكنه إطلاق مسامحي تطبيقي لا يعبأ به. فالاستصحاب لا يجري في المزموم لإشكال المثبتية حتى يعارضه استصحاب عدم اللازم، بل يجري الأصل في اللازم كعدم انغسال العضو في المثال المزبور بلا معارض، إلّا إذا طرأ الشك في وجود الحاجب بعد الضوء واحتمل التفاته إليه حين الضوء، فإنّ استصحاب عدم انغسال العضو لا يجري حينئذٍ، لجريان الأصل الحاكم وهو قاعدة الفراغ في الضوء، بل

نعم ^(١) لا يبعد ترتيب خصوص ما كان منها ^(٢) محسوباً بنظر العرف من آثار نفسه ^(٣)،

(١) هذا إشارة إلى المورد الأول من الموارد الثلاثة المستثناة من عدم حجية الأصل المثبت، وهذا المورد مما استثناه الشيخ عليه السلام أيضاً من الأصل المثبت. ومحصّله: اعتبار الأصل المثبت إذا كانت الوساطة في غاية الخفاء، بحيث يعدُّ أثرها أثراً لنفس المستصحب عرفاً بلا واسطة، كاستصحاب رطوبة الثوب الذي ألقته الريح أو غيرها على أرض منتجسة جافة، فإن نجاسة الثوب وإن لم تكن أثراً بلا واسطة لرطوبة الثوب الملاقي للأرض، بل هي أثر لسراية النجاسة من المنتجس إلى ملاقيه بواسطة الرطوبة، والسراية واسطة عقلية بين المستصحب وهي الرطوبة وبين النجاسة التي هي أثر السراية.

لكنه يترتب مع ذلك نجاسته باستصحاب بقاء رطوبة الثوب الملاقي للأرض المنتجسة، بدعوى خفاء الوساطة وهي السراية، بحيث يرى العرف نجاسة الثوب من آثار ملاقاته مع الرطوبة للأرض، لا من آثار السراية، فإذا كانت النجاسة من آثار المستصحب عرفاً، فلا محالة يشمله دليل الاستصحاب، لا تباع نظر العرف في مقام الاستظهار من الخطابات.

(٢) أي: من آثار لوازم المستصحب، إذا كانت تلك الآثار بنظر العرف من آثار نفس المستصحب، لخفاء الوساطة، بحيث يعدُّون الأثر أثراً لنفس المستصحب لا للوساطة.

(٣) أي: نفس المستصحب.

تجري القاعدة مع عدم احتمال الالتفات أيضاً على وجه قوي، وقد تقدم بعض الكلام في التنبيه الأوّل، فراجع.

لخفاء^(١) ما بوساطته^(٢)، بدعوى^(٣) أن مفاد الأخبار عرفاً ما يعمّه^(٤) أيضاً^(٥) حقيقة^(٦)،

(١) تعليل لكون أثر الوساطة محسوباً بنظر العرف من آثار نفس المستصحب، يعني: أن كمال خفاء الوساطة أوجب أن يعدّ العرف أثرها أثر المستصحب.

(٢) الضمير راجع إلى «ما» الموصول المراد به الوساطة، يعني: لخفاء الوساطة التي ثبت الحكم بوساطتها.

(٣) متعلق بـ «لا يبعد» ودليل لنفي البعد، ومحصله: أنه بعد كون أثر الوساطة - لشدة خفائها - مما يعدّ عرفاً أثراً لنفس المستصحب، يترتب على استصحابه ذلك، لأن مفاد أخبار الاستصحاب عرفاً هو التعبد بآثار المستصحب، التي منها آثار واسطته الخفية التي تعدّ آثاراً لنفس المستصحب.

(٤) الضمير راجع إلى الموصول في قوله: «ما كان».

(٥) يعني: كما أن مفاد الأخبار يشمل أثر نفس المستصحب حقيقةً، كذلك يشمل أثر الوساطة الخفية.

(٦) يعني: لا مسامحة في مرحلة التطبيق، حتى يقال كما قيل: إنه لا عبرة بالمساحات العرفية التطبيقية بعد فرض وضوح المفاهيم بمحدودها، ففيما نحن فيه يمكن أن يدعى أن أثر الوساطة الخفية أثر حقيقةً لنفس الوساطة، وعده أثراً للمستصحب مبني على المسامحة العرفية في مقام التطبيق، ولا عبرة بها في هذه المرحلة، وإنما هي معتبرة في مرحلة تشخيص المفاهيم العرفية.

وعليه، فلا وجه لدعوى اعتبار الاستصحاب المثبت إذا كانت الوساطة خفيةً.

والمصنف رحمته دفع هذا التوهم بعدم كون المقام من المسامحة في التطبيق، حيث

إن رفع اليد عن أثر الوساطة الخفية - مع جريان الاستصحاب في ذي الوساطة -

فافهم^(١).

يكون من نقض اليقين بالشكّ حقيقةً، فلو جرى استصحابُ بقاء الرطوبة في المثال المزبور أعني به الثوب الملاقي للأرض الجافة المتنجسة، ولم يترتب أثر النجاسة على الثوب، عدّ هذا من نقض اليقين بالشكّ، لأنّ اليقين برطوبة الثوب الملاقي للأرض المزبورة يقتضي اليقين بنجاسته، فعدم ترتيب نجاسته نقض لليقين بالشكّ، لأنّ العرف يرون نجاسة الثوب الملاقي للأرض المتنجّسة من آثار رطوبة الثوب، لا من آثار الواسطة وهي السراية.

(١) الظاهر أنّه إشارة إلى ما نبّه عليه في الحاشية^(١) من إشكال بعض الأجلّة من السادة - وهو على ما حكاه العلامة المشكيني^(٢) عن مجلس درس المصنف السيد المحقق السيد حسين الكوهكمري - على الشيخ الأعظم عليه السلام من: أن ترتيب أثر الواسطة الخفيّة على استصحاب ذي الواسطة يكون من باب تطبيق المفاهيم على مصاديقها العرفية مسامحةً، ومن المعلوم عدم اعتبار مساحات العرف في التطبيقات. وقد دفع المصنف هذا الإشكال عن الشيخ بقوله: «بدعوى أن مفاد الأخبار عرفاً يعمّه حقيقة» وقد تقدّم تقريبه.

وبعبارة أخرى: لو استظهر الشيخ عليه السلام من خطاب «لا تنقض» وجوب ترتيب الأثر بلا واسطة بالخصوص على المستصحب، ومع ذلك ألحق به ترتيب أثر الواسطة الخفيّة من باب المسامحة في التطبيق من دون انطباق «لا تنقض» عليه حقيقةً، كان الإشكال عليه بعدم العبرة بمساحات العرف في محلّه. إلّا أنّ الظاهر من كلام الشيخ وجوب ترتيب الأثر بلا واسطة عرفاً، ومن المعلوم أنّه كما يكون تطبيق هذا المعنى

(١) حاشية الرسائل، ص ٢١٢

(٢) كفاية الأصول، ج ٢، ص ٣٢٨ (الحجرية)، ج ٤، ص ٥٥٢ (الطبعة الحديثة)

كما لا يبعد^{١)} ترتيب ما كان بوساطة ما لا يمكن التفكيك عرفاً

حقيقياً عند عدم وجود الوساطة أصلاً، كذلك تطبيقه على ما إذا كان هناك واسطة، لكن لخبائنها يترتب الأثر حقيقةً عرفيةً على ذي الوساطة. ومن الواضح أجنبية هذا عن المسامحات العرفية التطبيقية كي يشكل عليها بعدم اعتبارها، وإثما هو توسعة في نفس مفهوم «لا تنقض» وصدقه حقيقةً على مورد خفاء الوساطة.

(١) هذا إشارة إلى المورد الثاني من الموارد الثلاثة المستثناة من عدم حجية الأصل المثبت، ولم أعر على من تعرّض له قبل المصنف، قال في حاشية الرسائل «ويلحق بذلك - أي خفاء الوساطة - جلاؤها ووضوحها فيما كان وضوحه بمثابة يورث الملازمة بينهما في مقام التنزيل عرفاً، بحيث كان دليل تنزيل أحدهما دليلاً على تنزيل الآخر، كما هو كذلك في المتضايين، لأنّ الظاهر أنّ تنزيل أبوة زيد لعمرو مثلاً يلازم تنزيل بُنوة عمرو له، فيدلُّ دليلُ تنزيل أحدهما على تنزيل الآخر، ولزوم ترتيب ما له من الأثر»^{١)}.

ومحصّله: أنّ وضوح الوساطة وجلاءها إن كان بمثابة يمنع التفكيك بينها وبين ذبها تنزيلاً، كما يمتنع التفكيك بينها واقعاً كالمضايين، كان التعبد بأحدهما تعبداً بالآخر، فالتعبد بأبوة زيد مثلاً لعمرو ملازم عرفاً للتعبد ببُنوة عمرو لزيد. وكذا التعبد بأخوة بكرٍ في الرضاع مثلاً لبشرٍ - الذي هو ولد بطني للرضعة - ملازم للتعبد بأخوة بشرٍ لبكر، وهكذا سائر الأمور المتضايقة.

ثم إنَّ ما أفاده تقيُّد من الوساطة الجلية ينقسم إلى قسمين:

الأوّل: أن يكون الربط بين المستصحب والوساطة بمثابة يمتنع التفكيك بينهما،

و هذا القسم يكون فيما إذا كان مورد الاستصحاب العلة التامة أو الجزء الأخير منها، إذ كما لا تفكيك بين العلة ومعلولها واقعاً، كذلك لا تفكيك بينهما تنزيلاً بنظر العرف.

القسم الثاني: أن يكون أثر الوسطة أثراً للمستصحب، وهو يكون في موردين: أحدهما: لازم الشيء، والآخر: ملازمه.

أما الأول، فكضوء الشمس، فإذا جرى الاستصحاب في بقاء قرص الشمس في قوس النهار، ترتب على لازمها - وهو الضوء - أثره الشرعي أعني به طهارة الأرض والمحصر والبواري المجففة بضوئها، فإن استصحاب بقاء الشمس ملازم لاستصحاب بقاء ضوئها الموجب لترتب أثره الشرعي وهو الطهارة المزبورة.

وكالجدود بالنسبة إلى الحاتم، فإن استصحاب حياته والتعبد ببقائها يستلزم التعبد ببقاء جوده، وترتيب الأثر الشرعي المترتب عليه.

وكالفوت الذي هو لازم عدم الإتيان بالفريضة في الوقت، فإن استصحاب عدم الإتيان بها في وقتها يوجب ترتب وجوب القضاء الذي هو الأثر الشرعي المترتب على الفوت، إلى غير ذلك من التظائر.

والفارق بين هذا القسم والقسم الأول هو امتناع التفكيك واقعاً في الأول، وإمكانه في الثاني، لوضوح عدم ملازمة الحياة للجدود واقعاً بحيث يستحيل انفكاكهما، وإثما تكون الملازمة عرفية.

وأما الثاني فهو - على ما مثل له في الحاشية ^١ - كالمتضايين، فإن تنزيل

بينه وبين المستصحب تنزيلاً^(١)، كما لا تفكيك بينهما واقعاً^(٢)، أو بواسطة^(٣) [بواسطة] ما لأجل وضوح لزومه^(٤) له أو ملازمته^(٥) معه^(٦) بمثابة^(٧) عُدّ

أبوة زيدٍ لعمروٍ مثلاً يلازم تنزيلاً بنبوة عمرو له . وكذا سائر المتضائفات (*).

(١) قيد لقوله: «لا يمكن التفكيك».

(٢) قيدٌ لقوله: «لا تفكيك» يعني: أن الارتباط بين المستصحب والواسطة يكون

بمثابة لا يمكن التفكيك بينهما لا واقعاً ولا تنزيلاً، وقد تقدم بقولنا: «الأول: أن يكون الربط بين المستصحب والواسطة ... إلخ».

(٣) معطوف على قوله: «بواسطة» وهذا إشارة إلى القسم الثاني من الواسطة

الجلية .

(٤) هذا إشارة إلى المورد الأول من القسم الثاني .

(٥) هذا إشارة إلى المورد الثاني من القسم الثاني، وضميراً «لزومه، ملازمته»

راجعان إلى الموصول في قوله: «ما لأجل» المراد به الواسطة .

(٦) هذا الضمير وضمير «له» راجعان إلى المستصحب .

(٧) متعلق بـ «وضوح» أي: وضوح اللزوم أو الملازمة بمثابة ... إلخ .

وحاصل العبارة «أو بواسطة واسطةٍ عُدّ أثرها لأجل وضوح لزومها للمستصحب أو ملازمتهما معه أثراً للمستصحب أيضاً» وكلمة «بمثابة» مستغنى عنها ظاهراً .

إلا أن يقال: إن «مثابة» خبر لـ «هو» المقدّر العائد إلى «ما» الموصول،

فكأنه قيل: «أو بواسطة ما هو بمثابة يعدّ أثراً لهما لأجل وضوح لزومه ... إلخ» لكن

(* لا ريب في ثبوت الأمور المذكورة في الواسطة الجلّية، لكنه ليس استثناءً من

الأصل المثبت، بل لكونها بنفسها مجرى الأصل، و سيأتي بيانه في تعليقة التنبيه الآتي .

أثره^١ أثاراً لهما^٢، فإن^٣ (*) عدم ترتيب

العبرة على كل حال لا تخلو عن مسامحة.

(١) الضمير راجع إلى الموصول، المراد به الواسطة.

(٢) الضمير راجع إلى المستصحب والواسطة، التي عبّر عنها بـ «ما» الموصول.

(٣) الظاهر أنه تعليل لترتيب أثر الواسطة الخفية والجليّة على المستصحب،

بتقريب: أن النهي عن نقض اليقين بالشك كما يشمل أثر المستصحب بلا واسطة أصلاً، كذلك يشمل أثره بلا واسطة عرفاً، وإن كان هناك واسطة حقيقة، كنجاسة أحد المتلاقيين مع رطوبة أحدهما، فإنّ العرف يرى النجاسة من آثار الملاقاة مع

(*) قد عرفت في التوضيح ما استظهرناه من قوله: «فإنّ عدم ترتيب مثل هذا

الأثر ... إلخ» من أنه دليل لحجية الأصل المثبت في كل من الواسطة الخفية التي أفادها الشيخ، والواسطة الجلية التي أبداهما الماتن.

لكن في تقريرات بحث سيدنا الفقيه الأعظم الإصفهاني رحمته: «أنّ نظر الشيخ في

استثناء الواسطة الخفية إلى الدليل الأوّل، بتقريب: أنّ أثر الأثر ليس أثراً للمستصحب إلاّ إذا كانت الواسطة خفية، فيشملة حينئذٍ - لا تنقض - بلا عناية، إذ المفروض كون أثر الواسطة أثراً لديها، فنفس تنزيل المستصحب كافٍ في التعبد بأثر الواسطة.

ونظر المصنف في استثناء الواسطة الجلية إلى الدليل الثاني، فحاصل كلامه هو

المنع عن اقتضاء التعبد بشيء التعبد بلوازمه، إلاّ إذا كانت الملازمة جلية عند العرف، بحيث لا يرون التفكيك بينهما، ففي مثله يكون التعبد بالمزوم موجباً للتعبد باللازم، فنشبت الآثار المترتبة على اللازم بالتعبد، كالأثار المترتبة على المزوم بسبب التعبد به^١.

الرطوبة، وإن كانت هي بالدقة من آثار سراية شيءٍ من أجزاء المنتجس إلى ملاقيه، لكن المتبع في باب الاستصحاب هو النظر العرفي دون الدقي. وعليه، ففي كلِّ موردٍ يكون أثر الوساطة بنظر العرف أثراً للمستصحب، يشملها

وحاصله: أن هنا تنزيلين يتعلّق أحدهما بالملزوم، والآخر باللازم، فترتيب آثار اللازم على المستصحب منوط بتزليلٍ آخر غير تنزيل الملزوم، بخلاف كلام الشيخ، إذ ليس فيه إلا تنزيل واحد وهو تنزيل المستصحب، وآثار اللازم تترتب عليه بنفس ذلك التزليل، لأنها آثار نفس المستصحب عرفاً، فلا حاجة في ترتيبها عليه إلى تنزيل آخر. وما نسبه السيد إلى الشيخ عليه السلام هو ظاهر كلامه في الرسائل: «نعم هنا شيء»، وهو: أن بعض الموضوعات الخارجية المتوسطة بين المستصحب وبين الحكم الشرعي هو من الوسائط الخفية، بحيث يُعدُّ في العرف الأحكام الشرعية المترتبة عليها أحكاماً لنفس المستصحب، وهذا المعنى يختلف وضوحاً وخفاءً باختلاف مراتب خفاء الوساطة عن أنظار العرف»^(١).

فإنَّ كون أثر الوساطة شرعاً معدوداً عرفاً من آثار نفس المستصحب كافٍ في ترتيبه على المستصحب بتزليلٍ واحد، وهو تنزيل المستصحب، من دون حاجةٍ إلى تنزيلٍ آخر متعلّقٍ بالوساطة ولو بدلالة التزامية يقتضيها تنزيل المستصحب. وبالجملة: فلا خفاء في مراد الشيخ عليه السلام، لأنّه يدّعي كفاية تنزيل المستصحب في ترتيب أحكام الوساطة الخفية على المستصحب، لكون أحكامها أحكامه، ومعه لا حاجة إلى تنزيلٍ آخر.

هذا الأثر^١ عليه^٢ يكون نقضاً ليقينه بالشك^٣ بحسب^٤ ما يفهم من النهي عن نقضه عرفاً، فافهم^٥.

إطلاق « لا تنقض اليقين بالشك » الثابت بمقدمات الحكمة، فهذا الدليل بنفسه يُثبت أثر الوساطة باستصحاب ذبها، وخفاء الوساطة وجلاؤها لزوماً أو ملازمةً للمستصحب مناشيء لكون أثر الوساطة أثراً له، حتى يصحّ شمول « لا تنقض » له.

(١) أي: أثر الوساطة الجليّة، أو هي مع الخفية.

(٢) أي: على المستصحب.

(٣) يعني: كما يكون عدم ترتيب أثر نفس المستصحب عليه نقضاً ليقينه بالشك، كذلك يكون عدم ترتيب أثر الوساطة المذكورة على المستصحب نقضاً ليقينه بالشك.

(٤) متعلّق بقوله: «نقضاً» وإشارة إلى دفع ما تُوهّم، من أنّ التمسك بدليل الاستصحاب لترتيب آثار الوساطة الجليّة أو التي لا يمكن التفكيك بينها وبين المستصحب - حقيقةً وتنزيلاً - يكون من باب المسامحة العرفية في التطبيق التي لا عبرة بها أصلاً، كما أشرنا إليه عند شرح قوله: «فافهم» فيما يتعلّق بالوساطة الخفية، ونقلنا هناك بعض عبارات المصنف في حاشية الرسائل، فلاحظ.

(٥) الظاهر أنّه إشارة إلى أجنبية المقام عن المساحات التطبيقية العرفية، حيث إنّه إن كان أثر الوساطة أثراً لنفس المستصحب عرفاً، بمعنى توسعة العرف مفهوم موضوع الحكم، بحيث يصدق على كلٍّ من المستصحب والوساطة، فإطلاق « لا تنقض » الثابت بمقدمات الحكمة يقتضي ترتيب أثر الوساطة على المستصحب وإن لم يكن أثراً لنفسه، لكن لا تنفك الوساطة عن المستصحب، فوجه ترتيب أثرها على المستصحب هو تنزيل ثانوي التزامي يقتضيه التنزيل الأوّلي المطابقي.

ثم لا يخفى^{١١} وضوح الفرق بين الاستصحاب وسائر الأصول التعبدية

فعلى التقديرين لا يكون ثبوت أثر الوسطة للمستصحب بسبب المساحة العرفية التطبيقية حتى يتوهم عدم اعتباره.

(١) لا يخفى أن نفي حجّية مثبتات الأصول وإثبات حجّية مثبتات الأمارات مع اشتراكهما في التعبد بالمؤدّي، أوجب سؤال الفرق بينهما، ولذا تصدّى لذلك، وقال في وجهه ما محصّله: أن في الحجج الشرعية - سواء أكانت طرقاً إلى الأحكام الإلهية كأخبار الآحاد، أم أماراتٍ على الموضوعات مثل قيام البيّنة على موضوع خارجي كضوء الشمس أو غروبها - جهتين:

إحداها: كشفها عن مدلولها، لأنّ شأن كلّ أمانة كشفها عن مؤدّاها كشفاً ناقصاً، والكاشف عن شيءٍ كاشف عمّا لا ينفكّ عنه تصوّره من ملزوماته ولوازمه وملازماته، بحيث يدلّ عليه اللفظ تبعاً لدلالته على معناه المطابقي، فإنّ لفظ «الشمس» مثلاً وإن وُضِعَ لنفس القرص، لكنّه يدلّ على ضوئها أيضاً، لما بينه وبين نفس الشمس من العلقة اللزومية الموجبة للدلالة التبعية المزبورة.

وبالجملة: الدلالة الناقصة في الطرق والأمارات بالنسبة إلى كلّ من المدلول

المطابقي والالتزامي ثابتة.

ثانيتها: إطلاق دليل الحجية الثابت بمقدّمات الحكمة، فإنّه يدلّ على حجّية الطرق والأمارات في جميع ما لهما من الدلالة المطابقية والتضمنية والالتزامية من دون تفاوتٍ بينها، فإذا علمنا إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين، ثم قامت البيّنة على نجاسة أحدهما المعين، فقد دلّت على لازمها أيضاً وهو طهارة الإناء الآخر.

وهذا بخلاف الاستصحاب وغيره من الأصول العملية موضوعيةً كانت أم

حكومية، فإنّه لا دلالة فيها بوجهٍ على الملزوم فضلاً عن اللازم حتى يدلّ دليلٌ

وبين^(١) الطرق و [أو] الأمارات،

الاعتبار على حجّيته، كدلالته على حجّية الملزوم. فعليه، لا يقتضي دليل اعتبار الأصل إلاّ التعبد بنفس المشكوك بترتيب الأثر الشرعي المترتب على نفسه، دون الآثار الشرعية المترتبة على لوازمه وملزومه وملازماته، لعدم دلالةٍ عليها حتى يثبت اعتبارها بدليل حجّية الأصل، كثبوت اعتبارها في الحجج الشرعية الكشفية بدليل اعتبارها. فاستصحاب حياة زيد لا يقتضي إلاّ التعبد بالآثار الشرعية الثابتة للحياة الواقعية، دون الآثار الشرعية المترتبة على لوازمها كالنموّ ونبات اللحية مثلاً، إذ لم يدلّ على لوازم الحياة شيء حتى يقال بحجّية هذه الدلالة.

والحاصل: أنّ الجهة الأولى - وهي الكشف عن اللوازم - موجودة في الطرق ومفقودة في الأصول العملية، وهي التي أوجبت حجّية مثبتات الأمارات دونها، ومع عدم ما يوجب الدلالة على وجود اللوازم في الأصول، لا مقتضي لاعتبار مثبتاتها، لتفرع الحكم على موضوعه، والمفروض عدم ما يدلّ على وجود الموضوع.

(١) معطوف على « بين » في « بين الاستصحاب » والمراد بالطرق أدلّة الأحكام الشرعية الواقعية وهي المسماة بالأدلّة الاجتهادية، في مقابل الأصول العملية التي سمّاها الفاضل الصالح المازندراني رحمته في شرح الزبدة - على ما حكى عنه - بالدليل الفقاهتي، واشتهر هذا الاصطلاح في عصر الوحيد البهبهاني رحمته^(١) وبعده، ولعلّ هذا هو منشأ نسبة التسمية إليه دون الفاضل المازندراني.

والمراد بالأمارات ما يكون كاشفاً عن الموضوعات. لكن الطريق قد يطلق

(١) نسبة الشيخ الأعظم إلى الوحيد، فرائد الأصول، ج ٢، ص ١٠، ولاحظ: الفوائد الحائرية،

فإنَّ^{١)} الطريق و[أو] الأمانة حيث إنَّه كما يحكي^{٢)} (*) عن المؤدّي ويشير إليه، كذا يحكي عن أطرافه من ملزومه ولوازمه وملازماته^{٣)}، ويشير^{٤)} إليها،

على الأمارات أيضاً، فهو أعمّ من الأمانة.

هذا إذا كان العاطف كلمة «أو» لكن في بعض النسخ المصحّحة العطف بالواو، وحينئذٍ يحتمل إرادة معنى واحد منهما يشمل الحاكي عن الموضوعات والأحكام، ويحتمل تغيّرها بما عرفت.

١) هذا شروع في بيان وجه الفرق بين الأصول العملية وبين الطرق والأمارات، وقد مرّ تقريبه مفصّلاً عند شرح قوله: «ثم لا يخفى وضوح».

٢) حكايته إنّما هي لأجل دلالته على المؤدّي وكشفه عنه، والدلالة على الملزوم دلالة على اللازم، فكما يحكي الطريق عن المؤدّي مطابقتاً، فكذلك يحكي عن لوازمه وملازماته وملزومه التزاماً، فالحكاية في الأمانة وإن كانت واحدة صورةً، لكنّها تنحلّ إلى حكايات متعدّدة لُبّاً بحسب ما للمحكي من الملزوم واللازم والملازم.

وعليه، فيشمل دليل اعتبار الخبر كلّ واحدة من هذه الحكايات.

٣) هذا الضمير وضمائر «إليه، أطرافه، ملزومه، لوازمه» راجعة إلى «المؤدّي» والأولى تأنيهاً، لرجوعها إلى المؤثّ وهو «الأمانة والطريق» التي هي أيضاً مؤنث مجازي.

٤) معطوف على «يحكي» وضمير «إليها» راجع إلى «أطرافه» والمراد

(*) الأولى سوق العبارة هكذا «حيث إنَّه يحكي عن ملزوم المؤدّي ولوازمه وملازماته، كحكايته عن نفس المؤدّي، كان مقتضى إطلاق ...».

كان^١ مقتضى إطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها في حكايتها^٢، وقضيته^٣

بحكاية الطريق - كما قيل - هو دلالتها على المؤدّي وكشفها عنه، لا ظاهراً حتى يرد عليه: أنه ربما لا يكون المخبر ملتفتاً إلى لوازم المؤدّي، ومع عدم الالتفات كيف يحكي عنها؟ إلا أن تفسير الحكاية بالدلالة خلاف الظاهر.

(١) جواب «حيث» وإشارة إلى الجهة الثانية المذكورة بقولنا: «ثانيتها: إطلاق دليل الحجية الثابت بمقدمات الحكمة... إلخ». كما أن قوله: «حيث إنّه كما يحكي عن المؤدّي ويشير إليه» إشارة إلى الجهة الأولى التي بيّناها بقولنا: «إحداها كشفها عن مدلولها، لأنّ شأن كل أمانة... إلخ».

(٢) هذا الضمير وضميراً «اعتبارها، تصديقها» راجعة إلى «الطريق أو الأمانة» أي: حكاية الطريق والأمانة.

(٣) يعنى: ومقتضى لزوم تصديق الأمانة الحكاية عن أطراف مؤدّاها - من ملزومه ولوازمه وملازماته - هو حجّية مثبتات الأمانة، إذ المفروض أنّها تدلّ على جميعها وتحكي عنها كما تحكي عن نفس مؤدّاها. وحيث إنّ دليل اعتبارها مطلق، لعدم ما يوجب تقييده من القدر المتيقّن في مقام التخاطب وغيره - وهو يدلّ على اعتبارها من حيث الكشف والطريقة - فلا محالة تكون حجّةً في كلّ ما ينكشف بها من أطراف مؤدّاها من الملزوم واللازم والملازم، سواء اعتقد المخبر بالأمانة بالملزوم أم لا.

فإذا أخبرت البيّنة بولادة المرأة الفلانية في تاريخ كذا، وانقضى من ذلك التاريخ إلى زمان شهادتها خمسون سنة، ثبت لازمها وهو بأسها إذا كانت غير قرشية، وإن لم تلتفت البيّنة إلى هذا اللازم، ويترتب على هذا اللازم عدم وجوب العدة إذا طُلّقت، وجواز تزويجها بعد الطلاق بلا فصل.

حجّية المثبت منها (*) كما لا يخفى.

(*) إعلم أنّ محصل ما أفاده هنا وفي الحاشية في وجه حجية مثبتات الأمانة كما مرّ في التوضيح هو حكاية الأمانة عن أطراف مودّاهَا ودلائلها عليها، وأنّ مفاد دليل اعتبارها لزوم الأخذ بتمام ما هي حاكية وكاشفة عنه، من المؤدّي وملازمه وملزومه ولازمه، وترتيب الأثر الشرعي على كل واحد منها "، هذا.

لكن أورد عليه المحققان النائيني والإصفهاني قدهما بما محصّله: عدم تحقق الحكاية بالنسبة إلى اللازم والملازم، بتقريب: أنّ المقصود بالدلالة إن كان هو التصورية كالدلالة الوضعيّة، فلا ريب في دلالة الكلام بهذه الدلالة على جميع مداليلها، لكن لا يصدق عليها عنوان الحكاية. وإن كان هو التصديقية، فلأجل تقومها بالالتفات والقصد، يكون المخبر عن الملزوم مخبراً عن لازم كلامه في صورة التفاته إليه، كي يصح أن يقال: إنّ المخبر أخير عن لازم كلامه، وهو مخصوص باللازم البين بالمعنى الأخص. وأمّا مطلق اللوازم والملازمات حتّى مع عدم الالتفات إليها، فهي لوازم المخبر به، وليس مخبراً بها ولو إجمالاً وارتكازاً، فلا معنى لأن يؤخذ بها ".

وقد يوجّه كلام الماتن: تارة بما في تقرير شيخنا المحقق العراقي قده من وجهين: أحدهما: أنّ المعتر في الحكاية التصديقية عن المؤدّي هو القصد كما أفيد، وأمّا بالنسبة إلى لازمه وملازمه، فاعتبار القصد ممنوع جداً، بل يكفي في الأخذ بلوازمه وملزوماته مجرد حكاية الخبر عنها ولو دلالةً تصويريةً قهريةً حتّى مع القطع بعدم التفات المتكلم إليها.

ويشهد له بناءً العرف والعقلاء في محاوراتهم وفي باب الإقرار وغيره على الأخذ بلوازم كلام الغير، وإلزامهم إياه بما يقتضيه كلامه حتّى مع قطعهم بغفلته عنها. وثانيهما: أنّ المعتر في الدلالة التصديقية بالنسبة إلى لوازم المؤدّي - على فرض

«١» حاشية الرسائل، ص ٢١١

«٢» أجود التقريرات، ج ٢، ص ٤١٨: نهاية الدراية، ج ٥، ص ١٩٣

اعتبارها - هو القصد الإجمالي لا التفصيلي، ومن العلوم أنّ المتكلم المخبر بالملزوم قاصد للوازم كلامه إجمالاً. ومع تحقق الإرادة بنحو الإجمال لا قصور في شمول دليل التعبد بالأمانة لجميع ما تحكي عنه من المؤدّي ولوازمه وملزوماته^١.

وأخرى بما في حاشية المحقق الإصفهاني رحمته في مقام دفع ما أورده أولاً على المتن، قال: «إنّ الأمانة تارة تقوم على الموضوعات كالبيئة على شيء، فاللازم حينئذٍ كون ما يخبر به الشاهدان عن عمدٍ وقصدٍ ملتفتاً إليه نوعاً. وأخرى كالخبر عن الإمام عليه السلام، فإنّ شأن المخبر بما هو مخبر حكاية الكلام الصادر عن الإمام عليه السلام بما له من المعنى الملتفت إليه بجميع خصوصياته للإمام عليه السلام لا للمخبر، إذ ربّ حامل فقهٍ وليس بفقيه، وربّ حامل فقهٍ إلى من هو أفقه منه، فمجرد عدم التفات المخبر بلوازم الكلام المخبر عنه، لا يوجب عدم حجية المداليل الالتزامية للكلام الصادر من الإمام، فإنّ كلّها ملتفت إليها للمتكلّم بها»^٢.

لكن الكل لا يخلو من الغموض، إذ:

في الأوّل: أنّ مفاد أدلة اعتبار الأمارات كما صرّح به المصنف في الحاشية هو تصديق الأمارات فيما تحكي عنه، ومن المعلوم أنّ عنوان «الخبر والنبأ وما يرويه ثقتان» ونحوه من مضامين أدلة الاعتبار يقتضي تصديق العادل في ما أخبر به وحكي عنه وأداه، ولا تصدق هذه العناوين على لوازم الكلام غير الملتفت إليها. ودعوى صدق الحكاية على الدلالات التصورية غير واضحة، لو لم يكن عدمه واضحاً.

وأما الاستشهاد ببناء العقلاء على مؤاخذة المقرّ بلوازم كلامه، فهو وإن كان تاماً في مورده، وهو ما إذا كان اللازم بيناً بالمعنى الأخص، أو كان ممّا يلتفت إليه نوعاً وإن ادعى نفس المقرّ عدم التفاته إليه، لكنه لا يصلح للنقض على المدعى، وهو

«١» نهاية الأفكار، ج ٤، ص ٨٤

«٢» نهاية الدراية، ج ٥، ص ١٩٣ - ١٩٤

عدم كفاية الدلالة التصورية، لعدم صدق الإخبار على اللازم بالإخبار عن الملزوم، ما لم يكن نفسه مقصوداً للمتكلم. بل يمكن منع الأخذ بلازم الكلام في باب الإقرار إذا اعتذر المقرُّ بعدم التفاته إليه وغفلته عنه، إن كان ثقةً.

وفي الثاني: أنه وإن كان متيناً في نفسه، لكنه أجني عن المدعى إذا لم يلتفت المخبر إلى لوازم كلامه أصلاً، إذ كيف يصح الاحتجاج عليه بالإخبار عن لازم كلامه؟ إذ لا حكاية له عنه حتى يكون حجةً عليه. نعم لو أحرز الالتفات الإجمالي إلى لازم الكلام، فأخبر عن ملزومه، ترتب عليه، وأما مع القطع بالغفلة فلا.

وفي الثالث - وهو الذي أفاده المحقق الإصفهاني - : أنه إنما ينفع بناءً على كون الواصل بخبر الثقة نفس الواقع، وكون أدلة الاعتبار إمضاءً لسيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة على أنه هو الواقع كما هو المختار.

وأما بناءً على مفروض الكلام من دلالتها على تصديق العادل في إخباره، فيشكل ما أفاده، ضرورة أن الواجب على الفقيه أو الأفقه الذي جاء إليه الخبر تصديق الراوي العدل في إخباره، لأن وصول خبره حقيقةً وصول للواقع عنواناً، فأدلة الاعتبار تقتضي جعل الحكم المماثل لما أخبر به العادل بداعي التحفظ على الواقع، ولا تقتضي وصول الواقع بنفسه حتى يكون إخبار العدل إخباراً عن قول المعصوم عليه السلام بالملزوم، مفروض التفاته إلى جميع لوازم كلامه.

وحيث إن الواصل الذي يجب العمل به هو ما أخبر به العادل وهو الواقع العنوي، فلا بد من الاقتصار في الأخذ بالمقدار الذي أخبر به العادل، وهو حسب الفرض خصوص الملزوم.

والمحصل مما تقدم: أنه لا مسرح للقول باعتبار مثبتات الأمارات بناءً على ما

في المتن.

كما لا وجه للقول باعتبارها من باب الظن النوعي، أو جعل المحرزية والوسطية في مقام الإثبات المنسوب إلى المحقق النائيني عليه السلام، لعدم كون موضوع أدلة

(١) يعني: بخلاف دليل الاستصحاب وغيره من الأصول العملية، فإنه يفارق دليل الأمانة، من حيث إن الأمانة لما كانت حاكيةً عن جميع مداليلها المطابقية والتضمنية والالتزامية، كان مقتضى إطلاق دليل حجيتها اعتبار جميعها، إذ المفروض فعلية دلالتها على الجميع، وعدم مانعٍ عن إطلاق دليل حجيتها. وأما دليل الاستصحاب وغيره من الأصول العملية، فلا يقتضي حجيتها في

حجية الخير اعتبار الظن النوعي، ولا اعتبار الخير علماً، بل ليس في تلك الأدلة تعبدٌ وجعل الهوهوية وتتميم الكشف وإنشاء حكمٍ مماثلٍ للواقع أصلاً، وإنما هو إمضاء لسيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة المفيد للعلم النظامي الذي عليه مدار عمل العقلاء في معاشهم ومعادهم.

وهذا المعنى هو مراد المحقق النائيني على ما حكاه سيدنا الأستاذ تريته كراراً، وأنكر ما اشتهرت نسبته إلى الميرزا من التزامه بجعل الوسطية وتتميم الكشف. ولو صحَّ ما نُسب إليه لكان مخدوشاً بوجوهٍ، منها ما أورده المحققان العراقي والإصفهاني تريته عليه، ولا نطيل الكلام بذكرها بعد منع صدق أصل النسبة. والنتيجة: أنّ المبنى المنصور في باب حجية الخير لما كان إمضاء السيرة على العمل بخبر الثقة، فاللازم القول باعتبار مثبتاته، إذ وصول الملزوم وصولاً للآزم بنظرهم بحيث يكون عدم ترتيب لوازم المخبر به على الخبر طرْحاً لنفس الإخبار عن الملزوم. ولومنع من صدق الخبر بالإضافة إلى اللازم، لاحتمال غفلته عن لوازم كلامه، لم يقدر ذلك في حجية مثبتاته، بعد فرض التلازم بين الأمرين واقعاً، وكون المؤدّي نفس الواقع لا عنوانه حتى يقتصر على مدلوله المطابقي.

نعم، مقتضى هذا البيان اختصاص حجية المثبت بالأمارات التي يستند اعتبارها إلى السيرة المضادة لإخبار الثقة والإقرار ونحوهما، وأما ما لا يستند منها إلى مثل هذه السيرة كاليد، فالقول باعتبار مثبتاتها مشكل.

مثل^١ دليل الاستصحاب، فإنه^٢ لا بدّ من الاقتصار بما [ممّا] فيه من^٣ الدلالة على التعبّد بثبوتته^٤،

لوازمها، إذ المفروض عدم دلالة أدلّة الأصول على مؤدّيّاتها وكشفها عنها حتى تدل على لوازم مؤدّيّاتها وتشملها أدلّة الأصول، فتزليل الحياة المشكوكة بسبب الاستصحاب عبارة عن التعبّد بالأثر الشرعي المترتب على نفس الحياة، دون آثار لوازمها كنبات اللحية والبلوغ خمسين سنة مثلاً، لأنّ التعبّد بأحكام اللوازم منوط بإحراز موضوعها أعني به نفس اللوازم إمّا وجداناً وإمّا تعبّداً، وكلاهما مفقود. أمّا الأوّل، فواضح.

وأما الثاني، فلأنّ مورد التعبّد الاستصحابي هو نفس الحياة، لأنّها المعلومة حدوثاً المشكوكة بقاءً، والتعبدّ بها لا يقتضي إلّا التعبّد بالحكم الشرعي المترتب على نفسها، دون غيرها وإن كان من لوازمها، كما هو واضح. (١) التعبير بالمثل إشارة إلى أن عدم حجّية الأصل المثبت لا يختصّ بالاستصحاب، وأنّ أدلّة سائر الأصول العملية - كدليل الاستصحاب - لا تقتضي اعتبار مثبتاتها.

(٢) هذا بيان ما يقتضيه الاستصحاب، يعني: فلا بدّ من الاقتصار على ما يدلّ عليه دليل الاستصحاب من التعبّد بالمشكوك بلحاظ أثر نفسه بلا واسطة، لأنّه مورد التعبّد والتزليل، فلا بدّ من الاقتصار على أثر نفس المستصحب، دون غيره من لوازمه وملزوماته وملازماته.

(٣) بيان للموصول في « بما فيه » وضمير « فيه » راجع إلى دليل الاستصحاب.

(٤) أي: بثبوت المشكوك، والأولى إظهار المضاف إليه، وإضماره في قوله:

« بثبوت المشكوك » بأن يقال: « على التعبد بثبوت المشكوك، ولا دلالة له إلّا على

التعبد بثبوتته ».

ولا دلالة له^(١) إلا على التعبد بثبوت المشكوك بلحاظ أثره^(٢) حسبما عرفت^(٣)، فلا دلالة^(٤) له على اعتبار المثبت منه^(٥)، كسائر الأصول التعبدية، إلا^(٦) فيما عُدَّ أثر الوسطة أثراً له^(٧)، لخفائها، أو شدة [لشدة] وضوحها وجلائها^(٨) حسبما حققناه.

(١) أي: لدليل الاستصحاب.

(٢) أي: أثر المشكوك، ولو قال: «بلحاظ أثر نفسه» كان أنسب بقوله: «ولا دلالة له إلا على التعبد... إلخ».

(٣) حيث قال في (ص ١٩): «والتحقيق أن الأخبار إنما تدل على التعبد بما كان على يقين منه فشك بلحاظ ما لنفسه من آثاره... إلخ».

(٤) هذه نتيجة ما تقدم من عدم دلالة دليل الاستصحاب إلا على التعبد بالمشكوك، فإن لازم هذا التعبد الاقتصار على الحكم الشرعي المترتب على نفس المستصحب دون غيره، وإن كان ذلك لازماً أو ملزوماً أو ملازماً له، لاختصاص التعبد والتنزيل بما تعلق به اليقين والشك.

(٥) أي: من الاستصحاب، وضمير «له» راجع إلى دليل الاستصحاب.

(٦) استثناء من قوله: «فلا دلالة له» يعني: فلا دلالة لدليل الاستصحاب على اعتبار المثبت منه إلا في الوسطة التي عُدَّ أثرها - لخفائها أو جلائها - أثراً للمستصحب، فحينئذ يكون دليل الاستصحاب دليلاً على اعتبار المثبت منه بالتقرير المتقدم.

(٧) أي: للمشكوك، وضمير «لخفائها» راجع إلى الوسطة.

(٨) الضميران راجعان إلى الوسطة.

فتلخص من جميع ما تقدم: أن المصنف رحمته الله ينكر حجية الأصل المثبت إلا في

الثامن^{١)}

أته لا تفاوت في الأثر المترتب على المستصحب، بين أن يكون مترتباً

أحدهما: خفاء الواسطة، وهو الذي يقول به الشيخ رحمته أيضاً، كما تقدّم في طيّ المباحث.

ثانيهما: جلاء الواسطة، وله صورتان:

إحدهما: أن يكون مورد التعبد الاستصحابي العلة التامة أو الجزء الأخير منها.

ثانيتها: أن يكون مورد التعبد الاستصحابي من الأمور المتضايقة، وقد تقدم

توضيح ذلك كله.

التنبية الثامن: موارد ثلاثة توهم كون الأصل مثبتاً فيها

المورد الأول: استصحاب الفرد لترتيب أثر الطبيعي عليه

١) الغرض من عقد هذا الأمر دفع توهم مثبتية الأصل في موارد ثلاثة، وقبل

توضيحه نقول: إته قد ظهر من مباحث التنبية السابع أمران:

أحدهما: أن مفاد أدلة الاستصحاب إنشاء حكم مماثل للمستصحب في

استصحاب الأحكام، ومماثل لأحكامه في استصحاب الموضوعات، سواء ترتب الأثر

على المستصحب بلا واسطة شيء، كاستصحاب عدالة زيد ليرتّب عليه جواز

الاعتداء به، أم بوساطة أثر شرعي كاستصحاب طهارة الماء لترتيب أثره الشرعي

عليه، وهذا أعمّ من ترتبه عليه بلا واسطة كجواز التوضؤ به، أو بوساطة أثر شرعي

كجواز الدخول في الصلاة المترتب على صحّة وضوئه، وهكذا.

ثانيهما: أن الأثر الشرعي المترتب على المستصحب بواسطة لازمه أو ملازمه أو ملزومه أو مقارنه - فيما عدا خفاء الواسطة وجلائها - لا يترتب عليه، لعدم اعتبار الأصول المثبتة، كما تقدم.

وبعد وضوح حكم هاتين الكبيرين، ربما يقع النزاع في بعض المقامات من جهة صغرويته للكبرى الأولى حتى يجري فيها الاستصحاب، أو للكبرى الثانية حتى لا يجري فيه، وقد ذكر المصنف في هذا التنبيه كما في الحاشية^(١) موارد ثلاثة يتوهم كون الأصل مثبتاً فيها.

الأول: الأصل الجاري في الموضوعات الخارجية لإثبات الأثر الشرعي لها.

الثاني: الأصل الجاري في الشرط ونحوه لإثبات الشرطية.

الثالث: الأصل الجاري في عدم استحقاق العقوبة لإثبات البراءة.

أمّا المورد الأول، فتقريبه: أن الأحكام - على ما تقدم في مباحث الأوامر - متعلّقة بالطبائع لا الأفراد، فإثبات الحرمة للمائع الذي عُلِمَ بخمريّته سابقاً باستصحاب خمريّته منوط بإثبات فرديّته لطبيعة الخمر، وإثبات الملازمة بين بقاء الفرد وبقاء الطبيعة التي هي موضوع الحكم حقيقةً، ومن المعلوم أن هذه الملازمة عقلية وليست بشرعية.

وبالجملة: فإثبات حكم الطبيعة للموضوع الخارجي بإجراء الأصل فيه موقوف على مثبتية الأصل.

قال شيخنا الأعظم رحمته - في مقام تعميم حجّية الأصل المثبت، وعدم الفرق في مثبتيته بين كون لازم المستصحب متّحداً معه في الوجود، وبين كونه مغايراً له في

الوجود - ما لفظه: «لا فرق في الأجر العادي بين كونه متّحد الوجود مع المستصحب بحيث لا يتغيّران إلّا مفهوماً، كاستصحاب بقاء الكرّ في الحوض عند الشك في كربة الماء الباقي فيه، وبين تغيّرهما في الوجود، كما لو علم بوجود المقتضي لحادثٍ على وجهٍ لولا المانع حدّث، وشكّ في وجود المانع»^(١).

وقد دفع المصنف هذا التوهّم بما محصّلة: منع إطلاق حكمه بمبنيّة الاستصحاب، والتفصيل بين كون الوسطة متّحدةً وجوداً مع المستصحب ومغايرةً له، وتوضيحه منوط ببيان أمرين:

أحدهما: أنّ المعتبر في الحمل اتّحاد الموضوع والمحمول وجوداً، فإنّ اتّحداً مفهوماً أيضاً وكان اختلافهما بنحوٍ من الاعتبار - كالإجمال والتفصيل في الحدّ والمحدود - فهو الحمل الأوّلي الذاتي، وإن تعدّداً مفهوماً فهو الحمل الشائع الصناعي.

وعلى هذا، فمحمولات القضايا تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: أن يكون المحمول ذاتيّ الموضوع وحقيقته التي هي جنسه وفصله،

وهي الذاتي في باب الإيساغوجي، كحمل «الحيوان الناطق» على «الإنسان».

الثاني: أن يكون المحمول عنواناً مشتقاً من مبدأ قائم بذات الموضوع ومنتزِع عن نفس ذاته، بأن يكفي ذاته في انتزاعه من دون حاجةٍ إلى ضمّ ضميمة، كالإمكان الذي ينتزع من ذات الإنسان مثلاً ويحمل ما يشقّ منه عليه، فيقال: «الإنسان ممكن» وكذا الزوجية ونحوها من لوازم الماهيات، فيقال: «الأربعة زوج» فإنّ ذات الإنسان كافية في انتزاع الإمكان له، وكذا ذات الأربعة لانتزاع الزوجية منها.

وهذا المحمول هو الذاتي البرهاني المغاير للذاتي الإيساغوجي المتقدم آنفاً، حيث إن إمكان الممكن أمر اعتباري، وليس مقوّمًا، بخلاف الذاتي الإيساغوجي، فإنه مقوّم.

الثالث: أن يكون المحمول عنواناً مشتقاً من مبدأ قائم بالموضوع قياماً انضمامياً أي من دون أن يكون المبدأ ذاتياً برهانياً ولا إيساغوجياً للموضوع، وهو إمّا لا وجود له في الخارج، كالعلم والعدالة والملكية والزوجية والأبوة وجميع الأمور الاعتبارية، ونحوها الأمور الانتزاعية كالفوقية والتحتية.

وإمّا له وجود في الخارج كالسواد والبياض ونحوهما من الأعراض الخارجية المنضمّة إلى الأجسام الموجودة، فإنّ مفاهيم هذه العناوين الاشتقاقية - كالعالم والعدل والوكيل والفقير والأسود والأبيض ونظائرها - ليست منتزعة عن نفس الذوات كالإمكان، بل منتزعة عنها بانضمام مبادئ الاشتقاق من المصادر الأصلية - كالعلم والعدل والوكالة والسواد والبياض، أو المصادر الجعلية كالحريّة والرقيّة والزوجيّة ونحوها - إليها.

ثانيهما: أنّ بعض أهل المعقول اصطلاح على بعض المحمولات بالخارج المحمول وعلى بعضها بالمحمول بالضميمة، والأوّل هو الأمور الانتزاعية المحمولة على المعروف بعد انتزاعها من حاقّ الذات وصميمها كعوارض الماهية، والثاني هو الأمر المتأصل المحمول على المعروف بضميمة الوجود أو بواسطته كعوارض الوجود.

قال الحكيم السبزواري في شرح قوله: «والخارج المحمول من صميمه يغير المحمول بالضميمة» ما لفظه: «أي: قد يقال العرضي، ويراد به أنّه خارج عن الشيء ومحمول عليه، كالوجود والموجود، والوحدة والتشخص، ونحوها ممّا يقال: إنّها

عرضيات معروضاتها، فإن مفاهيمها خارجة عنها، وليست محمولات بالضمائم. وقد يقال: العرضي ويراد به المحمول بالضميمة، كالأبيض والأسود في الأجسام، والعالم والمدرك في النفوس»^(١)، هذا.

ولكن ليس مقصود المصنف رحمته من هذين الاصطلاحين مفهومهما عند أهل المعقول، وذلك لما حكاه المحقق المشكيني في موضعين من حاشيته^(٢) عن مجلس درس المصنف ونقلناه في بحث المشتق من: أن المراد بالخارج المحمول هو مطلق الأمور الاعتبارية، لا خصوص ما ينتزع عن حاق الشيء كإمكان الإنسان، بل يشمل الأعراض التي ليس لها ما يجازيها في الخارج كالعدالة والفقاهة والوكالة ونحوها.

إذا عرفت هذين الأمرين، فاعلم أن مورد مثبتية الأصل كون الواسطة مغايرةً وجوداً للمستصحب، كالسواد والبياض ونحوهما من المحمولات بالضميمة التي لها ما بإزاء في الخارج، وإن كانت قائمةً بمعروضاتها، فإن كان لسواد جسم مثلاً أثرٌ شرعي، لم يترتب على استصحاب الجسم أثرٌ سواده.

والحاصل: أن مورد الأصل المثبت هو ما إذا كانت بين المستصحب والواسطة مغايرةً وجوداً. وأما إذا كان بينهما اتحاد وجودي بحيث تحمل الواسطة على المستصحب بالحمل الشائع، لم يكن الاستصحاب لترتيب أثر الواسطة على المستصحب من الأصل المثبت أصلاً، ضرورة أن متعلق الحكم على ما ثبت في محله وإن كان هو الكلّي، لكنه بلحاظ وجوده، لعدم قيام الملاكات الداعية إلى تشريع الأحكام بالطبائع

«١» شرح المنظومة، قسم المنطق، ص ٣٠.

«٢» كفاية الأصول، ج ١، ص ٨٦، وج ٢، ص ٣٠٦، (ج ١، ص ٢٢٢ وج ٤، ص ٤٨٣)

ولاحظ كلامه في منتهى الدراية، ج ١، ص ٣٩١

عليه بلا وساطة شيء^(١)، أو بوساطة^(٢) عنوان كلي ينطبق ويُحمل عليه بالحمل

بما هي، بل بلحاظ وجودها، ومن المعلوم أنّ الكلي موجود بعين وجود فرده، سواء أكان منتزعاً عن ذات الفرد كالإنسان المنتزع عن زيد مثلاً، أم منتزعاً عن اتّصافه بعوارض ليس لها ما يباذء في الخارج، بل هي متّحدة وجوداً مع معروضها كالفقيه والعاقل والغني والفقير، ونحوها من العناوين الاشتقاقية التي لا يكون لمبادئها ما يجاذبها في الخارج.

وعليه، فإذا شككنا في بقاء مائع على خمريته، فاستصحاب خمريته لترتيب حرمة طبيعة الخمر عليه ليس مثبتاً.

وكذا استصحاب عدالة زيد مثلاً لترتيب آثار طبيعة العادل عليه ليس مثبتاً. هذا كلّ بناءً على تعلّق الأحكام بالطبائع. وأمّا بناءً على تعلّقها بالأفراد، فالأمر أوضح، لكون الفرد بخصوصيته موضوع الحكم، من دون حاجة في إثبات الحكم له إلى انطباق الطبيعي عليه.

(١) كترتب جواز الائتمام على استصحاب عدالة زيد مثلاً، كما مرّ آنفاً.

(٢) معطوف على «بلا واسطة» يعني: كما لا يكون الاستصحاب لترتيب الأثر المترتب على المستصحب بلا واسطة مثبتاً، كذلك لا يكون مثبتاً لترتيب الأثر المترتب عليه بواسطة عنوان كلي ينطبق عليه ويتّحد معه ويحمل عليه بالحمل الشائع، الذي ملاكه التغاير المفهومي والاتّحاد الوجودي، سواء أكان ذلك الكلي منتزعاً عن مرتبة ذات المستصحب، أم بملاحظة اتّصافه ببعض العوارض التي لا وجود لها في الخارج.

فقوله: «أو بوساطة عنوان كلي» إشارة إلى دفع ما يترأى من كلام الشيخ عليه السلام من عدم الفرق في مثبتية الأصل بين كون اللازم العادي متّحد الوجود مع المستصحب ومتغاير الوجود معه.

الشائع ويتّحد معه ^(١) وجوداً (*)، كان ^(٢) منتزِعاً عن مرتبة ذاته أو بملاحظة ^(٣)

وحاصل وجه الدفع - وإن تقدّم تفصيله -: أن المعيار في مثبتية الأصل هو مغايرة وجود اللازم لوجود المستصحب، بحيث لا يتّحدان وجوداً، وأمّا مع اتّحادهما كذلك فليس ترتيب أثر اللازم باستصحاب الملزوم من الأصل المثبت.

(١) هذا الضمير وضمير « عليه » راجعان إلى المستصحب.

(٢) أي: سواء أكان منتزِعاً عن مرتبة ذات المستصحب، بأن يكون الكلّي المنطبق عليه - الذي هو موضوع الحكم حقيقةً - منتزِعاً عن ذات المستصحب كزيد، فإنّ الطبيعي المنتزِع عن مرتبة ذاته هو الإنسان المركّب من الجنس والفصل، فاستصحاب زيدٍ لترتيب الأثر المترتب على الإنسان المتّحد معه وجوداً ليس بمثبت.

(٣) معطوف على « عن مرتبة » يعني: بأن يكون الكلّي منتزِعاً بملاحظة بعض عوارض المستصحب، من العوارض التي ليس لها ما يجاذيها في الخارج، كالولاية والوكالة والفقاهة والعدالة وغيرها ممّا لا وجود لها في الخارج، فمن كان متّصفاً بأحد هذه الأوصاف - كزيدٍ مثلاً - وشكّ في بقاءه، فاستصحابه لترتيب الأثر

(* لا يخفى أن المصنف أجاب عن الإشكال في الحاشية أيضاً من دون تعرض فيها لتقسيم الموضوعات الخارجية إلى ثلاثة أقسام والتفصيل بينها بما عرفت، قال: « لاتّحاد تلك العناوين خارجاً مع ما انطبقت عليها من الموضوعات الخارجية، ضرورة أنّها لا بشرط أخذت في موضوعات الأحكام، وما لا بشرط يجتمع مع ألف شرط، فأين هذا من الحاجة في ترتيب الأثر إلى الواسطة؟ »^(١).

لكن الظاهر أن الصواب منع إطلاقه، وتعيّن الالتزام بتفصيل المتن أو غيره.

بعض عوارضه^{١١} تماماً^{١٢} هو خارج المحمول^{١٣} لا بالضميمة^{١٤}، فإن^{١٥} (*) الأثر

الشرعي المترتب على عنوان «الولي أو الوكيل» مثلاً ليس بمثبت.

(١) أي: عوارض المستصحب.

(٢) بيان لـ «بعض» يعني: أن المراد ببعض العوارض هو الخارج المحمول.

(٣) المراد به العوارض التي لا يحاذيها شيء في الخارج، كالزوجية والولاية

وغيرهما تماماً عرفت.

(٤) معطوف على «خارج المحمول» يعني: لا المحمول بالضميمة، وهو الذي له

ما يحاذيه في الخارج، كالسواد والبياض والقيام والقعود، وغيرها من الأعراض التي

لها وجود في الخارج غير وجود معروضاتها وإن كان قائماً بها، فإن أثر هذا الكلّي

كالأبيض المتحد مع زيد مثلاً لا يثبت باستصحاب زيد المنطبق عليه عنوان «الأبيض

والأسود» لأن وجود البياض والسواد غير وجود زيد وإن كان قائماً به، وهذه

الغايرة الوجودية توجب مثبتية الاستصحاب.

(٥) تعليل لقوله: «لا تفاوت» توضيحه: أن الأثر الشرعي في الصورتين الأوليين

- وهما: انتزاع الكلّي من ذات المستصحب، وانتزاعه بملاحظة عوارضه التي ليس لها

ما بإزاء في الخارج - أثرٌ لنفس المستصحب حقيقةً، ضرورة أن وجود الكلّي عين

(*) هذا التعليل يغير ما سبقه من الدعوى بوجهين:

أحدهما: أن ظاهر عبارته قبل التعليل هو مثبتية الأصل في المحمول بالضميمة

خاصة، في مقابل عدم مثبتيته في الطبيعي والخارج المحمول.

لكنه في مقام التعليل بقوله: «فإن الأثر في الصورتين» زاد مورداً آخر لمثبتية

الأصل، وهو ما إذا كان المحمول عنواناً مابيناً للموضوع ومتحداً معه وجوداً، فتأمل

في العبارة.

وجود فرد، فوجود زيد المستصحب عين وجود الإنسان، وعين وجود الفقيه والعاقل ونحوهما مما هو من الخارج المحمول.

وهذا بخلاف الصورة الثالثة وهي المحمول بالضميمة، حيث إن الأثر فيها - حقيقةً - للأعراض كالسواد والبياض وغيرهما مما يُحاذيها شيء في الخارج لا للمستصحب كزيد، فاستصحابه لا يوجب ترتب الأثر الشرعي المترتب على عنوان السواد مثلاً، لتغايرهما وجوداً، وعدم كون وجود زيد المستصحب عين وجود السواد مثلاً، إلا بناءً على حجية الأصل المثبت.

ثانيهما: أن العبارة كما يظهر بالتأمل لا تخلو من اضطراب، نبّه عليه تلميذه المحقق الإصفهاني رحمته، وذلك لظهور قوله: «ويحمل عليه بالحمل الشائع» في أن العنوان الملحق بالطبيعي والفرد في عدم مثبتية الأصل فيه هو نفس الوصف الاشتقاقي من المبدأ الخارج المحمول، إذ هو الصالح للحمل، لا نفس المبدأ. وقرينة المقابلة تقتضي إرادة نفس العنوان المشتق من قوله: «لا المحمول بالضميمة» كي يحصل الفرق بين العاقل والأبيض.

لكن يستفاد من تمثيله - في مقام التعليل للمحمول بالضميمة - بالسواد والبياض: أن موضوع الأثر نفس المبادئ لا الأوصاف المشتقة منها، وحينئذٍ يشكل الأمر في استصحاب الذات لترتيب أثر المبدأ الذي يكون من الخارج المحمول كالوكالة والعدالة ونحوهما، مما جعله المصنف من الخارج المحمول، لعدم الاتحاد المصحح للحمل بين المستصحب والأمر الانتزاعي.

وعلى كلٍّ من الاحتمالين أورد المحقق الإصفهاني على الماتن بأنه على الأول - أعني به ترتب الأثر على العنوان الوصفي الاشتقاقي بلحاظ قيام مبدئه بالذات - ينبغي التسوية بين الخارج المحمول والمحمول بالضميمة، إذ لا فرق في الاتحاد مع الذات

بين كون قيام المبدأ بها قياماً انتزاعياً وانضمامياً، فكما أنّ «الفوق» عنوان قائم بالسقف، فكذا «الأبيض» عنوان قائم بالجسم متحد معه، فلا فارق بين المحمول بالضميمة وبين الخارج المحمول مع فرض اتحادهما مع الذات.

وعلى الثاني: بأنّ الأمر الانتزاعي إن كان من الحثيات اللازمة للذات - وهو الذاتي في كتاب البرهان - فهو متيقن ومشكوك كمنشأ انتزاعه، فهو المستصحب وهو الموضوع للأثر، لا أنّهما متّحدان في الوجود.

وإن كان عرضياً بقول مطلق، فكما أنّ استصحاب ذات الجسم وترتيب أثر البياض عليه مثبت، فكذلك استصحاب ذات زيد وترتيب أثر الأبوة عليه مثبت، ومجرد اتحادهما في الوجود بقاءً لا يجدي شيئاً^١.

أقول: يمكن أن يجاب عن تهافت الصدر والذيل بأنّ مقصود المصنف إعطاء الضابطة، وتمييز موارد الأصل المثبت عن غيرها، وأنّه إن كان المحمول عين الموضوع لم يكن من الأصل المثبت، ومن المعلوم أنّ الأبيض وإن اتّحد مع الجسم وجوداً كاتحاد العادل مع زيد والفوق مع السقف، إلّا أن الفارق بينهما وجود ما بجذء الأبيض في الخارج، لكون المقولات العرضية موجودةً في وعاء العين كوجود الجواهر، وإن كان وجودها المحمولى عين وجودها النعتي. وهذا بخلاف الفوق، فإنّه مجرد تصوّر لا شأن له غير اللحاظ، والموجود حقيقةً هو المنشأ أي السقف.

وهذا هو المستفاد من قوله: «حيث لا يكون بجذء ذلك الكلّي في الخارج سواه» إذ لو كان للمحمول ما يجازيه في الخارج لم ينطبق عليه أنّه عين الموضوع، بل هما موجودان، كما قد يدعى في حركة المتوسط في الدار المغصوبة من أنّ الحركة الواحدة صلاة وغضب.

وعليه، فتتظير المصنف للمحمول بالضميمة بنفس المبدأ كالسواد والبياض

لا ينافي قوله: «و يحتمل عليه بالحمل الشائع» إذ المقصود بيان مثال لما يحتمل على الشيء مطلقاً، سواء أكان بوصفه الاشتقائي كالأبيض، أم بمعونة «ذو» كقوله: «الجسم ذو بياض» لأنّ ضابط المحمول بالضميمة - وهو العرض المتأصل الملازم للوجود - صادق على كل من المبدأ والوصف المشتق منه، كما يشهد له تعبير الحكيم السبزواري في ما نقلناه عنه في التوضيح. وحيث إنّه لا ظهور لكلام المصنف في إرادة نفس المبدأ - بالخصوص - من ذيل كلامه، فلا سبيل لدعوى التهافت المزبورة.

ثم إنّ دفع شبهة الإثبات بما أفاده المحقق الإصفهاني رحمته من «اجتماع أركان الاستصحاب في نفس الكلّي حقيقةً، إذ اليقين بالفرد يقين بالصفة المقررة في ذات الفرد، والشك فيه شكّ فيها، فيجري الأصل فيه لا في الفرد حتى تتجه شبهة الإثبات»^(١) أولى مما ادّعاه المصنف من العينية والاتحاد، لما أورده عليه المحقق المزبور في استصحاب الكلّي من «أن عينية وجود الطبيعي ووجود فردة واقعاً أجنبية عن مقام التعبد بأثر للكلّي، فإنهما متحدان بحسب الوجود الخارجي لا بحسب وجودهما التعبدي، وليس في التعبد بموضوع ذي أثر جعل الموضوع حقيقةً حتى يكون جعل الفرد جعلاً طبيعياً المتحد معه. وليس أثر الكلّي بالنسبة إلى أثر الفرد طبيعياً بالإضافة إلى فردة»^(٢).

والأولى في دفع شبهة الإثبات إنكار أصل تعلق الأحكام بالكليات، ضرورة أنّ الكلّي بما هو كليّ ليس موضوعاً للأثر، لعدم قيام ملاك التشريع به، مع أنّه بتعبير بعض أعظم أساتيدنا رحمته أمّ الموضوع، ومقوم موضوعيته، بل الكلّي بلحاظ وجوده الخارجي موضوع. وهذا بلا فرق بين دعوى تعلق الأحكام بالطبائع أم بالأفراد. أمّا على الثاني، فواضح.

«١» نهاية الدراية، ج ٥، ص ١٩٤

«٢» المصدر، ص ١٣٧

في صورتين^{١١} إنما يكون له^٢ حقيقةً، حيث^٣ لا يكون بجزاء ذلك الكلّي في

(١) وهما كون الكلّي منتزِعاً عن مرتبة ذات المستصحب، ومنتزِعاً عن المستصحب بملاحظة اتّصافه ببعض العوارض التي تكون من الخارج المحمول.
(٢) أي: للمستصحب.

(٣) تعليل لكون الأثر في الصورتين للمستصحب، وقد مرّ آنفاً توضيحه، وحاصله: أنّ موضوع الأثر حقيقةً هو المستصحب، لأنّه وجود الطبيعي الذي اتّضح كونه هو الموضوع حقيقةً لا مفهومه، فلا يكون بجزاء الكلّي في الخارج سوى المستصحب.

وعليه، فترتيب أثر الطبيعة باستصحاب الفرد ليس مثبتاً.

وأما على الأوّل، فلأنّ المقصود تعلق الحكم بالطبيعة بوجودها السّعي، بحيث لا دخل للوالم الوجود وعلائم التشخص في الملاك. ولما لم يكن نفس الكلّي موضوعاً للحكم أصلاً، فلا جدوى في دعوى الاتحاد والعينية، كي يشكل بعدم إجداء ذلك في دفع الغائلة.

وهذا بناءً على إنكار موضوعية الكلّي لشيءٍ من الأحكام متين.
وأما بناءً على الالتزام بتعلق الأحكام بالكلّي والتنظير له بموضوعية جامع الحدث حرمة مسّ المصحف - كما في تقرير بعض الأعظم^{١٢} - فلا سبيل هنا للإشكال على المصنف «بأنّ الاتحاد والعينية غير دافع لشبهة الإنبات، وإنّما تندفع بعدم موضوعية الكلّي أصلاً لحكم شرعي، وإنّما لوحظ في الدليل عبرةً ومرآةً لأفراده، فالموضوع في الحقيقة هو الفرد»^{١٣}، وذلك لعدم خلوه من تهافتٍ بين، لأوله إلى إنكار استصحاب الكلّي رأساً، فلاحظ.

«١» مصباح الأصول، ج ٣، ص ١٠٢

«٢» المصدر، ص ١٧١

الخارج سواه^(١)، لا لغيره^(٢) مما كان مابيناً معه^(٣)، أو من أعراضه^(٤) مما كان

(١) أي: سوى المستصحب.

(٢) معطوف على «له» أي: لغير المستصحب، غرضه أن الأثر في صورتين الأوليين يكون أثراً للمستصحب حقيقةً لا لغيره، حتى يكون ترتيبه على المستصحب مبنياً على الأصل المثبت.

نعم، إن كان ذلك الغير مابيناً للمستصحب وملازماً له وجوداً كما إذا كان المستصحب - بالكسر - مستقبل القبلة في أواسط العراق، وكان الأثر مرتباً على استدبار الجدي، لم يترتب هذا الأثر على استصحاب الاستقبال، لمباينة استقبال القبلة واستدبار الجدي، وإثماً وجداً خارجاً منضمين من باب الاتفاق. وقد أشار إلى هذه الصورة بقوله: «مابيناً».

أو كان ذلك الغير من أعراضه المحمولة عليه بالضميمة، وهي التي يجاذبها شيء في الخارج كالسواد مثلاً لزيد، فإنه لو كان لسواده أثر لم يترتب على استصحاب زيد، لمغايرتهما وجوداً.

نعم، يترتب أثره باستصحاب نفس موضوعه - وهو السواد - مع اجتماع أركانه.

ففي هاتين صورتين، لما كان للمحمول وجود خارجاً - وإن كان منضمّاً إلى وجود الموضوع - لا يجدي استصحاب الموضوع لإثبات أثر المحمول.

(٣) أي: مع المستصحب.

(٤) أي: أعراض المستصحب، وهو معطوف على «مابيناً» يعني: لا لغير المستصحب مما كان مابيناً مع المستصحب، أو كان محمولاً عليه بالضميمة، فإن إثبات أثر ذلك الغير - للمستصحب - في هاتين صورتين مبني على حجية الأصل المثبت.

محمولاً عليه بالضميمة كسواده مثلاً أو بياضه^(١)، وذلك^(٢) لأنّ الطبيعي^(٣) إنّما يوجد بعين وجود فرده، كما أنّ العرضي^(٤) كالملكية والغصيبة ونحوهما

(١) هذا الضمير وضميراً «عليه، كسواده» راجعة إلى المستصحب.

(٢) هذا تعليل حقيقة لقوله: «حيث لا يكون» توضيحه: أنّه بعد تعليل كون الأثر في صورتين الأوليين - وهما الطبيعي والخارج المحمول - للمستصحب بأنّه لا يكون مجزاء ذلك الكلّي في الخارج سوى المستصحب، أراد أن يبيّن وجه هذا التعليل، وقال في وجهه: إنّ المقام من صغريات كبرى الكلّي الطبيعي الذي وجوده في الخارج عين وجود فرده، فيثبت أثر الكلّي باستصحاب الفرد، من دون لزوم إشكال مثبتية الأصل.

(٣) كما هو كذلك في الصورة الأولى، وهي كون الكلّي منتزعاً من مرتبة ذات المستصحب.

(٤) كما هو كذلك في الصورة الثانية، وهي كون العرض من الخارج المحمول الذي لا وجود له في الخارج، وإنّما الوجود لمنشأ انتزاعه. ومن هنا تندفع أيضاً شبهةً مثبتية استصحاب عدم رضا المالك باستيلاء الأجنبي على ماله لإثبات الضمان، بتقريب: أنّ موضوع الضمان هو الغصب، وإثباته باستصحاب عدم رضا المالك منوط بحجية الأصل المثبت.

توضيح وجه اندفاع الشبهة: أنّه ليس للغصب وجود في الخارج، بل هو منتزع عن وضع شخص يده على مال الغير بدون رضاه، فلا يكون استصحاب عدم إذن المالك مثبتاً.

كما تندفع شبهةً مثبتية استصحاب حياة الموقوف عليه - في وقف المنفعة - للملكية عائداته له، التي يترتب عليها عدم جواز تصرف غيره في حصّته من الوقف،

لا وجود له إلا بمعنى وجود منشأ انتزاعه، فالفرد^(١) أو منشأ الانتزاع في الخارج هو عين^(٢) ما رتب عليه الأثر، لا شيء آخر، فاستصحابه^(٣) لترتيبه لا يكون

ضرورة أن الملكية مما لا وجود له في الخارج غير وجود منشأ انتزاعه، فيكفي في ثبوت عدم جواز تصرف غيره في عوائده - الذي هو أثر الملكية - استصحاب حياته. وبالجملة: فاستصحاب بعض الموضوعات لترتيب الأثر الشرعي المترتب على بعض الأمور الاعتبارية كالملكية والرؤية والزوجية ونحوها، ليس بمثبت.

(١) هذه نتيجة كون وجود الطبيعي عين وجود فرده، وكون وجود العَرَضِ الخارج المحمول بوجود منشأ انتزاعه، فالأثر الشرعي المترتب على الطبيعي أثر لفرده حقيقة، إذ لا وجود له إلا به، كما أن الأثر الشرعي المترتب على الأمر الانتزاعي مترتب حقيقة على منشأ انتزاعه، إذ لا وجود له إلا بوجود منشئه.

فقوله: «الفرد» راجع إلى الصورة الأولى، وهي الكلّي الطبيعي المتّحد مع المستصحب كزيد، فإن الكلّي الطبيعي - وهو الإنسان - متّحد معه.

وقوله: «أو منشأ الانتزاع» راجع إلى الصورة الثانية، وهي كون موضوع الأثر ما لا وجود له في الخارج، كالغصب الذي منشأ انتزاعه هو الاستيلاء على ما للغير بدون إذنه، فاستصحاب عدم الإذن لترتيب حرمة الغصب ليس بمثبت، كما تقدّم آنفاً.

(٢) لأنّه مقتضى كون وجود الطبيعي عين وجود الفرد، وعدم وجود الأمر الانتزاعي إلا بوجود منشئه.

(٣) يعني: فاستصحاب الفرد أو منشأ الانتزاع - لترتيب الأثر المترتب على الطبيعي في الصورة الأولى، أو المترتب على العَرَضِ الذي لا وجود له خارجاً في الصورة الثانية - لا يكون بمثبت، إذ المثبتة مترتبة على مغايرة المستصحب للواسطة

بمَثْبُت. كما تُوهَّم^(١) (*).

وجوداً، وهي مفقودة هنا، لفرض الاتحاد والعينية.

(١) هذا تعريض بما أفاده الشيخ الأعظم رحمته في عبارته التي نقلناها في (ص ٥٢) من عدم الفرق في مثبتية الأصل بين كون لازم المستصحب متّحداً معه وجوداً ومغاييراً له كذلك.

(* لا يخفى أن الوجه في عدم اعتبار الأصل المثبت هو: أن مفهوم مثل «لا تنقض اليقين بالشك» ليس إلاّ التعبد بإبقاء المتيقن عملاً، لأنّ مورد التعبد بعد وضوح طريقة اليقين هو نفس ما كان على يقين منه، من حكم كجواز التقليد، أو موضوع كحياة زيد، فلا وجه للتعدي عن مورد التعبد إلى غيره وإن كان لازماً أو ملازماً له، لقصور دليل التعبد عن الشمول له، بعد وضوح عدم وجود اللازم والملازم مع المستصحب حدوثاً، إذ لو كانا معه حدوثاً كان كلُّ منهما مورداً للاستصحاب، كما تقدّم التنبيه عليه، ومن المعلوم أنّ التعبد ببقاء المتيقن يقتضي ترتيب أحكام نفسه دون غيره من أحكام لوازمه ونحوها عليه، فلا يثبت باستصحاب الحياة مثلاً إلاّ ما يترتب على نفسها من حرمة تزويج الزوجة ووجوب الإنفاق عليها ونحو ذلك، دون لازمها كنبات اللحية، ولا أثرها الشرعي من حرمة حلقها واستحباب تدويرها مثلاً.

نعم، إذا كان موضوع الحكم بالنسبة إلى المستصحب ذاتياً و كلياً طبيعياً لأفراده - كاستصحاب خلية مائع لترتيب حكم طبيعي الخلل عليه - لا يكون الاستصحاب حينئذٍ مثبتاً، حيث إنّ الفرد الذي هو المستصحب عين الكلّي الذي يكون موضوع الحكم الشرعي.

هذا إذا كان الكلّي المنطبق على المستصحب ذاتياً إيساغوجياً له. ونحوه ما إذا كان ذاتياً برهانياً له أي منتزِعاً عن ذات الشيء بلا ضمّ ضميمه كماكان الإنسان وزوجية الأربعة ونحوهما ممّا لا يحتاج إلى جعل مستقل، بل هو مجعول بجعل نفس

الماهية، فيترتب على المستصحب - كالإنسان - الأثر المترتب على الإمكان، لأنه معمول يجعل نفس الإنسان الذي هو مورد التعبد، فإن الإمكان لازمٌ لماهيته وغير منفك عنها، وإن كان غيره لا عينه، بخلاف سابقه، فإن الفرد عين وجود الطبيعي بناءً على مذهب أكثر المحققين من كونه كالأباء مع الأولاد.

ومنه يظهر حكم العناوين المشتقة من المبادئ العَرَضِيَّة، من كون الاستصحاب الجاري في نفس الذوات المتصفة بتلك المبادئ - لإثبات الآثار الشرعية التي موضوعاتها تلك المبادئ - مثبتاً، فإذا شكَّ في حياة زيد العادل لا يكفي استصحاب حياته في ترتيب آثار عدالته، إلا إذا كان معلوم العدالة على تقدير الحياة، وإلا كان اللازم إجراء الاستصحاب في نفس العدالة أيضاً.

وهذا من غير فرقٍ بين كون المبدأ مما لا يكون له ما بجذاء في الخارج كالعلم والعدالة وغيرهما من الملكات، أو يكون له ما يحاذيه في الخارج كالسواد والبياض ونحوهما، فإنه مع عدم فردية المستصحب وعينته لموضوع الحكم، وعدم كفاية ذات المستصحب في انتزاعه كما في الذاتي البرهاني، يكون الاستصحاب مثبتاً.

وأما الأمر الانتزاعي الذي لا وجود إلا لمنشأ انتزاعه، فاستصحاب منشئه لا يكون مثبتاً، كاستصحاب عدم إذن المالك في تصرف الغير في ماله، لأنه موضوع حرمة التصرف حقيقةً، دون ما ينتزع عنه من عنوان الغضب، إلا إذا فرض موضوعية نفس العنوان الانتزاعي للحكم في لسان الدليل، فإن جريان الاستصحاب في منشئه حينئذٍ لا يجدي في ترتب الحكم المترتب على العنوان الانتزاعي، لأنه ليس مورد التعبد، فترتبه عليه موقوف على مثبتية الأصل.

وإنكارُ مثبتيته بدعوى صغرويته لكبرى الأصل السببي الحاكم على المسيبي بتقريب: أن منشأ انتزاع الغضب هو التصرف غير المأذون فيه، وأصله حاكم على الأصل الجاري في الغضب، وذلك الأصل كافٍ في ترتب الأثر الشرعي المترتب على الغضب، غير مسموع، لفقدان الترتب الشرعي الذي هو شرط حكومة الأصل السببي

على المسيبي فيما نحن فيه، ضرورة أن ترتب الأمر الانتزاعي كالغصب ليس شرعياً حتى يكون الأصل الجاري في منشئه حاكماً على أصله.

فتلخص مما ذكرنا: أنه لا وجه لحجية الأصل المثبت في شيء من الموارد أصلاً.

وثبوت الحكم بالاستصحاب فيما إذا كان المستصحب فرداً للطبيعي الذي هو موضوع الحكم، أو كان موضوع الحكم من لوازم ذاته ومجموعاً يجعله، أو كان منشأً لأمرٍ انتزاعي فيما لم يكن نفس ذلك الأمر الانتزاعي موضوعاً للحكم، أجنبي عن الأصل المثبت، لما مرّ آنفاً.

فما عن الشيخ الأعظم والمصنف رحمتهما من اعتباره مع خفاء الواسطة، أو مع جلائها أيضاً كما عليه المصنف، استناداً في الأوّل إلى كون الأثر بالمساحة العرفية أثراً لذي الواسطة، وفي الثاني إلى عدم إمكان التفكيك في التعبد بين المستصحب ولازمه عرفاً، كامتناع التفكيك بينهما واقعاً كالعلّة والمعلول والمتضايفين على ما أفاده في حاشية الرسائل، غير ظاهر.

أما خفاء الواسطة التي هي موضوع الأثر الشرعي حقيقةً، فلائّه لا يوجب اعتبار المساحة العرفية في مقام التطبيق، ضرورة أنّ العرف مرجع في تعيين مفاهيم الألفاظ وظواهرها الناشئة من الأوضاع أو القرائن، دون تطبيقها المبنية على المساحة، ولذا لا يعتد بتطبيقهم المفاهيم المعلومة بحدودها على ما ليس من مصاديقها حقيقةً، كإطلاق «الكرّ» - الذي هو ألف ومائتا رطل عراقي - على ماء ينقص عن هذا المقدار بقليل.

وكإطلاق النصاب في باب الزكاة وفي بعض ما يتعلّق به الخمس ممّا له مقدّر شرعاً، والمسافة المعتبرة في تقصير الصلاة وإفطار الصوم، وعدة المرأة في الطلاق والفسخ وغير ذلك، على الناقص منها بقليل، فإنّ هذه الإطلاقات العرفية لما كانت مبنيةً على المساحة لا يعتدّ بها، ولا يترتب عليها أحكام تلك المفاهيم، لعدم كونها مصاديق حقيقية لتلك المفاهيم التي هي موضوعاتها.

وعليه، فاستصحاب عدم الحاجب مع صبّ الماء على البدن يجدي في صحة الغسل إن كان موضوع صحته مركباً من الصّب وعدم الحاجب، والأوّل محرز بالوجدان والثاني بالتعبّد، لأنّ المستصحب حينئذٍ جزء الموضوع، ولا يكون مثبتاً أصلاً. ولا يجدي إن كان موضوع صحته وصول الماء إلى البشرة وانغسالها به، وذلك لأنّ الصحة التي يترتب عليها ارتفاع الحدث أو الخبث منوطة بالانغسال المزبور، وليست من آثار عدم الحاجب حتّى يجري فيه الاستصحاب، فلا وجه للتعبّد بعدم الحاجب الذي لا يترتب عليه أثر شرعي، بل يترتب على وصول الماء إلى البشرة الذي هو لازم عادي لعدم الحاجب، وجعله أثراً لعدم الحاجب مبني على المسامحة العرفية في مقام التطبيق، وقد مرّ عدم اعتبارها.

وأما جلاء الوسطة بمعنى كون الملازمة بينها وبين ذبيها بمثابة لا يمكن التفكيك بينهما تعبداً كعدم إمكانه واقعاً - وقد ذكر له المصنف رحمته في الحاشية صورتين تقدم بياهما في التوضيح:

إحدهما: أن يكون مورد التعبّد الاستصحابي العلة التامة، فإنّ استصحابها يوجب ترتب أثر المعلول.

وثانيتهما: أن يكون مورد أحد المتضامين، كاستصحاب أبوة زيد لعمرو، فإنّ التعبّد بأبوته له يستلزم التعبّد ببنوة عمرو له، وترتيب آثارها من وجوب إطاعته لزيد، وحرمة تزويج زوجته بعد خروجها عن زوجيتها لزيد بطلاق أو غيره، وغير ذلك من الآثار الشرعية المترتبة على الولد بالنسبة إلى والده.

فضابط جلاء الوسطة هو عدم إمكان التفكيك بين الوسطة وذيها واقعاً وتزيلاً، وكلّ ما كان كذلك يكون الأصل المثبت فيه معتبراً -:

فلما فيه من أنّ جلاء الوسطة بالمعنى المزبور خارج عن محل النزاع في الأصل المثبت، لأنّ موردّه كما تقدم سابقاً هو ما يكون لازماً للمستصحب بقاء، وأمّا ما يكون لازماً له حدوثاً فهو بنفسه مورد للاستصحاب، لاجتماع أركانه من اليقين

والشك فيه، وأجني عن الأصل المثلث، فإنّ اليقين بأبوة زيدٍ لعمروٍ يستلزم اليقين ببنة عمرو له، فلو فرض شكٌ في بقاء الأبوة لزيدٍ، فلا محالة تصير بنوة عمرو له أيضاً مشكوكة، فيجري فيها الاستصحاب، كجريانه في أبوة زيد، فليس هنا أصل مثبت.

نعم، يتصور المثبتة فيما إذا جرى الاستصحاب في ذات أحد المتضايين كزيدٍ لإثبات ولدٍ له، بأن يقال: إنّ بقاء زيدٍ إلى هذا الزمان يلزمه عادة تكوّن ولدٍ منه، فإنّ إثبات الولد له بهذا الاستصحاب من أوضح الأصول المثبتة، ولا يظنُّ من أحدٍ التزامه باعتباره، إذ لا ملازمة بين بقاءه واقعاً ووجود الولد له، فضلاً عن بقاءه التعبدى.

وبالجملة: فالاستصحاب حينئذٍ مثبت بلا إشكال، ولا مجال للقول بحجته. وليس مراد المصنف من المتضايين ذاتهما، بل مراده عنواتهما، ومن المعلوم أنّ المتضايين متكافئان قوةً وفعلاً وعلماً وظناً.

ومما ذكرنا في المتضايين يظهر حال العلة التامة والمعلول، ضرورة أنّ العلم بالعلّة التامة لا ينفك عن العلم بمعلولها، فمع الشك يجري الاستصحاب في كلّ منهما، لاجتماع أركانه في كليهما من دون شبهة مثبتية الأصل فيها.

وكذا الحال في لوازم الوجود، كضوء الشمس، فإنّ نفس الضوء ممّا يجري فيه الاستصحاب، لكونه بنفسه متيقناً ومشكوكاً، وترتب عليه طهارة ما جفّفه من دون لزوم إشكال المثبتة. نعم إثبات الضوء باستصحاب بقاء القرص في قوس النهار يتوقف على الأصل المثلث. لكن قد عرفت جريان الاستصحاب في نفس الضوء.

وأما العلة الناقصة، فلا ملازمة واقعاً بينها وبين معلولها، فكيف تمكن دعوى الملازمة عرفاً بين التعبد بالعلّة الناقصة والتعبد بالمعلول؟ والاستصحاب الجارى في الموضوعات المركّبة كإثبات موضوع الضمان باستصحاب عدم إذن المالك في تصرف من استولى على ماله، أجني عن الأصل المثلث، كما لا يخفى.

ثم إنّه قد ظهر ممّا ذكرنا: أنّ كثيراً من الفروع التي تُوهّم ابتناؤها على الأصل المثلث ليست مبنيةً عليه، إمّا لاندراج بعضها في الموضوع المركّب، كمسألة الضمان

الذي موضوعه الاستيلاء على مال الغير بدون إذنه، فإن الاستيلاء والاذن عرضان لجوهرين .

وإنما لكون بعضها مما يجري في نفسه الاستصحاب كضوء الشمس من اللوازم، وبُؤة الابن ونحوها من الملازمات والمتضائفات، فإن ما لا ينفك عن المستصحب حدوثاً من اللوازم والملازمات يكون بنفسه مجرى الاستصحاب، ولا يرتبط بثبوته بالأصل المثبت، لما مرّ من أنّ مورده هو ما يكون لازماً أو ملازماً لبقاء المستصحب، إذ لو كان كذلك لحدوثه لثبت باستصحاب نفسه، لا باستصحاب ملزومه أو ملازمه حتى يعدّ من صغيريات الأصل المثبت .

ونظير ضوء الشمس إسكار الخمر، فإذا فرض أنّ الحرمة مترتبة على عنوان المسكر، فإذا شكّ في بقاء خمريّة مائع، لا يكفي استصحابها في ترتب الحرمة المترتبة على المسكر وإن اتحد وجوداً مع الخمر، بل لا بدّ من إجرائه في نفس الإسكار، لكونه من لوازم حدوث الخمر .

نعم، إذا كان موضوع الحرمة في الخطاب نفس الخمر، وثبت أنّ الإسكار علّة لتشريعها، كفي استصحاب الخمريّة في ترتب الحرمة، إذ المراد بالواسطة في الأصل المثبت هو الوساطة في العروض، لأنّها موضوع الحكم، لا الوساطة في الثبوت، وإن كانت الوسائط الثبوتية والجهات التعليلية هي الموضوعات الواقعية لدى العقل، إلا أنّ المراد بالموضوع هنا هو ما أخذ في الدليل الشرعي موضوعاً للحكم، فالملاكات خارجة عن حيز الموضوعات، وإنّما هي دواعٍ وعلل لتشريع الأحكام لها، كما لا يخفى .

وإنما لدعوى قيام السيرة على اعتبار الأصل المثبت في بعض الموارد، كالشك في وجود الحاجب عن وصول الماء إلى البشرة .

وإنما لكون اعتبار الاستصحاب من باب الظن كما عليه قدماء الأصحاب رضوان الله عليهم، وإن كانت كلتا الدعويين محلّ التّظنّ والمنع .

وكذا^{١)} لا تفاوت في الأثر

المورد الثاني: استصحاب الشرط لترتيب الشرطية عليه

١) هذا إشارة إلى المورد الثاني من الموارد الثلاثة التي تُوهّم كون الأصل فيها مثبتاً.

أمّا التوهم فحاصله: أن استصحاب وجود شرط شيءٍ - كالوضوء أو طهارة البدن أو الثوب، أو استصحاب وجود ما لا يؤكل معه، أو استصحاب عدمه - من الأصول المثبتة، إذ لا أثر لها شرعاً يترتب عليها، والجزئية والشرطية والممانعة وعدمها من الأحكام الوضعية، وهي عند أرباب التحقيق غير مجعولة. وجوازُ الدخول في الكل أو المشروط وعدمُ جواز الدخول حكمان عقليّان مترتبان على وجود الجزء أو الشرط ووجود المانع، وليس من الأحكام الشرعية حتى يصحّ

إذ في الأولى: عدم ثبوت اعتبار هذه السيرة، لعدم إحراز اتصالها بزمان المعصوم عليه السلام، والشك في اعتبارها كافٍ في عدم اعتبارها.

وفي الثانية: ظهور الروايات المتقدمة المستدل بها على حجية الاستصحاب في كونه أصلاً عملياً، لأخذ الشك في موضوعه، لا أمانة.

والحاصل: أنه يمكن توجيه كثير من الفروع التي فرّعوها على الأصل المثبت بما يمنع عن تفريعها عليه. وما يبتني منها على الأصل المثبت لا يخلو: إمّا أن يكون للبناء على كون الاستصحاب من الإمارات التي تكون مثبتاتها حجةً كما عن القدماء، وإمّا أن يكون للبناء على حجية الأصل المثبت، مع الالتزام بكون الاستصحاب من الأصول كما عن بعض المتأخرين.

وضعف كلا هذين الوجهين ظاهر، فلاحظ تلك الفروع وما ذكره فيها من

ترتبهما على استصحاب وجود الجزء وأخويه، والمراد بالجزئية والشرطية والممانعية - التي هي مورد التوهم وليست بمُعونةً بالاستقلال - هي ما يرجع إلى المكلف به، وأما التي ترجع إلى مبادئ التكليف فهي خارجة عن حريم البحث، لاستحالة تعلق الجعل بها.

وعليه، فلا وجه لجريان الاستصحاب في وجود جزء شيءٍ أو شرطه أو مانعه وجوداً وهدماً، إذ المترتب عليه ليس حكماً شرعياً (*).

وأما دفع التوهم، فتوضيحه: أنه لا يعتبر في الاستصحاب مطلقاً - سواء أكان مجراه موضوعاً أم حكماً - أن يكون الحكمُ الثابت به مجعولاً شرعاً بالاستقلال كالأحكام الخمسة التكليفية بناءً على جريان الاستصحاب في الأحكام، بل يعتبر أن يكون الثابت به ما تناله يد التشريع، من غير فرق بين وقوعه بنفسه تحت يد الجعل، وبين وقوع منشأ انتزاعه تحتها كالجزية للمأمور به. وكذا الشرطية والممانعية له، حيث إنها غير مجعولة بالاستقلال، وإنما المجعول كذلك هو منشأ انتزاعها،

(* لا يخفى أن سوق الكلام يقتضي أن يكون منشأ الإشكال في هذا المورد من الموارد الثلاثة مثبتية استصحاب مثل وجود الشرط للحكم الشرعي المترتب على لازم المستصحب.

لكن ظاهر كلامه هنا وفي الحاشية أن منشأ الإشكال هو انتفاء الأثر أصلاً، قال فيها: «إذ يتخيل أنه لا أثر شرعاً يترتب على وجود أحدهما - أي وجود الشرط وعدم المانع - أو عدمه»^١. وهذا هو الصحيح، لأن ضابط الأصل المثبت هو ترتب

المستصحب^(١) أو المترتب عليه^(٢) بين أن يكون مجعولاً شرعاً

كوجوب الصلاة، والأمر بالوضوء، والنهي عن لبس ما لا يؤكل مثلاً في الصلاة.

وعليه، فاستصحاب الشرط أو المنع لترتيب الشرطية أو المانعية ليس بمثبت.

(١) أي: في ما كان المستصحب حكماً شرعياً.

(٢) أي: على المستصحب، وهذا في استصحاب موضوع الحكم الشرعي.

الأثر الشرعي على المستصحب بواسطة عقلية أو عادية كما تقدم في التنبيه السابق. وأما إذا لم يترتب على المستصحب أثر شرعي أصلاً، فلا وجه لجعله من الأصل المثبت، إذ المحذور حينئذٍ لغوية التعبد الاستصحابي.

نعم، قد يوجه مثبتية الأصل هنا بأن الأثر الشرعي مترتب على المشروط مثلاً كالأمر بالصلاة إلى القبلة، والمفروض ترتب هذا الأثر باستصحاب ذات الشرط كالاستقبال، ويثبت الأمر بالمشروط حينئذٍ، وقد توسّط الأمر غير المجعول لإثباته المجعول، ومن المعلوم أنّ إثبات أحد المتلازمين بإجراء الأصل في الآخر داخل في الأصل المثبت، والمراد من أحد المتلازمين هو الأمر الانتزاعي الذي يكون لازماً لأمر شرعي، وهو منشأ الانتزاع.

لكنه يندفع بما أفاده المحقق الإصفهاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أولاً: من أنّه لا اثنية بين الأمر الانتزاعي ومنشئه وجوداً بنظر المصنف، حتى يتوهم الوساطة الموجبة لكون الأصل مثبتاً.

وثانياً: من أنّه إذا كانت الشرطية متيقنةً كان منشؤها - وهو الأمر بالمقيّد - كذلك، فلا حاجة إلى إجراء الأصل في الأمر الانتزاعي، وإثبات منشئه المجعول ليتوهم الإثبات بالأصل^(١).

بنفسه^(١) كالتكليف وبعض أنحاء الوضع^(٢)، أو بمنشأ^(٣) انتزاعه كبعض أنحاء^(٤) كالجزئية والشرطية والمانعية^(٥)، فإنه^(٦)

(١) هذا الضمير والضمير المستتر في « يكون » راجعان إلى « الأثر ».

(٢) أمّا الوضع، فكالحجية والقضاة والولاية والحريّة والرقيّة وغيرها ممّا تقدم منه في الأحكام الوضعيّة. وأمّا التكليف، فكالوجوب والحرمة وغيرها من الأحكام التكليفية التي هي مستقلة في الجعل.

(٣) معطوف على « بنفسه » وضمير « انتزاعه » راجع إلى « الأثر ».

(٤) أي: كبعض أنحاء الوضع.

(٥) وهي القسم الثاني من الوضعيات، كما تقدّم في تقسيم الأمور الوضعيّة إلى أقسام ثلاثة، وقد اتّضح هناك أنّ الجزئية وتاليتهها ليست مجعولة بالاستقلال، وإمّا المجمعول هو منشأ انتزاعها أعني به الأمر الضمني المتعلق بالجزء كالركوع مثلاً، والأمر المتعلق بالوضوء، والنهي المتعلق بلبس الحرير وما لا يؤكل في الصلاة.

لكن لا يخفى أنّه بناءً على تعلق التكليف بنفس الجزء أو الشرط أو المانع، لا حاجة إلى إثبات الجزئية وغيرها حتى يستشكل في مثبتية الاستصحاب بالنسبة إليها، ضرورة أنّ الجزء وأخويه تكون حينئذٍ من الموضوعات ذوات الأحكام كالعادلة التي يترتب على استصحابها حكمها من جواز الاقتداء وقبول الشهادة وغيرها، من دون لزوم إشكال مثبتية استصحابها أصلاً.

وعليه، فيترتب على استصحاب وجود الجزء مثلاً حكمه وهو وجوب إتمام

المركّب.

(٦) أي: فإنّ الأثر، وهذا تعليل لقوله: « لا تفاوت » وحاصله: أنّ وجه عدم

التفاوت في الأثر الشرعي بين كونه مجعولاً بنفسه أو بمنشأ انتزاعه هو اشتمال كلِّ

أيضاً^(١) مما تناله يدُ الجعل شرعاً، ويكون^(٢) أمره بيد الشارع وضعاً ورفعاً ولو^(٣) بوضع منشأ انتزاعه ورفع^(٤).
ولا وجه^(٥) لاعتبار أن يكون

منهما على ما يعتبر في الاستصحاب، من كون الأثر الثابت به ممّا تناله يد التشريع، سواء أكان تناوها له بالاستقلال أم بمنشأ الانتزاع كما في الجزئية وأخويها.

(١) أي: كالأثر المجعول بنفسه، يعني: فإنّ الأثر المجعول بمنشأ انتزاعه كالأثر المجعول بنفسه ممّا تناله يد الجعل شرعاً.

(٢) معطوف على « تناله » يعني: ويكون أمر الأثر المجعول بمنشأ انتزاعه بيد الشارع.

(٣) هذا بيان كيفية تناول يد الجعل للأثر المجعول بمنشأ انتزاعه. والأولى إسقاط كلمة « ولو » لانحصار كيفية تناول يد التشريع لهذا الأثر بتناوها له، لا أنّ لتناوها له فردين يكون أحدهما أخفى من الآخر.

(٤) أي: رفع منشأ انتزاع الأثر.

(٥) إشارة إلى منشأ توهّم مثبتية استصحاب الجزء وأخويه، وحاصله: أنّه يعتبر في الحكم الثابت بالاستصحاب أن يكون بنفسه مجعولاً شرعاً، ولا يكفي مجعولية منشأ انتزاعه.

وقد أشار المصنف إلى فساد هذا التوهم بقوله: « ولا وجه » وغرضه أنّه لا دليل على اعتبار الاستقلال في الجعل في باب الاستصحاب، فإنّ غاية ما يعتبر فيه - من حيث كونه أصلاً عملياً - أن يثبت به ما يصحّ إسناده إلى الشارع ولو تبعاً، فإنّ الجزئية والشرطية والمانعية وإن لم تكن مجعولةً بالاستقلال، لكنها مجعولة بتبع جعل منشأ انتزاعها.

المرتّب^(١) أو المستصحب^(٢) مجعولاً مستقلاً^(٣) كما لا يخفى^(٤)، فليس^(٥) استصحاب الشرط أو المانع لترتيب الشرطية أو المانعية بمثبت، كما ربما تُوهّم^(٥)، بتخيّل

والمصنف رحمته دفع الإشكال في الحاشية بهذا الوجه وبوجه آخر سيأتي بيانه.

(١) أي: الحكم المرتّب على المستصحب، وهذا في الاستصحاب الجاري في

الموضوع ذي الحكم.

(٢) أي: نفس المستصحب، وهذا في الاستصحاب الجاري في نفس الحكم.

(٣) فيكفي جعله التبعي، كما عبّر به المصنف في الأحكام الوضعية، وقد تقدّم

هناك أنّ الصحيح التعبير بالجعل العرّضي دون التبعي، وإّما يتّجه التعبير بالتبعي في مقابل الجعل بالأصالة والاستقلال في القسم الثالث من الأحكام الوضعية، إذ لها وجودٌ في وعاء الاعتبار، دون مثل الجزئية، فلاحظ.

(٤) هذه نتيجة عدم اعتبار الاستقلال في الجعل في صحة الاستصحاب، وكفاية

الجعل مطلقاً ولو بجعل منشأ الانتزاع في صحته.

وعليه، فاستصحاب الشرط كالطهارة أو المانع كالنجاسة الحثية - لترتيب آثار

الشرطية وهي جواز الدخول في الصلاة مثلاً، والمانعية وهي عدم جواز الدخول

فيها - ليس بمثبت، إذ المفروض كون الشرطية والمانعية مجعولتين شرعاً بجعل منشأ

انتزاعهما، وعدم كونهما من اللوازم غير الشرعية حتى يكون استصحاب وجود

الشرط والمانع لإثباتهما من الأصل المثبت.

(٥) لا يخفى أنّ الشيخ الأعظم رحمته من صرح في غير موضع بأنّ الجزئية

والشرطية والمانعية ليست مجعولةً بجعل مستقلٍّ مغايرٍ للحكم التكليفي المتعلّق بالمركب

كالصلاة، قال عند نقل حجة القول السابع: «وكذا الكلام في غير السبب، فإنّ

شرطية الطهارة للصلاة ليست مجعولةً بجعلٍ مغايرٍ لإنشاء وجوب الصلاة الواقعة حال

أنّ الشرطية أو المانعية ليست من الآثار الشرعية، بل ^١ من الأمور الانتزاعية، فافهم ^٢.

الطهارة. وكذا مانعية النجاسة ليست إلّا منتزعةً من المنع عن الصلاة في النجس. وكذا الجزئية منتزعة من الأمر بالمركب ^١.

وقريب منه عباراته في الأقل والأكثر الارتباطيين وفي مسألة ترك الجزء سهواً ^٢.

(١) يعني: بل تخيّل أنّ هذه الأمور الانتزاعية ليست من الآثار الشرعية، فلا تثبت بالاستصحاب إلّا بناءً على الأصل المثبت.

والفرق بين الآثار الشرعية والأمور الانتزاعية واضح، إذ المجعول الشرعي موجود في وعاء الاعتبار، بخلاف الأمر الانتزاعي، فإنّه موجود تصوّري محض ينعقد بمجرد الذهول عنه.

هذا كلّه بالنسبة إلى الشرطية والمانعية للمكلف به. وأمّا شرط التكليف ومانعه إذا فرض الظفر بمقتضيه وشكّ فيهما، ففي جريان الاستصحاب فيهما إشكالٌ تعرّض له ولجوابه في الحاشية ^٣، فراجع.

(٢) لعلّه إشارة إلى: أنّه بعد تسليم اعتبار مجعولية الأثر بنفسه - وعدم كفاية كونه مجعولاً بتبع منشأ انتزاعه - نقول: بعدم مانع أيضاً من جريان استصحاب الجزء والشرط والمانع، ضرورة أنّ الأثر الشرعي المترتب على استصحابها هو التكليف

«١» فرائد الأصول، ج ٣، ص ١٢٧

«٢» المصدر، ج ٢، ص ٣٣٣ و ٣٦٧

«٣» حاشية الرسائل، ص ٢١٥

النفسى المنتزِع عنه الجزئية والشرطية والمانعية .
 قال تتبع في الحاشية: « وإن أبيت إلا عن عدم كفاية استصحاب الجزء
 والشرط لترتيب الجزئية والشرطية، فالأثر الشرعي المترتب بالاستصحاب هو نفس
 التكليف المنتزِع عنه الشرطية والمانعية، وعدمه، لأن للشرط والمانع دخلاً وجوداً
 وعدمًا فيه كذلك، ولا يعتبر في مثل باب الاستصحاب أزيد من كون الشيء ذا دخلٍ
 في موضوع الأثر الذي أُريد ترتيبه عليه باستصحابه وإن لم يكن تمامه، بل كان قيده
 وبه قوامه »^(١) وهذا هو الوجه الثاني الذي وعدنا نقله في دفع الإشكال .

أو إشارة إلى: أن مراد الشيخ الأعظم من نفي مجعولية الجزئية ونحوها هو نفي
 استقلال الجعل عنها، لا نفي أصل الجعل ولو تبعاً لمنشأ انتزاعها، فيتحد حينئذٍ مراد
 الشيخ والمصنف تتبعاً.

لكنه بعيد، لأن كلام الشيخ في مسألة ترك الجزء سهواً يأبى عن هذا التوجيه،
 حيث قال هناك: « إن جزئية السورة ليست من الأحكام المجعولة لها شرعاً، بل هي
 ككلية الكل، وإنما المجعول الشرعي وجوب الكل »^(٢) ضرورة أن كلية الكل منتزعة
 عن دخل اجتماع أمورٍ في غرض المعاجين من دون دخلٍ للتحكم الشرعي في ذلك،
 فتشبيه الجزئية بالكلية يدل على إنكار الجعل ولو بنحو التبعية للجزئية ونحوها .
 مضافاً إلى: أن الحصر المستفاد من النفي والإثبات عدم الجعل للجزئية أصلاً،
 لا استقلالاً ولا تبعاً .

(١) حاشية الرسائل، ص ٢١٥

(٢) فرائد الأصول، ج ٢، ص ٣٦٧

وكذا^{١١} لا تفاوت في المستصحب أو المترتب بين أن يكون ثبوت الأثر

المورد الثالث: استصحاب البراءة من التكليف لنفي العقاب

(١) معطوف على قوله: «وكذا لا تفاوت في الأثر المستصحب» وإشارة إلى المورد الثالث من الموارد التي تُوهّم كون الأصل فيها مثبتاً، وتوضيحه منوط ببيان التوهم ثم دفعه.

أمّا التوهم، فهو ينحل إلى إشكالين:

أحدهما: عدم كون المستصحب حكماً ولا موضوعاً ذا حكم، مع وضوح اعتبار كون المستصحب واحداً منهما.

والآخر: كون الاستصحاب مثبتاً.

توضيح ذلك: أن بعض الأصوليين استدلّ على البراءة باستصحابها، وناقش الشيخ الأعظم رحمته في مبحث أصل البراءة في هذا الاستدلال بأنه يتوقف على حجية الأصل المثبت، حيث إنّ المستصحب أحد أمور ثلاثة: براءة الذمّة، أو عدم المنع عن الفعل، أو عدم استحقاق العقاب عليه. والأثر المترتب على هذه المستصحابات أمران: أحدهما: عدم ترتب العقاب على الفعل في الآخرة، والآخر الإذن في الفعل.

أمّا عدم ترتب العقاب عليه في الآخرة، فليس من الأحكام المجعولة الشرعية لتلك المستصحابات حتى يثبت بالاستصحاب.

وأما الإذن في الفعل، فهو من المقارنات لتلك المستصحابات، فذلك نظير إثبات وجود أحد الضدين بنفي الآخر بأصالة العدم^{١٢}.

فملخص هذه المناقشة: أن استصحاب البراءة المتيقنة حال الصغر لا يصح

ووجوده، أو نفيه وعدمه،

الاستدلال به على البراءة، لكونه مثبتاً، إذ لا أثر له إلا عدم ترتب العقاب أو الترخيص في الفعل. وشيءٌ منهما لا يثبت بالاستصحاب، إذ الأول ليس أثراً شرعياً، والثاني من المقارنات لتلك المستصحابات، لأنَّ عدم المنع - مع القطع بعدم خلوّ الواقعة عن أحد الأحكام الخمسة - يلازم الترخيص المستلزم لعدم العقوبة، لا أن الترخيص من لوازمها الشرعية.

وعليه، فإثبات الترخيص باستصحابها نظير إثبات أحد الضدّين بنفي الآخر بأصالة العدم.

وبالجملة: فاستصحاب البراءة سواء أكان أثره عدم ترتب العقاب أم الترخيص في الفعل يكون مثبتاً، فلا مجال للاستدلال بالاستصحاب على البراءة.

والمصنف رحمته دفع الإشكال الأول بقوله: «لا تفاوت في المستصحب أو المترتب عليه... إلخ» ومحصّله: أنَّ المستصحب - في استصحاب البراءة وعدم المنع - ليس أجنبياً عن حكم الشرع، إذ كما أن ثبوت الحكم كالوجوب والحرمة منوط بالجعل، كذلك نفيه، فإنَّ إبقاء العدم كتنقُضه بالوجود بيد الشارع وتحت قدرته، وإلا لخرجت الأحكام الشرعية عن كونها أفعالاً اختياريةً للشارع. فكما يصحّ استصحاب وجود الحكم على تقدير الشك في بقاءه، فكذلك يصحّ استصحاب عدمه لو شك في انتقاضه بالوجود.

وعلى هذا، فلا فرق في المستصحب بين كونه وجود الحكم وعدمه، فالإشكالُ على استصحاب البراءة من ناحية عدم كون المستصحب أثراً شرعياً ولا موضوعاً لأثر شرعي، مندفع.

والمحصل: أنَّ نقطة الخلاف في هذه المسألة بين الشيخ والمصنف رحمته هي معمولية عدم الحكم في أصالة البراءة وعدمها، فصريح الشيخ في ثاني تنبيهات

ضرورة^(١) أن أمر نفيه^(٢) بيد الشارع كثبوتة.

وعدم^(٣) إطلاق الحكم

«لا ضرر»^(١) هو عدم مجعولية عدم التكليف، وأن حكمه بعدم الوجوب أو عدم الحرمة ليس إنشاءً منه وجعلاً، بل هو إخبار حقيقة، كما أنه لا أثر مجعول له، ومن المعلوم أن مورد الاستصحاب هو خصوص المجعول الشرعي أو موضوعه. والمصنف يدعي أن عدم الحكم - كعدم الوجوب وعدم الحرمة ونحوهما - وإن لم يصدق عليه الحكم، لظهور «الحكم» في الإنشائي والوجودي، إلا أن هذا عدم مجعول أيضاً.

وهذا المعنى وإن لم يصرح به هنا، ولكنه صرح به في التنبيه العاشر بقوله في (ص ٩٨): «فإنه وإن لم يكن بحكم مجعول في الأزل ولا ذا حكم، إلا أنه حكم مجعول فيما لا يزال»، وكذا في الحاشية^(٢).

وحيث كان عدم الحكم مجعولاً، صحّ جريان الاستصحاب فيه، الموجب لترتب الأثر عليه، وهو عدم استحقاق العقوبة على المخالفة.

(١) تعليل لعدم التفاوت بين ثبوت الأثر ونفيه، وحاصله: أن ملاك شرعية الحكم هو كون أمر وضعه ورفعها بيد الشارع، وإن لم يطلق عليه الحكم، إذ لا دليل على اعتبار إطلاق الحكم عليه في جريان الاستصحاب، بل المعتبر في جريانه في كل موردٍ هو صدق نقض اليقين بالشك بالنسبة إلى ما هو مجعول شرعاً.

(٢) هذا الضمير وضمائر «وجوده، نفيه، عدمه، كثبوتة» راجعة إلى «الأثر».

(٣) هذا إشارة إلى الإشكال الأوّل وهو عدم كون المستصحب حكماً.

«١» رسائل فقهية، ص ١١٩

«٢» حاشية الرسائل، ص ١٢٥

على عدمه ^(١) غير ضائر، إذ ^(٢) ليس هناك ما دلّ على اعتباره ^(٣)، بعد ^(٤) صدق نقض اليقين بالشك برفع ^(٥) اليد عنه، كصدقه ^(٦) برفعها من طرف ثبوته كما هو واضح، فلا وجه ^(٧) للإشكال في الاستدلال على البراءة باستصحاب ^(٨) البراءة من التكليف، وعدم ^(٩) المنع عن الفعل، بما ^(١٠) في الرسالة

(١) أي: على عدم الأثر، وقوله: «غير ضائر» خبرٌ «وعدم إطلاق».

(٢) تعليل لقوله: «غير ضائر» وقد مرّ تقريبه بقولنا: «إذ لا دليل على اعتبار إطلاق الحكم عليه... إلخ».

(٣) أي: على اعتبار إطلاق الحكم على عدم الحكم.

(٤) غرضه أن المعتبر في جريان الاستصحاب صدق نقض اليقين بالشك، وهو حاصل هنا، سواء أطلق الحكم على المستصحب أم لم يطلق، إلا أن هذا العدم مستند إلى الشارع.

(٥) متعلق بـ «صدق» وضمير «عنه» راجع إلى «عدمه».

(٦) يعني: كصدق «نقض اليقين بالشك» برفع اليد من طرف ثبوت الأثر، وغرضه أن دليل الاستصحاب يشمل كلاً من الأثر الوجودي والعدمي على نهج واحد.

(٧) هذا إشارة إلى دفع الإشكال المذكور، وهو أن عدم استحقاق العقاب ليس من الآثار الشرعية حتى يترتب على استصحاب البراءة من التكليف وعدم المنع عن الفعل.

(٨) متعلق بـ «الاستدلال».

(٩) معطوف على «البراءة من التكليف».

(١٠) متعلق بـ «لإشكال» والمراد بالرسالة هو رسالة البراءة من رسائل

من^١ « أن عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم (*) »

شيخنا الأعظم الأنصاري رحمته، قال بعد الفراغ من الدليل الرابع - وهو الدليل العقلي الذي أقيم على البراءة -: « وقد يستدلُّ على البراءة بوجود غير ناهضة: منها: استصحاب البراءة المتيقنة حال الصغر والجنون.

وفيه: أن الاستدلال به مبني على اعتبار الاستصحاب من باب الظن ... إلى أن قال: وأما لو قلنا باعتباره من باب الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك فلا ينعف في المقام، لأنَّ الثابت بها - أي بالأخبار - ترتب اللوازم المجعولة الشرعية على المستصحب، والمستصحب هنا ليس إلا براءة الذمَّة من التكليف وعدم المنع من الفعل وعدم استحقاق العقاب عليه، والمطلوب في الآن اللاحق هو القطع بعدم ترتب العقاب على الفعل، أو ما يستلزم ذلك، إذ لو لم يقطع بالعدم واحتمل العقاب احتياج إلى انضمام حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان إليه حتى يحصل الأمن من العقاب، ومعه لا حاجة إلى الاستصحاب وملاحظة الحالة والسابقة، ومن المعلوم أن المطلوب المذكور لا يترتب على المستصحات المذكورة، لأنَّ عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة الشرعية حتى يحكم به الشارع في الظاهر^(١).

(١) بيان لـ « ما » الموصول، وحاصل الإشكال الذي تقدم توضيحه هو: أن

(*) لا يخفى أنَّ جهة إشكال الشيخ في جريان استصحاب البراءة عن التكليف وعدم المنع ليست هي عدم كون المنع مجعولاً شرعياً حتى يرد عليه: أن عدم التكليف كثبوته مجعول، بمعنى أنه مما تناله يد التشريع، كيف؟ وقد التزم شيخنا الأعظم رحمته بجريان الاستصحاب في الوجودي والعدمي، وردَّ القول الثالث الذي استظهره

عدم استحقاق العقاب ليس من الأحكام الشرعية حتى يستصحب بنفسه، أو يترتب على المستصحب كالبراءة من التكليف.

التفتازاني من كلام العضدي من «أنَّ خلاف منكري الاستصحاب إنّما هو في الإثبات دون النفي»^١.

وكذا مقتضى كلامه في خامس تنبيهات الشبهة الحكمية التحريمية من مبحث البراءة مجعولة عدم الحرمة، حيث أجاب عن إشكال حصر المحللات بما لفظه: «أنَّ التحريم محمول في القرآن على الخبائث والفواحش، فإذا شكَّ فيه فالأصل عدم التحريم، ومع تعارض الأصلين يرجع إلى أصالة الإباحة»^٢، لاقتضاء التعارض جريان الأصل في نفسه، ومن المعلوم إناطة جريانه بمجعولة عدم المنع، فلاحظ.

بل جهة الإشكال هي: أنّ عدم استحقاق العقاب ليس مترتباً على عدم المشكوك واقعاً - وهو التكليف - حتى يحرز بالاستصحاب، بل هو مترتب على نفس الشك المفروض إحرازه وجداناً، وهو مورد قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

ويدل عليه قوله: «إذ لو لم يقطع بالعدم واحتمل العقاب احتاج إلى انضمام حكم العقل بقبح العقاب ... إلخ» كما أنّ الشك في بقاء التكليف بعد العلم بحدوثه ليس مورداً للاستصحاب، بل يكون مجرى قاعدة الاشتغال، حيث إنّ نفس الشك في فراغ الذمّة عن التكليف بعد القطع باشتغالها به تمام الموضوع لحكم العقل بلزوم تحصيل اليقين بالفراغ، من دون حاجة إلى استصحاب بقاء التكليف، إلا إذا احتيج إليه لجهة أخرى كلزوم قصد الوجه وغيره.

والحاصل: أنّ إشكال الشيخ على الاستدلال باستصحاب البراءة هو: أنّ الأثر

«١» فرائد الأصول، ج ٣، ص ١٠٣

«٢» المصدر، ج ٢، ص ١١١

المجمولة الشرعية» فإن^١ عدم استحقاق العقوبة وإن كان غير مجعول، إلا أنه^٢ لا حاجة إلى ترتيب أثر مجعول في استصحاب عدم المنع. وترتب^٣ عدم الاستحقاق - مع كونه عقلياً - على

(١) تعليل لقوله: «فلا وجه للإشكال» ومحصله: أن عدم استحقاق العقوبة وإن لم يكن مجعولاً، إلا أنه لا حاجة إلى ترتيب أثر مجعول في استصحاب عدم المنع، لما عرفت من أن نفس عدم المنع مما تناله يد التشريع، إذ كما أن وجود المنع بيده، كذلك عدمه، ولا دليل على اعتبار أزيد من ذلك في الاستصحاب، وإن لم يطلق عليه الحكم، كما مرّ آنفاً.
(٢) الضمير للشأن.

(٣) هذا إشارة إلى الإشكال الثاني، وهو توهم مثبتية الاستصحاب، ومحصله: أن عدم المنع - الذي هو المستصحب - وإن كان مجعولاً، وقلنا إنه لا يرد عليه عدم كون المستصحب أثراً شرعياً، لكنّه لا يدفع إشكال المثبتية، وذلك لأن الأثر المقصود من استصحاب عدم المنع هو الأمن من العقوبة، ومن البديهي أن هذا الأثر عقلي

المطلوب - أعني به عدم العقاب - لا يترتب على عدم المنع واقعاً حتى يستصحب، بل يترتب على نفس الشك في المنع، وهو موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان. وعليه، فلا مجال لقول المصنف رحمته: «إتما هو لكونه لازم مطلق عدم المنع ولو في الظاهر» إذ على ما أفاده الشيخ يكون عدم العقاب من آثار نفس الشك في المنع، لا من آثار عدم المنع، حتى يقال: إنه أعمّ من العدم الواقعي والظاهري، كي يترتب على عدم المنع الظاهري الثابت بالاستصحاب من دون لزوم إشكال المثبتية. وإلا فلو نبنت الإباحة الشرعية باستصحاب عدم التكليف ترتب عليه عدم استحقاق العقاب، كما حُكي صراحة كلامه فيه.

استصحابه^١) إتما^٢) هو لكونه^٣) لازم مطلق عدم المنع ولو في الظاهر، فتأمل^٤).

لا شرعي، فاستصحاب عدم المنع لإثباته مثبت، هذا تقريب التوهم.

(١) أي: على استصحاب عدم المنع، وضمير «كونه» راجع إلى عدم

الاستحقاق.

(٢) هذا دفع التوهم المزبور، وهو مثبتية استصحاب عدم المنع، وتوضيحه: أن

الحكم بعدم استحقاق العقوبة وإن كان عقلياً، لكنه لما كان من الأحكام العقلية المترتبة على الحكم مطلقاً سواء أكان واقعياً أم ظاهرياً، كوجوب الموافقة وحرمة المخالفة المترتين على الحكم بوجوده الأعم من الواقعي والظاهري، لم يكن ترتبه على استصحاب عدم المنع ضائراً، حيث إن عدم استحقاق العقوبة من لوازم عدم المنع مطلقاً ولو ظاهرياً كالمقام، إذ الثابت بالاستصحاب عدم المنع ظاهراً.

نعم، لو كان عدم استحقاق العقاب من لوازم عدم المنع الواقعي، كان استصحاب

عدم المنع قاصراً عن إثباته.

وبالجملة: فتوهم مثبتية استصحاب عدم المنع لعدم العقاب مندفع، فالاستدلال

على البراءة باستصحاب البراءة المتيقنة حال الصغر صحيح، ولا يرد عليه إشكال المثبتية.

(٣) أي: لكون عدم الاستحقاق، وضمير «هو» راجع إلى «ترتب».

(٤) لعلّه إشارة إلى ما ذكرناه في التعليقة.

أو إلى: أن البراءة المتيقنة حال الصغر عقلية، والاستصحاب - بناءً على كونه

حجةً من باب التعبد - حكمٌ شرعي، فلا يجري فيما ليس له أثر شرعي.

أو إلى: أن عدم استحقاق العقوبة من آثار الترخيص والإذن، لا من آثار عدم

المنع كما هو مسلّم عند العرف، ضرورة أن مجرد عدم منع المالك عن التصرف في ماله

التاسع^١

أنه لا يذهب عليك أن عدم ترتب الأثر

لا يمنع عن استحقاق المؤاخذة، وإنما المانع عنه هو إذنه في التصرف، وإثبات الترخيص باستصحاب البراءة وعدم المنع مبني على الأصل المثبت.

التنبيه التاسع: ترتب بعض الآثار العقلية والعادية على الأصل

(١) هذا الأمر كسابقه مما يتعلق بالأصل المثبت، فلا ينبغي عدّه تنبيهاً مستقلاً من تنبيهات الاستصحاب.

وكيف كان، فالغرض من عقده تمييز اللازم العقلي أو العادي - الذي يترتب على استصحاب الحكم من دون أن يكون الاستصحاب مثبتاً - عن اللازم غير الشرعي الذي يكون ترتبه على الاستصحاب مبنياً على الأصل المثبت. وبهذا التمييز يندفع إشكال أورد على عدم حجية الأصل المثبت.

وحاصل الإشكال: أن عدم حجيته مستلزم لعدم اعتبار الاستصحاب مطلقاً موضوعياً كان أم حكماً، لعدم انفكاك استصحاب عن أثر عقلي، كفي الأضداد في استصحاب الحكم كالوجوب الموجب لحرمة الضد ووجوب المقدمة، وكوجوب الإطاعة في استصحاب الموضوع، حيث إنها مترتبة على الحكم الشرعي بوساطة الموضوع، نظير استصحاب الحياة المترتب عليها وجوب الإنفاق على الزوجة، ثم لزوم إطاعة هذا الوجوب عقلاً.

وتوضيح ما أفاده في دفع الإشكال هو: أن اللازم العقلي أو العادي على

قسمين:

أحدهما: أن يكون لازماً للحكم المستصحب بوجوده الواقعي كالأجزاء، فإن

إجزاء الصلاة مع استصحاب الطهارة الحديثة حكم عقلي مترتب على الطهارة الواقعية، لا الأعمّ منها ومن الطهارة الظاهرية.

ثانيهما: أن يكون لازماً له بوجوده الأعمّ من الواقعي والظاهري كحسن الإطاعة وقبح المعصية، ووجوب المقدّمة بناءً على كونه عقلياً. واللازم الذي لا يثبت نفسه ولا أثره الشرعي بالاستصحاب إلاّ بناءً على الأصل المثبت هو القسم الأوّل دون الثاني، فإنّه يثبت باستصحاب الحكم من دون إشكال المثبتية.

والوجه في عدم المثبتية في هذا القسم الثاني هو: وضوح تبعية كلّ حكم لموضوعه وعدم تخلّفه عنه، لكونه بمنزلة العلة للحكم، والمفروض في المقام أنّ المستصحب مطلق وجوده - ولو ظاهراً - موضوع لذلك اللازم، فبمجرد الاستصحاب يثبت وجود المستصحب ظاهراً، وهو الموضوع لذلك اللازم، فيترتب عليه من دون حاجة إلى تعبد وتنزيل آخر يخصّه، لعدم قابليته للتعبد الشرعي، بل بنفس التعبد بالملزوم - لكونه سبباً لوجوده ولو ظاهراً - يترتب عليه لازمه قهراً من باب ترتّب الحكم على موضوعه، ولو كان للآزم حكم شرعي ترتّب عليه أيضاً لتحقق موضوعه.

وهذا بخلاف القسم الأوّل، فإنّه لا موجب لترتبه على المستصحب، لا من جهة ترتب الحكم على موضوعه، ولا من جهة سراية التعبد من المستصحب إلى لازمه.

أمّا الأوّل، فلعدم تحقّقه، إذ الثابت بالاستصحاب هو الوجود الظاهري، والمفروض أنّه ليس بموضوع.

غير الشرعي^(١)، ولا الشرعي^(٢) بوساطة غيره من العادي أو العقلي بالاستصحاب^(٣) إنما^(٤)

وأما الثاني، فلما مرّ سابقاً من أنّ الاستفادة من أخبار الاستصحاب تنزيل المستصحب وحده بلحاظ أثره الشرعي دون العقلي والعادي. وعليه، فلا وجه لترتيب اللازم غير الشرعي ولا حكم هذا اللازم على المستصحب، إلا بناءً على القول بالأصل المثبت. (١) وهو العقلي أو العادي.

ولا يخفى أنّ حديث الأصل المثبت لا يجري في هذا الفرض، لأنّ الأصل المثبت هو الأصل الجاري في الملزوم لإثبات الأثر الشرعي المترتب على لازمه. وهذا بخلاف إثبات نفس اللازم العقلي والعادي، فإنه حيث لا يكون واسطة بين المستصحب ولازمه العقلي والعادي، فلا ينطبق عليه ضابط الأصل المثبت. وإتّما الوجه في عدم ترتّب لازمه أنّ التبعّد الاستصحابي يكون بلحاظ الأثر الشرعي المترتب على المستصحب، لا مطلق أثره ولو كان عقلياً أو عادياً.

(٢) يعني: ولا الأثر الشرعي الثابت بوساطة غير الأثر الشرعي، وهو اللازم العقلي أو العادي.

(٣) متعلق بـ «ترتب» أي: باستصحاب الملزوم، سواء أكان المستصحب موضوعاً أم حكماً.

(٤) خبر قوله: «أنّ عدم» يعني: أنّ عدم ترتّب الأثر العقلي أو العادي - وكذا الأثر الشرعي المترتب عليهما بالاستصحاب - مختصّ بالحكم الذي يكون بوجوده الواقعي موضوعاً للأثر. وأمّا إن كان الموضوع وجود الحكم مطلقاً ولو في الظاهر فلا مانع من ترتّب لوازمه العقلية والعادية وآثارها الشرعية عليه.

هو ^(١) بالنسبة إلى ما ^(٢) للمستصحب واقعاً ^(٣)، فلا يكاد ^(٤) يثبت به ^(٥) من آثاره إلا أثره الشرعي الذي كان له ^(٦) بلا واسطة، أو بوساطة أثر شرعي آخر ^(٧) حسبما عرفت فيما مر ^(٨)،

(١) أي: عدم ترتب الأثر.

(٢) المراد بالموصول حكم المستصحب.

(٣) قيد للمستصحب.

(٤) هذه نتيجة حصر نفي ترتب الأثر غير الشرعي - أو الشرعي المترتب على اللازم العقلي أو العادي على الاستصحاب - بكون الحكم بوجوده الواقعي موضوعاً، فإن مقتضى هذا الحصر ترتب اللازم غير الشرعي أو الشرعي المترتب عليه على الحكم الثابت بالاستصحاب، إذا كان الحكم مطلق وجوده ولو ظاهرياً موضوعاً، كما مرّ تفصيله، دون ما إذا كان موضوع الأثر خصوص الوجود الواقعي للحكم، فإنه لا يترتب على استصحاب الحكم، لأنّ الثابت به وجود ظاهري له، والمفروض أنّه ليس موضوعاً للحكم، وقد تقدّمت أمثلة الكل.

(٥) أي: فلا يكاد يثبت بالاستصحاب من آثار المستصحب إلا أثره الشرعي الذي كان للمستصحب بلا واسطة، كوجوب الإنفاق على الزوجة الثابت باستصحاب حياة الزوج بلا واسطة.

(٦) هذا الضمير وضميراً «آثاره، أثره» راجعة إلى «المستصحب».

(٧) كحرمة أخذ الخمس أو الزكاة على الزوجة المستصحبة حياة زوجها، فإنّ هذه الحرمة مترتبة على وجوب الإنفاق عليها الثابت باستصحاب حياة زوجها.

(٨) أي: في التنبيه السابع، حيث قال في (ص ٨): «كما لا شبهة في ترتيب ما

للحكم المنشأ بالاستصحاب من الآثار الشرعية والعقلية» فتدبر.

لا بالنسبة^(١) إلى ما^(٢) كان للأثر الشرعي مطلقاً^(٣)، كان بخطاب الاستصحاب أو غيره^(٥) من أنحاء الخطاب، فإن آثاره^(٦) شرعيةً كانت أو غيرها^(٧) تترتب عليه^(٨) إذا ثبت

(١) معطوف على « بالنسبة » يعني: أن عدم ثبوت الأثر غير الشرعي وكذا أثره وإن كان شرعياً بالاستصحاب، إنما هو بالنسبة إلى الأثر الثابت لنفس الواقع المستصحب، لا بالنسبة إلى الأثر غير الشرعي الثابت للحكم بوجوده مطلقاً سواء أكان واقعياً أم ظاهرياً، فإنه لا مانع من ترتيبه على الاستصحاب، لتحقيق موضوعه ظاهراً بالاستصحاب.

(٢) المراد بالموصول هو الأثر غير الشرعي.

(٣) قيد للأثر الشرعي، يعني: أن يكون الأثر الشرعي - بوجوده الأعم من الواقعي والظاهري - موضوعاً للأثر غير الشرعي، كوجوب الإطاعة المترتب على الحكم الشرعي مطلقاً، ولو كان ظاهرياً ثابتاً بالاستصحاب مثلاً.

(٤) بيان للإطلاق، يعني: سواء ثبت الحكم الشرعي الأعم من الواقعي والظاهري بخطاب الاستصحاب، كقوله ﷺ: « لا تتقضى اليقين بالشك » الذي هو من الأصول العملية، أم بخطاب غير الاستصحاب كالأدلة الاجتهادية غير العلمية كخبر الواحد.

(٥) أي: بغير خطاب الاستصحاب.

(٦) يعني: فإن آثار الأثر الشرعي - الذي يكون وجوده المطلق موضوعاً لها - تترتب على ذلك الأثر الشرعي، وإن كانت تلك الآثار غير شرعية.

(٧) أي: غير شرعية.

(٨) هذا الضمير والمستتر في « يستصحب » راجعان إلى « الأثر ».

ولو^(١) بأن يستصحب، أو كان^(٢) من آثار المستصحب، وذلك^(٣) لتحقق موضوعها حينئذٍ^(٤) حقيقةً، فما للوجوب (*)

(١) هذا هو الفرد الخفي للثبوت، يعني: أن الآثار الشرعية تترتب عليه إذا ثبت ذلك الحكم الشرعي ظاهراً، ولو بأن يجري الاستصحاب في نفسه أو في الموضوع الذي يترتب عليه هذا الحكم.

(٢) معطوف على «بأن يستصحب» يعني: ولو ثبت ذلك الأثر الشرعي بالاستصحاب الجاري في موضوع ذلك الأثر الشرعي، فهذا إشارة إلى الاستصحاب الموضوعي، وقوله: «يستصحب» إشارة إلى الاستصحاب الحكمي.

(٣) هذا تعليل لترتب الآثار الشرعية وغيرها على الأثر الشرعي الثابت بالاستصحاب الجاري في نفسه أو في موضوعه، ومحصله: أن ترتبها عليه يكون من ترتب الحكم على موضوعه، فلا يحتاج ترتب تلك الآثار عليه إلى تنزيل آخر، بل يكفي في ترتبها مجرد التعبد بثبوت موضوعها، كاستصحاب وجوب صلاة الجمعة مثلاً إذا فرض ترتب وجوب التصدق على وجوبها، ووجوب الدعاء على وجوب التصدق وهكذا، فإن هذه الأحكام الشرعية الطولية تترتب على تحقق وجوب صلاة الجمعة ولو بالاستصحاب المحرز له ظاهراً، إذ المفروض كون موضوع تلك الآثار الحكم الشرعي بوجوده الأعم من الظاهري والواقعي، ومن الواضح امتناع انفكاك الحكم من الموضوع، لأن وزانهما وزان العلة والمعلول، فجميع الآثار الشرعية والعقلية والمرتبة على الحكم مطلقاً - سواء أكان واقعياً أم ظاهرياً - تترتب على الحكم الشرعي الثابت بالاستصحاب أو غيره.

(٤) أي: حين ثبوت الأثر الشرعي ظاهراً ولو بالاستصحاب

عقلاً^(١) يترتب على الوجوب^(٢) الثابت شرعاً باستصحابه أو استصحاب موضوعه^(٣)، من^(٤) وجوب الموافقة وحرمة المخالفة واستحقاق العقوبة، إلى غير

(١) كوجوب الإطاعة الثابت للوجوب الشرعي، فإنه يترتب على الوجوب الشرعي الثابت باستصحاب نفسه كوجوب صلاة الجمعة كما مرّ آنفاً، أو باستصحاب موضوعه، كاستصحاب حياة الغائب المترتب عليها وجوب الإنفاق شرعاً على زوجته، المترتب على هذا الوجوب الشرعي الحكمُ العقلي وهو وجوب الإطاعة.

(٢) بل كل أثر شرعي إزامي كالحرمة، كما عبّر هو **مُتَّبِعٌ** أيضاً فيما تقدّم بالأثر الشرعي الجامع للوجوب والحرمة.

(٣) هذا في الاستصحاب الموضوعي، وما قبله هو الاستصحاب الحكمي.

(٤) مفسّر لـ «ما» الموصول. وفيه كلام مذكور في التعليقة، فراجع.

إلى غير ذلك يترتب على الوجوب الثابت شرعاً باستصحابه أو استصحاب موضوعه، كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب ... إلخ» وذلك:

أما أولاً: فلأنه لا بدّ أن يكون مفسّر الموصول في «ما للوجوب» من عوارض الوجوب، لا نفسه المذكور صريحاً في العبارة، إذ ليس الوجوب العقلي إلّا نفس الأمور المذكورة، فهو نظير «أكرم ما لزيد من زيد».

وأما ثانياً: فلأنّ الحكم العقلي المترتب على الأثر الشرعي لا يختص بالوجوب، بل كل حكم عقلي من الحسن والقبح الثابتين لمطلق الأثر الشرعي ولو بوجوده الظاهري يترتب عليه.

نعم، إذا أريد بقوله: «للووجوب عقلاً» الحكم العقلي، لا يرد عليه شيء، ضرورة أنّ الحكم العقلي حينئذٍ يشمل الجميع، فكأنه قيل: «فما للحكم العقلي من وجوب الموافقة وحرمة المخالفة إلى غير ذلك كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب ... إلخ» لكن هذا الاحتمال بعيد.

ذلك^(١)، كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب^(٢)، بلا شبهة ولا ارتياب، فلا تغفل^(٣).

العاشر^(٤)

- (١) كوجوب المقدمة وحرمة الأضداد.
- (٢) كالعلم والدليل المعتبر كالخبر الصحيح، فإنَّ الحكم العقلي يترتب على الأثر الشرعي الثابت بهما ثبوتاً واقعياً في الأوَّل، وظاهرياً في الثاني.
- (٣) وتفظن، حتى لا يخطر ببالك التنافي بين ما تقدّم من عدم حجية الأصل المثبت، وبين ما ذكر هنا من ترتب الآثار غير الشرعية على الأثر الشرعي الثابت بالاستصحاب، فإنَّ هذا اعتراف بحجية الأصل المثبت ورجوع عن إنكارها، وليس هذا إلاَّ التهافت بينهما.

التنبيه العاشر: اعتبار موضوعية المستصحب للأثر بقاءً لا حدوثاً

(٤) الغرض من عقد هذا التنبيه دفعُ توهُمٍ مَنْ زعم أن قولهم: «إنَّ المستصحب إمَّا حكم شرعي وإمَّا ذو حكم كذلك» يدل على اعتبار أن يكون كذلك في كلتا مرحلتي الثبوت والبقاء، فلو كان كذلك في مرحلة البقاء فقط دون الثبوت، لم يجز فيه الاستصحاب.

وقد دفع المصنف هذا التوهم بأنَّ مورد التعبد والتنزيل في الاستصحاب هو مرحلة الشك أعني به البقاء دون الحدوث، فلا بدَّ أن يكون مورد الاعتبار المزبور هي هذه المرحلة أيضاً، لئلا يلزم لغوية التعبد، من دون حاجة إلى اعتبار ذلك في مرحلة الثبوت، لعدم كونها مورد التعبد من الأصل العملي الذي موضوعه الشك، فوجود الحكم في حال اليقين وعدمه سيان بالنسبة إلى الاستصحاب.

ولعلّ منشأ التوهم المزبور كون التعبد في الاستصحاب بعنوان الإبقاء، فإنّ هذا العنوان يُوهم اعتبار كونه كذلك حدوثاً أيضاً. لكنه ليس كذلك، لأنّ الأصول العملية التي منها الاستصحاب جعلت وظائف للشاك حين العمل، وحيث إنّ مورد الاستصحاب هو الشك المسبوق باليقين عبّروا عنه بالإبقاء، فرقاً بينه وبين سائر الأصول العملية (*).

(* لا يخفى أن مقتضى ما تقدّم من كون الغرض من عقد هذا التنبيه دفع توهم اعتبار معمولية المستصحب حدوثاً في جريان الاستصحاب هو أجنبيته عن الأصل المثبت.

فما في تقارير سيّدنا الفقيه صاحب الوسيلة^(١) وفي حاشية المحقق المشكيني^(٢) من كون هذا التنبيه من ملحقات الأصل المثبت، لم يظهر له وجه. وتوجيه عدّه من ملحقاته كما في حاشية بعض الأعظم^(٣) بما حاصله: «أنّ المستصحب إذا كان عدم فعلية التكليف حال الصغر، حيث إنّ الصغر دخيل في عدم فعليته، وكان الغرض من استصحابه نفي إنشاء التكليف رأساً، كان مثبتاً، لأنّ لازم عدم فعليته بعد البلوغ هو عدم جعله أصلاً، إذ لو كان مجموعاً بعد البلوغ لكان فعلياً، لعدم مانع عن فعليته بعده، فبقاء عدم فعليته ملازم عقلاً لعدم تشريعه رأساً»^(٤) لا يخلو من غموض، لأنّ مفروض كلام المصنف^(٥) ليس هو عدم فعلية التكليف حال الصغر، بل عدمه الأزلي.

وعليه، فلا وجه لإلحاق هذا التنبيه بالأصل المثبت.

«١» منتهى الوصول، ص ١٥٠

«٢» كفاية الأصول المحشاة بمحاشيته، ج ٢، ص ٣٢٩

«٣» نهاية الدراية، ج ٥، ص ١٩٨

أته قد ظهر مما مر^{١)} لزوم أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم كذلك^{٢)}. لكنه^{٣)}

(١) أي: من مطاوي الأبحاث السابقة، مثل ما تقدّم من تعريف الاستصحاب بأنه «حكم الشارع ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم» لدلالته على أنه أصل عملي في مرحلة الشك في البقاء لا في مرحلة القطع بالثبوت، إذ ليس في تلك المرحلة شك حتى يقع مورداً للتعبد الاستصحابي.

و كقوله في (ص ٦): «لا شبهة في أن قضية أخبار الباب هو إنشاء حكم مماثل للمستصحب».

(٢) أي: شرعي. هذا إشارة إلى الاستصحاب الحكمي، وما قبله إشارة إلى الاستصحاب الموضوعي.

(٣) غرضه بيان مورد لزوم كون المستصحب حكماً أو ذا حكم حتى يندفع به التوهم المزبور، ومحصله كما تقدّم آنفاً: أن مورد ذلك هو البقاء، لأنه ظرف الشك الذي يكون مورد الاستصحاب، وليس ذلك إلا مرحلة البقاء دون الثبوت، فلو لم يكن المستصحب في زمان ثبوته حكماً ولا موضوعاً ذا حكم، وكان كذلك بقاءً، جرى فيه الاستصحاب.

ومثل في المتن - لما لم يكن حكماً حال اليقين به و صار كذلك حال الشك - باستصحاب عدم التكليف، حيث إنّه في الأزل ليس حكماً مجعولاً، لعدم محكوم عليه فيه حتى يكون حكماً له، لكنّه فيما لا يزال - أي في المستقبل الذي هو ظرف تشريع الأحكام - يكون حكماً، لما مرّ من أن نفيه كنبوته فيما لا يزال مجعول شرعاً، بمعنى أن للشارع إبقاء عدم على حاله ونقضه بالوجود - وإن لم يطلق عليه الحكم - لأنّ الملاك في شرعية الحكم هو كون المورد قابلاً لأن تناله يد التشريع، وهذا الملاك

لا يخفى أنه ^(١) لا بد أن يكون كذلك ^(٢) بقاءً ولو لم يكن كذلك ثبوتاً، فلو لم يكن المستصحب في زمان ثبوته حكماً ولا له أثر شرعاً، وكان في زمان استصحابه ^(٣) كذلك - أي حكماً أو ذا حكمٍ - يصح ^(٤) استصحابه ^(٥)، كما في استصحاب عدم التكليف ^(٦)،

موجود في عدم الأزلي، فإبقاؤه كمنقضة حكم، فإذا شك في بقاءه فلا مانع من استصحابه، بعد كون هذا عدم عند الشك في بقاءه حكماً أي قابلاً لاستيلاء يد التشريع عليه.

ويمكن التمثيل لعدم كون عدم في حال اليقين حكماً ولا موضوعاً له بعدم رضا المالك بالتصرف في ماله، فإنه قبل تصرف أحدٍ في ماله ليس عدم رضاه حكماً ولا موضوعاً لحكم فعلي أصلاً، لا تكليفي كالحرمة، ولا وضعي كالضمان، لكنه بعد وضع شخصٍ يده عليه إذا شك في بقاء عدم رضاه جرى استصحابه بلا مانع، ومقتضاه حرمة تصرف الغير فيه، وضمانه له، فعدم رضا المالك حال اليقين به لم يكن حكماً ولا ذا حكم، ولكنه حال الشك يكون دخيلاً في الحكم ولو جزءاً لموضوعه. وهذا المقدار كافٍ في صحة الاستصحاب، كاستصحاب اجتهاد شخص لجواز تقليده مع كون غير الاجتهاد أيضاً - كالعائلة - دخيلاً في هذا الحكم.

(١) الضمير للشأن.

(٢) أي: حكماً أو ذا حكم، وهذا أيضاً معنى قوله بعد ذلك: «كذلك».

(٣) هذا الضمير وضميراً «ثبوته، له» راجعة إلى المستصحب.

(٤) جواب الشرط في قوله: «فلو لم يكن».

(٥) الضمير راجع إلى المستصحب.

(٦) هذا مثال لعدم كون المستصحب حال اليقين به حكماً شرعياً ولا ذا حكم

فإنه ^(١) وإن لم يكن بحكم مجعول في الأزل ^(٢) ولا ذا حكم، إلا أنه ^(٣) حكم مجعول فيما لا يزال ^(٤)، لما ^(٥) عرفت من أن نفيه كذبته ^(٦) في الحال ^(٧)

شرعي، لأنه هي البراءة الأصلية العقلية في الأزل.

(١) أي: فإن عدم التكليف.

(٢) لبرهان حدوث العالم بأسره في مقابل قدمه.

(٣) أي: إلا أن عدم التكليف مجعول.

(٤) وهو المستقبل الذي يكون زمان الشك في البقاء المأخوذ موضوعاً للتعبد

الاستصحابي، ومن المعلوم أنه لا معنى لجريان الاستصحاب في ظرف الشك في البقاء إلا ترتيب الأثر الشرعي على المستصحب، وإلا يلزم اللغوية.

(٥) تعليل لكونه حكماً فيما لا يزال، وحاصله: ما أفاده في التنبيه الثامن

بقوله: «وكذا لا تفاوت في المستصحب أو المترتب بين أن يكون ثبوت الأثر ووجوده أو نفيه وعدمه، ضرورة أن أمر نفيه بيد الشارع كذبته» من كفاية مجرد القابلية للجعل في الاستناد إلى الشارع، لاستواء نسبة القدرة إلى الطرفين، فالعدم الأزلي في زمان الشك في بقاءه مجعول شرعي، بهذا المعنى من الجعل.

لكن صحة إسناده إلى الشارع باعتبار قدرته على نقض عدمه بالوجود أمر،

وإطلاق الجعل والمجعول على عدم الحكم أمر آخر، ضرورة مساوقة الجعل للتكوين والإيجاد ولو في عالم الاعتبار، وهذا لا يصدق على مجرد القدرة على نقض عدم بالوجود.

نعم، لا ريب في انتساب بقاء هذا عدم إلى الشارع.

(٦) هذا الضمير وضمير «نفيه» راجعان إلى التكليف.

(٧) أي: حال البقاء الذي هو حال الشك ومورد جريان الاستصحاب، وبهذه

مجموع (*) شرعاً.

وكذا استصحاب موضوع لم يكن له حكم ثبوتاً^(١)، أو كان ولم يكن

العبرة يبيّن مراده من الحكم، فلا تنافي بين نفي الجعل وإثباته.

(١) أي: في حال اليقين بالمستصحب، كما إذا كان الصبي مستطيعاً من حيث المال، وبعد بلوغه يشك في بقاء استطاعته المالية، فإنه لا مانع من استصحابها والحكم بوجود الحج عليه، مع أن استطاعته في زمان اليقين بها لم تكن موضوعاً لوجوبه.

وكاستصحاب حياة الولد إلى زمان موت والده، فإنّ حياته في زمان اليقين بها لم تكن موضوعاً للإرث، لأنها كانت في زمان حياة الوالد، وموضوعيتها للإرث إنّما تكون حال وفاته وهو زمان الشك في حياته، فحياة الولد في زمان اليقين بها لم تكن ذات أثر شرعي، وصارت في زمان الشك فيها ذات أثر.

وجميع الأعدام الأزلية من هذا القبيل، كعدم التذكية حال حياة الحيوان، وعدم القرشية، وعدم المادة، وعدم الكريّة ونحوها، فإنه لا يترتب أثر شرعي على هذه الأعدام حال اليقين بها، فإنّ عدم التذكية لا أثر له إلاّ بعد زهوق روح الحيوان والشك في انتقاض هذا العدم.

وكذا عدم القرشية، فإنه لا أثر له حين اليقين به وهو عدم وجود المرأة، وإنّما أثره بعد وجودها، لأنّه يشك في بقاء عدم القرشية بالنسبة إلى هذه المرأة، فإذا جرى

(*) لا يخفى أنّ ما اشتهر - من أنّه لا بدّ أن يكون المستصحب حكماً أو موضوعاً ذا حكم - مما لا أصل له، إذ لم يقم عليه دليل من آية أو رواية أو إجماع أو عقل، وغاية ما يقتضيه دليل الاقتضاء هو عدم لزوم اللغوية من التعبد المدلول عليه بمثل «لا تنقض» ومن المعلوم تحقّق الخروج عن اللغوية بقابلية المورد للجعل والتشريع وإن لم يطلق عليه الحكم اصطلاحاً، كما أفاده المصنف رحمته.

حكمه فعلياً^(١)، ولَه^(٢) حكم كذلك بقاءً، وذلك^(٣) لصدق نقض اليقين بالشك

استصحاب عدم قرشيتها ترتبَ عليه حكمه، لو لم يناقش في استصحابه من جهة المثبتة.

وكذا الحال في عدم المادة وعدم الكريّة، فإنّهما في حال اليقين بعدمهما لا أثر لهما، والأثر يترتب عليهما فيما إذا شكّ في بقائهما بسبب وجود ماءٍ يشكّ في كريتته أو كونه ذا مادة، فإنّه يترتب على استصحاب عدمهما انفعالهما بملاقاة النجاسة.

(١) كطهارة الثوب والبدن قبل وقت الصلاة، فإنّ فعلية شرطيتها إنّما تكون بعد وقتها الذي هو ظرف الشك في بقائها، ومن المعلوم أنّه لا إشكال في صحة استصحابها مع عدم فعليتها حال اليقين بها.

(٢) متعلق بمحذوف، يعني: ولم يكن حكمه فعلياً، وكان له حكم فعلي بقاءً. ولو كانت العبارة هكذا «أو كان ولم يكن فعلياً إلّا بقاءً» كانت أخصر، ومع إبقاء العبارة على حالها، يكون الأولى إسقاط كلمة «حكمه» للاستغناء عنها، لأنّه بمنزلة أن يقال: «أو كان له حكم ولم يكن حكمه فعلياً... إلخ» وهذا لا يخلو من الحزازة، كما هو ظاهر.

(٣) تعليل لما ذكره من اعتبار كون المستصحب أثراً شرعياً أو ذا أثر كذلك بقاءً ولو لم يكن كذلك ثبوتاً.

ومحصّل التعليل: أنّ المعيار في صحة الاستصحاب على ما يستفاد من أخباره هو صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن الحالة السابقة، ومن المعلوم عدم دخل لتلك الحالة في هذا المعيار أصلاً، فإنّ رفع اليد عن عدم حرمة شرب التين مثلاً بالشك في بقائه والبناء على حرّمته، ممّا يصدق عليه نقض اليقين بالشك قطعاً، مع عدم كون عدم حرّمته أثراً شرعياً ولا موضوعاً له، لكنه شرعي بقاءً بمعنى كون

على^{١)} رفع اليد عنه والعمل^{٢)}، كما^{٣)} إذا قطع بارتفاعه يقيناً، ووضوح^{٤)} عدم دخل أثر الحالة السابقة ثبوتاً^{٥)} فيه^{٦)} وفي تنزيلها^{٧)} بقاءً،

إبقاء عدمه ونقضه بالوجود بيد الشارع، كما أنه يصدق إبقاء الحالة السابقة على العمل بها والبناء عليها.

فالمتحصل: أنّ المعتمد في الاستصحاب أن يكون المستصحب في ظرف البقاء الذي هو مورد التعبد أثراً شرعياً أو ذا أثر شرعي، لأنه حال الشك الذي لا بدّ فيه من جعل الوظيفة للشاك المتحيراً في الحكم.

١) متعلق بـ «لصدق» وضمير «عنه» راجع إلى «اليقين».

٢) معطوف على «رفع» وبيان له.

٣) متعلق بـ «العمل» وضمير «بارتفاعه» راجع إلى اليقين، يعني: لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن اليقين، بأن يعمل عمل القاطع بارتفاعه، كما عرفت في مثال شرب التتن.

٤) معطوف على «صدق» وهذا متمم التعليل المزبور، يعني: ولوضوح عدم دخل أثر الحالة السابقة - الثابت لها حال الثبوت المقابل للبقاء - لا في صدق النقض ولا في تنزيل الحالة السابقة في مرحلة البقاء.

والحاصل: أنّ صحة التعبد الاستصحابي تتوقف على ترتب الأثر في زمان الشك، ولا تتوقف على ترتيبه في زمان الثبوت.

٥) تمييزاً لـ «أثر» والثبوت مقابل البقاء.

٦) أي: في صدق نقض اليقين بالشك.

٧) أي: في تنزيل الحالة، وهو معطوف على «فيه» والمعطوف والمعطوف عليه متعلقان بـ «دخل» وغرضه أنّ التعبد ببقاء الحالة السابقة لا يتوقف على ثبوت

فتوهم^{١١} اعتبار الأثر سابقاً^{٢١} - كما ربما يتوهمه الغافل^٣ من^٣ اعتبار كون المستصحب حكماً أو ذا حكم - فاسد^٤ قطعاً، فتدبر جيداً (*).

أثر شرعي لحدوثها، بل يتوقف على ثبوت أثر لبقائها، لأنه زمان التعبد الاستصحابي.

(١) هذا إشارة إلى التوهم المذكور في صدر التنبيه بقولنا: «ودفع توهم من زعم

أن قولهم: إن المستصحب إمّا حكم شرعي وإمّا ذو حكم كذلك ... إلخ».

(٢) أي: حدوثاً، وهو من قيود «اعتبار» يعني: فتوهم اعتبار الأثر الشرعي

في السابق - أي في ظرف اليقين - فاسد.

(٣) متعلق بـ «يتوهمه» وبيان لمنشأ التوهم، يعني: أن توهم اعتبار الأثر

الشرعي للحالة السابقة في الاستصحاب والتعبد ببقائها، إمّا نشأ من هذا الكلام الذي قد عرفت عدم أساس له.

(٤) خبر «فتوهم» ووجه القطع بفساده هو ما أفاده بقوله: «وذلك لصدق

نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه ... إلخ» وأوضحناه بقولنا: «ومحصل التعليل: أن المعيار في صحة الاستصحاب على ما يستفاد من أخباره ... إلخ».

فتلخص ممّا أفاده في هذا التنبيه: أن المدار في صحة الاستصحاب على كون

المستصحب في مرحلة البقاء أثراً شرعياً أو ذا أثر شرعي، سواء أكان كذلك أيضاً في مرحلة الحدوث والثبوت أم لم يكن، والوجه في ذلك أن التعبد يكون في البقاء دون الثبوت.

(* لا يخفى أنه يمكن أن يدعى التنافي بين ما أفاده هنا من اعتبار كون

المستصحب حكماً أو ذا حكم بقاءً لا ثبوتاً، وبين ما تقدم في الأمر السابع من جعل المائل للمستصحب أو لحكمه.

وجه المنافاة: أنه إذا لم يكن للحدوث حكم، فلا معنى لجعل مائل له بقاءً.

الحادي عشر^{١)}

لا إشكال في الاستصحاب فيما كان الشك في أصل تحقق

التنبية الحادي عشر: أصالة تأخر الحادث

(١) هذا سابع التنبهات المذكورة في رسائل شيخنا الأعظم رحمته، والغرض من عقده التعرض لجريان الأصل - المعروف بأصالة تأخر الحادث - في الحادثين المعلوم حدوثهما، وعدم جريانه فيهما، وبيان الصور التي يختلف باختلافها حكم الأصل الجاري فيها.

وقبل الخوض في هذا المقصود الأصلي تعرّضَ لحكم الشك في أصل حدوث حادثٍ من موضوع أو حكم، وقال: إنّه لا إشكال في جريان استصحاب العدم فيه، لتحقق أركانه فيه من اليقين والشك والأثر الشرعي.

لكنّه يمكن دفع التنافي بينهما بأن يراد بالمماثلة المماثلة في الحكم الاقتضائي لا الفعلي، بمعنى أنّ المستصحب لو كان له حكم في حال اليقين به لكان كذا، فيجعل مثله له في ظرف الشك فيه.

أو يراد بالمماثلة السنخية وإن كان الحكم في زمان اليقين به عقلياً لا شرعياً، كاللاحرجية العقلية في حال الصغر، فإنّ استصحابها حال البلوغ عبارة عن جعل الإباحة شرعاً التي هي حكم مماثل لذلك الحكم العقلي في الترخيص والتوسعة على المكلف.

أو يراد بالمماثلة البناء العملي، فمعنى الاستصحاب جعل الحكم بالبناء على المتيقن عملاً، فكأنّه قال: «اعمل أيها الشاك في بقاء المتيقن عملَ مَنْ يتيقن ببقائه». ويمكن دفع التنافي بوجه أخرى أيضاً. ولعلّ المصنف رحمته أشار إلى ما ذكرنا أو بعضه بقوله: «فتدبّر جيّداً».

حكم^١ أو موضوع^٢.

وأما إذا كان الشك في تقدمه وتأخره^٣ بعد القطع بتحقيقه وحدوثه في

وكذا لو شك في ارتفاع حكم أو موضوع ذي حكم بعد العلم بتحقيقه، فيستصحب وجوده إلى زمان العلم بارتفاعه.

وعليه، فالمبحوث عنه في هذا التنبيه هو: أن الاستصحاب هل يجري في الوجود والعدم المضافين إلى زمان خاص، كترتب الأثر على إسلام زيد مثلاً يوم الجمعة، أو المضافين إلى زمني خاص كإسلامه قبل القسمة، كما يجري في الوجود والعدم المضافين إلى الماهية كوجود زيد وعدمه، أم لا؟

١) كالشك في طهارة شيء بعد العلم بنجاسته، كما إذا شك في طهارة ثوبه بدون العصر مثلاً، أو حصول حلية الذبيحة بتذكية الكتاني، فإن استصحاب عدم طهارة الثوب وعدم حلية الذبيحة جارٍ بلا مانع، إن لم يجر فيها الأصل الموضوعي.

٢) كالشك في موت غائب، وغيره من الموضوعات ذوات الأحكام الشرعية، فإنه لا إشكال في استصحاب عدم تحققه، وترتيب آثار حياته من وجوب الإنفاق على زوجته وحرمة تقسيم أمواله، وغيرهما من أحكام الحياة.

٣) هذا الضمير وضمير «تقدمه» راجعان إلى «حكم أو موضوع» وغرضه أنه لا إشكال في جريان الاستصحاب فيما إذا كان الشك في أصل الحدوث. وأما إذا كان الشك في كيفية حدوثه من التقدم والتأخر بعد القطع بأصل تحققه، فلا يخلو:

إمّا أن يلاحظ التقدم والتأخر بالنسبة إلى أجزاء الزمان، كما إذا قطع بوجود زيد يوم الجمعة مثلاً، وشك في أن يبدأ وجوده كان يوم الخميس أو يوم الجمعة.

وأما أن يلاحظ بالإضافة إلى حادث آخر مع العلم بزمان تحققه، كما إذا علم بولادة زيد يوم الجمعة، وشك في تقدمها على وفاة عمرو، وتأخرها عنها، فهنا

صورتان :

الصورة الأولى: لحاظ التقدم والتأخر بالإضافة إلى أجزاء الزمان، ولا إشكال في جريان الاستصحاب في عدم تحقق الحادث في الزمان الأول، وترتيب آثار عدمه في ذلك الزمان، فإذا علم بكون زيد ميتاً يوم الجمعة، ولم يعلم أن حدوث موته كان فيه أو في الخميس، فلا مانع من استصحاب عدم موته يوم الخميس، وترتيب آثاره كوجوب الإنفاق على زوجته وحرمة تقسيم ماله بين ورثته وغير ذلك عليه، دون الآثار المترتبة على تأخره عن يوم الخميس، لكون تأخر حدوثه عن يوم الخميس لازماً عقلياً لعدم حدوثه عن يوم الخميس، والاستصحاب لا يثبت اللازم العقلي، ولا الأثر الشرعي المترتب عليه.

وكذا إذا علم بعدم إسلامه يوم الأربعاء، وشك في حدوثه يوم الخميس أو يوم الجمعة، فلا إشكال في استصحاب عدم إسلامه إلى زمان اليقين بوجوده وهو يوم الجمعة، وترتيب آثار عدم حدوثه يوم الخميس، لاجتماع أركان الاستصحاب فيه.

وأما آثار لازم عدم حدوث الإسلام يوم الخميس، وهو حدوثه يوم الجمعة أو تأخر حدوثه عن يوم الخميس، فلا تترتب على استصحاب عدم إسلامه إلى يوم الجمعة، وذلك لأن الحدوث - الذي هو أمر بسيط منتزع من الوجود المسبوق بالعدم - لازم عقلي للتعبد بعدم إسلامه يوم الخميس، والمفروض قصور أدلة الاستصحاب عن إثبات لوازم المستصحب العادية والعقلية وآثارها الشرعية، كما عرفت تفصيله في التنبيه السابع.

وكذا الحال في التأخر، حيث إنّه أمر وجودي من مقولة الإضافة، وهو لازم

عقلي لاستمرار العدم المتيقن إلى يوم الجمعة، وقد عرفت عدم إثبات الاستصحاب
للزومه العقلي، ولا للأثر الشرعي المترتب عليه.

نعم، بناءً على تركُّب الحدوث - من الوجود يوم الجمعة مثلاً والعدم قبله -
يمكن إثباته بالاستصحاب، لصغرويته حينئذٍ لكبرى المركَّب الذي يُحرز بعض أجزائه
بالتعبد وبعضها بالوجدان. ففي المقام يصح أن يقال: الأصل عدم إسلامه قبل يوم
الجمعة، ووجوده يوم الجمعة وجداني، فالجزء العدمي يحرز بالاستصحاب
والوجودي بالوجدان.

لكن بناءً على ما اختاره المصنف رحمته في التنبيه السابع من حجية الأصل المثبت
في موردين - أحدهما خفاء الوساطة، وثنائهما امتناع التفكيك في التعبد - لا مانع من
ترتيب آثار التأخر، كما سيأتي توضيحه أكثر من هذا ذيل كلام الماتن.
كما أن آثار مطلق وجود الإسلام يوم الجمعة أعمّ من حدوثه فيه أو تأخره
عن إسلامه يوم الخميس تترتب عليه، كوجوب صلاة الجمعة عليه تعييناً، والحكم
بفسقه إذا تركها عن علم وعمد.

لكن ليس هذا للاستصحاب، بل للعلم الوجداني بإسلامه في يوم الجمعة،
فلا وجه لعدِّ هذا الفرض من أنحاء ترتب الأثر على استصحاب عدم إسلامه يوم
الخميس، لأجنبيته عنه، فالحقُّ مع المصنف في إهماله له.

ولا يخفى جريان هذا البحث في جانب الوجود، كما إذا علم بارتفاع حكمٍ أو
موضوعٍ ذي حكم، وشكَّ في تقدم الارتفاع وتأخره، فلا مانع من استصحاب وجوده
إلى زمان العلم بارتفاعه، ولكن لا يثبت به حدوث الارتفاع ولا تأخره إلا بناءً على
الأصل المثبت.

فإن لوحظ^١ بالإضافة إلى أجزاء الزمان، فكذا^٢ لا إشكال في استصحاب عدم تحققه^٣ في الزمان الأول^٤ وترتيب آثاره، لا آثاره^٥ تأخره عنه، لكونه^٦ بالنسبة إليها^٧ مثبتاً، إلا^٨ بدعوى خفاء الواسطة،

الصورة الثانية: لحاظ التقدم والتأخر بالإضافة إلى حادثٍ آخر، وسبأتي توضيحها عند شرح كلمات المصنف رحمته.

(١) أي: لوحظ الشك في تقدم الحادث وتأخره، لا في أصل حدوثه، كما كان هو المفروض أولاً.

(٢) يعني: فكالصورة الأولى - وهي الشك في أصل الحدوث - في عدم الإشكال في جريان الاستصحاب فيها.

(٣) أي: تحقق حكمٍ أو موضوع.

(٤) كيوم الخميس في المثال المزبور، وضمير «آثاره» راجع إلى «عدم».

(٥) معطوف على «آثاره» يعني: لا ترتيب آثار تأخر الحكم أو الموضوع عن الزمان الأول، كيوم الخميس في المثال المذكور، يعني: لو كان لتأخر الحادث عن يوم الخميس أثر شرعي، لم يترتب ذلك الأثر على استصحاب عدم تحققه يوم الخميس، وذلك لأنَّ وصف «التأخر» لازم عقلي لعدم حدوثه يوم الخميس، وقد تحقَّق في التنبيه السابع أنَّ الاستصحاب لا يُثبت اللوازم العقلية، ولا الآثار الشرعية المترتبة عليها.

(٦) أي: لكون الاستصحاب، وهذا تعليل لقوله: «لا آثار تأخره عنه» وقد عرفت توضيحه بقولنا: «وذلك لأنَّ وصف التأخر لازم عقلي لعدم حدوثه... إلخ».

(٧) أي: بالنسبة إلى آثار تأخر الحكم أو الموضوع.

(٨) استثناءً من قدح مثبتية الأصل المثبت في موردين:

أو عدم^(١) التفكيك في التنزيل بين^(٢) عدم تحققه إلى زمانٍ وتأخره^(٣) عنه^(٤) عرفاً^(٥)، كما لا تفكيك بينهما واقعاً (*)

أحدهما: ادّعاء خفاء الوسطة .

والآخر: امتناع التفكيك واقعاً وظاهراً بين عدم الحدوث في الزمان الأول، وبين تأخر حدوثه عنه .

أمّا الأول، فتقريبه أن يقال: إن آثار التأخر وإن كانت آثاراً لنفس التأخر حقيقةً، إلا أنها في نظر العرف آثارٌ لعدم تحقق الحادث في الزمان الأول، وهو يوم الخميس في المثال، فالوسطة بين الآثار وبين عدم حدوث الحادث في الزمان الأول الثابت بالاستصحاب - وهي التأخر - خفية .

وأما الثاني، فبيانه: أن الملازمة بين عدم الحدوث يوم الخميس مثلاً، وبين تأخر حدوثه عنه، تكون بمثابة تمنع التفكيك بينهما حقيقةً وتنزيلاً، يعني: كما أنه لا تفكيك بينهما واقعاً، كذلك لا تفكيك بينهما تنزيلاً .

(١) معطوف على «دعوى» وهذا إشارة إلى المورد الثاني، وما قبله إشارة إلى المورد الأول .

(٢) هذا وقوله: «في التنزيل» متعلقان بـ «التفكيك» .

(٣) هذا الضمير وضمير «تحققه» راجعان إلى «حكم أو موضوع» .

(٤) أي: عن الزمان الأول .

(٥) قيد لـ «التفكيك» يعني: لا تفكيك بينهما عرفاً في مقام التنزيل، كما

لا تفكيك بينهما واقعاً .

(*) أورد عليه بـ «أن عدم التفكيك في التنزيل إن كان مجرد الاستلزام العقلي

واقعاً، فلا بدّ من القول به في جميع اللوازم العقلية .

ويجوز أن يكون قيداً للتزليل، يعني: لا تفكيك بينهما تنزيلاً بنظر العرف، كما لا تفكيك بينهما واقعاً.

وإن كان لخصوصية في بعض الاستلزامات كالعلة التامة ومعلولها، والمتضايين على ما مرّ في البحث عن الأصل المثبت، فشيءٌ منهما غير منطبق على ما نحن فيه. أمّا الأوّل، فواضح، إذ لا علية لعدم الشيء في الزمان الأوّل لوجوده في الزمان الثاني فضلاً عن تأخره، فضلاً عن أن يكون بنحو العلية التامة.

وأما الثاني، فالمتضايان هما التقدم والتأخر، فالتعبد بتقدم العدم على الوجود تعبد بتأخر الوجود عن العدم. وأما العدم، فليس مضايفاً للوجود ولا لتأخره، حتى يكون التعبد به تعبداً بمضايفه «^(١)».

