

المَقْدِمَاتُ وَالنَّبِيَّاتُ

فِي شَرْحِ أَصُولِ الْفِقْهِ

تَأَلَّفَتْ

ابن محمد قانصو الشهابي العاملي

دار المورخ العربي

الرياض - اليمن الأشرقي



المقدمات والنبيهايات
في شرح أصول الفقه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمات والتبسيطات

في شرح أصول الفقه

تأليف

شيخ محمد قانصو الشرايبي العاملي

الجزء الثامن

دار المورخ العربي

حُقوقُ الصَّليحِ مَحفوظَةٌ

الطَّبَعَةُ الْأُولَى

١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م

دارُ المَوْزَعِ العَرَبِيِّ

عمارة الحياة - هانف: ٠٢٠٥٤٦٢٠٠٧٨
العراق - النجف الأشرف

دارُ المَوْزَعِ العَرَبِيِّ

ص ب ٢٤ / ١٢٤ - تليفاكس ٠٥٤٤٨٠٥
بيروت - لبنان

Email: al_mouarekh@hotmail.com

مباحث الأصول العملية

الجزء الثامن

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقصد الرابع

- مباحث الأصول العملية -

تمهيد:

لا شك في أن كل متشرع يعلم علماً إجمالياً بأن الله تعالى أحكاماً إلزامية من نحو الوجوب والحرمة يجب على المكلفين امتثالها يشترك فيها العالم والجاهل بها.

قوله (ره): (كل متشرع يعلم علماً إجمالياً...).

أقول: لا ريب بوجوب الفحص عن الأحكام الشرعية، وأنه لا يجوز العمل بالبراءة في الشبهات الحكمية قبل الفحص عن الحكم الشرعي، وهذا أمر مجمع عليه بلا خلاف، وإنما الكلام في مدرك هذا الحكم الإجماعي، وقد استدل له بدليلين:

الدليل الأول: وهو الدليل المعتمد، وهو عين الدليل الذي يذكره أهل الكلام لوجوب الفحص عن الإنبياء والرسل، وحاصله أن أدلة البراءة العقلية والنقلية لا عموم لها يشمل ما قبل الفحص، فقبل الفحص لا مجال لجريان البراءتين معاً.

أما البراءة العقلية فقد بيناه فيما تقدم عند التعرض لأحكام الحجة حيث بينا أن من حقوق المولى على عبده التصدي لمعرفة أحكامه

وهذا «العلم الإجمالي» منجز لتلك التكاليف الإلزامية الواقعية، فيجب على المكلف - بمقتضى حكم العقل بوجوب تفرغ الذمة مما علم اشتغالها به من تلك التكاليف - أن يسعى إلى تحصيل المعرفة بها بالطرق المؤمنة له التي يعلم بفراغ ذمته باتباعها.

وتكاليفه، وأنه لا تجري البراءة العقلية عند العبد إلا بعد هذا التصدي وعدم العثور على التكليف، بمعنى أن العبد إذا تصدى لمعرفة حكم المولى ولم يجد شيئاً جرت البراءة العقلية أي قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وأما إذا لم يبحث ولم يتصدى لمعرفة حكم المولى لم تجر قاعدة البراءة العقلية بل يجري قاعدة استحقاق العقاب لترك الوظيفة المقررة عقلاً.

وأما البراءة الشرعية فأدلتها مخصوصة بما بعد الفحص وعدم العثور على التكليف، وهذا التخصيص يمكن إثباته بطريقتين:

الطريقة الأولى: أن أدلة البراءة الشرعية مخصوصة بذاتها لأنها منصرفة كالبراءة العقلية إلى ما بعد الفحص وعدم العثور على التكليف الإلزامي، وهذا الإنصراف في غاية الظهور عرفاً بعد ارتكاز العقلاء على فساد العمل بالبراءة قبل الفحص.

الطريقة الثانية: أن أدلة البراءة الشرعية وإن كانت عامة بنفسها إلا أنها مقيدة بالمخصص المنفصل وهو الأخبار الكثيرة الدالة على وجوب التعلم كشرط للعمل وعلى ذم العامل بلا تعلم، وهي أخبار كثيرة، منها:

١ - ما رواه الشيخ المفيد: أخبرني أبو القاسم جعفر بن محمد، قال: حدثني محمد بن عبد الله ابن جعفر الحميري، عن أبيه، عن هارون ابن مسلم، عن مسعدة بن زياد قال: سمعت جعفر بن محمد عليه السلام وقد سئل عن قوله تعالى: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾، فقال: إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدي أكنت عالماً؟ فإن قال: نعم، قال له: أفلا عملت بما علمت؟ وإن قال: كنت جاهلاً، قال له: أفلا تعلمت حتى تعمل؟ فيخصمه، وذلك الحجة البالغة.

٢ - ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام قوله: وإن العامل بغير علم كالسائر على غير طريق، فلا يزيده بعده عن الطريق الواضح إلا بعدا عن حاجته.

٣ - ما روي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ... ومن خاف العاقبة تثبت عن التوغل فيما لا يعلم، ومن هجم على أمر بغير علم جدد أنف نفسه

٤ - وعن أمير المؤمنين عليه السلام: من اتجر بغير علم ارتطم في الربا ثم ارتطم.

والأخبار كثيرة جدا ومنها أخبار التوقف عند الشبهات المذكورة في أصالة الإحتياط.

تنبيه: زعم بعض فحول المدققين أن هذه الأخبار لا تصلح لتخصيص عمومات البراءة الشرعية لأنها ظاهرة في الإرشاد إلى حكم العقل بوجوب تحصيل العلم مقدمة للعمل، فقوتها قوة حكم العقل بلزوم الفحص، وحينئذ تكون عمومات البراءة الشرعية هي المتقدمة على الحكم العقلي إذ لا ريب أن الترخيص الشرعي يرفع موضوع الحكم العقلي بلزوم الفحص.

أقول: هذا الإعتراض قلب الحقائق راسا على عقب لأن من البديهي أن هذه الأخبار وإن كانت إرشاد إلى حكم العقل إلا أنها بينت بوضوح أنها إرشاد إلى حكم عقلي فعلي جاري الإحتجاج به في كل مواطن الجهل بلا تعلم، فهي صريحة في أن هذا الحكم العقلي معتمد شرعا ولا تخصيص له، ومن ثم تكون هذه الأخبار صريحة في تقييد عمومات البراءة اللفظية.

تنبيه: هذا الدليل قد اعتمده جماعة من أعظم الأصوليين المتأخرين، ومنهم الشيخ النائيني رحمته الله حيث قال كما في الفوائد: ملاك وجوب الفحص في الشبهات الحكمية، هو حكم العقل بلزوم اداء العبد وظيفته، حيث ان العقل يرى ان ذلك من وظائف العبد بعد تمامية وظائف المولى، فان العقل

يستقل بان لكل من المولى والعبد وظيفة، فوظيفة المولى هي اظهار مراداته، وتبليغها بالطرق المتعارفة التي يمكن للعبد الوصول إليها ان لم يحدث هناك مانع، فوظيفة المولى هي تشريع الاحكام وارسال الرسل وانزال الكتب، وبعد ذلك تصل النوبة الى وظيفة العبد، وانه على العبد الفحص عن مرادات المولى واحكامه... والحاصل: انه بعد التفات العبد الى ان هناك شرعا وشريعة، يلزمه تحصيل العلم باحكام تلك الشريعة، والا كان مخلا بوظيفته، حيث ان وظيفة العبد هو الرواح الى باب المولى لامثال اوامره.

ثم قال: ولولا استقلال العقل بذلك لانسد طريق وجوب النظر الى معجزة من يدعى النبوة، وللزم افحام الانبياء، إذ لو لم يجب على العبد النظر الى معجزة مدعى النبوة لما كان للنبي ان يحتج على العبد بعدم تصديقه له.

الدليل الثاني: أننا نعلم علما إجماليا بتوجيه الشارع المقدس كثيرا من التكاليف الإلزامية فعلا أو تركا، وهذا العلم الإجمالي يمنع من التمسك باصالة البراءة في كل موارد الشبهات الحكمية لأنها من أطراف العلم الإجمالي، فمثاله مثال العلم بحرمة شرب أحد الآنية المحصورة فيمتنع جريان أصالة البراءة في سائر الأواني بسبب هذا العلم الإجمالي، بل يجري أصالة الإحتياط لتحصيل الموافقة القطعية.

وهذا الدليل يرد عليه أربعة إيرادات:

الإيراد الأول: أن التمسك بمانعية العلم الإجمالي عن جريان البراءة هو فرع وجود المقتضي لجريانها، وقد عرفت في الدليل الأول أن الصواب أنه لا مقتضي لجريان أصالة البراءة قبل الفحص لأن أدلة البراءة غير شاملة لما قبل الفحص فلا حاجة للتمسك بالعلم الإجمالي لمانعية جريان البراءة الشرعية والعقلية.

الإيراد الثاني: أن العلم الإجمالي لا يصلح للمانعية من جريان البراءة دائما، وهذا إيراد أورده صاحب الكفاية وهو إيراد بليغ، وهو أنه لو كان العلم الإجمالي هو المانع من جريان البراءة لكان اللازم جريان البراءة بمجرد العثور على تكاليف إلزامية مساوية للعلم الإجمالي لأن هذا العثور يؤدي إلى انحلال العلم الإجمالي.

وبعبارة أخرى أننا فرضنا أن المعلوم إجمالا في العلم الإجمالي هو وجود تكاليف إلزامية حدها الأدنى المتيقن مثلا هو خمسون تكليفا، وأن هذا العلم الإجمالي هو المانع الوحيد من جريان البراءة.

فهنا يجب الإلتزام بجريان البراءة بعد العثور على خمسين تكليفا إلزاميا، وذلك لأننا إذا فحصنا في التكاليف وعشرنا على خمسين تكليفا إلزاميا، فبعد هذا العثور ينحل العلم الإجمالي إلى شك بدوي بوجود تكاليف أخرى لأن المفروض أننا نعلم بوجود خمسين تكليفا ونشك بوجود الأكثر فبعد العثور على الخمسين لا يبقى إلا الشك البدوي بوجود تكاليف أخرى، ومن ثم فبعد انحلال العلم الإجمالي يسقط المانع من الرجوع إلى أصالة البراءة.

وهذا الإيراد ظاهر الورود على هذا الدليل وقد حاول الشيخ النائيني رحمه التملص من هذا الإيراد بتأسيس فكرة جديدة غريبة، فقال كما في فوائد الأصول ما لفظه:

المعلوم بالاجمالي تارة: يكون مرسلا غير معلم بعلامة يشار إليه بتلك العلامة، واخرى: يكون معلما بعلامة يشار إليه بتلك العلامة، وانحلال العلم الاجمالي بالعثور على المقدار المتيقن انما يكون في القسم الاول. واما القسم الثاني فلا ينحل بذلك، بل حاله حال دوران الامر بين المتباينين.

أقول: وهذه الفكرة قد أوضحناها وبيننا الصحيح فيها في مباحث العلم

الإجمالي في التنبيه حول الأقل والأكثر الإستقلاليين وذكرنا أن هذه القاعدة منافية لقواعد العلم الإجمالي وقريبة من الإرتكاز، فالإشتغال في المقام لا يمكن تبريره بالعلم الإجمالي ضرورة انحلاله حقيقة أو حكما، ومن ثم فيجب أن نجد تبريرا لهذا الرفض في مبرر آخر غير العلم الإجمالي.

الإيراد الثالث: أننا لو سلمنا أن المانع من جريان البراءة وغيرها من الأصول النافية هو العلم الإجمالي للزم عدم جواز جريان هذه الأصول أبداً، لأن الفحص الواجب قبل جريان هذه الأصول هو الفحص الموجب للعلم بعدم كون المورد محكوماً بحكم إلزامي كما سيأتي بيانه، فمورد الشبهة لا يخرج من أطراف العلم الإجمالي إلا بالعلم فبدونه يبقى المانع من جريان البراءة، ومعه لا حاجة إلى البراءة أو غيرها من الأصول النافية.

وتوضيح ذلك أن المكلف إذا شك بحرمة صلاة الجمعة مثلاً ثم فحص ولم يجد دليلاً على التحريم فإما أن يبقى احتمال حرمتها أو يرتفع:

فعلى الأول لا يجوز التمسك بالبراءة بسبب بقاء العلم الإجمالي وبقاء احتمال أن يكون المورد من أطرافه وهذا بعينه هو الذي كان مانعاً من التمسك بالبراءة قبل الفحص، ومن ثم فما كان مانعاً قبل الفحص يبقى بعينه بعد الفحص فكما كان مانعاً قبل الفحص وجب أن يكون مانعاً بعده.

وعلى الثاني لا يجوز التمسك بالبراءة أصلاً لأن المفروض تحقق العلم بعدم الحرمة وإنما نرجع إلى أصالة البراءة في صورة الشك

وسيأتي التعرض لهذا الإيراد، وسنبين الجواب عليه عند التعرض لبيان مقدار الفحص الواجب في التعليقة الآتية.

الإيراد الرابع: أن هذا العلم الإجمالي لو سلمنا مانعته من جريان البراءة فإنما يكون مانعاً على فرض وجوده في ذهن من يتمسك بأصالة البراءة، ونحن وإن كنا نعتز بوجوده لأننا تحقق عندنا هذا العلم الإجمالي

ومن أجل هذا نذهب إلى القول بوجوب المعرفة وبوجوب الفحص من الأدلة والحجج المثبتة لتلك الأحكام، حتى يستفرغ المكلف وسعه في البحث ويستنفد مجهوده الممكن له^(١).

إلا أنه لا حجة على من يدعي عدم تحقق العلم الإجمالي عنده، فلو افترضنا أن مكلفاً ما تحقق عنده شبهة الشك بوجود تكاليف إلزامية في غير ما يعلم وجوده بالضرورة أو التواتر، فمثل هذا المكلف لا علم إجمالي عنده وبالتالي يجوز له التمسك بالبراءة ولا حجة عليه وهذا ما لا يكاد يلتزم به فقيه.

وهنا تنبيهات:

التنبيه الأول: قد ظهر لك أن هذا المطلب من لواحق مبحث أصالة البراءة، لأنه بمنزلة التقييد لأصالة البراءة فكان اللازم تأخيره إلى ما بعد أصالة البراءة، وقد عجله المصنف (ره) هنا فعجلنا معه، وإنما عجله كمقدمة لبيان طريقة البحث والفحص عن الحكم الشرعي.

التنبيه الثاني: لا يخفى عليك أن هذا المطلب لا يختص بأصالة البراءة بل هو جار في كل الأصول الجارية لنفي التكاليف في الشبهات الحكمية كاستصحاب العدم، وأصالة الحل، وغير ذلك مما يتمسك به لنفي التكاليف، فكل هذه الأصول لا يجوز التمسك بها في الشبهات الحكمية إلا بعد الفحص.

التنبيه الثالث: قد ظهر لك مما ذكرناه أن الحكم بوجوب الفحص والتعلم إنما هو وجوب طريقي للتوصل إلى الأحكام الإلزامية النفسية، ومن ثم فمخالفة هذا الحكم لا تستوجب معصية خاصة، ولا عقاب خاص، فالمعصية والعقاب إنما هو عند مخالفة الأحكام النفسية.

قوله (ره): (حتى يستفرغ المكلف وسعه في البحث...).

(١) لو فرض أن مكلفاً لا يسعه فحص أدلة لسبب ما، ولو من جهة لزوم العسر والهرج - فإنه يجوز له أن يقلد من يطمئن إليه من المجتهدين الذي تم له فحص =

أقول: بعد التسليم بوجود الفحص عن الحكم الشرعي وعدم جواز التمسك بالأصول النافية للحكم في الشبهة الحكمية قبل الفحص، فبعد التسليم بذلك يقع مبحث آخر وهو السؤال عما هو مقدار الفحص الواجب الذي يسمح لنا بعده الرجوع إلى الأصول النافية؟.

وقد وقع الخلاف الشديد في مقدار الفحص الواجب فقليل بكفاية الفحص المؤدي إلى الظن بالعدم، وقيل بكفاية الظن المؤدي إلى الإطمئنان بالعدم، وقيل لا بد من حصول اليقين بالعدم.

والصواب أن الجواب عن هذا السؤال يختلف باختلاف المسلك الذي استندنا إليه لإثبات وجوب الفحص، فالفحص اللازم قبل جريان الأصول النافية للحكم الإلزامي يختلف من مسلك إلى آخر:

فعلى المسلك الأول المستند إلى الدليل الأول كان الفحص اللازم هو الفحص العادي بمقدار الوسع المتعارف في مواطن التكليف أي إنما يجب على العبد أن يأتي إلى المواطن التي يعلن بها مولاه أحكامه فإذا وجد الحكم فهو وإلا أجرى البراءة، فالفحص المطلوب هو الفحص الذي يمكن فيه العبد أن يرد على المولى إذا قال له: هلا تعلمت، فيقول: يا رب تعلمت وقصدت مواطن الحكم وفحصت فلم أجد ما به أعلم الحكم.

وقد بينا في مباحث الحجة حكم العقل في هذه المسألة وأن المولى كلف بتكاليف وجعل عليها حجة قد تبقى وقد تخفى بحسب الظروف

= الأدلة وتحصيل الحجة، وذلك بمقتضى أدلة جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم، كما يجوز له أن يعمل بالاحتياط في جميع المارد المحتملة للتكليف والتي يمكن فيها الاحتياط على النحو الذي يأتي بيانه في موقعه ومن هنا قسموا المكلف إلى مجتهد ومقلد ومحتاط.

ونحن غرضنا من هذا المقصد إنما هو البحث عن وظيفة المجتهد فقط، وهو المناسب لعلم الأصول.

الكثيرة التقلب والتغيير، وواجب العبد أن يسعى بالطرق المقررة بمقدار وسعه ليصل إليها، ثم قد يصل وقد لا يصل، فإن سعى العبد بمقدار وسعه ووصل إلى التكليف الواقعي كان التكليف منجزا عليه، وإن سعى العبد بمقدار وسعه ولم يصل إليه أو وصل إلى خلاف التكليف الواقعي كان المكلف معذورا.

وإن لم يسع بمقدار وسعه كان التكليف منجزا عليه لأنه خالف الحجة القائمة عليه بلزوم السعي بمقدار الوسع.

تنبيه: يمكن تأكيد هذه النتيجة بالسيرة الممضاة فإن سيرة العقلاء والمشرعة حديثا وقديما في زمن الإئمة عليهم السلام على هذا الأمر أي أنهم كانوا يبحثون بمقدار الوسع في مواطن العلم فإن وجدوا الحكم وإلا رجعوا إلى البراءة.

وأما على المسلك الثاني المستند إلى الدليل الثاني وهو مانعية العلم الإجمالي، فعليه كان الفحص الواجب هو الفحص الموجب للعلم بنفي احتمال الحكم الإلزامي في المورد، أو قل هو الفحص الموجب للجزم بعدم الحكم الإلزامي، وتوضيح ورود هذا الإيراد في مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن العلم الإجمالي بوجود تكاليف إلزامية يؤدي إلى تنجيز الحكم في كل الأطراف التي يحتمل فيها تحقق متعلق العلم الإجمالي أي يتحقق تنجيز العلم الإجمالي في كل مورد يحتمل فيه أن يكون محكوما بحكم إلزامي، فمثلا إذا علمنا أن أحد الآنية المحصورة فيه خمر، فهذا العلم الإجمالي يؤدي إلى تنجيز الحرمة في كل إناء يحتمل أن يكون هو الذي فيه خمر.

المقدمة الثانية: أن السبب الوحيد الموجب لخروج بعض الأطراف عن تنجيز العلم الإجمالي هو العلم التفصيلي بأن هذا الطرف ليس من أطراف العلم الإجمالي أي لا يحتمل فيه أن ينطبق عليه متعلق العلم الإجمالي، ففي

مثال الآنية لا يخرج أي إناء عن التنجيز إلا بالعلم بأن هذا الإناء لا يحتمل فيه أن يكون خمرا.

ومن هاتين المقدمتين يتضح أن العلم الإجمالي بوجود تكاليف إلزامية يؤدي إلى تنجيز كل مورد يحتمل أن يكون محكوما بحكم إلزامي، ولا يخرج أي مورد عن هذا التنجيز إلا بالعلم التفصيلي بأنه ليس محكوما بحكم إلزامي.

ومن هنا سبق وأوردنا على هذا المسلك بأنه يؤدي إلى عدم جواز جريان الأصول النافية ومنها البراءة أصلا، لأن مورد الشبهة لا يخرج من أطراف العلم الإجمالي إلا بالعلم بأنه غير محكوم بحكم إلزامي فبدونه يبقى المانع من البراءة ومعه لا حاجة إلى الأصول النافية.

ولأجل هذا الإيراد الوارد قام بعض الإعلام - ومنهم العلامة النائيني - بتغيير متعلق العلم الإجمالي للخروج من هذا الإيراد، وذلك بجعل المتعلق المعلوم بالعلم الإجمالي هو (تكاليف شرعية إلزامية دلت عليها الإخبار المعتبرة)، لا مجرد (تكاليف شرعية إلزامية)، ومن ثم فإذا بحث في الأخبار ولم يجد خبرا دالا على الحكم الإلزامي كان المورد خارجا من أطراف العلم الإجمالي، فتجري البراءة.

وتحرير الكلام في هذه المحاولة يقع في ثلاثة مقامات:

المقام الأول: ما هو مستند هذا التغيير والانتقال من المتعلق الأول إلى المتعلق الثاني.

المقام الثاني: أن هذا التغيير في متعلق العلم الإجمالي هل يؤدي إلى السلامة من الإيراد أم لا.

المقام الثالث: هل يرد على هذا التغيير إيراد آخر أم لا.

أما المقام الأول فحاصل مستند التغيير أنه لدينا علمان إجمالان:

الأول: العلم الإجمالي بان في الشريعة احكاما الزامية على خلاف
الاصول النافية.

الثاني: العلم الإجمالي بوجود احكام الزامية دلت عليها الإخبار المعتبرة
الواصلة.

ومن الواضح أن متعلق العلم الاجمالي الثاني أخص مطلق من متعلق
العلم الإجمالي الأول، وكل ما كان الأمر كذلك يكون العلم الأضيّق
مستوجبا لانحلال العلم الأوسع انحلالا حكيميا، وبالتالي يكون العلم
الإجمالي الثاني هنا مستوجبا لانحلال العلم الإجمالي الأول.

وقد تقرر هذا بوضوح في بحوث العلم الإجمالي، ومختصر بيان
الإنحلال أنه لا نعلم بوجود أطراف للعلم الأول (الأوسع) خارج متعلق
العلم الثاني (الأضيّق) أي لا نعلم بوجود أحكام إزامية في الشريعة لم يدل
عليها الأخبار الواصلة، ومن ثم فينقلب العلم الإجمالي الأول (الأوسع)
إلى علم بوجود أحكام إزامية دلت عليها الإخبار، وهذا العلم منجز،
وشك بدوي بوجود أحكام إزامية لم تدل عليها الإخبار، وهذا الشك
تجري أصالة البراءة منه، وهذا معنى انحلال العلم الإجمالي الأول.

أما المقام الثاني: فهذا التغيير يؤدي فعلا إلى السلامة من الإيراد
المتقدم

وسر ذلك هو استيعاب المقدمة الثانية من مقدمتي الإيراد، وذلك لأنه
يصبح الفحص الموجب للعلم التفصيلي بعدم تحقق متعلق العلم الإجمالي
هو الفحص في الإخبار الذي يثبت أن المورد لا يحتمل أن يكون قد دلت
الأخبار المعتبرة على أنه محكوم بحكم إزامي في صورة عدم العثور على
الدليل الدال على الحكم الإلزامي.

ومن ثم يكون الفحص في الأخبار الواصلة ثم اليقين بعدم وجود خبر
يدل على أن مورد الشبهة محكوما بحكم إزامي مؤديا إلى العلم بخروج

وحيثُ، إذا فحص المكلف وتمت له إقامة الحجة على جميع الموارد المحتملة كلها، فذلك هو كل المطلوب وهو أقصى ما يرمي

المورد من أطراف العلم الإجمالي مع بقاء الشك بكونه موردا لتكليف إلزامي، فتجري البراءة من هذا الشك بعد الفحص.

أما المقام الثالث: فالظاهر أن هذا التغيير وإن أدى إلى السلامة من الإيراد المتقدم إلا أنه يؤدي إلى الوقوع في إيرادين آخرين، فهو كمن فر عاذ من الرمضاء بالنار، وهذان الإيرادان هما:

الإيراد الأول: أن كثيرا من موارد البحث والفحص لا تستوجب اليقين بعدم وجود الخبر الدال على الحكم الإلزامي، بل يمكن القول بأن هذا اليقين قليل الحدوث، فإذا كان الخروج من العلم الإجمالي متوقفا على هذا اليقين كان هذا الخروج غير متيسر إلا في بعض الموارد دون بعض.

الإيراد الثاني: أن هذا العلم الإجمالي إنما يستوجب الفحص في كتب الأخبار لأن متعلقها هو الأحكام المبينة في كتب الأخبار، فلا يتكفل للبحث في بقية الأدلة الدالة على الحكم الشرعي كالأحكام المبينة في الكتاب الكريم، أو الأحكام العقلية.

قوله (ره): (إذا فحص المكلف وتمت له إقامة الحجة...).

أقول: مراده الفحص عن الحكم الواقعي في الأدلة الإجتهدية، وتوضيح ذلك أنهم قسموا الحكم إلى قسمين:

الأول: هو الحكم الواقعي الذي موضوعه عين الأمر الخارجي سواء كان ذاتا أو عرضا، مثل (الخمير نجس) و(شرب الخمر حرام)، والدليل على هذا الحكم الواقعي هو دليل اجتهادي.

الثاني: هو الحكم الثانوي، وهو الحكم الذي موضوعه الشك ونحوه، والدليل الدال عليه هو الدليل الفقاهتي.

فمراد المصنف (ره) هنا من الفحص هو الفحص عن الحكم الأول، فإنه بعد اليأس وعدم العثور عليه نرجع إلى الحكم الثاني كما سيأتي في كلامه.

إليه المجتهد الباحث ويطلب منه. ولكن هذا فرض لم يتفق حصوله لواحد من المجتهدين. بأن تحصل له الأدلة على الأحكام الإلزامية كلها، لعدم توفر الأدلة على الجميع.

وأما إذا فحص ولم تتم له إقامة الحجة إلا على جملة من الموارد، وبقيت لديه موارد أخرى يحتمل فيها ثبوت التكليف ويتعذر فيها إقامة الحجة لأي سبب كان^(١) - فإن المكلف يقع لا محالة في حالة من الشك تجعله في حيرة من أمر تكليفه.

فماذا تراه صانعاً؟

هل هناك حكم عقلي يركن إليه ويطمئن بالرجوع إلى مقتضاه؟

قوله (ره): (لم يتفق حصوله لواحد من المجتهدين...).

أقول: الأولى أن يقول لم يتفق العلم بحصوله لواحد من المجتهدين، وذلك أنه لا نستبعد أن يكون بعض المجتهدين قد عثر على كل الأحكام الإلزامية وحكم بها إلا ان المشكلة هي في أن هذا العثور هو أمر اتفاقي لا برهان عليه فلا مجال للوصول إلى اليقين بأن المجتهد قد عثر على كل الأحكام الإلزامية.

وهكذا الكلام في الأدلة فإن المجهول هو حقيقة وجود سائر الأدلة بين أيدينا فنحن في أيدينا أدلة كثيرة إلا أننا لا نعلم استيعابها لكافة الأحكام الإلزامية فربما تكون مستوعبة لكافة الأحكام الإلزامية إلا أننا لا مجال لنا للعلم بهذا الأمر لو فرض أنه كان واقعاً.

قوله (ره): (هل هناك حكم عقلي...).

أقول: الحكم العقلي هنا في كلام المصنف (ره) يحتمل فيه احتمالان:

(١) أن تعذر إقامة الحجة قد يحصل من جهة فقدان الدليل، وقد يحصل من جهة إجماله، وقد يحصل من جهة تعارض الدليلين وتعادلهما من دون مرجح لأحدهما على الآخر.

أو أن الشارع قد راعى هذه الحالة للمكلف لعلمه بوقوعه فيها فجعل له وظائف عملية يرجع إليها عند الحاجة ويعمل بها لتطمينه من الوقوع في العقاب؟

الأول: هو الحكم العقلي الذي يكون عديل النقل في بيان الحكم الشرعي الواقعي كالحكم العقلي على ذوات الأفعال بالحسن أو القبح أو الحكم العقلي النظري الذي يستلزم حكما شرعيا.

الثاني: هو الحكم العقلي الذي يبين الوظيفة العقلية للمكلف في ظرف الجهل بحكمه الواقعي وبوظيفته الشرعية.

والإحتمال الأول هو ظاهر كلمة (حكم عقلي) إلا أنه مستبعد جدا بل لا معنى لفرض العثور على هذا الحكم العقلي بعد فرض أن المكلف بحث وفحص ولم تتم له إقامة الحجة على الحكم الشرعي، وذلك لوضوح أن هذا الحكم العقلي هو عديل النقل في بيان الحكم الواقعي.

والإحتمال الثاني هو ظاهر السياق إذ بعد الجهل بالحكم يتم السؤال عن الوظيفة العقلية إلا أن هذا الإحتمال فيه خلل في الترتيب إذ من حق هذا السؤال أن يتأخر عن السؤال عن حكم الشارع لأن الترتيب الصحيح للسؤال بعد الجهل بالحكم الواقعي هو السؤال أولا عن الوظيفة الشرعية المقررة للجاهل، ثم بعد فقدانها يسأل عن الوظيفة العقلية المقررة للجاهل بالحكم الواقعي والظاهري معا.

والحاصل أن الأدلة هي ثلاثة أقسام:

١ - الدليل الذي يبين الحكم الواقعي، وهو أنواع الدليل النقلية كالكتاب والخبر والإجماع والشهرة وأنواع الدليل العقلي.

٢ - الدليل الشرعي الذي يبين الحكم الظاهري في ظرف الجهل بالحكم الواقعي، وهو المسمى بالأصول العملية الشرعية.

٣ - الدليل العقلي الذي يبين الحكم الظاهري في ظرف الجهل بالحكمين الشرعيين الواقعي والثانوي.

هذه أسئلة يجب الجواب عنها .

وهذا المقصد الرابع وضع للجواب عنها، ليحصل للمكلف اليقين بوظيفته التي يجب عليه أن يعمل بها عند الشك والحيرة .



وهذه الوظيفة أو الوظائف هي التي تسمى عند الأصوليين بالأصل العملي، أو القاعدة الأصولية، أو الدليل الفقاهتي .

وقد اتضح لدى الأصوليين أن الوظيفة الجارية في جميع أبواب الفقه من غير اختصاص بباب دون باب

وهذه الأدلة الثلاثة مترتبة بحيث لا يجوز ولا يمكن الرجوع إلى الثاني منها إلا بعد فقد الأول، كما لا يجوز ولا يمكن الرجوع إلى الثالث منها إلا بعد فقد الأول والثاني.

تنبيه: قد صاغ المصنف (ره) ترتيب الأدلة الشرعية والعقلية بصياغته الخاصة المتقدم بيانها، وقد عدل عن الصياغة المشهورة التي ذكرها شيخنا الأعظم رضوان الله تعالى عليه، ولا بأس بإلقاء نظرة إلى صياغته بالترتيب، قال رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في أول كتاب الفرائد:

اعلم: أن المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي، فإما أن يحصل له الشك فيه، أو القطع، أو الظن. فإن حصل له الشك، فالمرجع فيه هي القواعد الشرعية الثابتة للشاك في مقام العمل، وتسمى ب « الأصول العملية » .

وعلى هذه الصياغة عقد مباحث كتابه، فعقد مبحثاً لدراسة أحوال القطع، ومبحثاً لحجية الظن، ومبحثاً للأصول العملية الثابتة للشاك.

وهذه الصياغة كما ترى مبنية على أساس درجة وقوة احتمالية الدليل، بينما صياغة المصنف مبنية على أساس الحكم المدلول عليه، وقد وقعت نقاشات عديدة حول صياغة الشيخ أو غيره والأمر سهل ولا ينبغي إطالة الكلام حول الصياغات.

قوله (ره): (الوظيفة الجارية في جميع أبواب الفقه...).

هي على أربعة أنواع:

١ - أصالة البراءة.

٢ - أصالة الإحتياط.

أقول: لا يخفى أن بعض هذه الأصول قد لا تجري في بعض أبواب الفقه بسبب عدم تحقق موضوعها، فالأولى أن يقال أن لها شأنية الجريان في كل أبواب الفقه، فهي بذاتها غير مقيدة بأي باب، بمعنى أن لها صلاحية بحيث لو تحقق موضوعها في كل أبواب الفقه أن تجري في كل تلك الأبواب.

وهذا بخلاف بعض الأصول أو القواعد الخاصة بذاتها ببعض أبواب الفقه دون بعض مثل قاعدتي الفراغ والتجاوز الخاصتين ببعض العبادات، ومثل أصالة الطهارة الخاصة بباب الطهارة.

قوله (ره): (هي على أربعة أنواع..)

أقول: بل هي أربعة أصول بعينها، فالتعبير بالأنواع لا يخلو من غضاضة فإن أصل الإستصحاب أصل واحد ينطبق على موارد كثيرة فلا ينبغي أن يكون نوعا، وكذلك أصالة البراءة وبقية الأصول.

قوله (ره): (أصالة البراءة..)

أقول: وهي الجارية عند الشك في التكليف دون ملاحظة الحالة السابقة، وهذه الأصالة لها دليلان الأول: الدليل الشرعي اللفظي، والثاني: الدليل العقلي، وعلى هذا الأساس اشتهر التعبير تارة بالبراءة الشرعية وهي البراءة التي دل عليها الدليل الشرعي، وتارة أخرى بالبراءة العقلية وهي التي دل عليها الدليل العقلي.

قوله (ره): (أصالة الإحتياط...)

أقول: وهي الجارية عند الشك في المكلف به دون ملاحظة الحالة السابقة مع إمكان الإحتياط.

٣ - أصالة التخيير .

٤ - أصالة الإستصحاب .

ومن جميع ما تقدّم يتضح لنا :

أولاً - إن موضوع هذا المقصد الرابع هو الشك بالحكم^(١) .

ثانياً - إن هذه الأصول الأربعة مأخوذ في موضوعها الشك بالحكم أيضاً .



قوله (ره): (أصالة التخيير..).

أقول: وهي الجارية عند الشك في المكلف به دون ملاحظة الحالة السابقة مع عدم إمكان الإحتياط.

قوله (ره): (أصالة الإستصحاب..).

أقول: وهي الجارية عند الشك مطلقاً مع ملاحظة الحالة السابقة.

قوله (ره): (هو الشك بالحكم...).

أقول: الأولى تعميم الشك ليشمل الوهم والظن غير المعتمد، وتخصيص الحكم ليكون هو خصوص الحكم الواقعي دون الظاهري، ومن ثم فالأولى أن يقال أن موضوع المقصد هو (عدم الدليل على الحكم الواقعي).

قوله (ره): (مأخوذ في موضوعها الشك بالحكم...).

أقول: قد عرفت أن الأولى تعميم الشك وتخصيص الحكم، وقد يقال

(١) المقصود بالشك ما هو أعم من الشك الحقيقي (وهو تساوي الطرفين)، ومن الظن غير المعتمد، نظراً إلى أن حكمه حكم الشك، بل باعتبار آخر يدخل الظن غير المعتمد في الشك حقيقة، من ناحية أنه لا يرفع حيرة المكلف باتباعه فيبقى العامل به شاكاً في فراغ ذمته.

ثم اعلم أن الحصر في هذه الأصول الأربعة حصر استقرائي، لأنها هي التي وجدوا أنها تجري في جميع أبواب الفقه، ولذا يمكن فرض أصول أخرى غيرها ولو في أبواب خاصة من الفقه. وبالفعل ...

أن هذه الأصول لم يؤخذ في موضوعها الشك بالحكم فإن الشك في الحكم إنما يكون في الشبهة الحكمية وهذه الأصول أعم من الشبهة الحكمية لأنها تجري عند الشبهة الحكمية والموضوعية.

ولكن الصحيح أن هذه الأصول مطلقا مأخوذ في موضوعها الشك بالحكم إلا أن الشك في الحكم تارة يكون مباشرة وأخرى يكون بسبب الشك في الموضوع، فالإستصحاب مثلا يجري في الشبهة الموضوعية كما لو شك في بقاء الماء كرا، فيشك في عصمته، فيستصحب كريته لإثبات عصمته، والبراءة تجري عند الشبهة الموضوعية كما لو شك في خمرة إناء، فيشك بحرمة فيتمسك بالبراءة، والإحتياط يجري عند الشبهة الموضوعية في مواطن العلم الإجمالي كما لو علم بأن أحد الآيتين أو الأواني خمر، فيشك في حرمة شربهما، فيتمسك بالإحتياط، والتخيير يجري عند الشبهة الموضوعية في عين مجرى الإحتياط عند عدم إمكان الإحتياط.

ومن هنا فلو فرضنا مورد فيه شك في الموضوع لا يستتبع شكا في الحكم لم يكن هذا المورد مجرى للأصول الأربعة لأنه لا ثمرة لجريان هذه الأصول.

قوله (ره): (أن الحصر في هذه الأصول الأربعة حصر استقرائي..).

أقول: أقول: فهنا مبحثان:

المبحث الأول: حصر المجاري في مجاري الأصول الأربعة.

المبحث الثاني: حصر الأصول العامة الجارية بالأصول الأربعة.

أما المبحث الأول فالحصر عقلي لأنه مبني على النفي والإثبات، وإذا أردت صياغة مجاري هذه الأصول الأربعة معا بطريقة النفي والإثبات فيمكنك أن تقول: عند عدم الدليل على الحكم الشرعي فإما أن يلاحظ

الحالة السابقة أو لا، فالأول مجرى الإستصحاب، والثاني إما أن يكون الشك في التكليف أو لا وهو المكلف به، فالأول مجرى البراءة، والثاني إما أن يمكن الإحتياط أو لا، فالأول مجرى الإحتياط، والثاني مجرى التخيير.

وقد صاغ الشيخ الأعظم هذه المجاري بهذه الصياغة إلا أن في عبارته تشوش كبير، فقد ذكر صياغتين متنافيتين، وإليك لفظه، قال:

وهي منحصرة في أربعة، لأن الشك: إما أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أم لا. وعلى الثاني: فإما أن يمكن الإحتياط أم لا. وعلى الأول: فإما أن يكون الشك في التكليف أو في المكلف به. فالأول مجرى الاستصحاب، والثاني مجرى التخيير، والثالث مجرى أصالة البراءة، والرابع مجرى قاعدة الإحتياط.

وبعبارة أخرى: الشك إما أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا، فالأول مجرى الاستصحاب، والثاني: إما أن يكون الشك فيه في التكليف أو لا، فالأول مجرى أصالة البراءة، والثاني: إما أن يمكن الإحتياط فيه أو لا، فالأول مجرى قاعدة الإحتياط، والثاني مجرى قاعدة التخيير انتهى كلامه.

أقول: فصياغته الثانية هي الصحيحة وهي عين ما ذكرناه أولاً، وأما صياغته الأولى فقد اختلف فيها مجرى التخيير فإن ظاهره أنه يجري في كل المواطن التي لا يمكن فيها الإحتياط حتى لو كان الشك فيها في التكليف وهو باطل.

وأما المبحث الثاني فالحصر استقرائي حتما ضرورة أن هذه الأصول الأربعة هي أصول مجعولة بيد الشارع، فله أن يثلثها فيحذف الإستصحاب، أو البراءة أو الإحتياط أو التخيير، كما له أن يخمسها فيخترع أصالة خامسة ويجعلها وظيفة في ظرف الشك.

فالحاصل أننا بحثنا فوجدنا أن الشارع قد جعل هذه الأصول الأربعة

هناك جملة من الأصول في الموارد الخاصة يرجع إليها الشاك في الحكم مثل أصالة الطهارة الجاري في مورد الشك بالطهارة في الشبهة الحكمية والموضوعية.

وإنما تعددت هذه الأصول الأربعة فلتعدد مجاريها أي مواردنا التي تختلف باختلاف حالات الشك، إذ لكل أصل منها حالة من الشك هي مجراه على وجه لا يجري فيها غيره من باقي الأصول.

غير أنه مما يجب علمه أن مجاري هذه الأصول لا تعرف، كما لا يعرف أن مجرى هذه الحالة هو مجرى هذا الأصل مثلاً إلا من طريق أدلة جريان هذه الأصول واعتبارها. وفي بعضها اختلاف باختلاف الأقوال فيها.

العامة ولم يجعل غيرها، فهذه الأصول أربعة لا بحسب العقل بل بحسب الواقع والإستقراء فقط.

قوله (ره): (مورد الشك بالطهارة في الشبهة الحكمية والموضوعية...).

أقول: أراد التأكيد على تشابه أصالة الطهارة مع الأصول الأربعة بالتنبيه على جريانها في الشبهة الحكمية الكلية، وذلك أن أصالة الطهارة كما تجري في عند الشك في الشبهة الموضوعية الخارجية كذلك تجري في الشبهة الحكمية الكلية كالشك في طهارة نوع من الأنواع كما لو شككنا في طهارة الفقاع فتمسك بأصالة الطهارة ليثبت طهارة الفقاع.

قوله (ره): (مجري هذه الأصول لا تعرف..).

أقول: قد عرفت أن المجاري محصورة بالأربعة إلا أنه مع ذلك لا يمكن وصف هذا المجرى بأنه مجرى الإستصحاب إلا بسبب الدليل الشرعي الذي دل على أن الإستصحاب يجري في هذه المجاري، وهكذا بقية الأصول، ومن ثم فيتضح لنا أمران:

وقد ذكر مشايخ الأصول على سبيل الفهرس في مجاريها وجوهاً مختلفة لا يخلو بعضها من نقد وملاحظات. وأحسنها - فيما يبدو - ما أفاده شيخنا النائيني أعلى الله مقامه.

وخلاصته:

إن الشك على نحوين:

١ - أن تكون للمشكوك حالة سابقة وقد لاحظها الشارع أي قد اعتبرها. وهذا هو مجرى (الإستصحاب).

٢ - ألا تكون له حالة سابقة أو كانت ولكن لم يلاحظها الشارع. وهذه الحالة لا تخلو عن إحدى صور ثلاث:

أ - أن يكون التكليف مجهولاً مطلقاً، أي لم يعلم حتى بجنسه. وهذه هي مجرى (أصالة البراءة).

ب - أن يكون التكليف معلوماً في الجملة مع إمكان الإحتياط. وهذه مجرى (أصالة الإحتياط).

الأول: أن المجاري بما هي هي حالة واقعية خارجية لا دخل للشارع بها.

الثاني: أن المجاري بما هي مجاري الأصول هي حالة شرعية متوقفة على الجعل الشرعي.

قوله (ره): (يكون التكليف مجهولاً مطلقاً).

أقول: وهذا ما عبرنا عنه في الصياغة المتقدمة بالشك بالتكليف.

قوله (ره): (يكون التكليف معلوماً في الجملة..).

أقول: وهذا ما عبرنا عنه في الصياغة المتقدمة بالشك بالمكلف به لأننا علمنا بالتكليف إلا أننا شكنا بنوعه.

ج - أن يكون التكليف معلوماً كذلك ولا يمكن الإحتياط . وهذه مجرى (قاعدة التخيير).

وقبل الكلام في كل واحدة من هذه الأصول لا بدّ من بيان أمور من باب المقدمة تنويراً للأذهان .

وهي :

(الأول) - إن الشك في الشيء ينقسم باعتبار الحكم المأخوذ فيه على نحوين :

أقول: فإذا أردت صياغة مجاري هذه الأصول الأربعة معاً، فيمكنك أن تقول: عند عدم الدليل على الحكم الشرعي فإما أن يلاحظ الحالة السابقة أو لا، فالأول مجرى الإستصحاب، والثاني إما أن يكون الشك في التكليف أو المكلف به فالأول مجرى البراءة، والثاني إما يمكن الإحتياط أو لا فالأول مجرى الإحتياط والثاني مجرى التخيير.

وقد صاغ الشيخ الأعظم هذه المجاري إلا أن في عبارته تشوش كبير، فقد ذكر صياغتين متنافيتين، وإليك لفظه، قال :

وهي منحصرة في أربعة، لأن الشك: إما أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أم لا. وعلى الثاني: فإما أن يمكن الإحتياط أم لا. وعلى الأول: فإما أن يكون الشك في التكليف أو في المكلف به. فالأول مجرى الاستصحاب، والثاني مجرى التخيير، والثالث مجرى أصالة البراءة، والرابع مجرى قاعدة الإحتياط.

وبعبارة أخرى: الشك إما أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا، فالأول مجرى الاستصحاب، والثاني: إما أن يكون الشك فيه في التكليف أو لا، فالأول مجرى أصالة البراءة، والثاني: إما أن يمكن الإحتياط فيه أو لا، فالأول مجرى قاعدة الإحتياط، والثاني مجرى قاعدة التخيير.

أقول: فصياغته الثانية هي الصحيحة وهي عين ما ذكرناه أولاً، وأما

١ - أن يكون مأخوذاً موضوعاً للحكم الواقعي، كالشك في عدد ركعات الصلاة، فإنه قد يوجب في بعض الحالات تبدل الحالات تبدل الحكم الواقعي إلى الركعات المنفصلة.

٢ - أن يكون مأخوذاً موضوعاً للحكم الظاهري. وهذا النحو هو المقصود بالبحث في المقام. وأما النحو الأول فهو يدخل في مسائل الفقه.

صياغته الأولى فقد اختلف فيها مجرى التخيير فإن ظاهره أنه يجري في كل المواطن التي لا يمكن فيها الإحتياط حتى لو كان الشك فيها في التكليف وهو باطل.

قوله (ره): (أن يكون مأخوذاً موضوعاً للحكم الواقعي...).

أقول: فيكون الحكم الواقعي قد أخذ في موضوعه الشك بأمر خارجي، كما لو قال إذا شككت في الدين فاذا شككت في الدين فاذكر الله تعالى، وكما لو قال إذا شككت في الدين فادفع درهما، وكما لو قال إذا شككت في الركعة الأولى والثانية فاقطع الصلاة، فالحكم في هذه الأمثلة حكم شرعي واقعي موضوعه الشك.

قوله (ره): (يكون مأخوذاً موضوعاً للحكم الظاهري...).

أقول: فيكون الحكم الظاهري قد أخذ في موضوعه الشك بالحكم كما تقدم.

تنبيه: في بيان المايز بين الحكمين المتقدمين:

وتوضيحه أن كلا الحكمين الواقعي والظاهري المتقدمين قد أخذ في موضوعهما الشك فهما متشابهان فنحتاج إلى بيان المايز بينهما فنقول: بعد التأمل في هذين الحكمين قد يمكن ملاحظة عدة تميزات بينهما، هي:

المايز الأول: أن الشك في موضوع الحكم الواقعي يتعلق بالأمر الخارجي كعدد الركعات بينما الشك في موضوع الحكم الظاهري يتعلق بالحكم الشرعي كالشك في وجوب شيء أو حرمة.

(الثاني) - أن الشك في الشيء ينقسم باعتبار متعلقه أي الشيء المشكوك فيه على نحوين:

١ - أن يكون المتعلق موضوعاً خارجياً، كالشك في طهارة ماء معين أو في أن هذا المايح المعين خل أو خمر. وتسمى الشبهة حينئذٍ (موضوعية).

وهذا المايز ليس هو جوهر التميز بين الحكمين بل هو مايز خارجي اتفريقي لأننا ليس في أيدينا حكم واقعي يكون موضوعه الشك في الحكم الشرعي إلا أننا نظرياً لا نستبعد إمكانية وجود حكم واقعي يكون موضوعه الشك في الحكم الواقعي كما لو قال إذا شككت في حكم شرعي فادفع درهماً، فإن هذا الحكم المفترض هو حكم واقعي.

المايز الثاني: أن الحكم الواقعي لا يمكن أن يظهر بطلانه بعد تطبيقه حتى لو ظهرت حقيقة الحال وزال الشك باليقين، ففي المثال لو شك في عدد الركعات وأبطل الصلاة يكون هذا الإبطال هو الواقعي حتى لو زال الشك في الركعات وتبين أنه كان في الركعة الأولى أو الثانية.

وهذا بخلاف الحكم الظاهري فإنه يمكن أن يظهر بطلانه بعد تطبيقه إذا ظهرت الحقيقة وزال الشك باليقين، ففي المثال لو شك بحرمة شرب التتن وأجرى البراءة، فيمكن أن يظهر بطلان هذه البراءة إذا ظهر أن الواقع هو حرمة شرب التتن، وهكذا الحال في بقية الأحكام الظاهرية.

وهذا المايز صحيح إذا كان الشك الموضوع للحكم الواقعي هو تمام الموضوع إلا أن الصحيح أيضاً أن هذا المايز ليس هو المايز الجوهرى بين الحكمين بل هذا المايز هو من ثمرات المايز الحقيقي الذي أدى إلى هذا المايز فينبغي صرف النظر إلى المايز الجوهرى بين الحكمين.

المايز الثالث: وهو المايز الجوهرى بين الحكمين، وهو أن الحكم الواقعي هو المجعول بالأصالة أي بملاكه الخاص بأن تكون المصلحة فيه بعينه.

٢ - أن يكون المتعلق حكماً كلياً، كالشك في حرمة التدخين، أو أنه من المفطرات للصوم، أو نجاسة العصير العنبي إذا غلا قبل ذهاب ثلثه. وتسمى الشبهة حينئذٍ (حكّية).

والشبهة الحكّية هي المقصودة بالبحث في هذا المقصد الرابع، وإذا جاء التعرض لحكم الشبهات الموضوعية فإنما هو استطرادي قد تقتضيه طبيعة البحث باعتبار أن هذه الأصول في طبيعتها تعم الشبهات الحكّية والموضوعية في جريانها، وإلا فالبحث عن حكم الشك في الشبهة الموضوعية من مسائل الفقه.

(الثالث) - إنه قد علم مما تقدم في صدر التنبيه أن الرجوع إلى الأصول العملية إنما يصح بعد الفحص واليأس من الظفر بالإمارة على

بخلاف الحكم الظاهري فإنه مجعول بعنوان أنه البديل عن الحكم الواقعي، فملاكه هو حفظ الحكم الواقعي أو قل ملاكته إنما هو البديلية عن الحكم الواقعي في ظرف الجهل به.

ولأجل هذا المايز امتنع الخطأ في الحكم الواقعي لأنه أصيل فلا مجال لأن يخالف أو يطابق أي شيء، وأمكن الخطأ في الحكم الظاهري لأنه بديل عن حكم واقعي آخر ومن ثم فقد يطابقه وقد يخالفه.

قوله (ره): (وهو استطرادي)

أقول: وذلك لوضوح أن مهمة الفقيه هي معرفة الحكم الشرعي، وعلم الأصول هو لوضع القواعد التي بها يتم التوصل إلى الحكم الكلي.