لكن لا يبعد أن يكون المستثنى من عدم حجية الأصل المثبت بنظر المصنف هو كلّ ما يباه العرف من التفكيك بين التعبدين والتزليلين، فلا تعمُّ هذه الكبرى المستثناة كلّ استلزامٍ عقلي حتى إذا لم يكن بيناً، كما لا تختص بالموردين المتقدمين في الأصل المثبت من العلة والمعلول والمتضايين.

وربما يشهد لما ندعيه كلامه في الحاشية في توجيه تمسك جمع من القدماء بالأصول المثبتة، قال رَبِّهِمْ: «ثم إنّه لا يبعد أن يكون ذلك - أي كون التلازم بين الشئيين بمثابة يوجب التلازم بينهما في مقام التزليل - منشأ عمل جماعة من القدماء والتأخرين بالأصول المثبتة في مقام، وعدم العمل بها في مقام آخر. وحمل ذلك على تفاوت المقامين في خفاء الوساطة وعدمه كما ترى يكذّبه ملاحظة أنّ الوساطة في موارد عملهم في غاية الوضوح ...» «^(٢)».

«١» نهاية الدراية، ج ٥، ص ٢٠٢ - ٢٠٣

«٢» حاشية الرسائل، ص ٢١٣

ولا^(١) آثار حدوثه^(٢) في الزمان الثاني، فإنه^(٣) نحو وجود خاص.

نعم^(٤) لا بأس

(١) معطوف على « لا آثار تأخره » يعني: لا يجوز أيضاً ترتيب آثار حدوث الحادث في الزمان الثاني - وهو يوم الجمعة في المثال - باستصحاب عدم حدوثه يوم الخميس، وذلك لأنّ عنوان الحدوث الذي هو أوّل الوجود ملازمٌ لعدم الوجود يوم الخميس، ولا يثبت هذا العنوان بالاستصحاب حتى يترتب عليه آثاره الشرعية.

(٢) أي: حدوث حكمٍ أو موضوعٍ ذي حكم.

(٣) أي: فإنّ الحدوث في الزمان الثاني نحو وجودٍ خاص، وهذا تعليل لعدم ترتيب آثار الحدوث في الزمان الثاني كيوم الجمعة في المثال، وقد عرفت نحو الوجود الخاص للحدوث، وأنّ استصحاب عدم الوجود يوم الخميس لا يثبت الحدوث بالمعنى المزبور ليرتب على الحدوث آثاره إلا على القول بالأصل المثبت.

(٤) استدراك على قوله: «ولا آثار حدوثه» وغرضه جواز ترتيب آثار

وعليه، فتطبيق الكلية المستثناة على بابي العلة والمتضايين المتقدمين في التنبيه السابع لعلّه لكونهما أظهر مصاديقها، لا لتحديد تلك الكبرى بالموردين، لوضوح أنّ من تلك الفروع التي عنونها شيخنا الأعظم هو استصحاب حياة الملفوف بالكساء لإثبات ضمان الجاني، مع أنّ موضوع الضمان هو قتل الحي، والحياة المستصحبة ليست علّة للقتل ولا مضافةً له، فيتعيّن إرادة الملازمة بين التعبدين كتلازمهما واقعاً، لا مطلقاً أنحاء الملازمة، وإلاّ كان النزاع في الأصل المثبت لفظياً، ولا خصوص العلّة والتضاييف.

وعلى هذا، فلا مانع من دعوى اقتضاء أصالة عدم الإسلام يوم الخميس للتعبد بتأخره عنه، وإلاّ كان عدم ترتيب آثار التأخر نقضاً لنفس اليقين بعدم الإسلام يوم الخميس. فلا يرد على ما في المتن إشكال إلاّ منع المبني بما تقدّم في تعليقه التنبيه الثامن.

بترتيبها^١ بذاك الاستصحاب^٢ بناءً^٣ على أنه عبارة عن أمرٍ مركّبٍ من الوجود في الزمان اللاحق وعدم الوجود في السابق^٤.

حدوث الحادث يوم الجمعة باستصحاب عدم حدوثه يوم الخميس، بناءً على كون الحدوث من الموضوع المركّب لا المقيد، بأن يقال: «إنّ الحدوث هو الوجود في زمانٍ لاحقٍ، والعدم في زمانٍ سابقٍ»، فإن علم بوجود حادثٍ يوم الجمعة واستصحاب عدمه يوم الخميس، فقد أجزز الحدوث بكلّ جزأيه، أحدهما بالوجدان، والآخر بالتعبد، فيترتب الأثر الشرعي حينئذٍ على الحدوث من دون إشكال المثبتية.

ثم إنّ الشيخ الأعظم رحمته تعرّض أيضاً لتركّب الحدوث بقوله: «إلا أن يقال: إنّ الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم، وإذا ثبت بالأصل عدم الشيء سابقاً، وعلم بوجوده بعد ذلك، فوجوده المطلق في الزمان اللاحق إذا انضمّ إلى عدمه قبل ذلك الثابت بالأصل، تحقّق مفهوم الحدوث»^١.

وقوله: «هو الوجود المسبوق بالعدم» ظاهر في كون الحدوث من الموضوعات المقيدة التي لا تثبت بالأصل إلا على القول بالأصل المثبت، لا من الموضوعات المركّبة التي تثبت بالأصل من دون لزوم إشكال المثبتية، إلاّ أنّه أوضح مرّاه بما ذكره بعد هذا الكلام، كما لا يخفى.

(١) أي: بترتيب آثار حدوثه.

(٢) أي: باستصحاب عدم الحدوث يوم الخميس.

(٣) قيد لقوله: «لا بأس» يعني: لا بأس بترتيب آثار الحدوث بناءً على أنّ

الحدوث عبارة... إلخ.

(٤) هذا أحسن تعبيرٍ لتأدية الموضوع المركّب، بخلاف ما تقدّم من عبارة

وإن لوحظ^١ بالإضافة إلى حادثٍ آخر عُلمَ بحدوثه أيضاً وشكٌّ في

الشيخ رحمته، فإنه كما مرَّ آنفاً ظاهر في الموضوع المقيّد، فلاحظ .

ثم إنَّ لازمَ تركُّب الموضوع كون الأثر مترتباً على كلا جزأي الموضوع، كما هو لازم جميع الموضوعات المركّبة، فمعنى آثار الحدوث حينئذٍ آثار العدم السابق والوجود اللاحق، نظير ترتب الحرمة والضمان على الغصب المركّب من الاستيلاء على مالٍ وعدم إذن مالكه، فإنَّ ترتب هذين الأثرين على الغصب المحرز أحدُ جزأيه - أعني به الاستيلاء - بالوجدان، والآخر - وهو عدم الإذن - بالاستصحاب، لا يكون من الأصل المثبت أصلاً.

(١) معطوف على قوله: «فإن لوحظ بالإضافة إلى أجزاء الزمان» وهذا إشارة إلى الصورة الثانية، وهي كون الشك في التقدم والتأخر ملحوظاً بالإضافة إلى حادث آخر عُلمَ بحدوثه أيضاً، وشكٌّ في تقدم ذلك عليه وتأخره عنه .
ثم إنَّ الحادثين المعلوم حدوثهما والمشكوك تقدم أحدهما على الآخر: تارةً يكون تاريخ حدوث كليهما مجهولاً، وأخرى يكون تاريخ أحدهما معلوماً والآخر مجهولاً. وأمّا إذا علم تاريخ كل منهما، فهو خارج عن موضوع البحث، لعدم تصور الشك حينئذٍ في التقدم والتأخر، فالكلام يقع في مقامين:

الأوّل: في مجهولي التاريخ.

والثاني: في كون أحدهما معلوم التاريخ والآخر مجهوله .

أمّا المقام الأوّل، فأقسامه أربعة، لأنَّ الأثر الشرعي إمّا يترتب على الوجود المحمولي أو الوجود النعتي، أو العدم المحمولي أو العدم النعتي، ولا بأس ببيان الفارق بين هذه الأقسام الأربعة قبل توضيح المتن، فنقول:

إنَّ الوجود المحمولي هو نفس الوجود المحمول الأوّل على الماهية، وهو مفاد «كان» التامة، حيث يكون فاعلها موضوعاً للفضية، ومفاد «كان» أعني به الوجود

محمولاً، فمعنى «كان زيد» أنه موجود، فزيدٌ مبتدأٌ، و«كائن» وما بمعناه من أسماء العموم خبره.

وفي مقابل هذا الوجود المحمولى العدمُ المحمولى الذي هو مفاد «ليس» التامة، وإن لم تستعمل «ليس» في اللغة العربية إلا ناقصة، لقول ابن مالك: «والنقص في فتى وليس زال دائماً قُفي»، وعلى كلِّ فحمل المعلوم على الماهية هو المراد من العدم المحمولى مثل «زيد معدوم».

والوجود الربطي هو مفاد «كان» الناقصة الواردة على المبتدأ والخبر والموجبة للربط بينهما، كقولنا «كان زيد قائماً» حيث إنَّ القيام المحمول على زيدٍ أمرٌ زائد على نفس وجوده، والدال على هذا الربط هو الفعل الناقص.

وفي مقابل هذا الوجود الربطي العدمُ الربطي الذي هو مفاد «ليس» الناقصة، كقولنا: «زيد ليس بقائم» حيث إنَّ مدلوله سلب ربط الاتصاف بالقيام عن زيد.

ولا يخفى أنَّ التعبير عن الوجود بمفاد «كان» الناقصة بالوجود النعتي، وعن العدم بمفاد «ليس» الناقصة بالعدم النعتي، لا يخلو من مساححة، لأنَّ الوجود النعتي إنما يطلق على وجود العرض الذي هو موجود لنفسه في غيره بغيره، إلا أنَّ وجوده المحمولى نعت للغير. وحيث إنَّ النسب والارتباطات معانٍ حرفية ولا استقلال لها في الوجود كما تقدم في المعاني الحرفية - والمفروض أنَّ مدلول الأفعال الناقصة إما إيجاد الربط وإما سلبه - فالأصح التعبير عن مفاد «كان» الناقصة بالوجود الربطي، وعن مفاد «ليس» الناقصة بالعدم الربطي، فتعيرنا عنهما بالنعتي جرى على اصطلاح بعض الأعاظم.

إذا عرفت هذا، فلنشرع ببيان الأقسام الأربعة ونقول:

القسم الأول هو ترتب الأثر على الوجود المحمولى، وله صور:
الأولى: أن يكون الأثر الشرعي مترتباً على وجود أحد الحادثين بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو التقارن، دون الحادث الآخر.

أمّا الأول فهو: كتقدم رجوع المرتهن عن الإذن على البيع، وتقدم العيب على العقد، فإن رجوع المرتهن عن إذنه قبل البيع يوجب بطلان البيع، كما أن تقدم العيب على العقد يوجب الخيار، ونحو ذلك من النظائر، فإن أحد الحادثين - وهو رجوع المرتهن وعيب المبيع في هذين المثالين - لا يترتب عليه الأثر إلا على وجوده بنحو خاص، وهو التقدم على حادثٍ آخر أي البيع، إذ لا أثر لرجوع المرتهن عن الإذن بعد البيع، وكذا لا أثر لحديث العيب في المبيع بعد البيع.

وأما الثاني أعني به التأخر، فهو كملاقة الثوب المتنجس للماء، فإن أثر هذه الملاقاة - وهي الطهارة - مترتب على الملاقاة بنحو خاص وهو تأخرها عن كرية الماء، فلا أثر للملاقاة قبل حصول الكرية، ولا مع التقارن بناءً على ما يستفاد من ظاهر قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كراً لم ينجسه شيء»^(١)، حيث إنه يستفاد من رجوع الضمير إلى الكراً أن الماء المفروض كونه كراً لا ينفعل بالملاقاة، فيعتبر في عدم تنجسه بالملاقاة سبق الكرية، فصورة التقارن داخلة في المفهوم الدال على الانفعال، وهذا الاستظهار مما أفاده أيضاً شيخنا الأعظم في طهارته^(٢)، ونظائر هذا المثال في الفقه كثيرة.

وأما الثالث أعني به التقارن، فهو كمحاذاة الرجل والمرأة في الصلاة مع وحدة

«١» وسائل الشريعة، ج ١، ص ١١٧ و ١١٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث: ٦٥٢ و٦٥٣

«٢» كتاب الطهارة، ج ١، ص ١٥٥

تقدم ذاك عليه وتأخره عنه (*)، كما إذا علم بعروض

زمان شروعهما في الصلاة، فإنَّ المانع - بناءً على القول بها - مترتبة على الحادثين وهما صلاتا الرجل والمرأة مع تقارنهما شروعاً، وعدم حائلٍ بينهما، ولا فصل عشرة أذرع كذلك.

وكتقارن عقدي الأختين زماناً لرجلٍ، فإنَّ بطلانها مترتب على تقارنهما، إذ مع اختلافهما زماناً يحكم بصحة المتقدم منهما وبطلان المتأخر.

وكتقارن عقدي المرأة وبناتها لرجل.

وكتقارن عقدي الفاطميتين له بناءً على حرمة الجمع بينهما وبطلان عقديهما كما نسب إلى بعض المحدثين. إلى غير ذلك من أمثلة الحادثين اللذين يترتب الأثر - وهو البطلان أو غيره - على تقارنهما، فإنَّ الأثر في أمثلة النكاح المزبورة مع تقارن الحادثين وهما العقدان فيها هو البطلان، إذ مع تقدم أحدهما على الآخر يحكم بصحة المتقدم منهما وبطلان المتأخر.

وحكمُ هذه الأقسام الثلاثة جريان الاستصحاب في الحادث الذي يكون وجوده المحمولي موضوعَ الأثر، فيستصحب عدم ذلك الوجود الخاصَّ أو عدم تلك الخصوصية، ويكون هذا الاستصحاب رافعاً لموضوع الأثر، كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

(*) كان على المصنف والشيخ عليهما السلام التعرض لصور الحادث المضاف إلى الزمان، لجريان الصور المتصورة في الحادث المضاف إلى حادثٍ آخر في الحادث المضاف إلى أجزاء الزمان أيضاً، من كون الأثر مترتباً على تقدمه على زمانٍ خاص أو تأخره عنه أو تقارنهما، ولعلَّ عدم التعرض له إنما هو للاستغناء عنه بذكر أقسام الحادث المضاف إلى حادثٍ آخر، أو لقلَّة الفروع المتفرعة عليها.

حكيمين^(١) أو موت متوارثين^(٢)، وشكّ في المتقدم والمتأخر منهما.
فإن كانا مجهولي التاريخ، فتارةً كان^(٣) الأثر الشرعي لوجود أحدهما
بنحوٍ خاص، من^(٤) التقدم أو التأخر أو التقارن^(٥)، لا للآخر^(٦)، ولا له^(٧) بنحوٍ

(١) كما إذا علم بصدور حكيمين لموضوع يكون أحدهما ناسخاً والآخر
منسوخاً، ولم يعلم تاريخهما حتى يؤخذ بالمناخر الناسخ ويترك المتقدم المنسوخ.
(٢) كموت أبٍ وابن، وتحقق جمعيتين في أقل من فرسخ، مع الجهل بتاريخ
الموتين والجمعيتين، فإن تقارن موت المتوارثين مانع عن التوارث، وكذا تقارن
الجمعيتين في أقل من ثلاثة أميال مانع عن صحتهما، والمانعية أثر شرعي يترتب على
تقارن الحادثين.

(٣) إشارة إلى الصورة الأولى المذكورة بقولنا: «الأولى»: أن يكون الأثر
الشرعي مترتباً على وجود أحدهما بنحوٍ خاص ... إلخ».

(٤) بيان لـ «نحوٍ خاص» وكذا قوله: «أو التأخر أو التقارن».

(٥) قد عرفت آنفاً بعض الأمثلة للتقارن وضديّه، فلاحظ.

(٦) يعني: لا يكون الأثر الشرعي للحادث الآخر بأحد أنحاء وجوده من التقدم
أو التأخر أو التقارن، وغرضه أن الحكم الشرعي مترتب على أحد الحادثين بأحد
أنحاء وجوده، وغير مترتب على الحادث الآخر أصلاً.

(٧) يعني: ولا يترتب الأثر الشرعي على الحادث المذكور أولاً بنحوٍ آخر من
أنحاء وجوده الثلاثة.

هذا ما يظهر من العبارة، لكن ليس هذا معنىً صحيحاً لها، ضرورة أنه ليس
للوجود نحو آخر غير الأنحاء الثلاثة وهي التقدم وأخواه، فحق العبارة أن تكون
هكذا: «ولا له بجميع أنحاءه» أو «ولا له بمطلق وجوده».

آخر، فاستصحاب^(١) عدمه^(٢) صار بلا معارض^(٣)، بخلاف ما إذا كان^(٤) الأثر لوجود كل منهما^(٥) كذلك^(٦)،

(١) هذا حكم الصورة الأولى، وهي كون الأثر الشرعي مترتباً على أحد الحادثين بنحو خاص - من التقدم وأخويه - بنحو الوجود المحمولي الذي هو مفاد «كان» التامة، مع عدم ترتب الأثر على الحادث الآخر، فإن الاستصحاب يجري في عدم الحادث بلا معارض، إذ لا أثر للحادث الآخر حتى يجري فيه الاستصحاب ويعارض ذلك الاستصحاب الجاري في الموضوع ذي الأثر الشرعي.

كما إذا كان أحد المتوارثين كافراً، فإن استصحاب عدم موت مسلمهما إلى زمان موت الآخر الكافر جارٍ، ويترتب عليه الأثر وهو إرث المسلم منه، ولا يجري استصحاب عدم موت الكافر إلى زمان موت المسلم، لعدم أثر شرعي له حتى في ظرف العلم بتأخر موته عن موت المسلم، حيث إن الكافر لا يرث المسلم. وبالجملة: فالأصل يجري في أحد طرفي المعلوم بالإجمال إن لم يترتب الأثر إلا على أحدهما.

(٢) أي: عدم أحدهما.

(٣) لما عرفت من عدم جريان الأصل في الحادث الآخر، حتى يعارض ذلك الاستصحاب الجاري في الحادث الذي يترتب عليه الأثر.

(٤) هذه هي الصورة الثانية أعني بها: ما إذا كان النحو الخاص في كل من الحادثين موضوع الأثر.

(٥) أي: من الحادثين.

(٦) أي: بنحو خاص، بأن يكون لتقدم كل منهما أو تأخره أو تقارنه أثر، ففي هذه الصورة يكون لوجود كل من مجهولي التاريخ بنحو خاص أثر شرعي، في مقابل

أو لكل^(١) من أنحاء وجوده^(٢)، فإنه^(٣) حينئذٍ^(٤) يعارض، فلا مجال لاستصحاب
العدم في واحدٍ، للمعارضة^(٥) باستصحاب العدم في آخر^(٦)، لتحقيق^(٧) أركانه في

ما تقدّم من كون الأثر لوجود أحدهما بنحوٍ خاص.

(١) معطوف على «لوجود» وهذا إشارة إلى الصورة الثالثة، وهي ما إذا كان

كلٌّ من الحادثين بجميع أنحاء وجوده ذا أثر شرعي.

(٢) أي: وجود كلٍّ منهما.

(٣) أي: فإن استصحاب العدم يعارض، ورعاية الإيجاز الذي يهتم به

المصنف رحمته تقتضي أن تكون العبارة هكذا: «فإنه حينئذٍ يعارض، فلا مجال له في
واحدٍ منهما مع تحقق أركانه في كلٍّ منهما».

(٤) أي: حين ترتب الأثر على وجود كلٍّ من الحادثين بنحوٍ خاص، أو ترتب

الأثر على كلٍّ واحدٍ من أنحاء وجود كلٍّ منهما، وغرضه أنه في هاتين الصورتين
لا مجال لجريان استصحاب العدم في شيءٍ من الحادثين، لمعارضته بمثله في الآخر، إذ
المفروض ترتب الأثر - الذي هو شرط جريان الاستصحاب - على كلا الحادثين،
والمانع الخارجي - وهو العلم بكذب أحد الاستصحابين - يوجب سقوطهما عن
الاعتبار، فإنه لا يمكن التعبد بالاستصحابي بعدم قسمة التركة إلى زمان إسلام الولد
الكافر، وبعدم الإسلام إلى زمان القسمة.

(٥) تعليل لقوله: «فلا مجال» لكنه مستغنى عنه بقوله: «يعارض» فإنه بمنزلة

التعليل لـ «فلا مجال» ولذا قرنه بفاء التفریع.

(٦) أي: في حادث آخر.

(٧) تعليل لفردية كلٍّ من الحادثين لدليل الاستصحاب، ووجود المقتضي لجريانه

في كليهما، غاية الأمر أن المانع - وهو التعارض - أوجب سقوطهما عن الاعتبار.

كلٌّ منهما. هذا^{١١} إذا كان الأثر المهم مرتباً على وجوده الخاصّ الذي كان مفاد كان التامة.

وأما^{١٢} إن كان مرتباً على ما إذا كان متصفاً بالتقدم،

(١) أي: ما ذكرناه - من صحة جريان الاستصحاب وعدم صحته للتعارض - إنّما هو فيما إذا كان الأثر الشرعي مرتباً على الوجود الخاصّ لأحد الحادثين أو كليهما وجوداً محمولياً له حالة سابقة تصحّح الاستصحاب، في مقابل الوجود النعتي الذي ليس له حالة سابقة، كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

والحاصل: أنّ ما أفاده من قوله: «فتارةً كان الأثر الشرعي لوجود أحدهما»

إلى هنا، يرجع إلى صور ثلاث:

إحداها: ترتب الأثر على وجود أحد الحادثين بنحوٍ خاص من التقدم أو التأخر أو التقارن، دون الحادث الآخر، واستصحاب العدم يجري فيها بلا مانع.

ثانيها: ترتب الأثر على وجود كلٍّ من الحادثين بنحوٍ خاص من التقدم

وأخويه.

ثالثها: ترتب الأثر على كلٍّ من الحادثين بأنحاء وجوده. والاستصحاب في

هاتين الصورتين يسقط بالتعارض.

وهذه الصور الثلاث مشتركة في كون الملحوظ فيها الوجود المحمولى الذي هو مفاد «كان» التامة، بأن يكون موضوع الأثر الشرعي وجود الحادث كالإسلام مثلاً يوم الجمعة، فإنّ الحادث الزماني لا بدّ وأن يقع في زمانٍ، فإنّ وُجد يوم الجمعة ترتّب عليه الأثر وهو كونه وارثاً، وإلا فلا يترتب عليه هذا الأثر.

هذا كلّ في القسم الأوّل من الأقسام الأربعة لمجهولي التاريخ.

(٢) هذا إشارة إلى القسم الثاني من الأقسام الأربعة لمجهولي التاريخ.

ومحصل ما أفاده: أنه لا يجري فيه الاستصحاب إذا كان الأثر مترتباً على اتصافهما بالتقدم أو التأخر أو التقارن، لا على نفس تلك الصفات التي هي عبارة عن خصوصية الوجود المتصف بها الذي هو مفاد «كان» التامة.

وبعبارة أخرى: قد يكون التقدم ونحوه عنواناً مشيراً للوجود كالخيط المحيط بشيء، ويقال: إن الواقع تحت الخيط حكمه كذا، من دون نظرٍ إلى دخل الخيط في شيءٍ من الحكم والموضوع، بل النظر فيه مقصور على الحكاية عن الموضوع. وقد يكون التقدم ونحوه نعتاً للموضوع، بحيث يكون لاتصاف الموضوع به دخل في الحكم، ويدور الحكم مداره وجوداً وعدمًا.

والأول يكون من قبيل الوجود المحمولي الذي هو مفاد «كان» التامة، والثاني من قبيل الوجود النعتي الذي هو مفاد «كان» الناقصة.

والوجه في عدم جريان الاستصحاب في هذا القسم الثاني بجميع صوره - من اعتبار التقدم والتأخر والتقارن، وعدم ترتب الأثر على أحد الحادثين أو كليهما - ليس تعارض الأصلين فيما إذا ترتب الأثر على كلٍّ من الحادثين ولا المثبتية، بل لاختلال أول ركني الاستصحاب وهو اليقين السابق، حيث إن اتصاف موت زيد بكونه مقدماً على موت عمرو - المفروض توارثهما - غير متيقن سابقاً حتى يستصحب، وذلك لأن الموضوع وهو «موت زيد المتصف بكونه متقدماً على موت عمرو» لم يكن متيقناً في زمان سابق حتى يتعبد ببقائه في ظرف الشك، حيث إنّه في حال حياة زيد لم يكن موت حتى يتصف بالتقدم على موت عمرو أو بالتأخر عنه، وعدم اتصاف الموت بالتقدم - حال الحياة - إنما هو من السالبة بانتفاء الموضوع.

وأما التمسك باستصحاب العدم الأزلي كما في مثل قرشية المرأة، بأن يقال:

أو بأحد ضديّه^(١) الذي كان مفاد كان الناقصة^(٢)

« إن موت زيد حال الحياة كما لم يكن نفسه، كذلك لم يكن وصفه أعني به تقدمه على موت عمرو، وبعد حصول اليقين بموت زيد يشكّ في انتقاض عدم تقدمه، فيستصحب، كاستصحاب عدم قرشية المرأة بعد العلم بوجودها « فهو ممنوع، للفرق بين المقام وعدم القرشية، لأنّ مفروض الكلام كون موضوع الأثر الشرعي اتصاف موت زيد بعدم تقدمه على موت عمرو، لا عدم اتصافه بالتقدم، ومن المعلوم أنّ استصحاب العدم الأزلي إنّما يُثبت عدم الاتصاف بالتقدم، ولا يثبت اتصاف موت زيد بعدم تقدمه على موت عمرو إلاّ بناءً على الأصل المثبت. هذا ما أفاده سيدنا الأعظم الفقيه الإصفهاني رحمته »^(١).

أقول: ما أفاده من أنّ استصحاب العدم الأزلي لا يُثبت الاتصاف بالعدم بل يثبت عدم الاتصاف، متين، لكنه مبني على القول بأصل جريانه في العدم الأزلي، كما التزم به المصنف. إلاّ أنّ التحقيق عدم جريانه.

(١) أي: ضدّي التقدم، وهما التأخر والتقارن.

(٢) قد عرفت في مدخل البحث بعض الكلام في مفاد « كان » التامة والناقصة، وزيديك هنا بياناً، فنقول: إنّ مفاد « كان » الناقصة هو الوجود الرابط المتعلق بالجعل المؤلّف الذي يعبر عنه بالجعل المتعدي لاثنين، كقوله تعالى: ﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فَرَاشًا ﴾^(٢)، في مقابل الوجود النفسي، وهو الجعل البسيط الذي هو إفاضة نفس الشيء، المعبر عنه بلسان الأدباء بالجعل المتعدي لواحد، كخلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور.

(١) منتهى الوصول، ص ١٥٩

(٢) البقرة، الآية: ٢٢

فلا مورد^١ هاهنا^٢ للاستصحاب^٣، لعدم^٤ اليقين السابق فيه بلا ارتياب (*).

وقوله: «الذي» صفة لما يستفاد من الكلام، وهو الاتصاف بالتقدم أو أحد ضديه، فإنّ هذا الاتصاف مفاد «كان» الناقصة، لأنه قيد زائد على نفس الوجود المحمولى، فإنّ اتصاف زيدٍ مثلاً بالعدالة صفة زائدة على أصل وجوده الذي هو أول محمولات الماهية، وغيره من العوارض - كالعادلة والفقاهة والغنى ونحوها - محمولات مترتبة، لترتيبها على المحمول الأولي للماهية وهو الوجود.

١) جواب قوله: «وأما» وبيان لحكم القسم الثاني، وهو كون الأثر مترتباً على الاتصاف بالتقدم أو أحد ضديه بمفاد «كان» الناقصة، وقد أوضحناه آنفاً بقولنا: «لا يجري الاستصحاب في هذا القسم الثاني بجميع صورته... إلخ».

وحاصله: أن استصحاب كون الحادث - المتصف بالتقدم على حادث آخر - لا يجري، لعدم تيقنه سابقاً.

٢) أي: في صورة ترتب الأثر على اتصاف الحادثين بالتقدم أو بأحد ضديه بنحو مفاد «كان» الناقصة.

٣) أي: استصحاب عدم كون الوجود متصفاً بالتقدم أو أحد ضديه بنحو مفاد «ليس» الناقصة.

٤) تعليل لقوله: «فلا مورد» وحاصله: أن عدم جريان الاستصحاب هنا إنّما هو لاختلال ركنه الأول وهو اليقين السابق، وذلك لأنّ عنوان التقدم وضديه من العناوين المنتزعة عن الذات ومن الخارج المحمول، فهي من قبيل لوازم الماهية غير

(*) وعليه، فعدم جريان الاستصحاب فيما ترتب الأثر على مفاد «كان»

الناقصة - كموت المورث المتصف بتقدمه على موت الوارث - ظاهر.

المنفكة عنها في عالم تقررهما، وليست من الإضافات الخارجية المسبوقة بالعدم حتى يجري فيها الاستصحاب، فلا يقين بعدمها حتى يستصحب، كذا قيل.

أما بناءً على إنكار الأصل في الأعدام الأزلية، فواضح.

وأما بناءً على جريانه فيها كما هو مختار الماتن في بحث العام والخاص، حيث تمسك بأصالة عدم القرشية لإدراج الفرد المشتبه في عموم «كل امرأة ترى الحمرة إلى خمسين إلا أن تكون امرأة من قريش» فعدم جريانه هنا لأجل عدم الحالة السابقة، كما أفاده في المتن.

وقد يدعى التهافت بين المقام وما ذكره في بحث العام والخاص، ضرورة أن موضوع الأثر وإن كان وجوداً خاصاً بخصوصية التقدم أو التقارن أو التأخر، إلا أن نقيض هذا الوجود ليس عدماً خاصاً، بل عدم الخاص، وهو متحقق بسلب الربط ولو بسلب موضوعه، فاستصحاب عدم الربط جارٍ في نفسه، فإن نقيض الوجود الربط عدم الربط، لا العدم الربط، لئلا يكون له حالة سابقة»^(١).

والحاصل: أن الأصل كما يجري في نفي اتصاف هذه المرأة بالقرشية، كذلك يجري في عدم اتصاف هذا الحادث بالتقدم على الحادث الآخر، لأنه لم يتصف بالتقدم حين لم يكن موجوداً، فالآن كما كان. وحيث إن مختاره اعتبار الأصل في الأعدام الأزلية، فلا يلزم في استصحاب عدم الاتصاف بالسبق وجود الموت في زمانٍ مع عدم الاتصاف به، بل يكفي عدم اتصافه به حين لم يكن موجوداً. فما في المتن من اختلال ركن اليقين السابق، لا يتجه مع فرض الالتزام بجريان الاستصحاب في العدم الأزلي. لكن الظاهر أن ما تقدم منه في الإيقاظ إجراء الأصل في العدم الأزلي المحمولى،

ولم يقصد ترتيب أثر العدم النعني عليه، حيث قال هناك: «فلا أصل يحرز به أنها قرشية أو غيرها، إلا أن أصالة عدم تحقق الانتساب بينها وبين القریش تجدي في تنقيح أنها تمن لا تحيض إلا إلى خمسين»^١.

وعليه، فنقيض الوجود الخاص وإن كان عدم الخاص الصادق على السالبة بانتفاء الموضوع، إلا أن موضوع الأثر حسب الفرض هو اتصاف الحادث بعدم تقدمه على الآخر، لا عدم اتصافه به كي يثبت بأصل العدم الأزلي، فلا تهافت ظاهراً بين كلمات المصنف في المقامين.

وأما توجيه كلام الماتن هنا بما في تقرير شيخنا المحقق العراقي وحقائق سيدنا الفقيه الأستاذ عليه السلام من: أن وصف التقدم والتأخر من العناوين المنتزعة عن الذات ومن الخارج المحمول، فهي من قبيل لوازم الماهية غير المنفكة عنها في عالم تقررها، وليست من الإضافات الخارجية المسبوقة بالعدم حتى يجري فيها الاستصحاب، فلا يقين بها حتى تستصحب^٢.

فلا يخلو من خفاء، إذ ليس في كلمات المصنف ما يُشعر بأن المانع من إجراء الاستصحاب هو كون هذه الإضافات من لوازم الماهية، مع أنها ليست من لوازمها، بل من لوازم الوجود، ضرورة أن مثل التقدم والتأخر إنما ينتزع من الشيء بعد وجوده الخارجي، فإذا تحققت الحادثان خارجاً ولاحظ أحدهما بالنسبة إلى الآخر أطلق عليهما المتقارنان، أو على أحدهما المتقدم وعلى الآخر المتأخر، ومن المعلوم أن مقولة الإضافة من المقولات التسع العرضية التي تعرض الجواهر الموجودة، لا الماهيات حتى تكون من لوازمها.

«١» منتهى الدراية، ج ٤، ص ١٠٦.

«٢» نهاية الأفكار، ج ٤، ص ٢٠٠؛ حقائق الأصول، ج ٢، ص ٥٠٠.

وأخرى^(١) كان الأثر لعدم أحدهما في زمان الآخر، فالتحقيق^(٢) أنه أيضاً^(٣)

(١) معطوف على قوله: «فتارةً كان الأثر الشرعي ... إلخ» وغرضه بيان حكم ما لو كان الأثر الشرعي مترتباً على عدم أحد الحادثين في زمان وجود الآخر، وهذا القسم أيضاً كسابقه على نحوين:

أحدهما: أن يكون العدم نعتياً، وهو مفاد «ليس» الناقصة.

ثانيهما: أن يكون العدم محمولياً، وهو مفاد «ليس» التامة.

أمّا الأوّل، فحكمه عدم جريان الاستصحاب فيه لإثبات اتّصاف وجود الحادث بالعدم في زمان حدوث الآخر، وذلك لعدم اليقين السابق الذي هو أحد ركزي الاستصحاب، مثلاً إذا كانت طهارة الثوب المتنجس الملاقى للماء مترتبةً على ملاقاته متصفةً بعدمها آن حدوث كربة الماء، لعدم ترتب طهارته على مطلق الملاقاة ولو قبل كربيته، فلا يمكن إحراز هذا الوصف العدمي للملاقاة بالاستصحاب، ضرورة أنه لا يقين بوجود الملاقاة متصفةً بهذه الصفة السلبية حتى يستصحب، إلّا بناءً على السالبة بانتفاء الموضوع، بل يجري استصحاب عدم الاتصاف المزبور، لكونه معلوماً سابقاً.

(٢) هذا إشارة إلى حكم النحو الأوّل المذكور بقولنا: «أمّا الأوّل، فحكمه عدم جريان الاستصحاب فيه ... إلخ».

(٣) يعني: مثل صورة الوجود النعتي الذي تقدّم منه بقوله: «وأما إن كان مترتباً على ما إذا كان متصفاً بالتقدم أو بأحد ضديه».

وغرضه أن العدم النعتي كالوجود النعتي في عدم جريان الاستصحاب، لاشترائهما في انتفاء اليقين السابق، لما عرفت من عدم تيقن ملاقاتة الثوب المتنجس للماء متصفةً بعدم كونها في آن حدوث الحادث الآخر وهو الكربة، ومع عدم

ليس بموردٍ للاستصحاب فيما كان الأثر المهم مرتباً على ثبوته^(١) المتصف^(٢)

جريان الاستصحاب لإثبات اتصاف هذه الملاقاة بعدم تحققها آن حدوث الكربة لا يُحكم بطهارة الثوب، لعدم ترتبها على مطلق الملاقاة للماء، بل على ملاقاة خاصة، فيحكم بنجاسته لاستصحابها.

(١) أي: ثبوت أحدهما.

(٢) نعت لـ «ثبوته» وإشارة إلى النحو الأوّل، وهو كون عدم نعتياً، المذكور بقولنا: «أحدهما: أن يكون عدم نعتياً، وهو مفاد ليس الناقصة».

ثم إنّ ظاهر هذا التعبير جعل موضوع الأثر قضيةً موجبةً معدولةً المحمول، كما عرفت في مثال ترتب طهارة الثوب على ملاقاته للماء المتصفة بعدم كونها في آن حدوث الكرية، لترتبها على ملاقاته له بعد حدوث الكرية، ومن المعلوم أنّ مفاد هذا النحو من القضايا مفاد «كان» الناقصة، إلّا أنّ المحمول متضمن لمعنى سلبى لوحظ لبّاً نعتاً للموضوع، وحيث إنّ الاتصاف بالوجود والعدم منوط بتحقق الموضوع، فقبل وجوده لا اتصاف بالعدم في زمان الآخر ولا بوجوده فيه، فركن اليقين بالحدوث مختل، كما أفاده في المتن وكذا في الحاشية^(١)، فراجع.

وكيف كان، فالمقصود بقوله: «على ثبوته المتصف بالعدم» هو ما ذكرناه من كون موضوع الأثر سالبةً بنحو عدم النعتي ومفاد «ليس» الناقصة، لا السلب المحصل، لظهور الثمرة في لحاظ النفي بين هذه القضايا في جريان الأصول وعدمه، كما تقرّر في مسألة اللباس المشكوك، لكن لا يترتب على هذا النزاع ثمرة هنا، فلاحظ وتأمل.

[على ثبوته للحادث، بأن يكون الأثر للحادث المتصف] بالعدم في زمان حدوث^(١) الآخر، لعدم^(٢) اليقين بمحدوثه^(٣) كذلك^(٤) في زمان، بل^(٥) قضية

(١) هذا يبيّن المراد بقوله: «في زمان الآخر» إذ مقتضى إطلاق هذه العبارة هو اعتبار اتصاف الملاقاة في المثال المزبور بعدم كونها في زمان الكريّة مطلقاً. وهذا خلاف المقصود الذي هو ترتب الأثر - أعني به طهارة الثوب المتنجس - على ملاقاته للكرّ، لا على الملاقاة المتصفة بعدم كونها في مطلق أزمنة كرية الماء، بدهاءة أنّ هذه الملاقاة لا تؤثر في طهارة المتنجس، لأنّ مرجعها إلى اتصافها بعدم تحققها في شيء من أزمنة الكرية.

فالمراد من الاتصاف بالعدم هو ما أوضحه بقوله: «في زمان حدوث الآخر» وحاصله: اتصاف الملاقاة بعدم كونها في آن حدوث الكرية، لا في جميع آناها.

(٢) تعليل لقوله: «فالتحقيق أنّه أيضاً ليس بموردٍ للاستصحاب» وحاصله: عدم اليقين باتصافه بالعدم المزبور حتى يجري فيه الاستصحاب، إذ لم يعلم أنّه وُجد متأخراً عن زمان حدوث الآخر حتى يتصف بالعدم، أو وُجد متقدماً عليه أو مقازناً له حتى لا يتصف به.

(٣) أي: بمحدوث أحدهما.

(٤) أي: متصفاً بالعدم في زمانٍ من الأزمنة.

(٥) يعني: بل مقتضى الاستصحاب عدم حدوث الحادث متصفاً بالوصف المزبور، لأنّه متيقن سابقاً، فإذا فرضنا العلم بعدم الحادثين - وهما في المثال الكرية والملاقاة - يوم الأربعاء، والعلم بمحدوثهما يومي الخميس والجمعة مع الجهل بتقدم أحدهما على الآخر، فيوم الجمعة ظرف العلم بوجودهما مع فرض ترتب الأثر الشرعي - وهو طهارة الثوب المتنجس - على ملاقاته للماء بوصف كونها معدومة

الاستصحاب عدم حدوثه ^(١) كذلك ^(٢)، كما لا يخفى.
وكذا ^(٣) فيما كان مترتباً

حال حدوث الكرية، إذ لو كانت الملاقاة قبل حدوث الكرية أو آن حدوثها - المندرج في مفهوم « إذا بلغ الماء قدر كراً لم ينجسه شيء » كما تقدمت الإشارة إليه في (ص ١١٤) - لم يترتب عليها الأثر وهو طهارة الثوب، أمكن استصحاب عدم حدوث الملاقاة بهذا الوصف العدمي من باب السالبة بانتفاء الموضوع، حيث إن الملاقاة بوصفها العدمي كانت معدومة يوم الأربعاء، ولو لأجل عدم تحقق أصل الملاقاة فيه، ويشكُّ يوم السبت في انتقاض هذه الملاقاة الموصوفة بالوصف العدمي، فيستصحب عدمها مع هذا الوصف، ومقتضاه عدم طهارة الثوب المزبور، لأن الاستصحاب يُحرز عدم تحقق المطهر، وهو وجود الملاقاة حال عدم حدوث الكرية.

(١) أي: حدوث أحدهما.

(٢) أي: منتصفاً بعدم حدوثه في زمان حدوث الآخر. هذا تمام الكلام في حكم النحو الأول، وهو كون العدم نعتياً. وأمّا النحو الثاني فسيأتي.

(٣) هذا إشارة إلى النحو الثاني، وهو ما إذا كان الأثر مترتباً على عدم أحدهما في زمان الآخر محمولياً، وهو مفاد « ليس » التامة، بمعنى عدم تقيد أحدهما بالآخر، ولا دخل عنوان انتزاعي كالاتّماع والتقارن في موضوع الأثر. وهذا هو ضابط الموضوع المركّب، حيث يقوم كلّ من العرضين بمعرضه، ولا يدلّ الدليل على دخل أمر انتزاعي - كعنوان الاتّماع - في موضوع الأثر.

وحكم هذا النحو هو عدم جريان الاستصحاب فيه أيضاً، لكن لا لعدم اليقين السابق كما كان في الفرض المتقدم، بل لاختلال شرط جريان الاستصحاب وهو

إحراز اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن، كما سيأتي بيانه .
ولابأس لتوضيحه أولاً بذكر مثال، ثم تعقيبه ثانياً ببيان وجه عدم جريان الاستصحاب .

أمّا المثال، فهو كما إذا وقع بيعٌ من الراهن ورجوعٌ من المرتهن عن إذنه في البيع، ولم يعلم تقدم أحدهما على الآخر، والمفروض إناطة صحة البيع بأن لا يقع في زمان رجوع المرتهن عن إذنه في البيع، فلا بدّ هنا من فرض أزمنةٍ ثلاثة للبيع والرجوع عن الاذن:

أحدها: زمان العلم بعدمهما معاً، كيوم السبت .

ثانيها: زمان حدوث أحدهما، كيوم الأحد .

ثالثها: زمان حدوث الآخر، كيوم الاثنين .

فيومُ السبت زمان العلم بعدم كلٍّ من البيع والرجوع، ويوم الأحد زمان العلم الإجمالي بحدوث أحدهما، ويوم الاثنين زمان العلم الإجمالي أيضاً بحدوث الآخر، ففي يوم الاثنين يعلم بوجودهما مع الجهل بتقدم أحدهما على الآخر، إذ لم يعلم أنّ البيع وقع في يوم الأحد حتى يكون مقدّماً على الرجوع عن الإذن، ويترتب عليه آثار الصحة، لوقوعه في زمان عدم الحادث الآخر وهو الرجوع عن الإذن، أو وقَعَ يوم الاثنين حتى يكون باطلاً، لوقوعه بعد وجود الحادث الآخر وهو الرجوع عن الإذن الواقع يوم الأحد، والمفروض إناطة صحة البيع بوقوعه في زمان عدم الرجوع عن الإذن، هذا .

وأما وجه عدم جريان الاستصحاب في عدم الرجوع عن الإذن مع كونه متيقناً بـ السبت، فهو على ما أفاده: فقدان شرط جريانه أعني به إحراز اتصال زمان النسك بزمان اليقين، وتوضيحه منوط بالإشارة إلى أمرين:

أحدهما: أن موضوع أخبار الاستصحاب هو نقض اليقين بالشك، ومحمولها النهي المستفاد من «لا» الدالة على الزجر عن النقض، ومن المعلوم أن ترتب كلٍّ محمولٍ على موضوعه يتوقف على إحراز ذلك الموضوع بوجهٍ من الوجوه، وإلاّ فنفس الخطاب قاصر عن إثبات موضوعه، فـ «أكرم العالم» مثلاً يدلُّ على وجوب إكرام كلِّ من اتّصف بالعلم على نحو القضية الحقيقية، ولكنه لا يتكفّل إثبات عالمية زيدٍ أو غيره، كما هو واضح.

وكذا في المقام، فإنّ أحرز من الخارج صدق «النقض» على رفع اليد عن اليقين السابق، كان ذلك منهياً عنه، وإن لم يُحرز صدقه عليه، فلا سبيل لإثبات «أنّ رفع اليد عنه نقضٌ» بمجرد النهي عن النقض المستفاد من المحمول، لعدم جواز التمسك بالعامّ في الفرد المشتبه كونه من أفرادهِ، وإن قيل بجواز التمسك به في فردهِ الذي يشك في كونه فرداً للمخصّص.

ثانيهما: أنّ التعبد الاستصحابي يكون بعنوان الإبقاء، إمّا إبقاء للمتيقن السابق وإمّا إبقاء لليقين، وهو يقابل «النقض» الذي معناه رفع اليد عن المتيقن أو اليقين، ومن المعلوم أنّ لازم هذا الإبقاء اتصال الموجود بالتعبد بالموجود بالحقيقة، لكونه متيقناً، ولولا هذا الاتصال كان التعبد الاستصحابي تعبداً بالموجود لا بإبقاء ما تيقّنه، فلا يصدق الإبقاء على ما إذا تخلّل فاصلٌ بين المشكوك والمتيقن، كما إذا تيقّن بوجود شيءٍ في الساعة الأولى، وتيقّن بعدمه في الساعة الثانية، وشكّ في وجوبه في الساعة الثالثة، فإنّه ليس شكّاً في بقاء الوجوب المتيقن في الساعة الأولى، وإمّا هو شكٌّ في وجوده الحدوثي لا البقائي، ولو فرض ترتيب آثار الوجوب عليه لم يكن جرياً عملياً على الوجوب المتيقن في الساعة الأولى، كما هو واضح.

وعلى هذا، فإن أُحرز اتصال زمان المتيقن بالمشكوك صدقَ عنوانُ «الإبقاء» على ترتيب الأثر عليه، كصدق «النقض» المنهي عنه على رفع اليد عنه. وإن أُحرز انفصال المشكوك عن المتيقن لم يصدق «الإبقاء والنقض» قطعاً، كما عرفت في المثال. وإن لم يحرز اتصاله به ولا انفصاله عنه، لم يمكن التمسك بـ «لا تنقض» للحكم ببقائه تعبداً، لأنه تمسك بالدليل في الشبهة المصدقية، لتكفل الدليل لثبوت الحكم لموضوعه المفروض وجوده، لا لإيجاد الموضوع.

إذا عرفت هذين الأمرين، فلنعد إلى تطبيقهما على المثال المتقدم، فنقول: إنَّ زمان اليقين بعدم الرجوع - كما مرَّ آنفاً - هو يوم السبت، فإذا استصحنا يوم الاثنين - الذي هو زمان اليقين بوجود الحادثين، وظرف الشك في التقدم والتأخر - عدم الرجوع، لم يحرز اتصال زمان شكِّه بزمان اليقين، حيث إنَّ زمان الشك هو يوم الاثنين، فحينئذٍ إن كان حدوثُ الرجوع يوم الاثنين اتَّصل زمانُ الشك فيه بزمان اليقين بعدمه وهو يوم السبت.

وإن كان حدوثُه يوم الأحد، انفصل زمان الشك - وهو يوم الاثنين - عن زمان اليقين، لتخلل اليقين بالخلاف في يوم الأحد المتخلل بين يومي السبت والاثنين. ومع عدم إحراز الاتصال، لا تحرز مصداقيته لعموم مثل «لا تنقض اليقين بالشك» فالتمسك به حينئذٍ في المقام تشبث به في الشبهة المصدقية، إذ لو كان الرجوع في المثال يوم الأحد، كان استصحاب عدمه يوم الاثنين من نقض اليقين باليقين لا بالشك، والاستصحاب إنما يجري عند كون رفع اليد عن اليقين السابق نقضاً له، لا ما إذا دار الأمر بين كونه نقضاً أو انتقاضاً، فإنه شبهة مصداقية لدليل «لا تنقض».

على نفس^(١) عدمه في زمان الآخر واقعاً^(٢) وإن^(٣) كان على يقينٍ

(١) أي: بدون لحاظ نعتيته حتى يكون عدماً محمولياً، كالوجود المحمولى في كونه أول محمول يحمل على الماهيات كـ «الإنسان موجود أو معدوم».

(٢) قيدٌ لـ «الآخر» أي: بترتب الأثر على عدم أحد الحادثين في زمان الوجود الواقعي - لا التعبدي - للحادث الآخر.

(٣) وصلية، يعني: لا يجري الاستصحاب في هذه الصورة وإن كان أول ركنيه - وهو اليقين بعدمه - موجوداً. والوجه في عدم جريانه ما مرَّ آنفاً من عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين.

والمقصود من هذا الكلام إشارة إلى ما أفاده الشيخ رحمته من جريان الاستصحاب، وسقوطه بالتعارض إن كان الأثر مترتباً على عدم كل من الحادثين بالإضافة إلى الآخر، قال بعد منع إجراء أصالة التأخر لعدم اليقين به: «وأما أصالة عدم أحدهما في زمان حدوث الآخر فهي معارضة بالمثل، وحكمه التساقط مع ترتب الأثر على كل واحد من الأصلين»^(١).

ومحصّل وجهه: اجتماع أركان الاستصحاب - من اليقين والشك - في كل واحد من الحادثين مع ترتب الأثر الشرعي عليهما، فالملتضي لجريانه في كلٍّ منهما موجود، إلا أن وجود المانع من جريانه فيهما - وهو التعارض - أوجب سقوطهما.

وبالجملة: فمختار الشيخ رحمته جريان الاستصحاب في الحادثين وسقوطه بالتعارض، ومختار المصنف عدم جريانه في نفسه لا لأجل المعارضة، فعدم جريانه عند الشيخ إنما هو لوجود المانع، وعند المصنف لعدم الشرط.

منه ^(١) في آن ^(٢) قبل زمان اليقين ^(٣) بحدوث أحدهما، لعدم ^(٤) إحراز اتصال زمان شكّه ^(٥)

وتظهر ثمره هذا الخلاف فيما إذا كان الأثر لأحد الحادثين دون الآخر، فإن الاستصحاب يجري فيه ويترتب عليه الأثر بناءً على مختار الشيخ، ولا يجري فيه بناءً على ما اختاره المصنف.

(١) أي: من عدمه في زمان الآخر.

(٢) وهو الآن الذي يعلم بعدم وجودهما فيه كيوم السبت في المثال المزبور، فإنه يكون قبل يوم الأحد الذي هو زمان اليقين الإجمالي بوقوع أحد الحادثين فيه، إذ المفروض العلم الإجمالي بحدوث البيع أو رجوع المرتهن عن الإذن في يوم الأحد.

(٣) أي: اليقين الإجمالي بحدوث أحد الحادثين، كما عرفت في مثال البيع ورجوع المرتهن.

(٤) تعليل لعدم جريان الاستصحاب في النحو الأخير، وهو كون الأثر مترتباً على عدم أحد الحادثين محمولياً في زمان الآخر، وقد عرفت توضيحه بقولنا: «وأما وجه عدم جريان الاستصحاب في عدم الرجوع عن الاذن ... إلخ».

(٥) الموجود في كلمات المصنف هنا وفي الحاشية في بيان المانع عن جريان الاستصحاب في القسم الرابع هو عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، ولكن الظاهر كما أفاده جمع من تلامذته عليه السلام إرادة اتصال المشكوك بالمتيقن، لا اتصال زمان نفس الوصفين، وذلك لوجهين:

أحدهما: أن الشك واليقين من الأمور الوجدانية الحاضرة لدى النفس عند التفاتها إليها، فيدور أمرها بين الوجود والعدم، ولا يعرضها الشك، وإثما يعرض وصفا اليقين والشك على الأمور الخارجية، فهي إما متيقنة أو مظنوننة أو

وهو زمان حدوث الآخر^{١)}

مشكوكة.

وعليه، فنفس قول المصنف: «لعدم إحراز اتصال زمان شكّه» شاهد على إرادة اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن، لأنه يمكن فرض الشبهة الموضوعية فيه، من أنّ المشكوك متصل بالمتيقن على تقدير، ومنفصل عنه على تقدير آخر. وأما نفس الشك واليقين، فهما إما موجودان قطعاً وإما معدومان كذلك، ولا معنى لشك النفس في أنّها متيقنة أو شاكة.

ثانيهما: أنّ المعتبر في الاستصحاب اجتماع نفس اليقين والشك زماناً، واختلاف المتيقن والمشكوك كذلك، كالعدالة المتيقنة يوم الجمعة المشكوكة يوم السبت، على خلاف قاعدة اليقين، لتعدد زماني الشك واليقين فيها واتحاد زمان المتيقن والمشكوك.

وعلى هذا، فالمعتبر في الاستصحاب اجتماع الوصفين زماناً، لا اتصاهما حتى يكون تخلل الفاصل بينهما قادحاً في جريانه.

نعم، ظاهر بعض الأخبار كقوله عليه السلام: «من كان على يقين فشكّ فلميض على يقينه» وإن كان اعتبار سبق حصول اليقين على الشك، واتصال الشك به لمكان الفاء، فمع عدم إحراز اتصال نفس الشك باليقين لا يجري الاستصحاب، لاختلال شرطه. إلا أنّ هذا التعبير ناظر إلى ما هو الغالب في الخارج من حصول اليقين بشيء ثم الشك فيه، لا أنّ سبق اليقين واتصال الشك به زماناً معتبر في الاستصحاب، لجريانه لو حصل الوصفان في زمان واحد، لإمكانه بعد اختلاف متعلقيهما بالحدوث والبقاء.

١) وهو يوم الاثنين في المثال المذكور، لما مرّ من أنّ أحد الحادتين - وهما

بزمان ^١ يقينه ^٢، لاحتمال ^٣ انفصاله عنه باتصال ^٤ حدوثه به ^٥.

البيع والرجوع - حَدَثَ يوم الأحد، والحادث الآخر وُجِدَ لا محالة يوم الاثنين، فزمان حدوث الشك في تقدم أحد الحادثين على الآخر هو يوم الاثنين الذي يكون زمان العلم بوجودهما أيضاً.

(١) متعلق بـ «اتصال» يعني: لعدم إحراز اتصال زمان الشك في أحد الحادثين - كالرجوع في المثال - بزمان يقينه وهو يوم السبت، وذلك لاحتمال حدوث الرجوع يوم الأحد المتصل بيوم السبت، فلم يتصل حينئذٍ يوم الاثنين - الذي هو زمان الشك في تقدمه على البيع وتأخره عنه - بزمان اليقين بعدمه أعني به يوم السبت، لتخلل يوم الأحد الذي هو زمان حدوث الرجوع بين يومي السبت والاثنين.

(٢) وهو يوم السبت في المثال، حيث إنّه زمان اليقين بعدم الرجوع.

(٣) تعليل لقوله: «لعدم إحراز اتصال ... إلخ» وحاصله: أن وجه عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين هو احتمال حدوث الرجوع يوم الأحد المتصل بيوم الاثنين الذي هو زمان الشك، ومن المعلوم انفصال يوم الاثنين عن يوم السبت الذي هو زمان اليقين بعدم الرجوع، ومع هذا الاحتمال لا يحرز الاتصال المزبور الذي هو شرط جريان الاستصحاب.

(٤) متعلق بـ «انفصاله» والباء للسببية، يعني: لاحتمال انفصال زمان الشك عن زمان اليقين بسبب اتصال زمان حدوث الحادث المستصحب عدمه - كالرجوع - بزمان الشك في تقدمه وتأخره وهو يوم الاثنين، فلم يتصل زمانُ شكّه بزمان اليقين بعدمه وهو يوم السبت.

(٥) أي: بزمان شكّه، وضمير «حدوثه» راجع إلى الحادث.

وبالجملة: كان بعد ذلك الآن ^{١١} (*) الذي قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما ^٢ زمانان ^٣: أحدهما ^٤ زمان حدوثه، والآخر ^٥ زمان حدوث الآخر وثبوته الذي ^٦ يكون ظرفاً للشك

(١) وهو يوم السبت الذي يُعلم بعدم كلا الحادثين فيه، والأولى ذكر الضمير العائد إلى الموصول، بأن يقال: «الذي هو قبل».

(٢) أي: أحد الحادثين.

(٣) اسمُ «كان».

(٤) أي: أحد الزمانين زمانُ حدوث أحد الحادثين، كيوم الأحد في المثال المزبور، وهو زمان العلم الإجمالي بحدوث أحد الحادثين، والآخر يوم الاثنين، كما سيجيء.

(٥) يعني: والزمان الآخر - وهو يوم الاثنين في المثال - زمان حدوث الحادث الآخر.

(٦) صفةٌ لـ «زمان حدوث الآخر» وهذا يبيِّن زمانَ حدوث الآخر، يعني: ذلك الزمان - كيوم الاثنين في المثال - يكون ظرفاً للشك في أن الحادث الذي يراد

(*) وإن شئت قلت: إنَّ عدمه الأزلي المعلوم قبل الساعتين وإن كان في الساعة الأولى منهما مشكوكاً، إلاَّ أنه حسب الفرض ليس موضوعاً للحكم والأثر، وإتّما الموضوع هو عدمه الخاص، وهو عدمه في زمان حدوث الآخر المحتمل كونه الساعة الأولى المتصلة بزمان يقينه، أو الثانية المنفصلة عنه، فلم يحرز اتصال زمان شكّه بزمان يقينه، ولا بدّ منه في صدق «لاتنقض اليقين بالشك» فاستصحاب عدمه إلى الساعة الثانية لا يُثبت عدمه في زمان حدوث الآخر إلاَّ على الأصل المثبت فيما دار الأمر بين التقدم والتأخر، فتدبرّ.

في أنه ^١ فيه ^٢ أو قبله ^٣، وحيث ^٤ شك في أن أيهما مقدّم وأيهما ^٥ مؤخر، لم يحرز ^٦ اتصال زمان الشك بزمان اليقين، ومعه ^٧ لا مجال للاستصحاب، حيث ^٨ لم يحرز معه ^٩ كون رفع اليد

استصحابُ عدمه هل حدث في الزمان الثاني وهو يوم الاثنين، أو في الزمان الأوّل وهو يوم الأحد؟

- (١) يعني: في أن الحادث المستصحب عدمه حدّث في الزمان الآخر وهو يوم الاثنين، أو في الزمان الذي قبله وهو يوم الأحد.
- (٢) أي: في الآخر، المراد به الزمان الآخر.
- (٣) يعني: قبل أحد الزمانين.
- (٤) هذا تقريب إشكال عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين.
- (٥) هذا الضمير وضمير «أيهما» المتقدم راجعان إلى الحادثين.
- (٦) جواب «حيث» وقد عرفت تقريب عدم إحراز الاتصال المزبور مفصلاً.
- (٧) يعني: ومع عدم إحراز الاتصال المزبور لا مجال للاستصحاب.
- (٨) تعليل لقوله: «لا مجال» وحاصله: أنه مع عدم إحراز الاتصال المزبور لا يجري الاستصحاب، لعدم إحراز مصداقيته لعموم دليل الاستصحاب.
- توضيحه: أنه إذا فرض كون رجوع المرتهن عن الإذن يوم الأحد، فلا مجال لاستصحابه يوم الاثنين، لانتقاض اليقين بعدمه يوم السبت باليقين بمحدوثة يوم الأحد، فلا يصدق في يوم الاثنين نقض اليقين بالشك، ومع احتمال عدم صدق نقض اليقين بالشك تكون الشبهة موضوعية، ولا مجال للتمسك بالدليل مع الشك في موضوعه، كما ثبت في محله.
- (٩) أي: مع عدم إحراز الاتصال، المستفاد من قوله: «لم يحرز».

عن اليقين بعدم^١ حدوثه^٢ بهذا^٣ الشك من^٤ نقض اليقين بالشك.
لا يقال^٥: لا شبهة في اتصال مجموع

(١) متعلق بـ «اليقين» وقوله: «عن اليقين» متعلق بـ «رفع».
(٢) أي: حدوث الحادث المشكوك تقدمه على الآخر وتأخره عنه.
(٣) متعلق بـ «رفع» والمشار إليه هو الشك في التقدم والتأخر بالنسبة إلى
حادث آخر.

(٤) خبر «كون» وحاصله: ما مرّ آنفاً من أنه مع عدم إحراز اتصال زمان
الشك بزمان اليقين، لا يحرز موضوع دليل الاستصحاب وهو نقض اليقين بالشك،
لاحتمال كون رفع اليد عن اليقين السابق من نقض اليقين باليقين الذي هو أجنبي عن
موضوع الاستصحاب، ومع هذا الاحتمال لا يصح التمسك بدليل الاستصحاب.

(٥) غرض هذا القائل دفع إشكال احتمال انفصال زمان الشك عن زمان اليقين
وإثبات إحراز اتصالهما، توضيحه: أنّ زمان الشك في تقدم أحد الحادثين على
الآخر وتأخره عنه، هو مجموع الزمانين اللذين هما في المثال يوماً الأحد والاثنين،
ومن المعلوم اتصال هذا المجموع بزمان اليقين بالعدم وهو يوم السبت.

وعليه، فشرط جريان الاستصحاب وهو اتصال زمان الشك بزمان اليقين
محرز، فلا إشكال في جريان الاستصحاب هنا من هذه الجهة، وإن كان ساقطاً في
كلا الحادثين بالتعارض، كما ذهب إليه الشيخ رحمته.

وبعبارة أخرى: كان يوم السبت ظرف اليقين بعدم كلٍّ من البيع ورجوع
المرتن، ويوما الأحد والاثنين ظرف وجود الحادثين، للعلم الإجمالي حسب الفرض
بحدوثهما في اليومين، والشك من يوم الأحد في انتقاض عدم كلٍّ منهما بالوجود،
للعلم الإجمالي بوجود أحدهما، كالشك يوم الاثنين في تقدم حدوث أحدهما على

الزمانين ^١) بذاك الآن ^٢)، وهو ^٣) بتمامه زمان الشك في حدوثه ^٤)، لاحتمال ^٥) تأخره عن الآخر، مثلاً ^٦) إذا كان على يقينٍ من عدم حدوث واحدٍ منهما في

الآخر، لأنه ظرف العلم بوجودهما، فالمكلف مع علمه الإجمالي بوجود أحدهما يوم الأحد لا يتيقن بعدمهما ولا بوجودهما فيه، كما لا يقين بوجود أحدهما المعين فيه، بل يشك فيه، إذ لا يقين له يوم الأحد ببقاء العدمين، لعلمه الإجمالي بوجود أحدهما، كما لا يقين له بوجود أحدهما المعين، لأن علمه بحدوث أحدهما إجمالي لا تفصيلي، فيتعين بحسب البرهان أن يكون مبدأ شكه في حدوث كلٍّ منهما يوم الأحد، وقد استمر هذا الشك إلى يوم الاثنين، فالمستصحب الذي كان في قطعة من الزمان متيقناً قد صار مشكوكاً فيه في قطعة أخرى من الزمان متصلةً بالقطعة الأولى.

وحيث تحقق شرط جريان الاستصحاب - وهو إحراز اتصال المتيقن بالمشكوك - فالمقتضي لجريانه موجود، وتصل النوبة إلى المانع أعني به المعارضة.

(١) وهما في المثال المزبور يوماً الأحد والاثنين، كما مرّ آنفاً.

(٢) وهو يوم السبت الذي هو زمان اليقين بعدم الحادثين.

(٣) أي: ومجموع الزمانين بتمامه - من مبدئه ومنتهاه - زمان الشك في

حدوث الحادث المستصحب.

(٤) أي: حدوث الحادث.

(٥) تعليل لكون مجموع الزمانين بتمامه زمان الشك في حدوث الحادث

المستصحب عدمه، وحاصل التعليل كما مرّ بيانه: أنه لما كان حدوثه في كلٍّ من

اليومين محتملاً، فلا محالة يكون مجموع الزمانين زمان الشك في حدوث الحادث الذي

يستصحب عدمه.

(٦) قد عرفت توضيح هذا بما مرّ آنفاً من التمثيل بالبيع ورجوع المرتهن عن

ساعة، وصار على يقينٍ من حدوثِ أحدهما بلا تعيينٍ في ساعةٍ أُخرى بعدها^(١)، وحدث^(٢) الآخر في ساعةٍ ثالثة، كان^(٣) زمان الشك في حدوث كلٍّ منهما تمامَ الساعتين، لا خصوص أحدهما^(٤)، كما لا يخفى.

فإنه يقال^(٥):

الإذن فيه، وفرض أزمنة ثلاثة لهما من أيام السبت والأحد والاثنتين، فإذا كان الأثر الشرعي مترتباً على البيع ظرف عدمه حال حدوث الحادث الآخر وهو رجوع المرتهن عن الإذن، فإن كان زمان الرجوع يوم الأحد اتصل بزمان اليقين بعدم البيع وهو يوم السبت، وإن كان يوم الاثنين انفصل عن يوم السبت الذي هو زمان اليقين بعدم البيع، فلا يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين.

(١) أي: بعد الساعة الأولى التي هي زمان اليقين بعدم كلا الحادثين، فالساعة الثانية هي زمان العلم الإجمالي بحدوث أحدهما.

(٢) معطوف على «حدث» يعني: وصار على يقينٍ من حدوث الحادث الآخر في ساعة ثالثة، لكن بلا تعيين المتقدم والمتأخر منهما، كما هو مفروض البحث.

(٣) جواب «إذا كان» وحاصله: أن مقتضى العلم الإجمالي بحدوث أحدهما في الساعة الثانية وحدث الآخر في الساعة الثالثة، هو كون زمان الشك في حدوث كلٍّ من الحادثين تمام الساعتين، إذ لا يعلم تفصيلاً زمان حدوثهما، فلا محالة يصير مجموع الساعتين زمان الشك في حدوث كلٍّ منهما، وهو كذلك كما يشهد به الوجدان، لقيام احتمال حدوث كلٍّ منهما في كل واحدة من الساعتين.

(٤) حتى يُشكل بعدم إحراز اتصال زمان الشك باليقين.

(٥) هذا جواب القائل المزبور المدعي لاتصال زمان الشك بزمان اليقين.

وتوضيح الجواب: أن الأثر الشرعي إن كان مترتباً على عدم الحادث في

نعم^(١)، ولكنه^(٢) إذا كان بلحاظ إضافته إلى أجزاء الزمان،

زمان معلوم تفصيلي كعدم بيع الراهن يوم الاثنين، فلا مانع حينئذٍ من استصحاب عدمه من يوم السبت الذي هو زمان اليقين بعدمه إلى يوم الاثنين، لاتصال زمان اليقين بزمان الشك. وأمّا إذا كان مترتباً على عدمه في زمان حدوث الآخر الذي هو زمان إجمالي مردّد بين زمانين كيومي الأحد والاثنين، فلا يجري فيه الاستصحاب، لعدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين.

كما عرفت في مثال بيع الراهن ورجوع المرتهن عن الاذن، حيث إنّ الرجوع إن كان يوم الأحد اتّصل زمانه الذي هو زمان الشك في وقوع البيع بزمان اليقين بعدمه وهو يوم السبت، وإن كان يوم الاثنين انفصل عن يوم السبت، فلم يحرز اتصال زمان اليقين بعدم البيع - في زمان حدوث الرجوع عن الإذن - بالشك فيه.

(١) حاصله: أنّ اتصال مجموع الزمانين كيومي الأحد والاثنين بزمان اليقين وإن كان مسلماً، لكنه كذلك بلحاظ إضافة الحادث إلى أجزاء الزمان، حيث إنّ هذا اللحظ يتصل بزمان الشك في كلّ من الحادثين بزمان اليقين بعدمه، لوضوح أنّ العلم الإجمالي بحدوث أحدهما يوم الأحد في المثال المزبور يوجب الشك في أنّ الحادث المعلوم إجمالاً هو هذا أو ذاك، وهذا الشك مستمر إلى يوم الاثنين الذي هو ظرف حدوث الآخر.

فالتنتيجة: أنّ الشك في كلّ منهما متصل بيقينه.

وأما بلحاظ إضافته إلى حادث آخر، فاتصال زمان الشك في الحادث - الذي يكون في زمان عدم حدوث الآخر موضوعاً للحكم - بزمان اليقين بعدمه غير محرز كما تقدّم آنفاً.

(٢) خبرُ «ولكنّه» يعني: ولكن الاتصال الذي ادّعه هذا القائل إنّما يكون

و المفروض ^(١) أنه ^(٢) بلحاظ إضافته إلى الآخر، وأنه ^(٣) حَدَثٌ في زمان حدوثه و ثبوته ^(٤) أو قبله، ولا شبهة ^(٥) أن زمان شكّه

بلحاظ إضافة الحادث إلى أجزاء الزمان، والمفروض أنه ليس كذلك، إذ الملحوظ إضافة الحادث إلى حادث آخر.

(١) الواو للحالية، يعني: والحال أن المفروض لحاظ الاتصال بالإضافة إلى حادث آخر، وأنه حدث في زمان ثبوته أو قبله.

(٢) أي: أن الاتصال يكون بلحاظ إضافة الحادث إلى حادث آخر.

(٣) أي: وأن الحادث حَدَثٌ في زمان حدوث الحادث الآخر.

(٤) أي: ثبوت الحادث الآخر، والمراد بالحدوث والثبوت هنا واحد وهو

زمان وجوده. ولا يمكن إرادة المعنى الظاهر من زمان الحدوث وهو أن انتقاض العدم بالوجود، وذلك لكون المفروض عدم تقارن الحادثين في الوجود، للعلم الإجمالي بتقدم أحدهما على الآخر. فكأنه قيل: «وأنه حدث بعده أو قبله».

(٥) غرضه بيان أن زمان الشك ليس مجموع الزمانين حتى يتصل بزمان اليقين

كما يدعيه القائل المزبور، وذلك لأن الشك بلحاظ الحادث الآخر من حيث التقدم والتأخر لا يحدث إلا في الزمان الثاني - كيوم الاثنين في المثال - الذي هو ظرف تحقق الحادث الآخر، بدهاة أن يوم الأحد الذي هو زمان حدوث أحد الحادثين لا يعقل فيه الشك في التقدم على الحادث الآخر وتأخره عنه، وإنما يعقل ذلك بعد حدوثهما معاً، وليس زمان اليقين بثبوتهما إلا يوم الاثنين، فيحدث الشك في التقدم والتأخر يوم الاثنين لاقبله، فيوم الاثنين بالخصوص زمان الشك في التقدم والتأخر، لا مجموع يومي الأحد والاثنين.

وعليه، فإن كان زمان حدوث الحادث الذي يراد استصحابه يوم الأحد، كان

بهذا اللحاظ^{١١} إتما هو خصوص ساعة ثبوت الآخر^٢ و حدوثه، لا الساعتين^٣.
فانقدح^٤ أنه لا مورد هاهنا^٥ للاستصحاب، لاختلال أركانه^٦ (*)

زمان شكّه - وهو يوم الاثنين - منفصلاً عن زمان اليقين بعدمه وهو يوم السبت.
وإن كان زمان حدوثه يوم الاثنين، كان زمان شكّه - وهو هذا الزمان -
متصلاً بزمان يقينه وهو يوم السبت، لعدم تخلل يقين بالخلاف بينهما، وحيث إن هذا
الاتصال لا يحرز، فلا يجري الاستصحاب في مجهولي التاريخ.
(١) أي: بلحاظ إضافة الحادث إلى الحادث الآخر، لا بالإضافة إلى أجزاء
الزمان.

(٢) لما عرفت من تقوم الشك - في تقدم حادثٍ على آخر وتأخره عنه -
بوجود كلا الحادثين، وهو منوط بمجيء الزمان الثاني الذي هو ظرف وجود الآخر.
(٣) يعني: لا مجموع الزمانين اللذين تحقّق فيهما الحادثان، كما هو مدعى القائل
المزبور.

(٤) هذه نتيجة ما ذكره من عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، وأن
عدم جريان الاستصحاب هنا إتما هو لأجل اختلال شرطه، أعني به عدم إحراز
اتصال زمان الشك بزمان اليقين، وضمير « أنه » للشأن.
(٥) أي: في الصورة الأخيرة، وهي كون الأثر مترتباً على العدم المحمولي
لأحدهما في زمان حدوث الآخر.

(٦) الأولى إفراده، بأن يقال: «ركنه» إذ لم يذكر في وجه عدم جريان
الاستصحاب إلا عدم إحراز الاتصال المزبور.

(*) لا ريب في اعتبار إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين في جريان
الاستصحاب، لكن المقام أجنبي عن فرض الشبهة الموضوعية، سواء أكان مقصود

لا أنه^١ مورده، وعدم^٢ جريانه إنما هو^٣ بالمعارضة^٤ كي يختص^٥ بما كان

(١) يعني: لا أنَّ المقام مورد الاستصحاب، وأنَّ عدم جريانه فيه لأجل المعارضة بجريانه في الحادث الآخر.

(٢) معطوف على ضمير «أنه» أي: وأنَّ عدم جريانه إنما هو ... إلخ.

(٣) أي: عدم جريان الاستصحاب.

(٤) يعني: بسبب المعارضة مع الاستصحاب الجاري في الحادث الآخر، وهذا تعريض بما تقدّم من كلام الشيخ عند شرح عبارة المصنف رحمته: «وكذا فيما كان مترتباً على نفس عدمه في زمان الآخر واقعاً وإن كان على يقين منه» حيث إنَّ الشيخ أجرى الاستصحاب فيهما وأسقطهما بالمانع وهو التعارض، والمصنف لم يُجرهما، لفقدان الشرط وهو إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، ومن المعلوم تقدم الشرط رتبةً على المانع.

(٥) يعني: كي يختص عدم جريان الاستصحاب بسبب المعارضة بما إذا كان الأثر الشرعي مترتباً على عدم كلِّ من الحادثين في زمان الآخر، حيث إنَّ الاستصحاب يجري فيهما ويسقط بالتعارض، إذ لو كان الأثر مترتباً على عدم أحدهما فقط في زمان الآخر، جرى فيه الاستصحاب بلا مانع، إذ لا أثر للحادث الآخر حتى يجري فيه الاستصحاب ويعارضه.

المصنف رحمته اتصال زمان الشك بزمان اليقين، أم اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن. وتوضيحه منوط ببيان أمر، وهو: أنَّ التعبد الاستصحابي تعبد بقاء المستصحب المتيقن سابقاً للمشكوك لاحقاً، بمعنى أنَّ تمام الموضوع في ظرف التعبد هو كونه مشكوكاً فيه، سواء أكان له ثبوت واقعي أم لا، وليس التعبد بلحاظ ثبوته الواقعي فقط بدون دخل الشك فيه، وإلا لزم إلغاء عنوان الشك المأخوذ في أخبار

الأثر لعدم كل^١ في زمان الآخر، وإلا^٢ كان الاستصحاب فيما له الأثر جارياً.

(١) أي: كل من الحادثين في زمان الحادث الآخر كموت الأب والابن، فإن لعدم موت كل^١ منهما في زمان موت الآخر أثراً شرعياً وهو التوريث.

(٢) أي: وإن لم يكن الأثر مترتباً على عدم كل^١ منهما في زمان الآخر، بأن كان الأثر لأحدهما دون الآخر، كان الاستصحاب في الحادث الذي له الأثر جارياً، لعدم معارض له حينئذٍ. هذا تمام الكلام في المقام الأوّل المتكفل لمباحث مجهولي التاريخ. وأمّا المقام الثاني فسيأتي.

الاستصحاب، ولا بلحاظ كل^١ من الواقع والشك، على أن يكون كل^١ منهما جزء الموضوع.

والدليل على هذه الدعوى تطبيق كبرى الاستصحاب في الصحيحة الثانية من صحاح زرارة على أجزاء الصلاة الواقعة عن الطهارة الخبئية المستصحة مع انكشاف الخلاف، ووقوعها في الثوب المنتجس بدم الرعاف، ولو أعاد زرارة صلاته لكان من نقض اليقين باليقين لا بالشك، إلا أنه عَلَى حَكْمٍ عَلَيْهِ بعدم الإعادة لمجرد أنه افتتح الصلاة عن الطهارة المستصحة. وحيث إنّ المفروض انكشاف الحال بعد الصلاة وأنه لم يكن للطهارة ثبوت واقعي أصلاً، فلا بدّ أن يكون تمام الموضوع في ظرف التعبد ثبوت المستصحب في أفق الشك، لا في أفق الواقع ونفس الأمر.

بل وكذا الحال في ركن اليقين، فإنّ الثبوت الواقعي للمستصحب ليس ركناً في الاستصحاب، بل ثبوته في أفق اليقين به، فلا عبرة بواقع المستصحب في الاستصحاب، إذ المقوم^١ لركنيه ثبوته بنفس اليقين والشك، كثبوت المراد والمشتاق بثبوت الإرادة والشوق، كغيرهما من الصفات الوجدانية المتعلقة.

وحيث كان موضوع التعبد الاستصحابي المتيقن سابقاً من حيث إنّه متيقن،

والمشكوك لاحقاً من حيث إنه مشكوك، لا ذات المتيقن والمشكوك، فاللازم اتصال زمان المشكوك بما هو مشكوك بالمتيقن بما هو متيقن، ولا دخل لأمرٍ آخر فيه، فلو انفصل زمان ذات المشكوك عن زمان ذات المتيقن، لم يكن قادحاً في الاستصحاب بعد ما عرفت من عدم كون الثبوت الواقعي مناطاً لتحقيق ركني الاستصحاب.

إذا اتضح ما ذكرناه، فنقول: إنه لا بدّ في تطبيقه على المقام - وهو كون موضوع الإرث موت المورث عن وارث مسلم - من فرض أزمئة ثلاثة:

أحدها: زمان اليقين بعدم الموت والإسلام، كيوم السبت مثلاً.

وثانيها وثالثها: زمانا اليقين بحدوث كليهما، كيومي الأحد والاثنين مثلاً،

للعلم الإجمالي بتحققهما فيهما، والجهل بالمتقدم والمتأخر منهما.

والمدعى اجتماع أركان الاستصحاب في كلٍّ من الحادثين.

أما تحقق اليقين والشك، فواضح، لتيقن عدم كلٍّ منهما يوم السبت، والشك

في بقاءه يوم الأحد.

وأما اتصال المشكوك بالمتيقن، فكذلك، لما عرفت من اقتضاء أدلة الاستصحاب

للتعبد ببقاء المتيقن من حيث إنه متيقن، لا بذات المتيقن واقعاً، والمفروض أن كلاً من

عدم الإسلام وعدم الموت متيقن يوم السبت، وقد شكّ في انتقاض عدم كلٍّ منهما

من زمان حدوث العلم الإجمالي بوجود أحدهما وهو يوم الأحد، فالمتيقن في أحد

الحادثين عدم الإسلام، والمشكوك فيه هو عدم الإسلام في زمان الموت، وفي الآخر

عدم الموت، والمشكوك فيه عدم الموت في زمان الإسلام، ومبدأ زمان الشكّ في كلٍّ

منهما هو يوم الأحد، ومنتهاه يوم الاثنين، وبمجموع هذا الزمان متصل بيوم السبت.

ولم يتخلّل بين المتيقن والمشكوك فاصل، إذ المتعبد به هو بقاء المستصحب

المتيقن سابقاً والمشكوك لاحقاً، فلا بدّ من أن يكون الفاصل هو اليقين التفصيلي

بخلاف ما تيقّنه يوم السبت، بأن يقطع بإسلام الوارث يوم الأحد بالخصوص،

والمفروض عدم حصول هذا اليقين، وإتّما حصل علم إجمالي بتحقيق الحادثين في

يومين، وهو لا يوجب انفصال المشكوك - بما هو مشكوك - عن المتيقن .
 نعم، يحتمل أن يتخلل بين اليقين بعدم الإسلام والشك فيه احتمال حدوث
 الإسلام يوم الأحد، فينفصل زمان اليقين بعدمه - أعني به يوم السبت - عن زمان
 الشك فيه أعني به يوم الاثنين .
 وكذا الحال في جانب الموت، وهذا هو الذي دعا المصنف إلى منع التمسك
 بالأصل .

لكن هذا الفصل إنما يجدي لو كان مفاد دليل الاستصحاب التعبد بعدم الإسلام
 بذاته أي مع الغض عن كونه متيقناً، إذ عليه يكون احتمال حدوث الإسلام يوم
 الأحد قادحاً في الاتصال .

لكنك قد عرفت أن مدلول أخبار الباب عدم نقض المتيقن من حيث إنّه متيقن
 بالمشكوك من حيث إنّه مشكوك . ولو كان يوم الأحد ظرف اليقين بالإسلام، لم يكن
 مجال للاستصحاب، لأنّه من نقض اليقين باليقين، إلّا أن المفروض عدم هذا اليقين،
 فلا بدّ من التعبد ببقاء عدم الإسلام - المتيقن من يوم السبت - إلى زمان اليقين بالإسلام
 وهو يوم الاثنين .

والحاصل: أنّ المناط في جريان الاستصحاب اتصال المشكوك المتعبد ببقائه
 بالمتيقن، ولا دخل لاتصال غير ما هو مورد التعبد وانفصاله .

وعلى هذا الضابط يدعى الاتصال المعتر في الاستصحاب هنا، فموضوع الأثر
 في هذا القسم الرابع مؤلّف من عدم أحد الحادثين بمفاد «ليس» التامة في زمان وجود
 الحادث الآخر بنحو الاجتماع في الوجود لا التقييد . وذلك كعدم الموت في زمان
 إسلام الوارث الذي يترتب عليه إرث الولد، فيوم السبت زمان اليقين بعدم الحادثين،
 ومن يوم الأحد يشك في عدم الإسلام كما يشك في عدم الموت، ولا مانع من
 استصحاب كل منهما إلى يوم الاثنين الذي تيقن فيه بانتقاض العدمين بالوجود،
 فيحكم باستمرار عدم الإسلام إلى يوم الاثنين، كما يحكم بعدم الموت إلى يوم

الاثنين، لأنه لو التفت يوم الأحد إلى يقينه بالعدمين يوم السبت، فإمّا يتيقن بالإسلام بخصوصه، وإمّا يتيقن بعدم الإسلام، وإمّا يشك في الانتقال، والمفروض بطلان الأولين، فيتعيّن الثالث، فيستصحب هذا عدم إلى يوم الاثنين الذي هو زمان اليقين بالإسلام، وكذا الكلام في جانب الموت.

وبهذا البيان ظهر أنّ قول المحقق الإصفهاني رحمته في مقام التطبيق: «إنّه لو التفت إلى بقاء عدم في زمان الحادث الآخر في الزمان الثاني، فإمّا أن يتيقن به أو يتيقن بخلافه أو يشك فيه»^١، لا يخلو من مسامحة، ضرورة أنّ المكلف في الزمان الثاني إمّا يشك في عدم الإسلام في نفسه، لا في عدمه في زمان الحادث الآخر، إذ ليس هذا عدم الخاص مسبقاً باليقين في يوم السبت حتى يتعد ببقائه يوم الأحد.

مضافاً إلى: أنّ الزمان الثاني ظرف تحقق أحد الحادتين لا كليهما، فالشك في عدم الإسلام إلى زمان الموت وكذا في عدم الموت إلى زمان الإسلام، إمّا يحصل في الزمان الثالث الذي هو ظرف انتقاض العدمين بالوجود، لا الزمان الثاني الذي هو ظرف الشك في وجود كل منهما بالخصوص، والعلم الإجمالي بانتقاض أحدهما فيه.

وكيف كان، ففرض الشبهة الموضوعية لاتصال الشك باليقين محال، لتوقفه على احتمال وجود الإسلام المتيقن يوم الأحد، ومن المعلوم أنّ الأمور الوجدانية وإدراكات النفس يدور أمرها بين الوجود والعدم ولا يتطرق فيها الشك، وإمّا يتحقق في الخارجيات التي تصير معلومة أو مشكوكة أو مظنونة.

والنتيجة: أنّ ما أصرّ عليه المصنف هنا - متناً وهامشاً - وفي الحاشية، من منع التمسك بالأصل في القسم الرابع، لعدم إحراز الشرط وهو اتصال الزمانين وكونه شبهة موضوعية لأخبار الاستصحاب، قد عرفت منعه بما أفاده بعض أعظم تلامذته بتوضيح منا.

وهذا بناءً على إرادة اتصال زمان المشكوك بالمتيقن واضح بما تقدم .
وأما بناءً على إرادة اتصال زمان نفس الوصفين كما هو ظاهر كلامه، فيكفي في رده ومنع الشبهة المصدقية فيه: أنّ الناقض لليقين السابق هو اليقين الفعلي بالخلاف، وأما احتمال وجود اليقين الفعلي بالخلاف، فمعناه الشك في إدراك نفسه، وهو محال كما سبق .

ولا بأس بتكميل البحث حول شبهة اتصال الشك باليقين بما أُفيد في توجيه كلام الماتن بَيِّنَاتُ تارةً: بأنّ الشك في حدوث الإسلام حين الموت لا يعرض إلّا بعد العلم بالموت، ولا علم بالموت إلّا في الزمان الثالث وهو يوم الاثنين، والمفروض العلم بوجود الإسلام فيه أيضاً، فيكون المقام ممّا انفصل فيه زمان الشك عن زمان اليقين، لأنّ يوم السبت زمان اليقين بعدم الإسلام، وزمان الشك يوم الاثنين، ويوم الأحد فاصل بينهما، فليس هنا احتمال الفصل حتّى يقال بعدم تصور الشبهة الموضوعية في الأمور الوجدانية .

وأخرى: بأنّ اليقين الإجمالي بحدوث أحدهما في الزمان الثاني يوجب احتمال انتقاض اليقين السابق بعدم كلّ منهما، كما أنّ اليوم الثالث ظرف اليقين بانتقاض كليهما، هذا .

لكنك خير بما في كلّ منهما .

أما في الأوّل، فلاّته خلاف تصريح المصنف من الإشكال من ناحية عدم إحراز الاتصال، لا إحراز الانفصال كما هو صريح هذا التوجيه، فليس هذا توجيهاً لكلام المصنف .

مضافاً إلى: عدم إناطة الاستصحاب بسبق اليقين على الشك كما تكرر التنبيه عليه، لكفاية اجتماعهما زماناً وحدثهما في آنٍ واحد .

وهنا كذلك، إذ في الزمان الثالث - وهو يوم الاثنين - يتيقن بحدوثهما فعلاً وبعدمهما في يوم السبت، ويشك في حدوث الإسلام في زمان الموت، فيستصحب،

واتصال الشك باليقين إتما ينثلم بتخلل اليقين بالخلاف، وهو غير متحقق حسب الفرض.

وأما في الثاني، فلأنّ اليقين الناقض بنظر المصنف هو اليقين التفصيلي خاصة، واستدلّ عليه بوجوه تعرّضنا لها في أوائل بحث الاشتغال^١، وسيأتي بعضها في آخر هذا الفصل^٢، فلا يقدح العلم الإجمالي في اتصال زمان الشك باليقين، وإلا لاقتضى عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي ولو لم تلزم مخالفة عملية، لقصور الجعول حينئذٍ عن شموله للأطراف، وهذا كله خلاف مبناه المتكرر في مواضع من كلماته.

هذا كلّهُ فيما يتعلق بكلام المصنف، من شبهة عدم إحراز الاتصال المانعة عن جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ، وقد عرفت الجواب عنها.

لكن الظاهر عدم جريانه فيهما مانع آخر أبداه شيخنا المحقق العراقي، ووافقه بعض أجلة تلامذته كسيدنا الأستاذ رحمته.

ومحصّله: أنّ شأن الاستصحاب جرّ المستصحب وامتداده في زمان الشك في بقاءه، لا إلى زمان اليقين بالانتقاض، لدلالة «لا تنقض اليقين بالشك» على الحكم بدوام ما يتقن بثبوتها ظاهراً، وهذا المعنى منوط بكون الشك في بقاء شيء متمحصلاً في استمراره في عمود الزمان، كالشك في الحياة والعدالة.

وعلى هذا، فإن كان منشأ الشك في البقاء الشك في عمود الزمان جرى الاستصحاب فيه، مع الجزم بأنّ الزمان المتأخر الذي حكم فيه بامتداد المستصحب وبقائه هو زمان وجود الآخر، كما في فرض العلم بتاريخ أحدهما المعين، فإنّه لو حكم ببقاء مجهول التاريخ إلى ذلك الزمان، يجزم بمقارنة بقاءه التعبدي لزمان

«١» منتهى الدراية، ج ٦، ص ٥٥٧ وما بعدها

«٢» لاحظ ص ٣٥٠ - ٣٥٢ من هذا الجزء.

وجود الآخر .

وإن كان منشأ الشك في البقاء الشك في زمان حدوث الآخر وتقدمه وتأخره، لم يجر الاستصحاب، كما إذا علمنا بأن زيدا مات يوم الجمعة، وشك في بقاء حياته إلى زمان الخسوف، للشك في تقدم الخسوف على الجمعة وتأخره عنها .
والوجه في عدم جريانه هو ظهور دليله في إلغاء الشك في خصوص الامتداد، والمفروض أن الشك في هذا الفرض ليس في امتداد المستصحب، بل في أمر آخر وهو مقارنته مع حادث آخر أو تقدمه عليه أو تأخره عنه . وكل ما كان منشأ الشك كلا الأمرين أو الأمر الثاني خاصة، لم يجر الاستصحاب، إذ ليس شأنه إلغاء الشك فيه من جهة اقتران حيثية بقائه - ولو تعبدًا - في زمان مع زمان وجود غيره .

وحيثُ فمع تردد الزمان الذي هو ظرف وجود الآخر بين الزمانين - زمان الشك في وجود بديله الذي هو الزمان الثاني، وزمان يقينه الذي هو الزمان الثالث - يكون الشك في مقارنة البقاء التعبدي للمستصحب مع زمان وجود الآخر على حاله .
فلو أُريد من الإبقاء إبقاؤه إلى الزمان الثاني، فلا يجوز حينئذٍ بتطبيق كبرى الأثر على المورد، إلا بفرض جرّ المستصحب في جميع احتمالات أزمنة وجود الآخر التي منها الزمان الثالث، وهو أيضاً غير ممكن، لأنّ الزمان الثالث زمان انتقاض اليقين بكلّ منهما بيقين آخر، فكيف يمكن جرّ المستصحب إلى الزمان الذي هو زمان انتقاض يقينه بيقين آخر؟ ومجرد كونه زمان الشك في حدوثه أو حدوث غيره، لا يجدي في إمكان الجرّ إلى هذا الزمان بعد كونه زمان انتقاض يقينه، كما لا يخفى .

وحيث اتّضح ذلك نقول: إنّ المقام من هذا القبيل، فإذا شكّ في حياة الوارث أو إسلامه إلى زمان موت المورث مع العلم بهما وجهل تاريخهما، كان منشأ الشك كلا الأمرين أي الشك في أصل بقاء حياة الوارث أو عدم إسلامه في الزمان الثاني، والشك في حيثية مقارنة بقاء المستصحب - ولو تعبدًا - فيه لزمان موت المورث بلحاظ تردد حدوثه بين الزمانين .

وأما^١ لو علم بتاريخ أحدهما، فلا يخلو

(١) هذا معادل لقوله في (ص ١١٦): «فإن كانا مجهولي التاريخ» فالأولى أن يقال: «وإن كان أحدهما معلوم التاريخ والآخر مجهوله».

وكيف كان، فقد أشار بهذه العبارة إلى المقام الثاني المتضمن لمباحث الحادئين المعلوم تاريخ أحدهما، كما إذا علم بتاريخ الموت وأنه يوم السبت، وشك في تاريخ الإسلام وأنه يوم الجمعة أو يوم الأحد.

ومحصّله: أن ما تقدم في مجهولي التاريخ من الصور جارٍ هنا، لأن الأثر الشرعي: تارةً يترتب على وجود أحدهما أو كليهما محمولياً بنحو خاص، من التقدم

وقد عرفت عدم جريان الاستصحاب في مثله على وجه يجدي في ترتيب الأثر المترتب على البقاء المقارن لزمان وجود الغير، لأن ما يمكن جرّه بالاستصحاب إنما هو جرُّ عدم إسلام الوارث أو حياته إلى الزمان المتأخر عن زمان يقينه الذي هو الزمان الثاني.

ولكنه لا يثمر في تطبيق كبرى الأثر على المورد، لعدم إحراز كون البقاء التعبدي مقارناً مع زمان وجود الغير. وما يثمر في التطبيق إنما هو جرُّ المستصحب إلى الزمان الثالث، وهو ممتنع، لأنه زمان انتقاض اليقين بكل واحدٍ منهما ييقن آخر، فكيف يمكن جرُّ المستصحب إلى مثل هذا الزمان الذي هو زمان انتقاض يقينه.

هذا محصّل ما أفاده، ثم تعرض لبعض المناقشات والجواب عنه، وقال في آخره: «فتدبر فيما قلناه بعين الإنصاف، فإنه دقيق وبالقبول حقيق»^١ فراجع تمام كلامه قدس الله نفسه الزكية، وجزاه عن العلم وأهله خير الجزاء.

وعليه، فالمانع من جريان الاستصحاب في المجهولين هذا، لا ما أفاده الماتن.

«١» نهاية الأفكار، ج ٤، ص ٢٠٧ - ٢٠٩؛ حقائق الأصول، ج ٢، ص ٥٠٢

أيضاً^(١) [مَّا] أن يكون الأثر المهم مترتباً على الوجود الخاص من المقدم أو المؤخر أو المقارن^(٢)، فلا إشكال في استصحاب عدمه^(٣)

أو التأخر أو التقارن.

وأخرى يترتب على اتصاف أحدهما أو كليهما بإحدى تلك الصفات بنحو الوجود النعتي.

وثالثة يترتب على عدم أحدهما في زمان الآخر بنحو العدم المحمولي.

ورابعة يترتب على عدم أحدهما في زمان الآخر بنحو العدم النعتي، فالصور

أربع نتعرض لأحكامها عند تعرض المصنف ﷺ لها.

(١) يعني: كمجهولي التاريخ، فإن الصور المتصورة هناك تتصور هنا أيضاً.

(٢) هذا إشارة إلى الصورة الأولى، وهي كون الأثر الشرعي مترتباً على

الوجود الخاص المحمولي الذي هو مفاد «كان» التامة، كما إذا كان إرث الوارث من

الميت المسلم مترتباً على إسلامه بوجوده الخاص، وهو تقدمه على موت المورث،

حيث إن إرثه مترتب على إسلامه في زمان حياة المورث، لا على إسلامه في زمان

موت المورث، فلا مانع من استصحاب عدمه إلى زمان موت المورث، إذ المفروض

عدم أثر للحادث الآخر حتى يجري فيه الاستصحاب ويعارضه.

(٣) هذا إشارة إلى حكم الصورة الأولى، وهي كون الأثر مترتباً على وجود

أحد الحادثين محمولياً بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو التقارن.

وحاصله: جريان استصحاب عدمه الخاص، وإن كان تاريخ حدوده معلوماً،

إذ لا منافاة بين العلم بوجوده المطلق، وعدم العلم بوجوده الخاص المسبوق بالعدم

الذي هو مورد الاستصحاب، كما مرّ في إسلام الوارث، فإنّ المعلوم هو إسلام

الوارث يوم الجمعة، وأمّا وجود الإسلام قبل القسمة فغير معلوم، ولا مانع من

لولا المعارضة^(١) باستصحاب العدم في طرف الآخر^(٢) أو طرفه^(٣)

استصحاب عدمه، وبه يرتفع موضوع الأثر، لفرض موضوعية الإسلام - بوجود خاص - للأثر، وباستصحاب عدمه الأزلي ينتفي موضوع الأثر.

وحيث كان المقتضي لجرىب الأصل موجوداً، فلا بد أن يكون المانع منه هو المعارضة المتوقفة على كون الأثر للطرفين، أو لوصفين في طرف واحد، كما سيظهر.

(١) هذا إشارة إلى كون الأثر مترتباً على وجود كل من الحادثين محمولاً بنحو خاص من التقدم والتأخر والتقارن، كإسلام الوارث قبل القسمة، والقسمة قبله، حيث إن لكل منهما - متقدماً على الآخر - أثراً شرعياً، فإن الإسلام قبل القسمة يوجب إرث المسلم عن الميت المسلم منفرداً، إن لم يكن أحد في مرتبته، ومشاركاً إن كان وارث آخر في مرتبته.

وكذا القسمة قبل الإسلام، فإنها توجب ملكية المقتسمين من دون مشاركة من يسلم معهم بعد القسمة، فإنه يجري الاستصحاب في عدم الإسلام في الزمان الواقعي للقسمة وبالعكس، ويسقط بالتعارض، إذ المفروض ترتب الأثر على وجود كل منهما متقدماً على الآخر.

(٢) يعني: في طرف الحادث الآخر، كما عرفت في مثال الإسلام والقسمة.

(٣) معطوف على «طرف» وضميره راجع إلى «أحدهما» يعني: لولا المعارضة باستصحاب العدم الجاري في الحادث الآخر، أو الجاري في حادث واحد باعتبار ترتب الأثر على وجوده بنحوين، من التقدم على الحادث الآخر وتأخره عنه، بحيث يكون ذا أثر شرعي بكلا نحويه من التقدم والتأخر. فالمراد معارضة استصحاب العدم في نحوين من أنحاء حادث واحد كاللقدم وضديه.

والأولى في إفادة هذا المعنى أن يقال: «لولا المعارضة باستصحاب العدم في

كما تقدّم^(١).

وإمّا^(٢) يكون مترتباً على ما إذا كان متصفاً بكذا^(٣)، فلا مورد^(٤)

بعض أنحاءه أو في الحادث الآخر».

وكيف كان، فالاستصحاب يجري فيه ويسقط بالتعارض، كملاقاة المنتجس للماء، فإنها قبل الكرية تنجس الماء، وبعدها تطهر المنتجس، فالملاقاة بكلا وصفها - وهما التقدم والتأخر - ذات أثر شرعي، وهو انفعال الماء أو طهارة المنتجس.

وعليه، فتعارض الاستصحابين يكون في صورتين:

إحدهما: ما إذا ترتب الأثر على وجود كلٍّ من الحادثين بنحو خاص.

ثانيتها: ما إذا ترتب الأثر على أكثر من وصف واحد من التقدم وأخويه في

أحد الحادثين.

(١) يعني: في مجهولي التاريخ، حيث قال في (ص ١١٧): «بخلاف ما إذا كان

الأثر لوجود كلٍّ منهما كذلك أو لكل ... إلخ».

(٢) معطوف على قوله: «إمّا يكون الأثر» وهذا إشارة إلى الصورة الثانية،

وهي كون الأثر الشرعي مترتباً على وجود أحد الحادثين أو كليهما نعتياً، كما هو

مفاد «كان» الناقصة، بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو التقارن.

(٣) أي: التقدم وصدّيه.

(٤) هذا حكم هذه الصورة، وهو عدم جريان الاستصحاب فيها، لا في مجهول

التاريخ ولا في معلومه، لاختلال أول ركني الاستصحاب وهو اليقين السابق في

كليهما، ضرورة أنه ليس اتصافهما أو أحدهما بتلك الصفات متيقناً سابقاً، فإن

الإسلام الموصوف بكونه قبل موت المورث ليس له حالة سابقة حتى يستصحب، من

غير فرق في ذلك بين معلوم التاريخ ومجهوله، بدهاء أن العلم بحدوث معلوم التاريخ

للاستصحاب أصلاً، لا في مجهول التاريخ ولا في معلومه، كما لا يخفى، لعدم^{١)} اليقين بالاتصاف به^{٢)} سابقاً منهما^{٣)} [فيهما].
 وإما^{٤)} [أن] يكون مترتباً على عدمه^{٥)} - الذي هو مفاد ليس التامة -
 في^{٦)} زمان الآخر، فاستصحابُ العدم^{٧)} في مجهول التاريخ

إثما هو بالنسبة إلى الزمان كيوم الجمعة، وأما بالإضافة إلى تقدمه على الحادث الآخر فهو مشكوك فيه ولا يقين بذلك، والمفروض إثمه هو الملحوظ هنا.
 ١) تعليل لقوله: «فلا مورد للاستصحاب أصلاً» وقد عرفت توضيحه.
 ٢) الضمير راجع إلى «بكذا» المراد به أحد الأوصاف من التقدم والتأخر والتقارن.

٣) أي: من مجهول التاريخ ومعلومه.
 وبالجملته: فإذا علم بموت الأب يوم الجمعة ولم يعلم زمان موت الإبن، وأتته كان يوم الخميس أو يوم السبت، والمفروض أن موت كلٍّ منهما متصفاً بتقدمه على موت الآخر مما يترتب عليه الأثر الشرعي، وموت كلٍّ منهما بهذا الوصف ليس له حالة سابقة، فلا يجري فيه الاستصحاب، فعدم جريان الاستصحاب فيهما إثما هو لفقدان ركنه، لا لوجود المانع وهو التعارض.

٤) معطوف على «وإثما يكون» وهو إشارة إلى الصورة الثالثة، وهي كون الأثر الشرعي مترتباً على عدم أحد الحادثين محمولياً - الذي هو مفاد «ليس» التامة - في الزمان الواقعي للآخر.
 ٥) أي: عدم أحد الحادثين.

٦) قيدٌ لقوله: «عدمه» أي: عدمه الكائن في زمان الحادث الآخر.

٧) هذا إشارة إلى حكم الصورة الثالثة، وهو جريان استصحاب العدم في

منهما، كان ^١ جارياً، لاتصال ^٢ زمان شكّه (*) بزمان يقينه،

مجهول التاريخ دون معلومه .

أمّا جريانه في مجهول التاريخ، فلتحقق ركني الاستصحاب من اليقين السابق والشكّ اللاحق فيه، مع وجود شرطه وهو اتصال زمان الشك بزمان اليقين، مثلاً إذا كانت قسمةُ التركة يوم الأربعاء معدومةً يقيناً، وشكّ في تحققها يوم الخميس أو يوم الجمعة، وعُلم بوجود الإسلام يوم الجمعة وبعده قبله، فحينئذٍ يتصل زمان الشك في القسمة - وهو يوم الخميس - بزمان اليقين بعدها أعني به يوم الأربعاء، فلا مانع من استصحاب عدمها إلى يوم الجمعة. وهذا مختار الشيخ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أيضاً، حيث إنّه ذهب إلى جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ ^١».

(١) خبر «فاستصحاب» وضمير «منهما» راجع إلى «الحادثين».

(٢) تعليل لجريان الاستصحاب في مجهول التاريخ، وقد عرفت توضيح اتصال

(*) أورد عليه سيدنا الأستاذ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «بأنّ شبهة عدم الاتصال جارية في جميع موارد العلم الإجمالي بالانتقاض، ومنها المقام، حيث إنّ مجهول التاريخ لما كان معلوم الوجود المرّدّد بين ما قبل معلوم التاريخ وما بعده، كان زمان الشكّ في عدمه - وهو زمان حدوث معلوم التاريخ - غير محرز الاتصال بزمان اليقين به، لاحتمال انفصاله عنه بزمان اليقين بوجوده» ^٢.

لكنك عرفت في مجهولي التاريخ أنّ المستصحب ليس هو الواقع، بل وجوده المشكوك بوجود نفس الشك، ولا يحتمل الفصل باليقين التقديري، فراجع.

«١» فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢٤٩

«٢» حقائق الأصول، ج ٢، ص ٥٠٨

دون معلومه ^(١)، لانتفاء ^(٢) الشكّ فيه ^(٣) في زمانٍ ^(٤)، وإثما ^(٥) الشكّ فيه بإضافة

زمان شكّ الحادث المجهول التاريخ بزمان يقينه. وأمّا عدم جريانه في المعلوم التاريخ فلما سيأتي.

(١) يعني: يجري الاستصحاب في المجهول التاريخ دون المعلوم التاريخ، فكلمة «دون» بمعنى «لا» وهو عطف على «في مجهول التاريخ» والأولى أن يقال: «في مجهول التاريخ منهما دون معلومه كان جارياً».

(٢) تعليل لعدم جريان الاستصحاب في المعلوم التاريخ، ومحصله: انتفاء ثاني ركني الاستصحاب - وهو الشك في البقاء في عمود الزمان - فيه، وذلك لأنّ الإسلام - في المثال - قبل يوم الجمعة معلوم العدم، وفي يوم الجمعة معلوم الحدوث، ومع العلم بكلّ من زمني عدمه ووجوده لا يتصور فيه الشك حتى يجري فيه الاستصحاب.

(٣) الضمير راجع إلى «معلومه».

(٤) يعني: في شيءٍ من الأزمنة التفصيلية، لأنّ زمان تاريخ الحادث المجهول لا يخلو: إمّا أن يكون قبل تاريخ المعلوم أو بعده أو مقارناً له. فإن كان قبله، فعدم المعلوم مقطوع به.

وإن كان بعده أو مقارناً له، فوجوده مقطوع به لا مشكوك فيه، فلا شكّ في عدم المعلوم في زمان حدوث المجهول بنحو التطبيق على أحد الأزمنة.

(٥) يعني: وإثما الشك في الحادث المعلوم التاريخ لا يتصور إلاّ بإضافة زمانه إلى الحادث الآخر، حيث إنّ لم يعلم أنّ الإسلام الحادث يوم الجمعة هل تحقّق قبل زمان القسمة أو بعدها، فالشك في معلوم التاريخ يكون بالإضافة إلى عدمه المضاف إلى حادثٍ آخر، لا إلى عدمه الاستقلالي الذي لا شكّ فيه، ولذا قال: «لانتفاء الشك فيه في زمان».

زمانه (*) إلى الآخر،

و غرضه من قوله: «وإنما الشك فيه ... إلخ» - بقرينة نفي الشك عن عدمه المطلق - هو الإشارة إلى نحوين من إضافة عدم معلوم التاريخ إلى الحادث الآخر، وهما: كون العدم ملحوظاً محمولياً وهو مفاد ليس التامة، وكونه ملحوظاً نعتياً وهو مفاد ليس الناقصة، وهذه هي الصورة الرابعة أعني بها كون العدم نعتياً. وبالجملة: فلم يذكر الصورة الرابعة صريحاً، وإنما ذكرها بعنوان عام، وهو العدم المضاف إلى حادث آخر الشامل للصورة الرابعة وهي العدم النعتي، والثالثة وهي العدم المحمولي.

فإن لوحظ هذا العدم المضاف محمولياً، بأن يكون عدمه بنحو خاص - من التقدم على الحادث الآخر وتأخره عنه أو مقارنته له - موضوعاً للحكم الشرعي، جرى الاستصحاب فيهما، لكن يسقط بالتعارض. وإن لوحظ هذا العدم نعتياً، بأن يكون متصفاً بوصف التقدم أو ضديّه،

(*) قيل: إن المراد بـ «بإضافة زمانه ... إلخ» بيان خصوص صورة اتصاف المعلوم التاريخ بزمان المجهول التاريخ. لكنه خلاف الظاهر، حيث إن إضافة زمانه إلى زمان الآخر تصدق على كل من الاتصاف وعدمه، فإن الشك فيه في كلا الموردین يكون في مقابل عدم الشك في الحادث المعلوم بالإضافة إلى الأزمنة التفصيلية. وبالجملة: فالشك - سواء أكان بنحو الاتصاف الذي هو مفاد النعتية، أم بنحو آخر كما هو مفاد المحمولية - يكون في مقابل نفي الشك في الأزمنة التفصيلية، فإرادة صورة الاتصاف فقط من العبارة المذكورة تكون بلا قرينة، فإضافة الحادث المعلوم التاريخ إلى زمان المجهول التاريخ تكون تارة بنحو العدم المحمولي، وأخرى بنحو العدم النعتي.

وقد عرفت^١ جريانه فيهما^٢ تارةً، وعدم جريانه كذلك^٣ أخرى. فانقدح^٤

فلا يجري فيهما الاستصحاب، لعدم اليقين السابق بهذا الاتصاف.

(١) أشار بهذا إلى أحكام صور الحادثين المعلوم تاريخ أحدهما دون الآخر.

(٢) أي: في الحادثين المعلوم تاريخ أحدهما، فيما إذا كان الأثر مترتباً على وجود كلٍّ منهما محمولياً بنحوٍ خاص من التقدم وضيده، فإن الاستصحاب يجري فيهما، لكنه يسقط بالتعارض.

(٣) أي: في الحادثين اللذين يترتب الأثر على وجودهما أو عدمهما نعتياً، فإن عدم جريانه حينئذٍ إما هو لأجل عدم اليقين السابق بهذا الاتصاف، فأول ركني الاستصحاب فيهما مفقود.

(٤) هذا حاصل أبحاث الحادثين من مجهولي التاريخ والمختلفين، وتعريض بشيخنا الأعظم رحمته، حيث إنه اقتصر في مجهولي التاريخ على جريان أصالة العدم فيهما، ولم يفصل بين كيفية موضوعيتهما للأثر الشرعي من حيث الوجود المحمولى والنعتي، وكذا العدم بمفاد ليس التامة والناقصة.

مع أنه لا بدّ من جريان الاستصحاب في أحدهما بلا مانع إذا ترتب الأثر عليه فقط دون الحادث الآخر، ودون ترتب الأثر على نحوٍ آخر من أنحاء ذلك الحادث، وإلا يجري الاستصحاب فيهما أو في نحو ذلك الحادث، ويسقط بالتعارض، فإطلاق كلامه في جريان أصالة العدم في مجهولي التاريخ لا يخلو من الغموض. واقتصر رحمته أيضاً في الحادثين المجهول تاريخ أحدهما دون الآخر على جريان أصل العدم في المجهول دون المعلوم^(١).

أته لا فرق بينهما^(١)، كان^(٢) الحادثان مجهولي التاريخ أو كانا مختلفين، ولا بين^(٣) مجهوله ومعلومه في المختلفين^(٤)،

مع أنك قد عرفت التفصيل بين ترتب الأثر على وجود خاص من التقدم وضديّه محمولياً، وبين ترتب الأثر على الوجود الخاصّ نعتياً، مجريان الاستصحاب في الأوّل دون الثاني.

وغرض المصنف رحمته بيان اختلاف وجه عدم جريان الاستصحاب في الحادثين أو أحدهما من مجهولي التاريخ والمختلفين، وهو أحد أمور ثلاثة:

أولها: اختلال أوّل ركني الاستصحاب أعني به اليقين السابق، فيما إذا كان الأثر مترتباً على اتصاف الحادث بالعدم في زمان حدوث الآخر.

وثانيها: اختلال شرطه، وهو إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، فيما إذا ترتب الأثر على أحد الحادثين محمولياً في زمان الآخر.

وثالثها: وجود المانع وهو التعارض، فيما إذا كان كلٌّ من الحادثين موضوعاً للأثر، أو كان أحدهما لأكثر من وصفٍ واحد - من التقدم وضديّه - موضوعاً للحكم، على ما تقدم مفصلاً.

(١) أي: بين الحادثين، وضمير «أته» للشأن.

(٢) أي: سواء أكان الحادثان، والأولى بإيجاز العبارة وسلاستها أن يقال:

«لا فرق بين كون الحادثين مجهولي التاريخ ومختلفيه».

(٣) معطوف على «بينهما» يعني: لا فرق في أحكام الحادثين بين مجهولي

التاريخ ومختلفيه.

(٤) أي: المختلفين من حيث العدم المحمولى والنعتي، فيجري الأصل في المعلوم

والمجهول إذا أخذ العدمُ فيهما محمولياً، ولا يجري في شيءٍ منهما إذا أخذ العدمُ فيهما

فيما^(١) اعتبر في الموضوع خصوصيةً ناشئةً من إضافة أحدهما إلى الآخر بحسب الزمان، من^(٢) التقدم أو أحد ضديّه^(٣) وشكّ فيها^(٤) كما لا يخفى. كما انقح أنه^(٥) لا مورد للاستصحاب

نعتياً.

نعم، بينهما فرق من هذه الحيشية، وهي: ما إذا لوحظ العدمُ في زمان الآخر من دون إضافة خصوصية التقدم أو أحد ضديّه، حيث إنّ الأصل في هذه الصورة يجري في المجهول دون المعلوم، لانتفاء الشك، كما أفاده.

(١) متعلق بـ «لا فرق» يعني: لا فرق بين الحادثين مطلقاً فيما إذا اعتبر في الموضوع خصوصيةً كالتقدم وضيده، وشكّ في تلك الخصوصية. فإنّ كانت تلك الخصوصية بنحو الاتصاف والنعنية، لا يجري فيها الاستصحاب، وإن لم تكن بنحو الاتصاف جرى فيها الاستصحاب.

(٢) بيان لقوله: «خصوصية».

(٣) أي: ضديّ التقدم، والمراد بهما هو التأخر والتقارن.

(٤) أي: في الخصوصية وهي التقدم أو أحد ضديّه، وقد عرفت أنّ تلك الخصوصية يختلف حكمُ الاستصحاب - من حيث جريانه فيها وعدمه - باختلاف لحاظ تلك الخصوصية من حيث المحمولية والنعنية.

وحاصل مراده عليه السلام: أنّ ما ذكر - من جريان الاستصحاب وعدمه في الشك في الخصوصية المأخوذة في الموضوع - جارٍ في الحادثين مطلقاً من مجهولي التاريخ والمختلفين.

(٥) الضمير للشأن، وقد أشار بهذا إلى أنّ حكم تعاقب الحالتين المتضادتين العارضتين لشخصٍ واحد، كالطهارة والحديث، والطهارة والنجاسة، حكم الحادثين

أيضاً^(١) فيما تعاقب حالتان متضادتان^(٢) كالطهارة

الذين يترتب الأثر على عدم المحمولى لأحدهما في زمان الآخر، وإن افترقا موضوعاً، لقيام الحالتين بشخص واحد على التعاقب لا التقارن، لامتناع وجودهما في آنٍ، بخلاف الحادثين، لقيامهما بشخصين مع إمكان تقارنهما وجوداً. ولكون الاستصحاب في الحادثين عديمياً، وفي الحالتين وجودياً.

وكيف كان، فمحصل ما أفاده المصنف رحمته هنا هو: إنه إذا علم المكلف بصدور طهارةٍ وحدثٍ منه في ساعتين، ولم يعلم المتقدم منهما والمتأخر، وشكَّ في الساعة الثالثة في حالته الفعلية من الطهارة والحادث - إذ لو حصلت الطهارة في الساعة الأولى فقد انتقضت بالحادث الصادر في الساعة الثانية، فالحالة الفعلية هي الحادث. ولو تحقق الحادث في الساعة الأولى فالحالة الفعلية هي الطهارة - فلا يجري الاستصحاب في بقاء شيءٍ من هاتين الحالتين، لعدم إحراز اتصال زمان اليقين بحدوثهما بزمان الشك في بقائهما.

وذلك لأنَّ زمان الشك في بقائهما في المثال وهو الساعة الثالثة لا يجري فيه استصحاب الطهارة، إلا إذا كان زمان اليقين بحدوثها الساعة الثانية، حتى يتصل زمان اليقين بحدوثها بزمان الشك في بقائها، فإذا كان زمان اليقين بحصول الطهارة الساعة الأولى، انفصل زمان الشك عن زمان اليقين، لتخلل اليقين بالضد - وهو الحادث - بين الساعة الأولى والثالثة، ومع هذا الاحتمال لم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين في شيءٍ من الحالتين، فلا يجري الاستصحاب في بقاء شيءٍ منهما.

(١) يعني: كعدم مورديّة الحادثين للاستصحاب.

(٢) يستفاد من هذه الكلمة وجودُ القيدين المزبورين - وهما وجوديتهما

وامتناع تقارنهما في الحالتين - الموجبين لتميزهما عن الحادثين.

والنجاسة^(١)، وشكّ في ثبوتها (*) وانتفائها^(٢)، للشك^(٣) في المقدّم والمؤخّر منهما^(٤)، وذلك^(٥) لعدم إحراز الحالة السابقة المتيقنة المتصلة بزمان الشك في ثبوتها^(٦)،

(١) كالعلم بنجاسة ثوبه أو بدنه وكذا تطهيره في الساعة الأولى والثانية، مع عدم العلم بالمتقدم منهما والمتأخر، فإنّ الاستصحاب لا يجري في بقاء شيء من الطهارة والنجاسة، لما تقدّم في مثال الطهارة والحدث من عدم إحراز اتصال زمان اليقين بزمان الشك.

(٢) هذا الضمير وضمير «ثبوتها» راجعان إلى «حالتان».

(٣) متعلق بـ «وشكّ» وعلة له، يعني: أنّ الشك في البقاء ناشٍ من الشك في المتقدمة والتأخرة من الحالتين، إذ مع العلم بالتقدم والتأخر لا يحصل الشك في البقاء، كما هو واضح.

(٤) أي: من الحالتين المتضادتين.

(٥) تعليل لقوله: «كما انقذح» وقد عرفت أنّها توضيحه بقولنا: «فلا يجري الاستصحاب في شيء من بقاء هاتين الحالتين، لعدم إحراز... إلخ».

(٦) أي: في ثبوت الحالتين، والمراد به الشك في بقائهما، فالتعبير به أولى من التعبير بثبوتها.

(*) الأولى أن يقال: «في بقائهما» لكون الشك فيه لا في الثبوت، إذ المفروض القطع بثبوتها، والشك إنّما يكون في بقائهما وارتفاعهما.

كما أنّ الأنسب أن يقال: «وشكّ في بقاء واحدٍ منهما لا بعينه وارتفاعه» إذ ليس الشك في بقائهما معاً، كيف؟ وهما ضدّان يمتنع اجتماعهما، بل يعلم إجمالاً بقاء أحدهما وارتفاع الآخر، والشك يتعلّق بخصوصية إحدى الحالتين بقاءً.

وتردُّها^(١) بين الحالتين،

وكيف كان، فتوضيح عدم إحراز اتصال زمان اليقين السابق بزمان الشك اللاحق هو: أنه لو كان حدوث الطهارة في الساعة الثانية، كان زمان اليقين بها متصلاً بزمان الشك في بقائها وهي الساعة الثالثة، ولو كان حدوثها في الساعة الأولى لم يكن زمان اليقين بحدوثها متصلاً بالساعة الثالثة التي هي زمان الشك في بقائها، لتخلل الساعة الثانية - التي هي ظرف حصول الحدث - بين الساعة الأولى والثانية. فدوران زمان اليقين بحصول الطهارة بين الساعة الأولى والثانية أوجب الشك في اتصاله بزمان الشك في بقائها، ومع عدم إحراز الاتصال لا يجري الاستصحاب، لا أنه يجري ويسقط بالتعارض.

وبهذا التقريب ظهر الفرق في المانع عن جريان الاستصحاب بين المقام والحادثين، ضرورة كون المانع في الحادثين عدم إحراز اتصال زمان الشك في كلٍّ منهما بزمان اليقين، لأنَّ المتيقن كان مثلاً عدم كلٍّ من الإسلام والموت يوم السبت، وتردُّ حدث كلٍّ منهما بين يومي الأحد والاثنين، فزمان المتيقن معلوم وزمان الشك في البقاء غير معلوم.

ولكن في الحالتين المتعاقبتين يكون المانع عدم إحراز اتصال زمان المتيقن بزمان المشكوك، لأنَّ ظرف الشك هو الساعة الثالثة مثلاً، ويدور أمر المتيقن بين حدوثه في الساعة الأولى والثانية.

وعلى كل حال، فمناطق الإشكال في الجميع عدم إحراز اتصال زمني اليقين والشك، وعدم إحرازه ملازم للشك في صدق الإبقاء الذي هو موضوع التعبد الاستصحابي.

(١) أي: وتردُّ الحالة، وهو معطوف على «عدم إحراز» ومفسَّر له.

وأته^{١١} ليس من تعارض الاستصحابين، فافهم وتأمّل في المقام، فإنّه دقيق (*) .

يعني: أنّ وجه عدم إحراز الاتصال المزبور هو تردد الحالة السابقة المتيقنة بين الحالتين، حيث إنّ الحالة المعلومة المتحققة في الساعة الثانية مردّدة بين الحالتين وهما الطهارة والحدث، أو الطهارة والنجاسة، ولأجل هذا التردد لا يجرز اتصال زمان اليقين بزمان الشك.

١) معطوف على «أته» في قوله: «كما انقذح أنه» والضمير للشأن، ويمكن أن يكون راجعاً إلى تعاقب الحالتين، يعني: وكما انقذح أنّ تعاقب الحالتين ليس من تعارض الاستصحابين، كما نُسب إلى المشهور.

والوجه في عدم كونه من تعارض الاستصحابين: أنّ التعارض في رتبة المانع المتأخّرة عن الشرط، والمفروض في تعاقب الحالتين عدم إحراز شرط جريان الاستصحاب وهو اتصال زمان الشك بزمان اليقين فيهما، وبدون إحراز الشرط لا يجران، فلا تصل النوبة إلى جريانه فيهما وسقوطه بالتعارض، بل تجري هنا قاعدة الاشتغال المقتضية لوجوب الغسل أو الوضوء، لتوقف العلم بفرّاغ الذمّة عن التكاليف المشروطة بالطهارة على ذلك.

(*) لا يخفى إنّ بناءً على كون معنى «نقض اليقين بالشك» عدم تخلل اليقين بالخلاف بينهما - إذ مع تخلله يندرج المورد في نقض اليقين باليقين لا بالشك - لا يجري الاستصحاب بدون إحراز الاتصال المزبور، لعدم إحراز موضوعه، فلا وجه للتشبث بعموم دليله، كما أتّضح ذلك في توارد الحالتين.

والظاهر أنّه ليس من قبيل تعاقب الحالتين: مسألة تردد حيض المرأة - مع العلم بكونه ثلاثة أيام - بين كونه في أوّل الشهر، وبين أن يكون في الثلاثة الثانية أو الثالثة أو غيرهما من الثلاثات، فإنّ استصحاب عدم الحيض يجري فيما عدا الثلاثة الأخيرة

من الشهر، لكون مجموع ما عدا هذه الأخيرة أزمنة الشك في انتقاض عدم الحيض، وهي متصلة بزمان اليقين بعدم الحيض وهو ما قبل هذا الشهر، ضرورة عدم حصول اليقين بالحيض قبل الثلاثة الأخيرة. فشرط جريان الاستصحاب وهو إحراز الاتصال موجود في جميع تلك الثلاثات وجداناً.

نعم، لا مجال لجريان الاستصحاب في الثلاثة الأخيرة، للعلم الإجمالي بانتقاض عدم الحيض إمّا فيها وإمّا في إحدى الثلاثات المتقدمة، فإنّ هذا اليقين بالانتقاض مانع عن التعبد الاستصحابي ببقاء عدم الحيض في خصوص الأخيرة دون ما قبلها، لخلوّها عن العلم بالانتقاض حين جريان الاستصحاب فيها.

فالميزان في جريان الاستصحاب هو عدم تخلل اليقين بالخلاف بين زماني اليقين والشك، إذ مع تخلله يندرج في نقض اليقين باليقين، ويخرج عن مورد الاستصحاب. وفي مثال الحيض لا يحصل اليقين بالخلاف إلّا في الثلاثة الأخيرة دون ما قبلها. وبالجملة: فالشك في تحقق الحيض من أوّل الشهر مستمر إلى الثلاثة الأخيرة من دون حصول العلم بخلافه، فأزمنة الشك - وهي ما عدا الثلاثة الأخيرة - متصلة بزمان القطع بعدم الحيض، وهذا الاتصال محرز وجداناً، إذ ليس الشك في انتقاض عدم الحيض في تلك الأزمنة إلّا بدوياً.

فالمحصل: أنّ مقايسة الحالتين - وهما الحدث والطهارة - بمسألة استصحاب عدم الحيض، في جريان الاستصحاب كما في تقاريرات بحث سيدنا الفقيه الأعظم الإصفهاني رحمته الله "١"، لم يظهر لها وجه، لما عرفت من تخلل القطع بين زماني القطع والشك في الحالتين، المانع عن إحراز الاتصال الذي هو شرط جريان الاستصحاب على ما أفاده الماتن، بخلاف مسألة الحيض، لعدم تخلل القطع بالخلاف فيها حين جريان الاستصحاب.

فالنتيجة: أن الاستصحاب لا يجري في مسألة تعاقب الحالتين، ويجري في مثال الحيض المتقدم.

وكيف كان، فلما كانت المسألة فقهية، فلا بأس بالتعرض لها إجمالاً تركاً وتزييناً للأصول بها، فنقول وبه نستعين:

مسألة: إذا علم المكلف بوضوءٍ ونومٍ أو غيره مما ينقض الوضوء - من موجبات الحدث الأصغر - فله صور:

إحداها: أن يكون تاريخ كليهما مجهولاً.

ثانيتها: أن يكون تاريخ الوضوء مجهولاً، وتاريخ الحدث معلوماً.

ثالثتها: أن يجهل تاريخ الحدث ويعلم تاريخ الوضوء.

والحصر في هذه الثلاثة عقلي، إذ لا يعقل العلم بتاريخ كليهما مع الشك في التقدم والتأخر، وتسمى هذه الصور الثلاث بتعاقب الحالتين تارةً وتواردهما أخرى، ولا يختص هذا البحث بمسألة الوضوء والحدث، بل يجري في كثيرٍ من أبواب الفقه، نظير العلم بملاقاة الماء للنجاسة مع العلم بحدوث الكرية والشك في المتقدم منهما والمتأخر.

والعلم بالجنابة والغسل مع الشك في التقدم والتأخر.

والعلم بتحقق العقد من وتبين في النكاح أو غيره مع الشك المزبور.

والعلم بموت المتوارثين مع الشك المذكور.

وصلاة الرجل والمرأة متحاذيين مع العلم بعدم تقارنهما والشك في المتقدم

والتأخر، بناءً على مانعية محاذئهما، إلى غير ذلك من النظائر.

وكيف كان، ففي الصورة الأولى وهي الجهل بتاريخهما أقوال:

أحدها - «هو المشهور» كما في الروضة^(١)، «هو المشهور قديماً وحديثاً»

كما في طهارة الشيخ الأعظم رَبِّكَ ^١ و«المنسوب إلى الأصحاب» المشعر بالإجماع كما في الذكرى ^٢ - وجوب التطهير لما يأتي به مما يشترط فيه الطهارة، لا لإعادة ما أتى به، لعدم الحاجة إلى إعادته بعد تصحيحه بقاعدة الفراغ إذا حدث هذا الشك بعد الفراغ عنه.

والظاهر المصرح به في بعض الكلمات: أنّ الحكم المزبور المشهور - وهو وجوب التطهير - مطلق يشمل كلتا صورتَي العلم بالحالة السابقة على الخالتين والجهل بها. وهذا هو الأقوى، من غير فرق في ذلك بين شرطية الطهارة ومانعية الحدث، ضرورة أنّ اليقين بفراغ الذمة منوط بإحراز ما له دخل في المأمور به، سواء أكان ذلك شرطاً له أم مانعاً عنه، فلا بدّ من إحراز كلٍّ من الشرط وعدم المانع ولو بالأصل. وبالجملة: فمقتضى قاعدة الاشتغال عقلاً هو لزوم الإحراز المزبور، بعد انسداد باب الاستصحاب في كلٍّ من الطهارة والحدث ذاتاً في مجهولي التاريخ، كما هو الأصحّ على ما تقدّم، وهو خيرة المصنف والمحقق العراقي وغيرهما، أو عَرَضاً بسبب المعارضة كما هو مختار الشيخ الأعظم وغيره، أو إنكار حجّية الاستصحاب رأساً كما هو مذهب بعض.

فلا وجه للاكتفاء بالشك في الطهارة في صحة المشروط بالطهارة أو عدم الحدث، بعد اليقين بالاشتغال الذي يقتضي لزوم تحصيل العلم بالفراغ. فلا يصغى إلى دعوى جواز الاكتفاء بالشك في الطهارة في صحة المشروط بما استناداً تارةً إلى:

قاعدة المقتضي والمانع.

إذ فيها أولاً: أجنبية المقام عن تلك القاعدة، لأنّ موردها هو الشك في وجود

«١» كتاب الطهارة، ج ٢، ص ٤٥٢

«٢» ذكرى الشريعة، ج ٢، ص ٢٠٦

المانع، لا القطع به، حيث إنّ المفروض هنا حصول العلم بوجود المقتضي والمانع معاً، بل لنا أن نعكس الأمر ونقول: إنّ المقتضي لعدم جواز الدخول في المشروط بالطهارة وهو اليقين بالحدث موجود، والمانع وهو الطهارة مشكوك فيه.

وثانياً - بعد تسليم صغروية المقام لتلك القاعدة -: عدم الدليل على اعتبارها كما بيّناه في ذيل أولى صحاح زرارة.

وأخرى إلى: إدراجه في مسألة العلم بالطهارة والشك في الحدث التي يجري فيها استصحاب الطهارة.

وذلك لما فيه من معارضته - على تقدير جريانه - بمثله، وهو استصحاب الحدث، إذ المفروض كونه معلوم الحدوث مشكوك البقاء كالطهارة.

وثالثة إلى: الأخذ بالحالة الأصلية وهي الطهارة، إذ بعد تعارض الاستصحابين وتساقطهما يرجع إلى تلك الحالة الأصلية، فلا يجب التطهير لما يأتي به من المشروط بالطهارة.

وذلك لأنّ المرجع بعد تساقط الأصلين أصل ثالث لا الحالة الأصلية الساقطة، ضرورة أنّه بعد سقوطها يحتاج عودها إلى سبب جديد، لكونها حينئذٍ من الحوادث المحتاجة إلى العلة، على ما يقتضيه نظام العلة والمعلول.

وكذا الحال في الحدث إذا فرض كونه هو الحالة الأصلية، فإنّ عوده بعد سقوطه منوط بعلة جديدة.

وعليه، فالأصل الثالث الذي يرجع إليه على كلّ حال هو قاعدة الاشتغال القاضية بلزوم التطهير لما يشترط فيه الطهارة، لا أصالة البراءة، لكون مجراها الشك في الشرطية لا في وجود الشرط، ولا أدلة الشرطية، كقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ الآية^(١)، لكون موردها هو المحدث، والمفروض أنّه مشكوك

فيه ، فالتشبه بها يندرج في التمسك بالدليل في الشبهة الموضوعية ، كما لا يخفى .
هذا بالنسبة إلى ما يشترط فيه الطهارة .

وأما الأحكام المترتبة على المحدث ، كحرمة الدخول في المساجد وحرمة قراءة العزائم ، فتجري فيها البراءة ، لكون الشك فيها في نفس الحكم ، بخلاف المشروط بالطهارة ، فإنّ الشك فيه في المكلف به ، والمرجع فيه قاعدة الاشتغال .

فتلخص من جميع ما ذكرنا : أنّ المشهور المنصور هو القول بوجود التطهير لكلّ ما يشترط فيه الطهارة ، لقاعدة الاشتغال .

ثانيها : ما عن المعتر وجامع المقاصد - بل المنسوب إلى المشهور بين المتأخرين - من التفصيل بين الجهل بالحالة السابقة على الحالتين والعلم بها ، بوجود التطهير في الأوّل ، والأخذ بضدّ الحالة السابقة في الثاني .

والوجه في الأوّل ما مرّ في القول الأوّل من قاعدة الاشتغال ، وفي الثاني العلم بانتقاض اليقين السابق على الحالتين باليقين بالضد ، إذ لو كان هو اليقين بالطهارة فقد انتقض باليقين بالحدث ، والشك في انتقاض هذا اليقين بالطهارة ، فيستصحب الحدث ، أو يستصحب الطهارة في صورة كون الحالة السابقة على الحالتين هي الحدث .

وبالجملّة : فشرط جريان استصحاب الضد موجود ، فيجري فيه بلا معارض ، إذ لا يجري الاستصحاب في نفس الحالة السابقة ، للعلم بانتقاضها ، كما لا يجري في مثلها ، لاحتمال تعاقب المتجانسين ، وذلك لعدم العلم بثبوتها ، لإمكان عدم تعاقبهما ، فأوّل ركني الاستصحاب وهو اليقين بالثبوت منتفٍ .

ومرجع هذا القول إلى اليقين بإحدى الحالتين والشك في انتقاضها ، فلو كانت الحالة السابقة على الحالتين هي الحدث ، جرى استصحاب ضده وهو الطهارة ، وكذا العكس ، فيخرج عن مسألة اليقين بالحالتين والشك في المتقدم منهما ، ويندرج في مسألة اليقين بإحدى الحالتين والشك في الأخرى ، ولذا قال في محكي الذكرى بعد حكاية هذا التفصيل : «أته إن تمّ ليس خلافاً في المسألة ، لرجوعه إمّا إلى يقين الحدث

مع الشك في الطهارة، أو إلى العكس، والبحث في غيره»^١.

وعن كشف اللثام «الجزم بأن إطلاق الأصحاب الحكم بوجود التطهير مقيد بعدم علمه قبل زمانهما»^٢ بل حكي عن المسالك تقييد عبارة الشرائع به، فتأمل»^٣.

أقول: الظاهر بطلان هذا التفصيل في نفسه، ويلزمه عدم صحة تنزيل إطلاقات الأصحاب الحكم بوجود التطهير على من لم يعلم بحالته قبل الزمانين عليه، وعدم صحة إرجاعه إلى مسألة أخرى، وهي العلم بإحدى الحالتين والشك في الأخرى. توضيح ذلك: أن التفصيل المزبور مبني على كون أثر كل حالة مستنداً إليها، وعدم كفاية وجود الأثر حينها وإن لم يكن مسبباً عنها.

وبعبارة أخرى: الملحوظ هو الحدث المؤثر في عدم جواز الصلاة معه، وكذا الرضوء المؤثر في جواز الصلاة به، إذ يصح حينئذ أن يقال: إنَّ الحدث قبل الحالتين يعلم بطروء وضوءٍ رافعٍ لذلك الحدث، ويشكُّ في ارتفاعه بعروض حدثٍ رافعٍ للطهارة، لاحتمال عروضه بعد الحدث السابق على الحالتين، ولا أثر للحدث بعد الحدث، فتستصحب الطهارة التي هي ضد الحالة السابقة على الزمانين، للقطع بثبوتها والشك في بقائه، هذا.

وأنت خير بما في هذا المبنى من الضعف، لابتناؤه على تقييد إطلاقات أدلة الاستصحاب بما إذا كان أثر المستصحب مستنداً إلى نفسه وناشئاً عنه، حتى لا تشمل المستصحب الذي يترتب عليه الأثر بنحو القضية الحينية. ودون إثبات هذا التقييد خرط القتاد، بل إطلاق أدلته لا يقتضي مزيد من ترتب أثر شرعي على المستصحب

«١» ذكرى الشيعة، ج ٢، ص ٢٠٦، حكاه عنه الشيخ، كتاب الطهارة، ج ٢، ص ٤٥٦

«٢» كشف اللثام، ج ١، ص ٥٨٥، حكاه عنه السيد العاملي، مفتاح الكرامة، ج ١، ص ٢٨٩

«٣» مسالك الأفهام، ج ١، ص ٤٤ - ٤٥، حكاه عنه الشيخ، كتاب الطهارة، ج ٢، ص ٤٥٦

أداءً لحق الاستصحاب الذي هو من الأصول العملية، سواء أكان ذلك الأثر مستنداً إلى نفس المستصحب ومسبباً عنه أم مستنداً إلى غيره.

وعليه، فيجري استصحاب الحدث، لأنه بعد وقوعه يعلم بعدم جواز الإتيان بما يشترط فيه الطهارة، وإن لم يظهر أنّ هذا أثر له أو للحدث الواقع قبله.

وكذا يجري استصحاب الطهارة وإن لم يعلم أنّ أثرها وهو جواز الإتيان بما يشترط فيه الطهارة مستند إلى نفس هذه الطهارة أو إلى ما قبلها.

إذا عرفت هذا، تعرف ضعف ما عن كشف اللثام من الجزم بصرف إطلاق حكم الأصحاب إلى صورة عدم العلم بحاله قبل الزمانين^(١).

مضافاً إلى: ما في مصباح الفقيه^(٢) من «ندرة الجهل بالحالة السابقة» فحمل لإطلاقات الحكم بوجوب التطهير على الجاهل بحاله قبل الحالتين، تنزيل للإطلاقات على فرد نادر.

وضعف تقييد عبارة الشرائع به كما عن المسالك.

وضعف إرجاع المقام - أعني به تيقن الحالتين مع الشك في المتقدم منهما - إلى صورة تيقن إحدى الحالتين والشك في وجود الأخرى موضوعاً وحكماً.

أمّا الأول: فلأنّ المفروض في تلك المسألة هو تيقن إحدى الحالتين والشك في وجود الأخرى، لا في تأثيرها بعد العلم بوجودها، كما في طهارة شيخنا الأعظم^(٣). وأمّا المفروض في هذه المسألة فهو اليقين بوجود كلا الحادتين، والشك في المتقدم منهما.

وأما الثاني: فلما تقدم من أنّ المعبر في الاستصحاب هو كون المستصحب المتيقن مما يترتب عليه الأثر، سواء أكان مسبباً عنه أم لا، فترتيبه عليه ولو بنحو القضية

(١) كشف اللثام، ج ١، ص ٥٨٥

(٢) مصباح الفقيه، ج ٣، ص ١٦٧

(٣) كتاب الطهارة، ج ٢، ص ٤٥٧

الحينية كافٍ في صحة استصحابه، فلا يكون تسبب الأثر عن المستصحب معتبراً في جريان الاستصحاب.

فعليه، يجري كل من استصحابي الطهارة والحدث، لترتب الأثر بالنحو المزبور على كلٍّ منهما، ضرورة أنه بعد تحقق الطهارة يعلم بجواز فعل المشروط بالطهارة، كما أنه بعد وقوع الحدث يعلم بعدم جواز فعله.

وبالجملة: فالمستصحب هو نفس الطهارة والحدث، لا أثرهما المسبب عنهما حتى يجري الاستصحاب في ضد الحالة السابقة فقط، ويحكم بالطهارة فيما إذا كانت الحالة السابقة قبل الزمانين هي الحدث، أو بالحدث فيما إذا كانت هي الطهارة، إذ لا موجب لجعل المتيقن خصوص الأثر المسبب عن الحالتين، كما عرفت مفصلاً.

فالمتحصل: أنّ المعتبر في الاستصحاب هو وجود الأثر الشرعي عند وجود المستصحب وإن لم يكن مسبباً وناشئاً عنه، فلا مانع من جريان الاستصحاب في الحادثين مع الجهل بتاريخهما، سواء عُلمت حالته السابقة عليهما أم لم تعلم.

نعم، قد تقدم عدم جريان الاستصحاب فيهما، إمّا لعدم إحراز اتصال زمان اليقين بالنسبة كما عليه المصنف، وإمّا لعدم كون الشك فيهما في الامتداد كما عليه شيخنا العراقي.

ثالثها: ما عن العلامة في بعض كتبه من التفصيل بين الجهل بالحالة السابقة على الحادثين وبين العلم بها، بلزوم التطهير في الأوّل، والأخذ بالحالة السابقة في الثاني، استناداً في الثاني إلى سقوط الأصل في الطرفين، لتكافئهما والرجوع إلى الحالة السابقة على الحالتين.

وأورد عليه تارة: بأنّه لا مجال لاستصحاب الحالة السابقة مع العلم بارتفاعها، ولذا قيل: إن إطلاق الاستصحاب عليه مساححة.

وأخرى: بأنّه يحتمل تعاقب الموضوعين في صورة كون الحالة السابقة هي الطهارة، أو تعاقب الحادثين في صورة كونها هي الحدث، ومع هذا الاحتمال لا وجه

للأخذ بالحالة السابقة .

لكن لا يرد عليه شيءٌ من هذين الإشكاليين بعد ملاحظة كلامه في المختلف وتبيين مرامه، قال تَبَيَّنَ فيه: «إذا تيقن عند الزوال أنه نقض الطهارة وتوضأ عن حدث، وشك في السابق، فإنه يستصحب حال السابق على الزوال، فإن كان في تلك الحال متطهراً فهو على طهارته، لأنه تيقن أنه نقض تلك الطهارة وتوضأ، ولا يمكن أن يتوضأ عن حدثٍ مع بقاء تلك الطهارة، ونقض الطهارة الثانية مشكوك فيه، فلا يزول عن اليقين بالشك .

وإن كان قبل الزوال محدثاً، فهو الآن محدث، لأنه تيقن أنه انتقل عنه إلى طهارة ثم نقضها، والطهارة بعد نقضها مشكوك فيها»^(١).

وأنت ترى أن مفروض كلامه تَبَيَّنَ وقوع حالتين تؤثر كل واحدة منهما في ارتفاع أثر الأخرى مع العلم بالحالة السابقة عليهما، ومرجع هذا إلى العلم بالطهارة والشك في ارتفاعها، أو العلم بالحدث والشك في ارتفاعه، فيخرج عن مسألتنا وهو تعاقب الحالتين .

توضيحه: أنه إذا علم بكونه أول الزوال متطهراً، ثم صدر منه وضوء ونوم، مع فرض رفع كل منهما لأثر الآخر، فلا محالة يحصل له العلم بأنه متطهر فعلاً، حيث إن رافعية نومه للطهارة منوطة بوقوعه عقيب طهارته التي كانت أول الزوال، كما أن رافعية وضوئه للحدث تقتضي وقوعه بعد النوم، فحالته الفعلية بمقتضى الاستصحاب الجاري في بقاءها هي الطهارة المماثلة لحالته السابقة قبل الحالتين .

وكذا الحال فيما إذا كانت حالته السابقة على الحالتين هي الحدث، حيث إن حالته الفعلية بناءً على تأثير كل منهما في رفع أثر الأخرى هي الحدث .

وهذا فرع آخر لا ربط له بمسألتنا، وهي تعاقب الحالتين، ولا ينبغي عدُّ حكمه

من أقوالها، وذلك لخروجه عنها موضوعاً، وحكمه هو الذي أفاده في المختلف بلا إشكال.

وبعد الإحاطة بفرض المسألة، يظهر عدم ورود شيء من الإشكاليين على العلامة. ويؤيد أجنبية ما ذكره هنا عن مسألة تعاقب الحالتين - بل يدل عليها - أنه تعرّض لهذا الفرع بعد أن اختار مذهب المشهور في تعاقب الحالتين، فيفهم أنّ هذا الفرع مغاير لتوارد الحالتين موضوعاً وحكماً.

هذا بعض الكلام في الصورة الأولى وهي الجهل بتاريخ الضوء والحدث. وأما الصورة الثانية - وهي الجهل بتاريخ الضوء والعلم بتاريخ الحدث، والشك في تقدمه على الحدث وتأخره عنه - فالحكم فيها أيضاً وجوب الضوء، إمّا لعدم جريان الاستصحاب في المجهول التاريخ، وجريان استصحاب الحدث، وإمّا لسقوطه بالمعارضة، ووصول النوبة إلى قاعدة الاشتغال القاضية بلزوم الضوء لما يشترط فيه الطهارة.

وأما القول بعدم وجوب الضوء لأصالة تأخر الضوء، ففيه: أنّ أصالة التأخر معتبرة بالنسبة إلى أجزاء الزمان، لأنّه مقتضى الشك في امتداد المستصحب وبقائه الذي هو ظاهر أدلة الاستصحاب، دون الشك فيه بالإضافة إلى حادث آخر، فإنّه لا يصدق عليه الشك في بقاء المستصحب وامتداده، بل يصدق عليه الشك في حدوثه قبل الحادث الآخر أو بعده، وهذا أجنبي عن مفاد أدلة الاستصحاب، كما لا يخفى.

وأما الصورة الثالثة - وهي العلم بتاريخ الضوء والشك في تاريخ الحدث - فعن المشهور جريان الاستصحاب فيها وسقوطه بالتعارض، ووجوب الضوء للمشروط بالطهارة، بناءً منهم على عدم الفرق بين معلوم التاريخ ومجهوله في جريان الاستصحاب.

لكن الظاهر أنّه يجري الاستصحاب في الضوء، فيبني عليه، ولا يجري في الحدث المجهول تاريخه.

الثاني عشر^١

أنه قد عرفت^(٢) أن مورد الاستصحاب لا بد^(٣) أن يكون حكماً شرعياً

التنبية الثاني عشر: استصحاب الأمور الاعتقادية

(١) الغرض من عقد هذا الأمر - الذي جعله في الرسائل تاسع التنبهات - هو التعرض لحال الأمور الاعتقادية من حيث جريان الاستصحاب فيها وعدمه، ثم التنبية على المناظرة التي جرت بين بعض أعلام الإمامية وبعض أهل الكتاب، من جريان استصحاب نبوة بعض الأنبياء السابقين عليهم السلام، وبيان ما هو الحق في ذلك، وأن الأمور الاعتقادية التي منها النبوة كالأفعال الجوارحية في جريان الاستصحاب فيها، أو لا.

(٢) يعني: في الأمر العاشر، حيث قال: «أنه قد ظهر مما مرّ لزوم أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم كذلك» فراجع (ص ٩٦).

(٣) وجه اللابديّة: أنه لما كان الاستصحاب من الأصول العملية الشرعية، توقّف جريانه لا محالة على تحقق أمرين:

أما جريانه في الأوّل، فلا اجتماع ركنيه فيه، وهما اليقين بالحدوث والشك في البقاء، فإنّ الشك يكون في ارتفاع الوضوء بالحدث، وإن كان منشأ الشك الجهل بتاريخ وقوع الحدث.

وأما عدم جريانه في الثاني، فلعدم إحراز اتصال زمان اليقين بالشك فيه، لاحتمال وقوع الحدث قبل تاريخ الطهارة، فتخلل اليقين بها بين زماني اليقين بالحدث والشك فيه.

وعليه، فيجري استصحاب الوضوء بلا مانع.

أو موضوعاً لحكمٍ كذلك^(١)، فلا إشكال^(٢) فيما كان المستصحب من الأحكام الفرعية أو الموضوعات الصّرفة الخارجية^(٣) أو اللّغوية^(٤)، إذا كانت ذات أحكام

أحدهما: كون المستصحب ممّا تناله يد تشريع الشارع من حيث إآته شارع، أو موضوعاً لحكم الشارع، إذ لو لم يكن كذلك لم يعدّ أصلاً تعديداً.

ثانيهما: ترتب الأثر العملي على هذا الحكم، إذ لو لم يكن مورداً لابتلاء المكلف وعمله، كان التعبّد به لغواً، وخرج الاستصحاب عن كونه أصلاً عملياً مجعولاً وظيفةً للشاك في مقام العمل.

(١) أي: لحكم شرعي.

(٢) هذه نتيجة اعتبار كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً له، فإنّ الأحكام الفرعية المتعلقة بالعمل مثال لكون المستصحب حكماً شرعياً، من دون فرقٍ بين كونه نفسياً وغيرياً، واستقلالياً وضمنياً، وإلزامياً وترخيصياً.

(٣) هذا مثال للموضوعات التي تترتب عليها أحكام شرعية، والمراد بالصّرفة هي الموضوعات التي لم يتصرف فيها الشارع أصلاً، وإن جعلها موضوعاتٍ لأحكام كالماء والحنطة واللحم والتمر وغيرها، في مقابل الماهيات المخترعة كالصلاة والصوم والحج، فإنّها موضوعات تصرّف فيها الشارع.

(٤) كما إذا فرض كون لفظ «الصعيد» - الموضوع لجواز التيمم به - حقيقةً لفةً في مطلق وجه الأرض، وشكّ في نقله إلى معنى آخر عند نزول الآية المباركة الآمرة بالتيمم بالصعيد، فإنّه لا مانع من استصحاب ذلك المعنى لترتيب الحكم الشرعي، وهو جواز التيمم بمطلق وجه الأرض عليه.

ومثل لفظ «الصعيد» ألفاظ «الآنية والغناء والمفاضة» وغيرها إذا كان لها معانٍ لغوية، وشكّ في بقائها حين تشريع أحكامٍ لها، فإنّ استصحابها لترتيب

شرعية .

أحكامها عليها بلا مانع .

وإشكالُ المثبتية إمّا غير لازم، لترتب الأحكام الشرعية على نفس تلك المعاني بلا واسطة، وإمّا غير باطل، لكون الاستصحاب في أمثال هذه الموارد أصلاً لفظياً، ومثبتات الأصول اللفظية معتبرة كما ثبت في محله . كذا أفاده في الحاشية ^(١) .

وحيث إنّ مقصوده من الاستصحاب في المعنى اللغوي عند الشك في النقل ليس هو نفس الأصل العملي المستند إلى مثل « لا تنقض » فلا مجال لتوجيه جريان الأصل في باب اللغات بما أفاده بعض المحشين من « أن استصحاب الظهور يحقّق موضوع الحجية التي هي من المجعولات، فيحصل للمعنى اللغوي فردان كلّ منهما حجة، أحدهما ما هو ظاهر بالفعل بحسب المحاورات العرفية في معنى، وثنانيهما ما هو ظاهر تعبداً، بمعنى الحكم ببقاء ظهوره السابق في معنى، ودليل حجية الظاهر يشمل كلّاً منهما » .

وذلك لما فيه : من أنّ دليل حجية ظواهر الألفاظ هو السيرة العقلائية المضادة على العمل بالظواهر، ومن المعلوم أنّ المتّبع عندهم بما هم عقلاء هو الظهور الفعلي . واستصحاب الظهور السابق قاصر عن إثباته، والفرد الادّعائي للظهور الثابت بالاستصحاب ليس متّبِعاً عندهم حتّى يندرج في دليل حجية الظواهر على حدّ اندراج الظهور الفعلي فيه، وذلك لأنّ دليل حجية الظواهر وهي السيرة العقلائية لبّي، فلا إطلاق له حتّى يشمل كلّاً من الظهور الفعلي والتعدي، فموضوع الحجية هو خصوص الظهور الفعلي .

وأما الأمور الاعتقادية^(١) التي كان المهمُّ فيها شرعاً

وبالجملته: فما أفاده المصنف رحمته في الحاشية من «أنَّ الأصل الجاري هنا أصل لفظي، وهو أصالة عدم النقل ولا ربط له بالاستصحاب» في غاية المتانة، ولا وجه لإثبات الظهور التنزيلي كما في بعض الحواشي أصلاً.

(١) توضيحه: أنَّ الأمور الاعتقادية على قسمين:

الأوَّل: أن يكون المطلوب فيها شرعاً مجرد الالتزام بها وعقد القلب عليها، من دون لزوم تحصيل اليقين بها، كخصوصيات عالم البرزخ والبعث والجنة والنار، فإنَّ الواجب منها علينا هو التسليم لها والاعتقاد بها على ما هي عليه، فتتأدَّى هذه المطلوبة بأن نعتقد بما اعتقد به إمامنا الصادق صلوات الله عليه، وفي هذا القسم يجري كلُّ من الاستصحاب الموضوعي والحكمي.

أمَّا الأوَّل، فكما إذا شكَّ في بقاء سؤال النكيرين أو وحشة القبر أو ضغطته في بعض بقاع الأرض، لكرامة مَنْ دُفن فيها من نبي أو إمام صلوات الله عليهما، فإنَّه يجري الاستصحاب في جميع ذلك، ويترتب عليه وجوب الاعتقاد بذلك كله، فإنَّ هذا الوجوب حكم شرعي يترتب على استصحاب موضوعه، إذ لا فرق في الحكم الشرعي بين تعلقه بعمل جارحي وعمل جانحي، بعد شمول دليل الاستصحاب لكليهما، كما سيأتي.

وأما الثاني، فكما إذا فُرِضَ الشك في وجوب اعتقادنا بنبوة الأنبياء السابقين عليهم السلام، لاحتمال وجوبه على خصوص المسلمين في صدر الإسلام، أو شكَّ في وجوب الاعتقاد بالسؤال والضغطة والوحشة مع اليقين بها، فإنَّ استصحاب وجوب الاعتقاد جارٍ في جميعها بلا مانع.

القسم الثاني: أن يكون المطلوب فيها الاعتقاد عن علم، وسيأتي بيانه في

هو الانقياد^(١) والتسليم والاعتقاد - بمعنى عقد القلب عليها^(٢) - من^(٣) الأعمال

(ص ١٨٤).

(١) هذا إشارة إلى القسم الأوّل الذي يكون المطلوب فيه هو الالتزام والانقياد دون اليقين والمعرفة، وقد مرّ تفصيله بقولنا: «الأوّل: أن يكون المطلوب فيها شرعاً ... إلخ».

(٢) أشار بهذا التفسير إلى مغايرة الاعتقاد لليقين، فإنّ الثاني مقابل الجهل، والأوّل مقابل الجحود والإنكار ولو مع اليقين، كما يشهد به قوله تعالى: ﴿جحدوا بها واستيقنتها أنفسهم كفرّاً وعلوّاً﴾^(١)، وكذا الوجدان، فإنّ بعض الناس مع علمه بأفضلية غيره منه لا يلتزم بذلك ولا يعقد قلبه عليه، لجهات خارجية، ومن هنا يقال: إنّ بعض خلفاء الجور مع تيقنه بإمامة من عاصره من الأئمة الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين لم يلتزم بما تيقّنه، ولم يؤدّ وظيفته بالنسبة إليه ﷺ، بل ظلّمه وجفا عليه.

وبالجملة: فلا ينبغي الارتباب في مغايرة الاعتقاد لليقين، كما هو المحكي عن أكثر المتكلمين أيضاً، وأنّ النسبة بينهما عموم من وجه، لاجتماعهما في الأصول الاعتقادية التي يكون المطلوب فيها كلّاً من اليقين وعقد القلب، وافتراقهما من ناحية الاعتقاد بخصوصيات البرزخ والحساب والميزان والحوض وكيفيات تعذيب العصاة. ومن ناحية اليقين بمحصول العلم بنبوة الرسول الأعظم ﷺ لأكثر أهل النفاق، مع عدم اعتقادهم والتزامهم بذلك.

(٣) متعلق بالأمور الاعتقادية، غرضه أنّ الانقياد والتسليم وعقد القلب تُعدّ أعمالاً وإنّ كانت صادرةً من الجوانح، وهي اختيارية، فيصحّ تعلق التكليف بها،

القلبية الاختيارية، فكذا^(١) لا إشكال في الاستصحاب فيها^(٢) حكماً، وكذا موضوعاً^(٣)، فيما^(٤) كان هناك يقين سابق وشكٌ لاحق، لصحة^(٥) التنزيل

و كذا استصحابه لو شكٌ في بقاءه. وقد عرفت أن الاعتقاد ليس هو اليقين، وإلا لندرج في القسم الثاني الآتي.

وبالجملة: فجرى الاستصحاب في وجوب الاعتقاد منوط بأمر ثلاثة:

أحدها: كون الاعتقاد عملاً اختيارياً وإن كان قليلاً.

ثانيها: مغايرته لليقين، إذ مع الإتحاد يندرج في الأمور الاعتقادية التي يكون

المطلوب فيها المعرفة.

ثالثها: عدم التلازم بين الاعتقاد واليقين، إذ معه - كما عن بعض المحققين -

لا يعقل الشك في بقاء اللازم مع انتفاء الملزوم وهو اليقين.

(١) جواب «وأما الأمور الاعتقادية» يعني: فلا إشكال في جريان

الاستصحاب هنا، كعدم الإشكال في جريانه في الموضوعات الصرفة واللغوية.

(٢) أي: في الأمور الاعتقادية.

(٣) قد عرفت أمثلة كلٍّ من الاستصحاب الموضوعي والحكمي عند شرح

قوله: «وأما الأمور الاعتقادية».

(٤) متعلق بقوله: «لا إشكال» وقيدٌ لكلٍّ من الحكم والموضوع، وهو إشارة

إلى التفصيل في متعلق الاعتقاد بين المبدأ تعالى الذي لا يعتره شكٌ في البقاء، وبين

غيره مما يمكن فيه الشك في البقاء.

(٥) تعليل لقوله: «فكذا لا إشكال» ومحصله: أن مقتضى لجريان الاستصحاب

- في هذا القسم من الأمور الاعتقادية - من كلتا مرحلتَي الثبوت والإثبات موجود.

أما مرحلة الثبوت، فلبداهة صحة التنزيل فيها، وجعل المشكوك فيه -

وعموم^١ الدليل. وكونه^٢ أصلاً عملياً^٣ إنما^٤ هو بمعنى أنه وظيفة الشاك

موضوعاً أو حكماً - منزلة المتيقن، فإذا شك في بقاء أصل السؤال أو وجوب الاعتقاد به مثلاً - مع اليقين ببقاء أصله - صحّ تنزيل المشكوك منهما منزلة المتيقن، إذ لا مانع من صحة هذا التزليل أصلاً.

وأما مرحلة الإثبات، فلا قصور فيها أيضاً، بعد شمول عموم مثل « لا تنتقض اليقين بالشك » لهذا القسم من الأمور الاعتقادية، كشموله للأحكام الفرعية. فالنتيجة: أن الاستصحاب الموضوعي والحكمي يجري في هذا النوع من الأمور الاعتقادية.

(١) معطوف على « صحة » وهذا إشارة إلى مقام الإثبات أي دليل الاستصحاب، كما أن قوله: « لصحة التزليل » إشارة إلى مقام الثبوت، وقد مرّ تقريب كليهما.

(٢) أي: وكون الاستصحاب ... إلخ، وهذا إشارة إلى ما قد يتوهم في المقام، وهو: أن الاستصحاب من الأصول العملية التي لا تجري في الأمور الاعتقادية، لمغايرتها للعملية.

(٣) هذا دفع التوهم المزبور، ومحصله: أنه لا منافاة بين كون الاستصحاب أصلاً عملياً، وبين جريانه في الأمور الاعتقادية، إذ المراد بالأصل ما يقابل الأمانة، وهو ما جعل وظيفة للشاك في مقام العمل، بخلاف الأمانة، فإنها تحكي عن الواقع وترفع - ولو تعبداً - الشك الذي هو موضوع الأصل.

والمراد بالعمل - كما مرّت الإشارة إليه - ما يعمّ العمل الجارحي والجناحي، لا ما يقابل الاعتقاد كما هو مبنى التوهم، حتى يختص الاستصحاب بالأحكام الفرعية المتعلقة بالأعمال الجوارحية.

تعبداً، قبلاً للأمارات الحاكية عن الواقعات، فيعم^١ العمل بالجوانح^٢
كالجوارح^٣.

وأما^٤ التي كان المهم فيها

هذا تمام الكلام في القسم الأول من الأمور الاعتقادية التي يكون المطلوب فيها عقد القلب عليها من دون لزوم المعرفة بها، وكانت نتيجة البحث فيه جواز جريان كل من الاستصحاب الموضوعي والحكمي فيه.

١) هذه نتيجة قوله: «وظيفة الشاك تعبدًا» وقد عرفت محصله.

٢) كما في المقام.

٣) يعني: الأفعال الجوارحية المتعلقة بها الأحكام الفرعية.

٤) معطوف على قوله: «وأما الأمور الاعتقادية» يعني: وأما الأمور

الاعتقادية التي يكون المهم فيها ... إلخ، وهذا إشارة إلى القسم الثاني من الأمور الاعتقادية.

وتوضيحه: أنه إذا كان موضوع وجوب الاعتقاد والتسليم الأمور الاعتقادية بشرط اليقين بها لا مطلقاً، كوجود الصانع وتوحيده والنبوة والمعاد - حيث إن موضوع وجوب الالتزام والاعتقاد بها هو معرفتها واليقين بها، لا نفس وجودها واقعاً وإن لم يتعلّق بها معرفة، كما كان الأمر كذلك في القسم الأول - فلا يجري الاستصحاب الموضوعي في تلك الأمور، إذ ليست هي بوجودها الواقعي موضوع وجوب الاعتقاد والتسليم حتى تثبت بالاستصحاب، بل موضوعه المعرفة بها، وهي لا تثبت بالاستصحاب، فلا يجدي جريانه في الموضوع، فلو كان متيقناً بحياة إمام زمانه لا يجري فيها الاستصحاب، إذ لا يثبت به المعرفة التي هي موضوع وجوب الاعتقاد، إلا بناءً على أمرين:

أحدهما: كفاية المعرفة الظنية في الأمور الاعتقادية التي يكون المهم فيها

شراً^١ وعقلاً هو القطع بها ومعرفتها^٢، فلا مجال^٣ له موضوعاً، ويجري^٤

المعرفة.

والآخر: حجية الاستصحاب من باب الظن.

وأما الاستصحاب الحكمي، فلا مانع من جريانه، فلو شك في وجوب تحصيل القطع بتفاصيل القيامة بعد أن كان في زمانٍ قاطعاً بوجوبه، جرى فيه الاستصحاب وترتب عليه وجوب تحصيل اليقين بها.

١) كمعرفة الله سبحانه وتعالى عند الأشاعرة المنكرين للتحسين والتقيح العقليين، فإن وجوبها شرعي عندهم، لكنه عقلي عند العدلية، وقد مرّ تفصيل ذلك في خاتمة دليل الانسداد^١.

و يمكن أن يكون قوله: «شراً» إشارة إلى وجوب تحصيل المعرفة ببعض الاعتقادات كالمعاد الجسماني، إذ بناءً على وجوب تحصيل المعرفة به عندنا يكون وجوبه شرعياً لا عقلياً.

وعليه، فليس قوله: «شراً» إشارة إلى وجوب معرفة الباري عند الأشعري، بل غرض المصنف الإشارة إلى أن وجوب معرفة بعض الأمور الاعتقادية عقلي وبعضها شرعي.

٢) هذا الضمير وضمير «بها» راجعان إلى الأمور، المدلول عليه بقوله: «وأما التي».

٣) جواب «وأما التي» يعني: فلا مجال للاستصحاب الموضوعي في تلك الأمور الاعتقادية التي يكون المهم فيها القطع بها.

٤) يعني: ويجري الاستصحاب الحكمي، لصحة التنزيل ثبوتاً، وعموم دليل

حكماً، فلو كان ^١) متيقناً بوجود تحصيل القطع بشيء - كتفاصيل القيامة ^٢) - في زمانٍ، وشكّ في بقاء وجوبه، يستصحب ^٣) .
وأما ^٤) لو شكّ (*) في حياة إمام زمانٍ مثلاً

الاستصحاب إثباتاً.

١) هذا متفرع على ما أفاده من جريان الاستصحاب الحكمي في القسم الثاني من الأمور الاعتقادية، وعدم جريان الاستصحاب الموضوعي فيه.
٢) هذا مثال للاستصحاب الحكمي، وقد مرّ آنفاً توضيحه.
٣) يعني: يستصحب نفسُ وجوب تحصيل القطع بذلك الشيء - كبعض خصوصيات البعث والميزان - على تقدير عروض الشك، بعد القطع بوجود تحصيل العلم بذلك. والوجه في جريان الاستصحاب الحكمي هو اجتماع أركانه فيه، كما تقدّم آنفاً.

٤) مثال للاستصحاب الموضوعي الذي منعه بقوله: «فلا مجال له موضوعاً» ومحصله: أنه لو شكّ في حياة إمام زمانٍ ونحوه مما يجب فيه تحصيل المعرفة، لم يجزٍ فيها الاستصحاب، لأنّ المطلوب لزوم المعرفة، لا وجوب الاعتقاد بوجود الإمام واقعاً حتى يترتب وجوب الاعتقاد بحياته الثابتة بالاستصحاب، بل الموضوع لوجوب الاعتقاد هو الحياة المعلومة، ومن المعلوم أنّ استصحاب الحياة لا يوجب المعرفة بها، بل لا يترتب على استصحابها إلاّ الحياة الواقعية التي هي بعض موضوع وجوب الاعتقاد، وبعضها الآخر هي المعرفة التي لا يُثبتها الاستصحاب، لبقاء الشك على

(*) كون بقاء حياة الإمام عليه السلام من الأمور الاعتقادية التي يجب تحصيل اليقين بها غير ثابت. نعم نفس الإمامة كالنبوة مما يجب تحصيل القطع به، وأما بقاء حياة الإمام كحياة النبي صلّى الله عليه، فلا يجب تحصيل العلم به، فالمثال لا يطابق الممثل.

فلا يستصحب^(١) لأجل ترتيب لزوم معرفة إمام زمانه، بل يجب تحصيل اليقين بموته أو حياته مع إمكانه^(٢)، ولا يكاد يجدي^(٣) في مثل وجوب المعرفة عقلاً أو شرعاً، إلا^(*)

حاله بعد جريانه أيضاً.

وبالجملة: فالاستصحاب الموضوعي لا يجري في الأمور الاعتقادية التي يتوقف وجوب الاعتقاد بها على معرفتها.

(١) يعني: فلا يستصحب حياة إمام الزمان، إذ لا يُثبت الاستصحاب معرفة الإمام حتى يترتب عليها حكمها، وهو وجوب المعرفة، بل لا بدّ من تحصيل اليقين بموته أو حياته.

(٢) يعني: مع إمكان تحصيل اليقين بموت الإمام أو حياته.

(٣) يعني: ولا يكاد يجدي الاستصحاب، لما عرفت من عدم إثباته للمعرفة التي هي جزء الموضوع ودخيل فيه عقلاً أو شرعاً، حسب اختلاف الموارد والأقوال كما مرّت الإشارة إليه آنفاً، إلا إذا كان الاستصحاب حجّةً من باب الظن، وكان الأمر الاعتقادي ممّا يكتفى فيه بالمعرفة الظنية أيضاً، فحينئذٍ يجدي الاستصحاب المزبور، لأنّه يُثبت المعرفة الظنية التي هي كالمعرفة العلمية على الفرض.

فإذا كان وجوب الاعتقاد بنسب الإمام عليه السلام مترتباً على مطلق الاعتقاد الراجح الشامل للعلم والظن، فاستصحاب حياته وإن لم يكن موجباً لليقين بحياته، ولذا لا يترتب عليه وجوب الاعتقاد المترتب على المعرفة اليقينية بحياته، لكن يترتب

(*) لا يخفى أنّ الموضوع هو الأمور الاعتقادية التي يكون المهم فيها القطع بها فلا يلائمه هذا الاستثناء، لخروجه عن تلك الأمور موضوعاً، بل يعدّ هذا قسماً ثالثاً للأمر الاعتقادية، وأجنباً عن القسم الثاني رأساً.

إذا كان^(١) حجةً من باب إفادته^(٢) الظن، وكان^(٣) المورد ممَّا يكتفى به^(٤) أيضاً^(٥).
فالاعتقاديَّات^(٦) [فالاعتقادات] كسائر الموضوعات لا بدّ

عليه وجوبُ الاعتقاد بسببه الذي موضوعه مطلق الاعتقاد الراجح به، ولو كان هو الظن الذي يثبت بالاستصحاب.

(١) أي: إذا كان الاستصحاب.

(٢) أي: إفادة الاستصحاب للظن.

(٣) معطوف على «كان» وغرضه أنَّ جريان الاستصحاب في الأمر الاعتقادي منوط بشرطين:

أحدهما: حجية الاستصحاب من باب الظن.

ثانيهما: كفاية المعرفة الظنية في ذلك الأمر الاعتقادي.

(٤) أي: بالظن.

(٥) يعني: كما يكتفى فيه بالقطع، وذلك في كلِّ أمرٍ اعتقادي يكون الواجب

فيه مطلق الاعتقاد الراجح، الصادق على كلِّ من العلم والظن، المقابل للشك والوهم.

(٦) هذا حاصل ما أفاده في تقسيم الأمور الاعتقادية، وحكم الاستصحاب من

حيث جريانه فيها وعدمه، وغرضه أنَّ نسبة الأمور الاعتقادية إلى الاستصحاب

كنسبة الموضوعات إليه من دون تفاوتٍ بينهما، فكما أنَّ جريانه في الموضوعات

منوط بترتب الأثر الشرعي عليها، فكذلك جريانه في الأمور الاعتقادية، فكل موردٍ

يترتب عليه أثر شرعي مع إمكان موافقته في حال الشك يجري فيه الاستصحاب،

سواء أكان ذلك متعلقاً بعمل الجوارح أم بعمل الجوانح.

وبالجملته: فمجرد كون شيءٍ أمراً اعتقادياً ليس مانعاً عن جريان الاستصحاب

فيه، بل حال الأمور الاعتقادية حال الموضوعات في توقف جريانه في كليهما على

في جريانه فيها^{١١} من^٢ أن يكون في المورد أثر شرعي^٣، يتمكّن^٤ من موافقته^٥، مع بقاء^٦ الشك فيه^٧، كان^٨ ذلك متعلقاً بعمل الجوارح أو الجوانح.

اجتماع شرائطه.

(١) أي: في الاعتقادات، وضمير «جريانه» راجع إلى الاستصحاب.

(٢) هذا إشارة إلى شروط ثلاثة في جريان الاستصحاب في جميع الموارد: أحدها: أن يكون في المورد أثر شرعي.

ثانيها: التمكن من موافقته، حيث إنّه أصل عملي.

ثالثها: بقاء الشك، حيث إنّه موضوع للأصل المقابل للأمانة.

ومع اجتماع هذه الشروط يجري في الاعتقاد وغيره على حدّ سواء.

(٣) هذا إشارة إلى الشرط الأوّل.

(٤) هذا إشارة إلى الشرط الثاني.

(٥) هذا الضمير وضمير «فيه» راجعان إلى الأثر الشرعي.

(٦) هذا إشارة إلى الشرط الثالث.

(٧) كما هو كذلك في القسم الأوّل من الأمور الاعتقادية، وفي الشك في بقاء

وجوب المعرفة في القسم الثاني منها.

(٨) أي: سواء أكان الأثر الشرعي متعلقاً بأفعال الجوارح كالصلاة والحج

وغيرهما، أم بأفعال الجوانح كالأمور الاعتقادية، من الالتزام وعقد القلب والمعرفة.

فصار المتحصل ممّا أفاده: أنّه في الأمور الاعتقادية التي يكون المهم فيها شرعاً

هو الانقياد والتسليم وعقد القلب عليها، يجري فيها الاستصحاب موضوعاً وحكماً،

وفي الأمور الاعتقادية التي يكون المطلوب فيها هو القطع بها، يجري فيها الاستصحاب

حكماً لا موضوعاً.

ولا يخفى أن ما أفاده المصنف من أول التنبيه إلى هنا - من تقسيم الأمور الاعتقادية إلى قسمين، وجريان الاستصحاب موضوعاً وحكماً في القسم الأول، وجريانه حكماً في القسم الثاني - لا يخلو من تعريض بما أفاده الشيخ الأعظم رحمته، كما يظهر من الحاشية ^(١) أيضاً، ولتقريبه لا بأس بذكر كلام الشيخ أولاً، ثم موضع نظر المصنف فيه ثانياً.

قال رحمته: «وأما الشرعية الاعتقادية، فلا يعتبر الاستصحاب فيها، لأنه إن كان من باب الأخبار، فليس مؤداها إلا الحكم على ما كان معمولاً به على تقدير اليقين به، والمفروض أن وجوب الاعتقاد بشيء على تقدير اليقين به لا يمكن الحكم به عند الشك، لزوال الاعتقاد، فلا يعقل التكليف.

وإن كان من باب الظن فهو مبني على اعتبار الظن في أصول الدين» ^(٢).

وعلق المصنف عليه بما حاصله: أن مقصود الشيخ بقوله: «وأما الشرعية الاعتقادية فلا يعتبر الاستصحاب فيها» إما أن يكون الأحكام الشرعية الاعتقادية، في مقابل الأحكام الشرعية العملية الفرعية كالصلاة، وإما أن يكون نفس المعتقدات أي الأمور التي لا بدّ من الاعتقاد بها.

وعلى كلٍ منهما يرد عليه بالمنع من تعليل عدم جريان الاستصحاب - بناءً على أخذه من الأخبار - بعدم إمكان الحكم بوجوب الاعتقاد عند الشك، لزوال الاعتقاد.

وجه المنع: أن الشك في وجوب الاعتقاد لا يُزيل نفس الاعتقاد، والشك في

«١» حاشية الرسائل، ص ٢٢٢

«٢» فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢٥٩

وقد انقدح بذلك^{١)}

الأمر الاعتقادي وإن كان مزيلاً للاعتقاد بمعنى الإيقان، لكنّه لا ينافي عقد القلب عليه والالتزام بواقعه فيما لم يعتبر فيه المعرفة. ولأجله لا بدّ من التفصيل في الأمور الاعتقادية بين ما يكفي فيه عقد القلب عليها ولو لم يعلم بها كتفاصيل عالم البرزخ، وبين ما يكون المطلوب فيها المعرفة واليقين بها، فإنّه لا مانع من جريان الاستصحاب في القسم الأوّل حكماً وموضوعاً، كما تقدّم بيانه.

مضافاً إلى: أنّ الاعتقاد إن كان بمعنى المعرفة اليقينية، فلا وجه للتفصيل في الاستصحاب بين حجتيه بالأخبار وحجتيه بالظن، إذ المفروض عدم الجدوى في الاستصحاب، لعدم إفادته المعرفة المطلوبة في الاعتقاد وإن كان حجةً من باب الظن. وأمّا دعوى شيخنا الأعظم «أنّ الاستصحاب حكم عملي» فيردّها ما في المتن من أنّه في مقابل الأمانة الكاشفة عن الواقع، لا بمعنى اختصاصه بأعمال الجوارح حتى لا يجري في الأحكام المتعلقة بأعمال الجوانح. وعليك بمزيد التأمل في كلمات الشيخ والمصنف هنا وفي الحاشية، لعلّك تستفيد منها أمراً آخر.

(١) أي: ظهر بما ذكر - من أنّ الاعتقادات كالموضوعات في توقف جريان الاستصحاب فيها على كون المورد ذا أثر شرعي - أنّه لا مجال للاستصحاب في نفس النبوة... إلخ.

توضيحه: أنّه يحتمل في النبوة المستصحة وجوه ثلاثة:

أولها: أن يراد بها صفة كمالية نفسانية تكوينية موجبة للاستيلاء على التصرف في الأنفس والآفاق، والفوز بمنصب الرئاسة العامة الإلهية، وهذه المرتبة العالية من كمال النفس تستلزم تلقّي المعارف الإلهية من المبدأ الأعلى بلا توسط بشر. والثّبي

على هذا « فعيل » بمعنى مفعول، باعتبار تلقيه للوحي، فينبئه تعالى بما شاء .
 ثانيها: أن يراد بها منصب مجعول إلهي، كولاية الفقيه على القصر، وولاية الأب
 والمجد على الصغير، وكالقضاة والملكية وغير ذلك من الأحكام الوضعية، فالنبوة
 على هذا ليست بمعنى كون نفسه المقدسة مجلى المعارف - وإن كانت هذه الصفة ممّا
 لا بدّ منها في اعتبار النبوة - بل بمعنى جعله مُخبراً ومبلّغاً عنه تعالى وسفيراً إلى
 خلقه، فبعبثته يثبت له منصب المخبرية والسفارة. وللنبوة حينئذٍ معنى فاعلي لا
 مفعولي، لأنّها بالمعنى الأوّل أمر واقعي، لأنّ النبي ممّن أنبأه الله تعالى بمعارفه، لا أمر
 اعتباري.

ثالثها: أن يراد بالنبوة المستصحبة أحكام شريعة يشك في منسوخيتها بشريعة
 أخرى. فهذه احتمالات ثلاثة لا بدّ من ملاحظة كلّ منها.

فإن أُريد بها المعنى الأوّل، فلا يجري فيها الاستصحاب، إمّا لاختلال ركن
 الشك في البقاء، وإمّا لاختلال شرط جريانه أعني به كون المستصحب حكماً شرعياً
 أو موضوعاً لحكم شرعي.

أمّا اختلال الشك، فلأجل أنّ الشك في بقاء النبوة - بمعنى المرتبة القدسية -
 لا بدّ أن يكون إمّا لانحطاط نفسه المقدّسة، أو للموت، أو لمجيء نبيٍّ آخر، والكل
 غير معقول.

أمّا الأوّل - وهو الذي اقتصر عليه في المتن - فلأنّ الانحطاط إمّا يتصور في
 الملكات الحاصلة للنفس بالتخلق من تحليها بالفضائل بسبب المجاهدة كملكة العدالة
 والجود والإيثار، فيحصل الضعف فيها، بل ربما تزول بسبب تسويّلات النفس الأمانة
 بالسوء. وحيث إنّ لملكة النبوة درجة التحقق ووصولها من مرتبة القوة والاستعداد
 إلى مرتبة الفعلية المستلزمة لمقام الوحي، فإنحطاطها معناه العود والانقلاب إلى القوة

المستحيل عادةً.

وأما الثاني، فلأن الموت لا يوجب زوال سائر الملكات الراسخة فضلاً عن هذه الملكة الشاخنة، كيف والدنيا مزرعة الآخرة، والمعرفة بذر المشاهدة، فكيف يعقل زوالها بالموت؟ وكيف تتقلب النفوس العالية الخاصية بالموت إلى نفوس سافلة عامية، مع أن الموت لو لم يوجب قوة المشاهدة لم يوجب ضعفها.

وأما الثالث - وهو زوالها بمجيء نبي لاحق ولو كان أكمل - فلوضوح أن زيادة كمال شخص لا توجب زوال كمال شخص آخر أو نقصه.

وعليه، فلا يعقل الشك في بقاء النبوة بهذا المعنى حتى يستصحب، هذا كله في اختلال الشك في البقاء.

وأما اختلال شرط الاستصحاب، فلوضوح أن النبوة بهذا المعنى أمر تكويني لازم لمرتبة كمال النفس، فلو فرض محالاً إمكان انحطاط النفس عن تلك المرتبة لا يجري فيها الاستصحاب، لعدم كونها مجعولاً شرعياً كما هو ظاهر، ولا موضوعاً لحكم شرعي مهم، إلا في مثل نذر شيء له تعالى على تقدير بقاء هذه الصفة الكمالية لذلك النبي وعدم انحطاطها.

فإن قلت: وجوب العمل بأحكام شريعته من آثار بقاء نبوته، فكيف لا يكون لبقائها أثر شرعي؟

قلت: وجوب العمل بالأحكام ليس من آثار النبوة بهذا المعنى حتى يترتب على استصحابها، إذ لو علم ببقائها بهذا المعنى لا يجب أيضاً العمل بأحكام شريعته مع العلم بحدوث شريعة أخرى ناسخة بسبب بعث نبي آخر، فوجوب العمل بالأحكام أثر بقاء النبوة بالمعنى الثاني أي المنصب الإلهي الذي هو من سنخ الأمور الاعتبارية، وهذا - كما سيأتي - يجري فيه الاستصحاب، ويترتب عليه آثاره الشرعية.

أته لا مجال له^١ في نفس النبوة، إذا كانت ناشئةً من كمال النفس^٢ بمثابة يوحى إليها، وكانت^٣ لازمةً (*) لبعض مراتب كمالها،

هذا كله في حكم النبوة بمعنى الملكة القدسية الباقية بقاء نفسه المطمئنة في العوالم والنشآت.

وإن أُريد بها المعنى الثاني، فسيأتي حكم الاستصحاب فيه.

(١) أي: للاستصحاب، وضمير «انه» للشأن.

(٢) هذا إشارة إلى النبوة بالمعنى الأول، وهو ما ينشأ من كمال النفس.

(٣) معطوف على «كانت» يعني: وكانت النبوة لازمةً لبعض مراتب كمال النفس.

(*) ظاهر هذه الكلمة كصريحه في الحاشية: «فالنبوة صفة قائمة بنفس النبي غير قابلة للارتفاع»^١ «كون النبوة - بمعنى كمال النفس - من لوازم وجود شخص النبي، ومما يستحيل انفكاكها عنه، وقد علّله المحقق الإصفهاني رحمته بما ذكرناه في التوضيح من أنها درجة تحقق الكمال والمعرفة الشهودية، لا درجة التخلق حتى يمكن زوالها^٢». لكن دعوى الاستحالة العادية هنا أولى من دعوى الاستحالة العقلية، إذ لا ريب في أنّ هذه المرتبة من الكمال الموجب لتلقي الوحي منه تعالى فضلٌ منه وعطاءٌ يجوبه من يشاء من خلقه، فالنبوة بهذا المعنى أيضاً ملكة تعالى يزعمها ممن يشاء ويعطيها من يشاء، فكما أنّ سلب الملكية الاعتبارية تحت حیطة قدرته تعالى، كذلك سلب ذلك الكمال النفساني الحاصل بممارسة أشق المجاهدات التي يعجز عنها غيره.

والحاصل: أنّ دعوى كون النبوة - بهذا المعنى - كالزوجية للأربعة من لوازم

«١» حاشية الرسائل، ص ٢٢٤

«٢» نهاية الدراية، ج ٥، ص ٢١٤

إمّا^(١) لعدم الشكّ فيها بعد اتّصاف التّفنّس بها^(٢)، أو لعدم^(٣) كونها مجعولةً، بل من الصفات الخارجيّة التكوينيّة، ولو^(٤) فُرض الشكّ

(١) بيان لوجه قوله: «لا مجال له» وقد ذكر لعدم المجال لجريان الاستصحاب في النبوة بالمعنى الأوّل وجهين على سبيل منع الخلو، متقدمين آنفاً بقولنا: «فإن أريد بها المعنى الأوّل فلا يجري فيها الاستصحاب ... إلخ».

الأوّل: عدم الشك في بقائها.

الثاني كونها من الصفات التكوينية، فلا يجري فيها الاستصحاب ولو مع الشك في بقائها، لاحتمال انحطاط التّفنّس عن تلك المرتبة العالية. وذلك لعدم كونها من المجعولات الشرعية ولا ممّا يترتب عليه حكم شرعي، ومن المعلوم توقف جريان الاستصحاب على تحقق أحدهما.

(٢) هذا الضمير وضمير «فيها» راجعان إلى «النبوة».

(٣) معطوف على «لعدم الشك» وهذا إشارة إلى ثاني وجهي عدم جريان الاستصحاب الذي تقدم بقولنا: «الثاني: كونها من الصفات التكوينية».

(٤) وصلية، وغرضه أنّ الاستصحاب لا يجري في النبوة بالمعنى الأوّل حتى لو فرض الشك في بقائها - الذي هو ثاني ركني الاستصحاب - لما عرفت من عدم كون النبوة بهذا المعنى حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي.

الذات، أو ككّمه وكيفه من العوارض اللازمة لوجوده في هذه النشأة، لا يخلو إثباتها من تكلف، فإنّ هذه الدرجة السامية كمال منّة منه تعالى عليه، كجماله واستواء خلقه ممّا يعقل زوالها، وإن لم تجر سنّته على سلبها عن أوليائه، فدعوى الاستحالة العادية أولى ممّا في المتن.

في بقائها^١) باحتمال^٢) انحطاط النفس عن تلك المرتبة، وعدم^٣) بقائها بتلك المثابة، كما^٤) هو الشأن في سائر الصفات والملكات الحسنة الحاصلة بالرياضات والمجاهدات، وعدم^٥) أثر شرعي مهم^٦) لها يترتب عليها باستصحابها^٧).

(١) أي: في بقاء النبوة.

(٢) الباء للسببية، يعني: ولو فرضُ الشك في بقائها بسبب احتمال انحطاط النفس... إلخ، وغرضه بيان منشأ الشك في بقاء النبوة، وهو احتمال انحطاط النفس. (٣) معطوف على «انحطاط» ويمكن عطفه على «بقائها» يعني: ولو فرضُ الشك في بقائها وارتفاعها بسبب احتمال انحطاط النفس.

والإيجازُ يقتضي أن تكون العبارة هكذا: «ولو فرض الشك في بقائها وارتفاعها باحتمال انحطاط النفس عن تلك المرتبة، كما هو الشأن...».

(٤) أي: أن احتمال انحطاط النفس شأنُ سائر الصفات والملكات الحاصلة بالرياضات، إذ مع حصول ضعفٍ في تلك الرياضات المحصّلة للملكات تنحطُّ تلك الملكات عن المراتب العالية الحاصلة بالرياضات الشاقة.

(٥) معطوف على «عدم كونها مجعولة» يعني: أن المنع عن جريان الاستصحاب في النبوة بالمعنى الأول إنما هو لعدم كون المستصحب بنفسه أثراً شرعياً ولا موضوعاً له، والمفروض إناطة جريانه بأحدهما.

وعليه، فالواو في «وعدم» بمعنى «مع» فمنع جريان الاستصحاب منوط بأمرين:

أحدهما: عدم مجعولية المستصحب، والآخر: عدم ترتب أثر شرعي عليه.

(٦) احتراز عن غير المهم، وهو الحاصل نادراً بعنوان ثانوي كالنذر وأخويه.

(٧) هذا الضمير وضميراً «لها، عليها» راجعة إلى النبوة.

نعم ^(١) لو كانت النبوة من المناصب المجعولة، وكانت كالولاية ^(٢)، وإن ^(٣) كان لا بدّ في إعطائها من أهليّةٍ وخصوصيّةٍ ^(٤) يستحقّ بها ^(٥) لها، لكانت ^(٦) مورداً للاستصحاب بنفسها، فيترتب ^(٧) عليها

(١) استدراك على قوله: «وقد انقذ بذلك» وإشارة إلى المعنى الثاني للنبوة، وحاصله: أنّه يمكن إجراء الاستصحاب في نفس النبوة بناءً على كونها من المناصب المجعولة كالولاية والقضاة ونحوهما من الأحكام الوضعية التي تنالها يدُ الجعل، إذ المفروض كون النبوة بنفسها حينئذٍ مجعولاً شرعياً، لا صفةً تكوينيةً غير قابلة للاستصحاب كما هو مقتضى معناها الأوّل الذي يعدُّ من المعدّات للنبوة التي هي من المناصب المجعولة. لكن يشكل إجراء الاستصحاب في النبوة المجعولة الإلهية من ناحية أخرى سيأتي بيانها.

(٢) أي: في كونها من المناصب المجعولة، والإيجاز يقتضي إسقاط كلمة «وكانت».

(٣) وصلية، وهذه الجملة معترضة، يعني: أنّ هذا المنصب الرفيع وإن كان إلهياً، ولكنه يحتاج إلى محلّ قابل، فالنبوة التكوينية توجد القابلية والأهلية لإفاضة المنصب الإلهي الشامخ.

(٤) المراد بالخصوصية كمال النفس بمرتبةٍ يجعلها أهلاً لإفاضة النبوة الإلهية.

(٥) أي: بالأهليّة، وضمير «إعطائها» راجع إلى النبوة.

(٦) جواب «لو كانت» يعني: لو كانت النبوة من المناصب المجعولة، لكانت بنفسها مورداً للاستصحاب، لاجتماع أركانها، إذ المفروض كون النبوة حينئذٍ من المجعولات الشرعية.

(٧) هذا متفرع على جريان الاستصحاب في النبوة التي تكون من المناصب المجعولة، فإنّ لازم صحة جريانه فيها هو ترتب آثار النبوة على استصحابها.

آثارها^١ - ولو كانت^٢ عقليةً - بعد^٣ استصحابها، لكنّه^٤ يحتاج إلى دليلٍ (*).

(١) هذا الضمير وضميراً «بنفسها، عليها» راجعة إلى النبوة.

(٢) يعني: ولو كانت آثار النبوة عقليةً، كوجوب الإطاعة الذي هو حكم عقلي مترتب على الحكم مطلقاً، سواء أكان واقعياً أم ظاهرياً، كما تقدم ذلك في التنبيه التاسع، فيترتب هذا الحكم العقلي على النبوة الثابتة بالاستصحاب، كترتبه على النبوة الثابتة بالقطع.

(٣) هذا الظرف متعلق بـ «فيترتب» وضمير «استصحابها» راجع إلى النبوة.

(٤) استدراك على قوله: «لكانت مورداً» وبيان للإشكال الذي أشرنا إليه آنفاً

(*). سواء أكان الاستصحاب أصلاً عملياً أم دليلاً اجتهادياً، لافتقاره على التقديرين إلى دليل شرعي على اعتباره، فإن كان ذلك الدليل من الشرع السابق له الدور.

وإن كان من الشريعة اللاحقة، فلا يجدي في بقاء الشريعة السابقة، لأن اعتبار الاستصحاب من الشريعة اللاحقة مستلزم لنسخ الشريعة السابقة، وعدم شك في بقائها حتى يجري فيه الاستصحاب.

ولو كان الدليل على اعتبار الاستصحاب بناء العقلاء، لم يصح الاستناد إليه إلا بعد الإمضاء، فيقع الكلام في أن الشرع السابق أمضاه أو اللاحق، فإن كان هو السابق لزم الدور، وإن كان هو اللاحق فذاك مساوق للنسخ وعدم الشك في البقاء، وهو خلف.

وتوهم كفاية حجية الاستصحاب في الشريعتين لصحة جريانه في النبوة، فاسد، لأن ثبوتها في الشريعة اللاحقة لا يثبت اعتبار النبوة السابقة، إذ لو كان دليل اعتبار الاستصحاب صالحاً لشموله للنبوة السابقة المشكوكة، لزم من هذا العموم عدم اعتبار نفسه، لأن بقاء اعتبار النبوة السابقة يقتضي بطلان النبوة اللاحقة الملزوم لبطلان العموم، فالشك فيها يستلزم الشك في صحة العموم.

كان هناك غير منوط بها^(١)، وإلا^(٢) لدار، كما لا يخفى.
 وأما استصحابها^(٣) بمعنى استصحاب بعض أحكام شريعة مَنْ اتَّصف بها،
 فلا إشكال فيها^(٤) [فيه]

بقولنا: «لكن يشكل إجراء الاستصحاب من ناحية أخرى».

ومحصّل الإشكال المانع عن جريان الاستصحاب في النبوة بمعنى المنصب الإلهي هو لزوم الدور، توضيحه: أنّ جريانه فيها منوط بحجّيته من غير ناحية بقاء النبوة، إذ لو كانت منوطةً ببقائها لزم الدور، لتوقف بقائها على الاستصحاب كما هو المفصود، فلو توقف اعتباره على بقاء النبوة، كان دوراً موجباً لامتناع التمسك به لإثبات بقاء النبوة.

(١) أي: بالنبوة.

(٢) أي: وإن لم يكن هناك دليل غير منوط بالنبوة لدار، وقد عرفت تقريب الدور. هذا تمام الكلام في النبوة بمعنى المنصب المجعول.

وإن أُريد بها بعض أحكام شريعة مَنْ اتَّصف بها، فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيها، لكون المستصحب حكماً شرعياً.

فصار المتحصل من جميع ما ذكر: أنّ الاستصحاب لا يجري في النبوة بمعناها الأول، لكونها من الصفات التكوينية الخارجية، وكذا بمعناها الثاني، لاستلزامه الدور. وأما بمعناها الثالث فيجري فيها بلا مانع، على ما مرّ تفصيله في استصحاب عدم النسخ.

(٣) أي: استصحاب النبوة، وهذا إشارة إلى النبوة بمعناها الثالث، وقد تقدم أنفاً بقولنا: «وإن أُريد بها بعض أحكام شريعة ... إلخ».

(٤) أي: في استصحابها، فالأولى تذكير الضمير كما في بعض النسخ، والأنسب بمقتضى السياق أن يقال: «وأما النبوة بمعنى بعض أحكام شريعة مَنْ اتَّصف بها،

كما مر^(١).

ثم لا يخفى^(٢) أن الاستصحاب لا يكاد يُلزم به الخصم، إلا إذا اعترف بأنه

فلا إشكال في استصحابها.

(١) يعني: في التنبيه السادس، في استصحاب عدم نسخ بعض أحكام الشرائع السابقة^(١).

(٢) هذا أحد الأمور التي عقد هذا التنبيه لبيانها، وقبل الخوض فيه مهّد له مقدمة، وهي: أن الاستدلال بالاستصحاب يكون تارة لإثبات الدعوى، وإقناع النفس، ومعدوريته في بقاءه على الشريعة السابقة، كما هو شأن البرهان الحقيقي، وأخرى لإلزام الخصم، ودعوة المسلم إلى اليهودية، كما هو شأن البرهان الجدلي. وفي كليهما يعتبر أمور:

الأول: اليقين بالثبوت والشك في البقاء، ضرورة أنهما ركنا الاستصحاب.

الثاني: كون المستصحب أثراً شرعياً أو ذا أثر شرعي.

الثالث: الاعتقاد بحجية الاستصحاب، وقيام الدليل عليها.

فإن هذه الأمور معتبرة في البرهان الذي يراد به إثبات الدعوى، إذ لا يكون الاستصحاب حجة مع فقد أحد هذه الأمور، فلا يصلح لإثبات الدعوى.

كما أنها معتبرة في البرهان الجدلي الذي يراد به إلزام الخصم، إذ مع فقدان كلها أو بعضها لا يرى المورد من موارد الاستصحاب حتى يكون حجة على الخصم ويُلزم به، وتبطل به دعواه، إذ لا بدّ في إلزامه من اعترافه بجريان الاستصحاب في المورد، ومع إنكاره لشرط من شرائطه واعتقاده بعدم جريانه فيه كيف يعقل إلزامه به؟ ففي البرهان الجدلي الملزم للخصم المبطل لدعواه يعتبر اعترافه باجتماع

على يقين فشكّ،

جميع شرائط البرهان عنده، كاجتماعها عند مَنْ يقنع به نفسه، ويثبت به دعواه، ولذا قال المصنف رحمته: «لا يكاد يلزم به الخصم إلا إذا اعترف ... إلخ».

وهذه المقدمة يتضح أنّه لا مجال لتثبيت الكتابي باستصحاب نبوة موسى على نبينا وآله وعليه السلام، لا إلزاماً للخصم وهو المسلم، ولا إقناعاً لنفسه.

أمّا الأوّل، فلانتفاء الشرط الأوّل والثاني فيه، إن أُريد بالنبوة الصفة الكمالية القائمة بنفسه المقدسة التي من شؤونها تلقي المعارف الإلهية والفيوضات الربانية، وذلك لليقين ببقاء النبوة بهذا المعنى، فلا شكّ في بقائها حتى يجري فيها الاستصحاب. كما لا أثر شرعاً لهذه النبوة، فينتفي الشرط الثاني أيضاً، وهو كون المستصحب أثراً شرعياً أو موضوعاً له.

ولانتفاء الشرط الأوّل أيضاً - وهو الشك في البقاء دون الشرط الثاني - إن أُريد بالنبوة الشريعة، حيث إن ارتفاعها معلوم، لعلم المسلم بنسخها بهذه الشريعة، فلا يكون شاكاً في ارتفاع شريعته حتى يجري فيها الاستصحاب ويلزمه الكتابي به.

وأما الثاني - وهو تثبيت الكتابي باستصحاب نبوة موسى على نبينا وآله وعليه السلام لإقناع نفسه - فلا مجال له، إذ لو أُريد بالنبوة المنصب الإلهي الذي لا بدّ من تحصيل اليقين به بالنظر إلى المعجزات ودلائل النبوة، فلا يجري فيها الاستصحاب، لأنّه لا يوجب المعرفة.

ولو أُريد بها الشريعة، فالكتابي وإن كان متيقناً بأصلها وشاكاً في بقائها، إلا أنّ جريانه فيها منوط بالدليل على اعتباره.

فإنّ كان ذلك الدليل من نفس تلك الشريعة لزم الدور، لتوقفها على اعتبار الاستصحاب، وتوقف اعتباره عليها.

فيما^(١) صحّ هناك التعبد والتزليل^(٢)، ودلّ عليه الدليل^(٣). كما^(٤) لا يصحّ أن يقنع

وبعبارة أخرى: حجية الاستصحاب وإن كانت ثابتةً في شريعة موسى عليه السلام،
 إلا أن الكتابي حيث إنّه شاك في بقاء أصله بعنه عليه السلام، لاحتمال منسوخيه بشريعة
 الإسلام، فهو شاك أيضاً في حجية الاستصحاب بما أنّها حكم من شرائع الكليم عليه السلام،
 ولا ريب في أن إقناع النفس ببقاء شريعة مشكوك حالها منوطٌ بدليل قطعي، لا بما
 هو مشكوك في نفسه

وإن كان من هذه الشريعة لزم الخلف إذ لازم اعتباره من هذه الشريعة
 إقناع الشريعة لسابقه

ولو أريد بالنبوه الكمال النفساني الحاصل بالباطنات، فلا مجال لجريان
 الاستصحاب فيها، لئليقن بقائنها.

مصافاً إلى عدم تربط الأمر شرعي عليه

متعلق - « يلزم » أي: إذا كان المستصحب النبوة بالمعنى الثالث، وهو

أحكام شريعة موسى عليه السلام

(٢) غرضه أن مجرد اعتراف الخصم بكونه على يقين فشكّ، لا يكفي في إلزامه،
 بل لا بدّ من كون المورد من موارد صحة التزليل والتعبد في ظرف الشك، بأن
 لا يكون من الأمور الاعتقادية التي يجب تحصيل المعرفة بها، وإلا فلا يجري فيها
 الاستصحاب، لأنّه لا يوجب المعرفة، فلا يصحّ التعبد والتزليل في تلك الأمور
 الاعتقادية ثبوتاً

(٣) هذا مقام الإثبات، إذ مجرد إمكان التعبد لا يُثبت فعلية التعبد، بل فعليته
 منوطة بدلالة الدليل عليها.

(٤) غرضه أن هذين الشرطين معبران أيضاً في من يتمسك بالاستصحاب

به ' إلا مع اليقين والتكّ، والدليل^(٢) على التنزيل
ومنه^(٣) انقذح أنه لا موقع لتثبّت الكتابي باستصحاب نبوة موسى

لإقناع نفسه وإثبات دعواه، لما مرّ آنفاً من لزوم اجتنام التّائط في البرهان مطلقاً
حقيقياً كان أو جدلياً

(١) أي يفنع الكتابي بالاستصحاب

(٢) معطوف على « اليقين » يعني: ومع الدليل على التنزيل .

(٣) أي: ومن عدم جريان الاستصحاب في أحكام شريعة موسى ﷺ، وغرضه
من هذه العبارة - بعد تمهيد المقدمة المزبورة - بيان ذي المقدمه الذي هو أحد الأمور
الاعبة إلى عقد هذا التنبيه، والمراد بذلك الأمر هو ما جرى بين عصر اهل الكتاب
وبين بعض السادة الأعلام (*) - وهو السيد السند العلامة السيد محمد باقر القزويني -

(*) قد نُسبت هذه المناظره والجواب عن استصحاب الكتابي إلى جمع من
أعلام أصحابنا رضوان الله تعالى عليهم، منهم العلامة الأوحّد صاحب الكرامات الياهرة
الأورع الزكي المرضي السيد محمد مهدي بحر العلوم الطباطبائي رحمته الله.

لكن صحة هذه النسبة لا تخلو من تأمل، لأنّ المناظره التي وقعت بينه وبين
بعض علماء اليهود في قرية « ذي الكفل » وضبطها بخصوصياتها تلميذه السيد الفقيه
الجليل صاحب مفتاح الكرامة رحمته الله، ونقلها بعضُ أحفاد السيد بحر العلوم في مقدمة
رجاله المعروف بالفوائد الرجالية، ليست ناظره إلى استصحاب نبوة موسى ﷺ، بل
ناظره إلى جهات أخرى، والسيد قد تعرّض لها وأجاب عنها، وأفحم اليهودي
بالاحتجاج عليه بما وقع في التوراة من التحريفات والقبايح والشنائع والافتراء على
نبي لوط عليه السلام وبنتيه، وغير ذلك ممّا يستقل بقبحه العقل .

وبالجملة: تلك المناظره تتضمّن فوائد مهمة أوجبت هداية عدّة كثيرة من جماعة

أصلاً، لا إلزاماً للمسلم، لعدم^(١) الشك في بقائها قائمةً بنفسه المقدسة، واليقين^(٢)

على ما في شرح المحقق الآشتياني^(٣)، أو السيد الأجل بحر العلوم، أو العلامة السيد محسن الكاظمي، أو السيد حسين القرويبي قدس الله تعالى أرواحهم الطاهرة، على ما في أوثق الوسائل^(٤)، أو جميعهم، لإمكان تعدد الواقعة - من مناظرة مع بعض أبحار اليهود، وهي:

أنّ الكتابي في مقام إلزام المسلمين تمسك بالاستصحاب، بتقريب: أنهم متيقنون بنبوّة موسى عليه السلام، فعليهم إثبات نسخها، فإن الاستصحاب يقتضي بقاء شرعه إلى أن يثبت نسخه.

ومن هنا يظهر الفرق بين هذا التنبيه وبين التنبيه السادس، كما نَبهنا عليه هناك، فلاحظ.

- (١) تعليل لعدم صحة تمسك الكتابي بالاستصحاب لإلزام المسلم. ومحصّل التعليل كما مرّ آنفاً: عدم الشك في بقاء النبوّة بمعنى الصفة الكمالية النفسانية، ومع العلم ببقائها لا مورد للاستصحاب. مع أنّه لا أثر لها شرعاً حتى تستصحب.
- (٢) معطوف على «عدم الشك» يعني: ولليقين بنسخ شريعته إن أُريد بالنبوّة

اليهود القاطنين في قرية «ذي الكفل» وينبغي لأهل العلم مراجعة هذه المناظرة والاستفادة من فوائدها التي أفادها السيد زين الدين فيها، شكر الله مساعيه الجميلة، وجزاه عن العلم والإسلام خير الجزاء^(٥).

«١» بحر الفوائد، ج ٣، ص ١٥٠

«٢» أوثق الوسائل، ص ٥١٦

«٣» الفوائد الرجالية، ج ١، المقدمة، ص ٥٠ إلى ٦٥

بنسخ شريعته، وإلا^(١) لم يكن بمسلم. مع^(٢) أنه لا يكاد يُلزم به ما لم يعترف بأثمه على يقينٍ وشك^(٣). ولا إقناعاً^(٤) مع الشك، للزوم^(٥) معرفة النبي بالنظر^(٦)

المستصحبة: الشريعة، إذ المسلم يقطع بنسخ شريعة موسى ﷺ، وإلا فليس بمسلم.

فعلى التقديرين: لا يُلزم المسلمُ باستصحاب الكتابي:

إمّا للقطع بالبقاء، إن أُريد بالنبوة الصفة الواقعية المحاصلة بالرياضات، لكن

قطع المسلم بالبقاء لا يجدي الكتابي الذي مقصوده إثبات بقاء شرع موسى ﷺ.

وإمّا للقطع بالارتفاع، إن أُريد بالنبوة الشريعة، كما تقدّم تفصيله آنفاً.

(١) أي: وإن لم يكن المسلم متيقناً بالنسخ لم يكن بمسلم.

(٢) هذا متمّم لقوله: «لعدم الشك ... إلخ» يعني: كيف يمكن إلزام المسلم

باستصحاب شريعة موسى ﷺ القاطع بنسخها؟ مع أنه لا بدّ في إلزام الخصم

بالبرهان الجدلي - وهو الاستصحاب هنا - من تحقق موضوعه وهو اليقين والشك

اللذان هما ركننا الاستصحاب، حتى يمكن إلزام المسلم به.

(٣) والمفروض أنه لا يمكن للمسلم - من حيث إنّه مسلم - أن يكون متيقناً

بشريعة موسى ﷺ وشاكاً في بقائها، بل هو متيقن بارتفاعها، فينتفي الشك في البقاء

الذي هو ثاني ركني الاستصحاب، ومع انتفائه لا يبقى مجال لجريانه.

(٤) معطوف على «إلزاماً» وحاصله - الذي تقدم تفصيله - هو: أن

الاستصحاب بالنسبة إلى الكتابي وإن أمكن جريانه، لكونه شاكاً، لكنه لا يجديه

أيضاً بحيث يعول عليه في تكليفه، لأنّ النبوة من الأمور الاعتقادية التي يجب تحصيل

المعرفة بها بالنظر إلى معجزات النبي ودلائل نبوته، ولا يُكتفى فيها بالاستصحاب.

(٥) تعليل لقوله: «ولا إقناعاً» يعني: أن النبوة ممّا يجب تحصيل المعرفة بها.

(٦) متعلق بـ «معرفة» وقوله: «عقلاً» قيد أيضاً لـ «معرفة» والأولى أن

تكون العبارة هكذا: «للزوم معرفة النبي عقلاً بالنظر إلى حالاته ومعجزاته».

إلى حالاته ومعجزاته عقلاً^١، وعدم^٢ الدليل على التعبد بشريعته لا عقلاً ولا شرعاً^٣

(١) قلو فُرِضَ حجية الاستصحاب بنظر الكتابي. فليس له أيضاً التمسك به في إثبات بقاء البوه المجعوله حيث إن معرفة النبي ليست بأقل من الأحكام العملنة الفرعية التي لا يجوز استصحابها إلا بعد الفحص والبأس عن الناسخ والمخصّص والمقيّد، فلا وجه لاستصحاب النبوة قبل الفحص عن ورود شريعة أخرى وعدمه، ومن المعلوم أنّ الكتابي لو تفحص - ولم يكن يَمَنُّ أعمى الله قلبه - لاستبصر وأذعن بالحق.

(٢) معطوف على «لزوم»، وهذا إشارة إلى أنّ الكتابي إذا أراد التعبد بشريعة موسى ﷺ، فكلا ركني الاستصحاب - وهما اليقين والشك - وإن كانا موجودين، لكن شرط الثالث المتقدم بقولنا: «الثالث الاعتقاد بحجية الاستصحاب وقيام الدليل عليها... إلخ» مفقود. لعدم دليل على اعتباره هنا لا عقلاً ولا شرعاً

أمّا الأول، فلأنّ البناء على الحالة السابقة المتيقنه عند الشك في بقائها لسر من المستنقلات العقلية كحسن الإطاعة وبيع المعصية. ولو سلّم كونه ممّا استقرت عليه سيره العقلاء، فاعتباره منوط بإمضاء الشرع، فيرجع ذلك إلى الدليل الشرعي فإن كان الإمضاء من الشرع السابق، فاستصحاب النبوة السابقه سوفف على ثبوتها وثبوتها على استصحاب النبوة، وهذا دور

وإن كان الإمضاء من الشرع اللاحق، لزم الخلف وهو ارتفاع البوه السابقة

بالسسخ

وأمّا الثاني، فهو عين ما ذكر في دليل إمضاء بناء العملاء.

٣، قد عرفت تقريب عدم الدليل عقلاً وشرعاً على اعتبار الاستصحاب في

والإتكال^(١) على قيامه في شريعتنا، لا يكاد^(٢) يجديه إلا على نحو محال.

جواز التعبد بالشريعة السابقة مع الشك فيها.

(١) هذا إشارة إلى دفع توهم، وهو: عدم تسليم قوله: «ولا شرعاً» بتقريب أن قيام الدليل على اعتبار الاستصحاب في شرعنا كافٍ في ثبوت الدليل الشرعي على اعتباره.

(٢) هذا دفع التوهم، وحاصله كما مر: أن اعتبار الاستصحاب في شريعتنا لا يجدي الكتابي أصلاً، إذ لازم اعتباره في هذه الشريعة ارتفاع الشريعة السابقة، حيث إن اعتقاده باعتبار الاستصحاب في هذه الشريعة يتوقف على تصديق هذه الشريعة، ضرورة أن حجية الاستصحاب من أحكامها، فالإذعان بحجيتها موقوف على تصديق أصل الشريعة، وتصديقها مساوق لليقين بارتفاع الشرع السابق، فيلزم من استصحاب ذلك الشرع عدمه، وهو ما أفاده بقوله: «محال».

هذا تمام ما أفاده المصنف في منع تمسك أهل الكتاب بالاستصحاب لإثبات بقاء شريعتهم وعدم نسخها، وهو موافق للوجه الأول الذي اختاره الشيخ الأعظم في منع هذا الاستصحاب، فإنه بَيِّنَةٌ بعد أن تعرض لأجوبة عديدة عن هذا الاستصحاب وناقش فيها، أجاب عنه بوجوه خمسة، قال في أولها: «ان المقصود من التمسك به إن كان الاقتناع به في العمل عند الشك فهو ... فاسد جداً، لأن العمل به على تقدير تسليم جوازه غير جائز إلا بعد الفحص والبحث، وحينئذ يحصل العلم بأحد الطرفين ... وإن أراد به الإسكات والإلزام، ففيه: أن الاستصحاب ليس دليلاً إسكاتياً، لأنه فرع الشك، وهو أمر وجداني - كالقطع - لا يلزم به أحد» «فراجع»^(١)

ووجوب^(١) العمل بالاحتياط عقلاً - في حال^(٢) عدم المعرفة - بمراعاة^(٣) الشريعتين ما لم يلزم^(٤) منه الاختلال، للعلم^(٥) بثبوت إحداهما على^(٦) الإجمال، إلا^(٧) إذا علم بلزوم البناء على الشريعة السابقة ما لم يعلم الحال (*).

(١) معطوف على «لزوم المعرفة» يعني: أن الكتابي الشاك ليس له أن يقنع بالاستصحاب الذي لا يفيد إلا حكماً ظاهرياً، بل عليه الفحص والنظر لتحصيل المعرفة مع الإمكان، وبدونه ليس له الاعتماد على الاستصحاب في أعماله، بل عليه أن يعمل بمقتضى العلم الإجمالي، وهو العمل بكلتا الشريعتين ما لم يلزم منه اختلال النظام.

والخاص: أن الاستصحاب لا يجدي الكتابي لا اعتقاداً ولا عملاً.

(٢) متعلق بـ «العمل» ويمكن تعلقه بـ «وجوب» كتعلق «عقلاً» به.

(٣) متعلق بـ «بالاحتياط».

(٤) قيدٌ لوجوب الاحتياط، يعني: يجب الاحتياط بمراعاة الشريعتين ما لم يلزم من الاحتياط اختلال النظام، فلو اختل النظام بالاحتياط التام، لم يجب العمل به.

(٥) متعلق بـ «وجوب العمل» وتعليل له، يعني: يجب الاحتياط عقلاً لأجل

العلم الإجمالي بثبوت إحدى الشريعتين.

(٦) متعلق بـ «للعلم» وضمير «إحداهما» راجع إلى «الشريعتين».

(٧) استثناء من وجوب الاحتياط عقلاً، وحاصل الاستثناء: أنه إذا ثبت

اعتبار الاستصحاب بالنسبة إلى حجية الحجج بنظر العقل - كثبوت اعتباره في عدم الحجية عند الشك في حدوثها - لم يجب الاحتياط بمراعاة الشريعتين، بل يعمل بما

(*). قد عرفت تفصيل ما أفاده المصنف رحمته في رد استصحاب الكتابي،

ولا بأس بالتعرض لبعض الوجوه التي أفادها غيره في رده، وهو ما نُسب إلى مولانا

يقتضيه الاستصحاب من بقاء الشريعة السابقة .

هذا، ولكنه مجرد فرض، إذ لافرق في اعتبار الاستصحاب وعدمه بين موارد. فتحصّل من جميع ما أفاده المصنف رحمته: أن استصحاب النبوة لا يجري مطلقاً سواء أريد بها الصفة الكمالية التكوينية، أم الموهبة الإلهية التشريعية، أم الأحكام الفرعية، وسواء أريد بالاستصحاب إلزام الخصم أم إقناع النفس، لأنه بناءً على إرادة الصفة التكوينية من النبوة لا شك في بقائها أولاً، وعدم ترتب أثر شرعي عليها على تقدير الشك فيها ثانياً، من غير فرق في ذلك بين قصد الإلزام والإقناع بالاستصحاب، لإناطته في كلتا صورتين بالشك في البقاء والأثر الشرعي.

وبناءً على إرادة الصفة التشريعية الإلهية منها - وإن كانت النبوة بنفسها حينئذٍ أثراً شرعياً قابلاً للاستصحاب - لكنه مع ذلك لا يجري فيها، لا إلزاماً للمسلم لليقين بارتفاعها، مع وضوح أنه يعتبر في إلزامه بالاستصحاب الجدلي من كونه متيقناً بالثبوت وشاكاً في البقاء، ولا إقناعاً لنفسه، لكون النبوة من الأمور الاعتقادية التي

أبي الحسن الرضا صلوات الله وسلامه عليه "١" في جواب الجاثليق مع توجيهه الذي ذكره الشيخ الأعظم رحمته.

أما جوابه عليه السلام، فمضمونه هو ما أجاب به بعضُ السادة عن استصحاب الكتابي «من أنا نؤمن ونعترف بنبوة كل موسى وعيسى عليهما السلام أقرّ بنبوة نبينا عليه السلام، وكافرٌ بنبوة كل من لم يقرّ بذلك» "٢".

وهذا الجواب بظاهره - كما أفاده الشيخ - مخدوش بما عن الكتابي من أن

«١» عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ١، ص ١٥٦ و ١٥٧

«٢» فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢٦١

يجب تحصيل اليقين والمعرفة بها، ومن المعلوم أن الاستصحاب لا يوجب المعرفة، بل هو حكم على الشك.

وبناءً على إرادة الشريعة من النبوة، وإن كانت بنفسها حكماً شرعياً مورداً للاستصحاب، إلا أنه لا يجري فيها أيضاً، لا إلزاماً، ليقين المسلم بارتفاعها بنسخها بهذه الشريعة، وإلا فليس بمسلم. ولا إقناعاً، للزوم الدور، إن كان دليل اعتبار الاستصحاب من الشرع السابق، لتوقف بقائه على اعتبار الاستصحاب، وتوقف اعتباره على بقاء الشرع. وإن كان دليل اعتباره من هذا الشرع لزم الخلف، وهو ارتفاع الشرع السابق.

وبالجملة: فلا مجال لاستصحاب الكتابي لإثبات نبوة موسى أو عيسى عليهما السلام.

موسى بن عمران أو عيسى بن مريم عليهما السلام شخص واحد وجزئي حقيقي اعترف المسلمون وأهل الكتاب بنبوته، فعلى المسلمين إثبات نسخ شريعته ^(١)، هذا.

وأما توجيه الشيخ توفيق لجواب الإمام عليه السلام، فهو الجواب الخامس في الرسائل، وحاصله: أن معاشر المسلمين لما علموا أن النبي السالف أخبر بمجيء نبينا صلى الله عليه وآله وأن ذلك كان واجباً عليه، وكان الإيمان به متوقفاً على إقراره بنبوته صلى الله عليه وآله وتبليغ ذلك إلى أمته، صح لهم أن يقولوا: إن المسلم نبوة النبي السالف على تقدير تبليغ نبوة نبينا صلى الله عليه وآله، والنبوة التقديرية لا تضرنا ولا تنفعهم في بقاء شريعتهم ^(٢).

ولا بأس بهذا التوجيه، وإلا فظاهر ما أجاب به بعض الفضلاء عنه مخدوش. وإن شئت الوقوف على سائر الأجوبة، فراجع الرسائل.

«١» فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢٦١

«٢» المصدر، ص ٢٧٠ - ٢٧١

الثالث عشر^{١)}

أثّه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب في مقامٍ مع دلالة مثل العام^{٢)}،

لا لإقناع نفسه، ولا لإلزام خصمه.

التنبية الثالث عشر: موارد الرجوع إلى العام واستصحاب حكم المخصص

١) الغرض من عقد هذا الأمر الذي جعله في الرسائل عاشر التنبیّات هو: أثّه إذا خرج فرد من أفراد العام في زمان، وشكّ فيه بعد ذلك الزمان، فهل يجري فيه الاستصحاب، أم يتمسك فيه بالعامّ؟

وبعبارة أخرى: هل المرجع فيه عموم العام أم استصحاب حكم الخاصّ؟ وهذا البحث ممّا يترتب عليه ثمرة فقهية كمسألة فورية خيار الغبن كما عن ثاني المحققين قده تمسكاً بعموم «أوفوا بالعقود» حيث إنّه يدل على وجوب الوفاء بالعقد - الذي هو كناية عن اللزوم - في كل آن، وقد خرج عنه آن الالتفات إلى الغبن والتمكّن من الفسخ، فإنّ لم يفسخ المغبون في آن الالتفات وشكّ في بقاء الخيار فيما بعده من الآتات، يحكم بسقوطه، لعموم «أوفوا بالعقود».

كما أنّ القائل بعدم فورية خيار الغبن يستند إلى استصحاب حكم الخاصّ وهو الخيار، وجواز العقد الموجب لكون الخيار على التراخي.

٢) لكونه دليلاً اجتهادياً حاكماً على الأصول التي منها الاستصحاب، كما سيبيء إن شاء الله تعالى.

والتعبير بالمثل للإشارة إلى عدم خصوصية للعام، بل كل دليل اجتهادي - وإن كان إطلاقاً أو إجماعاً - يقدّم على الاستصحاب وغيره من الأصول العملية.

لكنه^١ ربما يقع الإشكال^٢ والكلام - فيما إذا حُصِّص في زمانٍ - في^٣ أن المورد بعد هذا الزمان^٤ مورد الاستصحاب أو التمسك بالعام.

(١) هذا هو المطلب الأصلي الذي عقد هذا التنبيه لبيانه، ومحصله: أن في التمسك بالعموم أو الاستصحاب بعد الزمان الذي حُصِّص فيه العام أقوالاً:

منها: ما عن المحقق الثاني من التمسك بالعموم مطلقاً.

ومنها: استصحاب حكم الخاص كذلك، كما عن السيد بحر العلوم رحمته.

ومنها: التفصيل بين المخصَّص اللَّبِّي واللفظي، بالتمسك بالعام في الأوَّل،

وبالاستصحاب في الثاني، كما عن صاحب الرياض رحمته.

ومنها: التفصيل بين كون الزمان مفرداً للعام، وبين كونه مأخوذاً ظرفاً

لاستمرار حكمه، بالتشبيث بالعام في الأوَّل، وبالاستصحاب في الثاني، كما اختاره

الشيخ الأعظم رحمته.

ومنها: تفصيل آخر ذهب إليه المصنف، وسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

(٢) منشأ الإشكال هو: أن التخصيص هل يُسقط العام عن الحجية رأساً بحيث

ينع عن أصالة العموم مطلقاً؟ أم لا يسقطه كذلك، أم يسقطه في الجملة؟

(٣) متعلق بـ «يقع».

(٤) أي: زمان التخصيص، كزمان اطلاع المغبون على الغبن في خيار الغبن.

ولا يخفى أن تعبير المتن في تحرير محل النزاع أولى من التعبير المشهور

«الرجوع إلى العام أو استصحاب حكم المخصص» لوضوح أن البحث في المقام

صغروي، بمعنى: أن الغرض من عقد هذا البحث تمييز مورد الرجوع إلى العام عن

مورد الرجوع إلى الاستصحاب، وليس المقصود الحكم بالرجوع إلى أحدهما مع

صلاحية المورد للعام والاستصحاب، لوضوح أنه مع وجود العام لا مجال للتمسك

والتحقيق^{١١} أن يقال :

بالاستصحاب الذي يقدم عليه كل دليل اجتهادي، فإذا كان الشك في التخصيص الزائد، كان المرجع العموم بلا شبهة.

كما أنه إذا شك في بقاء حكم المخصّص مع كون الزمان ظرفاً في كل من العام والخاص، كان المرجع استصحاب حكم الخاص.

كما أنه قد لا يكون المورد صغرى للتمسك بالعام ولا بالاستصحاب، بل لا بدّ من تعيين الوظيفة بدليل آخر ولو كان أصلاً عملياً، كما سيظهر ذلك كله.

وكان المقصود من هذا الكلام التنبيه على أن البحث في المقام لتعيين صغرى مرجعية العموم والاستصحاب، وعدم كون البحث كبروياً.

(١) اعلم: أن تفصيل المصنف رحمته في هذا التنبيه بفرض صور أربع أو أكثر - كما سيأتي في استدراكه بقوله: «نعم» - ناظر إلى كلام شيخنا الأعظم في التنبيه العاشر، حيث إنّه اقتصر على بيان صورتين:

إحدهما: ظرفية الزمان لاستمرار حكم العام.

وثانيتهما: قيديته الموجبة لتكثّر أفراد العام، كما ستقف عليه.

وكان الأنسب تقرير كلام الشيخ أولاً، ثم التعرض لمورد نظر المصنف فيه ثانياً، لكن لما كان ما أفاده الشيخ مطوّباً في كلام المصنف مع تفصيل زائد عليه ابتكره، فتوضيح المتن يغني عن توضيح كلام الشيخ مستقلاً، مع أنه سيأتي في آخر البحث نقل شيء من كلامه عند تعرض الماتن له.

وعليه، فالأولى توضيح المتن مع ملاحظة ما حققه في حاشية الرسائل، فنقول

وبه نستعين :

إنّ الدليل الدال على ثبوت حكم لموضوع عام :

إمّا أن يتكفل لثبوتيه في جميع الأزمنة كقوله: «أكرم العلماء دائماً». وإمّا أن يتكفل لثبوتيه في زمان خاص كقوله: «أكرم العلماء إلى أن يفسقوا» بناءً على اعتبار مفهوم الغاية.

وإمّا أن لا يتكفل للحكم في الزمان الثاني نفيّاً وإثباتاً، إمّا لإجماله كما. إذا أمر بالجلوس إلى الليل، وتردّد مبدؤه بين استتار القرص وذهاب الحمرة، أو لقصور دلالته، كقوله: «الماء إذا تغيّر تنجس» لعدم دلالته على بقاء النجاسة وارتفاعها بعد زوال التغير.

وحكم هذه الصور واضح، فالمرجع في الأوليين نفس الدليل، لدلالته على العموم الأزماني كما في الصورة الأولى، وعلى الاختصاص بزمان العدالة في الصورة الثانية، كما أنّ الاستصحاب هو المرجع في الصورة الثالثة.

إمّا الكلام فيما إذا ورد عموم أفرادى يتضمن العموم الأزماني بدليل لفظي أو بمقدمات الحكمة، وخرج بعض الأفراد في بعض الأزمنة عن العموم، ولم يتكفل الدليل الخاص لكيفية خروجه، وأثّه خرج في بعض الأزمنة أو في جميعها، فهنا صور يرجع في بعضها إلى العام، وفي بعضها إلى استصحاب حكم المخصص وفي بعضها إلى حجة أخرى غير العام والاستصحاب.

توضيحه: أنّ خطاب العام الدال على ثبوت الحكم لكل فرد من أفراداه:

إن كان الزمان مأخوذاً فيه قيماً، بحيث يكون لكل فردٍ في كل قطعةٍ من ذلك الزمان حكمٌ مستقل، كما إذا قال: «أكرم العلماء من هذا اليوم إلى عشرة أيام» وكان للعام عشرة أفراد، كان إكرام كل واحد منهم في كل يوم واجباً مستقلاً غير مرتبط بإكرامه في يوم آخر، فإكرام زيدٍ في اليوم الأوّل فرد من العام، وإكرامه في اليوم الثاني فرد آخر منه وهكذا، ولكل إكرام إطاعة ومعصية تخصه، فيحصل في

المثال مائة فرد للعام، ويكون عموم العام شاملاً، لجميع هذه الأفراد في عرض واحد، وينحل إليها على حدّ سواء، غايته أن عموم العام بالنسبة إلى ذوات العلماء عموم أفرادى، وبالقياس إلى قطعات الزمان عموم أزماني.

وإن كان الزمان مأخوذاً فيه ظرفاً محضاً، بحيث يكون الحكم الثابت لكل فردٍ حكماً واحداً مستمراً من أوّل حدوده إلى آخر اليوم العاشر، كان للعام العموم الأفرادى خاصة دون الأزماني، فالإكرامات في المثال المتقدم عشرة بناءً على الظرفية، كما أنها مائة بناءً على القيدية بلحاظ قطعات الأزمنة.

وهذا التفصيل هو الذي اختاره شيخنا الأعظم. والمصنف أجرى فرض ظرفية الزمان وقيدته في ناحية المخصّص أيضاً، فمثل «لا تكرم زيدا يوم الجمعة» يحتمل فيه كل من التقييد والظرفية، فيحصل من قسمة المخصّص مع قسمة العام أربعة أقسام.

وعليه، فصور المسألة أربع، فيؤخذ الزمان:

تارةً قيداً لكل من العام والمخاصّ كقوله: «الجلوس في المسجد في كلّ آنٍ واجب، والجلوس في وقت الزوال ليس بواجب».

وأخرى ظرفاً للحكم فيهما، كقوله: «يجب دائماً إكرام العلماء، ولا يجب أبداً إكرام زيد العالم».

وثالثة قيداً للعام وظرفاً للمخاص، كقوله: «أكرم العلماء في كلّ آنٍ، ولا تكرم زيدا النحوي يوم السبت» وعلم من الخارج أنّ السبت ظرف لعدم وجوب إكرامه لا قيد له.

ورابعةً عكس ذلك، بأن يكون الزمان ظرفاً للعام وقيداً للمخاص، كقوله: «أكرم العلماء مستمراً، ولا تكرم العالم البصري في شيءٍ من الأيام» وسيأتي أحكام

إن مفاد العام تارةً يكون^(١) - بملاحظة الزمان^(٢) - ثبوت^(٣) حكمه لموضوعه^(٤) على^(٥) نحو الاستمرار والدوام. وأخرى^(٦) على نحو جعل كل يومٍ من الأيام فرداً لموضوع ذلك العام.

وكذلك مفاد مخصّصه^(٧)، تارةً^(٨) يكون على نحو أخذ الزمان ظرف استمرار حكمه ودوامه^(٩)،

هذه الصور.

(١) الضمير المستتر - الذي هو اسمه - راجع إلى «مفاد» وهذا إشارة إلى كون الزمان ظرفاً، لا قييداً مفرداً للعام، فإكرام كل فردٍ من أفراد العلماء في جميع الأزمنة يكون فرداً واحداً، لا أفراداً بتعدد الأزمنة.

(٢) الذي يكون بطبعه ظرفاً للزماني، كالمكان الذي هو ظرف للمكاني، وتحتاج قيديته ثبوتاً وإثباتاً إلى مؤونة زائدة.

(٣) خبرٌ «يكون» وجملة «يكون ثبوت حكمه...» خبرٌ «إن مفاد».

(٤) هذا الضمير وضمير «حكمه» راجعان إلى العام.

(٥) متعلق بـ «ثبوت» يعني: ثبوت الحكم لموضوعه يكون بنحو الاستمرار والدوام.

(٦) معطوف على «تارةً» وهذا إشارة إلى قيديّة الزمان ومفرديته للعام.

(٧) أي: مخصّص العام.

(٨) متعلق بـ «مفاد» يعني: وكذلك التحقيق أن يقال: إن مفاد مخصّصه... إلخ.

(٩) يعني: لم يلاحظ في الزمان إلا ما هو مقتضى طبعه من الظرفية. وهذا هو

القسم الأوّل من قسمي المخصّص، فزيد العالم مثلاً الخارج عن عموم «أكرم العلماء» فرد واحد في جميع الأزمنة.

وأخرى^(١) على نحو يكون مفرّداً ومأخوذاً في موضوعه^(٢).
فإن كان مفاد كلٍّ من العامّ والخاصّ على النحو الأوّل^(٣)، فلا محيص عن
استصحاب حكم الخاصّ في غير مورد دلالته^(٤)، لعدم^(٥) دلالةٍ للعام على

(١) معطوف على «تارة» وهذا إشارة إلى القسم الثاني من المخصّص وهو
كون الزمان مفرّداً فيه، وقد تقدم مثاله.

(٢) أي: موضوع المخصّص.

(٣) هذا شروع في بيان أحكام الأقسام الأربعة المتقدمة، وإشارة إلى حكم
القسم الأوّل، وهو كون الزمان في كلٍّ من العامّ والخاصّ مأخوذاً ظرفاً لاستمرار
الحكم، بحيث لا مدخلية للزمان فيه أصلاً، والحكم فيه بعد زمان الخاص هو الرجوع
إلى استصحاب حكم الخاص، فإذا خرج وجوبُ إكرام زيدٍ في يوم الجمعة عن
وجوب إكرام العلماء، وشكٌّ بعد يومها في وجوب إكرام زيدٍ وعدمه، استصحب
حكم الخاص وهو عدم الوجوب، ولا يتمسكُ بعموم العام، إذ ليس الفرد الخارج إلّا
فرداً واحداً، وليس متعدداً بتعدد الأزمنة حتى يقال: إنّ المتيقن هو تخصيص العام
بفرد واحد، والشك في تخصيصه بعد زمان الخاص شكٌّ في تخصيصه بفرد آخر، وهو
من صغريات الشك في التخصيص الزائد الذي يرجع فيه إلى العام.

كما لا يتشبت بالخاص أيضاً، لعدم كون الزمان مأخوذاً فيه إلّا بنحو الظرفية،
فلا يدلّ إلّا على انتفاء الحكم في زمانه وهو يوم الجمعة، ولا يدلّ على حكم ما بعده
نفيّاً وإثباتاً، فلا بدّ من الرجوع فيه إلى الأصل وهو الاستصحاب.

(٤) أي: دلالة الخاص، والمراد بغير مورد دلالته هو ما بعد زمان الخاص.

(٥) تعليل لقوله: «فلا محيص» يعني: أنّ وجه الرجوع إلى الاستصحاب دون
العام هو عدم دلالة العام على حكم الخاصّ بعد الزمان المعلوم، حيث إنّ دلالته عليه

حكمه ^(١)، لعدم ^(٢) دخوله على حدة في موضوعه ^(٣)، وانقطاع ^(٤) الاستمرار بالخاص ^(٥) الدال على ثبوت الحكم

منوطة بأمرين:

أحدهما: كون الخاص بعد ذلك الزمان فرداً مستقلاً للعام، وموضوعاً على حدة لحكمه.

والآخر: بقاء حكمه وعدم انقطاع استمراره.

والمفروض انتفاء كليهما.

أمّا الأول، فلفرض عدم كون الزمان مفرداً للعام، حتى يكون الخاص بعد زمان التخصيص فرداً مستقلاً للعام.

وأمّا الثاني، فلانقطاع استمراره في الزمان المعلوم وهو زمان الخاص.

ومع عدم دلالة العام على حكمه بعد الزمان المعلوم وكذا الخاص - إذ المفروض عدم دلالة أيضاً إلا على ارتفاع الحكم في الزمان المفروض ظرفاً له أيضاً - لا محيص عن الرجوع إلى استصحاب حكم الخاص، لاجتماع شرائطه من اليقين والشك والحكم الشرعي ولو نفيًا.

(١) أي: على حكم الخاص.

(٢) أي: لعدم دخول الخاص، وهذا تعليل لقوله: «لعدم دلالة» وإشارة إلى الأمر الأول المذكور بقولنا: «أحدهما: كون الخاص ... إلخ».

(٣) أي: موضوع العام.

(٤) معطوف على «عدم» وإشارة إلى الأمر الثاني المتقدم بقولنا: «والآخر بقاء

حكمه وعدم انقطاع استمراره».

(٥) الباء للسببية، والمجرور متعلق بـ «انقطاع».

له ^(١) في الزمان السابق ^(٢)، من دون دلالته على ثبوته ^(٣) في الزمان اللاحق، فلا مجال ^(٤) إلا لاستصحابه ^(٥).

نعم ^(٦) لو كان الخاصُّ غيرَ قاطعٍ

(١) أي: للخاص.

(٢) أي: في زمان الخاص، من دون دلالته على ثبوت حكم الخاص في الزمان اللاحق، وهو زمان الشك في ثبوت حكم الخاص أو العام.

(٣) أي: ثبوت حكم الخاص، وضمير «دلالته» راجع إلى الخاص.

(٤) هذه نتيجة تعليل عدم جريان الاستصحاب، لكن الإيجاز الذي يهتم به المصنف رحمته يقتضي حذفه، للاستغناء عنه بقوله: «فلا محيص» الذي هو جواب قوله: «فإن كان».

(٥) أي: لاستصحاب الخاص.

(٦) هذا استدراك على ما أفاده في القسم الأوّل بقوله: «فلا محيص عن استصحاب حكم الخاص في غير مورد دلالته».

ومحصّل هذا الاستدراك - الذي هو تقييد لحكم الشيخ الأعظم رحمته بمرجعية استصحاب حكم المخصّص فيما كان الزمان ظرفاً للعام - هو: تعيّن الرجوع إلى العام فيما كان التخصيص في الابتداء أو الانتهاء دون الأثناء.

وبيانه: أن عموم وجوب الوفاء بكل عقدٍ قد يُخصّص بدليل خياري المجلس والحيوان ممّا يكون متصلاً بالعقد ومانعاً من لزومه من أوّل زمان وقوعه، وقد يخصّص بدليل خيار الغبن بناءً على دلالته على ثبوت الخيار من زمان العلم به، إذ لو دلّ على انكشافه بالعلم لكان كخيار المجلس ونحوه متصلاً بالعقد.

فإن كان الخاصُّ مخصّصاً للعام من أوّل الأمر كخياريّ المجلس والحيوان

والقبض في المجلس في بيع الصرف - على ما مثل به في الحاشية «١» - حيث يكون مبدأ تشريع حكم العام وهو لزوم بعد زمان الخاص، فمبدأ وجوب الوفاء بعد افتراق المتبايعين في خيار المجلس، وبعد انقضاء ثلاثة أيام في خيار الحيوان، وبعد حصول القبض في بيع الصرف، فالمرجع في مورد الشك بعد زمان الخاص هو عموم العام لا استصحاب حكم الخاص.

فإذا افترق المتبايعان عن مجلس البيع بمقدار شهرٍ مثلاً، وشكّ في بقاء خيار المجلس، أو شكّ بعد مضي ساعةٍ من ثلاثة أيام في بقاء خيار الحيوان، أو من حصول القبض في بيع الصرف، فاللازم التمسك بعموم «أوفوا» والحكم بلزوم البيع، ولا يتشبه بالاستصحاب، وذلك لدلالة عموم وجوب الوفاء بكل عقد - بالإضافة إلى كل فردٍ من أفرادهِ - على أمرين:

أحدهما: ثبوت وجوب واحدٍ مستمرٍّ للوفاء، أخذاً بمقتضى ظرفية الزمان للعام.

وثانيهما: كون مبدأ ثبوت هذا الحكم الوجداني أوّل زمان وجود الموضوع كزمان تحقق عقد البيع في الخارج، وهو مقتضى إطلاق وجوب الوفاء بكل عقد، ومن المعلوم أنّ الخاص كدليل خيار المجلس إذا كان مخصّصاً في الابتداء، كان مانعاً عن دلالة العام على الثاني ويقدم عليه، لتقدم كلٍّ خاص على عامه. وأمّا دلالة العام على الأوّل، فلا مانع لها، فاللازم الأخذ بها.

فإن قلت: دلالة العام على الأمر الأوّل لا تقتضي كون مبدأ ثبوته الزمان الثاني المتصل بزمان الخاص، وهو أنّ الافتراق عن مجلس المعاملة، إذ كان الاتصال المزبور

شأن الإطلاق الذي هو المدلول الثاني، لا شأن العام، فكيف يحكم بأن مبدأ اللزوم هو حين التفرق؟

قلت: أجاب المصنف عن هذا الإشكال في الحاشية^(١) بما توضيحه: أن التقييد يرجع لا محالة إما إلى موضوع وجوب الوفاء أعني به عقد البيع، وإما إلى الحكم. فإن كان راجعاً إلى الموضوع فلا إشكال، لأن العقد الذي يجب الوفاء به هو العقد حال الافتراق عن المجلس، لا نفس الإيجاب والقبول الواقعيين قبل الافتراق، ومن المعلوم أن أول زمان وجود هذا الموضوع المقيد هو حال الافتراق عن المجلس، وقد حكم عليه باللزوم، فكأته قال: «المراد من العقد الذي يجب الوفاء به هو العقد حال الافتراق» فيثبت المطلوب وهو كون مبدأ اللزوم الافتراق، فيجب الوفاء بهذا العقد حال الافتراق مطلقاً، سواء تفرقاً بشبر أم بأزيد منه، لحجية إطلاق المتعلق - أعني به العقد - في كل من الشك في أصل التقييد وزيادته.

وإن كان التقييد راجعاً إلى الحكم أي تخصيص وجوب الوفاء بحسب الأزمان، ارتفع الإشكال أيضاً، لأن مقتضى إطلاق دليل وجوب الوفاء ثبوته لموضوعه - وهو العقد - على نحو الاستمرار من أول زمان وقوع العقد بالأولية الحقيقية، وإذا تعذر فبالأولية الإضافية، فإذا لم يكن الزمان الأول مبدأه، كان الزمان الثاني مبدأه لا محالة. وأما تأخيره عن هذا الزمان الثاني فلا وجه له، للزوم الاختصار في تقييد إطلاق الحكم على مقدار يساعده الدليل، فالآية الشريفة دلّت على وجوب الوفاء بكل عقد في جميع الأزمنة من زمان اجتماعهما في مجلس العقد، ومن زمان افتراقهما

لحكمه ^(١) - كما ^(٢) إذا كان مخصّصاً له ^(٣) من الأوّل -

عنه بشبرٍ أو أزيد، فإذا خرج زمانُ اجتماعهما في المجلس عن لزوم الوفاء بالعقد وشكّ بعد افتراقهما بخطوة أو خطوتين في بقاء الخيار، فلا بدّ من التمسك بإطلاق وجوب الوفاء، لكون الشك حينئذٍ في التخصيص الزائد، إذ المتيقن من التخصيص هو زمان عدم افتراقهما عن نفس المجلس. هذا كله في التخصيص من الابتداء.

وإن كان التخصيص في الأثناء كالتخصيص بدليل خيار الغبن، فلا وجه للرجوع إلى العام لإثبات فورية الخيار، وذلك لفرض أنّ وجوب الوفاء بالمعاملة الغبنية حكم وحداني مستمر، وقد انقطع بتشريع خيار الغبن في حق المغبون بعد نفاثته إلى الغبن، ولا معنى لدخول الفرد في العام بعد خروجه عنه، ومن المعلوم أنّ الالتزام بوجود الوفاء بالعقد بعد الالتفات إلى الغبن وعدم الأخذ بالخيار، ليس التزاماً بلزوم الوفاء المتحقق قبل العلم بالغبن، لانقطاع ذلك الواحد المستمر بمجرد الاطلاع على الغبن، فلو ثبت بعده لكان مماثلاً له مفصلاً عنه، وإثبات الحكم المائل مع تحلل عدم معناه الالتزام بجعلين لوجوب الوفاء، أحدهما قبل ظهور الغبن، وثانيهما بعد ظهوره.

والالتزام بهذين الحكمين خلف، إذ المفروض كون الزمان ظرفاً محضاً لحكم العام، لا قيداً له حتى يتعدد الحكم بتبع تعدد موضوعه.

فتحصل: أنّ منع مرجعية العام فيما كان الزمان ظرفاً له إنّما يصحّ فيما إذا كان التخصيص في الأثناء، فلو كان في الابتداء أو الانتهاء لزم التمسك به.

(١) أي: لحكم العام.

(٢) بيان لكون الخاص غير قاطع لاستمرار حكم العام، بأن يكون مانعاً عن

حدوث حكم العام.

(٣) أي: للعام.

لما^١ ضرّ به في غير مورد دلالته، فيكون^٢ أوّل زمان استمرار حكمه بعد زمان دلالته^٣، فيصح^٤ التمسك بـ ﴿أوفوا بالعقود﴾^١ ولو خصّص بخيار

(١) جواب «لو» يعني: لو كان الخاص مخصّصاً للعام من الأوّل لما ضرّ الخاصّ بالعامّ في غير مورد دلالة الخاص عليه، فيتمسك بعموم العام لا باستصحاب حكم الخاص، كما إذا ورد «أكرم العلماء تمام الشهر» ثم قال: «لا تكرم زيدا في اليوم الأوّل» فيتمسك بالعامّ لإكرام زيد من اليوم الثاني إلى آخر الشهر، لدلالة الخاص على أن مبدأ هذا الإكرام الوجداني المستمر هو اليوم الثاني لا الأوّل.

وكذا الحال إذا ورد المخصّص في الأخير، كما إذا قال: «لا تكرم زيدا في اليوم الأخير من الشهر» فالعام حجة من أوّل الشهر إلى ما قبل اليوم الأخير.

(٢) هذه نتيجة كون الخاص مخصّصاً للعام من أوّل الأمر، وحاصله: أن هذا التخصيص الابتدائي يوجب أن يكون مبدأ زمان تشريع حكم العام بعد زمان دلالة الخاص، فيكون أوّل زمان وجوب الوفاء بالعقد بعد افتراق المتعاقدين عن مجلس البيع، وبعد ثلاثة الحيوان، حيث إن عموم وجوب الوفاء قد خصّص بخياري المجلس والحيوان، ففي زمانيهما - وهما زمانا كونهما في المجلس والأيام الثلاثة في الحيوان - لا يجب الوفاء بالعقد، لكونهما زمني دلالة الخاصّ عليهما.

(٣) أي: دلالة الخاص، وضمير «حكمه» راجع إلى العام.

(٤) هذا متفرع على كون الخاص مخصّصاً للعام من الأوّل، وحاصله: أنّه في صورة تخصيص العام من الأوّل، يتشبّث في زمان الشك - وهو غير زمان دلالة الخاص - بعموم العام، لا باستصحاب حكم الخاص، لما مرّ آنفاً من أن للعام عموماً أزمانياً كما أن له عموماً أفرادياً، فالشك فيما بعد زمان التخصيص شكّ في

المجلس ونحوه^(١)، ولا يصح^(٢) التمسك به فيما إذا خصص بخيار

التخصيص الزائد في عمومه الأزمانى، فكما يتثبت بالعام في الشك في التخصيص الزائد في عمومه الأفرادى، فكذلك يتمسك به في الشك في التخصيص الزائد في عمومه الأزمانى.

(١) كخيار الحيوان وخيار الغبن بناءً على ثبوته حين العقد، وكون العلم بالغبن كاشفاً عنه لا شرطاً له.

(٢) معطوف على « يصح التمسك » يعنى: يصح التمسك بـ «أوفوا» ولا يصح التمسك به فيما إذا خصص «أوفوا» بخيار لا في أوله بل في أثنائه، بأن انقطع استمرار وجوب الوفاء، كتخصيصه بخيار الشرط - المشروط بعد مضي مدة من لزوم العقد - للمتعاقدين أو لأحدهما، وبخيار التأخير المتحقق فيما إذا باع شيئاً ولم يقبض الثمن ولم يسلم المبيع، فإنه يلزم البيع ثلاثة أيام، فإن جاء المشتري بالثمن فهو أحق بالسلعة، وإلا فللبائع الخيار في فسخ البيع، وبعد انقطاع اللزوم لا يصح التمسك بعد الثلاثة بـ «أوفوا» لانقطاع حكمه.

ففرق بين التخصيص في الأول وبينه في الأثناء، وهو: أن إطلاق دليل اللزوم بحسب الزمان وإن كان مقتضياً لثبوت اللزوم من الأول، إلا أن الخاص منعه عن ذلك بمقدار دلالاته، وأما في غير ذلك المقدار كزمان افتراق المتعاقدين، فلا مانع منه، ويكون هذا الزمان مبدأ ثبوت حكم العام.

وهذا بخلاف التخصيص في الأثناء، فإنه قاطع لاستمرار حكمه، والمفروض أن الزمان ظرف لا قيد له، حتى يكون الموضوع أو المتعلق فرداً مستقلاً، كي يرجع الشك في خروجه عن العام إلى الشك في التخصيص الزائد ويتمسك فيه بالعام، بل لا يحيص حينئذٍ عن الرجوع إلى استصحاب حكم الخاص.

لا في أوّله^(١)، فافهم^(٢).

(١) يعني: لا في أوّل العقد كخيار المجلس، بل في أثنائه كالخيارات الحادثة بعد العقد. ونظيره في التكاليفيات ما إذا ورد «أكرم العلماء تمام الشهر ولا تكرم زيداً في اليوم الخامس عشر» فلا دلالة للعام على حكم إكرام زيدٍ في ما بقي من الشهر، لانقطاع الحكم الواحد بسبب ورود الخاص في الأثناء.

(٢) لعلّه إشارة إلى: أنّه بناءً على ظرفية الزمان لكلّ من العام والخاص - كما هو المفروض - لا فرق بين تخصيص العام من الأوّل، وبين تخصيصه في الأثناء، في عدم حجية العام فيما بعد زمان التخصيص، لما قد يقال:

تارةً من امتناع التمسك بالعامّ مطلقاً إذا كان الحكم واحداً شخصياً لا واحداً نوعياً، إذ كما يمتنع تقييده في الأثناء حذراً من لزوم الخلف، لاستلزام بقائه بعد التخصيص تعدّد الحكم، والمفروض وحدته، فكذا يمتنع تقييده في الأوّل، لامتناع تبعض البسيط، لفرض أنّ المجعول حكم واحد شخصي، وهذا الواحد الحقيقي كما يستحيل تعدده، كذلك يستحيل تبعضه.

وعليه، فلا فرق في امتناع التقييد بين الابتداء والأثناء، ولو قيّد امتنع التمسك بالعامّ الدال على استمرار حكم واحدٍ شخصي لكل فرد من أفرادهِ^(١).

وأخرى: من الفرق بين استفادة العموم والاستمرار من دليل خارجي واستفادته من نفس دليل الحكم، فإنّه على الأوّل يتّجه التفصيل بين التخصيص في الأثناء والابتداء، كما إذا دلّ العموم على إثبات الحكم للفرد في الجملة، ودلّ دليل آخر على استمراره، بأن يقول الجاعل: «إنّ حكم الفرد الثابت بالعموم مستمر»

فإذا حُصِّصَ حكم هذا الفرد من الأوَّل جاز الرجوع إلى العموم، لدلالة التخصيص على أن هذا الحكم الواحد المستمر ثابت للفرد بعد زمان التخصيص، بخلاف تخصيصه في الأثناء، لانقطاع الاستمرار.

بخلافه على الثاني أعني به ثبوت الاستمرار بنفس الدليل الأوَّل الدال على ثبوت أصل الحكم كما في المقام، لاستفادة اللزوم والاستمرار معاً من آية وجوب الوفاء بالعقود، ولا فرق في امتناع التمسك بالعام بين ورود التخصيص من الأوَّل وفي الوسط، لأنَّ الحكم المستمر المدلول عليه بالآية الشريفة قد انقطع، والمصنف يعترف بأنَّ الحكم لو انقطع احتاج إثباته إلى دليل، ولا يكفي الدليل الأوَّل لإثباته^(١) (*).

(* لكن الظاهر متانة تفصيل الماتن بين الابتداء والأثناء، واندفاع كلا

الإشكاليين:

أما أولهما، فبأنَّ المفروض تكفل العام لأحكام شخصية لموضوعات كذلك، وإطلاق كل واحد من هذه الأحكام الشخصية يقتضي اتصاله بنفس زمان انعقاد العقد، وورود المخصَّص في الابتداء يراحم هذا الإطلاق ويُقدِّم عليه لأقوائته، ونتيجة الجمع بين الدليلين أنَّ مبدأ هذا الواحد الشخصي هو ما بعد زمان دلالة الخاص، من دون لزوم تبعض البسيط أصلاً، وإتماً يتأخر هذا البسيط عن زمان الخاص إلى زمان افتراق المتبايعين أو غيره، وهذا بخلاف التخصيص في الأثناء، فإنَّه قاطع لاستمرار الحكم.

وأما ثانيهما، فبما ذكرناه في توضيح كلام المصنف رحمته، فإنَّ دليل أصل لزوم

وإن كان ^١) مفادُهما ^٢) على النحو الثاني ^٣)، فلا بدّ من التمسك بالعامّ

(١) معطوف على قوله: «فإن كان مفاد كل من العام والخاص» وإشارة إلى القسم الثاني من الأقسام الأربعة، وهو كون الزمان مفرداً وقيداً لكلّ من العام والخاص، ومحصّله: أنّ الزمان إن كان قيداً لكلّ منهما، كما إذا وجب الجلوس في كلّ آنٍ في المسجد، ثم خرج منه الجلوس في الساعة الأولى من النهار مثلاً، فلا بدّ حينئذٍ من التمسك بالعامّ في غير مورد دلالة الخاصّ عليه، كالساعة الثانية من النهار، بداهة أنّ الجلوس فيها فرد آخر للعام يشك في خروجه، فيتمسك بالعامّ، لكونه شكاً في التخصيص الزائد، إذ المفروض أنّ للعام عموماً أزمانياً كعمومه الأفرادي، كما تقدّم توضيحه في شرح قوله: «والتحقيق».

(٢) أي: مفاد العام والخاص.

(٣) وهو كون الزمان مفرداً لكلّ من العام والخاص.

العقد واستمراره وإن كان هو الآية الشريفة، إلّا أنّ دليل وجوب الوفاء هو الآية المباركة، ودليل اعتبار اتصال اللزوم بالعقد هو إطلاقها الأزمانى.

وحيثئذٍ، فالفرق بين دليلى خيارى المجلس والغبن هو: أنّ الأوّل مانع عن الحكم المستمر، والثاني رافع استمرار الحكم، ومن المعلوم أنّ قاطع الاستمرار ورافعه يكون بعد ثبوت أصل الحكم، إذ لو لم يجب الوفاء من أوّل الأمر، لم يصدق قطع الاستمرار ورفع، فلا يجوز التمسك بالعامّ في التخصيص في الأثناء. بخلاف التخصيص في الأوّل، فإنّه مانع عن أصل الحكم المستمر، فمدلول الآية هو الحكم المستمر، وهذا المستمر يتأخر مبدؤه عن العقد إلى التفرّق عن مجلس المعاملة.

وعليه، فلا يرد على المصنف ما أُفيد من الفرق بين ثبوت الاستمرار بنفس الدليل الأوّل وغيره.

بلا كلام، لكون^(١) موضوع الحكم بلحاظ هذا الزمان^(٢) من أفرادها، فله^(٣) الدلالة على حكمه^(٤)، والمفروض^(٥)

(١) تعليل لقوله: «فلا بدّ من التمسك بالعامّ» وحاصل التعليل: أن العام يدل على حكم كلّ ما ثبتت فرديّته له بنحو من أنحاء الدلالة، فقولنا: «كل مستطيع يجب عليه الحجّ» يشمل كلّ فردٍ من أفراد المستطيع، وإذا خرج عنه فرد لمرض أو غيره لا يضرب ذلك بدلالته على وجوب الحجّ على سائر الأفراد.

ففي المقام: إذا كان الزمان مفرداً للعام، لا يضرب خروج فردٍ منه في زمانٍ بدلالة العام على حكمه في غير زمان الخاص، إذ المفروض فردية ذلك الزمان أيضاً للعام، فيشملة حكمه، فالمراد بالحكم هو حكم العام.

(٢) أي: ما بعد زمان الخاص، فإنّ الجلوس في الساعة الثانية في المثال المزبور يكون أيضاً من أفراد الجلوس في كل آن، فيتمسك بالعام، وهو قوله: «اجلس في كل آن في المسجد».

(٣) أي: فللعام دلالة على حكم الموضوع، وهذا متفرع على فردية ما بعد زمان الخاص للعام، إذ لازم فرديّته له دلالة العام عليه، كدلالته على سائر أفرادها.

(٤) الضمير راجع إلى «موضوع» المراد به ما بعد زمان الخاص، كالجلوس في الساعة الثانية.

(٥) غرضه أنّ مقتضى لكون ما بعد الخاص محكوماً بحكم العام - وهو دلالة العام عليه - موجود، والمانع عنه مفقود، إذ المانع لا بدّ أن يكون هو الخاص، وذلك منحصر بمقدار دلالته وهو زمان الخاص، كالساعة الأولى في المثال المزبور، وليس له دلالة على خلاف العام فيما بعد زمان الخاص، إذ لا مفهوم لدليل الخاص.

وعليه، فلا مانع من دلالة العام على حكم ما بعد الخاص.

عدم دلالة الخاص على خلافه^(١).
وإن كان^(٢) مفاد العام

(١) الضمير راجع إلى « العام » ويمكن رجوعه إلى « حكمه ».

(٢) معطوف على « فإن كان » وإشارة إلى القسم الثالث من الأقسام الأربعة، وهو ما إذا كان الزمان ظرفاً للعام وقيداً للخاص، وحاصله: أنه لا يرجع فيه إلى العموم، كما لا يجري فيه الاستصحاب، فلا بدّ في تعيين الوظيفة من الرجوع إلى حجة أخرى.

أمّا عدم مرجعية العام فيه، فلفرض ظرفية الزمان لاستمرار حكم وحداني لكل واحد من أفرادها، وقد انقطع هذا الحكم بورود المخصّص الذي كان الزمان قيداً له.

وأما عدم جريان استصحاب حكم الخاصّ فيه، فلتعدد الموضوع، حيث إنّ زمان الخاص فردٌ مغاير لما بعده من الزمان، فاستصحاب حكم الموضوع الواقع في زمان خاص إلى الموضوع الواقع بعد زمان الخاص، تسريةٌ حكم موضوع إلى موضوع آخر مغاير للموضوع الأوّل، وهذا أجني عن الاستصحاب الذي هو « إبقاء حكم ثبت لموضوع قطعاً في ظرف الشك في بقاء ذلك الحكم » إذ لا يصدق هذا إلّا مع وحدة الموضوع في حالتي اليقين والشك، فمع تعدد الموضوع يكون قياساً، لا استصحاباً.

مثلاً: إذا ورد « أكرم العلماء دائماً » بنحوٍ يكون الزمان ظرفاً محضاً لاستمرار حكم كل واحدٍ من أفرادها، ثم ورد « لا تكرم زبداً يوم الجمعة » مع كون الزمان قيداً له، لدخله في ملاك النهي عن إكرامه، ففي يوم السبت وما بعده لا يتمسك بالعام، لانقطاع حكمه، ولا باستصحاب حرمة الإكرام، لكون موضوعه لتقيده بالزمان

على النحو الأوّل^(١) والخاصّ على النحو الثاني^(٢)، فلا مورد^(٣) للاستصحاب،
فإنّه^(٤) وإن لم يكن هناك دلالة أصلاً^(٥)، إلاّ^(٦) أنّ انسحاب الحكم الخاص

مغايراً لحرمة الإكرام في يومٍ آخر على تقدير حرمنه فيه، ومن المعلوم أجنبية ذلك
عن الاستصحاب المتقوم بوحدة الموضوع، بل وبوحدة المحمول أيضاً.

(١) وهو كون الزمان ظرفاً للعام، لا مفرداً له.

(٢) وهو كون الزمان قيداً ومفرداً للخاص.

(٣) جواب « وإن كان » وقد عرفت وجه عدم موردية الخاص للاستصحاب،
وهو تعدد الموضوع، ضرورة أنّه مع قيديّة الزمان للخاص يكون الموضوع المقيّد
بزمان الخاصّ مغايراً للموضوع المقيّد بغير زمان الخاص، ومن المعلوم تقوم
الاستصحاب بوحدة الموضوع، وعدم جريانه مع تعدده، كما تقدّم آنفاً.

(٤) الضمير للشأن، وغرضه أنّ عدم جريان استصحاب الخاص في هذا القسم
ليس لأجل وجود دليل اجتهادي حاكم عليه، إذ المفروض عدمه، حيث إنّه دائر بين
العام والخاص، ومن المعلوم عدم دلالة شيءٍ منهما على حكم ما بعد زمان الخاص.

أمّا العام، فلانقطاع استمرار حكمه بالخاص، وعدم كون ما بعد الزمان فرداً
آخر للعام حتى يدل على حكمه، إذ المفروض كون الزمان ظرفاً للعام، لا مفرداً له.

وأما الخاص، فلعدم دلالته إلاّ على خروج خصوص المقيّد بزمانه عن العام،
فلا يدلُّ على خروج فردٍ آخر وهو ما بعد زمانه، فالدلالة في ناحية كلٍّ من الخاص
والعام مفقودة.

(٥) أي: لا للعام ولا للخاص بشيءٍ من الدلالات الثلاث، كما مرّ آنفاً.

(٦) غرضه بيان المانع عن جريان استصحاب حكم الخاص، بعد نفي مانعية

دليلي العام والخاص، لعدم دلالتهم على حكم ما بعد زمان الخاص.

إلى غير مورد دلالاته^(١) من^(٢) إسرائ حكم موضوع إلى آخر، لا استصحاب^(٣) حكم الموضوع، ولا مجال^(٤) أيضاً للتمسك بالعام^(*)،

ومحصّل ما أفاده في وجه عدم جريان الاستصحاب هو تعدد الموضوع، ضرورة أنّه بعد فرض مفرديّة الزمان للخاص، يكون الموضوع في غير زمان الخاص مغايراً لما هو الموضوع في زمانه، فالجلوس في الساعة الأولى التي هي زمان الخاص في المثال المذكور غير الجلوس في الساعة الثانية التي هي بعد زمان الخاص، ومع تعدد الموضوع يخرج عن باب الاستصحاب، ويندرج في القياس الذي يحرم استشمام رايحه عندنا.

(١) أي: دلالة الخاص.

(٢) متعلق بـ «انسحاب» وتسرية حكم موضوع إلى موضوع آخر قياس، لا استصحاب حكم موضوع واحد لا يختلف إلّا بحسب زماني اليقين والشك.

(٣) معطوف على «إسراء» يعني: أنّ انسحاب حكم الخاص إلى غير مورد دلالاته يكون من تسرية حكم موضوع إلى موضوع آخر، لا من استصحاب حكم موضوع واحد.

(٤) معطوف على «فلا مورد» يعني: لا مورد للاستصحاب، ولا مجال أيضاً للتمسك بالعام، فلا بدّ من الرجوع إلى غير الاستصحاب من الأصول العملية، وهو في المقام أصالة البراءة، حيث إنّ يشك بعد الزوال في وجوب الجلوس، ومن المعلوم أنّ مرجع الشك في التكليف أصل البراءة.

(*) لما كان الغرض منع جريان استصحاب حكم الخاص بعد نفي دلالة العام والخاص أيضاً على مورد الشك، كان الأولى بيان وجه عدم دلالتهما عليه أولاً، ثمّ التعرض لوجه عدم جريان استصحاب حكم الخاص ثانياً، فلو قيل هكذا:

لما مرَّ^(١) آنفاً، فلا بدّ من الرجوع إلى سائر الأصول.

وإن كان^(٢) مفادهما^(٣) على العكس^(٤) كان^(٥) المرجع هو العام، للاقتصار^(٦)

(١) في القسم الأول، حيث قال في (ص ٢١٧): «لعدم دلالة للعام على حكمه، لعدم دخوله على حدة في موضوعه، وانقطاع الاستمرار بالخاص».

(٢) معطوف على «فإن كان» وهو إشارة إلى القسم الرابع، أعني به ما إذا كان الزمان مفرداً للعام وظرفاً للخاص، والمرجع حينئذٍ في غير مورد دلالة الخاص هو العام، إذ المفروض أنّ ما بعد زمان الخاص فرد أيضاً من أفراد العام، ويشك في تخصيصه زائداً على التخصيص المعلوم، وقد قرّر في محله مرجعية العام في الشك في التخصيص الزائد كمرجعيته في الشك في أصل التخصيص، ومع دلالة العام على حكم غير مورد دلالة الخاص، لا مجال لاستصحاب حكم الخاص أصلاً، لعدم جريان الأصل مع الدليل.

(٣) أي: مفاد العام والخاص.

(٤) وهو مفردية الزمان في العام وظرفيته للخاص.

(٥) جواب «وإن كان».

(٦) تعليلٌ لمرجعية العام في هذه الصورة، وحاصله: الاقتصار في تخصيص العام على القدر المتيقن، وهو مقدار دلالة الخاص، ففي غيره يرجع إلى العام، لكونه

«وإن لم يكن هناك دلالة أصلاً لا للعام ولا للخاص حتى يرجع إليهما، إذ في العام ما مرَّ آنفاً، وفي الخاص كون غير مورد دلالة موضوعاً آخر، إلا أنّ انسحاب حكم الخاص إلى غير مورد دلالة قياس، لآته تسرية حكم موضوع إلى آخر، لا استصحاب حكم لموضوع، فلا بدّ من الرجوع إلى سائر الأصول» كان أوفق بالميزان الطبيعي لبيان المطلب.

في تخصيصه^(١) بمقدار دلالة الخاص، ولكنه^(٢) لولا دلالته لكان الاستصحاب مرجعاً، لما^(٣) عرفت من أن الحكم في طرف الخاص قد أخذ على نحو^(٤) صح

شكاً في التخصيص الزائد.

(١) أي: تخصيص العام بمقدار دلالة الخاص.

(٢) الضمير للشأن، يعني: ولكن لولا دلالة العام على حكم ما بعد زمان الخاص، لكان استصحاب حكم الخاص مرجعاً في هذه الصورة، إذ المفروض ظرفية الزمان له، المستلزمة لوحدة الموضوع في مورد دلالة الخاص وغيره، الموجبة لعدم كون الاستصحاب فيه تسرية حكم موضوع إلى موضوع آخر حتى يكون قياساً لا استصحاباً، ولذا يرجع إليه إذا ابتلي العام بمانع، كما إذا كان له معارض، أو علم إجمالاً بتخصيصه بين مورد الشك وغيره، وغير ذلك مما يوجب سقوط أصالة العموم عن الحجية.

كما إذا ورد «أكرم العلماء كل يوم» وخصّصه بقوله: «لا تكرم زيدا يوم الجمعة» وكان المنهي عنه أصل الإكرام، لا خصوصية وقوعه في يوم الجمعة حتى يكون الزمان قيداً له، ثم قال: «لا يجب إكرام العلماء» فيسقط العامان بالتعارض، ويستصحب حكم الخاص أعني به الحرمة.

(٣) تعليل لاستصحاب حكم الخاص، وحاصله كما مرّ آنفاً: أن مقتضى ظرفية الزمان في الخاص صحة استصحاب حكمه في غير مورد دلالته، لوحدة الموضوع في زماني الخاص وما بعده، لكن العام مانع عن جريانه، لدلالته على حكم ما بعد زمان الخاص.

(٤) المراد بهذا النحو هو ظرفية الزمان للخاص لا قيديته له، إذ مع الظرفية لا تتلهم وحدة الموضوع، فيصح الاستصحاب فيما بعد زمان الخاص. ومع القيدية تتلهم وحدته ويتعدّد الموضوع، ومع تعدده لا يجري الاستصحاب.

استصحابه^(١)، فتأمل تعرف أن إطلاق كلام شيخنا العلامة أعلى الله مقامه في المقام نفياً^(٢)

(١) أي: استصحاب الحكم.

(٢) قال شيخنا الأعظم رحمته: «الحقُّ هو التفصيل في المقام، بأن يقال: إن أخذ فيه عموم الأزمان أفرادياً، بأن أخذ كل زمانٍ موضوعاً مستقلاً لحكمٍ مستقل، لينحلَّ العموم إلى أحكام متعددة بتعدد الأزمان، كقوله: أكرم العلماء كلَّ يوم، فقام الإجماع على حرمة إكرام زيد العالم يوم الجمعة، ومثله ما لو قال: أكرم العلماء، ثم قال: لا تكرم زيداً يوم الجمعة، إذا فرض أن الاستثناء قرينة على أخذ كل زمان فرداً مستقلاً، فحينئذٍ يُعمل عند الشك بالعموم، ولا يجري الاستصحاب.

وإن أخذ لبيان الاستمرار، كقوله: أكرم العلماء دائماً، ثم خرج فرد في زمان، وشكَّ في حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان، فالظاهر جريان الاستصحاب، إذ لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد بعد ذلك الزمان تخصيص زائد على التخصيص المعلوم، لأنَّ مورد التخصيص الأفراد دون الأزمنة، بخلاف القسم الأوَّل»^(٣).

ومحصَّل كلامه في طرف النفي هو: أنَّ الزمان لو كان ظرفاً للعام، لا يرجع إلى العام في صورة الشك، ومقتضى إطلاق حكمه بعدم مرجعية العام هو عدم الفرق بين كون الزمان مأخوذاً في الخاص ظرفاً للعام، وكونه قيماً.

كما أنَّ مقتضى إطلاقه عدم الفرق أيضاً بين كون الخاص مخصّصاً من الابتداء خيارى المجلس والحيوان، ومن الأثناء كالخيارات الحادثة بعد العقد.

وقد عرفت أنَّ المصنف اعترف بالإطلاق الأوَّل وأنكر الإطلاق الثاني، وادَّعى صحة الرجوع إلى العام إذا كان التخصيص من الأوَّل، وعدم صحته إذا كان

وإثباتاً^١ في غير محله (*).

التخصيص في الأثناء مع كون الزمان ظرفاً، فعدم صحة الرجوع إلى العام مع ظرفية الزمان مختص بالتخصيص في الأثناء. هذا في إطلاق كلامه في طرف النفي.

(١) محصل كلام الشيخ رحمته في طرف الإثبات هو: أن إطلاق الرجوع إلى استصحاب حكم الخاص - فيما إذا كان الزمان ظرفاً للعام - يشمل ما إذا أخذ الزمان مفرداً للخاص وإن كان ظرفاً في العام.

وهذا الإطلاق أيضاً في غير محله، لما عرفت من أن مفردية الزمان توجب تعدد الموضوع في زمان الخاص وما بعده، ومع هذا التعدد يخرج انسحاب حكم الخاص إلى غير زمانه عن الاستصحاب إلى القياس، فإطلاق كلامه في إثبات استصحاب حكم الخاص في غير محله، بل لا بد من تقييده بما إذا أخذ الزمان ظرفاً فيه، لا قييداً ومفرداً له، وإلا فلا يجري فيه الاستصحاب، بل يرجع فيه إلى سائر الأصول العملية.

فالمحصل: أن إطلاق كلامه رحمته في نفي مرجعية العام مخدوش، لأنه مرجع

(* لا يخفى أن في تقريرات سيدنا الفقيه صاحب الوسيلة رحمته توجيه تقسيم الشيخ العام والخاص باعتبار الزمان إلى قسمين - لا إلى أقسام أربعة كما صنعه المصنف - بالملازمة بين اعتباري أخذ الزمان في العموم مع اعتباري أخذه في الخاص أيضاً، فإذا كان قييداً في العام كان قييداً في الخاص أيضاً، وكذلك إذا كان ظرفاً في العام^١.

أقول: إن كان الأمر كذلك، كان ما أفاده الشيخ صواباً، لأنه مع قيدية الزمان لا محيص عن التشبث بالعام، لكون الشك حينئذ في التخصيص الزائد، والمفروض أن

فيما إذا كان التخصيص من الابتداء أو في الانتهاء .
وكذا إطلاق كلامه في إثبات مرجعية الاستصحاب، لما عرفت من تقييد
مرجعيته بما إذا كان الزمان ظرفاً في الخاص، وأمّا إذا كان قيدياً له - وإن كان ظرفاً
للعام - فلا مجال لاستصحابه، بل يرجع إلى سائر الأصول .
ولا يخفى أن تفصيل المصنف في طرف الخاص بين ظرفية الزمان وقيديته، قد
تعرض له بعض أعلام تلامذة الشيخ أيضاً، فراجع شرح الميرزا الآشتياني والشيخ
التبريزي صاحب الأوثق، فإنهما ذكرا الأقسام الأربعة المذكورة في المتن ^(١) "قدس الله
تعالى أسرارهم، وشكر مساعيهم، وجزاهم عن العلم وأهله خير الجزاء، ووقفنا لاقتفاء آثارهم .

الزمان في الخاص قيد أيضاً، ولا وجه معه للتمسك بالاستصحاب، لتعدد الموضوع .
ومع ظرفية الزمان لا بدّ من التمسك بالاستصحاب، لأنه في الخاص أيضاً ظرف،
ووحدة الموضوع محفوظة فيه، فلا محيص عن جريان الاستصحاب .
وعلى ما أفاده سيدنا الأجل المتقدم رفع في الخلد مقامه، يكون النزاع بين الشيخ
والمصنف صغرياً لا كبروياً، لأنّ المسلّم عند الكل عدم الرجوع إلى الاستصحاب مع
تعدد الموضوع، والمفروض أنّ الزمان إذا كان قيدياً للخاص فلا محالة يتعدد به
الموضوع، سواء أكان الزمان حينئذٍ ظرفاً للعام أم قيدياً له، غاية الأمر أنّه إذا كان قيدياً
له يرجع إلى العام، لأنّ مرجع الشك حينئذٍ إلى الشك في التخصيص الزائد، وإذا كان
ظرفاً له، لا يرجع إلى شيء من العام والخاص، بل إلى استصحاب حكم الخاص، هذا .
ولكن لم نظفر في كلام الشيخ بما يدل على الملازمة التي احتملها، وهو ^{بَيِّنَةٌ} أعلم

بما قال، وذلك توجيهه وجيه رافع للزراع حقيقةً، إذ النزاع الصغروي لا يعد نزاعاً. ويحتمل أن يكون نظر الشيخ رحمته إلى حال العام فقط من حيث جواز التمسك به وعدمه، وأن جواز التمسك به أتما هو فيما إذا كان الزمان قيداً له، وأما إذا كان ظرفاً له، فلا يصح التمسك به وإن كان قيداً في الخاص، فملاك جواز التشبث بالعام هو لحاظ قيديّة الزمان فيه، سواء أكان كذلك في الخاص أيضاً أم كان ظرفاً فيه. وهذا لا ينافي عدم جواز التمسك بالعام لأجل المعارضة، إذا كان الزمان ظرفاً له. وأنّ كلامه ليس مسوقاً لبيان حكم الخاص.

ويمكن الذّب عن كلام الشيخ في صورة قيديّة الزمان بأنه رحمته مثّل للخاص بقوله: «لا تكرم زيدا يوم الجمعة» ومع تقييد حرمة الإكرام بهذا الزمان لا معنى لاستصحاب حكمه، لتعدد الموضوع، وقد جزم الشيخ والمصنف بعدم جريان الاستصحاب في الفعل المقيّد بالزمان، لانتفاء الموضوع بعد انقضائه، على ما تقدم، فراجع «١».

وعليه، فما أورده المصنف على الشيخ - من لزوم التفصيل في ظرف الخاص بين ظرفية الزمان وقيديته - قد تفتّظ له الشيخ أيضاً، فلا يبقى مجال للإيراد عليه، نعم لا بأس بتفصيل المصنف بين التخصيص في الأثناء وغيره.

وكيف كان، فتوضيح المقام منوط ببيان أمرين:

الأوّل: أنّ الزمان في دليل العام إما أن يكون قيداً للحكم أو موضوعه، وإما أن يكون ظرفاً لهما، وفي كلّ منهما يتصور على نحوين.

أما على القيديّة، فلاّته قد يلاحظ مجموع آتات الزمان على وجه الارتباط قيداً واحداً، نظير العام المجموعي، بحيث لو خلا أنّ واحد عن وجود الموضوع أو الحكم لارتفع من أصله، كما هو أحد الاحتمالين في الصوم، من أنّه الإمساك المتقيد بكونه في مجموع النهار من حيث المجموع، لانتفاء المأمور به بعصيانه بخلوّ أنّ من آتات

النهار عن الإمساك تعمداً.

وقد يلاحظ كل قطعة من الزمان المأخوذ في الدليل قيماً مستقلاً بنحو يتكثّر الموضوع أو الحكم بعدد القطعات المأخوذة في الدليل إجمالاً، ويتفرع عليه صيرورة الموضوع الواحداني موضوعات متعددة، ويتبعها أحكام متعددة، فإن انقسام العام إلى المجموعي والأصولي كما يجري في العموم الأفرادي، كذلك يجري في العموم الأزمانى، غير أن الارتباط والاستقلال يلاحظان في العموم الأفرادي بالنسبة إلى الأفراد العرضية، وفي العموم الأزمانى بالنسبة إلى أجزاء الزمان الطولية.

وأما على الظرفية، فتارةً يكون مفاد العام إثبات حكم شخصي مستمر لكل فردٍ من أفراد موضوعه المستمر، على نحو غير قابل للتكثّر ولو تحليلاً، بحيث لو انقطع حكم هذا الشخص لم يكن الخطاب العام متكفلاً لشخص هذا الفرد، كما إذا قال: «أكرم العلماء دائماً» بنحوٍ كان أخذ الزمان لمحض الإشارة إلى استمرار الحكم، لا لدخله بتمامه أو بقطعاته في الحكم أو الموضوع حتى يكون قيماً، كما كان في القسم الأوّل، ثم قال: «لا تكرم زيداً يوم الجمعة» حيث لا يتكفل ذلك العموم الأفرادي لحكم إكراهه بعد يوم الجمعة.

وأخرى يكون مفاده إثبات حكم سنخي لطبيعة الموضوع القابل للانطباق على كل فردٍ من أفرادها على وجه الإطلاق بالنسبة إلى الحالات والأزمان. وهذا القسم وإن اتحد حكماً مع ما إذا كان الزمان أكثراً للموضوع، لتعدد الإطاعة والعصيان في كل منهما، إلا أنّهما يختلفان من جهة كيفية لحاظ الشارع. فإن جعل كل قطعةٍ من الزمان قيماً للعام، لقيام مقدار من المصلحة به كما هو الحال في الموقّعات، انحلّ العام بحسب الأزمان كانهلاله بحسب الأفراد، لكونه حينئذٍ عامّاً استغراقياً.

وإن جعل الزمان ظرفاً له، كان متعلق الحكم هو الطبيعة السارية ووجودها السعي، فلا انحلال بحسب الأفراد، وإنّما يلاحظ الامتثال والعصيان بالإضافة إلى نفس

الطبيعة .

قال المصنف في الحاشية: «أته لا ينافي استمرار حكمه على وحدته تعدد إطاعته ومعصيته، بل هو قضية استمراره»^١.

ويترتب على الحكم الشخصي والسنخي في صورة ظرفية الزمان جواز التمسك بالعامّ مطلقاً إذا خصّص في الأثناء أو في الابتداء في القسم الثاني كما سيأتي . وما تقدم من كيفية أخذ الزمان في الحكم أو الموضوع راجع إلى مقام الثبوت . وأما مقام الإثبات، فاستفادة كل واحد من الظرفية والقيدية منوطة بدلالة الدليل، سواء أكان قرينة متصلة بالعامّ أم دليلاً خارجياً، وسواء أكان الخطاب أمراً أم نهياً، وسواء أكان مصبّ العموم الزماني متعلق بالحكم، كقوله: «يجب إكرام العلماء في كل زمان أو مستمراً» وبين أن يكون مصبّه نفس الحكم من الوجوب أو الحرمة كقوله: «يجب مستمراً إكرام كل عالم» أو «أنّ إكرام العلماء واجب بوجوب مستمر» ونحو ذلك . ويمكن بيان الاستمرار بدليل منفصل، فيقول: «أكرم العلماء» ثم يقول: هذا المطلوب مستمر إلى الأبد .

ومثال ظرفية الزمان للحكم الواحد بالنوع وجوبُ الوفاء بالعقود المبحوث عنه في هذا التنبيه، وذلك لانحلاله بعمومه للأفرادي إلى كل عقد صادر من كل مكلف له أهلية المعاملة، وبعمومه الأزماني إلى وجوب الوفاء بكل عقد من أوّل حدوثه إلى الأبد . وليس هذا الوجوب واحداً شخصياً، بل هو حكم واحد مستمر لموضوعه أعني به الوفاء الملحوظ على نحو الطبيعة السارية، بمعنى عدم لحاظ خصوصية كل وفاء في كل آن، بل بلحاظ سريان الوفاء الواحد في جميع الأزمنة .

ويدلّ على وحدته الطبيعية دون الشخصية أنّ البائع لو وفى بعقده في زمان ولم يف به في زمان آخر، كان مطيعاً تارةً وعاصياً أخرى، ومن الواضح أنّ وجوب

الوفاء لو كان واحداً شخصياً، لكانت إطاعته باستمرار الوفاء بالبيع في الزمان المستمر بحيث يكون انقطاع الوفاء في بعض الأزمنة موجباً لسقوط الأمر بالوفاء رأساً، مع أنه لا ريب في وجوب الوفاء بالبيع في الآنات المتأخرة .

وليس وجوب الوفاء في كل آن لأجل قيام مقدارٍ من مصلحة الوفاء بنفس قطعات الزمان، حتى يندرج في ما إذا كان الزمان قيماً أكثر للموضوع أو الحكم، وذلك لتوقف القيدية على إحراز دخل نفس الزمان في الحكم أو موضوعه، ومن المعلوم أن الزمان ليس مقوماً لمصلحة الوفاء .

مضافاً إلى: أن الأصل في الزمان هو الظرفية لا القيدية، كما تقدم في التنبيه

الرابع .

هذا ما يتعلق بالأمر الأوّل، الذي أشرنا فيه إلى كيفية أخذ الزمان في العموم

ثبوتاً وإثباتاً .

ولا يخفى أن للمحقق النائيني رحمته تفصيلاً آخر في مقام الإثبات والاستظهار من الدليل، وهو الفرق بين كون مصبّ العموم الزماني متعلق الحكم ونفسه، فحكم بالرجوع إلى عموم العام في الأوّل، وباستصحاب حكم المخصّص في الثاني، وحمل عليه كلام الشيخ الأعظم ^١ .

لكنه مع كونه خلاف ظاهر كلام الشيخ رحمته لا يخلو في نفسه من المناقشة التي

تعرض لها المحققان العراقي والإصفهاني رحمتهما، فراجع ^٢ .

الأمر الثاني: أن التخصيص متوقف على عدم كون الحكم واحداً شخصياً، كما

إذا قال: «أكرم زيداً العالم مرة واحدة» فإنه لا معنى لتخصيصه، لسلطته، فلو ورد خطاب آخر كان معارضاً له لا مخصّصاً، فصحة التخصيص منوطة بتعدد الحكم،

«١» فوائد الأصول، ج ٤، ص ٥٤٣

«٢» نهاية الأفكار، ج ٤، ص ٢٢٨: نهاية الدراية، ج ٥، ص ٢٢٣ - ٢٢٤

سواء تعدد الإنشاء، كما إذا قال: «أكرم العلماء» فإنه في قوة إنشاءات متعددة بعدد أفرادها، أم لم يتعدد، كما إذا قال: «تواضع للفقير» فإن المنشأ هو طبيعة التواضع، فوحده نوعية لا شخصية، فالتكلم يقصد البعث إلى طبيعة التواضع للفقير، ولذا يصح تقييده بقوله: «ولا تواضع له إذا صار فاسقاً» ومقتضى تعلق طبيعي البعث بطبيعي التواضع هو تعلق فردٍ من الوجوب بفردٍ من التواضع، ولأجله يتعدد إطاعته وعصيانه، مع أنّ الواحد الشخصي له امتثال واحد وعصيان كذلك.

وبوضوح ما ذكرناه في الأمرين، تعرف أنّ الحق في المقام ما حكي عن ثاني المحققين من فورية خيار الغبن معللاً له «بأنّ العموم في أفراد العقود يستتبع عموم الأزمنة، وإلا لم يتفجع بعمومه»^١، فإنّ ظاهره توقف الانتفاع بعمومه الأفرادي على الملازمة بينه وبين العموم الأزماني، وإلا كان جعل اللزوم لكل فردٍ من أفراد العقود لغواً، فإنّ البيع من أجلّ أفراد العقود المتداولة، فإذا كان وجوب الوفاء به مختصاً بأن وقوعه، وجاز فسخه في سائر الآنات، لم يترتب فائدة على هذا اللزوم، بل ربما يختل به النظام، فلا بدّ في دفع هذا المحذور من عموم وجوب الوفاء لجميع الأزمنة.

وعليه، فلا يتم ما فصلّه الشيخ والمصنف بين قيديّة الزمان وظرفيته، فإنّ الزمان وإن كان ظرفاً في ظاهر الآية الشريفة، ولا دخل له في مصلحة الوفاء بالعقد، إلا أنّ الجمعول حيث كان طبيعي الوجوب لطبيعي الوفاء بكل عقدٍ، فورود المخصص سواء أكان في الابتداء أم في الأثناء لا يمنع التمسك بالعام في غير زمان الخاص، وذلك لأنّ للآية الشريفة دلالتين:

إحدهما: دلالتها على العموم الأفرادي بمقتضى الجمع المحلّي باللام، فتدلّ على وجوب الوفاء بكل عقد.

وثانيتهما: دلالتها على إطلاقها الأزماني والأحوالي من حيث خصوصيات

الزمان والأحوال الطارئة على العقد، لا بمعنى الجمع بين قطعات الزمان حتى يكون عاماً مجموعياً، ويلزم خلف فرض ظرفية الزمان لحكم واحد مستمر، بل بمعنى أن الشارع لاحظ جميع خصوصيات طبيعة الزمان الوجداني ورفضها، لعدم دخل شيء منها في نفس مصلحة الوفاء بكل عقد.

وحيث كان في الآية الشريفة حجتان، كان مقتضى عمومها الأفرادي وجوب الوفاء بكل عقد، ومقتضى إطلاقها الأزماي ثبوت هذا الحكم له في الزمان المستمر، من دون تخصيصه بوجود خصوصية محدّدة له، ولا بعدمها.

والتخصيص تارة يكون بإخراج نفس الفرد، كخروج العقود الجائزة عن عموم وجوب الوفاء بكل عقد، فعقد الوكالة مثلاً خارج عن هذا العموم الأفرادي في جميع الأزمنة، إذ لا يندرج في العام بعد خروجه عنه، لأنه تخصيص أفراد، فخروجه يكون بقولٍ مطلق.

وفي هذا الفرض لا معنى للشك في شمول حكم العام له أصلاً، فهو نظير قوله: «أكرم العلماء دائماً ولا تكرم زيدا العالم أبداً» فإن خروج زيد عن العموم يكون أفرادياً، فيعم جميع الأزمان والحالات الطارئة عليه، لتبعية كل من العموم الأزماي والأحوالي للعموم الأفرادي، فلا يبقى لهما موضوع بعد خروج الفرد عنه.

وأخرى يكون التخصيص بلحاظ بعض أزمنة وجود الفرد أو بعض حالاته، بحيث لولا دليل المخصّص كان إطلاق العام أزمايياً وأحواليّاً شاملاً له، كما إذا قال: «أكرم العلماء دائماً ولا تكرم زيدا في الخامس عشر من هذا الشهر» أو «لا تكرم زيدا حال فسقه» ونحو ذلك، فإن أصالة العموم كما تكون حجة في الشك في أصل التخصيص والتخصيص الزائد، كذلك أصالة الإطلاق حجة في الشك في كليهما، إذ المفروض أن إكرام زيد ليس واحداً شخصياً، بل هو واحد نوعي قابل للتقييد. والتخصيص الوارد على عموم الآية الشريفة بأدلة الخيارات أو غيرها من هذا القبيل.

فعموم الآية أزمايياً وأحواليّاً يدل على وجوب الوفاء بالبيع مثلاً في كل حال

من أوّل حدوثه إلى الأبد، وأدلة الخيارات تدل على عدم وجوب الوفاء به في بعض الحالات أو الأزمنة، ولا توجب خروج أصل البيع عن فرديته لعنوان العقد، فدلّيل خيار المجلس يدل على جواز المعاملة ما دام المتبايعان في المجلس، ودليل خيار الغبن يدل على عدم وجوب الوفاء بالبيع الغبني حين ظهور الغبن، وهكذا سائر أدلة الخيارات، فإنّها لا توجب تخصيص الفرد وإخراجه عن العموم، وإنّما تقيّد إطلاق ذلك الوفاء الوحداني المستمر، سواء أكان زمان التقييد قصيراً أم طويلاً. ولو شكّ في طول زمان المقيّد وقصره، كان المرجع أصالة الإطلاق.

وحيث كان المقصود التمسك في المقام بإطلاق الآية، فلا فرق فيه بين التخصيص في الابتداء والانتهاء والأثناء، بعد أن كان المفعول طبيعي الحكم لطبيعي الوفاء في طبيعي الزمان، وليست وحدة الوفاء الواجب شخصية حتى يتوهم تبعض الواحد وتجزئة البسيط، كما تقدم بيانه في الأمر الأوّل.

نعم، فرق بين هذا المطلق وسائر المطلقات في كون أفرادها طويلة، لأنّ الأفراد والوفاءات طويلة باعتبار أجزاء الزمان المتلاحقة وجوداً، بخلاف أفراد سائر المطلقات، فإنّها عرضية مجتمعة في الوجود، كإطلاق «الرقبة» الشامل للعالم والجاهل والأبيض والأسود.

لكنك خبير بعدم كون طويلة الأفراد فارقة ولا قادحة في التمسك بأصالة الإطلاق.

فتلخص ممّا ذكرناه: أنّ أصالة الإطلاق في مثل الآية الشريفة هي المرجع في الشك في التقييد الزائد، ولا يجدي فرض ظرفية الزمان للعام في المنع من التمسك به مطلقاً، كما لعلّه مقتضى كلام الشيخ، أو في خصوص الأثناء كما التزم به المصنف هنا وفي الحاشية، وذلك لما عرفت من أنّ وحدة وجوب الوفاء ليست شخصية بل نوعية، وإطلاق هذا الواحد النوعي حجة في الشك في أصل التقييد وفي التقييد الزائد، فتأمّل في المقام فإنّه به حقيق.

الرابع عشر^{١١}

الظاهر أن الشكّ في أخبار الباب وكلمات الأصحاب (*)

التنبية الرابع عشر: المراد بالشك خلاف اليقين

(١) الغرض من عقد هذا التنبية - الذي جعله في الرسائل الأمر الثاني عشر - هو تنقيح ما يراد بالشك الذي هو أحد ركني الاستصحاب، فإن معرفة الموضوع ممّا لا بدّ منه في إحراز حكمه. وحيث إنّ «الشك» يطلق تارةً على خصوص تساوي الاحتمالين في مقابل الظن الذي هو رجحان أحد الاحتمالين، وأخرى على الأعم

وقد اعتمدنا في كثير ممّا تقدم على إفادات العلمين المحققين العراقي والإصفهاني رحمهما، فراجع كلاميهما لمزيد الاطلاع على أنظارهما الشريفة.

(*) الظاهر الاستغناء عن هذا البحث بعد تعرض الأخبار لنقض اليقين باليقين، وبعد تسليم تقدم الأمارات غير العلمية حكومةً أو غيرها على الاستصحاب، ضرورة أنّ خلاف اليقين إن كان ما تساوى طرفاه، فلا إشكال في حجية الاستصحاب فيه، سواء أكان المراد بالشك في المحاورات هذا المعنى كما هو المتبادر، أم غيره.

وكذا إذا كان أحد طرفيه راجحاً - المعبر عنه بالظن - ولم يقدّم دليل على اعتباره، إذ الناقض لليقين السابق ليس إلّا اليقين بالخلاف، على ما هو صريح أخبار الباب، فالظن غير المعبر سواء أكان عدم اعتباره لأجل دلالة دليل خاص عليه أم لعدم دليل على اعتباره، ممّا تشمله أخبار الاستصحاب، سواء أكان الشك شاملاً له لغةً أم لا.

وأما الظن المعبر، فلحكومة الأمارات على الاستصحاب - كما سيجيء إن شاء الله تعالى - يُقدّم على الاستصحاب، ويتصرّف لأجل حكومتها في اليقين الناقض، ويراد به الحجة على خلاف اليقين السابق.

فالمستحصل: أنّه بناءً على حجية الاستصحاب من باب التبعد لا ثمرة لهذا البحث،

هو خلاف^(١) اليقين،

- وهو خلاف اليقين الشامل لمتساوي الاحتمالين وراجحهما ومرجوحهما أعني به الشك والظن والوهم - تصدّي غير واحد من الأصوليين لبيان المراد منه .
(١) هذا معناه الأعم الشامل للشك والظن والوهم كما مرّ آنفاً، ووجه الظهور

لعدم دخلٍ للمعنى اللغوي أو العرفي للشك فيه، لتعين المراد به من نفس أخبار الباب، سواء وافق معناه اللغوي أو العرفي أم خالفه، وذلك المعنى المراد هو خلاف اليقين أي الحججة، سواء أكان طرفاه متساويين أم أحدهما راجحاً، مع موافقته للحالة السابقة أو مخالفتها، بشرط عدم قيام حجة عليه، إذ معه يقدم على الاستصحاب حكومةً وإن كان موافقاً له، كما قرّر في محله .

وكذا الحال بناءً على اعتبار الاستصحاب من باب الظن النوعي، لإمكان اجتماعه مع الظن الشخصي على خلافه، إلّا مع تقييد حجيته بعدم قيامه على خلافه .
وبناءً على اعتباره من باب الظن الشخصي، لا يحيص عن اعتبار الاستصحاب في خصوص حصول الظن الشخصي على طبق الحالة السابقة، وعدم اعتباره بدونه وإن لم يحصل الظن الشخصي على خلافها .

فتلخص: أنّه ينبغي جعل معيار البحث في المراد بالشك المعتر في باب الاستصحاب دليل اعتباره، لا المعنى اللغوي أو العرفي، فإن كان دليل اعتباره الروايات كان المراد بالشك خلاف اليقين الشامل للظن والشك والوهم .

وإن كان دليل اعتباره الظن، فإن أُريد به الظن النوعي، كان الاستصحاب حجةً حتى مع الظن الشخصي على خلاف الحالة السابقة كما مرّ آنفاً، إلّا مع التقييد بعدم قيام الظن الشخصي على خلافها .

وإن أُريد به الظن الشخصي على طبق الحالة السابقة، كانت حجية الاستصحاب مختصةً بهذه الصورة، ولا يكون حجةً في غيرها، سواء حصل الظن الشخصي على خلاف الحالة السابقة أم لم يحصل .

فمع^(١) الظن بالخلاف - فضلاً عن الظن بالوفاق - يجري الاستصحاب .
ويدل عليه^(٢) - مضافاً^(٣) إلى أنه كذلك^(٤) لغةً^(٥) كما في الصحاح^(٦) ،
وتعارف^(٧)

هو جعل الناقض لليقين السابق في أخبار الباب منحصراً في اليقين بالخلاف، فما لم يحصل هذا الناقض يُبنى على اليقين السابق وإن حصل الظن بخلافه، إلا مع قيام الحجة على اعتباره.

(١) هذه نتيجة أعميته، إذ مع تساوي الاحتمالين - كما هو المصطلح من الشك - لا يندرج شيء من الظن بالخلاف والوفاق في «الشك» بمعناه الاصطلاحي .
(٢) أي: ويدل على كون الشك خلاف اليقين أمور، هذا أولها، وبيانه: أن غير واحد من اللغويين صرح بأن الشك هو خلاف اليقين، بل يمكن استظهار اتفاقهم على ذلك من كلمات بعضهم، ففي المجمع «الشك الارتياب، وهو خلاف اليقين، ويستعمل فعله لازماً ومتعدياً، كما تُقل عن أئمة اللغة، فقولهم: خلاف اليقين يشتمل التردد بين الشئيين، سواء استوى طرفاه أم رجح أحدهما على الآخر»^(١).

(٣) هذا إشارة إلى الأمر الأول.

(٤) أي: أن الشك خلاف اليقين.

(٥) قد عرفت عبارة مجمع البحرين وظهورها في اتفاق أهل اللغة عليه.

(٦) قال فيه: «الشك خلاف اليقين»^(٢) ومثله ما في القاموس^(٣).

(٧) معطوف على «أنه» يعني: ومضافاً إلى تعارف استعماله، وهذا إشارة

«١» مجمع البحرين، ج ٥، ص ٢٧٦

«٢» الصحاح، ج ٤، ص ١٥٩٤

«٣» القاموس المحيط، ص ٨٧٠ (طبعة دار إحياء التراث العربي، عام ١٤٢٤)

استعماله^(١) فيه في الأخبار في غير باب^(٢) - قوله^(٣) عَلَيْهِ السَّلَامُ في أخبار الباب:

إلى الأمر الثاني، ومحصله: استعمال لفظ الشك في روايات «الشك في عدد الركعات» وأخبار قاعدة التجاوز، بل وبعض الأصول العملية، حيث إنَّ المراد بالشك فيها خلاف اليقين، وتحقيقه موكول إلى محله من الفقه.

(١) أي: استعمال الشك في خلاف اليقين.

(٢) يعني: في أبواب متعددة، كباب الشك في الركعات وقاعدتي التجاوز والفراغ وغيرها.

(٣) فاعلُ «ويدل» وهذا إشارة إلى الأمر الثالث، ومحصله: أنه يدل على إرادة «خلاف اليقين» من «الشك» ما ورد في نفس أخبار الاستصحاب من موارد نَبَّهَ عَلَيْهَا شَيْخُنَا الْأَعْظَمُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَيْضاً^(١).

منها: قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في صحيحة زرارة الأولى المتقدمة: «ولكن تنقضه بيقين آخر» حيث إنَّه يحدِّد ناقضَ اليقين باليقين، وقد ثبت في محله أنَّ التحديد يفيد الحصر، فإنَّ تحديد الكرِّ «بألف ومائتي رطل عراقي» مثلاً ينفي الزيادة على هذا المقدار والنقيصة عنه، ففي المقام ينفي حصرُ الناقض باليقين كلَّ ما هو خلاف اليقين، من الشك المصطلح والظن والوهم، غاية الأمر أنَّ الظنَّ المعتبر كالعلم في الاعتبار. وبالجملة: يدل هذا الحصر - بقرينة التحديد - على أنَّ المراد بالشك في باب الاستصحاب خلاف اليقين، ثم يراد باليقين بسبب دليل حجية الأمارات غير العلمية الحجة، فكأنَّه قيل: «لا تنقض اليقين إلا بالحجة على خلافه».

ومنها: قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في الصحيحة المتقدمة أيضاً: «لا، حتى يستيقن أنه قد نام».

«ولكن تنقضه بيقينٍ آخر» حيث ^(١) إنَّ ظاهره أنّه ^(٢) في بيان تحديد ما ينقض به ^(٣) اليقين، وأتته ^(٤) ليس إلاّ اليقين.

توضيحه: أن إطلاق جواب الإمام عليه السلام بعدم وجوب الوضوء على مَنْ تيقّن الطهارة وعَرَضته الخفقة والخفقتان، بحيث لم يلتفت إلى تحريك شيءٍ في جنبه، مع عدم استفصاله عليه السلام بين إفادة الخفقة - التي هي من أمارات النوم عادةً - للظن بالنوم وعدمها مع إفادتها له أحياناً، يدلّ على أنّ الحكم المذكور أعني به عدم وجوب الوضوء ثابت ما لم يحصل العلم بالخلاف، ولو حصل الظن بالخلاف، فلا بدّ أن يراد بالشك حينئذٍ خلاف اليقين، فيدلّ على اعتبار الاستصحاب مطلقاً حتى مع الظن بالخلاف.

ومنها: قوله عليه السلام: «ولا تنقض اليقين بالشك» تربيته: أنّه عليه السلام - بعد الحكم بعدم وجوب إعادة الوضوء إلاّ بعد اليقين بالنوم - نهى عن نقض اليقين بالشك، والمراد بالشك في جملة النهي - بقرينة ذلك الحكم المغيّب اليقين بالخلاف أي النوم - خلاف اليقين، الذي هو مطلق يشمل الشك والظن والوهم.

هذا ما يتعلق بظاهر عبارة المتن، وهو لا يخلو ممّا تقف عليه في التعليقة من المسامحة.

(١) هذا تقريب دلالة «ولكن تنقضه بيقينٍ آخر» على إرادة خلاف اليقين من «الشك» في أخبار الاستصحاب، وقد عرفت تربيته بقولنا: «حيث إنّه يحدّد ناقض اليقين باليقين ... إلخ».

(٢) أي: إنَّ ظاهر قوله عليه السلام أن الإمام عليه السلام في بيان ... إلخ.

(٣) الضمير راجع إلى الموصول في قوله: «ما ينقض».

(٤) معطوف على «أته» وضميره راجع إلى الموصول، يعني: وأنَّ ما ينقض به

اليقين ليس إلاّ اليقين، وإذا انحصر الناقض باليقين، فلا محالة يراد بالشك خلاف

وقوله ^(١) أيضاً: «لا، حتى يستيقن أنه قد نام» بعد ^(٢) السؤال عنه [منه] عَلَيْهِ عما «إذا حُرِّك في جنبه شيء وهو لا يعلم» حيث ^(٣) دلّ بإطلاقه ^(٤) - مع ترك الاستفصال (*) بين ما إذا أفادت هذه الأمانة ^(٥) الظنّ وما إذا لم تُفد، بدهة ^(٦)

اليقين .

(١) معطوف على «قوله» وهذا أيضاً مما ورد في أولى صحاح زرارة رَضِيَ اللَّهُ.

(٢) ظرفٌ لـ «وقوله».

(٣) هذا تقريب الاستدلال بالجملة المذكورة، وقد مرّ آنفاً توضيحه.

(٤) هذا الضمير وضمير الفاعل المستتر في «دلّ» راجعان إلى «قوله».

(٥) وهي الخفقة والخفقتان، حيث إنهما أمارتان تفيدان الظنّ بالنوم تارة،

ولا تفيدانه أخرى.

(٦) غرضه إثبات صحة الإطلاق الناشئ عن ترك الاستفصال، توضيحه: أن

الأمانة المزبورة لما كانت مفيدة للظنّ بالنوم - ولو نادراً - كان لاستفصال الإمام عَلَيْهِ

عن إفادتها للظنّ وعدمها مجال، فترك الاستفصال حينئذٍ يفيد الإطلاق، وعدم

(*) لا حاجة إلى ترك الاستفصال في استظهار الإطلاق، بل صراحة قوله عَلَيْهِ:

«حتى يستيقن» في التحديد وكون غاية وجوب إعادة الوضوء هي الاستيقان بالنوم

كافية في إرادة خلاف اليقين من الشك، ومغنية عن إثباتها بالإطلاق المنوط بترك

الاستفصال. كما أنّ الشيخ رَضِيَ اللَّهُ لم يتمسك بهذا الإطلاق، حيث قال: «ومنها

قوله عَلَيْهِ: حتى يستيقن، فإنه جعل غاية وجوب الوضوء الاستيقان بالنوم ومجيء أمر

ببين عنه «^(١)».

أثما^(١) لو لم تكن مفيدة له دائماً لكانت مفيدةً له^(٢) أحياناً - على^(٣) عموم النفي لصورة الإفادة.

وقوله^(٤) **عَلَيْهِ** بعده^(٥): «ولا ينقض اليقين بالشك» (*)

وجوب إعادة الضوء مطلقاً، سواء أفادت هذه الأمانة الظن بالنوم أم لم تفده.

(١) أي: أن هذه الأمانة، وهي الخففة.

(٢) هذا الضمير وضمير «له» المتقدم راجعان إلى الظن.

(٣) متعلق بقوله: «دل» والمراد بـ «عموم النفي» نفي وجوب الضوء في كلتا صورتَي الظن بالخلاف - أي بمحصل النوم - وعدمه.

(٤) معطوف على «قوله» يعني: ويدلّ عليه قوله **عَلَيْهِ** بعده: «ولا ينقض اليقين بالشك» وهو إشارة إلى المورد الثالث المتقدم بقولنا: «ومنها: قوله **عَلَيْهِ**: ولا ينقض اليقين بالشك... إلخ».

(٥) أي: بعد قوله **عَلَيْهِ**: «لا، حتى يستيقن أنه قد نام» وقد عرفت أنّ جملة «ولا ينقض اليقين بالشك» بنفسها لا تصلح لإثبات إرادة خلاف اليقين من الشك، بل لا بدّ من ضمّ جملة «حتى يستيقن أنه قد نام» إليها، ولا حاجة إلى مثل هذا الاستدلال التكلّفي، مع إمكان إثبات المطلوب بغيره بلا تكلف، كقوله **عَلَيْهِ**: «ولكن

(*) الظاهر أنه سهو من قلمه الشريف، إذ المظنون أنّ مورد استشهاده هو بعينه ما استشهد به الشيخ من قوله: «ومنها: قوله **عَلَيْهِ**: ولكن ينقضه بيقين آخر، فإنّ الظاهر سوقه في مقام بيان حصر ناقض اليقين باليقين» لعدم دلالة نفس عدم نقض اليقين بالشك على إرادة خلاف اليقين منه، بخلاف «ولكن ينقضه بيقين آخر» فإنّه يدل على عدم نقض اليقين بالوضوء إلا باليقين بالنوم، فلا ينقض بغير اليقين وإن كان ظناً بالخلاف.

أن^١ الحكم في المغيأ^٢ مطلقاً^٣ هو عدم نقض اليقين بالشك، كما لا يخفى.

وقد استدل عليه^٤ أيضاً بوجهين آخرين:

الأوّل: الإجماع القطعي على اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف،

على تقدير اعتباره^٥ من باب الأخبار.

وفيه^٦: أنّه لا وجه

ينقضه بيقين آخر» كما صنعه الشيخ.

(١) الصواب دخول «على» على «أن» وهو متعلق بـ «يدل» يعني: ويدل

قوله عليه السلام على أن الحكم... إلخ».

(٢) وهو قوله عليه السلام: «لا، حتى يستيقن أنّه قد نام».

(٣) يعني: وإن كان الظن على خلافه، فلا بدّ من البناء على الوضوء المعلوم

سابقاً حتى مع الظن بخلافه.

(٤) أي: واستدل على كون الشك في باب الاستصحاب خلاف اليقين بوجهين

آخرين، غير الوجوه الثلاثة المتقدمة، والمستدل بهما هو الشيخ الأعظم رحمته الله «١».

ومحصّل الوجه الأوّل منهما - الذي هو الأمر الرابع من الأمور المستدل بها

على المدعى - هو الإجماع القطعي على حجية الاستصحاب مع الظن بالخلاف، بناءً

على اعتباره من باب الأخبار والتعبد، لا من باب الظن.

(٥) أي: اعتبار الاستصحاب.

(٦) هذا جواب الاستدلال بالإجماع، وهو ينحل إلى وجهين:

أحدهما: عدم ثبوت الاتفاق على اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف، إمّا

لدعواه^(١)، ولو سلّم اتفاقُ الأصحاب على الاعتبار^(٢)، لاحتمال^(٣) أن يكون ذلك^(٤) من جهة ظهور دلالة الأخبار عليه^(٥).

الثاني^(٦): أن الظنّ غير المعترّ إن علم بعدم اعتباره

لما قيل: من كون المسألة مستحدثة، وأتّه لم يكن لها في كلمات المتقدمين على المفيد عليه السلام عينٌ ولا أثر. وإمّا لاختلاف مَنْ تعرّض لها في حجّيته مطلقاً، أو في خصوص الشك الذي تساوى طرفاه.

ثانيهما: أنّه - بعد فرض ثبوت الاتفاق المزبور - يحتمل استنادهم في ذلك إلى ظهور الأخبار المشار إليها فيه، ومع هذا الاحتمال يخرج عن الإجماع التعبدى الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام إلى الإجماع المدركي الذي لا يصلح للركون إليه، كما لا يخفى.

(١) أي: لدعوى الإجماع، وضمير «أنه» للشأن، وهذا إشارة إلى الوجه الثاني المذكور بقولنا: «ثانيهما: أنّه بعد فرض ثبوت الاتفاق ... إلخ».

(٢) أي: اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف، وهذا إشارة إلى الوجه الأول، وهو عدم ثبوت الاتفاق، ومقتضى الترتيب تقديم الوجه الثاني على الأول، بأن يمنع أولاً نفس الاتفاق، وثانياً اعتباره على فرض تسليمه، لاحتمال مدركيته.

(٣) تعليل لقوله: «لا وجه لدعواه» وحاصله: أنّه مع احتمال استناد المجمعين إلى الروايات، لا يصلح هذا الإجماع للحجية، لاحتمال مدركيته.

(٤) أي: اتفاق الأصحاب.

(٥) أي: على اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف.

(٦) هذا هو الوجه الثاني الذي استدلّ به الشيخ، وهو الأمر الخامس من الأمور المستدل بها على المدعى، وبيانه: أن الظن على خلاف اليقين السابق إن كان عدم

بالدليل^(١)، فمعناه^(٢) أن وجوده كعدمه عند الشارع، وأن^(٣) كلما يترتب شرعاً على تقدير عدمه، فهو المترتب على تقدير وجوده^(٤).

اعتباره لقيام الدليل الخاص عليه كالظن القياسي، فمعنى عدم حجيته عدم الاعتناء به وفرض وجوده كعدمه، ولازم هذا الفرض جريان الاستصحاب في صورة قيامه على خلاف اليقين السابق، كصورة عدم قيامه على خلاف ذلك اليقين، لأن من آثار تنزيل وجوده منزلة عدمه جريان الاستصحاب مع وجوده، كجربانه مع عدمه.

وإن كان عدم اعتباره لعدم الدليل على حجيته، كالشهرة الفتوائية ونحوها من الظنون غير المنهي عنها بدليل خاص، فعدم جواز رفع اليد به عن اليقين إنما هو لأجل صدق نقض اليقين بالشك على هذا الرفع. ومن البديهي عدم جوازه، وذلك لأن الحكم الواقعي وإن لم يكن مشكوكاً في الزمان اللاحق، بل مظنون العدم، لقيام الظن على خلافه، إلا أن الحكم الفعلي المعلوم في السابق يكون مشكوك البقاء في اللاحق، لأن جواز المضي على طبق الظن بارتفاعه مشكوك أيضاً، فيصير الحكم الفعلي مشكوكاً فيه فعلاً بعد ما كان متيقناً سابقاً، وهذا بنفسه موضوع أدلة الاستصحاب من النهي عن نقض اليقين السابق بالشك اللاحق.

(١) أي: الدليل الخاص كالظن القياسي، حيث إنه نهي عن اتباعه بنص خاص.

(٢) أي: فمعنى عدم اعتبار الظن غير المعبر أن وجود هذا الظن يكون بمنزلة

عدمه.

(٣) عطف تفسيري لقوله: «أن وجوده» ومحصله كما مرّ توضيحه: أن معنى

وجوده كعدمه هو ترتيب أثر عدمه على وجوده، فكما أنه لو لم يقم الظن القياسي على خلاف الحالة السابقة، كان الاستصحاب جارياً، فكذلك لو قام على خلافها.

(٤) هذا الضمير وضمير «عدمه» راجعان إلى الظن غير المعبر.

وإن كان ^(١) مما شكّ في اعتباره، فمرجع ^(٢) رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه ^(٣) إلى ^(٤) نقض اليقين بالشك، فتأمّل جيّداً ^(٥).
وفيه: أن قضية عدم اعتباره ^(٦) - لإلغائه ^(٧)

(١) معطوف على «ان علم» والأولى أن يقال: «وإن شك في اعتباره» لكنه عين عبارة الشيخ رحمته.

وكيف كان، فهو إشارة إلى صورة كون عدم حجية الظن لأجل عدم الدليل على اعتباره، وقد مرّ توضيحه آنفاً بقولنا: «وإن كان عدم اعتباره لعدم الدليل ... إلخ».

(٢) جواب الشرط في قوله: «وإن كان».

(٣) متعلق بـ «رفع» وضميره راجع إلى الظن المشكوك الاعتبار.

(٤) متعلق بـ «مرجع».

(٥) لعلّه إشارة إلى منع صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن اليقين السابق بالظن المشكوك الاعتبار، إذ لا بدّ في صدقه من اتحاد متعلق اليقين والشك حتى يكون الشكّ في بقاء نفس ما كان على يقين منه، ومن المعلوم أنّ الشك هنا لم يتعلّق بالمتيقن السابق، بل تعلّق بأمرٍ آخر وهو حجية الظن، فرفع اليد عن اليقين حينئذٍ نقض لليقين بالظن لا بالشك.

والحاصل: أنّ المشكوك هو الحجية، وهي غير المتيقن السابق، فلم يتحد متعلقا لليقين والشك، فتدبرّ.

(٦) كما في الصورة الأولى، وهي قيام الدليل الخاص على عدم اعتبار الظن

كالقياس.

(٧) هذا الضمير وضمير «لإلغائه» راجعان إلى الظن.

أو لعدم^{١١} الدليل على اعتباره - لا يكاد^{٢١} يكون إلا عدم إثبات مضمونه (*).

(١) معطوف على «لإلغائه» وهو الصورة الثانية أعني بها عدم اعتبار الظن لأجل عدم الدليل على اعتباره، فاللام في «لإلغائه» و«لعدم» تعليل لعدم اعتبار الظن.
 (٢) خبر «أن قضية» يعني: لا يكاد يكون مقتضى عدم اعتبار الظن في كلتا صورتين المزبورتين إلا عدم إثبات مضمون ذلك الظن به شرعاً، فاعتباره يوجب ثبوت مضمونه كذلك.

وتوضيح ما أفاده في الجواب عن الوجه الذي ذكره شيخنا الأعظم رحمته هو: أن مقتضى عدم اعتبار ظن^{٢٢} ليس عقداً إيجابياً، وهو ترتيب آثار الشك المتساوي طرفاه على وجود الظن غير المعبر، حتى يجري فيه الاستصحاب الذي هو من آثار هذا الشك، بل مقتضاه عقد سلبي، وهو عدم ثبوت المظنون بهذا الظن ليرتب عليه آثاره الشرعية.

فلو كان متيقناً بطهارة ثوبه مثلاً، ثم شهد عدل واحد بنجاسته، وقلنا بعدم اعتبار شهادة عدل واحد في الموضوعات، فإن معنى عدم اعتبار شهادته عدم ثبوت نجاسة الثوب بها، لا ثبوت آثار الشك بها التي منها الاستصحاب، إذ العقد السلبي لا يستلزم العقد الإيجابي، وتزويل الظن غير المعبر منزلة الشك في الآثار الشرعية. وبالجملة: فعدم اعتبار الظن ليس معناه ثبوت آثار الشك له، بل معناه عدم ثبوت مضمونه شرعاً.

وعليه، فهذا الوجه لا يصلح لإثبات اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف، بل لا بد من الرجوع إلى الوجوه الأخرى في إثباته.

(* الأولى إبداله بـ «المظنون به» يعني: لا يكاد يكون إلا عدم إثبات المضمون المظنون بالظن غير المعبر تبعداً.

به^(١) تعبدًا، ليرتّب عليه آثاره^(٢) شرعاً، لا ترتيب^(٣) آثار الشك^(٤) مع عدمه^(٥)، بل لا بدّ حينئذٍ^(٦) في تعيين أنّ الوظيفة أيّ أصلٍ من الأصول العملية من^(٧) الدليل، فلو فرض عدم دلالة الأخبار معه^(٨) على اعتبار

(١) هذا الضمير وضمير «مظنونه» راجعان إلى الظن غير المعتمد.

(٢) هذا الضمير وضمير «عليه» راجعان إلى المظنون بالظن غير المعتمد.

(٣) معطوف على «عدم» فإنّ نفي النفي إثبات، يعني: أنّ مقتضى عدم اعتبار

الظن عدم إثبات مظنونه به، لا ترتيب آثار الشك عليه، فقله: «لا ترتيب» إشارة إلى العقد الإيجابي، كما أنّ قوله: «إلا عدم إثبات مظنونه» إشارة إلى العقد السلبي.

(٤) المراد بهذا الشك هو المتساوي طرفاه، بناءً على كونه هو الظاهر من أخبار

الاستصحاب، ومن المعلوم أنّ الظن غير الشك، فلا بدّ في حكم الظن غير المعتمد القائم على خلاف الحالة السابقة من الرجوع إلى غير الاستصحاب، ففي مسألة الوضوء مع أمانة النوم يرجع إلى قاعدة الاشتغال القاضية بلزوم إحراز الطهارة للصلاة مثلاً.

(٥) أي: عدم الشك.

(٦) أي: حين عدم اقتضاء الظن غير المعتمد العقد الإيجابي.

(٧) متعلق بـ «لا بدّ» يعني: بعد نفي العقد الإيجابي - وهو ترتيب آثار الشك

على الظن غير المعتمد - لا بدّ في تعيين الوظيفة مع الظن غير المعتمد من الرجوع إلى غير الاستصحاب.

(٨) أي: مع الظن غير المعتمد، يعني: بناءً على دلالة الأخبار على اعتبار

الاستصحاب في خصوص الشك المصطلح - وهو ما تساوى طرفاه، وعدم دلالتها على اعتباره مع الظن بالخلاف - لا بدّ في تشخيص الوظيفة من الرجوع إلى غير

الاستصحاب^(١)، فلا بد^(٢) من الانتهاء إلى سائر الأصول بلا شبهة ولا ارتياب، ولعله أشير إليه^(٣) بالأمر بالتأمل^(٤)، فتأمل جيداً.

أخبار الاستصحاب، لعدم الموضوع لها مع الظن بالخلاف، إلا إذا قام دليل آخر على اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف كالشك.

(١) لما فُرض من دلالتها على اعتبار الاستصحاب في خصوص الشك المتساوي طرفاه.

(٢) جواب « فلو فرض » إذ بعد اختصاص اعتبار الاستصحاب بالشك المصطلح، فلا محيص عن الرجوع إلى غيره من سائر الأصول العملية في صورة الظن بالخلاف، ففي الظن بالفراغ يرجع إلى قاعدة الاشتغال، وفي الظن بالتكليف يرجع إلى أصالة البراءة.

(٣) أي: أشير إلى الإشكال المزبور، وهو عدم اقتضاء الظن غير المعتبر للعقد الإيجابي أعني به ترتيب آثار الشك عليه، وضمير « لعله » للشأن.

(٤) حيث قال الشيخ الأعظم رحمته: « وإن كان - يعني الظن غير المعتبر - مما شكّ في اعتباره، فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه إلى نقض اليقين بالشك، فتأمل جداً ».

هذا تمام الكلام في تنبيهات الاستصحاب.

تتمة^(١):

لا يذهب عليك أنه لا بدّ في الاستصحاب

اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب

(١) الغرض من بيانها التعرض لشرطين من شرائط الاستصحاب، وهما: بقاء الموضوع، وعدم أمانة معتبرة في مورده، إذ معها لاتصل النوبة إلى الاستصحاب لحكومتها عليه.

ولا يخفى أنه كان المناسب ذكر جميع الشرائط في موضع واحد قبل التنبيهات، خصوصاً بقاء الموضوع، لتقوم الاستصحاب به، فالتعبير عنه بالشرط مبني على المسامحة.

وكيف كان، فقد تعرّض لتفصيل هذين الشرطين في طيِّ مقامين:

المقام الأوّل: في اعتبار بقاء الموضوع.

والثاني: في عدم أمانة معتبرة ولو على وفاقه.

أمّا المقام الأوّل، فتوضيحه: أنه لما كان موضوع الاستصحاب هو الشك في بقاء

الموجود السابق في الزمان اللاحق، اقتضى ذلك بالضرورة اتحاد متعلقي اليقين والشك وجوداً، واختلافهما في الحدوث والبقاء فقط، إذ مع اختلافهما وجوداً لا يصدق الشك

من بقاء الموضوع ^(١)، وعدم ^(٢) أمانة معتبرة هناك ولو على وفاقه ^(٣)، فهانها

في بقاء الموجود السابق، بل يكون شكاً في حدوث شيء آخر، وهو أجنبي عن الاستصحاب، فلا مجال لجريانه، سواء أكان اعتباره من باب التعبد أم الظن، إذ لا يتفاوت هويّة الاستصحاب باختلاف دليل اعتباره، فإذا كان «زيد عادل» مثلاً معلوماً لنا يوم الجمعة، وشككنا يوم السبت في بقاء عدالته، كان الشك في بقائها مورداً للاستصحاب، فُيُنْبئُ عليها، إذ البناء عليها إبقاءً لها، كما أن رفع اليد عن عدالته نقض لليقين بها بالشك فيها. وأمّا الشك في عدالة عمرو، فلا يكون البناء عليها إبقاءً لعدالة زيد، كما أن رفع اليد عنها ليس نقضاً لليقين بعدالة زيد بالشك فيها.

هذا بالنسبة إلى وحدة الموضوع. وكذا الحال في اعتبار وحدة المحمول، فإذا علم بعدالة زيد ثم شكّ في علمه، لم يكن ترتيب آثار عدالته جرياً على اليقين السابق بها، لكونها معلومةً بقاءً أيضاً، كما أن عدم ترتيب آثار علمه ليس نقضاً لليقين بعدالته، وهذا واضح.

وبالجملة: فالبقاء لا يصدق إلا بوحدة القضية المتيقنة والمشكوكة موضوعاً ومحمولاً، وانحصار اختلافهما باليقين والشك.

وأمّا المقام الثاني، فسيأتي في (ص ٢٩٩).

(١) هذا إشارة إلى الشرط الأول.

(٢) معطوف على «بقاء» وهذا إشارة إلى الشرط الثاني، وهو عدم أمانة معتبرة ولو على وفاق الاستصحاب، لحكومتها عليه.

(٣) أي: على وفاق الاستصحاب، كما إذا كان شيء معلوم الطهارة سابقاً، وشكّ في بقائها، وقامت يئنةً على طهارته، فإنه يُبْنئُ على طهارته لليئنة لا للاستصحاب.

مقامان :

المقام الأوّل^١ : أنه لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع، بمعنى^٢ اتحاد

(١) وهو الكلام في بقاء الموضوع، ومحصله: أنه لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب، لأنه إدامة الوجود السابق في ظرف الشك، إمّا بالتعبد وإمّا بغيره.

ثم إنّ التعبير ببقاء الموضوع مذكور في كثير من الكلمات، مع أنه لا بدّ من بقاء المحمول أيضاً، ولعلّ الاكتفاء بالموضوع لأجل أهميته، أو لكون المراد بقاءه بوصف موضوعيته.

(٢) وقريب من هذا ما في شرح المحقق الآشتياني رحمته، حيث قال: «المراد من بقاء الموضوع في الاستصحاب هو كون القضية المشكوكة في الآن اللاحق عينَ القضية المتيقنة في الآن السابق... إلخ»^١.

وبيان أوضح: يعتبر في الاستصحاب كون القضية المشكوكة عين القضية المتيقنة موضوعاً ومحمولاً ونسبةً، كالمثال المتقدم وهو «زيد عادل» من دون اختلاف بين القضيتين إلّا في إدراك النسبة، لكونها في إحداها معلومةً، وفي الأخرى مشكوكة.

وبالجملّة: فالقضيتان متحدتان في جميع وحدات التناقض إلّا في زمان النسبة باليقين والشك.

وغرضه من التعبير «باتحاد القضية المشكوكة» مع المتيقنة بدلاً عن التعبير «بقاء الموضوع» دفع توهم، وهو: أنّ التعبير بالبقاء ظاهر في البقاء الخارجي،

القضية المشكوكة مع المتيقنة موضوعاً كاتحادها حكماً،

لظهور «البقاء» في استمرار الحادث، ولازمه اختصاص ذلك بما إذا كان المحمول من الأعراض والمحمولات المترتبة، كالقيام والقعود والعدالة والاجتهاد، ونحوها مما يكون موضوعها موجوداً خارجياً. وأمّا إذا كان المحمول نفس الوجود الذي هو أول محمولٍ يحمل على الماهيات، فاعتبار بقاء الموضوع فيه يغني عن الاستصحاب، إذ مع العلم بوجود «زيد» في الزمان الثاني لا معنى لاستصحاب وجوده فيه.

وبالجملّة: فإنّ إشكال التعبير بالبقاء هو اختصاص اعتبار بقاء الموضوع بما إذا كان المحمول من الأعراض والمحمولات الثانوية، وعدم كونه عامّاً لجميع الموارد التي منها كون المحمول نفس الوجود، كقولنا: «زيد موجود».

وقد أجاب الشيخ الأعظم رحمته عن هذا الإشكال بما ملخصه: أنّ المراد ببقاء الموضوع بقاؤه على نحو معروضيته للمستصحب، ففي استصحاب «قيام زيد» يكون الموضوع وجوده الخارجي، لأنّه كان سابقاً معروضاً للقيام، وفي استصحاب «وجود زيد» يكون الموضوع تقرّره الماهوي لا وجوده الخارجي، إذ لا يعقل أن يكون زيد بوجوده الخارجي معروضاً للوجود، وإلا يلزم أن يكون معنى القضية «زيد الموجود موجود» ومن المعلوم فساده.

وبالجملّة: فاستصحاب كلٍّ من المحمول الأوّل - وهو الوجود - والمحمول الثانوي - كالقيام والقعود - صحيح، غاية الأمر أنّ الموضوع في الأوّل هو الماهية المجردة عن الوجود الذهني والخارجي، وهي باقية في زمان الشك في وجود زيد مثلاً، فيصح استصحابه، لبقاء معروضه وهو الماهية الممكنة القابلة للوجود. كما أنّ الموضوع في المحمول الثانوي كالقيام هو الوجود الخارجي، فالموضوع في «زيد قائم» مثلاً هو «زيد الموجود» ففي ظرف الشك في القيام يكون الموضوع أي معروض

المستصحب - الذي هو القيام أيضاً - وجود زيدٍ في الخارج .

هذا محصل ما يستفاد من كلمات الشيخ رحمته في بيان المراد ببقاء الموضوع في الاستصحاب، ودفع الإشكال المزبور عنه بما عرفت^{١)} .

والمصنف رحمته عبّر عن اعتبار بقاء الموضوع بعبارة لا يرد عليها الإشكال المذكور حتى يحتاج إلى دفعه بما أفاده الشيخ، بل ظاهر تفسير المصنف لكلام الشيخ في الحاشية إرادة معنى واحد، سواء عبّر عنه ببقاء الموضوع أم باتحاد القضيتين، قال فيها: «الموضوع هو معروض المستصحب كما أفاده، لكن مع جميع القيود في عروضه عليه عقلاً أو شرعاً أو عرفاً»^{٢)}، ومن المعلوم أنّ وحدة الموضوع بهذا المعنى هي عبارة أخرى عن اتحاد القضيتين.

ولعلّ التعبير ببقاء الموضوع ناظر إلى أهميته في الكلام، لا لاعتبار الاتحاد بلحاظه بالخصوص، أو إلى بقائه بوصف موضوعيته، فإنّه بهذا المعنى لا ينفك عن وحدة المحمول والنسبة، فيحصل الاتحاد في القضيتين، والأمر سهل بعد وضوح المطلب.

١) استدل المصنف على اعتبار وحدة القضيتين بنفس أدلة الاستصحاب الدالة على أن المتيقن سابقاً المشكوك لاحقاً لا يجوز نقضه ورفع اليد عنه، وذلك بوجهين: أحدهما: بموضوع تلك الأدلة أعني به الشك في البقاء. وثانيهما: بحمولها أعني به النهي عن النقض.

١) «فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢٩٠»

٢) «حاشية الرسائل، ص ٢٣٠»

أنه بدون^{١١} لا يكون الشكّ في البقاء (*). بل في الحدوث، ولا رفع^{٢١} اليد عن

وقوله: «لا يكون الشك في البقاء» إشارة إلى الوجه الأول، ومحصله: أن الشك في البقاء الذي يتقوم به الاستصحاب لا يصدق إلا بوحدة القضية المتيقنة والمشكوكة موضوعاً ومحمولاً، إذ بدونها لا يكون الشك في البقاء، فإذا كانت عدالة زيد متيقنةً، ثم صارت عدالة عمرو مشكوكةً، لم يصدق الشك في بقاء عدالة زيد على الشك في بقاء عدالة عمرو، بل هو شكٌّ في أمرٍ آخر.

(١) أي: بدون اتحاد القضيتين، وضمير «آته» للشأن.

(٢) معطوف على «الشك» يعني: ولا يكون رفع اليد عن اليقين السابق في مورد الشك نقض اليقين بالشك، وهذا هو الدليل الثاني على اعتبار بقاء الموضوع،

(*) قد يقال: إن هذه الكلمة مستدركة، لكفاية نفس «الشك» في الدلالة على وحدة القضيتين، إذ لزوم هذا الاتحاد إنما هو من أجل إضافة الشك إلى المتيقن، لا من أجل إضافة «الشك» إلى بقاء المتيقن، فلو فرض تعلق الشك بثبوت المتيقن كما في قاعدة اليقين، لكان مقتضياً أيضاً للاتحاد، وعليه، فكلمة «البقاء» مستدركة^{١١}.
لكنه غير ظاهر، فإن الاستصحاب وإن كان هو التعبد بنفس المتيقن الذي صار مشكوكاً فيه، إلا أن الشك المأخوذ في أدلة الاستصحاب حيث لا إهمال فيه ولا إطلاق له بالإضافة إلى الحدوث والبقاء، فلا بد أن يكون هو الشك المضاف إلى البقاء، إذ لولا هذه الإضافة لشمّل الشكُّ في ما يقرن به سابقاً كلاً من الشك الطارئ والساري، لصدق «الشك في المتيقن» على كل من الاستصحاب وقاعدة اليقين، وإنما يختلفان من حيث التعلق، فإن كان الحدوث متعلقاً بالشك انطبق على القاعدة، وإن كان البقاء متعلقه انطبق على الاستصحاب.

اليقين في محل الشك نقض اليقين بالشك، فاعتبار البقاء بهذا المعنى^(١) لا يحتاج

وحاصله: أنه مع تعدد الموضوع في القضيتين - المتيقنة والمشكوكة - لا يصدق محمول أخبار الاستصحاب وهو النهي عن نقض اليقين بالشك.

وبالجملة: هذان الدليلان مما يستفاد من نفس الأخبار.

وقد اعتمد الشيخ الأعظم رحمته على هذا الدليل الثاني، حيث إته جعله عدلاً لاستحالة انتقال العرض، وقال: «وإما لأن المتيقن سابقاً وجوده في الموضوع السابق، والحكمُ بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجديد ليس نقضاً للمتيقن السابق»^(١).

(١) وهو ما أفاده بقوله: «بمعنى اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة ... إلخ».

إذا عرفت معنى بقاء الموضوع بكلا تقريبيه اللذين أفادهما العلمان الشيخ والمصنف رحمتهما، فاعلم: أن الفرق بينهما هو جريان الاستصحاب في المحمولات المترتبة كالعدالة والقعود والقيام وغيرها، ولو مع عدم العلم ببقاء موضوعاتها خارجاً، بل ومع العلم بارتفاعها أيضاً، كما إذا شك في بقاء عدالة زيد مع العلم بموته فضلاً عن الشك فيه، وذلك لأن بقاء الموضوع - بمعنى اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة كما عليه المصنف - صادق عليه، لأن نفس القضية المعلومة وهي «زيد عادل» صارت مشكوكةً، والعلم بموت زيد فضلاً عن الشك فيه لا يوجب خللاً لا في موضوعها

ولما كان المتسالم عليه دلالة جملة من الأخبار ظهوراً أو صراحةً بقرينة المورد على الاستصحاب، فلا محيص من إضافة «الشك» إلى «البقاء» كيلا يلتبس بالشك في الحدوث الذي هو مورد القاعدة.

وعليه، فتعبير المصنف «بالشك في البقاء» متين جداً.

إلى زيادة بيان وإقامة برهان.

والاستدلال^{١١} عليه « باستحالة انتقال العرض إلى موضوع آخر،

ولا في محمولها، كما لا يخفى.

وعدمُ جريان الاستصحاب في تلك المحمولات مبني على اعتبار بقاء الموضوع في زمان الشك بنحوٍ كان موجوداً حال اليقين به كما عليه الشيخ، لأنَّ الموضوع في زمان اليقين كان موجوداً خارجياً، وفي زمان الشك لا يكون كذلك، ولذا لا يُجري هو تَبَيُّهُ استصحابَ العدالة إلا على فرض الحياة، والمصنف يجريه فيها باعتبار عينية قضية « اليقين بعدالة زيد » مثلاً مع الشك فيها ولو مع الشك في حياته، بل ومع العلم بموته، نظراً إلى عينية القضيتين المتيقنة والمشكوكه عرفاً.

والحاصل: أن بقاء الموضوع عند الشيخ عبارة عن كون الموضوع في القضية المشكوكه على النحو الذي كان في القضية المتيقنة من الوجود الخارجي والذهني والتقرري، وعند المصنف عبارة عن اتحاده عرفاً في القضية المتيقنة والمشكوكه، سواء أكان وجوده بقاءً من سنخ وجوده حدوثاً أم لا، كما إذا شكَّ في عدالة زيد بعد موته، فإنَّ وجوده حال اليقين بعدالته كان خارجياً، وفي زمان الشك يكون تقررياً. وهنا احتمال ثالث، وهو اعتبار بقاء الموضوع خارجاً في ظرف الشك، وسيأتي بيانه عند شرح كلام المصنف إن شاء الله تعالى.

١) المستدل بهذا الدليل العقلي جمع من الأصحاب كصاحبي الفصول والمناهج، وتبعهما شيخنا الأعظم رحمته، حيث قال في الخاتمة: « ثم الدليل على اعتبار هذا الشرط في جريان الاستصحاب واضح، لأنه لو لم يعلم تحققه لاحقاً، فإذا أُريد إبقاء المستصحب العارض له المتقوم به، فإمّا أن يبقى في غير محلِّ وموضوع، وهو محال. وإمّا أن يبقى في موضوع غير الموضوع السابق، ومن المعلوم أن هذا ليس

لتقومه^(١) بالموضوع وتشخصه^(٢) به «

إبقاءً لنفس ذلك العارض، وإثما هو حكم بحدوث عارضٍ مثله في موضوع جديد، فيخرج عن الاستصحاب، بل حدوثه للموضوع الجديد كان مسبقاً بالعدم، فهو المستصحب دون وجوده... إلخ»^(١).

فإنه قد استدل على اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب بما حاصله لزوم أحد محذورين من جريانه مع عدم إحراز موضوعه.

توضيحه: أنه إذا جرى الاستصحاب في بقاء العارض للموضوع الذي لم يعلم وجوده لاحقاً، لزم إمّا بقاء العارض بلا موضوع، وهو محال، للزوم بقاء المعلول بلا علّة، حيث إنّ الموضوع من علل تشخص العارض في الخارج، فيمتنع بقاؤه بلا موضوع. وإمّا انتقاله إلى موضوع آخر، وهذا أيضاً ممّا لا يمكن الالتزام به، لعدم كونه إبقاءً لنفس ذلك العارض، بل هو حكم بحدوث عارضٍ مثله في موضوع جديد، إذ البقاء هو الوجود الثانوي لنفس ما كان موجوداً أولاً.

مثلاً: إذا كانت عدالة زيد متيقنة سابقاً، وأريد استصحابها مع الشك في بقاء زيد، فلا يعلم أن استصحابها هل يكون إبقاءً لعدالة زيد أم لا؟

هذا، مضافاً إلى: لزوم تحقق العارض - ولو آنأماً - لا في موضوع، مع وضوح انعدامه بانتفاء موضوعه، كانتفاء كل معلول بانعدام علته.

(١) أي: لتقوم العارض، وهذا تعليل لاستحالة انتقال العارض، وقد أوضحناه بقولنا: «مضافاً إلى تحقق العارض ولو آنأماً لا في موضوع».

(٢) أي: لتشخص العارض بالموضوع، قال المحقق الطوسي رحمته: «والموضوع من

جملة المشخصات»^(١)، فلو انتقل العرض عن الموضوع زال تشخصه، فيزول شخصه كما في الشوارق^(٢).