نعم الوظيفة العامة عند مواضع الشك الخارجي هي حكم كلي ظاهري يبحث عنه الفقيه وله قواعد أصولية تؤدي إلى استنباطه والحاصل أن القاعدة الأصولية توصلنا إلى الوظيفة الكلية دون لحاظ المصاديق الجزئية. وأما ملاحظة الموضوعات الجزئية فما هو إلا تطبيق للحكم المستنبط لا ربط له لا بالفقه ولا بالأصول.

قوله (ره): (الرجوع إلى الأصول العملية إنما يصح بعد الفحص..).

الحكم الشرعي في مورد الشبهة. ومنه يعلم أنه مع الأمل ووجود المجال للفحص لا وجه لإجراء الأصول والإكتفاء بها في مقام العمل، بل اللازم أن يفحص حتى ييأس، لأن ذلك هو مقتضى وجوب المعرفة والتعلم، فلا معذر عن التكليف الواقعي لو وقع في مخالفته بالعمل بالأصل لا سيما مثل أصل البراءة.

أقول: هذا كما تقدم إنما هو في الشبهة الحكمية فإنه لا يجوز فيها الرجوع إلى الأصول النافية قبل الفحص، وأما الشبهات الموضوعية فلا يجب فيها الفحص بل يجوز الرجوع فيها إلى الأصول حتى لو كان الفحص والوصول إلى الحقيقة الخارجية متيسرا، فلو شك في طروء النجاسة على هذا الإناء الطاهر أمكن التمسك بإستصحاب الطهارة فورا وبدون فحص حتى لو علم أن بإمكانه الفحص ومعرفة حقيقة الحال.

تنبيه: قد سقط من كتاب المصنف (ره) كافة مباحث البراءة والإحتياط والتخيير، وهذه مطالب هامة أساسية وقد أحببت أن أتعرض إلى مختصر يتعرض لهذه المطالب الهامة كي لا يخلو الكتاب منها:

مبحث أصالة البراءة

وقبل الكلام في أدلة البراءة نذكر مقدمة نبين فيها مجرى البراءة

فنقول: مجرى البراءة هو فيما إذا اشتبه الحكم بين الإلزام وعدمه، أي بين الحرمة وعدم الوجوب، أو بين الوجوب وعدم الحرمة.

وتسمى الأولى أي اشتباه الحكم بين الحرمة وغير الوجوب بالشبهة التحريمية، وتسمى الثانية أي اشتباه الحكم بين الوجوب وغير الحرمة بالشبهة الوجوبية.

ولا فرق بين أن يكون الشبهة حكمية بسبب فقدان النص أو إجماله أو تعارض النصين، أو موضوعية بسبب الأمور الخارجية.

وبذلك تكون مجاري البراءة ثمانية لأن الشبهة إما تحريمية وإما

وجوبية، وعلى التقديرين إما بسبب فقدان النص أو إجماله أو تعارض النصين أو بسبب الأمور الخارجية.

وهنا تنبيهات:

التنبيه الأول: وقع الخلاف في الشبهة التحريمية بين الإخباريين والأصوليين، فذهب الأصوليون إلى البراءة فيها، وذهب الإخباريون إلى الإحتياط، ولهم في تصوير هذه القول مشارب عديدة فقد نسب إليهم أقوال: التحريم ظاهراً، والتحريم واقعا، والتوقف، والإحتياط.

وأما الشبهة الوجوبية فلم يقع فيها خلاف حيث ذهب الجميع إلى البراءة ولم ينقل القول بالإحتياط فيها إلا عن المولى الإسترابادي.

التنبيه الثاني: الأقوى أنه لا حاجة إلى تقسيم المباحث لأن البحث في الجميع (المجاري الثمانية) هو بمناط واحد وهو أن عمومات وإطلاقات أدلة البراءة شاملة لجميع موارد الشك في التكليف، والمجاري الثمانية كلها تدخل في باب الشك في التكليف وكل شك في التكليف تجري فيه البراءة.

نعم يمكن أن نفترض أن بعض المجاري قد يقع فيها شبهة العلم بالتكليف كما في مورد الشبهة الحكمية بسبب تعارض النصين، فيمكن أن يفترض فيه عدم الشبهة أصلاً بسبب وجوب التخيير أو الترجيح، أو يفترض فيه العلم بالتكليف وإن كان إجمالياً وقد تقدم البحث في المتعارضين وربما يأتي الإشارة إليه.

التنبيه الثالث: أن أصالة البراءة وأدلته جارية وشاملة للشبهة الموضوعية كما قد عرفت، فهذه الشبهة يستفاد حكمها من هذا المطلب استطراداً وإن كانت هي من خارج علم الأصول حقيقة لأن علم الأصول وقواعده تتكفل لاستنباط الأحكام الكلية، وأما الموضوعات الخارجية وأحكامها فليست من علم الأصول.

أدلة أصالة البراءة

قد استدل للبراءة بأدلة كثيرة، وهي على اختلافها يمكن تقسيمها إلى قسمين:

القسم الأول: الأدلة الدالة على جريان البراءة بمجرد الجهل بالحكم الإلزامي الواقعي.

القسم الثاني: الأدلة الدالة على جريان البراءة عند الجهل بالحكم الإلزامي الواقعي والظاهري.

والفرق بين القسمين أن القسم الأول يدل على جريان أصالة البراءة عند الشك بالحكم الواقعي من غير توقف على ثبوت أو عدم ثبوت حكم ظاهري شرعي أو عقلي يدل على لزوم الإحتياط، بل مع فرض وجود حكم شرعي ظاهري يأمر بالإحتياط عند الجهل تكون هذه الأدلة للبراءة منافية لهذا الدليل.

وأما القسم الثاني فلا يدل على جريان البراءة إلا بعد فقد الحكم الواقعي والظاهري، فهو بمنزلة البراءة العقلية أي لا تجري البراءة إلا بعد عدم ثبوت حكم ظاهري شرعي أو عقلي يدل على لزوم الإحتياط، ومن ثم كان ثبوت مثل هذا الحكم الظاهري الدال على الإحتياط متقدما على هذا القسم الثاني من الأدلة الدالة على البراءة.

أما القسم الأول من أدلة البراءة، فهو أدلة عديدة، منها:

الدليل الأول: بعض الآيات من الكتاب الكريم، وهذه الآيات وكلها لا دلالة لها، نذكر منها:

١ - قوله تعالى: ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ الوارد في سورة الطلاق الآية السابعة (لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله لا يكلف الله... الآية).

والإستدلال بهذه الآية مبني على أن معنى (آتاها) هو (علمها) أو (أوصله لها)، فيكون آتاها وصفا للتكليف، فيكون (ما) الموصولية هي كناية عن التكليف، أي لا يكلف الله النفوس شيئا من التكاليف إلا التكاليف التي أوصلها إلى النفوس، فالتكليف غير الواصل لم يكلف به المولى.

وهذا غير ظاهر من الآية بل يمكن الجزم بظهور عكسه وأن المراد من (آتاها) هو معناها اللغوي والعرفي وهو (أعطاها) فيكون وصفا للأشياء عموما أو الأموال خصوصا، فيكون (ما) الموصولية هي كناية عن الأشياء أو الأموال، أي لا يكلف الله نفسا إلا بإتفاق مما آتاها.

وقد يؤكد هذا الظهور سبق قوله (فلينفق مما آتاه الله).

٢ - قوله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾، ويمكن أن يؤيد هذا الإستدلال بخبر عبد الأعلى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: هل كلف الناس بالمعرفة، قال: لا، على الله البيان لا يكلف الله نفسا إلا وسعها، ولا يكلف إلا ما آتاها..).

ولا يخفى أن ظهور الآية بنفسها أضعف من ظهور الآية السابقة.

وأما بمعونة الرواية فلا يخفى أن الخبر لا يصلح للتأييد لأن ظاهر الخبر أن المعرفة بالمعاني الإلهية الدقيقة التي وقع الخلاف فيها بين أهل الكلام لا يكلف الله بها لأنها ليست في وسع الناس والله لا يكلف نفسا إلا وسعها، ولهذا لا يجب من المعرفة على الناس إلا المعرفة الفطرية أو المعرفة التي بينها بالحجة.

٣ - قوله تعالى في سورة بني إسرائيل: ﴿ما كنا معذبين حتى نبعث

رسولا﴾.

ووجه الإستدلال أنها تنفي العذاب إلا بعد بعث الرسل الذي هو كناية عن البلاغ، فمفادها هو قبح العقاب بلا بيان.

ويرد عليه إيرادات:

الإيراد الأول: أن هذا الدليل مفاده مفاد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، ومن ثم فلا ينفع لإثبات البراءة إلا بعد نفي كل بيان واقعي أو ظاهري، ومن ثم فدلالة الآية الكريمة متوقفة على عدم قيام دليل على الإحتياط.

اللهم إلا أن يقال أن ظاهر الآية هو أن الله لا يعذب على حكم إلا بعد بعث الرسول لبيان نفس الحكم، ويكون البعث كناية عن الوصول، فيكون معنى الآية أن الحكم الذي لم يبينه الله تعالى لا عقاب عليه وهو معنى البراءة.

ولكن لا يخفى أن هذا المعنى أضعف ظهوراً من المعنى السابق.

الإيراد الثاني: أن الآية أجنبية عن المطلب ولا ظهور لها في المطلب لأن ظاهرها هو الحديث عن العذاب الدنيوي المتوجه إلى الأمم كما توجه إلى عاد وثمود وقوم لوط فإن العذاب النازل على الأمم لا ينزل عليهم إلا بعد إنفاذ الرسل إليهم وكفر الأمم برسلمهم، فإن الوارد بعد هذه الآية قوله تعالى: ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً وكم أهلكنا من القرون من بعد نوح وكفى بربك بذنوب عباده خبيراً﴾.

الإيراد الثالث: أن الآية تنفي فعلية العقاب ولا تنفي الإستحقاق، والمراد إثبات عدم الإستحقاق.

ويرده أمران:

الأول: كفاية نفي الفعلية إذ مع نفي الفعلية يأمن من العقاب، وهو غاية المنى حتى لو فرض استحقاق العقاب، فيكون من قبيل المذنب المغفور له.

الثاني: أن نفي الفعلية لا يجوز إلا مع نفي الإستحقاق إذ مع استحقاق العقاب لا يمكن الجزم بعدم تحققه فعلاً.

الإيراد الرابع: أن الآية مخصوصة بالماضي حيث عبرت بقوله ﴿ما كنا معذبين﴾ فلا نعلم انطباقها على الزمن الحالي.

ويرده ما هو واضح من أن صيغة ﴿ما كنا فاعلين﴾ أو ﴿ما كنا لنفعل﴾ هي ليست لتحديد الزمان بل هي لبيان عادة العدم في الأولى مثل قول أخوة يوسف: ﴿وما كنا سارقين﴾، وقول ملكة سبأ: ﴿ما كنت قاطعة أمرا حتى تشهدون﴾، ومثل قوله تعالى: ﴿وما كنا ظالمين﴾، ﴿وما كنا مهلكي القرى إلا وأهلها ظالمون﴾.

أو تدل على عدم اللياقة وشأنية الصدور كما في الثانية، مثل: ﴿ما كان الله ليذر المؤمنين على ما أنتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب وما كان الله ليطلعكم على الغيب﴾، ﴿ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض﴾، ﴿ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه﴾.

الدليل الثاني: بعض الأخبار، نذكر منها:

١ - الخبر الصحيح المستفيض (رفع ما لا يعلمون)، وقد جاء هذا الخبر باسانيد ومتون، نذكر منها:

١ - ما رواه الشيخ الصدوق في الخصال والتوحيد: حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى العطار رضي الله عنه قال: حدثنا سعد بن عبد الله، عن يعقوب بن يزيد، عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبد الله، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: رفع عن امتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما اكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة.

٢ - ما رواه الشيخ الكليني عن الحسين بن محمد، عن محمد بن أحمد النهدي، رفعه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: وضع عن امتي تسع خصال: الخطاء والنسيان وما لا يعلمون وما لا

يطيقون وما اضطروا إليه وما استكروها عليه والطيرة والوسوسة في التفكير في الخلق والحسد ما لم يظهر بلسان أو يد.

٣ - وما رواه الشيخ المفيد في الإختصاص، قال: قال أبو عبد الله الصادق عليه السلام: رفع عن هذه الامة ست: الخطأ والنسيان وما اكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا إليه.

٤ - وما أرسله في الدعائم، قال: قال جعفر بن محمد عليه السلام رفع الله عن هذه الامة أربعاً: ما لا يستطيعون، وما استكروها عليه، وما نسوا، وما جهلوا حتى يعلموا.

وهذا الخبر مستفيض وإسناد الصدوق صحيح، فالكلام في دلالة فقط.

كما أن من الواضح أن هذه الدلالة متحققة فإن من الظاهر بدوا وعند أدنى نظرة إلى الخبر أنه ظاهر في رفع المؤاخذة على كل مجهول بنحو يشمل كل شيء مجهول الحقيقة أو الحكم.

إلا أن مع ظهور الخبر فقد حاول البعض التشكيك في هذا الظهور بدعوى مركبة من مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن تمامية دلالة (الخبر) على البراءة تتوقف على أن (ما لا يعلمون) يشمل الحكم أو خاص به، توضيحه: أن (ما لا يعلمون) يحتمل فيه ثلاثة احتمالات:

١ - أن ما لا يعلمون هو الخارج فقط.

٢ - أن ما لا يعلمون هو الأحكام فقط.

٣ - أن ما لا يعلمون هو الأحكام والأفعال عموماً.

فعلى الأول كان الخبر خاصاً بالشبهة الموضوعية ولا يشمل الحكمية، وعلى الثاني كان الخبر خاصاً بالشبهة الحكمية ولا يشمل

الموضوعية، وعلى الثالث كان الخبر شاملا للشبهتين الحكمية والموضوعية. ومن هنا فلا تتم دلالة الخبر على حكم الشبهة الحكمية إلا بناء على الإحتمالين الثاني والثالث، وأما على الأول فلا يكون الخبر دالا على الثالث.

المقدمة الثانية: أن الخبر ظاهر في الإحتمال الأول دون الثاني والثالث، وتوضيح هذه المقدمة أنه لا شك أن مقتضى الإطلاق هو الثالث وهو الذي يجب المصير إليه إلا إذا وجد المانع منه، وذلك تطبيقا لأصالة الإطلاق، وقد جهد أصحاب هذا التشكيك في إثبات وجود المانع من الإطلاق.

وجوابنا على هذا التشكيك يكون بإبطال كلا المقدمتين:

أما المقدمة الثانية: ففرد عليها بإبطالين:

الإبطال الأول: أن لا بد لتحرير تحقق الإطلاق وعدمه من حسم مادة النقاش في وجود المانع من الإطلاق أم لا يوجد، ومن ثم فلا بد من صرف النظر إلى تحقيق أنه هل يوجد مانع من إرادة الإحتمال الثالث أم لا.

والصحيح هو عدم وجود أي مانع من الإطلاق، وأما ما ذكره البعض من أن المانع من الإطلاق هو أنه يستلزم استعمال اللفظ الواحد في معنيين، فهو لا قيمة له، وتوضيحه أنه قد صور هذا المانع بثلاثة تصورات:

الأول: أنه لا يوجد جامع بين الحكم والخارج فلا يمكن جعل الموصول في قوله (ما لا يعلمون) هو الجامع الأعم من الحكم والفعل، فإرادة الإثنين معا لا يكون إلا عن طريق استعمال اللفظ الواحد (الموصول) في معنيين.

الثاني: لو سلمنا بوجود الجامع بين الفعل والحكم وسلمنا بإمكانية استعمال الموصول في الجامع إمكانية ذاتية إلا أنه لا يمكن استعمال

الموصول في الجامع بسبب الصلة لأن الصلة وهي (لا يعلمون) لا يمكن أن تتعلق بالحكم والخارج معا لأن تعلق عدم العلم بالحكم هو تعلق مباشر بلا تقييد فتقول (لم يعلموا الحكم)، ولا يتعلق بالخارج إلا على نحو التقدير، فتقول (لم يعلموا حكمها) أو (لم يعلموا حقيقتها)، ومن ثم كان إرجاع الصلة إلى الجامع معا غير ممكن إلا عن طريق إرادة التقدير وإرادة عدم التقدير في نسبة واحدة ناقصة.

الثالث: لو سلمنا بوجود الجامع بينهما وإمكانية رجوع الصلة إليهما فمع ذلك لا يمكن للموصول أن يعم الإثنين معا لأن الرفع وهو الفعل المتعلق بالموصول لا يمكن أن يتوجه إلى الإثنين معا لأن الرفع يتوجه إلى نفس الحكم حقيقة لأن الحكم بيد الشارع رفعا ووضعاً فتقول (رفع الشارع الحكم)، بينما لا يمكن أن يتوجه إلى الفعل حقيقة بل إنما يتوجه إليه على نحو التجوز في الإسناد أو على تقدير المؤاخذة فتقول (رفع الشارع المؤاخذة عن الفعل) ولا تقول (رفع الشارع الفعل) إلا تجوزاً، فلا يمكن إرادة الحكم والفعل معا لأنه يستلزم استعمال (الرفع) في معنيين أي بطريقتين أي يتعلق بالحكم حقيقة وبلا تقدير ويتعلق بالفعل بتقدير أو تجوزاً.

ولا يخفى أن التصوير الأول سهل الدفع بأن يقال أن الجامع هو الشيء المبهم كما هو الحال في كافة الأسماء الموصولة.

وكذا لا يخفى أن الثاني ممكن الدفع بأن يقال أن العلم يتعلق أيضا بالموضوع الخارجي مباشرة وإن كان في هذه المباشرة نوع من التساهل في اللحاظ إلا أن هذا التساهل أمر شائع حيث يقال: لم أعلم الخمر، ولم أعلم شرب التتن.

وأما الثالث فقد أجيب بأن الرفع لم يتوجه مباشرة حتى إلى الحكم لأن الحكم المجهول لا يرتفع بنفسه بل ترتفع المؤاخذة عليه، ومن ثم كان المراد رفع المؤاخذة عما لا يعلمون سواء كان حكماً أو فعلاً.

الإبطال الثاني: أنه حتى إذا ثبت وجود المانع من الإطلاق وأنه لا يمكن أن يراد الأمرين معا أي الحكم والخارج، لم يثبت أن المراد هو الموضوعات الخارجية وليس الأحكام، وبعبارة أخرى أنه لا يكفي للخصم مجرد نفي الإطلاق بل لا بد من الرجوع إلى قوله (ما لا يعلمون) لتحديد أن المراد به هو خصوص الخارج، أم خصوص الحكم.

ويمكن أن يقال أن الأقوى إرادة الموضوع الخارجي لا الحكم، ويؤيده تأييدان:

التأييد الأول: أن التسعة المذكورة هي كلها أفعال وموضوعات خارجية فينبغي لوحدة السياق أن يكون ما لا يعلمون هو كالتسعة الأفعال التي لا يعلمون حقيقتها أو حكمها.

ويرد عليه أن هذا المؤيد غير موجب للظهور لأنه لا يوجد أي قاعدة عقلائية أو استعمالية تستلزم أن يكون الأمور المجتمعة بالعطف كلها من جنس واحد.

التأييد الثاني: قد عرفت أن الرفع يتوجه إلى الحكم الشرعي حقيقة، ويتوجه إلى الأفعال والموضوعات تجوزا أو على تقدير، وقد علمنا أنه توجه إلى الثمانية بتقدير أو التجوز لأنه أريد بها الأفعال فيجب أن يكون توجه إلى التاسع كذلك لأن الحديث قد جمع الجميع في إسناد واحد فقال: (رفع عن أمتي تسعة).

وهذا المؤيد يمكن رده بأمرين:

الأول: أنه لا مانع من اختيار أن نسبة الرفع إلى المتعلق حقيقي ونقول بأنه يتعلق بالأفعال حقيقي أيضا إنما على أساس أن المراد بالرفع هو الرفع الحسابي فكأنه قال رفع الله تعالى من كتاب الحساب كل الأفعال الأخطاء والأحكام المجهولة.

الثاني: أنه لا مانع من اختيار تعدد النسبة إلا أن هذا إنما يؤيد إلى

صيرورة النسبة مجازية، وهكذا كلما كان لدينا إسناد واحد إلى عدة أمور وكان الإسناد إلى بعضها مجازيا كان الإسناد الواحد مجازيا، كما لو قال: طار ثلاثة غرابي ومالي ووقتي.

وأما المقدمة الأولى: فهي باطلة أيضا لأنه حتى لو أنكرنا الإطلاق، وقلنا بأن المراد بـ (ما لا يعلمون) هو الموضوعات الخارجية وأن الحديث خاص بالشبهات الموضوعية فهو أيضا يدل على البراءة في الأحكام الكلية، وذلك بتقريرين:

التقرير الأول: أن الشبهات الموضوعية على قسمين:

الأولى: الشبهة في حقيقة الموضوع الخارجي كتردد المايح بين كونه خمرا أو ماء.

الثانية: الشبهة في حكم الموضوع الخارجي كما لو لو شككنا في شرب التن الخارجي أنه حرام أو حلال.

ففي كلا هذين القسمين يصدق الجهل بالموضوع غايته أنه في الأولى كان الجهل بحقيقة الموضوع وفي الثانية بحكمه، فلو قلنا بالبراءة في الشبهة الموضوعية وقلنا برفعه حكمنا بالبراءة في هذا الموضوع ومنه نتقل إلى البراءة من الكلي.

التقرير الثاني: وهو مركب من مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن من الشبهة الموضوعية ما لو شككنا في حقيقة كلي من الكليات هل يدخل تحت كلي آخر محرم أم لا، كما لو شككنا في النبيذ أنه خمرا أم لا، وكما لو شككنا في تنشق الغبار أنه طعام أم لا، فتجري البراءة من هذه الشبهة الموضوعية.

المقدمة الثانية: أن جريان البراءة في مثل هذه الشبهة يستلزم جريانها في كل الشبهات الكلية لعدم القول بالفصل.

٢ - الخبر الثاني: ما رواه الكليني: محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن فضال، عن داود بن فرقد، عن أبي الحسن زكريا ابن يحيى، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم^(١).

ورواه الصدوق حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى العطار رضي الله عنه، عن أبيه بإسناده إلا أن فيه: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم^(٢).

ووجه الإستدلال أن كل حكم جهلناه فقد حجبه الله تعالى عنا، وكل ما حجب الله تعالى عنا فهو موضوع، فالأحكام المجهولة كلها موضوعة. ويرد على هذا الإستدلال أمور:

الأول: أن الخبر لم يتم إسناده فإن ابا الحسن زكريا بن يحيى مشترك بين الثقة وغيره.

الثاني: ما تقدم من أن استعمال الموصول بالأعم من الشبهة الحكمية والموضوعية يستلزم استعمال اللفظ الواحد في معنيين أو بطريقتين. وهذا الخبر قد تم الجواب عليه فيما تقدم.

الثالث: ما ذكره الشيخ الأعظم من أن ما حجب الله هو ما لم يبينه للناس، وأما ما بينه للناس ولم يصل إلينا فهذا لم يحجبه الله عن العباد بل حجبه العباد عنا، فهو غير مشمول للخبر، فسياق هذا الحديث هو سياق ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام: إن الله تبارك وتعالى حد حدودا فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تنقصوها، وسكت عن أشياء، لم يسكت عنها نسيانا لها فلا تكلفوها.

(١) الكافي ج ١ ص ١٦٤.

(٢) التوحيد ص ٤١٣ ح ٩.

ويمكن دفع هذا الإيراد بجوابين:

الجواب الأول: أنه لو سلمنا بالإيراد يبقى المجال لإجراء البراءة في المسائل المستحدثة ونحوها مما نعلم أن الله تعالى لم يبين حكمه، وجذيان البراءة في هذا النوع يستلزم جريان البراءة في كل المشكوكات الحكم لعدم القول بالفصل.

الجواب الثاني: أن إسناد الحجب إلى الله تعالى لا يعني عدم البلاغ من الله تعالى، بل ظاهر مثل هذه العبارات عرفا هو الحجب بمعنى عدم الوصول إلى العباد، فإن أسباب الأمور كلها بيد الله سبحانه وتعالى، فكل ما لم يصل إلينا سواء أبلغه الله تعالى أم كتبه، وسواء كان سبب الحجب هو العباد أم غيرهم، فيصدق على الجميع أنه قد حجبه الله تعالى عنا، إما بيده مباشرة أو بسبب العباد وهم بيده أيضا، وهذا من قبيل: (يضل الله من هو مسرف مرتاب)، وقوله تعالى: ﴿يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء﴾ والآيات والكلمات اشريفة من هذا الضرب كثيرة جدا.

ويؤيد ما قلناه أمور:

الأول: أنه لو كان المراد خصوص ما حجبه الله ولم يبينه كان هذا الكلام لا أثر له إذ لا حكم شرعي إلا ونعلم أو نحتمل أن الله تعالى بينه، ومعنى ما سكت عنه في كلام علي عليه السلام هو المعاني العقائدية الدقيقة التي سكت النبي والآئمة عليهم السلام عن بيانها لدقتها وخفائها.

الثاني: أن الحجاب والبيان أمر نسبي لا مطلق فما بينه الله تعالى لبعض العباد دون بعض يصدق على بعضهم أنه حجبه عنهم، كما أنه لو بينه للملائكة ولم يصل إلى البشر يصدق أن الله تعالى حجبه عن البشر.

الثالث: أنه لا يوجد أي حكم قد حجب الله علمه عن العباد إذ على الأقل قد ابلغه إلى نبيه وخلفائه صلوات الله عليهم أجمعين.

الرابع: أن متن الصدوق فيه عبارة (حجب الله علمه) ولا يخفى أن

حجب العلم يختلف عن حجب الحكم فإن حجب العلم يصدق بوضوح على ما لم يصل إلينا حتى لو كان قد بينه الله تعالى لبعض العباد.

٣ - الخبر الثالث: ما رواه الكليني عن عدة من أصحابنا، عن أحمد ابن محمد بن عيسى، عن الحجال، عن ثعلبة بن ميمون، عن عبد الاعلى ابن أعين قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: من لم يعرف شيئاً هل عليه شيء؟ قال: لا^(١).

وتقريب الإستدلال بهذا الخبر الصحيح أن من لا يعرف حكماً معيناً لا عقاب عليه من جهة الحكم.

وقد أورد على الإستدلال بأن الخبر يحتمل احتمالين:

الأول: أن من لا يعرف شيئاً على الإطلاق لا يؤاخذ أبداً.

الثاني: أن من لا يعرف شيئاً معيناً لا يؤاخذ عليه.

فعلى الإحتمال الأول خرج الخبر عن مطلبنا ليدخل في الدلالة على حكم المجانين والصغار، وعلى الأول كان الخبر دالاً على البراءة مما يجهل إلا أن الإحتمال الظاهر هو الأول لأن النكرة في الخبر في سياق النفي فتفيد العموم.

وقد أجاب البعض عن هذا الإيراد بأن الإحتمال الظاهر هو الثاني لأن الأول وإن كان يقتضيه قواعد اللغة إلا أنه لا بد من صرف النظر عنه لأنه لا خارج له إذ لا يوجد أحد لا يعرف شيئاً على الإطلاق حتى المجانين والصغار فإنهم يعرفون العديد من الأشياء.

٤ - الخبر الرابع: ما رواه الشيخ الصدوق مرسلًا، قال: قال الصادق عليه السلام: كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي^(٢)، وعن عوالي اللثالي: كل

(١) الكافي ج ١ ص ١٦٤ ح ٢.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٣١٧ ح ٩٣٧، وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٧٣ ح ٣٣٥٣٠.

شئ مطلق، حتى يرد فيه نص^(١).

وجه الإستدلال أن قوله (مطلق) معناه الإباحة، وقوله (حتى يرد النهي) حتى يصل النهي، فيصبح معنى الخبر أن كل شيء مباح حتى يثبت النهي عنه.

ويرد على هذا الإستدلال إيرادات:

الإيراد الأول: أن سنده غير تام فهو مرسل، ومن ثم فالإعتماد على هذا الخبر يكون بأحد قانونين:

١ - صحة مراسلات كتاب ما لا يحضره الفقيه لأنه صرح أنه إنما اعتمد فيه على الكتب الصحيحة.

٢ - أن هذه الرواية قد اعتمد عليها بعض الفقهاء ومنهم الشيخ الصدوق، واعتماد الفقهاء على خبر يجبر ضعف الإسناد.

الإيراد الثاني: أن الخبر مخصوص بالشبهات الموضوعية أي الأمور الخارجية كلها على الإباحة حتى يرد فيها نهي.

ويدفعه أمران:

الأول: أن ظاهر ورود النهي هو وروده من الشارع، وهذا قرينة واضحة على أن الخبر شامل أو مختص بالشبهة الحكمية، ويؤيد هذا الظهور متن العوالي الذي هو (حتى يرد فيه نص).

الثاني: أن الخبر عام كما هو ظاهر (كل شيء)، فتخصيصه بالشبهة الموضوعية، هو تخصيص من غير مخصص.

الإيراد الثالث: أن شمول الخبر لكل شبهة موضوعية خارجية يؤدي إلى الشمول للشبهة الحكمية كما تقدم بيانه، فلو شككنا في هذا الشرب للتن هل

(١) مستدرک الوسائل ج ١٧ ص ٣٢٤ ح ٢١٤٧٩، بحار الأنوار ج ٢ ص ٢٧٢.

هو مباح أم لا، فيشملة الخبر ويثبت إباحته، وهكذا الحال في كل شبهة حكمية.

الإيراد الرابع: أن المراد بالمطلق هو ظاهره وهو الإطلاق في مقابل التقييد، ليصبح معنى الخبر أن كل أمر من الشارع فهو مطلق حتى يرد فيه تقييد، فهذا الخبر بمتزلة الدلالة على أصالة الإطلاق.

ويرد عليه أن كلمة (مطلق) ظاهرها في اللغة العربية هو السعة والإرسال، وأما الإطلاق الأصولي فهو اصطلاح خاص لم يتعارف استعماله في اللغة، ويؤيد ما قلناه أن مقابل المطلق في الخبر هو النهي حيث قال (حتى يرد فيه نهى)، ولو كان المقصود هو الإطلاق الأصولي لكان اللازم أن يقابله التقييد، فيقول (حتى يرد فيه تقييد).

الإيراد الخامس: أن المراد من (النهي) هو كل نهى ولو كان بعنوان المشتبه، ومن ثم فيكون مفاد الخبر هو مفاد البراءة العقلية أي قبح العقاب بلا بيان واقعي أو ظاهري.

ويرد عليه ما هو ظاهر الخبر من أن الغاية هي ما لم يرد النهي عن الأشياء بعنوانها الخاص، ويدل على هذا الظهور ما هو واضح من أن الخبر هو في صدد بيان حكم الأشياء المشتبهة بالحكم وبيان أن حكمها الظاهري في ظرف الإشتباه فيحكم عليها بالإباحة، ومن ثم فلا يمكن عرفا أن يكون الحكم على الأشياء المشتبهة متوقف على عدم العثور على حكم عليها، وإنما المقبول عرفا هو توقف حكم الأشياء المشتبهة على عدم ثبوت حكمها الواقعي.

الإيراد السادس: أن الإطلاق في الخبر هو الإباحة الواقعية، وأن الورود في قوله (حتى يرد) هو الصدور الواقعي، فمعنى الخبر أن كل شيء مباح واقعا حتى يصدر من الشارع نهى يحرمه.

ويدفعه أمران:

الأول: أن هذا المعنى هو في غاية الوضوح بحيث لا ينبغي حمل الرواية عليه فإن من الواضح أن ما لم يحرمه الشارع واقعا هو مباح بمعنى عدم حرمة، بل لا يبعد القول أن الإخبار بمثل هذا المعنى ملحق باللغو فإنه من قبيل تعليق أحد النقيضين على عدم نقيضه كأن تقول: الجسم جامد حتى يتحرك، وهذا ليس بكلام عرفا.

الثاني: أن هذا التأويل مخالف للظاهر إذ ظاهر (حتى يرد) هو (حتى يصل إلى المكلف)، وهذا بذاته قرينة على أن المعنى هو الإباحة الظاهرية لا الواقعية، ويجب الحفاظ على هذا المعنى حتى يثبت قرينة معاكسة لذلك وهذا مفقود.

٥ - **الخبر الخامس:** ما رواه الشيخ الطوسي في تهذيبه بإسناده عن موسى بن القاسم عن عبد الصمد بن بشير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: جاء رجل يلبي حتى دخل المسجد وهو يلبي وعليه قميصه فوثب إليه أناس من أصحاب أبي حنيفة فقالوا: شق قميصك وأخرجته من رجلك فان عليك بدنة وعليك الحج من قابل وحجك فاسد، فطلع أبو عبد الله عليه السلام فقام على باب المسجد فكبر واستقبل الكعبة فدنا الرجل من أبي عبد الله عليه السلام وهو ينتف شعره ويضرب وجهه، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: اسكن يا عبد الله فلما كلمه وكان الرجل اعجميا فقال أبو عبد الله عليه السلام: ما تقول؟ قال: كنت رجلا اعلم بيدي فاجتمعت لي نفقة فجئت احج لم أسأل احدا عن شيء فافتوني هؤلاء ان اشق قميصي وانزعه من قبل رجلي وان حجي فاسد وان علي بدنة، فقال له: متى لبست قميصك أبعد ما لبيت ام قبل؟ قال: قبل ان البي قال: فاخرجه من رأسك فانه ليس عليك بدنة وليس عليك الحج من قابل، أي رجل ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه... الحديث^(١).

(١) تهذيب الأحكام ج ٥ ص ٧٢ ح ٢٣٩.

وإسناد الخبر صحيح وقد ذهب الشيخ النائيني إلى تمامية ظهور الخبر في البراءة بل قال: هذه الرواية أقوى الروايات في الباب، ولا يخفى ما فيه وتمام الكلام أن دلالة الخبر على البراءة تتوقف على أربعة أمور:

الأول: أن المراد بالجهالة هو الجهل بمعنى عدم العلم لا السفاهة بمعنى عدم الحكمة.

الثاني: أن الجهل في الخبر مطلق أعم من البسيط والمركب فيشمل الجاهل مع إدراكه أنه جاهل.

الثالث: أن المراد بالجهل هو الجهل بالحكم الواقعي للشيء، إذ لو أريد الجهل بحكم الشيء واقعا وظاهرا كان بقوة البراءة العقلية.

الرابع: أن المراد بقوله (لا شيء عليه) لا إثم عليه ولا عقاب.

فإذا تمت هذه الأركان الأربعة يصبح معنى الخبر أن كل من عملا وهو يجهل حكمه الواقعي فلا إثم عليه ولا عقاب.

وقد نوقش في هذه الأركان الأربعة:

أما الأول: فقد مال معظم المحققين إلى التسليم به على اعتبار أنهم لم يفقهوا أي معنى لنفي العقاب عن عمل العمل بسفاهة، ولا يخفى أن هذه التسليم فيه نظر شديد لأمرين:

الأول: أن لفظ الجهالة أقرب ظهورا بالسفاهة.

الثاني: أن المنفي كما ستعرف هو الآثار والكفارة ولا مانع من نفي الكفارة عن فعل شيئا بسفاهة وطيش.

وأما الثاني: فقد نفاه الشيخ الأعظم حيث قال في فرائده: وفيه: أن الظاهر من الرواية ونظائرها من قولك: « فلان عمل بكذا بجهالة » هو اعتقاد الصواب أو الغفلة عن الواقع، فلا يعم صورة التردد في كون فعله صوابا أو

خطأ. ويؤيده: أن تعميم الجهالة لصورة التردد يحوج الكلام إلى التخصيص بالشاك الغير المقصر، وسياقه يأبى عن التخصيص، فتأمل.

حاصله أن الجهالة في الخبر مخصوصة بالغافل ويدل عليه أمران:

الأول: أن الباء في (بجهالة) ظاهرة في السببية، ولا يكون إرتكاب الخطأ مسببا عن الجهالة إلا إذا كانت الجهالة مركبة أي مع الغفلة، إذ حينئذ يكون ارتكابه للأمر هو بسبب تخيله جواز الأمر، وأما إذا كان الجهل بسيطا لا يكون ارتكابه للأمر بسبب الغفلة والجهل بل بسبب إصراره ورغبته على ارتكاب ما هو مشكوك.

الثاني: أن تعميمها للغافل والملتفت مخالف للإجماع إلا على معنى تخصيصه بغير المقصر المجمع على استحقاقه العقاب، والخبر يأبى عن التخصيص.

وقد مال جماعة منهم الشيخ النائيني إلى عموم الجهل للمركب والبسيط كما هو قضية الإطلاق وأن الدليل الذي ذكره الشيخ الأعظم فاسد من جهة وقد نوقش الشيخ في الأمرين:

أما الأول: فقد نوقش أولاً بإنكار كون الباء للسببية، فلا يبعد أنها لمجرد الملابس وهذا استعمال شائع.

ونوقش ثانياً: أن الجهل مطلقا لا يكون هو السبب حقيقة لوضوح أن السبب للفعل هو العلة الغائية وهي ليست الجهل مطلقا قطعا، ومن ثم فإذا أريد السببية بنحو من التجوز أمكن ذلك في الجهل البسيط كما أمكن في الجهل المركب.

وأما الثاني: فقد ناقشه النائيني بأن التخصيص لا بد منه على كل حال للإجماع على استحقاق الجاهل البسيط للعقاب إذا كان مقصرا، قال كما في أجود التقريرات: فلا وجه للتخصيص بخصوص الجهل المركب بل يراد منها

الاعم منه ومن الجهل البسيط، ولا بد من تخصيص كل منهما بغير الجاهل المقصر إذ كما ان الجاهل البسيط لا يكون معذورا إذا كان مقصرا فكذلك الجاهل المركب.

أقول: إذا حملنا الجهالة في الخبر على عدم العلم وأن المراد نفي الإثم عنه فالأولى إطلاقه كما فعله النائي لأن التخصيص الذي رغب الشيخ بالفرار منه لا بد منه على كل حال إلا أنك عرفت عدم وضوح ظهور الخبر في عدم العلم، ولا في نفي الإثم كما سيأتي.

وأما الرابع: ففيه نظر إذ لا يبعد عدم نظر الخبر إلى إباحة تصرف الجاهل ونفي الإثم عنه بل الظاهر اختصاص الخبر بنفي آثار الجهل من الكفارة ونحوها فمراده من قوله (فلا شيء عليه) ليس نفي الإثم والعقاب بل نفي ترتب آثار من الكفارة ونحوها، ضرورة أن الإمام عليه السلام استشهد بهذه القاعدة لنفي فساد الحج أو وجوب الكفارة على من ارتكب بعض محرمات الحج عن جهالة.

والحاصل أن ههنا مسألتان:

المسألة الأولى: جواز تصرف الجاهل معتمدا على جهله.

المسألة الثانية: الآثار المترتبة على تصرف الجاهل.

ولا ريب أن مسألة البراءة التي هي محل البحث هي المسألة الأولى، كما لا ريب أن الخبر ظاهر في المسألة الثانية وغير ناظر إلى المسألة الأولى وإلا كان الخبر من باب تشجيع الجهل ومخالف لكل ما دل على أن الجهل ليس بعذر وأن الجاهل محجوج.

بل لا يبعد اختصاص الخبر بأعمال الحج خصوصا، ويدل عليه أمران:

الأول: سياق الخبر قرينة على اختصاص القاعدة بالحج لأن أحكام الخبر من أوله إلى آخره في أحكام أخطاء الحاج.

الثاني: أن نحو هذا الخبر روي عن أبي جعفر عليه السلام وفيه تخصيص القاعدة بالمحرم، فقد روى في تفسير القمي حدثني محمد بن الحسين، عن محمد بن عون النصيبي، قال: لما اراد المأمون ان يزوج ابا جعفر محمد ابن علي بن موسى عليه السلام ابنته ام الفضل... الحديث وهو طويل في بعض أحكام الحج وفيه يقول أبو جعفر عليه السلام: وكلما اتى به المحرم بجهالة فلا شيء عليه فيه الا الصيد فان عليه الفداء بجهالة كان أو بعلم بخطأ كان أو بعمد^(١)...

٦ - الخبر السادس: أخبار الحل، وهي مستفيضة وردت من سبعة طرق فيها الصحاح، وهي:

١ - ما رواه البرقي عن ابن محبوب، عن عبد الله بن سنان، عن عبد الله بن سليمان، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن؟ - فقال: لقد سألتني عن طعام يعجبني، ثم أعطى الغلام دراهم فقال: يا غلام ابتع لي جبنا ودعا بالغداء فتغدينا معه، وأتى بالجبن فقال: كل، فلما فرغ من الغداء قلت: ما تقول في الجبن؟ - قال: أولم ترني أكلت؟ - قلت: بلى ولكني أحب أن أسمع منك، فقال: سأخبرك عن الجبن وغيره، كل ما يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه^(٢).

ورواه الكليني عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن محبوب مثله^(٣).

٢ - ما رواه البرقي عن اليقطيني، عن صفوان، عن معاوية بن عمار، عن رجل من أصحابنا، قال: كنت عند أبي جعفر عليه السلام فسأله رجل من

(١) تفسير القمي ج ١ ص ١٨٢.

(٢) المحاسن ج ٢ ص ٤٩٥ ح ٥٩٦.

(٣) الكافي ج ٦ ص ٣٣٩ ح ١.

أصحابنا عن الجبن فقال أبو جعفر عليه السلام: إنه طعام يعجبني فسأخبرك عن الجبن وغيره، كل شيء فيه الحلال والحرم فهو لك حلال حتى تعرف الحرام فتدعه بعينه^(١).

٣ - ما رواه الكليني والشيخ بالإسناد عن ابن محبوب، عن هشام بن سالم، عن أبي عبيدة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل منا يشتري من السلطان من إبل الصدقة وغنم الصدقة وهو يعلم أنهم يأخذون منهم أكثر من الحق الذي يجب عليهم قال: فقال: ما الابل والغنم إلا مثل الحنطة والشعير وغير ذلك لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه^(٢).

٤ - ما رواه الكليني عن عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، وأحمد بن محمد جميعا، عن ابن محبوب، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو حلال لك أبدا حتى أن تعرف الحرام منه بعينه فتدعه^(٣).

ورواه الصدوق بإسناده عن ابن محبوب مثله^(٤).

٥ - ما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون قد اشتريته وهو سرقة أو المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه أو خدع فبيع أو قهر أو امرأة تحتك وهي اختك أو رضيعتك والأشياء

(١) المحاسن ج ٢ ص ٤٩٥ ح ٦٠١.

(٢) الكافي ج ٥ ص ٢٢٨ ح ٢، تهذيب الأحكام ج ٦ ص ٣٧٥ ح ١٠٩٤، تهذيب الأحكام ج ٧ ص ١٣٢ ح ٥٧٩.

(٣) الكافي ج ٥ ص ٣١٣ ح ٣٩.

(٤) من لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ٣٤١ ح ٤٢٠٨.

كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة^(١).

٦ - وما رواه الصدوق قال: روى الحسن بن محبوب، ومحمد بن إسماعيل، عن حنان بن سدير قال: سئل الصادق عليه السلام عن جدي رضع من لبن خنزيرة حتى شب وكبر ثم استفحله رجل في غنمه فخرج له نسل، قال: أما ما عرفت من نسله بعينه فلا تقربه، وأما ما لم تعرفه فإنه بمنزلة الجبن فكل ولا تسأل عنه^(٢).

٧ - ما رواه الشيخ الطوسي في اماليه بإسناده عن صفوان بن يحيى، عن الحسين بن أبي غندر، (عن أبيه)، عن أبي عبد الله عليه السلام، انه قال: وكل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه فتدعه^(٣).

ووجه الإستدلال في هذه الأخبار هو أن المراد أن كل شيء فيه احتمال أن يكون حلالا أو حراما فهو حلال حتى نعلم أنه حرام.

وقد ذكر جماعة من المحققين أن أخبار ليست ظاهرة في هذا المعنى بل هي تحتل ثلاث احتمالات أساسية:

الاحتمال الأول: كل شيء في داخله حلال وحرام فهو كله حلال حتى يتميز الحرام بعينه، فتكون الأخبار على هذا الإحتمال لبيان حكم المختلط بالحلال والحرام.

الإحتمال الثاني: أن كل شيء فيه احتمال أن يكون حلالا أو حراما فهو حلال حتى نعلم أنه حرام، فتكون أخبار الحل على هذا الإحتمال في صدد بيان حكم الشبهة الحكمية.

(١) الكافي ج ٥ ص ٣١٣ ح ٤٠.

(٢) من لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ٣٣٥ ح ٤١٩٦.

(٣) الأمالي ص ٦٦٩ ح ١٤٠٥، مستدرک الوسائل ج ١٣ ص ٦٨ ح ١٤٧٦٧.

الإحتمال الثالث: أن كل نوع فيه صنف حلال وصنف حرام فيحتمل أفراده أن يكون من الحلال أو الحرام فهو حلال حتى يتميز الحرام بعينه، فتكون الأخبار على هذا الإحتمال في صدد بيان حكم الشبهة الموضوعية.

والإحتمال الأول كان هو الظاهر بحسب طبع اللفظ (فيه) الظاهر في الظرفية الحقيقية، لكن هذا الإحتمال ساقط ويجب رفع اليد عنه لأن الأخبار لا تتحدث عن المختلط فعلا ومن ثم وجب المصير إلى أحد الإحتمالين الأخيرين.

ومن ثم كان الأقرب هو الإحتمال الثالث لعدة قرائن:

القرينة الأولى: أن الحديث صريح في الظرفية والإحتمال الثالث يحتفظ بالظهور بخصوصية الظرفية وإن لم تكن حقيقية وهي ظرفية النوع لصنفين، بخلاف الإحتمال الثاني فإنه يسقط الظرفية ليستبدلها بوجود الإحتمالين.

الثاني: أن بعض الأخبار قد صرحت بالتحدث عن الأمثلة التي هي كلها من قبيل الشبهة الموضوعية، ومن قبيل أن النوع فيه صنفان أي تتحدث عن النوع المختلط الذي له أفراد بعضها حلال وبعضها حرام.

الثالث: أن عدة من الأخبار قد صرحت بما يدل على ثبوت وجود الحرام وأنه من الشيء المشكوك فيه حيث تقول (حتى تعرف الحرام منه) وهذا لا يتم إلا على الإحتمال الثالث إذ على الشبهة الحكمية لم يثبت وجود الحرام ولا أنه من الشيء المشكوك بل الحرام في الإحتمال الثاني هو مجرد احتمال لا نعلم وجوده كما لا يصدق إلا على كل الشيء وليس هو من الشيء.

الرابع: أن عدة من الأخبار أكدت على المعنى المتقدم الذي لا يتناسب إلا مع الإحتمال الثالث أي أكدت على أن يكون الحرام موجود إلا أنه ضائع في أفراد الشيء المشكوك حيث جعلت غاية الحل هو زوال ضياع الحرام بتميزه فقالت (حتى تعرف الحرام بعينه) فليس كلمة (بعينه) لمجرد تأكيد

العلم بل هي للأحتراز عن العلم بالحرمة لا بعينها وهو الذي كان موجودا قبل تحقق العلم بالحرمة بعينها، فالغرض هو بيان أن الحرام لا بعينه في هذه الشبهة يبقى حلالا حتى يتميز وتعلم به بعينه، أي بيان أن غاية الإباحة هو تميز الحرام الذي كان موجودا وضائعا غير متميز.

الدليل الثالث: الإجماع الذي يمكن تثبيته تحققه قبل طرؤ مخالفة الإخباريين، ويمكن استفادة هذا الإجماع من عدة كلمات، منها:

١ - قول الشيخ الصدوق: اعتقادنا أن الأشياء على الإباحة حتى يرد النهي.

٢ - وقال الشريف المرتضى: أو استدل بما لا يزال يستدل به على أن أصل المنافع التي لا ضرر فيها عاجلا ولا آجلا على الإباحة وعلى من حظر شيئا من ذلك الدليل.

٣ - وقال ابو الصلاح الحلبي في الكافي: إذا كان ما عدا واجبات العقول ومندوباتها وقبائحها على الإباحة... ثم قال: ونورد هاهنا ما ثبت تحريمه من المآكل والمشارب والمدركات وضروب التصرف والمناكح وتفصيل ذلك، ليعلمه المكلف فيجتنبه ويستبح ما عداه.

ويظهر من عبارات متفرقة ذكرها الشيخ في فرائده أن هذا هو مذهب السيدين والشيخ والحلي في السرائر ونسبه إلى المحققين، وصاحب المعارج وادعى إطباق العلماء عليه.

إلا أن الإنصاف أن المسألة خلافية قديما، قال الشيخ في المبسوط: وإن لم يكن حيوانا كان مباحا لان الأشياء على الإباحة. هذا على مذهب من قال من أصحابنا بأن الاصل الإباحة، فأما من قال الاصل الحظر والوقف، فان الجميع يحرم.

وهذا صريح بوجود جماعة من أصحابنا لا يقولون بأن الأصل الإباحة.

أما القسم الثاني من أدلة البراءة فهي أدلة متعددة، منها:

الدليل الأول: قوله تعالى في سورة البراءة ﴿وما كان الله ليضل قوما بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون﴾.

والإستدلال بالآية متوقف على أمرين:

الأول: أن المراد من نفي الضلال هو نفي الحكم بالمخالفة أي لا نحكم على قوم بأنهم ضالين أو مخالفين لنا.

الثاني: أن المراد بما يتقون هو الأحكام الشرعية.

فيصبح معنى الآية لا يكون أحد ضالا أو مخالفا إلا بعد أن يبين له الله تعالى الحكم ويخالفه، ومن ثم فلو خالف بلا بيان، أو بين له ولم يخالف لا يكون ضالا ولا مخالفا.

ولا يخفى أن الأمر الأول غير ظاهر من الآية بل لا يبعد أن المراد هو الضلال الواقعي، ومن ثم تكون الآية في صدد بيان معنى آخر هو أن الله تعالى لا يخذل قوما بحيث يقعوا في الضلال إلا بعد أن يبين لهم سبيل التقوى ويعرضوا عنه، فالخذلان والضلال هو بعد مفارقة الحجة البينة.

الدليل الثاني: بعض الأخبار:

١ - الخبر الأول: خبر عوالي: وقال النبي ﷺ: ان الناس في سعة ما لم يعلموا.

وروى الراوندي في خبر: فقالوا له: يا أمير المؤمنين! لا نعلم أسفرة ذمي هي أم سفرة مجوسي؟

فقال: هم في سعة ما لم يعلموا.

قال الشيخ الأنصاري: كلمة (ما) إما موصولة أضيف إليها السعة، وإما مصدرية ظرفية وعلى التقديرين يثبت المطلوب.