مثلاً: امتياز وجود بياض الثلج عن بياض العاج لا يكون إلا بالمحل والموضوع، لاشتراكهما في ماهية البياض ولوازمها وأجزائها. وحيث إنّ الماهية المهمة لا تتحقق في الخارج، ولا وجود للعرض بدون معروضه، كان تشخص العرض منوطاً بتشخص موضوعه، فلو انعدم المعروض انتفى العرض القائم به أيضاً، لانتهاء المحتاج عند انتهاء المحتاج إليه. وهذا معنى كون الموضوع من جملة المشخصات.

(١) خبر قوله: «والاستدلال» وإشكالاً عليه بما أفاده المصنف وبعض تلامذة الشيخ كالمحقق الآشتياني رحمته الله^(٣) ومحصّله: أن البقاء على قسمين حقيقي وتبعدي. والأوّل لا ينفك عن معروضه، وإلاّ يستلزم أحد المحذورين المذكورين من بقاء العارض بلا محل، وانتقال العرض من موضوع إلى آخر.

والثاني لا يستلزم شيئاً من هذين المحذورين، إذ مفاد الاستصحاب ترتيب آثار وجود المستصحب - كالعدالة مثلاً - في ظرف الشك في بقائها، وهذا حكم ظاهري مقتضاه ترتيب آثار العدالة شرعاً على العدالة المشكوكة، وليس مقتضى الاستصحاب بقاء العدالة الواقعية حتى يلزم أحد المحذورين المذكورين.

وعليه، فلا مانع من الحكم ببقاء المحمول تبعداً، بمعنى لزوم ترتيب آثار وجوده مع الشك في بقاء موضوعه، كالتعبد بلزوم ترتيب أحكام العدالة والاجتهاد

(١) كشف المراد، ص ١٠٤ (نشر مكتبة المصطفوي، قم المقدسة)

(٢) شوارق الإلهام، ص ٢٦٦

(٣) بحر الفوائد، ج ٣، ص ١٦٩

بداهة أن استحالته ^(١) حقيقةً غير مستلزم لاستحالته تعبدًا، والالتزام ^(٢) بآثاره

والزوجية وغيرها شرعاً مع الشك في موضوعاتها، كما هو الحال في مثل قاعدتي الطهارة والحليّة، حيث إنّ الشارع حكّم بحليّة وطهارة مشكوكهما كاللباس حتى تجوز الصلاة فيه. وكذا الحال في سائر التنزيلات التعبدية.

(١) أي: أن استحالة انتقال العرض حقيقةً - كما هو مقتضى البرهان العقلي المذكور - لا تستلزم استحالة انتقال العرض تعبدًا، كما هو مقتضى الاستصحاب، لأنّه حكم ظاهري، كما عرفت آنفًا.

ولا يخفى أن المصنف اقتصر هنا في ردّ الدليل العقلي بإمكان انتقال العرض تعبدًا من موضوعه إلى موضوع آخر كما عرفت توضيحه. ولكنه في الحاشية جعل إمكان التعبد بالعرض ولو بدون إحراز معروضه جواباً عن كلا شقيّ الدليل أعني بهما استحالة الانتقال والبقاء بلا موضوع، قال فيها: «فإنّ الحال إنّما هو الانتقال والكون في الخارج بلا موضوع بحسب وجود العرض حقيقةً، لا بحسب وجوده تعبدًا، كما هو قضية الاستصحاب، ولا حقيقة لوجوده كذلك إلّا ترتيب آثاره الشرعية، وأحكامه العملية... الخ» ^(١).

(٢) عطف تفسيري لقوله: «تعبدًا» فإنّ التعبد هو الالتزام بالآثار شرعاً. فتحصل: أن البرهان العقلي المزبور يُثبت استحالة انتقال العرض حقيقةً من موضوع إلى آخر، ولا يثبتها تعبدًا حتى يكون دليلاً على اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب، بل الدليل على اعتباره هو ما ذكرناه من صدق «نقض اليقين» مع بقائه، وعدم صدقه بدونه.

شرعاً (*).

(*). وللمصنف في الحاشية إشكال آخر على هذا الاستدلال وتبعه جمع، وهو إشكال الأخصية، قال فيها: «مع أنه أخص من المدعى، فإن المستصحب ليس دائماً من مقولات الأعراض، بل ربما يكون هو الوجود، وليس هو من إحدى المقولات العشر، فلا جوهر بالذات ولا عرض وإن كان بالعرض...»^١.

لكن يمكن أن يقال: إن ظاهر الدليل العقلي المتقدم وإن كان اختصاصه بالعرض المقابل للجوهر، وهو يوهم أخصيته من المدعى كما أفاده، إلا أنه لا يرد عليه الإشكال بعد ملاحظة أمرين نبه عليهما الشيخ الأعظم رحمته:

أحدهما: تفسير موضوع الاستصحاب بمعرض المستصحب.

وثانيهما: تصريحه بجرىان الاستصحاب في الوجود العيني والذهني والأمر الاعتباري الذي موطنه وعاء الاعتبار الذي هو برزخ بين الوجودين، بل وجرىانه في العدم أيضاً.

وبالنظر إلى هذين الأمرين لا بد أن يكون مقصوده بالعرض المستحيل انتقاله إلى معروض آخر أو بقاءه بلا معروض هو كل ما يقابل الذات ويحمل عليها، وهذا المعنى ينطبق على الوجود الجوهرية والعرضية، وعلى العدم الذي معروضه الماهية كاستصحاب عدم زيد، وعلى استصحاب الحكم الشرعي، ولا مشاحة في إطلاق العرض على ما يقابل الذات، فإن الوجود عارض الماهية، مع أن الوجود ليس من سنخ المقولات العرضية المصطلحة.

ولعلّ تعبير شيخنا الأعظم في جملة كلامه: «لكن استصحاب الحكم كالعادلة مثلاً لا يحتاج إلى إبقاء حياة زيد»^٢ قرينة على أن المراد بالعرض هو مطلق المحمول، لعدم كون العادلة حكماً بمعناه المصطلح.

«١» حاشية الرسائل، ص ٢٣٠

«٢» فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢٩١

وأما^(١) بمعنى إحراز وجود الموضوع خارجاً، فلا يعتبر قطعاً في جريانه^(٢)،
لتحقّق^(٣)

(١) معطوف على قوله: «بمعنى اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة» وهذا إشارة إلى المعنى الثالث لبقاء الموضوع الذي أشرنا إليه بقولنا: «وهنا احتمال ثالث وهو احتمال بقاء الموضوع خارجاً» وقد نُسب هذا المعنى إلى صاحب الفصول رحمته.
ومحصّل ما حكى عنه في ذلك هو: أنّ الشك في بقاء الموضوع خارجاً يمنع عن استصحاب الحكم المترتب عليه، لكن يرتفع هذا المانع بجرّان الاستصحاب أوّلاً في نفس الموضوع، ثم في حكمه ثانياً، ففي الشك في عدالة زيد مع الشك في حياته يجري الاستصحاب أوّلاً في حياته، وثانياً في عدالته.
وبالجملة: فإحراز بقاء الموضوع - ولو تعبدّاً - معتبر في استصحاب عارضه، وهو كافٍ في جريانه، فلا وجه لاعتبار العلم ببقاء الموضوع في جريانه.
(٢) أي: في جريان الاستصحاب في المستصحب الذي هو عارض الموضوع، كالعدالة التي هي من عوارض الحياة.
(٣) تعليل لقوله: «فلا يعتبر قطعاً» ومحصّله: عدم توقف استصحاب العارض

وعليه، فمحتمل كلام الشيخ من العرض هو مطلق المحمول، حيث يستحيل انتقاله من موضوعه كاستحالة بقاءه بلا موضوع. ولعلّه لما ذكرناه أغمض المصنف عن إشكال الأخصية ولم يتعرض له في المتن، فتأمّل.
والإشكال الوارد على الدليل العقلي هو ما في المتن من عدم تقوم الإبقاء التعبدي بقاء الموضوع واقعاً، مضافاً إلى إشكال الميرزا من أنّه تعبد للمسافة^(١).

على إحراز الموضوع خارجاً بعد عدم كون الشك في العارض ناشئاً من الشك في الموضوع، كنشء الشك في عدالة زيدٍ عن صدور فعلٍ منه أوجب الشك في سقوطه عن العدالة، فإن استصحاب العدالة بعد موت زيدٍ يجري إن كان لها أثر، كجواز تقليده ولو بقاءً على القول به، فإن زيداً كان عادلاً سابقاً وصارت عدالته مشكوكة لاحقاً، للشك في زوال ملكاته بالموت مثلاً، فأركان الاستصحاب - من اليقين والشك والأثر - متحققة، ورفع اليد عن عدالته نقضٌ لليقين بالشك.

فإن قلت: إن مقتضى قاعدة «ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له» هو تحقق المثبت له في الخارج، إذ مع عدم وجود مثل زيدٍ في وعاء الخارج كيف يحمل عليه عارضه، كالقيام والعدالة ونحوهما من المحمولات المترتبة على الماهية بلحاظ وجودها العيني؟

وعليه، فما هو ظاهر عبارة الفصول من اعتبار إحراز وجود العروض خارجاً ليس إلا مقتضى تفرُّع وجود العرض على وجود معروضه، ولا سبيل لإنكاره.

قلت: لا تقتضي قاعدة الفرعية المتقدمة إلا إناطة ثبوت شيءٍ بثبوت المثبت له في الوعاء المناسب للعروض والحمل، فإن كان ظرف العروض الوجودَ الخارجي اعتبر وجود العروض خارجاً، كما هو الحال في المقولات العرضية كزيد قائم.

وإن كان ظرف العروض الذهن، اعتبر وجود العروض ذهنياً، كما في «الإنسان نوع» فإن المتصف بالنوعية ليس مصداق الإنسان حتى يلزم وجوده في الخارج أخذاً بقاعدة الفرعية، بل الموضوع هو الإنسان الكلّي الذي لا موطن له إلا الذهن.

وعليه، فلا بدّ من الفرق بين كون المستصحب من الأمور الخارجية والذهنية

أركانها^(١) بدونها.

نعم^(٢) ربما يكون ممّا لا بدّ منه في ترتيب بعض الآثار، ففي استصحاب عدالة زيدٍ لا يحتاج إلى إحراز حياته لجواز تقليده^(٣)، وإن كان محتاجاً إليه^(٤) في جواز الاقتداء به أو وجوب إكرامه^(٥) أو الإنفاق عليه^(٦).
وإنّما^(٧) الإشكالُ كُلُّه في أنّ هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف أو بحسب

كما أفاده الشيخ ومن تبعه.

(١) أي: لتحقيق أركان الاستصحاب بدون إحراز وجود الموضوع.

(٢) استدراك على قوله: «فلا يعتبر قطعاً» وتوجيه لكلام الفصول، ومحصّله:

أنّ إحراز وجود الموضوع لازمٌ في بعض الموارد، وهو ما إذا كان الأثر الشرعي مترتباً على وجود الموضوع خارجاً، كعدالة زيد للاقتداء به أو إطعامه ونحو ذلك، ففي مثل هذه الموارد لا بدّ من إحراز وجود الموضوع لترتيب هذه الآثار الشرعية، لا لأجل اعتباره في جريان الاستصحاب، بل لأجل اقتضاء تلك الآثار وجود الموضوع خارجاً.

(٣) يعني: بناءً على عدم دخل حياته في جواز تقليده مطلقاً كما عن بعض، أو

بقاءً كما عن جماعة.

(٤) الضمير راجع إلى «إحراز» يعني: وإن كان إحرازُ حياة زيد محتاجاً إليه

في ترتيب جواز الاقتداء به.

(٥) هذا الضمير وضمير «به» راجعان إلى زيد.

(٦) لعلّ المراد بوجوب الإنفاق وجوبه على مَنْ تجب نفقته على زيدٍ كزوجته

وأولاده، ويحتمل أن يراد وجوب الإنفاق على زيد، لليقين بفقره سابقاً.

(٧) معطوف على قوله: «لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع» بعد أن نفى

دليل الحكم أو بنظر العقل ؟ فلو كان ^(١) مناطُ الاتحاد هو نظر العقل فلا مجال للاستصحاب في الأحكام، لقيام ^(٢) احتمال تغير الموضوع في كلِّ مقامٍ شكٍّ في

المصنف الإشكالَ عن اعتبار اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة، تصدَّى لبيان مناط الاتحاد المزبور، وأتته هل هو بنظر العرف أم بحسب الدليل الدال على الحكم أم بنظر العقل ؟ فإنَّ هذه الوجوه الثلاثة متصورة ثبوتاً، فهنا مقامان :

الأول مقام الثبوت، والثاني مقام الإثبات.

أمَّا المقام الأول، فهو ما عرفته من الاحتمالات الثلاثة، وتعرض المصنف ﷺ لما يترتب عليها من اللوازم والثمرات.

وأما المقام الثاني، فسيأتي بعد الفراغ عن المقام الأول.

(١) هذه إحدى الثمرات، ومحصّلها: أنه لو كان مناط الاتحاد نظرَ العقل، فلازمه عدم جريان الاستصحاب في الأحكام إن كان الشكُّ في بقاء الحكم ناشئاً من زوال حالٍ من حالات الموضوع، لاحتمال دخل الزائل في الموضوع الذي هو بنظر العقل مقتضٍ للحكم، فزواله يوجب الشك في بقاء الموضوع، ومن المعلوم عدم جريان الاستصحاب مع الشك في بقائه، كعدم جريانه مع القطع بارتفاعه.

وعليه، فيختص الاستصحاب بالموضوعات الخارجية، كحياة زيدٍ وغيرها ممَّا يكون الموضوع في القضية المشكوكة عينه في القضية المتيقنة عقلاً.

(٢) تعليل لقوله: «لا مجال» وحاصله - الذي مرَّ آنفاً مفصّله بقولنا: «لاحتمال دخل الزائل في الموضوع» - هو: أنه يحتمل تغير الموضوع بزوال بعض خصوصياته، لاحتمال كون القيود المأخوذة في الحكم حدوثاً وبقاءً راجعةً إلى الموضوع.

وعليه، فيصير الشك في الرفع - ذاتاً وصفةً - سبباً للشك في الموضوع، فلا مجال حينئذٍ للاستصحاب، لعدم العلم ببقاء الموضوع.

الحكم بزوال^١ بعض خصوصيات موضوعه^٢، لاحتمال^٣ دخله فيه، ويختص^٤ بالموضوعات، بداهة^٥ أنه إذا شكّ في حياة زيدٍ شكّ في نفس ما كان على

وقد نبّه على ذلك أيضاً في أوائل الاستصحاب، حيث قال: «وأما الأحكام الشرعية ... إلى أن قال: فيشكل حصوله فيها، لأنه لا يكاد يشك في بقاء الحكم إلا من جهة الشك في بقاء موضوعه بسبب تغير بعض ما هو عليه، ... إلخ»^(١).

(١) متعلق بـ «شك» وغرضه كون الشك في الحكم ناشئاً من زوال بعض خصوصيات موضوعه، كالشك في نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره من قبل نفسه.
(٢) أي: موضوع الحكم.

(٣) متعلق بـ «تغير» يعني: أن منشأ التغير هو احتمال دخل بعض الخصوصيات في الموضوع.

(٤) معطوف على «فلا مجال» يعني: ويختص الاستصحاب بالشبهات الموضوعية.

(٥) تعليل لاختصاص الاستصحاب بالموضوعات، فإن «زيداً» مثلاً - الذي هو معروض الحياة المشكوكة المستصحة - عين «زيد» الذي هو معروض الحياة المعلومة.

ثم إن المقصود باختصاص الاستصحاب بالموضوعات - بناءً على كون العبرة بالنظر الدقي العقلي - هو جريانه في الموضوعات التي يحكم العقل بوحدتها في القضيتين المتيقنة والمشكوكة، فلولم تحرز وحدتها في بعض الموارد، كان حالها حال الشبهات الحكمية في عدم الجريان، ومن المعلوم أن تردد العرف في حكمه بوحدة

يقين منه حقيقة^(١)، بخلاف^(٢) ما لو كان بنظر العرف أو بحسب لسان الدليل، ضرورة^(٣) أن انتفاء بعض الخصوصيات وإن كان موجباً للشك في بقاء الحكم،

القضيتين أحياناً، مانع عن جريان الاستصحاب - بناءً على اعتبار النظر العقلي - بالأولوية القطعية.

وعلى هذا، فلا تتوهم منافاة حكم المصنف هنا باختصاص الاستصحاب بالموضوعات - بناءً على التعويل على نظر العقل - لما تقدم منه في صدر الاستصحاب من منعه - حتى في بعض الشبهات الموضوعية - بقوله: «وهذا مما لا غبار عليه في الموضوعات الخارجية في الجملة» مع أن مبنى المنع عن جريانه فيها هو التعويل على النظر العرفي.

وجه بطلان التوهم: أن منعه نَهَى عن جريانه مع كون المناط نظر العرف، يقتضي منعه بناءً على إناطته بالنظر العقلي بالأولوية القطعية.

(١) قيد لقلوه: «شك في نفس».

(٢) يعني: بخلاف ما لو كان مناط الاتحاد بنظر العرف أو بحسب لسان الدليل، وينبّه بهذا على اختلاف الثمرة.

(٣) هذا بيان وجه الفرق بين كون مناط الاتحاد نظر العقل، وبين كونه نظر العرف أو لسان الدليل، وأن الاستصحاب ربما يجري على الأخيرين دون الأول، كما سيظهر. وحاصل الفرق هو: أن انتفاء بعض خصوصيات الموضوع وإن كان موجباً - بدءاً - للشك في بقاء الحكم، لاحتمال دخله في الموضوع كالفرض السابق، وهو ما إذا كان مناط الاتحاد نظر العقل، وزال بعض خصوصيات الموضوع، إلا أن نظر العرف الذي هو المتبّع في فهم الخطابات الشرعية ربما يساعد بحسب المناسبات المغروسة في أذهانهم على أن الزائل ليس من مقومات الموضوع حتى يكون له دخل

لاحتمال^١ دخله^٢ في موضوعه، إلا^٣ أنه ربما لا يكون بنظر العرف ولا في لسان الدليل من مقوماته^٤.

كما أنه^٥ ربما لا يكون موضوع الدليل بنظر العرف بخصوصه موضوعاً،

في الحكم، بل من الحالات المتبادلة عليه، فيحكم بوجود الحكم مع زواله، كالحكم بوجوده مع بقاءه.

(١) هذا منشأ الشك في بقاء الحكم، حيث إن منشأ احتمال دخل الخصوصية الزائلة في موضوع الحكم.

(٢) أي: دخل بعض الخصوصيات في موضوع الحكم.

(٣) متعلق بـ « وإن كان موجباً ».

(٤) بل يكون بنظر العرف من حالات الموضوع المتبادلة.

(٥) بحد بيان الفرق بين كون مناط الاتحاد نظر العقل وبين كونه نظر العرف وبحسب دليل الحكم، أراد بيان الفرق بين هذين الأخيرين أيضاً، وقبل بيان الفرق بينهما أشار إلى توهم، وهو: أنه كيف يكون الموضوع في نظر العرف مغايراً للموضوع في لسان الدليل، مع أن المرجع في فهم معنى الدليل هو العرف أيضاً، لأنه المخاطب به؟ ومع لا يبقى مجال لتوهم تعددهما وتغايرهما حتى يبحث عن الفرق بينهما.

ودفع هذا التوهم بأنه ربما يكون ظاهر الدليل - من جهة ظهور العنوان المأخوذ فيه في الموضوعية - دوران الحكم مداره وجوداً وهدماً، لكن العرف بحسب القرائن المرتكزة والمناسبات المغروسة في أذهانهم يجعلون الموضوع أعمّ مما أخذ موضوعاً في لسان الدليل، كما إذا جعل « العنب إذا غلى » موضوعاً للحرمة، وحيث إن العنوان المأخوذ في كل دليل ظاهر في الموضوعية التي يدور الحكم معها وجوداً وهدماً، فلا محالة يحكم العرف بأن موضوع الحرمة هو عنوان العنب.

مثلاً إذا ورد «العنب إذا غلى يحرم» كان العنب

هذا بحسب التّظر العرفي البدوي السطحي. وأمّا بحسب التّظر الثانوي العمقي يرى أنّ الموضوع ذات العنب، وليست العنبيّة مقوّمَةً للموضوع، بل من حالاته المتبادلة والوسائط الثبوتية، فهذا الجسم موضوع، سواء أكان في حال الرطوبة وهو المسمّى بالعنب، أم في حال الجفاف وهو المسمّى بالزبيب.

فمعنى الموضوع العرفي حينئذٍ هو: أنّ العرف مرجع في تمييز ما هو مقوّم للموضوع عمّا ليس مقوماً له، ومعنى الموضوع الدليلي هو الرجوع إلى العرف في معنى الكلام ومعرفة ظاهره.

وبيان آخر: إنّ للعرف نظرين:

أحدهما: بما هو من أهل المحاورة، وبهذا التّظر يرجع إليه في تحديد الموضوع الدليلي.

وثانيهما: بما ارتكز في ذهنه من المناسبة بين الحكم وموضوعه، وإن كان على خلاف ظاهر الكلام.

وهذا التّظر الثاني هو مناط الاتحاد في الاستصحاب دون التّظر الأوّل، فإذا ورد «الماء المتغير نجس» فظاهر الدليل الشرعي بحسب التّظر البدوي العرفي هو كون الموضوع للنجاسة الماء بوصف كونه متغيّراً، لكن المرتكز في ذهن العرف من المناسبات هو كون معروض النجاسة ذات الماء، وأنّ التغير واسطة في الثبوت. كما أنّ ملاقات الماء القليل للنجاسة واسطة ثبوتية في انفعاله، وبعد زوال التغير بنفسه والشك في بقاء نجاسته لا مانع من استصحابها، لبقاء موضوعها وهو نفس الماء، والشكُّ نشأ من احتمال كون التغير علّةً حدوثاً فقط أو حدوثاً وبقاءً.

هذا ما أفاده المصنف في الحاشية من الفرق بين الموضوع العرفي والدليلي - بعد سؤال الفرق بينهما - بقوله: «قلت: الفرق أنّ المرجع في الوجه السابق هو ما يفهمونه

بموجب^(١) ما هو المفهوم عرفاً هو خصوص العنب، ولكن^(٢) العرف بحسب ما يرتكز في أذهانهم ويتخيّلونه من^(٣) المناسبات بين الحكم وموضوعه، يجعلون الموضوع للحرمة ما يعمُّ (*) الزبيب، ويرون العنبيّة والزبيبيّة من حالاته

من الدليل، بخلاف هذا الوجه، فإنّ المتّبع فيه هو نظرهم بحسب ما ارتكز في أذهانهم من الملازمة والمناسبة بين الأحكام والموضوعات بلا توسيط مساعدة الدليل، بل ولو مع دلالته على خلافه، مثلاً يكون الموضوع في خطاب - الكلب نجس - حسبما يساعده ظاهر الخطاب حسب فهم العرف منه هو الكلب في حال حياته، لأنّه اسمٌ لحيوان خاصّ، وبحسب نظرهم هو جسمه ولو في حال مماته « وراجع بقية كلامه زيد في علو مقامه، فإنّه يحتوي على فوائد مهمة^(٤) ».

(١) يعني: كان العنب بحسب الموضوع الدليلي - الذي يفهمه العرف بدوّاً - هو خصوص العنب وإن تغيّر بعد ذلك لأجل المناسبات.

(٢) هذا إشارة إلى دفع توهم: أنّه كيف يكون الموضوع العرفي مغايراً لموضوع الدليل؟ مع أنّ المرجع في فهم معنى الدليل هو العرف أيضاً، وقد أوضحناه بقولنا: « ودفع هذا التوهم بأنّه ربما يكون ظاهر الدليل ... إلخ ». (٣) بيان لـ « ما » الموصول في قوله: « ما يرتكز ».

(*) ثمّ أنّه لا بأس بالإشارة إلى ما بين الموضوع العقلي والعرفي والدليلي من النسب، فنقول: إنّ النسبة بينها عموم من وجه. أمّا العقلي والعرفي، فلتصادقهما على الموضوعات كزيد إذا شكّ في حياته، فإنّ الموضوع بنظر كلِّ من العقل والعرف هو ماهية زيد، وتفارقهما في الشكّ في

الأحكام الناشئ من زوال حالٍ من حالات الموضوع، كما في الماء المتغير الزائل تغيره بنفسه، فإنه بناءً على الموضوع العرفي يجري الاستصحاب، وبناءً على الموضوع العقلي لا يجري.

وفي الشك في جواز تقليد المجتهد بعد موته، فإنه بناءً على الموضوع العقلي يجري الاستصحاب، لأنّ موضوع جواز تقليده بنظر العقل هو النفس الناطقة الباقية بعد الموت، ولا يجري بناءً على الموضوع العرفي، لأنّ موضوع جواز التقليد بنظر العرف هو الإنسان المركّب من البدن والنفس الناطقة.

وأما العقلي والدليلي، فلتصادقهما على مثل حياة زيد إذا شكّ فيها، فإنّ استصحابها يجري، لكون الموضوع بكلا النظريين - أي العقلي والدليلي - هو ماهية زيد، وتفارقهما في جواز التقليد المزبور، فإنّ الاستصحاب بنظر العقل يجري، وبنظر الدليل لا يجري، لأنّ ظاهر مثل قوله تعالى: ﴿فاسئلوا أهل الذكر﴾^١ و﴿لولا نفر من كلّ فرقة منهم طائفة﴾^٢ وغير ذلك، كون الموضوع نفس الأشخاص الذين لا ريب في كونهم أبداناً ونفوساً ناطقة، والموت يُسقطهم عن الموضوعية للمرجعية، ومع انتفاء الموضوع لا مسرح للاستصحاب.

وأما العرفي والدليلي، فلتصادقهما على مثل وجوب صلاة الجمعة إذا شكّ في وجوبها تعييناً أو مطلقاً في عصر الغيبة، إذ يجري فيه الاستصحاب، حيث إنّ موضوع وجوبها في الآية الشريفة ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله﴾^٣ هو المؤمن من دون دخل لحضور الإمام عليه السلام في وجوبها، فإذا شكّ في زمان الغيبة في وجوبها، لاحتمال اعتبار حضوره عليه السلام في ذلك، جرى فيه

«١» النحل، الآية: ٤٣

«٢» التوبة، الآية: ١٢٢

«٣» الجمعة، الآية: ٩

المتبادلة^(١)، بحيث^(٢) لو لم يكن الزبيب محكوماً بما حُكم به العنب،

(١) أي: الحالات التي لا يوجب انتفاؤها ارتفاع الموضوع، بخلاف أوصافه المقومة التي يوجب زوالها انتفاء الموضوع.

ومن الموارد التي يمتاز فيها الوصف المقوم عن غيره ما ذكره في الفقه من أنه إذا قال البائع: «بعتك هذا الفرس بكذا» فبان كونه شاةً، كان البيع باطلاً، لأن الصورة النوعية الفرسية مقومة للمبيع، بخلاف ما لو قال: «بعتك هذا العبد الكاتب» فانكشف كونه أمياً، فالبيع صحيح، لعدم كون الوصف مقوماً للمبيع بنظر العرف، بل من أوصاف الكمال، وتحلّفه يوجب الخيار للمشتري.

(٢) غرضه إقامة الأمانة على كون الزائل من الحالات المتبادلة على الموضوع لا من مقوماته، وحاصل تلك الأمانة: أنه إذا صدق ارتفاع الحكم عن موضوعه على عدم كون الزبيب محكوماً بأحكام العنب، وصدق على ترتيب أحكامه على الزبيب بقاء الحكم على موضوعه، كان الوصف الزائل - كالعينية في المثال - من

الاستصحاب، لكون موضوعه أعني به «المؤمنين» باقياً على كلا النظريين أي العرفي والدليلي.

وتفارقهما في أحكام العنب المتبدل بالزبيب إذا شك في بقائها لأجل تبدله بالزبيب، فإنه بناءً على الموضوع العرفي يجري الاستصحاب في جميع أحكام العنب من الفعلية والتعليقية، وبناءً على الموضوع الدليلي لا يجري، لكونه نفس العنب، والزبيب أجنبي عنه، فالموضوع غير باقٍ.

وفي موارد الاستحالة، كما إذا ورد «كل جسم لاقى نجساً ينجس» فإذا لاقى خشبٌ نجاسةً ثم صار رماداً، فإنه بناءً على الموضوع العرفي لا يجري استصحاب نجاسته، لمغايرة الرماد للخشب عرفاً. وبناءً على الموضوع الدليلي يجري، لبقاء الموضوع وهو الجسم.

كان^{١١} عندهم من ارتفاع الحكم عن موضوعه، ولو كان^٢ محكوماً به كان من بقاءه، ولا ضير^٣ في أن يكون الدليلُ بحسب فهمهم على خلاف ما ارتكز في أذهانهم بسبب ما تخيلوه من الجهات والمناسبات، فيما^٤ إذا لم تكن بمثابة

حالات الموضوع المتبادلة، لا من مقوماته التي يكون الدليل ظاهراً فيها. وإذا لم يكن كذلك، بأن لم يصدق البقاء والارتفاع على ترتيب أحكام العنب على الزبيب وعدم ترتيبها عليه، كان الوصف الزائل من المقومات التي ينتفي الموضوع بانتفائها.

١) أي: كان عدمُ محكومية الزبيب بحكم العنب عندهم من ارتفاع ... إلخ.
٢) معطوف على قوله: «لو لم يكن» يعني: بحيث لو كان الزبيب محكوماً بما حُكِم به العنب، كان من بقاء الحكم على موضوعه، ومن المعلوم الضروري توقف صدق البقاء والارتفاع على وحدة الموضوع.

٣) غرضه التنبيه على أن المغايرة بين الموضوع الدليلي والعرفي غير قاذحة، لما ستعرف.

٤) متعلق بقوله: «ولا ضير» يعني: لا ضير في اختلاف الموضوع الدليلي مع الموضوع العرفي، فيما إذا لم تكن الجهات بمثابة ... إلخ، وغرضه من هذا البيان توجيه عدم قبح الاختلاف بين الموضوع الدليلي والعرفي، مع كون المرجع في فهم الدليل هو العرف أيضاً.

وتوضيح توجيهه: أن المناسبة بين الحكم والموضوع تارة تكون - لوضوحها - كالقرينة الحافّة بالكلام المانعة عن انعقاد الظهور في خلاف ما تقتضيه تلك المناسبة، كما في قولهم ظلالاً: «إذا كان الماء قدر كراً لم ينجسه شيء»^١ فإن المناسبة بين

تصلح^١ قرينةً على صرفه عمّا هو^٢ ظاهر فيه^٣ (*).

انفعال الماء بالنجاسة تقتضي انفعاله بالملاقاة، لا مطلقاً ولو بالمجاورة، ولذا لم يُفتَ أحدٌ ظاهراً بانفعاله بالمجاورة، مع عدم ورود دليلٍ بالخصوص على اعتبار الملاقاة في الانفعال.

وأخرى لا تكون بذلك الوضوح، كمثال «العنب حلال» أو «إذا غلى يجرم» فإنَّ العرف يرى بالنظر البدوي نفسَ العنب من حيث هو موضوعاً للحكم، ولا يحكم بموضوعية ذاته وكونِ العنبيّة والزبيبيّة من حالاته المتبادلة، إلاّ بعد التأمل في أنّ الرطوبة واليبوسة في نظر العرف من حالات الموضوع، لا من القيود المقوّمة له بحيث يدور الحكم مدارها، فمناسبة الحكم والموضوع هنا ليست كالقرينة المتصلة المانعة عن انعقاد الظهور، كما كانت كذلك في «إذا بلغ الماء قدر كراً لم ينجسه شيء».

فإنّ كانت المناسبة من قبيل القسم الأوّل - بأن تكون كالقرينة الحافظة بالكلام - اتحد الموضوع الدليلي والعرفي. وإن كانت المناسبة من قبيل القسم الثاني، بأن تكون كالقرينة المنفصلة غير المانعة عن انعقاد الظهور، فلا محالة يتعدد الموضوع الدليلي والعرفي، فتأمل.

(١) إذ لو كانت المناسبات بمثابة تصلح لصرف الدليل عمّا هو ظاهر فيه من موضوعية العنوان المذكور فيه كالعنب، وجعله من حالات الموضوع المتبادلة، اتحد الموضوع الدليلي مع الموضوع العرفي، فتعددهما يكون في القسم الثاني من المناسبات، فتأمل.

(٢) هذا الضمير وضمير «صرفه» راجعان إلى «الدليل».

(٣) الضمير راجع إلى الموصول في قوله: «عمّا».

ولا يخفى^{١١} أن النقض وعدمه حقيقةً يختلف بحسب الملحوظ من

هذا تمام الكلام في المقام الأول المتكفل لبيان احتمالات اتحاد القضية المشكوكة مع المتينة ثبوتاً، وقد عرفت أنها ثلاثة: دليلي وعرفي وعقلي.

(١) هذا إشارة إلى المقام الثاني أي مقام الإثبات، وتعيين أحد الاحتمالات الثلاثة بحسب اقتضاء الدليل، حيث إن «النقض» يختلف باختلاف الموضوع دليلاً وعقلاً وعرفاً، فيصدق بالنسبة إلى موضوع الدليل مثلاً، ولا يصدق بالنسبة إلى الموضوع العرفي، فلا يصدق «النقض» على عدم ترتيب أحكام العنب على الزبيب بحسب موضوع الدليل، ويصدق بحسب الموضوع العرفي، فلا بدّ من تعيين الموضوع بالدليل حتى يكون هو المناط في الاتحاد.

وتوضيح ما أفاده المصنف رحمته في ذلك هو: أن خطاب «لا تنقض» - الذي هو مستند الاستصحاب - من الخطابات الشرعية الملقاة إلى العرف، ومن المعلوم أن المرجع في فهمها وتشخيص مرادات الشارع منها هو العرف، إذ لو لم يكن نظرهم في ذلك حجة - مع أنهم هم المخاطبون بها - فلا بدّ من نصب قرينة عليه، كأن يقول: «استظهار العرف من جميع الخطابات حجةً إلّا في باب الاستصحاب، فإنّ المعتبر فيه هو حكم العقل بصدق النقض» وإلّا يلزم الإخلال بالعرض. وحيث إنّه لم يرد هذا التخصيص من الشارع، استكشف منه اعتبار ما يستفيدونه من الخطابات: إن لم يساعده العقل ولا ظاهر الدليل.

وعليه، فيكون مناط الاتحاد هو الموضوع العرفي، دون الموضوع الدقيّ العقلي والدليلي.

إلّا في منع الأولى عن انعقاد الظهور، ومنع الثانية عن حجيته، إذ هما على حدّ سواء في تحديد الموضوع الدليلي.

الموضوع^(١)، فيكون نقضاً بلحاظ موضوع^(٢)، ولا يكون بلحاظ موضوع آخر، فلا بدّ في تعيين أنّ المناط في الاتحاد هو الموضوع العرفي أو غيره، من بيان أنّ خطاب «لا تنقض» قد سبق بأيّ لحاظ^(٣)؟

فالتحقيق^(٤) أن يقال: إنّ قضية إطلاق خطاب «لا تنقض» هو أن يكون

وبالجملّة: فحمل أدلة الاستصحاب على نظر العقل تخصيص في الخطابات بلا قرينةٍ توجبه.

ويمكن أن يكون كلام المصنف ناظراً إلى منع ما يتوهم من «أنّ المحذور في التعويل على نظر العقل في المقام هو اقتضاؤه لاختصاص الاستصحاب بالشك في الرافع» لوضوح عدم سلامة هذا التعليل عن العلة، لأنّ الشيخ رحمته التزم باختصاص أدلة الاستصحاب بالشك في الرافع استناداً إلى الشك في صدق النقض عرفاً، وليس منشأ ذلك التفصيل عرض أدلة الاستصحاب على التّظر العقلي حتى يكون الحاكم بعدم حجية الاستصحاب في الشك في المقضي هو العقل.

وعليه، فتمام الإشكال في حمل أدلة الاستصحاب على نظر العقل هو ما تقدم من لزوم التخصيص في الخطابات بلا قرينةٍ توجبه.

(١) من كونه عقلياً أو عرفياً أو دليلاً.

(٢) كنفى أحكام العنب عن الزبيب، فإنّه نقضٌ بلحاظ الموضوع العرفي دون الدليلي، لما مرّ من أنّ الموضوع الدليلي هو العنب بعنوانه، فنفي أحكامه عن الزبيب ليس نقضاً لأحكام العنب عن العنب، بل عن موضوع آخر، كما أنّ إثبات أحكامه للزبيب ليس إبقاءً لأحكام العنب، بل تسرية حكم موضوع إلى موضوع آخر.

(٣) من لحاظ الموضوع عقلياً أو عرفياً أو دليلاً حتى يتميّز به اتحاد القضية المشكوكة والمتيقنة.

(٤) وقد تقدّم تقريب هذا التحقيق بقولنا: «و توضيح ما أفاده المصنف ... إلخ».

بلحاظ الموضوع العرفي، لأنه ^(١) المنساق من الإطلاق في المحاورات العرفية، ومنها الخطابات الشرعية ^(٢)، فما لم يكن هناك دلالة على أن النهي ^(٣) فيه بنظرٍ آخر غير ما هو الملحوظ في محاوراتهم، لا محيص ^(٤) عن الحمل على أنه ^(٥) بذاك للحاظ ^(٦)، فيكون ^(٧) المناطُ في بقاء الموضوع هو الاتحاد بحسب نظر العرف،

(١) أي: لأنّ لحاظ الموضوع العرفي هو المنساق ... الخ.

(٢) لأنّهم المخاطبون بتلك الخطابات، ولو لم يكن فهمهم فيها حجةً لوجب على المتكلم التنبيه على ذلك وبيان مراده منها، كما أشرنا إليه آنفاً.

(٣) أي: أنّ النهي عن النقض في خطاب «لا تنقض» بنظرٍ آخر غير النّظر العرفي الملحوظ في محاوراتهم، فلا بدّ من الحمل على أنّ النهي عن النقض يكون باللحاظ العرفي.

(٤) جواب «فما لم يكن» والأولى اقترائه بالفاء.

(٥) أي: أنّ النهي، يعني: فلا محيص عن الحمل على أنّ النهي عن النقض يكون بذاك للحاظ العرفي، لا العقلي ولا الدليلي.

(٦) أي: اللحاظ العرفي.

(٧) هذه نتيجة عدم نصب قرينةٍ على لحاظ نظرٍ آخر غير ما هو الملحوظ في محاورات العرف، وحاصله: أنّ المعيار في بقاء الموضوع - حتى يصدق على إثبات الحكم له في ظرف الشك إبقاؤه وعلى نفيه عنه نقضه - هو الموضوع العرفي لا العقلي ولا الدليلي، ولذا يجري الاستصحاب في أحكام العنب المتبدل بالزبيب، لكون الموضوع عند العرف - وهو ذات العنب لا عنوانه - باقياً حال الزبيبية، ولا يجري فيما إذا كان المشكوك من مراتب المتيقن، كالاستحباب الذي هو من مراتب الوجوب إذا ارتفع الوجوب وشكّ في بقاء الاستحباب الذي هو أيضاً من الطلب، وليس

وإن لم يحرز بحسب العقل^(١) أو لم يساعده النقل^(٢)، فيستصحب^(٣) مثلاً ما يثبت بالدليل للعنب إذا صار زيبياً، لبقاء^(٤) الموضوع واتحاد القضيتين عرفاً. ولا يستصحب^(٥) فيما لا اتحاد كذلك^(٦) وإن كان هناك اتحاد عقلاً، كما مرّت الإشارة إليه في القسم الثالث^(٧) من أقسام استصحاب الكلّي، فراجع (*).

التفاوت بينه وبين الوجوب إلّا بشدّة الطلب وضعفه، فالموضوع العقلي وهو الطلب وإن كان باقياً، لكن الموضوع العرفي منتفٍ، لكون الوجوب والاستصحاب بنظر العرف متباينين.

(١) كما مرّ في مثل «الماء المتغير» إذا كان الشك في البقاء ناشئاً من زوال وصفٍ من أوصاف الموضوع.

(٢) كما في مثال العنب، إذ بعد جفافه وتبدله بالزبيب لا يصدق عليه موضوع الدليل.

(٣) أي: فيستصحب الأحكام الثابتة للعنب، يعني: بعد البناء على كون المعيار في الاتحاد نظر العرف، يجري الاستصحاب في أحكام العنب الذي صار زيبياً، لبقاء الموضوع عرفاً، وهو ذات العنب المحفوظة في حالتها الرطوبة والجفاف.

(٤) متعلق بـ «فيستصحب» وقوله: «للعنب» متعلق بـ «يثبت».

(٥) معطوف على «فيستصحب» يعني: ولا يستصحب ما يثبت بالدليل في الموارد التي لا اتحاد فيها عرفاً بين القضيتين.

(٦) أي: عرفاً وإن كان هناك اتحاد عقلاً، كما مرّ في مثال الوجوب والندب.

(٧) وهو ما إذا كان المشكوك فيه من مراتب المتيقن، كالشك في الاستصحاب

(* ينبغي لتنقيح البحث التعرض لجهات ثلاث، الأولى: في بيان المراد بالموضوع، الثانية: في الدليل على اعتباره، الثالثة: فيما يحرز به الموضوع.

بعد القطع بارتفاع الإيجاب، وقد تعرّض له في التنبيه الثالث، بقوله: «إلا أن العرف حيث يرى الإيجاب والاستحباب المتبادلين فردين متباينين ... إلخ» فراجع^(١).
وقد تحصل مما أفاده المصنف: أن المرجع في تشخيص مفهوم «لا تنقض» هو العرف، والرجوع إليهم إنما هو في تمييز المفهوم لا في تطبيقاتهم المساحية غير المعتبرة.

أما الجهة الأولى، فمحصّلها: أن المراد بالموضوع هو معروض المستصحب بجميع ما له دخل في عروضه وقيامه به من الخصوصيات الدخيلة في العروض، وهذا يختلف بحسب اختلاف المقامات، إذ قد يكون المعروض الماهية الموجودة، كما إذا كان المحمول في القضية الأوصاف الخارجية المعبر عنها في لسان بعض الأساطين بالمحمولات المترتبة، كالقيام والجلوس والمشي والركوب ونحوها من الأعراض الخارجية، وكذا الأحكام الشرعية من الوجوب والحرمة وغيرهما. فإنّ الموضوع في الأعراض الخارجية هو وجود الماهية، كوجود زيد الذي هو معروض القيام والجلوس مثلاً.
وقد يكون المعروض نفس الماهية، كما إذا كان المحمول في القضية هو الوجود الذي يسمّى بالمحمول الأوّلي، في مقابل المحمولات المترتبة من الأعراض الخارجية، فيكون معروض الوجود في مثل قضية «زيد موجود» ماهية زيد القابلة لكل من الوجود والعدم.

وأما إذا كان المحمول في القضية من لوازم الماهية كالزوجية للأربعة، فهو خارج عن المقام، لعدم تصور الشك في بقاء المحمول حتى يجري فيه الاستصحاب.
وكيف كان، فيظهر ممّا ذكرنا صحة التعبير عن اعتبار بقاء الموضوع بما في المتن من اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة موضوعاً ومحمولاً، وانحصار التباين بينهما في

القطع والشك بالنسبة إلى المحمول كقيام زيد، فإنه كان معلوماً ثم صار مشكوكاً فيه . كما يظهر مما مرّ أنّ المراد ببقاء الموضوع في الاستصحاب بقاءه في الوعاء المناسب له ، سواء أكان وجوداً خارجياً أم غيره . فتوهم اعتبار بقاءه بحسب الوجود الخارجي فاسد ، كما مرّ تفصيله في التوضيح .

وأما الجهة الثانية، فمحصل الكلام فيها: أنه قد استدلل على المدعى بوجوه:

الأول: الإجماع المصرح به في كلام بعض .

وفيه: أنه ليس المقام مورداً للإجماع، لأنه راجع إلى تحقق موضوع الاستصحاب حتى يشمل دليل اعتباره، وليس راجعاً إلى ما يؤخذ من الشارع حتى يكون الإجماع حجّةً فيه، فإنّ المقام مندرج في الشبهات الموضوعية لا الحكمية، ضرورة أنّ تشخيص معنى الخمر مثلاً الذي هو موضوع حكم الشارع بالحرمة ليس وظيفة الشارع حتى يرجع فيه إليه .

الثاني: الدليل العقلي، وهو الذي تمسك به جماعة كشيخنا الأعظم وجمع من مشايخه وغيرهم رضي الله عنهم، وقد اتضح تقريره في التوضيح عند شرح قول المصنف: «والاستدلال عليه باستحالة انتقال العرض إلى موضوع آخر» كما اتضح أيضاً هناك جوابه وعدم صحة الاستدلال به، فراجع .

الثالث: حكم العرف بذلك بالنظر إلى الأخبار المتضمنة للنهي عن نقض اليقين بالشك، حيث إنّه لا يصدق هذا النقض إلّا مع اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة من جميع الجهات إلّا من حيث القطع والشك، لأنّ ثبوت المحمول للموضوع في الزمان الأوّل قطعي وفي الزمان الثاني مشكوك فيه، فلو لم تكن القضية المشكوكة عين المتيقنة - ولو باختلال وصف من أوصاف الموضوع - لم يتحقق موضوع الاستصحاب، لعدم إحراز الوحدة، فمع الشك في الاتحاد لا يمكن التمسك بالأخبار، للشك في موضوعها . وهذا الوجه هو الذي اختاره المصنف وغيره كما تقدّم في التوضيح .

ويظهر مما ذكرنا في اشتراط بقاء الموضوع اعتبار وحدة المحمول أيضاً، لتوقف

وحدة القضيتين على ذلك، كما هو واضح.

وأما الجهة الثالثة - وهي ما يحرز به الموضوع - فمحصّلها: أنّ الميزان في إحراره أحد أمور على سبيل منع الخلو:

أحدها: العقل، بأن يقال: إنّ مقتضاه اتحاد القضيتين من جميع الجهات والاعتبارات التي يحتمل دخلها في الحكم، سواء أكانت من الأمور الوجودية أم العدمية، فلو اختل بعضها كان اختلاله موجباً للشك في بقاء الموضوع، ومانعاً عن إحرار وحدة القضيتين.

وعليه، فلا يجري الاستصحاب في الشبهات الحكمية إلا في الشك في الرافع ذاتاً أو صفةً. لكن يجري في الشبهات الموضوعية، لأنّ الموضوع في استصحاب وجود الموضوعات - وهو الماهية القابلة لكل من الوجود والعدم - باقٍ وغير زائل، هذا. وفيه أولاً: أنّه لا دليل على لزوم متابعة العقل هنا مع كون الخطابات ملقاةً إلى العرف، واقتضاء إلقائها إليهم مرجعيتهم في تشخيص مفاهيمها من ألفاظها، فلو لم يكن فهمهم في هذا الباب حجةً لكان اللازم التنبيه على ذلك والإرجاع إلى العقل، ولم ينبّه عليه، فلا بدّ من متابعة العرف في تشخيص موضوع الاستصحاب من أخباره كغيرها من الخطابات الشرعية.

نعم، بناءً على اعتبار الاستصحاب من باب الظن لا بدّ من إحرار الموضوع بالدقة العقلية، إذ بدون إحراره بجميع ما له دخل في الحكم لا يحصل الظن - ولو نوعاً - بالحكم، لامتناع حصوله مع الشك في الموضوع الذي هو كالعلة للحكم، حيث إنّ لازمه حصول الظن بالمعلول مع الشك في العلة، كما لا يخفى.

وثانياً: أنّه - بناءً على لزوم إحرار الموضوع بالدقة العقلية - لا يبقى فرق بين الشك في المقتضي والشك في الرافع - وجوداً أو رفعاً - في عدم حجية الاستصحاب، حيث إنّ لعدم الرافع أيضاً دخلاً في مناط الحكم وملاكه، فلا بدّ من إحرار عدمه، كلزوم إحرار أجزاء الموضوع وقبوده، وهو خلاف ما التزم به القائلون بحجية

الاستصحاب من اعتباره في الشك في وجود الرفع ورافعية الوجود، فتأمل .
 ثانيها: الرجوع إلى دليل الحكم الشرعي، فالموضوع حينئذٍ هو ما حُمِلَ عليه
 الحكم في دليله، وعليه، فالموضوع في الحكم بالنجاسة في الماء المتغير بها هو ذات الماء
 إن كان لسان الدليل هكذا «الماء ينجس إذا تغير»، والماء بوصف التغير إن كان لسان
 الدليل «الماء المتغير ينجس».

ومقتضى هذا الوجه الجمود على ظاهر العنوان المأخوذ في الدليل .
 ففي الفرض الأول، إذا زال التغير بنفسه وكان للدليل إطلاق يشمل حالات
 الموضوع يتمسك به، ولا يرجع معه إلى الاستصحاب، وإلا فهو المرجع .
 وفي الفرض الثاني يحكم بانتفاء الموضوع، ولا يجري فيه الاستصحاب، بل
 يرجع فيه إلى قاعدة الطهارة .

ولازم هذا الوجه عدم جريان الاستصحاب فيما إذا كان الدليل لبيّاً أو مجملاً
 لفظياً من حيث الموضوع، إذ لا سبيل إلى إحراز الموضوع حينئذٍ .
 ثالثها: الرجوع إلى العرف في تشخيص الموضوع، ففي كل موردٍ حكم فيه
 العرف بوحدة القضيتين وأنّ هذا كان كذا، يجري فيه الاستصحاب مطلقاً، سواء
 علم بكون المشار إليه بالدقة العقلية أو بالنظر إلى دليل الحكم موضوعاً أم لا، إلا مع
 قيام الدليل على خلاف ما يقتضيه الاستصحاب كما في بعض الموارد، كالإنسان بعد
 الموت، فإنّ الموضوع للطهارة والنجاسة بنظر العرف واحد وهو البدن، ولذا يقولون
 بأنّ طهارته ارتفعت بالموت، وإن كان موضوع الطهارة بالدقة العقلية غير موضوع
 النجاسة، لمغايرة الحي عقلاً - الذي هو موضوع الطهارة - للميت الذي هو موضوع
 النجاسة .

وكذا بالنظر إلى الموضوع الدليلي، فإنّ موضوع الطهارة هو الإنسان الذي
 لا يصدق على الميت، لكونه جماداً . وأمّا العرف فهم يجعلون الموضوع أعمّ من الحي
 والميت، ومقتضى الاستصحاب حينئذٍ هو طهارة الإنسان بعد الموت، لكن الدليل قام

على نجاسته بالموت .

وبالجملة : فالمدار في وحدة القضيتين هو العرف الارتكازي لا الموضوع العقلي أو الدليلي . هذا ما يستفاد من كلمات الأعلام .

أمّا عدم اعتبار الموضوع العقلي في المقام الراجع إلى استظهار المعاني من ألفاظ الخطابات الشرعية ، فواضح .

وأمّا عدم اعتبار الموضوع الدليلي في مقابل الموضوع العرفي ، وجعل المدار في تشخيص وحدة القضيتين على الثاني دون الأوّل ، فغير ظاهر بعد بنائهم على اعتبار وحدة الموضوع في القضيتين ، حيث إنّ تحقق هذه الوحدة مع مغايرة الموضوع الدليلي للموضوع العرفي ممتنع ، إذ العنب الموضوع للحرمة حال الغليان في لسان الدليل غير ما هو أعم منه ومن الزبيب ، ولا يتحدان .

والوجوه المذكورة لدفع هذه الشبهة وإثبات وحدة القضيتين - مع الالتزام بتغاير الموضوع الدليلي مع العرفي - لا تخلو من الإشكال ، فإنّ :

منها : ما أفاده المحقق الآشتياني رحمته الله من قوله : « أنّ الوجه في اعتبار المسامحة العرفية في المقام هو : أنّه بعد حكمهم باتحاد القضيتين يصدق النقض على ترك الالتزام بما كان محمولاً في القضية الأولى المتيقنة قطعاً ، كما أنّه يصدق على الالتزام به أنّه إبقاء للمتيقن السابق جزماً ، فالمسامحة وإن وقعت منهم في جعل المعروض الأعمّ من الواجد للوصف العنواني الذي كان موضوعاً في الأدلة الشرعية والفاقد له ، إلّا أنّ صدق النقض والبقاء على التقديرين حقيقي غير مبني على المسامحة .

والمفروض أنّ المتبع بناءً على القول باعتبار الاستصحاب ليس إلّا صدق المفهومين بحكم العرف ، فإنّه المتبع في باب الألفاظ »^(١) .

ومحصّل مراده رحمته الله هو اعتبار المسامحة العرفية في المقام دون سائر المقامات ، كما

صرّح بذلك فُيْل هذا، بيان: أنّ العرف يتسامح في جعل الموضوع أعم من الواجد للوصف المأخوذ في موضوع الحكم في لسان الدليل والفاقد له، وبعد هذه المسامحة يكون صدق النقض والإبقاء حقيقياً.

إذ فيه أوّلاً: أنّه لا ملزم بالالتزام بهذه المسامحة، بعد إمكان حمل الموضوع الأوّل على هذا المعنى الأعم من أوّل الأمر، حتى لا يلزم تسامح و مجاز أصلاً.

وثانياً: أنّ هذه المسامحة لا توجب وحدة القضيتين وهما «العنب إذا غلّي يجرم» و «الزبيب إذا غلّي يجرم» بل توجب عدم الاعتناء بالموضوع الدليلي وهو «العنب إذا غلّي يجرم» وكون الموضوع خصوص العرفي الارتكازي الذي هو أعمّ من الموضوع الدليلي.

وعليه، فالمراد من «العنب» مثلاً بمقتضى مرتكزات العرف هو المعنى العام الشامل للزبيب، والمفروض مرجعية العرف في هذه الخطابات، فصدق النقض والإبقاء حقيقةً برهان إتي على كون العنب مثلاً في الخطاب الأوّل هو هذا المعنى العام.

والحاصل: أن «النقض والإبقاء» حقيقةً منوطان بوحدة الموضوع في القضيتين، فلا بدّ أن يضافا إلى موضوع الدليل، لأنّه موضوع القضية المتيقنة، فيلاحظ النقض والإبقاء بالنسبة إلى ذلك الموضوع لا إلى غيره، فالمناسبات الثابتة بين الموضوع والحكم الموجبة لسعة دائرة الموضوع أو ضيقها تلاحظ بالنسبة إلى موضوع الدليل، لأنّ الاستصحاب يوجب بقاء ذلك واستمراره، لا تعيينه وتشخيصه، فإنّ دليل الاستصحاب ناظر إلى ما ثبت بدليل الحكم ومتفرع عليه، لأنّه متكفل لبقاء ما عُلِم به سابقاً، وليس في مقام تشخيص موضوع القضية المشكوكة وتعيينه حتى يقال بعدم قدح مسامحة العرف هنا، لكونه من موارد الشك في الصدق دون الشك في المصدق ليكون من المسامحة العرفية غير المعتبرة في مقام تطبيق المفهوم المبين بجميع حدوده وقيوده على ما ليس مصداقاً له حقيقةً، كتطبيق «الكرّ» على ما دونه بمقتال،

و«المسافة» على ما دونها بذراعٍ مثلاً، وهكذا سائر المفاهيم الميَّنة.

فتحصل: أنه لم يظهر وجه للترديد بين الموضوع الدليلي والعرفي وجعلهما متقابلين، بل الموضوع هو الدليلي فقط، واستظهاره بحدوده وقوده منوط بنظر العرف، فالموضوع العرفي الارتكازي هو عين الموضوع العرفي الدليلي لا غيره حتى يتجه التردد بينهما وجعلهما متقابلين، فلاحظ وتأمل.

ومنها: ما عن المحقق النائيني في مقام دفع الإشكال عما أفاده الشيخ الأعظم من التردد في أخذ الموضوع بين العقل والعرف والدليل.

أما الإشكال فيقرر تارة: بأن الرجوع إلى العقل إنما يستقيم في المستقلات العقلية، دون الموضوعات الشرعية التي ليس للعقل إلى ملاكاتها سبيل.

وأخرى: بأنه لا وجه للمقابلة بين ما أخذ في الدليل موضوعاً، وبين ما يراه العرف موضوعاً، إذ العرف ليس مشرعاً لموضوعٍ في مقابل موضوع الدليل.

وإن أُريد من الرجوع إلى العرف الرجوع إليه في معرفة معنى موضوع الدليل فهو صحيح، إلا أنه لا يختص بالمقام، بل تشخيص معنى اللفظ ومفهومه إنما يرجع فيه إلى العرف مطلقاً، فلا معنى لجعل الموضوع العرفي مقابلاً لموضوع الدليل في خصوص باب الاستصحاب.

وإن أُريد من الموضوع العرفي ما يتسامح فيه العرف ويراه من مصاديق موضوع الدليل - مع أنه ليس منها حقيقة - فقد عرفت أنه لا عبرة بالمساحات العرفية.

وأما دفع الإشكال، فهو: أن التردد بين العقل والعرف والدليل إنما يكون بلحاظ بقاء الموضوع واتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتينة، لا بلحاظ مقام تعيين أصل الموضوع حتى يقال: إن تعيين الموضوع إنما يكون بيد الشرع وليس للعقل والعرف إلى ذلك سبيل، فإن ذلك مما لا ينبغي توهمه في المقام، بل المقصود هو أنه هل يعتبر في اتحاد القضيتين أن يكون المشكوك فيه عين المتيقن عقلاً مطلقاً؟ أو أنه يكفي في الاتحاد العينية العرفية مطلقاً، أو أنه لا هذا ولا ذاك، بل تختلف الموارد

حسب اختلاف ما يقتضيه ظاهر الدليل^(١).

أقول: الظاهر أنه لا يتوهم أحدٌ كون العرف مشرّعاً لموضوعٍ في مقابل الشارع، إذ تحديد موضوع كلِّ حكمٍ بيد الحاكم لا كل أحد.

وأما التردد بين العقل وأخويه، فجعل مورده بقاء الموضوع لا تعيينه غير ظاهر، إذ لو أُريد بقاءه مع الغض عن تعيينه حدوثاً أي ما أُخذ موضوعاً في دليل الحكم، فلا معنى له، إذ البقاء وجود استمراري لموضوع القضية المتيقنة، وليس مغايراً له، وإلا كان أجنبياً عن الاستصحاب، إذ لا فرق بين القضية المتيقنة والمشكوكة إلا في الإدراك الذي هو في المتيقنة جزمي وفي المشكوكة شكّي.

وعليه، فلا بدّ أن يكون مورد التردد تعيين موضوع الدليل الذي هو موضوع القضية المتيقنة، فإنّ البحث عن البقاء مع إجمال الموضوع لغو.

وإن أُريد بقاءه مع لحاظ الحدوث - كما هو كذلك في الاستصحاب - فلا بدّ أن يكون موضوع المشكوكة عين موضوع الدليل، لأنّه موضوع المتيقنة دون غيره، فإنّ العنب المغلي مثلاً - الذي هو موضوع الحرمة في الدليل وفي القضية المتيقنة - غير الزبيب المغلي الذي هو موضوع القضية المشكوكة. واتحاد الموضوع في هاتين القضيتين منوط بتوسعة دائرة موضوع الدليل حتى يعمّ الزبيب، وإلا فلا يعقل الاتحاد والعينية في موضوع القضيتين مع تغاير موضوع المتيقنة الذي هو موضوع الدليل مع موضوع القضية المشكوكة، ولو كان التغاير بالأعمية والأخصية، كما لا يخفى.

وعليه، فلا بدّ في تعيين موضوع الدليل من مراعاة المرتكزات العرفية والمناسبات الموجودة بين الحكم والموضوع الدخيلة في استظهار المعاني من الخطابات الشرعية.

(١) «فوائد الأصول، ج ٤، ص ٥٧٥»

والحاصل: أنه لا مورد للموضوع العرفي الارتكازي في مقابل الموضوع الدليلي حتى يقع التردد بينهما، بل الموضوع الدليلي هو عين الموضوع العرفي الارتكازي، إذ الدلالة التصديقية الكاشفة عن مراد المتكلم في الجمل التركيبية منوطة بمراعاة جميع ما له دخل في تشخيص الموضوع الدليلي من الأمور الارتكازية، سواء أكانت من قبيل القرائن المتصلة أم المنفصلة، ولا وجه لملاحظتها في غير دليل الحكم، إذ يضاف البقاء إلى ما يستفاد من دليل الحكم لا إلى غيره، لتوقف صدق «النقض والإبقاء» على لحاظ ما أخذ موضوعاً في لسان دليل الحكم، فالتوسعة والتضييق بحسب النظر العرفي يلاحظان في موضوع الدليل لا في غيره.

وبالجملة: فإشكال التردد بين الموضوع الدليلي والعرفي لا يندفع ظاهراً بما تُسبب إلى المحقق النائي، ولا بدّ من مزيد التأمل فيما أفاده أعلى الله مقامه .
ومنها: ما تعرّض له المصنف رحمته في المتن والحاشية وأوضحناه بقولنا: «هذا ما أفاده المصنف في حاشيته من الفرق بين الموضوع العرفي والدليلي بعد سؤال الفرق بينهما بقوله قلت».

لكنه لا يجدي أيضاً، لأنّ دليل الحكم لا يكون دليلاً فعلياً إلاّ بعد تحقق دلالة التصديقية المتوقفة على لحاظ جميع القرائن والمناسبات فيه، لدخلها في تحديد الموضوع الدليلي، سواء أكانت تلك القرائن والمرتكزات العرفية من قبيل القرينة المتصلة بالكلام المانعة عن انعقاد الظهور، أم من قبيل القرينة المنفصلة المانعة عن حجيته دون أصله، ولا تتصور شيئاً آخر يُسمّى بالموضوع العرفي.

ففي مثل «الماء المتغير بنجس» وإن كان ظاهره بدوّ موضوعية الماء المتصف بالتغير للنجاسة، لكن العرف بمقتضى ما ارتكز عنده من المناسبات يرى أنّ موضوعها ذات الماء، وأنّ التغير واسطة لعروض النجاسة عليه.

وكذا «الكلب نجس» فإنّ ظاهره بمقتضى اللغة أو غيرها وإن كان موضوعية الكلب الحي للنجاسة، لكن العرف بنظره الثانوي يرى أنّ موضوعها جسمه المعروف

للموت والحياة .

وكذا نظائر هذين الموردین .

والحاصل: أنّ كلّ ما له دخل في تحديد الموضوع الدليلي من مرتكزات العرف لابدّ من لحاظه، لتوقف دليلية الخطاب وحجّيته - حتّى يصح الاستناد إليه والاستدلال به - على لحاظه، ومعه لا يتصور موضوع عرفي في مقابل الموضوع الدليلي حتّى يقع التردد بينهما، بل الموضوع واحد وهو الدليلي، وإن شئت فسّمّه بالعرفي أيضاً، لكون مستظهِره من الدليل هو العرف، ولا مشاحة في الاصطلاح .

نعم يمكن توجيه التردد بين الموضوعين بوجهٍ آخر، وإن كان بعيداً بل فاسداً، وهو أن يقال: إنّ المراد بالموضوع الدليلي معناه الإفرادي الثابت له بالعرف الخاص من اللغة أو غيرها، وهو المدلول عليه بالدلالة التصورية، من دون لحاظ المعنى الجملي الذي هو مركّب الدلالة التصديقية. والمراد بالموضوع العرفي هو المعنى الجملي التصديقي الذي يصح إسناده إلى المتكلم، بأن يقال: إنّه قال كذا، فحينئذٍ يكون كل من الموضوعين مغايراً للآخر، ويتجه التردد بينهما .

لكن هذا التوجيه غير وجيه، إذ مرجعه إلى التردد بين العرف الخاص والعرف العام، ومن الواضح تقدم الثاني على الأوّل بلا تردد .

وبيان آخر: ليس المدار في استظهار مرادات المتكلمين على المعاني الإفرادية، بل على المعاني الجمالية المنوطة بمراعاة القرائن والمناسبات الارتكازية، ومن المعلوم أنّه لابدّ أن يكون التردد بين موضوعين فعليّين، لا موضوع فعليّ وموضوع شأنيّ كالمقام، لتوقف الحكم على فعلية موضوعه .

وبالجملة: فلم يظهر وجهٌ صحيح للتردد المزبور، فالمتعيّن - بلا إشكال وترديد - الأخذ بالموضوع العرفي الذي هو عين الموضوع الدليلي .

نعم، الإشكال كلّهُ في جريان الاستصحاب في الشك في الحكم الشرعي إذا كان منشأ الشك انتفاء بعض خصوصيات الموضوع، أو وجود ما كان فاقداً له،

حيث إنّ العرف حينئذٍ إمّا جازم ببقاء الموضوع أو ارتفاعه، وإمّا شك في بقاءه، وعلى التقادير الثلاثة لا مجال للاستصحاب، للعلم ببقاء الموضوع في الأوّل، وارتفاعه في الثاني، والشك في بقاءه في الثالث، ومن المعلوم أنّ الشك في بقاءه كالعلم بعدمه في عدم جريان الاستصحاب، فينحصر جريانه في موردين:

أحدهما: الشك في النسخ، لأنّ الشك في الحكم مع بقاء موضوعه بتمام خصوصياته لا يتصور إلّا في الشك في النسخ. لكنه لا حاجة حينئذٍ إلى الاستصحاب، لوجود الدليل على بقاء الحكم وهو إطلاقه الأحوال والأزماني إن كان، وإلّا فهو ما دلّ على استمرار الحلال والحرام إلى يوم القيامة.

ثانيهما: الشك في وجود الرفع ورافعية الموجود.

لا يقال - كما في شرح المحقق الآشتياني رحمته "١" -: إنّهُ يمكن منع جريان الاستصحاب فيه أيضاً، لكون عدم الرفع قيداً للموضوع، حيث إنّ وجوده رافع للموضوع، فإذا كانت الطهارة مقيّدة بعدم النوم ونحوه من النواقض، فلا بدّ من إحراز هذا القيد العدمي حتى يحرز بقاء الموضوع، إذ بدونه يشكُّ في بقاءه، فلا يجري فيه الاستصحاب.

فإنّه يقال: بامتناع التقييد بعدم الرفع، لأنّ التقييد فرع إمكان الإطلاق، ومن المعلوم استحالته هنا، إذ الطهارة والحدث ضدّان، وليس عدم أحدهما مقدّمة لوجود الآخر، كما ثبت في محله، وإطلاق الطهارة معناه وجودها مطلقاً ولو مع الحدث، وهو مستحيل، لاستحالة اجتماع الضدين، واستحالة الإطلاق توجب امتناع التقييد بناءً على كون تقابل الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة.

وبعبارة أخرى: الرفع والمرفوع لا يجتمعان حتى يمكن التقييد.

وبالجملة: فاعتبار الاستصحاب يكون في موردين:

أحدهما: كون الشك في الرفع وجوداً ورفعاً.

والآخر: كون الشك في كيفية عليّة العنوان كالتغير، وأنه علّة لنجاسة الماء حدوثاً وبقاءً، فيرتفع الحكم بارتفاعه، أو حدوثاً فقط، فلا يرتفع بارتفاعه، بل هو باقٍ.

فلا يجري في النسخ، ولا في اختلال حالٍ من حالات الموضوع، لما مرّ آنفاً من أنّ الموضوع حينئذٍ إن كان باقياً بنظر العرف فنفس دليل الحكم محكم، وإن لم يكن باقياً فلا يجري الاستصحاب، لانتفاء الموضوع.

وكذا الحال فيما إذا شكّ العرف في بقاء الموضوع.

وهذا الإشكال - أي الشك في بقاء الموضوع - هو العمدة في وجه عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية، لا معارضة الاستصحاب الوجودي مع العدمي فيها، كما ذهب إليه بعض الأجلة على ما تقدم في التنبيه الرابع.

ولا يخفى أنّ ما ذكرناه من انحصار مجرى الاستصحاب بالموردين المذكورين لا ينافي ما تقدّم في أولي صحاح زرارة من حجّيته في الشك في المقتضي أيضاً، لأنّ المانع عن جريانه في المقام هو عدم إحراز الموضوع بتبدل حال من حالاته، لرجوع الشك فيه إلى عدم إحراز بقاء الموضوع لعدم إحراز مقتضيه، بخلاف الشك في المقتضي، فإنّ الموضوع محرز، وإنّما يشكّ في بقاءه في عمود الزمان لعدم العلم بمدة عمره.

وبعبارة أخرى: منشأ الشك في المقتضي هو الشك في مقدار عمر المستصحب وبقائه، ومنشأ الشك في المقام الشك في بقاء نفس الموضوع، للشكّ في دخل أمرٍ زماني فيه يوجب عدم إحراز وحدته في القضيتين، فتفظّن كيلا يلتبس عليك الأمر.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل. وأمّا المقام الثاني فسيأتي.

المقام الثاني^(١): أنه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب مع الأمانة
المعتبرة في مورد^(٢) [مورد]، وإنما الكلام في أنه^(٣) للورود أو الحكومة^(٤)

المقام الثاني: تقدم الأمانة على الاستصحاب بالورود

(١) الغرض من بيان هذا المقام هو التعرض لوجه تقدم الأمانة المعتبرة غير العلمية على الاستصحاب، بعد أن نفى الشبهة عن تقدمها عليه.

ولكنه لا بدّ من حمل نفي الشبهة على كون الاستصحاب أصلاً عملياً، وأما بناءً على أماريته، فمقتضى القاعدة تعارضهما وتساقطهما لا تقدم الأمانة عليه، فما يترأى في كلمات بعض^(١) من معاملة التعارض مع الأمانة والاستصحاب مبني على كونه من الأمارات لا من الأصول العملية.

(٢) أي: في مورد الاستصحاب، كما إذا كان الثوب مثلاً متنجساً وشكّ في طهارته، وشهدت بيّنة بطهارته، فإنه تقدّم شهادة هذه البيّنة على استصحاب نجاسته ويحكم بطهارته.

(٣) أي: في أنّ عدم جريان الاستصحاب مع الأمانة المعتبرة وتقدّمها عليه هل هو للورود أم غيره؟ والورود عبارة عن خروج شيء عن دائرة موضوع دليل حقيقة بعناية التعبد، في مقابل التخصص الذي هو الخروج الموضوعي أيضاً، لكن لا بالتعبد بل بالتكوين، كخروج الجاهل عن موضوع «أكرم العلماء».

(٤) وهي - بنحو الإجمال - خروج شيء عن موضوع دليل بالتعبد وإثباته للمؤدّي، كخروج وجوب السورة مثلاً في الصلاة عن موضوع دليل البراءة الشرعية

أو التوفيق^١ بين دليل اعتبارها^٢ وخطابه.

بقيام أمانة معتبرة غير علمية على وجوبها، فإن هذه الأمانة بإثباتها لوجوب السورة تُقدّم على أصل البراءة حكومتاً. وقد تقدم تفصيل الحكومة وأخواتها في رسالة قاعدة نفي الضرر، فراجع^١.

(١) للتوفيق العرفي إطلاقان:

أحدهما: نحو خاص من الجمع العرفي بين الدليلين المتعارضين بالنظر البدوي، وهو في مقابل سائر أنحاء الجمع بينهما، كالورود والحكومة والتخصيص.

وثانيهما: معنى عام لمطلق الجمع الدلالي بين المتعارضين، فيندرج فيه الورد، والحكومة، والتخصيص، وحمل الظاهر على النصّ أو الأظهر، وحمل أحدهما على الحكم الاقتضائي والآخر على الفعلي.

والمقصود من التوفيق العرفي في آخر هذا البحث هو المعنى الثاني، كما أن المراد به في المقام - بقرينة مقابلته للورود والحكومة - هو الأوّل، فهو عبارة عن حمل أحد الدليلين - المعروضين على العرف - على الحكم الاقتضائي والآخر على الفعلي، كالجمع بين دليلي وجوب الوضوء ونفي الضرر بحمل الأوّل على الاقتضائي، والآخر على الفعلي، أي نفي الوجوب فعلاً لأجل الضرر.

وتقريبه في المقام أن يقال: إنّ البناء على الحالة السابقة المتيقنة ثابت لولا اعتبار الأمانة شرعاً القائمة على خلافها، فالحكم الاستصحابي اقتضائي، والحكم الثابت بالأمانة فعلي.

(٢) أي: دليل اعتبار الأمانة وخطاب الاستصحاب.

والتحقيق أنه^١ للورود، فإن^٢ رفع اليد عن اليقين السابق

(١) أي: أن عدم جريان الاستصحاب مع الأمانة المعتبرة يكون للورود، هذا ما اختاره المصنف هنا وفي تعليقه على استصحاب الرسائل^(١)، لكنه عدل في ما علّقه على بحث البراءة إلى الحكومة، وجعل مورد الورود خصوص الدليل العلمي على الأصل العملي، حيث قال في جملة كلامه: «وإما حاكم عليه برفع موضوعه حكماً، كما هو الحال في الدليل غير العلمي بالنسبة إلى كل أصل كان مدركه النقل»^(٢).

(٢) تعليل لقوله: «والتحقيق» وبيان له. ويمكن تقريب الورود بوجهين:
الأول: ما أفاده في الحاشية من اقتضاء الأمانة لليقين الراجع للشك حقيقةً، وتوضيحه: أن موضوع أدلة الاستصحاب هو «نقض اليقين بالشك» لتعلق النهي المدلول عليه بـ «لا» بـ «تنقض» وليس الموضوع نفس «الشك» حتى يدعى بقاء الشك وجداناً فيما تيقنه سابقاً بعد قيام الأمانة على أحد طرفي الشك، ويبطل دعوى الورود، لما عرفت من تعلق النهي بنفس «نقض اليقين بالشك» وحينئذٍ، فإن كان السبب في رفع اليد عن اليقين السابق نفس الشك في البقاء، كان ذلك منهياً عنه بمقتضى «لا تنقض» وإلا فلا.

وعلى هذا، فإن قامت أمانة معتبرة كخبر العدل والبيّنة على أمرٍ، كان اللازم الأخذ بها، سواء وافقت الحالة السابقة أم خالفتها، وذلك لارتفاع موضوع الاستصحاب - أعني به نقض اليقين بالشك - بقيامها، لكون نقض اليقين حينئذٍ باليقين لا بالشك، فإن الأمانة المعتبرة وإن لم توجب اليقين بالواقع، لإمكان مخالفتها

«١» حاشية الرسائل، ص ٢٣٦

«٢» المصدر، ص ١١٢

للوابع، لكن مفاد دليل اعتبار الأمانة هو اليقين بالحكم بعنوان ثانوي، كعنوان « ما أخبر به العادل » أو « ما شهدت البيئة به » ونحو ذلك من العناوين المستفادة من أدلة الاعتبار.

مثلاً: إذا علمنا بنجاسة الثوب، وأخبرت البيئة بتطهيره، فالطهارة الواقعة وإن لم تكن معلومةً بعنوانها الأولي، إلا أن طهارته بعنوان « ما شهدت به البيئة » معلومة، ويكون نقض اليقين بالنجاسة بسبب اليقين بالطهارة، لا بالشك فيها حتى يكون منهيماً عنه.

نعم، لو كان موضوع الاستصحاب نفس اليقين والشك، لم ينطبق ضابط الورود على المقام، لبقاء الشك وجداناً في الطهارة بعد قيام البيئة. ولكن لما كان الموضوع « نقض اليقين بالشك » لم يكن نقض اليقين بالنجاسة - بعد قيام البيئة - نقضاً له بالشك، بل كان نقضاً له باليقين بطهارته، وإن كان يقيناً بها بعنوان ثانوي، أي بعنوان « ما أخبرت به البيئة » وهذا معنى الورود الذي يرتفع به موضوع الاستصحاب حقيقةً ببركة دليل اعتبار الأمانة.

والشك في الحكم الواقعي - كالطهارة في المثال المتقدم - وإن كان باقياً بعد قيام الأمانة، إلا أنه لا منافاة بين الشك في شيء من وجه، والعلم به من وجه آخر ثانوي أعني به بعنوان ما قامت الأمانة عليه^(١).

الثاني: ما يستفاد من كلماته في الاستدلال بالأخبار وفي التنبيه الثاني، من أن موضوع الاستصحاب هو نقض الحجة بالألحجة، والأمانة المعتبرة حجة رافعة لهذا الموضوع.

بسبب أمانةٍ معتبرة على خلافه^(١)، ليس^(٢) من نقض اليقين بالشك، بل^(٣) باليقين.

وبيانه: أنه قد تقدم في الاستدلال بصحاح زرارة وغيرها كون قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك» إرشاداً إلى قضية ارتكازية عقلائية، وهي أنه لا ينبغي نقض اليقين - لكونه أمراً مبرماً - بالشك لكونه موهوناً، ومن المعلوم أن التعليل بهذه الكبرى لا يختص باليقين والشك، بل هو شأن كل حجة في مقابل ما ليس بحجة، فالمذموم عند العقلاء رفع اليد عن الدليل بغير الدليل.

وحيث إن المفروض حجية الأمانة غير العلمية كخبر العدل والبيّنة، كان نقض اليقين السابق بسبب الحجة مما ينبغي بنظرهم، هذا.

والفرق بين هذين التقريبين واضح، لا بتناء الوجه الأول على أن مؤدّي الأمانة حكم معلوم بعنوان ثانوي أي بعنوان ما قامت الأمانة عليه، فيتحقق اليقين الناقض بقيام الأمانة. وهذا بخلاف الوجه الثاني، لعدم ابتناؤه على إفادة الأمانة لليقين بالواقع بعنوان ثانوي، وإثما يبتني على التصرف في اليقين والشك بإرادة الحجة والألاحجة منهما، لأنّ العرف الملقى إليه خطاب «لا تنقض» لا يرى خصوصية في وصفي اليقين والشك، لأنّ المناط عنده في عدم حسن النقض هو رفع اليد عن الحجة بما لا يكون حجةً، وحيث إنّ الأمانة حجة تعبداً، فهي رافعة لموضوع الاستصحاب وإن لم تورث اليقين.

ويرد على كلا الوجهين إشكال تقديم الأمانة على الاستصحاب مع أنه حجة أيضاً، وسيأتي التعرض له والجوابه عند تعرض المصنف له.

(١) أي: خلاف اليقين، وقوله: «بسبب» متعلق بـ «رفع اليد».

(٢) خبرُ قوله: «فإنّ رفع».

(٣) يعني: بل من نقض اليقين باليقين، أي بالحجة الموجبة لليقين بعنوان ثانوي،

وعدم^(١) رفع اليد عنه مع الأمانة على وفقه^(٢) ليس^(٣) لأجل أن لا يلزم

وهذا إشارة إلى أول الوجهين المتقدمين لتقريب الورود.

(١) إشارة إلى إشكال، وهو: أنه على تقدير الورود - المبني على إرادة الحجة من اليقين حتى تشمل الأمانة غير العلمية المعتبرة شرعاً - يلزم العمل على طبق الأمانة المعتبرة مطلقاً، سواء وافقت اليقين السابق أم خالفته، مع أنه ليس كذلك، لأنه مع موافقة الأمانة لليقين السابق يكون العمل به استناداً إلى الاستصحاب، وعدم لزوم نقض اليقين بالشك أيضاً، لا إلى الأمانة، فلو كانت الأمانة واردة على الاستصحاب كانت واردة عليه مطلقاً، سواء وافقت أم خالفته، فتقديمه عليها في صورة الموافقة كاشف عن عدم ورودها عليه.

(٢) هذا الضمير وضمير «عنه» راجعان إلى «اليقين».

(٣) خبر «وعدم» وإشارة إلى دفع الإشكال المزبور، ومحصله: أن العمل باليقين مع موافقة الأمانة له ليس مستنداً إلى الفرار من النهي عن لزوم نقض اليقين بالشك، حتى يقال: إن العمل به إنما هو لأجل الاستصحاب لا لأجل الأمانة. بل العمل به مستند إلى تلك الأمانة المطابقة لليقين السابق، على ما يقتضيه دليل اعتبارها من تزيلها منزلة العلم ورفع الشك تعبداً، ومن المعلوم أنه هادم للشك الموضوع للاستصحاب، فالبناء على اليقين السابق للعلم التعبدي ببقائه، غير البناء عليه مع الشك في بقاءه، هذا.

ولعلّ تغيير أسلوب العبارة - حيث عبّر في صورة المخالفة بنقض اليقين باليقين، وفي صورة الموافقة بلزوم العمل بالحجة - للإشارة إلى تقريب الورود بالوجهين المتقدمين. وليس غرضه تبييض تخصيص أول الوجهين بصورة المخالفة، وثانيهما بصورة الموافقة، وذلك لوضوح بطلانه، فإن مقتضى دليل اعتبار الأمانة

نقضه^(١) به، بل من جهة لزوم العمل بالحجة^(٢).

لا يقال: نعم^(٣)، هذا^(٤) لو أخذ بدليل الأمانة في مورده، ولكنه^(٥) لِمَ

لا يؤخذ بدليله

فعلية المؤدّي وتجزه بالوصول، كما أن مقتضى دليل الاستصحاب على ما صرّح به كراراً هو إنشاء حكم مماثل، ويمتنع فعلية كلٍّ من مؤدّي الأمانة والاستصحاب، لامتناع اجتماع الفعلين، سواء أكانا مثلين أم ضدين.

(١) أي: نقض اليقين بالشك.

(٢) النافية للشك الذي هو موضوع الاستصحاب، فالعمل بالدليل الموافق إتما هو لأجل عدم الموضوع معه للاستصحاب، فلا يقال: بحجتيه في عرض الأمانة الموافقة له، وعدم ورود الأمانة حينئذٍ عليه.

(٣) هذا استدراك على قوله: «بل باليقين» وإشكال على دعوى ورود الأمانة على الاستصحاب، ومحصل هذا الإشكال: أن العمل بالأمانة المخالفة لليقين السابق إتما يكون نقضاً لليقين باليقين، ومُخرجاً للمورد عن مصاديق نقض اليقين بالشك، بناءً على حجية دليل الأمانة في مورد الاستصحاب، كما ذكره المدّعي للورود. وهو أوّل الكلام، لإمكان الأخذ بدليل الاستصحاب والعمل به، دون دليل الأمانة، ومع إمكان الأخذ بدليله لا مجال للتمسك بدليل الأمانة، لتنافيهما وامتناع الجمع بينهما، إذ المفروض مخالفة الأمانة لما يقتضيه الاستصحاب، فالأخذ بدليل الأمانة ورفض دليل الاستصحاب محتاج إلى مرجّح.

(٤) أي: كون رفع اليد عن اليقين السابق بالأمانة المخالفة له نقضاً لليقين

باليقين.

(٥) الضمير للشأن، وضميراً «مورده، بدليله» راجعان إلى الاستصحاب.

ويلزم^(١) الأخذ بدليلها ؟

فإنه يقال^(٢) :

(١) معطوف على « لا يؤخذ » يعني: ولم يلزم الأخذ بدليل الأمانة، حتى يكون رفع اليد عن اليقين السابق بها من نقض اليقين باليقين.

(٢) هذا جواب الإشكال المزبور، ومحصله: أن دليلي الاستصحاب والأمانة لما كانا متنافيين امتنع الأخذ بكليهما، فلا بدّ من العمل بأحدهما وطرح الآخر.

فإن أخذ بدليل الأمانة، لم يلزم محذور تخصيص دليل الاستصحاب، لأن رفع اليد عن اليقين السابق بالأمانة المعتبرة ليس نقضاً لليقين بالشك حتى يخالف دليل الاستصحاب، بل هو نقض اليقين باليقين أي بالحجة، فالأخذ بدليل الأمانة جمع حقيقة بين دليلها ودليل الاستصحاب.

أما الأول، فواضح، وأما الثاني، فلأنه من مصاديق «ولكن تنقضه بيقين آخر». وإن أخذ بدليل الاستصحاب في مورد الأمانة، لزم منه محذور تخصيص دليل الأمانة اقتراحاً أو بوجهٍ دائر. والوجه في لزوم هذا المحذور واضح، إذ مع وجود الأمانة لا موضوع للاستصحاب، إذ معها لا يلزم نقض اليقين بالشك حتى يكون مورداً للاستصحاب، فتحقق موضوع الاستصحاب في مورد الأمانة موقوف على إخراجه عن عموم دليل الأمانة وتخصيصه بدليل الاستصحاب، وهذا التخصيص إما اقتراحي أي بلا وجه، وإما دوري، وكلاهما فاسد.

إذ الأول مستلزم لمخالفة عموم دليل الأمانة بلا وجهٍ صحيحٍ يوجب الخروج عن أصالة العموم التي هي من الأصول اللفظية العقلائية المعمول بها.

والثاني مستلزم للمحال، لأن شمول دليل الاستصحاب لمورد الأمانة منوط بصدق نقض اليقين بالشك، وكونه كذلك موقوف على إخراجه عن مورد دليل

ذلك^{١١} إنما هو لأجل أنه^{١٢} لا محذور في الأخذ بدليلها، بخلاف الأخذ بدليله^{١٣}، فإنه^{١٤} يستلزم

اعتبار الأمانة، وإلا لم يتحقق موضوع الاستصحاب، فلو توقّف إخراجها عن عموم دليل اعتبار الأمانة على دليل اعتبارها لزم الدور، وهو محال. وبعبارة أخرى: مخصّصة دليل الاستصحاب لعموم دليل الأمانة موقوفة على حجّيته، وحجّيته موقوفة على مخصّصيته، وهذا دور.

أمّا توقّف المخصّصة على الحجية فواضح، إذ التخصيص كالالتقييد تصرفٌ في الدليل وهو العام والمطلق، والمتصرف في الدليل لا بدّ أن يكون حجةً حتى يصلح للتصرف في الدليل، وإلا يلزم رفع اليد عن ظاهر الحجة بغير دليل.

وأما توقّف الحجية على المخصّصة، فلأنه لو لم يخصّص دليل الاستصحاب عموم دليل الأمانة، كانت الأمانة يقيناً تعديلاً رافعاً لموضوع الاستصحاب.

ولا ينعكس الأمر، فلا يقال: «مخصّصة دليل الاستصحاب لدليل الأمانة موقوفة على حجّية الأمانة، وحجّيتها موقوفة على مخصّصة الاستصحاب لها» وذلك لأنّ المقدمة الأولى وإن كانت مسلّمةً، إذ التخصيص يرد على ما هو الحجة، لكن المقدمة الثانية ممنوعة، لعدم توقّف حجّية الأمانة على مخصّصة الاستصحاب لها، بل لا ارتباط بينهما أصلاً، فلا يصح تقرير الدور في طرف العكس.

(١) أي: لزوم الأخذ بدليل الأمانة وترك دليل الاستصحاب.

(٢) الضمير للشأن، وقد عرفت وجه عدم المحذور في الأخذ بدليل الأمانة، إذ لا يلزم من الأخذ بدليلها نقض اليقين بالشك، بل يلزم نقض اليقين باليقين.

(٣) أي: بدليل الاستصحاب، وضمير «بدليلها» راجع إلى الأمانة.

(٤) يعني: فإنّ الأخذ بدليل الاستصحاب، وغرضه بيان محذور الأخذ بدليله

تخصيصَ (*) دليلاً بلا مخصّص^{١١} إلّا على وجه دائر، إذ التخصيص^{٢١} به^٣ يتوقف على اعتباره^٤ معها،

ورفض دليل الأمانة، وقد عرفت آنفاً توضيحه بقولنا: «وإن أخذ بدليل الاستصحاب في مورد الأمانة لزم منه محذور ... إلخ» وقد مرّ بطلان كلٍّ من الاقتراح والدور.

- ١) أي: بلا وجه، وهو المعبر عنه بالاقتراح، ولم يتعرض لوجه بطلانه لوضوحه.
- ٢) هذا شروع في تقريب الدور الذي عرفت تفصيله.
- ٣) أي: بدليل الاستصحاب.
- ٤) أي: على اعتبار الاستصحاب مع الأمانة.

(*) الأولى أن يقال: «فإنّه يستلزم طرح دليلاً بلا مجوّز» فالتعبير «بالتخصيص» كما في المتن وفي الحاشية^{١١} أيضاً لا يخلو من مساححة، وذلك لأنّ التخصيص - الذي هو نوعٌ جمعٍ عرفي بين دليلين متعارضين صورياً، وإخراج حكمي لأحدهما عن الآخر - لا موضوع له هنا، لأنّه كما عرفت فرع التعارض الذي يتوقف على محفوظية موضوع واحد في المتعارضين،

ومن المعلوم انتفاء الموضوع في الدليل المورد بسبب التعبد بالدليل الوارد كما في المقام، فإنّ الموضوع في الاستصحاب - وهو الشك - ينتفي بالأمانة، فلا دليل للاستصحاب حينئذٍ حتى يعارض دليل الأمانة وتصل النوبة إلى تخصيص دليلها بدليله، بل ينحصر الدليل في الأمانة، كسائر موارد ورود أحد الدليلين على الآخر، نظير ارتفاع عدم البيان الذي هو موضوع قاعدة البراءة العقلية بمجرد إيجاب الاحتياط في الشبهات البدوية.

واعتباره^(١) كذلك يتوقف على التخصيص به، إذ لولاه^(٢) لا مورد له^(٣) معها، كما عرفت آنفاً^(٤).

وأما حديث الحكومة^(٥) فلا أصل له أصلاً،

(١) يعني: واعتبار الاستصحاب مع الأمانة يتوقف على تخصيص دليل الأمانة بالاستصحاب، وتوضيح العبارة بإبراز مراجع الضمائر هكذا: «إذ التخصيص بدليل الاستصحاب يتوقف على اعتبار الاستصحاب مع الأمانة، واعتبار الاستصحاب مع الأمانة يتوقف على تخصيص دليل الأمانة بالاستصحاب».

(٢) يعني: لولا تخصيص دليل اعتبار الأمانة بالاستصحاب، وهذا تعليل لا اعتبار الاستصحاب، وحاصله: أن اعتباره مع الأمانة موقوف على تخصيصه للأمانة، إذ مع وجودها يكون نقض اليقين باليقين أي بالحجة، ولا يكون من نقض اليقين بالشك الذي هو مورد الاستصحاب، إلا إذا لم يكن مورداً للأمانة، وعدم مورديته للأمانة موقوف على تخصيص دليل الاستصحاب لعموم دليل الأمانة، ومنعه عن اعتبار الأمانة في هذا المورد، حتى يخرج عن مصاديق نقض اليقين باليقين ويندرج في مصاديق نقض اليقين بالشك.

(٣) أي: لا مورد للاستصحاب مع الأمانة.

(٤) من أن مورد الأمانة غير العلمية من مصاديق «نقض اليقين باليقين» أي بالحجة، لا من مصاديق «نقض اليقين بالشك» الذي هو مورد الاستصحاب، فصيرورة مورد الأمانة مصداقاً لنقض اليقين بالشك منوطاً بتخصيص دليلها بالاستصحاب.

وبالجملة: فوجه تقدم الأمانة المعتبرة غير العلمية على الاستصحاب عند

المصنف هو الورود، وقد عرفت تقرّبه بوجهين، فلاحظ.

(٥) وهو الذي اختاره الشيخ الأعظم رحمته، من تقدم أدلة الإمارات على أدلة

الاستصحاب على وجه الحكومة، فإنه جعل الحكومة « تنزيل شيء خارج عن موضوع دليل منزلة ذلك الموضوع في الآثار الشرعية » كتزليل الطواف منزلة الصلاة في الأحكام، أو « تنزيل شيء داخل في موضوع منزلة ما هو خارج عنه في عدم ترتيب أحكامه عليه » كتزليل الصلاة رياءً أو بلا ولايةٍ أو بلا طهارةٍ منزلةً عدمها في عدم ترتيب أحكام الصلاة عليها.

قال الشيخ في الأمر الثالث ممَّا يعتبر في جريان الاستصحاب: « ومعنى الحكومة ... أن يحكم الشارع في ضمن دليلٍ بوجود رفع اليد عمَّا يقتضيه الدليل الآخر لولا هذا الدليل الحاكم، أو بوجود العمل في موردٍ بحكمٍ لا يقتضيه دليله لولا الدليل الحاكم »

ففيما نحن فيه، إذا قال الشارع: اعمل بالبيئة في نجاسة ثوبك، والمفروض أن الشك موجود مع قيام البيئة على نجاسة الثوب، فإنَّ الشارع جعل الاحتمال المخالف للبيئة كالعدم، فكأنه قال: لا تحكم على هذا الشك بحكمه المقرّر في قاعدة الاستصحاب وافرضه كالمعدوم^(١).

فحكومة البيئة على الاستصحاب - على ما أفاده - عبارة عن تنزيل احتمال الخلاف الذي هو مفاد الاستصحاب منزلة العدم، في عدم ترتيب حكم نقض اليقين بالشك عليه، وترتيب آثار ضد الحالة السابقة وهو ما قامت البيئة عليه من نجاسة الثوب في المثال، فلا يجري استصحاب طهارته المتيقنة سابقاً المشكوكة لاحقاً، لأنَّ احتمال الطهارة ملغى بمقتضى البيئة القائمة على النجاسة.

وبيان أوضح: دليل اعتبار الأمانة - كآية النبأ - يدل على وجوب تصديق

«١» فرائد الأصول، ج ٣، ص ٣١٥، على اختلاف في نسخ الكتاب.

فإنه^١ لا نظر لدليلها^٢

العادل وإلغاء احتمال خلافه، فإذا أخبر العادل بجرمة العصير العنبي المغلي قبل ذهاب ثلثيه - مثلاً - كان مقتضى وجوب تصديقه إلغاء احتمال خلاف حرمة وهو حليته، ومن المعلوم أن هذا الاحتمال مورد استصحاب الحلية، وهو منفي تنزيلاً بخبر العادل بالحرمة، فالأمانة المعتبرة نافية لموضوع الاستصحاب تنزيلاً وإن كان باقياً تكويناً، وهذه الحكومة من الحكومة المضيقّة، لأنها تضيق الموضوع بإخراج فردٍ منه، وحصراً حجية الاستصحاب بغير مورد الأمانة.

(١) الضمير للشأن، وهذا تعليل لقوله: «فلا أصل له» وبيان لوجه الإشكال الذي أورده على الحكومة التي فسرها الشيخ بكون الحاكم بمدلوله اللفظي متعرضاً لحال الدليل الآخر، ومبيناً لمقدار مدلوله، ومسوقاً لبيان حاله، على ما أفاده بَيِّنَاتُ في قاعدة لا ضرر^١، وسيأتي أيضاً في أوائل التعادل والترجيح، وسيأتي نقله في (ص ٣١٥ و ٣١٨).

(٢) توضيح الإشكال: أن هذا الضابط للحكومة لا ينطبق على الأمانة غير العلمية حتى يكون تقدمها على الاستصحاب بنحو الحكومة، وذلك لفقدان شرطها وهو نظر الحاكم بمدلوله اللفظي إلى الدليل المحكوم وشرحه له، ضرورة أن دليل الأمانة كآية النبأ مثلاً لا تعرض ولا نظر له إلى مدلول دليل الاستصحاب إثباتاً وشرحاً له، بحيث يعد مفسراً له ومبيناً لحاله، وإن كان يتألفه ثبوتاً من حيث إن لازم كل دليلين متعارضين نفي كل منهما مدلول الآخر، لما بين مدلوليهما من التناقض واقعاً، وذلك أجني عن الدلالة اللفظية على هذا التناقض.

مثلاً قوله: «أكرم العلماء» يناهض قوله: «لا تكرم العالم الفاسق» لاقتضاء الأمر

مطلوبية إكرام العالم الفاسق، واقتضاء النهي مبغوضيته، ولأجل هذا التنافي الثبوتي لا يمكن الأخذ بهما في المجمع، ولكن يقدم النهي على الأمر، لأقوائية ظهور الخاص من العام، فالمناط في التقديم هو مقام الدلالة والإثبات.

وعليه، فالمعول في موارد المجمع الدلالي - ومنها الحكومة - على دلالة اللفظ، لا ملاحظة الواقع ونفس الأمر.

وبعبارة أخرى: الحكومة من كفيات دلالة اللفظ، فالخارج عن حيلة الدلالة اللفظية أجنبي عن الحكومة، فمجرد التنافي بين مدلولي الدليلين واقعاً من دون دلالة اللفظ عليه إثباتاً لا ينطبق عليه حدُّ الحكومة.

وعلى هذا، فالبيئة القائمة على نجاسة الثوب تقتضي لزوم ترتيب آثار النجاسة عليه، واستصحاب طهارته يقتضي ترتيب آثار طهارته عليه، فالبيئة تنفي استصحاب الطهارة، كما أن الاستصحاب ينفي النجاسة.

لكن نفي البيئة لما يقتضيه الاستصحاب ليس مستنداً إلى الدلالة اللفظية، بأن تكون البيئة بمدلولها اللفظي نافيةً للشك الاستصحابي، لعدم كون دليل اعتبار البيئة - كرواية مسعدة بن صدقة - شارحاً للمراد من قوله عَلَيْهِ: «لا تتقض اليقين بالشك» ومحدداً لموارده، حتى ينطبق عليه ضابط حكومة أحد الدليلين على الآخر. فمفاد البيئة ليس إلا نجاسة الثوب واقعاً، وأما نفي اعتبار الشك في طهارة الثوب، فليس مدلولاً للبيئة بالدلالة اللفظية حتى تكون حاکمةً على الاستصحاب.

فالتيجة: أن التنافي بين مدلولي الأمانة والاستصحاب ناشٍ من التضاد والتهافت بين نفس المدلولين ثبوتاً، كالطهارة والنجاسة في المثال، من دون دلالةٍ عليه إثباتاً.

إلى مدلول دليله ^{١١} إثباتاً ^٢ وبما هو مدلول الدليل ^٣، وإن كان ^٤ دالاً على إلغاءه ^٥ معها ثبوتاً ^٦ وواقعاً، لمنافاة ^٧ لزوم العمل

(١) أي: لا نظر لدليل الأمانة إلى مدلول دليل الاستصحاب.

(٢) قيد لقوله: «لا نظر» يعني: فإنه لا نظر لدليل الأمانة إثباتاً - وفي مقام

الدلالة - إلى مدلول دليل الاستصحاب، كما يلتزم به الشيخ في تعريف الحكومة.

(٣) بيان وموضّح لقوله: «إثباتاً» وهذا يؤكد كون الحكومة عند الشيخ من

شؤون دلالة اللفظ وكيفياتها، فلا بدّ في الحكومة من كون الحاكم ناظراً إلى المحكوم إثباتاً لا ثبوتاً.

(٤) معطوف على قوله: «لا نظر» يعني: لا نظر لدليل الأمانة إلى مدلول دليل

الاستصحاب لفظاً وإثباتاً، وإن كان ذلك الدليل دالاً على إلغاء الاستصحاب

المخالف له ثبوتاً، إلا أنّ هذه الدلالة لا تجدي عند الشيخ في الحكومة، لعدم كونها

ناشئة من دلالة اللفظ، بل هي ناشئة من تنافي ذات المدلولين، ضرورة منافاة البناء

على طهارة الثوب - للاستصحاب - لاعتبار نجاسته للبيّنة في المثال المذكور.

(٥) أي: إلغاء المدلول مع الأمانة.

(٦) أي: واقعاً، من جهة امتناع اجتماع مدلوليهما، لما فيهما من التنافي الذاتي،

لا إثباتاً من جهة دلالة اللفظ.

وبالجملة: فالتنافي بين الأمانة والاستصحاب معنوي لا لفظي.

(٧) تعليل لكون دلالة دليل الأمانة على إلغاء الاستصحاب ثبوتية، لا إثباتية

مستندة إلى دلالة اللفظ، وحاصل التعليل: أنّ نفس اعتبار الأمانة ولزوم العمل

بمؤدّاتها ينافي عقلاً العمل بالاستصحاب. وكذا العكس، فإنّ البناء على طهارة الثوب

في المثال المزبور استناداً إلى اعتبار الاستصحاب ينافي البناء على نجاسته اعتماداً على

بها مع العمل به ^(١) لو كان على خلافها ^(٢).

كما أن ^(٣) قضية دليله ^(٤) إلغاؤها كذلك ^(٥)، فإن ^(٦) كلاً من الدليلين بصدد

الأمرة وهي البينة، فلزوم العمل بكل منهما يطرد الآخر عقلاً، لامتناع اجتماع مفاديهما وهما الطهارة والنجاسة، لتضادهما وتنافيهما.

(١) هذا الضمير والمستتر في «كان» راجعان إلى الاستصحاب.

(٢) هذا الضمير وضمير «بها» راجعان إلى الأمرة.

(٣) غرضه أن الإلغاء ثبوتاً لا يختص بدليل الأمرة، فكما أن دليلاً يُلغى ثبوتاً ما يقتضيه دليل الاستصحاب، فكذلك دليله يقتضي إلغاء الأمرة ثبوتاً، فالدلالة الثبوتية على الإلغاء - لا الإبتاتية - لا تختص بدليل الأمرة، بل تشترك بين كلا دليلي الأمرة والاستصحاب، وهذه الدلالة الثبوتية ليست مناطاً للحكومة التي فسرها الشيخ بالشرح والدلالة اللفظية، فلا حكومة للأمرات غير العلمية على الاستصحاب.

(٤) أي: دليل الاستصحاب، وضمير «إلغاؤها» راجع إلى الأمرة.

(٥) يعني: ثبوتاً وواقعاً، فلم لا يكون دليل الاستصحاب حاكماً على الأمرة؟

(٦) تعليل لإلغاء كل منهما ما يقتضيه الآخر، ومحصله: أنه لما كان كل من الدليلين بصدد بيان وظيفة الجاهل بالحكم، فلا محالة يطرد كل منهما الآخر - المخالف له في المؤدّي - بملاك المضادة والمنافرة بين لزوم العمل بأمرة تدل على وجوب شيء، ولزوم العمل باستصحاب يقتضي حرمة، فإن من البديهي طرد كل من الأمرة والاستصحاب للآخر، لكمال المنافرة بين المستصحب ومؤدّي الأمرة، وهما الوجوب والحرمة.

والحاصل: أن كلاً من الأمرة والاستصحاب يُلغى الآخر بملاك التضاد الواقع

بيان ما هو الوظيفة للجاهل، فيطرّد كلُّ منهما الآخر مع المخالفة^١.
هذا، مع^٢ لزوم

بين مؤدّييهما، فهذا الإلغاء ليس مستنداً إلى دلالة اللفظ، بل هو ناشٍ من تضاد مضموني الدليلين ثبوتاً، فلا وجه للحكومة الشارحة اللفظية للأمارات غير العلمية على الاستصحاب، كما ذهب إليه شيخنا الأعظم رحمته.

(١) أي: مع مخالفة كلِّ من الأمانة والاستصحاب في المؤدّي، كمثل نجاسة الثوب وطهارته. وأمّا مع موافقتهما في المؤدّي، فلا تنافر بينهما حتى يلغي كلُّ منهما الآخر.

(٢) هذا إشكال آخر على الحكومة، ومحصله: أنّه - بناءً على كون دليل الأمانة ناظراً إلى إلغاء احتمال الخلاف - يلزم اعتبار الاستصحاب مع موافقته لمؤدّي الأمانة، كما إذا كان مقتضى كلِّ منهما طهارة الثوب، واختصاص حكومة الأمانة على الاستصحاب بصورة المخالفة، ولا يظنُّ ذلك من القائل بالحكومة.

وهذا الإشكال يتّجه على ظاهر تعريف الشيخ للحكومة في أوائل التعادل والترجيح، حيث قال: «فنقول: قد جعل الشارع للشيء المحتمل للحلِّ والحرمة حكماً شرعياً أعني الحل، ثم حكم بأنّ الأمانة الفلانية كخبر العادل الدال على حرمة العصير حجة، بمعنى أنّه لا يعبأ باحتمال مخالفة مؤداه للواقع، فاحتمال حليّة العصير المخالف للأمانة بمنزلة العدم، لا يترتب عليه حكم شرعي كان يترتب عليه لولا هذه الأمانة»^(١).

فإذا كان دليل الأمانة دالاً على إلغاء احتمال خلاف مؤداه للواقع، فلا محالة

اعتباره^(١) معها في صورة الموافقة. ولا أظنُّ أن يلتزم به^(٢) القائلُ بالحكومة (*). فافهم^(٣)، فإنَّ المقام لا يخلو من دقة.

تختص حكومةُ الأمانة بصورة مخالفة الاستصحاب لمؤدَّها، وأمَّا مع موافقته له فلا، لعدم احتمال خلافٍ في البين حتى يبلغه دليلُ الأمانة. وبالجملة: فما أورده المصنف على حكومة الأمانة على الاستصحاب وجهان: أحدهما: عدم نظر دليل الأمانة إثباتاً إلى دليل الاستصحاب. والآخر: اختصاص هذه الحكومة بصورة مخالفة المستصحب لمؤدِّي الأمانة، دون صورة الموافقة له.

(١) أي: اعتبار الاستصحاب مع الأمانة في الصورة الموافقة في المفاد.
 (٢) أي: باعتبار الاستصحاب وحجيته لو كان مفاده موافقاً لمؤدِّي الأمانة.
 (٣) لعلَّه إشارة إلى إمكان ردِّ الجواب الثاني - وهو اختصاص الحكومة بصورة المخالفة - بتعميم الحكومة لصورة الموافقة بعدم القول بالفصل بين صورتي المخالفة والموافقة.

أو إلى: إمكان تصحيح الحكومة، إمَّا بكفاية النظر مطلقاً ولو ثبوتاً فيها، وإمَّا بجعل التصديق جنائياً، بمعنى الأمر بالاعتقاد بصدق الخبر، والنهي عن الاحتمال

(*) قد يورد على هذا الجواب بما حاصله: أن تسليم نظر الدليل يقتضي عدم اختصاص الحكومة بصورة المخالفة، لأنَّ إطلاق الدليل في جميع الحالات يقتضي تقدم الأمانة على الاستصحاب حتى في صورة الموافقة التي هي من الحالات التي يشملها الإطلاق^(١).

مطلقاً موافقاً كان أو مخالفاً، كما في بعض الحواشي.
والكلُّ كما ترى، إذ في الأوّل: أنّه لا مجال لعدم القول بالفصل في هذه المسألة
المستحدثة الخلافية.

وفي الأخيرين: أنّهما خلاف ما يظهر من الشيخ عليه السلام من اعتبار الدلالة اللفظية
ومن إلغاء احتمال الخلاف، لا الاحتمال مطلقاً.
والظاهر أنّ الأمر بالفهم المتعقب بعدم خلوّ المطلب عن دقةٍ ليس إشارةً إلى
مطلب.

لكنّه لا يلائم كلام الشيخ «معنى أنّه لا يعبأ باحتمال مخالفة مؤدّاه للواقع» حيث
إنّ ظاهره انحلال الدليل الناظر إلى عقدين إيجابيّ وهو «اعمل بمؤدّي الأمانة»
وسلبي، وهو «لا تعتنّ باحتمال خلافه» فإن كان كذلك، فلا إطلاق فيه حتى يشمل
صورة الموافقة، فالجواب الثاني صحيح. وهذا الإيراد غير وارد عليه.

إلا أن يقال في تصحيح حكومة الأمانة على الاستصحاب في كلتا صورتَي
الموافقة والمخالفة، وعدم اختصاص الحكومة بصورة المخالفة، بما يظهر من مطاوي
الأبحاث المتقدمة، وحاصله: أنّ احتمال الخلاف في الأمانة بناءً على حجيتها من باب
التعبد يكون ملغياً في وعاء التشريع ومحكوماً بالعدم، بخلاف الاستصحاب، فإنّه مع
وجوده فيه وعدم إلغاء الشارع له - المستكشف من الشك الذي هو موضوع
الاستصحاب، ومتقومٌ بوجود كلا احتمالي الوفاق والخلاف - يحكم بإبقاء المتيقن
السابق عملاً، ومن المعلوم تقدم الدليل الملغى لاحتمال الخلاف على الدليل الذي
يكون احتمال الخلاف مقوماً لموضوعه، وذلك لارتفاع موضوعه بذلك الدليل،
ووضوح عدم تكفل شيءٍ من الأدلة لحفظ موضوعه، كعدم تكفله لإيجاده.

فإذا كان المستصحب ومؤدّى الأمانة - كالبينة - طهارة شيءٍ، فُدمت الأمانة نسي الاستصحاب حكومتاً، لأنّ احتمال الخلاف فيها وهو النجاسة معدوم شرعاً فيها، وموجود في الاستصحاب .

فالتبجئة: حكومة الأمانة على الاستصحاب مطلقاً وإن كان موافقاً لها، بناءً على اقتضاها نفي احتمال الخلاف .

فقول المصنف: «مع لزوم اعتباره معها في صورة الموافقة» محل التأمل والنظر .

نعم، يقع الكلام في صحة المبنى في حجية الأمارات .

وأما الإشكال الأوّل، فهو وإن كان وارداً بدءاً على تفسير الشيخ للحكومة، لكنّه مندفع عنه بالتأمل في مجموع كلماته، إذ ليس مراده بالنظر تحديد مقدار ما يراد من الدليل المحكوم بالدلالة اللفظية، بل المقصود مجرد التّظّر في مقتضاه .

ويشهد له كلامه المتقدم في التوضيح، وقوله بعده: «فمؤدّى الأمارات بحكم الشارع كالمعلوم، لا يترتب عليه الأحكام الشرعية المجعولة للمجهولات» ... وقوله بعد أسطر: «لأنّ معنى حجية الظن جعل احتمال مخالفة مؤداه للواقع بمنزلة العدم، في عدم ترتب ما كان يترتب عليه من الأثر لولا حجية هذه الأمانة ...» فلاحظ كلماته في أوّل بحث التعادل والترجيح^١ .

والظاهر من مجموعها أنّ الحكومة وإن كانت متوقفة على نظر دليل الحاكم إلى دليل المحكوم، ووفاء مقام الإثبات به، إلّا أنّ الشيخ يدّعي تكفل نفس أدلة اعتبار الأمارات لإلغاء الشك وطرح احتمال الخلاف، ومن المعلوم ارتفاع موضوع الأصول العملية - وهو الشك - بنفس دليل اعتبار الأمانة، فتدبّر في كلامه زيد في علو مقامه .

وأما التوفيق^(١)، فإن كان بما ذكرنا^(٢) فنعم الاتفاق، وإن كان بتخصيص دليله بدليلها^(٣)

(١) قد ذكرنا في (ص ٣٠٠) أن التوفيق العرفي يطلق على معنيين خاص و عام، والمراد به هنا - بقرينة جعل «الورود» من أقسامه - مطلق الجمع العرفي.

(٢) من الورد، فنعم الاتفاق، لكن إطلاق التوفيق العرفي على الورد لا يخلو من مسامحة، إذ الخروج الموضوعي عن حيز أحد الدليلين ليس جمعاً بينهما، لعدم تصادقهما على ما هو الخارج موضوعاً عن أحدهما.

إلا أن يوجه بأن الخروج التكويني - كخروج الجاهل عن موضوع وجوب إكرام العلماء - أجنبي عن الجمع العرفي. وأما الخروج التشريعي، كخروج مؤدّي الأمانة عن «نقض اليقين بالشك» تعبداً - لبقاء الشك وجداناً بعد قيام الأمانة أيضاً على خلاف الحالة السابقة المعلومة - فيعدّ جمعاً عرفياً أيضاً، إذ العرف المخاطب بالدليل الوارد يقدمه على الدليل المورود، فتأمل جيّداً.

(٣) أي: دليل الأمانة، وتوضيحه: أنه قد تُسب إلى جماعة كون النسبة بين الأمانة والاستصحاب عموماً من وجه، وتقديم الأمانة عليه في مورد الاجتماع، كما إذا كان مؤدّي الأمانة - كالبنينة - طهارة شيء، ومقتضى الاستصحاب نجاسته، لوجهين مذكورين في أوثق الوسائل:

«أحدهما: كون الأمانة أقلّ مورداً من الاستصحاب، وأقلية أفراد أحد العامّين من المرجّحات، فتخصّص أدلّة الاستصحاب بأدلة الأمانة.

ثانيهما: أن من جملة المرجّحات أيضاً استلزام تقديم أحد الدليلين على الآخر إلغاءه، فيقدّم الآخر عليه حينئذٍ، وتقديم الاستصحاب على الأمانة مستلزم لذلك، وذلك لأنّ الاستصحاب من حيث حكم المعارضة مع سائر الأدلة مساوٍ لسائر

فلا وجه له ^(١)، لما عرفت ^(٢) من أنه لا يكون مع الأخذ به ^(٣) نقضُ يقينٍ بشك، لا أنه ^(٤) غير منهي عنه

الأصول من البراءة والتخيير والاحتياط، فلو قُدِّم عليها لزم تقديمها عليها أيضاً، فيلزم إلغاء سائر الأدلة حينئذٍ لا محالة» ^(١).

(١) يعني: وإن كان التوفيقُ العرفي بتخصيص دليل الاستصحاب بدليل الأمانة فلا وجه له، لعدم انطباق ضابط التخصيص عليه، حيث إنَّ ضابطه هو التصرف في الحكم برفعه عن الخاص مع بقاء الموضوع على حاله وعدم التصرف فيه، كتخصيص عموم دليل وجوب القصر على المسافر بما دلَّ على وجوب الإتمام على مَنْ شغله السفر مثلاً، فإنه مسافر موضوعاً، والمخصَّصُ أخرجه عن حكم المسافر، ولم يُخرجه عن موضوعه.

وفي المقام، يكون دليل الأمانة متصرفاً في الموضوع، وهو «نقض اليقين بالشك» ورافعاً له بجعله من نقض اليقين باليقين، لا أنه من نقض اليقين بالشك - لكنه غير منهي عنه بسبب قيام الأمانة على خلافه - حتى يكون من باب التخصيص.

(٢) حيث قال في (ص ٣٠١): «والتحقيق أنه للورود، فإنَّ رفع اليد عن اليقين السابق بسبب أمانة معتبرة على خلافه ليس من نقض اليقين بالشك بل باليقين».

(٣) أي: بدليلها، وضمير «أنه» للشأن.

(٤) يعني: لا أنَّ الأخذ بدليل الأمانة يكون داخلياً في الاستصحاب موضوعاً، لصدق «نقض اليقين بالشك» عليه، وخارجاً عنه حكماً، لعدم حرمة نقضه بسبب

مع كونه^{١)} من نقض اليقين بالشك.

الأمانة.

وغيره من قوله: «لا أنه غير منهي عنه» الإشارة إلى ضابط التخصيص الذي هو إخراج حكمي كما بيّناه آنفاً، وعدم انطباقه على المقام، لكون الأمانة رافعةً لموضوع الاستصحاب، حيث إنها ترفع الشك، وتوجب «صدق نقض اليقين باليقين» وليست الأمانة رافعةً للحكم مع بقاء الموضوع وهو «نقض اليقين بالشك» حتى ينطبق عليه ضابطُ التخصيص.

فحاصل إشكال المصنف على التوفيق العرفي إن أُريد به التخصيص هو عدم انطباق ضابطه على الأمانة، لأنّ التخصيص إخراج حكمي من دون تصرفٍ في الموضوع، والأمانة رافعةً لموضوع الاستصحاب، فضايط الورود ينطبق على المقام دون التخصيص.

(١) أي: كون الأخذ بدليلها نقضٌ لليقين بالشك.

خاتمة^{١)}

لابأس ببيان النسبة بين الاستصحاب وسائر الأصول العملية، وبيان التعارض بين الاستصحابين.
أمّا الأوّل^{٢)}،

ورود الاستصحاب على سائر الأصول العملية

(١) المذكور في الخاتمة أمران:

الأوّل: بيان النسبة بين الاستصحاب وسائر الأصول العملية، من البراءة والاشتغال والتخير.

الثاني: بيان حكم تعارض الاستصحابين.

وعقدَ لبيان حكم تعارض الاستصحاب مع اليد والقواعد الأخر والأصول التنزيلية تذيلاً.

(٢) هذا الأمر يتضمن جهتين:

الأولى: بيان النسبة بين الاستصحاب وبين سائر الأصول النقلية.

والثانية: بيان النسبة بينه وبين الأصول العقلية.

فالنسبة^(١) بينه وبينها^(٢) هي بعينها النسبة بين الأمانة وبينه^(٣)، فيقدّم عليها^(٤)

(١) هذه هي الجهة الأولى، وحاصلها: أنّ النسبة بين الاستصحاب وبين الأصول الشرعية هي الورد، فهو وارد على الأصول، كورود الأمانة على الاستصحاب، وفي مقابله قولان آخران، أحدهما الحكومة، وثانيهما التخصيص.

(٢) أي: بين الأصول، وضميراً «هي، بعينها» راجعان إلى النسبة.

(٣) هذا الضمير وضمير «بينه» المتقدم راجعان إلى الاستصحاب.

(٤) يعني: فيقدّم الاستصحاب - وروداً - على الأصول العملية.

ثم إنّ المصنف رحمته أوضح وجه الورد في الحاشية بقوله: «ثم إنّ وجه تقديم الاستصحاب على سائر الأصول هو بعينه وجه تقديم الأمانات عليه، فإنّ المشكوك معه يكون من وجهٍ وبعنوانٍ مما علّم حكمه وإن شكّ فيه بعنوانٍ آخر، وموضوع الأصول هو المشكوك من جميع الجهات.

وقد انقدح مغالطة المعارضة هاهنا أيضاً بما ذكرناه في اندفاعها في تقديم الأمانات على الاستصحاب وسائر الأصول»^(١).

ومحصّل ما أفاده في الحاشية في ورود الاستصحاب على غيره من الأصول النقلية: أنّ موضوع الاستصحاب هو المشكوك من وجهٍ، وهو الشك في الحكم الواقعي في مرحلة البقاء، وموضوع سائر الأصول هو المشكوك مطلقاً أي حدوثاً وبقاءً، فالاستصحاب يوجب العلم بالحكم بعنوان كونه مشكوك البقاء، ومع العلم به يخرج حقيقةً عن موضوع الأصول وهو الجهل بالواقع وعدم العلم به حدوثاً وبقاءً، لحصول العلم به من وجهٍ أي: بقاءً.

ولا مورد معه لها^(١)، للزوم^(٢) محذور التخصيص إلا بوجه دائر في العكس^(٣)، وعدم^(٤) محذور فيه أصلاً.

فإذا حرم حيوانٌ بالجلل مثلاً، ثم شكَّ في زوال الجلل عنه، فاستصحاب جلاله أو حرمة يوجب العلم بحكمه بعنوان كونه مما شكَّ في بقاء حكمه، لاقتضاء دليل الاستصحاب جعل حكمٍ مماثلٍ للحكم المتين. والشك في الحلية والحرمة الواقعتين وإن لم يرتفع بالاستصحاب، لكنه بعنوانه الاستصحابي معلوم ظاهراً، ومع العلم بحكمه ظاهراً لا يبقى موضوع لأصالة الحل، إذ موضوعها هو الشك من جميع الجهات حتى من جهة كونه مشكوك الحكم بقاءً، فاستصحاب الحرمة يُدرجه في الغاية وهي «حتى تعلم أنه حرام» ولا نعي بالورود إلا ارتفاع الموضوع. فالمتحصّل: أن الاستصحاب رافع لموضوع غيره من الأصول، فمعه لا مورد لها.

(١) أي: للأصول، وضمير «معه» راجع إلى الاستصحاب.

(٢) تعليل لعدم المورد لسائر الأصول مع الاستصحاب، توضيحه: أنه إذا قُدِّم الاستصحابُ على سائر الأصول، لم يلزم محذورٌ أصلاً، إذ لا موضوع لها مع الاستصحاب، لما عرفت من ارتفاعه به. بخلاف تقديمها على الاستصحاب، فإنه مستلزم للتخصيص بلا وجهٍ إلا بوجه دائر، لأن اعتبارها مع الاستصحاب موقوف على مخصّصيتها لدليل الاستصحاب، ومخصّصيتها له موقوفة على اعتبارها، إذ لا بدّ أن يكون المخصّص معتبراً حتى يصلح للتخصيص.

(٣) متعلق بـ «لزوم» والمراد بالعكس تقديم سائر الأصول على الاستصحاب، فإنّ هذا التقديم يستلزم الدور الذي عرفت تقريبه.

(٤) معطوف على «لزوم» يعني: ولعدم محذورٍ في تخصيص الاستصحاب

هذا في النقلية منها^(١).

وأما العقلية^(٢)، فلا يكاد يشتهه

للأصول وتقديمه عليها أصلاً، فإنّ محذور الدور لا يلزم فيه جزءاً، لما مرّ من أنّ الاستصحاب رافع لموضوع الأصول، ومع رفعه لموضوعها كيف يتوقف جريانه عليها؟

(١) أي: من الأصول.

(٢) هذه هي الجهة الثانية، أعني بها ورود الاستصحاب على الأصول العقلية وهي البراءة والاشتغال والتخيير.

ومحصّل تقريب وروده عليها: أنّه يرفع حقيقةً ما هو موضوع لتلك الأصول، فإنّ موضوع البراءة العقلية - وهو عدم البيان أي الحجة على التكليف - يرتفع بالاستصحاب الذي هو حجة وبيان على التكليف.

وكذا يرتفع الشك في المؤنن - الذي هو موضوع قاعدة الاشتغال المقتضي عقلاً لزوم الاحتياط تحصيلاً للمؤنن - ببركة الاستصحاب، فإنّه صالح للمؤننية ورافع لاحتمال العقوبة، فإذا علم إجمالاً بوقوع قطرة دم مثلاً إمّا على ثوب نجس أو ثوب طاهر، فاستصحاب طهارة الثوب الذي كان طاهراً يجري، ويرتفع موضوع الاحتياط العقلي وهو احتمال العقوبة.

نعم، إذا كان للمعلوم الإجمالي أثر زائد، كما إذا كان بولاً والنجاسة السابقة دماً، فحينئذٍ لا يجري، بل تجري قاعدة الاشتغال.

وكذا الحال في ارتفاع موضوع قاعدة التخيير وهو تساوي الاحتمالين، كما إذا دار الأمر بين وجوب شيءٍ وحرمته، وجرى الاستصحاب في الوجوب، إذ به يخرج عن تساويهما الموجب للتخيير، كاستصحاب شهر رمضان في يوم شكّ في كونه

وجهُ تقديمه^(١) عليها، بدهاة^(٢) عدم الموضوع معه لها^(٣)، ضرورة^(٤) أنّه إتمام حجة^(٥) وبيان^(٥) ومؤمّن^(٥) من العقوبة وبه الأمان^(٦)، ولا شبهة في أنّ الترجيح به^(٧) عقلاً صحيح.

منه أو من سؤال، فإنّه يرفع التحير.

(١) أي: وجهُ تقديم الاستصحاب على الأصول العقلية.

(٢) تعليل لقوله: «فلا يكاد» وقد مرّ آنفاً توضيحه بقولنا: «ومحصّل تقريب

وروده ... الخ».

(٣) أي: للأصول العقلية، وضميراً «معها، أنّه» راجعان إلى الاستصحاب.

(٤) بيان لعدم الموضوع.

(٥) هذا إشارة إلى البراءة العقلية، فإنّ موضوعها - وهو عدم البيان - يرتفع

بالاستصحاب، حيث إنّ حجة^(٥) وبيان^(٥) على التكليف.

(٦) هذا إشارة إلى الاشتغال العقلي الذي موضوعه عدم الأمن من العقوبة،

وهو يرتفع بالاستصحاب، لكونه مؤمناً من العقوبة، كما إذا جرى استصحاب وجوب

القصر أو الإتمام في بعض الموارد التي يقتضي الاحتياط فيها الجمع بينهما، فإنّ

استصحاب وجوب أحدهما مبرئ للذمة، ومؤمّن من العقوبة عند الاكتفاء بمستصحب

الوجوب.

(٧) أي: بالاستصحاب، وهذا إشارة إلى التخيير العقلي الذي موضوعه تساوي

الاحتمالين الموجب للتحير، ولا شبهة في أنّ الاستصحاب يرجح أحد الاحتمالين،

فيرتفع به الموضوع وهو التساوي، كما مرّ في استصحاب شهر رمضان في يومٍ احتمل

كوّنه منه أو من سؤال، فإنّ الاستصحاب يرفع التحير الموضوع للتخيير.

وأما الثاني^(١)، فالتعارض بين الاستصحابين، إن كان لعدم إمكان

تعارض الاستصحابين

(١) هذا شروع في الأمر الثاني مما يبحث عنه في الخاتمة، وهو حكم تعارض الاستصحابين، وتوضيحه: أنّ التعارض - الذي يراد به هنا ما هو أعمّ من التعارض في مقام الجعل والتشريع الناشئ من تزامم الملاكات، وهذا هو التعارض المصطلح المسمّى بالتزامم الآمري، ومن التعارض في مقام الامتثال الناشئ من عدم قدرة المكلف على الإطاعة، وهذا هو التزامم المصطلح المسمّى بالتزامم المأموري -: تارة يكون بدون العلم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما، حتى يعلم بكذب أحدهما في مقام الجعل، ويندرج في التعارض المصطلح، كما إذا جرى الاستصحاب في وجوب إنقاذ غريقين أو إطفاء حريقين أو تجهيز ميتين، من دون تعارض بين الاستصحابين في مقام التشريع، غاية الأمر أنّ المكلف لا يقدر على امتثال كلا الأمرين.

وأخرى: يكون مع العلم إجمالاً بانتقاضها في أحدهما، وهذا يتصور على

وجهين:

الأول: أن يكون أحد الشكّين مسبباً عن الشك الآخر وفي طوله.

الثاني: أن يكون الشكّان عرضيين ومعلولين لعلّة ثالثة، وهذا الوجه الثاني قد يكون جريان الاستصحاب فيهما مستلزماً للمخالفة العملية، وقد لا يكون مستلزماً لها.

هذه أصول صور تعارض الاستصحابين، وستأتي أحكامها إن شاء الله تعالى

عند تعرض المصنف لها.

العمل بهما ^١) بدون علمٍ بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما ^٢)، كاستصحاب وجوب أمرين ^٣) حَدَثَ بينهما التضادّ في زمان الاستصحاب، فهو ^٤) من باب تزاحم (*) الواجبين.

(١) أي: بالاستصحابين، وهذه هي الصورة الأولى، أعني بها عدم العلم بانتقاض الحالة السابقة في أحد المستصحبين مع حصول التضاد المعجّز للمكلف عن الامتثال في زمان الاستصحاب.

(٢) إذ بدون العلم بانتقاضها، لا يكون تعارضٌ بين الاستصحابين، لعدم مانعٍ من تشريعهما معاً، كاستصحاب وجوب إنقاذ الغريقين، وهذا هو التزاحم المصطلح.

(٣) كوجوب إطفاء حريقين مثلاً لا يقدر المكلف على امتثال كليهما من باب الاتفاق، لا دائماً حتى يندرج في باب التعارض، ولذا قيّد التضاد بـ « زمان الاستصحاب » المراد به زمان الامتثال.

(٤) إشارة إلى حكم الصورة الأولى، يعني: أن تعارض الاستصحابين - اللذين لم يعلم انتقاض الحالة السابقة في أحدهما، ولم يمكن العمل بهما - يندرج في باب تزاحم الواجبين، فإن كان أحدهما أهمّ من الآخر تعيّن الأهم، وإلا فالحكم التخيير بينهما. ففي الغريقين إن كان أحدهما أهمّ، كما إذا كان ولياً من أوليائه تبارك وتعالى، تعيّن إنقاذه، وإلا تخيّر.

(*) فيتخيّر بينهما إن لم يكن أحد المستصحبين أهمّ، وإلا فيتعين الأخذ بالأهمّ، ولا مجال لتوهم أنّه لا يكاد يكون هناك أهمّ، لأجل أن إيجابهما إنّما يكون من باب واحد وهو استصحابهما، من دون مزيّةٍ في أحدهما أصلاً، كما لا يخفى.

وذلك لأنّ الاستصحاب إنّما يتبع المستصحب، فكما يثبت به الوجوب والاستحباب، يثبت به كلّ مرتبةٍ منهما، فتستصحب، فلا تغفل.

وإن كان^١ مع (*) العلم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما، فتارةً يكون المستصحب^٢ في أحدهما من الآثار

(١) معطوف على «إن كان» يعني: وإن كان التعارضُ لأجل العلم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما، لا لعجز المكلف عن امتثال كليهما كإنقاذ الغريقين، فتأتي فيه الأقسام التي تقدّمت إجمالاً، وسيجيء تفصيلها عند تعرض المصنف لها إن شاء الله تعالى.

(٢) هذا هو المعروف بالشك السببي والمسببي، والتعبير بكون المستصحب في أحدهما مسبباً عن الآخر، أو من الآثار الشرعية لمستصحب الآخر - كما في المتن وغيره - لا يخلو عن مسامحة واضحة، لأنّ المسبب في الشكّ المسببي هو الشك في بقاء مستصعبه، كبقاء نجاسة الثوب المغسول بالماء المستصحب الطهارة، ضرورة نشء الشك في بقاء نجاسته عن الشك في طهارة الماء، فالمستصحب في الثوب - وهو نجاسته - ليس من الآثار الشرعية لطهارة الماء التي هي مورد الاستصحاب، بل

(*) حق العبارة أن تكون هكذا: «وإن كان للعلم بانتقاض الحالة السابقة ... إلخ» إذ المقصود من قوله: «إن كان» بيان التعارض المأموري وهو التزاحم المصطلح، ولذا جعله من باب تزاحم الواجبين، ومن قوله: «وإن كان مع العلم ... إلخ» بيان التعارض المصطلح، إذ العلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما مانع عن تشريع أحد الاستصحابين.

وبالجملّة: قوله: «فالتعارض بين الاستصحابين» معنيّ عام، ومقسّم للتزاحم المصطلح، وهو قوله: «ان كان لعدم إمكان العمل» وللتعارض المصطلح وهي صور العلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة في أحد المستصحبين، فكأنه قال: «التعارض بين الاستصحابين إن كان لعدم قدرة المكلف على الامتثال، فهو من باب تزاحم الواجبين، وإن كان للعلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما فتارةً ... إلخ».

الشرعية^١ لمستصحّب الآخر، فيكون الشكُّ فيه^٢ مسبباً عن الشكِّ فيه، كالشكِّ في نجاسة الثوب (*) المغسول بماءٍ مشكوك الطهارة (***)

ارتفاعها من آثار طهارة الماء كما هو المطلوب.

وكيف كان، فالمقصود من الشك المسبّي هو الشك المعلول عن شكٍّ آخر، بحيث يكون أصله رافعاً لموضوع أصل الشك المسبّي.

١) وأمّا إذا كان من الآثار العقلية لمستصحّب الآخر، كتسبب بقاء الكلّي عن الشك في حدوث الفرد الباقي، لم يكن المسبّب - وهو بقاء الكلّي - من لوازم وجود الفرد شرعاً، بل من لوازمه العقلية، فلا يكون استصحابه حاكماً على استصحاب الكلّي، كما تقدّم تفصيله في التنبيه الثالث.

والأولى تبديل قوله: «للمستصحّب الآخر» بـ «للمستصحّب في الآخر» ليكون نظيراً لقوله: «في أحدهما».

٢) أي: فيكون الشكُّ في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر.

(*) لا يخفى أنه مثال لتسبب الشك المسبّي عن الشك السببي، بداهة أنّ علّة الشك في بقاء نجاسة الثوب هي الشك في طهارة الماء، وليس مثلاً لكون المستصحّب في الشك المسبّي من الآثار الشرعية للمستصحّب في الشك السببي، كما هو ظاهر العبارة، لوضوح أنّ أثر طهارة الماء شرعاً هو طهارة الثوب لا نجاسته، كما مرّ في التوضيح.

فالأولى أن يعبر عن الشك السببي و المسبّي بتسبب أحد الشكّين عن الآخر، مع كون ارتفاع مستصحّب الأصل المسبّي من الآثار الشرعية لمستصحّب الأصل السببي، وهذا التعريف ينطبق على مثال الثوب المذكور وغيره من الأمثلة بلا تكلف. (***) وأمّا تسبب كلٍّ منهما عن الآخر، بحيث يكون كلٌّ منهما علّةً للآخر ومعلولاً له، فغير معقول كما أفاده الشيخ، لاستلزامه اجتماع النقيضين، لأنّ كلّاً

وقد كان طاهراً^(١)، وأخرى^(٢) لا يكون كذلك.

(١) يعني: وقد كان الماء طاهراً، وغرضه من هذا القيد التنبيه على أن اندراج هذا المثال - من أمثلة تعارض الاستصحابين - في الشك السببي والمسببي منوطاً بطهارة الماء سابقاً حتى يجري فيه الاستصحاب، وإلا فالحكم بطهارة الثوب المغسول بالماء المشكوك الطهارة والنجاسة ليس منوطاً بجرى الاستصحاب في طهارة الماء، لكفاية ثبوت طهارة الماء بقاعدتها في طهارة الثوب، لحكومتها على استصحاب نجاسة الثوب، حيث إن مقتضى طهارة الماء الثابتة باستصحابها أو بقاعدتها هو طهارة المنتجس المغسول به، كارتفاع الحدث مطلقاً به، وغيره من الآثار المترتبة على طهارته.

(٢) معطوف على «فتارة» يعني: وأخرى لا يكون المستصحب في أحدهما أثراً شرعياً لمستصحب الاستصحاب الآخر، بأن لا يكون شكّه مسبباً عن الشك فيه وناشئاً منه، كما إذا كان الشكّان عرضيين من دون ترتبٍ وطوليةٍ بينهما.

من الشكّين لعلّيته للآخر موجود قبله، ولعلوليته له معدوم كذلك، ومن المعلوم امتناع وجود شيءٍ وعدمه في رتبة واحدة.

والتمثيل له بالعامين من وجه، بتقريب: أنّ الشك في أصالة العموم في كلٍّ منهما مسبب عن الشك في أصالة العموم في الآخر، غير صحيح، لما في الرسائل من أنّ منشأ الشك فيهما شيءٌ ثالث، وهو العلم الإجمالي بتخصيص أحد العامين، فالشكّان عرضيان وكلاهما معلول لعلّة ثالثة، وليس كل منهما علّة للآخر.

ففي مثل إكرام الأمير الفاسق الذي هو مورد اجتماع «أكرم الأمراء» و«لا تكرم الفساق» يكون الشك في أصالة العموم في كلٍّ من هذين العامين ناشئاً من العلم الإجمالي بتخصيص أحدهما^(١).

فإن كان ^١ أحدهما أثراً للآخر، فلا مورد إلا للاستصحاب في طرف

(١) هذا إشارة إلى الشك السببي والمسببي، وقد اختلفت كلماتهم في حكمه، فذهب المحقق القمي ^١ وبعض المتأخرين إلى إجراء حكم المتعارضين عليهما، والمعروف من زمن الشيخ الأعظم إلى عصرنا تقديم الأصل السببي على المسببي، وإن اختلفوا في كونه للورود أو الحكومة أو التخصيص.

فالمستظهر من بعض كلمات الشيخ أن التقديم من باب الورود، وواقفه الماتن ^٢ هنا وفي الحاشية ^٢.

والمستفاد من بعضها الآخر هو الحكومة، وواقفه المحقق النائيني ^٣ وغيره.

وظاهر كلام المحقق الإصفهاني ^٤ - بعد مناقشته في الحكومة بوجوه عديدة - هو الثالث، حيث قال في آخر البحث: «فلو فرض كونه - أي التقديم - تخصيصاً، ودوران الأمر بين تخصيصين، لكان أحدهما أرجح من الآخر» ^٤.

وحيث إنك عرفت إجمالاً اختلاف الكلمات في وجه التقديم، فينبغي توضيح المتن بعد التنبيه على عبارة الشيخ الأعظم المستفاد منها الورود، قال ^٥ في ثاني الأدلة التي أقامها على تقديم الأصل السببي على المسببي ما لفظه: «أن قوله ^٥: لا تنقض اليقين بالشك - باعتبار دلالته على جريان الاستصحاب في الشك السببي - مانع للعام عن قابلية شموله لجريان الاستصحاب في الشك المسببي، يعني: أن نقض اليقين له يصير نقضاً بالدليل لا بالشك، فلا يشمل النهي في لا تنقض» وقد ذكر ما يقرب

«١» قوانين الأصول، ج ٢، ص ٧٦ و ٧٩؛ الوافية، ص ٢١٠

«٢» حاشية الرسائل، ص ٢٤٩ - ٢٥٠

«٣» فوائد الأصول، ج ٤، ص ٦٨٢

«٤» نهاية الدراية، ج ٥، ص ٢٥١

من هذا الكلام أيضاً بعد أسطر، فراجع ما أفاده قبل قوله: «وإن شئت قلت»^(١).
 وأما وجه دلالة على كون التقديم للورود، فهو: أنه بعد التصرف في اليقين
 والشك بإعادة الدليل واللا دليل منهما، يصير نقض اليقين في المسبب بالدليل، فينتفي
 موضوع الأصل المسيبي أعني به «نقض اليقين بالشك» بإجراء الأصل في السبب.
 وكيف كان، فما أفاده المصنف في المتن من وجه التقديم هو الوجه العام الذي
 سبق منه في تقديم الأمانة على الاستصحاب، وفي تقديمه على سائر الأصول،
 ومحصله: لزوم التخصيص بلا وجه أو بوجه دائر.

وتوضيحه: أن المناط في تقديم الأصل السبي على المسيبي ترتب الثاني على
 الأول ترتباً شرعياً، مع اقتضاء الأصل السبي زوال الشك في المسبب، كما في المثال
 المعروف أعني به غسل الثوب المتنجس بماءٍ مستصحب الطهارة، حيث إن الشك في
 بقاء نجاسة الثوب ناشٍ عن الشك في طهارة الماء ونجاسته، ولو كان الماء طاهراً لكان
 أثره الشرعي الاستفادة من النصوص: «ما يغسل بالماء الطاهر طاهر» هو طهارة
 الثوب، فطهارة الماء سبب شرعي لطهارة الثوب.

ولاعكس، يعني: ليس نجاسة الماء أثراً شرعياً لنجاسة الثوب، فإن الملاقى
 وإن كان تابعاً لحكم ملاقاه، ومقتضى هذه التبعية نجاسة ما يلاقي النجس، إلا أن
 المقام أجنبي عن مسألة الملاقى للنجس، للفرق بين تطهير المتنجس بالماء وبين ملاقة
 الماء القليل للمتنجس، إذ لو كان مطلق الملاقاة بينهما - حتى بنحو الصب للتطهير -
 موجباً لانفعال القليل لتعدّر التطهير به، وانحصر التطهير في الكرّ ونحوه.

وهذا اللازم واضح البطلان، ويكشف بطلانه عن عدم كون انفعال القليل أثراً

لنجاسة الثوب، فالتسبب من طرفٍ واحد، فبقاء نجاسة الثوب لازمٌ نجاسة الماء من أول الأمر، لا نجاسته المحاصلة بال غسل.

وعلى هذا، فبعد غسل الثوب بالماء، وإن تحقّق في كلٍّ منهما يقينٌ وشكٌّ، ولتوهمٌ أن يتوهم شمول دليل الاستصحاب لكلٍّ منهما على حدٍّ سواء.

لكن قد تقدّم في بحث ورود الأمانة على الاستصحاب أن موضوع التعبد الاستصحابي «نقض اليقين بالشك» لا نفس اليقين والشك، وحيث إن المراد باليقين الناقض هو الدليل، فيتعيّن جريان الأصل في الماء، وجريانه فيه يقتضي ترتيب آثار الطهارة السابقة، ومنها معاملة الطهارة مع الثوب المتنجس المغسول به، بحيث لو لم يعامل مع الثوب معاملة الطاهر، لكان ذلك نقضاً للاستصحاب الجاري في الماء، ضرورة اقتضاء النهي عن نقض اليقين بطهارة الماء ترتيباً لجميع الآثار الشرعية المترتبة على طهارته التي منها طهارة الثوب المغسول به، ويكون رفع اليد عن اليقين بنجاسة الثوب بحجةٍ على الطهارة لا بالشك فيها.

وتوهم العكس، بأن يجري الأصل في الثوب، ويحكم بسببته لنجاسة الماء، مندفع باستلزامه التخصيص بلا وجهٍ أو بوجهٍ دائر.

وبيانه: أن عنوان «نقض اليقين بطهارة الماء بالشك فيه» مصداق فعلي لعموم «لا تنقض اليقين بالشك» وإخراجه عن هذا العموم يتوقف على مخصّص، إذ لو لم يكن مخصّصٌ في البين لكان العام شاملاً للأصل السببي بلا شبهة، لكونه فرداً فعلياً له، وما يتوهم من كونه مخصّصاً منحصر في الأصل الجاري في المسبب، بأن يكون جريانه فيه مانعاً عن جريان الأصل في السبب.

لكن هذا التخصيص محال، لأن مخصّصية الأصل السببي موقوفة على فرديته لعموم «لا تنقض» حتى يكون حجيته موجبةً لخروج الأصل السببي عن العام، مع

فإن^{١١} الاستصحاب في طرف المسبب موجب لتخصيص الخطاب^{١٢}

أن دخول الأصل المسببي في عموم « لا تنقض » متوقف على خروج الأصل السببي عنه، إذ لو كان السببي فرداً لعموم « لا تنقض » لانتفى موضوع الأصل المسببي. ونتيجته توقف خروج السببي عن العموم على شمول العموم للمسببي، مع أن شموله له منوط بخروج السببي عنه، وهو دور صريح. وهذا بخلاف العمل بالأصل السببي، فإنه عمل بأصالة العموم بلا لزوم محذور أصلاً، لعدم توقف فعلية فرديته له على شيء.

فإن قلت: مقتضى قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: « ولكن تنقضه ييقين آخر » حصر الناقض في خصوص اليقين، ومن المعلوم أن الأصل السببي وإن كان حجةً، إلا أنه لا يوجب اليقين بضد الحالة السابقة في المتيقن، ولا عبرة بصدق « نقض اليقين بالدليل » مع كون الناقض بحسب صحة زارة هو خصوص اليقين، لا مطلق الحجة.

قلت: النقض بالدليل أيضاً نقض باليقين، لكن لا اليقين بالحكم الواقعي، بل بالحكم الظاهري، ولا يلزم تعلق اليقين الناقض بعين ما تعلق به اليقين المنقوض، بدهاء نقض اليقين بالحرمة الواقعية باليقين بالحلية الظاهرية أو الاضطرارية، كما إذا قامت أمانة معتبرة على الحلية ظاهراً أو اضطراراً.

والمقام كذلك، فيكون اليقين الناقض في المسبب نفس عموم خطاب « لا تنقض » للسبب. هذا تمام ما أفاده المصنف هنا وفي الحاشية لتقريب ورود.

(١) تعليل لقوله: « فلا مورد » وبيان للورود، وقد عرفته مفصلاً.

(٢) وهو « لا تنقض اليقين بالشك » وقد عرفت توضيحه، وأن البناء على نجاسة الثوب، نقض لليقين بالشك، وهذا تخصيص في عموم « لا تنقض » في طرف الاستصحاب السببي وهو طهارة الماء، لأن البناء على بقاء نجاسة الثوب نقض لليقين بطهارة الماء بالشك فيها، كما مر.

وجواز^(١) نقض اليقين بالشكّ في طرف السبب بعدم^(٢) ترتيب أثره الشرعي، فإن^(٣) من آثار طهارة الماء طهارة الثوب المغسول به^(٤) ورفع^(٥) نجاسته، فاستصحاب^(٦) نجاسة الثوب نقضٌ لليقين بطهارته، بخلاف^(٧) استصحاب طهارته، إذ^(٨) لا يلزم

(١) معطوف على «تخصيص» ومفسرٌ له، يعني: وموجب لجواز نقض اليقين.

(٢) متعلق بـ «نقض» وضمير «أثره» راجع إلى «اليقين».

(٣) غرضه بيان لزوم نقض اليقين بالشك من طرف السبب، وحاصله: ما عرفته من أنّ النقض يتحقق بعدم ترتيب آثار اليقين، ومن آثار اليقين بطهارة الماء - التي هي مورد الاستصحاب السببي - طهارة الثوب المغسول به شرعاً، فلو بُني على بقاء نجاسته باستصحابها، كان هذا البناء نقضاً لليقين بطهارة الماء بالشك فيها، وهو منهي عنه.

(٤) أي: بالماء المستصحب الطهارة.

(٥) معطوف على «طهارة الثوب» ومفسرٌ له، لكن المفسرٌ أوضح منه.

(٦) بعد أن أثبت كون طهارة الثوب من آثار طهارة الماء، اتضح أنّ بقاء نجاسة

الثوب المغسول به نقضٌ لليقين بطهارة الماء، فضمير «بطهارته» راجع إلى الماء.

(٧) يعني: بخلاف استصحاب طهارة الماء، وهو الاستصحاب الجاري في الشك

السببي، فإنه لا يلزم منه المحذور المذكور، وهو نقض اليقين بنجاسة الثوب بالشك فيها، بل يلزم نقض اليقين بما جعل شرعاً رافعاً لنجاسته، حيث إنّ الماء الذي غُسل به الثوب جعله الشارع طاهراً، وطهارته - ولو ظاهراً - كافية في طهارة الثوب المنتجس الذي يُغسل به.

(٨) تعليل لقوله: «بخلاف استصحاب طهارته».

لا يلزم منه ^(١) نقضُ يقينٍ بنجاسة الثوب بالشك، بل باليقين بما هو رافع لنجاسته ^(٢)، وهو غَسَله بالماء المحكوم شرعاً بطهارته ^(٣).
وبالجملة ^(٤): فكلُّ من السبب والمسبب وإن كان مورداً للاستصحاب ^(٥)،
إلا أن الاستصحاب في الأوّل بلا محذور، بخلافه في الثاني ^(٦)، ففيه محذور
التخصيص بلا وجه إلا بنحوٍ محال ^(٧).

(١) أي: من استصحاب طهارة الماء.

(٢) أي: لنجاسة الثوب، وضمير «هو» راجع إلى «ما» الموصول.

(٣) أي: بطهارة الماء ببركة استصحابها.

(٤) هذا ملخص ما تقدم من ورود الأصل السبي على المسيبي.

(٥) لكون كلٍّ منهما واجداً لليقين والشك الفعلين، وهذا يوجب جريان الاستصحاب في كلٍّ منهما وتعارضهما، كما تقدّم آنفاً ذهابُ جماعةٍ إليه. إلا أن الاستصحاب في الأوّل وهو السبب لا محذور فيه، بخلافه في الثاني أعني به المسبب كما هو مختار الشيخ الأعظم وجمع من المحقّقين ^(٦)، فإنّ في جريان الاستصحاب فيه محذور التخصيص اقتراحاً أو بنحوٍ دائر، كما مرّ توضيحه.

(٦) وهو المسبب، فإنّ في استصحابه محذور التخصيص بلا وجهٍ أي اقتراحاً.

(٧) قد عرفت تقريب كلا محذوري الدور وعدم الوجه.

ويمكن تقريب الدور بوجه آخر وهو: أنّ خروج الاستصحاب السبي عن عموم «لا تنقض» منوط بدخول الاستصحاب المسيبي تحت عمومه حتى يصلح للمخصّصة، ودخوله كذلك منوط بخروج الاستصحاب السبي عن عمومه، إذ لو لم يخرج عنه كان رافعاً لموضوع الاستصحاب المسيبي وموجباً لنقض يقينه باليقين، لا بالشك، فخروج السبي عن العموم منوط بدخول المسيبي فيه، وهو منوط بخروج

فاللازم^{١١} الأخذ بالاستصحاب السببي (*) (*).

السببي عن العموم، وهذا هو الدور.
 (١) حيث إنَّ محذور الأخذ بالاستصحاب المسببي من الدور وعدم الوجه
 أوجب الأخذ بالاستصحاب السببي.

(*) ويمكن توجيه هذا اللزوم - مضافاً إلى ما في المتن وغيره - بأنَّ المقام من
 صغريات المقتضي واللامقتضي، حيث إنَّ الأصل السببي يقتضي بمدلوله ارتفاع
 موضوع الأصل المسببي، ومن المعلوم تبعية الحكم لموضوعه حدوثاً وبقاءً، فبارتفاعه
 ينتفي الحكم، ولا يصلح الحكم لحفظ موضوعه، فلا يبقى شكٌ في الأصل المسببي

(*) وسرُّ ذلك أنَّ رفع اليد عن اليقين في مورد المسبب يكون فرداً لخطاب
 «لا تنقض اليقين» ونقضاً لليقين بالشك مطلقاً بلا شك، بخلاف رفع اليد عن اليقين في
 مورد المسبب، فإنَّه إما يكون فرداً له إذا لم يكن حرمة النقض يعمُّ النقض في مورد
 السبب، وإلا لم يكن بفردٍ له، إذ حينئذٍ يكون من نقض اليقين باليقين، ضرورة أنَّه يكون
 رفع اليد عن نجاسة الثوب المغسول بماءٍ محكوم بالطهارة شرعاً، باستصحاب طهارته،
 لليقين بأنَّ كل ثوبٍ نجسٍ يغسل بماءٍ كذلك يصير طاهراً شرعاً.

و بالجملته: من الواضح لمن له أدنى تأمل أنَّ اللزوم - في كل مقامٍ كان للعام فرد
 مطلق، وفرد كان فرديته معلّقةً على عدم شمول حكمه لذلك الفرد المطلق كما في المقام،
 أو كان هناك عامان كان لأحدهما فرد مطلق، وللآخر فرد كان فرديته معلّقةً على عدم
 شمول حكم ذلك العام لفرده المطلق، كما هو الحال في الطرق في مورد الاستصحاب - هو
 الالتزام بشمول حكم العام لفرده المطلق حيث لا مخصّص له، ومعه لا يكون فرد آخر يعمُّه
 أو لا يعمُّه. ولا مجال لأنَّ يلتزم بعدم شمول حكم العام للفرد المطلق ليشمل حكمه لهذا
 الفرد، فإنَّه يستلزم التخصيص بلا وجه أو بوجهٍ دائر، كما لا يخفى على ذوي البصائر.

حتى يجري فيه الاستصحاب .

وعليه، فالأصل يقتضي ارتفاع موضوع السببي، والأصل السببي لا يقتضي بقاء موضوعه، فيكون التعارض بينهما من تعارض المقتضي مع اللا مقتضي، ومن المعلوم تقدم الأوّل على الثاني .

ففي المثال المعروف المذكور في المتن وغيره، تقتضي الطهارة الثابتة للماء بالاستصحاب ارتفاع الحدث والخبث به، فغسلُ الثوب المتنجس ونحوه به يوجب طهارته وارتفاع نجاسته، فلا يبقى شكٌ في نجاسته حتى يجري فيها الأصل السببي، والمفروض تبعية الحكم لوجود موضوعه، وعدم صلاحية الحكم لحفظه .

ولا عكس، أي: لا يكون بقاء نجاسة الثوب علّةً لنجاسة الماء، بل بقاؤها معلول نجاسة الماء، بدهة أنه مع طهارة الماء يطهر الثوب، فاستصحاب طهارته مقتضى لطهارة المتنجس المغسول به، إذ الاستفادة من النصوص هو أنّ المتنجس يطهر بغسله بماءٍ طاهر، وإن ثبتت طهارته بالتعبّد كالاستصحاب وقاعدة الطهارة .

وأما استصحاب نجاسة الثوب المتنجس المغسول به، فهو غير مقتضى لنجاسة الماء، بل بقاء نجاسته - كما مرّ آنفاً - لازم لنجاسة الماء ومعلول لها، لا مقتضى لها، إذ لو كان الماء طاهراً لأزال نجاسة الثوب، فنجاسته المستصعبة معلقة على عدم نهُوض حجّة على طهارته، فلا مقتضى لبقائها مع اقتضاء استصحاب طهارة الماء لارتفاع نجاسته، ومن الواضح تقدم المقتضي على اللا مقتضي .

فلا ينبغي الإشكال في تقدم الأصل السببي على السببي، وإن كان كلٌّ من الشك السببي والسببي فرداً فعلياً لعموم «لا تنقض»، وذلك لعدم كون الترتب العليّ بينهما مانعاً عن شمول العام لهما، مع فرض فردية كليهما فعلاً بحسب الوجود الخارجي للعام، لفعالية اليقين والشك في كلٍّ منهما، فإن مجرد الترتب العليّ الموجب لصدور أحدهما عن الآخر غير مانع عن الفردية للعام، فإذا ورد أنّ «حمل مشكوك النجاسة في الصلاة مانع» فلا شبهة في شموله لكل من الملاقى وملاقيه .

فالوجه في تقدم السببي على المسببي هو ما تقدم من اندراجهما في المقتضي والآلا مقتضي، واختلاف الخطابين في الاقتضاء، كاختلافهما كذلك في باب الترتب الموجب لصحته، كما تقدّم في محله، هذا.

ثم إنّ في تقارير سيدنا الفقيه الأعظم الإصفهاني رحمته الله: «نعم يترتب على استصحاب نجاسته نجاسة ماء الغسالة الخارجة عن الثوب بعد الغسل»^(١).

ولم يظهر المراد منه، فإنّه بناءً على نجاسة الغسالة يكون الماء الخارج من الثوب المتنجس محكوماً بالنجاسة مطلقاً، سواء جرى استصحاب نجاسة الثوب أم لم يجر، لأنّ الثوب كان نجساً قطعاً، والشكّ في نجاسته نشأ من غسله بالماء المستصحب الطهارة كما هو مفروض المتن وغيره، فالماء المستعمل في تطهيره نجس يقيناً، إمّا لنجاسته في نفسه قبل غسل الثوب به، وإمّا لكونه غسالةً، فجعل نجاسة الماء المغسول به الثوب المتنجس ثمرةً لاستصحاب نجاسة الثوب غير ظاهر، فليتأمل في كلامه زيد في علوّ مقامه.

نعم، ثمرة استصحاب نجاسته نجاسة ملاقيه، ونجاسة ما عدا الغسالة ممّا بقي من الماء بناءً على حجية الأصل المثبت، حيث إنّ بقاء نجاسة الثوب بالاستصحاب بعد غسله بالماء المزبور - مع اجتماع شرائط التطهير - من لوازم نجاسة الماء قبل غسل الثوب به، فنجاسة الماء غير الغسالة ليست مسببةً عن نجاسة الثوب وناشئةً منها، بل بقاء نجاسة الثوب من لوازم نجاسة ذلك الماء الذي غسل ببعضه الثوب. وأمّا نجاسة غير الغسالة، فهي من اللوازم العقلية لبقاء نجاسة الثوب دون الشرعية، ضرورة أنّ انفعاله شرعاً مستند إلى ملاقاته سابقاً للنجاسة، إذ المفروض أنّ بقية الماء - وهي غير الغسالة - لم تلاق الثوب حتى تتنجس بملاقاتها له.

نعم، بقاء نجاسة الثوب وعدم طهره بالماء المستصحب الطهارة، يستلزم عقلاً

نجاسة بقية الماء التي لم تستعمل في تطهير الثوب، وإلا لم يكن وجه لبقاء نجاسة الثوب بعد الغسل به . وحجية الاستصحاب في اللوازم منوطة باعتبار الأصول المثبتة .

ثم إنّ الظاهر عدم الفرق في تقدم الاستصحاب في الشك السببي في المثال المزبور بين كون نجاسة الثوب حين غسله بالماء المحكوم بالطهارة - للاستصحاب أو لقاعدة الطهارة - معلومة، وبين كونها مستصحبة، فإنّ استصحاب طهارة الماء أو قاعدتها يرفع تلك النجاسة ظاهراً بكلا قسميها، غاية الأمر أنّه في صورة العلم يكون شروع الاستصحاب المسببي بعد غسل الثوب، وهذا غير قادح في تقدم الاستصحاب السببي على المسببي . لكن نظرهم في هذا المثال إلى الفرض الأوّل، وهو كون الثوب معلوم النجاسة، والشك في بقاء نجاسته ناشئاً من غسله بماءٍ مستصحب الطهارة .

وأما تقريب الورد بما في المتن، فيتوقف على ما اختاره في تقدم الأمانة على الاستصحاب من الورد، حيث جعل قيام الأمانة مفيداً لليقين بالحكم بعنوان ثانوي، فيكون نقض الحالة السابقة باليقين لا بأمرٍ آخر .

وهو كما ترى منوط بالتصرف في متعلق اليقين، لظهور « لا تنقض اليقين بالشك ولكن انقضه بيقين آخر » في تعلق اليقين الناقض بنفس ما تعلّق به اليقين المنقوض، وهو نفس الحكم الواقعي بعنوانه، لا بعنوان « ممّا قامت الأمانة عليه » ولولا هذا التصرف لا يقين بطهارة الثوب، وإثما هو يقينٌ بغسل الثوب بماءٍ محكومٍ بالطهارة تعبداً، وبينهما فرق واضح .

نعم، لا بأس بهذا الكلام بناءً على ثبوت الحالة السابقة بالأمانة أيضاً، لاتحاد متعلقي اليقينين .

وكذا لو تصرفنا في اليقين والشك بإرادة الحجّة والألاحجة منهما - كما هو كذلك - فإنّ الاستصحاب الجاري في السبب حجّة شرعية على طهارة الثوب، بضميمة ما يدلّ على أنّ « ما يغسل بالماء الطاهر طاهر » فيكون نقض اليقين بالنجاسة بالحجّة على الطهارة لا بالشك فيها، ويتم المطلوب .

نعم^١ لو لم يجر هذا الاستصحاب بوجه، لكان الاستصحاب المسببي جارياً،

(١) هذا استدراك على لزوم الأخذ بالاستصحاب السببي، وغرضه أن الأخذ بالاستصحاب المسببي إنما يكون فيما إذا لم يجر الاستصحاب السببي لمحدور كابتلائه بمعارض، كما إذا غسل الثوب المنتجس بأحد المائين المشتبهين اللذين علم إجمالاً بنجاسة أحدهما، فإن استصحاب نجاسة الثوب الذي هو استصحاب مسببي يجري، ولا يجري استصحاب طهارة الماء الذي هو أصل سببي، لكونه معارضاً بالاستصحاب في الإناء المشتبه الآخر.

والوجه في جريان الأصل في المسبب هو: أن كل واحدٍ من الأصلين فردٌ لعموم «لا تنقض» وإتاما المانع عن جريانه في المسبب هو كون الأصل السببي فرداً

وبناءً على هذا التصرف لافرق في الأصل الجاري في السبب بين كونه استصحاب الطهارة وقاعدتها، إذ المهم صدق نقض الحجة على النجاسة بالحجة على الطهارة، سواء أكانت أصلاً محرزاً أم غيره.

فما يظهر من المحقق الإصفهاني رحمته من تقريب الورد بإعادة الحجة والألاحجة من اليقين والشك، ثم تخصيصه بما كان الأصل الجاري في السبب الاستصحاب لقاعدة الطهارة «إذ ليست القاعدة حجةً منجزةً للواقع أو واسطةً في وصوله عنواناً حتى يرتفع بها موضوع الاستصحاب»^١، لا يخلو من تأمل، فإن القاعدة وإن لم تكن موصلةً إلى الواقع، لكن حجيتها بمعنى المنجزية عند الإصابة والاعذار عند المخالفة، فهي حجة على الأحكام الواقعية وتصلح لنقض اليقين السابق بها.

وأما تقريب الحكومة بما في كلمات الشيخ والمحقق النائيني وغيرهما، فلا يخلو من إشكالات نبه على جملة منها المحقق الإصفهاني، فراجع.

فإتّه^{١١} لا محذور^٢ فيه^٣ حينئذٍ^٤ مع وجود أركانه^٥ وعموم خطابه^٦.
وإن لم يكن^٧ المستصحب في أحدهما من الآثار للآخر، فالأظهر جريانهما

فعالياً للعام، بخلاف الأصل المسببي، فإنّ فرديته للعام تقديرية، فإذا سقط الأصل الفعلي ارتفع المانع عن شمول العام للفرد الآخر، لصيرورته فرداً محققَ الوجود، فيجري.
(١) الضمير للشأن، وهذا تعليل لجريان الاستصحاب المسببي، وقد عرفت توضيحه.

(٢) هذا إشارة إلى فقد المانع عن جريان الأصل في المسبب.

(٣) الضمير راجع إلى الجريان المفهوم من قوله: «جاريّاً».

(٤) أي: حين عدم جريان الأصل السببي مع وجود أركان الاستصحاب المسببي من اليقين والشك، وعموم خطابه مثل «لا تنقض».
والحاصل: أنّ مقتضى لجريان الاستصحاب المسببي موجود، والمانع وهو الاستصحاب السببي مفقود.

(٥) يعني: مع وجود المقتضي لجريانه.

والأولى تقديم المقتضي على عدم المانع، بأن يقال: «لكان الاستصحاب المسببي جاريّاً، لوجود أركانه وعموم خطابه، وعدم محذور فيه».
(٦) هذا الضمير وضمير «أركانه» راجعان إلى الاستصحاب.

(٧) معطوف على قوله: «فإن كان أحدهما أثراً للآخر» وهذا إشارة إلى صورة كون الشكّين عرضيّين مع العلم إجمالاً بانتقاض أحد المستصحبين، وعدم لزوم المخالفة العملية من جريان الاستصحاب فيهما.

ومحصّل ما أفاده فيه هو: أنّ الاستصحاب يجري في كليهما، لوجود المقتضي وعدم المانع.

أمّا الأوّل، فلعوم دليل الاستصحاب الشامل لأطراف العلم الإجمالي، لكون

فيما لم يلزم منه محذورُ المخالفة القطعية للتكليف الفعلي المعلوم إجمالاً، لوجود

كلُّ منهما معلوماً سابقاً مشكوكاً لاحقاً، فالمحدث المتوضئ غفلةً بمائعٍ مردّدٍ بين الماء والبول يُجري استصحابَ الحدث وطهارة الأعضاء، لكون كلِّ منهما متعلقاً لليقين والشك، ولا يلزم من جريانها مخالفةٌ عمليةٌ لتكليف فعلي معلوم إجمالاً.

أمّا جريان استصحاب الطهارة، فلاحتمال كون المائع ماءً، فالأعضاء باقية على طهارتها وإن ارتفعت واقعاً، وأمّا جريان استصحاب الحدث فلعدم العلم بارتفاعه، وتقتضي قاعدة الاشتغال حينئذٍ لزومَ إحراز الطهارة للصلاة وغيرها من الشروط بالطهارة.

وعليه، فلا يلزم من إجراء الاستصحابين مخالفة عملية لتكليفٍ إلزامي فعلي

معلوم.

وبالجملّة: ففي هذا المثال لا يكون شيءٌ من الشكّين مسبباً عن الآخر، بل هما عرضيّان مسببان عن علّةٍ ثالثة، وهي دوران أمر المائع بين البول والماء، فإنّه منشأ الشك في بقاء كلِّ من الحدث وطهارة البدن، فيجري كلا الاستصحابين مع العلم الإجمالي بانتقاض أحد المستصحبين، لارتفاع طهارة البدن إن كان ذلك المائع بولاً، أو ارتفاع الحدث إن كان ماءً. لكن هذا العلم الإجمالي بالانتقاض - مع عدم لزوم المخالفة العملية - غير مانع عن جريانها، إذ لا تنافي بين نفس المستصحبين، ضرورة اجتماع الحدث القائم بالنفس، والطهارة القائمة بالبدن.

نعم، يقع التنافي بينهما باعتبار لوازمهما، إذ لازم بولية المائع بقاء الحدث ونجاسة البدن، ولازم ماثيته ارتفاع الحدث وبقاء طهارة الأعضاء، فلا يمكن الجمع - لأجل هذه اللوازم - بين بقاء الحدث وطهارة البدن. لكن التفكيك في اللوازم في مرحلة الظاهر ممّا لا محذور فيه.

المقتضي إثباتاً^{١١}

وأما الثاني - أعني به عدم المانع - فلأنّ المحذور هو المخالفة العملية، وذلك غير لازم من الحكم بوجود الوضوء وطهارة الأعضاء.

والحاصل: أنّ المانع - أعني به المخالفة - غير لازم، واللازم وهو التفكيك في اللوازم ظاهراً غير مانع.

(١) يعني: أنّ المقتضي لجريان كلا الاستصحابين وهو دلالة الدليل - التي هي مقام الإثبات - موجود.

وقوله: «إثباتاً» تعريض بما أفاده الشيخ الأعظم رحمته من قصور دليل الاستصحاب عن شموله لأطراف العلم الإجمالي، بتقريب: أنّ مقتضى عموم «لا تنتقض» حرمة نقض اليقين بالشك مطلقاً وإن كان مقروناً بالعلم الإجمالي، ومقتضى «انقضه بيقين آخر» وجوب نقضه بيقين آخر ولو كان إجمالياً، فيقع التعارض بين الصدر والذيل، فإذا علم إجمالاً بنجاسة أحد إثنين كانا طاهرين، فقد علم بانتقاض الطهارة في أحدهما، ولا وجه لجريان استصحاب الطهارة في كليهما، للمناقضة مع اليقين بنجاسة أحدهما إجمالاً مناقضة السلب الكلّي للإيجاب الجزئي، ولا في أحدهما المعين، لكونه بلا مرجّح، ولا في غير المعين، لأنّه ليس للعام فرد آخر غير الفردين المتشخصين في الخارج.

وبالجملة: فمقتضى عموم الصدر عدم جواز النقض في كليهما، ومقتضى الذيل جوازه في أحدهما، وهذا التناقض يوجب إجمال الدليل، وقصوره عن الشمول لأطراف العلم الإجمالي، وسقوط الأصول فيها.