أقول: فمعنى الخبر على التقدير الأول: الناس في سعة الذي لا

يعلموه، وعلى التقدير الثاني: الناس في سعة ما داموا لم يعلموا، وعلى التقديرين يدل الخبر على السعة أي البراءة وعدم المؤاخذة والثقل من المجهول أو عند الجهل وهذا هو البراءة المطلوبة. ومع ذلك فيرد على الخبر إيرادات: الأول: ضعف السند فإن الخبر مرسل لا سند له، بل ولم يرد في كتاب قوي.

الثاني: ما تقدم من أن الموصول لا يمكن أن يشمل الحكمتين الحكمية والموضوعية، وهذا الإيراد قد عرفت الجواب عليه.

الثالث: ما ذكره الشيخ الأعظم من أن هذا الخبر بمنزلة البراءة العقلية أي لا يدل على البراءة إلا عند العلم بالحكم ولا بتنجيزه، ومن ثم فإذا ثبتت أدلة الإحتياط وعلم بها كانت هذه الأدلة واردة على الخبر لأنها توجب العلم.

وهذا الإيراد قد يرد على تقدير أن (ما) مصدرية، وأما إذا استظهرنا أن (ما) موصولية فالإيراد ضعيف لأن الظاهر حينئذ أن السعة من جهة الأحكام التي لم يعلموها.

نعم بما أننا لم نستطع استظهار الموصولية لتساوي احتمالي المصدرية والموصولية كان الخبر مجملا من هذه الناحية، ومن ثم كان الإيراد واردا.

٢ - الخبر الثاني: ما رواه أحمد بن محمد بن خالد البرقي في محاسنه عن علي بن الحكم، عن أبان الاحمر، عن حمزة بن الطيار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال لي: اكتب، فأملئ: ان من قولنا: ان الله يحتج على العباد بالذي آتاهم وعرفهم... الحديث.

ورواه الكليني عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد مثله.

ورواه الصدوق حدثنا علي بن أحمد بن عبد الله بن أحمد بن أبي

عبد الله البرقي (ره) عن أبيه عن جده أحمد بن أبي عبد الله مثله.
ولا يخفى أن الخبر مخصوص بأن الحجة لا تقوم إلا بمقدار المعرفة
وهذا مما تحكم به بدهة العقول، وحينئذ فلا يزيد مدلول الخبر عن البراءة
العقلية.

الدليل الثالث: إستصحاب عدم الحكم الشرعي الإلزامي، وهذا
الإستصحاب تدل عليه أدلة الإستصحاب الآتية.

وتوضيح جريان الإستصحاب وتحقق أركانه في المقام وهو اليقين
السابق والشك اللاحق هو:

١ - أما الشك بجعل الحكم فهو المفروض في كل شبهة حكمية ففي
كل مورد نشك بالحكم الشرعي الإلزامي كما لو شكنا بحرمة شرب التن،
أو بحرمة صلاة الجمعة، نكون قد شكنا بجعل الحكم الشرعي.

وأما اليقين السابق فلأننا نعلم أن هذا الجعل المشكوك مسبق بعدمه
حتمًا، وهذا العلم ضروري ضرورة أن الأحكام الشرعية طارئة غير أزلية.
فتحقق اليقين السابق بالعدم، والشك اللاحق بالوجود، فتشمله أدلة
الإستصحاب.

وهذا الدليل صحيح إلا أنه إنما ننتفع به إذا لم تجر أدلة البراءة عند
الشبهة الحكمية وإلا فمع جريانها لا يبقى أي ثمرة في جريان الإستصحاب
إلا أن جريان الإستصحاب يرفع الشبهة التي هي موضوع أدلة البراءة.

الدليل الرابع: حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

وهذا الحكم العقلي بالجملة لا خلاف فيه بين العقلاء، وهو موجود
في العقل فلا يحتاج إلى إثبات وبرهان، فإن العقلاء كافة مجتمعون على ذم
العقاب من غير بيان.

وإنما الكلام في موضوع هذه القاعدة، وما معنى عدم البيان الذي يؤدي إلى تقييح العقاب، وتحرير ذلك في مقامين:

المقام الأول: هل هذه القاعدة العقلية جارية في كل تكليف لم يثبت بالثبوت التصديقي فقط، أم مخصوصة بما لم يثبت أبداً لا بالثبوت التصديقي ولا بالثبوت التصوري.

وبعبارة أخرى هل الجهل بالحكم الذي يؤدي إلى تقييح العقاب على الحكم هو الجهل المطلق المصاحب لعدم تصور الحكم أصلاً، أم الجهل بالحكم المؤدي إلى تقييح العقاب عليه هو الجهل التصديقي بالحكم حتى لو كان مقترناً بتصور الحكم وعدم التصديق به.

والظاهر بعد التأمل في حقيقة البناء العقلاني أن العبد إذا سعى إلى مظان حكم مولاه ثم لم يجد ما يوجب التصديق بحكمه كان له الإعتداد على هذه القاعدة فالعقلاء كافة يقبحون عقاب العبد على تكليف لم يعلم به علماً تصديقياً بعد سعيه للمعرفة حتى لو كان محتملاً له، فإذا شك العبد أن المولى أمره بإعداد الطعام قبل مواعده ثم أصغى آذانه لسمع أمر المولى بذلك فلم يسمع ثم أهمل إعداد الطعام قبل مواعده، ففي هذا الحال يحكم العقلاء بأنه يقبح على المولى عقاب هذا العبد.

المقام الثاني: هل هذه القاعدة جارية في مورد ثبوت التكليف الظاهري بلزوم الإحتياط عند الشك.

بمعنى أنه لو سلمنا جريان القاعدة في كل مورد لم يثبت العلم التصديقي بالحكم إلا أن السؤال أن موضوع القاعدة هل هو عدم العلم التصديقي بالحكم الواقعي والظاهري، أم هو خصوص عدم العلم التصديقي بالحكم الواقعي.

فعلى الأول تكون الأدلة الشرعية الدالة على الإحتياط عند الشك -

على فرض ثبوتها موجبة لرفع موضوع القاعدة، بمعنى أنها لا تجرير لارتفاع موضوعها ضرورة تحقق العلم التصديق بالحكم الظاهري.

وعلى الثاني تكون القاعدة جارية ولا تؤثر بها هذه الأدلة بل تكون القاعدة العقلية متقدمة على أدلة الإحتياط ومبينة أن هذا الإحتياط إنما هو من باب الإستحباب أو في ظرف عدم جريان القاعدة.

ولا ريب أن الصحيح هو الإحتمال الأول فإن العقل لا يمكن أن يتدخل في تفسير بيانات الشارع فإذا كان الشارع يريد من عبده الإحتياط عند الشك لا يمكن للعقل أن يتدخل نافية هذا الحكم ومؤمنا منه.

تنبيه هام: بما ذكرناه ظهر وجه المصالحة بين قاعدتين عقليتين ظاهرهما التصادم، وتوضيح ذلك:

أن من القواعد العقلية المشهورة وجوب دفع الضرر المحتمل، وهي قاعدة ثابتة لا غبار عليها.

ومن ثم فقد يظهر في بادي النظر وقوع التصادم بينها وبين قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

والحاصل أن لدينا قاعدتين عقليتين ثابتتين، ولا يمكن وقوع المصادمة بينهما ضرورة أنه لا مجال للمصادمة في الأحكام العقلية

ومن ثم فلا بد من أن يكون جريان أحدهما رافعا لجريان الأخرى، ومن هنا وقع الصدام بين الفحول في وجه الجمع بينهما على قولين:

١ - فقيل أن قاعدة قبح العقاب واردة على قاعدة دفع الضرر المحتمل تجري في الحكم المشكوك فيأمن من الضرر فيرتفع احتمال الضرر وبالتالي يرتفع موضوع قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل.

٢ - وقيل أن قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل تجري في الحكم

المشكوك، فيثبت وجوب عقلي بالتحرك، مما يؤدي إلى علم المكلف علما تصديقيا بالتكليف الظاهري وقد ثبت في المقام الثاني أن العلم التصديقي بالحكم الظاهري هو بيان يستوجب رفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وقد عرفت بما ذكرناه في المقام الأول أن الصواب هو القول الأول لأن موضوع قاعدة شامل لمورد الشك بالحكم وحيث أن القاعدة فيرتفع موضوع قاعدة احتمال الضرر.

فإن قلت: وبمجرد الشك بالحكم يتحقق موضوع القاعدتين معا فلماذا لا نقول بالقول الثاني بأن نلاحظ جريان قاعدة دفع الضرر أولا.

قلت: لا مجال لتخيل أن موضوع واحد هو مجرى لقاعدتين عقليتين متنافيتين لأنه يؤدي إلى التنافي في الأحكام العقلية وهو محال، ومن ثم فلا بد من أن نفترض أنه مجرى لأحدهما دون الآخر وقد ثبت أنه مجرى قاعدة قبح العقاب فيثبت أنه ليس مجرى قاعدة دفع الضرر.

ووجه النكتة في تقدم جريان قاعدة قبح العقاب أن (عدم العلم بالحكم) هو بعينه الموضوع لقاعدة قبح العقاب، بخلاف قاعدة دفع الضرر فإن موضوعها ليس هو (عدم العلم بالحكم)، بل موضوعها هو (الضرر المحتمل)، ومن ثم فعند تحقق (عدم العلم بالحكم) تجري قاعدة قبح العقاب فورا لتحقيق موضوعها، ولا يمكن أن تجري قاعدة دفع الضرر حتى يثبت أن التكليف المحتمل مستلزم للضرر المحتمل، ولأجل ذلك تجري قاعدة قبح العقاب فيثبت عدم احتمال الضرر فيمتنع جريان قاعدة دفع الضرر.

الأدلة على لزوم الإحتياط.

إذا عرفت أدلة البراءة فلننظر إلى ما يمكن أن يدل على أصالة

الإحتياط ولزوم الاجتناب عند الشك في الحكم الإلزامي، وإليك:

الدليل الأول: بعض آيات الكتاب، وهي طوائف، منها:

١ - الطائفة الأولى الدالة على عدم القول بغير علم كقوله تعالى:

﴿ولا تقف ما ليس لك بعلم﴾.

ويدفعه أولاً: بالنقض بأن الآية الكريمة لو منعت من القول بالبراءة

لمنعت من القول بالإحتياط لأن القول بالإحتياط عند الشك كقول بالبراءة عند الشك بمناط واحد.

ويدفعه ثانياً: بالحل بأن القول بغير علم محرم قطعاً، وهذه الكبرى لا

خلاف عليها، وإنما الكلام في تطبيقها، ولا خلاف بيننا نحن جميعاً الإخباري والأصولي أن الفتوى بالبراءة عند الشك هي لوجود الدليل على البراءة عند الشك، فالقول بالبراءة عند الشك ليس قولاً بغير علم، بل هو قول بعلم ومستند إلى دليل ولهذا ذهب الجميع إلى البراءة عند الشك في الشبهة الوجوبية.

٢ - الطائفة الثانية الدالة على حرمة إلقاء النفس في التهلكة كقوله

تعالى: ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾.

ويدفعه ما تقدم من أن جريان أدلة البراءة عند الشك تدفع احتمال

الضرر الأخرى، وأما الضرر الدينوي من مشكوك الحكم فلا يبلغ درجة احتمال الهلاك، ولو بلغ هذه الدرجة كان حكمه لزوم الإجتنب حكماً خاصاً.

٣ - الطائفة الثالثة الدالة على لزوم الإلتقاء كقوله تعالى: ﴿واتقوا الله

ما استطعتم﴾.

ويدفعه أن حكم العقل بوجوب التقوى لا ريب فيه، ولا كلام في

هذه الكبرى وإنما الكلام في تطبيقها، ولا ريب أن ارتكاب المشتهة إستناداً

إلى ما دل على الترخيص لا يخالف التقوى بل يناسبها، ولهذا أجمعت الأمة على جواز الرجوع إلى البراءة في الشبهة الموضوعية، كما اتفقنا نحن ومعظم الأخباريين على الرجوع إلى البراءة في الشبهة الحكمية الوجودية.

الدليل الثاني: الأخبار، وهي طوائف، منها:

١ - الطائفة الأولى: الأخبار الدالة على عدم القول بغير علم، ومنها ما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما حق الله على خلقه؟ قال: أن يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون، فإذا فعلوا ذلك فقد أدوا إلى الله حقه.

٢ - وعن ابن فضال، عن ابن بكير، عن حمزة بن الطيار أنه عرض على أبي عبد الله عليه السلام بعض خطب أبيه حتى إذا بلغ موضعاً منها قال له: كف واسكت، ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: إنه لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون، إلا الكف عنه والتثبت والرد إلى أئمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد، ويجلو عنكم فيه العمى، ويعرفوكم فيه الحق، قال الله تعالى: ﴿فَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١).

والجواب عليها يعرف من الجواب عن الطائفة الأولى من الآيات.

٢ - الطائفة الثانية: الأخبار الدالة على التوقف عن الشبهات، وهي أخبار صحيحة مستفيضة بل ادعى صاحب الوسائل تواترها^(٢)، نذكر منها:

(١) وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٥٥ ح ٣٣٤٦٦.

(٢) وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٥٥ و ص ١٦٤، باب وجوب التوقف والاحتياط في القضاء والفتوى والعمل في كل مسألة نظرية لم يعلم حكمها بنص منهم عليهم السلام، فقد قال في آخر هذا الباب أن هذا الحديث لا ينافي وجوب الاحتياط والتوقف، لحصول العلم بهما النص المتواتر كما مضى ويأتي..

١ - عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن داود بن الحصين، عن عمر ابن حنظلة، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: وإنما الامور ثلاثة: أمر بين رشفه فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب، وأمر مشكل يرد علمه إلى الله (وإلى رسوله)، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم^(١).

٢ - وعن الحسين بن سعيد في كتاب (الزهد) عن علي بن النعمان، عن ابن مسكان، عن داود بن فرقد، عن أبي شيبه، عن أحدهما عليهما السلام قال - في حديث: - الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكة^(٢).

٣ - وعن الحسين بن سعيد، عن الحارث بن محمد بن النعمان الأحول، عن جميل بن صالح، عن الصادق عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله - في كلام طويل: - الامور ثلاثة: أمر تبين لك رشفه فاتبعه وأمر تبين لك غيه فاجتنبه، وأمر اختلف فيه فرده إلى الله ويعلم^(٣).

والأخبار من هذا الضرب كثيرة، ووجه دلالتها أنها دلت على وجوب الوقوف عند الشبهه وحرمة اقتحامها، والشبهه عامه فالمراد بها كل شبهه سواء كانت شبهه بدويه أو مقرونة بعلم إجمالي.

ويمكن الجواب على هذه الطائفة بأمرين:

الأول: بالنقض بأن كثيرا من موارد الشبهه قد أجمعت الطائفة على اقتحامها، كما في الشبهه الموضوعية فإن الجميع ذهبوا إلى جواز اقتحامها،

(١) وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٥٧ ح ٣٣٤٧٢.

(٢) وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٥٨ ح ٣٣٤٧٦.

(٣) وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٦٢ ح ٣٣٤٩١.

وكما في الشبهة الحكمية الوجودية بعد الفحص فإن الجميع عدا الإسترابادي ذهبوا إلى جواز اقتحامها، فلو كان المراد من الشبهة كل شبهة للزم التخصيص مع أن هذه الأخبار آية عن التخصيص لما فيها من التعليل.

الثاني: بالحل بأن هذه الأخبار سياقها سياق الإرشاد إلى ما يستقل به العقل، فهي تدل على لزوم اجتناب ما هو شبهة في معرض الخطر والضرر، وهذا ما يحكم به العقل من باب وجوب دفع الضرر المحتمل، وقد عرفت أن هذه القاعدة صحيحة ولها مجراها وموضوعها هو موارد احتمال الهلكة كما في موارد الشبهة الحكمية قبل الفحص، أو عند إمكان العودة إلى الإمام، أو في الشبهة المقرونة بعلم إجمالي، وأما الموارد الأخرى فتجري فيها أخبار البراءة فترفع احتمال الضرر وتستوجب الأمن من الخطر فلا شبهة ولا اشتباه في موارد جريان البراءة لأن أدلة البراءة رفعت موضوع وجوب دفع الضرر المحتمل كما تقدم الإشارة إليه.

تنبيه: هذا الحل لا يتوقف على كون الأخبار إرشادية لأن الجواب واحد سواء كانت إرشادية أم مولوية وهو أن الشبهة التي يجب التوقف عندها هي الشبهة الكاملة التي لا حل فيها لا واقعي ولا ظاهري، ومن هنا نقول نحن إنما ذكرنا أنها إرشادية من باب بيان مدلول الخبر.

الطائفة الثالثة: الأخبار الآمرة بالإحتياط، وهي أخبار كثيرة نذكر

منها:

١ - ما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، وعن محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعاً، عن ابن أبي عمير، وصفوان بن يحيى جميعاً، عن عبد الرحمن بن الحجاج، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيدا وهما محرمان، الجزاء بينهما؟ أو على كل واحد منهما جزاء؟ قال: لا، بل عليهما أن يجزي كل واحد منهما الصيد، قلت: إن بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه فقال: إذا أصبتم مثل

هذا فلم تدرؤا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا. وعن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن عبد الرحمن بن الحجاج مثله ورواه الشيخ باسناده عن علي بن السندي، عن صفوان مثله^(١).

٢ - ما رواه الشيخ في كتابيه عن سليمان بن داود عن عبد الله بن وضاح قال: كتبت الى العبد الصالح عليه السلام يتوارى القرص ويقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعا وتستتر عنا الشمس وترتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذن فاصلي حينئذ وافطر إن كنت صائما؟ أو انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل؟ فكتب إلي أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحايطة لديك^(٢).

٣ - ما رواه أبو علي بن الشيخ، عن أبيه، عن المفيد، عن علي بن محمد الكاتب، عن زكريا بن يحيى التميمي، عن أبي هاشم داود بن القاسم الجعفري، عن الرضا عليه السلام أن أمير المؤمنين عليه السلام قال لكميل بن زياد: أخوك دينك، فاحتط لديك بما شئت^(٣).

ويرد على هذه الأخبار أمور:

الأول: أنها غير واضحة في عموم وجوب الإحتياط في الشبهات الحكمية فالخبر الأول إنما هو في الشبهة الحكمية قبل الفحص حيث جعل غاية الإحتياط هو السؤال عن حكم المسألة، والخبر الثانية مشتبه لوضوح أن الإمام يبين الحكم الواقعي فلا معنى لأن يبين الإحتياط في الشبهة الحكمية، وأما الثالث فهو على نحو العموم وغير ظاهر بالوجوب فإن الإحتياط له موارد بعضها معلوم الحسن وبعضها معلوم عدم الوجوب.

(١) وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٥٤ ح ٣٣٤٦٤.

(٢) الاستبصار ج ١ ص ٢٦٤ ح ٩٥٢، تهذيب الأحكام ج ٢ ص ٢٥٩ ح ١٠٣١.

(٣) وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٦٧ ح ٣٣٥٠٩.

الثاني: أنها على فرض دلالتها على الأمر بالإحتياط أمراً عاماً فهي لا تبين موضوع وجوب الإحتياط، ولا يمكن حملها على الإحتياط مطلقاً في كل الموارد للزوم التخصيص المستهجن، ومن ثم فلا محيص من المصير إلى حمل الأخبار على الإستحباب أي أن الإحتياط بطبعه أمر حسن في عموم الموارد.

الثالث: أن لحن هذه الأخبار وإهمال موضوعها يشهد بأنها ترشد إلى ما فهمه العقلاء من لزوم الإحتياط عند الخطر، ومن ثم فيكون مرتبة هذه الطائفة كالتائفة السابقة في الإرشاد إلى حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، وحينئذ فتكون أخبار البراءة في الشبهة الحكمية واردة عليها ورافعة لموضوعها.

الدليل الثالث: حكم العقل بالإحتياط، وتقريبه بتقريبات ثلاثة:

التقريب الأول: هو العلم الإجمالي بوجود تكاليف إلزامية منتشرة في أبواب الفقه، والعلم الإجمالي منجز لهذه الأحكام في كل أطراف الشك، فيحكم العقل بلزوم الإحتياط في كل مورد يحتمل انطباق هذه الأحكام المعلومة إجمالاً.

ويرد أولاً بالنقض بالشبهة الحكمية الوجوبية المجمع على جريان البراءة فيها مع أنها من أطراف هذا العلم الإجمالي.

ويرد ثانياً: أن هذا العلم الإجمالي تقدم بيانه في أول هذا المقصد عند بيان وجوب الفحص وبيننا انحلال هذا العلم بالتكاليف الإلزامية المعلومة بالفحص.

التقريب الثاني: أن العقل يحكم بلزوم دفع الخطر المحتمل، وهذا الخطر موجود في موارد الشبهة.

ويرد عليه بالنقض بكثير من موارد الشبهة التي أجمعنا على جريان البراءة فيها كالشبهة الموضوعية، والشبهة الحكمية الوجوبية.

ويرد عليه بالحل الذي تقدم مرارا من أن الأدلة الشرعية للبراءة متقدمة من باب الورد على هذا الحكم العقلي لأنها توجب الأمن فيرتفع الموضوع حقيقة بسبب التعبد، كما أن الأدلة العقلية للبراءة متقدمة على هذا الحكم العقلي من باب التخصص لأنها تثبت أن هذا الموضوع خارج تخصصا بنفسه من موضوع وجوب دفع الضرر المحتمل.

التقريب الثالث: أن الأصل في الأفعال غير الضرورية التي لم يدل الشرع على حكمها هو الحظر، فنعمل بها في كل ما لا نص فيه.

ويرد عليه أولاً عدم وضوح الدليل على أصالة الحظر، بل الأقوى هو التوقف عند احتمال ورود التحريم الشرعي، وأصالة الإباحة عند فرض عدم هذا الإحتمال لأن العقل يعلم أن الله تعالى أكرم من أن يحتاج التصرف في ملكه إلى إذن.

وثانياً: النقض بأن أصالة الحظر لم يعمل بها الأخباريون في الشبهة الحكمية الوجوبية حيث لم يذهبوا إلى حظر الترك.

وثالثاً: بأن أصالة الحظر إنما تنفع في موارد عدم النص الشرعي، والمفروض وجود أدلة شرعية دالة على البراءة عند الشك يرتفع موضوع أصالة الحظر.

وهنا تنبيهان:

التنبيه الأول: مذهب أصالة الحظر هو مذهب قديم قد مال إليه جماعة من قدماء الطائفة، إلا أن أعظم المحققين خالفوا ذلك فذهب السيد المرتضى إلى أصالة الإباحة الذي قال في ذريعته: والصحيح قول من ذهب فيما ذكرنا صفته من الفعل إلى أنه في العقل على الإباحة،، وبعضهم شیوخنا ذهب إلى التوقف ومنهم المفيد والطوسي قدس الله تعالى أسرارهم جميعاً.

قال الشيخ الطوسي في العدة: واختلفوا في الأشياء التي ينتفع بها

هل هي على الحظر، أو الاباحه، أو على الوقف؟ وذهب كثير من البغداديين، وطائفة من اصحابنا الامامية إلى انها على الحظر، ووافقهم على ذلك جماعة من الفقهاء، وذهب اكثر المتكلمين من البصريين، وهي المحكي عن أبي الحسن وكثير من الفقهاء إلى انها على الاباحه، وهو الذي يختاره سيدنا المرتضى رحمته الله. وذهب كثير من الناس إلى انها على الوقف، ويجوز كل واحد من الامرين فيه، وينتظر ورود السمع بواحد منهما، وهذا المذهب كان ينصره شيخنا أبو عبد الله رحمته الله وهو الذي يقوى في نفسي ^(١).

التنبيه الثاني: في بيان الفرق بين النزاع القديم بين اصالة الإباحة والحظر، والنزاع الحديث الجاري بين اصالة البراءة واصالة الإحتياط.

وحاصل الفرق بعد التأمل في كلماتهم المضطربة هو أن خلاف القدماء كان في حكم الأشياء قبل ورود الحكم الشرعي عليها، فموضوع الخلاف القديم هو الحكم الواقعي للأشياء، وظرف هذا الحكم المختلف عليه هو ظرف قبل ورود الحكم الشرعي.

وأما الخلاف الحديث فهو في الحكم الظاهري للأشياء بعد العلم بورود الحكم الشرعي الواقعي عليها، وظرف هذا الخلاف هو الشك والجهل بحكمها الواقعي.

ولأجل هذا الفرق فإن الخلاف القديم هو عقلي محض لأن السؤال عن حكم الأشياء قبل ورود الحكم الشرعي، فالحكم المفروض من الإباحة أو الحظر هو حكم عقلي محض.

وهذا بخلاف الخلاف الحديث فإنه خلاف يتدخل به الشارع لتحديد الوظيفة الشرعية المقررة للجاهل بالحكم الواقعي للأشياء، كما يتدخل به

(١) عدة الأصول ج ٢ ص ٧٤١.

العقل لتحديد الوظيفة العقلية المقررة للجاهل بالحكم الواقعي للأشياء
والجاهل أيضا بحكمها الشرعي الظاهري.

ويدلك على ما قلناه عبارات كثيرة، أهمها:

١ - عدم استدلال القائلين بالحظر إلا بحرمة التصرف بمال الغير،
وهذه حرمة واقعية، مع أنه لو كان المراد الظاهرية لأمكن الإستدلال بأدلة
كثيرة غير هذا الدليل.

٢ - أن القائلين بالتوقف يقولون بالحظر ظاهرا مما يدل على الفرق
بين التوقف والحظر، قال الشيخ في عدته مستدلا على التوقف: والذي
يدل على ذلك: انه قد ثبت في العقول ان الاقدام على ما لا يؤمن المكلف
كونه قبيحا، مثل اقدمه على ما علم قبحه.

٣ - ومنها قول السيد المرتضى في الذريعة:

وقد اختلف الناس فيما يصح الانتفاع به ولا ضرر على أحد فيه:
فمنهم من ذهب إلى أن ذلك على الحظر، ومنهم من ذهب إلى أنه مباح،
ومنهم من وقف بين الأمرين.

ثم قال: ولا خلاف بين هذه الفرقة (المتوقفة) وبين من قطع على
الحظر في وجوب الكف عن الاقدام، إلا أنهم اختلفوا في التعليل: فمن
قال بالحظر كف لانه اعتقد أنه مقدم على قبيح مقطوع عليه، ومن يقول
بالوقف إنما كف لانه لا يأمن من كونه مقدا على محذور قبيح.

وهذا الكلام صريح في أن الواقف يكف ظاهرا بسبب الشك في
الواقع، وأن أصحاب الحظر يكفون واقعا للعلم بالقبح الواقعي^(١).

أقول: وهذا الفرق لا يمنع أن بعض الفقهاء القدماء خلطوا واستدلوا بأدلة
البراءة أو الإحتياط الظاهريين

(١) الذريعة ج ٢ ص ٨٠٨.

خاتمة لمبحث البراءة نذكر فيها مسائل:

المسألة الأولى: في بيان حل إشكالية التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري، وقد ذكروا في المسألة كلمات كثيرة وكثرت الأقوال وتشتت لذا أعرضنا عنها ونكتفي بتوضيح المسألة بما يناسب المقام، فنقول أن توضيح الكلام في مقامين:

المقام الأول: توضيح وجه وقوع إشكالية التنافي بين الحكمين الظاهري والواقعي في المقام.

المقام الثاني: بيان رفع الإشكالية المذكورة.

أما المقام الأول: فتوضيحه يكون في بيان مقدمات ثلاثة:

المقدمة الأولى: أن الحكم الواقعي محفوظ في واقعه حتى في ظرف الجهل به، بمعنى أن الحكم الواقعي لا يتوقف وجوده الخارجي على العلم به، فهو حكم موجود سواء علم المكلفون به أم لا، فمثلا حرمة شرب التن لو فرضناها في الواقع لكان هذا الحكم موجودا حتى لو جهله جميع المسلمين وحكموا بحل شرب التن ظاهرا.

المقدمة الثانية: قد عرفت أن الأدلة الشرعية تدل على البراءة في ظرف الجهل بالحكم الإلزامي، وهذا بظاهره يدل على وجود حكم شرعي هو الإباحة الظاهرية فسياقها سياق كل مشكوك الحكم (الحرمة) فهو مباح الفعل، وكل مشكوك الحكم (الوجوب) فهو مباح الترك.

المقدمة الثالثة: قد قدمنا القول في مرات سابقة متعددة أن الأحكام الخمسة وبقية الأحكام الشرعية هي وجودات اعتبارية حقيقية وهي وجودات متضادة لا يمكن اجتماعها في محل واحد فلا يمكن اجتماع الوجوب والحرمة على محل واحد لأنه يؤدي إلى اجتماع الضدين، بل ولا يجوز اجتماع الحكمين من نوع واحد على محل واحد لأنه يؤدي إلى اجتماع المثليين.

إذا عرفت هذه المقدمات الثلاثة تعرف وجه وجود إشكالية التنافي بين الحكمين الظاهري والواقعي في المقام عند جريان اصالة البراءة الشرعية عند الشك، إذ تعرف من المقدمة الأولى والثانية أن الحكمين الواقعي والظاهري موجودان في كل موارد الجهل بالحكم الواقعي إذ يوجد الحكم الظاهري مع بقاء الحكم الواقعي فيجتمعان معا في آن واحد.

وهذان الحكمان قد يكونا متماثلين إذا كان الحكم الواقعي هو الترخيص، وقد يكونا متضادين إذا كان الحكم الواقعي هو الإلزام، فإذا تماثلا وقع إشكال اجتماع المتماثلين، وإذا تضادا وقع إشكال اجتماع الضدين.

وأما المقام الثاني: فحاصل الحل أننا نسلم باجتماع الحكمين معا في آن واحد إلا أننا ننبه أنه لا تنافي بين الحكم الظاهري والواقعي في المقام، وتوضيح ذلك في نقطتين:

النقطة الأولى: أن الأحكام الشرعية هي وجودات اعتبارية فلا تنافي بذاتها إذ الإعبارات سهلة المؤونة فلا مانع من تعددها على شيء واحد، وإنما تنافي الأحكام في مرتبتين:

١ - في مرتبة الملاك فالوجوب ضد للحرمة في مرتبة الملاك لأن الملاك الذي يؤدي إلى اعتبار حكم الوجوب مثلا هو المصلحة الملزمة بينما الملاك المؤدي إلى الحرمة هو المفسدة الملزمة، ولا يمكن أن يكون في الشيء الواحد مصلحة ومفسدة ملزمتين.

٢ - في مرتبة البعث والزجر المولوي فالوجوب والحرمة هما ضدان في مرتبة البعث لأن الوجوب بعث من المولى لعباده إلى العمل والحرمة زجر من المولى لعباده عن العمل ولا يمكن لمولى واحد أن يبعث إلى العمل ويزجر عنه في آن واحد.

٣ - في مرتبة الإنبعث والإنزجار من المولى فالوجوب يقتضي انبعث العبد إلى الفعل، كما أن الحرمة تقتضي انزجار العبد عن العمل، ولا يمكن للمكلف الواحد أن ينبعث إلى عمل وينزجر عنه في آن واحد.

النقطة الثانية: إذا عرفت النقطة المتقدمة يظهر عدم التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري في المقام إذ لا تنافي بينهما في كل المراتب الثلاثة:

أما عدم التنافي في المرتبة الأولى فواضح لأن ملاك الحكم الظاهري لا ينافي ملاك الحكم الواقعي لأن ملاك الحكم الواقعي هو في نفس العمل الخارجي بخلاف الحكم الظاهري ليس في العمل الخارجي بل في الشك والجهل بحكمه بمعنى أن الجهل بالحكم الواقعي لهذا العمل الخارجي هو الذي أوجد مصلحة في إنشاء الحكم الظاهري عليه.

أما عدم التنافي في المرتبة الثالثة فواضح إذ المكلف لم يبلغه إلا أحد الحكمين، وبعبارة أخرى أن مفعول أحد الحكمين لا يمكن أن يجتمع مع مفعول الحكم الآخر بمعنى أن الإنبعث أو الإنزجار عن الظاهري إنما هو في ظرف عدم الإنبعث أو الإنزجار عن الواقعي بسبب عدم وصول البعث أو الزجر الواقعي إلى المكلف.

أما عدم التنافي في المرتبة الثانية فهو الذي قد يثار حوله بعض الشبهة من حيث أن المولى يكون ملتفتا إلى أنه صدر منه بعث واقعي وترخيص ظاهري لشيء واحد إلا أنها مدفوعة بأن المولى لا يرى أي تنافي بين بعثه وترخيصه لعدم التنافي بين البعث الإنشائي والترخيص الفعلي، توضيحه أن الترخيص الظاهري هو ترخيص فعلي كامل بمعنى نفي العقاب، وأما البعث الواقعي للجاهل فهو بعث إنشائي لم يبلغ مرحلة استحقاق العقاب، ولا يكون البعث فعليا كاملا إلا لمن علم بالحكم، ومن ثم فالمولى إنما رخص فعلا لمن لم يبعثه فعلا، وبعث إنشاء من لم يرخص له إنشاء، وبعث بعثا إنشائيا من رخص له فعلا وهذا أمر ممكن لأن لا تدافع بينهما.

تنبيه: مما ذكرناه يظهر لك النقض على السيد الخوئي الذي اكتفى في المقام عند بيانه لعدم التنافي بين الحكمين الظاهري والواقعي ببيان عدم التنافي في المرتبة الأولى والثانية فقال كما في مصباح الأصول: فمع وصول الحكم الواقعي ينتفي الحكم الظاهري بانتفاء موضوعه، فلا يحكم العقل إلا بلزوم امتثال الحكم الواقعي، ومع عدم وصول الحكم الواقعي لا يحكم العقل إلا بلزوم امتثال الحكم الظاهري، فلا تنافي بين الحكمين في مقام الامتثال ابداً.

ووجه النقض عليه أنه أهمل التضاد في المرتبة الثانية مع أنها هي العقدة المنظور إليها دون المرتبتين الأولى والثالثة فإن عدم التنافي بينهما يكاد يكون من الواضحات الجلية.

كما أنك بملاحظة ما ذكرناه يظهر لك اضطراب أو إغلاق وعدم وضوح العبارات المشهورة في هذا المقام ومن أشهرها ما اشتهر من أن عدم التضاد بين الحكمين الواقعي والظاهري هو بسبب اختلاف الرتبة بين الحكمين على أساس أن التنافي بين الحكمين إنما يكون إذا كانا متحدين في الرتبة.

وهذا الكلام وإن كان صحيحاً كما فسرناه إلا أنه بذاته مغلق غير واضح.

المسألة الثانية: أن أصالة البراءة إنما تجري في موارد عدم وجود إمارات أو أصول ترفع موضوعها، توضيح ذلك في مقدمات ثلاثة:

المقدمة الأولى: أن كل قاعدة لا تجري إلا بعد تحقق موضوعها ضرورة أن كل قانون كلي هو بمنزلة القضية الشرطية لا يتحقق الجزاء إلا متوقفاً على تحقق الشرط، فالمحمول في كل قانون لا يتحقق إلا بعد تحقق الموضوع، فإذا قلنا المستطيع يحج، فمعناه أنه إن كان مستطيعاً وجب الحج، وهكذا في بقية القوانين.

المقدمة الثانية: أن إحراز تحقق أو عدم تحقق موضوعات القوانين ليس من شأن القوانين بل هو أمر من خارج، فقد يتم إحرازه وجدانا، وقد يتم إحرازه عن طريق الإمارات والأصول الشرعية المخصصة لإثبات ذلك، مع وضوح أن الإمارات والأصول لا تؤدي إلى العلم الوجداني.

المقدمة الثالثة: أنك عرفت أن موضوع أصالة البراءة يختلف باختلاف الدليل إذ دليل البراءة إما النقل وإما العقل، وعلى هذا الأساس قسموا البراءة إلى قسمين عقلية ونقلية، وموضوع البراءة العقلية هو عدم البيان على التكليف أو الوظيفة، وأما موضوع البراءة الشرعية فهو عدم العلم بالحكم الواقعي.

إذا عرفت هاتين المقدمتين يتضح لك أمور:

الأول: أن الإمارات تتقدم على أصالة البراءة الشرعية من باب الحكومة لأنها ترفع موضوع أصالة البراءة رفعا تعبديا لا حقيقيا ضرورة بقاء الشك الوجداني لأن الإمارات هي علم تعبدا فيؤدي قيامها إلى تحقق العلم تعبدا وبالتالي تؤدي إلى رفع الشك الذي هو موضوع أصالة البراءة رفعا تعبديا.

فمثلا إذا قامت الإمارة على حرمة شرب التتن تحقق العلم تعبدا بالحرمة فيرتفع موضوع أصالة البراءة إلا أن هذا الإرتفاع هو ارتفاع تعبدي، وهذا هو الحكومة.

ولهذا نقول أن الإمارات حاکمة على كل الأصول الشرعية ومنها أصالة البراءة.

الثاني: أن الأصول الشرعية تتقدم على أصالة البراءة الشرعية من باب الحكومة أيضا بعين ما ذكرناه في الإمارات أي لأن الأصول ترفع موضوع أصالة البراءة رفعا تعبديا لا حقيقيا، فمثلا لو كان الطعام مملوكا يجوز أكله، ثم شككنا بجواز أكله من جهة بقاء الملكية أم زوالها، فاستصحاب بقائه على

الملكية يرفع الشك تعبدا لا حقيقة ضرورة بقاء الشك الوجداني.

الثالث: أن الإمارات والأصول تتقدم على أصالة البراءة العقلية من باب الوجود لأن الإمارات والأصول تثبت البيان على التكليف الشرعي، ومعه يرتفع عدم ارتفاعا حقيقيا، فيكون الإرتفاع الحقيقي بسبب التعبد الشرعي وهذا هو الوجود.

المسألة الثالثة: لا شك في إمكان الإحتياط كما لا شك في حسنه فهنا مقامان:

المقام الأول: إمكان الإحتياط، والكلام فيه تارة في التوصليات، وأخرى في التعبديات:

أما التوصليات: فلا شك في إمكان الإحتياط في التوصليات لما هو واضح من أن ليس المطلوب في التوصليات سوى تحقق أو عدم تحقق متعلق الحكم خارجا، وهذا أمر متيسر للمكلف، فلو شك في حرمة شرب التتن، كان المطلوب الشرعي على فرض الحرمة الواقعية هو مجرد عدم تحقق الشرب خارجا، وهذا أمر في غاية اليسر مطلقا أي سواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية، قبل الفحص أو بعده، وسواء كانت الشبهة تحريمية أو وجوبية، وسواء أمكن التوصل إلى رفع الشبهة أم لا، وسواء كان الإحتياط مستلزما للتكرار أو لا، وهذا كله واضح.

أما التعبديات: فهو ممكن أيضا لأنه مع الشك بوجوب العبادة كان بإمكان المكلف الإتيان بهذه العبادة حتى مع الشك بوجوبها، وقد جهد بعض القدماء في نفي إمكان الإحتياط، واستدل له بأمور:

الأول: أن مع الشك لا يمكن تحقق قصد الوجه من الوجوب أو الإباحة.

ويدفعه عدم لزوم قصد الوجه إذ لم يدل على وجوبه دليل، ومن

البديهي بعد التأمل أن العبادة تتحقق بدون عقل وعرفا ولم يأت من الشارع دليل على خلافه.

هذا مع أن قصد الوجه إنما يقال بوجوبه في موارد العلم به ولا يمكن القول بوجوبه في موارد الشك به.

الثاني: أنه مع الشك بمطلوبية العبادة لا يمكن قصد الأمر، وبدون قصد الأمر لا تتحقق العبادة.

ويدفعه أن قصد الأمر ليس شرطا في تحقق عبادية العبادة، بل حررنا في مواضع سابقة أن عبادية العبادة متقوم بمجرد القرينة وهذا أمر متيسر للمكلف.

المقام الثاني: حسن الإحتياط، ويستدل له بدليلين:

الأول: أن العقل يحكم بحسن الإحتياط، ويمكن تقريب الدليل العقلي

بتقريبين:

التقريب الأول: أن العقل العملي يستقل بحسن الإحتياط من باب حكمه بوجوب الطاعة للمولى، فالعقل يرى أن الإحتياط هو أحد طرق امتثال أوامر المولى فهو يحكم بحسنها.

وهذا التقريب غير مقبول لأن العقل بهذا الحكم لا يرى أي فرق بين الإحتياط والبراءة إذ كان الغرض الوحيد عند العقل في هذا الحكم هو تحصيل إمتثال أمر المولى والخروج من عهده، وهذا الغرض كما يتحقق في الإحتياط يتحقق في التمسك بالبراءة.

التقريب الثاني: أن العقل النظري يستكشف حسن الإحتياط وتقديمه على التمسك بالبراءة وذلك لأن العقل يستكشف أن في الإحتياط مزيتين واقعيتين على البراءة:

المزية الأولى: أن العقل يستكشف أن المولى يرغب بتحقيق مراداته على كل حال أي سواء كانت معلومة أم مشكوكة، فإن العقل يدرك أن

الشارع حتى في موارد جعل البراءة هو يرغب بتحصيل مراداته إلا أنه بسبب من الأسباب عدل عن الأمر بذلك.

ومن البديهي أن في الاحتياط يتحقق الجزم بتحصيل مراد المولى، بخلاف البراءة فليس فيها جزم بتحقق مراد المولى، ومن ثم كان الاحتياط مستوجبا لتحقق ما يرغب المولى بتحقيقه.

المزية الثانية: أن العقل النظري يدرك أن الأحكام الواقعية فيها مصلحة واقعية يحسن تحصيلها عند العقل والشارع، وفي الاحتياط يتم تحصيل المصلحة الواقعية، بخلاف البراءة فإن فيها احتمال تضييع هذه المصلحة.

تنبيه: هذا الحكم العقلي النظري المتقدم هو في حقيقته ينحل إلى إدراكين نظريين:

الإدراك الأول: بمعنى أن العقل أدرك الواقع الذي هو رغبة المولى الظاهرية في تحصيل مراده الواقعي حتى لو كان مراده مشكوكا لم يتجز.

الإدراك الثاني: أن الاحتياط في موارد الجهل هو الوسيلة الوحيدة للجزم بتحصيل رغبة المولى.

فينتج من هذين الإدراكين أن العقل يحكم بحسن تحصيل وتحقيق رغبة المولى المجهولة، ويحكم بحسن الاحتياط طريقا إلى التحصيل المذكور.

ومن هنا ينقدح أن حكم العقل النظري هو حكم طريقي لا يدل على الحسن النفسي للاحتياط بل يدل على الحسن الطريقي بمعنى أن الاحتياط طريق إلى تحصيل المرغوب فإن صادف الواقع كان العمل الاحتياطي مرغوبا حقيقة، وإن لم يصادف الواقع لم يكن العمل الاحتياطي مرغوبا وإن كان الفاعل للاحتياط ممدوحا فاعليا من جهة تعرضه لما فيه رضى مولاه.

فالاحتياط هنا هو على الضفة المقابلة للتجري فإن التجري مبغوض

طريقيا فإن صادف الواقع كان قبيحا محرما وإلا لم يكن العمل قبيحا وإن كان الفاعل مذموما فاعليا لتعرضه لما يسخط المولى.

الدليل الثاني: الأخبار الشرعية الواردة في الأمر بالإحتياط وقد قدمنا شطرا من هذه الإخبار، ويجب التنبيه هنا على أمرين:

الأول: أن هذه الأخبار متطابقة مع حكم العقل بحسن الإحتياط ومن هنا فقد شاع الإعتراض على هذه الأخبار بأنها إرشادية وليست مولوية.

وهذا الأمر قد أشرنا إلى ما فيه من خلل آفا عندما بينا أن حكم العقل بحسن الإحتياط ينحل إلى إدراكين الأول إدراك رغبة الشارع بتحقيق مراداته والمصلحة الواقعية مطلقا، والثاني إدراك أن الطريق إلى هذا المرغوب النفسي هو الإحتياط.

ففي الإدراك الأول يكون الأمر معكوسا عما قالوه أي أن العقل هو الذي أدرك الشرع فالأخبار تكون مبينة لهذا الإدراك الواضح، أي أن الأخبار الشرعية هي مولوية محضة ولا تحتل غير ذلك فإنها قد أكدت الحقيقة الشرعية الواضحة التي هي رغبة المولى بتحقيق مراداته مطلقا أي حتى لو كانت مشكوكة.

وفي الإدراك الثاني تكون الأخبار متطابقة مع ما أدركه العقل النظري من أن الوسيلة الوحيدة خارجا لتحقيق مراد المولى في ظرف الجهل هو الإحتياط.

ومن هنا فيمكن أن يثار في هذه الناحية أن هذه الأخبار هل هي مولوية أم إرشادية، وقد يتخيل أنها إرشادية بسبب تطابقها مع حكم العقل، وقد شاع هذا الخيال باعتبار أن الأخبار الشرعية المتطابقة مع حكم العقل هي إرشادية.

إلا أن هذا الخيال لا قيمة علمية له، ويتضح ذلك في مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن القانون الذي يتحكم في الأوامر اللفظية هو الأخذ بظاهرها، والأوامر اللفظية الصادرة من الشارع ظاهرة في المولوية أي ظاهرة بأنها صادرة من المولى بما هو مولى، فإن المولوية هي ابرز صفات الشارع، ومن ثم فيجب حملها على المولية كما هو ظاهرها إلا إذا وجد ما يمنع من ذلك، فيكون هذا المانع قرينة متصلة أو منفصلة مستوجبة لتغيير الظهور من المولية إلى الإرشادية.

المقدمة الثانية: أن تتطابق الأوامر الشرعية اللفظية مع الأحكام العقلية ليس قرينة تستوجب صرف اللفظ عن الظهور بالمولوية إلى الظهور بالإرشادية إذ لا مانع من أن يكون المولى مريدا لعين ما يحكم به العقل ولهذا لو جاء الخبر بالنهي عن الظلم والكذب والسرقة والغصب والزنى بذات البعل فإن كل هذه الأوامر ظاهرة بالمولوية مع أنها متطابقة مع أحكام العقل.

نعم خصوص الأوامر المتطابقة مع أحكام العقل الواقعة في سلسلة معلولات الأحكام يجب حملها على الإرشادية لامتناع حملها على المولوية لما كررناه من أن تحقق إرادة مولوية على طبقها يؤدي إلى التسلسل.

ومن الواضح أن الإحتياط ليس هو الطاعة بل هو الطريق إلى الطاعة.

وبما ذكرناه يتضح أن الأوامر الشرعية بالإحتياط يجب حملها على المولوية في دلالتها على الحكم الثاني وهو سلوك طريق الإحتياط فإنه وإن تتطابق مع حكم العقل النظري إلا أن هذا التطابق غير مانع من الظهور بالمولوية

الأمر الثاني: أن الأمر بالإحتياط المولوي أو العقلي كما عرفت هو في الحقيقة أمر غيري طريقي لتحقيق مراد المولى غير المتنجز، فقد عرفت أن المرغوب حقيقة للمولى ليس هو الإحتياط بنفسه بل هو تحقيق مراده المجهول، نعم أدرك العقل والمولى أن الطريق إلى ذلك هو الإحتياط، فالإحتياط هو مقدمة بمنزلة السفر إلى مكة للحج.

أصالة التخيير

مجري أصالة التخيير هو عند العلم بالتكليف مع دورانه بين المحذورين اي بين الحرمة والوجوب دون أن يكون هناك احتمال ثالث كالإستحباب أو الكراهة أو الإباحة إذ مع وجود احتمال ثالث يكون المورد من قبيل الشك في التكليف الذي هو مجري البراءة كما تقدم.

والكلام في هذا المبحث يقع في ثلاثة مقامات:

المقام الأول: الدوران بين المحذورين التوصليين مع وحدة الواقعة.

المقام الثاني: الدوران بين المحذورين التعبديين (أحدهما أو كلاهما)

مع وحدة الواقعة.

المقام الثالث: الدوران بين المحذورين مطلقا مع تعدد الواقعة.

المقام الأول: الدوران بين المحذورين التوصليين مع وحدة الواقعة.

كما لو دار أمر النذر بين أن يكون نذر وطىء هذه المرأة هذه الليلة وبين أن يكون نذر ترك وطئها في هذه الليلة عينها.

فأهم الأقوال في هذا المقام أربعة:

القول الأول: هو جريان البراءة شرعا وعقلا من الإلزام بكل من الفعل

والترك، ونتيجته التخيير في الفعل والترك.

القول الثاني: جريان البراءة شرعا لا عقلا وإنما يجري التخيير عقلا.

القول الثالث: عدم جريان البراءتين ويحكم العقل بالتخيير بين الفعل

والترك.

القول الرابع: الحكم بلزوم الترك من باب أن دفع المفسدة أولى من

جلب المنفعة.

إذا عرفت هذه الأقوال فتميز الفرق بينها والحق منها يتضح ببيان عدة

نقاط:

النقطة الأولى: أنه على القول الأول لا يوجد أصالة التخيير في المقام لأن الموجود إنما هو البراءة الشرعية والعقلية من الإلزام، ولازم هذه البراءة هو الترخيص بالفعل والترك، فالتخيير هنا ليس حكما ابتدائيا مستقلا وإنما هو لازم الترخيص الناتج من البراءة.

وهذا بخلاف الأمر على القول الثاني والثالث، فإنه عليهما كان العقل له حكم مستقل بالتخيير بين الفعل والترك وإن كان هذا الحكم العقلي بالتخيير له مرادف يؤدي إلى ما يقتضيه على القول الثاني دون الثالث هو البراءة الشرعية.

النقطة الثانية: قد يتخيل أن هذا العلم الإجمالي أي العلم بأحد المحذورين يمنع من جريان العلم الإجمالي، وقد استدل لهذه المانع بعدة أمور:

الدليل الأول: أن العلم بالحكم الإلزامي يمنع من وجود المقتضي للرجوع إلى الأصول النافية للتكليف لأن موضوع جريان هذه الأصول هو الشك، فمع العلم بالحكم لا يتحقق موضوع جريان الأصول لا الشرعية ولا العقلية.

وقد أجيب عن هذا الاعتراض بأن كل واحد من أطراف العلم الإجمالي هو مشكوك بنفسه فهو مورد جريان الأصول وأما الجامع المعلوم فهو ليس مجرى الأصول أصلا.

الدليل الثاني: أن جريان الأصول يتوقف على وجود الثمرة العملية، وهنا لا مجال لثمرة عملية ضرورة أن العقل قد حكم بإسقاط المتابعة العملية لهذا العلم، وبالتالي فالموقف العملي للمكلف لا يخلو تكويننا من الفعل أو الترك سواء جرت الأصول النافية أم لا.

وقد أجيب بجوابين:

الجواب الأول: أنه بعد سقوط المتابعة العملية للعلم يبقى كل طرف محتملا لأحد الأحكام لإحتمال ترجيح الحرمة ظاهرا أو ترجيح الوجوب ظاهرا، وبالتالي كان لا بد من الرجوع الى الأصول النافية لإثبات عدم الإلزام في الطرف الأول وكذا في بقية الأطراف.

نعم مع عدم وجود هذا الإحتمال كانت الأصول غير ذي أثر جديد.

الجواب الثاني: أن جريان الأصول في كل طرف له ثمرة عملية لولائية، بمعنى أن جريان الأصل بنفسه في الطرف يثبت إباحته وهي ثمرة عملية تبرر للمكلف ارتكاب الطرف، وكانت هذه الثمرة ذات أهمية لولا أن المكلف يعلم أنه مضطر إلى ارتكاب أحد الطرفين.

وهذه الثمرة اللولائية بذاتها كافية في جريان الأصل فإن الإضطرار إلى العمل لا يسقط ثمرة الأصل ومن هنا لا تجد أحدا يدعي سقوط جريان أصالة البراءة فيما لو اضطر المكلف إلى ارتكاب المشكوك الحرمة أو ترك المشكوك الوجوب.

بل يمكن أن يقال أنها ثمرة عملية فعلية لأن المكلف في حال الإضطرار إلى الفعل، لا يخلو إما أن يرتكب المشكوك مضطرا، وإما أن يرتكب المباح مختارا، وبجريان الأصل يتحقق العمل الثاني.

الدليل الثالث: أنه بعد الفراغ عن وجود المقتضي لجريان الأصول كان العلم بالحكم الإلزامي الدائر بين المحذورين يمنع من الرجوع في طرفي العلم الإجمالي إلى الأصول النافية للتكليف ومنها البراءة بسبب القطع بأن أحد هذه الأصول مخالفة للواقع، فمثلا إذا علمنا أن وطء هذه المرأة هذه الليلة إما حرام وإما واجب كان الرجوع إلى البراءة في الوطاء وتركه معلوم المخالفة للواقع.

وقد أجيب على هذا الإستدلال بأن هذه المخالفة للواقع هي مخالفة إلتزامية غير عملية، بمعنى أن المكلف لن يخلو من الفعل أو الترك،

فالعقل قد أسقط هذا العلم عن لزوم المتابعة ورخص له بالفعل أو الترك، ومن ثم فلم يكن لجريان الأصول النافية أي أثر عملي. وقد نقحوا في محله أن المخالفة الإلزامية المحضة للعلم لا تمنع من جريان الأصول وربما نتعرض لتفكيح هذا المطلب.

النقطة الثالثة: وهي أن موقف العقل في المقام هو مجرد إسقاط قيمة العلم الإجمالي الموجود، لأن العقل يجد أن هذا العلم غير قابل للبعث والتحريك، وذلك أن العقل يدرك أن هذا العلم غير قابل للباعثية والتحريك ضرورة أن الموقف التكويني قبل العلم هو الفعل أو الترك، وبعد العلم لا يمكن أن يتغير عما كان عليه.

وبما ذكرناه يظهر لك أن العقل في المقام ليس له أي حكم جديد سوى ملاحظة أن هذا العلم بمنزلة العدم، أن أن العقل لم يحكم بالتخيير بين الطرفين كما شاع على ألسنة البعض، نعم بعد أن حكم العقل بإسقاط العلم يجد العقل أن المكلف له حرية التصرف ضرورة أن المفروض عدم وجود احتمالية الإلزام إلا من جهة العلم، وحيث لم يستوجب هذا العلم الإلزام بقي للمكلف الخيار الأولي الموجود قبل العلم.

النقطة الرابعة: الأقوى أن البراءة العقلية جارية في المقام لأن المقام من قبيل عدم البيان فيجري قبح العقاب، وقد تم تقريب ذلك بمقدمتين:

المقدمة الأولى: أن البيان الذي يرفع البراءة العقلية هو البيان المؤثر أي المنتج لموقف عملي، ضرورة أن مع وجود هذا البيان على الإلزام لا مجال لجريان قبح العقاب، كما أن مع وجود البيان على الترخيص عملاً لا حاجة إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان بل يجري قبح العقاب عند البيان.

المقدمة الثانية: أن العلم بأحد المحذورين في المقام هو علم غير منجز ولا مؤثر كما هو واضح ضرورة أنه لا يمكن متابعة هذا العلم، وبالتالي كان

هذا العلم عند العقل بمنزلة العدم، فهو علم لا ينتج موقفا عمليا، وبالتالي فهو لا يرفع حكم العقل بقبح العقاب عند عدم البيان.

وقد نوقش هذا التقريب في مقدمته الثانية وذلك أن المقدمة الأولى صحيحة لا غبار وإن كان ينبغي التنبيه على أن البراءة العقلية هي قبح العقاب بلا بيان، فموضوعها هو عدم البيان، والمراد بعدم البيان هو عدمه مطلقا سواء البيان الشرعي أو العقلي، وسواء البيان على الإلزام أو البيان على الترخيص، ومن ثم فمع وجود البيان الشرعي أو العقلي على الإلزام أو على الترخيص امتنع جريان البراءة العقلية لارتفاع موضوعها، وكان هذا البيان واردا على البراءة العقلية.

وحاصل المناقشة في المقدمة الثانية هي المناقشة التي ذكرها الآغا ضياء العراقي وحاصلها: أن المفروض في مقام البحث هو وجود العلم بأن الحكم الشرعي هو الإلزام بالفعل أو الترك، ومن ثم فإذا تأمل العقل هذا العلم بالإلزام الشرعي لا بد أن يكون له موقف منه، وبالضرورة ليس موقفه هو الإلزام بمتابعته لاستحالة ذلك بل موقفه هو التخيير بين الفعل والترك بلا ترجيح بينهما.

ومن ثم يتضح أن حكم العقل بالتخيير هو الذي أدى إلى صيرورة العلم غير منتج لموقف عملي، وبالتالي كان حكم العقل بالتخيير هو البيان على الترخيص فيمتنع جريان قبح العقاب بلا بيان بسبب وجود البيان العقلي على الترخيص والتخيير.

قال الآغا ضياء: الترخيص المخرج للعلم عن المنجزية من موانع التنجز، فيصير عدم منجزية العلم في الرتبة المتأخرة عن الترخيص. فما هذا شأنه فهو غير مرتبطب بالترخيص الناشئ عن عدم البيان الذي هو في الرتبة المتأخرة عن سقوط البيان، لا أنه مسقطه. وحينئذ كم فرق بين الترخيص المسقط لمنجزية العلم المسمى بالتخيير عقلا، وبين الترخيص الحاصل في

ظرف الفراغ عن سقوط العلم عن المنجزية، الراجع إليه الترخيصات البراءتية، كما لا يخفى.

أقول: ما ذكره هو الصواب من حيث العلم فقط لا من كل الحثيات بمعنى أننا إذا قصرنا النظر على العلم بأحد المحذورين حكم العقل بإسقاط تأثير هذا العلم، وكان هذا الحكم العقلي هو الحركة الأولى بعد تحقق العلم، فهذا الحكم العقلي هو البيان على إسقاط العلم، فيرتفع موضوع عدم البيان فلا يمكن أن نتخيل أن هذا الحكم العقلي (البيان) موضوعا لحكم العقل بقبح العقاب على بلا بيان.

نعم إذا تعدينا بالنظر عن هذا العلم فإننا نحتاج إلى حكم العقل بقبح العقاب حتما لأنه بعد إسقاط هذا العلم يبقى الشك بوجود الإلزام من جهات أخرى غير العلم الموجود كما لو احتملنا الإلزام بالترك من باب لزوم تقديم احتمال الحرمة من باب أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة كما هو القول الرابع فلا دافع لهذه الاحتمالات إلا قبح العقاب بلا بيان.

النتيجة: إذا عرفت هذه المقدمات أو النقاط الأربعة يتضح لك بوضوح أن الصحيح هو القول الأول أي أن الجاري هو أصالة البراءة الشرعية والعقلية وأنه لا يوجد أصالة تخيير في المقام.

المقام الثاني: الدوران بين المحذورين التعبديين (أحدهما أو كلاهما) مع وحدة الواقعة.

أي ما لو كان أحد الحكمين أو كلاهما تعبديا وكانت الواقعة واحدة غير قابلة للتكرار، كما لو نذرت الحائض أن تصلي في هذه الساعة ورات الدم المردد بين الحيض والإستحاضة، فإذا كان حيضا كانت الصلاة حراما، وإن كان استحاضة كانت الصلاة واجبة.

والكلام في هذا المقام يتضح في بيان نقاط:

النقطة الأولى: بيان الفرق بينه وبين المقام الأول، وتوضيحه أن كلا المقامين مشتركان في كل الصفات عدا عن التعبدية في الثاني دون الأول، وهذا الفرق استوجب تحقق فارق كبير، وهذا الفارق الكبير هو إمكانية تحقق المعصية القطعية في المقام الثاني دون الأول، فقد عرفت في المقام الأول استحالة تحقق المعصية القطعية ضرورة أن المكلف إما أن يفعل أو يترك وعلى الحالتين يحتمل مطابقة الواقع أو مخالفته ولا يمكن القطع بتحقيق المخالفة.

وهذا بخلاف المقام الثاني فإنه في المثال المذكور يمكن تحقق القطع بالحرمة وذلك فيما إذا صلت المرأة دون قصد القربة، إذ نعلم أنها قد خالفت الواقع إذ لو كانت الصلاة محرمة فقد وقعت في الحرام، ولو كانت الصلاة واجبة فقد خالفتها أيضا لأنها لم تقصد القربة فصلاتها لا تسقط الواجب، فهذه المرأة وقعت في المخالفة القطعية.

وهذا الفرق تتوقف صحته على افتراض أن الحرمة المحتملة للعبادة شاملة لكل عبادة حتى لو كانت بغير قصد القربة لتكون الصلاة المجردة من قصد القربة في المثال محرمة.

ومن ثم فلو قلنا أن العبادة المحرمة هي خصوص المقصود بها قصد القربة ارتفع الفرق بين المقامين وأصبح المقام الثاني هو عين المقام الأول ضرورة أنه مع كون العبادة التي لم يقصد بها القربة غير محرمة لا يتحقق الجزم بالحرمة في المثال المتقدم لأن المرأة إما أن تصلي بقصد القربة أو لا وعلى الحالين لا تقع في المخالفة القطعية لأنها حتى لو صلت بغير قصد القربة فهي بمنزلة التي لم تصل لا يمكن الجزم بأنها فعلت الحرام إذ الحرام هو خصوص الصلاة بقصد القربة.

النقطة الثانية: قد مثلوا لهذا المقام الثاني بدوران أمر الصلاة المفروضة بين الوجوب والحرمة على المرأة المضطربة التي ترى الدم وتحتل الحيض

والظهر مع عدم إحراز أحدهما بأصل موضوعي كالإستصحاب، فعلى الأول تحرم الصلاة، وعلى الثاني تجب.

وتمثيلهم بهذا المثال على ما اتحدت فيه الواقعة يكشف عن أن مرادهم بوحدة الواقعة هي وحدتها في عين الحكم الشرعي المعلوم إجمالاً وإن كان يمكن التكرار بسبب تكرر الحكم وذلك لأنه من الواضح جداً أنه مما يمكن بل يغلب فيه تكرر الواقعة لأنه وإن لم يمكن تكرر الواقعة في العرض في الوقت عينه إلا أنه يمكن تكرر الواقعة في الطول في وقت آخر كما لو احتملت الحيض في صلاة الظهر ثم احتملته في صلاة العصر، أو في الظهرين وفي العشاءين وهكذا.

النقطة الثالثة: أنه لو تم المثال وتحقق المقام الثاني وقلنا أن العبادة المحرمة هي الأعم مما قصد بها القربة أو لم يقصد بها، فهنا يجب القول بامتناع جريان أصالة البراءة لما هو مقرر في محله من أن احتمال المخالفة القطعية يمنع جريان الأصول النافية للتكليف ومنها أصالة البراءة في الطرفين، وذلك أن جريان أصالة البراءة في الطرفين من الوجوب والحرمة يسمح للمرأة بأن تصلي بغير قصد القربة فتكون قد وقعت في المخالفة القطعية للحكم الواقعي المعلوم إجمالاً.

وبناء على ذلك يصبح الموقف محكوماً بحدين:

الحد الأول: أن هذا العلم الإجمالي منجز بمعنى أنه يؤدي إلى تحريم المخالفة القطعية وتمنع إجراء الأصول النافية في طرفي الحرمة والوجوب، ففي المثال لا يجوز للمرأة أن ترتكب ما يؤدي المخالفة القطعية أي لا يجوز لها أن تصلي بغير قصد القربة.

الحد الثاني: أن المكلف في المقام مضطر إلى ارتكاب أحد الطرفين بمعنى أنه غير قادر إلا على الفعل أو الترك لأن المفروض دوران الأمر بين المحذورين مما يؤدي إلى استحالة خلو الواقع من أحدهما، فالمرأة في

المثال لا محيص لها إما أن تفعل الصلاة أو تتركها.

ومن هذين الحدين ينتج الموقف العقلي في المقام فالحد الأول يؤدي إلى تحريم المخالفة القطعية بمعنى حرمة مخالفة الطرفين معا، والحد الثاني يؤدي إلى ترخيص المخالفة الإحتمالية بمعنى جواز مخالفة أحدهما.

وهذا ما يؤدي مؤدى التخيير لأن المكلف له الخيار في مخالفة أحدهما دون تحديد حيث أن العقل لا يرى أي فرق بين الطرفين فحيث يرى العقل أنه لا بد من مخالفة أحدهما لا يرى أي موجب لتحديد هذا الطرف فيبقى للمكلف الخيار الكامل في تحديد الطرف الذي يحقق به المخالفة الإحتمالية.

المقام الثالث: الدوران بين المحذورين مطلقا مع تعدد الواقعة.

والتعدد إما عرضيا وإما طوليا:

أما الأول: أي التعدد عرضيا فمثاله ما لو علم إجمالا باليمين على وطء المرأة الأولى وترك وطء الثانية واشتبه أن الأولى هند والثانية فلانة أم أن الأولى فلانة والثانية هند، فالأمر دائر بين وجوب وطء هند وحرمة وطء فلانة أو وجوب وطء فلانة وحرمة وطء هند.

والحكم هنا واضح مما سبق بيانه فإن المقام محصور بين الحدين المتقدمين بمعنى أن الموافقة القطعية غير ممكنة فتسقط الموافقة القطعية وأما امتناعها فواضح لأنه إن وطأهما معا، أو تركهما معا فقد عصى قطعاً، وإن اختار وطء إحداهما وترك الأخرى لم يعلم بالطاعة.

والمخالفة القطعية يمكن تجنبها فإن العلم الإجمالي إن لم ينجز الموافقة القطعية بسبب العجز يبقى تنجيذه لحرمة المخالفة القطعية مع إمكانها.

فتبقى حرمة المخالفة القطعية ويجب على المكلف اجتنابها وذلك عن

طريق اختيار إحدى المجموعتين أي إما أن يطاء هندا ويترك الأخرى، أو يطاء الأخرى ويترك هندا، ولا يجوز له ترك اختيار إحدى المجموعتين بأن يطاءهما معا أو يترك وطئهما معا فإن في ذلك مخالفة قطعية محرمة.

أما الثاني: أي التعدد طولا فمثاله ما لو علم إجمالا باليمين إما على وطء زوجته الليلة وتركه الليلة الثانية، أو العكس أي تركه الليلة وفعله الليلة الثانية، وقلنا بصحة هذا اليمين.

والحكم هنا أيضا كما سلف يسقط وجوب الموافقة القطعية لعدم إمكانها، وتبقى حرمة المخالفة القطعية لإمكان اجتنابها وذلك عن طريق اختيار إحدى المجموعتين إي إما أن يطاءها الليلة ويتركه الليلة الثانية أو العكس، ولا يجوز له ترك هذا الإختيار وذلك عن طريق تركها في الليلتين أو وطئها في الليلتين.

وهكذا كلما دار الأمر بين مجموعتين طوليتين أو عرضيتين يجب على المكلف أن يختار إحدى المجموعتين ويتجنب الأخرى وذلك مراعاة لحرمة المخالفة القطعية.

وهنا تنبيهات:

التنبيه الأول: قد يقول البعض هنا عند الحكم بالتخيير تخصيص التخيير بحالة عدم وجود التمايز بين الطرفين وذلك بدعوى أن العقل يأمر بملاحظة الأهم والمهم من الطرفين والتخيير عند عدم الأهمية، فمع وجود الأهمية أو محتملها يلزم الحفاظ عليه وتحديد المخالفة المحتملة في الأقل أهمية، إذ يكون المقام من قبيل الدوران بين التعيين والتخيير.

وقد مال الآغا ضياء العراقي قدس سره إلى هذا القول فقال في مقالاته بعد أن حكم بالتخيير عقلا عند دوران التكليف بين المحذورين: ثم إن ذلك عند تساويهما ملاكا، وإلا فلا مجال للتخيير عقلا، بل لا بد من تقديم احتمال أهمهما مناطا، ولكنه في نهاية أفكاره خصص هذا القول

بخصوص ما لو علم بوجود الأهمية دون محتملها حيث قال في هذا المبحث بعد أن حكم بالتخيير أيضا: ثم ان ذلك كله عند تساوى المحتملين ملاكا بنظر العقل، واما مع عدم تساويهما فلا حكم للعقل بالتخيير بينهما بل يحكم حينئذ بلزوم لاخذ بذى المزية منهما حيث ان مناط حكمه بالتخيير انما هو فقد المرجح لاحد المحتملين فمع وجوده لا حكم له بالتخيير، وحينئذ ربما ينتهى الامر إلى جريان البرائة بالنسبة إلى ذى المزية منهما بل مطلقا، نعم لا يكفي في ذلك الترجيح من حيث الاحتمال فلا يؤثر مجرد اقوائية احتمال الوجوب مثلا في تعيين الاخذ به^(١).

وفيه أن هذه المقالة في المقام غير صحيحة مطلقا لأن الملاك في تقديم الأهم على المهم إنما يكون في مقام التزاحم بين الحكمين المنجزين لولا العجز حيث نعلم بوجود حكمين شرعيين منجزين ونعلم بالعجز عن امثالهما معا فحينئذ يحكم العقل بلزوم تقديم امثال الأهم.

وهذا الملاك غير متحقق في المقام إذ نحن هنا لا نعلم بوجود حكمين وإنما نعلم بوجود أحد الحكمين غير المنجزين إلا من جهة العلم الإجمالي بتحقيق أحدهما، وهذا العلم الإجمالي لم يقتض بداء إلا حرمة المخالفة القطعية لهما معا، وهذه الحرمة يتحقق إطاعتها بمجرد اجتناب أي واحد من الطرفين، ومن ثم فلا يمكن للعقل أن يأمر بلزوم اجتناب أحد الطرفين بعينه حتى لو علم أهميته فضلا عن احتمالها إذ يكون هذا الأمر بلا ملاك يقتضيه إذ لا يوجد عند العقل ما يستوجب حفظ ملاك الأهم إذ لم يتحقق تنجيزه بعينه أبدا، ولا يوجد عند العقل في المقام اي ملاك إلا حرمة المخالفة القطعية وهي لا تقتضي تعيين أي واحد من الطرفين لأن نسبتها إلى الطرفين نسبة واحدة متساوية.

(١) نهاية الافكار ج ٢ ص ٢٩٥، مقالات الأصول ج ٢ ص ٢٢٣.

التنبيه الثاني: إذا دار الأمر بين المحذورين المستقلين فالحكم فيه قد تقدم، وأما إذا دار بين المحذورين الضمنيين في العمل الإرتباطي كما في الأجزاء والشروط، كما لو دار أمر شيء كالتكفير مثلا بين كونه جزءا من العبادة، وبين كونه مانعا من صحتها، فالتكفير إما واجب ضمن الصلاة لأنه جزء منها، وإما عدمه شرط للصلاة لأنه مبطل لها.

والحكم في المقام واضح فإن العمل الإرتباطي الواجب محكوم بحدين:

الحد الأول: لزوم تحصيل الفراغ اليقيني ففي كل مورد يمكن تحقق الإمتثال اليقيني كان واجبا لوضوح أن التكليف يقيني والتكليف اليقيني يستوجب الفراغ اليقيني.

الحد الثاني: أنه عند عدم إمكان حصيل الفراغ اليقيني يلزم عقلا تجنب العصيان اليقيني وذلك عن طريق الفراغ الإحتمالي أو الطاعة الإحتمالية التي يحكم العقل بوجوبها في ظرف امتناع الفراغ اليقيني.

هذا والفراغ اليقيني إنما يتحقق إمكانه إذا كان المكلف قادرا شرعا وتكويننا على الإتيان بالعمل الجامع لكافة الأجزاء والشرائط الموجب للفراغ اليقيني، وذلك كما لو كان المصلي قادرا على الإتيان بالصلاة الصحيحة في مثال جهرية القراءة ولو عن طريق تكرار القراءة جهرا وإخفاتا أو عن طريق تكرار العمل الإرتباطي رأسا فيقرأ في كل واحد منهما تارة بالجهر وأخرى بالإخفات.

فإذا تحقق ذلك كان الفراغ اليقيني ممكنا وبالتالي يكون واجبا كما عرفت في الحد الأول، ولأجل إمكان الإحتياط في الفرض ذهب صاحب الكفاية رحمته الله إلى خروج هذا الفرض راسا من بحث دوران الأمر بين المحذورين لأن مبحث الدوران بين المحذورين مخصوص بمورد لا يمكن فيه الإحتياط كما هو واضح.

وأما إذا اختل أحد الشرطين كان الفراغ اليقيني ممتنعا فيلزمه الإختيار بين الإحتمالين كما عرفت في الحد الثاني، ومثال إمتناع الفراغ اليقيني ما لو كان عاجزا شرعا كما عند من يقول بحرمة الإحتياط، أو كان عاجزا تكوينيا عن تكرار العمل كما في موارد العجز المرضي أو ضيق الوقت، فهنا يلزمه الإختيار بين أحد الإحتمالين، ولا يكون هذا الإختيار مستوجبا للفراغ اليقيني إلا أنه اقتضاه العقل من باب العجز في الوقت، ومن ثم ينتقل البحث إلى لزوم القضاء، فيلزم عاية أحكام القضاء خارج الوقت.

هذا وقد يمتنع الإحتياط في بعض الموارد لأسباب خاصة كما لو شك المصلي بعد النهوض للقيام في الإتيان بالسجدة الثانية فإنه بناء على كون النهوض دخولا في العمل الجديد كان الهبوط والإتيان بالسجدة زيادة مبطللة، وبناء على أن النهوض ليس دخولا في العمل الجديد كان الهبوط والإتيان بالسجدة الثانية واجبا، والفراغ اليقيني هنا غير ممكن إلا عن طريق إبطال الصلاة وهو محرم بناء على حرمة إبطال الصلاة مطلقا.

نعم في مثل هذا المورد يمكنه الإختيار بين الإحتمالين ويتابع الصلاة إلا أن هذا الإختيار لم يكن رعاية لحكم العقل بالطاعة لحكم وجوب الصلاة وإنما كان رعاية لحكم العقل بحرمة المعصية القطعية لحكم قطع الصلاة، ولأجل ذلك فإنه بعد اختيار أحد الإحتمالين لا يمكنه الإكتفاء بهذه الصلاة التي نشك بتحقيقها للفراغ اليقيني لحكم وجوب الصلاة، ومن ثم فيلزمه الإتيان بالصلاة الصحيحة بعد الفراغ من هذه الصلاة المشكوكة.

نعم لو قلنا بجواز إبطال الصلاة كان له ثلاثة خيارات فيختار بين أحد الإحتمالين وبين إبطال الصلاة، ثم يلزمه بعد الفراغ على كل حال الإتيان بالصلاة الصحيحة الجامعة.

التنبيه الثالث: حيث قلنا بالتخيير فإذا لم يكن للمسألة مورد آخر فلا إشكال، وأما إن كان لها مورد آخر فيقع السؤال أن هذا التخيير هل هو

تخيير استمراري أم تخيير بدوي، ففي مثال المرأة التي ترى الدم المشكوك أنه حيض يحرم معه الصلاة أم استحاضة يجب معها الصلاة لو اختارت في الشهر الأول أنه حيض وتركت الصلاة، ثم جاء الشهر الثاني ورأت عين ما رأت في الشهر الأول فهل يلزمها أن تختار ما اختارته في الشهر الأول فيكون التخيير بدويا، أم يجوز لها أن تختار غير ما اختارته في الشهر الأول فيكون التخيير استمراريا.

وقد استدل لكون التخيير بدويا وعدم كونه استمراريا بدليلين:

الدليل الأول: أن المكلف حينما اختار الحكم الأول ثبت هذا الحكم في ذمته، فعند الشك الثاني يتحقق أركان الإستصحاب من اليقين السابق والشك اللاحق فيستصحب بقاء الحكم في ذمته، ففي مثال المرأة المضطربة لو اختارت الحيضية في الشهر الأول ثبت في ذمته أن حكمها عند الإضطراب هو الحيضية، فلو شكت في الشهر الثاني تشك في بقاء هذا الحكم فتستصعبه.

ويمكن الإجابة عليه بجوابين:

الجواب الأول: وهو مركب من مقدمتين:

المقدمة الأولى: أنه كما يجري استصحاب الحكم المختار فكذلك يجري استصحاب الحكم بالإختيار، توضيحه أنه في المثال المرأة المضطربة في الشهر الأول كان لها حق الإختيار، وقد شككنا في بقاء هذا الحق فنستصعبه.

المقدمة الثانية: أنه مع وجود هذين الإستصحابين وتحقق أركانهما كان المقدم هو استصحاب التخيير، والدليل على تقديم استصحاب التخيير مركب من مقدمتين:

١ - أن استصحاب التخيير هو أصل سببي بينما استصحاب الحكم

المختار هو أصل مسببي، فإن سبب الشك في بقاء الحكم المختار هو الشك في بقاء التخيير.

٢ - أنه عند تنافي الأصل السببي والمسببي كان الأصل السببي مقدا على الأصل المسببي، فمع التنافي بين الإستصحاب في السبب والإستصحاب في المسبب يجري الإستصحاب السببي كما سيأتي بيانه. الجواب الثاني: وهو الجواب الصحيح وهو أنه لا مجال لكلا الإستصحابين:

أما بطلان إستصحاب الحكم المختار فلأن الحكم المختار في الأول ليس حكما شرعيا ولا موضوعا لحكم شرعي وإنما هو مجرد قضية خارجية من قبيل ما لو اضطر المكلف إلى ارتكاب إحدى المعصيتين فلو اختار ارتكاب الأولى لم يكن ذلك حكما شرعيا وإنما هو مجرد اختيار.

وأما بطلان الإستصحاب الثاني فلأن التخيير هنا هو حكم عقلي والحاكم به هو العقل الذي لا يقبل الشك في أحكامه فمع افتراض وجود الموضوع المسبب لحكمه يجب افتراض وجود الحكم العقلي جزما، ومع افتراض عدم الموضوع المسبب لحكمه يجب افتراض عدم الحكم جزما.

الدليل الثاني: وهو دليل مركب من مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن العقل يحكم بقبح المخالفة القطعية للتكليف المعلوم تفصيلا أو إجمالا، وهذا الحكم العقلي هو على نحو العلية غير قابل للرفع، وهذه المقدمة ثابتة مسلمة.

المقدمة الثانية: أن التخيير الإستمراري يستلزم تجويز المخالفة القطعية، وذلك لأن الشارع إذا أجاز للمكلف أن يختار ثانية خلاف ما اختاره أولا، فهذا يعني أن الشارع قد أجاز للمكلف أن يخالف التكليف مخالفة قطعية لوضوح أن ارتكاب الطرفين في موارد الدوران بين المحذورين هو ارتكاب للمخالفة القطعية.

وبهاتين المقدمتين ينتج أن العقل يمنع من التخيير الإستمراري وأن التخيير إنما هو بدوي فيجب على المكلف أن يختار في الواقعة الثانية عين ما اختاره في الواقعة الأولى.

وقد أجيب على هذا الإستدلال بجوابين:

الجواب الأول: وهو ما تبناه جماعة من المحققين في المقام حيث لاحظوا أن الإختيار الثاني إذا كان على خلاف الأول فإنه كما يحصل المخالفة القطعية للتكليف المعلوم كذلك يحصل الموافقة القطعية له، فإن ذات الدم في المثال ستعلم في الخيار الثاني أنها قد خالفت الواقع حتما في أحد الخيارين كما أنها ستعلم أنها قد وافقته حتما في الخيار الآخر.

ولهذا فقد ذهب هؤلاء المحققين إلى الرد على هذا الإستدلال بنقض المقدمة الأولى في المقام وذلك بتقريب أن العقل إنما يحكم بحرمة المخالفة القطعية إن لم تكن مستوجبة للموافقة القطعية التي هي أيضا يحكم العقل بوجوبها، فإذا فرضنا - كما في المقام - أن المخالفة القطعية تستوجب الموافقة القطعية لم يحكم العقل بحرمة المخالفة بل يحكم بالتخيير بين الموافقة والمخالفة إذ ليس أحدهما بأولى من الآخر.

قال الأغا ضيا: إن عليّة العلم للموافقة القطعية، أو عدم المخالفة كذلك، إنما هو فيما إذا أمكن للمكلف ذلك، وفي المقام ليس كذلك، بدهة إن تحصيل الموافقة القطعية، يستلزم المخالفة القطعية، كما إن الامر كذلك في طرف العكس، وحيث لا ترجيح في البين، فلا بأس باستمرار التخيير.

الجواب الثاني: وهو الصحيح وهو رفض المقدمة الثانية لأن المخالفة القطعية التي يحكم العقل بقبحها هي المخالفة القطعية لعين العلم المتنجز، وفي المقام لا يتحقق هذا الأمر مطلقا لأن في كل واقعة علم جديد مغاير للعلم السابق واللاحق، ففي مثال ذات الدم تحقق عندها علم في الشهر الأول أنها محكومة إما بترك الصلاة أو فعلها، ثم تحقق عندها نفس العلم

مرة ثانية في الشهر الثاني، فلو اختارت الحيضية في الشهر الأول لم تتحقق المخالفة القطعية للعلم الأول كما هو واضح، ولو اختارت الطهرية في الشهر الثاني لم تتحقق المخالفة القطعية للعلم الثاني كما هو واضح، نعم تتحقق المخالفة القطعية لأحد العلمين لكن هذا غير ضائر لأن العلم الأول قد فقد منجزيته ومحركيته بزوال موضوعه، والعلم المنجز في الشهر الثاني هو خصوص العلم الثاني فقط.

والحاصل أن المخالفة القطعية الحاصلة بالتخير الإستمراري غير محرمة عقلا، والمخالفة القطعية المحرمة عقلا لا تتحقق بالتخير الإستمراري.

وبما ذكرناه يظهر الفرق بين العلوم المتعددة بتعدد الوقائع وبين العلم الواحد المتعلق بعدة وقائع متدرجة كما في اليمين على ترك أو فعل الوطاء ثلاثة ليال متتالية حيث قلنا بلزوم إحدى المجموعتين أي إما أن يطاء في الليال الثلاث معا أو يجتنب الوطاء في الليال الثلاث معا رعاية لحرمة المخالفة القطعية.

خاتمة في مباحث العلم الإجمالي أو الشك في المكلف به مع العلم بالتكليف.

وقبل تحرير الكلام فيه نذكر مقدمات لا بد من بيانها:

المقدمة الأولى: التنبيه الثاني: أن العلم الإجمالي يختلف الكلام فيه باختلاف أصناف أطرافه التي يتعلق بها، لأن المكلف به إما أن يدور بين المتباينين وإما بين الأقل والأكثر، والمتباينان إما أن يكونا محصورين أو غير محصورين، كما أن الأقل والأكثر إما إستقلايين وإما إرتباطيين، فهذه أربعة أقسام للعلم الإجمالي، وهي:

١ - العلم الإجمالي الدائر بين المتباينين مع كون الأطراف محصورة.

٢ - العلم الإجمالي الدائر بين المتباينين مع كون الأطراف غير محصورة.

٣ - العلم الإجمالي الدائر بين الأقل والأكثر الإرتباطيين.

٤ - العلم الإجمالي الدائر بين الأقل والأكثر الإستقلاليين.

ولا يخفى أن هذه الأقسام الأربعة هي أشهر أقسام العلم الإجمالي، وهناك أقسام أخرى كالعلم الإجمالي الدائر بين التدريجين في الزمان، وغير ذلك مما سيأتي التنبيه عليه.

ومن هنا فإن البحث الذي سنذكره في العلم الإجمالي هو بحث في طبيعة مقتضيات العلم الإجمالي التي هي تنطبق بشكل تام في القسم الأول أي العلم الإجمالي الدائر بين المتباينين مع كون الأطراف محصورة.

وأما بقية أقسام العلم الإجمالي التي تتميز بخصوصيات وتفصيل فسيتم البحث عنها مخصوصا في ضمن تنبيهات آتية.

المقدمة الثانية: في الفرق بين العلم الإجمالي والعلم التفصيلي، فنقول: قد عرفت في مباحث القطع والعلم أن ماهية القطع هو حالة انكشاف الواقع في نظر القاطع انكشافا تاما لا نقص فيه فلا يحتمل الخلاف.

وهذه الماهية ماهية تكوينية جارية في كل أصناف العلم بلا فرق فكل ما يفترض أنه علم يجب أن نفترض أنه إنكشاف تام بلا فرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي، فالعلم مطلقا هو علم.

غاية الفرق بين التفصيلي والإجمالي هو في المتعلق فهذا الإنكشاف التام إما أن يتعلق بتمام المطلوب معرفته (الحكم موضوعا ومحمولا، والموضوع بتمامه الذي يترتب عليه الحكم) فيسمى هذا العلم علما تفصيليا، وإما أن يتعلق بحد من حدود المطلوب بحيث يكون بقية حدود المطلوب غير منكشفة بل تبقى مجهولة مرددة بين طرفين أو أطراف محصورة أو غير محصورة.

فمثلا إذا علم أن (الخمر حرام) فهذا علم بتمام حدود المطلوب، فهو إذن علم تفصيلي بالحكم الشرعي لتحقيق العلم بتمام حدود المطلوب.

وأما إذا علم أن (التتن أو الشاي حرام) فهذا علم إلا أنه علم إجمالي بالحكم الشرعي لأن بعض حدود المطوب مجهولة وهو أن المحكوم بالحرمة مجهول مردد بين طرفين.

وإذا علم أن (هذا الإناء نجس) كان هذا علم بتمام حدود المطلوب فهو إذن علم تفصيلي بالموضوع للحكم الشرعي لتحقيق العلم بتمام حدود المطلوب.

وأما إذا علم أن (أحد هذه الآنية نجس) كان هذا علم إلا أنه علم إجمالي بالموضوع للحكم الشرعي لأن بعض حدود المطلوب مجهولة مرددة وهو أن الإناء المحكوم بالنجس مجهول مردد بين آنية متعددة.

فالحاصل أن حقيقة العلم الإجمالي هي عين حقيقة العلم التفصيلي فلا فرق بينهما إلا في المتعلق فالتفصيلي يتعلق بتمام المطلوب، والإجمالي يتعلق ببعض المطلوب بمعنى أن العلم الإجمالي يحافظ على الجهل ببعض حدود المطلوب.

المقدمة الثالثة: وهي تتضح مما سبق في المقدمة الأولى وحاصله أن العلم الإجمالي مركب في حقيقته من أمرين:

الأول: علم تفصيلي ومتعلقه الجامع بين الأطراف.

الثاني: شكوك بدوية متعلقه بكل طرف طرف من الأطراف التي يحتمل تحقق الجامع بها.

فأي علم إجمالي إذا أردت أن تحلله سيتحلل إلى هذين الأمرين، ففي مثال العلم بأن (التتن أو الشاي حرام) يكون بأيدينا علم تفصيلي بحرمة الجامع، وشك بدوي بحرمة التتن، وشك بدوي بحرمة الشاي.

وفي مثال العلم بأن (أحد هذه الآنية نجس) يكون بأيدينا علم تفصيلي بنجاسة الجامع بين الآنية، وشك بدوي بنجاسة هذا الإناء وشط بدوي بنجاسة ذاك الإناء وشك ثالث بذلك الإناء.

المقدمة الرابعة: في تنجيز العلم الإجمالي، فنقول: قد عرفت أن العلم الإجمالي هو علم بكل ما للكلمة من معنى، وقد عرفت في مبحث القطع أن القطع حجة ذاتية وأن طريقيته عين ذاته، ومن ثم فينتج بوضوح أن العلم الإجمالي هو طريق وكاشف وحجة كما كان العلم التفصيلي غايته أن طريقيته وحجته إنما هي إلى الجامع بين الأطراف.

ففي مثال العلم بأن (التتن أو الشاي حرام) يكون هذا العلم طريق إلى حرمة الجامع وحجة عليه، فهذا العلم ينجز الجامع بعين التنجيز الذي نجزه العلم التفصيلي.

المقدمة الخامسة: وهنا فرق اساسي في المنجزية بين العلم الإجمالي والتفصيلي وحاصله أن في العلم التفصيلي كان التنجيز متعلقا بواحد بعينه وينعكس هذا التحديد في المتعلق على التحديد في مقام الطاعة إذ يصبح المكلف مخيرا بين احتمالين لا ثالث لهما إما الطاعة وإما المعصية لا محالة ضرورة أن التكليف محدد بفعل أو ترك واحد فإما أن يفعله فقد أطاع أو يخالفه فيعصي.

وهذا بخلاف العلم الإجمالي فإنما هو علم تفصيلي بالجامع فتكون منجزيته إنما هي للجامع ولما كان الجامع مترددا بين طرفين أو أطراف انعكس هذا التردد على مقام الطاعة والمعصية إذ المكلف في مقام الطاعة والمعصية لهذا العلم يكون مخيرا بين ثلاثة احتمالات:

الإحتمال الأول: الطاعة الكاملة وذلك بأن يطيع الجامع في كافة الأطراف المحتملة بحيث يعلم أنه قد أطاع المعلوم إجمالا كما لو اجتنب التتن والشاي في المثال الأول، واجتنب كافة الآنية في المثال الثاني، وهذا

الإحتمال الأول قد اشتهر التعبير عنه في لسان الأصوليين بـ (الموافقة القطعية).

الإحتمال الثاني: الطاعة الناقصة، والمعصية الناقصة، وذلك بأن يطبع الجامع في بعض الأطراف المحتملة ويعصيه في الطرف الآخر كما لو اجتنب الشاي وشرب التتن أو العكس في المثال الأول، وكما لو اجتنب بعض الآنية وارتكب البعض الآخر في المثال الثاني، وهذا الإحتمال الثاني قد اشتهر التعبير عنه في لسان الأصوليين بـ (الموافقة الإحتمالية).

الإحتمال الثالث: المعصية الكاملة، وذلك بأن يعصي الجامع في كافة أطرافه المحتملة بحيث يعلم أنه قد عصى المعلوم إجمالاً كما لو شرب الشاي والتتن في المثال الأول، وكما لو ارتكب الآنية كلها في المثال الثاني، وهذا الإحتمال الثالث قد اشتهر التعبير عنه في لسان الأصوليين بـ (المخالفة القطعية).

ولأجل تعدد هذه الإحتمالات وقع في العلم الإجمالي ثلاثة مباحث حول مدى وكيفية منجزية العلم الإجمالي، وهذه المباحث الثلاثة هي:

المبحث الأول: أن العلم الإجمالي هل ينجز حرمة المخالفة القطعية أم لا.

المبحث الثاني: أن العلم الإجمالي بعد الفراغ عن منجزيته لحرمة المخالفة القطعية هل ينجز وجوب الموافقة القطعية أو لا فيكفي فيه الموافقة الإحتمالية.

المبحث الثالث: أن العلم الإجمالي هل ينجز حرمة المخالفة القطعية تنجيذاً على نحو العلية التامة أو على نحو الإقتضاء.

المبحث الرابع: أن العلم الإجمالي هل ينجز وجوب الموافقة القطعية تنجيذاً على نحو العلية التامة أو على نحو الإقتضاء.

تنبيه: ذهب السيد الخوئي إلى أن البحث في وجوب الموافقة القطعية متوقف على أن نقول بحرمة المخالفة القطعية إذ على القول بعدمها لم يبق مجال للبحث عن وجوب الموافقة القطعية، ثم قال أن البحث في حرمة المخالفة القطعية متوقف على القول بعدم وجوب الموافقة القطعية إذ على القول بوجوبها لا يبق مجال للبحث عن حرمة المخالفة القطعية.

ويرد عليه أمور:

الأول: أن هذا القول يستلزم الدور كما هو ظاهر، إذ لو كان البحث في المقام الأول يتوقف على الرأي في المقام الثاني، والبحث في المقام الثاني يتوقف على الرأي في المقام الأول لكان البحث في المقام الأول يتوقف على البحث في المقام الثاني وبالعكس ضرورة أن الرأي في المقامين هو نتيجة البحث في كل من المقامين ولا يكون الرأي موجوداً قبل البحث في المقام، وهذا دور في غاية الوضوح.

نعم يمكن أن يكون التعبير الذي ذكره من باب التساهل فيكون مراده الحقيقي معنى آخر يكون به حل الدور، وهو أن البحث في وجوب الموافقة القطعية يتوقف على عدم القول بجواز المخالفة القطعية، كما أن البحث في حرمة المخالفة القطعية يتوقف على عدم القول بوجوب الموافقة القطعية، وهكذا يحل الدور لأن عدم القول لا يتوقف على البحث لأنه أعم من عدم القول بالمطلق ومن القول بالعدم الذي هو رأي متحقق بعد البحث، مع أن الأولى بحسب الترتيب الطبيعي للبحوث باعتبار أن وجوب الموافقة هو مرتبة أعلى من حرمة المخالفة أن يقال: أن البحث في وجوب الموافقة القطعية يتوقف على القول بحرمة المخالفة القطعية، بينما البحث في حرمة المخالفة القطعية يتوقف على عدم القول بوجوب الموافقة القطعية.

ويرد عليه ثانياً: أن البحث في إحدى الجهتين عند مخالفة الشرطين الذين ذكرهما السيد يكون بحثاً في الأخرى بحيث أنه لو قال بجواز المخالفة

القطعية فهو قائل ضمنا بعدم وجوب الموافقة القطعية فهو باحث وذو رأي في المسألة وإن لم يفرد لها بحثا، كما أنه لو قال بوجوب الموافقة القطعية فهو قائل ضمنا بحرمة المخالفة القطعية فهو باحث وذو رأي فيها وإن لم يفرد لها بحثا.

ويرد عليه ثالثاً: ما عرفت من اختلاف حيثية الوجوب والحرمة ولهذا يمكن حتى بعد القول بوجوب الموافقة القطعية اقتضائيا أن نبحت عن حرمة المخالفة القطعية ذاتيا بحيث يمتنع التسويغ الشرعي.

فظهر لك مما قدمنا أن الملازمة المزبورة لا تخلو من خلل وتسامح.

إذا عرفت هذه المقدمات فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في بيان المباحث الأربعة لمعرفة مدى تأثير العلم الإجمالي عقلا.

المقام الثاني: في بيان مدى دلالة أدلة الأصول والمؤمنات على جريانها في أطراف العلم الإجمالي.

المقام الثالث: في بيان تنبيهات مباحث العلم الإجمالي.

المقام الأول: في بيان المباحث الأربعة لمعرفة مدى تأثير العلم الإجمالي عقلا.

أما المبحث الأول: فقد أجمع أساطين الأصول بعد شيخنا الأعظم على تنجيز العلم الإجمالي في حرمة المخالفة القطعية وأنه لا ينبغي الكلام فيها، وهو في غاية الوضوح لما عرفت من أن العلم الإجمالي هو في هويته طريق وكاشف عن الجامع فهو حجة فيه حتما.

ومع ذلك فقد نقل المخالفة في هذه المسألة عن بعض من سبق الشيخ الأعظم كالمحقق القمي فإنه أجاز المخالفة القطعية التدريجية صريحا

ثم عاد وتأمل فيه، ونقله في القوانين عن البعض حيث قال: والقائل به موجود، وعن الدرّة النجفية نقل حلية المخالفة القطعية عن محمد باقر الخراساني في كفايته، وعن المحدث الكاشاني، ونقل القوانين عن المجلسي عبارة نقل فيها القول بجوازها استدلالاً بروايات الحل وجعله أقوى عقلاً ونقلاً.

ولا بد من حمل كلام هؤلاء الفحول لا على إنكار أصل المنجزية بحرمة المخالفة القطعية، بل على أن هذه المنجزية قابلة للرفع بواسطة الشارع ولهذا احتاج الشيخ المجلسي إلى روايات الحل.

فخلافهم في الحقيقة والجوهر لا على أصل منجزية العلم الإجمالي بل على أن هذه المنجزية هل هي على نحو العلية التامة فلا يمكن رفعها ولو شرعاً، أم أنها على نحو الإقتضاء فيمكن للشارع رفعها، وهذا هو المبحث الثالث.

وأما المبحث الثاني فلا ينبغي التشكك فيه أيضاً، وقد قرر وجوب الموافقة بدليلين:

الدليل الأول: وهو الدليل الصحيح وهو ما عرفت أن العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي من حيثية الكشف والطريقة، فبالعلم الإجمالي يتحقق وصول المعلوم، فإذا تحقق العلم الإجمالي بالتكليف فمعناه أن التكليف الشرعي وصل إلى المكلف، وهذا الوصول للتكليف هو تمام الموضوع لحكم العقل بوجوب الطاعة، ولا تتحقق الطاعة إلا بالطاعة التامة في كافة الأطراف.

الدليل الثاني: ما ذكره السيد الخوئي من حكم العقل بلزوم التحرز، وهو دليل مركب من مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن احتمال التكليف الإلزامي بنفسه مستلزم يساوي

عقلا احتمال العقاب على مخالفته، والعقل حاكم بلزوم تحصيل الأمن من العقاب.

المقدمة الثانية: أن العلم بالتكليف لا يزيد عن احتمال التكليف من هذه الحيثية لأنه لا يحصل بالعلم بالتكليف أكثر من احتمال العقاب على مخالفته ضرورة احتمال العفو والمغفرة والشفاعة.

فينتج من هاتين المقدمتين أن المنجز الحقيقي للزوم الموافقة القطعية هو الإحتمال وهو موجود في طرفي العلم الإجمالي.

أقول: لا يخفى فساد هذا الاستدلال فإن مقدمته الأولى وإن كانت صحيحة إلا أن الثانية فاسدة لوضوح أن ملاك وجوب الطاعة للأحكام المولوية هو ملاك مستقل تماما عن ملاك وجوب التحرز والإحتياط، بل لا ريب أن وجوب التحرز هو من توابع ملاك وجوب الطاعة وهذا أمر واضح لا يسع المقام التوسع في بيانه، ويمكن بيان الفرق إجمالا في موضعين آخرين:

الأول: تحقق المعصية، فإن العلم بالتكليف يؤدي إلى العلم بالمعصية على المخالفة، بخلاف احتمال التكليف فإنه يؤدي إلى احتمال المعصية، والمعصية بذاتها قبيحة عقلا يحكم العقل بتجنبها بغض النظر عن احتمال العقاب أو العلم به.

الثاني: استحقاق العقاب، فإن العلم بالتكليف يؤدي إلى الجزم باستحقاق العقاب على المخالفة بخلاف احتمال التكليف فإنه لا يؤدي إلا إلى احتمال الإستحقاق، أي الجزم باستحقاق العقاب على فرض مطابقة احتمال التكليف للواقع.

وبهذين الأمرين يتضح أن ملاك وجوب الطاعة يختلف عن ملاك وجوب التحرز، ولهذا الفرق ينتج نتيجة هامة وهي أن في مورد الإحتمال

يمكن التمسك بقبح العقاب بلا بيان، وهذا ما لا يمكن التمسك به في مورد العلم بالتكليف.

وبالتالي يكون كلام السيد صحيحا من جهة وفاسدا من جهة أخرى:
أما جهة صحته فهي في أن مجرد احتمال التكليف كاف في حكم العقل بوجوب التحرز.

وأما جهة فسادها فهي في ملاك حكم العقل بالتحرز، فليس صحيحا أن ملاك وجوب الطاعة هو عين ملاك وجوب التحرز من احتمال العقاب، بل قد عرفت التباين بين الملاكين.

وأما المبحث الثالث: فقد ظهر لك أيضا بعين الحجة المتقدمة أن تنجيز العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية هو على نحو العلية التامة غير القابلة للتسويغ ولو بيد الشارع لأن التسويغ بها يتوقف إما على التناقض أو على الخلف.

وتوضيح الملازمة أن التسويغ بطرفي أو أطراف العلم الإجمالي إما أن يبني الشارع معه على أن العلم كاشف عن الحكم الواقعي أما لا، فعلى الثاني فهو خلف حقيقة العلم الإجمالي، وعلى الأول كان تسويغ المخالفة مدافعا للتكليف الصادر منه مضافا إلى أنه قبيح لأنه ترخيص بالمعصية.

تنبيه: القول بأن العلم الإجمالي ينجز حرمة المخالفة القطعية على نحو العلية التامة معناه استحالة تجويز المخالفة القطعية، ضرورة استحالة تخلف المعلول وهو (حرمة المخالفة القطعية) عن العلة (وهي العلم الإجمالي).

وبهذه الإستحالة يسقط البحث في دلالة الأدلة على جريان الأصول والمؤمنات الشرعية في كافة أطراف العلم الإجمالي وذلك لوضوح أنه حتى لو ثبت دلالة الأدلة على جريان الأصول في كافة الأطراف وجب تأويلها وردها ضرورة أن العقل حكم ببطلان واستحالة التأمين في كافة الأطراف.

نعم من أنكر هذا وزعم بأن العلم الإجمالي لا ينجز حرمة المخالفة

القطعية على نحو العلية التامة بل ينجزها على نحو الإقتضاء المحض يمكنه أن ينتقل إلى دلالة الأدلة على الأصول والمؤمنات، فإذا استظهر دلالتها على الجريان في كافة الأطراف أخذ بهذه الدلالة وتمسك بها للتوصل إلى جواز المخالفة القطعية ظاهرا.

وأما المبحث الرابع: فقول أن الصحيح فيه أيضا هو أن العلم الإجمالي إنما ينجز الموافقة القطعية على نحو الإقتضاء لا العلية، ودليلنا هو أننا لم نجد بعد الفحص والتمعن أي دليل صحيح يدل على العلية التامة ويمنع من الترخيص في بعض أطراف العلم الإجمالي.

وذهب جماعة من الأصوليين إلى تنجيز العلم الإجمالي للموافقة القطعية على نحو العلية التامة، واستدلوا على ذلك بثلاثة أدلة:

الدليل الأول: أن العلم الإجمالي هو كالعلم التفصيلي في الكاشفية والطريقية، فكما كان العلم التفصيلي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية فكذلك العلم الإجمالي.