هذا ملخص إشكال الشيخ رحمته على شمول دليل الاستصحاب لأطراف العلم الإجمالي. وقد تكرر ذكر كلام الشيخ في مواضع كبحث الموافقة الالتزامية ومقدمات

و فقد المانع عقلاً^(١).

أمّا وجود المقتضي، فلإطلاق الخطاب وشموله^(٢) للاستصحاب في أطراف
المعلوم بالإجمال، فإن^(٣) قوله ﷺ في ذيل بعض أخبار الباب «ولكن تنقض

الانسداد وأوائل الاشتغال، وتقدم نصّ كلامه في الاشتغال، فراجع^(٤).

(١) لعدم لزوم المعصية كما سيأتي. والمخالفة الالتزامية ليست مانعةً عقلاً
ولا شرعاً، كما سبق في محله.

(٢) عطف تفسيري لقوله: «إطلاق الخطاب» والأولى تبديل الإطلاق بالعموم،
كما سيأتي في قوله: «عن عموم النهي».

ووجه شموله هو وقوع جنس «اليقين» في حيز النهي، ومبغوضية الجنس
تقتضي مبغوضية جميع أفرادها، كمبغوضية جميع أفراد الخمر المستفادة من قوله:
«لا تشرب الخمر» وهذا هو السلب الكلّي.

(٣) شروع في الجواب عن الإشكال المتقدم عن الشيخ. وقد أجاب عنه في
الحاشية^(٥) بوجوه ثلاثة، تعرّض لاثنتين منها في المتن.

الأوّل: ما أشار إليه بقوله: «لو سلّم» وهو الذي جعله في الحاشية ثاني
الوجوه، وبيانه: أنّ قوله ﷺ: «ولكن تنقضه بيقين آخر» ليس حكماً تعبيرياً بجواز
النقض باليقين مطلقاً - ولو إجمالياً - حتى يناقض مدلول «لا تنقض» وهو حرمة
نقض اليقين بالشك ولو كان مقروناً بالعلم الإجمالي، بل هو حكم عقلي ذكر تأييداً
وتأكيداً للنهي، وإرشاداً إلى أن اليقين لما كان أمراً وثيقاً، فلا بدّ من استمرار الجري

(١) منتهى الدراية، ج ٤، ص ٥٢٥ وج ٥، ص ٤٢٧ وج ٦، ص ٥٥٦

(٢) حاشية الرسائل، ص ٢٥٢

اليقين باليقين» لو سلّم أنّه ^(١) يمنع عن شمول قوله ﷺ في صدره: «لا تنقض اليقين بالشك» لليقين ^(٢) والشك في أطرافه ^(٣)، للزوم ^(٤) المناقضة في مدلوله ^(٥)، ضرورة ^(٦) المناقضة بين السلب الكلي والإيجاب الجزئي،

على مقتضاه وعدم رفع اليد عنه إلى أن يحصل ما هو مثله في الوثاقة والإبرام، ويتعلق بعين ما تعلق به اليقين السابق، وليس ذلك إلا العلم التفصيلي، إذ العلم الإجمالي مشوب بالشك أولاً، وغير متعلق بعين متعلق ذلك اليقين ثانياً، لتعلق العلم التفصيلي بواحدٍ معيّنٍ أو بصورة تفصيلية معيّنة، وتعلق العلم الإجمالي بعنوان «أحدهما» أو بالصورة الإجمالية المرددة بين أمرين، فيتعدّد متعلق العلمين.

وحيث إنّ ارتفاع أثر اليقين السابق يكون بالحجة الذاتية وهي العلم، فالتنقض به ليس حكماً تعديلاً، فحمل الذيل على الإرشاد - كما أفاده في الحاشية - في محله، فوجود الذيل حينئذٍ كعدمه.

وعليه، فلا مانع من الاستدلال بالصدر على جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي، إذ لا موضوع للمناقضة بين الصدر والذيل.

(١) أي: أنّ الذيل، وهذا كلام الشيخ في مناقضة الصدر للذيل.

(٢) متعلق بـ «شمول».

(٣) متعلق بمحذوفٍ صفةٍ لليقين والشك، والضمير راجع إلى المعلوم بالإجمال.

(٤) متعلق بـ «يمنع عن الشمول» للزوم المناقضة التي مرّ بيانها.

(٥) أي: مدلول قوله ﷺ في ذيل بعض أخبار الباب.

(٦) هذا بيان المناقضة، وقد مرّ آنفاً تقريب المراد بالسلب الكلي.

وأما الإيجاب الجزئي، فالمراد به ما يستفاد من وقوع طبيعة «اليقين» في الذيل

في حيّز الإثبات، فالمراد به النقص بيقينٍ ما الصادق على العلم الإجمالي.

إلا أنه ^١ لا يمنع عن عموم النهي في سائر الأخبار مما ليس فيه ^٢ الذيل،
وشموله ^٣

ثم إن كلام المصنف من « أنه يمنع عن شمول » إلى قوله: « والإيجاب الجزئي »
كان في مقام تقريب إشكال الشيخ على التمسك بأخبار الاستصحاب لجريانه في
أطراف العلم الإجمالي، وتقدم توضيحه مفصلاً.

(١) يعني: إلا أن الذيل لا يمنع عن عموم النهي في سائر الأخبار، وهذا إشارة
إلى الجواب الثاني، وحاصله: أنه بعد الغض عن الجواب الأول - وتسليم أن الذيل
ليس في مقام الإرشاد، بل سيق لبيان حكم تعدي في مقابل حكم الصدر يمنع عن
شمول الصدر لأطراف العلم الإجمالي، لما مرّ في كلام الشيخ من المناقضة - يجب عن
الإشكال بوجه آخر، وهو: أنه يكفينا سائر الأخبار مما لم يشتمل منها على هذا
الذيل، أعني به قوله عليه السلام: « ولكنه ينقضه بيقين آخر » فإنّ عموم « لا تنقض » يشمل
أطراف العلم الإجمالي من دون محذور. وإجمالاً ما اشتمل على الذيل المزبور
لا يسري إلى سائر الأخبار الخالية عنه، ولا يوجب إجمالها، لانفصال هذا الذيل عنها
وعدم اتصاله بها حتى يصلح لصرّفها عن ظاهرها، فإطلاق الأخبار المجردة عن هذا
الذيل محكم، ولا مانع من الاستدلال به لجريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي.
هذا محصل الجواب الثاني.

(٢) الضمير راجع إلى « ما » الموصول المراد به الأخبار التي ليس فيها هذا
الذيل، فإنّها تدل على عدم نقض شيء من أفراد اليقين والشك وإن كان مقروناً
بالعلم الإجمالي.

(٣) معطوف على « عموم » يعني: إلا أن الذيل لا يمنع عن عموم النهي وعن
شموله لأطراف المعلوم بالإجمال.

لما^(١) في أطرافه، فإن^(٢) إجمال ذاك الخطاب لذلك^(٣) لا يكاد يسري إلى غيره^(٤) مما^(٥) ليس فيه ذلك (*).

(١) متعلق بـ «شموله» والمراد بالموصول هو اليقين والشك، وحاصله: أنّ الذيل لا يمنع عن شمول النهي في سائر الأخبار لليقين والشك المتعلقين بأطراف العلم الإجمالي.

ولو سقط الموصول والظرف، وقيل: «وشموله لأطرافه» لكفى، وكان أخصر. (٢) تعليل لقوله: «لا يمنع عن عموم النهي» وقد عرفت أنّاً تقريبه، وحاصله: عدم سراية إجمال الخطاب المقرون بذلك الذيل إلى غيره مما ليس فيه هذا الذيل، وذلك لظهور الأخبار المجردة عنه في العموم بلا مانع، إذ المفروض عدم احتفافه بما يمنع ظهوره في العموم.

(٣) أي: لذلك الذيل.

(٤) أي: غير ذلك الخطاب، وهو المقرون بالذيل.

(٥) يعني: من الأخبار التي ليس فيها ذلك الذيل، فضمير «فيه» راجع إلى «ما» وقوله: «ذلك» إشارة إلى الذيل. هذا تمام الكلام في إثبات وجود مقتضي لجريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي، مع عدم لزوم مخالفة عملية من جريانه فيها، بعد الجواب عن إشكال الشيخ عليه السلام في المتن بوجهين تقدم بيانهما.

(* لا يخلو من تأمل، فإنّ إجمال الذيل في الأخبار المذيّلة وإن لم يوجب إجمال الأخبار الخالية عنه، لمكان الانفصال، إلّا أنّه يوجب عدم حجّية ظهور المطلق الخالي عن القيد، ولا فرق في عدم الحجّية بين عدم الظهور أصلاً وعدم حجّيته مع وجوده. وعليه، فحال الأخبار المجردة عن الذيل حال الأخبار المذيّلة في عدم حجّية الإطلاق، فتأمّل. هذا ما يتعلق بالوجهين المذكورين في المتن.

وأما فقد المانع^(١)، فلأجل أن جريان الاستصحاب في الأطراف لا يوجب

(١) بعد أن أثبت وجودَ المقتضي لجريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي، صار بصدد تحقيق عدم المانع عن تأثير المقتضي، وقد أفاد في ذلك أن المانع من جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي هو المخالفة العملية للتكليف الفعلي، وهي لا تنلزم في مفروض كلامنا، كما قال في صدر البحث: «فالأظهر جريانهما فيما لم يلزم منه محذور المخالفة القطعية».

وعليه، فيجري استصحاب الحدث وطهارة البدن في التوضؤ بمائعٍ مردّدٍ بين الماء والبول، مع العلم إجمالاً بارتفاع الحدث أو طهارة الأعضاء.

وأما الوجه الثالث الذي أفاده في تعليقه الرسائل، ولم يتعرض له في المتن لا صراحةً ولا إشارة، فهو: أن ظهور الصدر في شموله لليقين والشك في أطراف العلم الإجمالي أقوى من ظهور قوله: «ولكن تنقضه» في شموله لليقين بانتقاض الحالة السابقة إجمالاً في أحد الأطراف، وذلك لوقوع «اليقين» في حيزٍ النهي الواقع في مقام بيان الكبرى، بخلافه في الدليل، فإنه لا موجب لدلالته على العموم لا وضعاً، كما هو واضح، ولا إطلاقاً، لعدم سوق القضية في مقام البيان من هذه الجهة.

وعليه، فالمقتضي بمعنى العموم اللفظي للاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي موجود، وليس العلم بارتفاع الحالة السابقة في بعض الأطراف بنفسه مانعاً من شمول العموم لها. نعم يمنع عن جريانه فيها مخالفة التكليف الفعلي للمعلوم، وبدون مخالفته له عملاً لا مانع من جريانه.

وقد تقدم في أوّل بحث الاشتغال التعرض للوجوه المذكورة وغيرها ممّا أورده المصنف على كلام الشيخ، فراجع^(١).

إلا المخالفة الالتزامية (*) وهو ليس بمحذور لا شرعاً ولا عقلاً^(١).

ومنه^(٢) قد انقذ عدم جريانه في أطراف العلم بالتكليف فعلاً^(٣) أصلاً

وكذا يجري استصحاب النجاسة في الإناءين النجسين اللذين عُلِمَ إجمالاً بطهارة أحدهما، دون العكس، وهو ما إذا كانا طاهرين وعلم إجمالاً بنجاسة أحدهما، فإنَّ استصحاب الطهارة لا يجري، للزوم المخالفة العملية فيه، دون المتالين الأولين.

(١) لما تقدم في الأمر الخامس من مباحث القطع من عدم وجوبها^(١).

(٢) أي: ومما تقدم من أن المانع من جريان الاستصحاب هي المخالفة العملية دون الالتزامية ظهر... إلخ، وهذا إشارة إلى صورة عرضية الشكِّين، والعلم الإجمالي بانتقاض أحد المستصحبين، ولزوم المخالفة القطعية العملية من جريان الاستصحاب فيهما، والمخالفة الاحتمالية من جريانه في بعضها.

ومحصّل ما أفاده في حكمها: عدم جريان الاستصحاب لا في جميع الأطراف، للقطع بالمخالفة، ولا في بعضها، لاحتمال المخالفة، وكلاهما محذور عقلي مع فرض العلم بفعلية التكليف على كل تقدير، كما تقدّم تفصيل ذلك في مباحث العلم الإجمالي من مباحث القطع وفي أوائل الاشتغال.

(٣) قيدٌ للتكليف، يعني: أن عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي

(*) بل لا يوجبها أيضاً، لتحقق الموافقة الالتزامية بالالتزام بالتكليف على ما هو عليه، من دون توقفه على معرفته بخصوصيته، فجريان الاستصحاب في الأطراف لا يوجب المخالفة الالتزامية.

ولو في بعضها^(١)، لوجوب^(٢) الموافقة القطعية له^(٣) عقلاً، ففي جريانه^(٤) لا محالة يكون محذور المخالفة القطعية^(٥)، أو الاحتمالية^(٦)، كما لا يخفى.

يختص بما إذا كان المعلوم بالإجمال حكماً فعلياً على كل تقدير.

(١) قيد لقوله: «أصلاً» يعني: لا يجري الاستصحاب مطلقاً لا في جميع الأطراف

ولا في بعضها.

(٢) تعليل لعدم جريان الاستصحاب، وحاصله: أنه مع فعلية التكليف - على

كل تقدير - يحكم العقل بوجوب موافقته القطعية، لعدم حصول الأمن من العقوبة إلاّ بها.

(٣) أي: للتكليف المعلوم بالاجمال.

(٤) أي: ففي جريان الاستصحاب.

(٥) يعني: على تقدير جريان الاستصحاب في جميع الأطراف، وممنوعية

المخالفة عقلاً إنّما هي لكونها ترخيصاً في المعصية التي يستقل العقل بقبحها، وباستحقاق مرتكبها للعقوبة.

(٦) هذا في جريان الاستصحاب في بعض الأطراف.

تذنيب^(١) :

لا يخفى أن مثل^(٢) قاعدة التجاوز^(٣) في حال

تعارض الاستصحاب وبعض القواعد

(١) الغرض من عقد هذا التذنيب بيان النسبة بين الاستصحاب وبين الأصول التزيلية والقواعد الجارية في الشبهات الموضوعية، كقاعدتي التجاوز والفراغ، وأصالة الصحة في عمل الغير، والقرعة وغيرها، واقتصر على ذكر نسبتها مع الاستصحاب، ولم يتعرّض لمباحثها، لكونها قواعد فقهية أجنبية عن علم الأصول، ولذا بين نسبتها بعنوان التذنيب.

والظاهر أن ما أفاده من تقديم هذه القواعد الثلاث على الاستصحاب بالتخصيص منوط بكونها أصولاً تزيلية، إذ بناءً على كونها أمارات تكون واردةً على الاستصحاب.

(٢) التعبير بالمثل للإشارة إلى عدم اختصاص البحث بها، وجريانه في سائر القواعد الجارية في الشبهات الموضوعية، كقاعدة الفراش.

(٣) وهي قاعدة مجعولة لحكم الشك في وجود الشيء بمفاد «كان» التامة، بعد

الاشتغال^(١) بالعمل،

الخروج عن محله والدخول في غيره، وهو البناء على وجود المشكوك فيه وعدم الاعتناء بالشك.

ويدلّ عليه جملة من الروايات، كصحيح زرارة: «إذا خرجت من شيءٍ ودخلت في غيره، فشكك ليس بشيء»^(١).

ورواية إسماعيل بن جابر «كلُّ شيءٍ شكٌّ فيه ممّا قد جاوزه ودخل في غيره، فليمض عليه»^(٢). وغير ذلك من النصوص الدالة على ذلك.

وتقريب الدلالة: أنّ المراد من «الشك في شيءٍ» الشكُّ في أصل وجوده، والمراد من «التجاوز عن الشيء» الخروج عن محل الشيء والدخول في غيره، كما إذا شكّ في وجود جزء الصلاة - كالقراءة - بعد تجاوز محلّها بالدخول في الركوع، ومقتضى الخبرين عدم الاعتناء بالشك، والبناء على وجوده.

(١) الظاهر أنّ مراده عنه - خصوصاً بقرينة قوله: «وقاعدة الفراغ بعد الفراغ عنه» - اختصاص مورد قاعدة التجاوز بالشك في نفس الأجزاء حال الاشتغال بالعمل المركّب قبل الفراغ عنه. ولعلّ وجه عدم إطلاق كلمة «في غيره» في صحيحة زرارة لغير أجزاء المركّب من الأعمال الأجنبية عن أجزائه، بل لا بدّ أن يكون الغير المترتب على المشكوك فيه مثل المشكوك فيه من حيث الجزئية.

وعليه، فلا تجري قاعدة التجاوز بعد الفراغ عن العمل. لكن فيه بحث طويل لا يسعنا التعرض له فعلاً^(٣).

(١) «سائل الشيعة، ج ٥، ص ٣٣٦، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث الأول

(٢) «المصدر، ج ٤، ص ٩٣٧، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث: ٤

(٣) سيأتي التعرض له في الرسالة الملحقه.

وقاعدة^(١) الفراغ بعد الفراغ عنه^(٢)، وأصالة^(٣) صحة عمل الغير، إلى غير ذلك

(١) معطوف على «قاعدة» وقاعدة الفراغ شرّعت للحكم بصحة العمل الموجود إذا شكّ في صحته بمفاد «كان» الناقصة بعد الفراغ عن العمل الذي شكّ في صحته.

ويدلّ عليه موثق محمد بن مسلم: «كلّما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو»^(١)، فإنّ ظهور «فامضه» في الأمر بالبناء على وجود المشكوك فيه على النحو الذي ينبغي أن يقع عليه - وهو وجوده على الوجه الصحيح - ممّا لا ينكر. وكذا قوله عليه السلام: «ممّا قد مضى» إذ معناه ممّا قد أتى به، إذ بدون الإتيان به لا يصدق الماضي عليه، فلا يتطرق فيه احتمال إرادة الماضي عن المحل - لا عن نفس الشيء - ليكون مساوفاً لمثل رواية ابن جابر المتقدمة ممّا يشتمل على لفظ «التجاوز» الظاهر في التجاوز عن محل الشيء، المنطبق على قاعدة التجاوز. وعليه، فمفاد الأخبار بنظر المصنف - كما صرّح به في الحاشية^(٢) - جعل قاعدتين:

إحدهما: البناء على وجود الشيء بمفاد «كان» التامة، وهي قاعدة التجاوز. وثانيتها: البناء على وجود الشيء على النحو الذي ينبغي أن يقع عليه من كونه واجداً لشرطه وجزئه، وهي قاعدة الفراغ.

(٣) أي: عن العمل.

(٣) معطوف على «قاعدة» وهذا الأصل أيضاً من الأصول الجارية في صحة

(١) وسائل الشيعة، ج ٥، ص ٣٣٦، الباب ٢٣ من أبواب الخلل، الحديث: ٣

(٢) حاشية الرسائل، ص ٢٣٧

من القواعد المقررة في الشبهات الموضوعية ^(١) إلا القرعة ^(٢) تكون ^(٣) مقدّمة ^(٤)

عمل الغير - في مقابل صحة عمل النفس - بترتيب آثار صحة الشيء لا فساده،
والقدر المتيقن منه جريانه بعد إحراز أمرين.

أحدهما: أهلية الفاعل لصدور الفعل الصحيح منه.

وثانيهما: قابلية المورد.

وقد استدللّ الشيخ رحمته على اعتبارها بوجوه من الإجماع والسيرة وغيرهما،

مَن أراد الوقوف عليها فليراجع الرسائل ^(١).

قال المصنف في الحاشية - بعد المناقشة في الإجماع القولي والعملي الذي استدللّ

به الشيخ -: «نعم سيرة عامّة الناس - بدليل عدم ردهم عنها - يكشف عن إمضاءها

والرضا بها، وإلا كان عليهم الردع عنها. فالأولى كان التمسك بسيرة العقلاء، كما

لا يخفى، وإن كان الإنصاف استقلال العقل به لأجل اختلال نظام المعاش والمعاد كما

أفاد ^(١).

(١) كقاعدة الفراش، وأصالة الحرية في الإنسان، وقاعدة اليد، بناءً على كونها

من الأصول لا الأمارات.

(٢) استثناء من القواعد المقدّمة على الاستصحاب، يعني: أن تلك القواعد

- غير القرعة - مقدّمة على الاستصحاب، وأمّا القرعة فالاستصحاب يقدم عليها لما

سيأتي.

(٣) خبرٌ «أنّ مثل».

(٤) وجه تقدم هذه القواعد على الاستصحابات الجارية في مواردنا هو

«١» فرائد الأصول، ج ٣، ص ٣٤٥ - ٣٥١

«٢» حاشية الرسائل، ص ٢٣٧

على استصحاباتها^(١) المقتضية لفساد^(٢) ما شكّ فيه من الموضوعات،

أخصيتها من الاستصحاب حقيقةً أو حكماً.

والأخصية الحقيقية تكون في قاعدة التجاوز، لأنّ وجود الحادث مسبق بالعدم، فالشك في وجوده مورد الاستصحاب العدمي، كالشك في القراءة بعد تجاوز محلها.

والأخصية الحكمية تكون فيما إذا كانت النسبة بين الاستصحاب وبعض تلك القواعد عموماً من وجه، ولكن لو قُدّم الاستصحاب في مورد الاجتماع استلزم ذلك قلة المورد لتلك القواعد، بحيث يكون سوق الدليل لبيان أحكام الموارد القليلة مستهجنًا عند أهل اللسان، فإنّ موارد اليد غير المسبوقة بيد الغير في غاية القلّة، بحيث يكون سوق دليلها لبيان تلك الموارد القليلة مستهجنًا عند أبناء المحاورّة، كاستهجان حمل المطلق على الفرد النادر، هذا.

مضافاً إلى الإجماع على عدم الفصل بين مواردها من كونها مسبوقةً باليقين السابق وعدمه. فالنسبة وإن كانت عموماً من وجه، إلّا أنّ هذا الإجماع يوجب تخصيص دليل الاستصحاب في مورد الاجتماع، وتقديم أدلة تلك القواعد على دليله فيه، فإنّ في التخصيص جمعاً بين الدليلين.

(١) أي: استصحابات الشبهات الموضوعية.

(٢) كاستصحاب عدم الإتيان بالركوع المشكوك فيه بعد التجاوز عن محله، فإنّ قاعدة التجاوز تقتضي الصحة، إلّا أنّ الاستصحاب يقتضي الفساد. لكن ليس الفساد مطلقاً مقتضى الاستصحاب، إذ المشكوك فيه إن لم يكن ركناً لا يقتضي استصحاب عدم الإتيان به فساد الصلاة، فقاعدة التجاوز تجري وتتفي وجوب سجدة السهو أو قضاء المتروك ممّا يقتضيه استصحاب عدمه.

لتخصيص^١ دليله [دليلها] بأدلتها^٢.

وكون^٣ النسبة بينه وبين بعضها عموماً من وجه

(١) تعليل لتقديم أدلة القواعد على دليل الاستصحاب، وحاصل التعليل - كما مرّ آنفاً - تخصيص عموم دليل الاستصحاب بأدلة القواعد، فالمقام من صغريات العام والخاص، ولا شبهة في اقتضاء القاعدة تخصيص العام به.

(٢) أي: تخصيص دليل الاستصحاب بأدلة القواعد. وبناءً على كون النسخة « دليلها » فالضمير راجع إلى « استصحاباتها » والمعنى واحد.

(٣) هذا إشكال على تخصيص دليل الاستصحاب بأدلة تلك القواعد، ومحصله: أنّ نسبة بعض تلك القواعد إلى الاستصحاب ليست بالأخصية حتى تُقدّم عليه، بل بالعموم والخصوص من وجه.

وتوضيحه منوط ببيان نسبة كل واحدة من هذه القواعد مع الاستصحاب،

فقول:

أمّا نسبة الاستصحاب مع قاعدة الفراغ، فهي العموم من وجه، لجريان الاستصحاب في جميع الشبهات الحكمية والموضوعية، كوجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة، وعدالة زيد، ولا معنى لجريان قاعدة الفراغ.

وأمّا جريانها دونه، فهو فيما إذا توارد حالتان على المكلف قبل الصلاة، وشكّ بعد الفراغ في المتقدم والمتأخر منهما كالحديث والطهارة، فإنّه لا يجري فيه الاستصحاب، إمّا لقصور المقتضي، وإمّا لوجود المانع وهو المعارضة المقتضية للسقوط، وتجري القاعدة، ويحكم لأجلها بصحة الصلاة.

ومورد الاجتماع هو أغلب موارد قاعدة الفراغ إذا كان الشك في إتيان جزء المركّب أو شرطه، لاقتضاء الاستصحاب عدم تحققه، لكون عدمه متيقناً، فيستصحب، واقتضاء القاعدة التعبد بإتيانه، لقوله عليه السلام: « بلى قد ركعت » أو « فامضه كما هو ».

نعم إذا كان الشك في صحة العمل ناشئاً من الشك في الزيادة المانعة، كان مقتضى الاستصحاب أيضاً صحة العمل، لأصالة عدم الزيادة، كما كان يقتضيها قاعدة الفراغ، فالصلاة محكومة بالصحة حتى لو لم تُشرع قاعدة الفراغ أصلاً، لكفاية الاستصحاب في إثبات صحتها. مع أن مورد بعض أخبار القاعدة هو الشك في النقيصة، بحيث لا يمكن حمل القاعدة على خصوص الشك في الزيادة.

وعليه، فتصحیح الصلاة بخصوص القاعدة منحصر في ما كان الشك في النقيصة، ومن المعلوم أنه لو قدّم الاستصحاب فيه للزم اختصاص القاعدة بمورد نادر وهو توارد الحالتين الذي لا يجري فيه الاستصحاب، فلا بدّ من تقديم القاعدة فراراً من محذور تنزيل الأخبار على الفرد النادر.

وأما نسبة الاستصحاب مع أصالة الصحة الجارية في عمل الغير، فهي أيضاً عموم من وجه، فتجري القاعدة دون الاستصحاب فيما إذا علمنا بإنشاء عقد، وشككنا في كفيته، وأنه هل وقع باللفظ العربي أم بالفارسي؟ مع فرض كون موضوع الأثر هو العقد العربي خاصة، فأصالة الصحة تقتضي التعبد بوقوعه عربياً. وحيث إنّه لا علم بالحالة السابقة، فلا يجري الاستصحاب، إذ ليس الشك في أصل الوقوع، بل في كفيته، إلا بناءً على جريانه في الأعدام الأزلية.

وكذا لو شكّ في صحة عقدٍ لأجل الشك في وقوعه حال الإحرام أو الإحلال. ومورد الافتراق من ناحية الاستصحاب جميع الشبهات الحكمية والموضوعية التي لا تتعلق بفعل الغير.

ومورد الاجتماع الشبهات الموضوعية المتعلقة بفعل الغير، فأصل الصحة يقتضي التعبد بوجود الشرط والجزء وفقد المانع، والاستصحاب يقتضي الفساد بعدم تحقق الجزء والشرط.

لا يمنع^(١) عن تخصيصه^(٢) بها، بعد الإجماع على عدم الفصل بين موارد^(٣). مع

والاستصحابُ يكون حكماً تارةً وموضوعياً أخرى، فالأوّل كاستصحاب عدم ترتب النقل والانتقال على العقد الفارسي، لاحتمال اعتبار العربية فيه. والثاني كاستصحاب عدم تحقق عقد البالغ الذي هو موضوع الأثر. وأما نسبة قاعدة اليد مع الاستصحاب، فهي أيضاً عموم من وجه، فمورد الاجتماع أغلب موارد اليد المسبوقة بيد الغير.

ومورد الافتراق من ناحية اليد تعاقب حالتين من يدٍ واحدة على مال، كما إذا كان المال لزيدٍ في زمان، وكان عاريةً عنده في زمان آخر، فالاستصحاب لا يجري. ومن ناحية الاستصحاب ما إذا كانت حال اليد معلومةً، كما إذا كانت عين ودبعة، ثم شكّ في تملك الودعي لها، فإنّ الاستصحاب، فيها يجري دون اليد. إذا عرفت النسبة بين هذه القواعد والاستصحاب، فاعلم أنّه لا بدّ من إعمال قواعد التعارض في مورد الاجتماع، لا تقديم تلك القواعد على الاستصحاب.

(١) خبر «كون» وإشارة إلى دفع الإشكال المزبور، بوجهين، أحدهما الإجماع والآخر اللغوية.

وتقريب الأوّل: أنّ الإجماع على عدم الفصل بين موارد تلك القواعد وتقديمها مطلقاً على الاستصحاب، يجعلها حكماً كالخاص، في تخصيصها للاستصحاب وتقديمها عليه.

فالنتيجة: أنّ تلك القواعد الثلاث وإن كانت أعمّ من وجه من الاستصحاب، لكنها بحكم الخاص في تخصيصها للاستصحاب.

(٢) أي: تخصيص دليل الاستصحاب بأدلة تلك القواعد.

(٣) أي: موارد القواعد.

لزوم^١ قلّة المورد لها^٢ جداً، لوقيل بتخصيصها^٣ بدليله [بدليلها]، إذ قلّ موردٌ منها لم يكن هناك استصحاب على خلافها^٤، كما لا يخفى.
وأما القرعة^٥ فالاستصحاب في موردها

(١) هذا هو الوجه الثاني لتقديم تلك القواعد على الاستصحاب، ومحصله: أنه - مضافاً إلى الإجماع المزبور - لابدّ من تقديمها على الاستصحاب، إذ لو قدّم عليها لقلّ موردها، لندرة موردٍ منها لم يكن فيه استصحاب على خلافه، وقد ثبت في محله أن قلّة المورد لأحد العامّين من وجه - إذا قدّم عليه الآخر في الجمع - من مرجّحات باب التعارض.

وقد مثّلوا له بتقديم أدلة اعتصام الماء الجاري القليل على مفهوم أدلة عاصمية الكر، لاقتضاء إطلاق المفهوم انفعال القليل راكداً كان أم جارياً، إذ لو قدّم دليل عاصمية الكرّ وحكم بانفعال القليل الجاري، لزم كون مناط الاعتصام دائماً هو الكرّ، ولغوية عنوان «الجاري» عن موضوعيته للاعتصام. بخلاف عدم الأخذ بمفهوم أدلة عاصمية الكر، لكثرة الماء الراكد القليل الذي هو موضوع الانفعال بمفهوم «إذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء».

(٢) أي: للقواعد المقررة في الشبهات الموضوعية.

(٣) يعني: لوقيل بتخصيص أدلة القواعد بدليل الاستصحاب، لزم المحذور المذكور، وهو قلّة المورد لها، بخلاف تخصيصه بأدلتها وتقديمها على الاستصحاب، فإنّه لا يلزم ذلك المحذور أصلاً، لكثرة موارد الاستصحاب.

(٤) هذا الضمير وضمير «منها» راجعان إلى القواعد.

(٥) قد عرفت أنّها استثناء القرعة من سائر القواعد التي مرّ الكلام في تقدمها

على الاستصحاب، ووجه استثنائها وتقدم الاستصحاب عليها أمران:

أحدهما: أخضية دليل الاستصحاب من دليل القرعة.

والآخر: وهن دليل القرعة بكثرة التخصيص.

أمّا الأوّل، فلظهور دليلها في اعتبارها مطلقاً، من غير فرقٍ فيه بين العلم بالحالة السابقة وعدمه، بخلاف الاستصحاب، فإنّ مورده خصوص العلم بالحالة السابقة، ومقتضى قاعدة تخصيص العام بالخاص تخصيص عموم دليل القرعة بدليل الاستصحاب.

والوجه في أعمية دليل القرعة هو أنّ الأخبار المستدل بها على اعتبارها طائفتان:

إحدهما: خاصة، وهي الأخبار الواردة في موارد متفرقة، كقطع غنم نزا الراعي على واحدةٍ منه ^(١)، والوصية بعق ثلث ممالিকে وهم ستون مملوك ^(٢)، واشتباة الحرّ بالعبد في سقوط بيتٍ على قوم لم يبقَ منهم إلا صبيان ^(٣)، وتعيين مولودٍ جاريةٍ اجتمع عليها رجلان أو ثلاثة ^(٤)، وغير ذلك ممّا ورد في أبواب الوصية والعق والميراث والطلاق ^(٥)، ودلّ على حجية القرعة في تلك الشبهات الموضوعية المقرونة بالعلم الإجمالي.

ثانيتها: الأخبار العامة المشتملة على عنوان «المشكل والمجهول والمشتبه» وأنّ «القرعة ستّة» ^(٦).

«١» وسائل الشريعة، ج ١٦، ص ٣٥٨، الباب ٣٠ من أبواب الأئمة المحرمة، الحديث: ١ و ٤

«٢» المصدر، ج ١٣، ص ٤٦٤، الباب ٧٥ من أبواب أحكام الوصايا

«٣» المصدر، ج ١٧، ص ٥٩٢، الباب ٤ من أبواب ميراث الفرقي والمهدوم عليهم

«٥» المصدر، ج ١٨، ص ١٨٧، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم

«٦» المصدر، الحديث: ٢

يُقدّم^(١) عليها، لأخصية^(٢) دليله من دليلها، لاعتبار^(٣) سبق الحالة السابقة فيه^(٤)، دونها.

واختصاصُها^(٥) بغير الأحكام إجماعاً

والمقصود من أخصية دليل الاستصحاب من دليل القرعة هو أخصيته من الطائفة الثانية الشاملة لما إذا كانت الحالة السابقة معلومةً ومجهولةً، إذ بهذا اللحاظ يكون دليل الاستصحاب أخصّ منها. وأما الطائفة الأولى، فلا ريب في لزوم العمل بها في مواردنا عند اجتماع شرائط الحجية.

هذا كله في إثبات الوجه الأوّل، وأما الثاني فسيأتي.

(١) أي: يُقدّم الاستصحاب على القرعة في مواردنا، وهو «المشبه والمشكل».

(٢) هذا هو الأمر الأوّل المتقدم بقولنا: «أما الأوّل وهو أخصية دليل الاستصحاب من دليل القرعة ...».

(٣) تعليل لقوله «لأخصية دليله» وقد مرّ آنفاً تقريب الأخصية.

(٤) أي: في الاستصحاب، وضميراً «دليلها، دونها» راجعان إلى «القرعة».

(٥) أي: واختصاصُ القرعة بغير الأحكام إجمالاً ... إلخ.

ثم إنّ هذا إشكال على أخصية دليل الاستصحاب من دليل القرعة بما محصله: أنّ النسبة بين دليلي القرعة والاستصحاب تنقلب من الأخص المطلق إلى الأخص من وجه، فلا بدّ حينئذٍ من معاملة التعارض معهما، لا تخصيص دليل القرعة بدليل الاستصحاب.

توضيح انقلاب النسبة: أنّ الإجماع على عدم اعتبار القرعة في الأحكام أوجد

لا يوجب^(١) الخصوصيةَ في دليلها بعد

خصوصيةً فيها صارت القرعة بها أخصّ من وجه من الاستصحاب، لاختصاصها لأجل هذا الإجماع بالشبهات الموضوعية، كما أنّها أعمّ من الاستصحاب، لاعتبارها مع العلم بالحالة السابقة وبدونه. والاستصحابُ أعمّ من القرعة، لكون مورده كلتا الشبهتين الحكمية والموضوعية، وأخصّ منها، لاختصاصه بصورة العلم بالحالة السابقة، فيتعارضان في مورد الاجتماع، وهي الشبهة الموضوعية المسبوقة باليقين.

(١) خبر «واختصاصها» ودفع للإشكال المذكور، ومحصّله: أنّ المعيار في لحاظ النسبة بين الدليلين من حيث العموم والخصوص - بحيث تكون نسبة الأخصية محفوظةً بين المخصّصات على كثرتها وغير منقلبة إلى نسبة أخرى، لتساويها في الأخصية، وعدم تقدم بعضها رتبةً على الآخر حتى يتعيّن تخصيص العام به، فتقلب نسبته مع سائر المخصّصات من الأخصية إلى الأعم من وجه - هو ظاهر لفظ العام من دون نظرٍ إلى شيءٍ معه.

مثلاً: إذا قال: «أكرم الأمراء» ثم قال: «لا تكرم مبدعيهم وأهين أعداءهم لأهل البيت عليهم الصلاة والسلام، واقتل ناصبيهم» إلى غير ذلك من المخصّصات، فإنّ نسبة كلٍّ واحدٍ من هذه المخصّصات إلى «الأمراء» نسبة الخاصّ إلى العام.

ومن المعلوم أنّ دليل القرعة المشتمل على عنوان «المشكل والمشتبه والمجهول» عامٌ يشمل الشبهات الموضوعية والحكمية والمسبوقة باليقين وغيرها، ودليل الاستصحاب أخصّ منه، فيخصّصه، فيختص القرعة بما لم يكن مسبوقةً باليقين.

وتخصيصُ دليل القرعة - من جهة عدم جريانها في الأحكام - لا يوجب انقلاب النسبة بينها وبين الاستصحاب إلى الأعمّ من وجه حتى يتعارضاً في المجمع، وهو المشتبه المقرون باليقين السابق.

عموم^١ لفظها لها^٢ (*).

هذا، مضافاً^٣ إلى^٤ وهن دليلها بكثرة^٥ تخصيصه، حتى صار العمل به^٥

(١) أي: عموم لفظ القرعة، وفي العبارة مسامحة، إذ المقصود عموم الألفاظ الواردة في دليل القرعة من «المشكل والمشتبه والمجهول».

(٢) أي: للأحكام، المراد بها الشبهات الحكمية.

(٣) هذا هو الأمر الثاني من الأمرين الموجبين لتقدم الاستصحاب على القرعة، وحاصله: أن كثرة تخصيص دليل القرعة أوجبت ضعف ظهوره في العموم المانع عن جريان أصالة الظهور فيه، ولذا اشتهر بينهم أن العمل به في كل موردٍ منوط بعمل المشهور.

وعليه، فلا مجال للعمل بالقرعة في مورد الاستصحاب استناداً إلى عمومها.

(٤) متعلق بـ «وهن» والباء للسببية، يعني: مضافاً إلى وهن دليل القرعة بسبب كثرة التخصيص... إلخ.

(٥) أي: العمل بدليل القرعة في كل موردٍ.

(* هذا في المخصّص المنفصل الذي لا يزاحم ظهور العام في العموم صحيح.

وأما في المتصل المانع عن انعقاد ظهوره فيه، فلا محيص فيه عن انقلاب النسبة، فإذا قال: «أكرم الأمراء البصريين» ثم قال: «لاتكرم الأمراء المبدعين» فلا إشكال في كون النسبة بينهما عموماً من وجه، لاجتماعهما في الأمير المبدع البصري، وافتراقهما في المبدع غير البصري، وفي البصري غير المبدع، لكون الأوّل مورداً لدليل النهي فقط، والثاني مورداً لدليل الأمر كذلك. ويأتي التفصيل في التعادل والترجيح إن شاء الله تعالى.

في موردٍ محتاجاً إلى الجبر (*) بعمل المعظم كما قيل [١]، و قوّة ٢) دليله بقلة ٣) تخصيصه ٤) بخصوص دليل ٥).

[١] قال شيخنا الأعظم رحمته: «لكن ذكر في محلّه: أنّ أدلة القرعة لا يعمل بها بدون جبر عمومها بعمل الأصحاب أو جماعةٍ منهم» «١».

٢) معطوف على «وهن» يعني: مضافاً إلى وهن دليل القرعة، فلا سبيل إلى العمل بعمومه، وقوّة دليل الاستصحاب، فلا مانع من العمل بأصالة العموم فيه.

٣) الباء للسببية، يعني: وقوة دليل الاستصحاب بسبب قلة تخصيصه، حيث إنّ كثرة التخصيص - في عمومات القرعة - الموجبة لضعف الظهور ربما تمنع عن جريان الأصل العقلائي وهو أصالة العموم فيه، فيعامل معه معاملة المجهول.

٤) أي: تخصيص دليل الاستصحاب.

٥) كتخصيص دليله بأدلة البناء على الأكثر في الركتين الأخيرتين، إذ الاستصحاب يقتضي البناء على الأقل، لكن تلك الأدلة خصّصته، ولذا لا يجوز البناء فيهما على الأقل، فتأمل.

(*) لفظ الجبر ظاهر في جبر ضعف السند، لكنه غير مراد للمصنف هنا، لتعليل الوهن بكثرة التخصيص، وهي توجب ضعف الدلالة دون السند. مضافاً إلى صحة سند بعض روايات القرعة.

وحيث إنّ بناءهم على عدم انجبار ضعف الدلالة بعمل الأصحاب، وأنه جابر لضعف السند فقط، فلا بدّ أن يكون مراد المصنف من الجبر بعمل المعظم ما نبّه عليه بعض أعظم المحشين رحمته من تلامذة المصنف من: أنّه لما قام الإجماع على خروج

لا يقال^(١): كيف يجوز

(١) غرضه الإشكال على الوجه الأول، وهو ما أفاده من تقديم دليل الاستصحاب على دليل القرعة بالأخصية، لا على الوجه الثاني وهو صيرورة المراد من دليل القرعة مجملاً لكثرة التخصيص، إذ مع الإجمال لا معنى لتقديم دليل القرعة وروداً أو حكومتاً على الاستصحاب على ما هو مقصود المستشكل كما سيظهر.

وعلى هذا، كان الأولى ذكر الإشكال وجوابه قبل قوله: «مضافاً إلى وهن دليها» لئلا يتوهم ارتباط الإشكال بالوجه الثاني.

وكيف كان، فتوضيح الإشكال: أن القرعة - على ما يظهر من بعض الروايات - تكون من الأمارات، كقوله عليه السلام في خبر محمد بن حكيم: «كلما حكم الله به فليس بمخطئ»^(١) وقوله عليه السلام فيما رواه أبو بصير عن أبي جعفر عليه السلام: «ليس من قوم

مصاديق عديدة عن عموم دليل القرعة، ولم نعلمها بعينها، فلا بد في التمسك بعموم دليها في موردٍ من إحراز عدم كونه مما خرج عنه بالإجماع، ولا يحرز هذا الخروج إلا بتمسك الأصحاب بدليل القرعة في ذلك المورد، ضرورة أن تمسكهم به حينئذٍ يكشف إنَّ عن عدم كون ذلك المورد من الموارد الخارجة عن عموم دليها^(٢).

وهذا أجنبني عن جبر ضعف الدلالة بالعمل، بل المقام نظير الرجوع إلى العرف في الشبهة الموضوعية، كالرجوع إليهم في تشخيص كون هذا المائع خمراً أو خللاً، حيث إنَّ ظهور دليل القرعة في العموم مسلم، لكن المخصَّص مشتبه، وفي تمييزه يرجع إلى أهل الخبرة، فإنَّ تمسكوا بالعموم في موردٍ كشف تمسكهم إنَّ عن عدم تخصيص العموم به وبقائه تحته.

(١) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٨٩، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم، الحديث: ١١

(٢) شرح كفاية الأصول للعلامة الرشتي رحمته الله، ج ٢، ص ٣٠٩

تخصيص دليلها^(١) بدليله ؟ وقد^(٢) كان دليلها رافعاً لموضوع دليله لا لحكمه^(٣)،
وموجباً^(٤) لكون نقض اليقين باليقين

تقارعوا، ثم فوضوا أمرهم إلى الله، إلا خرج سهم المحقّ»^(١)، لظهورهما في إصابة القرعة بالواقع، ومن المعلوم أنّ ما جعله الشارع حجةً بلحاظ كشفه عن الواقع يكون أمانةً، وقد ثبت أنّ الأمانة رافعة للشك الذي هو موضوع الأصول التي منها الاستصحاب.

وعليه، فلا وجه لتقديمه على القرعة بما تقدم من تخصيص دليلها بدليله.

(١) أي: تخصيص دليل القرعة بدليل الاستصحاب.

(٢) الواو للحالية، يعني: كيف يُقدّم دليل الاستصحاب على دليل القرعة؟ والحال أنّ دليلها رافع للشك الذي هو موضوع دليل الاستصحاب. وهذا ناظر إلى بعض روايات القرعة الظاهرة في كشف القرعة عن الواقع وكونها واسطةً إثباتيةً له، وهذا شأن الأمانة، وليس في الاستصحاب جهةٌ كشفٍ وحكايةٍ عن الواقع، بل هو حكم على الشك الذي يرتفع بالقرعة، فهي كسائر الإمارات واردة أو حاکمة على الاستصحاب.

(٣) يعني: لا لحكم الاستصحاب مع بقاء موضوعه حتى يبقى مجالاً للبحث عن تقدمه على القرعة، بدعوى تحقق موضوع كلٍّ منهما وكونهما متعارضين.

(٤) معطوف على «رافعاً» ومفسّر له، حيث إنّ الأمانة الكاشفة عن الواقع ترفع الشك وتوجب كون نقض اليقين باليقين بالحجة - وهي القرعة - على خلاف اليقين السابق.

بالحجة^(١) على خلافه^(٢)، كما هو^(٣) الحال بينه وبين أدلة سائر الإمارات، فيكون^(٤) - هاهنا أيضاً^(٥) - من دوران الأمر بين التخصيص بلا وجه غير دائر^(٦) والتخصُّص^(٧).

فإنه يقال^(٨):

(١) متعلق بـ «اليقين» أي: القطع بحجية القرعة في موارد الشبهة.
(٢) الضمير راجع إلى «اليقين» في قوله: «نقض اليقين».
(٣) أي: رفع الموضوع يكون حال سائر الإمارات مع الاستصحاب.
(٤) يعني: فيكون تقديم الاستصحاب - في تعارضها مع القرعة - من دوران... الخ.

(٥) يعني: كغير القرعة من سائر الإمارات، في دوران الأمر بين تخصيص دليل القرعة بدليل الاستصحاب بلا وجه أي اقتراحاً وبلا ميزان، أو بوجه دائر، حيث إنَّ مخصِّصيته لدليل القرعة موقوفة على اعتباره، وهو موقوف على مخصِّصيته، بالتقريب الذي تقدّم في تقديم الاستصحاب على سائر الأصول، وهذا دور محال. وبين التخصُّص أعني به الخروج الموضوعي، حيث إنَّ الأخذ بالقرعة يوجب ارتفاع الموضوع، وهو نقض اليقين بالشك، والاندراج في نقض اليقين بالحجة على الخلاف. لكن المراد بالتخصُّص هنا هو الورود، فإنَّ الخروج وإن كان موضوعياً، لكنه تشريعي لا تكويني.

(٦) وهو الوجه الاقتراحي الخارج عن الموازين.
(٧) معطوف على «التخصيص» وقد مرَّ آنفاً ما يراد من التخصُّص.
(٨) هذا جواب الإشكال المزبور، ومرجع هذا الجواب إلى فساد قياس القرعة بسائر الإمارات المقدّمة على الاستصحاب وروداً أو حكومةً.

ليس الأمر كذلك^(١)، فإن^(٢) المشكوك مما كانت له حالة سابقة وإن كان من المشكل والمجهول والمشتبه^(٣) بعنوانه الواقعي.

توضيحه: أن موضوع سائر الأمارات «مجهول الحكم بالعنوان الأوّلي» كحرمة شرب الخمر وحليّة الخل ونظائرها من أحكام العناوين الأوّلية، فإذا قام خبر الثقة على حرمة شرب التبن مثلاً، كان رافعاً للشك الذي هو موضوع الاستصحاب، ووارداً أو حاكماً عليه. وموضوع القرعة هو «مجهول الحكم مطلقاً وبكلّ عنوان لا في الجملة» فلو علم الحكم بعنوان الاستصحاب ارتفع «المشكل» الذي هو موضوع القرعة، لكون الاستصحاب رافعاً لموضوعها، فيقدّم عليها.

واختلاف الموضوع في القرعة وسائر الأمارات أوجب الفرق بينهما في تقدم الاستصحاب على القرعة، وتقدم سائر الأمارات على الاستصحاب.

(٤) أي: ليس دائراً بين التخصيص بلا وجه غير دائر، والتخصّص، على التفصيل المتقدم آنفاً.

(٥) تعليل لقوله: «ليس الأمر كذلك» وبيان لعدم كون القرعة مقدّمةً على الاستصحاب، كتقدم سائر الأمارات عليه، وحاصله ما تقدم من: أن الموضوع في القرعة هو المجهول من جميع الجهات والعناوين ولو بعنوان نقض اليقين بالشك، إذ الظاهر من لفظ «المشكل» ونظائره هو الجهل والاشتباه بقولٍ مطلق وبكلّ عنوان، والاستصحاب بيانٌ لحكم المجهول بعنوانٍ ثانوي وهو نقض اليقين بالشك، ورافع لموضوع دليل القرعة بهذا العنوان الثانوي، فالمشكوك الذي يجري فيه الاستصحاب لا يشمل دليل القرعة، لعدم كونه مجهول الحكم بقولٍ مطلق.

(٦) وغيرها كعنوان «الملتبس»^(١) مما هو مذكور في أدلة القرعة، يعني:

«١» مستدرك الوسائل، ج ١٧، ص ٣٧٤، الباب ١١ من أبواب كيفية الحكم، الحديث: ٢

إلا^{١)} أنه ليس منها بعنوان ما طرأ عليه من نقض اليقين بالشك، والظاهر من دليل القرعة أن يكون^{٢)} منها بقولٍ مطلق^{٣)} لا في الجملة^{٤)}، فـدليل^{٥)}

وإن كان المشكوكُ في الاستصحاب مجهولَ الحكم بعنوانه الواقعي كسائر الأمارات غير القرعة، ولذا يرتفع الشك في الاستصحاب بالأمانة القائمة على الحكم الواقعي، لكن القرعة ليست كذلك، لأنَّ موضوعها هو الجهل المطلق وبجميع العناوين، بأن لا يُعلم حكمه حدوثاً وبقاءً، ومن المعلوم ارتفاعه بالاستصحاب، لأنه موجب لوضوح الحكم في الجملة بعنوان ثانوي، وهو المشكوك الذي عُلم حالته السابقة، فإنه معلوم الحكم بقاءً بالاستصحاب.

(١) أي: إلا أن المشكوك الذي له حالة سابقة ليس من «المشكل ونظائره» بعنوان ثانوي، إذ المراد به هو المجهول في الجملة لا مطلقاً، بخلاف الجهل في دليل القرعة، فإنه الجهل المطلق، ولذا يرتفع بوضوح الحكم في الجملة ولو بعنوان النهي عن نقض اليقين بالشك.

(٢) أي: يكون المشكلُ مندرجاً في عناوين «المشكل والمجهول والمشتبه» بقولٍ مطلق.

(٣) إذ «المشكل» المطلق، ومثله «المجهول والمشتبه والملتبس» ظاهرٌ في الجهل الذي لا سبيل إلى رفعه، كما مرّت الإشارة إليه آنفاً.

(٤) يعني: كما في سائر الأمارات، فإن الموضوع فيها هو مجهول الحكم بعنوانه الواقعي لا مطلقاً.

(٥) هذه نتيجة كون موضوع دليل القرعة المجهول المطلق وبكلِّ عنوانٍ، ومقتضاه تقدم الاستصحاب على القرعة، لكونه بياناً للحكم بعنوان ثانوي، ورافعاً للجهل المطلق بوجه.

الاستصحاب الدالّ على حرمة النقض - الصادق ^(١) عليه ^(٢) حقيقة - رافع لموضوعه ^(٣) أيضاً ^(٤)، فافهم ^(٥).

فلا بأس ^(٦) برفع اليد عن دليلها عند دوران الأمر

(١) هذا و«الدال» نعتان لـ «دليل».

(٢) أي: على «المشكوك» الذي له حالة سابقة.

(٣) أي: لموضوع دليل القرعة، يعني: فدليل الاستصحاب يدل على أمرين:

الأول: حكم الشك الذي له حالة سابقة، وهو حرمة النقض.

والثاني: رفع الجهل الذي يكون موضوع دليل القرعة، بعد صدق «المشكوك»

عليه حقيقة.

(٤) يعني: كما أن دليل الاستصحاب يكون مُثبتاً لحكم موضوعه أعني به

«الشك المسبوق باليقين» كذلك يكون رافعاً لموضوع دليل القرعة.

(٥) يحتمل قوياً أن يكون إشارة إلى ضعف التفصيل بين القرعة والاستصحاب،

في كون الجهل في القرعة هو الجهل المطلق، وفي الاستصحاب هو الجهل في الجملة،

بل المراد بالجهل في كليهما واحد، وهو إمّا عام في كلٍّ منهما، وإمّا خاص كذلك.

نعم، قيل بظهور عنوان «المشكل» في بعض أخبار القرعة فيما ادّعه المصنف

من عدم وضوح الوظيفة لا واقعاً ولا ظاهراً، إذ مع تعيين الوظيفة بالاستصحاب

وجعل الحكم المماثل، يتعيّن العمل به وإن لم ينكشف الواقع به، ويرتفع الإشكال

الموضوع في دليل القرعة، وهذا بخلاف عنوان «المجهول» لظهوره في الجهل بالواقع

خاصّة، فتأمّل.

(٦) سوق الكلام يقتضي تفرّعه على ما أفاده من كون دليل الاستصحاب رافعاً

لموضوع دليل القرعة، لكن لا يناسبه حينئذٍ التعليلُ بقوله: «لوهن عمومها» لعدم

بينه ^{١١} وبين رفع اليد عن دليله، لو هن عمومها ^٢ وقوة عمومه (*) كما أشرنا إليه آنفاً ^٣،

المناسبة بينه وبين المعلل، بل لا بدّ من التعليل برافعية دليل الاستصحاب لموضوع دليل القرعة.

ولذا احتملنا قوياً كون الأمر بالفهم إشارة إلى ضعف ما أفاده في وجه تقديم الاستصحاب على القرعة من التفصيل بينهما في الجهل الذي مرجعه إلى رافعيته لموضوع دليل القرعة، وبعد تضعيفه اختار في تقديمه على القرعة الوجه الذي ذكره قبل ذلك بقوله: «مضافاً إلى وهن دليلها بكثرة تخصيصه حتى صار العمل به في مورد محتاجاً إلى الجبر» ولذا أعاده هنا معتمداً عليه ومعللاً به، وقال: «لو هن عمومها وقوة عمومه» وهذا التعليل يشهد بتضعيف التفصيل المزبور بقوله: «فافهم» واختيار الوجه السابق.

(١) أي: بين رفع اليد عن دليل القرعة، وبين رفع اليد عن دليل الاستصحاب.

(٢) أي: لو هن عموم القرعة، وقوة عموم الاستصحاب.

(٣) وهو ما نقلناه قبيل هذا، وهو: «مضافاً إلى وهن دليلها بكثرة تخصيصه».

(*) لا يخفى أن الوجوه المحتملة في تقديم الاستصحاب كثيرة.

منها: الوجهان المذكوران في المتن.

ثالثها: أخضية الاستصحاب من القرعة، لشمولها للمشكوك المسبوق باليقين

وعدمه، واختصاص الاستصحاب بالمسبوق باليقين.

وفيه: أن النسبة بينهما عموم من وجه، لشمول الاستصحاب للشبهة الحكمية

والموضوعية، فيجتمعان في الشبهة الموضوعية المسبوقة باليقين.

رابعها: عدم اجتماعهما مورداً، لاختصاص الاستصحاب بالشبهات البدوية،

والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله على محمد وآله باطناً وظاهراً.

والقرعة بالعلم بالحكم مع تردد موضوعه بين المتباينين .

وفيه: أنّ المعيار في لحاظ النسبة بين الدليلين هو معنى اللفظ مع الغض عن

القرائن الخارجية، ومن المعلوم أنّ كلاً من دليلي القرعة بالمعيار المزبور عام .

ثم إنّ ما ذكر في التدنيب من القواعد المهمة المبثلي بها مما ينبغي استقصاء البحث.

فيه، إلا أنّ اختلال الحال وتراكم الأهوال منعي عن ذلك، ولذا اقتصر على شرح

كلمات المصنف من بيان النسبة بينها وبين الاستصحاب، سائلاً منه سبحانه وتعالى

أن يوفقي عاجلاً للتعرض له مفصلاً في رسالة مستقلة [٥] .

[٥] لاحظ ما كتبه السيد المؤلف رحمته في قاعدة التجاوز في الجزء العاشر .

المقصد الثامن

في تعارض الأدلة والأمارات

تعارض الأدلة والأمارات

(١) هذا هو الصحيح المذكور في النسخة الأصلية المصححة بقلم المصنف رحمته بالتعبير بـ «مبحث التعادل والترجيح» كما في بعض نسخ الكتاب لعلّه من سهو الناسخ أو الطابع.

ثم إنّ في عبارة المتن جهات من البحث نتعرض لبعضها في التوضيح وبعضها في التعليقة.

فمنها: جعل مباحث التعادل والترجيح من مقاصد علم الأصول لا خاتمة مباحثه.
ومنها: أولوية التعبير ببحث تعارض الأدلة من التعبير ببحث التعادل والترجيح.
ومنها: إرادة معنى واحد من الأدلة والأمارات هنا أو إرادة معنيين.

وقبل التعرض لهذه الجهات لا بأس ببيان الوجه الموجب للبحث عن التعادل والترجيح، فنقول وبه نستعين: إنّهم الفقيه من تنقيح مباحث الأصول هو تحصيل الحجة على الحكم الشرعي، ولاريب في أنّ فعلية كل حجة - بمعنى جواز الاستناد

إليها في مقام الاستنباط - تتوقف على وجود مقتضى للحجية وفقد المانع عنها.
وتوضيحه: أن استنباط الحكم الشرعي من أخبار الآحاد - التي هي عمدة
أدلة الفقه - منوط بأمور:

الأول: حجية خبر الواحد، بأن يكون خبر العدل أو الثقة طريقاً لإحراز
صدور الحكم الشرعي من النبي والولي صلى الله عليهما وآلهما.

الثاني: ظهور الألفاظ الواردة في الخبر في معانيها وعدم إجمالها، كدلالة صيغة
«افعل» على الوجوب، ودلالة صيغة «لا تفعل» على الحرمة، ودلالة الجملة
الشرطية على المفهوم، وألفاظ العموم على العموم، وعدم دلالة الأمر الواقع عقيب
الحظر أو توهمه على الوجوب، وغير ذلك من الأمور المبحوث عنها في مباحث
الألفاظ الراجعة إلى تعيين صغريات الظهورات.

الثالث: حجية ظواهر الألفاظ بنحو الكبرى الكلية، سواء وردت في الكتاب
أم في السنة، في مقابل من يدعي اختصاص حجية الظواهر بمن قصد إفهامه، أو غير
ذلك.

الرابع: علاج تعارض الأخبار، لما يترأى من التناقض بين الأخبار المأثورة عن
الأئمة المعصومين عليهم السلام، خصوصاً في أبواب العبادات.

أمّا الأمر الأول، فيتكفله بحث خبر الواحد، إذ قد عرفت هناك وفاء الأدلة
- من الكتاب والسنة المتواترة إجمالاً والسيرة العقلائية المضادة شرعاً - بإثبات
اعتبار خبر الثقة أو الموثوق به.

وأمّا الأمر الثاني، فيتكفله العرف واللغة، وقد تقدم في مباحث الألفاظ جملة

وأما الأمر الثالث، فيبحث عنه في مسألة حجية ظواهر الألفاظ، وأن ظواهر الكتاب والسنة تكون حجةً في حقنا، كحجيتها في حق الموجودين في عصر التخاطب. وبتعامية هذه الأمور الثلاثة يتمّ المقتضي لحجية خبر الواحد، فإذا تصدّى المجتهد للاستنباط ولم يكن للخبر معارض، كان الخبر حجةً فعليةً أي منجزاً للواقع على تقدير الإصابة، ومعذراً عنه على تقدير الخطأ.

وإن كان للخبر معارض أو معارضات، لم يجز التمسك به إلا بعد علاج التعارض، وذلك لقصور أدلة حجية الخبر وظاهر الكلام عن شمولها لحال التعارض، بناءً على ما هو الحق من حجية الأمارات على الطريقية، وحينئذٍ يكون أحد الخبرين المتعارضين حجةً شأنيةً لا حجةً فعليةً، ومن المعلوم أن ما يصلح للاستناد إليه في مقام الاستنباط هو الحجة الفعلية لا الاقتضائية.

وتتوقف هذه الحجية الفعلية - في الأخبار المتعارضة - على قيام دليل ثانوي على حجية أحد الخبرين تعييناً أو تخييراً. وهذا المقصد الثامن يتكفل البحث عن هذا الدليل الثانوي، ويعين وظيفة الفقيه الذي يواجه الأخبار المتعارضة في كثير من الأبواب، ويلزم البحث حينئذٍ عن جهات:

منها: أن الأصل في تعارض الخبرين هو التخيير أو التساقط.

ومنها: حجية المتعارضين في المدلول الالتزامي أعني به نفي الثالث وعدمها.

ومنها: عدد المرجحات واعتبار الترتيب بينها، وعدمه.

ومنها: التعدّي عن المرجحات المنصوصة إلى كل ما يوجب أقربية أحد

المتعارضين إلى الواقع، وعدمه.

ومنها: حكم معارضة أكثر من خبرين ومسألة انقلاب النسبة. وغير ذلك مما

سيأتي بحثه في هذا المقصد إن شاء الله تعالى.

إذا اتضح ما ذكرناه - من شدة الحاجة إلى تنقيح مسائل تعارض الأدلة، لدخلها في الاستنباط - فلنعد إلى ما أردنا بيانه من الجهات الثلاث، فنقول:

أمّا الجهة الأولى: فمحصل الكلام فيها: أنه قد جعل جمع من الأصحاب المسائل الباحثة عن أحكام تعارض الأدلة في خاتمة مباحث علم الأصول، كما عدّها جمع من المقاصد، فمن الطائفة الأولى أصحاب المعالم والقوانين والفصول وشيخنا الأعظم رحمته، ففي المعالم والرسائل: «خاتمة في التعادل والترجيح»^١.

وفي القوانين: «خاتمة في التعارض والتعادل والترجيح»^٢.

وفي الفصول: «خاتمة في تعارض الأدلة»^٣.

ومن الطائفة الثانية: العلامة في محكي التهذيب والمحقق الرشتي في البدائع^٤ والمصنف رحمته.

والظاهر أن ما صنعه المصنف أولى، إذ البحث عنه بعنوان الخاتمة ربما يكون ظاهراً في خروجه عن مسائل علم الأصول، كخروج الأمور المبحوث عنها في المقدمة - كمسألة الاشتراك والصحيح والأعم والمشتق ونحوها - عن مسائل العلم، مع وضوح انطباق ضابط المسألة الأصولية عليه، فإن تعريف علم الأصول - سواء أكان هو «العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الكلية» أم كان هو «ما يبحث فيه عن عوارض الأدلة» أم غيرها - ينطبق على أحكام تعارض الأدلة، فلا وجه لجعلها

«١» معالم الدين، ص ٢٤٢؛ فرائد الأصول، ج ٤، ص ١١

«٢» قوانين الأصول، ج ٢، ص ٢٧٦

«٣» الفصول الغروية، ص ٤٣٥

«٤» بدائع الأفكار، ص ٤٠٦

خاتمة العلم. إلا إذا أُريد اختتام مسائل علم الأصول بها، لا خروجها عن حاقِّ مباحته.

وفي المقام احتمالٌ ثالث له وجهٌ وجيه، وهو ما نبّه عليه سيدنا الفقيه الأعظم الإصفهاني رحمته من أنه ينبغي جعل هذا المقصد الثامن تنمةً لمباحث حجية خبر الواحد، لرجوع البحث فيه إلى حجية الخبر المعارض وعدمها، كحجية خبر غير المعارض، فراجع تقرير بحثه الشريف ^(١).

وأما الجهة الثانية، فتقريبها: أنهم جعلوا عنوانَ هذه المباحث تارةً «التعادل والترجيح» بلفظ المفرد، أو «التراجيح» بصيغة الجمع، المذكورين في عدة من كتب الأصول، وأخرى «تعارض الأدلة» كما في المتن وعدة أخرى من العبارات. والظاهر أولوية التعبير الثاني من الأول، لأنَّ «تعارض الأدلة» عنوان جامع لكلِّ من المتعارضين المتعادلين في المزايا، والواحد أحدهما لمزية دون الآخر. ومع كون نفس الكلِّي - مع الغض عن خصوصيات أفراده - ذا حكم، فالأنسب جعل نفسه عنوان البحث دون أفراده، ومن المعلوم أنَّ لنفس التعارض أحكاماً، مثل كون الأصل فيه التساقت أو التخيير، ومثل أولوية الجمع بينهما مهما أمكن من الطرح، ونحوهما.

مضافاً إلى مناسبة هذا العنوان لما ورد في بعض أخبار العلاج أعني به مرفوعة زرارة التي فيها «الخبران المتعارضان».

ولعلَّ نظر المحقق القمي رحمته - في الجمع بين الألفاظ الثلاثة المذكورة - إلى التنبيه على تكفل هذا البحث لأحكام نفس الكلِّي وأفراده معاً، فثنا مَلَّ جيداً.

وأما الجهة الثالثة، فتقريبها: أنهم اصطَلحوا على تسمية الطريق المُعتبر في الأحكام بالدليل وفي الموضوعات بالأمانة، فخير الثقة إن كان مؤداه حكماً شرعياً كوجوب صلاة الجمعة كان الخبر دليلاً، وإن كان موضوعاً خارجياً - بناءً على اعتباره فيها - سُمِّيَ أمانةً، كسائر الطرق المثبتة للموضوعات كالبينة والإقرار. لكن الظاهر أن المقصود بهما في المتن أمر واحد، لأن موضوع البحث في باب التعارض هو الأخبار التي هي أدلة الأحكام، وعليه، يكون عطف «الأمارات» على «الأدلة» تفسيرياً.

فإن قلت: إن الفقيه كما يثبت له منصب الإفتاء بالأحكام الكلية، كذلك يثبت له التصدي للقضاء وفصل الخصومة، وحينئذٍ فكما يلزمه تعيين حكم الخبرين المتعارضين والشهرتين المتعارضتين في مقام الإفتاء، فكذلك يلزمه تعيين حكم البيئتين المتعارضتين من تقديم بيئة الداخل وعدمه. وعليه، يكون «تعارض الأدلة» للإشارة إلى وظيفته في مقام الإفتاء، و«تعارض الأمارات» إلى وظيفته في مقام القضاء، فلا يكون العطف حينئذٍ تفسيرياً. قلت: لا ريب في ثبوت المنصبين للفقيه، بل وغيرهما بناءً على عموم ولايته، لكن المقصود بالبحث في مسألة التعادل والترجيح هو إثبات حجية أحد الخبرين وعدمها، لا علاج تعارض مطلق الطرق حتى يندرج حكم تعارض البيئتين ونحوهما في هذا البحث (*).

(*): وهنا جهات أخرى كما قلنا آنفاً:

منها: أن «العرض» المناسب هنا هو كون الدليلين في رتبة واحدة من حيث شمول دليل الحجية لهما، فلا يكون لأحدهما تقدم رتبي كالعلية على الآخر.

وأما «العرض» بمعناه اللغوي وهو الإظهار، فإرادته في المتعارضين، بدعوى «أن كلاً من الخبرين يظهر نفسه للآخر» خالية عن المناسبة، ضرورة أن هذا الإظهار ثابت في الحجج وغيرها من الأصول غير المعترة كالمسببية والروايات الضعاف التي يقطع بعدم حجيتها حتى بدون التعارض، مع وضوح كون الموضوع في باب التعارض خصوص الخبرين الجامعين لشرائط الحجية، وانحصار المانع عن شمول دليل الاعتبار فعلاً لهما بوجود التعارض فقط، وعدم كون تعارض الخبرين من صغريات تعارض الحججة واللاحجة.

فالمستحصل: أن المراد بتعارض الدليلين هو الدليلان اللذان يكونان في رتبة واحدة بأن لا يكون أحدهما في طول الآخر ومعلولاً له.

نعم، للإظهار مناسبة إن أُريد به إبراز مفاد كل من المتعارضين بنحو الإنجاز وإيجاد المراد، حيث إن كلاً منهما في مقام إبراز مفاده في نظام الوجود، فإطلاق الإظهار حينئذ لا بأس به، إذ المفروض قابلية كل منهما للحججة، والمانع عن فعليتها هو التعارض.

وأما العرض الذي هو أحد أبعاد الجسم في مقابل الطول والعمق، فالظاهر أنه لا مناسبة بينه وبين المعنى المقصود من تعارض الأدلة، وإن قيل بها، بتقريب: «إن كلاً من المتعارضين في عرض الآخر من حيث الدليلية والحججة».

لكن هذا البيان أقرب إلى ما ذكرناه - إن لم يكن عينه - من إرادة وحدة المتعارضين رتبةً وعدم عليّة أحدهما للآخر، والأمر سهل.

ومنها: أن «التعارض» عنوان عام يشمل الروايتين المتعارضتين وغيرهما، كتعارض الآيتين والفتويين والإجماعين والشهرتين ونحو ذلك. لكن لما كان موضوع الأخبار العلاجية خصوص الروايات المتعارضة أوجب ذلك تخصيص البحث بتعارض الأخبار.

ومنها: أن حقيقة التعارض هي التزاحم في مقام التشريع أندي هو فعل الشارع .
 والوجه في هذا التعارض هو تزاحم الملاكات الداعية إلى الجعل ، كما إذا اقتضى فعلٌ
 من جهة تشريع الوجوب له ، ومن أخرى تشريع الحرمة له ، وهذا هو التزاحم الأمري
 المصطلح عليه بالتعارض . وأما التزاحم المأموري المصطلح فهو التزاحم في مقام
 الامتثال بعد تشريع الحكّمين بلا مانع ، وعجز المكلف عن امتثالهما ، كوجوب إنقاذ
 الغريقين وإطفاء الحريقين ونحوهما .

ومن هنا يظهر وجه اعتبار واجدية كل من الخبرين المتعارضين لشرائط الحجية ،
 للزوم وجود المقتضي لجعل الحكم في كل منهما . وبه يخرج اشتباه الحجة بغير الحجة
 عن باب التعارض ، كما مرّ آنفاً .

ومنها: أن التعارض - سواء فسّر بتنافي مدلولي الدليلين أم بتنافي الدليلين في
 مقام الدلالة - صفة لنفس الدليلين كما في بعض الأخبار العلاجية ، لوضوح أن الدليل
 مجموع الحاكي والمحكي ، فالتعارض صفة لنفس الدليلين ولو باعتبار منافاة
 مدلوليهما ، كتعارض شخصين على شيء يريد أحدهما ولا يريد الآخر ، فإنه يصدق
 عليهما أنّهما متعارضان باعتبار التنافي بين مراديهما .
 وعليه ، فالوصف بحال المود ، ف لا بحال المتعلق .

فصل ١١

التعارض هو تنافي^{٢)}

تعريف التعارض

١) الغرض من عقد هذا الفصل تعريف التعارض الذي هو موضوع الأحكام الآتية في هذا المقصد، ثم بيان ما يترتب على هذا التعريف من عدم شموله لموارد الجمع الدلالي والتوفيق العرفي، مما يكون بين المدلولين منافاة وتمانع لكن ليس بين نفس الدليلين تمانع، والصور الرئيسية التي ادّعى المصنف عدم صدق تعريف التعارض عليها ثلاث:

الأولى: موارد حكومة أحد الدليلين على الآخر.

الثانية: موارد التوفيق العرفي بين الدليلين بالتصرف في أحدهما تارةً، وفي كليهما أخرى.

الثالثة: موارد حمل أحد الدليلين على الآخر، كما في النص والظاهر والقرينة وذي القرينة. وسيأتي تفصيلها إن شاء الله تعالى بعد الفراغ من تعريف التعارض.

٢) اعلم أن الموجود في كلمات القوم في تعريف التعارض عناوين ثلاثة:

أولها: وهو المنسوب إلى المشهور « تنافي المدلولين على وجه التناقض أو

التضاد» ففي القوانين: «تعارض الدليلين تنافي مدلوليهما»^١.

وفي الفصول: «تنافي مقتضاها»^٢.

ثانيها: ما أفاده شيخنا الأعظم رحمته بقوله: «و غلب في الاصطلاح على تنافي

الدليلين وتمانعهما باعتبار مدلولهما...»^٣.

ثالثها: ما أفاده الماتن. ولاريب في مغايرة تعريف المصنف لما أفاده المشهور،

وفي مغايرته لتعريف شيخنا الأعظم تأمل سيأتي بيانه.

وتحقيق ما أجمله المصنف هنا، ووجه عدوله عن تعريف المشهور منوط

بالبحث في مقامين، الأول: في توضيح الألفاظ الواردة في التعريف.

الثاني: في الفرق بين تعريف المشهور وتعريف الماتن، ووجه عدوله عنه.

أمّا المقام الأول: فنقول فيه: إنّ الكلمات المحتاجة إلى البيان هي التنافي

والدلالة والتناقض والتضاد.

أمّا التنافي فهو كالتعارض على وزن «التفاعل» من النفي، والنفي في اللغة هو

الطرد والدفع^٤، وهذا المعنى هو المقصود في باب التعارض، لأنّ كل واحد من

المدلولين ينفي الآخر ولو بالدلالة الالتزامية الشرعية كما سيظهر، أو لأنّ كل واحد

من الدليلين يطرد الآخر ويزاحمه في حجيته الفعلية.

لكن التعارض أخصّ من التنافي، لأنّ التنافي - وهو عدم الاجتماع في

١) قوانين الأصول، ج ٢، ص ٢٧٦

٢) الفصول الغروية، ص ٤٣٥

٣) فرائد الأصول، ج ٤، ص ١١

٤) مجمع البحرين، ج ١، ص ٤١٨

الوجود - بالذات يتحقق في المدلولين المتمانعين كالوجوب والحرمة، أو الوجوب وعدمه، ولا يصدق التعارض على هذا التمانع، فلا يوصف الوجوب والحرمة بأتهما متعارضان وإن وُصفا بأتهما متنافيان، بل يوصف ما دلّ على الوجوب وما دلّ على الحرمة بالمعارضة، فيقال: «تعارض الخبران» ولا يقال: «تعارض الحكمان» فالتعارض من أوصاف الدالّ - بما هو دالّ - بالذات لا بالعرض.

وأما كلمة «الدلالة» ففيها جهتان:

الأولى: أنها تطلق على معنيين:

أحدهما: الحكاية والكشف، وهذا في مقابل الكلام المجمل، فالدلالة متقومة بالظهور.

والآخر: الحجية، أي ظاهر الكلام المتصف بالحجية.

وبعبارة أخرى: يراد بالدلالة ظاهر خصوص الدليل، دون غيره مما لا يكون دليلاً.

ومعنى التنافي في الدلالة هو تمنع الدليلين المتعارضين في الاندراج تحت دليل الاعتبار، فإذا دلّ أحدُ الخبرين على وجوب جلسة الاستراحة، والخبر الآخر على عدم وجوبها، امتنع شمولُ أدلة حجية خبر الثقة لكليهما، لامتناع التعبد بالمتناقضين، الموجب لبطلان اقتضاء دليل الاعتبار الحجية الفعلية لكل منهما بعينه، للزوم اجتماع النقيضين، ولأحدهما المعين، لكونه ترجيحاً بلا مرجح، فيزاحم كل منهما الآخر في الحجية الفعلية وفي شمول عموم أدلة الاعتبار له، وهذا هو التنافي في الدلالة.

والشاهد على إرادة هذا المعنى من «الدلالة» لا مطلق الكشف والحكاية هو تصريح المصنف فيما سيأتي بعدم التعارض في موارد الجمع الدلالي كالعالم والخاص

المنفصل عنه، لوضوح أنّ الخاص المنفصل لا يصادم ظهور العام في عمومه، وإتما يزاحمه في حجته بالنسبة إلى مورد الخاص. فلو كان المناط في تنافي الدالتين اختلاف ظهورهما لزم إدراج موارد الجمع الدلالي وتقديم أقوى الحجتين على الأخرى في تعريف التعارض، مع أنّه لا ريب في خروجها عنه. وينحصر وجه خروجها عنه في إرادة الحجة من الدلالة، إذ لا تمنع بين حجية كلٍّ من العام والخاص. نعم، لا ريب في أنّ المنسب من كلمة الدلالة هو الحكاية والكشف لا الحجية، إلّا أنّ مقصود الماتن منها هو الحجية، فإنّه **تَبَيَّرَ** جعل التعارض من حالات الدليل لا من عوارض المدلول.

الجهة الثانية: أنّ المراد بالدلالة ليست هي خصوص الدلالة اللفظية المنحصرة في المطابقة والتضمنية والالتزامية، بل المراد بها مطلق ما كان حجةً ولو لم ينطبق عليه ضابطُ الالتزام من اللزوم العقلي كما في العمى والبصر، أو العرفي كما في جود حاتم الطائي.

ويشهد لهذا التعميم ما أفاده بقوله: «عرضاً» وصرّح به في الحاشية من درج العلم الإجمالي بكذب أحد الخبرين - مع تعدد موضوعيهما - في موضوع التعارض^(١). وأمّا كلمة التناقض فواضحة، لأنّها عبارة عن تقابل السلب والإيجاب في شيء واحد، واعتبر في استحالته اجتماع الوحدات الثمانية أو الأزيد منها.

وأمّا كلمة «التضاد» فقد قسم المصنف التضاد إلى الحقيقي والعرضي، ولكن المشهور أرادوا به التضاد الحقيقي خاصة كالتناقض، حيث لم يوصفه بالحققيقي والعرضي.

وكيف كان، فالتضادّ الحقيقي كالتناقض يشترط فيه اتحاد الموضوع كاجتماع الوجوب والحرمة في فعل واحد. والتضاد العرّضي لا يعتبر فيه اتحاد الموضوع، بل يمتنع تحقق أمرين وجوديين في موضوعين في نظام الوجود، كما سيأتي مثاله في موارد العلم الإجمالي بكذب أحد الدليلين.

ثم إنّ المعتبر من اتحاد الموضوع في التناقض والتضاد الحقيقي - كما أفاده في الحاشية ^(١) - هو الاتحاد في الجملة، ليشمل التعارض التبايني، والعموم والخصوص المطلق، والعموم والخصوص من وجه، كما سيأتي.

هذا شرح الألفاظ الواردة في تعريف المصنف للتعارض.

وقد ظهر بما ذكرناه: أنّه تعريف جامع لأفراد التعارض، ومانع للأغيار أي لموارد التوفيقات العرفية.

وأما المقام الثاني - وهو الفرق بين تعريف التعارض بما أفاده المشهور والمصنف ووجه عدوله عنه - فنقول: أمّا الفرق بين التعريفين فهو: أنّ ظاهر تعريف المشهور كون التعارض من صفات المدلولين، وكون توصيف الأمارتين والدليلين بالتعارض توصيفاً بحال المتعلّق، كما ورد التصريح به في كلمات بعضهم كالمحقق السيد علي القزويني ^(٢)، فيصح حينئذٍ جعل التعارض وصفاً للدليلين، لأنّه كتوصيف اللفظ بالكليّة والجزئية مع كونهما من أوصاف المعاني والمفاهيم لا الألفاظ.

وظاهر تعريف المصنف رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أنّ التعارض وصفٌ لنفس الدليلين كالتخبرين اللذين وُصِفَا بالتعارض في بعض نصوص الباب، كقوله: «إذا ورد عنكم الخبران

(١) حاشية الرسائل، ص ٢٥٦

(٢) حاشية القوانين، ص ١٩٦

المتعارضان» ومنشأ هذا التنافي في الحجية هو تمناع المدلولين، فيكون الوصف بحال الموصوف حقيقةً، إذ الموصوف بالتعارض يكون نفس الأمارتين كالحبْرين لا مدلوليهما، غاية الأمر أن تنافي المدلولين حيثية تعليلية واسطة ثبوتية لتوصيف الدليلين بالتعارض، كوساطة النار لحرارة الماء، فإن قولنا: «الماء حارٌّ» حمل حقيقي وإسناد إلى ما هو له.

وهذا بخلافه على تعريف المشهور، فإن تنافي المدلولين فيه حيثية تقييدية في تعارض الأمارتين، ويكون واسطَةً في عروضه على الدليلين، كوساطة حركة السفينة لحركة الجالس فيها، فإنه يصح سلبها عن الجالس فيها حقيقةً، إذ المتحرك هو السفينة دون جالسها، إلا بناءً على معنى آخر للحركة غير مقصود عرفاً. هذا تقريب الفارق بين تعريف المصنف والمشهور.

وأما وجه عدوله عن تعريف المشهور فأمران، اقتصر في المتن على ذكر واحدٍ منهما، وتعرض لكليهما في الحاشية في مقام تحسين تعريف الشيخ للتعارض: أحدهما: ما تقدّم آنفاً من أنه لو كان التعارض «تنافي المدلولين» كما أفاده المشهور، كان التعارض وصفاً لمتعلق الدليلين لأنفسهما. ولو كان التعارض ما أفاده الشيخ من «أنه تنافي الدليلين باعتبار تنافي المدلولين» كان التعارض وصفاً لنفس الموصوف أعني به الدليلين، وكان منشأ تنافيهما تمناع مدلوليهما، فيسري التنافي من المدلولين إلى الدالّين^(١).

ثانيهما - وهو العمدة - أن تعريف المشهور يعمّ موارد الجمع الدلالي والتوفيق العرفي، مع أنه لا ريب في عدم إجراء أحكام التعارض - من التوقف والترجيح

والتخيير - عليها.

وهذا بخلاف تعريف التعارض بتنافي الدليلين. وتوضيحه: أن تنافي الدليلين قد يكون بدوياً زائلاً بالتأمل، بحيث لا يتحيرّ العرف في الجمع بينهما والعمل بهما، وقد يكون مستقراً لا يرى العرف سبيلاً إلى الجمع بينهما. والظاهر أن موضوع الأخبار العلاجية والأبحاث الآتية هو التعارض المستقر الذي يوجب استمرار تحيّر العرف في الجمع بين المتعارضين، كما إذا كان أحدهما يأمر بشيء والآخر ينهى عنه.

وعلى هذا، فالتعريف المناسب لهذا الموضوع المأخوذ في أخبار العلاج هو أن يقال: «التعارض تنافي الدليلين» لا تعريفه بـ «تنافي المدلولين» لأن تعريف المشهور يشمل كل دليلين متنافيين مدلولاً وإن لم يكن بينهما منافاة دلالةً واثباتاً - أي في مقام الحجية - كما إذا كان بينهما حكومة أو جمع عرفي على أنحاءه، فلا بدّ من إجراء أحكام التعارض عليهما من التخيير أو الترجيح، مع أنه ليس كذلك، لخروجهما عن باب التعارض.

و هذا بخلاف تعريف المتن، فإنه لا يشمل مثل هذين الدليلين. ولنذكر شاهدين على الدعوى المتقدمة.

الأول: موارد حكومة أحد الدليلين على الآخر، نظير ما دلّ على حكم الشكوك في الركعات مثل قوله عليه السلام: «إذا سهوت فابن على الأكثر»^(١) وما دلّ على نفي الشك عمّن كثر شكّه، كالنصوص الآمرة بالمضي، وأنه: «لا شكّ لكثير الشك»^(٢) فإنّ مدلولي هذين الدليلين متنافيان، بمقتضى تقابل الموجبة الكلية مع السالبة الجزئية،

«١» وسائل الشيعة، ج ٥، ص ٣١٨، الباب ٨ من أبواب الحلل الواقع في الصلاة، الحديث: ٣

«٢» المصدر، ص ٣٢٩، الباب ١٦ من أبواب الحلل

فالخطاب الأوّل المثبت للحكم يشمل كثير الشك وغيره، والخطاب الثاني النافي للحكم مخصوص بكثير الشك، فيتصادم المدلولان - في كثير الشك - بالنفي والإثبات. ومقتضى تعريف المشهور إجراء أحكام التعارض عليهما، لأنهما دليان متنافيان بحسب المدلول، مع أنّه لا ريب - عند الجميع - في عدم عدّه هذين الدليلين من المتعارضين.

والوجه في عدم تعارضهما عدم تنافيهما في مقام الدلالة والحجية، فإنّ الدليل الحاكم شارح ومبيّن للمراد الجدّي من الدليل المحكوم، كما سيأتي توضيحه في (ص ٤٠٦).

وعليه، فلا محذور في شمول دليل حجية خبر الثقة لكلا الخبرين المتقدمين. وينحصر التخلّص عن هذا النقض - الوارد على تعريف المشهور للتعارض - في العدول إلى تعريف المتن.

الثاني: موارد الجمع الدلالي، كما إذا ورد «أكرم الأمراء ولا تكرم زيدا» الأمير «لتمانع المدلولين في «زيد الأمير» بالنفي والإثبات، لاقتضاء الأمر بإكرام الأمراء - على نحو العام الاستغراقي - مطلوبة إكرامه، واقتضاء النهي مبغوضيته، فيندرجان في باب التعارض بناءً على تعريف المشهور له، ويخرجان عنه بناءً على تعريف المصنف، وذلك لعدم تنافيهما دلالةً، لكون الثاني - لأخصّيته - مخصّصاً وقرينةً على عدم إرادة «زيد» من العام.

والحاصل: أنّ تعريف المشهور ينتقض بموارد الحكومات والتوفيقات العرفية، لتحقق التنافي بين المدلولين أو المداليل، مع عدم إجراء أحكام التعارض - من التخيير والترجيح - على هذه الموارد قطعاً، فيتعيّن تعريف التعارض «بالتنافي في مرحلة

الدلالة والإثبات» كي لا يرد النقض المزبور.

هذا ما يتعلق بتوضيح ما أفاده المصنف من تعريف التعارض، ووجه عدوله عن تعريف المشهور.

وإمّا تعريف شيخنا الأعظم رحمته للتعارض، فهو إمّا ملحق بتعريف المشهور، وإمّا متحد مع تعريف الماتن، كما سيأتي بيانه في التعليقة إن شاء الله تعالى.

(١) تنافي الدليلين إمّا أن يكون بحسب المدلول المطابقي وطرده كل منهما لتمام ما يدلّ عليه الآخر، وإمّا أن يكون بحسب المدلول التضميني أي تمنع الدليلين في بعض مدلوليهما، وإمّا أن يكون بحسب المدلول الالتزامي.

فالأوّل - وهو التنافي في المدلول المطابقي - أظهر مصاديق التعارض، نظير ما دلّ على استحباب القنوت في ركعتي الشفع، وما دلّ على عدم استحبابه فيهما. ونظير ما دلّ على انفعال البئر والماء القليل بملاقة النجاسة، وما دلّ على عدم انفعالهما بها. ويصدق تعريف «التعارض» عليهما، سواء أكان بمعنى تنافي المدلولين أم تنافي الدليلين في مقام الإثبات.

والثاني - أي التنافي في المدلول التضميني - نظير العامّين من وجه، وهو كثير في الأخبار، فمنها ما قيل: من تعارض قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أفضل صلاة المرء في بيته إلّا المكتوبة»^١ مع قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «صلاة في مسجدي هذا تعدل ألف صلاة فيما عداه إلّا المسجد الحرام»^٢.

ووجه التعارض واضح، فإنّ الأفضل للمتفكّل بمكة والمدينة الصلاة في داره

«١» مسند أحمد، ج ٥، ص ١٨٢

«٢» وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٥٤٤، الباب ٥٧ من أبواب أحكام المساجد، الحديث: ٧

بمقتضى إطلاق الخبر الأوّل، كما أنّ الأفضل له هو الإتيان بالنافلة في أحد المسجدين بمقتضى إطلاق الخبر الثاني الشامل للمكتوبة والنافلة، فمورد الاجتماع هو التنفّل في المسجدين.

والتالث - أي التنافي في المدلول الالتزامي - يجري في الالتزام الشرعي تارةً، وفي الالتزام العقلي أخرى.

أمّا الدلالة الالتزامية الشعوية، فكما إذا دلّ دليل على وجوب القصر في أربعة فرائض، ودلّ دليل آخر على وجوب الصوم فيها، فإنّهما من حيث المدلول المطابقي لا منافاة بينهما، لتعدد الموضوع. لكن الملازمة الشرعية بين الإفطار والقصر الثابتة بدليل خارجي - وهو قوله ﷺ: «إذا قصّرت أفطرت، وإذا أفطرت قصّرت»^{١)} - أوجبت التنافي بينهما، وحينئذٍ فما يدل على وجوب القصر ينفي التزاماً وجوب الصوم، كما أنّ ما يدل على وجوب الصوم ينفي التزاماً وجوب القصر.

وأمّا الدلالة الالتزامية العقلية، فكما إذا دلّ دليل على وجوب شيء، فإنّه يدل بالالتزام العقلي على وجوب ما يتوقف عليه، وإذا ورد ما يدل على عدم وجوب تلك المقدمة دلّ على عدم وجوب ذلك الشيء لا محالة مع فرض بقاء التوقف، فيتعارضان من حيث الدلالة الالتزامية العقلية^{٢)}.

١) باختلاف أخبار الحبوة في مقدارها من كونه سبعة أو أربعة أو ثلاثة أو اثنين^{٣)}، فإنّه لما كانت الروايات في مقام تحديد الحبوة، فلا محالة يقع التعارض بينها،

١) «سائل الشيعة، ج ٥، ص ٥٢٨، الباب ١٥ من أبواب صلاة المسافر، الحديث: ١٧

٢) «بحر الفوائد، ج ٤، ص ٤

٣) «سائل الشيعة، ج ١٧، ص ٤٣٩ إلى ٤٤١، الباب ٣ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد

بحسب ^١ الدلالة ومقام ^٢ الإثبات، على ^٣ وجه التناقض

لأنّ كلّاً منها ينفي بالدلالة الالتزامية الناشئة من التحديد - الظاهر في المحصر - ما يثبتته الآخر، فراجع.

وكروايات العارية، فإن بعضها ينفي الضمان فيها مطلقاً ^١، وبعضها ينفيه إلا في عارية الذهب والفضة ^٢، من غير فرق في ذلك بين المسكوك وغيره، وبعضها ينفيه إلا في عارية الدرهم، فإنه مضمون على المستعير مطلقاً، سواء شرط عليه الضمان أم لا ^٣، وبعضها ينفيه إلا في عارية الدنانير، سواء اشترط الضمان على مستعيرها أم لا ^٤. وسيأتي تفصيل تعارض أكثر من دليلين في مسألة انقلاب النسبة إن شاء الله تعالى.

(١) متعلق بـ «تتافي» يعني: أن التعارض وصف الأدلة لا المدليل، وقد تقدم بيانه عند توضيح الوجه الثاني من وجهي عدول المصنف عن تعريف المشهور.

(٢) الظاهر أنه عطف تفسيري للدلالة، المراد بها الحجية التي يثبت بها الحكم الشرعي.

(٣) الظاهر أنه متعلق بمحذوف مثل «كائناً» ونحوه، وليس متعلقاً بالتنافي، وغرضه من قوله: «على وجه التناقض أو التضاد» بيان منشأ تعارض الدليلين في مرحلة الإثبات، لا بيان كيفية تعارض نفس الدليلين من أنه على وجه التناقض تارةً، وعلى وجه التضاد أخرى.

«١» وسائل الشريعة، ج ١٦، ص ٢٣٦، الباب ١ من أبواب كتاب العارية، الحديث: ٣

«٢» المصدر، ص ٢٣٩، الباب ٣، الحديث: ٢

«٣» المصدر، ص ٢٤٠، الحديث: ٣

«٤» المصدر، ص ٢٣٩، الحديث: ١

وتوضيحه: أن «التعارض» وإن كان وصفاً لنفس الدليلين - لا وصفاً للمدلولين - كما مرّ مشروحاً، لكن الواسطة الثبوتية لتعارض الخبرين هي تنافي المدلولين، ومن المعلوم أن تنافي المدلولين يكون بنحو التناقض تارةً، كما في دلالة أحدهما على وجوب شيءٍ والآخر على عدم وجوبه، ويكون بنحو التضاد أُخرى، كما في دلالة أحدهما مثلاً على استحباب صلاة العيدين جماعةً في عصر الغيبة، ودلالة الآخر على حرمتها، بناءً على تضاد الحرمة والاستحباب.

ويشهد لما ذكرناه - من أن مراد المصنف بيان منشأ التعارض، لا جعل التناقض والتضاد في نفس الحجية، حتى يُشكل بما سيأتي بيانه في التعليقة من كون التعارض في الحجية على وجه التضاد دائماً، كما أفاده شيخنا المحقق العراقي رحمته - تعبيره في الفوائد، قال فيها: «التعارض وإن كان هو تنافي الدليلين بحسب المدلول، للتناقض أو التضاد بين المدلولين»^(١). فإنه وإن دلّ على عدم كون التعارض تنافي المدلولين كما زعمه المشهور، بل هو تعارض الدليلين، لكن منشأ تعارض الدليلين تناقض مدلوليهما تارةً، وتضادهما أُخرى.

ويستفاد هذا من عبارة الحاشية أيضاً، قال فيها: «و لا ينافي ذلك - أي كون التعارض وصفاً قائماً بنفس الدليلين - كونُ المنشأ تنافي المدلولين، لسراية التنافي إليهما بما هما دليلان...»^(٢) (*).

(*): أورد شيخنا المحقق العراقي رحمته وغيره على تعريفي المشهور والمصنف بما

«١» الفوائد المطبوعة مع حاشية الرسائل، ص ٣٢٤

«٢» حاشية الرسائل، ص ٢٥٥

محصّله: أمّا الإشكال على تعريف المشهور، فبلزوم الاقتصار على قيد التناقض، إذ بعد تعميم المدلول للمدلول الالتزامي يكون تمناع المدلولين دائماً على وجه التناقض وإن كانا دالّين بالمطابقة على حكمين متضادين كالوجوب والحرمة، إلّا أنّهما دالّان على أمرين متناقضين بالالتزام.

وأما الإشكال على تعريف المصنف، فبلزوم إلغاء قيد التناقض، فإنّ المدلولين وإن كانا متناقضين، لكن لما كان التعارض في مرحلة الحجية - وهي أمر وجودي - فلا وجه حينئذٍ لتوسعة التنافي بكونه على وجه التناقض^١.

لكنه لا يخلو من غموض، وذلك أمّا ما أورد على تعريف المشهور، فالظاهر - كما ذكرناه في التوضيح - أنّ أخذ قيد «التضاد» مع دلالة «التناقض» عليه، إنّما هو للزوم كون الحدّ تاماً في وفائه بالحدود وكونه أجليّ منه. والاقتصار على كلمة «التناقض» باعتبار دلالته الالتزامية على ما لو كان تقابل الحكمين بالتضاد بعيد عن قانون التعريف.

وأما الإشكال على تعريف الماتن - بالاقتصار على كلمة التضاد وإلغاء قيد التناقض - فقد تقدّم بيانه في التوضيح من أنّه ناظر إلى تناقض المدلولين تارةً وتضادّهما أخرى، وليس ناظراً إلى تنافي الحجيتين حتى يكون بنحو التضاد دائماً.

وأما توجيه أخذ التناقض في تعريف الماتن «فيما دلّ أحد الخبرين على وجوب شيء والآخر على عدمه بلحاظ استحقاق العقوبة على الترك وعدم استحقاقه، فإنّهما متناقضان»^٢، فلا موجب للالتزام به، بعد ما عرفت من كلام المصنف في الفوائد.

«١» نهاية الأفكار، ج ٤، ص ٣٧٢

«٢» نهاية الدراية، ج ٦، ص ٢٧٤

أو التّضاد^١ حقيقةً أو عَرَضاً^٢،

(١) الوجه في زيادة قيد «التضاد» وعدم الاقتصار على «التنافي بنحو التناقض» هو: أن التنافي الذي فُسِّرَ به التعارض لما كان موهماً لاختصاص التعارض بالتناقض - لأن مقتضى التنافي هو النفي والرفع الذي هو نقيض كل شيء - دعا الشيخ والمصنف وغيرهما عليه السلام إلى أخذ قيد «التضاد» في تعريفه ليعمّ «التعارض» مطلقاً التمانع بين المداليل.

ودعوى عدم الحاجة إلى قيد «التضاد» لأن الدليلين الدالين على المتضادين بالمطابقة يدلان على المتناقضين بالدلالة الالتزامية، فتقييد التنافي بالتناقض كافٍ في عموم التعريف للمتضادين، غير مسموعة، لعدم ثبوت كفاية الدلالة الالتزامية في الحدود إن لم يكن اللازم من البيّن بالمعنى الأخصّ، لبناء الحدّ على تعريف الحدود ورفع الحفاء عنه.

(٢) هاتان الكلمتان متعلقتان بقوله: «التضاد» فالمقصود أن التنافي على وجه التضاد إما حقيقي وإما عرضي. وقد عرفت أن فرض التعارض في موارد التضاد العرضي فارق آخر بين تعريف المصنف والمشهور للتعارض، فإنهم اقتصروا على

مع أن شيئاً من استحقاق المؤاخذة وعدمه ليس مدلول الخبرين، بل هو أثر الحكم الإلزامي، والظاهر إناطة التعارض بنفس مؤدّي الدليلين، لا بلازمهما وما يترتب عليهما من استحقاق المؤاخذة، فإن موضوع الأخبار العلاجية المذكور فيها هو الخبران المتعارضان، وإرجاع الخبرين إلى استحقاق العقوبة وعدمه كما ترى. هذا، مضافاً إلى اختصاص هذا التوجيه بالخبرين الدالين على الحكمين الإلزاميين، وعدم شموله لسائر الأخبار المتعارضة.

التضاد الحقيقي، ولذا قال شيخنا الأعظم رحمته بعد تعريف التعارض: «و كيف كان، فلا يتحقق إلا بعد اتحاد الموضوع، وإلا لم يمتنع اجتماعهما» ولكن المصنف رحمته فرَضَ قسمين للتضاد، قال في الحاشية ذيل كلمة «التضاد» ما لفظه: «حقيقةً، بأن يمتنع واقعاً اجتماعهما ولو بحسب الشرع، أو علماً، بأن علم إجمالاً كذب أحدهما ... الخ»^(١).

وكيف كان، فالمراد بالتضاد الحقيقي هو تنافيهما بحسب مفهومهما لا بسبب أمر خارجي، كما عرفت في مثال استحباب الجماعة في صلاتي العيدين وحرمتها. والمراد بالتضاد العرضي هو تمنع الدليلين بسبب أمر خارجي مانع عن شمول دليل الاعتبار لهما، كالعلم الإجمالي بكذب أحد الخبرين، من دون أن يكون بين نفس المتعلقين ولا حكميهما - اللذين علم إجمالاً بكذب أحد الخبرين الدالين عليهما - تناقض ولا تضاد.

وقد عدّ المصنف له في الحاشية صورتين، فقال بعد عبارته المتقدمة آنفاً: «بأن علم إجمالاً كذب أحدهما، كتعارض دليلي الظهر والجمعة يومها، والقصر والإتمام في بعض الموارد. وكذا لو علم إجمالاً كذب أحد الخبرين، ولو كان أحدهما في أبواب الطهارات والآخر في الديّات».

أمّا الصورة الأولى، فقد مثل المصنف لها بتعارض دليلي الظهر والجمعة يومها، والقصر والإتمام في بعض الموارد.

وأما الصورة الثانية، فكما إذا دلّ أحد الخبرين على انفعال البئر بملاقاة النجاسة، ودلّ الآخر على استحباب الوضوء نفسياً، فإنه لا تنافي ذاتاً بين مدلولي

بأن^١ علم كذب أحدهما إجمالاً مع عدم امتناع اجتماعهما أصلاً^٢.

هذين الدليلين، لتعدد موضوع الحكمين، ولم تثبت ملازمة بينهما كما ثبتت بين القصر في الصلاة والإفطار. لكن العلم الإجمالي بكذب أحدهما يمنع عن حجيتها معاً كالدليلين المتناقضين والمتضادين. ولو لم يكن هذا العلم الإجمالي لم يكن مانع عن حجيتها معاً.

والمتحصل من كلام المصنف في تعريف التعارض هو: أن التعارض يوصف به الأدلة لا المداليل، يعني تمنع الدليلين في شمول دليل الاعتبار لهما، وهو منحصر في صور ثلاث:

الأولى: أن يكون منشأ تعارض الدليلين تناقض مدلوليهما كالوجوب وعدمه.

الثانية: أن يكون منشؤه تضاد المدلولين حقيقة كالوجوب والحرمة.

الثالثة: أن لا يكون منشؤه تنافي المدلولين أصلاً، بل العلم الإجمالي بكذب أحد

المتعارضين أوجب التعارض بين الدليلين وعدم شمول دليل الاعتبار لهما، ويطلق على هذا القسم: التعارض بالعرض.

(١) هذا تفسير للتضاد العرضي، وقد عرفت انطباقه على صورتين كما نقلناه

عن الحاشية، ومثل كثير من الأصوليين للعلم الإجمالي بكذب أحد الدليلين بنظائر، مثل استحباب الوضوء وانفعال ماء البئر (※).

(٢) يعني: لا عقلاً ولا شرعاً. لكنّه على هذا التعميم يخرج عن التعارض

موضوعاً وحكماً، فالأولى إسقاط كلمة «أصلاً» أو إبدالها بـ «عقلاً» حتى تندرج صورة العلم الإجمالي في باب التعارض حكماً، كما سيأتي في التعليقة.

(※) لعلّ الأولى التمثيل للتعارض بالتضاد العرضي - الذي هو خارج حقيقة عن

التعارض، وداخل فيه عرضاً أي لدليل خارجي - بالصورة الأولى من هاتين الصورتين،

وهي مثال صلاتي الظهر والجمعة، حيث إنّه لا تنافي بينهما بعد تعددهما موضوعاً، وإمكان تشريع الوجوب لهما معاً، لكن الشارع لمّا لم يوجب يوم الجمعة إلّا إحداهما، فكلٌّ من دليليهما يثبت مؤداه مطابقةً، وينفي مؤدَى الآخر التزاماً، فيثبت التناقض بينهما بالدلالة الالتزامية. فدلّيل وجوب الظهر يدلّ مطابقةً على وجوبه، والتزاماً على عدم وجوب الجمعة، وكذا العكس. ومن المعلوم أنّ هذا التناقض نشأ من الدليل الخارجي القائم على وحدة الفريضة في ظهر يوم الجمعة. كما أنّ تضاد المتعلقين نشأ أيضاً من هذا الدليل الخارجي، إذ لا تضاد حقيقةً بينهما، والتضاد لم ينشأ إلّا من وحدة التكليف.

ونظير هذا المثال الماء القليل المنتحس المتمم كراً بطاهر، فإنّه لا مانع عقلاً من نجاسة المتمم وطهارة متممه، لاستصحابهما. إلّا أنّه ادّعى الإجماع على عدم كون الماء الواحد محكوماً بحكمين، فتأمل.

وبالجملة: فبسبب الدليل الخارجي تندرج نظائر دليلي الظهر والجمعة في التعارض، إذ به يتحقق التنافي بينهما، وهو التناقض الناشئ من الدلالة الالتزامية، ويجري عليهما أحكام التعارض.

وأما التمثيل لهذا القسم - أي العلم الإجمالي بكذب أحد الدليلين - بمثل انفعال البئر واستحباب الضوء نفسياً - ففيه: أنّه وإن كان في نفسه صحيحاً، لكنه أجنبي عن باب التعارض، ضرورة أنّ مجرد العلم الإجمالي بكذب أحد الدليلين لا يوجب تناقضاً ولا تضاداً في المتعلقين ولا في حكميهما حتى يصدق عليهما تعريف التعارض، فإنّ صدقه على الدليلين منوط بتناقضهما أو تضادهما حقيقةً كالوجوب وعدمه، أو الوجوب والحرمة، أو عَرَضاً كنتناقض دليلي الظهر والجمعة الناشئ من حكم الشارع بكون الفريضة إحداهما، فإنّه يوجب مناقضة مدلول كلٍّ منهما مطابقةً لمدلول الآخر التزاماً، على التقريب المتقدم آنفاً.

وكالتناقض الناشئ من الملازمة الشرعية بين حكمين كوجوب القصر

و الإفطار، فإذا دلّ دليل على وجوب القصر مطابقةً، كان دالاً على عدم وجوب الصوم التزاماً، كما أنه إذا قام دليل على وجوب الصوم مطابقةً كان دالاً على عدم وجوب القصر التزاماً، فيقع التعارض بين الدلالة المطابقة لكل منهما مع الدلالة الالتزامية للآخر، فالقصر واجب بالدلالة المطابقة لأحد الدليلين، وغير واجب بالدلالة الالتزامية للدليل الآخر، وكذا الإتمام.

فصور التعارض التي تجري فيها أحكام التعارض منحصرة في تنافي الدليلين بالتناقض أو التضاد حقيقةً كما مرّ آنفاً، أو عَرَضاً إمّا لحكم الشارع بوحدة الحكم كما في مثال الظهر والجمعة، وإمّا لحكمه بالملازمة بين حكمين كوجوب القصر والإفطار على ما مرّ آنفاً.

و أمّا مجرد العلم الإجمالي بكذب أحد الدليلين من دون حصول التنافي بينهما لا مطابقةً ولا التزاماً - كالدليلين الدالّ أحدهما على انفعال ماء البئر بالملاقاة، والآخر على الاستحباب النفسي للوضوء - فلا يوجب اندراجهما في باب تعارض الخبرين و جريان أحكامهما عليهما، بل يعامل معهما معاملة العلم الإجمالي، فإن كانا دالّين على الحكم الإلزامي كدلالة أحدهما على وجوب جلسة الاستراحة والآخر على حرمة شرب التتن، جرى عليهما حكم العلم الإجمالي من لزوم الاحتياط، بناءً على كون العلم بجنس التكليف كالعلم بنوعه في التنجيز.

وإن كان أحدهما دالاً على الحكم الإلزامي والآخر على الترخيصي، جرى فيه أصل البراءة، لرجوع الشك فيه إلى الشك في التكليف.

وكيف كان، فلنُعدّ إلى ما وعدنا بيانه من اختلاف تفسير التعارض بما أفاده الشيخ والمصنف عليه السلام وعدمه، ثمّ تعقيبه بما أُورد على كل منهما، فنقول وبه نستعين: قال شيخنا الأعظم: «و غلب في الاصطلاح على تنافي الدليلين وتمانعهما باعتبار مدلولهما، ولذا ذكروا...» وقريب منه تعريف الماتن في الفوائد كما تقدم في (ص ٣٩٥).

وقال المحقق الميرزا الآشتياني رحمته: «و إن كان الظاهر على ما صرح به شيخنا الأستاذ في مجلس البحث عدم اتصاف المدلول به عندهم، وكون هذا التعريف مبنياً على الإشارة إلى كون تنافي الدليلين إنما هو باعتبار مدلوليهما»^(١).

وعلى هذا، فقد تفتن الشيخ الأعظم رحمته لعدم اتصاف المدلولين بالتعارض وإن اتصفا بالتنافي والتمانع، وأن التعارض وصف لنفس الدليلين والأمارتين. وهذه النكتة المحكية عن مجلس درسه الشريف جهة أخرى في تعريف الشيخ للتعارض بتنافي الدليلين، غير ما أفاده المصنف في حاشية الرسائل من وجهين تقدما في التوضيح، وهما: كون الوصف بحال الموصوف، وخروج موارد التوفيقات العرفية.

وأما الفرق بين التعارض والتنافي - بنظر شيخنا الأعظم - فقد تقدم مجمله في التوضيح وأوضحه المحقق الإصفهاني رحمته في تعليقه بما محصله: أن التنافي ينسب تارة إلى المدلولين من الوجوب والحرمة أو الوجوب وعدمه، وأخرى إلى الدليلين بما هما دليان وحيثان، فيكونان متنافيين في الحجية والدليية، وثالثة إلى الدليلين بما هما كاشفان عن أمرين متنافيين، لتلؤن الدال بلون المدلول لفئانه فيه.

والتنافي - وهو عدم الاجتماع في الوجود - يكون في الأولين بالذات وفي الثالث بالعرض.

أما تنافي الوجوب والحرمة، فلوضوح امتناع اجتماعهما. وأما تنافي الدليلين والحجتين كذلك، فلامتناع حجيتهما معاً، خصوصاً إذا كانت الحجية بمعنى جعل الحكم المماثل، لأوله حينئذٍ إلى اجتماع الوجوب والحرمة الفعلين في موضوع واحد، وهو محال.

وأما كون تنافي الدالين بما هما كاشفان بالعرض، فلائهما غير متمانعين في الوجود، إذ ليس الكلام في الكاشفين القطعيين أو الظنيين بالظن الفعلي حتى يستحيل

اجتماعهما بالذات، بل في الكاشفين بالكشف النوعي، ومن المعلوم إمكان اجتماعهما في الوجود، إذ التنافي في مطابقتهما لا في نفسهما، ويكون توصيف الدال والكاشف بالتنافي بالعرض، لما بين الكاشف والمنكشف من الاتحاد جعلاً واعتباراً. وعليه، يكون تنافي المدلولين واسطةً في عروض التنافي على الدالين، لا واسطة في الثبوت.

والتعارض إن كان كالتنافي، فهو ينسب إلى المدلول والدليل بالذات وإلى الكاشف بالعرض، لسراية حكم المدلول إلى الدال.

وإن كان التعارض أخصّ من مطلق التنافي - كما هو الصحيح - لعدم اتصاف المدلول كالوجوب والحرمة بالتعارض، بل بالتمانع والتنافي، وكذلك الحجية، فإنّها لا توصف أيضاً بالتعارض، بل بالمنافاة وشبهها، وإتّما المتصف بالتعارض ما دلّ على الوجود وما دلّ على الحرمة، فيقال: «تعارض الخبران» لا «تعارض الحكمان». فهو من أوصاف الدال بما هو دال بالذات لا بالعرض، وإن كان تنافيهما بالعرض من جهة سرايته من المدلول إليهما.

وعليه، يتجه ما أفاده الماتن من كون التعارض تنافي الدليلين في مقام الدلالة والإثبات، خصوصاً إذا كان التعارض من العرض بمعنى الإظهار، فإنّ لكل من الدالين المتنافيين ثبوتاً، ويظهر كل منهما نفسه على الآخر، بخلاف المدلولين، فإنّه لا ثبوت إلا لأحدهما، فلا معنى لإظهار كل منهما نفسه على صاحبه^(١).

وبهذا البيان يظهر وجه تصرف شيخنا الأعظم في تحديد المشهور للتعارض بجعله تنافي الدليلين لا المدلولين. وليس وجهه ما أفاده المصنف في الحاشية من خروج موارد الحكومة عنه، وإن كان الشيخ قد أخرج بعض تلك الموارد عن التعارض أيضاً بعد اعتبار اتحاد الموضوع في المتعارضين.

وعلى هذا، فالظاهر أنّ التعارض عند الشيخ والمصنف رَبَّيْنَا بمعنى واحد، من حيث اتصاف الدليل به لا المدلول، ويكون تقابل المدلولين بالتناقض أو التضاد واسطةً ثبوتيةً وحيثيةً تعليليةً لتعارض الدليلين، لا حيثيةً تقييديةً واسطةً في العروض حتى يكون التعارض قائماً بالمدلولين حقيقةً، وبالمدليلين عنايةً وبالعرض.

وبهذا يظهر غموض ما في حاشية المحقق المشككي رَبَّيْنَا من فرض تغاير تعريفي الشيخ والمصنف رَبَّيْنَا للتعارض، وبيان الفرق بينهما بـ «كون التعارض من صفات نفس الدليلين حقيقةً وإن كان منشؤه هو تنافي المدلولين على الأول. ومن صفات المدلولين حقيقةً على الثاني، فيكون تنافي المدلولين على الأول من الحيثيات التعليلية واسطةً في الثبوت، وتوصيف الدليلين به توصيفاً بحال الموصوف، ولا يصح سلبه عنه، مثل توصيف الماء بالحرارة بواسطة النار. ومن الحيثيات التقييدية واسطةً في العروض ... على الثاني»^(١).

وذلك لأنّ منشأ هذه التفرقة هو قول الشيخ بعد ذكر تنافي الدليلين: «باعتبار مدلولهما» مع أنّ هذه الكلمة تناسب كلاً من الحيثية التعليلية التي التزم بها المساتن، والحيثية التقييدية التي قال بها المشهور، كما سبق بيانه في التوضيح.

ولا وجه لحمل هذه الكلمة على خصوص إرادة الحيثية التقييدية والواسطة في العروض، مع التامها مع كل من الحيثيتين، خصوصاً بعد تصريح الشيخ - على حسب حكاية تلميذه الثقة المحقق الآشباتي رَبَّيْنَا - بكون التعارض وصفاً للأدلة لا للمدليل.

فلو سلّمنا قرينية كلمة «باعتبار مدلولهما» في كلام الشيخ الأعظم على إرادة الوساطة في العروض اتجه ذلك بالنسبة إلى كلمة التنافي والمنافاة وشبههما، فإنّ تنافي المدلولين وتمانعهما بالذات يسري إلى الدالّين والحاكيين، فيكون تنافي الكاشفين بالعرض، وهذا لا ربط له بمادة التعارض الذي لا يوصف به المدلولان أصلاً، إذ ليس

المتصف بالتعارض إلا نفس الأدلة، كالخبرين المتصفيين بالتعارض في الأخبار العلاجية .
فتحصّل من أوّل البحث إلى هنا: أنّ لتعارض تحديدين أحدهما للمشهور،
والآخر للشيخ والمصنف ومن تبعهما .
وأما عدول الماتن عن تعريف المشهور لإخراج موارد الجمع العرفي، فأورد
عليه :

أولاً: بعدم التنافي بين المدلولين في تلك الموارد، كما حكى عن المحقق النائيني رحمته.
أو في خصوص ورود والحكومة، فإنّهما خارجان عن التعارض موضوعاً، وسائر
موارد الجمع العرفي خارجة عنه حكماً، كما ذهب إليه المحقق العراقي ^(١) .
وعليه، فلو كان التعارض بمعنى تنافي المدلولين لم ينتقض بموارد الجمع العرفي
حتى يقتضي ذلك تفسيره بتنافي الدليلين أو التنافي في مقام الدلالة، فالمراد بتنافي
المدلولين تمانعهما في الصدق، وهذا هو التعارض المستقر، لا مطلق التنافي حتى البدوي
الزائل بإعمال النظر العرفي .

وثانياً: بما أفاده شيخنا المحقق العراقي رحمته من أنّ تعريف المصنف وإن أخرج
موارد الجمع العرفي عن موضوع التعارض، لكن لا وجه لإخراج أحكام الجمع وتمييز
موارده عن مقاصد الباب، لمحض عدم إعمال المرجحات السندية أو التخيير في
مواردها، ليكون التكلم في أحكام الجمع وما يتعلّق به في هذا البحث لمحض
الاستطراد ^(٢) .

لكن لا محذور في الاستطراد، إذ لا بدّ من تمييز موارد الجمع العرفي عن غيرها،
والبحث عن موجبات قوّة الظهور، وحيث لم يبحث عنها في موضع آخر فلا مناص
من تنقيحها في هذا المقصد .

نهاية الأفكار، ج ٤، ص ٣٧٨ و ٣٨٣

(٢) « مقالات الأصول » ج ٢، ص ١٨٤ (الحجرية) ؛ نهاية الأفكار، ج ٤، ص ٣٧١

وعليه،^(١) فلا تعارض بينهما بمجرد تنافي مدلولهما^(٢) إذا كان بينهما حكومة رافعة للتعارض^(٣) والخصومة،

خروج موارد الجمع الدلالي عن تعريف التعارض:

المورد الأول: حكومة أحد الدليلين على الآخر

(١) أي: وبناءً على تعريف التعارض «بتنافي الدليلين لا المدلولين» لا تعارض بين الدليلين إذا كان المدلولان متمانعين متنافيين، لكن لم يكن بينهما معارضة في مقام الدلالة والحجية. وهذه العبارة كما أنها تبيّن وجه عدول الماتن عن تعريف المشهور للتعارض إلى تعريفه بتنافي الدليلين في مقام الدلالة كما سبق توضيحه في (ص ٣٨٨) عند بيان الفرق بين التعريفين، كذلك تبيّن ثمرّة التعريف المزبور، وخروج موارد الحكومات والتوفيقات العرفية عن موضوع التعارض، ممّا يتحقق فيه منافاة بين المدلولين، لكنها لا تسري إلى دليل الحجية، لإمكان الجمع العرفي بين المدلولين.

(٢) هذا الضمير وضميراً «بينهما» في الموضعين راجعة إلى الدليلين.

(٣) المقصود به تنافي المدلولين لا التعارض المصطلح عنده وهو تنافي الدليلين، لأنه قَبِيحٌ يريد إخراج موارد الحكومة - التي يتحقق فيها التنافي بين المدلولين لا

وليس الاستطراد في هذه الأمور فحسب، لوجود جملةٍ أُخرى من المباحث التزموا بالبحث عنها استطراداً في علم الأصول، لعدم البحث المستوفى عنها في مقامات أُسرى، فالمهم البحث عن كون التعارض تنافي الأدلة أو المداليل، فلو اقتضت الصناعة تعريفه بتمانع الأدلة لم يكن إشكال الاستطراد موجباً للعدول عنه إلى تعريف المشهور.

بأن^(١) يكون أحدهما قد سبق ناظراً إلى بيان كميّة ما أُريد

الدليلين - عن تعريف التعارض، فلا بدّ أن يراد بكلمة «التعارض» تنافي المدلولين حتى يتجه خروج موارد الحكومة عن التعارض المصطلح الذي هو تنافي الدليلين. (١) هذا إشارة إلى تعريف الحكومة الرافعة لتعارض الدليلين. وقد سبق ممّا توضيح الحكومة والورود والتوفيق العربي - الشامل لهما وللتخصيص وحمل الظاهر على الأظهر، وحمل أحد الحكمين على الاقتضائي والآخر على الفعلي - في المقام الثاني من تنمة الاستصحاب^(٢)، كما سبق شرح الحكومة وما يميّزها عن التخصيص والورود في قاعدة «لا ضرر»^(٣).

ومع ذلك لا بأس ببيان معنى الحكومة، فلعلّ الإعادة لا تخلو عن الفائدة، فنقول: الحكومة هي «كون أحد الدليلين ناظراً إلى الدليل الآخر ومتعرّضاً لبيان كميّة موضوع ذلك الدليل الآخر تعميماً أو تخصيصاً» فالتعميم يكون بإدخال ما ليس موضوعاً في الدليل المحكوم بالتوسعة فيه وجعل فردٍ آخر لموضوع الحكم، والتخصيص يكون بإخراج بعض أفراد موضوع الدليل المحكوم ورفع الحكم عن ذلك البعض. وسيأتي بيان مثالين للتعميم والتخصيص.

وهذا التعريف هو ما أفاده المصنف هنا وفي الحاشية والفوائد، وهو موافق لما في كلمات شيخنا الأعظم رحمته، لكن الماتن خالفه في أمرٍ آخر، وهو: أنّ ظاهر كلام الشيخ - بل صريحة - لزوم تقدّم صدور الدليل المحكوم على الدليل الحاكم. ناقضاً المصنف بعدم اعتبار هذا القيد، فلو سبق بيان الحاكم وتأخّر بيان المحكوم انطبق عليه ضابط الحكومة أيضاً.

«١» لاحظ ص ٣٠٠ و ٣١٠ من هذا الجزء.

«٢» منتهى الدراية، ج ٧، ص ٥٩٨

فلنذكر أولاً مثالين للحكومة، وثانياً كلام الشيخ، وثالثاً إشكال المصنف عليه. أمّا مثال الحكومة المضيقّة المخصّصة لموضوع الحكم في الدليل المحكوم، فهو كما إذا دلّ دليل على أن «الشاك بين الثلاث والأربع يبني على الأربع» ودليل آخر على أن «كثير الشك ليس بشاك» فإنّ الدليل الثاني حاكم على الأوّل، لكونه رافعاً لموضوعه، فإنّ الحكم بالبناء على الأربع حكم للشك على تقدير وجوده بنحو القضية الشرطية، يعني «كلّما شك المصلّي بين الثلاث والأربع - سواء أكان كثير الشك أم قليله - وجب عليه البناء على الأربع» ودليل كثير الشك يهدم ذلك التقدير، لدلالته على «أنّ كثير الشك ليس بنظر الشارع من أفراد الشاك» فلا يثبت له حكم «الشاك بين الثلاث والأربع» من البناء على الأربع.

وهذه الحكومة المضيقّة وإن كانت مشتركة مع التخصيص في كون كلٍّ من الحاكم والخاص ذا دلالة مستقلة على مضمونه، إلّا أنّها تفرق عن التخصيص بأنّ الحاكم ناظر إلى المحكوم ومتعرض لبيان كمية موضوعه ومتفرع عليه، بخلاف الخاص، فإنّه ليس متفرّعاً على العام.

مضافاً إلى: أنّ لساني العام والخاص لسان المعارضة، ولذا يكون تقديم الخاص على العام بحكم العقل من باب الأخذ بأقوى الدالتين، ولساني الحاكم والمحكوم لسان الملاءمة والمسألة، كما عرفت في المثال المتقدم، حيث إنّ الدليل المحكوم يدل على ثبوت الحكم على تقدير وجود موضوعه، ولا يدل على وجود ذلك التقدير أو عدمه، والدليل الحاكم يهدم ذلك التقدير.

وأما مثال الحكومة الموسّعة، فهو كما إذا دلّ الدليل على إناطة وجوب قصر الصلاة والإفطار بالمسافة الامتدادية، ودلّ دليل آخر على «أنّ المسافة التلقيفية هي

المسافة الامتدادية» فإن حكومة ما دلّ على موضوعية «الشمائية التليفية» موسّعة لموضوع دليل حكم الثمانية الامتدادية.

وللحكومة الموسّعة والمضيّقة في الفقه أمثلة كثيرة.

وأما عبارات الشيخ الأعظم رحمته في تحديد الحكومة، فلاحظها في قاعدة «لا ضرر» وخاتمة الاستصحاب وأول بحث التعادل والترجيح، قال في الموضوع الأخير: «و ضابط الحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضاً لحال الدليل الآخر ورافعاً للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه، فيكون مبيّناً لمقدار مدلوله مسوقاً لبيان حاله ... إلخ»^١.

وظاهر هذه الجملة الأخيرة اعتبار تقدم صدور المحكوم على المحاكم.

وأظهر من هذه العبارة قوله بعد العبارة المتقدمة - المشتملة على ما دلّ على نفي الشك عن كثير الشك، وعدم الشك بعد الفراغ عن العمل وغيرهما -: «فلو فرض أنه لم يرد من الشارع حكم الشكوك لا عموماً ولا خصوصاً، لم يكن مورد للأدلة النافية لحكم الشك في هذه الصور»^٢ بل هذا الكلام صريح في اعتبار تقدم المحكوم على المحاكم في تحقق الحكومة (*).

(*) إذ بناءً عليه يتفرع الحاكم على المحكوم تفرّع المفسّر على المفسّر، لأنه بيّن كمية موضوعه سعةً وضيقاً، فللم يرد قبل الحاكم دليل كان الحاكم لغواً، إذ لا معنى لأن يكون مبيّناً لكمية موضوع ليس له عين ولا أثر. فقول الشيخ: «فلو فرض أنه

«١» فرائد الأصول، ج ٤، ص ١٣

«٢» المصدر، ص ١٤

ووجهه المصنف في الحاشية بقوله: «و لعلّ منشأ توهم التفرع عليه واللغوية بدونه كون الحاكم بمنزلة الشرح، وتبعيته للمشروح لا تحتاج إلى بيان أو شرح»^(١) وبيانه: أنّ الدليل الحاكم شارح فعلي للدليل المحكوم، لأنّه يتعرّض لحاله ويبيّن كمية موضوعه، ومن المعلوم أنّ الشارح بالفعل منوط بالمشروح بالفعل، لأنّ الشارحية والمشروحية متضايقتان، والمتضايقتان متكافئتان في القوة والفعلية، فلو لم يتقدم المشروح بالفعل لم يكن معنى للشارح بالفعل.

وهذا البيان يقتضي استحالة تأخر المحكوم عن الحاكم، لوحدة المتضايقين في

لم يرد من الشارع حكم الشكوك ... إلخ» كالصريح في إرادة ورود المحكوم متقدماً على الحاكم زماناً، فإرادة التقدم عليه رتبةً كما أفاده سيدنا الأستاذ رحمته ^(٢) خلاف الظاهر، ولا بدّ من مزيد التأمل.

وأما التوجيه المتقدم عن الحاشية من اقتضاء الشارحية الفعلية وجود المشروح الفعلي، فجوابه - أزيد ممّا تقدم في التوضيح - هو ما أفاده المحقق الإصفهاني بقوله: «انّ التضاييف بين الشارح بالذات والمشروح بالذات، لا المشروح بالعرض. والمشروح المقوم للشارح في مقام شارحيته - وهو وجوده العنوي - له ثبوت فعلي بثبوت الشارح بالذات، والمتأخر بالزمان هو المشروح بالعرض، كالمعلوم بالذات والمعلوم بالعرض، كما لا منافاة بين تأخر الشارح بالذات عن المشروح بالحمل الشائع بالزمان»^(٣).

(١) حاشية الرسائل، ص ٢٥٧

(٢) حقائق الأصول، ج ٢، ص ٥٥٢

(٣) نهاية الدراية، ج ٦، ص ٢٧٦

في نفسا بل، لقيح صدوره من الحكيم يمتنع وجوده.

ولكن المصنف ردّ هذا التوجيه في الحاشية وأورد على كلام شيخنا الأعظم - كما في المتن - بأنّ أظهر أفراد الحكومة بنظره بنيّة حكومة أدلة الإمارات على أدلة الأصول العملية. مع أنّه لا يلزم لغوية جعلها ولو لم تشرّع الأصول العملية إلى يوم القيامة بديهياً، لوجود الفائدة التامة في جعل الإمارات واستقلالها التام في الإفادة. وهذا شاهد على عدم اعتبار تقدم المحكوم على الحاكم أو تقارنه معه، في انطباق ضابط الحكومة على الدليل الحاكم.

بل أصل دعوى تفرع الحاكم على المحكوم ممنوعة، فإنّ الحاكم قد يكون ذا مفاد مستقل، ولا نظر له إلى مدلول دليل آخر - بالمعنى الذي يظهر من كلام الشيخ للنظر - ولأجل هذا التزم المصنف بورود أدلة الإمارات على أدلة الأصول العملية، كما سبق شرحه في تنمة الاستصحاب، فراجع كلماته هناك وفي الحاشية والفوائد ^(١).

ولعلّ عبارة شيخنا الأعظم ناظرة إلى غالب موارد الحكومة من تقدم المحكوم زماناً على الحاكم، أو إلى إرادة تقدمه ذاتاً، قال المحقق الآشتياني: «و لا يعتبر فيها تأخر الحاكم عن المحكوم. كما ربما يتوهم من بيان شيخنا في الكتاب ...» ^(٢) لكنه ظاهر كلام الشيخ لولا صريحه، وليس إيهاماً حتى يوجّه بالتقدم الذاتي أو الرتي.

بقي التنبيه على بعض أحكام الحكومة، وهو: أنّ قوام الحكومة حيث كان

«١» حاشية الرسائل، ص ٢٥٦ - ٣٢٨

«٢» بحر الفوائد، ج ٤، ص.

وليُعلم أنّ مناقشة الماتن في مقالة شيخنا الأعظم رحمته - من حكومة الإمارات على الأصول - أمران :

أحدهما: ما تقدم في آخر الاستصحاب وسيأتي في المتن قريباً، من إنكار أصل حكومتها عليها، لأنّ مختار الشيخ الأعظم في حكومة أحد الدليلين هو التّظّر - بمدلوله اللفظي - إلى مدلول الدليل المحكوم، والمفروض فقدان هذا التّظّر بين أدلة الإمارات والأصول.

ثانيهما: ما أفاده المصنف هنا بقوله: «مقدّمًا أو مؤخّرًا» وحاصله - كما مرّ تفصيله - أنّه على فرض انطباق ضابط الحكومة نقول: بعدم اعتبار سبق صدور المحكوم على الحاكم، ولا يلزم لغويته لو صدر قبل المحكوم، ولذا لا يكون جعل الإمارات لغوًّا قبل تشريع الأصول العملية، فتأمّل في كلمات المصنف كي لا تتوهم وحدة الإشكالين وأولهما إلى أمر واحد.

بتعرض الدليل الحاكم لما يراد من موضوع الدليل المحكوم تعميمًا أو تخصيصًا، فلذا تخرج مواردّها عن موضوع التعارض، كخروج موارد ورود أحد الدليلين على الآخر من جهة عدم تواردهما على موضوع واحد.

فالدليل الحاكم يشبه القرينة المنفصلة من جهةٍ والمتصلة من جهةٍ أخرى.

أمّا كونه بنظر العرف في حكم القرينة المتصلة الحاكية مع ذبيها عن معنى واحد، فلأنّ الحاكم وإن كان منفصلاً عن المحكوم وغير مانع عن ظهوره في مؤداه، إلاّ أنّه بلحاظ شارحيته له لا يغيّر مدلول المحكوم.

وأمّا كونه كالقرينة المنفصلة، فلأنّ المدلول وإن كان واحداً لبّاً، لعدم مغايرة الشارح للمراد من المشروح، إلاّ أنّ الدال على هذا المدلول الواحد متعدد، لفرض

الانفصال واستقرار ظهور كلا الدالين. وبهذا تصير الحكومة برزخاً بين القرينة المنفصلة والمتصلة، فمن حيث وحدة المدلول تشبه المتصلة، ومن حيث تعدد الدال تشبه المنفصلة.

ويترتب على هذا أمران:

أحدهما: تعين الأخذ بمدلول الحاكم بعد الفراغ عن إثبات حكومته، وإن كان أضعف دلالة على مؤداه من المحكوم، من غير ملاحظة النسبة بين دليلي الحاكم والمحكوم، ولا ملاحظة قوة الظهور وضعفه، بل يُقدّم الحاكم - بعد نوبته - نظراً - ولو كانت نسبته إلى موضوع دليل المحكوم العموم من وجه. وهذا بخلاف باب التخصيص وسائر موارد الجمع، فإنّ تقدم الخاص والأظهر يكون بمخاطة تقدم أقوى الدالتين، ولذا يتوقف في تقدم الخاص في فرض مساواته للعام في الدلالة، وقد يقدّم العام على الخاص في المقدار الذي كان العام نصّاً فيه أو أقوى ظهوراً من الخاص.

وبهذا تظهر جهة أخرى فارقة بين بابي الحكومة والتخصيص، وهي: أنّ في باب الحكومة لا يخرج سند المحكوم عن الاعتبار حتى لو فرض اقتضاء دليل الحاكم طرح ظهور المحكوم رأساً، بحيث لا يبقى تحت ظهوره شيء من مدلوله، لأنّه بعد شرح مراده بمفاد الحاكم كان بحكم القرينة المتصلة في تعيين المراد من الدليل المحكوم، ودليل التعبد بسنده لا يلغى عن الاعتبار، إذ ينتهي الأمر إلى العمل بمراده ولو بتوسيط شارحه.

وهذا بخلاف باب الجمع الدلالي، فإنّ دليل الأظهر لا يكون شارحاً لمراد العام، بل العام الظاهر باقٍ بعدُ على ظهوره في المراد منه، مع احتمال كون المراد الواقعي على طبق ظهوره، غاية الأمر أنّه يجب رفع اليد عن حجّيته عند قيام حجة أقوى على خلافه، ولازمه حينئذٍ بقاء مقدار من الدلالة بحاله لزوماً ليكون هو المصحح للتعبد بسنده، وإلا يلزم طرح سنده أيضاً، لأنّه في حكم التعبد بسند الجمل الذي لا معنى له.

من الآخر^(١) مقدّمًا^(٢) كان أو مؤخّرًا.

(١) أي: من الدليل الآخر، وهو الدليل المحكوم.

(٢) هذا و«مؤخّرًا» حالان من «الآخر» المراد به الدليل المحكوم، واسم

والحاصل: أنّ باب الحكومة الشارحة للمراد من ظهور آخر، تختلف عن باب الجمع بين الدليلين المنفصلين. بمناط الأظهرية وقوة الدلالة، وعن باب القرائن المتصلة الشارحة للمراد والكاشفة عن المقصود باللفظ^(١).

هذا ما أفاده شيخنا المحقق العراقي رحمته، وهو في غاية المتانة بحسب الكبرى، لكون الحاكم بمنزلة قرينة المراد. لكن الظاهر عدم الظفر به في أدلة الأحكام، فإنّ الحكومات فيها إمّا موسّعة وإمّا مضيّقة، ويلحق الثاني حكم التخصيص من لزوم بقاء مورد للعمل بالعامّ والمحكوم.

الأمر الثاني: الظاهر عدم سراية إجمال الحاكم إلى المحكوم فيما لا يسري إجمال الخاص المرّد بين الأقل والأكثر إلى العام، لفرض حجية أصالة العموم في جميع أفراد العام، والمزاحم لهذه الحجية هو القدر المتيقن من الخاص الجمل. وكذا الحال في باب الحكومة، فإذا ورد «أكرم العالم» ثم ورد «العالم الفاسق ليس بعالم» فإنّ إطلاق العالم في الدليل المحكوم شامل لمرتكب الصغيرة لا عن إصرار.

والشارح وإن كان مجملًا، ولعلّه يتوهم سراية إجماله إلى المحكوم قضيةً للتضاييف بين الشارح والمشروح، إلّا أنّ الصحيح عدم سرايته، لأنّ شارحية الحاكم مقصورة على مقدار دلالتيه، والفروض دلالتيه على الأقل وهو مرتكب الكبيرة، وأمّا غيره فلا مزاحم لأصالة الإطلاق في دليل المحكوم، فيؤخذ به.

هذا ما أفاده المصنف في الحاشية^(٢)، وهو متين.

أو كانا^١ على نحوٍ إذا عُرِضَا على العرفِ وُقِّقَ بينهما بالتصرّفِ في

«كان» ضمير راجع إلى «الآخر» يعني: أن الحكومة - الرافعة للتعارض والخصومة - تتحقق فيما إذا سبق أحد الدليلين للنظر إلى الآخر، سواء أكان زمان صدور الدليل المحكوم مقدماً على الدليل الحاكم - كما يعتبره الشيخ الأعظم - أم مؤخراً. وهذه نقطة الخلاف بين الشيخ والمصنف في اعتبار سبق المحكوم على الحاكم وعدمه.

المورد الثاني: التوفيق العرفي

١) معطوف على «إذا كان» وبيان للمورد الثاني ممّا لا يكون فيه تمنع بين الدليلين في مقام الدلالة، وإن كان التنافي بين نفس المدلولين ثابتاً. وهذا هو التوفيق العرفي والحكومة العرفية بنظر المصنف، لا الحكومة الاصطلاحية المنوطة بكون أحدهما ناظراً إلى الآخر وشارحاً له.

وقد ذكّرَ لهذا التوفيق العرفي فرضين:

أحدهما: توفيق العرف بين الدليلين - المتعارضين بدوّاً - بالتصرف في أحدهما. وثانيهما: بالتصرف في كليهما.

والمقصود فعلاً بيان الفرض الأول، يعني: فلا تعارض بين الدليلين اللذين يكونان على نحوٍ إذا عُرِضَا على العرف جَمَعَ بينهما بالتصرف في خصوص أحدهما، ولا يبقى متحيراً في العمل بهما، كما هو الحال في الأدلة المتكفلة للأحكام الأولية - كوجوب الوضوء ونحوه - مع الأدلة الثانوية النافية للعسر والحرج والضرر وغيرها، فإنّها ترفع الأحكام الأولية، فيرتفع وجوب الوضوء بدليل نفي العسر ونحوه إذا صار الوضوء ضرورياً أو حرجياً، فيصير الحكم الأولي اقتضائياً والحكم الثانوي فعلياً.

خصوص أحدهما^(١)، كما هو مطرد^(٢) في مثل الأدلة المتكفلة لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها^(٣) الأولية، مع مثل الأدلة النافية للفسر والهرج والضرر والإكراه والاضطرار، مما^(٤) يتكفل لأحكامها بعناوينها^(٥) الثانوية، حيث^(٦)

وهذا الجمع هو المسمّى بالتوفيق العرفي والحكومة العرفية، وذلك مطرد في جميع الأحكام الأولية والثانوية التي يكون بين موضوعاتها ترثب وطولية، كوجوب الوضوء في المثال المتقدم، فإن موضوعه - وهو نفس الغسلتين والمسحيتين - مقدّم على عارضه من الضرر والهرج ونحوهما من العناوين الثانوية.

(١) هذا الضمير وضمير «بينهما» راجعان إلى «الدليلين»:

(٢) هذا لا يخلو من تعريض بمختار الشيخ الأعظم رَضِيَ اللهُ عَنْهُ القائل بحكومة أدلة نفي الضرر والهرج على أدلة الأحكام الأولية، وقد نبّه المصنف عليه في قاعدة لا ضرر بقوله: «و من هنا لا يلاحظ النسبة بين أدلة الأحكام، وتقدم أدلته على أدلتها، مع أنّها عموم من وجه، حيث إنّه يوفق بينهما عرفاً، بأنّ الثابت للعناوين الأولية اقتضائي ... إلى أن قال: هذا - أي التقديم - ولو لم نقل بحكومة دليله على دليله، لعدم ثبوت نظره إلى مدلوله» فراجع^(١).

(٣) أي: بعناوين الموضوعات.

(٤) بيان لقوله: «مثل الأدلة النافية» والمقصود من الأدلة النافية هو نفي الضرر والهرج، ورفع الإكراه والاضطرار ونحوها.

(٥) هذا الضمير وضمير «لأحكامها» راجعان إلى الموضوعات.

(٦) تعليل لقوله: «وفق بينهما بالتصرف» يعني: أنّ العرف يوفق بينهما بأنّه

يقدم في مثلهما الأدلة النافية، ولا تلاحظ النسبة بينهما أصلاً^(١)، ويتفق^(٢) في

يقدم - في مثل العناوين الأولى والثانية - خصوص الأدلة النافية، ويحمل أحكام العناوين الأولى على الاقتضائية، والثانية على الفعلية، من غير ملاحظة النسبة بينهما، فيقدم دليل حكم العنوان الثانوي - كنفى الضرر والحرج - على دليل حكم العنوان الأولي كوجوب الوضوء، وإن كانت النسبة بينهما عموماً من وجه، ويحكم بعدم وجوب الوضوء للضرر.

ولو كان بين هذين الدليلين تعارض كان اللازم إجراء قانون التعارض في الجمع في المتعارضين بالعموم من وجه. فعدم رعاية ضابط التعارض فيه دليل على خروجها عن باب التعارض موضوعاً.

(١) غرضه أن عدم لحاظ النسبة دليل على عدم كونها متعارضين، وإلا كان اللازم ملاحظة النسبة بينهما، وإجراء أحكام التعارض في مورد الاجتماع.

(٢) معطوف على «مطرد» يعني: كما يتفق التوفيق العرفي بالتصرف في خصوص أحد الدليلين في غير أدلة أحكام العناوين الأولى والثانية، كما إذا كان حد العناوين بنظر العرف - ولو بمناسبة الحكم والموضوع - مقتضياً للحكم، والآخر مانعاً عنه، نظير ما قيل^(١) من: «أكرم العلماء ولا تكرم الفساق» فإن العرف يقدم حرمة الإكرام في العالم الفاسق على وجوب إكرام العلماء، لما يراه من كون العلم مقتضياً لوجوب الإكرام^(٢) مانعاً عنه^(*)، مع عدم كون أحد العناوين في طول الآخر كالعنوان الأولي والثانوي.

(*) لا يخلو من غموض، إذ كما يكون العلم مقتضياً لوجوب الإكرام، كذلك

غيرهما^(١) كما لا يخفى.

أو بالتصرّف^(٢) فيهما، فيكون مجموعهما قرينةً على التصرّف فيهما،

(١) أي: غير العناوين الأولى والثانوية.

(٢) معطوف على « بالتصرف في خصوص أحدهما » وبيان للفرض الثاني

للتوفيق العرفي والحكومة العرفية، ولهذا الفرض صورتان:

إحداها: كون مجموع الدليلين قرينةً على التصرّف في كليهما.

وثانيتها: كون مجموعهما قرينةً على التصرف في أحدهما المعين.

والمقصود فعلاً ببيان الصورة الأولى منهما، وحاصلها: أنّ من الموارد الخارجة

عن تعارض الدليلين ما إذا وفقّ العرفُ بينهما بالتصرف في دالتهما معاً، بأن يكون

كلُّ منهما قرينةً على التصرف في الآخر، ومُثلُّ له بما ورد من « أن ثمن العذرة

يكون الفسق مقتضياً لحرمته، فيندرج مورد الاجتماع في تعارض المقتضيين، فلا بدّ

من إجراء أحكام التعارض فيهما، ولا مجال للتوفيق العرفي بينهما بحمل « أكرم

العلماء » على الحكم الاقتضائي، و« لا تكرم الفسّاق » على الحكم الفعلي، فيندرج

مثل هذا المثال فيما اشتمل عليه بعض الأخبار العلاجية: من الخبرين اللذين أحدهما

يأمر والآخر ينهى.

نعم، يمكن التمثيل للتوفيق العرفي بما دلّ على انفعال الماء القليل بالملاقاة،

وما دلّ على عدم انفعال الماء ذي المادة بها، فإنّ مورد الاجتماع - وهو القليل ذو

المادة - محكوم بعدم الانفعال، إذ المادة بنظر العرف كالكريّة من موانع الانفعال،

فيقدّم علو أدلة الانفعال، مع عدم طولية القلّة والمادة كالعنوان الأوّل والثانوي،

لكونهما في عرض واحد، ومع ذلك يوفّق العرف بينهما بحمل انفعال القليل بالملاقاة

على الحكم الاقتضائي، وحمل عدم انفعال ذي المادة على الحكم الفعلي.

أو في^(١) أحدهما المعين ولو كان من الآخر أظهر

سحت، ولا بأس بضمن العذرة» بتقريب: أنَّ العرف يوفِّق بينهما بحمل العذرة في الأوَّل - بمناسبة الحكم والموضوع - على عذرة الإنسان، وفي الثاني على عذرة البهائم، فإنَّ الحرمة تناسب عذرة الإنسان لنجاستها، والجواز يناسب عذرة البهائم لطهارتها، فيكون العذرة في دليل الحرمة كالنصِّ في عذرة الإنسان، وظاهراً في عذرة غيره، وفي دليل الجواز كالنصِّ في عذرة البهائم وظاهراً في عذرة الإنسان، فيرفع اليد عن ظاهر كل منهما بنص الآخر، فتكون النتيجة حرمة بيع عذرة الإنسان وجواز بيع عذرة غيره، هذا ما قيل (*).

١) معطوف على «فيهما» وهذا إشارة إلى الصورة الثانية من الفرض الثاني من موارد التوفيق العرفي الخارجة عن باب التعارض، وحاصلها: أنَّه قد يوفِّق العرفُ بين الدليلين بالتصرف في أحدهما المعين وإن كان أظهر من الآخر، كما إذا لزم من التصرف في الدليل غير الأظهر قلة المورد له أو عدمه، كما إذا قال: «أكرم

(*): الظاهر أنَّ من قال بهذا الجمع في المثال المذكور أراد أن يُدرجه في باب النص والظاهر، وجعل الأوَّل قرينة على التصرف في الثاني. لكن الظاهر أجنبيَّة المثال عنه، لكون التيقن الَّذي أُريد به النص هنا ناشئاً من أمر خارجي وهو الحكم، لا من نفس اللفظ مع الغض عمَّا يترتب عليه من الحكم، والمفروض أنَّ لفظ «العذرة» في كلا الدليلين إمَّا نصٌّ في معنى وإمَّا ظاهر فيه، ولا يمكن أن يكون في أحد الدليلين نصّاً في معنى وفي الآخر نصّاً في معنى آخر. إلَّا أن يلحق التيقن الخارجي بالنص الَّذي نشأت نصوصيته من نفس اللفظ.

ولكن هذا الإلحاق يحتاج إلى الدليل، ومع فرض عدم الدليل على الإلحاق يكون مقتضى الجمع الدلالي بينهما الحمل على الكراهة الشديدة، لو لم يتم دليل على خلافه، ولم يثبت اختصاص موارد استعمال «السحت» بخصوص الحرام.

[ولو كان الآخر أظهر] (*)

الأمير ولا تكرم الفاسق» فإن دلالة الثاني على معناه وإن كانت بسبب الوضع أظهر من دلالة الأوّل على معناه، لكونه بالإطلاق، لكن الدليل الأوّل يقدم عليه في مورد الاجتماع - وهو الأمير الفاسق - ويحكم بوجوب إكرامه، إذ التصرف في «أكرم الأمير» بعدم وجوب إكرام الأمير الفاسق يوجب قلة أفراده، واختصاص وجوب الإكرام بالأمير العادل، وهو إمّا معدوم وإمّا نادر ملحق به، فلا يحصى حينئذٍ من التصرف في «لا تكرم الفاسق» مع أظهريته، وإخراج الأمير الفاسق عن دائرته. وكيف كان، فقد أخرج المصنف رحمته موارد عديدة عن باب التعارض: أحدها: الحكومة.

ثانيها: التوفيقات العرفية التي منها: التصرف في أحد الدليلين بالخصوص، كما في أدلة أحكام العناوين الأوليّة، فإن المطرد هو التصرف فيها بجمليها على الاقتضائية، وإبقاء أدلة أحكام العناوين الثانوية على ظاهرها من الفعلية. ومنها: التصرف في كلا الدليلين.

ومنها: التصرف في أحدهما المعين وإن كان أظهر من الآخر من حيث الدلالة، وذلك لجهة خارجية توجب ذلك، كلزوم عدم موردٍ أو قلته للدليل الآخر الظاهر لو لم يتصرف في الأظهر، وقد مرّ آنفاً مثال هذا وما قبله.

(*) لا يخفى اختلاف نسخ الكفاية في المقام، ففي بعضها «و لو كان الآخر أظهر» وفي بعضها «لو كان الآخر أظهر» بإسقاط الواو، وفي بعضها كحاشية العلامة الرشدي رحمته ^(١): «و لو كان من الآخر أظهر».

ولذلك^(١) تُقدّم الأمارات المعتبرة

(١) أي: ولأجل كون الدليلين على نحو إذا عُرِضا على العرف وفق بينهما بالتصرف في أحدهما المعين من دون أن يرى تهافتاً بينهما، تُقدّم الأمارات المعتبرة غير العلمية على الأصول الشرعية من الاستصحاب وغيره، حيث إن العرف لا يرى موضوعاً للأصول مع قيام الدليل والأمانة على وفاقها أو خلافها، فإن موضوع أصالة الحل مثلاً هو مشكوك الحل والحرمة، والخبر المعتبر الدال على الحرمة يرفع الشك الذي هو موضوع أصالة الحل، وتدخل الحرمة في الغاية، وهي قوله ﷺ: «حتى تعلم أنه حرام» وتخرج عن المعنى، وهو قوله ﷺ: «كل شيء لك حلال».

وكذا الحال في الاستصحاب، فإن رفع اليد عن اليقين السابق بالخبر المعتبر غير العلمي القائم على خلافه ليس نقضاً لليقين بالشك، بل هو من نقض اليقين

وهذا هو الصواب والملائم لكلمة «ولو» الوصلية على تقدير اشتمال العبارة عليها، لدالتها على الفرد الخفي. إذ مقتضى القاعدة التصرف في الدليل الظاهر بقريئة الدليل الأظهر، فالتصرف في الأظهر يعدّ فرداً خفياً من التوفيقات العرفية بين الدليلين. ومقتضى الإيجاز إسقاط كلمة «من الآخر» بأن يقال: «ولو كان أظهر».

ولو كانت عبارة المتن هكذا: «أو في أحدهما المعين لو كان الآخر أظهر» كان المراد بها العام والخاص والمطلق والمقيّد، وغيرهما من الدليلين اللذين يكون أحدهما أظهر من الآخر، فإنّ المتعين حينئذٍ التصرف في غير الأظهر.

والظاهر بل المعلوم عدم إرادة مثل العام والخاص من هذه العبارة، لأنه صرح بخروج العام والخاص والمطلق والمقيّد بعد ذلك بقوله: «ولا تعارض أيضاً إذا كان أحدهما قريئة على التصرف في الآخر... مثل العام والخاص والمطلق والمقيّد أو مثلها... إلخ» فالمتعين أن يكون الصواب ما ضبطه العلامة الرشتي رحمته، وقد تقدم آنفاً.

على الأصول الشرعية^(١)، فإنه^(٢) لا يكاد يتحير أهل العرف (*)

باليقين، وهذا التوفيق العرفي هو المسمّى بالورود.

(١) تقييد الأصول بالشرعية لأجل إخراج الأصول العقلية، فإنه لا خلاف بين الشيخ والمصنف ^{بَيِّنًا} في ورود الأمارات عليها، وإثما الخلاف بينهما في وجه تقدم الأمارات على الأصول الشرعية، فالشيخ يقدمها بالحكومة والمصنف بالورود. و عليه، يكون التقييد بالشرعية ناظرًا إلى كلام الشيخ.

(٢) الضمير للشأن، وهذا بيان وجه التوفيق العرفي، ومحصله: أن ضابط التعارض - وهو تحير العرف في الجمع بين الدليلين - مفقود هنا، حيث إنه لا يلزم

(*) فيه: أن عدم تحير العرف وإن كان مسلمًا، لكنّه ليس لأجل الجمع بينهما كما هو مقتضى الجمع العرفي، بل إثما هو لأجل عدم الموضوع لأحد الدليلين المانع عن جريانه، والموجب لانحصار الدليل في الآخر، فموضوع تحير العرف في موارد ورود أحد الدليلين على الآخر مفقود.

وإرادة المعنى العام للتوفيق العرفي - وهو مطلق الجمع بين الدليلين - لا تجدي في توجيه قوله: «و لذلك تقدم الأمارات المعتبرة... إلخ» حيث إن معنى هذا الكلام «و للتوفيق العرفي تقدم» وقد عرفت عدم الموضوع لهذا التوفيق في الدليلين الوارد أحدهما على الآخر. بل لا سبيل لإرادة هذا المعنى العام هنا، لأنه ^{قَبِيحٌ} جعل تقدم الأمانة على الأصل من التوفيق العرفي بمعناه الأخص، لا معناه العام الشامل للحكومة والتخصيص والورود، فتأمل في العبارة.

ثم إن في التعبير بالتخصيص هنا مسامحة بناءً على إرادة الورود المصطلح، كما سبق التنبيه عليه في باب الاستصحاب^(١).

في تقديمها^(١) عليها بعد ملاحظتهما^(٢)، حيث^(٣) لا يلزم منه^(٤) محذور تخصيص أصلاً. بخلاف العكس^(٥)، فإنه يلزم منه محذور التخصيص بلا وجه أو بوجهٍ

من تقديم الأمارات على الأصول محذور - وهو تخصيص أدلة الأصول الشرعية - أصلاً، لأن التخصيص إخراج حكمي مع حفظ الموضوع، كقوله: «أكرم الأمراء إلا زيدا» مع كون زيدٍ من الأمراء. وفي المقام لا يكون دليل الأمانة مخصصاً لدليل الأصل، بل يكون رافعاً لموضوعه، فليس هنا إلا دليل واحد وهو الأمانة، دون دليلين حتى يتحير العرف في الجمع بينهما، وسيأتي عند شرح كلمات المصنف مزيد توضيح لذلك إن شاء الله تعالى.

(١) أي: في تقديم الأمارات على الأصول.

(٢) أي: ملاحظة الأمارات والأصول.

(٣) بيان لوجه عدم تحير العرف، وحاصله - كما مرّ آنفاً - هو عدم لزوم محذور من تقديم الأمارات على الأصول أصلاً، لارتفاع موضوع الأصول بها إمّا وجداناً، بناءً على حجية الأمارات ببناء العقلاء، حيث إنها تفيد الاطمئنان الذي هو علم عادي نظامي. وإمّا تعبداً، بناءً على حجيتها من باب تتميم الكشف وإلغاء احتمال الخلاف شرعاً، فإن الشك الذي هو موضوع للأصول يرتفع في كلتا صورتين، فيبقى دليل الأمانة حينئذٍ بلا مانع، لعدم لزوم محذور تخصيص في دليل الأصل بعد انتفاء موضوعه، وهو المراد بقوله: «حيث لا يلزم منه محذور تخصيص أصلاً».

(٤) أي: من تقديمها عليها.

(٥) وهو تقديم الأصول الشرعية على الأمارات، حيث إنه يلزم من هذا التقديم

محذور، وهو التخصيص بلا وجه أو بوجهٍ دائر.

أما الأول، فتقريبه: أن خبر الثقة إذا قام على حرمة شرب التتن مثلاً، كان

دائر^(١)، كما أشرنا إليه في أواخر الاستصحاب^(٢).

حجةً، لكونه مشمولاً لعموم أدلة حجية خبر الواحد، والبناء على عدم اعتباره حينئذٍ تخصيص لعموم أدلة حجيته اقتراحاً ومن دون وجهٍ، إذ لا موجب لرفع اليد عن الحجة وهي أصالة العموم.

وأما الثاني، فبيانه: أن عدم حجية الخبر الدال على حرمة شرب التتن مثلاً - وخروجه عن عموم دليل حجيته مع كونه فرداً فعلياً له - منوط بمخصّصة دليل الأصل له، ومن المعلوم توقف مخصّصيته على حجيته حتى يصلح لتخصيص الحجة وهي أصالة العموم، وحجّيته أيضاً موقوفة على مخصّصيته، إذ لا سبيل إلى رفع اليد عن أصالة العموم إلا بمخصّصة دليل الأصل لها، فتوقّف المخصّصية على الحجية وبالعكس دور.

(١) قد عرفت تقريب كليهما. وقد سبق توضيحه ببيان أوفى في بحث الاستصحاب، فلاحظ ما ذكرناه هناك^(١).

(٢) قال: «المقام الثاني أنّه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب مع الأمانة المعتبرة في مورده... والتحقق أنّه للورود... إلخ» فإنّه أفاد هناك أمرين: أحدهما: ورود الأمانة على الاستصحاب.

ثانيهما: لزوم إشكالٍ من تقدم الاستصحاب على الأمانة، وهو عدم الوجه في تقديمه عليها إلا على وجهٍ دائر.

ثم إنّّه قد ذكّر في أواخر هذا المقام الثاني: «وأمّا التوفيق، فإن كان بما ذكرنا فنعم الاتفاق، وإن كان بتخصيص دليله بدليها فلا وجه له» وهذا الكلام

(١) تقدم في ص ٣٠٦ - ٣٠٨ من هذا الجزء.

وليس^(١) وجهٌ تقديمها حكومتها على أدلتها،

قرينة على إرادة ورود من التوفيق العرفي هنا، فلا يرد عليه أن هذا التوفيق العرفي ينافي ما اختاره هناك من ورود الأمانة على الاستصحاب. لكن هذا التوجيه لا يخلو من شيء كما بيّناه في التعليقة.

(١) يعني: وليس وجه تقديم الأمانات على الأصول الشرعية حكومة الأمانات عليها، كما ذهب إليه الشيخ قده، حيث إنّه قال بعد بيان ورود الأمانات على الأصول العقلية: «وإن كان مؤداه - أي مؤدَى الأصل - من المجموعات الشرعية كالاستصحاب ونحوه، كان ذلك الدليل حاكماً على الأصل، بمعنى أنّه يحكم عليه بخروج مورده عن مجرى الأصل»^(١).

ومحصّل تقريب الحكومة التي عرفت ضابطها من عبارة الشيخ التي نقلناها سابقاً في (ص ٤٠٩) هو كون أحد الدليلين متعرّضاً ببدلوله اللفظي لحال الدليل الآخر ورافعاً للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه، نظير ارتفاع حكم الشك الثابت بدليله - كالبناء على الثلاث أو الأربع مثلاً - بما دلّ على أنّه «لا شك لكثير الشك» أو «مع حفظ الإمام» أو «بعد المحل».

ففي المقام، إذا كان مقتضى الاستصحاب حلية شيء، وقام خبر الثقة مثلاً على حرمة، كان هذا الخبر حاكماً على استصحاب الحلية، أي مُخرِجاً له عن الحلية وموجباً لنقض اليقين باليقين أي بالحجة، لا بالشك.

وبالجملة: فالدليل الحاكم يرفع تعبداً الشكّ الذي هو موضوع الاستصحاب وغيره من الأصول الشرعية.

لعدم^١ كونها ناظرةً

وهذا الكلام ظاهر في إرادة حكومة نفس الأمانة على أدلة الأصول، لا حكومة دليل اعتبارها على أدلة الأصول، والمصنف ناقش في حكومة كلٍّ من الأمانة ودليل اعتبارها بما سيأتي.

(١) أي: لعدم كون الأمانات ناظرةً، وهذا تعليل لنفي الحكومة التي ادّعاها الشيخ الأعظم رحمته، وحاصله: عدم انطباق الضابط المذكور في كلامه للحكومة على المقام.

وينبغي بيان منشأ نزاع المصنف والشيخ في حكومة أحد الدليلين على الآخر، فإنه قد تكرر من الماتن مناقشة كلام الشيخ في حكومة قاعدة «لا ضرر» على أدلة الأحكام الأولية، وكذا في حكومة الأمانة على الاستصحاب، وحكومته على مثل أصالتي الحل والبراءة، وألجأته هذه المناقشة إلى اختيار الجمع بوجه آخر من التوفيق العرفي أو الورود.

وقد بيّن المصنف مرامه في مواضع من الحاشية مختصراً، وفي الفوائد مفصلاً^(١). ومحصّل ما أفاده فيهما هو: أنّ ما اعتبره شيخنا الأعظم في تفسير الحكومة من «كون أحد الدليلين متعرّضاً ببدلوله اللفظي لحال الدليل الآخر» متين جداً، فلا يكون أحد الدليلين حاكماً على الدليل الآخر، ما لم يكن تفسير مدلول الدليل المحكوم وتبيين كمية موضوعه مدلولاً لفظياً للدليل الحاكم، فإذا لم يكن هذا النحو الخاص من التفسير والشرح لم ينطبق ضابط الحكومة على هذين الدليلين، بل كان بينهما تعارض يقتضي رعاية حكمه من التخيير أو الترجيح أو تقديم أحدهما بمناط

(١) لاحظ حاشية الرسائل، ص ١٦٩ و ٢٣٥ و ٢٥٦، والفوائد، ص ٣٢٤ و ٣٢٥

آخر كالتوفيق العرفي. ولا يكفي في الحكومة دلالة الدليل الحاكم على أمر واقعي ينطبق على موضوع الدليل المحكوم عقلاً، لكن بدون التصر والشرح والتفسير بالدلالة اللفظية.

وبيان وجه عدم الكفاية: أن مدلولي الحاكم والمحكوم متنافيان، والرافع لهذا التنافي هو الشرح والتظير والتعرض المتقوم بها الحكومة، وإثما يتحقق التظير إذا كان الدليل الحاكم بمدلوله اللفظي حاكياً عن حال موضوع الدليل المحكوم سعةً وضيقاً، ومفسراً له، ومبيناً لكمية ما يراد منه.

هذا بحسب الكبرى. وأما تطبيقه على المقام ببيان انتفاء ضابط الحكومة بين الأمانة والأصل، فتوضيحه: أن الشارع جعل الأمانة حجةً في ظرف الجهل بالواقع، وحكم بعدم الاعتناء باحتمال مخالفته للواقع، وحجية الأمانة في هذه الحال حكم مستقل غير متفرع على جعل أصالة الحل في ما اشتبهت حليته وحرمته، ومعنى حجية الأمانة - حسب الفرض - إلقاء احتمال خلاف ما أخبر به العادل أو الثقة، ومعنى هذا الإلقاء هو عدم ترتيب الحكم المجمعول لاحتمال المخلاف عليه.

لكن دلالة الأمانة على نفي حكم الاحتمال إثما هو بمقتضى دلالته الالتزامية الثابتة في دليل الأصل أيضاً، لأن دليل الأصل مثل «كل شيء لك حلال» يدل أيضاً على انتفاء غير الحلية من الأحكام، فإن الدليل على ثبوت حكم خاص يدل على انتفاء ما ينافي ذلك الحكم، فتقع المعارضة بين الدالتين لا الحكومة.

فإن قلت: الأمانة ناظرة إلى الأصل العملي ومتعرضة لحكم مورده، وذلك لأنه إذا أخبر العادل بجرمة شرب التبن مثلاً، فمدلوله المطابقي هو حرمة شربه، ومدلوله الالتزامي اللفظي هو نفي ما عدا الحرمة - أعني به الحلية الظاهرية التي هي

مفاد الأصل - الثابتة لموضوعها وهو الشرب المشكوك في حكمه الواقعي .
وهذه الدلالة منتفية في جانب دليل الأصل، فإنّ خلاف الحلية الظاهرية في
موضوعها هو الحرمة الظاهرية أو عدم الحلية الظاهرية، وإغاؤها لا ربط له بإلغاء
حرمة شرب التنن المترتبة على ذات الشرب، لا على المحتمل .

قلت أولاً: أنّ التّظنّ المعتر في الدليل الحاكم عند شيخنا الأعظم رحمته هو الدلالة
اللفظية التي يعبر عنها بالشرح والتفسير، والتّظنّ بهذا المعنى مفقود في الإمارات.
ففرق بين تعرض أحد الدليلين لذات مدلول الآخر، وبين تعرضه له بما هو مدلوله،
والرافع للمنافاة - المسمّى بالحاكم - هو الثاني لا الأوّل، والمفروض أنّ الأمانة
لا بمدلولها ولا بدليل اعتبارها ليست شارحةً لما يراد من مثل « كل شيء لك حلال ».
وثانياً: أنّ التّظنّ إن كان أعمّ من الدلالة الالتزامية العقلية، لزم أن يكون دليل
الأصل أيضاً حاكماً على الأمانة، ضرورة أنّ مقتضى الأصل هو الحلية التي هي
مورد الأمانة الدالة على الحرمة، ومن المعلوم منافاة الحليّة والحرمة، ودلالة كل
منهما بالالتزام العقلي على نفي الآخر. وهذا معنى حكومة كل من الدليلين المتنافيين
- بحسب المفاد - على الآخر، وهو كما ترى.

وعليه، فلا بدّ أن يراد بالنظر الدلالة اللفظية دون العقلية الثابتة في كل دليل،
حيث إنّ مدلوله المطابقي ثبوت الحكم لموضوعه، ومدلوله الالتزامي العقلي نفي غير
ذلك الحكم عن موضوعه، وقد عرفت انتفاء التّظنّ اللفظي في الإمارات، سواء أكان
المقصود حكومة نفس الأمانة على الأصل، أم حكومة دليلها على دليله .

قال في الفوائد - في توضيح تفسير الشيخ للحكومة -: « ضرورة أنّ مجرد
تعرض أحد الدليلين لذات مدلول الآخر - لا بما هو مدلوله - لا يرفع المنافاة بينهما،

إلى أدلتها^١ بوجه^٢. وتعرضها^٣ لبيان حكم موردها لا يوجب^٤ كونها^٥ ناظرةً إلى أدلتها وشارحةً لها^٦، وإلا^٧ كانت أدلتها أيضاً دالةً

ولا يوجب أن يعامل معهما معاملة الشارح والمشرح، بل لا بدّ من ملاحظة أحكام التعارض من التخيير أو تقديم الراجح على المرجوح، وذلك لأنّ التعرض لذلك ثابت لكل واحدٍ منهما، كما هو الشأن في كل متنافيين في المدلول، غاية الأمر أنّه في أحدهما بمنطوقه ومدلوله المطابقي على الفرض، وفي الآخر بمفهومه ولازم معناه^٨.

(١) أي: أدلة الإمارات.

(٢) أي: بشيءٍ من الدلالات اللفظية الشارحة لمعنى الكلام.

(٣) يعني: ومجرد تعرض الإمارات لبيان حكم مورد الأصول... إلخ. وهذا إشارة إلى توجيه الحكومة، وإثبات التّظر للإمارات بما ذكرناه آنفاً من قولنا: «فإن قلت: الأمانة ناظرة إلى الأصل العملي...».

(٤) خبرُ «و تعرضها» ودفعُ لتوجيه حكومة الإمارات على الأصول بما تقدّم في «إن قلت» وهذا الدفع يرجع إلى وجهين، هذا أولهما وتقدم بيانه بقولنا: «قلت أولاً... إلخ».

(٥) أي: كون الإمارات.

(٦) هذا الضمير وضمير «أدلتها» في الموضوعين راجعة إلى الأصول.

(٧) هذا إشارة إلى الوجه الثاني المتقدم بقولنا: «و ثانياً: أنّ التّظر إن كان أعم... إلخ».

يعني: وإن أوجب تعرضُ الإمارات لحكم مورد الأصول كونها شارحةً لأدلة الأصول وناظرةً إليها، كانت أدلة الأصول أيضاً... إلخ.

- ولو (*) بالالتزام^{١١} - على أن حكم مورد الاجتماع فعلاً^٢ هو مقتضى الأصل لا الأمانة، وهو^٣ مستلزم عقلاً نفي ما هو قضية الأمانة،

وجه هذه الدلالة الالتزامية هو: أن المنافاة بين الأحكام الظاهرية الثابتة بالأمانة والأصل توجب دلالة كل واحد من الأمانة والأصل - بالالتزام العقلي - على نفي ما عدها، فدليل حرمة شرب التتن مثلاً يدل مطابقةً على الحرمة، والتزاماً عقلياً على نفي حليته، ودليل حليته يدل أيضاً مطابقةً على حليته، والتزاماً عقلياً على نفي حرمنه، فيتحقق التعارض بينهما في مورد الاجتماع، كشرب التتن المحكوم بالحرمة بمقتضى الأمانة، وبالْحِلِّ بمقتضى الأصل، وينهدم أساس الحكومة.

وعليه، فقوله: «وإلا كانت... إلخ» جواب نقضي لنظر الأمانة إلى الأصل، حيث إنّه لا يختص بالأمانة، بل يشترك الأصل مع الأمانة في هذا النظر، فيلزم حكومة كل من الأمانة والأصل على الآخر، وهذا واضح البطلان.

- (١) أي: الالتزام العقلي الناشئ من تنافي الحكيمين المدلولين بالأمانة والأصل.
- (٢) قيدٌ لقوله: «حكم» يعني: أن دليل الأصل - كأصالة الحِلِّ - يدل التزاماً عقلياً على أن الحكم الفعلي - في مورد اجتماع قاعدة الحِلِّ والأمانة على حرمة شرب التتن مثلاً - هو الحِلُّ الذي يقتضيه أصالة الحِلِّ، لا الحرمة التي تقتضيها الأمانة.
- (٣) أي: وكون حكم مورد الاجتماع فعلاً مقتضى الأصل لا الأمانة، مستلزم

(*) الظاهر زيادة كلمة «ولو» لأنها وصلية وتدل على فرد خفي، والمفروض انحصار الدلالة هنا في فرد واحد وهو الالتزامية، فإن دليل أصالة الحِلِّ مثلاً لا يدل مطابقةً إلا على حلية المشكوك فيه، فلو دل على عدم حرمنه كان ذلك دلالة التزامية عقلية ناشئة من تنافي الحِلِّ والحرمة وتضادهما، والحاكم بعدم اجتماعهما هو العقل من غير دلالة لفظية عليه.

ر (**) ليس مقتضى حجيتها إلا نفي ما فضيته

سعي مقتضى الأمانة وهي الحرمة في مثال شرب التن.
وغرضه توضيح الإشكال على ما أفاده الشيخ - من حكومة الإمارات على
لاصول الشرعية - بتطبيق الحكومة على كل من الأمانة والأصل، بناءً على تعميم
لتنظر في الحكومة للالتزام العقلي كما تقدم، لكن لا معنى لحكومة كل من الدليلين
على الآخر، بل ليس هذا إلا التعارض.
(١) هذا إشارة إلى توهمٍ ودفعه.

(**) الظاهر أنّ الأولى تبديل «بل» بـ «إذ» لأنّ السياق يقتضي عليّة «بل ليس
سعى حجيتها .. إلخ» لقوله: «لا يوجب كونها ناظرةً ... إلخ» فكأنّه قيل: «إنّ
نعرض الأمانة لمورد الأصل لا يوجب التّظر إلى دليل الأصل، لأنّ منشأ هذا التّظر إمّا
فس الأمانة وإمّا حجيتها، ولا نظر لشيءٍ منهما إلى الأصل.
أمّا الأمانة، فلائنه لا دلالة لها إلاّ على الحكم الواقعي كحرمة شرب التن.
وأمّا حجيتها، فلائنه لا دلالة لها إلاّ على لزوم العمل على طبق الأمانة أي جعل
حكمٍ مماثلٍ لمؤدّاهما. وشيءٌ منهما لا نظر له إلى دليل الأصل».

فينحل جواب المصنف عن التّظر الذي أفاده الشيخ «قدّهما» إلى جوابين:
أحدهما: نقضي، وهو الذي أشار إليه بقوله: «وإلاّ كانت أدلتها أيضاً ... إلخ».
وانبيهما: جلي، وهو ما أشار إليه بقوله: «بل ليس مقتضى حجيتها ... إلخ»
وهذا الجواب مبني على كون الحجية بمعنى جعل الأحكام على طبق مؤدّيات
الأمارات، فحرمة شرب التن مثلاً المدلول عليها بخبر الثقة وكذا لزوم العمل بها،
لا نظر لهما لفظاً إلى الحِلّ الذي هو مقتضى أصالة الحل. نعم لا تجتمع الحرمة والحليّة
في موضوع واحد من باب استحالة اجتماع الضدين عقلاً، وهذا أجنب عن التّظر أي
الدلالة اللفظيّة المعبرة في الدليل الحاكم، كما مرّت الإشارة إليه غير مرّة.

أما التوهم الذي مرجعه إلى تصحيح الحكومة التي أفادها الشيخ رَبِّهِ من ناحية دليل حجية الأمانة - لا من ناحية نفس الأمانة التي كان البحث المتقدم بلحاظ حكومتها على الأصل - فهو: أن نفس الأمانة كخبر الثقة الدال على حرمة شرب التتن مثلاً، وإن لم يكن مؤداها ناظراً إلى دليل الأصل، مثل «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام» حتى تصحّ دعوى الحكومة.

إلا أن دليل حجية الأمانة - كآية النبأ وغيرها - ناظر إلى دليل الأصل، لأن مقتضى دليل حجيتها نفي احتمال خلاف مؤدّى الأمانة كحرمة شرب التتن في المثال، فإن احتمال خلافه - الذي هو موضوع أصالة الحلّ - منفيٌ بدليل حجية خبر الثقة، وهذا النظر النافي لموضوع الأصل يوجب حكومة دليل الأمانة عليه، فيتم حينئذٍ حديث حكومة الإمارات على الأصول، كما أفاده الشيخ، هذا حاصل التوهم. وأما دفعه، فتقريبه - الراجع إلى نفي النظر اللفظي للأمانة المقوم لحكومتها على الأصل - أن شيئاً من مؤدّى الأمانة وحجيتها لا يدلُّ لفظاً على نفي مقتضى الأصل.

أما مؤداها، فلأنه ليس إلا الحكم الواقعي. وأما حجيتها، فلأن مقتضاها ليس إلا لزوم العمل شرعاً بمقتضى الأمانة، أي جعل الحكم المماثل على طبق مؤداها، دون تتميم الكشف وإلغاء احتمال الخلاف وتنزيل الظن منزلة العلم، وشيءٌ منهما لا نظر له لفظاً إلى مؤدّى الأصل. نعم، تشريع الحرمة مثلاً - التي هي مؤدّى الأمانة - منافٍ عقلاً لتشريع الحلبة في مورد الأصل. وكذا العكس، فإن حكم الأصل كحلية شرب التتن مثلاً ينافي عقلاً مؤدّى الأمانة، وهي حرمة.

وبالجملة: فليس المراد بالحجبية نفي احتمال الخلاف وتتميم الكشف حتى

عقلاً^(١) من دون دلالةٍ عليه^(٢) لفظاً، ضرورة^(٣) أنّ نفس الأمانة لا دلالة له^(٤) إلاّ على الحكم الواقعي^(٥)، وقضية حجيتها ليست إلاّ لزوم العمل على وفقها

يكون ناظراً إلى موضوع الأصل، بل المراد بها لزوم العمل على طبق مؤدّي الأمانة كما هو أحد المباني في حجية خبر الواحد.

(١) قيدٌ لـ «نفي» والمراد بالموصل الحكم، وضمير «قضيته» راجع إلى الحكم، يعني: بل ليس مقتضى حجية الأمانة إلاّ نفي الحكم الذي يقتضيه الأصل، وهذا النفي عقلي لا لفظي، وعقليته إنّما هي لتنافي مدلولي الأمانة والأصل كالحرمة والحليّة.

(٢) أي: من دون دلالةٍ على ما يقتضيه الأصل - كالحليّة - لفظاً، بل الدلالة عقلية، كما مرّ آنفاً.

(٣) تعليل لنفي الدلالة اللفظية، يعني: أنّ هذه الدلالة لا بدّ أن يكون الدال عليها نفس الأمانة أو دليل اعتبارها، وشيءٌ منهما لا يدلُّ عليها، إذ الأمانة لا تدل إلاّ على الحكم الواقعي كحرمة شرب التتن، ودليل اعتبارها - المشار إليه بقوله: «وقضية حجيتها ليست... إلخ» - لا يدل إلاّ على جعل الحكم الظاهري المماثل لمؤدّي الأمانة، وهذا مراده بـ «لزوم العمل على وفقها شرعاً».

وعليه، فلا يدل شيءٌ من الأمانة ودليل حجيتها لفظاً على نفي ما يقتضيه الأصل، ونتيجة ذلك عدم حكومة الأمانة على الأصل.

(٤) أي: للأمانة، والصناعة تقتضي تأنيته، لكنّه لم يؤت به مؤثناً حتى في النسخة المطبوعة على النسخة الأصلية.

(٥) واقعيته إنّما هي بلحاظ ثبوته للشيء بعنوانه الأوّل كشرب التتن، لا بعنوانه الثانوي - وهو مشكوك الحكم - حتى يكون حكماً ظاهرياً.

شرعاً (*) المنافي ^(١) عقلاً للزوم العمل على خلافه ^(٢)، وهو قضية الأصل. هذا، مع احتمال أن يقال ^(٤): إنه ليس قضية الحجية شرعاً إلا لزوم العمل

(١) نعتُ لـ «لزوم» في قوله: «إلا لزوم العمل».

(٢) الأولى تأنيث الضمير، لرجوعه كرجوع ضميري «حجيتها، وفقها» إلى

الأمانة.

(٣) أي: وخلاف الأمانة - كالحلية - يكون مقتضى الأصل.

(٤) هذا جواب آخر عن نظر الأمانة عقلاً إلى الأصل، ونفي مفاده لأجل

(*) فيشترك الأصل والأمانة في كيفية الحجية، لأنها حينئذٍ جعل الحكم شرعاً لكل من مؤدّي الأمانة والأصل، فلا فرق بينهما في كيفية الحجية وفي دلالة كل منهما على مدلوله مطابقةً، وعلى نفي الآخر التزاماً، فلا ورود ولا حكومة للأمانة على الأصل، بل لا بدّ من معاملة التعارض بينهما.

كئنه كما ترى لا يمكن الالتزام به.

ولعلّ الأولى في الإشكال على التّظنّ المعتبر في حكومة الأمانة على الأصول أن يقال أولاً: أنّه لا نظر في البين، لا في نفس الأمانة إن كان المقصود حكومتها على الأصل، ولا في دليل اعتبارها إن كان الغرض حكومته على الأصل، إذ الأمانة لا تدل إلا على الحكم الواقعي، ودليل الحجية لا يدل إلا على جعل حكم مماثل لمؤدّي الأمانة.

وثانياً: أنّ التّظنّ - على فرض وجوده - مشترك بين الأمانة والأصل، لأنّ الحجية في كليهما بمعنى واحد، وهو جعل الحكم الظاهري. والمنافاة بين الحكيمين الظاهريين - اللذين أحدهما مؤدّي الأمانة كالحرمة، والآخر مفاد الأصل كالحلية - توجب طرد كل منهما للآخر، وهذا الطرد ليس هو التّظنّ اللفظي المعتبر في حكومة أحد الدليلين على الآخر، بل هو حكم عقلي ناشئ من تضاد نفس الحكيمين المدلول عليهما بالأمانة والأصل.

على وفق الحجّة عقلاً، وتنجز الواقع مع المصادفة، وعدم تنجزه في صورة

تضاد الحكمين. وحاصل هذا الجواب إنكار دلالة دليل الأمانة على جعل الحكم المائل للمؤدّي، حتى يكون مضاداً لما يقتضيه الأصل وتنفيه الأمانة عقلاً، وتصير حاكمة على الأصل.

توضيحه: أن من مباني حجية الأمارات غير العلمية جعل الحجية لها التي هي من الأحكام الوضعيّة القابلة للجعل بالاستقلال شرعاً، كما تقدم في مباحث الاستصحاب. وليس مقتضى الحجية إلاّ تنجز الواقع مع الإصابة والعذر مع الخطأ، من دون جعل حكم شرعي مائل للمؤدّي كالحزمة حتى ينافي هذا الحكم ما يقتضيه الأصل كالحليّة، ويكون ناظراً إليه ونافياً له بالالتزام العقلي.

وبالجملّة: فليس للمؤدّي حكم حتى ينفي عقلاً ما يقتضيه الأصل، وتحكم عليه الأمانة.

والفرق بين الحجية في الأمارات والأصول حينئذ هو: أن الحجية في الأمارات لا أثر لها إلاّ التنجز مع الإصابة والعذر بدونها، بخلاف الحجية في الأصول، فإن مقتضاها جعل الحكم الظاهري فيها.

وأما ما تقدم من قوله تعالى: «بل ليس مقتضى حجيتها... إلخ» فقد عرفت أن مقصود المصنف منه جعل الحجية في الأمارات والأصول بمعنى واحد - وهو جعل الحكم الظاهري في كليهما - حتى يدل كلُّ منهما بالالتزام العقلي على نفي ما يقتضيه الآخر.

فصار المتحصل إلى هنا: عدم الوجه في حكومة نفس الأمانة ولا دليل اعتبارها على الأصل، لانتفاء النظر المعتبر في تحقّق الحكومة، وقد مرّ وجه عدم النظر اللفظي - بل ولا العقلي - لا في الأمانة ولا في دليلها.

المخالفة .

وكيف كان، ^١ ليس ^٢ مفاد دليل الاعتبار هو وجوب إلغاء احتمال الخلاف تعبدًا كي يختلف الحال ^٣،

(١) يعني: سواء قلنا بكون الحجية مقتضيةً لجعل المؤدّي في الأمارات كما هو المنسوب إلى المشهور، أم قلنا بكون الحجية - كما احتمله هنا واختاره في محله - بمعنى تنجيز الواقع مع الإصابة والتعذير بدونها، لا مجال للحكومة الأمانة على الأصل، إلا بمعنى آخر في الحجية، وهو تتميم الكشف وتنزيل الظن منزلة العلم.

(٢) غرضه تسليم الحكومة على تقدير دلالة دليل الاعتبار على إلغاء احتمال الخلاف، وتنزيل الأمانة منزلة القطع، كما أفاده الشيخ رحمته. لكن الإشكال في إثبات هذا المبنى.

وكيف كان، فلمّا اعترف المصنف بالحكومة على هذا المبنى، تصدّى لدفع الإشكال الذي أوردوه على الحكومة على ذلك المبنى أيضاً، وقد أفادهما في الحاشية توضيحاً لحكومة الأمانة على الأصل التي ادّعاها شيخنا الأعظم رحمته.

ومحصل ذلك الإشكال: لزوم حكومة كلٍّ من الأمانة والأصل على الآخر، حيث إنّ دليل اعتبار الأمانة القائمة على حرمة شرب العصير مثلاً ينفي احتمال خلافها وهو احتمال حليته، كما أنّ دليل اعتبار الأصل المقتضي لحلية شرب العصير ينفي أيضاً احتمال خلافها وهو الحرمة، وأنّ احتمال الحرمة يكون شرعاً بمنزلة العدم، لا يترتب عليه الحكم الشرعي المترتب عليه لولا الأصل، ومن المعلوم أنّه لا معنى لحكومة كلٍّ من الدليلين على الآخر، بل هذا هو التعارض، فلا بدّ من معاملة التعارض مع الأمانة والأصل.

(٣) أي: حال دليل الاعتبار، وهذا إشارة إلى دفع الإشكال المزبور.

وتوضيح دفعه: أن الخبر الدال على حرمة العصير وكذا الخبر الدال على «حليّة كل شيء حتى تعلم أنه حرام» مشمول لأدلة حجية الخبر، ويعم الحكم بتصديق العادل كلاً منهما، وما يدل بالمطابقة على وجوب تصديق العادل عملاً يدل التزاماً على إلغاء احتمال خلافه.

إلا أن الوجه في حكومة أحد الخبرين - أي الأمانة - على الآخر - أعني به الأصل - هو: أن الأمانة القائمة على حرمة شرب العصير بعنوانه الأوّلي يدل بالالتزام اللفظي على إلغاء احتمال خلافه، ولا معنى لإلغاء الاحتمال إلا إلغاء حكمه وأثره شرعاً، فهذه الأمانة تدلّ على إلغاء احتمال الحليّة الواقعية - التي هي خلاف ما أخبر به العادل - وحكم هذا الاحتمال هو الحليّة الظاهرية، بمقتضى «كل شيء لك حلال» فالأصل العملي يعارض المدلول الالتزامي للأمانة.

وهذا بخلاف احتمال مفاد «كل شيء لك حلال» فإن خلاف الحليّة الظاهرية في موضوعها هو عدم الحليّة الظاهرية أو الحرمة الظاهرية أو الاحتياط، ومن المعلوم أن إلغاء هذا الاحتمال أجنبي عن إلغاء حرمة شرب العصير المترتبة على ذات الشرب لا على المحتمل، إذ لا يمسّ الأصل العملي كرامة الواقع، فهو بالمطابقة يدل على حليّة الشيء المشكوك الحكم حلاً وحرمةً، وبالالتزام على نفي الحرمة الظاهرية. ولا منافاة بين حرمة شيء واقعاً وحليته ظاهراً، على ما تقرّر في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

وعليه، فدلّيل وجوب التصديق في طرف الأمانة يدل بالالتزام على إلغاء مفاد الأصل، ولا يدل في طرف الأصل على إلغاء مفاد الأمانة، وحيث إن هذه الدلالة التزامية لفظية مأخوذة من اقتضاء نفس عنوان التصديق، فيؤخذ بها وتحقق الحكومة

ويكون^(١) مفاده في الأمانة نفي حكم الأصل، حيث^(٢) إنّه حكم

المتوقفة على نظر الحاكم بمدلوله اللفظي - ولو بالالتزام - إلى المحكوم.

والظاهر أنّ الالتزام بحكومة الأمانة على الأصل مبني على أمرين:

أحدهما: كفاية تعرّض الحاكم بمدلوله اللفظي - ولو بدلالته الالتزامية اللفظية -

للدليل الآخر، دون العكس. وعدم توقف الحكومة على وجود كلمة «أعني» وأشباهاها من أدوات الشرح والتفسير، لأنّ المهم هو التعرض بالدلالة اللفظية، والمفروض تحققها في المقام، فإنّ الدلالة الالتزامية تكون من أقسام الدلالة اللفظية لا العقلية.

ثانيهما: كون الحجية في الإمارات من باب تتميم الكشف وإلغاء احتمال

الخلاف، لا على مبني تنزيل المؤدّي منزلة الواقع وجعل الحكم المماثل، ولا على مبني جعل الحجية.

لكن إثبات مبني تتميم الكشف وجعل الظن منزلة العلم بنظر المصنف رحمته

مشكل.

(١) معطوف على «يختلف» ومفسّر له، وضمير «مفاده» راجع إلى «دليل

الاعتبار» وقد عرفت مفاد دليل الاعتبار في كلّ من الأمانة والأصل، وأنّ دليل اعتبار الأمانة - بناءً على إفادة إلغاء احتمال الخلاف - ينفي الاحتمال الذي هو موضوع الأصل، فيكون حاكماً عليه، كما ذهب إليه الشيخ رحمته.

(٢) يعني: حيث إنّ حكم الأصل كالحليّة حكم احتمال الحرمة، وغرضه من

هذه العبارة بيان كون مفاد دليل الاعتبار في الأمانة نفي حكم الأصل كالحليّة.

توضيحه: أنّ إلغاء احتمال خلاف الحرمة - التي هي قضية الأمانة - أعني به

الحل الذي هو مفاد الأصل، يوجب انتفاء احتمال الحرمة الذي هو موضوع أصالة

الاحتمال^(١)، بخلاف^(٢) مفاده فيه^(٣)، لأجل^(٤) أن الحكم الواقعي ليس حكم

الحل. بخلاف مفاد دليل الاعتبار في الأصل، فإنه لا يكون مفاده نفي حكم الأمانة - أعني به الحرمة - واقعاً حتى يلغى احتمالها، بل مفاده في الأصل نفي احتمال كون الحكم الظاهري في محتمل الحرمة واقعاً غير حليته كإيجاب الاحتياط. وهذا الدليل لا ينفي ما تقتضيه الأمانة من حرمة الشيء واقعاً، فلا نظر لدليل الأصل إلى الأمانة حتى يكون حاكماً عليها.

وبالجملة: فبناءً على مبنى إلغاء الاحتمال وتنزيل الظن منزلة العلم في حجية الأمارات، تتجه حكومة الأمارات على الأصول.

(١) يعني: أن احتمال الحرمة الواقعية لشرب التتن مثلاً موضوع للحلية التي هي مفاد الأصل، فإذا دلت أدلة حجية الأمانة على كون الأمانة كالعلم بالواقع، ارتفع احتمال الحرمة الذي هو موضوع الأصل، وتبدل بالعلم بها.

(٢) يعني: بخلاف مفاد دليل الاعتبار في الأصل، حيث إن الحكم الواقعي كحرمة شرب التتن في المثال ليس حكم احتمال خلاف الأصل حتى ينفيه دليل الأصل، ضرورة أن الحلية التي هي مفاد الأصل حكم محتمل الحرمة، فاحتمال الحرمة موضوع الأصل، فلا يعقل أن ينفي به، ودليل اعتبار الأصل ينفي احتمال حكم ظاهري آخر غير الحلية - كإيجاب الاحتياط - عن نفس هذا الموضوع أعني به احتمال الحرمة، كما قال به أصحابنا المحدثون.

(٣) أي: في الأصل، وضمير «مفاده» راجع إلى «دليل الاعتبار».

(٤) تعليل لعدم كون مفاد دليل الاعتبار في الأصل نفي حكم الأمانة، وقد عرفت توضيحه بقولنا: «حيث إن الحكم الواقعي كحرمة شرب التتن في المثال ... إلخ».

احتمال خلافه^(١)، كيف^(٢)؟ وهو^(٣) حكم الشك فيه واحتماله^(٤)، فافهم^(٥)

(١) الضمير راجع إلى «مفاده» أي: مفاد دليل الاعتبار في الأصل.

(٢) يعني: كيف يكون دليل الأصل نافياً لاحتمال خلاف الحكم الواقعي الذي هو مؤدّى الأمانة؟ مع أن موضوع الأصل نفس هذا الاحتمال، فإذا نفى الأصل هذا الاحتمال لزم من وجود الأصل عدمه.

(٣) أي: مفاد الأصل، والواو للحالية، وضمير «فيه» راجع إلى «الحكم الواقعي» يعني: والحال أن مفاد الأصل - كحليّة الشيء المشكوك في حكمه - حكم الشك في الحكم الواقعي.

فتلخص من جميع ما تقدم: أن الحكومة التي ادّعاها الشيخ رحمته مبنية على حجية الأمارات من باب تنميط الكشف وإلغاء الاحتمال، ولا يرد عليه حينئذٍ إشكال حكومة الأصول على الأمارات أصلاً.

(٤) معطوف على «الشك» وضميره راجع إلى الحكم الواقعي.

(٥) لعلّه إشارة إلى وجهة مبنى تنميط الكشف في حجية الأمارات غير العلمية، بدعوى: أن ظاهر أدلة حجيتها عرفاً هو تنميط طريقتها وكشفها تعبداً، حيث إنها طرق عقلانيّة يكون الأمر المتعلق بها ظاهراً في الأخذ بها لأجل الكشف والطريقة، وهذا عبارة أخرى عن إلغاء احتمال الخلاف الموجود فيها تعبداً.

وعليه، فيتجه كلام الشيخ رحمته في حكومة الأمارات على الأصول على مبنى تنميط الكشف.

أو إشارة إلى ما في تقارير سيدنا الفقيه الأعظم الإصفهاني رحمته من إمكان منع موضوعية الاحتمال في الأمانة حتى يكون كموضوعيته في الأصل، بل الموضوع خبر العادل، وخروج صورة العلم إنّما هو لحكم العقل بعدم تعقل جعل الأمانة

وتأمل جيّداً.

فانقدح بذلك ^(١) أنه لا تكاد ترتفع غائلة المطاردة والمعارضة بين الأصل والأمانة إلا بما أشرنا سابقاً ^(٢) وآنفاً ^(٣)، فلا تغفل ^(٤).

هذا، ولا تعارض ^(٥) أيضاً ^(٦) إذا كان أحدهما قرينةً على التصرف في الآخر

للعالم ^(١).

(١) أي: بما ذكرناه من الإشكال على الحكومة التي أفادها الشيخ.

(٢) أي: في الاستصحاب، حيث إنّه جعل هناك تقديم الأمارات على الأصول

لأجل الورد.

(٣) من التوفيق العرفي الذي هو نوعٌ من الحكومة الرافعة للتعارض والخصومة.

(٤) لعلّه إشارة إلى المنافاة بين الورد - الذي أفاده في مبحث الاستصحاب -

والتوفيق العرفي الذي أفاده هنا، إذ التوفيق هو الجمع بين الدليلين والأخذ بهما.

والورد هو الأخذ بأحدهما وترك الآخر، بل انتفاؤه رأساً. إلا أن يراد بالتوفيق

العرفي ما ينطبق على الورد، فتدبر.

المورد الثالث: حمل الظاهر على الأظهر

(٥) معطوف على قوله في (ص ٤٠٦): «فلا تعارض بينهما بمجرد تنافي

مدلوليهما» وهذا إشارة إلى المورد الثالث من موارد التنافي بين المدليل، مع خروجها

عن تعريف التعارض من جهة عدم تنافيهما في مقام الدلالة والإثبات.

(٦) يعني: كعدم التعارض في موارد الحكومة والتوفيق العرفي. والفرق بين

المقام والتوفيق العرفي هو: أن تقديم أحد الدليلين على الآخر هناك إما يكون لجهات خارجية كمناسبة الحكم والموضوع، وقرينية العنوان الثانوي للتصرف في الدليل المشتمل على العنوان الأوّلي، بخلافه هنا. فإنّ تقديم أحد الدليلين على الآخر فيه إما هو بملاحظة حالات اللفظ من النصوصية والأظهرية (*).

(*) وحيث كان تقديم الأظهر على الظاهر بملاك القرينية، فلا بأس بالإشارة إلى معنى القرينة وإلى المناط في تقديمها على ذي القرينة، فهنا جهتان:

الأولى: في معنى القرينة - المنطبق على جميع الموارد - وهو: أن يكون في الكلام لفظان يدل أحدهما على قيام فعلٍ بفاعلٍ وعرضٍ بوجه، ويدل الآخر على كيفية قيام ذلك الفعل أو العرض، فما يكون حاكياً عن أصل قيام العرض بمعرضه فهو ذو القرينة، وما يكون حاكياً عن دخل حالٍ أو وصفٍ فيه فهو القرينة.

وبعبارة أخرى: اللفظ الدال على ركن الكلام من الفعل والفاعل والمبتدأ والخبر هو ذو القرينة، واللفظ المتأخر الحاكي عن القيود والملابسات المعدودة بنظر العرف مبيّنةً لتمام المراد من اللفظ المتقدم هو القرينة، ولذا تكون القرينة غالباً متأخرة في اللفظ، لبناء أهل المحاورة كثيراً على جعل المتأخر ناظراً إلى المتقدم.

ولا يعتبر في صدق القرينة كونها أقوى ظهوراً من ذبيها، إذ ملاك صدقها وتقدمها على ذبيها هو النظر والشرح، ولذا يقال في مثل «رأيت أسداً يرمي» بتقدم ظهور «يرمي» في رمي النبال مع ضعفه - لكونه بالإطلاق - على ظهور «أسد» في الحيوان المفترس، مع قوّته، لكونه بالوضع.

ولكن ظاهر المتن أو صريحه: «مما كان أحدهما نصّاً أو أظهر» اعتبار أظهريّة القرينة، لأنّ الكلام في تقدم الخاص المنفصل ونحوه من القرائن المنفصلة، فلا بدّ من الأظهرية حتى يُقدّم على الظهور المستقر في العام والمطلق.

أقول: لعل نظره يُؤيِّدُ في اعتبار الأظهرية في مثل الخاص والمقيّد المنفصلين وغيرهما من القرائن المنفصلة إلى أنّه لما انعقد الظهور في ذي القرينة كالعام والمطلق ونحوهما، كان رفع اليد عنه منوطاً بقيام حجةٍ على خلافه، إذ لا وجه لرفع اليد عن الحجة بغير الحجة، فلا بدّ أن يكون ظهور القرينة أقوى من ظهور ذي القرينة حتّى تصلح للتقدم عليه. وأمّا في القرائن المتصلة فلا يعتبر فيها الأظهرية، لعدم انعقاد ظهور في ذي القرينة حتّى يتوجّه اعتبار الأظهرية في القرينة.

فإن كان هذا وجه اعتبار الأظهرية في القرائن المنفصلة، فيتوجه عليه: أنّ العبرة في تقدم القرينة على ذيها إنّما هي بعدم مانع عن حجية ظاهرها. وأمّا اعتبار أظهريتها من ذي القرينة في حجيتها وتقدمها على ذيها، فلا دليل عليه، بعد وضوح أنّ المناط فيها نظرها إلى ذيها وشرحها له، فإنّ ذا القرينة وإن كان ظاهراً في معناه غاية الظهور لا يقاوم القرينة، وإن كان ظهورها أضعف الظهورات، لأنّها تتكفل لما لا يتكفله الآخر.

والظاهر أنّ تقدم الخاص والمقيّد المنفصلين على العام والمطلق ليس من باب القرينة إلّا إذا كانا بلسان الشرح والتفسير، بل تقديمهما عليهما من باب الأظهرية الموجبة عرفاً لتقدمهما، فإنّ لسان المعارضة، فإذا قال: «أكرم الأمراء ولا تكرم زيداً الأمير» كان بمنزلة قوله: «أكرم زيداً ولا تكرمه» وليس «لا تكرم» مفسراً لـ «أكرم الأمراء» حتّى ينطبق عليه ضابط القرينة، فاعتبار الأظهرية في تقدم الخاص والمقيّد في محله.

وبالجملّة: لا مجال لاعتبار الأظهرية في تقديمهما مع جعلهما من صغريات القرينة، بل قد عرفت عدم انطباق ضابط القرينة عليهما، وكونه أجنبياً عنهما، هذا. الجهة الثانية: أنّ المناط في تقدم القرينة على ذيها كما أشرنا إليه آنفاً هو ملاك تقدم الحاكم على المحكوم في الخطابات الشرعية من التّظر والشرح، لبناء العرف على تفهيم المراد الجدي بالكلام المعدّ لتفسير المقصود من اللفظ المتقدم.

كما في الظاهر مع النص أو الأظهر، مثل العام والخاص^(١) والمطلق والمقيّد، أو مثلهما^(٢) تماماً^(٣) كان أحدهما نصّاً أو أظهر، حيث إنّ بناء العرف على كون النص أو الأظهر قرينةً على التصرف في الآخر (*).

(١) كعموم ما دلّ على حرمة الرّبّا إلّا في بعض الموارد، كالولد والوَدَه، والسيد وعبدَه، وغير ذلك، فإنّ المخصّص - لنصوصيته أو أظهريته - يُقدّم على العام الذي هو ظاهر في العموم.

وكذا الحال في المطلق والمقيّد، كقوله: «إنّ ظاهرت فأعتق رقبة» و«إنّ ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة» فإنّ الأوّل ظاهر في صحة عتق مطلق الرقبة وإن كانت كافرةً، والثاني نصٌّ في اعتبار الإسلام في صحة عتقها، فيقيّد إطلاق الأوّل به.

وهذا الجمع الدلالي العرفي يرفع الحيرة، ويخرج نظائر هذين الدليلين عن موضوع التعارض الذي هو الموجب للتحيّر، والموضوع في الأخبار العلاجية لأحكام خاصة، كما سيأتي بيّانها.

(٢) أي: مثل العام والخاص والمطلق والمقيّد، في كون أحد الدليلين نصّاً أو أظهر، والآخر ظاهراً، كقوله: «يجب غسل الجمعة» و«ينبغي غسل الجمعة» فإنّ الأوّل نصٌّ في الوجوب، والثاني ظاهر في الاستحباب. أو «اغتسل للجمعة» و«ينبغي غسل الجمعة» فإنّ الأوّل أظهر في الوجوب من الثاني الظاهر في الاستحباب.

(٣) بيانٌ لـ «مثلهما».

(* لا يخفى أنّ قرينة النص أو الأظهر ترفع التعارض الذي هو موضوع حكم العقل بالتساقط أو التخيير، لأنّ موضوع حكمه بهما هو التحير في مقام العمل بالدليلين وعدم إمكان الجمع بينهما، ويرتفع هذا التحير بوجود الجمع الدلالي العرفي بينهما، ويخرجان به موضوعاً عن باب التعارض الذي هو موضوع الأخبار العلاجية

أيضاً. فما عن الشيخ عليه السلام في العدة من عدّ العام والخاصّ مما تشمله الأخبار العلاجية بما لم يظهر له وجه وجهه، وسيأتي التعرّض لبعض الكلمات في الفصل الخامس من هذا المقصد إن شاء الله تعالى.

ثم إنّه يعتبر في تقديم الأظهر على الظاهر بملاك القرينية أمور:

الأول: أنّ موضوع البحث في هذا الجمع الدلالي هو الكلامان الصادران من شخص واحد أو بمنزلة، كالأخبار الصادرة عن الأئمة الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين، فإنّهم عليهم السلام بمنزلة شخص واحد. ولا يجري هذا في الأمارات المتعارضة على الموضوعات كالبينتين المتعارضتين، فلا عبرة بقوة الدلالة، بل الأصل فيها التساقط، إلّا بدليل خاص على الترجيح، كتقدم بيّنة الداخل على بيّنة الخارج.

الثاني: أنّه يعتبر احتمال صدور كلا الخبرين عن الإمام عليه السلام، بمعنى عدم العلم بكذب أحد الراويين في حكاية الحكم عن الإمام، أو اشتباهه في نقله، فلو علم إجمالاً بكذب أحد الخبرين من الظاهر والأظهر، لم يتجه الجمع بينهما، لأنّ الجمع بين الدالتين متفرع على إحراز صدورهما، وإلا فأصالة السند في كل منهما تقتضي بالدلالة الالتزامية عدم صدور الآخر من الإمام عليه السلام، ولازم عدم صدوره عدم التبعيد بدلالته أيضاً، ومعه لا ينتهي الأمر إلى التعارض بين الدالتين حتى يجمع بينهما.

وبعبارة أخرى: المدار في هذا الجمع إنّما هو على التصرف في كلام إمام وردّ منه أو من إمام آخر على خلافه أظهر منه، وهذا يقطع تفصيلاً بعدمه، لأنّه على تقدير كون الصادر هو الأظهر، فلا ظاهر في مقابله حتى يقتضي الأظهر التصرف فيه. وعلى تقدير كون الصادر هو الظاهر، فلا أظهر في مقابله، ومرجع ذلك إلى العلم بعدم صدور ظاهر من الإمام عليه السلام يجب التصرف فيه بحمله على الأظهر، إمّا لعدم صدور الظاهر نفسه، وإمّا لعدم صدور أظهر على خلافه "١".

وبالجملة: الأدلة في هذه الصور^(١) وإن كانت متنافيةً بحسب مدلولاتها^(٢)،
إلا أنّها^(٣) غير متعارضة، لعدم^(٤)

(١) أي: العام والخاص والمطلق والمقيد ونظائرهما، فإنّ مداليلها وإن كانت متنافيةً، ضرورة أنّ صحة عتق الرقبة الكافرة كما يقتضيها إطلاق «أعتق رقبة» وعدم صحته كما هو مقتضى «أعتق رقبة مؤمنة» متنافيان، لكنّ أظهرية المقيد أو نصوصيته قرينة في مقام الدلالة والإثبات على إرادة خصوص المقيد، وعدم تعلق الطلب بعتق مطلق الرقبة حتى يتحقق التنافي بين الدليلين.

(٢) كما عرفت في مثال «أعتق رقبة» و«أعتق رقبة مؤمنة».

(٣) هذا الضمير وضمير «مدلولاتها» راجعان إلى الأدلة.

(٤) تعليل لعدم تعارض الأدلة مع تنافي مدلولاتها، حيث إنّ مناط التعارض

الثالث: أنّهم اعتبروا في هذا الجمع بقاء مقدار من دلالة الظاهر، لئلا يلزم لغوية التعبد بسنده، فيكون تقدم الأظهر عليه في بعض مدلوله لا تمامه.

وهذا المعنى لا يخلو من خفاء وإن التزموا به في العام والخاص، ولذا قالوا بعدم جواز التخصيص البالغ حد الاستهجان، فإنّه - بناءً على كون التقديم بمناط شارحية القرينة للمراد النهائي من ذيها - يلزم جريان ضابط الحكومة في المقام أيضاً، من جواز تصرف الحاكم في تمام مدلول المحكوم، إذ الحاكم يحدّد موضوع المحكوم.

وليكنّ المقام كذلك، سواء أكان في حمل الأمر الظاهر في الوجوب على الاستحباب بقرينة التصريح بجواز الترك، أم في حمل المطلق على المقيد، أم في العام والخاص، فإنّ تقدم القرينة على ذي القرينة ليس إلا بمناط الشرح والتفسير بنظر أهل المحاورة، وهذا المناط مطّرد في جميع الموارد، فما يقال من اعتبار بقاء مقدار من دلالة الظاهر ثمّ لم يظهر له وجه وجيه. إلا أن يكون تقدم الخاص على العام بملاك آخر غير القرينية.

تنافياً^{١)} في الدلالة وفي مقام الإثبات، بحيث^{٢)} تبقى أبناء المحاورة متحيرة^{٣)}، بل (*) بملاحظة المجموع^{٤)} أو خصوص بعضها يتصرف

ليس هو التنافي بين المدلولات، بل مناطه تنافياً في مقام الدلالة والإثبات، وهو مفقود في العام والخاص والمطلق والمقيد، ومثلها مما يكون أحدهما نصاً أو أظهر والآخر ظاهراً، لما مرّ آنفاً من قرينية النص أو الأظهر على التصرف في الآخر، بحيث لا يبقى تحير لأبناء المحاورة في الجمع بينهما والعمل بهما.

(١) أي: تنافي الأدلة.

(٢) متعلق بـ «تنافياً» وبيان له، فإنّ ملاك التعارض هو التنافي في مرحلة الدلالة، فلا تعارض إن لم يكن بينهما منافاة في هذه المرحلة، وإن كان بينهما منافاة من حيث المدلول.

(٣) حتى يوجب هذا التحير اندراج تلك الأدلة في باب التعارض.

(٤) بأن يتوقف انعقاد الظهور - المتبع عند أبناء المحاورة - على ملاحظة مجموع الكلمات المتعددة الصادرة من متكلم واحد حقيقةً كالكلمات الصادرة من زيد مثلاً، أو تنزيلاً كالروايات الصادرة عن الأئمة المعصومين عليهم أفضل صلوات المصلين، فإنهم عليهم السلام بمنزلة متكلم واحد، فتكون الكلمات الصادرة منهم كالصادرة من متكلم واحد في قرينية بعضها على الآخر، أو كون المجموع ظاهراً في مطلب واحد.

(*) سوق العبارة يقتضي إبدال «بل» بـ «إذ» لأنّ الظاهر أنّه في مقام تعليل عدم المنافاة في مقام الإثبات بين الدليلين، لا في مقام الترقّي من عدم المنافاة في مقام الإثبات إلى مطلب آخر، كما يشهد بذلك مفاد عبارته من قوله: «بل بملاحظة» إلى قوله: «تكون في البين» فإنّه ليس إلّا وجه عدم المنافاة في مقام الإثبات الذي ادّعاه بقوله: «لعدم تنافياً في الدلالة».

في الجميع^(١) أو في البعض^(٢) عرفاً^(٣) بما^(٤) ترتفع به^(٥) المنافاة التي تكون في البين .
ولا فرق فيها^(٦) بين أن يكون السند

(١) متعلق بـ « بملاحظة المجموع »، والتصرف في الجميع كالتصرف في كلا الخبرين اللذين دلّ أحدهما على حرمة بيع العذرة والآخر على جوازه، فإنه يتصرف في كليهما بمناسبة الجواز والحرمة، فيحمل ما دلّ على الحرمة على عذرة الإنسان، وما دلّ على الجواز على عذرة المأكول اللحم.

(٢) متعلق بـ « خصوص بعضها »، والتصرف في البعض نظير التصرف فيما دلّ بظاهره على وجوب إعادة الحج على المخالف بعد استنصاره، بحمله على الاستحباب، بقرينة الأخبار الدالة على استحباب الإعادة، كقوله عليه السلام: « يقضي أحبّ إليّ »^(١).

(٣) قيدٌ لـ « يتصرف ».

(٤) متعلق بـ « يتصرف »، وبيان للتصرف العرفي.

(٥) الضمير راجع إلى الموصول في « بما ».

(٦) أي: لا فرق في الموارد التي قلنا بخروجها عن باب التعارض، وعدم شمول الأخبار العلاجية لها كالعام والخاص والمطلق والمقيد وغيرهما - مما يكون أحدهما نصّاً أو أظهر والآخر ظاهراً - بين كون السند فيها قطعياً كالكتاب والخبر المتواتر والواحد المحفوف بالقرائن القطعية، وظنياً كأخبار الآحاد غير المحفوفة بتلك القرائن، ومختلفاً كالكتاب أو الخبر المتواتر وخبر الواحد غير العلمي، فإنّ النصّ أو الأظهر في جميع هذه الموارد يُقدّم على الظاهر، وإن كان سنده قطعياً كالكتاب، وكان سند النصّ والأظهر ظنيين كالخبرين غير العلميين، فإطلاق الكتاب مثلاً يُقيّد بخبر الواحد الظني السند.

و الوجه في عدم الفرز، في تقاسم النص أو الأظهر على الظاهر بين قطعية السند وظنيته والاختلاف، هو لزوم العمل بهما بعد اعتبارهما سنداً وعدم تنافيهما دلالةً. وقطعيةُ سند الظاهر لا تمنع عن التصرف عرفاً في دلالته، بعد كون الآخر أظهر منه وموجباً لرفع التحير الذي هو الموضوع للأخبار العلاجية ولحكم العقل بالنساقط أو التخيير.

ثم إن قوله **تَبَيَّنَ**: «ولا فرق بين ... إلخ» لا يخلو من تعريض بمقالة شيخنا الأعظم **تَبَيَّنَ** حيث فصل بين صورة قطعية سند الخاص ودلالته، وظنيتهما، وقطعية الدلالة وظنيته صدوره على ما يظهر إن شاء الله تعالى.

قال - في مقام بيان جريان ورود والحكومة في الأصول اللفظية العقلانية على حذو جريانها في الأصول العملية - ما لفظه: «ثم إن ما ذكرنا من ورود والحكومة جارٍ في الأصول اللفظية أيضاً، فإن أصالة الحقيقة أو العموم معتبرة إذا لم يعلم هناك قرينة على المجاز، فإن كان المخصّص مثلاً دليلاً علمياً كان وارداً على الأصل المذكور ... إلخ»^(١).

و توضيحه: أنه إذا ورد عام، ثم ورد خاص مخالف له في المفاد، فإما أن يكون الخاص قطعياً صدوراً ودلالةً، وإما أن يكون ظنياً من إحدى الجهتين وقطعياً من جهة أخرى. وإما أن يكون ظنياً من الجهتين.

ففي السررة الأولى يكون الخاص وارداً على أصالة الحقيقة في ناحية العام، لأن حجبه أصالة الظهور تكون في ظرف الشك في المراد الجدّي، ومع العلم بالمراد

لا معنى للبناء على حجية ظاهر لفظ العام.

وفي الصورة الثانية فصل شيخنا الأعظم في منشأ حجية أصالة الظهور، فإن قلنا بأن إرادة المتكلم للظاهر تكون لأجل كاشفية نفس الظهور نوعاً عن المراد الجدّي، كان الخاص الظني السند القطعيّ الدلالة وارداً على أصالة العموم كما في الصورة الأولى، لارتفاع ظهور العام حقيقةً بعد ورود الخاص، لتقيّد حجية الظن بإرادة العموم بعدم وجود ظنٍّ معتبرٍ على خلافه، فينهدم موضوع أصالة الظهور في العام بقيام ظنٍّ على خلافه.

وإن قلنا بأن أصالة الظهور تستند إلى أصلٍ عدمي وهو أصالة عدم القرينة - لا إلى نفس الظهور الذي هو أمر وجودي - كان الخاص حاكماً على العام، لارتفاع الشك في المراد من العام بعناية التعبد، لا حقيقةً. واحتمل الشيخ ورود على هذا الفرض أيضاً مع أمره بالتأمل.

وفي الصورة الثالثة التزم شيخنا الأعظم رحمته بعدم تقدم الخاص على العام مجرد كونه خاصاً، بل أناط التقديم بالأظهرية، فإن كان العام أظهر قُدّم على الخاص، وإن كان الخاص أظهر قُدّم على العام، وإن كانا متكافئين في الظهور جرى عليهما حكم المتعارضين.

هذا محصل ما أفاده الشيخ. وبما تقدم في توضيح المتن ظهر وجه نظر المصنف إليه ومخالفته معه، فإن الماتن رحمته جعل وجه تقديم الخاص على العام صغرويته لكبرى تقديم القرينة على ذيها، فلا ورود في صورة قطعية الخاص، كما لا حكومة في صورة ظنية سند الخاص، ولا تعارض في صورة تكافؤ العام والخاص في الظهور، فالوجه في التقديم منحصر في قرينية الخاص على ما يراد جداً من العام. وللمصنف

فيها ^(١) قطعياً أو ظئياً أو مختلفاً، فيقدّم النصّ أو الأظهر - وإن كان بحسب السند ظئياً - على ^(٢) الظاهر ولو كان ^(٣) بحسبه قطعياً. وإتما يكون التعارض في غير هذه الصور ^(٤)، مما ^(٥) كان التنافي فيه بين

إشكال آخر في الحاشية على التردد في حجية أصالة الظهور، فراجع ^(١).

(١) أي: في الموارد المذكورة الخارجة عن باب التعارض.

(٢) متعلق بـ « فيقدم ».

(٣) يعني: ولو كان الظاهر قطعياً بحسب السند، مثل الكتاب والخبر المتواتر، لما عرفت من عدم تهافتها سنداً، ولزوم العمل بهما، لوجود الجمع العرفي بينهما الموجب لعدم تنافيهما في مقام الدلالة والإثبات.

فصار المتحصل: أنّه في موارد الجمع العرفي يجب العمل بكلا الدليلين من دون لحاظ السند فيهما من حيث قطعيته وظئيته واختلافه، فلا يقع تعارض في سندهما. ومورد التعارض في السند هو ما يذكره بقوله: « وإتما يكون التعارض بحسب السند ».

(٤) أي: غير موارد الجمع العرفي، من العام والخاص والمطلق والمقيد ونحوهما،

إذ لا تنافي بينها في مرحلة الدلالة والإثبات، بحيث يتحير العرف في الجمع بينهما.

(٥) بيان لـ « غير » وضمير « فيه » راجع إلى الموصول في « مما » وغرضه بعد

نفي التعارض عن الصور المذكورة - التي لا يتحير العرف في الجمع بينها - إثبات التعارض في غير تلك الصور، وهو: ما إذا كان العرف متحيراً في الجمع بين الدليلين أو الأدلة في مقام الإثبات.

الأدلة بحسب الدلالة ومرحلة الإثبات. وإتّما يكون التعارض بحسب السند

توضيح ذلك: أنّ حجية ما يستنبط منه الحكم الشرعي منوطة بواجديته لأمر

ثلاثة:

أحدها: صدوره تمّن له تشريع الأحكام.

ثانيها: ظهوره في المعنى وعدم إجماله.

ثالثها: كونه صادراً لبيان الواقع.

والمتكفل للأوّل أدلة حجية الأخبار، ويعبر عنه تارةً بأصالة السند، وأخرى

بأصالة الصدور. وللثاني بناءً أبناء المحاورة على كون اللفظ ظاهراً في المعنى الكذائي،

ويعبر عنه بأصالة الظهور. وللثالث ظهور حال المتكلم في إرادة ظاهر كلامه وجعله

حاكياً عن مرامه، ويعبر عنه بأصالة الجهة.

وهذه الأصول الثلاثة مقوّمّة لدليّة الدليل، فإذا تعارض دليلان علم إجمالاً

بكذب أحد هذه الأصول الثلاثة في أحد الدليلين، وبمخالفة أحدهما للواقع.

وصور تعارض هذه الأصول وإن كانت كثيرة، إذ التعارض قد يكون بين

أصاليّ السند فيهما، كما إذا كانا مقطوعي الدلالة والجهة، وقد يكون بين أصاليّ

الظهور كما إذا كانا مقطوعي السند والجهة، وقد يكون بين أصاليّ الجهة كما إذا كانا

مقطوعي السند والدلالة، وقد يكون غير ذلك.

إلا أنّ التعارض الذي يسري من الدلالة إلى السند ويوجب التعارض في

أصاليّ الصدور - ويكون موضوع حكم العقل بالتخيير أو التساقط وموضوع أخبار

العلاج - ينحصر في الدليلين الظنيين، سواء أكان كل واحد منهما قطعياً جهةً ودلالةً

أم ظنياً كذلك، فإنّ التعارض يقع في سنديهما، للعلم الإجمالي بعدم صدور أحدهما،

بعد وضوح عدم إمكان الجمع بينهما بالتصرف فيهما، لفرض قطعية دلالتهما، فلا محالة

فيما إذا كان كل واحد منها قطعياً دلالةً وجهةً، أو ظنيّاً^(١) فيما^(٢) إذا لم يكن^(٣) التوفيقُ بينها بالتصرف في البعض أو الكل^(٤)، فإنه^(٥)

يقع التعارض بين أصالتي الصدور فيهما، إذ لا معنى للتعبد بصدورهما مع العلم الإجمالي بكذب أحدهما. هذا في صورة القطع بالدلالة والجهة.

وأما في صورة ظنّيتهما - كظنيّة السند - فلائهما وإن كانا قابلين للتصرف في أحدهما أو الأخذ بظاهر الآخر وحمله على التقيّة مثلاً، إلا أنه لعدم قرينة على ذلك يصير المراد فيهما مجملاً، وإن لم يكن هذا الإجمال منافياً لأصل الصدور واقعاً، لكنه محلٌّ بالتعبد بالسند، إذ لا معنى للتعبد بسند رواية مجملة.

وبالجملّة: فأصالة الصدور لالتجري في الصورة الأولى، للعلم الإجمالي بعدم صدور أحدهما، وفي الصورة الثانية، لعدم الأثر في التعبد بالصدور.

(١) أي: ظنيّاً في الدلالة والجهة كالسند، فيتعارض الأصول الثلاثة فيهما بناءً على عرضيّتها.

وأما بناءً على طوليّتها - وكون الظهور والجهة في طول الصدور - فالتعارض يكون بين أصالتي الصدور فقط.

(٢) هذا قيدٌ لقوله: «ظنيّاً» لأنّ القطعي غير قابل للتوفيق جزماً وبلا تعليق.

(٣) بمعنى «يوجد» - «يكن» هنا تامة، و«بالتصرف» متعلق بـ «التوفيق».

(٤) إذ مع إمكان التوفيق بينهما بالتصرف في البعض أو الكل، تندرج في موارد

الجمع العرفي، وتخرج موضوعاً عن باب التعارض.

(٥) الضمير للشأن، وهذا تعليل للتعارض بحسب السند، وحاصله: أن دليل

التعبد بالصدور لا يشملهما، إمّا للعلم الإجمالي بكذب أحدهما كما في صورة القطع بالدلالة والجهة، إذ مع قطعّيتهما وعدم إمكان التصرف فيهما، يحصل العلم بعدم

حينئذٍ^(١) لا معنى للتعبّد بالسند في الكلّ، إمّا للعلم بكذب أحدهما، أو لأجل^(٢) أنّه لا معنى للتعبّد بصدورها مع إجمالها^(٣)، فيقع^(٤) التعارض بين أدلّة السند حينئذٍ، كما لا يخفى.

صدر أحدهما.

وإمّا لأجل عدم معنى للتعبّد بصدورها، كما في صورة الظنّ بكلّ من الصدور والدلالة والجهة، حيث إنّ نتيجة التعبّد حينئذٍ ليست إلّا الرفض، لإجمالهما، إذ المفروض أنّهما لظنّيتهما وإن كانا قابلين للحمل والتصرف - بإرادة خلاف الظاهر في أحدهما، أو البناء على صدور أحدهما لبيان غير الواقع - ولذا لا يحصل العلم الإجمالي بكذب أحدهما، إلّا أنّه لعدم قرينة على تعيّن أحد الأمرين يصير كلٌّ منهما مجملًا، ولا معنى للتعبّد بالمجمل.

(١) يعني: حين عدم التوفيق بين الأدلّة بالتصرف في الكلّ أو البعض.

(٢) معطوف على «إمّا» وكلاهما علّة لعدم معنى للتعبّد بصدورها، غاية الأمر أنّ الأوّل راجع إلى عدم المقتضي للحجية، والثاني إلى وجود المانع وهو لغويّتها.

(٣) هذا الضمير وضمير «بصدورها» راجعان إلى «الأدلة» ووحدة السياق تقتضي إفراد ضمير «أحدهما» كغيره من الضمائر، لا تشبيته.

(٤) هذه نتيجة العلم بكذب أحد الدليلين أو لغويّة التعبّد بصدورها، فإنّهما يمتعان شمول أدلّة اعتبار السند لهما، وهذا معنى التعارض.

فصل

التعارض^{١١} وإن كان لا يوجب إلا سقوط أحد المتعارضين عن الحجية

الأصل الأوّلي في تعارض الدليلين بناءً على الطريقة

(١) الغرض من عقد هذا الفصل بيان ما يقتضيه حكمُ العقل في تعارض الأمارتين بملاحظة الأدلة الأوّلية الدالة على اعتبار تلك الأمانة، وأمّا بالنظر إلى القاعدة النانوية الشرعية - المدلول عليها بأخبار العلاج في خصوص تعارض الخبرين - فسيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى في الفصل الآتي.

وليعلم أنّه لا ثمرة في تأسيس الأصل العقلي بالنسبة إلى تعارض أخبار الآحاد، لتكفل الأخبار العلاجية لبيان حكم تعارض الروايات، ولا أثر للأصل مع وجود الدليل. نعم تترتب الثمرة على تعارض غير الأخبار، كما إذا وقع التعارض بين ظاهري آيتين أو ظاهري خبرين متواترين. وكذا في تعارض الأمارات في الشبهات الموضوعية، كتعارض بينتين أو بين فردين من قاعدة اليد كالعين المملوكة التي استولى عليها كلا المدعيين، ونحو ذلك.

وحيث اختلف حكم العقل بالتساقط والتخيير باختلاف المباني في حجية الأمارات غير العلمية من حيث الطريقة والموضوعية، فلا بدّ من البحث في مقامين:

الأوّل في حكم العقل بناءً على الطريقة، والثاني في حكمه بناءً على السببية. وقبل الخوض في المقامين ينبغي تقديم أمور:

الأوّل: أنّ حجية الأخبار - وسائر الأمارات - إمّا أن تكون من باب الطريقة والكشف عن الواقع، وإمّا أن تكون من باب السببية والموضوعية. والمراد من جعل الحجية على وجه الطريقة هو كونها معمولةً بلحاظ لزوم حفظ الأحكام الواقعية، وكون اعتبار الشارع لأمانة خاصة - تأسيساً أو إمضاءً - لأجل أقربيتها إلى إحراز الواقع، بحيث تنحصر مصلحة جعل الحجية لتلك الأمانة في الاستطراق بها للوصول إلى المصالح النفس الأمرية، والأحكام الفعلية التي اشتغلت الذمّة بها، وتنجزت بالعلم الإجمالي أو الاحتمال المنجز، ولذا يكون تمام المناط للحكم بحجّية الطريق هو نفس الواقع، وقد يكون مناطه المصلحة التي هي في الأمانة، وهي في طول مصلحة الواقع بناءً على القول بالمصلحة السلوكية.

والمراد بحجية الأمانة على السببية هو وجود مصلحة أخرى غير مصلحة الإيصال إلى الواقع، سواء أكانت المصلحة في الأمر بالعمل بالأمانة، أم في نفس سلوكها، أم في المؤدّي.

وهذه الاحتمالات الثلاثة وإن كانت متفاوتةً بحسب الآثار، كما تفاوتت احتمالات الطريقة من كون المجهول نفس الحجية، أو الحكم الطريقي، أو تنزيل المؤدّي منزلة الواقع، أو تنزيل الظن - بتتبع الكشف - منزلة العلم، أو غير ذلك، إلا أنّ المهم في مسألة تعارض الخبرين هو ملاحظة أصل مبنى الطريقة والموضوعية، وأنّ الملحوظ هو الواقع أم ما أدّت إليه الأمانة، ولا أثر لملاحظة احتمالات كلّ من الطريقة والسببية.

ثم إنَّ الحقَّ - كما عليه أهله - حجية الأمانة على الطريقة، وأنَّ غرض الشارع من نصب أمانة مخصوصة هو إحراز الواقع بها غالباً، لا حدوث مصلحة في المؤدّي بعنوان ما قامت الأمانة عليه.

والشاهد على هذه الدعوى اعتبار الصفات الدخيلة في جهة الكشف عن الواقع وإيصاله إلى المكلف كعدالة الراوي أو وثاقته، وضبطه وتحرّزه عن الكذب، دون الأوصاف التي لا تؤثر في هذه الحيشة، وإن كانت دخيلة في شرافة الراوي مثل كونه هاشمياً، أو أكثر صحبة مع الإمام عليه السلام، أو كونه متشرفاً بمعاصرة ثلاثة منهم عليهم السلام، أو أكثر، وغير ذلك.

وهذا المعنى يستفاد من الأدلة الأولية على حجية خبر الواحد، ومن الأدلة الثانوية أعني به أخبار العلاج، من حيث الترجيح بالصفات وبعض التعليقات الواردة فيها. فمن الأدلة الأولية جوابه عليه السلام بـ «نعم» لعبد العزيز بن المهدي السائل عن وثاقة يونس بن عبد الرحمن، وأهليته لأنَّ يأخذ منه معالم الدين، لظهوره - بل صراحته - في أنَّ حجية خبر الثقة تكون من جهة كشفه عن الواقع، إذ لا يراد بعالم الدين ومعارفه سوى الأحكام الواقعية.

ومن الأدلة الثانوية ترجيح أحد الخبرين المتعارضين بصفات الراوي كالأعدلية والأفقيهة والأصديقية، وبالشهرة معللاً بـ «أنَّ المجمع عليه لا ريب فيه» ونحو ذلك ممَّا يدل على أنَّ الغرض من العمل بخبر الثقة هو تحصيل المطلوب الأقصى أعني به الوصول إلى الأحكام الواقعية المنجزة على المكلفين بالعلم الإجمالي أو الاحتمال.

وعليه، فالبحث عن حكم المتعارضين على السببية إنّما هو لاستيفاء جهات

البحث، لا للمصير إليها.

الثاني: أن الملاك في حجية الأمانة على الطريقة هو غلبة الإيصال نوعاً واحتمال الإصابة شخصاً، ولا تدور الحجية مدار مطابقتة كل واحد من المصاديق للواقع، كما لا يناط عدم الحجية بعدم المطابقة، فالإيصال إلى الواقع ليس علّةً لحجية الأمانة بل هو حكمة لها. فإذا اعتبر الشارع خبر العدل أو الثقة حجّةً على الطريقة، فمعناه كشف خبره عن الواقع غالباً، ولا يعتبر إصابة كل واحد من أفراد طبيعي خبر العدل بالواقع، إذ لا معنى لدوران الحجية مدار صدق كل خبر عدل أو ثقة، فإنه لو أحرز صدقه ومطابقته للواقع كان جعل الحجية له لغواً، لأنه من إحرار ما هو محرز بالوجدان بالتعبد. ولو لم يحرز صدقه كان الخبر المشكوك الصدق شبهةً موضوعيةً لعموم دليل الاعتبار، وقد تقرّر عدم حجية الدليل في الشبهة المصدقية.

وعليه، يكون تمام الموضوع لدليل الاعتبار هو خبر العدل أو الثقة، فإن كان مصيباً فقد تنجّز الواقع به، وإن كان مخطئاً فقد أعذر المكلف في مخالفة الواقع. ولما لم يكن للخبر الموصل علامة تميّزه عن غير الموصل أمر الشارع بمتابعة خبر العدل مطلقاً حتى إذا ترتب عليه فوت الواقع أحياناً.

الثالث: أن البحث في هذا الفصل على الطريقة - من تساقط المتعارضين أو حجية أحدهما بلا عنوان - مبني على أن يكون مفاد أدلة الاعتبار حجية الخبر عيناً من غير تقييمٍ بحال التعارض، ولا بملاحظة هذه الحالة، إذ لو كان مفاد الأدلة حجية كل خبر مقيّدةً بعدم وجود معارض له، لم تصل النوبة إلى ملاحظة حكم العقل في حال التعارض، بل كان كل منهما ساقطاً عن الحجية من جهة عدم وجود المقتضي فيه، لفرض دخل عدم التعارض في موضوع دليل الاعتبار.

وعلى هذا، فاللازم أن يكون مفاد الأدلة حجية ذات الخبر، من دون ملاحظة

الطواري - كالتعارض - عليه، فتدل على حجية كلِّ خبر في نفسه اقتضاءً، وإن لم يكن حجةً فعلاً لمكان التعارض، كما هو الحال في المباحات الذاتية التي طرأ عليها العنوان المحرّم. هذا ما أفاده المصنف في الحاشية عند بيان محتملات أربعة في أدلة اعتبار الخبر الواحد «١».

إذا تمهد هذا، فنقول في توضيح المقام الأوّل: إنَّ محتملات تعارض الخبرين بناءً على الطريقة أمور كثيرة:

الأوّل: سقوطهما عن الحجية رأساً أي سواء في المدلول المطابقي والالتزامي، وجواز الرجوع إلى الأصل ولو كان مخالفاً لهما، فالتعارض يوجب فرض كليهما كالعدم، وكون المورد ممّا لا نصّ فيه.

الثاني: الحكم بالتوقف، بمعنى سقوطهما في المدلول المطابقي دون الالتزامي، وجواز الرجوع إلى الأصل الموافق لأحدهما، دون الأصل المخالف لهما.

الثالث: حجيتها معاً.

الرابع: حجية أحدهما تخييراً.

الخامس: حجية الموافق للواقع منهما.

السادس: حجية أحدهما لا يعينه.

وهذا الاحتمال الأخير هو مختار المصنف عليه السلام هنا وفي الحاشية.

ومحصل ما أفاده في وجهه: أنَّ التعارض لمّا لم يكن موجباً لسقوط كلا المتعارضين عن الطريقة، لعدم كونه موجباً للعلم بكذبهما معاً حتى يسقط كلاهما عن

الطريقة، بل لا يوجب إلا العلم بكذب أحدهما، كان اعتبار الآخر الذي فيه مناط الحجية - وهو احتمال المطابقة للواقع - بلا مانع. إلا أنه لما كان ذلك غير متميز عما علم إجمالاً كذبه مع احتمال انطباقه على كل واحد من المتعارضين، فلا يشملهما دليل الاعتبار، لأجل العلم بعدم صعوبة كليهما له، ولا يشمل أحدهما المعين، لكونه ترجيحاً بلا مرجح، ولا أحدهما المخير، لعدم فرديته للعام.

وبيان آخر: الوجه في حجية أحد المتعارضين بلا عنوان هو وجود المقتضي وفقد المانع.

أما وجود المقتضي، فلأن المقتضي لجعل الحجية للخبر الواحد دون سائر الأمارات هو غلبة الإصابة نوعاً، واحتمال الإصابة شخصاً، وحيث إن كل واحد من المتعارضين جامع لشرائط الحجية - لولا التعارض - كان احتمال الإصابة موجوداً في كل منهما، إذ لا علم بكذب أحدهما المعين حتى يكون الساقط عن دليل الاعتبار خصوصاً معلوم الكذب.

وعليه، فالمقوم لحجية كل واحد - أعني به احتمال الإصابة بالواقع - موجود، ولا بد من ملاحظة مقدار مانعية المانع، وأنه يمنع عن حجية أحدهما أو كليهما. وأما فقد المانع عن حجية أحدهما، فلانحصار المانع في العلم الإجمالي بكذب أحدهما، وهو لا يوجب سقوط كليهما عن الحجية، بل يوجب سقوط أحدهما بلا عنوان، وذلك لتساوي نسبة هذا العلم الإجمالي إلى كلا الخبرين، إذ لا تعيين لواحدٍ منهما بحسب هذا العلم.

وحيث كان المقتضي - أعني به احتمال الإصابة - موجوداً في كلا الخبرين، وكان المانع متساوي النسبة إليهما، ولم يكن مانعاً عنهما معاً ولا عن أحدهما المعين،

رأساً^١، حيث^٢ لا يوجب إلّا العلم بكذب أحدهما، فلا يكون هناك

كان أحد المقتضيين وهو محتمل الصدق منهما - بلا عنوان - مؤثراً في مقتضاه، والآخر بلا عنوان أيضاً ساقطاً عن التأثير، ونتيجته حجية أحدهما، وسقوط أحدهما كذلك.

ويترتب على هذا البيان أمران:

أحدهما: سقوط المتعارضين في المدلول المطابقي، فإن أحد الخبرين وإن كان حجة - كما عرفت - إلّا أنه لا علامة له تميّزه عن الخبر الساقط عن الحجية، لكونه بلا لون ولا عنوان أيضاً، لاحتمال انطباق الخبر الكاذب على كل منهما، فلاجله يسقطان عن الاعتبار في المؤدّي.

ثانيهما: نفي الثالث بالحجة الواقعية المعلومة إجمالاً، ولا يتوقف هذا النفي على العلم التفصيلي بالحجة، فأياً واحد من الخبرين كان حجة واقعاً كان نافياً للثالث، وذلك لأن الغرض المترقب من الحجة - وهو تحريك المكلف وبعثه نحو الفعل أو زجره عنه - وإن لم يترتب على الحجة التي لا تعين لها بوجه أصلاً، إلّا أنه لا مانع من جعل الحجية لذلك اللامتعين بلحاظ نفي الثالث الذي هو أثر حجية الخبر واقعاً، لوجود المقتضي لنفي الثالث في أحدهما وفقد المانع منه.

هذا توضيح ما أفاده المصنف بناءً على الطريقة.

(١) أي: في كل من الدلالة المطابقية والالتزامية، لأن معلوم الكذب ليس فيه مقتضى الحجية والطريقة.

(٢) تعليل لعدم إيجاب التعارض إلّا سقوط أحد المتعارضين عن الحجية، فلا وجه لسقوط كليهما عنها، إذ المانع عن الحجية - وهو العلم بالكذب - مختص بأحدهما.

مانع (*) عن حجية الآخر، إلا أنه ^(١) حيث كان بلا تعيين ولا عنوان واقعاً ^(٢)،

(١) أي: إلا أن معلوم الكذب، حيث إنّه لم يكن له عنوان وعلامة يميّزانه عن معارضة، إذ المفروض واجديّة كلٍّ منهما لشرائط الحجية، وعدم محذورٍ في حجية كلٍّ منهما إلا العلم الإجمالي بكذب أحدهما، واحتمال انطباق «معلوم الكذب» على كلٍّ منهما، امتنع شمولُ دليل الاعتبار لهما، للزوم التناقض، كما إذا دلّ أحدهما على وجوب شيءٍ والآخر على عدم وجوبه.

أو لزوم التضاد، كما إذا دلّ أحدهما على طهارة الغسالة مثلاً، والآخر على نجاستها، فيسقط كلا المتعارضين عن الحجية في خصوص مدلولهما المطابقي.

(٢) لما مرّ من فرض واجدية كلٍّ منهما لشرائط الحجية، وليس كاشتباه خبر ضعيف بخبر صحيح، فإنّ الصحيح متميّز عن الضعيف بما له من العنوان واقعاً.

و توضيح الفرق بين حجية أحدهما بلا عنوان وبين اشتباه الحجة بالألحجة - بعد اشتراكهما في صلاحية كلٍّ من البابين لنفي الثالث - هو: أنّ النافي للثالث في مسألة اشتباه الحجة بالألحجة هو الحجة الواقعية التي لها تعيّن واقعاً وإن كانت مجهولة ظاهراً، والنافي للثالث في مسألة «حجية أحدهما بلا عنوان» هو الحجة المبهمة التي لا تعيّن لها لا واقعاً ولا ظاهراً، على ما صرّح به المصنف في الحاشية ^(٣).

و يمكن تقريب الفرق بين البابين ببيان مثال، وهو ما إذا علم إجمالاً بوقوع

(*) الأولى أن يقال: «رافع لمقتضى حجية الآخر» أو «لما يقتضي حجية الآخر» ضرورة أنّه قد يُذكر بعد ذلك مانع الحجية في المدلول المطابقي لكل من المتعارضين، فالعلم الإجمالي مانع عن حجية الآخر، وليس رافعاً لمقتضيها.

فإنه ^(١) لم يعلم كذبه إلا كذلك - واحتمال ^(٢) كون كل منهما كاذباً -

القدر في أحد الكأسين الطاهرين، فتارةً يكون للكأس الطاهر علامة وعنوان، مثل كونه كأسَ زيدٍ، وأصابت النجاسة بكأس عمرو، لكن اشتبهه الكأسان. وأخرى لا يكون الكأس الطاهر متميّزاً عن الكأس النجس بعلامةٍ وعنوان، بل كان هنا كأسان أصاب القدر أحدهما.

ففي الفرض الأوّل يكون المعلوم بالإجمال متميّزاً بكونه كأس عمرو، بحيث لو كان كأس زيدٍ متنجساً أيضاً لم يكن مستنداً إلى هذا العلم الإجمالي، بل ثبتت نجاسته بحجةٍ أخرى، ولو تميّز كأس عمرو عن كأس زيد صار متعلق العلم الإجمالي معلوماً تفصيلاً.

ومسألة اشتباه الخبر الصحيح بالخبر الضعيف من هذا القبيل.

وفي الفرض الثاني حيث لا علامة للكأس الطاهر بوجهٍ من الوجوه، فلذلك يكون المعلوم بالإجمال صالحاً للانطباق على كلٍّ منهما، بحيث لو فرض نجاستهما معاً لكان كل واحد قابلاً لانطباق المعلوم بالإجمال عليه.

والمقام من هذا القبيل، لاستواء الخبرين في جميع ما يعتبر في الحجية، ولا علامة تميّز الحجة منهما عن غيرها، فكل منهما خبر يحتمل الصدق والكذب، بل يحتمل كذب كلا الخبرين وعدم صدور شيءٍ واقعاً، لكن مناط الحجية - وهو احتمال إصابة الواقع - موجود في كليهما.

(١) أي: فإنّ معلوم الكذب لم يعلم كذبه إلا كذلك أي بلا تعيين ولا عنوان.

(٢) معطوف على «كذلك» يعني: لم يعلم كذبه إلا باحتمال كون كلٍّ منهما

كاذباً.

ويمكن عطفه على «بلا تعيين» يعني: كان بلا تعيين، وكان باحتمال كون ...

لم يكن ^(١) واحداً منهما بحجة في خصوص مؤداه، لعدم ^(٢) (*) التعيين في الحجة أصلاً، كما لا يخفى.

نعم ^(٣) يكون نفي الثالث

إلخ. كما يمكن كون الواو بمعنى «مع».

وعلى كلٍّ فهذه الجملة مستغنى عنها، فإن احتمال كذب كل منهما كان مستفاداً من نفس التعارض، وكون الخبر الكاذب فاقداً لعلامة تميزه عن الخبر الآخر.

(١) جواب «حيث كان» وقد عرفت وجه عدم حجيتها، وهو التناقض أو التضاد الذي هو منشأ أصالة التساقط الحاكم به العقل في المتعارضين - بناءً على الطريقة - في خصوص المؤدّي أعني به المدلول المطابقي الذي هو مورد التكاذب.

(٢) تعليل لعدم حجية كلٍّ منهما، وحاصله: أنه لما كان الدليل الأولي للحجية قاصراً عن شمول أحدهما بعينه، لما مرّ آنفاً من لزوم التناقض أو التضاد، فلا دليل على حجية أحدهما في مدلوله المطابقي، إذ ما لم تحرز الحجة لم يكن مؤداه حجةً.

حجية أحد المتعارضين في نفي الثالث

(٣) استدراك على عدم حجية كلٍّ منهما في مدلوله المطابقي، وحاصله: أن التعارض يختص بمورد التكاذب وهو المدلول المطابقي للمتعارضين كما مرّ، وأما

(*) لعلّ الأولى أن يقال: «لعدم شمول دليل الاعتبار لهما مع العلم بكذب أحدهما إجمالاً الموجب لعدم شمول دليل حجية الخبر لكليهما» إذ هو المناسب لعدم حجية كلٍّ واحدٍ منهما، دون تعليل المتن، فإنه يناسب حجية أحدهما لا بعينه، دون عدم حجية كلٍّ منهما كما هو مفاد «لم يكن واحد منهما بحجة... إلخ» وقد عرفت أن أحدهما المرّد ليس فرداً لعموم دليل الاعتبار حتى يكون مشمولاً له.

بأحدهما، لبقائه على الحجية^(١)، وصلاحيته^(٢) على ما هو عليه من^(٣) عدم التعيين

ما لا تكاذب فيه كنفى الثالث - وهو المدلول الالتزامي - فلا مانع من حجيته فيه، فإذا دلّ أحد المتعارضين على وجوب شيء والآخر على حرمة، فهما وإن كانا ساقطين في مدلوليهما المطابقين أعني بهما الوجوب والحرمة، إلا أن حجية أحدهما لا بعينه صالحة لنفي الثالث.

فإن قلت: قد اعترف المصنف بعدم حجية شيءٍ منهما في المؤدّي بقوله: «لم يكن واحد منهما بحجة في خصوص مؤداه» ومعه كيف يمكن نفي الثالث بأحدهما؟ فإن الخبر إذا لم يكن حجة في مدلوله المطابقي - لأجل التعارض - لم يكن حجة في المدلول الالتزامي، لكونه متفرعاً عليه وتابعاً له.

قلت: التفكيك في الحجية بين المدلول المطابقي والالتزامي أمر ممكن، وذلك لأنّ عدم حجية المبهم والمردّد من جهة عدم ترتب الغرض المترقب من الحجّة عليه - وهو الحركة على طبقها - لا ينافي حجية هذا المبهم بلحاظ الأثر المترقب من الحجّة عليه من جهة أخرى. فدلّيل اعتبار الخبر كما يدلّ على حجية المدلول المطابقي، كذلك يدلّ على حجية لوازمه البيّنة، ومن المعلوم استلزام الإخبار عن الوجوب للإخبار عن عدم إباحته، فإذا سقطت حجية حكايته عن الوجوب بالتعارض لم يسقط اعتبار حكايته عن عدم الإباحة. وسيأتي في التعليقة تحقيق المسألة، فلاحظها.

(١) لما عرفت من وجود المقتضي وفقد المانع، فذاك الواحد مع عدم تعيينه صالح

لنفي الثالث.

(٢) معطوف على «بقائه» ومفسّر له، وضميره وضمير «لبقائه» راجعان إلى

«أحدهما».

(٣) بيان للموصول في «ما هو».

لذلك^(١)، لا بهما^(٢) (*).

(١) أي: لنفي الثالث، وهو متعلق بـ «صلاحيته».

(٢) معطوف على «بأحدهما» يعني: يكون نفي الثالث مستنداً إلى أحدهما إلى كلا المتعارضين، إذ مع العلم إجمالاً بكذب أحدهما لا وجه لحجيتهما معاً، لمنافاته لحجيتهما، من دون منافاة لحجية أحدهما لا بعينه.

والظاهر أن قوله: «لا بهما» تعريض بمن جعل نفي الثالث مدلول كلا الخبرين لا مدلول أحدهما لا بعينه، وقد أفاد هذا في الحاشية بقوله: «ربما يقال» وحاصله: أن مقتضى الأصل العقلي هو سقوط كلا المتعارضين في المؤدّي خاصة من جهة العلم بكذب أحدهما، وحجية كليهما في المدلول الالتزامي، لعدم التنافي والتكاذب بالنسبة إليه.

قال في الحاشية: «و بالجملته: لا بدّ أن يقتصر في رفع اليد عن الحجية - مع وجود المقتضي - على قدر المانع، ولا مانع منهما إلا بالنسبة إلى مدلولهما المطابقي، دون الالتزامي، فيكون نفي الثالث مستنداً إلى كل واحد...»^(١).

وقد عرفت وجه التعريض، لأنّ الباقي على الحجية هو أحدهما بلا عنوان، وهذا ينفي الثالث، وليس الحجة كلا المدلولين الالتزاميين كي يستند نفي الثالث إلى كلا المتعارضين.

(* ما أفاده بَيِّنُهُ في حجية أحدهما بلا عنوان، وما ربّبه عليه من نفي الثالث به

لا يخلو من غموض.

أمّا حجية أحدهما بلا عنوان، فظاهر قوله: «فلا يكون هناك مانع عن حجية

الآخر» وقوله: «لبقائه على الحجية» كصريحه في الحاشية حجية أحدهما في كلا مدلوليه المطابقي والالتزامي، قال فيها: «وليس ما علم كذبه إلا أحدهما كذلك، فلا وجه لسقوط غيره عن الحجية بالنسبة إلى كلا مدلوليه المطابقي والالتزامي، كما لا وجه لبقائه - أي لبقاء أحدهما بلا عنوان - على الحجية بالإضافة إلى مدلوله الالتزامي ...»^١.

ومن المعلوم أنّ حجية أحدهما في كلا المدلولين تنافي قوله: «لم يكن واحد منهما بحجة في خصوص مؤداه» فسقوط كلا المؤدّين عن الاعتبار لمكان التعارض واحتمال انطباق معلوم الكذب على كل واحد من الخبرين - كما هو الصحيح - لا يلتزم مع بقاء أحدهما بلا عنوان على الحجية مطلقاً.

ولو كان مقصوده من إبقاء أحد المتعارضين على الحجية نفي الثالث به - في مقابل من نفي الثالث بهما - مع فرض تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية، فلا بدّ من تقريب آخر، وهو الذي استفاده المحقق الإصفهاني من هامش المصنف تَبَيَّنَتْ على بحث الوجوب التخيري، ومحصله: أنّ عدم ترتب الغرض المترقب من جعل الحجية لأحدهما بلا عنوان - وهو الحركة على طبقها - لا ينافي صحة جعلها لغرض آخر وهو نفي الثالث بها. وهذا بيان آخر لنفي الثالث سيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى.

ومع الغض عن التهافت الظاهر من كلاميه - من حجية أحدهما في المدلول المطابقي والالتزامي معاً تارةً، وسقوط المدلول المطابقي فيه عن الاعتبار أخرى - لا وجه للالتزام بما أفاده تَبَيَّنَتْ، وذلك لما أورده عليه المحقق الإصفهاني من وجوه ثلاثة: أولها: أنّ تعلق الحجية - بما هي صفة من الصفات - بالمردّد محال، إذ المرّدّد بالحمل الشائع لا ثبوت له ذاتاً ووجوداً، ماهيةً وهويةً، وما لا ثبوت له بوجهٍ يستحيل أن يكون مقوماً ومشخصاً لصفة حقيقية أو اعتبارية، فإنّ الصفة التعلقية متقومة بطرفها.

وحيث استحال الطرف لم يعقل تحقق تلك الصفة المتقومة به .
مضافاً إلى : أن تعلق الصفة بالمردد يلزمه أمر محال ، وهو تردد المعين أو تعيين المردد ، وكلاهما خلف .

ثانيها : أن حقيقة الحجية - سواء أكانت بمعنى تنجيز الواقع أو جعل الحكم المماثل إيصالاً للحكم الواقعي بعنوان آخر - سنخٌ معنى لا يتعلق بالمردد ، بدهاءة أن الواقع الذي له تعيين واقعاً هو الذي يتنجز بالخبر ، وهو الذي يصل به بعنوان آخر ، فكيف يعقل أن يكون المنجز هو المردد والمبهم ؟ أو الواصل هو المردد والمبهم ؟

ثالثها : أن الأثر المترقب من الحجية - بأي معنى من المعنيين - هو لزوم الحركة على طبق ما أدت إليه الحجة ، والحركة نحو المبهم والمردد والألتعين غير معقولة ، فإن البعث المطلق لا يتحقق ، وإنما هو أمر انتزاعي يتشخص بمتعلقه ، فلا معنى لتعلق البعث بالمردد "١" .

وبهذه الوجوه الثلاثة - الناظرة إلى كون الحجية صفة من الصفات ، وإلى معنى الحجية ، وإلى الأثر المترقب منها - يناقش في تصوير المصنف رحمته حجية أحد المتعارضين بلا عنوان .

ولو كان المحذور منحصراً في الإشكال الثالث ، كان التفكيك في الحجية بين المدلول المطابقي والالتزامي ممكناً ، بلحاظ ما يستفاد من كلام الماتن في هامش الوجوب التخيري من أن المحذور في حجية المؤدى لا يمنع جعل الحجية لنفي الثالث ، لما أفاده هناك من إمكان اعتبار الوجوب لعنوان «أحدهما» لكون الوجوب أمراً اعتبارياً مجعولاً لأمر اعتباري ، إلا أن البعث والتحريك - المترتب على إيجاب شيء - نحو المردد غير معقول .

مع أن أصل هذا البيان ممنوع أيضاً بما أفاده المحقق الإصفهاني هناك ، فراجع

كلامه متناً وهاشماً^١ .

ومنه تعرف الإشكال في كلام المحقق المشكيني رحمته من « أن الاعتبارات الوضعيّة على قسمين، فمنها ما يتعلّق بالمعيّن كالزوجية، ومنها ما يتعلّق به وبأحدهما لا بعينه كالملكية، والظاهر أن الحجية من قبيل القسم الثاني^٢ ». لما عرفت من أن الغرض من الحجية بعث المكلف نحو المتعلق، ولا يعقل البعث نحو المبهم. وهذا المقدار اعترف المصنف به في هامش بحث الوجوب التخيري، وإثما ادّعى إمكان إيجاب أحد الفردين، لكون الوجوب أمراً اعتبارياً.

وأما بيع صاع من صبرة والوقف على أحد المسجدين ونحوهما مما ظاهره تعلق الأمر الاعتباري الوضعي بالمردد، فهو أجنبي عن المقام، وتحقيقه موكول إلى الفقه الشريف.

ومع الغض عن جميع ما تقدّم يرد عليه إشكال آخر أفاده شيخنا المحقق العراقي ووافقه سيدنا الأستاذ، ومحصّله: أن العلم الإجمالي بكذب أحد الخبرين لا يمنع شمول دليل الاعتبار لكل واحد من المتعارضين إلا على مبنى سراية العلم إلى الخارج، وهو ممنوع، فإنّ متعلق العلم هو الصورة الإجمالية، وهذا لا يسري إلى صورة أخرى ولا إلى الخارج، وكلّ منهما مشكوك الكذب، ولا مانع من شمول دليل الاعتبار لكل خيرٍ محتمل الصدق والكذب، والخارج عن الحجية هو معلوم الكذب، إذ العلم بالكذب هادم للمقتضي وهو احتمال الصدق.

فإن قلت: العلم الإجمالي بالكذب وإن كان لا يسري إلى الخارج، إلا أنّه ينجّز متعلقه، فيجب الاحتياط في أطرافه.

قلت: الكذب الواقعي لا يمنع عن شمول دليل الحجية حتى يكون العلم به علماً

«١» نهاية الدراية، ج ٢، ص ٢٧١ - ٢٧٣

«٢» كفاية الأصول المحشاة، ج ٢، ص ٣٨٤ (المجربة)، ج ٥، ص ١٤٣ (الطبعة الحديثة)

بالمانع، وإلا لزم اختصاص الحجية بما هو معلوم الصدق، وهو خلف، بل لا معنى لجعل الحجية لما هو معلوم الصدق، فإن موضوع دليل الاعتبار ما فيه احتمال الإصابة، فلا دخل للصدق والكذب الواقعيين في اعتبار الحجية للخبر. وحيث لا علم بكذب أحدهما بالخصوص، ولم يكن الكذب الواقعي مانعاً، فلا يمنع العلم الإجمالي بكذب أحدهما عن شمول دليل الاعتبار لهما.

وينحصر الوجه في أصالة التساقط في امتناع التعبد بالمتناقضين أو المتضادين، ودخول أحدهما بعينه تحت دليل الحجية دون الآخر بلا مرجح ممتنع، وأحدهما لا بعينه ليس فرداً للعام، فلا بدّ من خروجهما معاً عن دليل الاعتبار "١".

وأما حجية أحدهما تخييراً - وهي أحد احتمالات المسألة - فتقريبه: أنّ مفاد أدلة اعتبار الأمانة وإن كان حجية كلّ فرد تعييناً لا تخييراً بينه وبين غيره، ومقتضاه سقوط كليهما حال التعارض، لامتناع التعبد بالمتناقضين أو المتضادين، إلاّ أنّه لا مانع من تقييد إطلاق حجية كل واحدٍ منهما بترك الأخذ بالآخر، بدعوى: أنّ العقل إذا لاحظ امتناع وجوب الأخذ بهما عيناً، مع كون التكلم حكيماً لا يكلف بما ليس بمقدور، ولا بالتطرق إلى الواقع بما علم كذبه، استكشف عن الخطاب الظاهر شموله لصورة التعارض أنّ الحكم فيهما هو الوجوب التخييري.

ولكنه ممنوع أيضاً بأنّ لازمه حجية كلّ منهما عند ترك الأخذ بهما معاً، فيعود محذور التعبد بالمتناقضين، فكيف يستكشف العقل خطاباً تخييراً؟ فأيكال حجية كلّ منهما إلى ترك الأخذ بالآخر غير مفيد، إذ لازمه حجية كليهما عند ترك الأخذ بهما.

مضافاً إلى: أنّ لازمه حجية معلوم الكذب، وهو مخالف للعلم بعدم حجيته. ولا تقاس الحجية التخيرية المستفادة من تقييد دليل الاعتبار على التخيير الثابت

بأخبار التخيير بين الخبرين المتعارضين، وذلك لأن المقصود إثبات التخيير بنفس الأدلة الأولية بتقييد إطلاقها الظاهر في الحجية التعيينية. وأما أخبار التخيير فهي دليل ثانوي يدل على لزوم الأخذ بأحدهما، والمؤاخذة بمخالفة الواقع لو ترك العمل بهما، كالمخالفة على ترك الواقع في الشبهة البدوية قبل الفحص. ومن المعلوم الفرق بين وجوب الأخذ بأحدهما بدليل ثانوي، وبين ما يدل على حجية أحدهما عند الأخذ به، فالأخذ واجب بمقتضى الأخبار، وشرط الحجية بمقتضى التقييد، فلا وجه للقياس المزبور.

وأما سائر الاحتمالات من حجية أحدهما تعييناً وهو الموافق للواقع، وحجية كليهما وغيرهما، فقد عرفت من مطاوي ما تقدّم بطلانها، ولا جدوى في التعرض لها تفصيلاً، وإن شئت الوقوف عليها، فراجع حاشية الرسائل وحاشية المحققة الإصفهاني رحمته.

وأما نفي الثالث - ومورده ما إذا لم يعلم من الخارج موافقة أحد المتعارضين للواقع وقد اشتبه بالآخر ظاهراً، فإنه يصلح الموافق الواقعي لنفي الثالث قطعاً - فاستدل له بوجوه:

منها: نفيه بأحدهما لا بعينه، كما تقدّم من المصنف.

ومنها: نفيه بكليهما، وقد تقدّم نقله عن حاشية الرسائل في التوضيح.

ومنها: نفيه بكليهما بتقريب آخر، مذكور في تقرير بحث سيدنا الفقيه الأعظم

الإصفهاني رحمته، ومحصّله: أن لكل واحد من المتعارضين مدلولاً مطابقاً ومدلولين التزاميين، والتعارض يوجب سقوطهما في المؤدّي وفي إحدى الدالتين اللتزاميتين، وتبقى الدلالة اللتزامية الأخرى في كليهما سليمة عن المعارض، فتصلح لنفي الثالث، مثلاً إذا دلّ أحدهما على الوجوب والآخر على الاستحباب، فالدال على الوجوب يدل عليه بالمطابقة، وعلى نفي الاستحباب تارة وعلى نفي الكراهة أخرى، وكذا الدال على الاستحباب يثبت الاستحباب بالمطابقة، وينفي الوجوب أولاً والكراهة ثانياً، والتعارض بين المدلولين المطابقين بالتضاد: بين مؤدّي أحدهما والمدلول

الالتزامي الأوّل بالتناقض، من جهة أنّه ينفي ما يبثته الآخر .
وأما الدلالة الالتزامية الثانية فلا يتعارض الخبران فيها لا بالتضاد ولا بالتناقض،
لدلالة كليهما على عدم جعل الكراهة ^١ .

ومنها: نفيه بكليهما بتقريب آخر أفاده المحقق النائيني رحمته، توضيحه: أنّ
الدليلين إن كانا متعارضين في المؤدّي بأنفسهما فهما يشتركان في نفي الثالث الخارج
عن المؤدّين، كدلالة أحدهما على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال والآخر على حرمة
عندها، وذلك لأنّ اللازم وإن كان تابعا للملزوم ثبوتاً واثباتاً، إلّا أنّه ليس تابعا له في
الحجية، لأنّ الإخبار عن الملزوم ينحل إلى إخبارين، أحدهما إخبار عن الملزوم، والثاني
إخبار عن اللازم، ودليل الحجية شامل لكليهما، وبعد سقوط الإخبار عن الملزوم عن
الحجية بالمعارضة لا وجه لرفع اليد عن الإخبار عن اللازم، لتوافقهما على نفي
الثالث .

وإن كانا متعارضين لأمرٍ خارج فلا يشتركان في نفي الثالث، ويجوز الرجوع
إلى الأصل الجاري في المسألة من البراءة أو الاحتياط، كما إذا دل أحدهما على وجوب
صلاة الظهر يوم الجمعة، والآخر على وجوب صلاة الجمعة، وثبت عدم وجوب
صلاتين في يوم واحد قبل صلاة العصر، فإنّ التعارض بينهما ليس في نفس المدلولين،
بل لقيام دليل من الخارج، فهما لا يشتركان في نفي الثالث ^٢ .

ومنها: نفيه بذات الخبرين لا بما هما حجتان، لفرض سقوطهما عن الحجية،
ولكنهما بما لهما من الدلالة والكشف عن الواقع ينفيان الثالث ^٣ .

هذا ما استدل به على نفي الثالث بالمتعارضين .
أما نفيه بأحدهما، فقد تقدم توفقه على إمكان جعل الحجية للمبهم والمردد،

١) منتهى الوصول، ص ٢٧٣

٢) «فوائد الأصول»، ج ٤، ص ٧٥٦ - ٧٥٧

٣) نهاية الدراية، ج ٦، ص ٢٨٨

وَمَعَ امْتِنَاعِهِ لَا مَعْنَى لِنَفْيِ الثَّلَاثِ بِهِ .

وَأَمَّا نَفْيُهُ بِكِلَيْهِمَا سِوَاءِ قَلْنَا بِتَعَدُّدِ الدَّلَالَةِ الِاتِّزَامِيَّةِ أَمْ بِوَحْدَتِهَا، فَقَدْ نَاقَشَ فِيهِ سَيِّدُنَا الْفَقِيهَ الْإِسْفَهَانِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِيهِ :

تَارَةً: بِانْتِفَاءِ الدَّلَالَةِ الِاتِّزَامِيَّةِ رَأْسًا، فَلَا إِخْبَارَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْإِزَامِ حَتَّى يَشْمَلَهُ دَلِيلُ الْاِعْتِبَارِ، فَإِذَا أَخْبَرَ زُرَّارَةَ أَنَّ الْإِمَامَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ بِوُجُوبِ الدَّعَاءِ عِنْدَ رُؤْيَةِ الْهَلَالِ، فَأَدْلَةٌ حُجِّيَّةٌ الْخَيْرِ تَقْتَضِي تَصْدِيقَ زُرَّارَةَ فِيمَا أَخْبَرَ بِهِ، فَيُثَبِّتُ مَدْلُولَهُ الْمَطَابِقِي وَهُوَ صُدُورُ الْحُكْمِ بِالْوُجُوبِ، وَلا زَمَ وَجُوبُهُ عَدَمَ كِرَاهَتِهِ، وَلا يَصْدُورُ الْحُكْمُ بِالْوُجُوبِ مِنْ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُسْتَلْزَمًا لِنَفْيِ الْكِرَاهَةِ مَا لَمْ يُثَبِّتْ نَفْسَ الْمَضْمُونِ أَعْنَى بِهِ الْوُجُوبِ، وَالْمَفْرُوضِ عَدَمَ ثُبُوتِ الْمُؤَدَّى، لِسُقُوطِهِ بِالْتَعَارُضِ .

وَالْحَاصِلُ: أَنَّ الْإِخْبَارَ عَنِ الْإِزَامِ كَالْإِخْبَارِ عَنِ الْمَلْزُومِ أَمْرٌ قَصْدِي مَنْوُطٌ بِالْاِلْتِفَاتِ إِلَيْهِ حَتَّى يَصَحَّ إِسْنَادُ الْإِزَامِ إِلَى الْمَخْبِرِ كِإِسْنَادِ الْمَلْزُومِ إِلَيْهِ، وَحَيْثُ إِنَّهُ لَمْ يُثَبِّتْ نَفْسَ الْإِخْبَارِ عَنِ الْمَلْزُومِ فَلَا إِخْبَارَ عَنِ الْإِزَامِ أَيْضًا .

وَأُخْرَى: بِمَنْعِ حُجِّيَّتِهِ - لَوْ سَلِّمْتَ دَلَالَةَ الْإِخْبَارِ عَنِ الْمَلْزُومِ عَلَى الْإِخْبَارِ عَنِ الْإِزَامِ بِالْاِلْتِفَاتِ إِلَيْهِ وَلَوْ إِجْمَالًا - لَكُونَهُ دَلَالَةً عَقْلِيَّةً، وَالْمَوْضُوعَ لِدَلِيلِ اِعْتِبَارِ الظَّوَاهِرِ هُوَ الدَّلَالَةُ اللفظية .

وَثَالِثَةٌ: بِأَنَّهُ - لَوْ سَلِّمْتَ حُجِّيَّةَ الدَّلَالَةِ الِاتِّزَامِيَّةِ - يُمْنَعُ حُجِّيَّتُهَا فِي الْمَقَامِ بَعْدَ فَرْضِ عَدَمِ حُجِّيَّةِ الدَّلَالَةِ الْمَطَابِقِيَّةِ . وَالْقَوْلُ بِرَفْعِ الْبَيْدِ عَنِ خُصُوصِ حُجِّيَّةِ الدَّلَالَةِ الْمَطَابِقِيَّةِ فِي حَالِ التَّعَارُضِ لَا عَنِ أَصْلِ الدَّلَالَةِ، لِأَنَّ التَّبَعِيَّةَ تَكُونُ فِي الْوُجُودِ دُونَ الْحُجِّيَّةِ، مَمْنُوعٌ، لِأَنَّ الدَّلَالَةَ الِاتِّزَامِيَّةَ إِمَّا أَنْ تَكُونَ بِنَفْسِهَا مَشْمُولَةً لِدَلِيلِ اِلْتِفَاتِي فِي مَقَابِلِ حُجِّيَّةِ الدَّلِيلِ فِي الْمَدْلُولِ الْمَطَابِقِي بِلَا تَبَعِيَّةٍ فِي الْبَيْنِ، فَتَخْرُجُ حَيْثُذٍ عَنِ الدَّلَالَةِ الِاتِّزَامِيَّةِ، وَهُوَ خَلْفٌ . وَإِمَّا أَنْ تَكُونَ حُجِّيَّتُهَا نَاشِئَةً عَنِ حُجِّيَّةِ الدَّلَالَةِ الْمَطَابِقِيَّةِ وَلا زَمَةً لِحُجِّيَّتِهَا، فَمَا لَمْ يُثَبِّتْ حُجِّيَّةَ الْمَطَابِقِيَّةِ لَمْ يُثَبِّتْ حُجِّيَّةَ الِاتِّزَامِيَّةِ، وَالْمَفْرُوضِ سُقُوطِ الْخَيْرِينَ عَنِ الْحُجِّيَّةِ فِي الدَّلَالَةِ الْمَطَابِقِيَّةِ، فَالْإِزَامُ سَقُوطُهَا فِي الِاتِّزَامِيَّةِ أَيْضًا،

لأن سقوط الأصل مستلزم لسقوط الفرع^١.

أقول: ما أفاده **تَبَيُّرٌ** من الوجهين الأولين لا يخلو من غموض.

أما إنكار أصل الدلالة الالتزامية في بعض موارد الإخبارات والحكايات، فلا كلام فيه. وأما إنكاره في موارد الإخبار بالأحكام الشرعية فممنوع، فإن إخبار مثل زارة بصدور الحكم بوجود الدعاء عند رؤية الهلال إخبار عن انتفاء سائر الأحكام التكليفية عن الدعاء عندها قطعاً، إذ مع وضوح تضاد الأحكام بأنفسها أو بالنسبة إلى ما يترتب عليها في مرحلة الامتثال، فالإخبار بواحد منها يستلزم انتفاء غيرها عن صفحة التشريع، لتحقق كل من القصد والالتفات بالنسبة إليها، كتتحقق الالتفات الإجمالي في الإخبار عن طلوع الشمس بالنسبة إلى وجود النهار.

نعم، قد لا يلتفت المخبر إلى لازم كلامه تفصيلاً. لكن الظاهر كفاية الالتفات الإجمالي الارتكازي في باب الحكايات والأقارير، ولذا يؤخذ المقرّ بلازم كلامه إذا كان مما يلتفت إليه نوعاً وإن ادّعى المقرّ غفلته عنه.

والحاصل: أن استلزام الإخبار بالوجوب لانتفاء الكراهة والإباحة ونحوهما يُعدّ من استلزام الملزوم للبيّن بالمعنى الأخص الذي لا مجال لإنكار الملازمة أو الغفلة عنها.

وأما الوجه الثاني - وهو إنكار حجية الدلالة الالتزامية لكونها دلالة عقلية - فهو كسابقه في الغموض، فإنّ دليل اعتبار ظواهر الكلام ليس لفظياً حتى يقال باختصاص دلالاته على حجية المدلول اللفظي بالمطابق والتضميني فحسب، وبقاء حجية المدلول الالتزامي تحت أصالة عدم الحجية. وإّما الدليل على اعتبار ظواهر الألفاظ هو السيرة العقلائية الممضاة، ومن المعلوم صحة مؤاخذتهم على كل من ظاهر اللفظ ولازمه البيّن المتلفت إليه نوعاً، ويكون عدم ترتيب أثر اللازم بمنزلة عدم

ترتيب أثر الملزوم في كونه طرحاً لظاهر الكلام.

وليس المدعى جواز الاحتجاج بمطلق اللوازم حتى اللازم البين بالمعنى الأعم الذي يتوقف الالتفات إليه على تمهيد مقدمات، بل المدعى حجة اللازم البين الذي يلتفت إليه نوع العقلاء.

وحيث إن نفي الثالث مدلول التزامي بين، وكانت الدلالة العقلية حجةً كالدلالة اللفظية، فلا سبيل لطرح الدلالة الالتزامية - بعد تسليم أصل الاستلزام - بدعوى اختصاص حجية الظواهر بالدلالة اللفظية المطابقة.

وأما الوجه الثالث - وهو مركز النزاع في حجة المتعارضين في نفي الثالث وعدمها - فالحق ما أفاده سيدنا الفقيه الإصفهاني رحمته، وبه يشكل استدلال المحقق النائيني رحمته وغيره من تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقة في الوجود دون الحجة.

وتوضيحه أزيد مما تقدم في كلامه هو: أن الإخبار عن الملزوم وإن كان إخباراً عن اللازم، وكلّ منهما قد شملته عناية الجعل، إلا أن الإخبار بالملزوم ليس إخباراً عن اللازم بوجوده السعي، بل هو إخبار عن حصة خاصة هي لازمة له، وهذه الحصة الخاصة بما أنها لازمة للملزوم، فهي تتبعها في الوجود، وبانتفاء الملزوم ينتفي لازمه، ولا موضوع للحجة.

مثلاً: إخبار الراوي بوجود شيء يستتبع الإخبار بعدم إباحته، لكن هذه الإباحة المنفية ليست مطلقة بمعنى كونها مدلول دليل الوجوب أو الكراهة أو الاستحباب أو الحرمة، بل هي إباحة خاصة لازمة للوجوب، بحيث لو تردّد الراوي وشكّ في صدور الوجوب من الشارع لما أخبر عن عدم الإباحة قطعاً، بل توقّف عن الإخبار به.

وكذا لو أخبرت البيّنة بإصابة الدم بالإنماء، فإنّه ليس إخباراً عن النجاسة المطلقة المسببة عن إصابة عين النجس مهما كان، بل هو إخبار عن النجاسة الحاصلة بوقوع الدم فيه، فإذا علمنا بكذب البيّنة في إخبارها بوقوع الدم علمنا بكذبها في الإخبار عن

نجاسة الإناء. وأما النجاسة بسبب آخر فهي وإن كانت محتملة، إلا أنها خارجة عن مفاد البيئنة.

مع أنه قد تقرر عدم التسبب بين وجود الضد وعدم الضد الآخر حتى يقال بقاء المسب عند انتفاء سببه، بل هما متلازمان.

١. مضافاً إلى النقض على هذه المقالة بموارد نبه عليها بعض أعظم العصر مفتي. منها: ما لو قامت بيئنة على وقوع قطرة من البول على ثوب، وعلماً بكذب البيئنة، ولكن احتملنا نجاسة الثوب بشيء آخر، كوقوع الدم عليه مثلاً، فهل يمكن الحكم بنجاسة الثوب، لأجل البيئنة المذكورة؟ باعتبار أن الإخبار عن وقوع البول إخبار عن نجاسته، لكونها لازمة لوقوع البول عليه، وبعد سقوط البيئنة عن الحجية في المنزوم - لتعلم بالخلاف - لا مانع من الرجوع إليها. ولا يظن أن يلتزم به فقيه.

ومنها: ما لو كانت دار تحت يد زيد وادّعاها عمرو وبكر، فقامت بيئنة على كونها لعمرو، وبيئنة أخرى على كونها لبكر، فبعد تساقطهما في مدلولهما المطابقي للمعارضة هل يمكن الأخذ بهما في مدلولهما الالتزامي، والحكم بعدم كون الدار لزيد، ونها من المال المجهول المالك؟

ومنها: غير ذلك، فراجع «١».

وتما تقدم ظهر عدم إمكان نفي الثالث بذات الخبرين، لتوقف نفي الحكم الشرعي كإثباته على الحجية، فمع الاعتراف بعدم حجية المتعارضين وفرضهما كالعدم، يندرج نفي الثالث بما هما خبران في القول بغير العلم.

وقد تحصل من جميع ما ذكرناه: أن الأصل الأوّل في تعارض الأمارات على الطريقة هو التساقط مطلقاً من غير فرق بين المؤدّي ونفي الثالث.

هذا ^(١) بناءً على حجية الأمارات من باب الطريقة، كما هو ^(٢) كذلك، حيث ^(٣) لا يكون حجةً طريقاً إلا ما احتمال إصابته، فلا محالة كان العلم بكذب أحدهما مانعاً عن حجيته ^(٤).

وأما ^(٥) بناءً على حجيتها من باب السببية،

(١) يعني: ما ذكرناه - من عدم حجيتها في المدلول المطابق، وحجية أحدهما في نفي الثالث - مبني على حجية الأمارات من باب الكشف والطريقة.

(٢) أي: كما أن التساقت المزبور - بناءً على حجية الأمارات بنحو الكشف والطريقة - هو الحق، كما اختاره في مواضع من الكتاب، منها أوائل بحث الأمارات غير العلمية، حيث قال: «و لا يكاد يكون الاتصاف بها - أي بالحجية - إلا إذا أُحرز التعبد به وجعله طريقاً متبَعاً...» ^(١).

(٣) تعليل للتساقت المذكور، وحاصله: أن حجية شيء من باب الطريقة منوطة باحتمال إصابته للواقع، فمع العلم بالكذب وعدم الإصابة لا معنى لحجيته في خصوص مؤداه. هذا بالنسبة إلى ما عُلم كذبه. وأما غيره فهو على إبهامه حجة فيما لا معارض له من نفي الثالث، وهذا هو ما تقدّم من التساقت في الجملة.

(٤) لكونه رافعاً لمناط حجيته وهو احتمال طريقتيه وإصابته للواقع، فلعلّ الأولى إبدال العبارة بـ «كان العلم بكذب أحدهما رافعاً لمقتضى حجيته».

مقتضى الأصل في تعارض الأمارتين بناءً على السببية

(٥) هذا شروع في المقام الثاني، وهو بيان حكم تعارض الأمارتين بناءً على حجية الأمارات من باب السببية والموضوعية، أي كون قيام الأمانة على وجوب

فكذلك^{١١} لو كان الحجة هو خصوص ما لم يعلم كذبه، بأن لا يكون المقتضي

شيء أو حرمة سبباً لحدوث مصلحة أو مفسدة في المؤدّي غالبية على ما هو عليه، واقعاً، مقتضية لجعل ما يناسبها من الوجوب أو الحرمة للمؤدّي - على ما ينسب إلى المعتزلة - نظير سببية النذر والشرط وغيرهما من العناوين الثانوية المقتضية لتشريع أحكام مناسبة لها.

وقد ذكر المصنف رحمته صوراً لتعارض الأمارتين على السببية هنا وفي الحاشية وجعل أحكامها مختلفة من التساقط، والتخيير بينهما مطلقاً، والأخذ بمقتضى الحكم الإلزامي إذا كان أحد المؤدّيين حكماً إلزامياً والآخر غير إلزامي، وغير ذلك مما سيظهر.

ومبنى هذه الصور هو محتملات حجية الأمانة على السببية، من كون الحجة خصوص ما لم يعلم كذبه، أو الأعم منه ومما علم كذبه، وعلى الثاني فإنّما أن يكون معنى الحجية إثبات المؤدّي بدون التدين به، وإمّا أن يكون معناها لزوم الالتزام والتدين به وإن كان المؤدّي إباحة، وسيأتي إن شاء الله بيان كل صورة وحكمها عند توضيح المتن.

(١) يعني: فكما ذكرناه على الطريقة من سقوطهما في المدلول المطابقي، ونفي الثالث بأحدهما.

وأما تقريب هذا الاحتمال على القول بالسببية واشترائه مع مبنى الطريقة فهو: أنّ حجية كلّ أمانة - على ما تقدّم في الفصل السابق - منوطة بتمامية جهات ثلاث، وهي الصدور والدلالة والجهة. والدليل على اعتبار أصالتي الظهور والجهة هو بناء العقلاء على الأخذ بظاهر الكلام، وحمله على بيان المراد الجدّي، ومن المعلوم أنّ السيرة العقلانية دليل لبي، وليس لها لسان حتى يؤخذ بإطلاقه، فلا بدّ من الأخذ بالقدر المتيقن منها عند الشك في تحقق البناء العقلاني، والقدر المتيقن منه هو

ما إذا لم يعلم كذبه، فإنهم إذا علموا عدم إرادة المتكلم ظاهر الكلام وعدم كونه كاشفاً عن مراده الجدّي لم يعملوا به، ولم يرتّبوا عليه آثاره.

وعليه، فدائرة حجية أصالتي الظهور والجهة مضيّقة، لاختصاصها بالظاهر لمحتمل الصدق، وعدم كون معلوم الكذب مورد عملهم.

وأما أصالة السند فكذلك، إذ الدليل عليها إمّا السيرة العقلائية على العمل بخبر الثقة، وإمّا إطلاق الآيات والأخبار المتواترة إجمالاً، رشيءٌ منهما لا يصلح لإثبات حجية الخبر المعلوم كذبه.

أما السيرة العقلائية، فحالتها حال السيرة على أصالتي الظهور والجهة، من أن المتيقن من عمل العقلاء هو عملهم بخبر الثقة المحتمل للصدق والكذب، وإن لم يكن العمل به لأجل طريقيته إلى الواقع، بل لحدوث مصلحة أو مفسدة في المؤدّي.

وأما الأدلة اللفظية - كمفهوم آية النبأ وجملة من الأخبار الإرجاعية - فمقتضى إطلاقها وإن كان حجية كلّ خبرٍ حتى معلوم الكذب، لكن أصل الإطلاق ممنوع، لظهورها في كون المصلحة في العمل بالخبر الذي لم يعلم مخالفته للواقع، فإنّ هذه الخطابات ملقاة إلى العرف، ومن المعلوم عدم بنائهم على العمل بالأمانة عند العلم بالخلاف. بل لا يبعد ظهورها في حجية الخبر المفيد للظن أو الاطمئنان، وعدم كفاية احتمال الصدق والكذب.

وبالجملة: مفاد أدلة الاعتبار بناءً على الموضوعية والطريقة واحد في جريان أصالة الصدور والدلالة والجهة، وأنّ المصلحة تكون في العمل بالأمانة عند عدم العلم بالخلاف، فلا مقتضى لحجية كليهما حال التعارض حتى يندرجا في باب التزام، كما هو حال بعض الصور الآتية، بل الحجة أحدهما لا بعينه، كما هو الحال على

للسببية فيها إلاّ فيه ^(١)، كما هو ^(٢) المتيقن من دليل اعتبار غير السند منها، وهو ^(٣) بناء العقلاء على أصلاتي الظهور والصدور، لا للتقية ونحوها. وكذا ^(٤) السند لو كان دليل اعتباره هو بناؤهم أيضاً ^(٥)، وظهوره ^(٦) فيه ^(٧) (*) لو كان

الطريقة.

- (١) أي: في خصوص ما لم يعلم كذبه، وضمير « فيها » راجع إلى الأمارات.
 (٢) الضمير راجع إلى « خصوص ما لم يعلم كذبه » يعني: كما أن خصوص ما لم يعلم كذبه هو المتيقن من دليل اعتبار غير السند من الجهة والدلالة من الأمارات، إن كان ذلك الدليل بناء العقلاء على أصلاتي الظهور والصدور لبيان الواقع، لا للتقية ونحوها من المصالح الأخر، كعدم استعداد المخاطب لإلقاء الحكم الواقعي إليه.
 (٣) أي: دليل اعتبار غير السند، وضمير « منها » راجع إلى الأمارات.
 (٤) معطوف على « غير » يعني: وكما هو المتيقن من دليل اعتبار السند لو كان دليل اعتباره بناء العقلاء، فإن المتيقن من بنائهم أيضاً هو كون الحجّة خصوصاً ما لم يعلم كذبه.

(٥) يعني: كبناء العقلاء في غير السند.

- (٦) معطوف على « المتيقن » يعني: وكما هو - أي خصوص ما لم يعلم كذبه - ظهور دليل اعتبار السند فيه، لو كان دليل اعتباره هو الآيات والأخبار.
 (٧) أي: في خصوص ما لم يعلم كذبه، وضمير « هو » راجع إلى « دليل ».

(*) لا يخفى أنّ عطف « ظهوره » على « المتيقن » يقتضي أن تكون العبارة هكذا « وظاهره » أي: وظاهر دليل اعتبار السند، ليناسب المعطوف عليه حتى يصير المعنى « هو المتيقن من دليل اعتبار السند إن كان دليل اعتباره بناءهم، وظاهره إن كان دليل اعتبار السند الآيات والأخبار ».

هو الآيات والأخبار، ضرورة^(١) (*) ظهورها فيه^(٢)، لو لم نقل بظهورها^(٣) في خصوص ما إذا حصل الظن منه أو الاطمئنان.

وأما^(٤) لو كان المقتضي للحجية في كل واحدٍ من المتعارضين لكان

(١) تعليل لظهور دليل اعتبار السند - الذي هو غير بناء العقلاء من الآيات والأخبار - في كون مقتضى السببية خصوص ما لم يعلم كذبه، لو لم نقل بظهورها في خصوص ما إذا حصل الظن منه بالصدق أو الاطمئنان به.

(٢) أي: في خصوص ما لم يعلم كذبه.

(٣) هذا الضمير وضمير «ظهورها» راجعان إلى الآيات والأخبار.

(٤) معطوف على قوله: «لو كان الحجّة» وحاصله: أن في حجية الأمارات على السببية تفصيلاً، وهو: أنه إن كانت الأمانة الموجبة لحدوث مصلحة أو مفسدة في المؤدّي منحصراً في خصوص ما لم يعلم كذبه، فحكمها التساقط، كحجيتها بناءً على الطريقة، إذ المفروض أن ما يقتضي الحجية - وهو ما لم يعلم كذبه - ليس في كلا المتعارضين مع العلم بكذب أحدهما، حتى يندرجا في المتزاحمين المنوطين بوجود

وعليه، فكلمة «فيه» مستغنى عنها. كما أنه لا بدّ من إبدال «ظهوره» - «ظاهره» فتدبر في صناعة العبارة وإن كان المراد واضحاً.

(*) لا يخلو هذا التعليل من المصادرة، لوحدة المدعى والدليل، حيث إن كليهما ظهور الآيات والروايات في كون مقتضى السببية خصوص ما لم يعلم كذبه، أو خصوص ما يوجب الظن أو الاطمئنان بالصدق.

فلعلّ الأولى أن يقال: «ضرورة انصراف إطلاقها - ولو لأجل طريقة الأمارات وانصراف تشريعها تأسيساً أو إمضاءً لإنجاز الواقعات - إلى ما يوجب الكشف المعتد به من الظن بل الاطمئنان» حتى يتميّز الرهان عن المدعى.

المقتضي في كليهما، فلا بدّ من إجراء حكم التعارض عليهما دون التزام. وإن كانت الأمانة الموجبة لحدوث مصلحةٍ أو مفسدةٍ غير منحصرة في خصوص ما لم يعلم كذبه - بأن كانت كل أمانة مقتضيةً لحدوث مصلحةٍ أو مفسدةٍ في المؤدّي - فقد ذكر المصنف رحمته صوراً ثلاثاً:

الأولى: أن يكون مدلول الأمارتين متضادّين، كما إذا قامت إحداها على وجوب الإزالة عن المسجد، والأخرى على وجوب الصلاة مثلاً. وحكم هذه الصورة حكم باب التزام من التخيير إن لم يكن أحدهما أهم ولو احتمالاً. والوجه في إجراء حكم التزام هنا هو: أن المقتضي للوجوب في كل واحد منهما - وهو قيام الأمانة على طبقه - موجود، والمانع مفقود، إذ المانع هو عجز المكلف عن امتثال كلا الخطابين، وهو نظير وجوب إنقاذ الغريقين المؤمنين، فإن العجز عن إنقاذها معاً لا يوجب سقوط أصل الخطاب، بل يُقيّد وجوب إنقاذ كل منهما بترك الآخر، وينتجته التخيير (*).

(*) اعترض السيد الفقيه صاحب الوسيلة على حكم المصنف رحمته بالتخيير في هذه الصورة، بأجنبية المقام عن التخيير في التزامين، فإن حكومة العقل بالتخيير بينهما إنّما هي من جهة العجز عن امتثالها بعد تمامية الملاك في كليهما. وهذا بخلاف المقام، فإن التخيير بينهما يكون شرعياً، لحجية الأمانة شرعاً على السببية المقتضية لحدوث مصلحةٍ ملزمةٍ في المؤدّي، وضرورة كل منهما أحد فردي الواجب التخييري، فيتخير في العمل به شرعاً لا عقلاً^(١). أقول: لم يظهر مرامه رفع مقامه، فإن الصلاة والإزالة من أوضح صغريات

الثانية: أن تكون الأمارتان في موضوع واحد، وكان مؤداهما حكيمين إلزاميين، كدلالة إحداهما على وجوب البقاء على تقليد الميت، والأخرى على حرمة، أو دلالة إحداهما على وجوب التسيحات الأربع، والأخرى على وجوب واحدة منها، فإن جعل الضدين في موضوع واحد يؤول إلى جعل المتناقضين باعتبار الدلالة الالتزامية.

والحكم في هذه الصورة كسابقها هو التخيير إن لم يكن أحدهما أهم من الآخر ولو احتمالاً، فإنه يقدم على ما ليس فيه هذا الاحتمال، كما هو حكم المترامين في جميع الموارد.

الثالثة: أن تكون الأمارتان في موضوع واحد - كالصورة الثانية - وكان مؤدئى إحداهما حكماً إلزامياً، ومؤدئى الأخرى حكماً غير إلزامي، كدلالة إحداهما على حرمة ذبيحة الكتابي والأخرى على حليتها، أو دلالة إحداهما على حرمة العصير الزبيبي المغلي، والأخرى على إباحته.

وحكم هذه الصورة لزوم الأخذ بالحكم الإلزامي، وطرح غيره، لعدم المعارضة بين المقتضي واللامقتضي، فإن الإلزامي ناشئ من المقتضي، بخلاف غير الإلزامي، فإنه ليس فيه المقتضي، إذ يكفي فيه عدم تحقق مقتضي الإلزام (*).

باب التزام، والتخيير بينهما على فرض تساويهما ملاكاً عقلي لا شرعي، لكون المجعول نفس المؤدئى، وهو وجوب الإزالة والصلاة تعييناً، إذ مقتضى سببية كلّ أمانة لحدوث مصلحة في مؤداهما هو جعل حكم تعييني لمؤداهما، ولم يظهر منشأ لجعل حكم تخييري بين الأمارتين، وإنما التخيير نشأ من حكم العقل به، لعجز المكلف عن موافقة كلتا الأمارتين، فالتخيير هنا هو التخيير العقلي الثابت في سائر موارد التزام. (*) وهنا صورة أخرى لم يتعرض لها الماتن، وهي: قيام أمارتين على حكيمين

التعارض بينهما^{١)} من تراحم الواجبين^{٢)} (*) فيما إذا كانا مؤدّيين إلى وجوب الضدين أو لزوم المتناقضين^{٣)}، لا فيما^{٤)} إذا كان

(١) أي: بين المتعارضين.

(٢) لكون كلٍّ منهما - لأجل سببته لحدوث مصلحة أو مفسدة في مؤداه - واجداً للمقتضي الذي هو مقوّم باب التراحم.

(٣) قد عرفت بعض أمثلتهما آنفاً.

(٤) معطوف على « فيما إذا » يعني: فلا تجري قاعدة التراحم فيما إذا دلّ أحدهما على حكم إلزامي، والآخر على حكم غير إلزامي. وهذا إشارة إلى الصورة الثالثة المذكورة بقولنا: « أن تكون الأوامر في موضوع واحد، وكان مؤدّى إحداهما

إلزاميين لفعليين لا تضادّ بينهما ذاتاً، كدلالة إحداهما على وجوب الظهر، والأخرى على وجوب الجمعة، مع العلم الإجمالي بعدم وجوبهما معاً.

وحكم هذه الصورة معاملة وجوب كلا الفرضين، لوجود المصلحة في كلٍّ منهما من أجل قيام الأمانة عليه. والعلم الإجمالي بعدم وجوب أحدهما واقعاً لا ينافي وجوبهما معاً بعنوان ثانوي، وهو قيام الأمانة عليه.

وهذا نظير العلم الإجمالي بجرمة أحد الكأسين لإصابة القدر به، مع تعلق الحلف بترك شربهما معاً، فإنّ حلية أحدهما واقعاً من جهة العلم الإجمالي بطهارته لا تنافي وجوب الاجتناب عنهما بسبب طروء عنوان الحلف على تركهما، كما لا تنافي وجوب الاجتناب عنهما عقلاً لتحصيل اليقين بالاجتناب عن النجس الواقعي المعلوم إجمالاً.

(*) الأوّليّ تبديله بـ « الحكّمين » ليشمل لزوم المتناقضين، ضرورة أنّه ليس من

موارد تراحم الواجبين، بل من تراحم الحكّمين وإن كان أحدهما عديمياً، لكونه حكماً أيضاً.

مؤدّي أحدهما ^(١) حكماً غير إلزامي، فإنّه ^(٢) حينئذٍ لا يزاحم الآخر، ضرورة ^(٣)

حكماً إلزامياً... إلخ» وغرضه عدم جريان قاعدة التزاحم في هذه الصورة.

(١) أي: أحد المتعارضين.

(٢) يعني: فإنّ مؤدّي أحدهما - حين كونه غير إلزامي - لا يزاحم مؤدّي

الآخر وهو الإلزامي.

(٣) تعليل لعدم مزاحمة غير الإلزامي للإلزامي، وحاصل التعليل ما عرفته

بقولنا: «لعدم المعارضة بين المقتضي واللامقتضي... إلخ».

ثم إنّ التفصيل الذي ذكره المصنف رحمته في حجية الأمارات على السببية - بين

كون مطلق الأمانة سبباً لحدوث مصلحة في مؤدّاها، وبين كون خصوص أمانة

لم يعلم كذبها سبباً له، باندراج الصورة الأولى في المتعارضين اللذين حكمهما التساوق،

والصورة الثانية في المتزاحمين اللذين حكمهما التخيير مع التساوي، والأخذ بالأهم

ولو احتمالاً، ولزوم الأخذ بخصوص الحكم الإلزامي فيما إذا كان مؤدّي الآخر

حكماً غير إلزامي - تعريض بما أفاده شيخنا الأعظم رحمته من اندراج المتعارضين بناءً

على حجية الأمارات من باب السببية مطلقاً في باب التزاحم، من دون التفصيل

المذكور في المتن (*).

(*) الظاهر من عبارة الشيخ: «فيصير المتعارضان من قبيل السببين المتزاحمين،

فيلغى أحدهما مع وجود وصف السببية فيه لإعمال الآخر، كما في كل واجبين

متزاحمين» ^(١)، هو إجراء حكم المتزاحمين في خصوص ما كان وصف السببية فيه، كما

في كل واجبين متزاحمين، فإذا كان وصف السببية في أحدهما دون الآخر فهو عند

الشيخ أيضاً خارج عن التزاحم، فيمكن استظهار تفصيل المصنف من كلام الشيخ

عدم صلاحية ما لا اقتضاء فيه أن يزاحم به ما فيه ^(١) الاقتضاء.

إلا أن يقال ^(٢): بأن قضية اعتبار دليل غير الإلزامي أن يكون ^(٣) عن اقتضاء، فيزاحم به ^(٤) حينئذ ما يقتضي الإلزامي، ويحكم فعلاً بغير الإلزامي،

(١) الضمير راجع إلى « ما » الموصول المراد به المعارض الذي فيه الاقتضاء، وضميراً « فيه، به » راجعان إلى الموصول في « مالا اقتضاء فيه » المقصود به المعارض الذي ليس فيه الاقتضاء.

(٢) استثناءً ممّا ذكره في حكم المتعارضين - اللذين يكون مؤدّي أحدهما حكماً إلزامياً ومؤدّي الآخر حكماً غير إلزامي - من تقديم الإلزامي على غيره.

ومحصل وجه الاستثناء هو: أن الحكم غير الإلزامي إن كان لأجل مقتضي - كالإلزامي - اندرج المتعارضان حينئذ في تعارض المقتضيين، وخرجا عن باب تعارض المقتضي واللامقتضي، لأن الحكم غير الإلزامي نشأ أيضاً عن ملاك حدث في مؤدّي الأمانة بسبب قيامها عليه، واقتضى تشريع إباحة الفعل والترك، فيندرجان في باب التزاحم، إلا أنه لا بدّ من الأخذ بما يدل على الحكم غير الإلزامي، لعدم تأثير مقتضي الحكم الإلزامي مع وجود المانع، وهو ما يقتضي الحكم غير الإلزامي. وعدم تمامية المقتضي للحكم الإلزامي كافٍ في عدم تحققه وفي ثبوت غير الإلزامي وفعليته.

(٣) يعني: أن يكون الحكم غير الإلزامي عن اقتضاء.

(٤) يعني: فيزاحم بغير الإلزامي - حين كونه عن اقتضاء - ما يقتضي الحكم الإلزامي، فيقدّم غير الإلزامي على الإلزامي من دون عكس.

أيضاً، والتأمل في صحة نسبة إجراء حكم المتزاحمين إلى الشيخ في الإمارات المتعارضة - بناءً على حجيتها من باب السببية - مطلقاً.

ولا يُزاحَم^(١) بمقتضاه^(٢) (*) ما^(٣) يقتضي غير الإلزامي، لكفاية عدم تمامية علّة

(١) بالفتح معطوف على «فيزاحم» يعني: ولا ينعكس الأمر، بأن يُزاحَم ملاك الحكم غير الإلزامي بملاك الإلزامي حتى يرتفع به فعلية غير الإلزامي، وذلك لكفاية عدم تمامية ملاك الإلزامي في فعلية غير الإلزامي، وعدم الحاجة إلى تمامية مقتضيه. بخلاف فعلية الإلزامي، فإنّها منوطة بتمامية علّته من وجود المقتضي وعدم المانع.

(٢) أي: بمقتضى الإلزامي.

(٣) نائب عن فاعل «يُزاحَم» والمراد بالموصول هو ملاك الحكم غير الإلزامي.

(*) الظاهر كون العبارة «بمقتضيه» حتى يناسب ما بعده من قوله: «ما يقتضي غير الإلزامي» إذ المقصود فرض التزاحم بين المقتضيين، لكن المذكور فيما ظفرنا به من نسخ الكفاية هو «بمقتضاه».

ثم إنّ ما أفاده **بَيِّنَةٌ** - من عدم تأثير ملاك الحكم الإلزامي في فعليته، لوجود المانع وهو ما يقتضي الحكم غير الإلزامي، وكون الحكم الفعلي غير الإلزامي - مبني على كون عدم ما يقتضي الحكم غير الإلزامي دخيلاً في موضوع الحكم الإلزامي، حتى يستند عدم تشريعه إلى عدم تمامية موضوعه. نظير ما قيل: من دخل عدم استلزام الحج ترك واجب أو فعل حرام في الاستطاعة التي هي موضوع وجوب الحج.

وهذا أجنبي عن باب التزاحم المنوط بتمامية الموضوع والحكم في كلّ واحد من المتزاحمين، وكون المانع عدم قدرة المكلف على امتثالهما معاً.

وعليه، ففي تزاحم الحكم الإلزامي وغيره، يقدم الإلزامي على غيره، لأقوائية ملاكه من ملاك غيره.

كما أنّ الحق في وجوب الحج عدم دخل عدم استلزامه ترك واجب أو فعل حرام في موضوعه المفسر في الروايات بأمر ليس الاستلزام المزبور منها، بل وجوب الحج وترك ذلك الواجب أو فعل الحرام متزاحمان، ويقدم ما هو الأهم منهما.

الإلزامي في الحكم^(١) بغيره.

نعم^(٢) يكون باب التعارض من باب التزام مطلقاً^(٣) لو كان قضية

(١) متعلق بـ «لكفاية» وضمير «بغيره» راجع إلى «الإلزامي».

(٢) استدراك على قوله: «لا فيما إذا كان مؤدّي أحدهما حكماً غير إلزامي ... إلخ» وحاصله: أنه يمكن أن يندرج في باب التزام - الذي حكمه التخيير - ما إذا كان مؤدّي أحدهما حكماً غير إلزامي، بأن يقال: إن دليل اعتبار كلٍّ من المتعارضين لا يختص بإثبات المؤدّي من الوجوب والحرمة والإباحة، بل يقتضي وجوب الموافقة الالتزامية بمؤداه أيضاً وإن لم يكن مؤداه حكماً إلزامياً، وحينئذٍ فمع تعذر الالتزام بكليهما يلزم الالتزام بأحدهما تخييراً، كما هو الحال في جميع الأوامر المتعارضة، بناءً على وجوب الموافقة الالتزامية كالموافقة العملية.

(٣) يعني: ولو كان الحكم غير الإلزامي - كالاستحباب - ممّا لا اقتضاء فيه، لكن الالتزام به واجب وإن كان العمل غير واجب، فيتجه حينئذٍ ما أفاده من اندراج المتعارضين في المتزامين كالواجبين المتزامين، لعدم إمكان الموافقة الالتزامية بالنسبة إلى كليهما، كما لا يخفى.

وأما إرادة الطريقية والموضوعية من قوله: «مطلقاً» كما قيل^(١)، ففيها: أنها لا تلائم الطريقية، للعلم بكذب أحدهما المانع عن وجوب الالتزام بمؤدّي الخبرين المتعارضين، فلا يتجه وجوب الالتزام بهما، إلّا على مبنى السببية الموجبة للحكم الظاهري في كلٍّ منهما، والالتزام به، فإنه بناءً على الطريقية لا حكم أصلاً حتى يجب الالتزام به، كما لا يخفى.

ولا يُزاحَمُ^١ بمقتضاه^٢ (*) ما^٣ يقتضي غير الإلزامي، لكفاية عدم تمامية علّة

(١) بالفتح معطوف على « فيزاحم » يعني: ولا ينعكس الأمر، بأن يُزاحَمَ ملاكُ الحكم غير الإلزامي بملاك الإلزامي حتى يرتفع به فعلية غير الإلزامي، وذلك لكفاية عدم تمامية ملاك الإلزامي في فعلية غير الإلزامي، وعدم الحاجة إلى تمامية مقتضيه. بخلاف فعلية الإلزامي، فإنّها منوطة بتمامية علّته من وجود المقتضي وعدم المانع.

(٢) أي: بمقتضى الإلزامي.

(٣) نائب عن فاعل « يُزاحَمُ » والمراد بالموصول هو ملاك الحكم غير الإلزامي.

(*) الظاهر كون العبارة « بمقتضيه » حتى يناسب ما بعده من قوله: « ما يقتضي غير الإلزامي » إذ المقصود فرض التزاحم بين المقتضيين، لكن المذكور فيما ظفرنا به من نسخ الكفاية هو « بمقتضاه ».

ثم إنَّ ما أفاده بقره - من عدم تأثير ملاك الحكم الإلزامي في فعليته، لوجود المانع وهو ما يقتضي الحكم غير الإلزامي، وكون الحكم الفعلي غير الإلزامي - مبني على كون عدم ما يقتضي الحكم غير الإلزامي دخيلاً في موضوع الحكم الإلزامي، حتى يستند عدم تشريعه إلى عدم تمامية موضوعه. نظير ما قيل: من دخل عدم استلزام الحج لترك واجب أو فعل حرام في الاستطاعة التي هي موضوع وجوب الحج.

وهذا أجني عن باب التزاحم المنوط بتمامية الموضوع والحكم في كلّ واحد من المتزاحمين، وكون المانع عدم قدرة المكلف على امتثالهما معاً.

وعليه، ففي تزاحم الحكم الإلزامي وغيره، يقدّم الإلزامي على غيره، لأقوائية ملاكه من ملاك غيره.

كما أنّ الحق في وجوب الحج عدم دخل عدم استلزامه لترك واجب أو فعل حرام في موضوعه المفسّر في الروايات بأمرٍ ليس الاستلزام المزبور منها، بل وجوب الحج وترك ذلك الواجب أو فعل الحرام متزاحمان، ويقدم ما هو الأهم منهما.

الإلزامي في الحكم^(١) بغيره.

نعم^(٢) يكون باب التعارض من باب التزام مطلقاً^(٣) لو كان قضية

(١) متعلق بـ «لكفاية» وضمير «بغيره» راجع إلى «الإلزامي».

(٢) استدراك على قوله: «لا فيما إذا كان مؤدّي أحدهما حكماً غير إلزامي ... إلخ» وحاصله: أنه يمكن أن يندرج في باب التزام - الذي حكمه التخيير - ما إذا كان مؤدّي أحدهما حكماً غير إلزامي، بأن يقال: إنّ دليل اعتبار كلٍّ من المتعارضين لا يختص بإثبات المؤدّي من الوجوب والحرمة والإباحة، بل يقتضي وجوب الموافقة الالتزامية بمؤدّاه أيضاً وإن لم يكن مؤدّاه حكماً إلزامياً، وحينئذٍ فمع تعذر الالتزام بكليهما يلزم الالتزام بأحدهما تخييراً، كما هو الحال في جميع الأوامر المتعارضة، بناءً على وجوب الموافقة الالتزامية كالموافقة العملية.

(٣) يعني: ولو كان الحكم غير الإلزامي - كالاستحباب - ممّا لا اقتضاء فيه، لكن الالتزام به واجب وإن كان العمل غير واجب، فيتجه حينئذٍ ما أفاده من اندراج المتعارضين في المتزامين كالواجبين المتزامين، لعدم إمكان الموافقة الالتزامية بالنسبة إلى كليهما، كما لا يخفى.

وأما إرادة الطريقية والموضوعية من قوله: «مطلقاً» كما قيل^(١)، ففيها: أنّها لا تلائم الطريقية، للعلم بكذب أحدهما المانع عن وجوب الالتزام بمؤدّي الخبرين المتعارضين، فلا يتجه وجوب الالتزام بهما، إلّا على مبنى السببية الموجبة للحكم الظاهري في كلٍّ منهما، والالتزام به، فإنّه بناءً على الطريقية لا حكم أصلاً حتى يجب الالتزام به، كما لا يخفى.

الاعتبار هو لزوم البناء والالتزام^(١) بما يؤدي إليه من الأحكام، لا مجرد^(٢) العمل على وفقه^(٣) بلا لزوم الالتزام به^(٤). وكونهما^(٥) من تزامم الواجبين حينئذٍ^(٦) وإن كان واضحاً، ضرورة^(٧) عدم إمكان الالتزام بحكمين في موضوع واحد من الأحكام،

(١) وهو وجوب الموافقة الالتزامية.

(٢) معطوف على «لزوم» يعني: لا مجرد وجوب الموافقة العملية، بل هو مع وجوب الموافقة الالتزامية.

(٣) يعني: على وفق ما يؤدي إليه من الأحكام، من دون الالتزام به.

(٤) أي: بما يؤدي إليه من الأحكام.

(٥) أي: كون المتعارضين من باب تزامم الواجبين.

(٦) أي: حين كون مقتضى دليل الاعتبار وجوب الموافقة الالتزامية وإن كان تزامم المتعارضين واضحاً، حيث إن وجوب الالتزام بمضمون كل منهما ثابت، كوجوب الواجبين المتزاممين في سائر المقامات مع تعذر الالتزام بهما، فلا يحيص عن الالتزام بأحدهما تخييراً، كسائر موارد التزامم.

والحاصل: أنه بناءً على السببية وعلى وجوب الموافقة الالتزامية، يندرج المتعارضان في باب التزامم مطلقاً، سواء أكانا مؤدّيين إلى وجوب الضدين أم لزوم المتناقضين، أم كان مؤدّي أحدهما حكماً إزامياً ومؤدّي الآخر حكماً غير إزامي عن اقتضاء أو لاعتناء.

(٧) تعليل لكون المتعارضين - بناءً على وجوب الموافقة الالتزامية - من المتزاممين، وتقدّم توضيحه بقولنا: «حيث إن وجوب الالتزام بمضمون كل منهما ثابت ... إلخ».

إلاّ أنّه^(١) لا دليل نقلاً ولا عقلاً على الموافقة الالتزامية للأحكام الواقعية فضلاً عن الظاهرية (*)، كما مرّ تحقيقه^(٢).

و حكم^(٣) التعارض بناءً على السببية فيما كان

(١) الضمير للشأن، وغرضه الإشكال على ما أفاده بقوله: «نعم يكون باب التعارض من باب التزاحم مطلقاً... إلخ» وهذا الإشكال يرجع إلى وجهين:
الأوّل: عدم دليل نقلي ولا عقلي على لزوم الموافقة الالتزامية في الأحكام الواقعية فضلاً عن الأحكام الظاهرية التي هي مؤدّيات الأمارات بناءً على السببية. وقوله: «إلاّ أنّه لا دليل نقلاً... إلخ» إشارة إلى هذا الوجه الأوّل.
(٢) في الأمر الخامس من مباحث القطع^(١).

(٣) هذا إشارة إلى الوجه الثاني، وحاصله: أنّه - بعد تسليم وجوب الموافقة الالتزامية حتى في الأحكام الظاهرية - لا يكون التخيير حكم المتزاحمين مطلقاً كما ينسب إلى الشيخ رحمته، بل في خصوص ما لم يكن أحدهما معلوم الأهمية أو محتملها،

(* لا يخفى أنّ المناسب جعل مؤدّيات الأمارات بناءً على الموضوعية من الأحكام الواقعية الثانوية، لأنّها كالأحكام الاضطرارية في طول الأحكام الأولية، ضرورة أنّ ثبوت حكم - بسبب قيام خبر الثقة عليه - في طول الحكم الثابت للشيء بعنوانه الأوّلي، وتسميتها بالأحكام الظاهرية إنّما هي لأجل كون موضوعها الأمارات غير العلمية، نظير الأصول العملية التي هي أحكام ووظائف للجاهل.

والفرق بينهما أنّ نفس خبر الثقة من دون لحاظ الجهل موضوع للحكم، بخلاف الحكم في الأصل العملي، حيث إنّ الشك لوحظ فيه موضوعاً، دون الأمانة، فإنّه لوحظ فيها مورداً، لعدم تعقل التعبد مع العلم بالوفاق أو الخلاف.

من باب التزاحم^(١) هو التخيير لو لم يكن أحدهما معلوم الأهمية أو محتملها في الجملة^(٢)، حسبما فصلناه في مسألة الضد^(٣).

إذ لو كان أحدهما كذلك لزم الأخذ به تعييناً.

والحاصل: أن مجرد وجوب الموافقة الالتزامية لا يوجب التخيير بقول مطلق.
(١) كما في صورتين الأوليين، وهما: لزوم وجوب الضدين كالإزالة والصلاة، ولزوم المتناقضين كطهارة الغسالة وعدمها.

(٢) هذا قيد للترجيح بالأهمية في باب التزاحم، يعني: أن الترجيح بالأهمية في الجملة ثابت، وأمّا الترجيح بها مطلقاً حتى مع وجود غيرها من المرجّحات - كالتقدم الزماني وعدم البديل لأحد المتزاحمين وغيرهما من المرجّحات - ففيه كلام مذكور في محله.

(٣) لم يتقدّم منه في مسألة الضد تفصيل ولا إجمال بالنسبة إلى تقديم محتمل الأهمية، وإّما تعرّض له في موضعين آخرين:

أحدهما: في مسألة الدوران بين المحذورين بقوله: «ولا يذهب عليك أن استقلال العقل بالتخيير إنّما هو فيما لا يحتمل الترجيح...»^(١)، وإن كان مبنى البحث في تلك المسألة طريقية الاحتمال لا موضوعيته.

ثانيهما: في حاشية الرسائل، حيث فصلّ في كلام الشيخ: «وكذا لو احتمل الأهمية في أحدهما... إلخ» في منشأ الأهمية، ومنع إطلاق حكم الشيخ بتقديم محتمل الأهمية، وقال: «اعلم أنّ منشأ الأهمية تارةً أشدّية المناط وأكديته كما في الصلاة بالإضافة إلى سائر الواجبات. وأخرى اتحاده مع عنوان واجب آخر... ولو كان احتمالها ناشئاً من الجهة الأولى، فالظاهر استقلال العقل بالاشتغال وعدم

و إلا^١ فالتعيين. وفيما^٢ لم يكن من باب التزام هو^٣ لزوم الأخذ بما دلّ على الحكم الإلزامي، لو لم يكن^٤ في الآخر

الفراغ عن العهدة على سبيل الجزم إلا بإتيان ما فيه الاحتمال، حيث إنّ التكليف به في الجملة ثابت قطعاً، وإّما الشك في تعيينه هل هو على سبيل التخير أو التعيين؟ ... إلخ»^١.

(١) يعني: ولو كان أحدهما معلوم الأهمية أو محتملها وجب الأخذ به تعييناً.
(٢) معطوف على «فيما كان» يعني: وحكم التعارض فيما لم يكن من باب التزام ... إلخ. وهذا إشارة إلى الصورة الثالثة، وهي ما إذا كان مؤدّي أحد المتعارضين حكماً إلزامياً كالوجوب، والآخر حكماً غير إلزامي كالاستحباب أو الإباحة، كما إذا دلّ أحدهما على وجوب التسيّحات ثلاث مرات في الأخيرتين من الرباعيات، والآخر على استحباب ما زاد على مرّة واحدة منها فيهما.
ووجه عدم كون هذه الصورة من التزام هو عدم صلاحية ما لا اقتضاء فيه لمعارضة ما فيه الاقتضاء، فيقدّم ما يدلّ على الحكم الإلزامي على غير الإلزامي، إلا إذا كان ذلك أيضاً ناشئاً عن المقتضي، فيقدّم هو على الإلزامي، كما أشار إليه بقوله: «و إلا فلا بأس بأخذه».

(٣) هذا الضمير راجع إلى «حكم» في قوله: «و حكم التعارض».
(٤) هذا إشارة إلى قوله في (ص ٤٨٦): «إلا أن يقال بأن قضية اعتبار دليل غير الإلزامي ... إلخ» وقد تقدّم توضيحه هناك، وأشرنا إليه هنا بقولنا: «إلا إذا كان ذلك أيضاً ناشئاً عن ... إلخ».

مقتضياً (*) لغير الإلزامي، وإلا^(١) فلا بأس بأخذه والعمل عليه، لما أشرنا إليه من وجهه^(٢) آنفاً، فافهم^(٣).

هذا^(٤) هو قضية القاعدة في تعارض الأمارات،

(١) يعني: ولو كان في الآخر مقتضٍ لغير الإلزامي.

(٢) وهو كفاية عدم تمامية علّة الحكم الإلزامي في فعلية الحكم غير الإلزامي.

(٣) لعلّه إشارة إلى ضعف وجه تقديم الحكم غير الإلزامي للاقتضائي على

الإلزامي بما بيّناه في التعليقة من تقديم الإلزامي على غيره، لأهمية ملاكه من ملاكه.

أو إلى: أن غير الإلزامي بعد مزاحمته للإلزامي يصير لا اقتضائياً.

أو إلى غير ذلك.

(٤) أي: ما تقدّم من أوّل الفصل إلى هنا في تعارض الدليلين - من التساقت في

(*) الصواب «مقتضٍ» بدون الألف والياء، ليكون اسم «يكن».

ثم إنّ ما أفاده بَيِّنَةٌ من تقدّم غير الإلزامي الذي فيه الاقتضاء على الإلزامي، معللاً ذلك بكفاية عدم تمامية علّة الإلزامي في الحكم غير الإلزامي، غير ظاهر، إذ بعد فرض وجود المقتضي في كليهما وكون أحدهما مقتضياً لتشريع الحكم الإلزامي، فهل يتصور أن لا يكون أهمّ من الملاك الذي لا يقتضي إلاّ حكماً ترخيصياً؟

ولو سلّمنا عدم أهمية الملاك الإلزامي من الملاك الترخيصي، فلا أقلّ من التساوي المسقط لكلا الملاكين عن التأثير، فيصير الحكم غير الإلزامي لا عن اقتضاء. وهذا خلاف ما فرضه بَيِّنَةٌ من كون غير الإلزامي عن اقتضاء.

هذا كله، مضافاً إلى افتقار كل حكمٍ إلى تمامية علّته من المقتضي وعدم

المانع، فلو كان مقتضي الحكم غير الإلزامي مانعاً عن فعلية الحكم الإلزامي، كان مقتضي ذلك أيضاً مانعاً عن فعلية الحكم غير الإلزامي.

لا الجمع^(١) بينهما بالتصرّف في أحد المتعارضين أو في كليهما، كما هو^(٢) قضية ما يتراءى^(٣) ممّا قيل من: «أنّ الجمع مهما أمكن أولى من الطرح»

المدلول المطابق، وبقاء أحدهما لا بعينه على حجيته في نفي الثالث بناءً على الطريقة. وكذا الحال بناءً على حجية الأمارات على السببية بالنحو الأوّل، وهو كون السببية في خصوص أمانة لم يُعلم كذبها، فمع العلم بكذب أحدهما إجمالاً يسقط كلاهما عن الحجية. وأمّا على السببية بالنحو الآخر وهو كون الأمانة مطلقاً ولو مع العلم بكذبها إجمالاً سبباً لحدوث المصلحة والحكم الفعلي، فقد عرفت أنّ حكمها التخيير - هو مقتضى القاعدة الأوّلية في تعارض الأمارات.

وهذا تمهيد للإشكال على قاعدة: «أولوية الجمع مهما أمكن من الطرح» بناءً على إرادة ظاهرها من لزوم التكلف والتمثّل في الجمع بين الدليلين حتى يخرجنا عن التعارض، ولو كان هذا الجمع بعيداً عن مذاق العرف وطريقتهم.

(١) معطوف على «هذا» يعني: لا أنّ مقتضى القاعدة هو الجمع بين المتعارضين بالتصرف في أحدهما أو كليهما.

(٢) الضمير راجع إلى «الجمع» يعني: كما أنّ الجمع مقتضى ما يتراءى... إلخ.

(٣) قد استدللّ على أولوية الجمع من الطرح بوجوه:

منها: ما في غوالي اللثالي وغيره من الإجماع على أولوية الجمع المزبور من الطرح^(١).

ومنها: أنّ الأصل في الدليلين الإعمال، فيجب الجمع بينهما مهما أمكن، لاستحالة الترجيح من غير مرجّح. ذكره ثاني الشهيدين^(٢) وغيره.

(١) «غوالي اللثالي، ج ٤، ص ١٣٦»

(٢) «تمهيد القواعد، ص ٢٨٣»

إذ^(١) لا دليل عليه فيما لا يساعد عليه العرف

ومنها: ما نقله شيخنا الأعظم رحمته بقوله: «وأخرى بأن دلالة اللفظ على تمام معناه أصلية وعلى جزئية تبعية، وعلى تقدير الجمع يلزم إهمال دلالة تبعية، وهو أولى مما يلزم على تقدير عدمه، وهو إهمال دلالة أصلية»^(١) ذكره العلامة رحمته «٢».

والكل مخدوش، إذ في الأول: عدم حجيته، لعدم حجية الإجماع المنقول، سيما مع العلم بعدم تحققه، لما مرّ من كون حكم المتعارضين على الطريقة وعلى بعض أنحاء السببية هو التساقط.

وفي الثاني: أن مقتضى دليل الاعتبار في كل من المتعارضين وإن كان هو لزوم إعمالهما، لكنه يلزم إعمالهما بنحو يساعد عليه العرف، لأنهم المخاطبون بالخطابات الشرعية.

فالتنتيجة: أن الجمع لا بد أن يكون بمساعدة العرف لا مطلقاً.

وفي الثالث: أن الجمع إن كان لمساعدة العرف كما في مثل العام والخاص، فهو حق، لكن ليس للأولوية المزبورة. وإن كان لغير مساعدة العرف، فالأولوية ممنوعة، لعدم دليل عليها، وما ذكر مستنداً لها مجرد استحسان لا يعبا به ما لم يوجب أظهرية أحد المتعارضين من الآخر.

(١) تعليل لقوله: «لا الجمع بينهما» وقد أجاب عنه بوجهين، هذا أولهما، وحاصله: عدم الدليل على الجمع المزبور، لما عرفت من ضعف أدلة أولوية الجمع بين الدليلين.

«١» فرائد الأصول، ج ٤، ص ٢٠

«٢» نهاية الوصول (مخطوط)، ص ٤٥٣، وأورده في القوانين، ج ٢، ص ٢٧٩ والفصول الغروية،

تَمَّا (*) كان المجموع أو أحدهما قرينةً عرفيةً على التصرف في أحدهما بعينه أو فيهما، كما عرفته في الصور السابقة^(١).

مع^(٢) أن في الجمع كذلك^(٣) أيضاً^(٤) طرحاً للأمارّة

(١) من موارد الجمع العرفي كالعام والخاص، والمطلق والمقيّد، والنص أو الأظهر والظاهر، وغير ذلك.

(٢) هذا إشارة إلى الوجه الثاني، وحاصله: أن غرض القائل «بأولوية الجمع من الطرح» إعمال مقتضى الأصل، وهو الجمع بين الدليلين والفرار عن محذور طرح أحدهما، ومن المعلوم عدم حصول هذا الغرض، ضرورة أن الجمع بينهما بالتصرف في أحدهما أو كليهما مستلزم لسقوط أصالة الظهور في أحدهما أو كليهما عن الاعتبار، وهذا ينافي أولوية الجمع من الطرح، لأنه ليس جمعاً بل هو طرح.

(٣) أي: بالتصرف في أحدهما أو كليهما.

(٤) أي: كطرح أحد الدليلين في استلزام الجمع طرحاً لأمارّة أو أمارتين.

(*) هذا بيان للموصول في «فيما لا يساعد» ومقتضاه حينئذٍ كون قوله: «المجموع أو أحدهما قرينة عرفية... إلخ» بياناً لما لا يساعد عليه العرف. مع أنه ليس كذلك، بدهاءة أن ذلك - أي كون المجموع أو أحدهما قرينةً عرفيةً... إلخ - من الجمع العرفي الذي يساعد عليه العرف.

فالأوّل أن تكون العبارة هكذا: «إذ لا دليل عليه - أي على الجمع في غير ما يساعد عليه العرف، تَمَّا كان المجموع أو أحدهما... إلخ» حيث إن «تَمَّا» حينئذٍ بيانٌ لـ «ما يساعد عليه العرف» لا لما لا يساعد عليه العرف، كما هو واضح.

أو يقال: «إذ لا دليل عليه في غير موارد الجمع العرفي، كما إذا كان المجموع أو أحدهما... إلخ» فتأمّل في العبارة.

أو الأمارتين^(١)، ضرورة^(٢) سقوط أصالة الظهور في أحدهما أو كليهما معه^(٣).
وقد عرفت^(٤) أن التعارض بين الظهورين فيما كان سنداهما قطعيين^(٥)،

(١) طرح الأمانة - أي أصالة الظهور - يكون في صورة التصرف في أحد الدليلين، وطرح الأمارتين - أي أصالتي الظهور - يكون في صورة التصرف في كلا الدليلين، فلا وجه لأولية الجمع من الطرح.
(٢) تعليل لكون هذا الجمع طرحاً، وقد عرفت أن المراد بالطرح طرح أصالة الظهور.

(٣) أي: مع هذا الجمع، لاستلزامه سقوط أصالة الظهور في أحد المتعارضين لو كان التصرف في أحدهما، وسقوطها في كليهما لو كان التصرف فيهما معاً.
(٤) هذا تمهيد لتوجيه أولوية الجمع من الطرح بعد الإشارة إلى التعارض موضوعاً وحكماً، وأن ما ذكره من قاعدة أولوية الجمع لا يلائم ما تقدّم من حكم التعارض.

توضيح ما أفاده: أن موضوع التعارض إمّا يكون في الدلالة، كما إذا كان سندا المتعارضين قطعيين، أو في السندين وغيرهما، كما إذا كانا ظنيين من جميع الجهات ليكون التعارض بين الأصول الستة، أو من حيث السند فقط ليكون التعارض بين الأصليين، وهما أصالتا الصدور. وحكم التعارض في جميع هذه الصور هو التساقت، لا الجمع بينهما، كما هو مقتضى أولوية الجمع.

(٥) لم يذكر المصنف رحمته في الفصل السابق حكم تعارض الدليلين فيما كان سنداهما قطعيين، بل اقتصر على تعارض السندين الظنيين مع قطعية الدلالة أو الجهة، فلعله أراد أنه يعلم حكم قطعية السندين من مجموع ما أفاده في صور التعارض.

ظنّين^(١). وقد عرفت^(٢) أنّ قضية التعارض إنّما هو سقوط المتعارضين في خصوص^(٣) كلّ ما يؤدّيان إليه من^(٤) الحكمين، لا بقاؤهما^(٥) على الحجية بما يتصرف فيهما أو في أحدهما^(٦)،

(١) هذا وما قبله ممّا بيّن موضوع التعارض، وأتته قد يتحقق في الدلالة كما في قطعية سندیهما، حيث إنّ القطع بالصدور قرينة صارفة عن ظهورهما بحملهما على معنيين مجازيين يمكن اجتماعهما والتعبدهما، لارتفاع التنافي بينهما الموجب لامتناع التعبّد بمدلوليهما إلّا بالحمل المزبور.

وقد يتحقق التعارض في السند، كما إذا كانا ظنّين، كما مرّ آنفاً.

(٢) يعني: في أوّل هذا الفصل، حيث قال: «... لم يكن واحد منهما بحجة في خصوص مؤداه» وهذا إشارة إلى حكم التعارض، وهو سقوط المتعارضين في خصوص المدلول المطابقي، على التفصيل الذي تقدّم سابقاً، لا بقاؤهما على الحجية. (٣) المراد به المدلول المطابقي.

(٤) بيان للموصول في «ما يؤدّيان» وضمير «إليه» راجع إلى الموصول.

(٥) أي: لا بقاء المتعارضين، وهو معطوف على «سقوط» وهذا إشارة إلى قاعدة «أولوية الجمع من الطرح» وحاصله: أنّ حكم المتعارضين هو التساقط عن الاعتبار، لا بقاؤهما على الحجية - كما هو مقتضى قاعدة «أولوية الجمع» - الموجبة لارتكاب التأويل في أحدهما أو كليهما، مع وضوح عدم الدليل على حجية الكلام في المؤوّل.

(٦) هذا الضمير وضمير «فيهما» راجعان إلى المتعارضين، أي: يتصرف في ظهور كلا المتعارضين أو أحدهما، هذا في صورة القطع بصدورهما، وعدم إمكان التصرف في سندیهما لأجل هذا القطع، فلا بدّ من التصرف في ظهور أحدهما أو

أو بقاء^١ سنديهما^٢ عليها كذلك^٣ بلا دليل^٤ يساعد عليه من عقلٍ أو نقل، فلا يبعد^٥ أن يكون المراد من إمكان الجمع هو إمكانه عرفاً.

كليهما كما تقتضيه قاعدة الجمع المزبورة.

(١) معطوف على «بقاؤهما» هذا في صورة ظنية السنين، يعني: أنه يبنى على

بقاء سنديهما على الحجية - التي يقتضيها دليل حجية الخبر - مع التصرف في ظهورهما أو أحدهما، إعمالاً لقاعدة أولوية الجمع من الطرح.

(٢) أي: بقاء سندي المتعارضين على الحجية.

(٣) يعني: بالتصرف فيهما أو في أحدهما.

(٤) متعلق بـ «بقاء سنديهما» يعني: أنه لا دليل على حجية سنديهما مع

ظنّيتهما، لا من العقل، لما مرّ من أن مقتضاه سقوط المتعارضين عن الحجية، ولا من النقل، لأن مقتضى الأخبار العلاجية حجية أحدهما تعييناً أو تخيراً.

(٥) هذه نتيجة ما تقدّم من كون مقتضى التعارض سقوط المتعارضين عن

الحجية، لا بقاؤهما على الحجية والتصرف فيهما أو في أحدهما، وهو التوجيه الذي أشرنا إليه في شرح قوله تَبَيَّنَ: «وقد عرفت أن التعارض بين الظهورين».

وحاصله: أنه يمكن توجيه قاعدة «الجمع مهما أمكن أولى من الطرح» بأن

المراد بالإمكان الذي هو معقد إجماع غوالي اللثالي ليس ذلك الإمكان العقلي، بل المراد به الإمكان العرفي، إذ العقلي منه يوجب انسداد باب التعارض رأساً، ضرورة إمكان الجمع عقلاً بين المتعارضين في جميع الموارد ولو بحسب الزمان والمكان، كحمل أحدهما على الليل والآخر على النهار، أو حمل أحدهما على هذا المكان والآخر على المحل الكذائي. أو بحسب حالات المكلف كالصحة والمرض والفقير والغني وغيرها. وعليه، لا يبقى موضوع للأخبار العلاجية.

ولا ينافيه ^(١) الحكم بأنّه أولى مع لزومه ^(٢) حينئذٍ ^(٣) وتعيّنه، فإنّ ^(٤) أولويّته من قبيل الأولويّة في ﴿أولي الأرحام﴾، وعليه ^(٥) لا إشكال فيه ولا كلام.

ومن البديهي عدم بناء الأصحاب على اعتبار الجمع العقلي بين الأخبار المتعارضة، بل بناؤهم على إعمال قواعد التعارض فيها من الترجيح والتخيير وغيرهما. ولو كان مرادهم الإمكان العقلي لكان عملهم مخالفاً لقولهم، ولكان مقدّمًا على أحكام التعارض.

فلا وجه لإرادة الإمكان العقلي من القاعدة في معقد الإجماع، بل المراد هو الإمكان العرفي، كحمل العام على الخاص، والمطلق على المقيد، وغيرهما من موارد الجمع العرفي المتقدمة سابقاً.

(١) يعني: ولا ينافي الإمكان العرفي الحكم ... الخ، وهذا إشكال على التوجيه المزبور، وحاصله: أنّه بناءً على إرادة الإمكان العرفي يتعين الجمع بين المتعارضين، لا أنّه أولى، مع أنّ القائلين بأولوية الجمع لم يقولوا بتعيّنه ولزومه.

(٢) هذا الضمير وضميراً «بأنه، بعينه» راجعة إلى الجمع الممكن عرفاً.

(٣) أي: حين إمكان الجمع عرفاً، وقوله: «و تعينه» معطوف على «لزومه».

(٤) أي: فإنّ أولوية الجمع عرفاً، وهذا دفع الإشكال، ومحصله: أنّ الأولوية يراد بها التفضيل تارةً، والتعيين أخرى كما في آية ﴿أولي الأرحام﴾ حيث إنّ الإرث يختص بمن في الطبقة السابقة، فأولويتها تعيينية. وكذا في المقام، فإنّ أولوية الجمع العرفي بين الدليلين تعيينية.

وعليه، فالتوجيه المزبور - وهو حمل الإمكان على العرفي لا العقلي - خال

عن الإشكال.

(٥) أي: وعلى هذا التوجيه لا إشكال في أولوية الجمع من الطرح ولا كلام،

وقد سبقه شيخنا الأعظم رحمته في هذا التوجيه بقوله: «وَأَمَّا مَا تَقَدَّمَ مِنْ غَوَالِي الثَّلَاثِي فَلَيْسَ نَصًّا بَلْ وَلَا ظَاهِرًا فِي دَعْوَى تَقْدِيمِ الْجَمْعِ بِهَذَا النُّحُوِّ عَلَى التَّرْجِيحِ وَالتَّخْيِيرِ، فَإِنَّ الظَّاهِرَ مِنَ الْإِمْكَانِ فِي قَوْلِهِ: - وَإِنْ أَمَكْنَكَ التَّوْفِيقُ بَيْنَهُمَا - هُوَ الْإِمْكَانُ الْعَرْفِيُّ فِي مَقَابِلِ الْاِمْتِنَاعِ الْعَرْفِيِّ بِحُكْمِ أَهْلِ اللِّسَانِ، فَإِنَّ حَمْلَ اللَّفْظِ عَلَى خِلَافِ ظَاهِرِهِ بِلَا قَرِينَةٍ غَيْرِ مُمْكِنٍ عِنْدَ أَهْلِ اللِّسَانِ، بِخِلَافِ حَمْلِ الْعَامِّ وَالْمَطْلُوقِ عَلَى الْخَاصِّ وَالْمَقْيَدِ»^(١).

فصل ١١

لا يخفى أنّ ما ذُكر من قضية التعارض بين الأمارات إنّما هو بملاحظة القاعدة^(٢) في تعارضها^(٣)، وإلاّ^(٤) فربما يدعى الإجماع على عدم سقوط كلا المتعارضين في الأخبار،

الأصل الثانوي الشرعي في الخبرين المتعارضين

(١) الغرض من عقده بيان ما تقتضيه القاعدة النقلية في تعارض الروايات، كما كان عقد الفصل السابق لبيان ما تقتضيه القاعدة العقلية في تعارضها.
(٢) أي: القاعدة العقلية المقتضية لتساقط المتعارضين في الجملة.
(٣) أي: في تعارض الأمارات.

(٤) أي: وإن لم تلاحظ القاعدة الأولية العقلية، فربما يدعى قيام الدليل النقلي - من الإجماع والروايات العلاجية - على عدم سقوطهما معاً عن الحجية، وأنّ أحدهما حجة تعييناً أو تخيراً في خصوص الروايتين المتعارضتين، لا جميع الأمارات المتعارضة، وأنه لا بدّ من رفع اليد عمّا تقتضيه القاعدة العقلية من سقوطهما معاً، والالتزام بحجية إحداها تعييناً أو تخيراً.

كما اتفقت عليه ^(١) كلمة غير واحد من الأخبار ^(٢).
ولا يخفى ^(٣) أن اللازم فيما إذا لم تنهض حجة على التعيين أو التخيير

(١) أي: على عدم سقوط كلا المتعارضين.

(٢) أي: الأخبار العلاجية التي هي أدلة ثانوية على حجية أحد الخبرين

المتعارضين.

[قال شيخنا الأعظم رحمته - بعد بيان أصالة التساقط بناءً على الطريقة: «إلا

أن الأخبار المستفيضة بل المتواترة قد دلت على عدم التساقط مع فقد المرجح» ^(١).

وفي بعض نسخ الكتاب ^(٢) «الأخبار» بدل «الأخبار» ولا يخلو من مناسبة.]

تأسيس الأصل في دوران الحجية بين التعيين والتخيير

(٣) غرضه: أنه - بعد البناء على حجية أحد المتعارضين بالإجماع والأخبار

العلاجية، دون الأدلة الأولية العامة الدالة على حجية خبر الواحد، لما مرّ سابقاً من

عدم شمولها للمتعارضين - يقع الكلام في أتهما إن لم يدلاً على التخيير مطلقاً أو مع

التكافؤ وفقد المزايا المنصوصة أو مطلقاً - بناءً على التعدي عن المرجحات المنصوصة

إلى كلّ مزية توجب أقربية أحدهما إلى الواقع، بل دلّ الإجماع والأخبار العلاجية

على التخيير في الجملة - فهل الأصل يقتضي التعيين أم التخيير؟

ذهب المصنف رحمته إلى الأوّل، بدعوى كون المقام من صغريات التعيين والتخيير

في الحجية، حيث إنّ خروج ذي المزية عن مقتضى الأصل العقلي وهو عدم الحجية

«١» فرائد الأصول، ج ٤، ص ٣٩

«٢» شرح كفاية الأصول للعلامة الرشتي، ج ٢، ص ٣٢١

بينهما هو ^(١) الاقتصار على الراجح منهما ^(٢)، للقطع ^(٣) بحجّيته تخييراً أو تعييناً، بخلاف الآخر ^(٤)، لعدم القطع بحجّيته ^(٥)،

قطعي إمّا تعييناً، لاحتمال وجوب الترجيح، وإمّا تخييراً، لاحتمال عدم وجوبه. وخروج غير ذي المزية عن أصالة عدم الحجية مشكوك فيه، ومن المقرّر في محله كفاية الشك في الحجية في الحكم بعدم الحجية.

وهذا مختار شيخنا الأعظم رحمته أيضاً، حيث قال - بعد كون الظاهر هو التوقف والرجوع إلى الأصل في المتعارضين بناءً على حجية الأمارات على الطريقة -: «إلّا أنّ الدليل الشرعي دلّ على وجوب العمل بأحد المتعارضين في الجملة، وحيث كان ذلك بحكم الشرع فالمتيقن من التخيير هو صورة تكافؤ الخبرين. أمّا مع مزية أحدهما على الآخر من بعض الجهات، فالمتيقن هو جواز العمل بالراجح، وأمّا العمل بالمرجوح فلم يثبت، فلا يجوز الالتزام به، فصار الأصل وجوب العمل بالمرجّح، وهو أصل ثانوي، بل الأصل فيما يحتمل كونه مرجّحاً الترجيح به» ^(١).

(١) خبر «أنّ» يعني: أنّ اللازم هو الأخذ بالراجح.

(٢) هذا الضمير وضمير «بينهما» راجعان إلى المتعارضين.

(٣) تعليل للزوم الأخذ بالراجح، وقد مرّ توضيحه بقولنا: «حيث إنّ خروج

ذي المزية... إلخ».

(٤) وهو المعارض المرجوح، لكونه مشكوك الحجية، والأصل عدمها.

(٥) أي: بحجية الآخر.

والأصل عدم حجية (*) ما لم يقطع بحجيته، بل^١ ربما ادّعي الإجماع أيضاً

(١) إضراب على قوله: «للقطع بحجيته» يعني: بل الإجماع أيضاً قائم على حجية خصوص الراجح من المتعارضين، مضافاً إلى حكم العقل القطعي بحجيته، فيكون العقل والنقل متطابقين على حجية الراجح.

[والمدّعي للإجماع شيخنا الأعظم، قال رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «فالمشهور فيه وجوب الترجيح، وحُكي عن جماعة... عدم الاعتبار بالمزية... ويدل على المشهور - مضافاً إلى الإجماع المحقق والسيرة القطعية...»^(١).]

(*) لا يقال: يمنع جريان أصالة التعيين في المقام، لاندراجه في الشك السيي والمسيي، ومع جريان الأصل في السبب لا مجال لجريان الأصل في المسبب، وبيانه: أنّ كلّ واحد من الخبرين المتفاضلين في المزايا حجّة شأناً، لاشتغال كليهما على شرائط الحجية، وإتّما يشك في حجية المرجوح فعلاً من جهة احتمال مانعية المزية في الخبر الراجح عن الحجية الفعلية في الخبر الفاقد لتلك المزية، ولا مانع من جريان أصالة عدم مانعية المزية الموجودة في الراجح عن حجية المرجوح.