ويرد عليه أن العلم الإجمالي وإن كان كالتفصيلي في الكاشفية إلا أن ذلك لا ينتج النتيجة المذكورة لأن العلية التامة ليست معلولة للكاشفية بل قد تكون معلولة للكاشفية والمنكشف معا، ومن الواضح أن العلم الإجمالي يفترق عن التفصيلي في المنكشف، فالمنكشف في التفصيلي محدد وفي الإجمالي مردد، ولازم تحديد التكليف تحديد الطاعة، وهذا اللازم مفقود في المردد.

الدليل الثاني: أن العلم الإجمالي كالتفصيلي في الكاشفية عن التكليف، وثبوت التكليف هو تمام الموضوع لحكم العقل بوجوب الطاعة، وهي غير متحققة إلا بالموافقة القطعية ضرورة أن مع مخالفة أحد الأطراف لا يتحقق الجزم بالطاعة بل تكون الطاعة محتملة محضا، وهذا أقل مما يحكم العقل بوجوبه.

ويرد عليه أن هذا الإستدلال إنما يثبت حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية، وهذا الحكم ثابت مفروغ عنه في المبحث الثاني، فهو خارج عن محل البحث هنا، بل البحث هنا في أن هذا الحكم هل هو على نحو العلية بحيث لا يمكن رفع اليد عنه أم هو على نحو الإقتضاء بحيث يمكن رفع اليد عنه.

الدليل الثالث: أن رفع اليد عن الموافقة القطعية هو ترخيص بالمعصية الإحتمالية، وهذا قبيح عقلا.

ويرد عليه أن هذا مصادرة على المطلوب إذ الخلاف هو في قبح أو جواز ترخيص المعصية الإحتمالية فكيف يكون هذا بعينه هو الدليل.

تنبيه وبيان يتم به الصلح والوثام
وحاصله أن الترخيص الظاهري بأحد الطرفين يمكن تصويره
بتصويرين:

التصوير الأول: أن يكون مع إبقاء النهي الشرعي ظاهرا وواقعا عن الواقع حتى لو كان في الطرف المرخص به.

التصوير الثاني: أن يكون مع افتراض الشارع أن الطرف الثاني هو البدل الظاهري عن الواقع بحيث لا تتحقق المعصية ظاهرا في الطرف المرخص به بل لا تتحقق إلا في البدل الظاهري للحكم الواقعي.

فعلى الثاني لا يكون الترخيص بأحد الطرفين ترخيصا في المعصية ضرورة أن الحرام ظاهرا هو الطرف الآخر، فارتكاب الطرف الأول مباح ظاهرا حتى لو صادف الحرام الواقعي فهو من قبيل ارتكاب الشبهة البدوية.

وعلى الأول يكون هذا الترخيص ترخيصا في المعصية لأن المفروض أن الشارع مصر على رفضه ارتكاب الواقع حتى لو كان في الطرف المرخص به.

فهذا الفرض الأول لا بد من القول بقبحه عقلا لأنه ترخيص في

المعصية لأن معناه أن الشارع قد رخص للمكلف ظاهرا أن يرتكب هذا الطرف مع إصراره على إلزام المكلف باجتنابه للواقع حتى لو كان في هذا الطرف المرخص به.

وبهذا البيان يمكننا المصالحة بين القائلين بأن العلم الإجمالي منجز للموافقة القطعية على نحو العلية الذاتية وبين القائلين بأنه على نحو الإقتضاء، ووجه المصالحة هو أن القائلين بالإقتضاء يقولون به وهم ينظرون إلى التصوير الثاني فيرون أن الشارع قادر على الترخيص بأحد أطراف العلم الإجمالي، وهذا آية عدم العلية.

بينما القائلين بالعلية يقولون به ونظرهم متوجه إلى التصوير الأول فيرون أن الشارع لا يمكنه الترخيص بأحد أطراف العلم الإجمالي لأن المفروض أنه يرى أن الشارع قد نجز الحكم الواقعي في كل الأطراف، فيستحيل الجمع بين التنجيز والتعذير، كما يقبح الترخيص الظاهري بمحتمل المعصية.

ولعل هذا البيان هو مراد بعض الأعظم القائلين بالعلية حيث قال في مقالات أصوله: مع احتمال انطباق المعلوم على كل واحد من الطرفين يستحيل مجئ الترخيص على كل واحد منهما ولو مع عدم معارضته للآخر، لأن الترخيص المزبور في ظرف انطباق الواقع ينافي التنجيز للعنوان المنطبق عليه، ففي الحقيقة مرجع هذا الترخيص إلى الترخيص في محتمل المعصية وهو كمقطوعها محال^(١).

ثم قال في نهاية أفكاره: نعم للشارع الترخيص في ترك بعض الاطراف بجعل بعضها الاخر بدلا ظاهريا عن المأمور به في مقام تفريغ الذمه^(٢).

(١) مقالات الأصول ج ٢ ص ٢٩.

(٢) نهاية الافكار ج ٢ ص ٤٨.

ومما ينسجم مع هذه المصالحة أن الميرزا النائيني مع أنه ممن ينكر العلية التامة قال في فوائد أصوله ما لفظه: نعم يصح أن يقال: إن العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي يكون علة تامة لوجوب الموافقة القطعية بتعميم الموافقة القطعية إلى الوجدانية والتعبدية لا خصوص الوجدانية^(١).

تنبيه: بهذه المصالحة يتضح كيف أجمع الجميع على أنه يجوز تعذير أحد طرفي العلم الإجمالي بالإمارة الظنية، مع أنه لو كان العلم الإجمالي علة تامة لتنجيز الموافقة القطعية مطلقا لكانت الإمارة كالأصل لا يجوز قيامها على خلاف الموافقة القطعية، كما هو الحال في المخالفة القطعية فإن العلم الإجمالي يمنعها مطلقا حتى لو قامت الإمارات على جواز المخالفة القطعية في الطرفين لوجب ردها.

وحاصل الجواب أن الإمارة المثبتة للتكليف هي تحديد شرعي للواقع ظاهرا في أحد الطرفين مما أدى إلى تأمين الطرف الآخر بالدلالة الإلزامية للإمارة أو بجريان الأصول المؤمنة.

وأما إذا كانت الإمارة نافية للتكليف فهي تدل بالمطابقة على تأمين الطرف وأن الشارع يرى أنه لم يتحقق فيه التكليف، وتدل بالملازمة على أن الشارع يرى تحقق التكليف الشرعي في الطرف الآخر.

المقام الثاني: في بيان مدى دلالة أدلة الأصول والمؤمنات على جريانها في أطراف العلم الإجمالي.

ويقع الكلام في موضعين:

الموضع الأول: في وجود المقتضي لجريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي.

(١) فوائد الأصول ج ٤ ص ٣٦.

الموضع الثاني: في مدى مانعية العلم الإجمالي من جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي.

أما الموضع الأول: فنقول قبل الشروع فيه أن هذا البحث هو في أن أدلة الأصول هل لها دلالة بنفسها على جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي.

ونتيجة هذا البحث أننا إذا قلنا بأن أدلة الأصول دالة على جريانها في أطراف العلم الإجمالي لزم إجراء الأصول في كافة أطراف العلم الإجمالي إلا إذا ثبت مانعية العلم الإجمالي من جريان الأصول فيها كلها أو بعضها.

وأما إذا قلنا أن أدلة الأصول غير دالة على ذلك لزم عدم إجراء الأصول في أي طرف من أطراف العلم الإجمالي مطلقاً حتى لو قلنا بأن العلم الإجمالي ليس مانعاً من جريانها.

إذا عرفت ذلك فنقول: أن الظاهر أن أدلة الأصول عامة شاملة لأطراف العلم الإجمالي ويتضح ذلك في مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن أدلة الأصول دالة على الجريان في كل مشكوك الحكم.

المقدمة الثانية: أن كل طرف من أطراف العلم الإجمالي هو مشكوك الحكم.

فينتج بوضوح أن أدلة الأصول دالة على الجريان في كل أطراف العلم الإجمالي.

هذا وقد ناقش الشيخ الأنصاري في المقدمة الأولى مدعياً إجمال الأدلة بمعنى عدم ظهورها في الشمول لكل مشكوك حتى لو كان من أطراف العلم الإجمالي، وذلك لأن الأدلة لسانها لسان (كل شيء حلال

حتى تعلم حرمة) (لا تنقض اليقين بالشك وانقضه بيقين آخر)، فهذه الأدلة كما أثبتت في صدرها الجريان في المشكوك نفته في عجزها عن المعلوم، فالصدر يثبت جريان الأصول في أطراف العلم لأنها مشكوكة، والعجز يثبت عدم جريانها فيها بسبب تحقق العلم الذي هو غاية الجريان، فالصدر والعجز متنافيان مما يوجب إجمال هذه الأدلة.

وبعبارة أخرى أن تحليل أطراف العلم الإجمالي يناقض وينافي المنع من الجامع إذ لا يمكن اجتماع الترخيص الظاهري بكلا الطرفين مع بقاء الإلزام في أحدهما إذ السالبة الجزئية تناقض الموجبة الكلية واجتماعهما محال.

ويرد على مناقشة الشيخ ردان:

الرد الأول: أن إجمال بعض أدلة الأصول لا يمنع من التمسك ببقية الأدلة غير المجملة، ومن البديهي أن هذا الإجمال المفترض مخصوص بالأدلة التي فيها الصدر والذيل المذكوران، فالأدلة الفاقدة للذيل تبقى ظاهرة غير مجملة، مثل (رفع ما لا يعلمون) فهي ظاهرة عامة ويجب الآخذ بظهورها.

الرد الثاني: أن الصحيح أنه لا تنافي بين الصدر والذيل لأن الظاهر بمقتضى القرائن أن العلم في الذيل ليس هو العلم الإجمالي بل خصوص العلم التفصيلي، ومن هذه القرائن كلمة (بعينه)، ومنها أن الذي ينافي الشك ويرفعه هو العلم التفصيلي لا الإجمالي الذي يتعلق بالجامع ويتجامع مع الشك بالأطراف.

أما الموضع الثاني: فالكلام فيه في نقطتين:

النقطة الأولى: مانعية العلم الإجمالي لجريان الأصول في كافة أطراف العلم الإجمالي معاً، ولا ريب أن العلم الإجمالي مانع من جريان الأصول في كافة الأطراف ويتضح ذلك في مقدمتين:

المقدمة الأولى: وهي ما عرفت من أن العلم الإجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية.

المقدمة الثانية: أن جريان الأصول في كافة أطراف العلم الإجمالي يستوجب المخالفة القطعية.

فينتج أن العلم الإجمالي علة تامة لمنع جريان الأصول في كافة الأطراف.

تنبيه: المخالفة الإلزامية وحدها دون المخالفة العملية لا تمنع عقلا من جريان الأصول في كافة الأطراف لو فرض وجود الدليل على جريانها فيها، فلو علم إجمالا بطهارة أحد الإناءين وكان كلاهما مجرى لاستصحاب النجاسة فلا مانع عقلا من جريان الإستصحابين.

وقد قيل باستحالة جريان الأصول في كافة الأطراف لأن في جريانها يحصل التناقض في نظر الشارع.

وفيه أنه واضح الفساد لاختلاف الموضوع المنفي والثابت لأن الحكم المعلوم الثابت وهو الطهارة في المثال هو الحكم الواقعي، والحكم الذي ينافيه وهو النجاسة في المثال هو حكم ظاهري لا يثبت الواقع، فلا مجال لتحقيق التناقض.

النقطة الثانية: مانعية العلم الإجمالي لجريان الأصول في بعض أطراف العلم الإجمالي.

والظاهر أن العلم الإجمالي كما كان مانعا من جريان الأصول في كافة الأطراف فهو مانع بسبب ذلك من جريانها في بعضها، وذلك لأن الجريان في بعض الأطراف دون الجميع لا يخلو من صور كلها غير معقولة، وهي:

١ - الجريان في بعض الأطراف غير المعين.

٢ - الجريان في بعض الأطراف المعين.

٣ - الجريان في بعض الأطراف الذي يعينه ويختاره المكلف.

أما الأول فالمراد به غير المعين عند المكلف وهو معين في الواقع بأنه الطرف الآخر الذي يكون في الواقع غير ما تحقق به التكليف، ولا يخفى أن هذا لا قيمة له لأن المكلف لا يمكنه أن ينتفع من إثباته البراءة أو نفي التكليف عن بعض الأطراف دون تعيينها ضرورة أن العقل حاكم بتنفيذ الواقع فيخشي المكلف من ارتكابه.

هذا مع أنه لو كان ينفع لم يحتج إليه في غالب الموارد لأنه غالباً ما يكون المكلف مستيقناً بنفي التكليف في طرف غير معين، ولم ينتفع العقل بهذا العلم الوجداني فكيف ينتفع بإثبات مؤداه بالأصل.

أما الثاني: فالمراد به هو المعين من الشارع للمكلف فيرد عليه أمران:

الأول: فقدان المعين (بالكسر) إذ ليس في أيدينا أي دليل شرعي يعين الطرف الذي تجري فيه الأصول.

الثاني: أن التعيين لا على أساس السلامة الواقعية ترجيح بلا مرجح.

وأما الثالث: فقد عرفت بطلانه عقلاً لما تقدم من أن الشارع لا يجوز أن يرخص بأحد الأطراف إلا بعد تعيين البدل الظاهري للواقع، وأن الترخيص بدون ذلك قبيح لأنه ترخيص في المعصية.

المقام الثالث: في بيان تنبيهات مباحث العلم الإجمالي.

التنبيه الأول: في ما إذا كان أطراف العلم الإجمالي من التدريجيات.

لا فرق في تنجيز العلم الإجمالي بين أن يكون دائراً بين طرفين في آن واحد، أو طرفين في زمانين يكون أحدهما قبل الآخر وهو الدوران بين التدريجين سواء كان كون أحدهما قبل الآخر اقتراحاً أو بسبب خارجي أم

بسبب تقيدهما شرعا بما يستوجب التدرج كالزمان أو غيره على نحو شرط الواجب أو الوجوب.

ووجهه ما هو واضح من أن المناط في التنجيز هو في العلم الإجمالي الذي اقتضى حرمة المخالفة القطعية أو الإحتمالية، وبالتالي فكان العلم الإجمالي بذاته مانعا من إجازة الشارع لارتكاب الطرفين مطلقا، ومانعا من إجازة ارتكاب أحدهما دون تحديد الواقع ظاهرا.

ولا بد هنا من التنبيه على أمرين:

الأمر الأول: أن القبيح عقلا هو إذن الشارع بالمخالفة القطعية أو الإحتمالية لتكليف منجز، سواء كان طرفاه آنيين أو تدرجيين، وهذا لا يكون في التدرجيين إلا إذا كان العلم الإجمالي تعلق فعلا بأمرين تدرجيين هما محل ابتلاء معا.

وأما لو كان أحد طرفي العلم الإجمالي قد تحقق وانقضى قبل تحقق العلم الإجمالي لم يتنجز هذا العلم الإجمالي بسبب خروج بعض أطرافه عن محل الإبتلاء - وسيأتي التنبيه على أن خروج أحد أطراف العلم الإجمالي عن محل الإبتلاء يستوجب عدم منجزية العلم الإجمالي - كما لو شك في طهارة إناء فشربه ثم علم إجمالا بنجاسة هذا الإناء المشروب أو الإناء الباقي، فهذا العلم الإجمالي غير منجز فيجوز شرب الإناء الباقي لأنه مشكوك بالشك البدوي وهو مجرى للأصول.

ومما ذكرناه يتضح أن القبيح هو فقط الإذن بالمخالفة القطعية أو الإحتمالية للتكليف المنجز، أي أن القبيح عقلا بالدقة هو الإذن بالمخالفة من حيث أنها إذن بالمعصية القطعية أو الإحتمالية، ولا يكون الإذن إذنا بالمعصية إلا بعد تنجز التكليف، وأما الإذن بالمخالفة الذي يكون في فرض عدم تنجز التكليف فليس بقبيح كما لو شك بدويا بخمرية إناء وأذن الشارع بشربه ثم بان أنه خمر.

ولهذا قلنا بجواز جريان أصالة الطهارة في الطرف الثاني بعد سبق جريانها في الطرف الأول مع أن في ذلك الجريان يتحقق الإذن الشرعي بالمخالفة القطعية للتكليف.

الأمر الثاني: لا فرق في ما ذكرناه من تنجيز العلم الإجمالي المتعلق بالتدرجيين بين كون الطرفين التدرجيين فعليين أو مشروطين، أما إذا كانا فعليين فواضح.

وأما إذا كان أحدهما مشروطا فإنك ستعرف في التنبيه الآتي بعد قليل أن مناط تنجيز العلم الإجمالي هو إدراك العقل توجه تكليف جديد إليه على كل حال، ومن ثم ينقدح أن العبرة الوحيدة في منجزية العلم الإجمالي فيما إذا كان أحدهما أو كلاهما مشروطا بما يستوجب التدرج هو تحقق توجه التكليف الفعلي بالحفاظ على مصلحة المشروط من قبيل المقدمات المفوتة.

فظهر أن مرجعية تحرير البحث ليست هنا بل في باب شرط الواجب والوجوب فإذا قلنا بتوجه تكليف عقلي قبل تحقق شرط الواجب أو الوجوب تحقق مناط التنجيز، وإن قلنا بعدم تحقق التكليف العقلي فيهما أو في أحدهما لم يتحقق مناط التنجيز فيما لم يتحقق فيه التكليف العقلي.

التنبيه الثاني: في تعارض الأصول في أطراف العلم الإجمالي:

١ - كل مورد يكون فيه طرفا العلم الإجمالي مجرى لأصل واحد تساقطا عند الجميع سواء قلنا بالإقتضاء أو العلية لما عرفت أن أدلة الأصول شاملة للطرفين بنسق واحد فلا يمكن جريانه فيهما معا لأنه يؤدي إلى المخالفة القطعية، ولا يمكن جريانه في أحدهما دون الآخر لأنه ترجيح بلا مرجح.

فإذا سقط الأصل فإما أن يختص أحد الطرفين باصل طولبي ثان (هو الأصل الذي يتوقف جريانه على عدم جريان الأصل السابق كالأصل الحكمي نسبة إلى الأصل الموضوعي) أو يشتركا معا فيه:

فإذا اشتركا معا بالأصل الطولي وقع فيه ما وقع بالأصل الأول فلا يجري الأصل في كلا الطرفين مثاله ما لو علم بنجاسة أحد المائين في الإناءين فيتعارض في أصالة الطهارة، كما يتعارض في الأصل الطولي وهو أصالة الحل.

وإذا اختص أحدهما بالأصل الطولي كما لو علم بنجاسة إما الماء أو الثوب فأصالة الطهارة في الماء والثوب تسقط، ويؤول الأمر إلى الأصل الطولي وهو أصالة الحل وهو لا يجري إلا في شرب الماء لوضوح أنه لا يجري في أكل الثوب.

فهل يجري هذا الأصل الطولي أم لا.

فأما بناء على العلية فلا مجال لجريان هذا الأصل إذ يكون العلم الإجمالي هو العلة المانعة من جريان الأصول.

وأما بناء على الإقتضاء فقبل بالجريان لأنه أصل بلا معارضة، وقيل بعدم الجريان لأن المعارضة لا تميز بين الأصل الأولي والطولي فالأصل الأولي في ذلك الطرف يعارض الأصلين الأولي والطولي في هذا الطرف.

والصواب جريان الأصل الطولي وعدم صحة تصور هذه المعارضة، لأن لا معارضة بين أدلة الأصول، بل المعارضة إنما نشأت من عموم الأصل وعدم إمكان جريانه في الطرفين معا أو في أحدهما، وهذا المناط تحقق في الأصل الأولي، ولم يتحقق في الأصل الطولي فاللازم جريانه.

٢ - كل مورد يكون كل طرف من طرفي العلم مجرى لأصل غير الأصل الجاري في الطرف الآخر كما لو علمنا إما بنجاسة الماء أو غصبية الثوب، فالأصل الجاري في الماء هو الطهارة وفي الثوب هو الحل فالظاهر هنا تعارض الأصول وتساقطها مطلقا لأن دليل الأصل الأول سيعارض دليل الأصل الثاني فيتساقط الدليلان في المقام.

ولا فرق في المقام بين أن يكون أحد الطرفين مجرى لأصل طولِي أو لا، غاية الفرق أنه في ظرف عدم وجود الأصل الطولي في كلا الطرفين تكون المعارضة بين دليلين فقط.

وفي ظرف وجود الأصل الطولي في كلا الطرفين تكون المعارضة بين أربعة أدلة أي دليلين من كل جهة.

وفي ظرف وجود الأصل الطولي في أحد الطرفين دون الآخر يكون دليل أصل واحد في الطرف الأول يعارض دليلي أصليين في الطرف الثاني.

وأما تخيل أن دليل الأصل لا يعارض إلا دليل الأصل الأول فهو خيال فاسد لا أساس له إلا الوهم فإن كل دليل يعارض كل ما يدل على خلاف مؤداه.

تنبيه: قيل أن تعارض الأصليين في الطرفين يتوقف على وجود أثر عملي في كل واحد من الطرفين، إذ لو كان أحد الطرفين بدون ثمرة عملية لا يجري الأصل فيه لأن جريان الأصول متوقف على وجود أثر عملي لجريانها فلا تجر حيث لا ثمرة عملية فيبقى الطرف الثاني محلا لجريان الأصول بلا معارض.

أقول: هذا الشرط وإن كان صحيحا بالجملة إلا أنه لا حاجة له لأنني لم أجد موردا يكون جريان الأصول في بعض الأطراف بلا ثمرة عملية إلا إذا كان خارجا عن محل الإبتلاء ونحو ذلك، وسيأتي أن هذا شرط مستقل، وقد ذكر السيد الخوئي مثلا لكون جريان الأصل في أحد طرفي العلم الإجمالي ليس بذي ثمرة: وهو ما لو علم المكلف بنجاسة أحد ثوبين، وعلم بكون أحدهما المعين مغصوبا، فزعم أن أصالة الطهارة في المغصوب غير جارية إذ لا ثمرة عملية له فلا مانع من جريان أصالة الطهارة في غير المغصوب.

أقول: الثوب المغصوب خارج عن محل الإبتلاء من حيث الإستعمال إلا أنه محل الإبتلاء من جهة تنجس ملاقيه، ومن ثم فالأمر يدور بين نجاسة المغصوب فينجس ملاقيه، وبين نجاسة الآخر فينجس ملاقيه فأصالة الطهارة في الطرفين لها أثر عملي وهو طهارة ملاقيه، ومن ثم كان الأصلان في الطرفين متعارضين.

نعم مع فرض الغض عن الملاقاة كان المغصوب خارجا عن محل الإبتلاء فيسقط تنجيز العلم الإجمالي بهذا السبب لا بسبب عدم جريان الأصل في المغصوب.

التنبه الثالث: في بيان مناط تنجيز العلم الإجمالي.

قد عرفت أن العلم الإجمالي يحكم العقل بنحو الإقتضاء أو العلية بتنجيز التكليف في طرفيه أو أطرافه، وهذا بنفسه يتضمن الإشارة إلى مناط تنجيز العلم الإجمالي وهو حكم العقل بلزوم طاعة التكليف المعلوم توجهه إلى المكلف العالم بتوجه التكليف إليه بالعلم الإجمالي.

وبعبارة أخرى أن العلم الإجمالي لا يكون منجزا إلا إذا أنتج علما يقينيا بتوجه التكليف، فإن المكلف إذا علم بذلك حكم العقل بلزوم طاعة هذا التكليف بنحو الموافقة القطعية أو حرمة المخالفة القطعية.

ومن هنا نستنتج بوضوح أن العلم الإجمالي لا يكون منجزا إلا إذا فرضنا أن المكلف يعلم بتوجه تكليف إليه في كل واحد من أطراف العلم الإجمالي على فرض كونه هو المعلوم بالإجمال.

فمثلا لو علم المكلف إجمالا بنجاسة أحد الإناءين فهو يعلم أنه لو كان هذا الإناء هو النجس لتوجه إليه تكليف بلزوم اجتنابه، ولو كان النجس هو الإناء الثاني لعلم أيضا بتوجه تكليف إليه بلزوم اجتنابه، وبذلك يتحقق مناط تنجيز العلم الإجمالي إذ يكون المكلف مستيقنا بتوجه تكليف إليه على كل حال فيحكم العقل بلزوم الطاعة.

وأما لو فرضنا عدم تحقق هذا المناط وعدم علم المكلف بتوجيه تكليف إليه على كل حال كما لو افترضنا أن تحقق المعلوم بالإجمال في أحد أطرافه لا يستوجب توجه تكليف إلى المكلف كما لو علم إجمالاً بوقوع قطرة من البول في أحد إناءيت أحدهما فيه الماء القليل وثنائهما فيه الكر، فإن هذا العلم الإجمالي لا يكون منجزاً لأن المكلف لا يعلم على كل حال بتوجه تكليف إليه ضرورة أنه على فرض وقوع القطرة في أناء الكر لا يتوجه إليه أي تكليف.

ومن هذا القبيل ما لو علم إجمالاً بوقوع قطرة من البول في أحد إناءين أحدهما إناء ماء وثنائهما إناء بول، فهذا العلم الإجمالي أيضاً لا يكون منجزاً لأن القطرة من البول على فرض وقوعها في الكر لا تحدث تكليفاً جديداً، فالمكلف هنا لا يستيقن بتوجه تكليف إليه على كل حال.

فالحاصل أنه لا يكفي في تنجيز العلم الإجمالي مجرد العلم بوجود الواجب أو الحرام دون أن ينتج من ذلك إدراك عقل المكلف بتوجه تكليف إليه لأن المناط في التنجيز هو حكم العقل بلزوم الطاعة، وهذا الحكم العقلي هو معلول أو نتيجة الثاني لا الأول وحده، أي أن العلم وحده بوجود الواجب أو الحرام لا ينتج حكم العقل بوجوب الطاعة، بل إدراك عقل المكلف بأنه توجه إليه تكليف هو الذي أنتج حكم عقله بلزوم الطاعة، وهذا الحكم العقلي هو الذي أنتج بدوره تنجز أطراف العلم الإجمالي.

وهذا المناط باب واسع وإذا أردت تحريره تماماً نقول: أن العلم الإجمالي تارة يتعلق بحكم وجوبي وأخرى يتعلق بحكم تحريمي، فهنا مقامان:

المقام الأول: أن يكون الحكم المعلوم بالإجمال وجوبياً.

المقام الثاني: أن يكون الحكم المعلوم بالإجمال تحريمياً.

أما المقام الأول: أي أن يكون المعلوم إجمالاً هو الوجوب كما لو علم بوجوب إكرام زيد، وتردد زيد بين طرفين أو أطراف، فهنا يمكن القول أن المكلف يعلم بتوجه تكليف إليه فإن الحكم الوجوبي لا يحتاج إدراك توجهه إلى المكلف إلى أكثر من معرفة وجوده، ولا يحتاج إلى وجود متعلقه في الخارج بل العكس صحيح لأن الحكم الوجوبي هو الذي وظيفته تحريك المكلف إلى إيجاد متعلقه المعدوم في الخارج، فالأمر الوجوبي هو الذي يبعث المكلف إلى إخراج متعلق الأمر من ظلمات العدم إلى الوجوب، ومن ثم فبمجرد أن يسمع المكلف أمر المولى بإيجاد شيء يرى توجه التكليف إليه وأن عليه الإنبعاث نحو المتعلق ولا فرق في ذلك بين كون المتعلق خارجاً عن محل الإبتلاء أم لا، فلو قال المولى طهر المصحف وجب تطهير المصحف سواء كان المصحف الذي يملكه بنفسه أم المصحف الذي يملكه الملك.

نعم الموارد التي يمكن فيه سقوط التكليف، هو مردان:

١ - مورد العجز وشبهه عن كافة الأطراف كما لو أمر بكسر صنم معين وهو إما عند هذا الملك الجبار أو عند ذاك الملك الجبار، فهذا التكليف ساقط كلياً سواء في مرتبة الموافقة القطعية ومرتبة المخالفة القطعية تماماً كما هو الحال في مورد العجز عن متعلق الواجب المعلوم بالعلم التفصيلي.

٢ - مورد العجز وشبهه عن بعض أطراف المعلوم بالإجمالي كما لو أمر بكسر صنم معين وهو إما هذا الصنم المقدر عليه أو ذاك الصنم الموجود عند الملك، فهنا لا ريب بسقوط وجوب الموافقة القطعية للعجز عنها، وأما في حرمة المخالفة القطعية فالظاهر هو عدم السقوط إذ لا موجب لتنزل العقل عنها مع إمكانها.

المقام الثاني: أن يكون الحكم المعلوم بالإجمال تحريمياً.

وفي هذا المقام لا بد من إحراز توجه التكليف إلى المكلف لأن التحريم هو الدفع عن العمل المعين، وهذا المعنى لا يراه العقل متوجها إليه إلا إذا كان في صدد ارتكاب العمل، بمعنى أن يكون لولا النهي لأمكن أن يصدر العمل، وفي غير ذلك لا يرى العقل توجه التكليف إليه، وهذا باب واسع لأنه ينتج عدم تنجيز العلم الإجمالي في مواضع عديدة منها:

١ - ما تقدم من أن يكون المعلوم إجمالا في أحد الطرفين أو كلاهما لا يحدث تكليفا أصلا لأنه لا يتاثر بالمعلوم إجمالا كما في مثال وقوع النجاسة في الماء القليل أو في الكر.

٢ - ما تقدم من أن يكون المعلوم إجمالا في أحد الطرفين أو كلاهما لا يحدث تكليفا جديدا بل هو تأكيد لحكم موجود كما لو كان محكوما بنفس الحكم قبل المعلوم إجمالا فلا يتاثر الطرف بالمعلوم إجمالا كما في مثال وقوع قطرة البول إما في إناء الماء أو في إناء البول.

ومثله ما لو علم إجمالا بأن الإمام أمره بصلاة لا يعلم هل هي صلاة الغفيلة أم صلاة المغرب، فهذا العلم الإجمالي لا يحدث تكليفا جديدا يقينيا على كل حال لأن صلاة المغرب واجبة قبل المعلوم الإجمالي فلو كان الأمر الإمامي متوجها إلى صلاة المغرب لم يحدث تكليفا جديدا.

ولا فرق في هذا القسم بين أن يكون عدم حدوث تكليف جديد بسبب كون الحكم القديم مسببا عن ذات الطرف كما في المثال المتقدم أو بسبب عارض كما لو علم بأن الإمام عليه السلام قد حرم عليه الزواج إما بهذه المرأة الخلية أو بتلك المرأة المتزوجة فإن هذا العلم الإجمالي لا يوجب العلم بتوجه تكليف جديد لأن المرأة المتزوجة يحرم الزواج بها بسبب عارض عليها وهو زواجها إذ لو كانت خلية كالأخرى لكان علم بتوجه تكليف جديد بحرمة الزواج بها.

تنبيه: لو علم إجمالاً بأن هذه المرأة الخلية أو تلك المتزوجة أحدهما أخته فهذا العلم الإجمالي منجز لأن المعلوم بالإجمال وهو (الأختية) يستوجب تكليفاً جديداً على كل حال أي حتى لو فرضنا أن الأخت هي المتزوجة، وهذا التكليف الجديد هو مضافاً إلى الرحمة الحرة الأبدية فهذا التحريم لم يكن للمتزوجة فإنها إنما يحرم الزواج بها طالما هي متزوجة.

٣ - ما لو كان أحد الأطراف أو كلها خارجاً عن محل الإبتلاء كما لو علم بنجاسة أحد الإناءين إما هذا الإناء أو الإناء الذي تلف البارحة، فهذا العلم الإجمالي لا يستوجب علم المكلف بتوجه تكليف إليه أصلاً لوضوح أنه لا تكليف على فرض كون المتنجس واقعاً هو الإناء الذي تلف البارحة ضرورة أن العقل والنقل لا يوجهان إلى المكلف حكماً بلزوم اجتناب الإناء التالف كما.

ولا فرق فيما ذكرناه بين كون الطرف خارجاً عن محل الإبتلاء كلياً كما في المثال المتقدم وبين كونه خارجاً عن الإبتلاء عرفاً كما لو علم بغصبية ثوبه أو ثوب الغير، وكما لو علم بوقوع النجاسة في إناء الماء أو على الأرض خارجه، فإن خارج الإناء غير مبتلى به عرفاً، وكما لو علم بنجاسة أحد الإناءين إما هذا الإناء وإما إناء الملك الذي لا يحلم باستعماله، وكما لو علم بنجاسة هذا الإناء أو إناء الجيران أو الإناء الموجود في الهند.

وتوضيح كفاية ذلك في مقدمتين:

المقدمة الأولى: ما عرفت أن مناط التنجيز هو إدراك عقل المكلف بتوجه تكليف إليه وليس مجرد وجود الحكم الشرعي.

المقدمة الثانية: أن عقل المكلف لا يرى توجه التكليف الشخصي إليه إلا حال ابتلائه به فعقل الفقير المسكين العاجز وإن كان يعرف أنه يحرم

نكاح امرأة الملك إلا أنه لا يوجه إلى نفسه هذا النهي إذ يرى هذا النهي وأمثاله لغو.

فينتج أن عند عدم الإبتلاء لا يتحقق مناط التنجيز الذي هو إدراك العقل بتوجه تكليف إليه.

ومما ذكرناه سقط الخلاف القديم الذي أثاروه حول أن غرض الشارع هل هو تحقق المتعلق مطلقا أم هو تحققه إستنادا إلى الشارع، فعلى الأول يلغو التكليف بما هو خارج الإبتلاء لأن غرضه متحقق بلا تكليف به، وعلى الثاني يحسن التكليف بما هو خارج عن الإبتلاء ليكون هذا التكليف مقدمة ليحقق غرض المولى وهو تحقيق المتعلق إستنادا إلى الشارع.

ووجه سقوط هذا النزاع هو ما عرفت أن مناط التنجيز ليس وجود تكليف شرعي حتى نهتم في إثبات وجوده أو عدمه، بل المناط هو إدراك العقل بتوجه التكليف إليه وهذا لا ربط له بوجود تكليف شرعي جزئي.

مع أن الإنصاف أنه لو توقف التنجيز على وجود التكليف الشرعي لوجب القول بعدمه مطلقا بغض النظر عن غرض الشارع لأنه لا معنى لوجود تكليف شرعي جزئي لأن الأحكام الشرعية هي كلها أحكام كلية.

٤ - ما لو كان المكلف مضطرا إلى ارتكاب أحد الأطراف أو كلها، كما لو علم بحرمة أو نجاسة أحد الإناءين وكان مضطرا إلى شرب أحدهما، فإن هذا العلم الإجمالي لا يستوجب علم المكلف بتوجه تكليف إليه أصلا لوضوح أنه لا تكليف على فرض كون المتنجس أو الحرام واقعا هو الإناء الذي كان مضطرا إلى شربه ضرورة أن هذا الإناء يجوز شربه بسبب الإضطرار.

٥ - ما لو كان المكلف عاجزا عن ارتكاب بعض الأطراف أو كلها،

كما لو علم بنجاسة أو حرمة هذا الثوب أو الثوب الآخر الضائع، أو الذي سرقه السارق، أو تلف، فإن هذا العلم الإجمالي لا يستوجب علم المكلف بتوجه تكليف إليه لوضوح أنه لا تكليف على فرض كون الثوب المتنجس أو الحرام واقعا هو الثوب الآخر التالف أو الضائع أو المسروق.

٦ - ما لو كانت الشبهة غير محصورة كما لو علم أن إحدى النساء في بغداد هي أخته، فإن هذا العلم الإجمالي غير منجز لأنه لا يستوجب علم المكلف بتوجه تكليف إليه أصلا لوضوح أن بعض أطراف الشبهة غير المحصورة خارج محل الإبتلاء فلا يتوجه تكليف إلى هذه الأطراف فلا تكليف على فرض كون الأخت هي إحدى النساء التي ليست محل الإبتلاء.

التنبه الرابع: إذا تم تنجز العلم الإجمالي بتحقق سائر شروط التنجز فهو، فإذا استمرت الشروط فلا إشكال في استمرار التنجز، وأما إذا سقط بعض الشروط بعد التنجز ففيه كلام، وتحريير المسألة أن نتكلم في مقامين:

المقام الأول: سقوط بعض الشروط قبل تنجز العلم الإجمالي كما لو تلف أحد الآيتين أو خرج عن محل الإبتلاء أو اضطر إليه قبل العلم بنجاسة أحدهما، ففي هذا المقام لا يتنجز العلم الإجمالي كما تقدم بيانه.

تنبيه: لا فرق في هذه المقام بين أن يكون سقوط بعض الشروط قبل التكليف الواقعي وقبل العلم الإجمالي، أو بعد التكليف وقبل العلم به، فمثال الأول أن يخرج أحد الآيتين عن محل الإبتلاء أو يضطر إلى شربه، ثم يتنجس أحدهما في الواقع، ثم يعلم بهذا الحدث أي بنجاسة أحدهما.

ومثال الثاني: أن يتنجس أحد الآيتين وهما محل الإبتلاء معا ثم يتنجس أحدهما واقعا، ثم يخرج أحد الآيتين عن محل الإبتلاء أو يضطر إلى شربه، ثم يعلم بهذا الحدث أي بنجاسة أحدهما.

ففي الحالين لا تنجز، وذلك لوضوح عدم تحقق سبب التنجز ألا

وهو العلم بتوجه تكليف إلى المكلف، فإن المكلف في الحالين إنما علم بالعلم الإجمالي بعد زوال شرط التنجز.

المقام الثاني: سقوط بعض الشروط بعد تنجز العلم الإجمالي، كما لو تحقق العلم الإجمالي ثم خرج بعض أطرافه عن محل الإبتلاء بعد أن كان محلاً للإبتلاء، أو تلف بعد أن كان سليماً، أو اضطر إليه بعد أن لم يكن كذلك، ومثاله ما لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين فتنجز العلم الإجمالي بلزوم اجتنابهما، ثم بعد ذلك تلف أحد الإناءين أو أخذه الملك، فهنا أقوال:

القول الأول: وهو قول الشيخ الأعظم وهو قول المشهور وهو أن فقد الشروط بعد التنجز لا أثر له بل يبقى التنجز، فهذه الشروط هي شروط حدوث التنجز لا شروط بقاءه.

القول الثاني: أن فقد الشروط بعد التنجز كفقدها قبل التنجز توجب انعدام التنجز، فهذه الشروط هي شروط حدوث وبقاء التنجز.

القول الثالث: التفريق بين خروج بعض الأطراف عن محل الإبتلاء فزوال التنجز، وبين الإضطرار إلى بعض الأطراف فبقاؤه، وهذا التفريق يظهر من تقريرات السيد الخوئي مع بعض التردد حيث قال: وإنما الكلام فيما إذا علم بطرواح هذه الأمور بعد تحقق العلم الإجمالي، فهل يوجب ذلك سقوطه عن التأثير في تنجز التكليف ليجري الأصل النافي في بعض الأطراف أم لا؟ وبعبارة أخرى إذا كان العلم الإجمالي حين حدوثه مقارناً لأحد الأمور المتقدمة، فلا يكون مؤثراً في التنجز من أول الأمر. وأما إذا فرض تأثيره في زمان، وحكم بتساقط الأصول في أطرافه، ثم طرأ شيء من هذه الأمور، فهل يوجب ذلك سقوطه عن التأثير بقاء أم لا؟ قولان: الأظهر هو السقوط^(١).

(١) مصباح الأصول ج ٢ ص ٣٦٣.

والصحيح قول المشهور ودليله واضح وهو أن الحكم الشرعي قد تنجز في عهدة المكلف وحكم العقل بطاعته أي بحرمة مخالفته القطعية ووجوب موافقته القطعية، وهذا الحكم العقلي بوجوب الطاعة لا يسقطه إلا الإمتثال لا مجرد خروج بعض أطراف العلم الإجمالي عن محل الإبتلاء.

وبعبارة أخرى أن الحكم الشرعي تنجز وجوب طاعته، ولا مجال للخروج عن هذا الحكم إلا بأحد أمرين:

الأول: سقوط تنجز الحكم.

الثاني: تحقق طاعته.

أما الأول: فلا نكاد نتعقله إذ الحكم الشرعي قد وصل إلى المكلف وتوجه إليه وهذا هو العلة التامة للتنجز فكيف نتعقل سقوط التنجز مع بقاء هذه العلة.

وبعبارة أخرى أن علة التنجز هو علم الملك بتوجه تكليف إليه في كل واحد من أطراف العلم الإجمالي على فرض كونه هو المعلوم بالإجمال، وهذه العلة ما زالت باقية ولم يزل بزوال أحد الإطراف إلا انتهاء التكليف في الطرف الزائل، وهذا لا يستوجب سقوط التنجز في الطرف الباقي.

وأما الثاني: فمن الواضح جدا أن العقل - وهو المرجع في مقام الطاعة - لا يرى أن خروج بعض أطراف العلم الإجمالي عن محل ابتلاء المكلف هو طاعة للتكليف المتنجز.

أما القول الثاني فقد استدل له بأن العلم الإجمالي لا يزيد عن التفصيلي في أن تأثيره متوقف على بقاءه فكما إذا انقلب العلم التفصيلي إلى شك بدوي يسقط تأثيره فكذلك العلم الإجمالي

قال السيد الخوئي كما في مصباح الأصول: الاظهر هو السقوط،

لان العلم الاجمالي لا يزيد على العلم التفصيلي ولا على سائر الحجج والامارات في تنجيز التكليف.

أقول: كلامه غريب جدا بل خارج عن محل البحث أصلا إذ لا شك أن العلم الإجمالي لا يزيد عن التفصيلي، كما لا شك أنه إذا تبدل العلم الإجمالي إلى شك بدوي سقط كما يسقط التفصيلي، لكن هذا خارج عن محل البحث إذ كلامنا ليس في مورد انحلال العلم الإجمالي بل في مورد بقاء العلم الإجمالي مع زوال شرط تنجزه كخروج بعض أطراف العلم الإجمالي عن محل الإبتلاء، ولا يخفى أن خروج بعض الأطراف عن محل الإبتلاء لا يستوجب انحلال العلم الإجمالي، ففي مثال تلف أحد الإناءين ما زال المكلف عالما إجمالا بنجاسة أحد الإناءين الباقي أو التالف.

ومما ذكرناه يظهر فساد القول الثالث بل هو أقبح الأقوال فإن المناط واحد تماما، ولهذا فلا يبعد الجزم بفساد نسبة القول بالتفريق إلى هذا العلم التحريري ولا سيما أنه صرح بعدم التفريق في بعض عبائره حيث أنه بعد أن جزم ببقاء التنجز عند تحقق الإضطرار بعد التنجز، قال: وظهر مما ذكرناه في حكم الاضطرار الى المعين من الاطراف باقسامه الثلاثة حكم غير الاضطرار مما يرتفع معه الحكم، كفقدان بعض الاطراف أو خروجه عن محل الابتلاء أو الاكراه الى البعض المعين من الاطراف ونحوها، فانه يجري فيها جميع ما ذكرناه في الاضطرار من الاقسام والاحكام، فلا حاجة الى الاعادة^(١).

تنبيه: لا فرق فيما ذكرناه بين كون الإضطرار إلى أحد طرفي العلم الإجمالي بين أن يكون المضطر إليه هو أحدهما المعين أو أحدهما لا بعينه إذ قد عرفت في بحث مناظ تنجيز العلم الإجمالي أن المناط الكامل في

(١) مصباح الأصول ج ٢ ص ٣٨٨.

التنجز هو علم المكلف بتوجه التكليف إليه ومن الواضح أنه مع الإضطرار إلى أحدهما مطلقا سواء كان معينا أو غير معين لا يمكن العلم بتوجه التكليف إلى المكلف على كل حال.

ومع ذلك فقد فرق الشيخ الأنصاري بينهما فبعد أن ذهب إلى عدم التنجيز في صورة تقدم الإضطرار إلى المعين على العلم الإجمالي، ذهب إلى التنجيز في كل صور الإضطرار إلى غير المعين ومنها صورة تقدم الإضطرار على العلم الإجمالي.

وأيده السيد الخوئي بدعوى أن الإضطرار لم يتعلق بالحرام، حيث قال كما في تقريراته: فما هو مضطر إليه ليس بحرام، وما هو حرام ليس بمضطر إليه، فلا وجه لرفع اليد عن حرمة الحرام المعلوم بالاجمال، لأجل الإضطرار إلى الجامع، كما لو اضطر إلى شرب أحد الماءين مع العلم التفصيلي بنجاسة أحدهما المعين.

أقول: العجب من هذا الإستدلال فإنه خارج عن الصحن لأنك عرفت غير مرة أن مناط التنجيز هو العلم بتوجه التكليف على كل حال وهذا العلم مفقود هنا جزما.

هذا مع أن قوله أن المضطر إليه ليس بحرام ليس بصحيح ويتضح ذلك في مقدمات واضحة:

الأولى: أن من البديهي أن المكلف لم يضطر إلى الجامع بما هو مفهوم في الذهن بل بما هو مفهوم له مصداق.

الثانية: ومن الواضح أيضا أن المفروض أن مفهوم أحدهما يحتمل الإنطباق على طرفين أو أطراف أحدها حرام.

الثالثة: من الواضح أن المفروض أن الحرام في الخارج مجهول بعينه غير محدد.

إذا تأملت هذه المقدمات الواضحة ينقدح أن المكلف اضطر إلى ما يمكن أن يكون هو الحرام، فهو لم يعلم أنه اضطر إلى الحرام، كما لم يعلم أنه اضطر إلى المباح، بل هو مضطر إلى محتمل الحرام، وهذا الإضطرار يؤدي بالضرورة إلى عدم العلم بتوجه التكليف لأن العلم بالتكليف نقيض احتمال سقوط حرمة الحرام.

ومن أعجب العجب تشبيهه العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي فإن من يعلم النجس بعينه يعلم أنه غير مضطر إلى الحرام بل يعلم أنه مضطر إلى مفهوم يمكن تطبيقه على الحلال، فكيف يكون هذا الإضطرار شبيه بذلك الإضطرار إلى ما يجوز تطبيقه على الحرام.

التنبيه الخامس: في العلم الإجمالي إذا كانت أطرافه غير محصورة وهو المعروف بـ (الشبهة غير المحصورة)، وتحرير الكلام في نقاط:

النقطة الأولى: أن الشبهة غير المحصورة معروفة بالإجمال وهي الشبهة التي تكثرت أطرافها بحيث تخرج بسبب الكثرة عن العد والحصص إلا أنهم مع ذلك اختلفوا في بيان المناط الدقيق الذي يكون الشبهة غير المحصورة ويكون هو المايز الحقيقي بين المحصورة وغير المحصورة، وقد اختلفوا على أقوال:

١ - أنه الصدق العرفي فكلما صدق أنها غير محصورة فهي غير محصورة.

٢ - أنه (عسر عد الأطراف).

٣ - أنه (صيرورة احتمال التكليف في كل واحد من الأطراف موهوما).

٤ - أنه (العسر عن الموافقة القطعية)

وقد كثر الكلام في تصحيح هذه الأقوال ومناقشتها، والإنصاف أنه

لا حاجة إلى كل ذلك لأن الأساس في تمييز الشبهة المحصورة عن غير المحصورة هو سقوط التنجز بسبب الكثرة، وحينئذ وجب البحث عن سبب سقوط التنجز، وهذا السبب يكون هو الملاك المميز.

النقطة الثانية: أن الشبهة غير المحصورة تارة تتعلق بالحرام وأخرى تتعلق بالواجب:

١ - فإذا تعلقت بالحرام كما إذا علم أن بعض ماشية العراق جلال محرم أكله، أو بعض الجبن فيه ميتة محرم أكله، فإنها تسقط عن المنجزية كلياً بمجرد خروج بعض أطرافها عن محل الإبتلاء أو العجز عنه، فقد عرفت أن خروج بعض أطراف الشبهة التحريمية يستوجب سقوط منجزيته حتى لو كانت الشبهة محصورة فضلاً عن غيرها.

ومن قبيل الشبهة المحصورة كون الكثرة بحيث تؤدي إلى العجز عن ارتكاب بعض الأطراف فإن هذا العجز يؤدي إلى إسقاط تنجز العلم الإجمالي لأنه مع العجز عن بعض الأطراف لا يتحقق علم المكلف بتوجه تكليف إليه لوضوح أن الطرف غير المقدور عليه لا تكليف فيه.

ومن قبيل الشبهة المحصورة كون الكثرة تؤدي إلى العسر والخرج في اجتناب الأطراف كما لو علم أن إحدى النساء الخليات في هذه القرية الصغيرة هي أخته فإن هذا الخرج يؤدي إلى إسقاط تنجز العلم الإجمالي لأنه مع الخرج لا يتحقق علم المكلف بتوجه تكليف إليه لوضوح أنه لا تكليف عليه مع الخرج.

نعم في تسمية هذه الشبهة بالشبهة غير المحصورة كلام يرجع إلى ضيق وسعة الإصطلاح العلمي والنقاش في الإصطلاح ليس بذى بال.

وأما لو فرضنا أن الشبهة غير المحصورة لم يخرج بعض أطرافها عن محل الإبتلاء ولا مضطراً إليه ولا خرج في اجتناب أطرافها ففي تحققها

بمجرد الكثرة الكاثرة كلام، وقد ذهب شيخنا الأعظم إلى ذلك مستندا إلى دليل مركب من مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن الكثرة الكاثرة في الأطراف المحتملة تؤدي إلى صيرورة احتمال التكليف في كل واحد من الأطراف موهوما.

المقدمة الثانية: أن صيرورة احتمال التكليف موهوما هو بمنزلة عدم الإحتمال عند العقل.

فيتتج أن الكثرة الكاثرة تؤدي إلى سقوط الإحتمال.

ولا يخفى ضعف هذا الإستدلال ويرد عليه إيرادان:

الأول: بالنقض بما لو علمنا نجاسة حبة أرز في كيس من الأرز فإن الأطراف في هذه الشبهة كثيرة جدا مع أن أحدا لم يدع أنها سقوط التكليف فيها لتكون من قبيل الشبهة غير المحصورة.

الثاني: بالحل بأن موهومية التكليف لا تجعله ساقطا بنظر العقل كما هو واضح في الشبهة المحصورة مع افتراض أن بعض أطرافها موهوما جدا.

نعم يمكن دعوى الجزم أن الشارع لا يكلف باجتنب الكثير مما يوجب التلف والإسراف المنهي عنه شرعا فيكون العلم بمنزلة العدم كما في مثال حبة أرز في الكومة الكبيرة، وكما في إناء ماء من أصل ألف مما يعلم معه أن الشارع لا يعتني بمثل هذا العلم.

٢ - وأما إذا كانت الشبهة غير المحصورة متعلقة بالواجب كما لو علم بوجوب إكرام رجل اسمه زيد، وهو معلوم الوجود ضمن زيود بغداد أو العراق، فالكلام في هذه الشبهة غير المحصورة تارة من حيث وجوب الموافقة القطعية وأخرى من حيث وجوب الموافقة الإحتمالية وحرمة المخالفة القطعية.