ومعه يثبت التخيير بين الخبرين، لشمول أدلة حجية الخبر لكلّ منهما، من جهة اجتماع شرائط الحجية فيهما، فكلّ منهما خبرٌ عدل أو ثقة، وحجّة لولا التعارض. ولا تجري أصالة التعيين هنا، وإتّما تجري إذا شكّ في أصل حجية شيءٍ تحبيراً بينه وبين شيءٍ مقطوع الحجية، فإنّ القاعدة تقتضي التعيين.

فإنّه يقال: لا تجري أصالة عدم مانعية المزية الموجودة في الخبر الواجد لها، حتى يثبت التخيير بين الخبرين المتفاضلين، وذلك لما تقرّر في الاستصحاب من جريانه في موردين:

على حجية خصوص الراجح .
واستدلّ عليه^{١)}

(١) أي : على عدم سقوط المتعارضين، ولزوم الأخذ بأحدهما.

أحدهما: كون المستصحب مجعولاً شرعياً.

والآخر: كونه موضوعاً لحكم شرعي. وليست مانعية المزية حكماً ولا موضوعاً له. أما عدم كونها حكماً شرعياً، فلوضوح أنّ الشارع جعل الخبر الواجد للمزية - كخبر الأعدل والأفقه - حجةً تعينية، وليس معنى حجته تعيناً جعل مزيته مانعةً عن حجية الخبر الفاقد لها، بل معناها كون المزية مقتضيةً للحجية التعينية. وأما حجية كلا المتعارضين تخيراً، فهي معلول وجود ملاك الحجية التخيرية في كلّ منهما من احتمال إصابة الواقع، وليست معلولاً لعدم اعتبار المزية. وأما عدم كون المزية موضوعاً لحكم الشارع بالمانعية، فلأنّ حجية الخبر المرجوح لم تترتب في شيء من الأدلة على عدم وجود المزية في الخبر الآخر حتى تستفاد المانعية من ذلك الترتب كي يجري الأصل فيها.

ولو فرض ترتب عدم حجية المرجوح على اقتضاء المزية للحجية التعينية، كان الترتب عقلياً لا شرعياً، مع أنّ المعتبر في حكومة الأصل السبي على المسي كون التسبب شرعياً كما في الموضوع والحكم. ولو فرض تسبب الحجية التخيرية عن عدم اعتبار المزية شرعاً فهو ترتب عقلي لا شرعي، لأنّ معنى اعتبار المزية شرعاً كونها مقتضيةً للحجية التعينية، ومن المعلوم أنّ أصالة عدم المقتضي لا يترتب عليها شرعاً عدم مقتضاه، فإنّ الترتب وعدمه عقليان لا شرعيان.

وعليه، فليس مقتضى أصالة عدم اعتبار المزية عدم حجية الراجح تعيناً، فضلاً عن حجية المرجوح تخيراً. وحينئذٍ تنتهي النوبة إلى أصالة التعيين في الحجية، للعلم بحجية واجد المزية، والشك في حجية فاقدتها، فلا بدّ من الاقتصار عقلاً على معلوم الحجية.

بوجوه أخر^(١) أحسنها^(٢) الأخبار، وهي^(٣) على طوائف:

(١) غير الإجماع الذي تعرّض له في (ص ٥٠٢) بقوله: «وإلا فربما يدعى الإجماع على عدم سقوط... إلخ» مثل: أنهما دليان متعارضان لا يمكن العمل بهما ولا بأحدهما بالخصوص دون الآخر، ولا إسقاطهما، فوجب التخيير. أمّا الأول، فلشمول أدلة حجية خبر الواحد لهما. وأمّا الثاني، فلاستلزامهما اجتماع الضدين كالوجوب والحرمة، أو النقيضين كالوجوب وعدمه.

وأمّا الثالث، فلكونه ترجيحاً بلا مرجح.

وأمّا الرابع، فلإيجابه إسقاط ما ثبت اعتباره.

وأمّا الخامس، فلعدم إمكان غيره.

(٢) أي: أحسن تلك الوجوه هو الأخبار، لمخدوشية غير الأخبار من تلك الوجوه.

أخبار العلاج

(٣) الضمير راجع إلى الأخبار مطلقاً - بالاستخدام - لا خصوص أخبار الترجيح، لاشتمالها على أخبار التخيير أيضاً، وهي ليست من أخبار الترجيح. وبالجملة: الأخبار على طوائف أربع.

ولا يخفى وقوع التعارض البدوي بين نفس الأخبار العلاجية - كما سيظهر - وحينئذٍ فحلُّ مشكلة تعارض الأخبار المتكفلة للأحكام الفرعية يتوقف على حلِّ تعارض نفس أخبار العلاج بالجمع الدلالي بينها.

وما سيأتي من المصنف رحمته من القول بالتخيير بين المتعارضين، والجمع بين ما دلَّ على التخيير والترجيح - بحمل أخبار الترجيح على الاستحباب - هو أحد

منها^(١): ما دلّ على التخيير على الإطلاق^(٢):

كخبر الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام: «قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقةٌ مجديثين مختلفين، ولا يُعلم أيُّهما الحقّ، قال: فإذا لم يعلم فموسّع عليك بأَيُّهما أخذت»^(٣).

الطرق المتكفلة لحلّ تعارض الأخبار العلاجية، فانتظر.

١ - أخبار التخيير

(١) أي: من الطوائف الأربع من أخبار العلاج: ما دلّ على التخيير.

(٢) قد يُراد بإطلاق أخبار التخيير في مقابل ما دلّ على التخيير مقيداً بعدم وجود المرجح في أحد الخبرين، فلو كانت مزيةٌ في أحدهما كان الحجّة التعيينية ذا المزية، ولا تخيير حينئذٍ.

وقد يراد بإطلاقها في مقابل دلالة بعض الأخبار على التخيير في مدّةٍ معيّنة كعصر الغيبة، فلا تخيير في زمان ظهور الإمام عليه السلام.

ومقصود الماتن من الإطلاق هو المعنى الأوّل، لا الثاني، لما سيأتي في المتن من التنبيه عليه، ولأنّه تعالى استدلّ على مدّعاها برواية الحارث بن المغيرة الظاهرة في اختصاص التخيير بزمان غيبة الإمام عليه السلام كما قيل.

(٣) صدر الحديث كما في الوسائل هكذا: «قال: قلت له - أي للرضا عليه السلام - يجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة، فقال: ما جاءك عتّا فقس على كتاب الله عزّ وجلّ وأحاديثنا، فإنّ كان يشبههما فهو متّا، وإن لم يكن يشبههما فليس متّا، قلت ...»^(١).

(١) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٨٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٩

وخبر الحارث بن المغيرة، عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلّهم ثقة، فموسّع عليك حتى ترى القائم فترد عليه» ^(١) «^(١)».

ودلالة الخبر على التخيير بين المتعارضين واضحة، فإن الحسن بن الجهم سأل أولاً عن تعارض الخبرين المرويّين عنهم عليه السلام، فأجابه عليه السلام بعرض الحديتين على الكتاب والسنة المسلمة، فإن كان أحدهما يشبههما تعيّن الأخذ به، وإن لم يكن شيءٌ منهما شبيهاً بالكتاب والسنة، فلا يأخذ بهما. ثم سأل ثانياً عن حكم الخبرين اللذين رواهما ثقتان، فأجاب عليه السلام بالتوسعة في العمل بكلّ منهما.

والظاهر أن منشأ سؤاله الثاني هو موافقة الخبرين لعمومات الكتاب والسنة، بحيث لم يكن العرض على الكتاب والسنة كافياً لتمييز الحجة عن الألاحجة.

فإن قلت: هذا الخبر يدل على التخيير بعد فقد المرجح، لا على التخيير المطلق، فمع وجود الشبهة بالكتاب والسنة في أحدهما خاصة لم يحكم عليه السلام بالسعة، بل بحجية خصوص المشابه بهما.

قلت: ليس كذلك، فإن دلالة الخبر على التخيير المقيّد بعدم المرجح مبنية على كون موافقة الكتاب من المرجحات، وسيأتي من المصنف منع ذلك، وأن موافقة الكتاب من وجوه تمييز الحجة عن الألاحجة، بحيث لا مقتضي لحجية الخبر المخالف، وحيث إن كلا الخبرين - في مفروض السؤال - موافق للكتاب، فالمقتضي لحجيتهما موجود، ويكون حكمه عليه السلام بالتخيير مطلقاً، لا مقيّداً بفقْد المرجح.

(١) دلالة هذا الخبر على التخيير - حتى لو فرض وجود المرجح في أحد المتعارضين - واضحة، لأن موضوع الحكم بالتوسعة في حجية الخبرين المتعارضين هو

ومكاتبة عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام: «اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر، فروى بعضهم: صلّ في^{١)} الحمل، وروى بعضهم: لا تصلّها إلّا في الأرض، فوقع عليه السلام: موسّع عليك بأية عملت^{٢)}.

ومكاتبة الحميري إلى الحجة عليه السلام ... إلى أن قال: «في الجواب عن ذلك حديثان ... إلى أن قال عليه السلام: وبأيّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً»^{٣)}.

مجيء الثقات بأحاديث تتضمن أحكاماً مختلفة يتعدّر الأخذ بها، والحكم هو التخيير في الأخذ بأيّ منهما شاء. لكن هذا التخيير الظاهري ينتهي بظهور الإمام الحجة عليه السلام، وعجل الله فرجه الشريف، فإذا ظهر عليه السلام ارتفع هذا الحكم الظاهري كسائر الأحكام الظاهرية، فإنه يحكم بالواقع وببطون القرآن.

١) في التهذيب «أن صلّهما» وفي الوسائل «صلّها في الحمل»، وكذا «إلّا على الأرض» بدل «في الأرض»^{٤)}.

٢) وتقريب الدلالة: أن أحد الخبرين ظاهر في شرطية الاستقرار في النافلة كالفریضة، والخبر الآخر ظاهر في عدم اعتبار الاستقرار والإجزاء في حال السير، فالخبران متعارضان في حكم الاستقرار في النافلة، وأجاب عليه السلام بالتوسعة والتخيير في العمل بكل واحدٍ منهما، وهذا هو المطلوب.

٣) روى المكاتبة في الوسائل هكذا: «في جواب مكاتبة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري إلى صاحب الزمان عليه السلام: يسألني بعض الفقهاء عن المصلّي إذا قام من تشهد الأوّل إلى الركعة الثالثة هل يجب عليه أن يكبّر؟ فإنّ بعض أصحابنا قال:

١) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٨٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٤٤؛ التهذيب، ج ٣، ص ٢٢٨، الباب ٢٣، الحديث: ٩٢

إلى غير ذلك من الإطلاقات^(١).

لا يجب عليه التكبير، ويجزيه أن يقول: بحول الله وقوته أقوم وأقعد.

فكتب عليه السلام في الجواب: أن فيه حديثين: أما أحدهما فإنه إذا انتقل من حالة إلى أخرى فعلية التكبير. وأما الآخر، فإنه روي: أنه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر، ثم جلس، ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، وكذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى، وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً^(٢).

ورواه الشيخ في الغيبة بتفاوت يسير، وفي آخره: «وبأيهما أخذت من جهة التسليم»^(٣).

ودلالاتها كسابقتها واضحة، فإن أحد الخبرين يدل على مطلوية التكبير في الانتقال من كل حالة إلى أخرى في الصلاة، والآخر يدل على عدم مطلويته حال النهوض إذا كبر بعد السجدة الثانية، فيتعارض الخبران بالسلب والإيجاب في استحباب التكبير عند القيام.

وأجاب عليه السلام بالتخير، وأن مصلحة التسليم والانقياد لهم عليهم السلام تقتضي جعل التخير والتوسعة في العمل بأيهما شاء، ولم يحكم عليه السلام بتخصيص الخبر الأول بالثاني، مع أن التخصيص جمع عرفي رافع للتعارض. وتمة الكلام في التعليقة.

(١) مثل ما رواه الكافي عن سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه، أحدهما يأمر بأخذه، والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ قال: يُرجئه حتى يلقى من يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه»^(٣).

(١) «وسائل الشيعية، ج ٤، ص ٩٦٧، الباب ١٣ من أبواب السجود، الحديث: ٨

(٢) «كتاب الغيبة لشيوخ الطائفة، ص ٢٣٢

(٣) «وسائل الشيعية، ج ١٨، ص ٧٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٥

ودلالته على التخيير مبنية على إرادة السعة في العمل من قوله عليه السلام: « في سعة » لا السعة في إرجاء الواقعة وعدم العمل بالخبرين إلى زمان لقائه عليه السلام، إذ يكون حينئذٍ دليلاً على لزوم الاحتياط إلى زمان العلم بالحكم الواقعي بملاقاته عليه السلام. ثم قال الكليني رحمته الله: « و في رواية أخرى: بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك »^(١).

ومثل ما روي عن فقه الرضا عليه السلام، قال: « و النفساء تدع الصلاة أكثره مثل أيام حيضها ... إلى أن قال: وقد روي ثمانية عشر يوماً، وروي ثلاثة وعشرين يوماً. وبأيّ هذه الأحاديث أخذ من باب التسليم جاز »^(٢).

ودلالة هذه الرواية عن التخيير مطلقاً تامّة، لعدم تقييد الأخذ بإحدى الروايات المتعارضة بعدم وجود مرجّح لبعضها على بعض، أو تكافئها في المزايا لو كان في كل منها مزية. وهذا الإطلاق يتأكد بأنّ غرض السائل رفع حيرته في مقام عمل المرأة بوظيفتها، وليس المقصود مجرد استعلام الحكم من باب ضرب القانون حتى يجوز تأخير بيان المقيّد إلى وقت آخر.

وقد ظهر ممّا بيّنا إلى هنا: وجود المقتضي للقول بالتخيير بين المتعارضين مطلقاً، فتصل النوبة إلى المانع منه، وهو طوائف من الأخبار سيأتي بيانها (*).

(* لكن نوقش في استظهار التخيير المطلق أو المقيّد بفقد المرجّح أو بزمان الغيبة من هذه الأخبار بما سيأتي، فينبغي ملاحظتها، والتّظر أولاً في وفائها بإثبات

(١) الكافي، ج ١، ص ٥٣، عنه في وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٧٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٦

(٢) مستدرک الوسائل، ج ١٧، ص ٣٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ١٢

التخيير بين الخبرين المتعارضين، وثانياً في النسبة بينها وبين سائر الطوائف من أخبار العلاج، فلنقدّم الكلام في الجهة الأولى بالنظر في كلّ منها سنداً ودلالةً، بعد الإغماض عمّا في رسائل شيخنا الأعظم رحمته من دعوى استفاضة أخبار التخيير بل تواترها ^(١)، كالإغماض عمّا عن الضوابط من ضعفها جميعاً إلا واحداً منها. فإنّ دعوى الاستفاضة وإن كانت في محلّها، لكن دعوى التواتر لا تخلو من مبالغة، كالمبالغة في القول بضعف ما عدا واحد منها سنداً، لما سيظهر من اعتبار أكثر من واحد منها، فنقول وبه نستعين:

الرواية الأولى: خبر الحسن بن الجهم المروي عن الإحتجاج، وهي ضعيفة بالإرسال، وحيث إنّ المدار في حجية الخبر هو الوثوق الشخصي بالصدور، فلا وجه للاعتماد عليها. وشهادة الشيخ الطبرسي في مقدمة الإحتجاج - من كون روايات كتابه مسندة في الأصل، وهي مشهورة أو مجمع عليها، وإنّما أسقط أسنادها اختصاراً ^(٢) - غير وافية بإثبات اعتبارها بالنسبة إلينا، بعد اختلاف المباني في العدالة وغيرها ممّا يبتني عليه حجية خبر الواحد.

نعم، لا بأس بهذه الشهادة إذا أحرز مبنئ صاحب الإحتجاج في قبول الرواية وردّها، مع فرض حصول الوثوق بصدور تلك الأخبار من مجرد شهادته. وعليه، فالبحث عن دلالة خبر الحسن بن الجهم يكون بتبع استدلال الماتن به، وهو ينفع لتأييد القول بالتخيير الذي تدل سائر الروايات عليه.

وأما الدلالة، فقد عرفت ظهور قوله عليه: «فإذا لم يعلم فموسّع عليك» في التخيير بين الخبرين اللذين تمّ مقتضى للحجية في كلّ منهما، لكون راوييهما ثقتين، وكان السؤال عن علاج المانع وهو التعارض.

«١» فرائد الأصول، ج ٤، ص ٣٩

«٢» الإحتجاج، ج ١، ص ٤

وأورد المحقق الإصفهاني رحمته الله على الاستدلال بما محصله: أنها لا تدل على مدعى المصنف، وهو إثبات التخيير بين الخبرين، سواء أكانا متكافئين أم متفاضلين، وإنما تدل على التخيير بعد فقد المرجح، وذلك لأن صدرها مقيد بالعرض على الكتاب والسنة، وقد روى شخص هذا الراوي عن موسى بن جعفر عليه السلام أيضاً العرض على الكتاب والسنة في الحديثين المختلفين^١، كما روى عنه عليه السلام الأخذ بما يخالف العامة^٢.

والعرض أن التخيير ليس على الإطلاق، بل بعد الترجيح ولو في الجملة، فقوله: «و لا نعلم أيهما الحق» إنما لموافقتهما معاً للكتاب، أو عدم موافقتهما معاً للكتاب.

نعم، بناءً على ما سيجيء من المصنف رحمته الله - من أن العرض على الكتاب ليس من المرجحات لإحدى الحجتين على الأخرى، بل لتمييز الحجة عن الألاحجة - يكون التخيير مطلقاً غير مقيد بإعمال المرجحات، لكن سيأتي إن شاء الله ما فيه.

وأما حمل صدره - لإطلاقه - على عدم كون الجائي بالخبر ثقةً، فيخرج عن مورد الترجيح، فبعيد، إذ مثله لا يؤخذ به مع عدم الاختلاف، وظاهره أن الاختلاف هو الموجب لتحير السائل في الأخذ به، فيعلم منه وجود المقتضي للعمل به.

إلا أنه يقرّب هذا الحمل ما في رواية عبد الله بن أبي يعفور، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به، ومنهم من لا نثق به، قال عليه السلام: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم،

«١» وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٨٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٤٨

«٢» المصدر، ص ٨٥، الحديث: ٣٦

وإلا فالذي جاءكم به أولى»^(١).

وعليه، فمنشأ تخير السائل ليس كوفهما حجتين بالذات، بل حيث إنه منسوب إليهم عليه السلام له أن يرده مطلقاً أو يجب عليه رعاية الواقع بالتوقف والاحتياط، فتدبر^(٢).

فالتنتيجة: أنه يشكل الاستدلال بهذه المرسله على التخيير بين المتعارضين مطلقاً - حتى مع التفاضل - إلا إذا تمّ أحد أمرين على سبيل منع الخلو: أحدهما: أن يكون الغرض من السؤال الأوّل استعمال حكم تعارض مطلق الخبرين حتى مع قصور المقتضي للحجية في أحدهما، ويكون جوابه عليه السلام بقياس الخبرين على الكتاب والسنة أجنبياً عن الحكم بالتخيير عند التكافؤ. ثانيهما: أن يكون السؤال الأوّل سؤالاً عن معارضة خبرين جاء بهما ثقتان، كما هو مفروض السؤال الثاني أيضاً. إلا أن موافقة الكتاب ليست من وجوه الترجيح، بل من مميزات الحجة عن الألاحجة.

ولا سبيل لإحراز الأمر الأوّل. لكن الأمر الثاني ثابت عند المصنف. وعليه، يتجه استدلاله برواية الحسن بن الجهم على التخيير المطلق، إذ لا يبعد ظهور قوله عليه السلام: «فإن كان يشبههما فهو منا، وإن لم يكن يشبههما فليس منا» في كونه في مقام تمييز الحجة عن الألاحجة، لا ترجيح أحد المتعارضين على الآخر، فإنه قريب من رواية الحسن بن الجهم عن العبد الصالح عليه السلام، قال: «إذا جاءك الحدیثان المختلفان فقسهما على كتاب الله وأحاديثنا، فإن أشبهها فهو حق، وإن لم يشبهها فهو باطل».

وبذلك يتجه استدلال المصنف بذيل الرواية على التخيير مطلقاً سواء في

(١) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٧٨، الباب ٩، الحديث: ١١

(٢) نهاية الدراية، ج ٦، ص ٣١٠ - ٣١١

المتكافئين والمتفاضلين .

الرواية الثانية: خبر الحارث بن المغيرة .

أما السند، فهو كسابقه مروى عن الاحتجاج مرسلًا .

وأما الدلالة، فقد عرفت ظهورها في جعل التخيير بين المتعارضين - تكافئاً أم تفاضلاً - إلى زمانٍ التمكن من لقاء الإمام الحجة صلوات الله وسلامه عليه وعجل الله فرجه الشريف . لكن نوقش فيها تارةً بأنّ موردها التمكن من لقاء الإمام القائم بالأمر في كلّ عصر، وصورة ترقب لقائه عليه السلام كما في أيام الحضور، لا زمان الغيبة . والرخصة في التخيير في مدة قليلة لا تلازم الرخصة فيه أبداً^(١) .

وأخرى بأنّها « لا دلالة لها على حكم المتعارضين . ومفادها حجية اخبار الثقة إلى ظهور الحجة عليه السلام »^(٢) .

وكلاهما لا يخلو من غموض :

أما الأول، فلأنّ كلّ واحد من الأئمة المعصومين عليهم السلام وإن كان قائماً بالحق، بل أطلق على بعضهم في الأخبار، إلّا أنّ الظاهر اختصاص لقب « القائم » - عند الإطلاق - بالإمام الحجة المنتظر عليه السلام، لُقّب به من عهد رسول الله صلى الله عليه وآله كما ورد في كثير من الأخبار، فقد روي عنه صلى الله عليه وآله عند بيان الأئمة من ولد الحسين عليه السلام : « تاسعهم قائمهم » و« التاسع قائمهم » و« تاسعهم قائم أمّتي » و« تاسعهم قائمهم ومهديهم » ونحو هذا التعبير، كما لا يخفى على من راجع مظانّه^(٣) .

وعليه، فظاهر خبر الحارث جعل التوسعة والتخيير بين المتعارضين في عصر

(١) نهاية الدراية، ج ٦، ص ٣١١

(٢) مصباح الأصول، ج ٣، ص ٤٢٤

(٣) راجع: منتخب الأثر، ص ٨١، الفصل الأوّل فيما يدل على أن الأئمة اثنا عشر، الباب

الغبية. ولعل تحديد ذلك برويته عليه السلام لأجل طول غيبته زماناً، وقصر مدى إمامة سائر الأئمة عليهم السلام.

ولو لم يكن مقصوده عليه السلام جعل التخيير، كان الأنسب تحديد التوسعة برؤية كل واحدٍ منهم، بأن يقال: «حتى تراني أو ترانا» كتحديد الأمر بالوقوف في المقبولة بملاقة الإمام عليه السلام، فالإتيان باللقب المختص بالإمام الحجة عليه السلام وعجل الله تعالى فرجه الشريف، وتعليق السعة على رؤيته عليه السلام ظاهر في جعل التخيير في الأزمنة المتمادية قبل ظهوره عليه السلام، حيث يكون المدار في عصر الدولة المهديّة على الأحكام الواقعية بلا تقيّة لخوف أو مداراة.

هذا، مضافاً إلى: أنّ الحكمة في جعل التوسعة - وهي الإرفاق بالملكّفين ورفع الحرج عنهم مع كثرة الأخبار المتعارضة في أبواب الفقه - تقتضي جعلها في حق الشيعة في عصر الغيبة، لحرماتهم عن التشرف بمحضره عليه السلام، بخلاف الشيعة المعاصرين لهم عليهم السلام، لتمكّنهم أحياناً من التشرف واستعلام الوظيفة منهم.

وعليه، فجعل التخيير في حقهم يقتضي جعله في عصر الغيبة بالأولوية. هذا مع الغرض عن ظهور ألفاظ الرواية في إفادة التخيير في عصر الغيبة، كما جعله المحقق الآشتياني أقوى الاحتمالين^(١).

وأما الثاني - وهو أجنبيّة الرواية عن باب التعارض ودالتها على حجية خبر الثقة - فلأنّ حجية خبر الثقة غير محدودة بعصر الغيبة حتى تكون هذه الرواية دليلاً عليها، إذ الأخبار المستدل بها على اعتبار الخبر الواحد لا تزيد عن إمضاء السيرة العقلانيّة، ومن المعلوم عدم تفاوت حضورهم عليهم السلام وغيبته عليه السلام في بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة، بل مفاد الأخبار الإرجاعية حجية أخبار الثقات المعاصرين لهم عليهم السلام كالإرجاع إلى زكريا بن آدم، ويونس بن عبد الرحمن، ووزارة وأصراهم، فهل

يدل قوله عليه السلام: «أما ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام فلا يجوز لك أن ترده» على اختصاص حجية أخبار زرارة بعدم التمكن من لقاء الإمام الصادق عليه السلام؟
والحاصل: أنّ حجية خبر الثقة - بمعنى منجزية الواقع والإعذار عنه - لم تقيد في الروايات الإرجاعية بعصر الغيبة، بل تشهد بخلافه، كما عرفت.

هذا مضافاً إلى: أجنبية مفاد هذه الرواية عن حجية خبر الثقة، وإتّما يدل عليها مثل قوله عليه السلام في التوقيع الشريف: «لا عذر لأحدٍ من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقتنا»^(١) الظاهر في حجية أخبار الثقات بنحو العموم، وقطع العذر الجهلي به، وانتفاء التوسعة بإجراء الأصل النافي للتكليف، وأنّ إخبار الثقة بمنزلة السماع من المعصوم عليه السلام، ومن المعلوم أنّ إخباره قد يتضمن السعة كما إذا أخبر باستحباب فعلٍ أو إباحته، وقد يتضمن الضيق والكلفة كما إذا أخبر بالإلزام. وهذا بخلاف خبر الحارث بن المغيرة المتضمن للتوسعة بعد سماع الحديث من الأصحاب.

وظاهره اختلاف الثقات في الحديث عنهم عليه السلام، لقوله: «وكلّهم ثقة» وليس المراد به إخبار الثقات برواية واحدة، فإنّ مثله يوجب العلم العادي بالحديث، ولا يناسب جعل التوسعة المطلقة حينئذٍ.

والحاصل: أنّ دلالة هذه الرواية على مختار المصنف عليه السلام تامة، لما عرفت من أنّ التوسعة المجعولة أجنبية عن إمضاء سيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة. والإشكال إنّما هو في ضعف السند بالإرسال.

الرواية الثالثة: معتبرة علي بن مهزيار في صلاة النافلة في المحمل. رواها الشيخ في التهذيب بإسناده عن أحمد بن محمد بن محمد عن العباس بن معروف عن علي بن مهزيار^(٢).
والظاهر أنّ أحمد هو ابن محمد بن يحيى العطار القمي، كما ذكره الشيخ في سند رواية

«١» وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٠٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٤٠

«٢» التهذيب، ج ٣، ص ٢٢٨، الحديث: ٩٢

مفصلة في كتاب الديات. ورجال هذا السند من الأجلاء، وإسناد الشيخ إلى أحمد معتبر.

ولو نوقش في السند تارةً بجهالة أحمد، وأخرى بتأخره عن العباس بطبقتين وسقوط الوساطة بينهما، لم يقدح ذلك في اعتبار الرواية بعد تصريح الشيخ في الفهرست بطريقي آخر له إلى ابن مهزيار، قال: «أخبرنا بكتبه ورواياته جماعة عن أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه عن أبيه، ومحمد بن الحسن، عن سعد بن عبد الله، والحميري، ومحمد بن يحيى، وأحمد بن إدريس، عن أحمد بن محمد، عن العباس بن معروف عنه»^(١) فسنده الرواية معتبر على هذا الطريق.

وأما الدلالة، فظاهر قوله عليه السلام: «لا تصلهما إلا على الأرض» من جهة اشتماله على السلب والإيجاب هو شرطية الاستقرار في النافلة كالفريضة، فتبطل الصلاة في الحمل، لفقدانها للشرط.

وظاهر الأمر في «صلهما في الحمل» جواز الإتيان بالنافلة في حال السير وعدم شرطية الاستقرار، لا وجوب الصلاة في الحمل، إذ الأمر في مقام توهم الحظر، ولا مورد للجمع الدلالي بين الخبرين «بحمل الأمر على الاستحباب، فيخرج الخبران عن المتعارضين» وذلك لعدم كون «صل» ظاهراً في الوجوب أصلاً حتى يتصرف في دلالة، بل هو يدل على الترخيص من أول الأمر، ومن المعلوم تحقق التعارض بين هذين الخبرين، وقد أجاب عليه السلام بالتخير في الحجية بين المتعارضين.

وأورد عليه بعض أعظم العصر بأن «ظاهر حكمه عليه السلام بالتخير أن التخير واقعي، إذ لو كان الحكم الواقعي غيره لكان الأنسب بيانه، لا الحكم بالتخير بين الحديثين»^(٢).

(١) الفهرست، ص ١٥٢

(٢) مصباح الأصول، ج ٣، ص ٤٢٥

لكن يمكن أن يقال! إنَّ وظيفة الإمام عليه السلام - بما أنه مستودع علمه تعالى شأنه - بيان الأحكام الواقعية الأوّلية والثانوية، وكذا بيان القواعد العامة كما هو كثير في الروايات التي بأيدينا.

ومما يحتاج إلى معرفته عامة المكلفين علاج تعارض الخبرين من التخيير أو الترجيح أو التساقط رأساً مع كثرة الابتلاء بالمعارضات في أبواب الفقه. فلا تنحصر وظيفة الإمام في تبليغ الأحكام الفرعية حتى يكون الأنسب بشأنه بيان الحكم الواقعي خاصة، دون إعطاء قانون تعارض الخبرين، بل كلّ من الأمرين مناسب لمقام الإمام.

وعليه، فالمتبع ظهور جوابه عليه السلام عن السؤال، وهو قوله: «فموسّع عليك» ولا يبعد ظهوره في التخيير الظاهري بين الخبرين المتعارضين في جميع الموارد، وكان منشأ التخيير في جميع الموارد مصلحة التسهيل على المكلفين والتسليم لهم عليهم السلام، وفي خصوص المورد كان منشأ التخيير عدم شرطية الاستقرار في النافلة.

نعم يختص الحكم بالتخيير في هذه الرواية بالمستحبات المبني أمرها على التخفيف كما أفاده المحقق الإصفهاني رحمته الله، ولا سبيل للتعدي إلى مطلق الأخبار المتعارضة.

الرواية الرابعة: مكاتبة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري إلى صاحب الزمان أرواحنا فداء.

والكلام في سندها تارةً وفي الدلالة أخرى.

أمّا السند، فهي وإن كانت مرسلة في الاحتجاج، لكن رواها الشيخ في كتاب الغيبة أيضاً كما تقدم في التوضيح. وطريق الشيخ إلى الحميري صحيح، قال في الفهرست: «له مصنفات وروايات أخبرنا بها جماعة عن أبي جعفر ابن بابويه، عن أحمد بن هارون الفامي وجعفر بن الحسين عنه»^(١).

وأما الحميري، فقال النجاشي في شأنه: «كان ثقةً وجهاً، كاتبَ صاحبِ الأمر عليه السلام، وسأله مسائل في أبواب الشريعة»^١.

وأما الدلالة، فظاھرھا التوسعة والترخيص في العمل بكلِّ من المتعارضين، سواء في مورد السؤال وهو الأحكام الترخيضية أم في غيرها. أما التخيير في المستحبات، فلظهور أحد الخبرين في استحباب التكبير في الانتقال من كلِّ حالة إلى أخرى، لقوله عليه السلام «فعليه التكبير» بعد وضوح أمرين:

أحدهما: أن كلمة «عليه» وإن كانت ظاهرةً في التكليف الإلزامي الذي فيه النقل والمشقة، إلا أنها وردت بالنسبة إلى بعض المستحبات أيضاً باعتبار استقرارها في الذمة.

وثانيهما: كون ما عدا تكبيرة الافتتاح من التكبيرات مستحباً في الصلاة بالضرورة، خصوصاً مع جلالة الراوي، وكون السؤال من الناحية المقدسة. وظهور الخبر الآخر في نفي الاستحباب، لقوله عليه السلام: «ليس عليه».

ووجه المعارضة حينئذٍ واضح، للتنافي بين ما يدل على استحباب التكبير وما يدل على عدم استحبابه. وقد أجابه عليه السلام بالتخيير أي بالإتيان بالتكبيرات بقصد الاستحباب، وتركها، وهذا هو التخيير المدعى بين المتعارضين:

ومورد الرواية وإن كان حكماً ترخيصياً، إلا أن مفاد جوابه عليه السلام أطراد الحكم بالتخيير في جميع موارد التعارض، لقوله عليه السلام: «من باب التسليم» فإنه تنبيه على علة الحكم، ولازمه التعدي إلى جميع موارد تعارض الخبرين.

وعليه، فلا وجه لمقايسة هذه الرواية برواية ابن مهزيار في الاقتصار على الأحكام الترخيضية، كما أفاده المحقق الإصفهاني عليه السلام. وذلك لما عرفت من الفرق بين جوابه عليه السلام في الروایتين، فإن قوله: «من باب التسليم» بيان لعلة الحكم بالتخيير،

والمدار على عموم العلة لا خصوص المورد، ولم يرد هذا التعبير في رواية علي بن مهزيار.

وأورد على الاستدلال هذه المكاتبة بخروج موردها عن التعارض، للجمع العربي بينهما بحمل الخبر العام - المثبت للتكبير في جميع الانتقالات - على الخبر الخاص النافي للتكبير في خصوص حال النهوض، والقاعدة تقتضي الجمع بين الخبرين بالتخصيص، لا الحكم بالتخيير، فالحكم بالتخيير وعدم تخصيص العموم إنما هو لكون التكبير ذكراً في نفسه " .

لكنه لا يخلو من خفاء، فإنَّ جهة سؤال الحميري هي اختلاف الخبرين في استحباب التكبير بالسلب والإيجاب. ولو كان مقصوده عليه السلام من جعل التخيير - وعدم إرشاد السائل إلى الجمع بين الخبرين بالتقييد - كون التكبير ذكراً في نفسه، كان المناسب بيان ما يدل عليه، لا الحكم بالتوسعة في الأخذ، فإنَّ قوله عليه السلام: «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك» ظاهر في الحجية التي هي مسألة أصولية، ونتيجة حجية أحدهما تخييراً جواز الإفتاء باستحباب التكبير في جميع الانتقالات بما أنَّه حكم الله، اعتماداً على رواية «فعلية التكبير» لا الإتيان به من جهة مطلوبة مطلق الذكر.

وعليه، فالظاهر تامة دلالة المكاتبة على التخيير. وإطلاقها - الناشئ من ترك الاستفصال - يعم المتفاضلين كالمتكافئين، والتعليل المستفاد من قوله: «من باب التسليم» يقتضي تعميم الحكم لجميع موارد التعارض.

الرواية الخامسة: معتبرة سماعة المتقدمة في التوضيح، رواها ثقة الإسلام عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن عثمان بن عيسى، والحسن بن محبوب، جميعاً عن سماعة. وهذا السند موثق أو صحيح.

والتعبير عنه بالحسن أو الموثق - كما في كلام العلامة المجلسي^(١) - لا بدّ أن يكون من جهة إبراهيم بن هاشم، مع أنّ المحكي عن الوجيزة توثيقه. وأما الدلالة، فقد تقدمت في التوضيح إجمالاً، وأنّ سؤال سماعه: «كيف يصنع؟» يكون عن حكم واقعة ورد فيها حديثان مختلفان، وكلا الراويين من أهل دينه، وأجاب عليه بإرجاء الواقعة إلى ملاقاته الإمام عليه السلام حتى يسأله عن حكمها، وبالتوسعة في الفترة الفاصلة بين الواقعة وبين الملاقاة، والمقصود بهذه الرخصة التخيير في العمل بكلّ منهما شاء.

وأورد على الاستدلال بما تارة: بأنّ موردها دوران الأمر بين المحذورين «حيث إنّ أحد الخبرين يأمر والآخر ينهى، والعقل يحكم فيه بالتخيير بين الفعل والترك، وقول الإمام عليه السلام: فهو في سعة لا يدل على أزيد منه»^(٢). وأخرى: بأنّها - مضافاً إلى اختصاصها بالتمكّن من لقاء الإمام عليه السلام - تكون من أدلة التوقف لا من أدلة التخيير، لقوله عليه السلام: يرجئه^(٣).

ويشكل الأوّل أولاً: بالفرق الموضوعي بين مسألة الدوران بين المحذورين وبين مورد الموثقة بوجهين، فلا يصح حمل قوله عليه السلام: «فهو في سعة» على ما يستقل به العقل من التخيير.

أحدهما: أنّ حكم العقل بالتخيير في العمل في مسألة الدوران يتوقف على العلم بجنس الإلزام والشك في الخصوصيتين، كما مثلوا له بالحلف على فعل في وقت خاص أو على تركه.

وأما إذا دار حكم واقعة بين الوجوب والحرمة والإباحة، فهو خارج عن

«١» مرآة العقول، ج ١، ص ٢١٨

«٢» مصباح الأصول، ج ٣، ص ٤٢٤ - ٤٢٥

«٣» نهاية الدراية، ج ٦، ص ٣١٢

مورد الدوران بين المخذورين، وتجري فيه البراءة الشرعية، كما تقرر في مجاري الأصول. ومفروض سؤال سماعة هو وصول خبرين متعارضين أحدهما يأمر والآخر ينهى، ومن المعلوم عدم استلزامه للعلم بالإلزام، لاحتمال كذبهما معاً، وأن يكون حكم الواقعة الإباحة. ولا قرينة في السؤال على حصول العلم بالإلزام الجامع بين الوجوب والحرمة من إخبار المخبرين حتى يندرج في مورد الدوران.

ودعوى «إفادة الحجتين التعبديتين للعلم بالإلزام، فلا يحتمل معهما الإباحة» ممنوعة بعدم اقتضاء حجية خبر الثقة حصول العلم بمؤداه، خصوصاً مع تعارض الخبرين وتكاذبهما، وعدم حجية شيءٍ منهما، بعد كون الأصل الأوّلي في تعارض الطرق هو التساقت، وعدم هوض دليل على حجية أحدهما تخييراً بعداً.

ثانيهما: أنّ حكم العقل بالتخيير في مسألة الدوران بين المخذورين منوط بعدم دليل يعين الوظيفة من عموم فوقاني يثبت أحد الحكمين، أو أصل عملي منجز له كالاستصحاب المثبت للتكليف، إذ معه لا تصل النوبة إلى التخيير.

وحيث لم يجرز وجود هذا الدليل أو الأصل وعدمه في مورد سؤال سماعة، فلا سبيل لحملها على مورد الدوران، فإنّ حمل إطلاق جواب الإمام عليه السلام: «فهو في سعة» - الشامل لمورد وجود الأصل الحاكم وعدمه - على صورة عدمه حتى يكون مورداً للدوران بين المخذورين، بلا وجه.

والحاصل: أنّ مجرد ورود خبرين متضمنين لطري في الإلزام لا يقتضي درج المورد في الدوران بين المخذورين، حتى تكون السعة إرشاداً إلى ما يستقل به العقل، لما عرفت من اعتبار أمرين في مسألة الدوران، ولا سبيل لإحرازهما في الموثقة.

نعم لا بأس باستفادة الدوران بين المخذورين من مرسل سماعة بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام: «قلت يرد علينا حديثان، واحد يأمرنا والآخر ينهانا عنه، قال: لا تعمل بواحدٍ منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله، قلت: لا بدّ أن نعمل بواحدٍ منهما، قال:

خذ بما فيه خلاف العامة»^(١).

وثانياً: أن إرادة الحجية التخيرية في موارد الدوران بين المحذورين من قوله عليه السلام: «فهو في سعة» غير ظاهرة، لأن هذه التوسعة إما أن تدل على الحجية التخيرية وإما أن تدل على نفي منجزية الاحتمال، وجعل المكلف معذوراً في مخالفة الواقع، كما يدل عليه حديث السفارة في بحث أصالة البراءة «فهم في سعة حتى يعلموا» إذ لا يراد بالسعة إلا الإعذار عن الواقع على تقدير المخالفة.

فإن أُريد بها جعل الحجية التخيرية - كما هو المقصود من الاستدلال بالموثقة - فمن المعلوم أنها أجنبية عن التخيير العملي في مسألة الدوران، إذ العقل إنما يحكم بالتخيير في العمل ونفي الحرج عن الفعل والترك، وهذا لا ربط له بجعل أحد الاحتمالين حجةً وإفتاءً به.

وإن أُريد بها التوسعة في مقام العمل - لا الحجية - فلا وجه لحمل الموثقة على مورد الدوران، فإن التوسعة بمعنى جعل العذر عن مخالفة الواقع لا تختص به، بل تجري في الشبهات البدوية بعد الفحص، كما يظهر من الاستدلال بحديث السعة في الشبهة التحريمية.

وعليه، كان اللازم الإشكال - على دلالة الموثقة على التخيير - بمنع ظهور «فهو في سعة» في جعل الحجية، بل مساقها مساق حديث السعة. لا حمل الرواية على موارد الدوران بين المحذورين، إذ لا حكم للعقل فيها بالحجية التخيرية، بل غايته نفي الحرج عن موافقة كل من الاحتمالين المتكافئين.

هذا مضافاً إلى: أن الأمر بإرجاء الواقعة مانع عن حمل التوسعة على موارد الدوران بين المحذورين، لامتناع الاحتياط فيها، مع أنه عليه السلام أمر بالإرجاء والتوقف.

ويشكل الثاني: بالمنع من اختصاص الرواية بحال التمكن من لقاء الإمام عليه السلام بما

تقدّم في خبر الحارث بن المغيرة. والمراد بالموصول في «مَنْ يخبره» هو الإمام عليه السلام، إذ لا ترتفع الحيرة بإخبار غيره كما هو واضح، إلّا بدليل آخر يدل على كفاية إخبار الغير عموماً أو خصوصاً، وهو مفقود في مورد الموثقة. وظهور الموصول هنا في الإمام عليه السلام كظهور «صاحبك» في خبر سماعه فيه ممّا لا ينكر.

وأما ما أفاده من كون الموثقة من أدلة التوقف لا التخيير، فممنوع بأنّها تتضمن

حكّمين:

أحدهما: إرجاء الواقعة إلى زمن ملاقة الإمام عليه السلام.

والثاني: جعل التوسعة والترخيص في العمل بواحدٍ من الخبرين.

وظاهر الجملة الأولى وإن كان هو الإرجاء، والتوقف المطلق واقعاً وظاهراً بترك الإقدام في الواقعة إلى زمان الملاقاة، وعدم إسناد شيءٍ من المضمونين إلى الشارع. لكن لا بدّ من رفع اليد عن هذا الظهور بقريئة صراحة الجملة اللاحقة في جعل التوسعة، ومن المعلوم امتناع الجمع بين التوسعة والتوقف الظاهريين، للتنافي بينهما، فلا مناص من الجمع بجعل التوقف ناظراً إلى الواقع، وعدم إسناد أحد المضمونين إلى الشارع واقعاً لئلا يلزم التشريع، وجعل التوسعة في العمل بواحدٍ من الخبرين ظاهراً، وهذا هو التخيير الظاهري في حجية أحد الخبرين المتعارضين.

وقد يقال: باختصاص الموثقة بأصول الدين، وأجنبيتها عن حكم تعارض

الخبرين في الفروع، بقريئة قوله عليه السلام: «أحدهما يأمر بأخذه» ولو كانت ناظرةً إلى الفروع كان الأنسب أن يعبر بالأمر بفعله، لمناسبة التعبير بالأخذ بالأمر الاعتقادية. وكذا تعبير الإمام عليه السلام بـ «يرجئه» فإنّ الإرجاء في الفروع يؤدّي إلى التفويت عادةً، بخلافه في الاعتقادات.

لكنه غير ظاهر، بعد ما عرفت من ورود كلمة «الأخذ» في تعارض الخبرين

الدالّين على حكّمين فرعيّين، كما في المقبولة، حيث تكرّر كلمة «الأخذ» فيها، وموردها الفروع، وكذا غيرها من أخبار الباب. وأمّا الأمر بالإرجاء فقد عرفت أنّه

ناظر إلى الواقع، وعدم إسناد أحد الحكمين خاصة إلى الشارع، لا إلى العمل الخارجي.

الرواية السادسة: مرسله الكافي، لقوله بعد نقل موثقة سماعة: «و في رواية أخرى: بأبيهما أخذت من باب التسليم وسعك» ودلالة هذه الجملة على التخيير بين المتعارضين تامة.

لكن يشكل الاعتماد عليها من جهة الإرسال، وإن كان ظاهر تعبير الكليني رضي الله عنه وجود رواية بهذا المضمون غير موثقة سماعة. هذا مع احتمال كون الرواية مضمون إحدى الروايات المسندة المتقدمة، فلا يجرز التعدد حتى يستند إليها، وإن كان الأصل الأوّلي عند بيان الأخبار تعددها.

وأما ما ذكره في ديباجة الكافي من قوله عليه السلام: «بأبيهما أخذتم من باب التسليم وسعكم» فالظاهر أنها منقولة بالمعنى، بل الظاهر أنها إشارة إلى ما ورد من الأخبار في الترجيح بالشهرة وبما وافق الكتاب وبما خالف العامة، لا أنها رواية مستقلة في مقابل سائر الروايات حتى يؤخذ بمفادها، ولو لم تكن مأخوذةً من غيرها فلا يعلم صدرها حتى يكون الحكم بالتخيير مطلقاً أو مقيداً بما جاء في الصدر احتمالاً.

وأما خبر فقه الرضا عليه السلام، فدلالته على التخيير تامة. والإشكال في سنده كما هو ظاهر.

لكن في ما تقدم من أخبار التخيير غنى وكفاية لإثبات أصل التخيير. وقد عرفت دعوى شيخنا الأعظم استفاضتها بل تواترها، فهي روايات معمول بمضامينها في الجملة بشهادة دعوى صاحب المعالم ^١ «الإجماع على التخيير بعد فقد المرجح، الظاهرة في عدم الاعتناء بوجود المخالف كالشيخ في مقدمة التهذيب، وإن ذهب في مقدمة الإستبصار إلى التخيير، بل في العدة ألحق تعارض الإجماعين بتعارض الخبرين مما

ومنها^(١): ما دلّ على التوقف مطلقاً^(٢).

٢ - أخبار الوقوف

(١) أي: ومن الطوائف الواردة في علاج تعارض الأخبار: ما دلّ على التوقف مطلقاً - في مقابل مطلقات التخيير - أي من دون تقييدها بفقد المرجح.

(٢) مثل ما روي عن السرائر نقلاً من كتاب مسائل الرجال - مسائل محمد بن علي بن عيسى - «حدثنا محمد بن أحمد بن محمد بن زياد، وموسى بن محمد بن علي بن عيسى، قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام أسأله عن العلم المنقول إلينا من آبائك وأجدادك صلوات الله عليهم أجمعين قد اختلف علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه، والردّ إليك فيما اختلف فيه؟ فكتب عليه السلام: ما علمتم أنّه قولنا فالزموه، وما لم تعلموه فردّوه إلينا»^(١).

وروى الصفار في بصائر الدرجات نحو هذه الرواية عن محمد بن عيسى، قال: «أقرأني داود بن فرقد الفارسي كتابه إلى أبي الحسن الثالث وجوابه بخطّه، فقال:

ظاهره تسلّم الحكم بالتخيير في الخبرين.

قال في مقدمة الاستبصار: «وإذا لم يمكن العمل بواحدٍ من الخبرين إلا بعد طرح الآخر جملةً لتضادهما، وبعد التأويل بينهما، كان العامل أيضاً مخيراً في العمل بأيّهما شاء من جهة التسليم...»^(٢).

وسياقي الكلام في سائر طوائف الأخبار، وأنها هل تقتضي تقييد مطلقات التخيير أم لا؟

«١» بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٤٥، الحديث: ٥٥

«٢» الاستبصار، ج ١، ص ٤

نسألك عن العلم المنقول إلينا ...»^(١).

والظاهر تعدد المكاتبة، فإنّ المكتوب إليه في رواية السرائر هو أبو الحسن الأول عليه السلام، وفي الثانية أبو الحسن الثالث عليه السلام.

وكيف كان، فالرواية تدل على وجوب التوقف عند تعارض الأحاديث عند عدم قرينة على صدور أحدها خاصة. والأمر بالتوقف مطلق غير مقيد بفقد المرجحات الآتية، من الشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة العامة.

وأما سند رواية السرائر، فهو وإن لم يكن واضحاً، إلا أنّ اعتماد ابن إدريس عليها مع بنائه على عدم حجية الخبر الواحد المجرد عن القرينة القطعية، كاشف عن إحراز صدورها.

ومثل موثقة سماعة المتقدمة في أخبار التخيير، بناءً على إرادة السعة في تأخير الواقعة - بعد الأمر بالإرجاء - وعدم العمل بالخبرين إلى زمان لقائه عليه السلام.

ومثل خبر سماعة بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام المتقدمة في (ص ١٠١).

وقد عدّ خبر جابر^(٢) عن أبي جعفر عليه السلام. وغيره أيضاً، كمرسلة ابن بكير^(٣) من أخبار التوقف مطلقاً^(٤). لكنه ليس كذلك، لاشتغالها على التوقف بعد فقد المرجحات، لا مطلقاً كما هو مراد المصنف رحمته.

(١) بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٤١، الحديث: ٣٣

(٢) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٨٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٣٧

(٣) المصدر، ص ٨٠، الحديث: ١٨

(٤) شرح كفاية الأصول للعلامة الرشتي، ج ٢، ص ٣٢٢

ومنها^(١): ما دلّ على ما هو الحائظ منها (*).

٣ - أخبار الاحتياط

(١) أي: ومن تلك الطوائف الأربع ما دلّ على الاحتياط في الخبرين المتعارضين، والدال على الأخذ بالاحتياط قوله عليه السلام في مرفوعة زرارة بعد تكافؤ المرجّحات: «إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك، واترك ما خالف الاحتياط»^(١).
لكن المرفوعة لا تدل على الاحتياط مطلقاً، بل في صورة تكافؤ المرجحات.

(*) في تقريرات سيدنا الفقيه الأعظم صاحب الوسيلة عليه السلام: «والمراد بما دلّ على التوقف أو الاحتياط هو الأخبار الدالة عليهما في مطلق الشبهات، لا في خصوص المتعارضين، لعدم ما يدلّ على أحدهما فيهما. نعم في الأخبار الآمرة بأخذ المرجّحات ما يدل على التوقف بعد فقدها، لكنها ليست دالة على التوقف أو الاحتياط ولو مع وجود المرجّحات»^(٢).

أقول: أمّا ما أفاده عليه السلام بالنسبة إلى الاحتياط، فالظاهر أنّه كذلك، إذ لم نعثر على ما يدل على الاحتياط مطلقاً في خصوص المتعارضين، والدال عليه فيهما هو ما عرفته من بعض فقرات مرفوعة زرارة، وذلك أيضاً ليس مطلقاً، بل هو مقيّد بفقد المرجّحات.

فإن كان مراد المصنف تلك الفقرة، فالتعبير عنها بالطائفة مساححة، فلا يبعد أن يريد بالطائفة ما في تقريرات سيدنا الأجل من الأخبار الدالة على الاحتياط في مطلق

(١) عوالي الثنائي، ج ٤، ص ١٣٣؛ مستدرک الوسائل، ج ١٧، ص ٣٠٣، الباب ٩ من أبواب

صّفات القاضي، الحديث: ٢

(٢) «٢» منتهى الوصول، ص ٢٨٤

الشبهات .

وأما ما أفاده عليه السلام من الأخبار العامة الدالة على التوقف في مطلق الشبهات ، فهو وإن كان محتملاً ، لكن احتمال ما ذكرناه من روايتي سماعة ومحمد بن علي بن عيسى لعله أقرب ، إذ الظاهر عدم قصور في دالتهما على التوقف في الفتوى والسعة في العمل .

هذا ما دلّ من الأخبار على التوقف في تعارض الخبرين مطلقاً من غير تقييد بفقد المرجح .

وفي بعض الأخبار تقييد الأمر بالإرجاء بما إذا لم يكن لأحد الخبرين مزية ترجّحه على الآخر ، كما في مقبولة عمر بن حنظلة ، فإنه عليه السلام بعد فرض استواء الحاكمين في الصفات أمرَ بالنظر في مستندي حكميهما ، والأخذ بالمشهور والموافق للكتاب والمخالف للقوم وما يكون حكاهم أميل إليه ، وبعد تكافؤ الخبرين في هذه الأمور قال عليه السلام : « إذا كان ذلك فأرجه حتى تلقى إمامك ، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات » ^١ فالحكم بالتوقف متأخر عن وجوه الترجيح .

كما أنّ ظاهر المقبولة بقريئة قوله عليه السلام : « حتى تلقى إمامك » اختصاص الحكم بالإرجاء بزمان الحضور ، خصوصاً مع اقتضاء مورد السؤال - وهو النزاع المالي - رفع الخصومة وقطع مادة التشاجر بين المترافعين ، مما يكون إيقاف الدعوى لمدة قصيرة - أي إلى إمكان التشرف واستعلام الواقع - ممكناً .

ولأجل اختلاف مضمون المقبولة مع مفاد المطلقات الآمرة بالوقوف عند المتعارضين ، لم نذكر هذه الرواية في التوضيح المعدّ لبيان مراد الماتن من مطلقات أخبار الوقوف .

وكيف كان ، فالظاهر أنّ أخبار التخيير معارضة بأخبار الوقوف بالتباين ، ومن

«١» وسائل الشريعة ، ج ١٨ ، ص ٧٥ و ٧٦ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث الأول

المعلوم إناطة حجية أحد الخبرين المتعارضين تخييراً بتقدم أخبار التخيير بنحوٍ من الجمع الدلالي بين الطائفتين، بعد ما عرفت من وجود الأخبار المعتبرة سنداً في كليهما .
وقد تصدّى الأصحاب رضوان الله عليهم للجمع بينهما أو تقدم أخبار التخيير مطلقاً، أو في عصر الغيبة. وقد حكى المحدث البحراني وجوهاً ثمانية للجمع بينهما، وناقش فيها^(١).

واختار الثاني من تلك الوجوه جمعٌ منهم شيخنا الأعظم، وهو حمل أخبار الوقوف على التمكن من رفع الشبهة والوصول إلى الإمام عليه السلام، وحمل أخبار التخيير على زمان تعذر الوصول إليه عليه السلام^(٢)، وهو محكي عن الثقة الجليل أحمد بن أبي طالب الطبرسي، فراجع^(٣).

كما أنّ القائلين بالتخيير اختلفوا في كيفية تقدم أخباره على أخبار الوقوف، فذهب المحقق الآشتياني ووافقه شيخنا المحقق العراقي رحمتهما إلى حكومتها على أخبار الوقوف العامة، واختار المحقق الرشتي أخبار التخيير من جهة الجمع الدلالي بين النص والظاهر^(٤)، والمحكي عن المجلسي رحمتهما الجمع بحمل الأمر بالوقوف على الاستحباب.

وكيف كان، فالمعزى إلى المشهور هو القول بالتخيير بين الخبرين المتعارضين، بل ادعى في المعالم الإجماع عليه.

وقد وجّه المحقق النائيني فتوى المشهور بالتخيير بما حاصله: أنّ الأخبار على طوائف أربع:

(١) الدرر النجفية، ص ٥٦ - ٥٨ (الحجرية)

(٢) فرائد الأصول، ج ٤، ص ٤٠

(٣) الاحتجاج، ج ٢، ص ١٠٨

(٤) بدائع الأفكار، ص ٤٢٢

منها: ما دلّ على التخيير مطلقاً أي في زمن الحضور والغيبة، كخبر الحسن بن الجهم.

ومنها: ما دلّ على التوقف كذلك، بناءً على وجوده في الأخبار كما حكى.

ومنها: ما دلّ على التخيير في زمن الحضور، كخبر الحارث بن المغيرة.

ومنها: ما دلّ على التوقف في زمن الحضور، كما في ذيل مقبولة عمر بن حنظلة.

والنسبة بين مطلقات التخيير ومقيّداته وإن كانت هي العموم والخصوص، كالنسبة بين مطلقات الوقوف ومقيّداته، إلاّ أنّه لا تحمل المطلقات على المقيّدات، إذ حمل المطلق على المقيّد في المثبتين مشروط بكون المطلوب فيهما صيرف الوجود حتى يتحقق التنافي الموجب للحمل، والمفروض كونهما انخاليين، والمقصود هو حكم الخبرين المتعارضين بنحو مطلق الوجود.

والنسبة بين المطلقات هي التباين، لكن لما لم يعمل بإطلاق أدلة التخيير في زمان الحضور، صار الإطلاق معرضاً عنه وغير مراد، فكأنّه من أوّل الأمر كان دليل التخيير مختصاً بزمان الغيبة، وحينئذٍ تنقلب النسبة التباينية التي كانت بين مطلقات التوقف والتخيير إلى الأعم والأخصّ المطلق، لصيرورة مطلقات التخيير بالإعراض المزبور أخصّ من إطلاقات أدلة التوقف، فتخصّص إطلاقات التوقف، وتكون النتيجة التخيير في زمان الغيبة، والتوقف في زمان الحضور.

هذا ما حكاه سيدنا الأستاذ في مجلس الدرس عن المحقق النائيني رحمته، وهو مغاير لما في تقارير العلامة الكاظمي رحمته من وجهين:

أحدهما: أنّ النسبة بين مطلقات الوقوف والتخيير هي العموم من وجه، وقد تكرّر هذا التعبير في موضعين من التقرير ^(١)، ولكن السيد الأستاذ رحمته صرّح بأنّ مراد

الحقّق النائيّني هو ما ذكرناه من أنّ النسبة بينهما هي التباين .
 وثانيهما: أنّ النسبة بين مقيّدات التخيير والتوقف هي التباين كما في التقرير،
 ولكن تخلّص من التعارض بينهما بقوله: «و لا يهنا البحث عن رفع التعارض بين ما
 دلّ على التوقف والتخيير في زمان الحضور، فإنّه لا أثر له. مضافاً إلى أنّه لم يعلم
 العمل بما دلّ على التخيير في زمان الحضور ...» .

ولكن سيدنا الأستاذ لم يتعرض لحكم تعارض المقيّدات، واقتصر على الإعراض
 عن مطلقات التخيير، وعدم العمل بها في عصر الحضور .
 أقول: أمّا الوجه الأوّل - أعني به النسبة بين مطلقات التخيير والتوقف -
 فالظاهر أنّ التعارض بينهما تبايني، كما أفاده سيدنا الأستاذ رحمته .

لكن يمكن تقريب العموم من وجه المذكور في التقريرات أيضاً، بأن يقال: إنّ
 مفاد أخبار التخيير هو الحكم الأصولي أعني به حجية أحد الخبرين تخييراً، لا التخيير في
 المسألة الفرعية، والتخيير في الحجية معقول في جميع موارد التعارض، سواء أكان
 الحكم إلزامياً أم ترخيصياً، ولا مانع من حجية أحدهما في دوران الأمر بين المخذورين،
 بأن دلّ أحدهما على وجوب فعل والآخر على حرمة . وأخبار الوقوف تعمّ الفتوى
 والعمل، فإنّ الوقوف هو السكون وعدم المضي، وإطلاقه شامل للفتوى والعمل،
 ولكنه لا يجري في الدوران بين الوجوب والحرمة، لأنّه مورد الالابدية العقلية، ويتعدّر
 فيه الاحتياط .

وعليه، فأخبار الوقوف أعم من أخبار التخيير، لشمولها للحكم الأصولي
 والفرعي، وأخص منها، لاختصاصها بغير مورد الدوران بين المخذورين . وأخبار
 التخيير أخص من أخبار الوقوف، لدلالاتها على الحكم الأصولي، وأعم منها لشمولها
 لموارد الدوران، ومادة الاجتماع هي تعارض الخبرين في غير الوجوب والحرمة،
 فمقتضى أخبار التخيير حجية أحد الخبرين، ومقتضى أخبار الوقوف التوقف عن
 الفتوى، والعمل بالاحتياط .

و هذا التوجيه وإن كان صحيحاً، خصوصاً بملاحظة موثقة سماعه الدالة على حجية أحد الخبرين تخييراً، مع كون أحدهما أمراً والآخر نهيّاً.

لكن يبيّده ما أفاده المحقق النائيني في مسألة أصالة التخيير من قوله: «وما ورد من التخيير في باب تعارض الأمارات إن كان المراد منه التخيير في المسألة الأصولية - وهو التخيير في أخذ أحد المتعارضين حجّةً وطريقاً إلى الواقع في مقام الاستنباط - فهو أجنبي عمّا نحن فيه. وإن كان المراد منه التخيير في المسألة الفقهية أي التخيير في العمل، فيكون من التخيير العقلي التكويني، لا تعبدي شرعي...»^(١).

وحيث إنّ التخيير في المقام هو الأخذ بأحدهما بما أنّه حجة شرعاً، فلا يكاد يجري في مسألة الدوران، فإنّ الأثر المترقب من الحجية وهو الحركة على طبقها حاصل قهراً، لعدم خلوّ المكلف تكويناً من الفعل والترك.

وعليه، فكون النسبة بين المطلقات هي التباين أولى من العموم من وجه.

وأما الوجه الثاني: فالظاهر عدم تأثيره في انقلاب النسبة بين مطلقات التخيير والتوقف، إذ غرض المحقق النائيني إثبات عدم العمل بأخبار التخيير في زمن الحضور، وهذا لا يختلف الحال فيه بين سقوط أخبار التخيير في حال الحضور بمعارضتها بمقيدات أخبار الوقوف، ثم دعوى إعراض الأصحاب عن العمل بأخبار التخيير في عصر الحضور، وبين إسقاط مقيدات أخبار التخيير بالإعراض، ثم تخصيص أخبار التخيير المطلقة بأخبار التوقف في زمان الحضور، كي يتجه انقلاب النسبة بين مطلقات التخيير بعد التخصيص وبين مطلقات الوقوف.

وكيف كان، فلا يخلو الجمع الذي أفاده المحقق النائيني من تأمل.

أما أولاً: فلأنّ خبر الحارث بن المغيرة الذي جعله الميرزا النائيني دالاً على التخيير في زمان التمكّن من الوصول إليهم عليهم السلام يكون أدلّ على جعل التخيير مطلقاً - كما

استظهره المحقق العراقي - من دلالاته على جعل التخيير في زمان التمكّن "١"، فإنّ التحديد في قوله عليه السلام: «حتى ترى القائم» كناية عن مرور الأزمنة السابقة على زمان التمكّن من الوصول إلى الحجة عليه السلام، وهذا المضمون لو لم يختص بزمان الغيبة، فلا أقلّ من شموله له، لوضوح الفرق بين تحديد الحكم بمثل قوله عليه السلام: «حتى ترى إمامك» وبين تحديده برويته عليه السلام، لظهور الأوّل في اختصاص الحكم بزمان الحضور والتمكّن من لقاء الإمام عليه السلام، وهذا بخلاف التحديد برؤية الحجة عليه السلام، الظاهر في جعل الوظيفة في حال الغيبة، ولا أقلّ من إطلاقه لزمني الحضور والغيبة، إذ لا خصوصية لزمان الحضور، وإنّما المدار على التمكّن من الوصول إلى الإمام عليه السلام، وعدم التمكّن منه.

وأما ما دلّ على التوقف مطلقاً، فإنّما أن يراد به الإطلاقات الآمرة بالتوقف عند كلّ شبهة، سواء أكان منشؤها تعارض الروايات أم غيرها، وإنّما أن يراد به مكاتبة محمد بن علي بن عيسى.

فإن أريد بها الإطلاقات، فالجواب: أنّها - كما تقدم في بحث البراءة - قاصرة عن إفادة الحكم المولوي، لكونها إرشاداً إلى موارد تنجز التكليف بالعلم الإجمالي أو بالاحتمال، ومن المعلوم أنّها لا تصلح للمعارضة مع ما دلّ على التخيير.

ولو سلّم دلالتها على الحكم المولوي كانت مخصّصةً بأخبار التخيير أو محكمةً

بها.

أمّا التخصيص، فلاّته جمع عرفي بين ما دلّ على لزوم التوقف عند كلّ شبهةٍ مهما كان منشؤها، وبين ما دلّ على التخيير في الشبهة الناشئة من تعارض الخبرين.

وأما الحكومة، فلأنّ التوقف منوط بتحقق موضوعه أعني به الشبهة «وعدم وجود الدليل، الزنل حكماً أو حقيقةً بأخبار التخيير الدالة على حجّية أحد المتعارضين

كأخبار الترجيح من غير فرق بينهما»^{١١}.

وبعارة أخرى: مورد الأمر بالتوقف هو صورة فقد الحجة وعدم الطريق إلى الواقع، ومفاد أخبار التخيير إثبات الحجة، فيرتفع به موضوع الأمر بالتوقف. وإن أُريد به المكاتبه، فالجواب منع دلالتها على التوقف المطلق، لظهور قوله عليه السلام: «وما لم تعلموا فردّوه إلينا» في الردّ إلى الإمام الموجود في زمان وصول الخبرين المتعارضين إلى السائل، فيرجع إليه لرفع الشبهة. وهذا غير الرد إلى الله ورسوله الوارد في بعض الأخبار، فإنّ المقصود منه التوقف عن ردّ الخبرين وطرحهما، وإيصال البيان إلى الرسول والإمام عليه السلام.

نعم، يمكن تقريب دلالة المقبولة على وجوب التوقف حتى في عصر الغيبة بما سيأتي، لكنه خلاف استظهار الميرزا من اختصاصها بزمان الحضور. وحيث اتضح قصور الأخبار عن الدلالة على وجوب التوقف مطلقاً، فلا سبيل للجمع الذي حققه صاحب.

وأما ثانياً: فلأنه - بناءً على دلالة خبر الحارث بن المغيرة على التخيير في زمن الحضور خاصة - يقع التعارض بالتباين بينه وبين مقبولة عمر بن حنظلة، وبعد تساقطهما ينتهي الأمر إلى مطلقات الوقوف والتخيير، لسلامتها عن المقيد، فيقع بينهما التعارض بالتباين، ولازمه التساقط والرجوع إلى الأصل العملي.

وما أفاده في التقرير من «عدم أهمية حكم التعارض في عصر الحضور، وعدم إحراز العمل بأخبار التخيير فيه» ممنوع، فإنّه وإن لم يهّمنا تعيين وظيفة المكلفين في عصر الحضور، إلّا أنّ الكلام في مفاد المقبولة وخبر الحارث، وهما متعارضان بالتباين في تعيين الوظيفة بالنسبة إلى المكلفين المعاصرين للأئمة عليهم السلام، ولازم تعارضهما تساقطهما.

وأما عدم إحراز العمل بأخبار التخيير في زمان الحضور، فهو خلاف ظاهر بعض أخباره في أنّ السؤال عن حكم التعارض كان من جهة ابتلاء السائل بالتردد في الحكم الواقعي لأجل تعارض الخبرين، كما يستفاد من خبر الحسن بن الجهم وغيره، ولازمه اعتماد السائل على التوسعة في الأخذ بأيّ منهما.

مضافاً إلى: أنّ عدم العمل بأخبار التخيير لا يشهد بالإعراض عنها، إذ لعلّه كان من جهة تفاضل الخبرين في المزايا وعدم تكافئهما من جميع الجهات.

والحاصل: أنّه بعد تعارض المقيدين وتساقطهما لا يبقى إلّا إطلاق الوقوف والتخيير، ولا مجال لانقلاب النسبة بينهما من العموم من وجه - أو التباين - إلى العموم المطلق، حتى يكون نتيجة التقييد القول بالوقوف في عصر الحضور، وبالتخيير في عصر الغيبة. مع أنّ مبنى الانقلاب لم يلتزم به الكل - كما سيأتي - حتى يتم به توجيه فتوى المشهور.

فالتحقيق أن يقال: بتقدم أخبار التخيير، بعد تمامية دلالتها على التخيير مطلقاً في عصر الحضور والغيبة، ولا يعارضها شيء من أخبار الوقوف إلّا المقبولة، وهي - كما تقدم - بقرينة مورد السؤال تكون كالنصّ في وجوب التوقف في موردها أعني به تعارض الخبرين المتكافئين في المرجّحات إذا كانت المسألة في باب الحكومة والقضاء.

وفي دلالتها على التوقف في عصر الغيبة أيضاً حتى تعارض مطلقات التخيير تأمل، وإن ذهب المحقق الرشتي رحمته إلى التعميم بقوله: «أولاً: بأنّ التحديد بقاء الإمام عليه السلام أعم من صورة تمكن الوصول إليه وعدمها، لأنّ كلمة - حتى - كما تدخل على الغاية الممكنة، كذلك تدخل على الغاية الممتنعة، كما في قوله تعالى: - حتى يلج الجمل في سمّ الخياط - فهذه الأخبار المحدودة بقاء الإمام عليه السلام أيضاً مطلقة من حيث إمكان الوصول وعدمه، كما أنّ أخبار التخيير أيضاً مطلقة من هذه الجهة، فيكونان متباينين، فيحتاج الجمع بينهما - بحمل كلّ منهما على صورة معيّنة - على شاهد.

ومنها^(١): ما دلّ على الترجيح بمزايا مخصوصة ومرجّحات منصوطة،

٤ - أخبار الترجيح

(١) أي: ومن طوائف الأخبار العلاجية، وهذه هي الطائفة الرابعة الدالة على الترجيح بمزايا مخصوصة:

وثانياً: أنّ العبرة في مثل المقام بأعمّ العناوين لا بأخصّها ...»^(١).

وكلا الوجهين لا يخلو من غموض.

أمّا الأوّل، فلأنّ قياس «حتى تلقى إمامك» على الآية الشريفة غير ظاهر، فإنّ مدخول «حتى» فيها وإن كان ممتنعاً، لكن ملاقاته الإمام عليه السلام ممكنة، خصوصاً بقرينة مورد السؤال، إذ لا معنى لإيقاف الدعوى والمرافعة مدةً مديدة ولو عشرات السنين حتى يتفق له الوصول إلى الإمام عليه السلام، فإنّ هذا الإرجاء المديد غير مطلوب في باب القضاء، كما أنّ التخيير في تعيين الحاكم غير مجعول.

إلا أن يكون مورد المقبولة من باب التداعي، كما رجّحه المصنف في الحاشية كما سيأتي.

وعليه، فنفس مورد سؤال عمر بن حنظلة قرينة على كون الأمر بالتوقف مختصاً بزمان الحضور.

نعم لو كان الغاية كالتحديد في خبر الحارث من قوله عليه السلام «حتى ترى القائم» كانت كالنص في الأمر بالتوقف في عصر الغيبة، بناءً على اختصاص إطلاق هذا اللقب الشريف به عجل الله تعالى فرجه الشريف.

وأما الثاني، فقد عرفت حال الأدلة العامة على وجوب التوقف، فلا نعيد.

من مخالفة القوم، وموافقة الكتاب والسنة، والأعدلية، والأصديقية،

منها: مقبولة عمر بن حنظلة، وقد رواها المشايخ الثلاثة رضوان الله تعالى عليهم على اختلاف يسير في بعض الفقرات، والمتن المذكور هنا موافق لما في الكافي.

قال: « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دينٍ أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة، أيحلّ ذلك؟ قال عليه السلام: مَنْ تحاكم إليهم في حقٍّ أو باطلٍ فإثما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له، فإثما يأخذ سحتاً وإن كان حقه ثابتاً له، لأنه أخذ بحكم الطاغوت، وقد أمر الله أن يكفر به، قال الله تعالى: ﴿ يتحاكمون إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ﴾.

قلت: فكيف يصنعان؟

قال: ينظران [إلى] مَنْ كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإثني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه، فإثما استخفّ بحكم الله وعلينا ردّ، والرادّ علينا الرادّ على الله، وهو على حدّ الشرك بالله.

قلت: فإن كان كلُّ رجلٍ اختار رجلاً من أصحابنا، فرضياً أن يكونا الناظرين في حقّهما، واختلفا فيما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم؟

قال: الحكم ما حكّم به أعدلهما وأفقهما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر.

قال: قلت: فإثما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحدٌ منهما على الآخر.

قال: فقال: يُنظر إلى ما كان من روايتهم عتاً في ذلك - الذي حكما به - المجمع عليه عند أصحابك، فيؤخذ به من حكما، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور

و الأفقية، والأورعية، والأوثقية، والشهرة،

عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه، وإثما الأمور ثلاثة: أمر بين رشه فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب، وأمر مشكل يرد علمه إلى الله وإلى رسوله. قال رسول الله ﷺ: حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات، وهلك من حيث لا يعلم.

قال: قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟

قال: يُنظر، فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به،

ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة.

قلت: جعلت فداك، أرايت إن كان الفتيهان عرفاً حكمه من الكتاب والسنة

ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم، بأيّ الخبرين يُؤخذ؟ قال:

ما خالف العامة ففيه الرشاد.

فقلت: جعلت فداك، فإن وافقهم الخبران جميعاً؟ قال: يُنظر إلى ما هم إليه

أميل حكمهم وقضائهم، فيتترك ويؤخذ بالآخر.

قلت: فإن وافق حكمهم الخبرين جميعاً؟

قال: إذا كان ذلك فأرجه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير

من الاقتحام في الهلكات»^(١).

ومنها: ما ذكره ابن أبي جمهور الأحسائي في عوالي اللثالي بقوله:

«وروى العلامة قدّست نفسه مرفوعاً إلى زرارة: قال: سألت الباقر عليه السلام فقلت:

جعلت فداك، يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيّهما آخذ؟

(١) الكافي، ج ١، ص ٦٧ - ٦٨، الحديث: ١٠، عنه في الوسائل، ج ١٨، ص ٤، الباب ٢ من

أبواب صفات القاضي، الحديث: ٤، و ص ٧٥ - ٧٦، الباب ٩، الحديث الأول

فقال عليه السلام: يا زرارة خُذْ بما اشتهر بين أصحابك، ودَعْ الشاذ النادر.
 فقلت: يا سيدي إتهما معاً مشهوران مرويان مأثوران عنكم.
 فقال عليه السلام: خُذْ بما يقول أعدلُهما عندك وأوثقُهما في نفسك.
 فقلت: إتهما معاً عدلان مرضيان موثقان.
 فقال: أنظر إلى ما وافق منهما مذهب العامة، فاتركه، وخُذْ بما خالفهم، فإنَّ الحق فيما خالفهم.

فقلت: ربما كانا معاً موافقين لهم أو مخالفين، فكيف أصنع؟
 فقال: إذن فخذْ بما فيه الحائِطة لدينك، واترك ما خالف الاحتياط.
 فقلت: إتهما معاً موافقين للاحتياط أو مخالفين له، فكيف أصنع؟
 فقال عليه السلام: إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به، وتدع الآخر «^١».
 ومنها: ما يدل على التوقف فيما لم يكن أحدهما موافقاً لكتاب الله ولا للسنة، كما هو ظاهر رواية العيون عن الميثمي عن الرضا عليه السلام، حيث قال في آخره: «وما لم تجدوه في شيءٍ من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه، فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بأرائكم، وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا» «^٢».

ومنها: ما يدل على عرضهما على كتاب الله والأخذ بما وافقه، وإلا

«١» عوالي اللئالي، ج ٤، ص ١٣٣، عنه في المستدرک، ج ١٧، ص ٣٠٣، الباب ٩ من أبواب

صفات القاضي، الحديث: ٢

«٢» وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٨١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٢١

على اختلافها^(١) في الاقتصار^(٢) على بعضها، وفي الترتيب بينها^(٣).

فيرضآن على أخبار العامة فيؤخذ بما خالفهم^(١)، كما في رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله التي رواها الراوندي في رسالته.

ومنها: غير ذلك مما ذكره شيخنا الأعظم رحمته^(٢).

(١) متعلق بـ « ما دلّ على الترجيح » والضمير راجع إلى « الأخبار ».

(٢) متعلق بـ « اختلافها » وغرضه: أن المرجّحات التي تضمّنتها الروايات مختلفة كمّاً وكيفاً.

أمّا الكم، فلاختلافها عدداً، حيث إنّ الترجيح بالاحتياط لم يُذكر في الرواية المروية عن العيون، وقد ذُكر في المقبولة والمرفوعة، وكذا اقتصر في جملة من الروايات على الترجيح بمخالفة العامة كخبر الحسن بن الجهم وغيره، كما ورد في بعضها الترجيحُ بموافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة.

و الحاصل: أن اختلاف الأخبار العلاجية في مقدار المرجّحات وعددها ممّا لا ريب فيه.

و أمّا الكيف، فلاختلاف الأخبار في ترتيب الترجيح بتلك المزايا، ففي بعضها كالمقبولة قدّم الترجيح بالشهرة على الترجيح بمخالفة العامة، وفي المرفوعة قدّم الترجيح بمخالفة العامة على الترجيح بالشهرة. وكذا الترجيح بصفات الراوي مقدّم في المقبولة على الترجيح بالشهرة، وفي المرفوعة بالعكس.

(٣) هذا الضمير وضمير « بعضها » راجعان إلى « مزايا مخصوصة » والمراد بالاختصار والترتيب هو الكم والكيف اللذان ذكرناهما آنفاً.

(١) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٨٤، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٢٩

(٢) « فرائد الأصول، ج ٤، ص ٦٤ - ٦٨

ولأجل اختلاف الأخبار ^(١) اختلفت الأنظار، فمنهم [*] مَنْ أوجب الترجيح بها ^(٢) مقيدين بأخباره ^(٣) إطلاقاتِ التخيير، وهُم بين مَنْ اقتصر على الترجيح بها ^(٤)، ومن ^(٥) تعدى منها إلى سائر المزايا الموجبة لأقوائية ذي المزية

(١) أي: اختلافها من حيث عدد المرجّحات وترتيبها - كما عرفت - أوجب اختلاف الأنظار وتشتت الأقوال.

أحدها: وجوب الترجيح بخصوص المزايا المنصوصة.

ثانيها: وجوب الترجيح بمطلق المزايا - وإن لم تكن منصوصة - الموجبة لقرب أحد الخبرين إلى الصدور أو الواقع.

ثالثها: وجوب الترجيح بكل مزية، وإن لم توجب ظناً ولا قرباً بأحدهما.

رابعها: التخيير مطلقاً، سواء أكانا متكافئين في المزايا أم متفاضلين فيها.

(٢) أي: بالأخبار الدالة على الترجيح بمرجّحات مخصوصة.

(٣) أي: بأخبار الترجيح، و«إطلاقات» مفعول «مقيدين».

(٤) أي: بالمرجّحات المنصوصة، وهذا إشارة إلى القول الأوّل وهو وجوب

الترجيح بالمزايا المنصوصة، وحاصل استدلالهم على ذلك هو تقييد إطلاق ما دلّ على التخيير بين المتعارضين - الذي هو جمع عرفي - بما دلّ على وجوب الترجيح بالمرجّحات المخصوصة.

(٥) معطوف على «من اقتصر» وهذا إشارة إلى القول الثاني، وهو الترجيح

بكلّ مزية موجبة للأقربية إلى الصدور، وإن لم تكن من المزايا المنصوصة، ولم تكن أيضاً موجبة للظن بالواقع، فالأقوائية تكون بحسب الحجية والاعتبار، لا بحسب

[*] لم يُذكر في المتن عدلٌ لهذه الكلمة، إلا أن المستفاد من قوله: «فالتحقيق أن

يقال «عدم وجوب الترجيح، فتأمل في العبارة».

وأقربيته^(١)، كما صار إليه شيخنا العلامة أعلى الله مقامه^(٢) «١»، أو المفيدة^(٣) للظن، كما ربما يظهر من غيره^(٤).

فالتحقيق^(٥) أن يقال: إنَّ أجمع خبرٍ للمزايا المنصوصة في الأخبار هو

الكشف عن الواقع والمطابقة له.

(١) أي: وأقربية ذي المزية، وضمير «منها» راجع إلى «المزايا».

(٢) وصاحباً للقوانين والفصول، قال ثانيهما: «فصل: إذا تعارض الخبران المعتبران، بحيث لا يمكن الجمع بينهما بوجهٍ يساعد عليه أهل العرف عند عرضهما عليهما، فإن كان لأحدهما رجحان على الآخر بأحد الوجوه المذكورة في الأخبار أو غيرها، تعيّن الأخذ به وترك المرجوح»^(٢).

(٣) معطوف على «الموجبة» يعني: أو المزايا المفيدة للظن بالواقع، وإن لم تكن موجبةً للأقوائية من حيث الحجية، لعدم الملازمة بين الأقوائية من حيث الاعتبار والظن بمطابقة المضمون للواقع، فاتضح الفرق بين الصورتين. وهذا إشارة إلى القول بالترجيح بالمزايا الموجبة للظن بالواقع.

(٤) كصاحب القوانين، حيث قال بعد عدّ المرجحات المتنية والسندية: «والحاصل: أن المعيار في التراجيح هو ما يحصل به الظن»^(٣).

(٥) غرضه من هذا التحقيق إنكار دلالة أخبار الترجيح على وجوبه، وإثبات عدم صلاحيتها لتقييد إطلاق أدلة التخيير. وتوضيحه منوط بالتكلم في مقامين:

«١» فرائد الأصول، ج ٤، ص ٧٥

«٢» الفصول الغروية، ص ٤٤٣، ولاحظ قوانين الأصول، ج ٢، ص ٢٩٣

«٣» قوانين الأصول، ج ٢، ص ٢٩٩

أحدهما: ما يرجع إلى المقبولة والمرفوعة، لأنهما أجمع ما في الباب من الروايات المتضمنة للمرجّحات.

ثانيهما: ما يرجع إلى سائر الروايات المشتملة على أحكام المتعارضين.

أمّا المقام الأوّل، فمحصله: عدم صلاحية المقبولة والمرفوعة لتقييد إطلاقات

التخيير، لوجوه:

الأوّل: اختلافهما البين في ترتيب المرجّحات، حيث إنّ الترجيح بصفات

الراوي في المقبولة مقدّم على الترجيح بغيرها، وفي المرفوعة بالعكس.

وعليه، فإذا كان أحد الخبرين مشهوراً عند أرباب الحديث، وكان الآخر

شاذّاً، لكن مع أصدقية راويه، وأورعيته من راوي الحديث المشهور، اقتضت المقبولة

تقديم الخبر الشاذّ على المشهور، واقتضت المرفوعة عكس ذلك، وهذا الاختلاف

الموجب للتعارض يوهن اعتبارهما ويُسقط كليهما عن الحجية.

فإن قلت: التعارض بين المقبولة والمرفوعة - في تقديم الترجيح بالشهرة

الروائيّة على الترجيح بالصفات في المرفوعة، وتأخيره عنه في المقبولة - لا يقتضي

سقوط كليهما عن الحجية، بل يتعيّن العمل بالمقبولة. قال شيخنا الأعظم في علاج

هذا التعارض: «إلا أن يقال: إنّ المرفوعة تدل على تقديم المشهور روايةً على غيره،

وهي هنا المقبولة»^(١).

وبيانه: أن المرفوعة آمرة بتقديم الخبر المشهور على غيره - عند التعارض -

بنحو الكبرى الكليّة، ومن المعلوم أن المشهور من هاتين الروايتين - وهما المقبولة

و المرفوعة - هو المقبولة، لرواية المحمدين الثلاثة لها في جوامعهم الروائية، و المرفوعة شاذة لم يروها إلا ابن أبي جمهور في العوالي عن العلامة مرفوعاً إلى زرارة. و يتعين العمل بالمقبولة حينئذٍ من جهة الأمر الوارد في المرفوعة بالأخذ بالمشهور من الخبرين، و ترك الخبر غير المشهور، و المقبولة مصداق الخبر المشهور، و المرفوعة مصداق الخبر غير المشهور.

و عليه، فلا موجب لتساقط المقبولة و المرفوعة بالتعارض كما هو ظاهر المتن، بل اللازم الأخذ بالمقبولة فقط.

قلت: الحق أن تعارضهما يقتضي سقوطهما معاً، لا تقديم المقبولة، و ذلك

لوجهين:

الأول: أن الاستناد إلى المرفوعة - في تقديم المقبولة عليها - أخذ بها، و من المعلوم أن الاعتماد على المرفوعة بهذا المقدار يتوقف على حجية المرفوعة في نفسها و تمامية مقتضى العمل بها، حتى يكون تقديم المقبولة مستنداً إلى حجة شرعية و هي المرفوعة.

و حيث إن المرفوعة معارضة للمقبولة - حسب الفرض - فهي وإن كانت حجة ذاتاً و شأناً، لكن المناط في العمل بالخبر حجيته الفعلية، إمّا بعدم المعارض، و إمّا بدلالة أخبار العلاج على حجية أحد الخبرين فعلاً تعييناً أو تخييراً، و المفروض عدم دلالة أخبار العلاج بعد على حجية المرفوعة حتى يستند إليها في تقديم المقبولة، إذ المفروض تعارض نفس الأخبار العلاجية.

الثاني: أن الأخذ بما في المرفوعة - من تقديم الخبر المشهور على غيره حتى يؤخذ بالمقبولة - محال، لأن معنى العمل بالمرفوعة الآمرة بالأخذ بـ « ما اشتهر بين

مع اختلافهما^(١) وضعف^(٢) (*) سند المرفوعة جداً (***)،

أصحابك» هو طرحها، وعدم العمل بها رأساً، ومن المعلوم أن حجية الخبر المستلزمة لطرحه غير معقولة، إذ ما يلزم من وجوده عدمه محال.

وعليه، فالحقُّ ما أفاده المصنف من اقتضاء تعارض المقبولة والمرفوعة في وجوه الترجيح - كمّاً وكيفاً - سقوطهما معاً، وما أفاده شيخنا الأعظم لا يخلو من خفاء. هذا توضيح أول إشكالات المصنف على وجوب الترجيح، وسيأتي بيان سائر الوجوه عند التعرض لها في المتن.

(١) أي: اختلاف المقبولة والمرفوعة في ترتيب المرجّحات كما عرفت، وهذا إشارة إلى الوجه الأول من الإشكالات، وهذا الإشكال مشترك بين المقبولة والمرفوعة، وقد مرّ توضيحه بقولنا: «الأول: اختلافهما البين... إلخ».

(٢) معطوف على «اختلافهما» وإشارة إلى الوجه الثاني من الإشكالات الواردة على الاستدلال بالمقبولة والمرفوعة على وجوب الترجيح، وهذا الوجه مختص بالمرفوعة، ومحصله: ضعفها سنداً، إذ لم يروها إلا ابن أبي جمهور في عوالي اللثالي عن العلامة مرفوعاً إلى زرارة، وقيل: إنّها لم توجد في كتب العلامة. مضافاً إلى ما اشتهر من قدح بعض فيه.

(*) لا يخفى أنه بناءً على ضعف سند المرفوعة وعدم اعتبارها، لا يقدر الوجه الأول - وهو الاختلاف في ترتيب المرجّحات - في اعتبار المقبولة، إلا إذا ثبت إعراض الأصحاب عمّا فيها من ترتيب المرجّحات.

(***) ودعوى انجبار ضعفه بعمل الأصحاب، وتحقق الشهرة على العمل بمضمونها، فاسدة، لما في تقارير سيدنا الفقيه الأعظم الإصفهاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ من «مخالفة مضمونها مع فتوى المشهور، لكونها متضمنةً للترجيح بالاحتياط، مع أنّ المشهور غير

والاحتجاج بهما (*) على وجوب الترجيح في مقام الفتوى، لا يخلو^{١)}

١) خبر «و الاحتجاج» ودفع للاستدلال بالمقبولة والمرفوعة، وهذا إشارة إلى الوجه الثالث الذي جعله مشتركاً بين الروائتين.

قائلين به أولاً، وعدم العلم باستنادهم إليها، واحتمال كونهم مستندين إلى غيرها من أخبار الترجيح ثانياً^{١)}.

مضافاً إلى: أن تقدم المشهور الرواية المشهورة على رواية أخرى - تكون أرجح من حيث صفات الراوي - لا يشهد بعملهم بالمرفوعة، فلعلهم أخذوا بالمقبولة، لأنّ التقدم بشهرة الرواية في المقبولة هو أول مرجّحات الرواية بعد تساويهما في صفات الراوي، فليست المقبولة مخالفة للمرفوعة في أن أول مرجّحات الرواية هو الشهرة الخيرية.

وأما عدم تعرض الترجيح بالصفات في المقبولة بعد الترجيح بالشهرة، فإنّما هو لأجل تساويهما في صفات الحاكمين اللذين هما راويان للحديثين المختلفين. وعليه، فما أفاده الشيخ الأعظم رحمته من «أنّ المرفوعة موافقة لسيرة العلماء، فينجبر ضعفها»^{٢)} غير ظاهر، لقوة احتمال استنادهم إلى المقبولة.

(*) كذا في النسخ التي عثرنا عليها حتى النسخة المطبوعة على النسخة الأصلية المخطوطة بقلم المصنف رحمته، لكن المطلب الذي أفاده يقتضي أفراد الضمير، كإفراده في قوله: «اختصاص الترجيح بما بمورد الحكومة» كما أنّه يقتضي اختصاص الإشكال الذي ذكره بقوله رحمته. «و الاحتجاج» بالمقبولة، لا اشتراكه بينها وبين المرفوعة، كما هو ظاهر المتن الذي تقتضيه تثنية الضمير.

١) منتهى الوصول، ص ٢٨٥

٢) «٢» فرائد الأصول، ج ٤، ص ٦٨ - ٦٩

توضيحه: أن الاستدلال بهاتين الروايتين على وجوب الترجيح في مقام الفتوى مشكل، لاحتمال اختصاص الترجيح بتلك المزايما بمورد المقبولة، وهو باب الخصومة والحكومة، والتعدي عن موردها إلى مقام الفتوى منوط إما بإلقاء خصوصية المورد، وإما بتنقيح المناط، وهو كون كلٍّ من الفتوى والحكم مجعولاً شرعياً، فالمرجّح لأحدهما مرجّح للآخر.

إلا أن كليهما ممنوع.

أما إلغاء خصوصية المورد، فلتوقفه على إطلاق الأمر بالأخذ بذي المزية، وعدم العبرة بخصوصية المورد وهي الخصومة، ومن المعلوم توقف هذا الإطلاق العقلي على عدم القدر المتيقن في مقام التخاطب، والمفروض وجوده، وهو مورد المقبولة أعني به الخصومة.

وأما تنقيح المناط، فلعدم حصول العلم به مع الالتفات إلى قضية أبان في دية قطع أصابع المرأة، وإلى عدم إحاطتنا بملكات التشريع، والظن به لا يغني من الحق شيئاً.

فإن قلت: إن الحكم في القضايا الجزئية، والفتوى في الأحكام الكلية، كانا في عصر الحضور - غالباً - بنقل الرواية، ولازمه اتحاد باب القضاء والإفتاء والرواية حكماً، فإذا رجّح الشارع حكمَ أعدل الحاكمين وأفقههما كان لازمه ترجيح رواية أعدل الراويين، من جهة عدم مغايرة الحكم للرواية في الصدر الأول، فمرجّحات باب الحكومة هي مرجّحات باب الرواية أيضاً.

قلت: فصل الخصومة في الصدر الأوّل وإن كان بنقل الرواية عن المعصوم عليه السلام لا بالاستناد إلى الرواية - كما قيل - إلا أن هذا لا يقتضي وحدة البابين حكماً، لوضوح أن حيثية الحكومة وفصل الخصومة غير حيثية الرواية ونقل ألفاظ الإمام عليه السلام

عن إشكال، لقوة^(١) احتمال اختصاص الترجيح بها^(٢) بمورد الحكومة لرفع المنازعة وفصل الخصومة كما هو^(٣) موردهما^(٤). ولا وجه^(٥)

إلى الغير، فإنَّ منصب الحكومة منوط بالجعل، بخلاف الرواية، فإنَّه يكفي فيها أمانة الراوي في النقل وصدق حديثه. وحينئذٍ فاعتبار صفة في الناقل للرواية - بما هو حاكم وفاضل للنزاع - لا يقتضي اعتبارها فيه في مقام نقل الرواية إلى الغير وكونه محدثاً.

و عليه، فالحق ما أفاده المصنف من اختصاص الترجيح بالصفات بباب الحكومة. (١) تعليل لعدم خلو الإحتجاج بالمقبولة والمرفوعة - على وجوب الترجيح بالمرجّحات في مقام الفتوى - عن الإشكال، وقد مرَّ آنفاً توضيح التعليل بقولنا: «لا احتمال اختصاص الترجيح بتلك المزاي... إلخ».

(٢) أي: بالمزاي المنصوطة.

(٣) يعني: كما أنَّ مورد الحكومة هو مورد المقبولة والمرفوعة.

هذا في المقبولة ممَّا لا إشكال فيه، وأمَّا في المرفوعة فلم يثبت ورودها في الحكومة وفصل الخصومة، لأنَّ صدرها «يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان».

(٤) كذا في النسخ التي بأيدينا، والصواب على ما ذكرناه في الحاشية السابقة إفراد الضمير ليرجع إلى المقبولة.

(٥) الظاهر أنَّه إشارة إلى ضعف أول الوجهين، وهو كون المستند في التعدي إلقاء خصوصية المورد، بدعوى: إطلاق الأمر بالأخذ بالمزية، من غير فرق في ذلك بين الحكم والفتوى.

وحاصل وجه الضعف - كما تقدم آنفاً - توقف الإطلاق على عدم القدر المتيقن في مقام التخاطب، والمفروض وجوده وهو مسألة الحكومة، والإطلاق المترتب على

معه ^(١) للتعدي منه إلى غيره، كما لا يخفى.

ولا وجه ^(٢) لدعوى تنقيح المناط، مع ^(٣) ملاحظة أن رفع الخصومة بالحكومة في صورة تعارض الحكيم وتعارض ما استندا (*) إليه

مقدمات الحكمة لا يتحقق إلا بتمامية تلك المقدمات.

(١) أي: مع احتمال اختصاص الترجيح بالمزايا بباب الحكومة، لا وجه للتعدي عنه إلى غيره، أعني به مقام الفتوى كما هو المقصود هنا.

(٢) هذا إشارة إلى ضعف الوجه الثاني للتعدي عن الحكومة إلى مقام الفتوى، وهو تنقيح المناط الموجب للتعدي عن باب الحكومة إلى منطقة الفتوى.

(٣) هذا وجه منع تنقيح المناط، ومحصله: وجود الفرق بين المقامين المانع عن حصول العلم بالمناط، حيث إن رفع الخصومة في صورة تعارض الحكيم منوط بترجيح أحد الحكيمين على الآخر، إذ لا تنقطع الخصومة بالتخير، لإمكان أن يختار كل من المتخاصمين غير ما يختاره الآخر، وذلك يوجب بقاء المنازعة لا ارتفاعها.

وبالجملة: فالحاسم لمادة الخصومة هو الترجيح دون التخير. وهذا بخلاف الفتوى، فإنها لا تتوقف على الترجيح، إذ لا مانع من الإفتاء بأحد الخبرين تحييراً، كأن يُفتى بوجوب إحدى الصلاتين الظهر والجمعة تحييراً في عصر الغيبة.

(*) بلفظ التثنية كما في النسخة المطبوعة عن نسخة الأصل، وهو الصحيح، دون ما في سائر النسخ من الأفراد، وذلك لرجوعه إلى «الحكيم» لأنه بمنزلة أن يقال: «وتعارض ما استند الحكمان إليه». ولا فرق في لزوم تثنية «استندا» بين كون «الحكيمين» بفتح الحاء والكاف، وبضمّ الحاء وسكون الكاف، غاية الأمر أن «استندا» يكون على الأوّل معلوماً، وعلى الثاني مجهولاً، كما هو واضح.

من ^(١) الروايتين، لا يكاد ^(٢) يكون إلا بالترجيح ^(٣)، ولذا ^(٤) أمرَ عليه السلام بإرجاء الواقعة إلى لقائه عليه السلام في صورة تساويهما ^(٥) فيما ذُكر من المزايا، بخلاف مقام الفتوى ^(٦) (*)

والحاصل: أن هذا الفرق بين الحكم والفتوى مانع عن حصول العلم بوحدة المناط بينهما، حتى يتّحدا في لزوم الترجيح بالمرجّحات.
(١) بيان لـ «ما» الموصول، إذ المفروض كون منشأ تعارض الحكمين تعارض الروايتين.

(٢) خبرُ «أنّ» في قوله: «أنّ رفع الخصومة».

(٣) أي: في مقابل التخيير، فإنّه يؤدّي إلى بقاء النزاع.

(٤) يعني: ولأجل توقف فصل الخصومة على ترجيح أحد الخبرين - اللذين هما مستندا حكمي الحاكمين - لم يأمر الإمام عليه السلام بالتخيير، كما أمرَ به في المرفوعة بقوله: «إذن فتخيّر أحدهما» بل أمر عليه السلام بإرجاء الواقعة إلى لقائه عليه السلام في صورة تساوي الخبرين، فلو لم يكن فرقٌ بين الحكم والفتوى لم يأمر بالتوقف وتأخير الواقعة إلى زمان اللقاء.

وعليه، فلزوم الترجيح في المقبولة ثم التوقف عند تكافؤ المرجّحات، لا يعارض إطلاقات التخيير المتقدمة، فإنّ مورد المقبولة هو القضاء وفصل الخصومة الذي يتعيّن فيه الترجيح، أو التوقف المحدود إلى زمان ملاقة الإمام عليه السلام.

(٥) أي: تساوي الروايتين في المزايا.

(٦) يعني: بخلاف مقام الفتوى، فإنّه لا يتوقف على الترجيح كتوقف الحكومة عليه، لإمكان الأمر بالتخيير في مقام الفتوى دون الحكومة.

(*) أُورد عليه بأنّ الترجيح يكون في مقابل التخيير، والتخيير إنّما هو في

المسألة الأصولية بمعنى أخذ أحدهما حجةً وطريقاً إلى الواقع، والترجيح في المسألة الأصولية هو أخذ الراجح حجةً شرعيةً ومحزراً للواقع.

وعليه، لا يمكن الفرق بين باب الحكومة والفتوى، بل نفوذ حكم من وافق حكمه الراجح إنما هو لأجل موافقة فتواه له.

مضافاً إلى أن صدر الرواية سؤالاً وجواباً وإن كان في مورد الحكومة، إلا أن الظاهر من قوله عليه السلام: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا... هو أن الإمام عليه السلام صار يصدد بيان الوظيفة الكلية عند تعارض مطلق الأخبار "أ".

لكن يمكن أن يقال: إن الترجيح والتخير وإن كانا في المسألة الأصولية، والمخاطب بالتخير بين المتعارضين هو المخاطب بالترجيح بين المتفاضلين، إلا أن المدعى اختصاص هذا الترجيح - بناءً على لزوم الترجيح بالمزايا - بباب الحكومة، وعدم جريانه في مطلق الأخبار المتعارضة، بشهادة قوله عليه السلام بعد فرض تكافئهما في الصفات: « ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به الجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به... » فإنه عليه السلام رجح مستند الحاكم بكونه مشهوراً، ولم يقل عليه السلام: « ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا الجمع عليه بين أصحابك » حتى يستفاد منه حجية الشهرة ولزوم الترجيح بها في مطلق تعارض الأخبار.

ولا قرينة على إسقاط قوله عليه السلام: « في ذلك الذي حكما به » عن الموضوعية، ولا أقل من احتمال خصوصية باب القضاء ودخلها في الترجيح بالشهرة.

وعليه، فلو قيل بتقييد إطلاقات التخير، فاللازم الاقتصار على ترجيح الأخبار المتعارضة في موارد الترافع والحكومة، ولا موجب للتعدي إلى غيرها من أبواب العبادات ونحوها.

نعم، يشكل الاقتصار على باب الحكومة من جهة التعليقات الواردة في المقبولة،

و مجرداً^(١) مناسبة الترجيح لمقامها^(٢) أيضاً^(٣) لا يوجب^(٤)

(١) غرضه من هذه العبارة إبداء وجه آخر لإثبات وجوب الترجيح بالمرجّحات في مقام الفتوى كالحكومة، ومحصّله: أنّ الترجيح يناسب مقام الفتوى أيضاً، لتوقفها على المسألة الأصولية، وهي حجية أحد الخبرين المتعارضين، إذ من المعلوم ترتب حجيته الفعلية على الترجيح بتلك المزاي، فهذه المناسبة توجب اشتراك الحكومة والفتوى في الترجيح.

(٢) أي: مقام الفتوى.

(٣) يعني: كمناسبة الترجيح لمقام الحكومة.

(٤) خبر «و مجرد» ودفع للوجه المزبور، ومحصله: أنّ المدار في اعتبار الاستفادة من الخطابات هو الظهور العرفي، دون المناسبات الخارجية التي لا دخل لها في الظهورات، فإنّها لا عبرة بها في الاستظهار من الخطابات. وفي المقام لا توجب المناسبة المزبورة ظهور الرواية في وجوب الترجيح في المقامين، وبدون الظهور لا وجه للقول بالترجيح في مقام الفتوى (*).

كتعليل الأخذ بالمشهور «بأنّ الجمع عليه لا ريب فيه» وبقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «و إنّما الأمور ثلاثة أمر بين رشده فيتبع...» والأخذ بمخالف العامة «بأنّ الرشد في خلافهم»، وتعليل الأخذ بما وافق الكتاب في رواية السكوني «بأنّ على كلّ حق حقيقة وعلى كلّ صواب نوراً» لظهور هذه التعليلات - بل صراحتها - في عدم اختصاص الترجيح بموارد الترافع والحكومة، فالخبر غير المشهور في باب الصلاة والصوم ونحوهما يندرج في الأمر المشتبه أو في البين غيّه. وكذا الخبر المخالف للكتاب ليس صواباً، والموافق للعامة ليس فيه الرشاد. ومن المعلوم إباء هذا السنخ من التعبير عن التقييد بباب دون باب.

(*): هذا كلّه مضافاً إلى عدم اقتضاء المناسبة المزبورة لوجوب الترجيح في

ظهور الرواية^١ في وجوبه مطلقاً^٢ ولو في غير مورد الحكومة، كما لا يخفى.
و إن أبيت^٣ إلا عن ظهورهما في الترجيح في كلا المقامين،

(١) وهي المقبولة، وضمير « وجوبه » راجع إلى « الترجيح ».

(٢) بيان للإطلاق، والمراد بغير مورد الحكومة هو مقام الفتوى.

(٣) هذا إشارة إلى الوجه الرابع من الإشكالات المتعلقة بوجوب الترجيح، وحاصله: أن المقبولة والمرفوعة - بعد تسليم ظهورهما في وجوب الترجيح في مقام الفتوى، أمّا في المرفوعة فلكون موردها ذلك. وأمّا في المقبولة فلترتب الترجيحات فيها على الحكمين المستندين إلى الحديثين، فمنشأ الترجيح هو استنادهما إلى الحديثين، فلا يمكن التفكيك حينئذٍ بين الحكمين ومستنديهما في الترجيح - لا تصلحان أيضاً لتقييد إطلاقات التخيير في زمان الغيبة.

أمّا المرفوعة - التي موردها الترجيح في نفس الخبرين - فلما مرّ سابقاً من ضعف سندها.

وأمّا المقبولة، فلقصور دلالتها عن شمولها لزمان عدم التمكن من لقاء الإمام عليه السلام والسؤال عنه، لاختصاصها بزمان التمكن من لقائه عليه السلام، فالترجيح مختص بزمان الحضور، ومع التساوي في المرجّحات يجب التوقف وتأخير الواقعة إلى زمان اللقاء. وأمّا عصر الغيبة كزماننا، فلم ينهض دليل على وجوب الترجيح فيه وتقييد إطلاقات التخيير، فلا محيص عن الرجوع إليها، كالرجوع إليها في الشك في أصل التقييد، لمرجعية الإطلاق في الشك في أصل التقييد وزيادته.

المسألة الأصولية، لإمكان حجية أحد المتعارضين تحييراً، كما يدعيه القائلون باستحباب الترجيح، وعدم توقف حجته على الترجيح.

فلا مجال^(١) لتقييد إطلاقات التخيير في مثل زماننا مما لا يتمكن من لقاء الإمام عليه السلام بهما^(٢)، لقصور^(٣) المرفوعة سنداً، وقصور المقبولة دلالةً، لاختصاصها^(٤) بزمان التمكن من لقائه عليه السلام، ولذا^(٥) ما أرجع إلى التخيير بعد فقد الترجيح.

(١) جوابُ « وإن أبيت » ودفع لتوهم تقييد إطلاقات التخيير بالمقبولة والمرفوعة، وقد تقدّم توضيحه بقولنا: « لا تصلحان أيضاً لتقييد إطلاقات التخيير ... إلخ ».

(٢) أي: بالمقبولة والمرفوعة، وهو متعلق بـ « لتقييد ».

(٣) تعليل لقوله « فلا مجال » وقد تقدم منه هذا الإشكال أيضاً في أوائل « التحقيق » فهذا التعليل مستدرك.

(٤) أي: لا اختصاص المقبولة، وهذا تعليل لقصور المقبولة دلالةً.

وتقريب دلالتها على الاختصاص هو: أن قوله عليه السلام: « فأرجه حتى تلقى إمامك » كالصريح في التمكن من لقاء الإمام عليه السلام، فتدل المقبولة على الترجيح، وفي صورة التكافؤ على التوقف وتأخير الواقعة إلى زمان التمكن من السؤال، لأنّ المأمور بالترجيح هو المأمور بالتوقف أيضاً، وهو المتمكن من لقائه عليه السلام. ولا تدل المقبولة على الترجيح في زمان الغيبة حتى تقيّد بها إطلاقات التخيير.

و عليه، فيكون المتع في زمان الغيبة إطلاقات التخيير مطلقاً، سواء أكان المتعارضان متكافئين أم متفاضلين.

(٥) يعني: ولأجل اختصاص المقبولة - التي هي دليل الترجيح بالمرجّحات في الحديثين المتعارضين - بزمان التمكن من لقائه عليه السلام وأخذ الحكم منه، لم يحكم الإمام عليه السلام بالتخيير بعد تساوي الرويتين وفقد الترجيح، فالأمر بالتوقف وإرجاء الواقعة إلى زمان التمكن من تعلّم الحكم، وعدم حكمه عليه السلام بالتخيير، يشهد

مع^(١) أن تقييد الإطلاقات الواردة في مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين - بلا استفصالٍ عن كونهما متعادلين أو متفاضلين، مع ندرة كونهما متساويين جداً^(٢) - بعيداً^(٣) قطعاً،

باختصاص المقبولة - وما فيها من الترجيح - بزمان الحضور، فلا تقيّد المقبولة إطلاقاً أدلة التخيير إلا بزمان الحضور، فيبقى زمان الغيبة تحت إطلاقات التخيير، وإن كان المتعارضان متفاضلين.

(١) هذا خامس الإشكالات الواردة على وجوب الترجيح، وحاصله: دعوى أظهرية إطلاقات التخيير من المقبولة في وجوب الترجيح بالمرجّحات.

وجه الأظهرية: أن الأخذ بالمقبولة يوجب حمل أخبار التخيير على الفرد النادر، إذ يصير مورد أخبار التخيير بعد تقييدها بالمقبولة منحصراً في الخبرين المتعارضين المتكافئين من جميع الجهات، وهو نادر جداً، إذ الغالب تفاضلهما ولو من جهة واحدة. وحمل المطلق على الفرد النادر ركيك جداً، وخلاف ديدن أبناء المحاورة في محاوراتهم قطعاً.

وعليه، فإطلاقات التخيير آية عن التقييد، فلا بدّ من العمل بها، وحمل المقبولة على زمان التمكّن من السؤال والتعلم من الإمام عليه السلام، إن لم تكن ظاهرة في الاختصاص بذلك الزمان. أو حمل الأمر بالترجيح فيها على الاستحباب، أو جعل موردها خصوص الخصومة.

(٢) قيد لقلوه: «ندرة».

(٣) خبر «ان» وجه البعد: أنه عليه السلام في مقام بيان الوظيفة، لسبق السؤال أولاً، وتأيدته بترك الاستفصال مع غلبة تفاضلهما وندرة تساويهما ثانياً، فيحصل الاطمئنان - بل العلم - بإعادة الإطلاق من أخبار التخيير.

بحيث ^(١) لو لم يكن ظهورُ المقبولة في ذاك الاختصاص ^(٢) لَوَجَبَ ^(٣) حملها ^(٤) عليه أو على ما لا ينافيها ^(٥) من ^(٦) الحمل على الاستحباب (*) كما فعله بعض

(١) يعني: يكون بعدُ تقييد المقبولة لإطلاق التخيير بمثابة يُسقطها عن صلاحية التقييد، ويوجب قوة إطلاق التخيير التصرف في المقبولة بحملها على زمان الحضور، لو لم تكن بنفسها ظاهرةً فيه.

(٢) أي: الاختصاص بزمان التمكن من لقاء الإمام عليه السلام.

(٣) جواب «لو» يعني: لو لم تكن المقبولة ظاهرةً في زمان الحضور، لَوَجَبَ حملها على زمان الحضور، أو على ما لا ينافي إطلاق التخيير، كالحمل على الاستحباب، فالحكم هو التخيير، غاية الأمر أن الترجيح أفضل.

(٤) أي: حمل المقبولة على الاختصاص.

(٥) أي: لا ينافي الإطلاق.

(٦) بيان لـ «ما» الموصول، فإن الاستحباب لا ينافي الحكم بالتخيير الذي هو مقتضى إطلاق التخيير، كما مرّ آنفاً.

(*) قد يستشكل في الحمل على الاستحباب بأن المرجح إن كان دخيلاً في حجية ذيه وجب الأخذ به، إذ لا معنى لاستحباب الأخذ بالحجة. وإن لم يكن دخيلاً فيها، وكانت الحجة التخييرية أحدهما المخير، فلا وجه لاستحبابه أيضاً، لتساوي الخرين المتعارضين في المنجزية والمعدرية.

لكنه مندفع بأن الاستحباب ناشئ عن مصلحة زائدة على المصلحة المقتضية لنفس الحجية، اقتضت أفضلية الأخذ بذي المزية، من دون دخل المزية في حجيته، بل الحجية نشأت من اجتماع شرائطها فيه.

وبالجملة: فهذا الإشكال على حمل المقبولة على استحباب الترجيح غير وارد.

الأصحاب^(١). ويشهد به^(٢) الاختلاف الكثير بين ما دلّ على الترجيح من^(٣) الأخبار.

(١) كما عن العلامة المجلسي والسيد الصدر، قال الشيخ الأعظم: «ثم إنّه يظهر من السيد الصدر الشارح للوافية الرجوع في المتعارضين من الأخبار إلى التخيير والتوقف والاحتياط، وحمل أخبار الترجيح على الاستحباب، حيث قال ... وأنّ الترجيح هو الفضل والأولى»^(٤).

لكن السيد حمل جميع أخبار الترجيح على الاستحباب لا خصوص المقبولة. (٢) أي: بالحمل على الاستحباب. وهذا إشارة إلى سادس الإشكالات التي أوردوها على وجوب الترجيح، ومرجع هذا الإشكال إلى أظهرية أخبار التخيير، وضعف ما دلّ على وجوب الترجيح، الموجب لعدم صلاحيته لتقييد إطلاقات التخيير، وذلك لأنّ الترجيح بتلك المرجّحات لو كان واجباً وسبباً لتعيّن الحجية في واجدها، كان هذا الاختلاف الكثير كمّاً وكيفاً قادحاً - كما تقدّم سابقاً - في إثبات حجية ذبها، ضرورة أنّه يقع التعارض بسبب هذا الاختلاف بين نفس أخبار الترجيح.

ومع هذا التعارض الكاشف عن استحباب الترجيح لا تصلح لتقييد إطلاقات التخيير، فأصالة الإطلاق فيها سالمة وجارية بلا مانع، فالنتيجة هي التخيير.

(٣) بيان لـ «ما» الموصول، والمراد بالأخبار عموم الروايات الدالة على الترجيح، فهذا الإشكال لا يختص بالمقبولة والمرفوعة كما سيشير إليه.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل، وأمّا المقام الثاني الآتي، فهو ما يرجع إلى ما عدا المقبولة والمرفوعة من أخبار الترجيح.

«١» فرائد الأصول، ج ٤، ص ٥٥؛ شرح الوافية (مخطوط)، ص ٥٠٠، ونسبه العلامة الرشتي إلى المحدث المجلسي، شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص ٣٢٤

ومنه ^(١) قد انقذ حالاً

(١) هذا إشارة إلى المقام الثاني، أي: ومما ذكرناه في المقبولة والمرفوعة من إشكالاتهما - وكذا بعض الإشكالات الآخر كلزوم التقييد بالفرد النادر، وكون اختلاف المرجّحات كمّاً وكيفاً موجباً لضعف الدلالة على وجوب الترجيح المانع عن تقييد إطلاقات التخيير - قد ظهر حال سائر أخبار الترجيح غير المقبولة والمرفوعة. وتوضيح ما أفاده: أن الأخبار الواردة في المقام تشتمل على مضامين ستة، اثنان منها أجنبيان عن علاج تعارض الخبرين، وإثما يدلّان على شرط حجية الخبر مطلقاً، سواء أكان له معارض أم لا، وسيأتي نقل بعضها، وأربعة منها ترتبط بعلاج تعارض الحديثين.

فمنها: ما دلّ على الترجيح بالشهرة، كمرسل الإحتجاج، قال: «و روي عنهم عليهم السلام أنهم قالوا: إذا اختلف أحاديثنا عليكم فخذوا بما اجتمعت عليه شيعتنا، فإنّه لا ريب فيه» ^(١).

ومنها: ما دلّ على الترجيح بموافقة الكتاب والسنة، كخبر العيون عن الرضا عليه السلام: «فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتّبِعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله صلى الله عليه وآله» ^(٢).

ومنها: ما دلّ على الترجيح بموافقة الكتاب - من دون التعرض لموافقة السنة - ومخالفة العامة، كمصحّح عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: «قال الصادق عليه السلام:

«١» الإحتجاج، ج ٢، ص ١٠٩؛ وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٨٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي. الحديث: ٤٣

«٢» وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٨١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٢١

إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه»^(١).

ومنها: ما دلّ على الترجيح بمخالفة القوم خاصة، كخبر الحسن بن الجهم، قال: «قلت للعبد الصالح عليه السلام: هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلاّ التسليم لكم؟ فقال: لا والله لا يسعكم إلاّ التسليم لنا، فقلت: فيروى عن أبي عبد الله عليه السلام شيء ويروى عنه خلافه، فبأيّهما نأخذ؟ فقال: خذ بما خالف القوم، وما وافق القوم فاجتنبه»^(٢).

ومقصود المصنف عليه السلام من سائر أخبار الترجيح هذه الطوائف الأربع، فإنّها غير متفقة على الترجيح بمزية معيّنة، لدلالة الخبر الأوّل على الترجيح بالشهرة فقط، والخبر الثاني على الترجيح بموافقة الكتاب والسنة، والخبر الثالث على مرجّحية موافقة الكتاب ومخالفة العامة، والخبر الرابع على الترجيح بمخالفة العامة خاصة. ومن المعلوم أنّ النسبة بين الخبر الأوّل والثاني والرابع هو العموم من وجه، فتعارض في المجمع، وهو الخبر المشهور المخالف للكتاب والموافق للعامة، فمقتضى الخبر الأوّل الأخذ به، ومقتضى سائر الأخبار تقديم غيره عليه.

والنسبة بين الخبر الثاني والرابع مع الثالث العموم المطلق.

والحاصل: أن أخبار الترجيح لما كانت متعارضة، فمقتضى القاعدة سقوطها وعدم تقييد أخبار التخيير بها.

«١» وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٨٤، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٢٩

«٢» المصدر، ص ٨٥، الحديث: ٣١

سائر أخباره^(١) (*).

مع^(٢) أن في كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم

(١) أي: أخبار الترجيح.

(٢) هذا سابع إشكالات وجوب الترجيح، ومرجعه إلى أجنبية بعض ما عُدَّ من مرجّحات الخبرين المتعارضين - ومن مقبّلات إطلاقات التخيير - عن باب ترجيح أحد المتعارضين على الآخر.

توضيحه: أن مورد أخبار الترجيح هو الخبران الجامعان لشرائط الحجية، بحيث لو لم يكن بينهما تعارض لكان كل منهما حجةً فعلاً، فالمقتضي للحجية في كل منهما موجود، والتعارض مانع، فالمرجّح يوجب فعلية حجية ذيه، والأخبار العلاجية متكفّلة لمرجّح الحجة الفعلية.

فلو كان المرجّح مميّزاً للحجة عن اللاحجة - بمعنى كون المقتضي للحجية في أحدهما موجوداً دون الآخر - كان هذا خارجاً عن ترجيح الحجة على الحجة كما هو مورد البحث. والمفروض أن الخبر المخالف للكتاب ليس فيه مقتضي الحجية، لأن مخالفته للكتاب تشهد بعدم صدوره، ومن المعلوم أن إحراز صدوره - ولو تعبّداً - ممّا يتوقف عليه حجية الخبر، فالخبر غير الصادر ليس فيه اقتضاء الحجية حتى يُرجّح على غيره - أو غيره عليه - في الحجية الفعلية.

(*): الظاهر الاستغناء عن قوله: «و منه» إلى قوله: «أخباره» بقوله: «من الأخبار»

لورود أكثر إشكالات المقبولة والمرفوعة على ما عداها من الأخبار.

فالأولى أن يقال: «ويشهد به الاختلاف الكثير بين سائر ما دلّ على الترجيح

من الأخبار. مضافاً إلى ما فيها من أكثر الإشكالات المتقدمة».

من أخبار الباب ^١ نظراً ^٢، وجهه قوة احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه ^٣ غير حجة، بشهادة ^٤ ما ورد في آتة ^٥

وعليه، فعُدُّ الطائفة الآمرة بطرح الخبر المخالف للكتاب - والدالة على « آتة باطل وزخرف » ونحو ذلك من التعبيرات - من الأخبار العلاجية الدالة على الترجيح في تعارض الخبرين، لا يخلو من التَّنْظَر.

فمرجع هذا الإشكال إلى عدم كون موافقة الكتاب ومخالفته من المرجَّحات، وأجنيبتها عن باب الترجيح في الخبرين المتعارضين، وأتھما مميّزتان للحجة عن الألاحجة، ولا تصل النوبة حينئذٍ إلى البحث عن وجوب الترجيح واستحبابه وتقييد إطلاقات التخير، لما عرفت من أن عدم المخالفة للكتاب شرط حجية مطلق الأخبار الآحاد، سواء أكانت متعارضة أم لا، وليست من مرجَّحات باب التعارض.

(١) أي: باب تعارض الخبرين اللذين فيهما اقتضاء الحجية.

(٢) اسم « أن » وحاصل وجه التَّنْظَر ما تقدّم من عدم حجية الخبر المخالف للكتاب في نفسه وإن لم يكن له معارض، فيخرج عن باب تعارض الخبرين.
(٣) يعني: حتى مع عدم ابتلائه بالمعارض.

(٤) هذا شاهد على قوة الاحتمال المذكور، فإنّ التعبير بـ « الزخرف والباطل وأتة لم نقله » يكشف عن عدم المقتضي للحجية فيه، لأنّه يدل على نفي صدور الذي لا محيص عن إثباته - ولو تعبّداً - في حجية الخبر، إذ لا معنى لحجيته مع نفي صدوره، فهذه التعبيرات الكاشفة عن عدم صدور مميّزة للحجة عن الألاحجة، وأجنيبية عن ترجيح إحدى الحجّتين على الأخرى الذي هو المقصود في تعارض الخبرين.

(٥) هذا الضمير وضمير « نفسه » راجعان إلى « الخبر المخالف ».

زخرف^(١)، وباطل^(٢)، وليس بشيء^(٣)، أو أئته^(٤) لم نقله^(٥) أو أمر^(٦) بطرحه

(١) كما في معتبرة أيوب بن راشد عن أبي عبد الله عليه السلام. قال: «ما لا يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف»^(١).

(٢) كما في خبر الحسن بن الجهم عن العبد الصالح عليه السلام قال: «إذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله وأحاديثنا، فإن أشبهها فهو حق، وإن لم يشبهها فهو باطل»^(٢).

(٣) لم أظفر على رواية بمضمون «ما خالف كتاب الله فليس بشيء» أو ما يقرب منه.

نعم، في رواية الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام: «فليس منا».

وفي خبر آخر عنه عليه السلام: «وأمّا ما خالف كتاب الله فليس من حديثي»^(٣). ولا بدّ من مزيد التتبع.

(٤) معطوف على «أنه» في قوله: «أنه زخرف» والضمير إمّا للشأن وإمّا راجع إلى «الخبر المخالف».

(٥) كما في خبر هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «خطب النبي صلى الله عليه وآله بمنى، فقال: أيها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله»^(٤).

(٦) معطوف على «ورد» والمراد به «ما» الموصول الأخبار الواردة في حكم

(١) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٧٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ١٢

(٢) المصدر، ص ٨٩، الحديث: ٤٨

(٣) المصدر، ص ٧٩، الحديث: ١٥

(٤) «بحار الأنوار»، ج ٢، ص ٢٢٧، الحديث: ٥

على الجدار^(١). وكذا الخبر الموافق للقوم^(٢)،

الخبر المخالف للكتاب، فكأنه قيل: بشهادة الأخبار التي وردت في أن الخبر المخالف للكتاب زخرف... أو أمرت بطرحه على الجدار.

(٢) لم نثر على الرواية المشتملة على هذه الكلمة في جوامع الأخبار، لكن ظاهر تعبير بعض الأجلة - كأمين الإسلام في مقدمة تفسيره والشيخ في مقدمة التبيان وفي العدة - وجود خبر بهذا المضمون، فقال الشيخ: «و روي عنه عليه السلام أنه قال: إذا جاءكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فاقبلوه، وما خالفه فاضربوا به عرض الحائط»^(١).

وقال في العدة في مسألة تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد: «بل قد ورد عنهم عليهم السلام ما لا خلاف فيه من قولهم: إذا جاءكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله، فإن وافق كتاب الله فخذوه، وإن خالفه فردوه، أو: فاضربوا به عرض الحائط، على حسب اختلاف الألفاظ فيه...»^(٢).

(٣) غرضه: أن وزن الخبر الموافق للعامة ووزان الخبر المخالف للكتاب، في الخروج عن باب مرجحات أحد الخبرين المتعارضين، والاندراج في مميزات الحجة عن اللاحجة.

توضيحه: أن حجية الخبر كما تتوقف على أصل الصدور، كذلك تتوقف على جهة الصدور، وهي كونه صادراً لبيان الحكم الواقعي، لا لبيان غيره من تقية أو غيرها، ولا يحصل الاطمئنان - من الخبر الموافق لهم - بصدوره لبيان الحكم الواقعي إن لم يحصل الاطمئنان بخلافه، فبناءً العقلاء الذي هو دليل جهة الصدور - التي هي

(١) تفسير التبيان، ج ١، ص ٥؛ مجمع البيان، ج ١، ص ١٣

(٢) عدة الأصول، ج ١، ص ٣٥٠

ضرورة^(١) أن أصالة عدم صدوره تقيّةً - بملاحظة الخبر المخالف لهم، مع الوثوق بصدوره^(٢) لولا القطع به^(٣) - غير^(٤) جارية، للوثوق حينئذٍ^(٥) بصدوره كذلك^(٦).

شرط حجية الخبر - لا يشمل الخبر الموافق، فيخرجان عن باب تعارض الخبرين ويدخلان في تعارض الحجة والألحجة، لمغايرة ما هو شرط الحجية لما هو مرجح الحجية.

(١) تعليل لقوله: «و كذا الخبر الموافق للقوم» وحاصله: أن أصالة جهة الصدور - التي هي من الأصول العقلائية المحرزة لجهة الصدور - لا تجري في الخبر الموافق لهم، للوثوق بصدوره تقيّةً بملاحظة الخبر المخالف لهم، لما دلّ على كون مخالفتهم رشداً وموافقتهم ضلالة، ومع هذا الوثوق باختلال جهة الصدور كيف يجري الأصل العقلائي في الخبر الموافق حتى تحرز به هذه الجهة؟ وأنه صدر لبيان الحكم الواقعي.

(٢) هذا الضمير وضمير «صدوره» راجعان إلى «الخبر الموافق».

(٣) أي: بصدوره.

(٤) خبر «أن» و«للوثوق» متعلق بـ «غير جارية» وتعليل لعدم الجريان، وقد مرّ توضيحه بقولنا: «ان أصالة جهة الصدور... لا تجري في الخبر الموافق لهم... إلخ».

(٥) أي: حين القطع أو الوثوق بصدور الخبر المخالف للقوم.

(٦) أي: بصدور الموافق تقيّةً، حاصله: أن الوثوق أو القطع بصدور المخالف

- الناشئ من مخالفته لهم - يوجب الوثوق بصدور الخبر الموافق تقيّةً، لا لبيان الحكم الواقعي، ومع هذا الوثوق لا تجري فيه أصالة جهة الصدور، لعدم بناء العقلاء عليها

وكذا الصدور^(١) أو الظهور في الخبر المخالف للكتاب يكون موهوناً، بحيث لا يعمه أدلة اعتبار السند، ولا الظهور^(٢)، كما لا يخفى، فتكون^(٣) هذه الأخبار^(٤) في مقام تمييز الحجة عن الألاحجة، لا ترجيح^(٥) الحجة على الحجة،

مع الوثوق بخلافها.

(١) غرضه: أن الخبر المخالف للكتاب كالموافق للقوم فاقد لشرط الحجية سنداً وظهوراً، لأنّ التعبير عنه في الروايات بالزخرف والباطل يكشف عن عدم اقتضاء الحجية فيه، لا أنّه فاقد لما هو مرجّح الحجية، ومن المعلوم أنّ ما لا يصلح للحجية لا يشمله دليل صدوره من الروايات وبناء العقلاء، ولا دليل ظهوره وهو بناء العقلاء أيضاً، فلا يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه - مع الغض عن ابتلائه بالمعارض - حجةً حتى يندرج هو ومعارضه - أعني به الخبر الموافق للكتاب - في تعارض المحتجين، وتكون موافقة الكتاب مرجّحة للخبر الموافق له، بل هما مندرجان في تعارض الحجة مع الألاحجة، وموافقة الكتاب من مميّزات الحجة عن غيرها، لا من مرجّحات الحجة على الحجة.

(٢) يعني: فيكون الخبر المخالف فاقدًا لشرائط الحجية، لا لمرجّحات الحجة كما

هو المطلوب.

(٣) هذه نتيجة ما أفاده من الإشكال في كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار الباب، وقد مرّ أنّاً توضيح الإشكال الذي مرجعه إلى عدم حجية الخبر المخالف للكتاب والموافق للقوم في نفسه مع الغض عن المعارضة.

(٤) أي: أخبار موافقة الكتاب ومخالفة القوم.

(٥) معطوف على « تمييز » يعني: لا في مقام ترجيح الحجة على الحجة كما هو مورد البحث، فتكون تلك الأخبار أجنبيةً عمّا نحن فيه، فالتمسك بها لوجوب

فافهم^(١).

الترجيح في غير محله .

(١) لعلّه إشارة إلى ما احتمله بعضٌ من : أن إطلاقات التخيير مقيدة لا محالة بأخبار موافقة الكتاب ومخالفة العامة، وإن حُمِلتا على تمييز الحجة عن اللّاحجة، لا ترجيح الحجة على الحجة، ضرورة أنّه لا تخيير بين الحجة واللّاحجة، فإطلاقات التخيير مقيدة على كلِّ حال .

لكن فيه ما لا يخفى، حيث إنّ مورد أخبار التخيير « الخبران الجامعان لشرائط الحجة » بحيث لو لم يكن بينهما تعارض لكان كلاهما حجةً فعليةً، لا مطلق الخبرين وإن لم يكن أحدهما حجةً ذاتاً .

وعليه، فلا يصلح ما دلّ على الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة لتقييد إطلاقات التخيير، لمغايرة موردها لمورد الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة، كما عرف .

ويمكن أن يكون إشارة إلى : ما أفاده الماتن في آخر فصول هذا المقصد^(١) من كون موافقة الكتاب من مرجّحات الحجة على الحجة، لا من مميّزات الحجة عن اللّاحجة - كما بيّنا - بتقريب : أنّ موافقة الكتاب ومخالفته المذكورتين في الأخبار العلاجية كالمقبولة لا يراد بهما ما يراد بهما في الأخبار المتضمنة لكون مخالفة الكتاب زخرفاً وباطلاً ونحوهما، إذ المراد بالمخالف فيها هو المخالفة التباينية، لأنّها هي المساوقة للبطلان، دون المخالفة بالعموم والخصوص المطلق، لوضوح جواز تخصيص العام الكتابي وكذا تقييد مطلقه بالخبر الواحد، فإذا كان هناك خبران متعارضان

«١» منتهى الدراية، ج ١٠، ص ١٩٥

وإن أبيتَ عن ذلك^(١)، فلا محيص عن حملها - توفيقاً بينها وبين الإطلاقات - إمّا على ذلك^(٢)، أو على الاستحباب كما أشرنا إليه آنفاً^(٣)، هذا.

يكون أحدهما موافقاً لعامّ الكتاب والآخراً خاصّاً مخالفاً له، أمكن ترجيح الخبر الموافق لعامّه على المخالف له مخالفةً بالخصوص المطلق.

(١) يعني: وإن أبيتَ عن تسليم ظهور أخبار الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة في تمييز الحجة عن الألاحجة، والتزمتَ بكونها ظاهرةً في ترجيح إحدى الحجتين على الأخرى، فلا تصلح مع ذلك لتقييد إطلاقات التخيير، لتوقف تقييدها على أظهيرية مقيدتها. وقد تقدّم فيما يتعلق بالمقبولة والمرفوعة أظهيرية إطلاقات التخيير، وعدم صلاحيتهما لتقييدها.

و حيث تعذرّ الجمعُ الموضوعي - المقدمُ رتبةً على الجمع الحكمي - فلا بدّ حينئذٍ من الجمع بين إطلاقات التخيير وبين أخبار الترجيح، بحمل هذه إمّا على الاستحباب، وإمّا على كونها في مقام تمييز الحجة عن الألاحجة، فإطلاقات التخيير لا تتنلم.

ولا يخفى أن قوله: «و إن أبيت» يُعدّ وجهاً آخر لعدم تقييد إطلاقات التخيير في مقابل الوجوه السابقة، لكنه راجع إلى الأظهيرية المانعة عن التقييد، أو إلى استلزام التقييد حمل المطلق على الفرد النادر، لقلّة موارد تكافؤ الخبرين المتعارضين من جميع الجهات.

وكلاهما من الإشكالات المتقدّمة الواردة على تقييد إطلاقات التخيير.

(٢) أي: على تمييز الحجة عن الألاحجة.

؛ حيث قال فيما يتعلق بالمقبولة: «بحيث لو لم يكن ظهور المقبولة في ذلك الاختصاص لوجب حملها عليه، أو على ما لا ينافيها من الحمل على الاستحباب».

ثم إنّه لولا التوفيق بذلك ^(١) للزم التقييدُ أيضاً في أخبار المرجّحات، وهي ^(٢) آية عنه، كيف يمكن تقييد مثل « ما خالف قول ربنا لم أقله »

(١) أي: لولا التوفيق بحمل أخبار الترجيح على تمييز الحجة عن اللّاحجة، للزم التقييد في نفس أخبار الترجيح كلزومه في إطلاقات التخيير. و غرضه إيراد إشكال آخر على تقييد إطلاقات التخيير بأخبار الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة، كما عن المشهور.

تقريب الإشكال: أنّ التقييد المزبور مستلزم لتقييد نفس أخبار الترجيح أيضاً، حيث إنّ إطلاق مرجّحية مخالفة العامة مقيد بما إذا لم يكن الخبر الموافق لهم موافقاً للكتاب، أو لم يكن الخبران معاً مخالفين لهم، مع خلو أخبار الترجيح بمخالفة العامة عن هذا القيد.

و كذا مرجّحية موافقة الكتاب، فإنّه لا بدّ من تقييدها بما إذا لم يكن الخبرُ الموافق له موافقاً للعامة.

وكذا مرجّحية الشهرة، فلا بدّ من تقييدها بما إذا لم يكن المشهور مخالفاً للكتاب أو موافقاً للعامة.

و بالجملة: فلا بدّ من تقييد إطلاقات نفس أخبار المرجّحات ورفع الاختلاف بينها أولاً، حتى تصلح لتقييد إطلاقات التخيير ثانياً، والمفروض إباء أخبار المرجّحات عن التقييد، كما سيأتي.

(٢) الجملة حالية، يعني: والحال أنّ أخبار المرجّحات آية عن التقييد، كيف يمكن تقييد إطلاق مثل « ما خالف قول ربنا لم نقله، أو زخرف أو باطل »؟

وجه عدم إمكان التقييد: أنّ عنوان « الباطل » ونحوه يكون من العناوين التي هي علّة تامّة للقبح كالمعصية، فكيف يمكن أن يقال: « إنّ ما خالف قول ربنا باطل إلّا إذا كان مخالفاً للعامة، أو كان موافقاً للمشهور »؟ و حيث امتنع تقييد إطلاق مثل

أو « زخرف » أو « باطل » كما لا يخفى (*) ؟

فتلخص مما ذكرنا ^{١)} : أن إطلاقات التخيير محكّمة، وليس في الأخبار ^{٢)} ما يصلح لتقييدها ^{٣)} (***) .

« زخرف وباطل » تعينَ حملُه على تمييز الحجة عن الألاحجة .

١) من الإشكالات المتقدمة التي أوردتها على تقييد إطلاقات التخيير من أظهرية الإطلاقات من التقييد، ومن استلزام حمل التقييد حمل المطلقات على الفرد النادر، وغيرها .

٢) أي : أخبار الترجيح التي ادّعي تقييدها لإطلاقات التخيير .

٣) أي : لتقييد إطلاقات التخيير .

(*) لا يظن من أحدٍ أن يجعل الروايات المشتملة على هذه العناوين من أخبار الترجيح حتى يقال : بإبائها عن التقييد، إذ المراد بهذه المخالفة الموجبة لكون الخبر المخالف للكتاب زخرفاً وباطلاً هي المخالفة التباينية، لما تقدّم في أوّل مبحث التعادل والترجيح من أنّ المخالفة بالأعم والأخص المطلق ليست مخالفة عرفاً، لوجود الجمع العربي بين العام والخاص، والمطلق والمقيد .

وعليه، فالأخبار المشتملة على كون الخبر « باطلاً وزخرفاً » ونحو ذلك أجنبية عن أخبار المرجّحات حتى تحتاج إلى التقييد، ويستشكل فيه بإبائها عن التقييد، بل هذه الأخبار في مقام تمييز الحجة عن الألاحجة، كما سيأتي إن شاء الله تعالى .

(***) قد عرفت في توضيح المتن أنّ المرجّحات المنصوص عليها في الأخبار

العلاجية كثيرة :

فمنها : الترجيح بصفات الراوي، كما في المقبولة والمرفوعة، مع اختلافهما

في بعض الصفات .

ومنها : الترجيح بالشهرة، كما في الخبرين، مع اختلافهما في تقديمه على

الترجيح بالصفات وتأخيره عنه .

ومنها: الترجيح بموافقة الكتاب والسنة كما في المقبولة وغيرها .

ومنها: الترجيح بمخالفة العامة كما فيها أيضاً وفي غيرها .

ومنها: الترجيح بالأحدثية كما استظهره الصدوق عليه السلام من بعض الأخبار .

فينبغي النظر في مفاد هذه الطوائف المختلفة، وتحقيق ما أفاده المصنف عليه السلام من

حمل جملة منها على تمييز الحجة عن غيرها، أو حملها على الاستحباب، فالمهم الكلام

في المقبولة التي هي أجمع أخبار العلاج للمرجحات، ثم في بعض أخبار الترجيح،

فنقول وبه نستعين :

إنّ جهات البحث في المقبولة أربع، وهي السند، وفقه الحديث، والإشكالات

الواردة على الاستدلال بها، والمرجحات المنصوصة فيها وفي سائر الأخبار .

أما الجهة الأولى، فالظاهر اعتبار سند المقبولة إلاّ من ناحية عمر بن حنظلة، فقد

رواها ثقة الإسلام عليه السلام عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عيسى،

عن صفوان بن يحيى، عن داود بن الحصين، عن عمر بن حنظلة. ولا غمز في هذا

السند كما هو غير خفي على من له دراية بالرجال. وإّما الكلام في جهالة عمر بن

حنظلة، لعدم توثيقه في الأصول الرجالية .

والوجوه المعتمد عليها لإثبات وثاقته عند جمع - من الأخبار المادحة له المدرجة

للرجل في الثقات أو الحسان، ومن رواية أصحاب الإجماع كصفوان بن يحيى عنه،

ومن توثيق الشهيد الثاني إياه في الدراية والعلامة المجلسي في محكي الوجيزة، وقال في

المرآة: « موثق تلقاه الأصحاب بالقبول »^١ ونحوها - غير ظاهرة .

أما الأخبار المادحة، فلائها غير نقيّة سنداً، إمّا لعدم ثبوت وثاقة الراوي، كما

في رواية يزيد بن خليفة، وإّما لكون راويها عمر نفسه .

وأما توثيق الشهيد الثاني والعلامة المجلسي وغيرهما من المتأخرين عليهم السلام، فلا يجدي أيضاً، إذ المطلوب في الجرح والتعديل كسائر موارد الشهادات هو الإخبار عن الحسّ لا الخدس، ومن المعلوم عدم احتمال كون هذا التوثيق شهادةً حسّية، لبُعد العهد. مع أنّ المحكي عن الشهيد استناده إلى رواية يزيد بن خليفة عن الصادق عليه السلام: «إذن لا يكذب علينا» وهي قاصرة سنداً. ولوقيل بأنّ يزيد ممن روى عنه ابن أبي عمير بسند صحيح، فيشمله عموم توثيق رجال أصحاب الإجماع، ويثبت به كلام الإمام عليه السلام في شأن عمر بن حنظلة، قلنا لو تمّ ذلك لما كانت حاجة إلى رواية يزيد بن خليفة، لكونه تبعيداً للمسافة، إذ المفروض رواية صفوان بسند معتبر عن عمر، فيحكم بوثاقته بهذا الطريق لا برواية يزيد.

وأما رواية صفوان عن عمر بن حنظلة - مع كون صفوان بن يحيى من أصحاب الإجماع - فهي كسائر الوجوه قاصرة عن إثبات وثاقة الرجل. ولتوضيح الحال لا بأس بالتعرض لشطر من الكلام فيه، للانتفاع به في غير المقام أيضاً، فنقول وبه نستعين:

الأصل في هذا الإجماع ما في رجال الكشي في عنوان تسمية الفقهاء من أصحاب أبي إبراهيم وأبي الحسن الرضا عليهما السلام: «أجمع أصحابنا على تصحيح ما يصحّ عن هؤلاء وتصديقهم، وأقرّوا لهم بالفقه والعلم، وهم ستة نفر آخر دون الستة نفر الذين ذكرناهم في أصحاب أبي عبد الله عليه السلام، منهم يونس بن عبد الرحمن، و صفوان بن يحيى بياع السابري، ومحمّد بن أبي عمير، وعبد الله بن المغيرة، والحسن بن محبوب، وأحمد بن محمّد بن أبي نصر، وقال بعضهم مكان الحسن بن محبوب: الحسن بن علي بن فضال، وفضالة بن أيوب، وقال بعضهم مكان فضالة بن أيوب عثمان بن عيسى. وأفقه هؤلاء يونس بن عبد الرحمن و صفوان بن يحيى»^١.

١) رجال الكشي، ص ٤٦٦، طبع النجف الأشرف، ج ٢، ص ٨٣١، طبع مؤسسة آل البيت عليهم السلام

وينبغي النظر في تحقق هذا الإجماع، ثم في مفاد كلام الكشّي، ثم في حججته،
فهنا مباحث:

المبحث الأول: في ثبوت الإجماع المزبور وعدمه، والظاهر تحققه - مع الغض
عن اختلاف الأصحاب في مفاده - لما عرفت من نقل الكشّي له، واعتراف من تأخر
عنه به كالشيخ وابن شهر آشوب والعلامة وابن داود وغيرهم رضي الله عنهم. فالمستفاد من
كلام الشيخ تقريره له في موضعين:

أحدهما: ما حكاه السيد الأجل علي بن طائوس رضي الله عنه - في كتابه فرج المهموم -
لما أملاه الشيخ في المشهد الغروي على مشرفه أفضل الصلاة والسلام بقوله: «فإن هذه
الأخبار اختصرتها من كتاب الرجال لأبي عمرو ومحمد بن عمر بن عبد العزيز الكشّي،
واخترنا ما فيها»^١. فإنّ ظاهره - بل صريحه - كون كل ما في رجال الكشّي الموجود
بأيدينا مرضياً للشيخ ومختاراً له، فيكون الإجماع المدعى مقبولاً عنده أيضاً.

ثانيهما: ما أفاده في بحث الخبر الواحد من العدة بقوله: «فأما الأخبار إذا
تعارضت وتقابلت، فإنّه يحتاج في العمل ببعضها إلى الترجيح، والترجيح يكون
بأشياء... إلى أن قال: وإذا كان أحد الراويين مُسنداً والآخر مُرسلاً، نُظِر في حال
المرسل، فإن كان ممن يعلم أنّه لا يرسل إلا عن ثقة موثوق به، فلا ترجيح لخبر غيره
على خبره، ولأجل ذلك سوت الطائفة بين ما يرويه محمد بن أبي عمير وصفوان بن
يحيى وأحمد بن محمد بن أبي نصر وغيرهم من الثقات الذين عُرفوا بأنهم لا يروون
ولا يُرسلون إلا ممن يوثق به، وبين ما أسنده غيرهم، ولذلك عملوا بمسألهم إذا انفرد
عن رواية غيرهم... إلى أن قال:

فأما إذا انفردت المراسيل فيجوز العمل بما على الشرط الذي ذكرناه.

ودليلنا على ذلك الأدلة التي قدمناها على جواز العمل بأخبار الآحاد، فإنّ

«١» مستدرك الوسائل، ج ٢٥، (السابع من الخاتمة) ص ١٢؛ فرج المهموم، ص ٣٠

الطائفة كما عملت بالمسانيد، عملت بالمراسيل»^١.
 والظاهر أو المتيقن من قوله: «من الثقات الذين عُرفوا ...» هو أصحاب الإجماع المعهودون، ضرورة أن جميع ثقات الرواية ليسوا كذلك، لما نشأه من أن كثيراً منهم يروون عن غير الثقة كما يروون عن الثقة، فالتصنف من ثقات الرواة بهذه الصفة جمع خاص يمتازون عن غيرهم من الأجلاء بهذا الوصف أي بالاختصار على الرواية والأخذ من خصوص الثقة.

ولولا إرادة هذا المعنى كان مفاد كلامي الشيخ والكشي مختلفاً، لظهور الموصول في «ما يصح» في الرواية، فمعقد إجماع الكشي هو الحكم بصحة روايات هذه العدة بلا نظرٍ إلى خصوصية اقتصارهم على الرواية عن الثقات خاصة، إذ المنسوب إلى القدماء أعمية الخبر الصحيح مما كان رواه إمامين عدولاً ضابطين - وهو الصحيح باصطلاح المتأخرين - ومن الثقات غير الإماميين، ومن الضعفاء الذين اعتضدت رواياتهم بقرائن الصدق.

وهذا بخلاف كلام الشيخ، لصراحته في أن منشأ إجماع العصابة على العمل برواية هؤلاء الثقات هو اقتصارهم على الرواية عن الثقة، سواء في مسانيدهم ومراسيلهم.

كما أن بين العبارتين فرقا آخر، وهو: أن كلام الكشي غير ناظر إلى حال انفراد تلك العدة برواية عن المعصوم عليه السلام مسندة ومرسلة، وحال تعارض روايتهم برواية أخرى، وأنه على فرض المعارضة هل يقدم روايتهم على رواية غيرهم مطلقاً؟ أو بالتفصيل بين المسند والمرسل، أو يحكم بالتخير مثلاً، أو غير ذلك، فهذا من قبيل الأدلة الأولية على حجية أخبار هذه الجماعة بلا تكفل لحكم تعارضها مع أخبار غيرهم.

ولكن عبارة الشيخ صريحة في حكم الحالتين أي حال التعارض، وحال عدم وجود المعارض لأخبارهم. ولعله تَبَيَّنَ استفاد اندراج حكم القسمين في إطلاق إجماع الكشي.

وعلى كل، فكلام الشيخ أدلّ على المقصود - من الحكم باعتبار جميع روايات أصحاب الإجماع سواء المسانيد والمراسيل - من عبارة الكشي.

هذا بعض ما يدلّ على تقرير الإجماع، وتلقّي الأصحاب له بالقبول، وإن شئت الوقوف على كلمات ابن شهر آشوب والعلامة وابن داود وغيرهم، فراجع المستدرك، فإنّ المحدث النوري تَبَيَّنَ نقل جملة من عباراتهم^(١).

وبالجملة: فالمتتبع في كلماتهم يحصل له الاطمئنان بثبوت هذا الإجماع عندهم، فإنّهم نقلوا ذلك، وظاهر نقلهم من غير نكير هو تلقّيهم له بالقبول.

المبحث الثاني: في مفاد قوله: «تصحيح ما يصحّ عنه» ولهم في ذلك أقوال أربعة:

الأول: ما تُسبب إلى المشهور من أنّ المراد توصيف متن الحديث بالصحة،

إن صحّ سنده إلى أحد أصحاب الإجماع، قال المحقق الداماد تَبَيَّنَ في محكي الرّواشح:

«قد أورد أبو عمرو الكشي في كتابه - الذي هو أحد أصول إليها استناد الأصحاب

وعليها تعويلهم في رجال الحديث - جماعةً أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنهم

والإقرار لهم بالفقه والفضل والضبط والثقة وإن كانت روايتهم بإرسال، أو رفع، أو

عمّن يسمّونه وهو ليس بمعروف الحال، ولُمةٌ منهم في أنفسهم فاسدوا العقيدة غير

مستقيمي المذهب، ولكنهم من السفط والجلالة في مرتبة قصيا ... إلى أن قال:

وبالجملة: هؤلاء - على اعتبار الأقوال المختلفة في تعيينهم أحد وعشرون، بل

اثنان وعشرون رجلاً - ومراسيلهم ومرافيعهم ومقاطيعهم ومسانيدهم إلى من

يسمّونه من غير المعروفين معدودة عند الأصحاب رضوان الله عليهم من الصّحاح، من

غير اكتراث منهم لعدم صدق حدّ الصحيح - عليّ ما قد علمته - عليها»^(١).
 وظاهر قوله: «معدودة عند الأصحاب» هو إجماع الأصحاب عليّ هذا
 الاستظهار.

ونسب هذا إلى المشهور تارةً، وإلى الأكثر أخرى في عبارتي شارح
 الاستبصار^(٢) ومؤلف رسالة أبان^(٣)، فراجع المستدرك للوقوف عليهما.
 والحاصل: أنّ المراد بالموصول هو متن الحديث - أي المروي - الذي هو المعنى
 المفعولي للرواية، لا الإخبار الذي هو المعنى المصدرى لها.
 الثاني: ما اختاره جمع منهم المحقق الكاشاني وصاحب الرياض رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، من أنّ المراد
 هو الإجماع عليّ صدق هؤلاء، وعدم كذبهم في نقلهم، فالتصحيح يتعلّق بالرواية
 بمعناها المصدرى.

قال في الوافي - بعد نسبة المعنى الأوّل الذي اختاره المشهور إلى المتأخرين -
 ما لفظه: «و أنت خبير بأنّ العبارة ليست صريحةً في ذلك ولا ظاهرة، فإن ما يصحّ
 عنهم هو الرواية لا المروي، بل كما يحتمل ذلك يحتمل كونها كنايةً عن الإجماع عليّ
 عدالتهم وصدقهم، بخلاف غيرهم ممّن لم ينقل الإجماع عليّ عدالته»^(٤).
 ونقل أبو علي - في محكي رجاله - عن أستاذه السيد الأجل صاحب الرياض
 بعد إنكار المذهب المشهور: «بل المراد دعوى الإجماع عليّ صدق الجماعة، وصحة ما
 ترويه إذا لم يكن في السند من يتوقّف فيه، فإذا قال أحد الجماعة: حدّثني فلان،

(١) مستدرك الوسائل، ج ٢٥، ص ٣٣؛ الرواشيح السماوية، ص ٤٥ و ٤٧

(٢) مستدرك الوسائل، ج ٢٥، ص ٢٥، ولم أجد نسبه إلى المشهور في شرح الاستبصار،
 فراجع: استقصاء الاعتبار، ج ١، ص ٦٠

(٣) مستدرك الوسائل، ج ٢٥، ص ٣٤؛ الرسائل الرجالية للسيد الشفقي، ص ٥

(٤) الوافي، ج ١، المقدمة الثانية، ص ١٢ (المحرية) و ج ١، ص ٢٧ (الطبعة الحديثة)

يكون الإجماع منعقدًا على صدق دعواه، وإذا كان فلان ضعيفاً أو غير معروف لا يجديه ذلك نفعاً»^١.

وقال أبو علي في المقدمة الخامسة من رجاله: «و ادعى السيد الأستاذ دام ظلّه أنّه لم يعثر في الكتب الفقهية - من أول كتاب الطهارة إلى آخر كتاب الديّات - على عمل فقيه من فقهاءنا بخيرٍ ضعيفٍ محتجاً: بأنّ في سنده أحد الجماعة، وهو إليه صحيح»^٢. وسيأتي أنّ ما أفاده مؤيّدٌ متين في الجملة.

وعلى كلٍّ، فهذا القول يقابل ما ذهب إليه المشهور بتمام المقابلة، إذ عليه لا يكون رواية أصحاب الإجماع عن رجل ضعيف أو مجهول موجباً لاتّصاف خبره بالصحة، سواء أريد بها ما نُسب إلى القدماء من مساوقة الصحة للاعتبار والصدق، أم ما عليه المتأخرون من كون الخبر الصحيح هو الذي يرويه عدل إمامي ضابط.

الثالث: ما حُكي عن الفاضل الاسترآبادي في لبّ اللباب مدعياً عليه الإجماع من أنّ المراد هو الإجماع على كون هؤلاء ثقات^٣، وعن المحقق الشيخ محمّد في شرح الاستبصار بعد نقل القول المشهور: «وتوقف في هذا بعض قائلًا: إنّنا لا نفهم منه إلّا كونه ثقة»^٤.

الرابع: ما يظهر من جمع من أنّ المراد الإجماع على توثيق الجماعة الذين قيل في حقّهم ذلك، ومن يكون قبلهم من رجال السند، فتدل العبارة على توثيق طائفتين: إحداهما: نفس هؤلاء الذين هم أصحاب الإجماع. والثانية: الرجال الذين هم قبل هؤلاء إلى المعصوم عليه السلام.

١» مستدرک الوسائل، ج ٢٥، ص ٢٤؛ منتهى المقال، ج ١، ص ٥٥ - ٥٦، و لاحظ: رياض المسائل، ج ٥، ص ١٤٦

٢» منتهى المقال، ج ١، ص ٥٦

٣» مقباس الهداية، المطبوع مع تنقيح المقال، ج ٣، ص ٧١ (الحجرية)

٤» استقصاء الإعتبار، ج ١، ص ٦٠

وهذا الوجه هو صريح كلام الشيخ في العدة: «تمن عرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة». وقال به جمع من الأعيان، كالشهيد في مسألة بيع الثمرة من كتابه غاية المراد، قال - بعد ذكر حديث في سنده الحسن بن محبوب عن خالد بن جرير عن أبي الربيع الشامي - ما لفظه: «وقد قال الكشي: أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن الحسن بن محبوب. قلت: في هذا توثيق ما لأبي الربيع الشامي»^١.
وكالعلامة الطباطبائي في ترجمة زيد النرسي - الذي رواه عنه ابن أبي عمير - قال: «وحكى الكشي في رجاله إجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه والإقرار له بالفقه والعلم، ومقتضى ذلك صحة الأصل المذكور، لكونه مما قد صح عنه، بل توثيق روايه أيضاً، لكونه العلة في التصحيح غالباً، والاستناد إلى القرائن وإن كان ممكناً، إلا أنه بعيد في جميع روايات الأصل»^٢.

وكالمحدث النوري، حيث قال بعد تتبع في الأقوال: «فحصل من جميع ما ذكرناه: قوة القول بدلالة الإجماع المذكور على وثاقة الجماعة، ومن بعدهم إلى المعصوم مطابقة، بناء على ما حققنا في المقام الأول، أو التزاماً على مسلك المشهور»^٣.
وهذه الاستفادة في محلها - على تقدير تمامية الإجماع - خصوصاً بقريئة كلمة التصحيح قبل قول الكشي: «ما يصح عنه» إذ المراد به وثاقة رواة الأحاديث فيما بيننا وبين أصحاب الإجماع، فيقتضي السياق عدم التفكيك في معنى الصحة بين ما قبل الوصول وما بعده.

وعليه، فما عن فوائد الوحيد عنه «من نسبة هذا المعنى الرابع إلى توهم بعضي»^٤ لم يظهر له وجه.

«١» مستدرك الوسائل، ج ٢٥، ص ٣٧؛ غاية المراد، ج ٢، ص ٤١

«٢» مستدرك الوسائل، ج ٢٥، ص ٣٧

«٣» المصدر، ص ٥٨

«٤» المصدر، ص ٣٥؛ فوائد الوحيد، ص ٧

أما المعنى الأول، فهو قريب جداً، لظهور كلام الكشّي فيه، فعلى تقدير تمامية أصل الإجماع يتعيّن المصير إلى التعبد باعتبار روايات هذه الجماعة، كما أفاده المحقق الداماد وغيره.

وأما المعنى الثاني، فبرّدّه ما أفيد من: أنّه لو كان مرادهم ذلك لكان التعبير بالتصديق كافياً في إفادة وثاقة الجماعة في نقلهم وأمانتهم في إخبارهم، ولم تكن حاجة إلى قول الكشّي: «على تصحيح ما يصحّ عنهم» لأنّ التصحيح ظاهر في اتصاف المتز بالصحة، لأنّه المتصف بها وبالضعف والحسن، وغيرها من الأوصاف الطارئة على الخير باعتبار حالات رجال السند.

وأما المعنى الثالث، فبرّدّه أيضاً ما عن المحقق الشيخ محمد - وهو سبط الشهيد كما قيل - من قوله: «إنّ كون الرّجل ثقةً أمر مشترك، فلا وجه لاختصاص الإجماع بمؤلاء المذكورين، وحينئذٍ لا بدّ من بيان الوجه»^١.

وناقش فيه المحدث النوري بما حصّله: أنّ مراد القائل إن كان بيان معنى العبارة بحيث سيقت العبارة لحكايتها، فيبعد أن يراد بها أنّ الجماعة ثقات، لوضوح المغايرة بين «الثقات» وبين مدلول قولهم: «أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عن جماعة» وإن كان دالاً على الوثاقة بالتزام، لأنّ التصحيح من لوازم الوثوق، لكن التعبير عن الوثاقة بهذه الجملة أشبه شيء بالأكل من القفا، مع كون لفظ «الثقة» من الألفاظ الشائعة الواضحة المعاني.

وإن كان مراده إفادة العبارة وجود الوثاقة في الجماعة بالدلالة الالتزامية مع كون العبارة مسوقةً لبيان معنى آخر، فلا بأس به.

ولا يرد عليه حينئذٍ إيراد شارح الإستبصار، لأنّ العبارة - بناءً على هذا - سيقت لبيان وقوع الإجماع على تصحيح رواياتهم الذي يلزمه وجود الوثاقة فيهم،

وهذا المعنى مختص بهم، لا يشاركهم أحد فيه، إذ لم يقع الإجماع على نفس الوثيقة حتى يُسأل عن وجه الاختصاص مع وجود شركاء لهم في الوثيقة^(١).

لكن الإنصاف ورود إشكال شارح الإستبصار، لأنّ كلام القائل ظاهر في كون العبارة مسوقةً لبيان أنّهم ثقات، ولا تدل على غير ذلك. ومن المعلوم توجه إيراده عليه، لأنّ معنى العبارة مغاير لمعنى قوله: «ثقات» وجعل هذه الجملة حاكيةً عن معنى لفظ مفردٍ خارج عن طريقة أبناء المحاورة.

وأما المعنى الرابع - وهو الحكم بوثيقة الجماعة مع الوسائط - فهو صريح كلام الشيخ في العدة وظاهر إجماع الكشي أيضاً، وقد التزم به الشهيد والسيد بحر العلوم رحمتهما في رجاله، وهذا هو المتعين من بين الاحتمالات - على تقدير صحة أصل الإجماع - لا سائر الاحتمالات، حتى الأوّل الذي نسبته السيد الداماد إلى الأصحاب، لابتنائه على قبول روايات هذه العدة تعبدًا، لكن الظاهر عدم تعبدٍ في قبولها، وإنّما التعبد في الاعتماد على شهادة العصاة بانحصار روايات أصحاب الإجماع في الصحاح، وأنّ من يروي عنه هؤلاء هم من الثقات.

فإن قلت: إنّ دعوى الكشي إجماعَ العصاة على تصحيح ما يصحّ عن عدهٍ مخصوصة لا تكشف عن أنّهم لا يروون إلّا عن ثقةٍ موثوق به، لأنّ الصحة عند القدماء بمعنى الثبوت والاعتبار، سواء أكان منشؤه وثيقة رواة الخبر أم اعتضاده بقرائن الصدق، ولو كان راويه ضعيفاً.

وعليه، لا تنفع هذه الشهادة العامة بالنسبة إلى أمثال زماننا حيث اختفيت تلك القرائن، ولو كانت معلومة لم تنفع أيضاً بعد اختلاف الأنظار في مسألة حجية الخبر، وعدم قرينية بعض القرائن المعدودة عند القدماء على صحة الأخبار.

قلت: هذا الإشكال مبني على ما هو المشهور من أعمية الخبر الصحيح

باصطلاح القدماء منه باصطلاح المتأخرين، إذ عليه لا تجدي صحة الخبر عند أولئك لإثبات صحته عند المتأخرين الذين يعتبرون الوثوق المخبري في العمل بخبر الواحد. قال شيخنا البهائي في محكي مشرق الشمسين بعد تقسيم الحديث إلى الأقسام الأربعة المشهورة في اصطلاح المتأخرين - وهي الصحيح والموثق والحسن والضعيف - ما لفظه: «و هذا الاصطلاح لم يكن معروفاً بين قدمائنا، كما هو ظاهر لمن مارس كلامهم، بل المتعارف بينهم إطلاق الصحيح على ما اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه، أو اقترن بما يوجب الوثوق به والركون إليه، وذلك بأمرٍ: منها: وجوده في كثير من الأصول الأربعمائة

ومنها: تكرره في أصل أو أصليين منها فصاعداً بطرقٍ مختلفة وأسانيد معتبرة. ومنها: وجوده في أصلٍ معروف الانتساب إلى أحد الجماعة الذين أجمعوا على تصديقهم

ومنها: اندراجه في أحد الكتب التي عرضت على الأئمة صلوات الله عليهم، فأثنوا على مصنفها ... إلخ»^(١).

ونحوه كلام صاحب المعالم في مقدمة منتقى الجمان^(٢).

لكن أصل هذه الدعوى لا تخلو من تأمل، كما أفاده المحدث النوري في المقام، فإنه عليه السلام أتعب نفسه الشريفة بالتتبع في كلمات ثقة الإسلام والشيخ الصدوق وشيخ الطائفة وغيرهم، واستنتج بتبعه أمرين:

أحدهما: أن ما أشتهر من كون الصحيح باصطلاح القدماء أعمّ منه باصطلاح المتأخرين غير وجيه.

«١» مستدرک الوسائل، ج ٢١، ص ٤٨١ (الجزء الثالث من الخاتمة)؛ مشرق الشمسين، ص ٢٦٩ (ضمن الجبل المتين)

«٢» منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان، ج ١، ص ١٤ - ١٥

وثانيهما: أن الصحيح القدمائي إن كان أعم من خبر الإمامي العدل، فإتما يطلق عندهم على خبر الثقة غير الإمامي، أي: من كان عدلاً في مذهبه، ولا يطلق على الخبر الضعيف سنداً لمجرد الاعتضاد بالقرائن.

وقال - بعد نقل عبارة المنتقى والإشارة إلى كلام الشيخ البهائي المتقدم بيانه - ما لفظه: «ونحن نسأل هذا الشيخ وهذا المحقق عن مأخذ هذه النسبة ومدرك هذا القول، فإتما لم نجد في كلمات القدماء ما يدلّ على ذلك، بل هي على خلاف ما نسبه - أو من تبعهما - إليهم، بل وجدناهم يطلقون الصحيح غالباً على رواية الثقة وإن كان غير الإمامي».

ثم استدللّ على الأمرين المشار إليهما، وقال: «أمّا الأوّل، فقال الشيخ في العدة - وهو لسان القدماء ووجههم -: فصل في ذكر القرائن التي تدلّ على صحة أخبار الآحاد أو بطلانها أو ما يترجّح به الأخبار بعضها على بعض، وحكم المراسيل: القرائن التي تدلّ على صحة متضمّن الأخبار التي لا توجب العلم أربعة أشياء، وذكر العقل أي أصل الإباحة والحظر، والكتاب خصوصه أو عمومه أو دليله أو فحواه، والسنة المقطوع بها من جهة التواتر.

قال - أي الشيخ - ﷺ: فإنّ ما يتضمّنه خبر الواحد إذا وافقه مقطوعٌ على صحته أيضاً وجب العمل به، وإن لم يكن ذلك دليلاً على صحة نفس الخبر، لجواز أن يكون الخبر كذباً، وإن وافق السنة المقطوع بها.

ثم ذكر الإجماع، وقال: فإنه متى كان كذلك دلّ أيضاً على صحة متضمّنه، ولا يمكننا أيضاً أن نجعل إجماعهم دليلاً على نفس الخبر.

فهذه القرائن كلها تدلّ على صحة متضمّن أخبار الآحاد، ولا تدلّ على صحّتها أنفسها، لما بيّنا من جواز أن يكون الأخبار مصنوعة، وإن وافقت هذه الأدلة» انتهى كلام الشيخ في العدة.

ثم قال المحدث النوري: «انظر كيف صرّح في مواضع عديدة بأنّ موافقة هذه

الأدلة لا توجب الصحة في نفس الخبر، ولا يصير الخبر بها صحيحاً. وعلى هذا كافة الأصحاب، ومع ذلك كيف يجوز نسبة ذلك إليهم من غير اكتراث؟ ثم ترتيب الآثار عليها».

ثم تعرض لكلام الفاضل الكاظمي ... إلى أن قال: «و أما الثاني - وهو إطلاقهم الصحيح على خبر الثقة ولو من غير الإمامي كثيراً، وفي موارد لا يبعد بعد ملاحظتها دعوى الاطمئنان بانحصار مصطلحهم فيه، فينحصر الأعمية في دخول الموثق في الصحيح عندهم - فله شواهد ... إلى أن قال:

ومنها: ما في الفقيه: وأما خبر صلاة يوم غدیر خمّ، والثواب المذكور فيه، فإن شيخنا محمد بن الحسن رضي الله عنه كان لا يصحّحه، ويقول: إنّه من طريق محمد بن موسى الهمداني، وكان غير ثقة، وكلّما لم يصحّحه ذلك الشيخ قدس الله روحه ولم يحكم بصحّته من الأخبار فهو عندنا متروك غير صحيح.

ولا يخفى على المتأمل: أن المراد من الصحيح في أوّل الكلام ما كان تمام رواته ثقات، فيكون في آخره كذلك. مع أنّ غير الوثاقة تماماً عدّوه من أسباب الصحة - كالوجود في الأصل، والمعروض على الإمام عليه السلام، والموافقة - من الأمور المحسوسة غير المحتاجة إلى تبعيّة الآخر، والذي لا ضير في التبعية فيها معرفة الرجال وثاقبتهم وضبطهم وتبثّتهم، خصوصاً لمثل الناقد الخبير محمد بن الحسن بن الوليد الذي من سلم من طعنه فكأنّه مرضي الكل».

إلى أن قال المحدث النوري رحمته الله: «و منها ما في التهذيب في باب التيمم، في بحث المحتلم الخائف على نفسه من الغسل لشدة البرد، بعد إيراد حديث بسندين أولهما محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن جعفر بن بشير، عن عمّن رواه، عن أبي عبد الله عليه السلام. وثانيهما: سعد بن عبد الله، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن جعفر بن بشير، عن عبد الله بن سنان أو غيره عنه عليه السلام، قال: فأوّل ما فيه أنّه خير مرسل منقطع الإسناد، لأنّ جعفر بن بشير في الرواية الأولى قال: عمّن رواه،

وهذا مجهول يجب اطّراحه، وفي الرواية الثانية قال: عن عبد الله بن سنان أو غيره، فأورده وهو شاكٌّ فيه، وما يجري هذا الجرى لا يجب العمل به، ولو صحَّ الخبر على ما فيه لكان محمولاً... إلخ». إلى أن قال:

«ومنها: ما في الفهرست في ترجمة يونس بن عبد الرحمن - بعد ذكر الطرق إلى كتبه - وقال محمد بن علي بن الحسين: سمعت محمد بن الحسن بن الوليد رحمه الله يقول: كتب يونس بن عبد الرحمن - التي هي بالروايات - كلها صحيحة معتمد عليها، إلا ما ينفرد به محمد بن عيسى بن عبيد، ولم يروه غيره.