أما الأول: فلا ريب في سقوط وجوب الموافقة القطعية ضرورة أن هذه الشبهة غير المحصورة تستوجب العجز عن بعض أطرافها ولا أقل من الحرج المسقط للتكليف فهي من قبيل ما ذكرناه في المورد الثاني في المقام الأول من أن العجز عن بعض أطراف المعلوم بالإجمالي يستوجب سقوط وجوب الموافقة القطعية للعجز عنها.

وأما لو فرضنا أن الشبهة لا عجز ولا عسر ولا حرج يمنع عن بعض أطرافها فلا دليل عقلي على سقوط الموافقة القطعية كما لو فرضنا أن زيدا مختلط بزيود بغداد والتكليف بإكرام زيد متوجه إلى ملك بغداد وهو قادر يسر بمعونة عساكره على إكرامهم جميعا.

أما الثاني: فقد عرفت في المورد الثاني في المقام الأول من أن العجز عن بعض أطراف المعلوم بالإجمالي لا يستوجب سقوط الموافقة الإحتمالية إذ يحكم العقل بلزوم المحافظة على الموافقة الإحتمالية إذ لا موجب لتنزل العقل عنها مع إمكانها.

فهل الشبهة غير المحصورة مثلها في أنها تستوجب حرمة المخالفة القطعية لتكون الشبهة غير المحصورة مندرجة تماما في العلم الإجمالي الذي عجز عن بعض أطرافه، لا يبعد دعوى الفرق وأن العقل هنا يتنزل حتى عن الموافقة الإحتمالية، والسرف في ذلك أن العقل لا يرى بسبب الكثرة أن ارتكاب بعض الأطراف هو طاعة احتمالية، ففي مثال زيود بغداد لا يرى أن إكرام زيد فيها هو طاعة ولو احتمالا للتكليف، والسرف في ذلك هو أن الكثرة أسقطت قيمة الإحتمال بنظر العقل وهذا هو الفرق بين الشبهة الوجودية المحصورة وغير المحصورة ففي المحصورة تبقى قيمة الإحتمال ملحوظة عند العقل فيحرص العقل على تحقق الطاعة الإحتمالية، وهذا بخلاف غير المحصورة فلسقوط الإحتمال لم يبق مجال عند العقل لتحقيق الطاعة الإحتمالية.

والحاصل أن العقل دائما يحكم بوجود الطاعة الإحتمالية إلا أن هذا الوجود مختص بموارد إمكانها المتحقق بموارد وجود احتمال الطاعة، فحيث لا احتمال لا يكون إمكانها قائما بنظر العقل فلا يحكم بوجودها لعدم إمكانها.

النقطة الثالثة: زعم بعض الأعظم من أن اللازم في الشبهة المحصورة حتى تكون في محل البحث أن لا يخرج بعضها عن محل الإبتلاء وإلا سقط تنجيزها من هذه الحيثية لا من حيثية الكثرة حيث قال في نهاية أفكاره: ظاهر العنوان في كلماتهم ممحض في مانعية كثرة الاطراف عن تأثير العلم وعدمه فلا بد حينئذ من فرض الكلام في مورد يكون خاليا عن جميع ما يوجب المنع عن تأثير العلم الاجمالي كالعسر والخرج وكالاضطرار إلى ارتكاب بعض الاطراف، أو خروجه عن مورد الابتلاء، بحيث لولا كثرة الاطراف لكان العلم الاجمالي منجزا بلا كلام، والا فمع طرو احد هذه الطوارى لا يفرق بين المحصور وغيره، لان في المحصور ايضا لا يجب الاحتياط فلا خصوصية حينئذ لغير المحصور كى يصح جعله عنوانا برأسه في قبال المحصور.

أقول: الإنصاف أن الشبهة المحصورة هي كل شبهة كثرت أطرافها وسقط تنجيزها سواء تحقق بعض الأسباب المتقدمة أم لا، ولا ينبغي تخصيصها بما ذكره قدس سره، ويدل عليه امور:

أولاً: لا تكاد تجد شبهة غير محصورة متعلقة بالحرام إلا وبعض أطرافها خارج عن محل الإبتلاء، فلو ألزمتنا في الشبهة المحصورة كون كل أطرافها محلاً للإبتلاء لوجب انقراض الشبهة غير المحصورة في التحريميات، وهذا خلاف الإصطلاح جزماً كما لا يخفى على كل من راجع إلى كلماتهم.

ثانياً: أن اكتشاف أن سقوط التنجيز بمجرد خروج بعض الأطراف عن محل الإبتلاء هو من بنات أفكار الشيخ الأعظم كما حكاه البعض، وهذا ما

يؤكد على عدم تفريق كل من سبق الشيخ بين ما يخرج بعض أطرافه عن محل الإبتلاء وغيره.

ثالثاً: قد عرفت أن الشبهة الوجودية التي لا عجز عن بعض أطرافها لا دليل على سقوط تنجزها.

النقطة الرابعة: قد عرفت أن العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة غير منجزه ومن ثم فلا حاجة إلى الاستدلال على سقوط الشبهة غير المحصورة لا بدليل العسر ولا برواية الجبن^(١) وإن كان كلا الدليلين صحيح بالجملة فإن العسر يسقط التكليف لرفعه، ولأن رواية الجبن موردها العلم الإجمالي وتعدد الأطراف بنحو غير محصورة فلا مجال للرد بعدم تعرض الرواية للعلم الإجمالي.

النقطة الخامسة: لا مجال لما تخيله البعض من العودة في معرفة وتمييز الشبهة غير المحصورة إلى العرف الذي هو المرجع في تحديد المفاهيم، فإن هذا الأمر إنما يجري فيما إذا كان بأيدينا دليل لفظي صدر على لسان الشارع الذي هو واحد من العرف، فنرجع حينئذ إلى العرف في تحديد معاني ألفاظه، وما نحن فيه ليس كذلك إذ الدليل على سقوط منجزية العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة هو إدراك العقل لذلك، وأما رواية الجبن فهي لم يرد فيها لفظ العلم الإجمالي وإنما وردت في واقعة واحدة فلو اكتفينا برواية الجبن لكانت في غاية الإجمال ولكان الإقتصار على أضيق دائرة من دوائر الشبهة غير المحصورة.

(١) رواية الجبن ما رواه البرقي عن محمد بن سنان، عن أبي الجارود، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن؟ وقلت له: أخبرني من رأى أنه جعل فيه الميتة فقال: أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم في جميع الارضين؟! إذا علمت أنه ميتة فلا تأكل، وإن لم تعلم فاشتر وبع وكل، والله إنى لا اعتراض السوق فأشترى بها اللحم والسمن والجبن، والله ما أظن كلهم يسمون هذه البربر وهذه السودان.

النقطة السادسة: مع العلم بأن الشبهة محصورة أو غير محصورة فهو
وأما مع الشك بمعنى أن يشك في تحقق السبب المانع من تحقق التنجيز،
كما لو شك بخروج بعض الأطراف عن محل الإبتلاء أو شك بالعجز والعسر
ونحوه مما تقدم.

قيل ببقاء التنجيز بوجود سببه وهو العلم، وقيل بانعدام التنجيز لأن
الشك بوجود المانع من التنجيز هو شك بوجود العلة التامة للتنجيز، مما
يؤدي إلى الشك بوجود التنجيز، والشك بالتنجيز مساوق للعلم بعدمه لأنه
لا يمنع من الرجوع إلى الأصول.

والصحيح هو التمييز بين العلم بالتحريم أو بالوجوب، ففي الأول
كان الصحيح هو القول الثاني فقد عرفت في التنبه الأول أن العلم بالحرام
إنما يستوجب التنجيز إذا استوجب العلم بتوجه التكليف إلى المكلف لا
مطلقاً، ومن ثم كان العلم وحده ليس علة تامة للتنجيز، بل العلم مع
الضميمة المتقدمة هو العلة، فمع الشك بالضميمة لا يعلم بعلة التنجز.

وفي الثاني أعني العلم بالوجوب فهو علم بالتكليف، وهو علة تامة،
ومرجع الشك هنا إلى الشك بتحقق العجز وفي مثله يحكم العقل بلزوم
الطاعة.

النقطة السابعة: في اشتباه الكثير بالكثير كاشتباه عشرة آنية نجسة في
مائة إناء، وحكمه كحكم الشبهة غير المحصورة من حيث سقوط التنجيز
بسبب خروج بعض أطرافها عن محل الإبتلاء أو العجز ونحوها مما تقدم
بيانه، وفي غير ذلك فإن مجرد الموهومية لا يستوجب سقوط التنجيز في
المقام لعدم تحقق الموهومية في المقام كما هو واضح.

التنبه السادس: أحكام ملاقي طرف العلم الإجمالي

قد عرفت أن مقتضى العلم الإجمالي المنجز هو حكم العقل بلزوم

اجتناب الطرفين، وهذا الحكم الواضح لا يستلزم تحقق الآثار الشرعية المترتبة على المعلوم الإجمالي عند تحقق اقتراف أحد أطراف أو كلا طرفي العلم الإجمالي، ومن هنا لا بد من البحث تحقق آثار المعلوم الإجمالي عند ملاقة الأطراف كلا أو بعضا.

ولا يخفى أن صور ملاقة أطراف العلم الإجمالي كثيرة جدا لأن المعلوم بالإجمال إما أن يكون معينا يدور بين الطرفين أو يكون محتملا لأمرين في كل طرف أمر، فالأول كما لو علم بنجاسة أحد الإناءين فإن المعلوم بالإجمال هو أمر واحد معين، والثاني كما لو علم بنجاسة هذا الإناء أو غصيبة ذاك الثوب.

وعلى الأول إما أن يكون المعلوم بالإجمال له أثر محدد، وإما أن يكون مختلف الأثر بمعنى أن يكون الأثر في أحد الطرفين غيره في الطرف الآخر.

وعلى الحالات كلها فالملاقي إما أن يلاقي أحد الطرفين أو يلاقي كلا الطرفين، وإما أن يكون الملاقي واحدا أو متعددا، وإذا كان الملاقي متعددا فإما أن تكون الملاقة بنحو يتحقق علم أو لا.

فهذه صور كثيرة وهناك صور أخرى لو أردنا أن نجعلها جميعا لكانت عظيمة العدد، ومما يهون الخطب أنه لا حاجة إلى التعرض لها كلها لأن أحكام العلم الإجمالي لها مناط محدد فمهما تعددت الصور سيكون حكمها تابعا لهذا المنط، ومن ثم سنكتفي ببيان بعض الصور ونبين حكمها بنحو يمكن فهم بقية الصور وأحكامها:

الصورة الأولى: أن يكون شيء واحد قد لاقى أحد طرفي العلم الإجمالي كما لو لاقى الثوب أحد الإناءين الذين نعلم بأن أحدهما نجس.

فلا ريب في هذه الصورة بعدم تحقق القطع بملاقة النجس ضرورة

أنه إنما لاقى أحد الطرفين وهو مشكوك النجاسة، فهنا إما أن يكون الأثر متوقفا على الواقع والعلم به كما في مثال الحد على شرب الخمر، وإما أن يكون الأثر مترتبا على الواقع بما هو هو.

فعلى الأول نعلم بعدم تحقق الأثر بلا حاجة إلى الرجوع إلى الأصول إذا كان الأثر متوقفا على العلم وهو مفقود قطعاً، كما لو شرب أحد الإناءين المعلوم خمريه أحدهما، فهنا نقطع بعدم وجوب الحد بمجرد الشك بلا حاجة إلى جريان الأصول.

وعلى الثاني نشك بتحقق الأثر شكاً بدوياً، ولا ريب أن المرجع هنا هو الأصول من الإستصحاب أو الأصول النافية، ففي المثال لا شك بجريان أصالة الطهارة أو استصحابها في الملاقي.

هذا وقد حاول البعض إثبات تحقق الأثر على الملاقي للمشكوك بأدلة ظاهرة الفساد، أهمها ديلان:

الدليل الأول: دعوى وجود ملازمة بين الحكم الشرعي الظاهري بلزوم اجتناب الطرفين مع الحكم الشرعي بلزوم اجتناب الملاقي لأحدهما.

ويرد عليها أنها دعوى بلا دليل، بل الدليل على عدمها فإن عموم الأصول النافية ينفي لزوم اجتناب كل مشكوك ومنها الملاقي لأحد طرفي العلم الإجمالي.

الدليل الثاني: دعوى أن الملاقي لأحد طرفي العلم الإجمالي يصبح طرفاً من أطراف علم إجمالي جديد لأن المكلف أصبح يعلم بنجاسة إما هذا الطرف أو ذاك الطرف مع ملاقيه، فهذا علم إجمالي جديد ثلاثي الأطراف يستوجب اجتناب أطرافه الثلاثة.

ويرد عليه ما سبق وبيناه مفصلاً في التنبيه الذي بينا فيه مناط تنجيز العلم الإجمالي، فقد بينا أن مناط تنجيز العلم الإجمالي في الشبهات

التحريمية هو العلم بتوجه تكليف إلى المكلف على كل حال، وهذا المناط مفقود في المقام لأن هذا العلم الإجمالي الجديد بين الأطراف الثلاثة قد نجز التكليف قبله في طرفين منه بالعلم الإجمالي السابق، فمثال هذا العلم الإجمالي الجديد مثال ما لو علم بوقوع قطرة من البول في إناءين أحدهما إناء من البول، أو مثال ما لو علم بوقوع قطرة من البول في ثلاثة آنية اثنان منهما كان يجب اجتنابهما لابتلائهما بعلم إجمالي بنجاسة أحدهما، فإن هذا العلم الإجمالي في كلا الموردین لا يتنجز بسبب أن بعض أطرافه قد تنجز التكليف فيه قبل العلم الإجمالي وبالتالي كان المكلف لا يعلم بتوجه تكليف جديد على كل حال، بل يحتمل عدم توجه تكليف جديد إذا كانت القطرة في الطرفين المتنجز بهما النجاسة، ويحتمل توجه التكليف الجديد إذا كانت القطرة البولية قد وقعت في الطرف الآخر، فإذا كان العلم الإجمالي الجديد الناشئ عن ملاقاته نجاسة معلومة لا يستوجب التنجيز فمن الأولى عدم تنجيز العلم الإجمالي الجديد الناشئ عن ملاقاته أحد طرفي العلم الإجمالي السابق.

وهنا تنبيهات:

التنبه الأول: أن هذا الجواب يتوقف على وجود علمين إجماليين:

- ١ - أحدهما تحقق أولا وتعلق بالطرفين أو الأطراف دون الملاقي (بالكسر) ويكون هذا العلم الإجمالي منجزا للطرفين.
- ٢ - ثانيهما تحقق ثانيا وهو متعلق بالطرفين أو الأطراف مضافا إلى الملاقي.

ومن ثم فيكون هذا الجواب مخصوصا بصورة تقدم العلم الإجمالي على الملاقاة، أو على العلم بها، فإن هذا الشرط هو ضروري لتكون العلمين الإجماليين المذكورين، ومن ثم فينتقض هذا الجواب لو افترضنا أن العلم بالملاقاة تحقق قبل العلم الإجمالي كما لو افترضنا أنه غسل هذا

الثوب بهذا الإناء ثم بعد ذلك علم إجمالاً بنجاسة هذا الإناء أو ذاك فهنا لا يوجد إلا علم إجمالي واحد طرفه الأول هذا الإناء والثوب الملاقيه، والطرف الثاني هو الإناء آخر، فالمكلف يعلم إجمالاً إما بنجاسة هذا الإناء وملاقيه وإما بنجاسة ذلك الإناء، وهذا العلم الإجمالي منجز فينجز كل أطرافه، من ثم فلا جرم كان هذا العلم الإجمالي منجزاً للملاقي (بالكسر).

ومن هنا انفتح باب لزوم التفريق بين تقدم العلم الإجمالي على الملاقاة فينتج عدم تنجز الملاقي (بالكسر)، وبين تقدم الملاقاة على العلم الإجمالي فينتج تنجز الملاقي.

التنبيه الثاني: لا فرق فيما ذكرنا بين القول بأن النجاسة تسري بعينها أو بحكمها من الملاقي (بالفتح) إلى الملاقي (بالكسر) فإن على الحالين لا مجال لتنجز العلم الإجمالي الجديد أما على القول بسراية الحكم فواضح، وأما على القول بسراية العين بنفسها فقد يتخيل أن المقام يكون من قبيل ما لو كان أحد الإناءين نجساً ثم قسمنا أحد الإناءين إلى قسمين لأن المفروض أن بعض النجاسة في الملاقي (بالفتح) انتقل بنفسه إلى الملاقي (بالكسر)، ومن ثم فإن العلم الإجمالي بين طرفين يتحول إلى علم إجمالي بين ثلاثة أطراف هي هذا الإناء والقسمين أي الإناء وملاقيه، فنحن نعلم إجمالاً بنجاسة إما هذا الإناء أو نجاسة ذاك القسمين، ومقامنا من هذا القبيل ولا سيما إذا قلنا أن الملاقي ينتقل إليه بعض أجزاء الملاقي.

فيرد عليه أولاً أنه لا دليل على سراية النجاسة بعينها.

وثانياً: أن سراية عين النجاسة إلى الملاقي إنما تدل على وجود جزء من الإناء في اللباس، فينتج وجوب اجتناب هذا الجزء، ولا ينتج وجوب اجتناب اللباس، نعم طالما أن الجزء في اللباس يجب اجتنابه لمكان الجزء طالما هو موجود إذا كانت الرطوبة باقية وإلا فمع عدمها تزول النجاسة السارية بالزوال التكويني ويبقى اللباس مجرد عن النجاسة السارية.

التنبيه الثالث: إذا كان شيء واحد لاقى أحد طرفي العلم الإجمالي فتجري أصالة الطهارة بلا مدافع كما عرفت، ويستمر ذلك إلى أن يلاقي شيء آخر الطرف الثاني وحينئذ يمكن فرض ذلك في حالين:

الحال الأولي: أن يكون الشيء الثاني قد لاقى الطرف الثاني في حال بقاء الملاقي للطرف الأول وبقاء الإبتلاء به، ففي هذه الحال تسقط أصالة الطهارة في الملاقي الأول ويجب اجتناب كلا الملاقيين إذ حينئذ يحدث علم إجمالي جديد بنجاسة أحد الملاقيين، فهذا العلم الإجمالي الجديد طرفاه الملاقي للأول والملاقي للطرف الثاني، وهذا العلم الإجمالي الجديد منجز لأنه يؤدي إلى العلم بتوجه تكليف جديد على كل حال، بل في الحقيقة ينقلب المقام ليكون من قبيل الصورة الثانية الآتية أي يكون الملاقي لطرفي العلم الإجمالي اثنان كل واحد منهما لاقى أحد الإناءين.

الحال الثانية: أن يكون الشيء الثاني قد لاقى الطرف الثاني في حال زوال الملاقي للطرف الأول أو زوال الإبتلاء به، ففي هذا الحال تجري أصالة الطهارة في هذا الشيء الثاني الملاقي للطرف الثاني كما كانت جارية في الملاقي للطرف الأول، والمناطق واحد وهو أنه شك بدوي مجرى للأصول.

فإن قلت: بجريان أصالة الطهارة في الملاقي للطرف الثاني بعد سبق جريانها في الملاقي للطرف الأول يتحقق الإذن الشرعي بالمخالفة القطعية للتكليف، وقد سبق بيان قبح ذلك واستحاله حتى لو كان تدريجياً.

قلت: إن القبيح هو الإذن بالمخالفة القطعية بل الإحتمالية للتكليف المنجز أي أن القبيح هو الإذن بالمخالفة من حيث أنها إذن بالمعصية القطعية أو الإحتمالية بسبب تنجز التكليف، وأما الإذن الذي لا يكون إذناً بالمعصية بسبب عدم تنجز التكليف فلم يثبت قبحه بل هو غير قبيح كما لو شك بدوياً بخمرية إناء وأذن الشارع بشربه ثم بان أنه خمر، وهكذا الحال هنا فإنه لما

أذن الشارع بالملاقي للطرف الأول كان إذن بمخالفة تكليف غير منجز، وهكذا لما جاء في الملاقي الثاني، فالإذن في الحالين هو إذن بمخالفة تكليف غير منجز ولا يمكن أن يكون إذنا بالمعصية فإنها لا تكون إلا بعد التنجز.

نعم يجب التنبه عند التطبيق على حالة زوال الإبتلاء بملاقي الطرف الأول لأن معنى زوال الإبتلاء به لا يتحقق بمجرد انعدامه بل لا بد من فرض سقوط أي تكليف مبتني على طهارته، فمثلا لو نذر أن يلبس ثوبا طاهرا، ثم لاقى ثوبه الأول الإناء الأول وأجرى أصالة الطهارة في الثوب ولبسه وأسقط نذره بذلك، ثم تلف الثوب الأول، ثم لاقى ثوبه الثاني الإناء الثاني فهنا لم يسقط الإبتلاء بالثوب الأول حتى مع انعدامه وذلك لأن جريان أصالة الطهارة فيه ما زالت مطلوبة بقاء إذ لو سقطت أصالة الطهارة يتبين عدم وفائه بالنذر، ففي هذه الحال يتعارض أصالة الطهارة في الملاقي الأول مع أصالة الطهارة في الملاقي الثاني.

الصورة الثانية: أن يكون الملاقي لطرفي العلم الإجمالي اثنان كل واحد منهما لاقى أحد طرفي العلم الإجمالي، كما لو لاقى هذا الثوب أحد الإناءين الذي هو أحد طرفي العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما، ولاقى ذلك الثوب الثاني الإناء الثاني من طرفي العلم الإجمالي.

ففي هذه الصورة لا ينتج علما تفصيليا في الملاقي بل ينتقل العلم الإجمالي من الملاقي (بالفتح) إلى الملاقي (بالكسر) فيكون هذان الثوبان طرفين لعلم إجمالي جديد بنجاسة أحدهما لأننا نعلم أن أحد الثوبين قطعاً قد لاقى الإناء النجس.

ومن ثم فتجري أحكام العلم الإجمالي على الملاقي كما كانت جارية على الملاقي، ومن الواضح أن أحكام العلم الإجمالي تختلف باختلاف المعلوم بالإجمال ولا حاجة إلى تحرير هذه الأحكام لأنها كثيرة لا تخفى

على المتأمل الخبير إلا أننا نذكر بعض الأمثلة لمزيد من التوضيح:

مثلا لو علم إجمالا بنجاسة الإناء الأول أو غصبية الإناء الثاني، فلو لمس الثاني وشرب الأول لا شيء عليه، للقطع بأنه شرب ما لا ضمان في شربه، ولمس ما هو طاهر.

وأما لو لمس الأول وشرب الثاني، فهنا يعلم إجمالا بتحقق أحد حكمين وضعيين إما نجاسة يده فيلزم تطهيرها وإما ضمان المشروب فيلزم التعويض، فهذا العلم الإجمالي هو من قبيل العلم الإجمالي بأحد التكليفين المتباينين، وحكمه الإحتياط كما هو واضح.

وأما لو علم بنجاسة أحدهما غير المعين، وغصبية أحدهما غير المعين فلا يتحقق علم إلا إذا لمسهما معا وشربهما معا، فحينئذ يعلم إجمالا أنه إما لمس النجس وإما شرب المغصوب.

وفي غير ذلك لا يتحقق أي علم إجمالي بل يبقى المكلف شاكا فلو لمس الأول أو الثاني فقط، وشرب الأول أو الثاني فقط، أو لمسهما وشرب أحدهما فقط، أو شربهما ولمس أحدهما، ففي هذه الصور الثلاثة لا يمكنه أن يعلم بشيء لأنه في الصور الثلاثة يحتمل أن يكون الواقع هو نجاسة ما لم يلمسه، أو غصبية ما لم يشربه.

الصورة الثالثة: أن يكون شيء واحد هو الملاقي لكلا طرفي العلم الإجمالي، كما لو لاقى الإناءين الذين أحدهما نجس ففي هذه الصورة يتحقق القطع بملاقاة النجس، وفي كل مصاديق هذه الصورة يتحقق القطع بملاقاة هذا الشيء الواحد للطرف المعلوم بالعلم الإجمالي، إلا أن أحكام هذا القطع بالملاقاة مختلفة باختلاف المعلوم بالعلم الإجمالي، وذلك أنه يترتب على هذا القطع الآثار المترتبة على ملاقاة المعلوم الواقعي وهذه الآثار متفاوتة، وبعبارة أخرى إن الآثار ثلاثة:

الأول: استحقاق العقاب على المخالفة، وهذا الأثر إنما يتحقق في

الملاقاة المحرمة تكليفا إذا لاقى الطرفين بعد تنجز العلم الإجمالي المتعلق بهما، ولا يتحقق فيما إذا كانت الملاقاة غير محكومة تكليفا بل محكومة وضعا فقط، ولا في الملاقاة المحرمة تكليفا إذا كانت قبل تنجز العلم الإجمالي.

فمثال الملاقاة التي يستحق العقاب عليها ما لو علم بخميرية أحد الإناءين فشربهما، فإنها ملاقاة محرمة بعد تنجز العلم الإجمالي، فهنا يستحق العقاب سواء شربهما تدريجا أم دفعة.

ومثال الملاقاة التي لا يستحق العقاب عليها ما لو شرب الإناءين ثم علم أن أحدهما خمرا.

وكما لو علم بخميرية الإناءين فمسهما، فإن هذه الملاقاة غير محرمة ولكن يترتب عليها حكم وضعي هو نجاسة الملاقي.

الأثر الثاني: الأثر الوضعي المترتب على ملاقاة الواقع بما هو هو سواء كان معلوما أم مجهولا، مثاله ما لو كان الإناءين نجسا فلاقهما فهنا نعلم بأن الملاقي لهما متنجس بالملاقاة سواء كانت الملاقاة قبل العلم الإجمالي أم بعده، وسواء كانت دفعة أم تدريجا.

تنبيه: الأثر الوضعي للمعلوم بالإجمال هنا مختلف لأنه إما أن يكون له أثر محدد، وإما أن يكون مختلف الأثر بمعنى أن يكون الأثر في أحد الطرفين غيره في الطرف الآخر.

فعلى الأول لا إشكال إذ الملاقي للطرفين يعلم بتحقق هذا الأثر الوضعي المحدد كما في المثال.

وعلى الثاني أي لو كان الأثر المتحقق في أحد الطرفين يختلف عن الأثر المتحقق في الآخر، فمع ملاقاة الطرفين يعلم إجمالا بتحقق أحد الأثرين مما يستوجب تطبيق أحكام العلم الإجمالي، وبعبارة أخرى يكون

الملاقي للطرفين معلوم الملاقة لأمر يترتب عليه أحد أمرين فيتحقق في الملاقي علم إجمالي بأحد الأمرين، ومن ثم يجب ملاحظة هذين الأمرين المحتملين لتطبيق أحكام الإجمالي المتعلق بهما وفيها صور متعددة لا تخفى على المتأمل ونذكر بعض الأمثلة للتوضيح:

فمثلا لو علم بغصبية أحد الثوبين القيميين أحدهما قيمته درهم والثاني قيمته عشرة دراهم، فلو أتلّف الثوبين يعلم باشتغال ذمته إما بالدرهم وإما بالعشرة، فهذا علم إجمالي من باب الأقل والأكثر الإستقلايين والحكم فيه كما سيأتي هو البراءة من الزائد.

وأما لو علم بغصبية أحد الثوبين المثليين، أو غصبية الثوب أو الإناء وأتلّفهما فيعلم باشتغال ذمته إما بالثوب أو الإناء فهذا علم إجمالي من باب المتباينين، والحكم فيه كما سيأتي هو الإشتغال.

إلا أن يقال أن في ضمان المثلي يجوز للضامن أن يتنزل من المثل إلى القيمة اختيارا حتى في حال وجود المثل فعليه لا يكون الأمر دائرا بين المتباينين، بل يكون دائرا بين المتباينين أو بين الأقل والأكثر الإستقلايين والحكم فيه هو البراءة بمعنى أنه يلزمه حينئذ إما التعويض بالقيمة ويجري قانون الأقل والأكثر الإستقلايين، وإما التعويض بالمثل ويجري قانون الأقل والأكثر الإرتباطيين.

الأثر الثالث: الأثر الوضعي المترتب على ملاقة الواقع بما هو معلوم، مثل استحقاق الحد على شرب الخمر، فإنه لا يستحقه إلا عند شرب الخمر عالما، ولا ريب أن هذا الأثر لا يتحقق إلا في ظرف خاص وهو أن يشرب الإناءين دفعة بعد تحقق العلم الإجمالي.

وأما لو شرب الإناءين قبل تحقق العلم الإجمالي فلا حد عليه قطعا للجهل.

وأما لو شربهما تدريجا فلا حد عليه قطعا لعدم تحقق شرط وجوب الحد وهو العلم التفصيلي حين شرب الماء لأنه عندما شرب الأول لم يعلم بأنه خمر، وكذا عندما شرب الثاني، فهو شارب للخمر دون العلم بأنه خمر فلا حد عليه.

ففي هاتين الصورتين نجزم بعدم الحد لعدم تحقق موضوعه بلا حاجة إلى التمسك بالأصول النافية فإن شرب الخمر المشكوك خمريته حتى لو كان منجز الحرمة التكليفية لا يستوجب الحد جزما إذ هو بمنزلة شرب الماء بالنسبة إلى الحد.

ولا يضر بذلك أنه بعد شربه للإناء الثاني يتحقق العلم التفصيلي بتحقق شرب الخمر، فإن تحقق العلم التفصيلي بشرب الخمر بعد الشرب لا يستوجب الحد، كما لو شرب الإناء المشكوك أو الذي يعتقد أنه ماء فبعد شربه علم أنه خمر، فإن هذا لا يستوجب الحد إجماعا، وهكذا في المقام فالذي يستوجب الحد هو فقط العلم التفصيلي حين شرب الخمر.

نعم لو شرب الإناءين دفعة واحدة فقد شرب الخمر عالما بأنه خمر، وهذا تمام الموضوع للحكم باستحقاق الحد فيجب.

تنبيه: لو كان الأثر الوضعي المترتب على ملاقاته المعلوم الإجمالي هو أثر واحد إلا أنه مخير بين بدلين أحدهما متوقف على العلم، والثاني غير متوقف على العلم، كقتل محترم الدم فإن له أثر هو أن ولي الدم له الخيار بين أن يقتل القاتل وبين أن يأخذ الدية، كما لو قتل القاتل رجلين أحدهما محترم الدم وثانيهما مهدور الدم، فبناء على أن قصاص القتل متوقف على العلم التفصيلي حين القتل يسقط خيار القتل لعدم تحقق موضوعه، فيتعين خيار الدية، وبالتالي ينقلب الحكم لولي الدم من التخيير إلى التعيين.

تنبيه: قد يقع في بعض الحالات ما هو خليط من الصور الثلاثة فتكون الحالة هي عبارة عن تلك الصور فينبغي على الناظر أن يفكك الحالة إلى

تلك الصور وينتج أحكامها فمثلا ما لو علم إجمالا بنجاسة أحد الإناءين، ثم وقعت قطرة من الإناء الأول على اللباس، ووقعت قطرتين من الإناء الثاني إحداهما وقعت على اللباس والثانية وقعت على إناء السمن، فنعلم تفصيلا بنجاسة اللباس ونشك بنجاسة السمن، لأن اللباس قد لاقى كلا الإناءين، وأما السمن فقد لاقى أحد الإناءين، فهذا المثال من قبيل ما تحقق فيه صورتين الصورة الأولى والثالثة، أما الصورة الأولى فتحققت في السمن فإنه قد لاقى أحد الطرفين دون الآخر، وأما الصورة الثالثة فتحققت في اللباس فإنه قد لاقى كلا الطرفين.

بيان مسألة: وهي المعروفة بمسألة التصرف في النماء المتصل أو المنفصل أو المنفعة لأحد الطرفين المعلوم غصبية أحدهما كما لو علم أن إحدى الشجرتين مغصوب وكان لأحد الشجرتين نماء كالثمر.

والكلام هنا تارة في الحكم التكليفي بحرمة التصرف، وأخرى في الحكم الوضعي بالضمان، وعلى الحالين إما أن نفرض وجود النماء في الشجرتين أو نفرض وجوده في إحداهما.

الفرع الأول: وجود النماء في شجرة واحدة.

ويختلف الكلام هنا باختلاف المبنيين في حقيقة ملكية النماء والمنفعة، وذلك أن في المسألة مبيان:

المبنى الأول: أن النماء والمنفعة ليس لها ملكية مستقلة بل هي مملوكة بعين ملكية العين بحيث تكون ملكية النماء من مراتب ملكية العين.

المبنى الثاني: أن النماء والمنفعة لها ملكية مستقلة عن ملكية العين فيوجد ملكيتان واحدة للعين وأخرى للنماء.

فعلى المبنى الثاني تجري البراءة من حرمة التصرف تكليفا بنماء الشجرة، لأن موضوع حرمة التصرف هي ملكية الغير وهي هنا مشكوكة

بالشك البدوي لأن هذا النماء ملكية جديدة لم ينجزه العلم الإجمالي.

وأما على المبنى الثاني فملكية النماء هي عين ملكية العين والمفروض تنجز العلم الإجمالي في العينين وامتناع جريان الأصلين فيهما، فعين ما تنجز به العين يتنجز به النماء لأن المفروض أن العين ونماءها ملكية واحدة فلا يجوز التصرف بالنماء.

نعم الضمان لا يثبت على كل حال لأن موضوع الضمان هو التصرف في مال الغير وهو مشكوك التحقق دائما، ومجرد تنجز حرمة التصرف لا يستوجب تحقق موضوع الضمان.

الفرع الثاني: وجود النماء في الشجرتين سواء كان دفعة أو تدريجا.

فهنا ينتقل العلم الإجمالي من الأصلين (الشجرتين) إلى الفرعين (النماء) على كلا المبنيين لأننا نعلم إجمالا بحرمة التصرف بأحد الثمرتين، وهذا العلم الإجمالي منجز فيحرم التصرف في كلا الثمرتين سواء كانت الثمرتان في الشجرتين في آن واحد أو كانا يتواجد بالتدرج في الزمان أما الأول فواضح، وأما الثاني فلما ذكرناه في التنبيه على التدريجيات.

وأما الضمان فلا يعلم بتحقق موضوعه إلا إذا تصرف في الثمرتين لأنه إذا تصرف في إحدهما كان عنوان التصرف في مال الغير مشكوكا، وأما إذا تصرف بهما معا جزم بتحقق هذا التصرف، وحينئذ يتحقق العلم الإجمالي بأن ذمته مشغولة بإحدى النماءين فإن كانا قيميين كانا من قبيل الأقل والأكثر الإستقلاليين، وإن كانا مثليين كانا من قبيل المتباينين إلا إن قلنا بجواز العدول إلى القيمة اختيارا فيلزمه حينئذ إما التعويض بالقيمة ويجري قانون الأقل والأكثر الإستقلاليين، وإما التعويض بالمثل ويجري قانون الأقل والأكثر الإرتباطيين.

التنبيه الأخير: في الدوران بين الأقل والأكثر

وتحرير الكلام أن أطراف العلم الإجمالي تحتل احتمالين:
 الأول: أن يكون العلاقة بينها علاقة التباين، بمعنى أن يكون أحد الطرفين مباين للطرف الآخر.

الثاني: أن يكون العلاقة بينها علاقة الأقل والأكثر بمعنى أن يكون أحد الطرفين بعض للطرف الآخر.

والأحكام السابقة كانت منصبة في ملاحظة القسم الأول أي منصبة على اعتبار أن أطراف العلم الإجمالي هي من قبيل المتباينين.
 وهذه الأحكام بعينها قد تشمل الأقل والأكثر وقد لا تشملهما، ومن هنا نحتاج إلى بيان أحكام هذا القسم وذلك في نقاط:

النقطة الأولى: أن الأقل والأكثر هو أن يكون كل أجزاء أحد الطرفين هي بعض أجزاء الطرف الآخر، فيكون الأول هو الأقل والثاني هو الأكثر، كما لو دار الأمر بين وجوب إكرام ثلاثة رجال وبين وجوب إكرام خمسة، وكما لو دار الأمر بين وجوب إكرام زيد وحده، وبين وجوب إكرامه مع ولده، وكما لو وجبت الصلاة التي دار أمرها بين أن تكون ركعتين فقط أو هي ثلاث ركعات.

وهنا لا بد من التنبيه على أن المراد بكون كل أجزاء الأقل ضمن الأكثر هو أن يكون الأقل غير مشروط بالهيئة الخاصة أي غير مشروط بشرط عدم الزيادة، فلو كان هذا الشرط موجودا في الأقل انقلبت النسبة من الأقل والأكثر إلى المتباينين.

فمثلا لو دار أمر الصلاة بين أن تكون قصرية أو تامة أي بين كونها ركعتين أو أربعة فهذا الدوران هو دوران بين المتباينين فإن الصلاة القصرية مباينة للصلاة التامة إذ يوجد فيها شرط لا يوجد في التامة وهو عدم الزيادة. والحاصل أن تمام الفرق بين الأقل والأكثر وبين المتباينين هو

أمران:

الأول: أن يكون الأقل غير مشروط بشرط عدم زيادة الأكثر، فالمشروط بهذا الشرط هو مباين للأكثر.

الثاني: أن يكون الأقل بحيث يمكن الإحتياط بإتيانه ضمن الأكثر، فمع عدم إمكان الإحتياط يكون الأقل هو مباين.

ففي مثال الدوران بين الصلاة بقنوت أو بدون قنوت يكون من الدوران بين الأقل والأكثر لأن الصلاة على فرض الأقل غير مشروطة بعدم القنوت.

النقطة الثانية: أن الأقل والأكثر على قسمين:

القسم الأول: الأقل والأكثر الإستقلالين، وهو أن يكون التكليف بالأكثر يقبل الإنحلال إلى عدة تكاليف مستقلة أحدها متعلق بالأقل، ومن ثم فيفترض في الإستقلالين صحة الإتيان بالأقل ويكون امثالاً لأمر مستقل حتى لو فرض وجوب الأكثر، كما في المثال الأول فإن إكرام ثلاثة رجال يكون صحيحاً وامثالاً لأمر مستقل حتى في فرض وجوب إكرام الخمسة، نعم لا يكون إكرام الثلاثة كافياً بمعنى أنه يوجد تكليف آخر متعلق بالباقي من الأكثر، فالأقل والأكثر الإستقلالين يتمتع بمواصفات:

الأول: يكون العمل بالإتيان بالأقل عملاً صحيحاً.

الثاني: يكون العمل بالإتيان بالأقل مسقطاً لنسبة من التكليف توازيه.

الثالث: بقاء التكليف بنسبة توازي الفارق بين الأقل والأكثر.

القسم الثاني: الأقل والأكثر الإرتباطيين، وهو أن يكون التكليف بالأكثر لا يقبل الإنحلال إلى عدة تكاليف أحدها يتعلق بالأقل، بل هو تكليف واحد إما أن يمثل وإما أن لا يمثل، فيكون الإتيان بالأقل باطل بمنزلة العدم على فرض وجوب الأكثر، كما في مثال الصلاة بشرط القنوت فعلى فرض وجوب القنوت يكون الصلاة الفاقدة للقنوت باطلة بمنزلة العدم.

النقطة الثالثة: في حكم الدوران بين الأقل والأكثر الإستقلاليين، ولا شك فيها في جريان البراءة من الأكثر وذلك لأن العلم الإجمالي في هذه المسألة ينحل إلى علم تفصيلي وشك بدوي لأن المكلف يكون عالما بوجوب الأقل على كل حال سواء كان الواجب هو الأقل أم الأكثر ويكون شاكا بوجوب الزائد عن الأقل.

وهذا أمر لا يكاد يقع فيه خلاف في كل مواطن الدوران بين الأقل والأكثر إلا في مسألة واحدة وهي مسألة السجل حيث يكون الواجب مسجلا يمكن معرفته بالرجوع إلى السجل، وهذه مسألة التزم فيها المحقق النائيني بعدم الرجوع إلى البراءة وعدم انحلال العلم الإجمالي بل أوجب فيها الرجوع إلى السجل فلو كان المدين يعلم أنه سجل رقم الدين في دفتره الموجود في جيبه ثم شك أنه خمسة أو عشرة دراهم لم يجز له الرجوع إلى البراءة من الأكثر بل وجب عليه الرجوع إلى الدفتر.

قال النائيني في فوائد أصوله: المعلوم بالاجمالي تارة: يكون مرسلا غير معلم بعلامة يشار إليه بتلك العلامة، واخرى: يكون معلما بعلامة يشار إليه بتلك العلامة، وانحلال العلم الاجمالي بالعثور على المقدار المتيقن انما يكون في القسم الاول. واما القسم الثاني فلا ينحل بذلك، بل حاله حال دوران الامر بين المتباينين.

أقول: حاصل هذه الفكرة تتضح في ثلاث مقدمات:

المقدمة الأولى: أن المعلوم بالعلم الإجمالي على قسمين:

القسم الأول: المعلوم بالعلم الإجمالي المميز والمعلم بعلامة، مثل ما لو علم إجمالا أنه مديون لزيد بمبلغ من المال مسجل بدفتره مردد بين الخمسة والعشرة.

القسم الثاني: المعلوم الإجمالي المرسل غير المميز كسائر الأمثلة للعلم الإجمالي.

المقدمة الثانية: أن انحلال العلم الإجمالي بالعثور على القدر المتيقن إنما يتحقق في القسم الثاني فقط وأما القسم الأول فلا ينحل فيه العلم الإجمالي حتى بعد العثور على القدر المتيقن، ففي المثال لا يجوز له الرجوع إلى البراءة بعد دفع الدراهم الخمسة لعدم انحلال العلم الإجمالي بالقدر المتيقن بل لا بد من الرجوع إلى الدفتر ومعرفة المبلغ المسجل فيه.

المقدمة الثالثة: أن العلم الإجمالي بالإحكام الشرعية هو من القسم الأول فإن الأحكام الإلزامية المعلومة موجودة في الدفتر وهو بأيدينا فلا مجال لأن ينحل العلم الإجمالي بالعثور على مجموعة من الأحكام تساوي القدر المتيقن بل لا بد من الرجوع إلى الدفتر ومعرفة كافة الأحكام المسجلة في الدفتر.

وهذه الفكرة التي ذكرها الشيخ النائيني رحمته الله فكرة عميقة لا يسعنا في هذا المختصر بيانها مفصلاً ولا الرد عليها إلا أننا نقول باختصار أنها فكرة قريبة من الإرتكاز إلا أنها منافية لقواعد العلم الإجمالي التي هي قواعد لا يحكم فيها إلا العقل النظري.

أما قرب هذه الفكرة من الإرتكاز فلأننا نشعر بقرارة أنفسنا أن في الرجوع إلى البراءة في المثال المذكور (مثال الدين المسجل بالدفتر) فيه ظلم للدائن حيث ما حصل الدائن إلا على القدر الأقل، وفقد بالتالي إمكانية كبيرة أن يكون حقه أكثر من ذلك، وهذه إمكانية حسمها وبتها في متناول اليد حيث يمكن المراجعة إلى الدفتر لمعرفة المقدار المسجل.

ومن هذا القبيل ما لو علم أن بعض زوجاته الأربعة أو كلهن هن محرم عليه، ويمكنه تمييز المحرم من غيرها بمجرد الرجوع إلى دفتر، فنحن نشعر بغضاضة كبيرة في دعوى انحلال العلم الإجمالي بعد العثور على إحداهن أنها محرم ثم الرجوع إلى حل النكاح في الزوجات الثلاث الباقية.

ومن هذا القبيل ما لو علم أن كل الغنم المختوم بالختم الفلاني أو

الملونة باللون الفلاني هو غنم محرم موطوء أو جلال أو مسروق، ولم يعلم مقدار هذا الغنم إلا أنه يعلم أن هذا الغنم هو ما بين خمسة كقدر متيقن وعشرين كقدر أعلى محتمل، ثم دخل إلى الحظيرة وعثر على خمس غنمات من المختومة أو الملونة، ثم رجع في الباقي إلى أصالة البراءة بدعوى العلم الإجمالي، ومن ثم صار يدخل إلى الحظيرة ليلا أو مغمض العينين كي لا يرى الختم أو اللون فيبيع أو يذبح ويأكل معتمدا على أصالة البراءة.

ومن هذا القبيل ما لو علم بعد موت ثلاثة أغنام أنه كان في غنمه ثلاثة أغنام محرمة بالوطء أو غيره من أسباب التحريم، وهذه الأغنام الثلاثة معروفة بعلامة ظاهرة ككونها بيضاء أو مختومة بختم، فنحن نشعر بغضاضة عظيمة في تجويز تمسك صاحب الحظيرة بأصالة البراءة بدعوى انحلال العلم الإجمالي قبل تحققه، ثم رجع في الباقي إلى أصالة البراءة بدعوى العلم الإجمالي، ومن ثم صار يدخل إلى الحظيرة ليلا أو مغمض العينين كي لا يرى الختم أو اللون فيبيع أو يذبح ويأكل معتمدا على أصالة البراءة.

والأمثلة كثيرة وكلها تشترك في استغراب الرجوع إلى البراءة بعد انحلال العلم الإجمالي.

أما أنها فكرة بعيدة عن القواعد فلأن العقل قد حكم بوضوح - كما هو مبين في مباحث العلم الإجمالي - أن العثور على مقدار القدر المتيقن يستوجب حكما انحلال العلم الإجمالي وتحوله إلى شك بدوي، فأى كلام غير هذا يصادم هذه الحقيقة العقلية، ففي المثال المذكور يسقط العلم الإجمالي بعد دفعه الدراهم الخمسة للدائن، ضرورة أنه لا يبقى عند المكلف أي علم باشتغال ذمته بدين، بل ما بقي عنده إلا الشك البدوي.

ومن هنا نقول أن الإنصاف أن رفض الرجوع إلى البراءة في هذه

الأمثلة - إن التزمنا به - لا يمكن تبريره بالعلم الإجمالي ضرورة انحلاله حقيقة أو حكما، ومن ثم فيجب أن نجد تبريرا لهذا الرفض في مبرر آخر غير العلم الإجمالي.

ومن هنا فقد ذهب بعض الأعاظم إلى تبريره بما ورد من لزوم التسبيك في تعيين نصاب الذهب والفضة، مع أن المورد من موارد الشك يبلوغ النصاب فيمكنه الرجوع إلى البراءة بلا تسبيك فالإلزام بالتسبيك دليل على أنه في كل مورد من موارد الحقوق المالية للغير يمكن فيه الوصول إلى الواقع يجب الوصول إلى الواقع وعدم الرجوع إلى البراءة، ولهذا ذهب البعض إلى وجوب الفحص عن بلوغ المال حد الاستطاعة وأمثال ذلك في الماليات المرددة بين الأقل والأكثر.

النقطة الرابعة: في حكم الدوران بين الأقل والأكثر الإرتباطيين.

وقد وقع النزاع الشديد في هذه المسألة، وأنها مورد لجريان البراءة أو الإشتغال فقيل بأن المقام مجرى للإشتغال ولا تجري لا البراءة النقلية ولا العقلية، وقال شيخنا الأعظم بجريان البراءتين، وقال الآخوند بجريان البراءة النقلية دون العقلية.

والصحيح هو جريان البراءتين مطلقا، وتوضيح ذلك باختصار يليق بهذا الكتاب أن المانع من جريان البراءة في المقام أحد أمور:

المانع الأول: ما نسب إلى صاحب الفصول وحاصله مركب من

مقدمتين:

المقدمة الأولى: قاعدة الإشتغال اليقيني يستلزم الفراغ اليقيني، وهذه

قاعدة عقلية لا غبار عليها.

المقدمة الثانية: أن المقام من هذا القبيل لأننا نعلم باشتغال الذمة بما لا

نعلم الفراغ اليقيني عنه إلا بإتيان الأكثر، إذ لو ترك الأكثر واحتمل وجوبه لا يكاد يحصل الفراغ بإتيان الأقل كما هو ظاهر.

فينتج من هاتين المقدمتين أن في المقام يجب الإتيان بالأكثر تحقيقاً للفراغ اليقيني من التكليف اليقيني.

وهذا الدليل باطل ويرد عليه أن المقدمة الأولى وإن كانت صحيحة بالجملة بلا غبار إلا أن موضوعها في المقام هو الإشتغال اليقيني بتكليف يحتمل الإنطباق على الأكثر، وهذا الموضوع يتوقف تحققه على افتراض عدم جريان البراءة من التكليف بالأكثر إذ مع جريان البراءة من التكليف بالأكثر يكون المورد من قبيل العلم بالإشتغال اليقيني بالأقل، والفراغ اليقيني منه يكون بالإتيان بالأقل.

ومن ثم فالإستدلال بهذه القاعدة لمنع جريان البراءة يستبطن الدور لأن الدليل بنفسه متوقف على عدم جريان البراءة.

المانع الثاني: ما ذكره صاحب الكفاية، وهو مركب من ثلاثة مقدمات:

المقدمة الأولى: أنه كما يجب تنفيذ الأحكام الشرعية كذلك يجب تحقيق أغراض المولى التي يعلم بإرادته تحصيلها.

المقدمة الثانية: أن الأحكام الشرعية لها أغراض ضرورة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد فكلما حكم الشارع بأمر إرتباطي نعلم أن للمولى غرض منه.

المقدمة الثالثة: أن الطريق الوحيد للعلم بتحقيق غرض المولى هو الإحتياط بإتيان الأكثر، ضرورة أن الواجب الإرتباطي إنما يتحقق الغرض منه بإتيانه كاملاً، ولا نعلم كمال العمل إلا بإتيان الأكثر، فإتيان الأقل نشك بتحقيق غرض المولى.

فينتج من هذه المقدمات أنه كلما أمر المولى بعمل إرتباطي وجب الإتيان به كاملاً لتحقيق غرض المولى، ومع دورانه بين الأقل والأكثر وجب الإتيان بالأكثر لإحراز تحقيق غرض المولى.

وهذا الإستدلال باطل ويدل على بطلانه أمور:

الأمر الأول: أن المقدمة الأولى باطلة إذ نحن وإن كنا نعلم أن المولى له غرض من الأحكام وأن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد إلا أنه لم يثبت لنا أبداً أي تكليف بالأغراض الناتجة عن الأعمال المفروضة، ومن ثم فمع الشك بالتكليف بالغرض يكون الغرض بنفسه مجرى البراءة وقبح العقاب بلا بيان.

الأمر الثاني: أن المقدمة الأولى باطلة لأننا نجزم بعدم التكليف بالأغراض الناتجة عن الواجبات، فنحن مكلفون بالصلاة لا بالغرض الناتج عن الصلاة، وهكذا في بقية الواجبات، وذلك لأمرين:

الأول: أن لسان الأدلة كلها لسان التكليف بنفس الأعمال لا بالأغراض، وهذا اللسان دليل يقيني على أن الشارع إنما يكلف بالأعمال إذ لا يعقل أن الشارع يهمل مطلوباته من البشر ولا يبينها أبداً باي بيان.

الثاني: أن هذه الأغراض من النوع الخفي الذي لا يبلغ إليه عقول البشر الذين لا يعرفون علل هذه الأغراض ولا كيفية تحققها ولا الموانع من تحققها، وما كان من هذا القبيل يقبح التكليف به لأنه من قبيل التكليف بغير المقدور.

الأمر الثالث: أن المقدمة الثالثة باطلة إذ لا دليل على أن الأغراض الناتجة عن الأعمال الإرتباطية يجب أن تكون إرتباطية على نسق الأعمال، فلا يوجد مانع عقلي أو نقلي من أن تكون الأغراض تكون من قبيل الكل المركب من أجزاء يحصل كل جزء منها مقابل جزء من العمل الإرتباطي، وإنما كان العمل إرتباطياً لأن الشارع يرى أن أجزاء هذا الغرض لا تتحقق عند الإتيان بأجزاء العمل مستقلة وإنما تتحقق عند الإتيان بالأجزاء ضمن العمل الإرتباطي.

وعلى هذا الإحتمال - أي كون الغرض من قبيل الإستقلالي - فعند الإتيان بالأقل نعلم بتحقق بعض الغرض ونشك بتحقق البعض الباقي، فيكون هذا الشك في تحقيق الغرض من قبيل الشك الدائر بين الأقل والأكثر الإستقلاليين، وقد عرفت أن المرجع فيه إلى البراءة.

وعند الشك في كون الغرض من قبيل الإستقلالي أو الإرتباطي يكون المرجع أيضا إلى البراءة لأن هذا الشك هو شك في التكليف لا في الفراغ بعد العلم بالتكليف.

المانع الثالث: العلم الإجمالي بوجوب الواجب المردد بين الأقل والأكثر، فهذا العلم الإجمالي منجز في طرفيه فيمنع من جريان البراءة في كلا الطرفين.

وهذا الدليل قد تصدى الشيخ الأعظم للإجابة عليه بما حاصله أن هذا العلم الإجمالي غير منجز في طرفه الأكثر، وبيان هذا الجواب أنه مركب من مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن أحد طرفي العلم الإجمالي وهو الأقل معلوم الوجوب على كل حال لأنه سواء كان الحكم الواقعي هو وجوب الأقل أو وجوب الأكثر يكون الأقل واجب أما على الأول فواضح وأما على الثاني فأیضا واضح إذ يكون وجوب الأقل متحقق لكن إما بنحو غيري عند من يقول به أو بنحو ضمنني عند من لا يقول بوجود الوجوب الغيري.

المقدمة الثانية: أنه كلما كان أحد طرفي العلم الإجمالي معلوم التكليف على كل حال ينحل العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي وشك بدوي على نحو ما ذكرناه في الأقل والأكثر الإستقلاليين، وكما لو علم بوجوب قضاء صلاة الظهر والعصر معا أو صلاة العصر فقط، فإن هذا العلم الإجمالي ينحل إلى علم تفصيلي بوجوب الطرف المعلوم وجوبه كقضاء صلاة العصر في المثال، وشك بدوي بالباقي وهو صلاة الظهر في المثال.

فينتج من هاتين المقدمتين أن العلم الإجمالي في المقام منحل إلى علم تفصيلي بوجوب الأقل وشك بدوي بوجوب الباقي.

وهذا الجواب تام واضح في كل جهاته إلا جهة واحدة أصبحت ماثرا للجدل، وهي أن انحلال العلم الإجمالي الصورة المذكورة في المقدمة الثانية ناشئ عن مناط معين، ويتضح هذا المنط في بيان نقاط واضحة، وهي:

١ - أن العلم الإجمالي في حقيقته - التي بينها في أول المبحث - هو علم بالجامع بين الأطراف وشك بخصوصيات الأطراف.

٢ - أنه عند كون أحد الطرفين معلوم التكليف على كل حال يكون هذا المقدار مطابقا للجامع المعلوم بالإجمال.

٣ - أنه عند تميز الجامع المعلوم بالإجمال ينحل العلم الإجمالي حقيقة ويصبح العلم به علما تفصيليا، فبالضرورة ينقلب ما يتعلق بالباقي إلى شك بدوي.

فبهذه النقاط الثلاثة يتضح أن النكته الأساسية في انحلال العلم الإجمالي هي تميز الجامع بنفسه بحيث يكون معلوما تفصيلا.

إذا عرفت ذلك نقول: أن هذا المنط متحقق بوضوح في الأقل والأكثر الإستقلاليين إذ يكون الأقل متميزا ومطابقا تماما للجامع، وعلم وجوبه تفصيلا، فانقلب الزائد عن الجامع الذي هو الأقل إلى مشكوك بالشك البدوي.

وأما في الأقل والأكثر الإرتباطيين ففي تحقق هذا المنط خدشة جلية وهي أن الجامع المعلوم على كل حال هو وجوب الأقل وجوبا أعم من الضمني والإستقلالي، وهذا الجامع لا ينطبق تماما على الأقل المتميز الذي هو الوجوب الإستقلالي للأقل.

وبسبب عدم التطابق هذا لا يمكن أن نقول أن الجامع قد أصبح معلوما تفصيلا، وبالتالي لا يمكن أن نقول أن العلم الإجمالي قد انحل إلى علم تفصيلي وشك بدوي، وهذا الإعتراض قد التزم به الميرزا النائيني حيث رفض في المقام دعوى انحلال العلم الإجمالي.

ومن ثم فإن القائلين بانحلال العلم الإجمالي هنا - ومنهم السيد الخوئي - زعموا أن هذا الإنحلال هنا هو انحلال حكمي لا حقيقي، وبعبارة أخرى أن إنحلال العلم الإجمالي قسمان: انحلال حقيقي وانحلال حكمي، والمناطق المذكور آنفا هو مناط الإنحلال الحقيقي لأنه يؤدي إلى تميز العلم التفصيلي حقيقة، وبتميزه الحقيقي يزول العلم الإجمالي وينحل حقيقة.

وأما الإنحلال الحكمي فهو لا ينتج عن تميز العلم التفصيلي حقيقة، بل ينتج عن تميزه حكما، بمعنى أن نعلم ببقاء العلم الإجمالي حقيقة إلا أنه يطرأ عليه ما يحول بينه وبين التنجيز وذلك بأن نعلم أن الحكم في الجامع متطابق مع المتميز بأي نحو من أنحاء التطابق بحيث نعلم تفصيلا بحكم المتميز، فيكفي في الإنحلال الحكمي تطابق التكليف في الجامع مع التكليف في الطرف المتميز.

وقد ذكروا أن السر في كفاية ذلك يتضح في مقدمات قد أشرنا إليها مرارا، وهي:

١ - أن منجزية العلم الإجمالي فرع وتابع لتساقط الأصول في أطرافه.

٢ - أن تساقط الأصول في الأطراف فرع وتابع لتعارضها لجريانها في أطراف العلم الإجمالي.

٣ - أن تعارض الأصول وجريانها في الأطراف فرع وتابع لانحفاظ

الشك في الأطراف ضرورة أن الأصول لا تجري إلا عند الشك.

ومن هنا فمنجزية العلم الإجمالي تابعة لبقاء الشك في حكم الأطراف كلها، ومع العلم التفصيلي بحكم أحد الأطراف لا منجزية للعلم الإجمالي، وهذا هو معنى الإنحلال الحكمي أي أن العلم بحكم أحد الأطراف يمنع جريان الأصل فيه فيبقى الطرف الآخر مجرى للأصل بلا معارضة، فيكون العلم الإجمالي كالعدم أي بحكم المنحل.

هذا ولكن هذا المبنى في الإنحلال الحكمي إنما ينسجم مع المذهب القائل بالمقدمة الأولى أي أن منجزية العلم الإجمالي فرع تساقط الأصول، ولكنك عرفت أن الأقوى كما هو مذهب جماعة من الأصوليين أن العلم الإجمالي ينجز التكليف بنفسه وهو بنفسه مانع من جريان الأصول لا أنه يتفرع عن امتناع جريان الأصول، فعلى هذا المذهب يبطل هذا الجواب بطلان مقدمته الأولى.

ومن هنا اضطر أصحاب هذا المذهب إلى ابتكار سبب آخر للإنحلال الحكمي، ويمكن استخراج سببين للإنحلال الحكمي:

السبب الأول: هو ما بيناه في مناط تنجيز العلم الإجمالي حيث قلنا أن مناط تنجيز العلم الإجمالي هو أن يعلم المكلف بتوجه تكليف إليه في كل واحد من أطراف العلم الإجمالي على فرض كونه هو المعلوم بالإجمال إذ حينئذ يكون المكلف مستيقنا بتوجه تكليف إليه على كل حال فيحكم العقل بلزوم الطاعة.

وفي المقام لا تنجيز للعلم الإجمالي ضرورة أننا نعلم بعدم تحقق هذا المنط هنا إذ لا نعلم بتوجه تكليف على كل حال إذ المفروض أن تحقق المعلوم بالإجمال في أحد أطرافه (الأقل) لا يستوجب توجه تكليف إلى المكلف.

السبب الثاني: وهو يعتمد على نظرية امتناع منجزين على منجز واحد، وحاصله مركب من مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن العلم بالتكليف في أحد أطراف العلم الإجمالي يؤدي إلى تنجيزه بسبب هذا العلم.

المقدمة الثانية: أنه يستحيل تنجيزين على منجز واحد.

فينتج أنه بعد تنجز الطرف المعلوم بالعلم بالتكليف به يمتنع تنجيز العلم الإجمالي في الجامع المتحقق في الطرفين.

وهذا المذهب هو مذهب الآغا ضيا قال في نهاية افكاره: انه مع قيام المنجز في احد طرفي العلم الاجمالي علما كان أو امارة أو اصلا يخرج العلم الاجمالي عن تمام المؤثرية في هذا الطرف لما هو المعلوم من عدم تحمل تكليف واحد للتنجيزين، وبخروجه عن قابلية التاثر من قبل العلم الاجمالي مستقلا يخرج المعلوم بالاجمال وهو الجامع الاطلاقي عن القابلية المزبورة، فلا يبقى مجال لتاثير العلم الاجمالي في متعلقه.

وعلى هذين السببين معا لانحلال العلم الإجمالي يظهر بوضوح لزوم التفريق بين صورة تقدم التنجيز العلم التفصيلي بالتكليف على تنجيز العلم الإجمالي، وبين صورة تقدم تنجيز العلم الإجمالي على تنجيز العلم التفصيلي بالتكليف، ففي الصورة الأولى يمتنع تنجيز العلم الإجمالي لعدم وجود تكليف جديد ولا امتناع تنجيز المنجز سابقا، بينما في الصورة الثانية يتحقق مناط تنجيز العلم الإجمالي بل يجب القول على السبب الثاني بامتناع تنجيز العلم التفصيلي لأنه قد تنجز سابقا بالعلم الإجمالي.

وهذا في صورتتي التقدم والتأخر واضح وأما في صورة المقارنة كما هو الحاصل في المقام أي مقام دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطيين فالأقوى هو عدم التنجيز لأن العقل هنا أيضا لا يرى تحقق مناط التنجيز

حيث أن العلم التفصيلي بوجوب الأقل المقارن للعلم الإجمالي هو مقدم في التنجيز على العلم الإجمالي، ومن ثم فعندما يلتفت العقل إلى العلم الإجمالي لا يرى أي تكليف جديد في أي طرف طرفي العلم الإجمالي. وههنا تنبيهات:

التنبيه الأول: اعترض الشيخ الآخوند في كفايته على دعوى انحلال العلم الإجمالي هنا، وحاصله استحالة الإنحلال في المقام لأنه يستلزم الخلف وعدم نفسه.

وتوضيح ذلك أن الإنحلال المؤدي إلى عدم تنجيز الأكثر متوقف على العلم بتنجيز الأقل على كل حال، والعلم بتنجيز الأقل على كل حال متوقف على العلم بتنجيز الأقل والأكثر معا، فيكون انحلال العلم الإجمالي وعدم تنجيز الأكثر متوقفا على تنجيز الأكثر، فهذا الإستدلال تكون نتيجته نافية لإحدى مقدماته، وإحدى مقدماته نقيض للمقدمة.

قال في الكفاية ردا على انحلال العلم الإجمالي بالعلم وجوب الأقل تفصيلا: فاسد قطعاً، لاستلزام الانحلال المحال، بدهة توقف لزوم الأقل فعلا إما لنفسه أو لغيره على تنجزه إلا إذا كان متعلقا بالأقل كان خلفاً، مع أنه يلزم من وجوده عدمه، لاستلزامه عدم تنجز التكليف على كل حال المستلزم لعدم لزوم الأقل مطلقاً، المستلزم لعدم الانحلال، وما يلزم من وجوده عدمه محال.

أقول: وهذا اعتراض عجيب لأن مدعي الإنحلال لم يدع العلم بتنجز التكليف في الأقل على كل حال، بل ادعى العلم بوجوب الأقل على كل حال، وهذا العلم بوجوبه على كل حال أدى إلى العلم بتنجز الأقل وسقوط تنجز الأكثر، وفرق كبير بين العلم بالوجوب الواقعي للأقل على كل حال وهو العلم المؤدي إلى تنجيزه، وبين تنجيزه على كل حال بغض النظر عن العلم المذكور.

وبعبارة أخرى أن العلم بتنجز الأقل على كل حال له طريقتان:

الطريقة الأولى: أن نعلم على كل حال بوجود الأقل واقعا، وهذه الطريقة تعتمد على مقدمة هي العلم بالتكليف في الأقل.

الطريقة الثانية: أن نعلم أن الأقل منجز والأكثر منجز، فيكون الأقل منجز على كل حال، وهذه الطريقة تعتمد على تنجيز الأكثر.

فالطريقة الثانية يرد عليها اعتراض الكفاية، وأما الطريقة الأولى فلا يرد عليها الإعتراض أبدا لأنها غير متوقفة على تنجز الأكثر.

ولا يخفى أن مدعوا الإنحلال إنما ذكروا وقصدوا الطريقة الأولى، ولهذا قلنا أن اعتراضه عجيب.

التنبه الثاني: قد عرفت أن الإنحلال الحكمي هو أن يطرأ على العلم الإجمالي ما يحول بينه وبين التنجيز، وبهذا يفترق الإنحلال الحكمي عن موارد عدم تأثير العلم الإجمالي بسبب خروج بعض أطرافه عن محل الإبتلاء ونحوه مما يؤدي إلى تكون العلم الإجمالي فاقدا للقدرة على التنجيز، ففرق بين كون العلم الإجمالي غير قادر على التنجيز، وبين أن يكون قادرا على التنجيز إلا أنه يطرأ ما يحول بينه وبين التنجيز، فالثاني هو الإنحلال الحكمي، وأما الأول فهو العلم الإجمالي غير المنجز.

ثم إن الإنحلال الحكمي لا يختص في مورد الأقل والأكثر الإرتباطيين، بل يجري في مورد آخر، وهو مورد قيام العلم التفصيلي أو الطرق والأصول على تحديد التكليف في بعض أطراف العلم الإجمالي مع بقاء العلم الإجمالي، كما لو قام العلم الإجمالي على نجاسة أحد الإناءين، ثم قامت الإمارة على نجاسة أحد الإناءين قبل تحقق العلم الإجمالي.

نعم وقع الكلام في تحديد الصور التي يكون فيها العلم التفصيلي أو

الأمارات والأصول مستوجبة لتقدم تنجيزها على تنجيز العلم الإجمالي، هل هي خصوص الصور التي يكون فيها العلم التفصيلي أو الإمارات والأصول حادثة قبل أو مقارنا لحدوث العلم الإجمالي، أم هي الصور التي يكون فيها متعلق العلم التفصيلي أو الإمارات والأصول قبل أو مقارنا لمتعلق العلم الإجمالي، أم هي الصور التي يكون فيها العلم التفصيلي وأخواته قبل أو مقارنا للعلم الإجمالي مع كون المتعلقات قبل أو مقارنا لمتعلق الإجمالي، أم هي صور خليط من ذا وذاك.

وهنا كلام يطول إذ صور المسألة تسعة صور، وذلك لأن متعلق العلم التفصيلي وأخواته إما أن يتقدم زمان حدوثه على متعلق العلم الإجمالي، وإما أن يقارنه، وإما أن يتأخر عنه.

وعلى الثلاثة فالعلم التفصيلي وأخواته إما أن يتقدم حدوثه على العلم الإجمالي، وإما أن يقارنه، وإما أن يتأخر عنه.

ويطول الأمر بعرض جميع الصور وتنبهاتها إلا أننا نقول باختصار يناسب المقام أن العبرة كلها في تحقق مناط تنجيز العلم الإجمالي أو عدم تحققه، وقد عرفت أن مناط تنجيزه هو العلم بالتكليف على كل حال، ومناطق عدم تنجيزه عدم العلم بوجود التكليف على كل حال، وهذا المناطق الثاني يتوقف على تقدم ثبوت التكليف بالعلم التفصيلي أو الإمارات والأصول على تنجز العلم الإجمالي إذ مع ثبوت التكليف لا نعلم بتحقق التكليف الجديد في كل أطراف العلم الإجمالي.

ولا ريب أن أبرز مصاديق عدم تحقق مناط تنجيز العلم الإجمالي هو ما إذا كان المتعلقان متقارنين أو تقدم متعلق التفصيلي وأخواته، سواء كان العلم التفصيلي وأخواته بنفسه مقارنا للعلم الإجمالي أو متقدما عليه، فهذه أربعة صور يتحقق فيها مناط عدم تنجيز العلم الإجمالي إذ تقدم تنجيز العلم التفصيلي وأخواته يؤدي إلى تحديد التكليف في بعض أطراف العلم

الإجمالي قبل تحقيقه، نعم مرادنا بتقدم العلم التفصيلي وأخواته هو التقدم المستمر بقاءه إلى حين تحقق العلم الإجمالي ضرورة أنه تقدمه ثم انقطاعه قبل تحقق العلم الإجمالي يكون بمنزلة العدم المحض لامتناع بقاء العلم بالتكليف مع زوال العلم التفصيلي، لاستحالة بقاء معلول العلم بعد زواله وهذا واضح، فالمراد من تقدم العلم التفصيلي وأخواته في المقام هو ما يعطي معنى التقارن، فالمتقدم قسم من المقارن.

كما أن من أبرز مصاديق تحقق مناط تنجيز الإجمالي أن يكون متعلق التفصيلي وأخواته متأخرا عن متعلق العلم الإجمالي وكان العلم التفصيلي وأخواته متأخرا عن العلم الإجمالي، فهذه الصورة يتحقق فيها مناط تنجيز العلم الإجمالي ضرورة أن العلم الإجمالي عند حدوثه يستوجب العلم بالتكليف الجديد في أحد أطرافه، والعلم التفصيلي بعد حدوثه لا يمنع من هذا العلم لأن المفروض أن متعلقه بعد هذا المتعلق.

نعم يبقى الكلام في بقاء تنجيز العلم الإجمالي إلى ما بعد وقت متعلق التفصيلي واللازم هو البقاء لأن مناط التنجيز قد تحقق ولم ينقطع أبدا، والعلم التفصيلي يتحقق التكليف في بعض أطراف العلم الإجمالي المنجز لا يمنع من تنجيزه كما لو علم بنجاسة أحد الآنتين ثم بعد قليل وقعت قطرة من البول على أحد الآنتين المعين فإن هذا العلم الإجمالي منجز ضرورة كما قدمنا بيانه من أن طروء خروج بعض أطراف العلم الإجمالي لا يستوجب سقوط تنجيز العلم الإجمالي.

فيبقى أربع صور ينقسم البحث فيها إلى قسمين:

البحث الأول: حول صورتين هما أن يكون متعلق العلم التفصيلي وأخواته متأخرا عن متعلق العلم الإجمالي وكان العلم التفصيلي وأخواته متقدما أو مقارنا للعلم الإجمالي، كما لو علم إجمالا يوم الخميس بنجاسة أحد الإناءين يوم الخميس، وعلم تفصيلا يوم الخميس أو قبله بثبوت نجاسة

أحد الإناءين المعين يوم السبت مع احتمال كون نجاسة هذا المعين مبتدئة من يوم الخميس، ففي هاتين الصورتين كان العلم الإجمالي متعلقا بما يؤدي إلى العلم بوجود تكليف جديد إلا أن هذا التكليف الجديد المعلوم محدود فيما بين يومي الخميس والسبت، ومن ثم فهاتان الصورتان قد تكونا محلا للجدل، وذلك لأن هاتين الصورتين لهما وجهان:

الوجه الأول: وهو يقتضي التنجيز وهو أن العلم الإجمالي استوجب العلم بتحقق التكليف على كل حال ضرورة أن متعلق العلم الإجمالي قبل متعلق التفصيلي وأخواته.

الوجه الثاني: وهو يقتضي محدودية زمان التنجيز، وذلك لأن العلم التفصيلي قد حدد التكليف في بعض أطراف العلم الإجمالي إلا أن هذا التحديد هو زمان متأخر عن زمان العلم الإجمالي ومتعلقه.

فالوجه الأول يقتضي تنجيز العلم الإجمالي، والوجه الثاني يقتضي محدودية التنجيز بمعنى أن التنجيز يولد مقيدا في الزمان ويكون حدوده هو زمان متعلق العلم التفصيلي.

وبعبارة أخرى أن العلم الإجمالي يؤدي إلى العلم بتحقق التكليف الجديد إلى حين وجود متعلق العلم التفصيلي.

ومن ثم يثار الجدل أن هذا العلم الإجمالي هل يولد تنجيزه مقيدا في الزمان مراعاة للوجه الثاني، أم أن التنجيز إنما يولد مطلقا.

فعلى الثاني يكون تنجيز العلم الإجمالي مطلقا مستمرا إلى ما بعد زمان متعلق العلم التفصيلي وأخواته، وعلى الأول ينقطع تنجيز العلم الإجمالي عند زمان وجود متعلق العلم التفصيلي وأخواته.

والصحيح الذي لا ينبغي فيه الريب هو الثاني لأن تنجز الحكم أمر بطبعه لا يقبل التقييد الزماني أي لا يمكن أن يكون مقيدا بالزمان إلا إن

كان الزمان قيذا للحكم الشرعي ذاته، وذلك لوضوح أن تنجز الحكم الشرعي هو عبارة عن وصول الحكم إلى عهدة المكلف، ووصول الحكم يؤدي بالضرورة إلى صحة العقاب عليه مطلقا، والوصول أمر بسيط لا يتقبل التقيد لأن الحكم الشرعي إما أن يصل إلى المكلف أو لا.

ومن ثم فلا يمكن تصور أن الحكم المعلوم بالإجمال وصل وصولا محدودا بالزمان، كما لا يمكن أيضا تصور أنه بعد الجزم بتحقق وصول الحكم لا يصح العقاب عليه إلا إذا خولف في هذا الزمان فقط.

البحث الثاني: البحث في الصورتين الأخيرتين من الصور التسعة، وهما صورة تأخر العلم التفصيلي وأخواته عن العلم الإجمالي سواء كان متعلقه مقارنا أو متقدما، ووجه الإشكالية في هاتين الصورتين أن لهما وجهين:

الوجه الأول: أن العلم الإجمالي قد وجد قبل التفصيلي مما يستوجب العلم بالتكليف حين حدوث العلم الإجمالي.

الوجه الثاني: أن حين حدوث العلم التفصيلي يثبت أن التكليف كان موجودا في أحد أطراف العلم الإجمالي وأن العلم الإجمالي لم يستوجب التكليف الجديد على كل حال بل كان هذا العلم بالتكليف مسببا عن الجهل.

فإذا لاحظنا الوجه الأول تنجز العلم الإجمالي، وإذا لاحظنا الوجه الثاني سقط تنجيزه.

والذي تقتضيه قضية رعاية مناط التنجيز هو أن العلم الإجمالي يكون منجزا قبل حدوث العلم التفصيلي، ويسقط تنجيزه بعد حدوث العلم التفصيلي وأخواته.

توضيح ذلك أما قبل حدوث العلم التفصيلي وأخواته فواضح لأن العقل كان يرى العلم الإجمالي مستوجبا للعلم بالتكليف الجديد على كل حال.

وأما بعد حدوث العلم التفصيلي وأخواته فلأنه يثبت عند العقل وجود

التكليف في أحد أطراف العلم الإجمالي، وهذا ما يرفع وجود مناط التنجيز في العلم الإجمالي لأن العلم الإجمالي سيصبح متعلقا بطرفين أحدهما أحدهما متعلق للتكليف فينتفي مناط التنجيز.

وبعبارة أخرى أن التنجيز معلول للمناط ودائر مداره حدوثا وبقاء لأنه كما يستحيل وجود المعلول بلا علة فكذلك يستحيل بقاءه بلا بقاء علته، فكما يشترط في حدوث التنجيز في العلم الإجمالي تحقق المناط كذلك يشترط في بقاء التنجيز فيه بقاء المناط المذكور، فمناط التنجيز هو علة التنجيز حدوثا وبقاء.

تنبيه: من الموارد التي يمكن أن يقال أنها من موارد الإنحلال الحكمي مورد ما لو قام الطريق القطعي أو الظني على تعيين المعلوم بالاجمال وتشخيصه في بعض الاطراف بالخصوص، على اعتبار أن في هذا المورد أيضا يكون العلم الإجمالي فاقدا لمناط التنجيز ضرورة تحقق التكليف في بعض أطراف العلم الإجمالي.

ولكن مع ذلك فقد أصر بعض الأعاظم أن هذا المورد ليس من موارد الإنحلال أصلا، بل هو من موارد تحديد الإمتثال، بمعنى أن العلم الإجمالي قد نجز الحكم الواقعي غايته أن قيام هذا الدليل يحدد كيفية امثال هذا الحكم المنجز وأن امثاله يكون في رعاية هذا الطرف فقط.

قال الأغا ضيا في نهاية أفكاره: موضوع البحث في الانحلال الحقيقي أو الحكمي في المقام انما هو صورة قيام الطريق القطعي أو الظني المعتبر على التكليف في بعض الاطراف بلا عنوان بنحو قابل لانطباق المعلوم بالاجمال عليه، واما صورة قيام الطريق القطعي أو الظني على تعيين المعلوم بالاجمال وتشخيصه في بعض الاطراف بالخصوص فهو خارج عن محط البحث في الانحلال في المقام، فان الصورة الاولى كانت راجعة إلى مقام انكشاف الواقع وتبدل الصورة الاجمالية إلى الصورة التفصيلية والصورة الثانية

راجعة إلى مقام جعل البدل المعين لمصداق المعلوم بالاجمال في مرحلة الفراغ والخروج عن عهدة التكليف، ومثله غير مرتبط بمقام الانحلال.

أقول: وتابعه بعض الفحول في فوائد أصوله فنسج على منواله، والإنصاف أن إطلاق الحكم بهذا الشكل غير صحيح.

توضيح ذلك أن كلامه يعتمد على مقدمتين كبروية وصغروية:

أما المقدمة الكبرى: فهي أنه كلما كان غرض الشارع بيان طريق إمتثال التكليف يكون خارجا عن موارد الإنحلال وسقوط التنجيز وداخلا في موارد بيان كيفية امثال الحكم المنجز مع افتراض بقاء التنجيز.

أما المقدمة الصغروية: فهي أن الشارع عندما يعين المعلوم بالاجمال ويشخصه في بعض الاطراف بالخصوص يكون غرضه هو بيان كيفية امثال التكليف.

فاستنتج من هاتين المقدمتين أنه كلما قام الشارع بتشخيص المعلوم بالاجمال في بعض الاطراف بالخصوص يكون في صدد بيان كيفية الإمتثال.

وهذا الذي ذكره باطل ببطلان مقدمته الصغروية، فإن المقدمة الكبرى وإن كانت صحيحة واضحة إلا أن المقدمة الصغروية مصادرة ولا دليل لها، بل لم أجد شبهة دليل يمكن التمسك بها على عموم هذه المقدمة، إذ من الواضح أنه ليس كل تعيين للمعلوم في بعض أطراف العلم الإجمالي هو من باب جعل البدل عن الواقع وبيان كفاية امثاله.

بل لا مانع من أن يكون الغرض الشرعي هو بيان نفس الواقع المعلوم بالاجمال، فيكون الشارع بصدد تحديد وبيان الحكم الواقعي وأنه هو في هذا الطرف بالخصوص لا ذاك، ولم أجد بعد الفحص والتأمل أي موجب يستوجب حصر هذا التعيين الشرعي في باب بيان البدل عن الواقع أو الطريق للخروج عن عهدة التكليف.

ومن ثم فيجب النظر إلى لسان الدليل الذي يبين المعلوم ويشخصه في بعض الأطراف فإن كان لسانه لسان بيان البديل يكون خارجا من موارد الإنحلال وداخلا في موارد بيان كيفية الإمثال.

وإن كان لسان الدليل هو لسان بيان الواقع بعينه فإن كان الدليل قطعيا انحل العلم الإجمالي حقيقة وتكوينا إذ تميز الجامع حقيقة يستوجب الإنحلال الحقيقي لأن ركن تكون العلم الإجمالي هو ضياع الجامع في الأطراف المتعددة.

وإن كان الدليل ظنيا كان هذا الدليل مستوجبا لإنحلال العلم الإجمالي حقيقة إنما هو إنحلال تعبدي ضرورة أن تميز الجامع لم يثبت تكويننا بل ثبت تعبدا.

فهذا الإنحلال الحقيقي التعبدي مغاير للإنحلال الحكمي ويمكن إدراجه في الحكومة بالإنحلال بمعنى أن الدليل الظني الذي قام على تشخيص الجامع هو دليل حاكم على العلم الإجمالي موجب لانحلاله ورفع موضوعه تعبدا لا حقيقة.

تنبيه: قد احتل البعض في صورة مقارنة متعلقى العلمين الإجمالي والتفصيلي أن يكون الإنحلال حقيقيا ضرورة أن العلم التفصيلي بالجامع يستوجب تميز الجامع، وقد عرفت أن ضياع الجامع هو ركن حقيقة العلم الإجمالي فبتميز الجامع ينحل العلم الإجمالي حقيقة.

ولا يخفى أنه احتمال ظاهر البطلان لأن شرط الإنحلال الحقيقي هو تميز الجامع بعينه مع العلم أنه الجامع بعينه فلو علم الذهن أو احتمال أن يكون المعلوم تفصيلا هو مثل الجامع لا عينه لا يحرز تميز الجامع.

فمثال العلم بالمثلية ما لو علم بنجاسة أحد الإناءين من جهة وقوع القطرة البوليين، وعلم بنجاسة هذا الإناء المعين من جهة الخمرية فلا ريب بعدم الإنحلال لأن المعلوم تفصيلا هو مثل الجامع لا عينه.

ومثال احتمال المثلية ما لو علم بنجاسة أحد الإناءين بسبب وقوع القطرة البولية، وعلم بنجاسة أحد الإناءين مهملاً سبب النجاسة فقد يكون القطرة البولية وقد يكون غيرها.

فعلى الحالين لا ينحل العلم الإجمالي حقيقة بل يبقى موجوداً وآية بقاءه هو بقاء الإحتمال الوجداني بتحقق الجامع في الطرف الآخر فلو تحقق الإنحلال الحقيقي وتحقق تميز الجامع في طرف ما يستحيل بقاء إحتمال وجود الجامع في الطرف الآخر.

التنبيه الثالث: قد وقع الكلام في المقام في جريان البراءة العقلية والنقلية معاً، أو جريان البراءة الشرعية دون العقلية، أو عدم جريانهما معاً.

والصحيح هو الأول، ويليه في القوة الثالث، ولا وجه للثاني وإن ذهب إليه بعض الفحول، فقد ظهر لك أن المانع الوحيد المعتقد به لمنع جريان البراءة هو العلم الإجمالي، وبناء على هذا المانع فلا وجه للتفرقة بين البراءة العقلية والنقلية في المقام، لأن العلم الإجمالي إن تنجز ولم ينحل كان مانعاً من جريان البراءتين معاً بمناط واحد بلا فرق بين العقلية والنقلية، فإن العلم الإجمالي إذا تنجز كان بياناً وارداً على القاعدة العقلية بقبح العقاب بلا بيان، وكان علماً تعبدياً حاكماً على أصالة البراءة الشرعية.

وإن لم يتنجز لم يكن بياناً وارداً على القاعدة العقلية ولا علماً حاكماً على الأصالة الشرعية.

التنبيه الرابع: بعد الشك بوجوب الأكثر، وإثبات جريان البراءة من الأكثر، وقع الكلام والإشكال في كيفية إثبات وجوب الأقل.

وتوضيح الإشكال في المقام يكون في بيان مقدمة وهي أنه من المعلوم أن في مقام الإضطرار إلى ترك بعض أجزاء الكل الإرتباطي أو العجز عنها، أو الإكراه على تركها كان الاعتراض على وجوب الكل الباقي وارداً لوضوح

أن الدليل الأولي الدال على وجوب الكل الإرتباطي إنما دل على وجوب الكل التام الإختياري لا الكل الناقص للجزء المضطر إلى تركه.

ومن ثم فبعد الفراغ عن عدم دلالة الدليل الأولي على وجوب الناقص يحتاج إثبات وجوب الناقص بعد الإضطرار إلى دليل غير الدليل الأولي الدال على وجوب الكل، ومن هنا قامت محاولات لإثبات وجوب الناقص، وهي:

المحاولة الأولى: أن الدليل الأولي يدل على وجوب التام إختيارا وعلى الناقص اضطرارا.

المحاولة الثانية: أن دليل (رفع عن أمتي..) كما يدل على إسقاط وجوب الأجزاء المضطر إلى تركها، أو العاجز عن فعلها، يدل أيضا على وجوب الكل الناقص الفاقد لهذه الأجزاء.

المحاولة الثالثة: قاعدة ما لا يدرك كله لا يترك جله، وهي قاعدة الميسور لا يترك بالمعسور، فهذه القاعدة تدل على وجوب الكل الناقص بعد تعسر التام.

المحاولة الرابعة: قاعدة عدم ترك الواجب بحال.

وهذه المحاولات الأربع كلها باطلة إلا الرابعة التي لم تثبت إلا في الصلاة وحدها فإنه لم يرد إلا في الصلاة أنها لا تسقط بحال، وهذا كله يتم تحريره وبيانه في مقام آخر.

إذا عرفت هذه المقدمة فقد يتوهم البعض قياس مقامنا هنا (أي مقام البراءة عن الأكثر) على مقام الإضطرار إلى ترك بعض الأجزاء، ووجه القياس أن البراءة من الأكثر هو إبراء الذمة عن الإتيان بالجزء المشكوك وجوبه، كما أن دليل الرفع أبرأ الذمة عن الإتيان بالجزء المضطر إلى تركه.

وكما وقع هناك البحث في كيفية إثبات وجوب الباقي بعد الإضطرار لزم أن يقع هنا البحث في كيفية إثبات وجوب الباقي وهو الأقل.

إذا عرفت هذا الإشكال فالجواب عليه ببساطة أن قياس مقام البراءة عن الأكثر بمقام رفع وجوب المضطر إليه قياس مع الفارق، وهذا الفارق يظهر بوضوح في موضعين:

الموضع الأول: أن في مقام الإضطرار كان الجزء الساقط بالإضطرار هو جزء معلوم الجزئية للكل الإرتباطي بحيث علمنا بعد سقوطه أن الباقي هو كل ناقص لأحد أجزائه، وهذا غير متحقق في مقام الأقل والأكثر فإن البراءة من الأكثر هي براءة من جزء مشكوك الجزئية أصلاً بحيث أن الواجب الأقل الفاقد لهذا الجزء لا نعلم أنه كل ناقص بل نحتمل أن يكون هو الكل التام، وهذا الفارق مهم إذ كان البحث في مقام الإضطرار هو بحث عن وجوب الناقص الذي لم يرد على وجوبه دليل بخلاف البحث في وجوب الأقل فإنه لا يكون بحثاً عن وجوب الناقص.

الموضع الثاني: أن في مقام الإضطرار كان الكل الناقص محتاجاً إلى دليل يدل على وجوبه لأن المفروض أنه ليس بأيدينا دليل يدل على وجوب الناقص، وهذا بخلاف مقام الأقل والأكثر فإن الأقل معلوم الوجوب ودل الدليل الأولي على وجوبه إما استقلالاً وإما ضمناً.

ومن هنا ظهر لك أن هذا الإشكال غير وارد من أصله فإن الأقل معلوم الوجوب قطعاً وهذا العلم يستلزم تنجيز الأقل ولزوم إتيانه ولا يضره كون وجوبه المعلوم مردداً هل هو وجوب ضمني ضمن الأكثر أم هو وجوب استقلالي، فإن هذا التردد لم يسقط التنجيز كما تقدم شرحه مفصلاً.

والحاصل أن الأقل ثابت الوجوب فلا بد من إتيانه، نعم يمكن أن يقع الإشكال في مسقطيته للواجب الواقعي على فرض كونه هو الأكثر بعد الفراغ عن مسقطيته للواجب الواقعي على فرض كونه هو الأقل.

إلا أن هذا الإشكال لا قيمة له أصولياً لأن الأكثر قد تمت البراءة منه، فلا يهمننا إثبات سقوطه بالأقل على فرض وجوبه الواقعي.

نعم يمكن أن يقع الكلام في فرض تبدل الإجتهد في حال اكتشاف المجتهد أن الحكم الواقعي كان هو الأكثر، ومثله فرض تبدل تقليد المقلد من مجتهد يقول بالأقل إلى مجتهد يقول بالأكثر، فهنا يقع البحث في أن الإتيان بالأقل هل يكون مجزيا أم لا، وهذا بحث وارد، وتفصيله في مبحث الإجزاء، وقد ذكرنا هناك أن الأصل عدم الإجزاء، فإذا ورد دليل خاص يدل على الإجزاء كما ورد في الصلاة حديث لا تعاد فهو المعتمد، وإن لم يدل دليل خاص على الإجزاء وجب معاملة الواجب الأكثر معاملة أنه لم يتم أمثاله بإتيان الأقل، فإن كان عدم أمثاله يستوجب القضاء وجب القضاء.

التنبيه الخامس: لا فرق فيما ذكرنا من انحلال العلم الإجمالي في المقام بين أنحاء وصور الأقل والأكثر الإرتباطيين، فإن الصور مهما اختلفت كان المناط فيها واحدا، وهو أن العلم بحكم الجامع المتميز يقتضي الإنحلال الحكمي، ولا بأس ببيان بعض الصور ليظهر انطباق المناط على جميعها:

الصورة الأولى: أن يكون الأقل هو الفاقد لجزء خارجي والأكثر هو الجامع لهذا الجزء، كما لو شك في وجوب السورة في الصلاة، فيدور الأمر بين الأقل وهو الصلاة بلا سورة، وبين الأكثر وهو الصلاة مع السورة، فينحل العلم الإجمالي بالعلم بوجوب الصلاة بلا سورة إما ضمنا أو استقلالا.

الصورة الثانية: أن يكون الأقل هو الفاقد لشرط له وجود مستقل، كما لو شك بوجوب الطهارة لصلاة الميت، أو شك بوجوب الستر في الصلاة، فيدور الأمر بين الأقل وهو الصلاة عن طهور أو بلا ستر، وبين الأكثر وهو الصلاة عن طهور أو بستر، فينحل العلم الإجمالي بالعلم بوجوب عنوان الصلاة المطلقة الأعم من كونها عن وضوء أو بلا وضوء، أو بستر أو بلا ستر، وتبقى الصلاة المقيدة بالوضوء أو الستر مشكوكة الوجوب بالشك البدوي.

الصورة الثالثة: أن يكون الأقل هو الفاقد لقيد لا وجود مستقل له وإنما هو قيد للماهية سواء كان من مقوماته الذاتية كالفصل نسبة إلى الجنس أم

كان من العوارض كالصفة نسبة إلى الموصوف، كما لو شك في أن الفدية المطلوب ذبحها هي كل حيوان أم خصوص الغنم، وكما لو شك في وجوب عتق الرقبة مطلقة أم خصوص المؤمنة، فينحل العلم الإجمالي بالعلم بوجوب عنوان ذبح الحيوان، ويبقى وجوب ذبح الغنم بعينه مشكوكا بالشك البدوي.

ففي هذه الصور الثلاثة كلها ينحل العلم الإجمالي بمناط واحد وهو تميز الجامع بالحكم بحيث يتنجز الحكم الشرعي في الجامع مما يستوجب انحلال العلم الإجمالي لعدم العلم بوجود التكليف في كل أطرافه.

وقد توهم البعض امتناع الإنحلال هنا، ويمكن تقريب هذا التوهم بأحد تقريبين:

التقريب الأول: أن الجامع المعلوم الوجوب لا تميز له في الخارج لأن الصلاة في الخارج إما بطهور وإما بلا طهور، والرقبة في الخارج إما كافرة أو مؤمنة، فلا جامع بين الأولين إلا عنوان الصلاة، ولا جامع بين الأخيرين إلا عنوان الرقبة، وكلاهما لا تحقق له في الخارج إلا ضمن أحد المتباينين.

وهذا التوهم لا قيمة له لأن الإنحلال الحكمي أو الحقيقي لا يشترط فيه تميز الجامع في الخارج، وإنما يشترط فيه تميز الجامع في موضع تحمل الحكم المعلوم إجمالاً، ومن البديهي أن موضع تحمل الحكم هو الذهن حيث أثبتنا في موضعه أن المعروض الأولي للأحكام هو العناوين وأما المعنونات فهي المعروض الثانوي أو بالحمل الشائع.

التقريب الثاني: وهو أن الإنحلال في الصورة الأولى كان نتيجة العلم بوجوب الأقل على كل تقدير الذي هو نتيجة أن أجزاء الأقل كلها موجودة بعينها في الأكثر، فإن أجزاء الصلاة الفاقدة للسورة كلها موجودة بعينها في الصلاة الجامعة للسورة، وهذا الركن الركين في الإنحلال غير موجود في الصورة الثانية والثالثة إذ الأقل فيهما مباين للأكثر وأجزاؤه غير محفوظة في

الأكثر فإن الصلاة بلا ستر مبينة للصلاة مع الستر، كما أن ذبح البقر مباين لذبح الغنم.

ويرد على هذا التقريب جوابان:

الجواب الأول: وهو جواب نقضي، وهو أنه لو سلمنا بأن ركن الإنحلال الحكمي هو انحفاظ كل أجزاء الأقل في ضمن الأكثر لورد الإشكال وامتنع الإنحلال مطلقا حتى على الصورة الأولى إذ ليس صحيحا أن الصورة الأولى يتحقق فيها هذا الركن لأن من أجزاء الأقل ما هو غير محفوظ في الأكثر ولا يمكن أن يكون موجودا في الأكثر، فإن الأقل - وهو الصلاة الفاقدة للسورة في مثال الصورة الأولى - من أجزائه هو كونه بلا سورة، وهذا الجزء هو أحد الأوصاف الأساسية للأقل، وهو بالضرورة غير محفوظ في الأكثر أعني في الصلاة بسورة لوضوح أن الصلاة بسورة لا يمكن أن تتصف أنها بلا سورة.

الجواب الثاني: وهو جواب حلي، وهو أن اشتراط الإنحلال بانحفاظ الأجزاء الخارجية للأقل في الأكثر هو اشتراط باطل لا أساس له، لأن ركن الإنحلال ليس هو وجود كل الأجزاء الخارجية للأقل في ضمن الأكثر، بل لم أجد أي وهم يوجب جعل هذا الأمر في أركان الإنحلال.

بل قد عرفت غير مرة فيما كررناه سابقا أن ركن الإنحلال الحكمي للعلم الإجمالي هو عدم تحقق العلم بالتكليف على كل حال، ومن ثم فإن أي أمر مهما كان إذا استوجب فقدان العلم بالتكليف على كل حال فإنه حتما وبالضرورة سيستوجب انحلال العلم الإجمالي، سواء كان ذلك عبر انحفاظ الأجزاء الخارجية للأقل في الأكثر أم عبر انحفاظ الأقل في الأكثر بنحو آخر غير الأجزاء الخارجية، وقد بينا أن هذا الأمر متحقق في الصور الثلاثة، فإن على كل الصور كان المطلق معلوم الوجوب والمشروط مشكوك الوجوب، وبهذا ننهي كلامنا القاصر والمختصر في مباحث العلم الإجمالي.

الإستصحاب

تعريفه:

إذا تيقن المكلف بحكم أو بموضوع ذي حكم ثم تزلزل يقينه السابق بأن شك في بقاء ما كان قد تيقن به سابقاً - فإنه بمقتضى ذهاب يقينه السابق يقع المكلف في حيرة من أمره في مقام العمل: هل يعمل على وفق ما كان متيقناً به ولكنه ربما زال ذلك المتيقن

بحث الاستصحاب

قوله (ره): (ثم تزلزل يقينه السابق).

أقول: ستعرف أن في هذه العبارة نوع من المسامحة إذ لا يكون في الإستصحاب تزلزل لليقين السابق بعينه، بل تزلزل بقاءه، بمعنى أنه كان متيقناً بحياة زيد سابقاً، وأصبح متيقناً ببقاء حياته، فاليقين السابق باق على حاله من غير تزلزل، وإنما الشك تعلق ببقاء المتيقن، والتزلزل تعلق ببقاء اليقين لا بنفس وجوده السابق، وهذا واضح ونبه عليه المصنف رَحِمَهُ اللهُ هنا عند تنمة عبارته حيث قال: (بأن شك في بقاء ما كان)، وسيوضحه المصنف مفصلاً عند التعرض لبيان شروط الإستصحاب.

قوله (ره): (يقع المكلف في حيرة من أمره في مقام العمل).

أقول: وهذه الحيرة في مقام العمل قد يمكن فيها الإحتياط، وقد يمتنع فيها الإحتياط.

فيقع في مخالفة الواقع، أو لا يعمل على وفقه فينقض ذلك اليقين بسبب ما عراه من الشك ويتحلل ما تيقن به سابقاً ولكنه ربما كان المتيقن باقياً على حاله لم يزل فيقع في مخالفة الواقع؟

فالأول أي الحيرة مع إمكان الإحتياط فمثاله ما لو غسل ثوبه الوحيد وعلم بتطهيره وطهارته، ومضى به حيث لا ماء ولا ثوب آخر، ثم شاب الثوب بعض الأمور بحيث شك في عروض النجاسة عليه، فأصبح جاهلاً حقيقة بقاء طهارة الثوب، فهل يبني على طهارته ويصلي به، أم يبني على نجاسته ويصلي عريانا.

فهنا يكون المكلف محتاراً لأنه يخشى من مخالفة الواقع فإذا صلى بثوبه يخشى نجاسته وبطلان صلاته، وإذا صلى عريانا يخشى أن يكون ثوبه طاهراً ويكون قد صلى عريانا حيث يمكن الستر شرعاً.

وهنا يمكن الإحتياط بأن يصلي مرتين مرة بالثوب، وأخرى عريانا فيعلم بصحة صلاته على كل حال سواء كان الثوب طاهراً أم نجساً.

والثاني أي الحيرة مع عدم إمكان الإحتياط كما لو أمره المولى بإكرام العالم العادل وترك إهانته، وأمره ثانية بإهانة العالم الفاسق وترك إكرامه، فابتلي بعالم كان عادلاً، ثم شك ببقائه عادلاً أو انقلابه فاسقاً بسبب بعض ارتكابات، فهل يبني على بقاء عدالته فيجب إكرامه، أم يبني على زوال عدالته وصورته فاسقاً فيجب إهانته.

وهنا لا يمكن الإحتياط لأنه إذا أكرمه فقط احتمل المخالفة للأمر الثاني لاحتمال فسقه، وإن أهانه فقط احتمل المخالفة للأمر الأول لإحتمال عدالته، وإذا أكرمه وأهانته معاً، أو ترك إكرامه وإهانته معاً فقد علم بالمخالفة القطعية لأحد الأمرين حتماً.

قوله (ره): (فيقع في مخالفة الواقع).

أقول: إنما يقع في مخالفة الواقع إذا كان العمل على طبق المتيقن متعلقاً لحكم إلزامي، كما لو تيقن بطهارة الماء ثم شك بالنجاسة فبنى على

إذن ماذا تراه صانعاً؟

- لا شك أن هذه الحيرة طبيعية للمكلف الشاك فتحتاج إلى ما يرفعها من مستند شرعي، فإن ثبت بالدليل أن القاعدة هي أن يعمل على وفق اليقين السابق وجب الأخذ بها ويكون معذوراً لو وقع في المخالفة، وإلا فلا بدّ أن يرجع إلى مستند يطمئه من التحلل مما تيقن به سابقاً ولو مثل أصل البراءة أو الإحتياط.

وقد ثبت لدى الكثير من الأصوليين أن القاعدة في ذلك أن

بقاء طهارته وشربه، فهنا يقع في مخالفة الواقع على فرض نجاسته وزوال المتيقن، لأن جواز الشرب مختص بالطاهر.

وأما لو لم يكن العمل على طبق المتيقن متعلقاً لحكم إلزامي كما لو تيقن بنجاسة الماء ثم شك بالنجاسة وبني على بقاء نجاسته ولم يشربه، فهنا لا يقع في مخالفة الواقع على فرض طهارة الماء كما هو واضح.

قوله (ره): (الحيرة طبيعية للمكلف الشاك).

أقول: من البديهي أن حالة الشك والتحير أمر خارجي وجداني يقع به المكلف عند الجهل بالأحكام الشرعية أو بالأمر الخارجية، والملجأ حينئذ هو القواعد العملية المقررة شرعاً أو عقلاً، ومن هذه القواعد الإستصحاب أي العمل باليقين السابق، ومن ثم فوجب البحث عن ثبوت الدليل على هذه القاعدة.

وسياتي أن بعض الأصوليين يعتبر أن هذه القاعدة هي من قبيل الإمارات.

قوله (ره): (وقد ثبت لدى الكثير من الأصوليين...).

أقول: وقع الخلاف الشديد في حجية الإستصحاب، وفي المسألة أقوال كثيرة، بل بعض المتقدمين لم يكن يعرف الإستصحاب.

يأخذ بالمتيقن السابق عند الشك اللاحق في بقاءه، على اختلاف أقوالهم في شروط جريان هذه القاعدة وحدودها على ما سيأتي. وسمّوا هذه القاعدة بـ (الإستصحاب).



وكلمة (الإستصحاب): مأخوذة في أصل اشتقاقها من كلمة (الصحة) من باب الاستفعال، فتقول: استصحت هذا الشخص، أي اتخذته صاحباً مرافقاً لك. وتقول: استصحت هذا الشيء، أي حملته معك.

وإنما صح إطلاق هذه الكلمة على هذه القاعدة في اصطلاح الأصوليين، فباعتبار أن العامل بها يتخذ ما يقن به سابقاً صحبياً له إلى الزمان اللاحق في مقام العمل.

وعليه، فكما يصح أن تطلق كلمة الإستصحاب على نفس الإبقاء

قوله (ره): (وكلمة الإستصحاب مأخوذة في أصل اشتقاقها..).