إلى ذلك من الموارد الصريحة في أن المناط في الصحة عندهم - أي القدماء - حالات نفس السند، من غير ملاحظة اقترانه بأمر خارجي.

ويوضحه ويدلُّ عليه: أن الشيخ ذكر الحجة من الخبر الواحد في كتاب العدة في مواضع، وليس فيه ذكر للخبر الضعيف المنجبر ضعفه بالقرائن الخارجية، فلو كان الضعيف المقترن بها داخلياً في صحيحهم لكان حجةً، ومعه كان عليه أن يذكره، مع أنه أهمله...».

هذا بعض ما استشهد به المحدث النوري من عبارتهم لإثبات مدّعا، فراجع المستدرك للوقوف على كلمات أخرى استفاد منها عدم إطلاق «الصحيح» عند القدماء على خبر غير الثقة^(١).

وبما أفاده عليه السلام يتضح أن تعبير الشيخ في العدة «مَنْ عُرِفُوا بِأَنَّهُمْ لَا يَرَوْنَ وَلَا يُرْسَلُونَ إِلَّا عَنْ ثِقَةٍ» وإن كان مغايراً بحسب ظهوره البدوي لإجماع الكشي على تصحيح روايات أصحاب الإجماع، إلا أن مفاديهما واخذ في الحقيقة، إذ أعمية الصحيح القدمائي من الصحيح عند المتأخرين إنما تكون لاندرج الخبر الموثق - باصطلاح المتأخرين - فيه.

وعليه، فالحجة عند الجميع واحد، وهو الخبر الذي رواه الثقة عن مثله، سواء أكانوا إماميين أم من سائر الفرق، مع تحرزهم عن الكذب في النقل. وقد تحصل ممّا ذكرناه في المبحث الثاني: أنّ عبارة الكشي ظاهرة بدوّاً في الاحتمال الأوّل أو الرابع، أي لا بدّ من الحكم بصحة روايات هذه العدة، إمّا تعبدّاً من جهة إجماع العصابة، وإمّا لكشفه عن أنّهم لا يروون ولا يرسلون إلّا عن ثقة، فيكون كلام الكشي والشيخ توثيقاً عاماً لجميع الرجال المجهولين الذين روى عنهم بعض أصحاب الإجماع، ولو تمّ هذا سلمت طائفة من الأخبار من الوهن في أسنادها. المبحث الثالث: في وجه حجّية هذا الإجماع.

لا يخفى أنّ المقرّر في الأصول حجّية الإجماع من جهة كشفه عن قول المعصوم عليه السلام، أو فعله، أو تقريره، وإلّا فلا عبرة بنفس اتفاق الفقهاء، بل حتّى إذا احتمل مدرّكته.

وأما في المقام، فإنّما أن يكون الوجه في اعتباره ما في مختلف العلامة في بحث الكفارة من كتاب الصوم من قوله: «لا يقال: لا يصح التمسك بهذا الحديث من حيث السند، فإنّ في طريقه أبان بن عثمان الأحمر، وكان ناووسياً. لأنّا نقول: إنّ أبان وإن كان ناووسياً، إلّا أنّه ثقة، وقال الكشي: إنّّه ممن أجمعت العصابة علىّ تصحيح ما يصحّ عنه، والإجماع حجة قاطعة، ونقله بخبر الواحد حجة»^١.

وإنّما أن يكون وجهه إفادته للظن، حيث إنّّه يوجب الظن بصدور روايات هذه العدة، والظن حجة في الرجال، لانسداد باب العلم فيه. وفي كليهما ما لا يخفى:

أما الأوّل، فلأنّ الإجماع - كما أفاده العلامة - منقول بخبر الواحد، ولا عبرة بتضافر نقله بعد انتهاء السلسلة إلى الكشي، إلّا أنّه قد تقرر عدم حجّية المنقول منه بخبر الواحد.

مضافاً إلى أن مفروض الكلام في حجية الإجماع هو الاتفاق على حكم شرعي لا موضوع خارجي، وهو وثاقة رجال السند. وعليه، فمناط الحجية فيه مفقود. وأما الثاني، فلأن الأصل فيه عدم الحجية، إذ لا دليل على حجية الظن في علم الرجال، وإنما يعول فيه على الوثوق والاطمئنان، لا على مجرد الظن، فإن حصل الوثوق من أقوال علماء الرجال كما يحصل ذلك من اتفاقهم على تعديل شخص أو جرحه فلا كلام، وإلا فلا نقول بحجية قولهم، والروايات الموثوق بصدورها تغنيها عن القول بحجية الظن في الرجال من باب الانسداد، إذ لا حاجة إليه مع كفاية تلك الروايات.

إلا أن يدعى حصول الوثوق بالصدور من هذا الإجماع كما التزم به المحدث النوري رحمته الله، فلا يقصر عن تزكية الرجالين لشخص، ولا فرق في التعديل بين توثيق رجل واحد أو بيت معين كآل أبي شعبة مثلاً، وبين التوثيق العام لكل من روى عنه أصحاب الإجماع.

وعلى هذا يسلم هذا الإجماع عن الإشكال العام في حجية الإجماع المنقول من عدم شمول أدلة حجية الخبر للخبر الحدسي، وذلك لأن الكشي يدعي اتفاق العصابة على صحة أحاديث هذه العدة، وهذا إخبار حسبي، كدعوى السيد ابن طائوس رحمته الله الإجماع على وثاقة إبراهيم بن هاشم، فإن هذا الإخبار لا يقلل عن توثيق النجاشي والشيخ، لأنه شهادة من السيد منضمة إلى شهادة سائر الأصحاب.

والحاصل: أن إجماع الكشي في رجاله، والشيخ في العدة سليم عن إشكال الإجماع المنقول، لكونه كسائر موارد إخبار الثقات حسناً بالموضوعات الخارجية. إلا أن الموهن لهذا الإجماع - بحيث يمنع عن الأخذ بظاهره من الحكم بوثاقة كل من وقع في طريق أصحاب الإجماع إلى المعصومين عليهم السلام - هو عدم إحرار ما قيل في حق هذه العدة من أنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة، بل أحرزت روايتهم عن

أشخاص صرّح علماء الرجال بضعفهم، كمفضّل بن صالح، وعمرو بن شمر، وأبي البختری، وغيرهم، كما رَووا عن الجاهيل أيضاً، ومع هذا العلم بالخلاف لا يبقى وثوق بالحكم بوثاقة كل مجهولٍ وقع في سند هذه الجماعة إلى المعصومين عليه السلام، بل لم نظفر في كتب الرجال باعتماد مؤلفيها - كالجاشي والشيخ - على هذا الإجماع، بأن يحكموا بوثاقة شخصٍ لمجرد كونه ممن روى عنه أحدُهم، فهنا دعاءٌ لا بدَّ من إثباتها في طيِّ مقامين.

الأوّل: ما يرجع إلى حكم مسانيد هذه العدة.

والثاني: ما يتعلّق بحكم مراسيلهم.

أمّا المقام الأوّل، فينبغي الإشارة أولاً إلى بعض موارد رواية هذه العدة عن الجاهيل ممن عنوهم الرجاليون بلا تزكية وتعديل، ثم إلى موارد روايتهم عن الضعفاء. أمّا صفوان بن يحيى، فقد روى عن جمعٍ لم يرد فيهم توثيق - حسب مراجعتنا لتراجهم - كجعفر بن محمد بن يحيى، والحسين بن أبي غندر، والحسين بن خالد الصيرفي، والحسين بن زرارة، والحكم بن أيمن (سوى أنّه من رجال كامل الزيارات) وخالد بن إسماعيل، وخزيمة بن يقطين، وخضر، وزكريا بن إدريس القمي، وزيد بن الجهم، وصباح الأزرق، وعبد الأعلى، وعبد الحميد بن سعد، وعبد الله بن الوليد الوصافي، وغيرهم.

كما روى هو وابنُ أبي عمير عن كليب الأسدي، ومحمد بن أبي حمزة، ومحمد بن الحكم.

وأمّا أحمد بن محمد بن أبي نصر، فقد روى عن إبراهيم بن شيبه، وأحمد بن المبارك، وإدريس ابن يزيد، وإسماعيل بن أبي حنيفة، وإسماعيل بن عمر، والحسن بن محمد الهاشمي، والحسين بن موسى الحنّاط، والحسين بن خالد، والحسين بن ميسر، وحماد بن يحيى، وخلّاذ بن عمارة، وعيسى الفراء، وفضيل سكرة، وفلان المصري، والقاسم مولى أبي أيوب، ومثني بن الوليد. كما روى هو وابنُ أبي عمير عن الحكم بن مسكين.

وأما ابن أبي عمير، فقد أشرنا إلى بعض موارد روايته عن الجاهيل ممن روى عنه صفوان أو أحمد بن محمد بن محمد بن أبي نصر. وإن شئت الوقوف على غيرهم، فراجع ترجمته في معجم رجال الحديث في باب محمد وابن أبي عمير^(١).

وأما رواية هذه العدة عن الذين نصّوا على ضعفهم، فقد روى أحمد^(٢) و صفوان^(٣) وابن أبي عمير^(٤) ويونس بن عبد الرحمن^(٥) عن علي بن أبي حمزة البطائي، بل روى ابن أبي عمير كتب البطائي كما في رجال النجاشي^(٦).

وقد نقل الكشي عن ابن مسعود عن علي بن الحسن بن فضال في شأن البطائي: «أته كذاب متهم»^(٧).

وقد روى خمسة من أصحاب الإجماع - وهم يونس بن عبد الرحمن والحسن بن محبوب وعثمان بن عيسى، وحماد بن عيسى، وعبد الله بن المغيرة^(٨) - عن عمرو بن شمر الذي ضعفه النجاشي^(٩).

وروى يونس^(١٠) وأحمد بن محمد بن أبي نصر^(١١) في موارد عديدة عن

«١» معجم رجال الحديث، ج ٤، ص ٢٨٧ و ج ٢٢، ص ١٠١ - ١٠٦ (طبع بيروت)

«٢» لاحظ: معجم رجال الحديث، ج ٢، ص ٢٣٧ و ٢٤٣

«٣» الكافي، ج ١، ص ١٠٤، الحديث الأول؛ معجم رجال الحديث، ج ٩، ص ١٣١

«٤» معجم رجال الحديث، ج ٢٢، ص ١٠٤

«٥» المصدر، ج ٢٠، ص ١٨٠

«٦» رجال النجاشي، ص ٢٤٩

«٧» رجال الكشي، ج ٢، ص ٧٠٥ و ٧٤٢ (طبع مؤسسة آل البيت^(ع))

«٨» مستدرک الوسائل، ج ٢٢، ص ١٩٤ - ١٩٥

«٩» رجال النجاشي، ص ٢٨٧

«١٠» تهذيب الأحكام، ج ١٠، ص ٤٠، الحديث: ١٤١

«١١» راجع معجم رجال الحديث، ج ١، ص ٦٧

المفضّل بن صالح الذي ضعّفه النجاشي^١.

وروى صفوان وابنُ أبي عمير عن يونس بن ظبيان الذي عبّر النجاشي عنه بأنّه «ضعيف جداً» على ما حكاه عنه في معجم رجال الحديث^٢.

وروى ابنُ أبي عمير عن علي بن حديد الذي ضعّفه الشيخ في كتابيه بقوله: «ضعيف جداً»^٣، وروى عن الحسين بن أحمد المنقري الذي ضعّفه النجاشي^٤.

وروى زرارة عن سالم بن أبي حفصة الذي تضافرت الروايات في ذمه وإضلاله^٥. مع أنّ زرارة أفقه أصحاب أبي عبد الله عليه السلام كما في عبارة الكشي.

وغير هذه ممّا يقف عليها المتتبع في روايات أصحاب الإجماع، ومعه كيف تتجه دعوى أنّ هؤلاء لا يروون إلّا عن ثقة موثوق به؟

وأما المقام الثاني - وهو مراسيل أصحاب الإجماع، وعدم اعتماد جمع من الأصحاب عليها، فكتيرة:

فمنها: ما رواه الشيخ عن محمد بن يعقوب بسنده عن ابن بكير عن رجلٍ: «قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: إنّي قلت لامرأتي...» وما رواه بطريقه عن ابن فضال عمّن أخيره، عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: لا يكون الظهار إلّا على مثل موضع الطلاق». ثم قال الشيخ: «أول ما في هذه الأخبار أنّ الخبرين منهما - وهما الأخيران مرسلان - والمراسيل لا يعترض بها على الأخبار المسندة...»^٦.

ومنها: ما رواه في التهذيب عن ابن فضال عن ابن بكير عن عبد الأعلى مولى

١) رجال النجاشي، ص ١٢٨

٢) لاحظ معجم رجال الحديث، ج ١، ص ٦٦ - ٦٧

٣) التهذيب، ج ٧، ص ١٠١، الحديث: ٤٣٥؛ الاستبصار، ج ٣، ص ٩٥، الحديث: ٣٢٥

٤) لاحظ معجم رجال الحديث، ج ١، ص ٦٧

٥) المصدر، ص ٦٩

٦) الاستبصار، ج ٣، ص ٢٦١، الحديث: ٩٣٥

آل سام ... ثم قال: «فأول ما فيه أنه موقوف غير مسند إلى أحدٍ من الأئمة عليهم السلام، وما كان هذا حكمه لا يعترض به الأخبار الكثيرة المسندة ...»^(١).

ومنها: ما رواه الشيخ في التهذيب والاستبصار عن محمد بن أبي عمير، عن بعض أصحابنا، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، ثم قال فيهما: «فأول ما فيه أنه مرسل، وما هذا سبيله لا يعارض به الأخبار المسندة»^(٢).

ومنها: ما رواه فيهما عن محمد بن علي بن محبوب، عن العباس، عن عبد الله بن المغيرة، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام. قال في التهذيب: «فهذا خير مرسل» وفي الاستبصار: «فأول ما في هذا الخبر أنه مرسل»^(٣).

هذه بعض عبارات الشيخ في اعتذاره عن طرح مراسيل أصحاب الإجماع، وتعليقه بقوله: «وما هذا سبيله لا يعارض به الأخبار المسندة» صريح في عدم صلاحية الرواية المرسلة للاعتماد عليها حتى إذا كان مرسلها أحد أصحاب الإجماع. وهل يبقى وثوق بتمامية ما اختاره هو من رجال الكشي، وما ادّعاه في العدة من أنّ هؤلاء لا يروون ولا يُرسلون إلاّ عن ثقة؟

وأما من تأخر عنه، فكلما هم مختلفة، فمنهم من حكم بصحة الخبر المسند الذي وقع في طريقه بعض هؤلاء، كما تقدم عن العلامة والشهيد والعلامة الطباطبائي عليهم السلام، وأما المرسل فلا.

ومنهم من لم يعتن بهذا الإجماع إمّا مطلقاً، أو في خصوص المرسلات. فمنهم المحقق في المعتمد، حيث قال: «ولو احتج بما رواه ابن أبي عمير عن بعض

(١) مستدرک الوسائل، ج ٢٥، ص ٤٤؛ تهذيب الأحكام، ج ٤، ص ٢٢٩، ذيل الحديث: ٦٧٤

(٢) معجم رجال الحديث، ج ١، ص ٦٤؛ تهذيب الأحكام، ج ٨، ص ٢٥٧، الحديث: ٩٣٢؛

الاستبصار، ج ٤، ص ٢٧، الحديث: ٨٧

(٣) تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٤١٥، الحديث: ١٣٠٩؛ الاستبصار، ج ١، ص ٧، الحديث: ٦

أصحابنا ... كان الجواب الطعن في السند، لمكان الإرسال.

ولو قال: مراسيل ابن أبي عمير يعمل بها الأصحاب، منعنا ذلك، لأنّ في رجاله من طعن الأصحاب فيه، وإذا أرسل، احتمل أن يكون الراوي أحدهم»^(١).

وهذه العبارة وإن كانت ناظرةً إلى عدم اعتنائه بمرسلات ابن أبي عمير، إلّا أنّ الاستفادة منه عدم ركونه إلى مطلق مسنده، لعدم كون جميع رجاله من الثقات، بل فيهم الضعفاء الذين طعن فيهم علماء الرجال. وبهذا تكون مراسلاته شبهةً موضوعية لعموم شهادة الشيخ من قوله: «لا يرسلون إلّا عن ثقة» لأنّه لما كانت مسنده بين صحيحة وضعيفة، فلا يمكن الحكم بصحة مراسلاته، لاحتمال أن يكون من أرسل عنه ضعيفاً، فيبقى تحت أصالة عدم الحجية، في غير ما عُلم بخروجه عنها.

وقال الشهيد في محكي الذكرى في مضمرة لزرارة - ومضمراته تبلغ ثمانية وسبعين مورداً كما في معجم رجال الحديث - «رواية زرارة موقوفة» وهذا كاشف عن عدم اعتماده على الإجماع مطلقاً حتى بالنسبة إلى المراسيل.

وقال الشهيد الثاني في الإشكال على الاستدلال بالمقبولة: «و الرواية نصّ في المطلوب، لكن قد عرفت ما في طريقها، فإنّ تمّ الاستدلالُ بها لانجبار ضعفها بالشهرة فهي العمدة، وإلّا فلا»^(٢). وهذا صريح في عدم اعتماده على الإجماع في الحكم بوثاقة كلّ من روى عنه هؤلاء.

نعم، قد يدعى اعتبار مراسلات ابن أبي عمير خاصّة، لقول النجاشي: «أصحابنا يسكنون إلى مراسيله»^(٣) فإنّ السكون هو العمل، والمراد به الحجية، بحيث يكون معقد الإجماع حجية مراسيلهم، والحجية حكم شرعيّ أصولي، فيكشف الاتفاق عن رضا الشارع بذلك، أو أنّه شهادة إجمالية بوثاقة كلّ من روى عنه ابن أبي عمير

(١) «المعتبر، ج ١، ص ١٦٥»

(٢) «مسالك الأفهام، ج ١٣، ص ٣٤٥»

(٣) «رجال النجاشي، ص ٣٢٦»

مرسلاً، وإن كان يُسند عن غير الثقة أيضاً.

لكنه ممنوع بما تقدم من المحقق وغيره من أنه لو كان جميع رجال ابن أبي عمير من الثقات - في رواياته المسندة - أمكن دعوى حجية مراسيله من جهة اقتضاره على الرواية عن الثقات، وحيث اتضح ضعف عدّة منهم لم يبقَ سبيل لإحراز وثاقة كلّ رجلٍ روى عنه ابن أبي عمير مرسلاً.

وقد تحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ الأخذ بظاهر إجماع الكشي والشيخ في حق أصحاب الإجماع غير متيسّر، لعدم عمل الشيخ ولا غيره بهذه الشهادة العامّة، لتصريحه بضعف علي بن حديد، وهو ممن روى عنه بعض أصحاب الإجماع، وبضعف المرسلات مهما كان مرسلها.

وحيث إنّ، فإنّما أن يتأمّل في أصل هذا الإجماع وردّ علمه إلى مدّعيه، وإما يخصّص بمقدار قيام الحجة على روايتهم عن الضعفاء وفي المراسيل أيضاً، ويؤخذ به في غيرها، فيعولّ عليه في توثيق المجاهيل الذين روى هذه العدة عنهم. وإما أن يؤخذ به في موارد انفرادهم بالرواية دون موارد التعارض.

والمتعيّن - بحسب الظاهر - هو الأوّل، ولا مجال للالتزام بالتخصيص، وذلك: **أما أولاً:** فلأنّ قول الكشي: «أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن جماعة» وقول الشيخ «ممن عرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلّا عن ثقة» آتيا عن التخصيص والتقييد، لوضوح كثرة ثقات الرواة وعدم انحصارهم في العدة المنعقد عليهم الإجماع، وإتّما المقصود ببيان فضيلة ومنقبة تختص بهم، ولا يشاركون فيها غيرهم، لأنّ غير هؤلاء كما رويوا عن الثقة كذلك رويوا عن غيره، فالعصابة التي سوت بين مراسيل هؤلاء وبين مسانيد غيرهم كأنّهم أخبروا عن قضية خارجية، وهي اقتضار هذه العدة الجليلة على الرواية عن الثقات خاصة، فإذا ثبت - باعتراف الشيخ وغيره - رواية هؤلاء عن الثقات والضعفاء كسائر الرواة، كشف ذلك عن عدم تحقق هذه الخصوصية فيهم.

و لعلّه لهذا ذهب صاحب الرياض وغيره إلى أنّ المفهوم من العبارة وثاقة نفس

هذه العدة، دون توثيق الوسائط، ولا التعبد بصحة روايتهم.

فإن قلت: لا وجه ل طرح هذه الشهادة الإجمالية كليةً لمجرد قيام الدليل على روايتهم عن الضعفاء أحياناً، بل لا بدّ من الأخذ بها وتخصيصها بموارد قيام الحجة على الخلاف، فإنها نظير التوثيق العام الذي استفاده بعض الأجلة من مقدمتي تفسير علي بن إبراهيم القمي و كامل الزيارات، حيث لا منافاة بينه وبين تخصيصه. بمَن ثبت ضعفه عند الأصحاب. وليس ذلك إلاّ لأنّ حمل العام على الخاص توفيق عرفي جرّت عليه سيرة العقلاء في محاوراتهم. وما أكثر العمومات - في الخطابات الشرعية - المخصّصة بقرائن منفصلة، حتّى قيل: ما من عام إلاّ وقد خصّ.

وعليه، فاللازم الأخذ بظاهر كلامي الكشي والشيخ، وتخصيصه بموارد ثبت فيها روايتهم عن الضعفاء، وبالمراسيل.

قلت: فرق بين المقام وبين العمومات الشرعية الصادرة من باب ضرب القانون، فإنّ طريقة التقنين جرت على بيان العام بنحو القضية الحقيقية - حتّى لو كان الموضوع معدوماً في ظرف التشريع - ثم بيان المخصّصات حسب الحاجة. وهذا الأمر لا يجري في المطلقات الواردة في جواب السائل عن وظيفته الفعلية المتبلى بها، ولذا التزم الفقهاء في موارد بالمعارضة بين المطلق والمقيد، مدّعين قوّة الإطلاق وإبائه عن التقييد.

والمقام من هذا القبيل، لما عرفت من أنّ إخبار العصابة بهذه الصفة لأصحاب الإجماع نشأ من تتبعهم في رواياتهم، والتّظر في تثبتهم في أمر الحديث، بحيث اختصوا بالرواية عن الثقات والإرسال عنهم، وهذه الشهادة تنخرم حتّى لو ظفرنا برواية واحدة لكل واحدٍ منهم رواها عن ضعيفٍ أو مجهول الحال، فإذا روى عن مجهولٍ لم يبقَ اطمئنان بوثاقته، لاحتمال كونه ضعيفاً واقعاً.

خصوصاً مع عدم اعتماد النجاشي والشيخ وغيرهما من أساطين علم الرّجال على هذا الإجماع، وعدم حكمهم - بنحو الكبرى الكلية - بوثاقة الرّجال الذين روى عنهم أصحاب الإجماع.

وأما النقص بتخصيص عموم شهادة كامل الزيارات والتفسير، فموقوف على استظهار التوثيق العام، وهو ممنوع أيضاً، لما تقرر من روايتهما عن الضعفاء والمجهولين أيضاً.

وأما ثانياً، فلأنه لو فرض منع قوة الظهور أو نصوصيته في الحصر وقابليته للتخصيص، فإنما يجوز ذلك في خروج أفراد قليلة، لا في التخصيص الكثير الموهن لاعتبار أصالة العموم عند العقلاء.

وتوضيحه: أن المناط في التخصيص المستهجن إما الكثرة النوعية وإما الفردية. فإن قلنا بالأول - كما ذهب إليه شيخنا الأعظم رحمته في قاعدة لا ضرر - فلزوم محذور تخصيص الأكثر واضح، لأن روايات هذه العدة بين مسندة ومرسلة، والمفروض خروج مراسلاتهم طراً عن دائرة الحجية، كما صرح به مدعي الإجماع - وهو الشيخ - وغيره كالمحقق والشهيد، وخروج جملة من مسانيدهم أيضاً، لما ثبت من وقوع الضعفاء المتهمين بالكذب والوضع في طرقهم إلى الأئمة المعصومين عليهم السلام، وقلة رواية بعضهم كزرارة ومحمد بن مسلم عن غير المعصوم مباشرة، فلم تنفعهما هذه الشهادة العامة لتصحيح الوساطة بينهما وبينه عليه السلام، والباقي تحت عموم «لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة» هو القليل بحسب النوع، أي: ما كان روايتهم عن المعصوم عليه السلام بواسطة، وكانت الرواة ثقات أو مجهولين.

وإن قلنا بالثاني توقّف ذلك على التتبع التام حتى يظهر أن مراسيلهم ومسانيدهم التي رووها عن الضعفاء تبلغ حدّاً يمنع التخصيص أو لا، لكن في ما ذكرناه أولاً من إباء نفس العبارة عن التخصيص كفاية.

ولعله لأجل هذا التخصيص الكثير عدل بعض الأجلة عن استظهار التوثيق العام من عبارتي علي بن إبراهيم وابن قولويه، والاقتصار على توثيق مشايخهم الذين روي عنهم بلا واسطة.

وبما ذكرناه ظهر الإشكال في الأخذ بآخر كلام الشيخ في العدة «من حجّة

روايات هذه العدة فيما إذا لم يكن معارض لها، سواء رووا مسنداً أم مرسلأً». وذلك لأنَّ مأخذ هذا الكلام - ظاهراً - هو كلام الكشي، حيث لا تعرّض فيه لحكم معارضة أخبار أصحاب الإجماع بروايات الآخرين، كما ذكرناه في أول البحث. وحيث عرفت تعدُّر الاعتماد عليه لم يختلف حكم افراد هذه العدة بالرواية - مسنداً أو مرسلأً - عن حكم تعارض روايتهم مع رواية غيرهم.

وأما احتمال عدول الشيخ عمأ ذهب إليه في كتابي الأخبار - من الحكم بضعف علي بن حديد وطرح المراسيل - إلى ما أفاده في العدة من قوله: «لا يروون ولا يرسلون إلآ عن ثقة ...» لأنَّه عنه ألف التهذيب والاستبصار قبل كتاب العدة كما يظهر من قوله في بحث الخبر الواحد: «وقد ذكرت ما ورد عنهم عليه السلام من الأحاديث المختلفة التي تختص بالفقه في كتابي المعروف بالإستبصار، وفي كتاب تهذيب الأحكام ما يزيد على خمسة آلاف حديث، وذكرت في أكثرها اختلاف الطائفة في العمل بها ... إلخ»^١.

وعليه، فتوثيقه العام في العدة ناسخ لما صنعه في الكتابين، فلا بدّ من الأخذ بشهادته في العدة من اعتبار جميع مسنداّهم ومرسلاّهم.

فممنوع، إذ الاستفادة من العبارة سبق تأليف التهذيب والاستبصار على تأليف كتاب العدة، ولا دلالة فيها على عدوله عمأ صنعه في الكتابين من ترجيح بعض الأخبار على بعض، فإنّ هذا الترجيح أو التخيير ممأ لا بدّ منه عند التعارض، ولا أدري كيف يتوهم من مجرد تأخر تأليف العدة عدوله عن مبناه المعمول به في كتابي الأخبار؟ ولو فرض عدوله عنه للزم التنبيه عليه في نفس الكتابين في كل موضع حكّم بطرح مراسيل أصحاب الإجماع، وعدم الاقتصار على دعوى إجماع الطائفة على التسوية بين مراسيل هؤلاء ومسانيد غيرهم.

هذا كله، مضافاً إلى أنّ من الأصحاب من يحكم بوثاقة الرّجل استناداً إلى أمورٍ قاصرة عندنا عن إثباتها، مثل كون الراوي شيخَ إجازة، أو وكلياً عن الإمام المعصوم عليه السلام، أو كونه من أصحاب الصادق عليه السلام إلا من ثبت ضعفه، أو كونه من رجال محمد بن أحمد بن يحيى ولم يستثن من رواياته، أو كونه كثير الرواية عن المعصوم عليه السلام، أو كونه صاحب أصلٍ أو كتاب، وغير ذلك بما تحقّق بعدم صلاحيته لإثبات الحُسن فضلاً عن الوثاقة.

فالنّتيجة: أنّ رواية صفوان عن عمر بن حنظلة لا تقتضي وثاقة عمر ولا حُسنه، والله تعالى هو العالم بحقائق الأمور.

وللإعتماد على عمر بن حنظلة وجه آخر أفاده في قاموس الرّجال - بعد نقل الأخبار المادحة - بقوله: «قلت: ومستند خيار الرؤية منحصر بروايته»^١.

والظاهر أنّ مقصوده هو رواية عمر بن حنظلة عن أبي عبد الله عليه السلام «في رجل اشترى أرضاً على أنها عشرة أجرة، فلما افترقا ومسح المشتري الأرض وجدها خمسة أجرة، فقال عليه السلام: إن شاء استرجع فضل ماله، وإن شاء ردّ البيع...»^٢.

لكن لم أظفر في هذه العجالة على مَنْ استدلّ بها على مشروعية خيار الرؤية، ولا في بيع الأراضي من الجواهر، بل استدلّ الشيخ وغيره بصحيح جميل بن درّاج وغيره^٣. فراجع المكاسب^٤.

هذا، مضافاً إلى: أنّه لو فرض استنادهم إلى رواية عمر بن حنظلة - بما أنّ المدرك منحصر فيها - لم ينفع ذلك للاعتماد على روايته هنا، فإنّ عمل الأصحاب وإن كان

«١» قاموس الرجال، ج ٨، ص ١٦٧، و العبارة في هذه الطبعة الأخيرة: «و مستند خيار تبعض الصفة منحصر بروايته»

«٢» وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٣٦١، الباب ١٤ من أبواب الخيار، الحديث الأول

«٣» المصدر، الباب ١٥، الحديث الأول وغيره

«٤» كتاب المكاسب، ج ٥، ص ٢٤٥٦ - ٢٤٦٦ (طبعة مجمع الفكر الاسلامي)

جابرأ لضعف السند، لكنه قاصر عن إثبات وثاقة رواها، لاحتمال ظفرهم بقريئة على صدورها فعولوا عليها.

وعليه، فعمل المشهور برواية ضعيفة - بعد إحراز استنادهم إليها - لا يكشف عن وثاقة رواها حتى يعتمد على سائر رواياتهم، بدعوى كون التوثيق العملي كالقولي، لما عرفت من أن فتوى المشهور على طبق رواية لازم أعم لوثاقة الراوي. والحاصل: أن الوجوه المستدل بها على اعتبار الرجل أو وثاقته لا تخلو من شيء. والمعتمد في قبول روايته في بيان مرجحات تعارض الخبرين والاستناد إليها هو توصيفها بالمقبولة، وتلقي أصحابها بالقبول، بل اقتصر الشهيد في الدراية للتمثيل بالمقبولة على هذه الرواية، قال عليه السلام في أقسام الحديث: «ثامن عشرها المقبول، وهو ما تلقوه بالقبول، والعمل بالمضمون من غير التفات إلى صحته وعدمها، كحديث عمر بن حنظلة في حال المتخاصمين»^١.

ونحوه عبارة الشهيد الثاني بالنسبة إلى المقبولة ورواية أبي خديجة، حيث قال: «وفي طريق الخبرين ضعف، لكنهما مشتهران بين الأصحاب، متفق على العمل بمضمونهما بينهم، فكان ذلك جابرأ للضعف عندهم»^٢.

وهذه الشهادة كافية لإثبات صغروية المقبولة لكبرى جبر ضعف السند بعمل الأصحاب، ومن المعلوم أن اعتماد جُلّ الأصحاب على رواية شخص - مع تفاوتهم في توثيق الرجال واختلاف مبانيهم فيه - يكشف بنحو الإنّ عن ظفرهم بقريئة على صدورها من المعصوم عليه السلام، وهو موجب للاطمئنان الشخصي بالصدور، والمختار في حجية الخبر الواحد هو الوثوق به، الأعم من الخيري والمخيري.

وهذا الوجه وإن كان قاصراً عن إثبات وثاقة عمر بن حنظلة، ولأجله

«١» البداية في الدراية، ص ٩٠

«٢» مسالك الأفهام، ج ١٣، ص ٣٣٥

لا يعامل مع سائر رواياته معاملة المقبولة، إلا أن المقصود حجية روايته في المقام من جهة العمل بمضمونها، وسيأتي عن المحقق الآشتياني رحمته استناد الفقهاء إليها في مسائل أربعة. هذا ما يتعلق بالجهة الأولى، وهي سند المقبولة.

وأما الجهة الثانية - وهي فقه المقبولة - فنقول في تقريره: إنها تشتمل على

فقرات:

الفقرة الأولى: قول عمر بن حنظلة: «منازعة في دين أو ميراث».

ظاهر المنازعة هو الترافع والخصومة، لا السؤال عن الفتوى.

ثم إن النزاع في الدين والميراث يتصور تارة: بنحو الشبهة الحكمية، كما إذا اختلفا في الضمان بأحد موجباته كالمقبوض بالعقد الفاسد، فإن كان موجباً للضمان كان المشتري ضامناً لما قبضه، ومديوناً للمالك ببدله. وإن لم يكن موجباً للضمان لم يكن المشتري ضامناً.

والنزاع في الميراث بنحو الشبهة الحكمية، كما إذا اختلف الوراث في مقدار الحبوة، وكما إذا اختلفوا في خروج منجزات المريض من الأصل أو الثلث، ومنشأ هذا الاختلاف هو اختلاف الروايات.

وأخرى: بنحو الشبهة الموضوعية، فالنزاع في الدين بنحو الشبهة الموضوعية كالاختلاف في أداء دين ثابت، وعدمه.

والنزاع في الإرث بنحو الشبهة الموضوعية، كما إذا ادّعى بعض الورثة - الذي كان ممنوعاً من الإرث بالكفر - إسلامه قبل القسمة، وأنكره سائر الورثة.

وعليه، فالنزاع في الدين والميراث وإن كان قابلاً لكل من الشبهة الحكمية والموضوعية، إلا أن ظاهر قول عمر بن حنظلة: «و كلاهما اختلفا في حديثكم» كون النزاع في الدين والميراث بنحو الشبهة الحكمية، وأن منشأه اختلاف الأحاديث، إذ لو كانت الشبهة موضوعيةً تعين الاستناد فيها إلى الأمانة المعتمدة فيها كالبيّنة، لا إلى الأحاديث.

الفقرة الثانية: قوله: «فتحاكم إلى السلطان».

ظاهر هذه الكلمة أنّ تحاكم المتنازعين - اللذين هما من الإمامية، بقرينة قوله: من أصحابنا - إلى سلطان الجور، كان في زمان عدم بسط يد الإمام المعصوم عليه السلام، فتخيّل المتنازعان جواز الرجوع إلى السلطان وقضاة المخالفين، فردّع الإمام عليه السلام عن الرجوع إليهم، لأنّ التحاكم إليهم تحاكم إلى الطاغوت، وأنّ المأخوذ بحكمه سُحت وإن كان حقاً ثابتاً.

و لعلّ الوجه فيه: أنّ أخذ المال مأمور بالاحتياط في الأموال، لكونه من الموارد الثلاثة التي انقلب الأصل فيها إلى الاحتياط، فأخذ المال بحكم السلطان مخالف لوجوب الاحتياط.

ولا يُنافي سُحتية المال المأخوذ بحكمه ما تقرّر في محله من «جواز الرجوع إلى الجائر إذا توقف إنقاذ الحق على الرجوع إليه» وذلك لعدم انحصار إنقاذ الحق في الرجوع إلى الجائر في مفروض هذه الرواية، لقول عمر بن حنظلة: «فإن كان كل رجلٍ يختار رجلاً من أصحابنا» الظاهر في عدم الاضطرار - الراجع للمحذور - إلى التراجع إلى الجائر، وإمكان حلّ النزاع بالمراجعة إلى رجلٍ من أصحابنا.

الفقرة الثالثة: قوله عليه السلام: «ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرماننا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً».

تدل هذه الجملة على أنّ منصب القضاء لهم عليهم السلام بالأصالة، وتوقف مشروعية قضاء غيرهم على النصب ولو بنحو العموم. و صدر هذه الجملة يدل على الموضوع أعني به من له أهلية القضاء وفصل الخصومة، وهو الراوي لحديثهم والناظر في حلالهم وحرمانهم والعارف بأحكامهم، ولا تنطبق هذه الأوصاف إلا على المجتهد الذي استنبط جملةً وافيةً من الأحكام من أدلتها المعهودة، وسيأتي في بحث الاجتهاد والتقليد إن شاء الله تعالى مزيد توضيح له، فانتظر.

الفقرة الرابعة: قوله عليه السلام: «فلم يقبل منه».

لا يخفى أنّ عدم القبول تارةً يكون لأجل الجحود وإنكار وجوب إنفاذ حكم الحاكم الجامع للشرائط، وأخرى يكون لعدم العمل على طبقه مع الاعتقاد بوجوب إنفاذه وآبائه، كبعض العصاة المعترف بوجوب الصلاة والصيام مع تركهما تكاسلاً. فإن كان عدم القبول للجحود، فهو كجحود سائر الأحكام الضرورية موجب للارتداد. وإن كان عدم القبول في مقام العمل - لا بحسب الاعتقاد - كان المراد بقوله عليه السلام: «على حدّ الشرك بالله» بعده عن رحمته تعالى.

والظاهر إرادة هذا المعنى. ولا ينافي عدم العمل إطلاق الاستخفاف عليه، لأنّ ترك إنفاذ الحكم نوعٌ استخفاف به.

ثمّ إنّه يستدل بهذه الفقرة على نفوذ حكم الحاكم الجامع للشرائط على كل أحدٍ حتى حاكم آخر، وانتقاض الفتوى بالحكم، كما إذا ترفع شخصان على بيع شيءٍ من المائعات - وقد لاقى عرق الجنب من الحرام مثلاً عند من يرى طهارته، فحكم الحاكم بطهارته وبصحّة بيعه، وكونه مملوكاً لمن يكون المائع عنده، وإن كان أحد المترافعين مجتهداً يرى نجاسة عرق الجنب من الحرام، أو كان مقلداً لمن يقول بنجاسته، فإنّ الحكم الكلي يبطل في خصوص الواقعة الجزئية التي وقع النزاع والخلاف في حكمها حتى أدي إلى الترفع.

الفقرة الخامسة: قول عمر بن حنظلة: «قلت: فإن كان كل رجل يختار رجلاً من أصحابنا ... إلى قوله عليه السلام: ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر».

ظاهر تقريره عليه السلام جواز اختيار كلّ واحد من المترافعين حكماً لحلّ الخصومة، وعدم اختصاص هذا الحق بالمذعّي، وفي صورة تعارض الحاكمين اللذين هما من أهل النظر والاستدلال رجّح الإمام عليه السلام حكم الحاكم الأعدل الأنفقه الأصدق في الحديث والأورع، ولم يحكم بنفوذ أسبق الحكمين زماناً. وهذه الجملة إحدى جهات البحث والإشكال، كما سيأتي.

الفقرة السادسة: قول عمر بن حنظلة: «فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحدٌ منهما على الآخر ... إلى قوله عليه السلام: ... وقع في المحرمات ...».

بعد أن رجّح الإمام عليه السلام حكمَ الأعدل الأفقه، سأل الراوي عن فرض استواء الحاكمين في الصفات، فأخذ عليه السلام في ترجيح أحد الحكّمين بالنظر في مستنديهما، وجعل المرجّح الأوّل شهرة الرواية بين الأصحاب، وعلّل الترجيح به بأمرين: أحدهما: كون الجمع عليه ممّا لا ريب فيه إمّا حقيقةً، وإمّا بالإضافة إلى غيره. و ثانيهما: كونه بيّن الرُّشد، وأنّ غيره إمّا مشتبه ينبغي رُدّه إلى الله ورسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وإمّا بيّن غيّه يجب الاجتناب عنه.

الفقرة السابعة: قوله عليه السلام: «و هلك من حيث لا يعلم».

المراد بهذه الهلكة هي العقوبة، ولازمه إيجاب الاحتياط، إذ الحرام الواقعي ما لم يجب الاحتياط فيه لا يوجب العقوبة عليه، فإنّ استحقاقها مترتب على العصيان، وهو متوقف على مخالفة التكليف المنجز بالحجة من العلم أو العلمي، ومع عدم وصول التكليف بالحجة إلى العبد يقبح على المولى العقاب عليه، لأنّه بلا بيان، فلا بدّ أن يكون تنجز التكليف بسبب إيجاب الاحتياط في الشبهات، سواء أكانت الشبهة ناشئة من فقد الحجة أم تعارضها أم إجمالها، فمقتضى هذه الجملة وجوب الاحتياط في تعارض الخبرين، لا التخيير ولا الترجيح.

وأما الجهة الثالثة - وهي المناقشة في الاستدلال بالمقبولة على ترجيح أحد الخبرين المتعارضين المتفاضلين - فقد قال فيها شيخنا الأعظم رحمته الله: «وهذه الرواية الشريفة وإن لم تخل عن الإشكال بل الإشكالات - من حيث ظهور صدرها في التحكيم لأجل فصل الخصومة وقطع المنازعة، فلا يناسبها التعدد، ولا غفلة أحد الحكّمين عن المعارض الواضح لمدرّك حكمه، ولا اجتهاد المترافعين وتحرّيهما في ترجيح مستند أحد الحكّمين على الآخر، ولا جواز الحكم من أحدهما بعد حكم الآخر، مع بعد فرض وقوعهما دفعةً، مع أنّ الظاهر حينئذٍ تساقطهما والحاجة إلى ثالث - ظاهرة بل صريحة في وجوب الترجيح بهذه المرجّحات بين المتعارضين، فإنّ تلك الإشكالات لا تدفع هذا

الظهور بل الصراحة»^١.

وزاد المصنف في الحاشية إشكالاً خامساً، وحكي عن السيد الصدر إيراداً سادساً.

أمّا ما أفاده المصنف عليه السلام فهو: أن الأمر في تعيين الحاكم واختياره إنّما هو بيد المدعي، فينفذ حكم من اختاره في الواقعة، لا حكم من اختاره المنكر وإن كان أفضل، مع أنّ مفروض الرواية تفويض الأمر إلى حاكمين^٢.

وأمّا ما حكي عن السيد الصدر، فهو: أن اللازم على من يسأل عن حكم المتعارضين أن يجيب بالترجيح بأحد المرجّحات، مع أنّ الراوي سأل مرّة عن حكمهما، فأجاب عليه السلام بالترجيح المتعلق بالسند، ثم فرض التساوي فيه، فأجاب بترجيح المشهور على الشاذ، فيشكل الأمر بأنّ الراوي إن فرض التساوي في الوجوه الأخر غير السند ثم فرض التساوي فيه أيضاً، كان الجواب التوقف أو التخيير ليس إلّا، دون الترجيح بالشهرة. وإن لم يفرض التساوي فيهما، كان الجواب العمل بما هو أقوى ظناً من الآخر، لا بما هو أصحّ سنداً منه، لأنّ صحة السند لا تفيد الظن مطلقاً، كما إذا كانت في مقابل الشهرة ومعلومات أحكام الإمامية.

وتفصّل السيد الصدر عنه وعن سائر الإيرادات بناء الترجيح على الاستحباب دون الوجوب^٣.

لكنّه كما ترى، فإنّه فرغ سلامة ظهور المقبولة في أصل الترجيح حتى تصل النوبة إلى إقامة القرينة الصارفة لظهور الأمر بالأخذ في الوجوب إلى الاستحباب، وأمّا مع فرض مخالفة بعض الفقرات للمشهور أو الجمع عليه، يوهن الأخذ بالظهور بالمرّة،

«١» فرائد الأصول، ج ٤، ص ٦٠

«٢» حاشية الرسائل، ص ٢٧٠

«٣» شرح الوافية (مخطوط) ونقله في بدائع الأفكار، ص ٤٣٥

قليل بوجوب الترجيح أم باستحبابه .

و كيف كان، فأورد المحقق الميرزا الرشتي على ما أفاده شيخنا الأعظم عليه السلام - من عدم قدح الإشكالات في دلالة المقبولة ظهوراً أو صراحةً على وجوب الترجيح - بأنه مع مخالفة بعض فقراهما لإجماع الإمامية وإعراضهم عنها، لا مجال للاستدلال بها، ولذا سلك عليه السلام طريقاً آخر للتفصّي عن الإشكالات، وقال ما محصله:

ينحسم ما عدا الإشكال الأوّل - أعني به تعدد الحاكم - بارتكاب أحد أمرين: الأوّل: إخراج الواقعة من المخالفة والمخالصة المتفكرة إلى القضاء بحملها على السؤال عن حكم المسائل الخلافية المتعلقة بالأموال، فيكون الحديث دليلاً على تشريع القضاء في الشبهات الحكمية، لا على ترجيح أحد الحكمين في واقعة جزئية على الآخر.

الثاني: تخصيص المأمور بالمرجّحات بالمتعهد، ولا يُبعد فيه في ذلك العصر. وترجيح الفتوى عند الاختلاف وإن كان بالأعلمية لا بسائر الصفات، لكنه لا يقدر في الاستدلال بالرواية، إذ الرواية والفتوى والحكومة كانت في العصر السابق متحدة المناط، لأنّ رواة ذلك العصر كانت روايتهم فتواهم وبالعكس. وكذا الحكومة، ولذلك تكون سائر المرجّحات دخيلةً في الفتوى أيضاً.

وأما إشكال تعدد الحاكم المدلول عليه بقوله: «فرضياً أن يكونا الناظرين...» فلا بدّ من تأويله، ولا يبعد أن يكون المراد «فرضياً أن يكون أحدهما ناظراً في أمرهما، فاتفق تعارض حكمهما أي فتواهما»^١.

وقريب منه ما أفاده المحقق الميرزا الآشتياني في الشرح، وفي كتاب القضاء،^٢، والمصنف في أحد وجهيه في الحاشية.

«١» بدائع الأفكار، ص ٤٣٥

«٢» بحر الفوائد، ج ٤، ص ٤٤، كتاب القضاء، ص ٤٧٨

لكن يشكل حمل صدر المقبولة على كون رجوع المترافعين بمجرد الاستفتاء واستعلام الحكم الشرعي الكلي، فإنّ عوامّ الشيعة في عصر الحضور وإن كان لهم الرجوع إلى الأئمة عليهم السلام لتحصيل العلم بالأحكام، وإلى الرواة الثقات، كما أرجعوا عليهم السلام جماعةً إلى أجلّة صحابتهم كزرارة ومحمد بن مسلم وأبي بصير وزكريا بن آدم ويونس وغيرهم. وهذه الإرجاعات تكون تارةً بلسان أخذ الرواية، وأخرى بلسان أخذ معالم الدين منهم، سواء أكان بنقل ألفاظ الرواية أم ببيان مضمونها أو تطبيق أصلي من الأصول المتلقاة منهم على المورد. إلا أنّ الكلام في إباء صدر المقبولة عن هذا الحمل، لظهور كلمة «الحكومة» - المتكررة فيها - في الحكومة المصطلحة وفصل النزاع، لا بمجرد الاستفتاء.

مضافاً إلى قرائن أخرى.

منها: قول السائل: «بينهما منازعة في دين أو ميراث» فإنّ المنازعة ظاهرة أولاً في كون الرجوع إلى القاضي والسلطان لحسم مادة التشاجر، لأنّ حكمه فاصل للنزاع نافذ عليهما، بحيث لا ينقطع النزاع بمجرد السؤال عن الحكم الكلي، لاحتمال بقاء المرافعة معه من جهة مخالفة أحد المتخاصمين لرأي الحاكم اجتهاداً أو تقليداً.

ومنها: أنّ تشديد النكير على الترافع إلى سلطان الجور والقاضي المنصوب من قبله لحلّ المرافعات بقوله عليه السلام: «مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاغُوتِ، وَمَا يَحْكُمُ بِهِ فَإِنَّمَا يَأْخُذُهُ سِحْتًا، وَإِنْ كَانَ ثَابِتًا، لِأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ الطَّاغُوتِ» يدلُّ على أنّ مقصود عمر بن حنظلة من الرجوع إلى قضاة الجور ليس مجرد الاستفتاء من جهة كون الشبهة حكميةً، بل غرضه فصل النزاع المنوط بإنشاء الحكم من قبل الحاكم ثم تنفيذه، وهو عليه السلام لعلمه بمرام السائل حرّم عليه الترافع إلى حكّامهم، وأرشدته إلى مَنْ يصلح الرجوع إليه بقوله: «يُنْظَرُ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا ...».

ومنها: أنّ الرجوع إلى رواية أحاديثهم لأخذ الحكم الكلي منهم لا يناسبه التعبير

بقوله ﷺ: «فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإتما بحكم الله استخف» بل المناسب له - كما ورد في بعض الأخبار الإرجاعية -: «لا يجوز لك أن ترده» أو «ما أدى فعني يؤدي» ونحوهما، كقوله: «لا عذر لأحد من شيعتنا التشكيك فيما يرويه عتاً ثقاتنا». ومن المسلم عدم توقف أخذ الرواية من الثقة على جعل الشارع، بل يكفي فيه الوثاقة والأمانة في النقل، بخلاف منصب القضاء المنوط بالنصب ولو بنحو العموم، هذا.

وقد اعترف المحقق الآشتياني رحمته بورود صدر المقبولة في الحكومة المصطلحة، ولأجله تمسك الفقهاء بها في كتاب القضاء في مسائل:

منها: حرمة الترافع إلى غير الفقيه الإمامي، إلا فيما توقف أخذ الحق على الرجوع إليه.

ومنها: كون المأخوذ بحكمه سحتاً، وإن كان الآخذ مُحَقَّقاً.

ومنها: حرمة الترافع إلى العامي، بل المتجري.

ومنها: لزوم تنفيذ حكم الحاكم وكون ردّه كفرًا. ومعها كيف يتجه حملها

على المراجعة إليهم لمجرد الاستفتاء؟

وأما تأويل قوله: «فرضيا أن يكونا الناظرين» إلى: أن يكون المراد «فرضيا أن يكون أحدهما ناظرًا» فهو وإن كان محتملاً، لكنه ينافيه قوله بعده: «فاختلفا في ما حكما» الظاهر في كون كليهما ناظرًا في الأمر لا واحد منهما. والإشكال في الترافع إلى حاكمين لا يقتضي هذا الحمل ما لم يكن شاهد عليه، كما هو واضح.

وعليه، فالحق ما أفاده شيخنا الأعظم من ظهور صدر المقبولة في التحكيم. وهذه الإشكالات لا توجب وهناً في الاستدلال بما على وجوب الترجيح، إذ لو سلم إعراض الأصحاب عنها، فإتما هو عن بعض جمل الرواية. وأما ما يتعلق بترجيح أحد الخبرين فلا إعراض عنها، وقد تقرّر في محله إمكان التفكيك في الحجية، وأن الرواية المشتمة على جمل إعرض الأصحاب عن بعضها ليست بأسوأ حالاً من العامين من

وجه، لبنائهم على حجية كل منهما في مورد الافتراق، وعدم حجيتهما في مورد الاجتماع، مع أن البناء على صدور بعض مدلولي العامين من وجه دون بعض أشد محذوراً من التفكيك بين فقرات رواية واحدة.

وقد أجاب المصنف رحمته في الحاشية عن الإشكالات المتقدمة في كلام الشيخ الأعظم بإخراج الترافع من باب المدعي والمنكر إلى صورة التداعي، فإنه كما يتجه به الرجوع إلى حاكمين - من جهة أن لكل منهما لكونه مدعياً تعيين الحاكم بنظره - كذلك تنحل به سائر الإشكالات.

قال رحمته: «أما التعدد، فلعدم تراضيهما على واحد، بل المفروض رفع كل أمره إلى واحد.

وأما غفلة الحَكَمين - مع أن لزومها ممنوع، لإمكان اطلاع كل على قدح في سند - فمثلها غير عزيز.

وأما تحريهما في سند الحكمين، فلا يبعد كل البعد، بعد عدم نفوذ أحد الحكمين من الحكمين على واحدٍ منهما، لعدم تمكين واحدٍ منهما الآخر في تعيين من اختاره من الحكمين.

وأما حكم أحدهما بعد الآخر، فلا ضير فيه أصلاً، حيث لم يكن حكم الأول نافذاً على من عليه، حيث لم يرضَ به، مع أنه يمكن هذا، لعدم الاطلاع على صدور الحكم من الآخر.

وأما تساقطهما فهو مطلقاً ممنوع، والمسلم منه إنما هو صورة تساوي الحكمين. وأما غيره هذه الصورة، فيمكن الاستناد إلى الرواية في جواز التحري والاجتهاد في حكم المسألة المتنازع في حكمها بالرجوع إلى ملاحظة صفات الحكمين أو صفات ما استندا إليه من الروایتين ...»^١.

والبوجه المذكورة في كلامه وإن لم تخلُ من قوّة، إلّا أنّ تنزيل المقبولة على صورة التداعي - حتى يثبت لكلّ منهما حق تعيين الحاكم - تأويلٌ فيها بلا موجب، فإنّه - مضافاً إلى ظهور «و كلاهما اختلفا في حديثكم» في كون الشبهة حكيمية لا موضوعية، إذ ليس اختلاف الأحاديث المأثورة عنهم عليهم السلام موجباً للتشاجر في الشبهة الموضوعية، بل الاختلاف فيها مستند إلى تعارض البيّنات والأمارات المعتمدة في تلك الشبهات - يكون إطلاق الأمر بتقديم حكم الأفقه بقوله عليه السلام: «الحكم ما حَكَمَ به أعدلهما وأفقههما...» الناشئ من ترك الاستفصال عن حال القضية المتنازع فيها من كونها من باب المدّعي والمنكّر أو التداعي محكّماً، ولا وجه لحملة على صورة التداعي خاصة، مع بُعده في نفسه في مثل الميراث، وإن جرى في الدين.

هذا، مضافاً إلى: أنّ صريح كلام عمر بن حنظلة رضاهما بالحاكمين، وهو لا يلتزم مع توجيه الرجوع إليهما بقوله: «فلعدم تراضيهما على واحد» وقوله: «بعد عدم نفوذ أحد الحكّمين من الحكّمين على واحدٍ منهما، لعدم تمكين واحدٍ منهما الآخر في تعيين من اختاره».

والظاهر جواز التمسك بالمقبولة، وعدم ورود الإشكالات المذكورة في عبارة الشيخ - أو بعضها - عليه، بلا حاجة إلى التفصي عنها تارةً بإرادة الرجوع إلى الحكّمين للاستفتاء، وأخرى بالحمل على باب التداعي.

وذلك أمّا الإشكال الأوّل - وهو تعدد الحاكم - ففيه: عدم اختصاص المخدور بالمقبولة، لوروده في خبري داود بن الحصين والتميري أيضاً، ففي الأوّل: «في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكمٍ وقع بينهما فيه اختلاف، فرضيا بالعدلين، واختلف العدلان بينهما... عن قول أيّهما يمضي الحكم؟ فقال عليه السلام: ينظر إلى أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما، فينفذ حكمه، ولا يلتفت إلى الآخر».

وفي الثاني: «فيتفقان على رجلين يكونان بينهما حكماً، فاختلفا فيما حكما...». ولا ريب في شمول إطلاق تنفيذ حكم الأفقه منهما لما إذا كان مسبقاً بحكم

الفقيه .

والعمدة في المقام هي أنّ أمر تعيين الحاكم بيد المدعي، لكونه مطالباً بحقه، وهذا لا ينافي رضاه بالترافع إلى حاكم آخر يرضى به المنكر أيضاً. وليس وجوب إنفاذ حكم الفقيه الجامع للشرائط مجعماً عليه، حتى عند تراضي الخصمين بالترافع إلى حاكمين، لتكون المقبولة معارضة بالإجماع.

قال في المستند: «إذا كان مجتهدان متساويان، فالرعية بالخيار فيهما في الترافع إليهما، لبطلان الترجيح بلا مرجح. ولو تفاوتتا في العلم، فهل يتعين الأعلم أم لا؟ قال في المسالك والمفاتيح: فيه قولان مبنيان على وجوب تقليد الأعلم وعدمه. قال في التحرير: يكون بالخيار للمدعي مع التعدد مطلقاً. ثم قال: ولو تراضيا بالفقيهين واختلف الفقيهان، نفذ حكم الأعلم الأزهد. وذهب جماعة إلى الأوّل، بل هو الأشهر كما في المسالك، وبعضهم نفى الخلاف عنه عندنا...».

إلى أن قال بعد التعرض لأدلة تقدم حكم الأعلم والجواب عنها: «و ظهر بما ذكرنا: أنّ الحق اختصاص ترجيح الأعلم بمورد النصوص، وهو ما إذا اختلف المترافعان أولاً في الاختيار كما في المقبولة، أو اتفقا على رجلين فاختلفا كما في الروايتين، كما هو ظاهر الفاضل في التحرير، وأنّ اللازم ترجيحه حينئذٍ أيضاً هو الأعلم والأعدل معاً...»^١.

وقال في الجواهر: «نعم، لو فرض أنّ المتخاصمين قد حكموا رجلين فصاعداً في أمرهم، فاختلف الحكم الصادر منهم في ذلك رجح بالمرجّحات المذكورة...»^٢.
والمقصود أنّ بطلان رأي المتأخر ليس إجماعياً حتى يكون الترجيح بالصفات ثم بمسند حكميهما مخالفاً للإجماع، و موهوناً بإعراض الأصحاب عنه.

«١» مستند الشيعة، ج ١٧، ص ٤٦

«٢» جواهر الكلام، ج ٤٠، ص ٤٦ و ٥٠

و أما الإشكال الثاني - وهو غفلة كل من الحاكمين عن المعارض الواضح لمدرک حکمه - ففيه: عدم استلزام تعارض حکمیتهما للغفلة عن المعارض الواضح، فإن الحديثين وإن كانا مشهورين كما صرح به السائل بعد الترجيح بالصفات، إلا أن عدم اعتناء كل من الحاكمين بما استند إليه الحاكم الآخر يمكن أن يكون للخلل في دلالة، أو في جهته، فإن مجرد شهرة الروائين رواية لا يوجب قطعياً دلالتهم و جهتهما.

و أما توجيه غفلة الحاكمين بما تقدّم في كلام المصنف - من إمكان قرح كل في سند الآخر، أو عدم كون الأخبار في عصر الصادقين عليه السلام مدونة في جوامع الأخبار كالكتب الأربعة التي بأيدينا، فتفق الغفلة عن المعارض حينئذٍ - فبنايه مورد المقبولة، حيث فرض الراوي شهرة الروائين، وموافقتهما للكتاب، ومخالفتهما للعامة، وميل قضاهم إلى إحداهما برهةً، وإلى الأخرى تارةً أخرى.

و أما الإشكال الثالث - وهو اجتهاد المترافعين وتحيّيهما في ترجيح مدرک الحكمين - فالظاهر عدم لزومه أصلاً، وذلك لأن عمر بن حنظلة - بعد فرض تساوي الحاكمين في الصفات - سأل عن صورة تعارض حکمیتهما لاختلاف مستنديهما، وأجاب عليه السلام بقوله: «ينظر إلى ...» وهذا ظاهر في بيان ضابطة كلية من أنه متى ترفع الخصمان إلى حاكمين واختلفا في الحكم، فاللزم النظر في مدرکيهما.

وليس المأمور بالنظر نفس المترافعين كي يشكل بأن تفويض التحري إليهما مخالف للإجماع، وذلك لأن «ينظر» مبني للمجهول، وليس مبنياً للفاعل كما كان في الأفعال المتقدمة، مثل «انظروا إلى، اختار رجلاً، فرضياً أن يكونا» ونحوها. ولا يبعد أن يكون عدولُه عليه السلام عن الفعل المبني للفاعل إلى المبني للمفعول للتنبه على أن التحقيق في مستند الحكمين وظيفة المجتهد القادر على النظر في مدرک الحكمين، وعلى ترجيح أحدهما على الآخر.

و أما الإشكال الرابع - وهو ندرة تقارن الحكمين زماناً، ولزوم تنفيذ الأسبق

منهما، لا الترجيح بالصفات والمستند - ففيه: أنه إن أمكن حمل الترجيح بالصفات على ما أفاده المحقق الآشثباني من «أن تعين الترجيح عند الاختلاف في كلى الواقعة أوجب الأخذ بالراجح في شخص الواقعة المختلف فيها، لا أن الرجوع الفعلي صار سبباً لذلك كما هو ظاهر»^(١) فهو، إذ الترجيح بالصفات يكون قاعدة عامة في كل موردٍ اختلف نظرُ الحاكمين فيه، وأنه لا عبرة بنظر المفضل عند مخالفته لرأي الفاضل، كما هو الحال في باب التقليد أيضاً. وهذا أجني عن صدور حكمين من الحاكمين خارجاً حتى يجب تنفيذ السابق، كي يشكل مع ما في المقبولة من الترجيح بصفات الحاكم أو بمرجحات الرواية.

وإن تعدّر هذا الحمل - بدعوى ظهور كلام السائل في علاج اختلاف الحكمين في مرافعة شخصية، لا السؤال عن حكم كلى الواقعة - فالإنصاف أن الإشكال الرابع لا يخلو من وجه، إذ مع كون الغالب تعاقب الحكمين زماناً، وندرة تقارنهما، يتعين تنفيذ حكم السابق، وإلغاء الألاحق، لا الترجيح بالصفات، لإطلاق أدلة حرمة نقض حكم الحاكم من الإجماع المنقول البالغ جد الاستفاضة، وقوله عليه السلام في المقبولة: «فارضوا به حكماً، فإتي قد جعلته حاكماً» وقوله: عليه السلام فيها: «إذا حكم بحكمننا فلم يقبل منه فبحكم الله استخفّ وعلينا ردّ» وغير ذلك مما استدل به على وجوب إنفاذ الحكم، وحرمة رده^(٢).

إلا أن يقال: باختصاص أدلة حرمة نقض الحكم بما إذا كان الحاكم واحداً - كما هو الغالب - أو توافقهما في الحكم إذا كان الترافع إلى اثنين، وعدم شمولها للمقام أعني به تراضي الخصمين بحاكمين.

أما الإجماع فمع تسليمه - والغض عما حكي عن العلامة عليه السلام من نفوذ قضاء

(١) كتاب القضاء، ص ٤٧٩

(٢) المصدر، ص ٥٥

الأعلم الأزهدي - لا إطلاق له لمورد تراضي الخصمين بحكمين، فالتيقن منه صدور الحكم عن حاكم واحد.

وأما قوله عليه السلام: «فإني قد جعلته حاكماً» فكذلك، لظهوره في نصب مَنْ له أهلية القضاء بنحو العموم، والضمير في «به، جعلته» راجع إلى «رجل» أو الموصول، والمقصود إرجاع المترافعين إلى رجل واحد. وليس ناظراً إلى بيان حكم تعدد الحاكمين واختلافهما، حتى يتمسك به على وجوب تنفيذ الحكم السابق، وإلغاء الألاحق.

وأما حكم صورة تعدد الحاكم واختلافهما في القضاء، فهو مذكور في الجملة الألاحقة له من الترجيح بالصفات، ومع احتفاف حرمة الرد بالترجيح بالصفات لا يبقى إطلاق في حكمه عليه السلام بوجود إنفاذ الحكم لصورة تراضي الخصمين بحاكمين.

وتما ذكرنا ظهر أجنبية الاستدلال بالهراج والمرج على حرمة نقض حكم الحاكم عن المقام، إذ مع تعيين الوظيفة - وهي تقديم أحد الحكمين بصفات الحاكم ووجوب تنفيذه - تنحسم مادة النزاع، ولا مجال لدعوى الهراج والمرج.

وقد تحصل من جميع ما ذكرناه أن الإشكالات التي أوردها شيخنا الأعظم على صدر المقبولة غير واردة عليها. ومع العجز عن التفصي عنها فهي - كما قال عليه السلام - غير قاذحة في الاستدلال بها على وجوب الترجيح.

وأما الجهة الرابعة: - وهي المرجحات المنصوطة في المقبولة - فهي الترجيح بالصفات، وبالشهرة، وبموافقة الكتاب، وبمخالفة العامة.

أما الترجيح بالصفات، فقد تقدم في توضيح المتن اختصاصه بباب الحكمين، وعدم شموله للراويين بما هما راويان لحديثين.

فالمهم التعرض لمرجحات أحد الخبرين على الآخر، كما صنعه الإمام عليه السلام بعد فرض السائل استواء الحاكمين في الصفات، وهي الشهرة، وبموافقة الكتاب، وبمخالفة

العامّة .

وقد يقال: بعدم ارتباط المقبولة بمرجّحات الخبرين، لأنّها في مقام بيان مرجّحات الحكمين دون مرجّحات الخبرين، وذيلها وهو «فإن كان الخبران عنكم مشهورين» وإن كان ظاهراً بدأً في السؤال عن الخبرين، وأجيب عن مرجّحاتهما . لكن وحدة السياق تقتضي كون مرجّحاتهما مرجّحات الحكم أيضاً، بمعنى كونها مرجّحات الخبرين من حيث كونهما مستنديين للحكم، لا من حيث خبريتهما .

نظير الأعدلية وغيرها من الصفات، فإنّها مرجّحات للشخص من حيث كونه حاكماً لا رايياً للحديث حتى تعدّ من مرجّحات الخبرين .

لكنه غير ظاهر، فإنّ وحدة السياق وإن اقتضت اختصاص المرجّحات بالخبرين المتعارضين في باب القضاء، إلّا أنّ التعليقات الواردة فيها تقتضي التعدي إلى مطلق الخبرين المتعارضين، سواء أكانا في دين أو ميراث أو نحوهما من الماليات، أم في أبواب العبادات مثلاً . كتعليل الأخذ بالمشهور بأمرين، وهما: كونه ممّا لا ريب فيه، وكونه بين الرشد .

وتعليل الأخذ بما خالف القوم بأنّ ما خالفهم فيه الرشد، أو «فإنّ الحق فيه» كما في خبر العيون .

وتعليل الأخذ بما وافق الكتاب في خبر السكّوني بـ «ان على كلّ حق حقيقةً وعلى كلّ صواب نوراً» .

ومن المعلوم أنّ عدم الريب في الخبر المجمع عليه لا يختص بباب القضاء، بل هو شأن الخبر المشهور في جميع الأبواب . كما أنّ التعليل بكون الرشد في خلافهم آب عن التقييد .

وعليه، فهذه التعليقات صالحة للتعدي من مورد السؤال في المقبولة إلى سائر موارد تعارض الخبرين .

إنّما الكلام في كون الشهرة من المرجّحات أو من مميّزات الحجّة عن غيرها ؟ قد يقال بالثاني، نظراً إلى أنّ المذكور في المقبولة هو الأخذ بالمجمع عليه، والمراد به

الخبر الذي أجمع الأصحاب على صدوره من المعصومين عليهم السلام، وذلك لتعليل الأخذ به بأمرين:

أحدهما: قوله عليه السلام: «فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه».

وثانيهما: تطبيق الأمر البينَّ رشده على الخبر المجمع عليه.

وعليه، يكون الخبر المعارض له ساقطاً عن الحجية، لما دلَّ على طرح الخبر المخالف للكتاب والسنة، فإنَّ المراد بالسنة هو مطلق الخبر المقطوع صدوره عن المعصوم عليه السلام، لا خصوص النبوي. ولا ينافي هذا فرض الراوي شهرةً كلتا الروايتين، فإنَّ الشهرة بمعنى الوضوح، ومنه قولهم: شهر فلان سيفه، فمعنى شهرتهما: أنَّهما قد رواهما جميع الأصحاب وعُلم صدورهما من المعصوم عليه السلام ^١.

والحاصل: أنَّ الخبر الشاذ المقابل للمشهور مقطوع العدم، أو موثوق بعدمه، فلا يعمه أدلة حجية الخبر.

لكن يمكن أن يقال: إنَّ كلمة «المجمع عليه» وإن كان ظاهراً في اتفاق الكل على رواية، ولذا استدلَّ بعضهم بها على حجية الإجماع على ما حكاه المجلسيان عليه السلام ^٢، وكذا «المشهور» الظاهر في الوضوح، ومقتضاهما كون الشهرة من مميزات الحججة عن غيرها. إلاَّ أنَّه يشكل الالتزام به في المقبولة، لقريظة فيها، وهي شمول إطلاق تقديم حكم الأعلم الأفقه الأصدق على غيره لما إذا كان مستند حكمه خيراً مشهوراً أم غير مشهور، ولو كان عدم اعتبار الخبر غير المشهور - الذي استند إليه الأفقه احتمالاً - قطعياً، لما صحَّ تنفيذ حكم الأفقه مطلقاً، بل كان اللازم التنبيه على مدرك حكمه، فهو عليه السلام كما أمر بالنظر في ما يفضل به أحدهما على الآخر من الصفات، فكذا كان من المناسب التنبيه على مستنديهما، بأن لا يكون أحدهما خيراً شاذاً في مقابل مستند الآخر، فعدم التنبيه عليه - مع بُعد الإهمال من هذه الجهة - كاشف عن صلاحية

«١» مصباح الأصول، ج ٣، ص ٤١٣

«٢» روضة المتقين، ج ٦، ص ٣١؛ مرآة العقول، ج ١، ص ٢٢٥

الخبر غير المشهور للاستناد إليه، وعدم كونه مقطوع البطلان. وعليه، فالمراد بالمشهور هو المستفيض من حيث النقل، لا من حيث العمل بمضمونه. وهذا المقدار لا يوجب الوثوق بعدم حجية الخبر الشاذ المقابل له، وذلك «لأن مفاد الأخبار الدالة على حجية خبر الثقة كفاية وثاقة الراوي في قبول خبره، من دون إناطته بالوثوق الفعلي بخبره، فلا يضرُّ عدمُ الوثوق الفعلي أو الظن بعدمه. كما أن بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة من حيث كونه لوخلي وطبعه مفيداً للظن بالصدور.

ولو سلّم أن الشهرة موجبة للقطع بصدور المشهور، فإنّما هو في الشهرة روايةً وعملاً، لا الأولى فقط.

وأما الوثوق الفعلي بصدوره، فلا يمنع عن الوثوق الفعلي بصدور ما يقابله، بل لا يمنع القطع بصدوره، عن القطع بصدور ما يقابله، ولذا فرض الراوي الشهرة في الخبرين. مع أن فرض القطع بالصدور أو الوثوق به في الطرفين يمنع عن أعمال مميّزات الصدور عن عدمه بموافقة الكتاب ومخالفة العامة»^١.

نعم، مقتضى ارتكازية العلة وهي «أنّ المجمع عليه لا ريب فيه» هو إرادة الشهرة الفتوائية والروائية معاً، لأنّ مجرد كثرة نقل الرواية في كتب الحديث - مع الإعراض عنها وعدم العمل بها - لا يناسب التعليل بعدم الريب فيه، بل فيه مع الإعراض كلّ الريب والخلل، فلا بدّ أن يراد بكون الخبر مشهوراً شهرته من حيث الفتوى أيضاً، فإنّ المناط في اعتبار الرواية استنادهم إليها في الفتوى، وعدم إعراض القدماء عنها، وإلا كان ذلك كاشفاً عن خللٍ في صدورها أو دلالتها أو جهتها. هذا بعض الكلام في مرجّحية الشهرة.

وأما موافقة الكتاب ومخالفة العامة، فهما - كما سيظهر إن شاء الله تعالى - مرجّحان طويلان، وقد حكم عليه بتقدم حكم الحاكم المستند إلى خبرٍ موافقٍ للكتاب

و مخالفٍ للقوم، و حيث إنَّ الترجيح بهما واقع بعد فرض الراوي شهرةً كلا الخبرين، فالتعدي منهما إلى مطلق الخبرين المتعارضين حتى الآحاد يتوقف على إلقاء خصوصية المورد.

لكن يسهل الأمر من جهة احتمال النصوص على هذين المرجحين بنحو الانفراد والانضمام، و لتوضيحه نقول:

إنَّ الأخبار المشتملة على تقديم الخبر الموافق للكتاب على طائفتين:

الأولى: ما ورد لتمييز الحق عن الباطل، كالأخبار المتقدمة في (ص ٥٦٥) مما اشتمل على أن «المخالف للقرآن زخرف و باطل» ونحوهما، فإنَّ المخالفة بقولٍ مطلقٍ يراد بها التباينة. و هذا المعنى لا تعلق له بباب ترجيح أحد المتعارضين على الآخر، بل الخبر لو كان بلا معارض لوجب طرحه إذا كان مخالفاً للكتاب.

هذا، بناءً على الغرض عما استظهره المصنف من هذه الأخبار في تخصيص عموم الكتاب بالخبر الواحد، ثم أمر بالفهم فيه من إرادة المخالفة ثبوتاً لا إثباتاً، حيث قال: «مع قوة احتمال أن يكون المراد أنهم عليهم السلام لا يقولان بغير ما هو قول الله تعالى واقعاً، وإن كان على خلافه ظاهراً، شرحاً لمرامه و بياناً لمراده من كلامه تعالى، فافهم»^١.

لما في هذا الحمل من الإحالة على المجهول، مع أن موافقة الكتاب جعلت معياراً لصدق الخبر بعد عرضه على الكتاب، و مخالفته مناطاً لكذبه، و أن الذي جاء به أولى به، فلا بد أن تكون العبرة بظاهر الكتاب، فإنه القابل للعرض عليه، دون ما يخالف واقعاً ما هو المراد الواقعي من الكتاب، إذ لا علم بهذا المراد الواقعي حتى تعرض الأخبار عليه.

الثانية: ما ورد في باب ترجيح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر، من الأمر

بأخذ ما يوافق الكتاب وطرح ما يخالفه، كمصحح عبد الرحمن وغيره مما تقدم في (ص ٥٦١)، فإنّ الظاهر من هذه الطائفة كون موردها الخبرين المفروض اعتبارهما لولا التعارض، خصوصاً ما اشتمل منها علىٰ كونهما خبري ثقتين، فهذه الطائفة تعدّ من الموجّحات، ويكون المراد بمرجحية الموافقة موافقة أحد الخبرين لظاهر الكتاب، وهذا يلتزم مع فرض موافقة الخبرين له في مورد الترجيح بالمرجّح المتأخر عنه رتبةً، وهو مخالفة القوم، إذ لا مانع من موافقة الخبرين لظاهرين يمكن التصرف فيهما أو في أحدهما.

وعلىٰ كلٍّ، فمثال الترجيح بموافقة الكتاب ما إذا ورد حديث يدل علىٰ حرمة سمك خاص، وآخر يدل علىٰ حليته، ودلّ الكتاب الشريف بمقتضىٰ إطلاق الآية الكريمة ﴿أحلّ لكم صيد البحر﴾^١ "علىٰ حليته، أخذ بما يدلّ علىٰ الحلية، لموافقته لإطلاق الكتاب المجيد.

هذا ما يتعلق بالترجيح بموافقة الكتاب في الجملة. وفي بعض الأخبار ضمّ «السنة» إلى الكتاب كما في المقبولة، وفي بعضها الترجيح بمخالفة العامة أيضاً، وسيأتي وجه الجمع بينهما في التنبيه الثاني.

وأما الأخبار الراجعة إلى مخالفة العامة، فهي أيضاً علىٰ طائفتين:

إحدهما: ما ورد في لزوم مخالفتهم وترك موافقتهم، سواء أكان هناك خير آخر يخالف لهم أم لا، كخبر العيون عن علي بن أسباط، قال: «قلت للرضا - عليه السلام -: يحدث الأمر لا أجد بدأً من معرفته، وليس في البلد الذي أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك، قال، فقال: ائت فقيه البلد فاستفته من أمرك، فإذا أفتاك بشيءٍ فخذ بخلافه، فإنّ الحقّ فيه»^٢.

ومفروض سؤال الراوي إعواز النصوص، وانسداد طريق السؤال من فضلاء

«١» المائة، الآية: ٩٦

«٢» وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٨٢، الحديث: ٢٣

الأصحاب، فأمرَ عليه السلام بالاستفتاء من فقيه البلد ومخالفة فتواه مهما كانت، معللاً مطلوبة مخالفتهم: بأن الحق في خلافهم.

ونحوه خبرُ عبيد بن زرارة عن الصادق عليه السلام، قال: «ما سمعت مني يشبه قول الناس فيه التقية، وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه»^١. ولم يفرض في هذه الرواية وجودُ خيرٍ موافق للعامة، وآخر مخالف لهم، حتى يُقدّم المخالف عند التعارض، بل أمر عليه السلام - بنحو الضابطة الكلية - بحمل ما يسمعه من الإمام عليه السلام عند شباهته بآراء العامة على التقية، وعدم صدوره بداعي بيان الحكم الواقعي.

ومن العلوم أنّ مفاد هذين الخبرين ونحوهما أجنبي عن باب ترجيح أحد الحدين على الآخر، بحيث كان كلُّ منهما حجةً لولا المعارضة، حتى إذا كان موافقاً للعامة. ولا بدّ أن يراد بالأمر بمخالفة فتوى فقيه البلد، أو حمل ما يشبه قول العامة على التقية: إمّا فرض تفرّد العامة بشيءٍ واتّخاذهم له طريقاً وشعاراً لهم، بحيث يُعرفون به، وكان ما عند الخاصة غيره - كما اختاره المحقق الإصفهاني رحمته الله^٢ - وفي مثله لا ريب في عدم حجية الخبر الموافق لهم.

وإمّا فرض احتفاف الخبر بقرائن التقية، بحيث يستفاد من نفس الخبر أنّه صدر تقيةً كما استفاده المحقق النائيني رحمته الله^٣.

وإن كان الأوّل أولى، إذ ربما تختفي القرائن، مع كون مضمون الخبر مطابقاً لما تفرّدت العامة به.

ثانيتها: ما ورد في علاج المعارضين من تقديم ما خالف العامة على ما وافقهم، كما تقدّم في مصحّح عبد الرحمن: «فإن لم تجدوهما في كتاب الله، فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فدروه، وما خالف أخبارهم فخذوه» وكذا في

«١» وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٨٨، الحديث: ٤٦

«٢» نهاية الدراية، ج ٦، ص ٣٢١

«٣» فوائد الأصول، ج ٤، ص ٧٩١

خير الحسن بن الجهم عن العبد الصالح عليه السلام المتقدم في (ص ٥٦٢)، وفي غيرهما من الأخبار.

و مورد الترجيح بهذه الأخبار هو أن يكون هناك خبران متكافئان في أصل ملاك الحجية صدوراً وظهوراً و جهةً، غير أن أحدهما موافق للعادة والآخر مخالف لهم، فتكون كثرة الأحكام المشتركة بيننا وبينهم موجبة لاحتمال صدور كل من الخبر الموافق والمخالف بداعي بيان الحكم الواقعي، وجريان أصالة الجِد في كل منهما، فينحصر المانع عن الحجية الفعلية في التعارض، وقد حكم عليه السلام بترجيح الخبر المخالف، وأن الموافق منهما مشتمل على ما يوجب ضعف الملاك، والمخالف مشتمل على ما يوجب قوته، فيرجح.

وقد تحصل من هذا البحث الطويل الذيل: أن المرجح هو موافقة الكتاب ومخالفة العامة، كما هو مقتضى كثير من أخبار الباب، فالمرجّحات المنصوصة منحصرة بهذين المرجّحين مع الترتيب بينهما، بتقديم موافقة الكتاب والسنة على مخالفة العامة، بمعنى وجوب العرض أولاً على الكتاب والسنة، ومع عدم وجدان الحكم فيهما يرجع إلى الترجيح بمخالفة العامة، كما هو ظاهر مصحح عبد الرحمن.

و يتعين تقييد إطلاقات التخيير بهما، ولا محذور في هذا التقييد، إذ لا يلزم حمل تلك المطلقات على الفرد النادر بعد تقييدها بهذين المرجّحين.

نعم، يلزم ذلك لو قيل بالتعدي عنهما إلى مرجّحات أخرى، أو إلى مطلق ما يوجب القرب إلى الواقع، على ما استفاده جمع من الأجلة من تلويحات أخبار الباب. وإلا فمع الاقتصار في الترجيح على الأمرين المذكورين تبقى موارد كثيرة لأخبار التخيير.

ومنه ظهر عدم الوجه في حمل الأخبار الآمرة بالترجيح بهما على الاستحباب. مضافاً إلى إباء بعض الألسنة عن هذا الحمل، كالتعليل بأن ما خالفهم فيه الرشاد.

و ينبغي التنبيه على أمور:

الأول: أن الترجيح - في الجملة - مما عليه الأصحاب، وإن اختلفت كلماتهم في الترجيح ببعض الوجوه أو في ترتيبها، وسيأتي كلام ثقة الإسلام في الترجيح بالمشهرة، وبموافقة الكتاب، ومخالفة العامة في التوضيح من (ص ٦٣٦).

وقال الشيخ في العدة: «وأما الأخبار إذا تعارضت وتقابلت، فإنه يحتاج في العمل ببعضها إلى ترجيح، والترجيح يكون بأشياء، منها: أن يكون أحد الخبرين موافقاً للكتاب أو السنة المقطوع بها، والآخر مخالفاً، فإنه يجب العمل بما وافقهما وترك ما خالفهما...» ثم رجح بموافقة إجماع الفرقة وبصفات الراوي... إلى أن قال: «فإن كان رواتهما تمّ متساويين في العدد والعدالة عمل بأبعدهما من قول العامة، ويترك العمل بما يوافقهم...»^١.

واعترض عليه المحقق بأنّ الترجيح بمخالفة العامة مستند إلى رواية رويت عن الصادق عليه السلام «وهو إثبات لمسألة علمية بخبر الواحد»^٢.

وأورد عليه بعدم انحصار المدرك في رواية واحدة، لاستفاضة الأخبار، بل تواترها على الترجيح بمخالفة العامة.

وقد يوجه كلام المحقق بأنّ أخبار الترجيح بهذا المرجح كلّها منقولة عن رسالة القطب الراوندي - التي صنّفها في بيان أحوال أحاديث أصحابنا وصحّتها - عن الإمام الصادق عليه السلام بسند معتبر. إلا أنّ هذه الرسالة لم تثبت نسبتها إلى القطب ثبوتاً شائعاً كما ادّعاها الفاضل النراقي في المناهج^٣، فلا حجية فيما نقل عنها. وينحصر مستند الترجيح بمخالفة العامة في المقبولة، ومرسل الإحتجاج عن سماعة بن مهران، وحيث لا اعتبار بالثانية، فيتّجه مدعى المحقق - بناءً على مبناه - من قصور خبر الواحد عن

«١» عدة الأصول، ج ١، ص ١٤٧

«٢» معارج الأصول، ص ١٥٦

«٣» مناهج الأحكام، تعارض الأدلة، المقدمة الثالثة من مقدمات المرجحات

إثبات مسألة علمية^١.

أقول: لا تخلو الشبهة التي أبداها الفاضل النراقي من وجه، فإن هذه الرسالة وإن روى عنها المحدثان المجلسيان في الروضة والبحار^٢، وكذا صاحب الوسائل. لكنها ليست في اشتهاار النسبة إلى مؤلفها الجليل على حد سائر الأصول المنسوبة إلى مؤلفيها، بل ليست كسائر مصنفات القطب الراوندي في تواتر النسبة أو اشتهاارها كالخراج وفقه القرآن.

لكن الظاهر كفاية وجود سند معتبر متصل بين أرباب الجوامع الثلاثة المتأخرة - وهي الوسائل والبحار والوافي - وبين مؤلف هذه الرسالة، ولا يعتبر شيوع النسبة حتى يكون عدمه قادحاً في الاستناد إليها.

وقد شهد المحدث الحرّ العاملي بأنّ الكتب التي روى عنها في الوسائل إمّا متواترة عن مؤلفيها، وإمّا قامت القرائن على صحتها، قال في الفائدة الرابعة من الخاتمة: «في ذكر الكتب المعتمدة التي نقلت منها أحاديث هذا الكتاب، وشهد بصحتها مؤلفوها وغيرهم، وقامت القرائن على ثبوتها، وتواترت عن مؤلفيها، أو علمت صحة نسبتها إليهم، بحيث لم يبقَ فيها شك ولا ريب ... ثم عدّ كثيراً من المصادر ... إلى أن قال: وغير ذلك من الكتب التي صرّحنا بأسمائها عند النقل منها»^٣.

ثم قال في الفائدة الخامسة: «في بيان بعض الطرق التي نروي بها الكتب المذكورة عن مؤلفيها، وإمّا ذكرنا ذلك تيمناً وتبركاً باتصال السلسلة بأصحاب العصمة عليهم السلام،

«١» نهاية الدراية، ج ٦، ص ٣٢٠

«٢» روضة المتقين، ج ٦، ص ٤٢؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٣٥، الحديث: ١٧ إلى ٢٠

«٣» وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٣٦

لالتوقف العمل عليه، لتواتر تلك الكتب، وقيام القرائن على صحتها وثبوتها...»^١.
 وظاهر هذه الكلمات يوجب الوثوق بوجود طريق معتبر للشيخ الحرّ بالله إلى
 كلّ كتاب نقل منه في الوسائل، خصوصاً مع دعوى قيام القرائن على صحتها
 وثبوتها.

لكن في النفس دغدغة من ذلك بالنسبة إلى رسالة القطب الراوندي، لعدم
 كونها من الكتب المتواترة عن مؤلفيها قطعاً، والقرينة التي ادّعاها صاحب الوسائل
 بجهولة الكنه عندنا، إذ ربما لا تكشف بنظرنا - لو ظفرنا بها - عن حجة شرعية،
 خصوصاً مع خلوّ إجازة العلامة لبني زهرة وكلمات جمع آخرين من عنوان هذه
 الرسالة، ونسبتها إلى الشيخ الجليل القطب الراوندي، كما نسبوا كتاب الخرائج
 وقصص الأنبياء إليه، وإن كان عدم التصريح بهذه الرسالة غير كاشف عن عدم
 تأليفها، لعدم كون العلامة ولا ابن شهر آشوب بصدد استقصاء جميع مؤلفات
 القطب.

والنتيجة: أنّ المدار في حجية الخبر هو الوثوق الشخصي، والظاهر حصوله من
 اعتماد الأجلة كالمجلسيين والمحدث الحرّ العامل على «رسالة الفقهاء» المنسوبة إلى
 القطب الراوندي، وبهذه الملاحظة عبرنا عن رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله
 بالمصحح، لا بالصحيح، كما هو المتداول على الألسن.

وبذلك ظهر عدم تامة توقف المحقق في الترجيح بمخالفة العامة، مع أنّه
 لو فرض انحصار المدرك بمقبولة، عمر بن حنظلة، أمكن إثبات مسألة علمية بخبر
 الواحد الجامع لشرائط الحجية.

الأمر الثاني: أنّ أخبار الترجيح - كما تقدّمت في توضيح المتن - مختلفة
 المضامين.

فمنها: ما اشتمل على الترجيح بموافقة الكتاب، ثم بمخالفة العامة كمصحح عبد الرحمن.

ومنها: ما اقتصر فيه على الترجيح بموافقة الكتاب والسنة، كما في خبر الميثمي المروي عن العيون - بناءً على كونه من أخبار الترجيح - في الحديثين المختلفين عن رسول الله ﷺ في الشيء الواحد: «فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فأتبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله ﷺ».

ومنها: ما اقتصر فيه على الترجيح بمخالفة العامة، كخبر الحسن بن الجهم. ونسبة أخبار الترجيح بكل منهما على الانفراد مع مصحح عبد الرحمن هي نسبة المطلق إلى المقيد، ومن العلوم اقتضاء الصناعة التقييد، كاقضاءها تقييداً مرجحياً الكتاب بما دلّ على العرض على الكتاب والسنة، فيكون نتيجة التقييد العرض أولاً على الكتاب والسنة، وثانياً على أخبار العامة أو آرائهم، على حسب اختلاف الروايات.

الثالث: اختلفت أخبار الترجيح بمخالفة العامة في كون المناط مخالفة أخبارهم، أم مخالفة العامة بقول مطلق الشامل لرأيهم وروايتهم، ففي مصحح عبد الرحمن: «فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه». وفي خبر الحسن بن الجهم: «خذ بما خالف القوم، وما وافق القوم فاجتنبه» فمدار الترجيح بمقتضى مصحح عبد الرحمن هو مخالفة أخبارهم، كما أنه بمقتضى خبر الحسن بن الجهم مخالفة القوم، الظاهر في رعاية ديدن القوم في المسألة، بحيث يصح أن يقال: «مسلك القوم كذا وكذا».

ومن المعلوم أن النسبة بين المصححة وخبر الحسن بن الجهم عموم من وجه، لاجتماعهما في كثير من الأحكام الشرعية التي تطابقت آراؤهم مع أخبارهم فيها، فكل من الخبرين يرجح الخبر المخالف لهم، وافتراقهما فيما إذا كان الحكم في

أخبارهم أمراً، وكانت فتاواهم مخالفة لها، وفيما إذا أفقئ مفتيهم بشيء مع خلو أخبارهم عنه، لعدم وفاء أخبارهم بجميع أبواب الفقه. كما يظهر من تصريح أبي حنيفة في محاورته مع أبي عبد الله عليه السلام بالإفتاء بما أدى إليه رأيه، والقياس فيما لا يعثر عليه في الكتاب والسنة^١.

وعلى كل، فمقتضى مصحح عبد الرحمن الأخذ بما خالف أخبارهم، سواء أفقئ به فقهاؤهم أم لا، ومقتضى خبر الحسن بن الجهم ترجيح الخبر المخالف لآرائهم، سواء طبقت أخبارهم أم لا، فيتعارض الخبران فيما إذا كان هناك خبران متعارضان، أحدهما موافق لأخبارهم، والثاني موافق لآرائهم، وذلك عند مخالفة آرائهم لرواياتهم. ويرتفع الإشكال بأن أخبار العلاج ناظرة إلى طرح الخبر الموافق للقوم من جهة عدم جريان أصالة الجد فيه، فالمناط هو ملاحظة ما يتقى ويخاف من مخالفته، سواء أكان رأياً أم رواية، وإن كان شيوع فتاوى أبي حنيفة وغيره في عصر الإمام الصادق عليه السلام ومن بعده من الأئمة عليهم السلام يستفاد منه موضوعية مخالفة آرائهم، لا رواياتهم.

وأما مصحح عبد الرحمن المتكفل للأخذ بما خالف أخبارهم، فالظاهر أن المقصود منه التنبيه على طرح الأخبار التي يروونها عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، لكونها موضوعة مجعولة، كما يستفاد من مرفوعة أبي إسحاق الأرجاني، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: أتدري لِمَ أمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامة؟ فقلت: لا أدري، فقال: إن علياً عليه السلام لم يكن يدين الله بدين إلا خالف عليه الأمة إلى غيره. إرادة لإبطال أمره، وكانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن الشيء الذي لا يعلمونه، فإذا أفاتهم جعلوا له ضدًا من عندهم ليلتبسوا على الناس»^٢.

«١» وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٢٩-٣٠، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٢٧ و ٢٨

«٢» المصدر، ص ٨٣، الحديث: ٢٤

وعليه، فالأمر بطرح ما وافق من أخبارنا أخبارهم والأخذ بخلافه، يكون للتنبيه على أن أخبارهم غالباً غير صادرة عن النبي ﷺ، بل هي مجعولة، وضعها مرتزقة الحديث إبطالاً لما تقوله العترة الطاهرة صلوات الله عليهم أجمعين.

والحاصل: أن اللازم في مقام ترجيح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر عرضهما على أخبار العامة وآراء فقهاءهم، فإن كانت آراؤهم مطابقة لأخبارهم أخذ بالخبر المخالف. وإن كانت مخالفة لها، فالظاهر لزوم مراعاة زمان صدور الرواية، وأن الرائج فيه هو عملهم بالخبر الذي يروونه أم برأيهم الفاسد المستند إلى القياس والاستحسان ونحوهما، فإن كان المعمول به هو الخبر كان مناط الترجيح عرض المتعارضين على أخبارهم، وإن كان هو الرأي كان الترجيح بما يخالف آراءهم.

وكيف كان، فتقدم أحد الخبرين المتعارضين بمخالفة العامة يحتاج إلى تفحص تام في آراء علمائهم ورواياتهم، لأن أعصار أئمة الجور مختلفة من حيث ترويح مذهب من مذاهبهم دون آخر، وكذلك أحكام قضائهم مختلفة باختلاف علماء كل عصر من أعصارهم، والأئمة الطاهرون عليهم السلام كانوا معهم في أدوار متفاوتة، فربما كان الحكم مشهوراً في عصرٍ دون آخر.

فحمل أحد الخبرين المتعارضين على التقية يتوقف على ملاحظة الرأي السائد المتداول في عصر الإمام المعصوم عليه السلام الذي صدر منه الحكم الشرعي، فلو كان رأي أبي ليلى مثلاً رائجاً في عصر الإمام الصادق عليه السلام كما يظهر من رواية خالد بن بكير في باب الوصية^(١)، وكان الشائع في عصر إمام آخر رأياً آخر، لم تقتض روايات الترجيح بمخالفة العامة أن يعامل مع الخبر المروي عن ذلك الإمام عليه السلام معاملة الخبر المروي عن الصادق عليه السلام الموافق لروايات العامة أو لرأيهم.

قال شيخنا الأعظم زين الدين: «فقد حكى عن تواريجهم: أن عامة أهل الكوفة كان

عملهم على فتوى أبي حنيفة وسفيان الثوري ورجل آخر، وأهل مكة على فتوى ابن أبي جريح، وأهل المدينة على فتوى مالك، وأهل البصرة على فتوى عمارة وسودة، وأهل الشام على فتوى الأوزاعي والوليد، وأهل مصر على فتوى الليث بن سعيد، وأهل خراسان على فتوى عبد الله بن المبارك الزهري، وكان فيهم أهل الفتاوى من غير هؤلاء، كسعيد بن المسيّب وعكرمة وربيعة الرّأي. ومحمد بن شهاب الزهري، إلى أن استقرّ رأيهم بخصر المذاهب في الأربعة سنة خمس وستين وثلاثمائة كما حكى»^١.

والحاصل: أنّ كون مخالفة العامة مرجّحة لأحد المتعارضين أو مميّزة للحجة عن غير الحجة يتوقف على تتبع آرائهم وأخبارهم، وملاحظة عصر صدور الخبرين، حتى يظهر أنّ الإمام المعصوم عليه السلام كان مستطيعاً على بيان الحكم الواقعي أم مضطراً إلى موافقة القوم.

الرابع: قد عرفت أنّ المرجّحين المنصوصين هما موافقة الكتاب والسنة، ومخالفة العامة، مع الترتيب بينهما، وكلّ منهما مرجّح مستقل. وهذا هو ظاهر مصحّح عبد الرحمن. نعم جمع الإمام عليه السلام في المقبولة في الترجيح بما بعد الترجيح بالشهرة، وهذا ربما يستفاد منه كون المجموع مرجّحاً واحداً، فلا بدّ من اجتماعهما في أحد الخبرين المتعارضين كي يقدّم على غيره، فلو كان أحدهما في أحد الخبرين لم ينفع في مقام الترجيح.

لكن الظاهر عدم قرينية ذكرهما معاً على كونهما مرجّحاً واحداً، وذلك لأنّه عليه السلام بعد قول عمر بن حنظلة: «جعلت فداك إن رأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة، ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم، بأيّ الخبرين يؤخذ؟ قال: ما خالف العامة ففيه الرشاد» ومن المعلوم أنّه عليه السلام جعل مخالفة العامة

– بعد موافقة الخبرين للكتاب والسنة – مرجحاً مستقلاً، فلا بد أن تكون موافقة الكتاب والسنة مرجحةً مستقلةً أيضاً، ولو لم تكن هذه مرجحةً مستقلةً لكان انضمامها إلى مخالفة العامة من باب ضمّ الحجر إلى جنب الإنسان، غاية الأمر أنه عليه السلام فرض أحد الخبرين جامعاً لكلا المرجحين والآخر فاقداً لهما، وبعد سؤال الراوي عن الواجد لأحد المرجحين أمرَ عليه السلام بالأخذ بما يخالف العامة^١.

الخامس: ورد في الأخبار العلاجية طائفة تتضمن الترجيح بالأحدثية، فإذا تعارض خبران قدّم المتأخر منهما صدوراً، ومن المعلوم أنّ هذه الطائفة معارضة لما تقدم من الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة ثم التخيير عند تكافئهما، ضرورة أنّ النسبة بين رواية الترجيح بالأحدثية وتلك الروايات هي العموم من وجه، إذ الأحدثية ترجّح الخبر المتأخر، سواء أكان موافقاً للعامة أم مخالفاً لهم، ومخالفة العامة أيضاً ترجّح الخبر المخالف لهم سواء أكان متقدماً أم متأخراً. فإذا كان الخبر السابق مخالفاً للعامة والحادث موافقاً لهم، فمقتضى الترجيح بالأحدثية هو الأخذ بالحادث، ومقتضى الترجيح بمخالفة العامة هو الأخذ بالسابق، وعدم الاعتناء بالحادث. و عليه، فاللازم علاج التعارض بعد بيان تلك الأخبار.

فمن هذه الطائفة خبر المعلّى بن خنيس، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام إذا جاء حديث عن أولكم وحديث عن آخركم بأيّهما نأخذ؟ فقال: خذوا به حتى يبلغكم عن الحي، فإن بلغكم عن الحي فخذوا بقوله. قال: ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: إنّنا والله لا ندخلكم إلا فيما يسعكم»^١.

والظاهر من مورد السؤال صورة اختلاف الأحاديث وتعارضهما كما هو

«١» مصباح الأصول، ج ٣، ص ٤١٧

«١» وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٧٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٨

صريح مرسل الحسين بن المختار "١"، وقد حكم عليه السلام بالأخذ بالخير المتأخر صدوراً، وعلل ذلك بـ «أنا لا ندخلكم إلا فيما يسعكم».

ومنها: موثق محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: قلت له: ما بال أقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يُتهمون بالكذب، فيجيء منكم خلافة؟ قال: إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن» "٢".

ودلالة قوله عليه السلام: «إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن» على لزوم الأخذ بالأحدث وترك الحديث المتقدم صدوراً واضحة، خصوصاً مع التعليل بجريان النسخ في الأحاديث كما في آيات الذكر الحكيم. وظاهر سؤال محمد بن مسلم: «لا يُتهمون بالكذب» عدم القطع بصدور الخبرين عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، إذ الخبر القطعي لا يحتمل فيه الكذب حتى يَتهَمَ رواه به، فالموثقة تدل على تعين الأخذ بالأحدث عند تعارض الخبرين في الأخبار الأحاد الظنية.

ومنها: خبر أبي عمرو الكناني، قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام: يا أبا عمرو أرأيت لو حدثتكَ بحديثٍ أو أفيتتكَ بفتيا، ثم جئتني بعد ذلك فسألتني عنه فأخبرتكَ بخلاف ما كنتُ أخبرتكَ، أو أفيتتكَ بخلاف ذلك، بأيهما كنت تأخذ؟ قلت بأحدثهما، وأدع الآخر، فقال: قد أصبت يا أبا عمرو، أبي الله إلا أن يعبد سراً، أما والله لئن فعلتم ذلك، أنه لخير لي ولكم، أبي الله عز وجل لنا في دينه إلا التقية» "٣".

ودلالته على العمل بالأحدث ظاهرة، فإنه عليه السلام قرّر قول الراوي: «قلت: بأحدثهما وأدع الآخر» بأنه مصيب، ومورد الخير ما إذا كان الحديث المتأخر موافقاً للعامة، بقرينة تعليقه عليه السلام للزوم الأخذ بالأحدث بقوله: «أبي الله إلا أن يعبد سراً»

«١» وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٧٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٧

«٢» المصدر، الحديث: ٤

«٣» المصدر، ص ٧٩، الحديث: ١٧

وقوله: «أبى الله عزّ وجلّ لنا في دينه إلّا التقية» .

هذه عمدة ما دلّ على تعيين العمل بأحدث الخبرين المتعارضين .

والجواب العام عن هذه الأخبار - بعد الغضّ عمّا سيأتي من قصور بعضها سنداً وبعضها دلالة - هو إعراض الأصحاب عنها، وعدم كون الأحدثية موجبةً لترجيح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر، إلّا ما يظهر من الصدوق في وصية الفقيه في باب «أنّ الرجلين يوصى إليهما، فينفرد كلُّ واحدٍ منهما بنصف التركة» وذكر فيه حديثين، ثم قال: «لست أفتي بهذا الحديث، بل أفتي بما عندي بخطّ الحسن بن علي عليه السلام، ولو صحّ الخبران جميعاً لكان الواجب الأخذ بقول الأخير، كما أمر به الصادق عليه السلام، وذلك أن الأخبار لها وجوه ومعانٍ، وكلّ إمامٍ أعلم بزمانه وأحكامه من غيره من الناس، وبالله التوفيق»^(١).

وتفصيل الكلام:

أمّا الخبر الأوّل - وهو خبر المعلّى - فلا يخلو من إشكالٍ في سنده ودلالته .

أمّا السند، فلعدم ثبوت وثاقة إسماعيل بن مرار، إلّا كونه من رجال تفسير علي

بن إبراهيم القمي .

وأمّا الدلالة، فالظاهر من قوله عليه السلام: «فإن بلغكم» هو البلوغ بوجهٍ معتبر، كما قوّيناه في أخبار «من بلغ»، لا مطلق وصول الحديث وإن كان ظنيّاً، حتى يعمّ الأخبار الأحاد التي بأيدينا . وعليه، يختصّ تقدم الأحدث بالقطعيين .

مضافاً إلى: أنّ التعليل بـ «أنا والله لا ندخلكم إلّا فيما يسعكم» يحتمل فيه

أمران:

أحدهما: ما أفاده العلامة المجلسي: من إرادة الجواز من السعة، قال عليه السلام:

«قوله عليه السلام فيما يسعكم، أي: يجوز لكم القول والعمل به تقيّةً أو لمصلحةً أُخرى»^١.
وثانيهما: ما أفاده المحقق الإصفهاني قده بقوله: «وهي بقرينة امتداد الحكم إلى أن يبلغ عن الحي ظاهر في أنّ الحكم الفعلي آياً ما كان هو الثاني إلى أن ينكشف حاله، لا أنّ وظيفة عامّة المكلفين ذلك، ولو في غير زمان الحضور الذي يتفاوت حال الأئمة عليهم السلام وشيعتهم من حيث الاتّقاء من الأعداء»^٢.

ومحصّله: أنّ المقصود من السّعة هو التقيّة، فهو عليه السلام يلاحظ التوسعة عند بيان فتوى مخالفة لفتوى سابقة كي لا يقع الشيعة في الضيق، وهذا حكم التقيّة، ولا ربط له بباب الخبرين المتعارضين. وحيث إنّه لا تقيّة في مثل زماننا، فلا معنى للترجيح بالأحدث، ولا تكون الرواية معارضة لما دلّ على الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة.

لكن يشكل اختصاص لزوم الأخذ بالأحدث بزمان الحضور، لإباء أخبار الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة عن التخصيص، لأنّها علاج لحكم الخبرين المتعارضين، وكان السؤال لأجل التحير والعمل، فكيف يقيّد الترجيح بهما بالأخذ بالأحدث في عصر الحضور؟ فالأولى في ردّ خبر معلّى ما تقدّم من إعراض الأصحاب عن العمل به بناءً على دلّالته على أصل الترجيح بالأحدثية.

وأما الخبر الثاني: - وهو موثق محمد بن مسلم - فجوابه: أنّ في قوله عليه السلام: «إنّ الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن» احتمالين:

الأوّل: أن يكون المراد من النسخ معناه الاصطلاحي، وهو بيان أمد الحكم، لا ارتفاع الحكم المستمر.

الثاني: أن يكون المراد منه معناه اللغوي - وهو الإزالة مثل نسخت الشمسُ

«١» مرآة العقول، ج ١، ص ٢٢١

«٢» نهاية الدراية، ج ٦، ص ٣١٣

الظل - فيشمل موارد الجمع العرفي كالتخصيص والتقييد، كما أُطلق عليهما في بعض الأخبار، فالمقصود بالنسخ تخصيص العموم المروي عن النبي ﷺ بالمخصّص المروي عن الإمام عليّ أو تقييده به.

فعلى الثاني يخرج النسخ الوارد في الموثق عن محل الكلام، من لزوم الأخذ بالتأخر من الخبرين المتعارضين، إذ لا تعارض بين العام وخاصّه، وغيرهما من موارد الجمع العرفي حتى يتعيّن العمل بالأحدث.

وعلى الأوّل، فلا يبعد الحملُ على التقية، كما احتمله العلامة المجلسي بقوله: «ويحتمل أن يكون ذلك للتقية من المخالفين في نسبة الصحابة إلى النفاق والكذب والوهم، فإنّهم يتحاشون عنها»^(١).

وعليه، فلا مجال للاستدلال به على لزوم العمل بأحدث الخبرين، لأنّه فرع صدورهما، والمفروض عدم إحرازه بنقل فلان وفلان حتى يكون منسوخاً بما ورد من الإمام المتأخر عصره عنه ﷺ.

وأما الجواب عنه «بأن الموثق أجنبي عن النسخ بالمعنى المصطلح، فإنّه - على تقدير إمكانه بعد انقطاع الوحي - يتوقف على كون الحديث الناسخ للحديث النبوي مقطوع الصدور، فإنّ ضرورة المذهب قاضية بعدم نسخ الكتاب والسنة بالخبر الظني، بل هذا ممّا اتّفق عليه الفريقان»^(٢)، فلا يخلو من تأمل، إذ المناط في الترجيح بالأحدثية هو قوله ﷺ: «إنّ الحديث ينسخ» وتنزيل إطلاقه على السنة القطعية المروية عن النبي ﷺ بلا مقيد، ومن المعلوم توقف شمول معقد الإجماع - على تقدير تحقّقه وتبعديته - لمورد الموثق على إرادة خصوص السنة النبوية القطعية الصدور من جملة «الحديث ينسخ» وأصالة الإطلاق تدفعه، فمقتضى الموثق الحكم بمنسوخية ما روي

(١) «مرآة العقول، ج ١، ص ٢١٦»

(٢) «مصباح الأصول، ج ٣، ص ٤١٧»

عنه عليه السلام - بخبر واحد ونحوه مما لا يوجب القطع بالصدور - بما روي عنهم عليهم السلام بخلافه، وهذا المعنى ليس مخالفاً للإجماع، بل في كلمات الأصحاب التصريح بجوازه. قال الشيخ في مسألة نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة: «وأما السنة، فإنما تنسخ بالسنة أيضاً إذا تساوى في الدلالة، فإن كانت الأولى من أخبار الآحاد، فعلى مذهبنا ذلك ساقط، لأننا لا نعمل بها. وعلى مذهب الفقهاء يجوز نسخها بمثلها، لأنها إذا كان طريقهما العلم، فحكمهما حكم الكتاب. وإن كانا مما طريقهما العمل، فحالهما أيضاً متساوية، فيجب صحة نسخ إحداهما بالأخرى، وقد وقع ذلك»^(١).

وقال المحقق: «نسخ الكتاب بالكتاب جائز، والسنة المتواترة بمثلها، والآحاد بالآحاد، كما قيل في ادّخار لحوم الأضاحي وزيارة القبور»^(٢)، ونحوه في المعالم^(٣). والغرض أن نسخ السنة المتواترة بالخبر الواحد الظني وإن لم يكن جائزاً، إلا أن قوله عليه السلام: «الحديث ينسخ» بمقتضى إطلاقه يدل على وقوع النسخ في الأحاديث النبوية أيضاً، ولا ريب في كثرة هذه الأخبار وعدم تواتر جميعها. والظاهر لزوم حمل الموثق على النسخ بمعنى آخر يعمّ التخصيص والتقيد، أو على التثنية. وبهذا يجاب عن الاستدلال به على ترجيح الأحداث من الخبرين، كما يجاب عن معتبرة منصور بن حازم التي ورد فيها: «فنسخت الأحاديث بعضها بعضاً». وأما الثالث - وهو خبر الكناني - فيرده أولاً: ضعفه سنداً، لعدم ثبوت وثاقه أبي عمرو الكناني، فالتعبير عنه بالصحيح كما في بعض الكلمات لعلّه من جهة الاعتماد على سند آخر رواه البرقي في المحاسن، عن أبيه، عن محمد بن أبي عمير، عن

«١» عدة الأصول، ج ٢، ص ٥٣٨

«٢» معارج الأصول، ص ١٧١

«٣» معالم الأصول، ص ٢١٩

نعم^١ قد استدللّ على تقييدها،

(١) استدراك على قوله: «وليس في الأخبار ما يصلح لتقييدها» وحاصله: أنه قد استدللّ على تقييد إطلاق أخبار التخير بوجوه آخر غير ما تقدّم من أخبار الترجيح.

هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام: وهذا السند صحيح، ولا بدّ أن يكون هشام حاضراً في مجلس المخاطبة، فسمع ألفاظ الإمام عليه السلام مخاطباً لأبي عمرو، وإلا فلو كان المخاطب هو الكناني خاصة - كما يظهر من ألفاظ الرواية - كان هشام راوياً عن الكناني، ويعود الإشكال.

وثانياً: أنّ هذا الخبر أجنبي عن ترجيح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر بالأحدثية، لوجهين:

أحدهما: كون موضوع الترجيح الحكمين المقطوع صدورهما، لقوله عليه السلام: «أرأيت لو حدثتكَ» وهذا غير قوله عليه السلام في خبر معلّى: «بلغكم عن الحي» الشامل بإطلاقه لوصول الخبر إلى الشيعة، سواء أوجب القطع بكلام الإمام عليه السلام أم لا. وأما قوله: «حدثتكَ» فظاهره السماع من المعصوم عليه السلام بلا واسطة، فلا يشمل ما إذا كان الخبران المتعارضان ظنيين.

ثانيهما: أنّ الخبر بقريضة تحسين الإمام عليه السلام لقول الراوي: «قلت بأحدثهما وأدع الآخر» دليل على أنّ من ألقى إليه الكلام الأخير حكمه الفعلي ذلك، سواء أكان واقعياً أم ظاهرياً لأجل التقية، بل لا يبعد قريضة التعليل بقوله عليه السلام: «أبي الله إلا أن يعبد سراً...» على أنّ الأخير صدر تقية، لورود هذا المضمون في روايات التقية أيضاً.

وعليه، يختص مدلول الخبر بزمان التقية، وهو زمان خلفاء الجور، ولا ربط له بوظيفة الشيعة في جميع الأعصار حتى يجب الأخذ بأحدث الخبرين مطلقاً.

والمتحصل من جميع ما تقدّم: أنّه لا دليل على الترجيح بالأحدثية بالنسبة إلى هذه الأعصار ممّا يختلف حال الشيعة فيها عن أزمنة الحضور، والابتلاء بخلفاء الجور.

ووجوب الترجيح في المتفاضلين بوجوه^(١) أخر:

منها: دعوى الإجماع^(٢) على الأخذ بأقوى الدليلين.

وفيه^(٣): أن دعوى الإجماع - مع مصير مثل الكليني إلى التخيير، وهو في عهد الغيبة الصغرى، ويخالط النواب والسفراء، قال في ديباجة الكافي^(٤):

(١) متعلق بـ «استدلّ» و«وجوب» معطوف على «تقيدها».

(٢) كما أشار إليه الشيخ عليه السلام في المقام الأول - وهو وجوب الترجيح - بقوله: «ويدلّ على المشهور - أي وجوب الترجيح - مضافاً إلى الإجماع المحقق» وتعرض له المصنف عليه السلام أيضاً في صدر هذا الفصل الثالث بقوله: «بل ربما ادعي الإجماع أيضاً على حجية خصوص الراجح» ومقصوده من الراجح أقوى الدليلين، لأنّ فاقد المزية مرجوح، وواجدها راجح وأقوى من فاقدها، فهو مورد الإجماع دون المرجوح.

(٣) هذا إشكال على الاستدلال بالإجماع على لزوم الأخذ بأقوى الدليلين، ومحصل الإشكال: إنكار الإجماع وعدم تحققه، وذلك لأنّ ثقة الإسلام الكليني عليه السلام مع كونه في عهد الغيبة الصغرى - ومخالطته مع نوابه عجل الله تعالى فرجه الشريف - ذهب إلى التخيير، ولم يقل بالترجيح، ومخالفة هذا المخزن لعلوم أهل البيت صلوات الله عليهم أجمعين تقدح في دعوى الإجماع، مضافاً إلى مخالفة السيد الصدر من أصحابنا، والجبائين من العامة.

(٤) ما هذا لفظه: «فاعلم يا أخي أرشدك الله أنّه لا يسع أحداً تمييزُ شيءٍ ممّا اختلف الرواية فيه عن العلماء عليهم السلام برأيه إلّا على ما أطلقه العالم بقوله عليه السلام: أعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله عزّ وجلّ فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه. وقوله عليه السلام: دعوا ما وافق القوم، فإنّ الرشد في خلافهم، وقوله عليه السلام: خذوا بالمجمع

« ولا نجد شيئاً أوسع ولا أحوط من التخيير »^(١) -

عليه، فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه. ونحن لا نعرف من جميع ذلك إلا أقله، ولا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع من ردِّ علم ذلك كله إلى العالم عليه السلام، وقبول ما وسع من الأمر فيه بقوله عليه السلام: بأيُّهما أخذتم من باب التسليم وسعكم »^(١).

(١) أمَّا أوسع التخيير فواضحة، إذ وجوب الأخذ بأحدهما المعين ضيق على المكلف.

وأما أحوطيته، فلعدم العلم بالمرجِّحات في جميع الموارد في زمان صدور الروايات، لعدم العلم غالباً بفتاوى العامة حتى يحصل العلم في ذلك الزمان بموافقة الروايات أو مخالفتها لفتاواهم، بل الحاصل لهم لم يكن إلا الظن، ومن المعلوم أن الظن بالمرجحية لا يكفي، لأنَّ الأصل عدم حجيته، فالاحتياط يقتضي العمل بإطلاقات التخيير.

واحتتمل بعضُ المدققين معنىً آخر في كلام الكليني، وهو: « أنَّ غرضه تخيُّر أنه لا أحوط من ردِّ علم ذلك إلى العالم، ولا أوسع من التخيير، بنحو اللَّف والنشر المرتب. لا أنَّ التخيير أحوط وأوسع »^(٢).

وهذا المعنى - الذي هو دقيق في نفسه - لا يغيّر المعنى الأوَّل، بل يرجع إليه، لأنَّ أحوطية التخيير إمَّا هي لموافقة التخيير لإطلاقاته، بخلاف العمل بالظن بوجود المرجِّح، فإنَّه عمل بمشكوك الحجية، وهو خلاف الاحتياط، فاتصاف التخيير بكلِّ من الأحوطية والأوسعية كما هو ظاهر العبارة - على ما استظهره غير واحد كالشيخ والمصنف عليه السلام - صحيح.

«(١) الكافي، ج ١، ص ٨

«(٢) نهاية الدراية، ج ٦، ص ٣٢٤

مجازفة^(١) (*).ومنها^(٢): أنه لو لم يجب ترجيح ذي المزية، لزم ترجيح المرجوح على

(١) خبر «أن دعوى».

(٢) معطوف على «منها» أي: ومن الوجوه التي استدل بها على لزوم تقييد إطلاقات التخيير بأخبار الترجيح أنه لو لم يجب ...، قال في البدائع في عداد الأدلة على الترجيح: «الثالث: أن العدول من الراجح إلى المرجوح قبيح عقلاً، بل ممتنع قطعاً، فيجب العمل بالراجح، لئلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح. استدل به جماعة من الأعلام من الخاصة والعامة، كما عن النهاية والتهذيب والمبادي والمنية

(* أقول: لم يظهر من الكليني عليه السلام ذهابه إلى عدم وجوب الترجيح، كما لم نعثر على من نسب هذا الخلاف إليه، كما عثرنا على نسبه إلى السيد الصدر من أصحابنا والجبائين من العامة، بل في عبارته التي نقلناها دلالة واضحة على لزوم الترجيح، فإنه عليه السلام تعرض أولاً لما تضمنته المقبولة من المرجحات ليستند إليها في مقام الترجيح، فاللازم في الخبرين المتعارضين أعمال المرجحات أولاً، فمع العلم بها يجب العمل بالخبر الواجد لها، وبدونه لا بدّ من العمل بإطلاقات التخيير ثانياً، وعدم الاعتناء بالظن بوجود المرجح، لأصالة عدم حجية الظن، وكون الأخذ به تشريعاً محرماً. بخلاف إطلاقات التخيير، فإنه ما لم يبرز مقيداً يؤخذ بها، لكونها حجةً عليه، فعُدّ الكليني مخالفاً لوجوب الترجيح غير ظاهر، بل اللازم عدّه من القائلين بوجوب الترجيح.

نعم، لا بأس بالمناقشة في الإجماع من جهة أخرى، وهي احتمال مدركيته، لقوة احتمال كون مدرك المجمعين الروايات والوجوه العقلية التي استندوا إليها في وجوب الترجيح، وتقييد إطلاقات التخيير بها. وعليه، فليس من الإجماعات الكاشفة المعتبرة.

الراجح، وهو ^١ «قبيح عقلاً، بل ممتنع قطعاً». وفيه ^٢: «أته إتما يجب الترجيح لو كانت المزية موجبةً

و غاية المبادي وغيرهم، بل في الرسالة أيضاً الاستدلال به في ضمن كلام له ...» ^١. واعتمد عليه المحقق القمي أيضاً بقوله: «وإذا حصل الترجيح لإحدى الأمارتين يجب تقديمها لثلاً يلزم ترجيح المرجوح» ^٢. وهذا الوجه عقلي، كما أن الوجه السابق نقلي.

ومحصل هذا الوجه: أن ترجيح فاقد المزية على واجدها يوجب ترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيح عقلاً، فيلزم ترجيح ذي المزية على غيره لثلاً يلزم هذا القبح العقلي، بل الامتناع القطعي.

(١) الضمير راجع إلى «ترجيح المرجوح».

٢ هذا جواب الاستدلال المزبور، وضمير «أنه» للشأن.

ولا يخفى أنه قد يناقش في الدليل المتقدم بفرض الكلام تارةً في فعل العبد، وأن ترجيح المرجوح من الطرفين على الآخر قبيح أم لا، وأخرى في فعل الشارع، وأنه مع احتمال أحد الخبرين على مزية تقرُّبه إلى الواقع هل يجوز له الترخيص في الأخذ بكلٍّ منهما، أم يتعين عليه الحكم بحجية الراجح فقط؟ ثم يمنع الصغرى في كلٍّ من الفرضين ببيان يخصه.

لكن ظاهر المتن المناقشة الصغرى بناءً على الفرض الثاني، وهذا هو الصحيح، لوضوح أن حجية أحد الخبرين المتعارضين تخييراً أو تعييناً أو تساقطهما رأساً موكولة إلى بيان الشارع، والمكلفون تابعون لما جعله الشارع حجةً عليهم.

«١» بدائع الأفكار، ص ٤٣١

«٢» قوانين الأصول، ج ٢، ص ٢٧٨

وعلى هذا، فمقصود المستدل بهذه القاعدة إثبات وجوب العمل بالراجح، من جهة أن الترخيص في الأخذ بفاقد المزية مندرج في القاعدة الكلية العقلية، وهي قبح ترجيح المرجوح على الراجح أو امتناعه.

وكيف كان، فأورد المصنف على الاستدلال بهذه القاعدة على وجوب العمل بالراجح بوجهين:

أحدهما: عدم صغروية المقام لكبرى قاعدة: قبح ترجيح المرجوح على الراجح عقلاً.

ثانيهما: عدم صحة الإضراب عن قبح الترجيح إلى امتناعه.

أمّا الوجه الأول، فتوضيحه: أن الملاك في حجية الخبر الواحد - كما سبق في الفصل المتقدم - هو غلبة الإصابة نوعاً واحتمال الإصابة شخصاً، ومن المعلوم تحقق هذا المنط في الخبر الراجح والمرجوح. وأقوائية ذي المزية من فاقدها في الحجية منوطة بكون المزية موجبةً لتأكيد مناط حجيتها ومقتضيها، كما إذا كان خبر العادل مثلاً غالب الإصابة وخبر الأعدل أكثر إصابة منه في نظر الشارع، وكما إذا كان أحد المجتهدين أجود استنباطاً من الآخر مع صدق «العارف بالأحكام» - الذي هو موضوع جواز التقليد - على كل منهما، غير أن المقتضي في الأعلم أشدّ وأكدر.

وأما إذا لم تكن المزية موجبةً لتأكيد الملاك، فلا وجه للترجيح بها، فإن ضمّ ما لا دخل له في مناط الحجية إلى الدليل من قبيل الحجر في جنب الإنسان، وذلك كالكتابة والبصر، فإنّهما غير دخيلين في المفتي وإن قيل باعتبارهما في القاضي.

وعليه، فإن أحرز الدخل المزبور بدليل خارجي لزم ترجيح واجد المزية على فاقدها اعتماداً على ذلك الدليل لا من جهة القاعدة، فإن حجية الراجح من الخبرين

لتأكد ملاك الحجية^١ في نظر الشارع، ضرورة^٢ إمكان أن تكون تلك المزية

المتعارضين - كحجية الخبر الواحد في غير حال التعارض - موكولة إلى بيان الشارع، فإذا حكم بتقديم أحد الخبرين المتعارضين بصفات الراوي أو بموافقة الكتاب أو بغيرهما، كان ذلك أجنبياً عن حكم العقل بقبح ترجيح المرجوح على الراجح، وإن كان مفاده موافقاً له.

وإن لم يحرز الدخل المزبور - كما هو مفروض البحث من جهة عدم دلالة أخبار الترجيح على وجوبه - فلا وجه لترجيح ذي المزية على فاقدها، بل اللازم التسوية بينهما، لاشتمال كل منهما على ملاك الحجية، ويشك في تأكده بالمزية الموجودة في واجدها.

ومن المعلوم أن قاعدة « قبح ترجيح المرجوح على الراجح » لا تتكفل إثبات صحتها، بل لابد من إحراز الصغرى من الخارج كي يحكم عليها بالقبح. وحيث إنه لم يحرز تأكد مناط الحجية بالمزية الموجودة في أحد الخبرين، فلا سبيل للتمسك بهذه القاعدة لإثبات الترجيح.

بل الأمر على خلاف مقصود المستدل، ضرورة أن ترجيح واجد المزية - التي لم يثبت مرجحيتها - يكون بلا مرجح، وهو قبيح.

هذا، مع الغض عن إطلاقات التخيير الدافعة لاحتمال دخل المزايا في وجوب الترجيح، وإلا فبالنظر إليها لا تصل النوبة إلى التمسك بهذه القاعدة العقلية، لكون الإطلاق بياناً على عدم الدخل. هذا بيان الوجه الأول، وأمّا الوجه الثاني فسيأتي.

(١) هذا إشارة إلى الوجه الأول الراجع إلى الإشكال الصغروي الذي أوضحناه بقولنا: «أمّا الوجه الأول فتوضيحه: أن الملاك في حجية الخبر الواحد ... إلخ».

(٢) تعليل للمفهوم المستفاد من الحصر في قوله: «إنما يجب لو كانت» يعني: أنه إذا لم تكن المزية موجبةً لتأكد ملاك الحجية، فلا وجه للترجيح بها، ضرورة

بالإضافة إلى ملاكها^(١) من قبيل الحجر في جنب الإنسان (*).، وكان^(٢) (***)
الترجيح بها^(٣) بلا مرجح، وهو قبيح، كما هو واضح.
هذا، مضافاً^(٤) إلى ما هو في الإضراب

إمكان ...، وهذا بيان للمناقشة الصغرية، وإحاصله: أنه بعد وضوح كون وجه
مرجحة المزية هو دخلها في تأكد ملاك الحجية في نظر الشارع، يلزم إحراز دخلها،
وهو موكول إلى بيان الشارع، ومع عدم إحراز هذا الدخل يشك في اندراج ذي
المزية في أقوى الدليلين حتى يلزم ترجيحه على فاقدها.

(١) أي: ملاك الحجية.

(٢) يعني: ومع إمكان عدم دخل المزية في ملاك الحجية، وكونها - بالإضافة
إلى ملاكها - من قبيل الحجر في جنب الإنسان، يكون الترجيح بهذه المزية بلا مرجح،
وهو قبيح.

(٣) أي: بالمزية، وضمير « هو » راجع إلى « الترجيح ».

(٤) هذا إشارة إلى الوجه الثاني الراجع إلى الإضراب من الحكم بالقبح إلى

(*) لكن المقام ليس كذلك، لأنه بناءً على حجية الأمارات من باب الطريقة
وبناء العقلاء كما هو مبنى المصنف رحمته، تكون المرجحات المنصوصة موجبةً لأشدية
ملاك الحجية، الذي هو الكشف والطريقة، فإن العلم والعدالة ونحوهما كلّها توجب
أقوائية الملاك المزبور، وليست من قبيل الحجر في جنب الإنسان، فيكون الترجيح بها
مع المرجح، لا بدونه.

(**) الأولى تبديل الواو بالفاء، بأن يقال: «فكان الترجيح بها بلا مرجح» لأن
كون الترجيح بها بلا مرجح نتيجة إمكان عدم دخل المزية في ملاك الحجية، فالتفريع
أولى من العطف، أي: عطف « كان » على « تكون ».

إلى الامتناع^(١)، من^(٢) أن الترجيح بلا مرجح في الأفعال الاختيارية - ومنها

الامتناع الذاتي، وحاصله: عدم الوجه في هذا الإضراب الظاهر في استحالة ترجيح غير ذي المزية على غيرها.

توضيحه: أن الترجيح بلا مرجح في الأفعال الاختيارية ليس محالاً، إذ المستحيل هو وجود الممكن بلا علة، وأمّا ترجيح الخبر الفاقد للمزية على الواجد لها فليس بمحال، لكون علة وجود المرجوح إرادة الفاعل المختار، غاية الأمر أنه قبيح، لكونه بدون داع عقلائي، مع إمكان إيجاد الراجع. نعم الترجيح بلا مرجح محال بالنسبة إلى الحكيم تعالى شأنه من حيث حكمته جلّت عظمته.

وبالجملّة: فترجّح المرجوح على الراجع قبيح عندنا لا محال.

(١) هذا وقوله: «من الحكم» متعلقان بـ «الإضراب» و«بالقبح» متعلق بـ

«الحكم».

(٢) بيان لـ «ما» الموصول، وتقرير للجواب عن الإضراب المزبور، وقد عرفت

توضيحه، وملخصه: أن هنا مقامين:

أحدهما: الترجيح بلا مرجح، ومورده الأفعال الاختيارية - التي منها الأحكام

الشرعية - للشارع، وهو قبيح لا ممتنع، حيث إن إرادة المرجوح - لعدم كونها بداع

عقلائي - قبيحة عندهم.

والآخر: الترجّح بلا مرجح، بمعنى وجود المعلول بلا علة، وهو محال.

وما نحن فيه - وهو الحكم الشرعي بجواز الأخذ بالمرجوح - ليس من هذا

المقام، لعدم كون الأخذ بالمرجوح بلا علة، بل يكون مع العلة، وهي إرادة الفاعل

المختار، فهو من قبيل المقام الأوّل أعني به كون ترجيح المرجوح على الراجع قبيحاً

لا ممتنعاً، فالإضراب من القبح إلى الامتناع الذاتي في غير محله، لاستلزامه للجمع بين

المتنوع الذاتي الذي لا يتصف بالحسن والقبح - وهو الترجّح بلا مرجح بمعنى صدور

الاختيارية - ومنها الأحكام الشرعية - لا يكون^(١) إلا قبيحاً، ولا يستحيل وقوعه إلا على الحكيم تعالى، وإلا فهو^(٢) بمكانٍ من الإمكان، لكفاية^(٣) إرادة المختار علةً لفعله، وإثما الممتنع هو وجود الممكن بلا علةٍ، فلا استحالة^(٤) في ترجيحه^(٥) تعالى للمرجوح، إلا من باب امتناع صدوره منه تعالى، وأما غيره فلا استحالة في ترجيحه لما هو المرجوح [مرجوحٌ] مما باختياره.

وبالجملة: الترجيح بلا مرجحٍ بمعنى بلا علةٍ محال^(٦)، وبمعنى بلا داعٍ عقلائي قبيح ليس بمحال^(٧)، فلا تشتبه.

الفعل من غير علةٍ مرجحةٍ له - وبين الترجيح بلا مرجحٍ أي بلا داعٍ عقلائي الذي هو قبيح لا محال، كما لا يخفى.

(١) خبر « ان الترجيح » وضمير « منها » راجع إلى « الأفعال ».

(٢) هذا الضمير وضمير « وقوعه » راجعان إلى « الترجيح ».

(٣) تعليل لإمكان الترجيح بلا مرجحٍ في الأفعال الاختيارية، وعدم استحالته ذاتاً، وإثما المستحيل هو وقوعه منه تعالى عَرَضاً، لمنافاته لحكمته جلّ وعلا، كما تقدم آنفاً.

(٤) هذه نتيجة جوابه عن الدليل المزبور القائم على وجوب تقديم ذي المزية على غيره، وحاصلها: أنّ ترجيح المرجوح على الراجح ليس محالاً، بل هو قبيح.

(٥) هذا الضمير راجع إلى « المختار » فهو من إضافة المصدر إلى فاعله، وضمير

« هو » راجع إلى « ما » الموصول الذي يراد به فعل، والمراد بـ « مما » الأفعال، يعني:

فلا استحالة في ترجيح المختار لفعلٍ مرجوحٍ من الأفعال التي هي باختياره.

(٦) يعني: وهو أجنبي عن الحكم بترجيح المرجوح على الراجح.

(٧) يعني: كما هو المقصود، إذ ترجيح فاقد المزية على واجدها قبيح، وليس

ومنها^(١) : غير ذلك مما لا يكاد يفيد

بحال، كما تقدم مفصلاً، فلا يشتبه عليك القبيح - وهو ترجيح المرجوح على الراجح - بالممتنع، وهو وجود المعلول بلا علة.

(١) أي: ومن الوجوه الأخر التي استدلت بها على لزوم تقديم الراجح على المرجوح ما نقله شيخنا الأعظم رحمته من قوله: «وقد يستدل على وجوب الترجيح بأثمه لولا ذلك لاختل نظم الاجتهاد، بل نظام الفقه، من حيث لزوم التخيير بين الخاص والعام، والمطلق والمقيد، وغيرهما من الظاهر والنص المتعارضين». ولكن رده الشيخ رحمته بخروج هذه المعارضات عن محل النزاع، لعدم تحيّر العرف في الجمع بينهما^(٢). وهو في محله.

ومنها: ما قيل: من أن لازم التخيير تساوي العالم والجاهل، والعاقل والفاسق، وهما منفيان بقوله تعالى شأنه: ﴿هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾^(٣) و ﴿أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستويون﴾^(٤).

وهذا الوجه راجع إلى الترجيح السندي، فإذا كان أحد سندي الروايتين مشتملاً على عالم عادل، والآخر على غيره، فاللازم ترجيح الرواية الأولى على الثانية.

ومنها: أن حكم الشارع بلزوم الأخذ بأحد المتعارضين دائر بين التعيين والتخيير، والأصل يقتضي التعيينية، ومقتضاه ترجيح ذي المزية على غيره. لكن فيه: أن الأصل مرجع حيث لا دليل، والمفروض وجود الدليل هنا، وهو

«١» فرائد الأصول، ج ٤، ص ٥٣ - ٥٤

«٢» الزمر، الآية: ٩

«٣» السجدة، الآية: ١٨

الظن^(١) فالصفح عنه أولى وأحسن.

ثم إنّه^(٢) لا إشكال في الإفتاء بما اختاره من الخبرين في عمل نفسه وعمل

إطلاق ما دلّ على التخيير، إذ المفروض سلامته عن التقييد، نظير حكومة إطلاق «وأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه...» - بناءً على اعتباره - على أصالة التعيينية التي استندوا إليها في وجوب تقليد الأعلام.

ومنها: غير ذلك ممّا لا ينبغي أن يسطر، وقد نقلها عنهم المحقق الرشدي رحمته، فراجع البدائع للوقوف عليها^(٣).

(١) أي: الظن بوجوب الترجيح، فالصفح عنه أولى وأحسن. بل الصصح عنه أولى مطلقاً حتى مع الظن بوجوب الترجيح، لأنّ الظن غير المعتبر لا يُجدي ولا يغني من الحق شيئاً.

وقد تحصّل ممّا أفاده المصنف من أوّل هذا الفصل إلى هنا: أنّ المرجع في تعارض الخبرين هو إطلاقات التخيير، ولا يجب الترجيح بشيء من المرجّحات الواردة في المقبولة وغيرها من أخبار الباب. وسيأتي الكلام في الآثار المترتبة على القول بالتخيير.

أثر القول بالتخيير بين الخبرين المتعارضين

١ - اقتضاء ادلة التخيير للتخيير في الحجية

(٢) الضمير للشأن. وهذا شروع في الآثار المترتبة على التخيير، لكن هذه الآثار لا تختص بمختار المصنف رحمته من التخيير المطلق، بل تجري بناءً على مختار غيره ممّن يرجع إلى أخبار التخيير بعد تقييدها بمرجّحية موافقة الكتاب ومخالفة العامة.

مقلّديه^(١).ولا وجه^(٢) للإفتاء بالتخيير في المسألة الفرعية،

وعليه، فهذه الآثار أحكام القول بالتخيير، سواء قيل به مطلقاً أم بعد فقد المرجح.

وكيف كان، فالأثر الأول هو: أن مقتضى حجية أحد الخبرين تقييداً لجواز الإفتاء بما يختاره منهما، إذ المفروض حجية أحدهما تقييداً، فإذا اختار أحدهما وأفتى به كان حجّةً عليه وعلى مقلّديه، كالرواية التي هي حجة عليه تعييناً، لعدم معارض لها مع اجتماع شرائط حجيتها، فإذا اختار الرواية الدالة على وجوب جلسة الاستراحة وأفتى بوجوبها، كان حجّةً عليه وعلى مقلّديه، وليس له بعد ذلك أن يختار الرواية الأخرى الدالة على عدم وجوبها.

(١) هذا إشارة إلى الأثر الأول المتقدم بقولنا: «ان مقتضى حجية أحد الخبرين ... إلخ».

(٢) هذا إشارة إلى الأثر الثاني، وحاصله: أنه لا وجه لجواز الإفتاء بالتخيير في المسألة الفرعية كالتخيير بين حرمة شرب التتن وإباحته فيما إذا دلّ أحد الخبرين على حرمة والآخر على إباحته، وذلك لأنّ الغالب في كلّ واقعةٍ وحدة حكمها الواقعي تعييناً، وندرة حكمها تقييداً، كالتخيير بين القصر والإتمام في مواطن التخيير. ومع تعيّن الحكم الواقعي يكون الإفتاء بالتخيير على خلافه، وهو افتراء على الشارع، فالحكم بالتخيير في المسألة الفرعية لا مسوّغ له.

وعليه، فمورد التخيير هو حجية الخبرين، لأنّ السؤال ناظر إلى ذلك، حيث إنّ التخيير في الحجية نشأ عن تعارضهما، إذ لولاه لكان كلاهما حجّةً، فالجواب بقولهم عليه السلام: «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك» يراد به الأخذ بأيهما حجّةً وتسليماً لأمر الشارع، ومن المعلوم أنّ التخيير في الحجية تقييداً في المسألة الأصولية.

لعدم ^(١) الدليل عليه ^(٢) فيها (**).

نعم ^(٣) له الإفتاء به في المسألة الأصولية (**).

وليس تخييراً بين مضموني الخبرين حتى يكون تخييراً في المسألة الفقهيّة، كي يفتي المجتهد في مثال شرب التتن بالتخيير بين الحرمة والإباحة.

(١) تعليل لقوله: «ولا وجه» وأما عدم الدليل، فلأنّ ظاهر الأخبار - كما مرّ -

هو التخيير في الحجية التي هي مسألة أصولية، ولا دليل غيرها على التخيير.

(٢) أي: على التخيير في المسألة الفرعية.

(٣) استدراك على عدم جواز الإفتاء بالتخيير في المسألة الفرعية، وإشارة إلى

الأثر الثالث للقول بالتخيير، وتوضيحه: أنّه يجوز للمجتهد أن يفتي بالتخيير في المسألة الأصولية، وهي حجية أحد الخبرين تخييراً، ضرورة أنّ المستفاد من أدلة التخيير هو التخيير في المسألة الأصولية، فلا مانع من الإفتاء بذلك، فيجوز حينئذٍ

(**) بل يكون التخيير في المسألة الفرعية في بعض الموارد موجباً لسقوط كلا

الخبرين المتعارضين عن الاعتبار مطلقاً حتى في المدلول الالتزامي وهو نفي الثالث، كما إذا دلّ أحد الخبرين على وجوب شيء، والآخر على حرمة، فإنّ التخيير في المسألة الفقهيّة يوجب إباحة ذلك الشيء، وهذه الإباحة منقضية بمقتضى دلالة الخبرين التزاماً على نفيها، فالخبران المتعارضان سقطا عن الحجية في كل من الدلالة المطابقيّة والالتزامية، وهو يناfi الأخذ بأحدهما من باب التسليم.

(**) لكن لا بدّ من تقييده بغير باب القضاء ورفع الخصومات، كما إذا

تنازعا في إرث الزوجة ذات الولد من الأرض، أو في مقدار الحبة، أو في خروج منجزات المريض من الأصل أو الثلث، أو نحو ذلك من الشبهات الحكمية، مع فرض اختلاف الروايات فيها، فإنّ الإفتاء بالتخيير في المسألة الأصولية لا يحسم الخصومة ولا يرفعها، بل لا بدّ من الأخذ بإحدى الروايتين تعييناً والإفتاء بمضمونها.

فلا بأس حينئذ^(١) باختيار المقلد غير^(٢) ما اختاره المفتي، فيعمل^(٣) بما يفهم منه^(٤) بصريحه أو بظهوره^(٥)

للمقلد - بعد أن قلّد مجتهده في هذه المسألة الأصولية - أن يختار غير ما اختاره المجتهد من الخبرين المتعارضين، فإذا اختار المجتهد الخبر الدالّ على إباحة شرب التتن مثلاً، جاز للمقلد أن يختار الخبر الدالّ على حرمة. نظير إجراء الاستصحاب في الموضوعات بعد أن قلّد مجتهده في حجيته فيها، ولا دليل على لزوم متابعة المقلد للمجتهد فيما اختاره، بعد فرض متابعتة في نفس الحكم بالتخيير في المسألة الأصولية. (١) أي: حين جواز الإفتاء بالتخيير في المسألة الأصولية.

ولا فرق في الحكم الذي دلّ عليه الخبران بين أن يكون من الأحكام المتبلى بها للمجتهد كأحكام الصلاة والصوم، ومن غيرها كالأحكام المختصة بالنساء. (٢) مفعول قوله: «باختيار».

(٣) هذه نتيجة حجية الخبر بإفتاء المفتي بها وجواز اختيار المقلد لها، فإنّ حجية الخبر - أي الحكم بصدوره في حقه - كحجيته في حقّ نفس المفتي تقتضي اعتبار معنى ألفاظ الخبر إن كان نصّاً أو ظاهراً بمثابة لا يعتدّ باحتمال خلافه عند أبناء المحاورة، فلا يكون في فهم معنى الرواية تابعاً للمجتهد مثلاً، بل هو كسائر أبناء المحاورة في فهم المعاني من الألفاظ.

(٤) الضمير راجع إلى «ما اختاره» أي: ما اختاره المقلد لا المفتي. والأولى إلحاق ضمير بالصلة، بأن يقال: «فيعمل بما يفهمه منه» و صدر الصلة محذوف.

(٥) هذا الضمير وضمير «بصريحه» - المراد به النص - راجعان إلى «ما» الموصول المقصود به المعنى، يعني: فيعمل المقلد بالمعنى الذي يفهمه الصراحة أو الظهور من غير الخبر الذي اختاره المفتي.

و الأولى تبديل «بصريحه» بـ «بصراحته» مصدرأ، كمعطوفه وهو «بظهوره»

الَّذِي لَا شَبْهَةَ فِيهِ ^(١).

وهل التخيير ^(٢) بدوي أم استمراري ؟

كما لا يخفى.

(١) أي: في الظهور الذي لا يحتاج إلى النظر والتأمل. وهذا احتراز عن الظهور الذي يحتاج إلى ذلك، كما إذا لم يكن اللفظ الدال على الحكم - كالجملية الاسمية أو الفعلية الخبرية - صريحاً أو ظاهراً معتدلاً به في الحكم. وكذا اللفظ الدال على موضوع الحكم كالغناء والصعيد والآنية من ألفاظ الموضوعات المستنبطة، فإنه في استظهار معانيها لا بدّ من مراجعة المجتهد، لعجزه عن إثبات الظهور بدون الرجوع إليه، مع وضوح إناطة حجية الكلام بظهوره في المعنى وعدم إجماله.

٢ - التخيير بين الخبرين استمراري

(٢) هذا إشارة إلى الأثر الرابع من آثار التخيير، وتوضيحه: أنّ التخيير مطلقاً أو في خصوص المتكافئين - على الخلاف - هل هو بدوي بمعنى أنّه إذا اختار أحد الخبرين في زمانٍ لم يكن له الأخذ بالآخر في زمانٍ آخر ؟ أم استمراري، فيجوز أن يختار أحدهما في زمانٍ، والآخر في زمانٍ آخر، فيه وجوه:

أحدها: كونه بدوياً مطلقاً، وهو الظاهر من كلام الشيخ الأعظم الأنصاري كما سيأتي تفصيله.

ثانيها: كونه استمرارياً كذلك، كما هو ظاهر جماعة منهم المصنف رحمته.

ثالثها: كونه بدوياً إلا مع قصد الاستمرار، فقصد الاستمرار دخيل في كون

التخيير استمرارياً.

رابعها: كونه استمرارياً إلا إذا قصد بدويته.

قضية الاستصحاب^(١) - لو لم نقل بأنه^(٢) قضية الإطلاقات أيضاً^(٣) - كونه^(٤) استمرارياً. وتوهم^(٥) «أنّ المتحيرّ كان محكوماً بالتخير، ولا تحيرّ له بعد

(١) استدللّ المصنف وغيره على كون التخير استمرارياً مطلقاً بوجهين: أحدهما الاستصحاب، والآخر إطلاقات أدلة التخير.

والوجه الأوّل مبني على الإغماض عن الوجه الثاني.

ومحصل تقريب الاستصحاب: أنّ التخير الثابت في الزمان الأوّل يصير بعد الأخذ بأحد الخبرين مشكوكاً فيه، لاحتمال كون الأخذ بأحدهما رافعاً للتخير، كغيره من موارد الشك في رافعيّة الموجود، فيستصحب التخير وجواز الأخذ بالخبر الآخر في الزمان الثاني والثالث، وهكذا.

(٢) أي: بأنّ التخير الاستمراري، وهذا إشارة إلى الوجه الثاني، وهو إطلاقات التخير، ومحصله: أنّ مقتضى إطلاق أدلة التخير بحسب الزمان وعدم تقيده بزمان خاص هو استمرار التخير، وعدم اختصاصه بالزمان الأوّل، فإنّ إطلاق دليل حجية أحد الخبرين تخيراً يقتضي استمرار حجيته كذلك.

(٣) يعني: كما أنّ التخير مقتضى الاستصحاب.

(٤) خبرٌ «قضية» وضميره راجع إلى «التخير».

(٥) هذا إشارة إلى المناقشة في كلٍّ من الإطلاقات والاستصحاب، والمناقش

هو الشيخ الأعظم رحمته، قال: «ولو حكم على طبق إحدى الأمارتين في واقعة، فهل له الحكم على طبق الأخرى في واقعة أخرى؟ المحكي عن العلامة رحمته وغيره الجواز، بل حكي نسبته إلى المحققين» إلى أن قال: «أقول: يشكل الجواز، لعدم الدليل عليه، لأنّ دليل التخير إن كان الأخبار الدالة عليه، فالظاهر أنّها مسوقة لبيان وظيفة المتحيرّ في ابتداء الأمر، فلا إطلاق فيها بالنسبة إلى حال المتحيرّ، بعد الالتزام

الاختيار^(١)، فلا يكون الإطلاق ولا الاستصحاب مقتضياً للاستمرار، لاختلاف^(٢) الموضوع فيهما^(٣) « فاسد^(٤)، فإن التحير بمعنى تعارض الخبرين باقٍ

بأحدهما ... والأصل عدم حجية الآخر بعد الالتزام بأحدهما، كما تقرر في دليل عدم جواز العدول عن فتوى مجتهدٍ إلى مثله^(٥)».

ومحصل إشكال الشيخ يرجع إلى اختلاف الموضوع قبل الأخذ وبعده، توضيحه: أن موضوع التخيير هو «المتحير» الذي يرتفع بالأخذ بأحد الخبرين، ومن المعلوم إناطة الحكم مطلقاً - تكليفاً كان أم وضعياً - بالموضوع إناطة المعلول بالعلّة، فمع انتفاء الموضوع - وهو التحير - بسبب الأخذ بأحد الخبرين لا يبقى إطلاق ولا استصحاب، حتى يصح الاستدلال بأحدهما على استمرار التخيير، فلا دليل حينئذٍ على حجية الخبر الآخر، مع كون الأصل عدم حجية مشكوك الحجية.

(١) يعني: فلا يبقى موضوع للإطلاق والاستصحاب بعد اختيار أحد الخبرين.

(٢) تعبيرٌ لعدم اقتضاء الإطلاق والاستصحاب للاستمرار، وقد مرّ آنفاً

توضيح التعليل بقولنا: «ومحصل إشكال الشيخ يرجع إلى اختلاف الموضوع قبل الأخذ وبعده...».

(٣) أي: في الإطلاق والاستصحاب.

(٤) خبرٌ «و توهم» ودفعٌ له، وحاصله: بقاء موضوع التخيير حتى بعد

الأخذ بأحد الخبرين، فلا مانع من الحكم باستمرار التخيير تمسكاً بالإطلاق أو الاستصحاب.

توضيحه: أن موضوع التخيير - وهو التحير بمعنى تعارض الخبرين - باقٍ

على حاله، وبمعنى آخر^{١١} لم يقع في خطابٍ موضوعاً للتخيير أصلاً، كما لا يخفى (*) .

على حاله حتى بعد الأخذ بأحد الخبرين، لأنَّ الأخذ بأحدهما لا يرفع التعارض والتنافي القائم بهما، فلم يختلف موضوعُ التخيير قبل الأخذ بأحدهما وبعده حتى يتوجه المنع عن التمسك بإطلاقات التخيير أو استصحابه .

(١) يعني: وإن أُريد بالتحيير معنى آخر كالتحير في الحكم الواقعي، ففيه أولاً: أنه لم يُؤخذ موضوعاً للتخيير في شيء من الأدلة .

وثانياً: أنه - بعد تسليمه - باقٍ أيضاً بعد الأخذ بأحد الخبرين، ضرورة أنه لا يكون كاشفاً قطعياً عن الحكم الواقعي حتى يرتفع به التحيير، ويمتنع التشبث بالإطلاق أو الاستصحاب .

(*) أقول: الظاهر كون التخيير في المسألة الأصولية بدوياً كما أفاده الشيخ، لا استمرارياً كما اختاره المصنف، وذلك لأنَّ تعلق الأمر بطبيعة ظاهر في مطلوبة صيرف وجودها، إذ المطلوب في الأمر بحسب الظاهر هو طرد العدم ونقضه بالوجود، ومن المعلوم تحقق هذا المطلوب بصيرف الوجود من الطبيعة، ولذا يحصل به الامتثال، ومطلوبية سائر وجودات الطبيعة محتاجة ثبوتاً واثباتاً إلى مؤونة زائدة، حيث إنَّ الأمر بالطبيعة سقط بالامتثال، لانطباق الطبيعة المأمور بها على أوّل وجوداتها قهراً الموجب للامتثال عقلاً .

وعليه، فالأمر بالأخذ بأحد الخبرين تحييراً يسقط بمجرد الأخذ بأحدهما، والتخيير الثاني والثالث وهكذا يحتاج إلى أوامرٍ أخرى غير الأمر الأوّل، إذ المفروض سقوطه بالأخذ الأوّل . ولعل كلام الشيخ رحمته في وجه عدم استمرار التخيير يرجع إلى ما ذكرنا، وإلا فلا بدّ من التأمل والنظر فيه .

والحاصل: أن بقاء موضوع التخيير - وهو من تعارض عنده الخبران - حتى بعد الأخذ بأحدهما لا يوجب استمرار التخيير، بعد اقتضاء الأمر مطلوبة صرف الوجود من الطبيعة المأمور بها، وهو صالح للمنع عن تحقق الإطلاق الموقوف على عدم ما يصلح للقرينية. وقد تقدم في مسألة الدوران بين المحذورين بعض الكلام حول بدوية التخيير واستمراريته، فراجع^١.

الفهرس الموضوعي

- التنبيه السابع : الأصل المثبت ٥
- الاستدلال بوجهين على حجية الأصل المثبت والتّظّر فيه ١٤
- استثناء خفاء الواسطة وجلالاتها ٣١
- الفرق بين مثبتات الاستصحاب والأمارات ٤٠
- التنبيه الثامن : موارد ثلاثة توهم كون الأصل مثبتاً فيها ٥٠
- الأوّل : استصحاب الفرد لترتيب أثر الطبيعي عليه ٥٠
- الثاني : استصحاب الشرط لترتيب أثر الشرطية عليه ٧١
- الثالث : استصحاب البراءة من التكليف لنفي العقاب ٧٩
- التنبيه التاسع : التفصيل في الأصل المثبت بين الآثار العقلية والعادية المترتبة على الأصل ٨٧
- التنبيه العاشر : اعتبار موضوعية المستصحب للأثر بقاءً لا حدوثاً ٩٤
- التنبيه الحادي عشر : أصالة تأخر الحادث ١٠٣
- بيان صور المسألة في مجهولي التاريخ ١٠٧
- شرطية إحراز اتصال زماني الشك واليقين ١٣٣
- كلام المحقق العراقي في عدم جريان الاستصحاب في القسم الرابع ١٥٠
- صور العلم بتاريخ أحد الحادثين ١٥٢
- تعاقب الحالتين من الحدث والطهارة والشك في المتقدم منهما ١٦٢
- صور المسألة، وهي ثلاث : ١٦٨
- أ : الجهل بتاريخهما، وفيها أقوال ثلاثة ١٦٨
- أحدها : وجوب التطهير لما يأتي به مشروطاً بالطهارة ١٦٨

- ثانيها: التفصيل بين الجهل بالحالة السابقة على الحالتين والعلم بها، بوجوب
التطهير في الأول، والأخذ بصدق الحالة السابقة في الثاني ١٧١
- ثالثها: الصورة السابقة، والأخذ بالحالة السابقة في الثاني ١٧٤
- ب: الجهل بتاريخ الوضوء، والعلم بتاريخ الحدث والشك في تقدم الوضوء
وتأخره ١٧٦
- ج: العلم بتاريخ الوضوء، والشك في تاريخ الحدث ١٧٦
- التنبيه الثاني عشر: استصحاب الأمور الاعتقادية ١٧٧
- التفصيل بين الأمور الاعتقادية ١٨٠
- جريان الاستصحاب في النبوة ببعض معانيها دون بعض ١٩١
- استصحاب الكتابي للنبوة ٢٠٣
- ما روي عن الإمام أبي الحسن الرضا عليه السلام في جواب الجاثليق ٢٠٩
- التنبيه الثالث عشر: موارد الرجوع إلى العام واستصحاب حكم المخصّص ٢١١
- لحاظ ظرفية الزمان وقيدته في كل من الخاص والعام ٢١٣
- التفصيل بين التخصيص في الابتداء والأثناء ٢١٨
- منع إطلاق كلام الشيخ في مرجعية العام والاستصحاب ٢٣٤
- تفصيل المسألة ٢٣٧
- التنبيه الرابع عشر: المراد بالشك في الاستصحاب خلاف اليقين ٢٤٤
- التّظّر في وجهين استدل الشيخ بهما ٢٥١
- تتمة فيها مقامان ٢٥٨
- المقام الأول: تقوّم الاستصحاب بوحدة القضيتين ٢٦٠
- اعتبار التّظّر العرفي في الحكم باتحاد القضيتين ٢٨٣
- المناقشة في الترديد بين الموضوع الدليلي والعرفي ٢٩٣

- ٢٩٩..... المقام الثاني : تقدم الأمانة على الاستصحاب بالورود
- ٣٠٩..... تقديم الأمانة على الاستصحاب بالحكومة والتّظر فيه
- ٣١٩..... تقديم الأمانة على الاستصحاب بالتخصيص والتّظر فيه
- ٣٢٢..... خاتمة . بان النسبة بين الاستصحاب وسائر الأصول
- ٣٢٣..... ررد الاستصحاب على الأصول العقلية والنقلية
- ٣٢٧..... عارض الاستصحابين
- ٣٣٢..... ررد الاستصحاب السببي على المسببي
- حرين الاستصحابين في موارد العلم الإجمالي بالانتقاض ما لم يلزم مخالفة
- ٣٤٣..... سبيه
- ٣٥٣..... ذنيب : النسبة بين الاستصحاب وبعض القواعد

المقصد الثامن في تعارض الأدلة والأمارات

- ٣٧٥..... سروره البحث عن أحكام تعارض الدليلين في علم الأصول
- ٣٧٨..... البحث عن أحكام التعارض من مقاصد العلم لا من الخاتمة
- ٣٧٩..... أولوية جعل العنوان تعارض الأدلة من جعله التعادل والترجيح
- ٣٨٠..... المراد بالأدلة والأمارات في العنوان
- ٣٨٠..... المقصود بالعرض هنا كون الدليلين في رتبة واحدة
- ٣٨٢..... حقيقة التعارض هي التزاحم في مقام التشريع
- ٣٨٣..... الفصل الأول : تعريف التعارض
- ٣٨٤..... الفرق بين التنافي والتعارض
- ٣٨٥..... إطلاق الدلالة على الكشف والحجية، والمراد بها هنا الحجية

- الفرق بين تعريف المصنف والمشهور للتعارض ٣٨٧
- عدول المصنف عن تعريف المشهور لوجهين ٣٨٨
- شمول تعارض الدليلين للتنافي بينهما مطابقةً وتضمناً والتزاماً ٣٩١
- التنافي بين الأدلة ينشأ من تناقض المداليل تارة وتضادها أخرى ٣٩٦
- نظر بعض المحققين في تعريف المصنف للتعارض ٣٩٥
- شمول التعريف للتضاد بين المداليل حقيقةً أو عرضاً ٣٩٦
- اتحاد نظر الشيخ والمصنف في تعريف التعارض ٤٠١
- موارد خروج الجمع الدلالي عن تعريف التعارض ٤٠٥
- المورد الأوّل: حكومة أحد الدليلين على الآخر ٤٠٥
- تحديد الحكومة ٤٠٦
- إشكال المصنف على كلام الشيخ ٤١٠
- الفرق بين الحكومة والقرينة المتصلة والمنفصلة ٤١١
- اعتبار تقدّم صدور الدليل المحكوم على صدور الدليل الحاكم بنظر الشيخ ٤١٣
- عدم سرية إجمال الحاكم إلى المحكوم ٤١٣
- المورد الثاني: التوفيق العرفي ٤١٤
- التصرف في أحد الدليلين أو كليهما ٤١٧
- تقدم الأمارات على الأصول العملية بمناط التوفيق العرفي ٤٢٠
- نظر شيخنا الأعظم في حكومة أدلة الأمارات على أدلة الأصول الشرعية ٤٢٤
- مناقشة المصنف في نظرية الحكومة ٤٢٥
- حكومة الأمانة على الأصول بتقريب المصنف ٤٣٥
- المورد الثالث: حمل الظاهر على النص أو الأظهر ٤٤٠
- هل تعتبر أظهيرية القرينة من ذبها ٤٤١

- اختصاص تقديم الأظهر على الظاهر بالأدلة على الأحكام دون الموضوعات
٤٤٤.....
- ٤٤٤... اعتبار احتمال صدور الخبرين - الظاهر والأظهر - من المعصوم عليه السلام
- ٤٤٥..... اعتبار بقاء مقدار من دلالة الظاهر على حالها
- عدم الفرق في تقديم الأظهر على الظاهر بين كون السندين قطعيين وظنيين
٤٤٧..... ومختلفين
- تفصيل شيخنا الأعظم في تقديم الظاهر على الأظهر بين القطعيين والظنيين
٤٤٧.....
- ٤٥٠ بيان المصنف في تعارض الدليلين بعد إخراج الموارد الثلاثة المتقدمة عنه
- ٤٥٤ الفصل الثاني مقتضى القاعدة في المتعارضين بناءً على الطريقة
- ٤٥٥..... اعتبار الإمارات من باب الطريقة والكشف النوعي
- ٤٥٧..... الملك في الطريقة غلبة الإيصال نوعاً واحتماله شخصاً
- ٤٥٨..... محتملات تعارض الدليلين على الطريقة
- ٤٥٨..... مختار المصنف من حجية أحدهما بلا عنوان ونفي الثالث به
- ٤٦٦..... مناقشات المحقق الاصفهاني في حجية أحد المتعارضين بلا عنوان
- ٤٧٠..... تقارب أخرى لنفي الثالث، والتّظر فيها
- مناقشة السيد الفقيه الاصفهاني في نفي الثالث بالدلالة الالتزامية في كلا المتعارضين
٤٧٢.....
- ٤٧٦..... مقتضى القاعدة في المتعارضين بناءً على السببية
- اتحاد حكم المبنيين بناءً على دخل احتمال الإصابة في حجية الأمانة على الموضوعية
٤٧٧.....
- ٤٨٠ صور تعارض الإماراتين بناءً على وجود المقتضي للحجية في كليهما

- الفرق بين كون مؤدّى أحدهما حكماً إزامياً، والآخر غير إزامي ٤٨٤
- شمول ضابط التزاحم للمتعارضين بناءً على وجوب الالتزام بالمؤدّى ٤٨٧
- قاعدة «الجمع مهما أمكن أولى من الطرح» الإشكال عليها وتوجيهها ٤٩٣
- الفصل الثالث: القاعدة الثانوية في الخبرين المتعارضين ٥٠١
- تأسيس الأصل في دوران الحجية بين التعيين والتخير ٥٠٢
- الأخبار العلاجية، وهي على طوائف ٥٠٦
- الأولى: إطلاقات أخبار التخير ٥٠٧
- الأول: خبر الحسن بن الجهم ٥١٢
- الثاني: خبر الحارث بن المغيرة ٥١٥
- الثالث: خبر علي بن مهزيار ٥١٧
- الرابع: مكاتبة الحميري ٥١٩
- الخامس: معتبرة سماعة ٥٢١
- السادس: مرسله الكافي ٥٢٦
- الثانية: أخبار الوقوف ٥٢٧
- الثالثة: أخبار الاحتياط ٥٢٩
- الجمع بين أخبار التخير بين المتعارضين وأخبار الوقوف ٥٣١
- توجيه المحقق النائيني لفتوى المشهور بالتخير ٥٣١
- الفرق في تقرير كلام المحقق النائيني بين ما حكاه سيدنا الأستاذ والمحقق الكاظمي ٥٣٢
- المناقشة في التوجيه المتقدم ٥٣٤
- اختصاص أخبار الوقوف بزمان الحضور خلافاً لما أفاده المحقق الرشتي ... ٥٣٧

- ٥٣٨..... الرابعة: أخبار الترجيح
- ٥٣٩..... مقبولة عمر بن حنظلة
- ٥٤٠..... مرفوعة زرارة
- ٥٤٤..... مناقشات المصنف في الاستدلال بهما على وجوب الترجيح ...
- ٥٤٧ ١ - اختلافهما في المرجحات - كمأ وكيفاً - المقتضي لسقوطهما
- ٥٤٧ ٢ - ضعف سند المرفوعة
- ٣ - احتمال اختصاص المرجحات بباب القضاء، وعدم شمولها للخبرين
- ٥٤٩..... المتعارضين مطلقاً
- ٥٥١..... التعدي إلى مطلق الخبرين المتعارضين بدعوى تنفيح المناط، ومنعها
- ٢ - اختصاص المقبولة بزمان الحضور وعدم شمول وجوب الترجيح لعصر
- ٥٥٦..... الغيبة
- ٥٥٧ ٥ - أظهيرية إطلاقات التحيير من المقبولة الدالة على وجوب الترجيح
- ٥٦٠..... حكم سائر الأخبار المشتملة على المرجحات
- ٥٦٢..... دلالة أخبار موافقة الكتاب ومخالفة العامة على تمييز الحجج عن اللاحجة
- ٥٦٩..... تعين حملها على الاستحباب لو سلم ظهورها في وجوب الترجيح
- ٥٧٠..... إباء نفس أخبار الترجيح عن التقييد، مع فرض لزومه على كل حال ..
- ٥٧٢..... التحقيق في الأخبار العلاجية
- ٥٧٢..... الجهة الأولى: البحث عن سد المقبولة وما قيل في وثاقه عمر بن حنظله
- ٥٧٢..... رواية بعض أصحاب الإجماع عن عمر بن حنظله
- ٥٧٤..... تقرير الأصحاب لإجماع الكشي
- ٥٧٦..... مفاد كلام الكشي «نصحيح ما يصح عنه» والأقوال فيه أربعة
- ٥٨٢..... معنى سحبه الخبر عند المتقدمين والمتأخرين
- ٥٨٦..... وجه حجبية الإجماع على التصحيح

- تعدر الأخذ بظاهر كلام الكشي من الحكم بصحة جميع أخبار أصحاب الإجماع ٥٨٧
- الاستشهاد بكلمات الشيخ والمحقق والشهيد وغيرهم على ردّ بعض أخبار أصحاب الإجماع ٥٨٨
- الاعتماد على المقبولة من جهة اشتهاار عمل الأصحاب بها ٥٩٨
- الجهة الثانية: فقه المقبولة ٥٩٩
- الجهة الثالثة: المناقشة في الاستدلال بالمقبولة على وجوب الترجيح بوجوه ستة ٦٠٢
- جواب العلمين الميرزا الرشتي والآشتياني عن الإشكالات والتّظر فيها . ٦٠٤
- جواب المصنف عن الإشكالات بالحمل على صورة التداعي ٦٠٧
- الذب عن الاستدلال بالمقبولة على وجوب الترجيح وإمكان رد بعض المناقشات ٦٠٨
- الجهة الرابعة: المرجحات المنصوصة في المقبولة ٦١٢
- اختصاص الترجيح بالصفات بباب القضاء ٦١٢
- مرجحية الشهرة ٦١٣
- مرجحية موافقة الكتاب ومخالفة العامة ٦١٥
- دلالة بعض الأخبار على الترجيح بهما، وبعضها على تمييز الحجّة عن غيرها ٦١٦

تنبيهات أخبار الترجيح

- التنبيه الأوّل: ذهاب معظم الأصحاب إلى الترجيح في الخبرين المتعارضين ٦٢٠
- التنبيه الثاني: تقييد إطلاق ما اشتمل على مرجح واحد بما دلّ على الترجيح بموافقة الكتاب والسنة ومخالفة القوم ٦٢٢

٦٦٣	الفهرس
٦٢٣	التنبيه الثالث: المناط في الترجيح بمخالفة العامة مخالفة رواياتهم أو آرائهم
٦٢٦	التنبيه الرابع: الترتيب بين الترجيح بموافقة الكتاب ثم بمخالفة العامة
٦٢٧	التنبيه الخامس: الترجيح بالأحدثية والمناقشة فيه
٦٣٣	الاستدلال على وجوب الترجيح بوجوه أخرى
٦٣٤	١ - الإجماع على الأخذ بأقوى الدليلين ومنعه
٦٣٦	٢ - ترجيح الراجح على المرجوح بحكم العقل
٦٣٧	تحقيق موضوع الترجيح بلا مرجح، وأجنبية القاعدة عن المقام
٦٤٣	٣ - وجوه ضعيفة أخرى استدلت بها على وجوب الترجيح
٦٤٤	آثار القول بالتخيير بين الخبرين المتعارضين
٦٤٤	١ - جواز الإفتاء على طبق ما يختاره المجتهد منهما
٦٤٥	٢ - عدم جواز الإفتاء بالتخيير في المسألة الفرعية
٦٤٦	٣ - جواز الإفتاء بالتخيير في المسألة الأصولية
٦٤٨	٤ - التخيير بين الخبرين بدوي أو استمراري
٦٤٩	ما أفاده شيخنا الأعظم من منع كون التخيير استمراريّاً
٦٥٥	الفهرس