أقول: حاصله أن الإستصحاب بالمعنى الإصطلاحي منقول من الإستصحاب بالمعنى اللغوي، فإن الإستصحاب بالمعنى اللغوي هو استفعال من الصحة التي هي الحمل مع نوع من الملازمة والخصوصية كما تقول استصحت معي فلانا ومنه ما شاع التعبير عنه في بحث استصحاب أجزاء ما لا يؤكل لحمه في الصلاة.

وهذا بنحو مجمل واضح، ولو أردت تفصيله وبيان نوع النقل لم يتيسر ذلك حتى يتم تحديد معنى الإستصحاب الإصطلاحي بالدقة، وهذا ما وقع فيه خلاف شديد وإن كان المتأخرون قد استقر رأيهم على أن الإستصحاب هو حكم شرعي بإبقاء ما كان على ما كان، على معنى استصحاب الماضي إلى الحاضر، أو قل جر السابق إلى اللاحق.

قوله (ره): (فكما يصح أن تطلق كلمة الإستصحاب...).

العملي من الشخص المكلف العامل كذلك يصح إطلاقها على نفس القاعدة لهذا الإبقاء العملي، لأن القاعدة في الحقيقة إبقاء واستصحاب من الشارع حكماً.

إذا عرفت ذلك، فينبغي أن يجعل التعريف لهذه القاعدة المجعولة، لا لنفس الإبقاء العملي من المكلف العامل بالقاعدة، لأن

أقول: قد عرفت أن الإستصحاب في الإصطلاح هو حكم الشارع، ومن ثم فنسبة الإستصحاب إلى المكلف العامل بالإستصحاب بأن تقول: أستصحت طهارة الإناء، لا تخلو من أحد أمرين:

الأول: أن يكون المراد هو الإستصحاب الإصطلاحي، وهذا لا يكون إلا على نحو المسامحة لأن يد المكلف لا تطال الحكم الشرعي، فالمكلف لا يمكنه أن يحكم ببقاء ما كان، نعم يمكنه أن يقر بحكم الشارع ويتابعه بالحكم بالبقاء وبهذه الملاحظة أمكن نسبة الإستصحاب إلى المكلف على نحو المسامحة.

الثاني: أن يكون المراد هو الإستصحاب اللغوي، وهذا المعنى يمكن نسبه إلى المكلف حقيقة إذ للمكلف أن يجر الحالة السابقة إلى اللاحقة، يكون المجاز هنا في الإسناد إذ جر الحالة السابقة إلى اللاحقة هو من شؤون الشارع فنسبته إلى المكلف هو تجوز في النسبة من قبيل إسناد الإفتراس إلى الرجل الشجاع.

ومما ذكرناه ظهر لك أن صحة إطلاق كلمة الإستصحاب على نفس الإبقاء العملي من المكلف إنما هي صحة بالمعنى الأعم الشامل للحقيقة والمجاز لأنك عرفت أن هذا الإطلاق فيه ضرب من التجوز في اللغة أو في الإسناد.

قوله (ره): (فينبغي أن يجعل التعريف لهذه القاعدة...)

أقول: هذا إنما هو على رأي المشهور دون غيرهم، وتوضيح ذلك أنه

المكلف يقال له: عامل بالإستصحاب ومجر له، وإن صحّ أن يقال له: إنه استصحب، كما يقال له: أجرى الإستصحاب.

وعلى كل، فموضوع البحث هنا هو هذه القاعدة العامة. والمقصود بالبحث إثباتها وإقامة الدليل عليها وبيان مدى حدود العمل بها، فلا وجه لجعل التعريف لذات الإبقاء العملي الذي هو فعل العامل بالقاعدة كما صنع بعضهم فوقع في حيرة من توجيه التعريفات.

وإلى تعريف القاعدة نظر من عرف الإستصحاب بأنه:

من البديهي أن التعريف يجب أن يكون لنفس الإستصحاب بعينه، ضرورة أننا في صدد تعريف الإستصحاب، ومن ثم فيجب أن نعرف ما هو الإستصحاب ونوجه صياغة التعريف إلى نفس هذه الماهية.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى قد وقع الخلاف أن الإستصحاب هو نفس الحالة أي: اليقين السابق الملحق بشك لاحق، أم هو: حكم الشارع بالإبقاء، أم هو حكم المكلف بالإبقاء، وعلى أساس هذا الخلاف يجب أن يختلف تعريف الإستصحاب.

وبما أن المتأخرين قد استقر رأيهم على أن الإستصحاب هو الحكم الشرعي فيجب عندهم أن يتوجه التعريف إلى هذا الحكم الشرعي.

قوله (ره): (كما صنع بعضهم فوقع في حيرة...).

أقول: من عرّف الإستصحاب بتعريف (فعل المكلف بإبقاء ما كان) إما أن يكون من أصحاب القول بأن الإستصحاب هو فعل المكلف، وإما أن يكون من أصحاب القول بأن الإستصحاب هو حكم الشارع.

فعلى الأول يكون تعريفه منسجما مع مذهبه ولا تنافي ولا حيرة في

الأمر.

وعلى الثاني يكون تعريفه غير منسجم مع مذهبه، بل مخالفا ومنافيا

لمذهبه، بل لا يبعد دخول مثل هذا الصنيع في الخطأ الواضح لا مجرد حيرة.

تنبيه: قد عرفت أن الإستصحاب تارة يسند إلى الشارع، وأخرى إلى المتشرع، وثالثة إلى العقل، ورابعة إلى العقلاء، ومن ثم يقع السؤال عن أي الإعتبارات التي يصح فيها الإشتقاق المصدري كما يقع السؤال عن صحة الوصف بالحجية.

أما السؤال الأول فلا يخفى أنه إذا أسند الإستصحاب إلى الشارع لم يصح الإشتقاقات إلا الإشتقاق من الغائب العائد إلى الشارع فتقول استصحب الشارع، ولا تقول استصحبت لأنك لست الشارع.

وإن أسند إلى المتشرع صحت كل الإشتقاقات كما هو واضح لأن المتشرع يكون غائبا كما يكون متكلما أو مخاطبا، ويكون فردا ويكون جماعة.

وإن أسند إلى العقل أو العقلاء فلا يصح الإشتقاقات منه إلا كالإشتقاق منه إذا أسند إلى المولى أي الإشتقاق بلغة الغائب.

وأما السؤال الثاني فلا يخفى عليك أيضا أن الإستصحاب إذا إن أسند إلى الشارع لم يصح وصفه بالحجة لإثبات الحكم الشرعي ضرورة أن الإستصحاب حينئذ هو الحكم الشرعي لا الدليل على الحكم الشرعي كما هو واضح.

وكذا إذا أسند إلى المتشرع لا يصح وصفه بالحجة لوضوح أن عمل المتشرع لا يكون دليلا على شيء لا على حكم شرعي ولا على غيره، وهذا أيضا واضح.

وأما إذا أسند إلى العقل أو العقلاء فيصح وصفه بالحجة أو الدليل على الحكم الشرعي بناء على أن هذا الإبقاء العقلي أو العقلاني هو إمارة معتبرة تدل على أن الشارع يتبع العقل أو العقلاء ويحكم هو بدوره ببقاء ما كان.

(إبقاء ما كان).

فإن القاعدة في الحقيقة معناها إبقاؤه حكماً، وكذلك من عرفه بأنه (الحكم ببقاء ما كان)، ولذا قال الشيخ الأنصاري عن ذلك

قوله (ره): (إبقاء ما كان).

أقول: هذا التعريف ذكره شيخنا الأعظم، وأصبح هو التعريف الشائع والمعتمد عند المشهور، وقد ذكر أمرين كالتميم للتعريف:

أولهما: أن المراد بالإبقاء الحكم بالبقاء، وهذا الأمر هو تنبيه على أن الإبقاء هو حكم الشارع.

ثانيهما: أن الوصف (ما كان) دخيل في موضوع الإبقاء ومشعر بعليته للحكم بالإبقاء.

فالأول بيان بأن الإستصحاب هو نفس الحكم الشرعي، والثاني حصر الإستصحاب في هذا الحكم المعلل بأنه كان فيخرج الإبقاء لأجل وجود الدليل على الإبقاء.

وإلى هذا التعريف يرجع كل التعاريف بالحكم كالتعريف بأنه: (الحكم ببقاء ما كان).

هذا ونذكر هنا بعض التعاريف الشائعة للإستصحاب، فمنها:

١ - تعريفه في الزبدة: إثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمان الأول.

٢ - تعريف القوم كما في مشارق الشموس: إثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق.

٣ - التمسك بثبوت ما ثبت في وقت أو حال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت أو في غير تلك الحال.

٤ - تعريف صاحب الفصول: إبقاء ما علم ثبوته في الزمان السابق فيما يحتمل الوفاء فيه من الزمان اللاحق.

التعريف: «والمراد بالإبقاء: الحكم بالبقاء»، بعد أن قال: إنه أسدُّ التعاريف وأخصرها.

ولقد أحسن وأجاد في تفسير الإبقاء بالحكم بالبقاء، ليدلنا على أن المراد من الإبقاء الإبقاء حكماً الذي هو القاعدة، لا الإبقاء عملاً الذي هو فعل العامل بها.



وقد اعترض على هذا التعريف الذي استحسنه الشيخ بعدة أمور نذكر أهمها ونجيب عنها:

٥ - تعريف القمي: كون حكم أو وصف يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق.

وقد ذكر شيخنا الأعظم قدس سره في رسائله أن هذا التعريف الأخير هو أزيغ التعاريف لأن هذا (الكون) هو مورد الإستصحاب لا نفسه، وهو واضح على المذهب المشهور من أن الإستصحاب هو الحكم الشرعي، وأما على مذهب من يقول أن الإستصحاب هو الإمارة الدالة على الحكم الشرعي ببقاء الحكم السابق، فيمكن توجيهه بأن يقال أن هذا الكون هو الإمارة على بقاء الحكم.

قوله (ره): (أنه أسد التعاريف..).

أقول هذه عبارة الشيخ الأنصاري في الفرائد، و(أسد) بتشديد الدال أي أكثر التعاريف سداداً، ومن اللطائف في المقام أن بعض الشراح لكلام الشيخ قرأ عبارة الشيخ (أسد التعاريف) بتسكين الدال أي الحيوان المعروف، ثم بدأ بشرح هذه العبارة بطريقة عجيبة حيث زعم أن مراد الشيخ تشبيه هذا التعريف بالأسد الضرغام القوي وبقية التعاريف أمامه كالحيوانات الضعيفة الخائفة!! أو أنه يلتهمها فيه حسناتها.

قوله (ره): (وقد اعترض على هذا التعريف...).

أقول: قد أورد على تعريف الشيخ الأعظم بعدة اعتراضات، وهي:

الإعتراض الأول: وهو أول الإعتراضين الذين أوردهما المصنف (ره) في المتن، وحاصله مركب من مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن الإستصحاب اختلفوا في دليله فمنهم من ذهب إلى أن الدليل عليه هو الأخبار، ومنهم من قال أنه بناء العقلاء، ومنهم من قال أنه حكم العقل.

المقدمة الثانية: أن التعريف المذكور لا ينطبق على الإستصحاب إلا بناء على أن الدليل هو الأخبار لأنها تدل على إبقاء الشارع لما كان، وأما حكم العقل وبناء العقلاء فإنهما لا يدلان على حكم الشارع بإبقاء ما كان بل يدلان ظنيا على بقاء ما كان.

فينتج أن هذا التعريف صحيح على مذهب دون مذهب، وبعبارة أخرى أنه إن أريد بالإبقاء هو الإبقاء الشرعي فهو مدلول الأخبار لا حكم العقل ولا بناء العقلاء لأن مدلولهما بقاء الأشياء على ما هي لا الإبقاء الشرعي.

وإن أريد بالإبقاء هو إبقاء المكلفين فهو مدلول بناء العقلاء لا الأخبار كما هو واضح، ولا حكم العقل لوضوح أن حكم العقل هو الإعتقاد ببقاء الأشياء فليس هو إبقاء أصلا فضلا عن كونه إبقاء المكلف.

وهذا الأمر أعني عدم صدق التعاريف على الإستصحاب على بعض المذاهب والأقوال هو خلل في التعريف إذ ينبغي أن يكون التعريف صحيحا على سائر المذاهب والأقوال لوضوح أن الإستصحاب أمر واحد عند الجميع.

وقد أجاب المصنف رحمته الله على هذا الإعتراض بأن الاختلاف منحصر في أدلة الإستصحاب، والاختلاف في الأدلة لا يستوجب الاختلاف في

نفس الإستصحاب لأن الإستصحاب على كل تقدير هو شيء واحد وهو القاعدة الشرعية التي موضوعها اليقين والشك ومحمولها إبقاء اليقين، غايته أن الدليل الدال على هذه القاعدة مختلف تارة يكون الأخبار وأخرى يكون حكم العقل أو العقلاء، فالإختلاف إنما هو بين الأدلة ولا يجب في التعريف أن يشير إلى اختلاف الأدلة وإنما يجب على التعريف الإقتصار على الحد أو الرسم الجامع المانع للمعرّف أي الجامع للأفراد والطارد للأغيار.

أقول: سيأتي في الإعتراض الثاني أن هذا الجواب الذي اعتمده المصنف (ره) هنا هو جواب تبسيطي لأن الخصم لا يرتضي هذا الجواب لأن مدعى الخصم أن الإختلاف في أدلة الإستصحاب يستوجب الإختلاف في ماهية الإستصحاب نفسه.

الإعتراض الثاني: وحاصله مركب من مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن الإستصحاب قد اختلفوا في هويته، إلى مذهبين أساسيين:

المذهب الأول: أن الإستصحاب هو أصل عملي، أي هو نفس الإبقاء الشرعي الظاهري.

المذهب الثاني: أن الإستصحاب هو إمارة ظنية كاشفة عن الواقع كسائر الإمارات، وعلى هذا المذهب لا يكون الإستصحاب هو نفس الإبقاء بل هو الحال أو الكاشف الذي يكشف ظنيا عن بقاء الحكم الشرعي، كما أن الخبر يكشف ظنيا عن الحكم الشرعي.

المقدمة الثانية: أن التعريف المذكور لا ينطبق على الإستصحاب على كلا المذهبين ضرورة أن الإبقاء إن أريد به الإبقاء الشرعي لم ينطبق على الإستصحاب على المذهب الثاني لأن الإستصحاب على هذا المذهب هو

الكاشف عن الإبقاء الشرعي لا نفسه فإن هذا هو ركن الإمارية ألا ترى أن كل الإمارات إنما هي الدليل والكاشف على الحكم الشرعي لا نفسه.

وإن أريد به هو الإبقاء العملي من المكلف فهو لا يكاد ينطبق على كلا المذهبين، أما الأول فواضح، وأما الثاني فلأن إبقاء المكلف ليس هو الكاشف ولا المنكشف.

أما أنه ليس المنكشف فواضح لأن المنكشف هو الإبقاء الشرعي.

وأما أنه ليس الكاشف فلأن الكاشف هو حكم العقل أو نفس الحالة (الكون السابق والشك اللاحق)، وهذه الثلاثة كلها ليست إبقاء المكلف، نعم إذا كان الكاشف هو بناء العقلاء أمكن القول أن الإبقاء العملي للمكلفين بما هم عقلاء هو الكاشف.

ويمكن الجواب عن هذا الاعتراض بجوابين:

الجواب الأول: أنه لو سلمنا بأن الإستصحاب تختلف ماهيته باختلاف المذاهب لم يجب على التعريف أن يكون منطبقاً على الماهيتين أو الماهيات بل يستحيل ذلك إذ مع الفرق الماهوي ووجود ماهيتين مختلفتين كيف يمكن أن يكون التعريف الواحد عليهما.

والحاصل أن الاعتراض من أصله فاسد لأنه إما أن نفترض أن اختلاف المذاهب استوجب اختلاف ماهية الإستصحاب عند المذاهب، أو لا.

فعلى الثاني لا اعتراض أبداً لأن التعريف واحد والمعرف واحد ولا إشكال.

وعلى الأول فلا معنى للإعتراض لأن التعريف الواحد وإن لم ينطبق على ماهيتي الإستصحاب إلا أن هذا هو الأمر الطبيعي إذ التعريف الواحد يستحيل أن ينطبق على معرفين مختلفين، فكيف يتخيل المعترض أن يطلب من التعريف الواحد أن ينطبق على معرفين مختلفين.

الجواب الثاني: بأن الإعترض مبني على أن الإستصحاب في المذهب الثاني هو الإمارة لا مدلول الإمارة، لكن أي مانع من الإلتزام بأن الإستصحاب على جميع المذاهب هو المدلول أي مدلول الأخبار أو مدلول الإمارات، فالأخبار دلت على الإبقاء، والإمارات دلت على ذلك أيضا، التعريف صادق على الإستصحاب على كلا المذهبين.

الإعترض الثالث: وهو الإعترض الثاني من اعتراض المصنف (ره) وحاصله مركب من مقدمتين:

المقدمة الأولى: وسيأتي بيانها مفصلا وهي أن الإستصحاب له ركنان أساسيان: أولهما: اليقين السابق، ثانيهما: الشك اللاحق.

المقدمة الثانية: أن التعريف (إبقاء ما كان) إنما اشار إلى الركن الأول بقوله (ما كان) ولم يشر إلى الركن الثاني إذ ليس في التعريف أي إشارة إلى الشك اللاحق.

المقدمة الثالثة: أن تعريف الإستصحاب يجب أن يشير إلى كلا ركني الإستصحاب.

فينتج من هذه المقدمات الثلاثة أن التعريف ناقص لأنه لم يشر إلى أحد ركني الإستصحاب.

ويمكن الإجابة عن هذا الإعترض بثلاثة أجوبة:

الجواب الأول: ما ذكره المصنف (ره) وهو بطلان المقدمة الثانية، وحاصله أن الإقرار بأن التعريف مشعر بالركن الأول (بأنه إبقاء ما كان لأنه كان) يستوجب بالضرورة الإقرار بأنه مشعر بالركن الثاني أيضا لأن إبقاء ما كان لأنه كان لا يمكن أن يكون إلا عند الشك ببقاء ما كان، توضيح ذلك أن المكلف في حال إبقاء ما كان لا يخلو من ثلاثة أحوال لأنه إما أن يكون متيقنا ببقاء ما كان، وإما يكون متيقنا بزوال ما كان، وإما أن يكون شاكا بذلك:

والأول لا يكون إبقاء ما كان بعله أنه كان بل بعله اليقين بكونه في الحال، وقد عرفت أنهم صرحوا أن المراد من التعريف هو إبقاء ما كان بعله أنه كان حيث صرح الشيخ بأن (ما كان) مشعر بالعلية.

والثاني مستحيل بنفسه لأنه لا يمكن لمن تيقن بالزوال أن يحكم بالبقاء فإنه يستلزم التناقض.

فتعين الثالث وهو المطلوب.

الجواب الثاني: وهو بطلان المقدمة الأولى لأن هذين الركنين هما ليسا ركننا نفس الإستصحاب بل هما ركننا موضوع ومجرى الإستصحاب، وأما الإستصحاب بنفسه وعينه فهو الإبقاء الشرعي، ومن الواضح أن هذين الركنين ليسا من أركان الإبقاء أصلا.

الجواب الثالث: وهو بطلان المقدمة الثالثة لأن التعريف لا يجب أن يشير إلى الركنين فلا ضير في إهمال التعريف للركنين معا فضلا عن الركن الثاني فقط إذ لا يجب في التعريف أن يشير إلى موضوع ومجرى المعرف أصلا فضلا عن لزوم أن يشير إلى كل أركان الموضوع.

وبما ذكرناه في الأجوبة الثلاثة ظهر أن هذا الاعتراض فاسد بفساد مقدماته الثلاثة!!.

الاعتراض الرابع: وهو اعتراض بالنقض بأن نفرض دليلا قطعيا دالا على كون ثبوت حكم في زمان علة تامة لثبوته في الزمان اللاحق، فإذا حكم إستنادا إلى هذا الدليل بثبوت الحكم في الزمان اللاحق لأجل ثبوته في الزمان السابق صدق عليه التعريف مع أنه ليس بإستصحاب.

ويدفعه أن الدليل الشرعي إما أن يدل على بقاء الحكم في الزمان اللاحق ظاهرا أو واقعا:

فعلى الأول فهو عين الإستصحاب ولا حاجة إلى إخراجه من تعريف

بل يجب إدخاله في التعريف لأنه عين الإستصحاب ولا فرق في ذلك بين أن يكون هذا الحكم دل عليه الدليل الخاص الوارد دليلاً على الإبقاء في مورد خاص أو الدليل العام الدال على الإبقاء في سائر موارد الإستصحاب.

وعلى الثاني خرج من الإستصحاب لأن الإستصحاب هو الحكم بالإبقاء ظاهراً لا واقعاً، ويخرج هذا النوع من التعريف بما ذكره الشيخ في التتميم الثاني من كون علة الإبقاء هو (ما كان) من باب علية الملاك للحكم، فمن الواضح أن العلية المقصودة ليست هي الفاعلية لوضوح أن العلة الفاعلية لكل الأحكام الشرعية هو الشارع لا الملاك ولا غيره.

بل العلية التي قصدتها الشيخ هي علية الملاك للحكم فملاك الحكم الظاهري بالإبقاء هو الكون السابق، وهذا المعنى يصدق في موارد الإستصحاب إذ الكون السابق في الإستصحاب هو علة (ملاك) الحكم الظاهري بالإبقاء، وهذا المعنى لا يصدق على الحكم الواقعي بالإبقاء لأن الحكم الواقعي ببقاء الحكم الشرعي لا يكون ملاك الكون السابق بل يكون ملاك هي المصلحة التي اقتضت الحكم الواقعي بالإبقاء، وهذا واضح.

نعم قال البعض بأن العلية المقصودة هي علية الموضوع للحكم بمعنى أن موضوع الحكم بالإبقاء يجب أن يكون هو الكون السابق، فعلى هذا التفسير يشكك بل يمتنع خروج هذا الحكم الواقعي بالإبقاء في موضوع الكون السابق

ثم إنه لو خصص الحكم في التعريف بأنه الحكم الظاهري لخرج هذا النوع مباشرة بلا حاجة إلى تفسير العلية، نعم التخصيص بالحكم الظاهري إنما يتلاءم مع المذهب المشهور من أن الإستصحاب أصل عملي لا مع المذهب القائل بأنه إمارة كاشفة عن الواقع.

هذا ومما يهون الخطب أن لا وجود لمثل هذا النوع من الأحكام

الواقعية فيبقى التعريف مانعا على كل حال إلا من الناحية الفرضية المحضة، وهذا لا يضر بصحة التعريف وإنما يضر بجودته إذ يكفي في التعريف أن يكون جامعا مانعا فعلا ولا يضره فعلا أن يكون شاملا لأفراد من غيره غير موجودة فعلا وإنما هي مجرد فرض غير واقع ولا يقع.

الإعترض الخامس: بالنقض بقاعدة اليقين فإنها الحكم ببقاء اليقين السابق بعد الشك به، فيصدق عليها أنها إبقاء ما كان لأنه كان، فمن تيقن ببلوغ ماله نصاب الزكاة، ثم راجع حساباته ودفاتره فطراً عليه الشك وتزلزل يقينه فشك بأن ماله يبلغ نصاب الزكاة، فإن قلنا بقاعدة اليقين وحكمنا ببقاء المتيقن السابق ولزوم البناء على أنه ما زال ماله يبلغ النصاب الزكوي، فهذا يصدق عليه أنه إبقاء ما كان لأنه كان.

وقد أجيب أن قاعدة اليقين ليس من قبيل إبقاء ما كان لزوال اليقين بأنه كان ضرورة أنه شك بعين ما كان متيقنا به فهو الآن شك ولا يعلم بأن ماله كان يبلغ النصاب الزكوي، فإبقاء الحكم بأن ماله يبلغ الزكاة هو الحكم ببقاء ما تيقن بأنه كان مع أنه مشكوك أنه كان، وهذا فرق كبير بينه وبين الحكم ببقاء ما قد كان قطعاً.

وهذا الجواب صحيح لو كانت قاعدة اليقين هي الحكم ببقاء المتيقن السابق الذي تعرض للشك، وأما لو كانت قاعدة اليقين هي الحكم ببقاء نفس اليقين السابق بمعنى أنه تيقن سابقاً ببلوغ النصاب الزكوي، ثم طرأ الشك الساري وتزلزل يقينه، فحكم ببقاء اليقين ولزوم تطبيق آثار هذا اليقين، فعلى هذا تكون قاعدة اليقين هي الحكم ببقاء ما كان لأننا نعلم يقيناً أن هذا اليقين الذي تزلزل قد كان موجوداً قطعاً في الزمن السابق.

ومن ثم فنحتاج إلى جواب آخر هو أن الإستصحاب هو الحكم ببقاء ما كان مع الشك ببقائه، وهذا يخرج قاعدة اليقين لا يوجد فيها شك في بقاء اليقين السابق بل نقطع فيها بعدم بقاء اليقين السابق وانقلابه شكاً.

(منها)، لا جامع للإستصحاب بحسب المشارب فيه من جهة المباني الثلاثة الآتية في حجيته، وهي: الإخبار، وبناء العقلاء، وحكم العقل.

فلا يصح أن يعبر عنه بالإبقاء على جميع هذه المباني، وذلك لأن المراد منه إن كان الإبقاء العملي من المكلف فليس بهذا المعنى مورداً لحكم العقل، لأن المراد من حكم العقل هنا إذعانه كما سيأتي، وإذعانه إنما هو ببقاء الحكم لا بإبقائه العملي من المكلف. وإن كان المراد منه الإبقاء غير المنسوب إلى المكلف، فمن الواضح أنه لا جهة جامعة بين الإلزام الشرعي الذي هو متعلق بالإبقاء وبين البناء العقلاني والإدراك العقلي.

والجواب يظهر مما سبق، فإن المراد من الإستصحاب هو القاعدة في العمل المجعولة من قبل الشارع، وهي قاعدة واحدة في

ومن هنا فنقول بالجملة أن قاعدة اليقين تخرج من تعريف الإستصحاب إما بشرط (ما كان) أو بشرط (الشك بالبقاء)، وهذا الشرط الثاني وإن لم يصرح به في تعريف الشيخ إلا أنه مقصود حتماً، وإذا أردت التصريح به فقل (إبقاء الحكم أو الوصف الذي كان) أو قل (إبقاء ما كان عند الشك ببقائه)،

تنبيه: بما ذكرناه في هذه الإعترضات ودفعها فالأولى الخروج من الكنايات والإشارات والتعريف بالصريح، فنقول: الإستصحاب هو إبقاء ما كان متيقنا عند الشك ببقائه بعله اليقين السابق.

قوله (ره): (لا جامع للإستصحاب بحسب المشارب..).

أقول: هذا هو الإعترض الأول من الإعترضات الخمسة المتقدمة، وقد ذكرناه وبيننا جوابه.

قوله (ره): (فإن المراد من الإستصحاب هو القاعدة...).

معناها على جميع المباني، غاية الأمر أن الدليل عليها تارة يكون الإخبار، وأخرى بناء العقلاء، وثالثة إذعان الأمر أن العقل الذي يستكشف منه حكم الشرع.

و(منها)، أن التعريف المذكور لا يتكفل ببيان أركان الإستصحاب من نحو اليقين السابق والشك اللاحق.

والجواب: أن التعبير بإبقاء ما كان مشعر بالركنين معاً: أما الأول وهو اليقين السابق فيفهم من كلمة (ما كان)، لأنه - كما أفاده الشيخ الأنصاري - «دخل الوصف في الموضوع مشعر بعليته للحكم، فعلة الإبقاء أنه كان، فيخرج من التعريف إبقاء الحكم لأجل وجود علته أو دليله». وحينئذ لا يفرض أنه كان إلا إذا كان متيقناً. وأما الثاني وهو الشك اللاحق فيفهم من كلمة (الإبقاء) الذي معناه الإبقاء حكماً وتنزيلاً وتعبداً، ولا يكون الحكم التعبدي التنزيلي إلا في مورد مفروض فيه الشك بالواقع الحقيقي، بل مع عدم الشك بالإبقاء لا معنى

أقول: مراده أن الإستصحاب هو قاعدة شرعية موضوعها اليقين السابق والشك اللاحق ومحمولها بقاء المتيقن، ويمكن صياغة هذه القاعدة بعبارة (كل متيقن شك في بقاءه فهو باق)، فهذه القاعدة تشبه بصياغتها سائر الأصول الفقاهية كأصالة الطهارة مثلاً التي تقول (مشكوك الطهارة طاهر)، وأصالة البراءة التي تقول (مشكوك الإلزام مباح)، فكما تطبق أصالة الطهارة وتقول: هذا مشكوك الطهارة فهو طاهر، وتطبق أصالة البراءة وتقول: هذا مشكوك الإلزام فهو مباح، كذلك تطبق أصالة الإستصحاب فتقول: هذا الأمر (طهارة الإناء مثلاً) متيقن شك في بقاءه فهو باق.

قوله (ره): (لا يتكفل ببيان أركان الإستصحاب...).

أقول: هذا هو الإعتراض الثالث من الإعتراضات الخمسة المتقدمة، وقد ذكرناه وبيننا جوابه.

لفرض الإبقاء وإنما يكون بقاء للحكم ويكون أيضاً عملاً بالحاضر لا بما كان.

مقومات الإستصحاب:

بعد أن أشرنا إلى أن لقاعدة الإستصحاب أركاناً نقول تعقيباً على ذلك: إن هذه القاعدة تتقوم بعدة أمور إذا لم تتوفر فيها فأما ألا تسمى استصحاباً أو لا تكون مشمولة لأدلته الآتية:

قوله (ره): (هذه القاعدة تتقوم بعدة أمور...).

أقول: توضيح المطلب يكون ببيان مقدمة نبين فيها ماهية الإستصحاب، فنقول:

الكلام في ماهية الإستصحاب يختلف باختلاف مبنى الإستصحاب، فقد عرفت أن للإستصحاب مبنيان:

المبنى الأول: هو العقل، وعليه يكون الإستصحاب هو الدليل وهو الكون السابق المقيد بالشك اللاحق أو الظن الحاصل منهما تبعاً للخلاف في أن الدليل هل هو ما يقتضي الظن أو هو عين الظن، ومدلول الدليل على هذا المبنى هو بقاء الكون السابق واقعا سواء كان حكماً شرعياً أو حدثاً خارجياً، وهذا المبنى قديم قد هجره المتأخرون فلا حاجة إلى تركيز البحث عليه.

المبنى الثاني: هو الأخبار الآتية الدالة على حرمة نقض اليقين بالشك وأنه لا ينقض إلا باليقين، فعلى هذا المبنى كان الإستصحاب هو عبارة عن قضية مركبة من موضوع ومحمول:

أما موضوعها فهو اليقين بالسابق.

ومحمولها حرمة نقضه بالشك باللاحق أو عدم صحة نقضه بغير اليقين.

نعم ههنا خلاف في تفسير اليقين وأن المراد به هو نفس اليقين أم هو المتيقن وإنما أخذ اليقين كمحرز للمتيقن:

ويمكن أن ترتقي هذه المقومات إلى سبعة أمور حسبما تقتنص من كلمات الباحثين:

فعلى الأول يكون ركن الإستصحاب هو اليقين نفسه ويكون هو جزء ماهية الإستصحاب.

وعلى الثاني لا يكون ركن ماهية الإستصحاب هو اليقين بل هو المتيقن السابق أو الوجود السابق.

ومما ذكرناه ظهر أن الركن الماهوي في الإستصحاب هو أمران:

الأول: اليقين أو المتيقن السابق.

الثاني: الشك بمتعلق اليقين السابق.

فتمام ماهية الإستصحاب هو قضية واحدة تعلق بها اليقين والشك مع وصف المتيقن بالسابقة ووصف الشك بالمتيقن باللاحقية، فالإستصحاب فيه قضيتان أزليتان:

الأولى: أن توجد قضية في الخارج في الآن الأول.

الثانية: أن يحصل الشك باستمرار هذه القضية في الخارج إلى الآن

الثاني.

فهاتان القضيتان تحققتا في الخارج فوجودهما قد تم واكتمل ولا ريب فيه، وهما كل ماهية الإستصحاب.

إذا عرفت هذه المقدمة فهي تظهر بوضوح أن ماهية الإستصحاب هي ركنان فقط، نعم يمكننا أن نتزع من هذه الماهية أو هاتين القضيتين عدة أمور تكون هي في ضمن هاتين القضيتين، فهذه الأمور المنتزعة تكون من قبيل الأجزاء الثانوية لماهية الإستصحاب ويمكنك إن شئت تسميتها بأركان الإستصحاب، وقد توسع المصنف (ره) في بيان هذه الأمور المنتزعة وستعرض لها عند تعرضه لها.

قوله (ره): (ترتقي هذه المقومات إلى سبعة أمور...).

١ - (اليقين). والمقصود به اليقين بالحالة السابقة، سواء كانت حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي. وقد قلنا سابقاً إن ذلك ركن في الإستصحاب، لأن المفهوم من الأخبار الدالة عليه بل من معناه أن يثبت يقين بالحالة السابقة وإن لثبوت هذا اليقين عليه في القاعدة. ولا فرق في ذلك بين أن نقول بأن اعتبار سبق اليقين من جهة كونه صفة قائمة بالنفس وبين أن نقول بذلك من جهة كونه طريقاً وكاشفاً. وسيأتي بيان وجه الحق من القولين.

أقول: قد عرفت أن بعض هذه الأمور السبعة هي أجزاء أولية من ماهية الإستصحاب، وبعضها الآخر هو منتزع ثانوي من الأجزاء الأولية لماهية الإستصحاب.

قوله (ره): (اليقين) والمقصود به اليقين بالحالة السابقة...).

أقول: قد عرفت أن هذا أول ركني ماهية الإستصحاب.

قوله (ره): (ولا فرق في ذلك بين أن نقول...).

أقول: إذ من الواضح أن الاختلاف في تفسير الركن لا دخالة له في ركنيته.

تنبيه: المتيقن السابق قد نتيقن وجوده وجدانا، وقد نتيقن وجوده بالإمارات، والإستصحاب جار في كلا الموردين، وهذا لا كلام فيه، وإنما الكلام في أنه إذا تيقنا تعبدا عن طريق الإمارات فهل تدخل المسألة في الإستصحاب الإصطلاحي أم تكون من لواحقه، أو بعبارة أخرى هل تدخل المسألة في الإستصحاب موضوعاً أو حكماً.

فعلى القول بأن ركن الإستصحاب هو المتيقن السابق تدخل المسألة في الإستصحاب موضوعاً إذ بقيام الإمارة يتحقق الحالة السابقة غايته أن ثبوتها ثبوت تعبدي.

وعلى القول بأن ركن الإستصحاب اليقين الوجداني لزم القول بأن

٢ - (الشك). والمقصود منه الشك في بقاء المتيقن. وقد قلنا سابقاً إنه ركن في الإستصحاب، لأنه لا معنى لفرض هذه القاعدة ولا للحاجة إليها مع فرض بقاء اليقين أو تبدله بيقين آخر، ولا يصح أن تجري إلا في فرض الشك ببقاء ما كان متيقناً. فالشك مفروغ عنه في فرض جريان قاعدة الإستصحاب فلا بدّ أن يكون مأخوذاً في موضوعها.

ولكن ينبغي ألا يخفى أن المقصود من الشك ما هو أعم من الشك بمعناه الحقيقي أي تساوي الاحتمالين، ومن الظن غير المعبر. فيكون المراد منه عدم العلم والعلمي مطلقاً، وسيأتي الإشارة إلى سر ذلك.

المسألة ليست من الإستصحاب حكماً بل من توابعه لأن ركن الإستصحاب وهو اليقين الوجداني لم يتحقق والإمارات إنما تثبت اليقين تبعداً مما يستوجب إلحاقه بالإستصحاب.

نعم لو قلنا بأن الإمارات تثبت حكماً ظاهرياً، وبيننا على استصحاب الحكم الظاهري كان من قبيل الإستصحاب موضوعاً ضرورة أنه عند قيام الإمارة يكون قيامها مستوجبا لتحقيق اليقين الوجداني بالحكم الظاهري فيتم استصحابه عند الشك ببقائه.

قوله (ره): (والمقصود منه الشك في بقاء المتيقن...).

أقول: قد عرفت أن هذا هو ثاني ركني ماهية الإستصحاب.

قوله (ره): (المقصود من الشك ما هو أعم من الشك بمعناه الحقيقي...).

أقول: المقصود بالشك هو عدم الحجة على النقض، ويدل عليه أن الأخبار صرحت بأنه لا ينقض اليقين إلا باليقين، فإذا تحققت الحجة بالنقض تحقق اليقين بالنقض.

٣ - (اجتماع اليقين والشك في زمان واحد)، بمعنى أن يتفق في آن واحد حصول اليقين والشك، لا بمعنى أن مبدأ حدوثهما يكون في آن واحد، بل قد يكون مبدأ حدوث اليقين قبل حدوث الشك كما هو المتعارف في أمثلة الإستصحاب،

قوله (ره): (اجتماع اليقين والشك في زمان واحد...).

أقول: هذا ركن يمكن انتزاعه مما قدمناه من أن الإستصحاب يتكون من هاتين القضيتين الأزليتين التي وجدتا وتم وجودهما، فالإستصحاب إنما يتحقق بتحققهما معا ومن ثم فيجب فرض اجتماعهما في الزمان إذ مع عدم اجتماعهما في الزمان يجب فرض انعدام إحداهما عند وجود الأخرى وهذا خلاف تكوّن الإستصحاب منهما معا، كما أنه خلاف أزلية القاعدتين.

قوله (ره): (لا بمعنى أن مبدأ حدوثهما يكون في آن...).

أقول: المطلوب هو اجتماعهما في الزمان الواحد وبه تتكوّن ماهية الإستصحاب، ولا قيمة لمبدأ حدوثهما، فلا فرق في ذلك بين أن يكون وجود أحدهما سابقا على الآخر أو مقترنا به، كما لا فرق تقدم وجود اليقين أم تقدم وجود الشك، فهذه صور ثلاثة:

- ١ - تقدم اليقين وتأخر الشك، وأمثله كثيرة كما لو تيقن يوم الخميس بعدالة زيد، ثم يوم الجمعة شك ببقاء عدالته إلى يوم الجمعة.
- ٢ - تقدم الشك وتأخر اليقين، كما لو شك في طهارة الإناء اليوم ثم علم أنه كان طاهرا أمس.
- ٣ - ما لو اقترن الشك واليقين كما في المثال الذي ذكره المصنف (ره).

ولا فرق بين هذه الصور الثلاثة فالمناط الوحيد هو لزوم اجتماع القضيتين معا في الزمان وباجتماعهما يتحقق الإستصحاب، ولا يوجد أي قيمة لزمان مبدأ وجود القضيتين فإنه ليس زمان تحقق الإستصحاب، فلو

وقد يكونان متقارنين حدوثاً كما لو علم يوم الجمعة - مثلاً - بطهارة ثوبه يوم الخميس وفي نفس يوم الجمعة في آن حصول العلم حصل له الشك في بقاء الطهارة السابقة إلى يوم الجمعة. وقد يكون مبدأ حدوث اليقين متأخراً عن حدوث الشك، كما لو حدث الشك يوم الجمعة في طهارة ثوبه واستمر الشك إلى يوم السبت ثم حدث له يقين يوم السبت في أن الثوب كان طاهراً يوم الخميس، فإن كل هذه الفروض هي مجرى للإستصحاب.

والوجه في اعتبار اجتماع اليقين والشك في الزمان واضح، لأن ذلك هو المقوم لحقيقة الإستصحاب الذي هو إبقاء ما كان، إذ لو لم يجتمع اليقين السابق مع الشك اللاحق زماناً.....

وجد اليقين السابق ثم انقرض قبل وجود الشك لم يتحقق الإستصحاب، وكما أنه لو وجد الشك اللاحق دون اليقين السابق لم يتحقق الإستصحاب. فالتقدم الزماني الوحيد المطلوب في الإستصحاب هو تقدم زمان المتيقن على زمان الشك.

قوله (ره): (وقد يكونان متقارنين حدوثاً..).

أقول: المراد من التقارن هو التقارن العرفي كما لو التفت إلى شيء وتيقن بحالته الماضية وشك بحالته الحاضرة، وأما التقارن بالدقة العقلية فهو أمر غير معقول لإمتناع التفتات العقل تفصيلاً إلى أمرين في آن واحد.

قوله (ره): (لأن ذلك هو المقوم لحقيقة الإستصحاب...).

أقول: المقوم لحقيقة الإستصحاب هو اجتماع اليقين بالسابق مع الشك باللاحق، وليس مجرد اجتماع اليقين والشك كما توحى عبارته إذ قد يجتمعا في الزمان الواحد ولا يكون ذلك من الإستصحاب كما لو اجتمع اليقين والشك ولكن انعكس الأمر فتقدم الشك وتأخر اليقين، كما لو علم الآن بعدالة زيد، وشك الآن بعدالته قبل سنة، فهل نستصحب عدالته الثابتة اليوم

فإنه لا يفرض ذلك إلا فيما إذا تبدل اليقين بالشك وسرى الشك إليه

إلى الأزمنة السابقة، أي نجر الثبوت قهقرائيا في الزمان، ولهذا قد اصطلحوا على تسمية هذا الإستصحاب بالإستصحاب القهقرائي في مقابل الإستصحاب المتعارف الذي نجر فيه الحالة الثابتة إلى الزمان جرا أماميا أي إلى الأمام في الزمان.

والجواب أن هذا الإستصحاب القهقرائي ليس من الإستصحاب الذي دلت الأخبار على حجيته لأن كل الأخبار صريحة أو ناظرة إلى تقدم المتيقن، ومن ثم فهذا الإستصحاب ليس بحجة على عمومه، نعم إذا قام الدليل على حجيته في مطلب خاص ثبت فيه دون غيره كما حكي ذلك في مباحث اللغة حيث زعموا حجية إستصحاب الحقيقة الثابتة اليوم فتستصحب قهقرائيا إلى الأزمنة القديمة السابقة.

ولا يخفى عليك أن عدم شمول الإستصحاب الإصطلاحي للإستصحاب القهقرائي مع أنه يتحقق فيه شرط اجتماع اليقين والشك في آن واحد قرينة على أن هذا الشرط ليس من خصوصيات الإستصحاب الإصطلاحي، بل الشرط الذي هو من ماهية الإستصحاب إصطلاحي هو اجتماع اليقين بالسابق مع الشك باللاحق.

قوله (ره): (فإنه لا يفرض ذلك إلا فيما إذا تبدل اليقين بالشك..).

أقول: ظاهره أن انتقاض هذا الركن الثالث لا يكون إلا في مورد قاعدة اليقين، وهو باطل وتوضيحه:

إن اليقين والشك إن لم يجتمعا فلا يخلو من فرضين:

الأول: أن لا يجتمعا في فرض عدم حدوث أحدهما.

الثاني: أن لا يجتمعا في فرض حدوث كليهما.

أما الفرض الأول أي عدم اجتماعهما لعدم وجود أحدهما فخارج من الإستصحاب كليا، والخروج كان بسبب فقدان أحد الركنين الأولين فضلا عن الثالث.

فلا يكون العمل باليقين إبقاء لما كان، بل هذا مورد قاعدة اليقين المباينة في حقيقتها لقاعدة الإستصحاب وستأتي الإشارة إليها.

أما الفرض الثاني أي عدم اجتماعهما مع وجودهما معا ففيه موردان:
المورد الأول: أن يوجد الشك الأول ثم يوجد اليقين ويسرى إلى الشك ويلغيه وجدانا بحيث لا يبقى في ذهن المكلف إلا اليقين فقط، كما لو شك البارحة بعدالة زيد البارحة، ثم تيقن اليوم بعدالة زيد البارحة، فهو الآن ليس في ذهنه فعلا إلا اليقين، فهذا ليس من الإستصحاب وخرج من الإستصحاب بسبب فقدانه لهذا الركن الثالث، ولا اسم له اصطلاحا إلا العمل باليقين إذ المفروض أن المكلف أصبح متيقنا.

المورد الثاني: أن يوجد اليقين أولا ثم يوجد الشك ثانيا ويسري إلى اليقين ويلغيه وجدانا بحيث لا يبقى في ذهن المكلف إلا الشك فقط، كما لو تيقن البارحة بعدالة زيد البارحة، ثم شك اليوم بعدالته البارحة، فهو الآن ليس في ذهنه فعلا إلا الشك، فهذا ليس من الإستصحاب وخرج من الإستصحاب بسبب فقدانه لهذا الركن الثالث، ويسمى هذا الحال بالشك الساري، ومن يقول بحجيته بمعنى لزوم الحكم على طبق اليقين الزائل يسمى القاعدة هذه بقاعدة اليقين.

قوله (ره): (فلا يكون العمل باليقين إبقاء لما كان...).

أقول: بل عرفت أن العمل باليقين في قاعدة اليقين يصدق عليه أنه (إبقاء ما كان) أي إبقاء اليقين الذي كان، نعم لا يصدق عليه أنه إبقاء الأمر المتيقن الذي كان، وقد نبهنا على هذا الأمر عند بيان تعريف الإستصحاب فراجع.

قوله (ره): (قاعدة اليقين المباينة في حقيقتها لقاعدة الإستصحاب..).

أقول: قاعدة اليقين هي إبقاء اليقين الذي كان تعويلا على أنه كان، أي ما مضمونه الحكم بإبقاء اليقين - في ظرفه فقط أو بضم الحكم باستمراره - إلى زمان الشك تعويلا على أنه كان موجودا قبل الشك.

٤ - (تعدد زمان المتيقن والمشكوك). ويشعر بهذا الشرط نفس الشرط الثالث المتقدم، لأنه مع فرض وحدة زمان اليقين والشك يستحيل فرض اتحاد زمان المتيقن والمشكوك مع كون المتيقن نفس المشكوك كما سيأتي اشتراط ذلك في الإستصحاب أيضاً. وذلك لأن معناه اجتماع اليقين والشك بشيء واحد وهو محال.

فمثلا لو تيقن يوم الخميس بعدالة زيد يوم الخميس، ثم شك يوم الجمعة بعدالة زيد يوم الخميس، فهنا مورد القاعدة ومن الفقهاء من يحكم هنا بقاعدة اليقين أي يحكم ببقاء اليقين بعدالة زيد يوم الخميس، وربما يحكم البعض أيضا ببقاء اليقين إلى يوم الجمعة إذا بقي الشك.

ومما ذكرناه يتضح أن أركان قاعدة اليقين أربعة، هي:

١ - وجود اليقين السابق.

٢ - وجود الشك اللاحق.

٣ - تعلق الشك بعين ما تعلق به اليقين متعلقا وزمانا.

٤ - انقراض اليقين عند وجود الشك، وهذا مأخوذ من الشرط الثالث إذ مع تعلق الشك بعين ما تعلق به اليقين متعلقا وزمانا يستحيل بقاء الشك لاستحالة اجتماعهما على واحد بالدقة.

قوله (ره): (ويشعر بهذا الشرط نفس الشرط الثالث...).

أقول: هذا الركن الرابع ليس من الأركان الأولية بل هو من الأركان المنتزعة من الركن الثالث وتوضيح انتزاعه من الركن الثالث يظهر في مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن اجتماع ووجود اليقين والشك معا في زمان واحد في الذهن كاشف بالضرورة عن عدم تنافيهما حتما إذ لو كانا متنافيان لاستحال اجتماعهما معا.

والحقيقة أن وحدة زمان صفتي اليقين والشك بشيء واحد يستلزم تعدد زمان متعلقهما، وبالعكس، أي إن وحدة زمان متعلقهما يستلزم تعدد زمان الصفتين.

المقدمة الثانية: أن عدم تنافي اليقين والشك كاشف بالضرورة عن اختلاف متعلقيهما في ناحية من النواحي ضرورة أنه لو كان متعلقيهما متحدا من كل الجهات لوقع التنافي بين اليقين والشك لاستحالة أن تكون الصورة الذهنية الواحدة معروضة لليقين والشك معا.

إذا عرفت هاتين المقدمتين يتضح أن اجتماع اليقين والشك في الذهن على صورة ذهنية واحدة كاشف بالضرورة عن اختلاف متعلقي اليقين والشك في ناحية الزمان لأنها الناحية الوحيدة الباقية بعد فرض وحدة الصورة الذهنية لمتعلق اليقين والشك.

قوله (ره): (والحقيقة أن وحدة زمان صفتي اليقين...).

أقول: أي ههنا معادلتان:

١ - إذا اتحد زمان وجود اليقين والشك وجب اختلاف زمان متعلقهما.

٢ - إذا اتحد زمان متعلق اليقين والشك وجب اختلاف زمان نفس اليقين والشك.

وهاتان المعادلتان صحيحتان واضحتان ناشئتان عن قاعدة واحدة هي: استحالة اجتماع اليقين والشك على صورة ذهنية واحدة بالدقة العقلية.

ومن ثم فإذا اجتمعا على صورة ذهنية واحدة علمنا أن بين الصورتين فرقا دقيا هو في الزمان الذي به تحتفظ الصورتان بوحدتهما عرفا.

وإذا اتحدت الصورتان بالدقة العقلية بحيث اتحدا زمانا علمنا بعدم اجتماع اليقين والشك، فإذا فرض وجودهما معا فلا بد أن يكون ذلك مع افتراقهما في الزمان.

وعليه، فلا يفرض الإستصحاب إلا في مورد اتحاد زمان اليقين والشك مع تعدد زمان متعلقهما. وأما في فرض العكس بأن يتعدد زمانهما مع اتحاد زمان متعلقهما بأن يكون في الزمان اللاحق شاكاً في نفس ما تيقنه سابقاً بوصف وجوده السابق، فإن هذا هو مورد ما يسمى بقاعدة اليقين، والعمل باليقين لا يكون إبقاء لما كان:

مثلاً: إذا تيقن بحياة شخص يوم الجمعة ثم شك يوم السبت بنفس حياته يوم الجمعة بأن سرى الشك إلى يوم الجمعة، أي إنه تبدل يقينه السابق إلى الشك، فإن العمل على اليقين لا يكون إبقاء لما كان لأنه حينئذ لم يحرز ما كان تيقن به أنه كان. ومن أجل هذا عبروا عن مورد قاعدة اليقين بالشك الساري.

وهذا هو الفرق الأساسي بين القاعدتين. وسيأتي أن أخبار الإستصحاب لا تشملها ولا دليل عليها غيرها.

٥ - (وحدة متعلق اليقين والشك)، أي إن الشك يتعلق بنفس ما

قوله (ره): (فإن هذا هو مورد ما يسمى بقاعدة اليقين...).

أقول: قد عرفت أركان قاعدة اليقين أنه كلما تقدم اليقين وتأخر الشك وتعلقا معا بمتعلق واحد دقياً أي متعلقاً وزماناً فهو مورد قاعدة اليقين.

قوله (ره): (والعمل باليقين لا يكون إبقاء لما كان...).

أقول: بل هو إبقاء ما كان أي إبقاء اليقين الذي كان.

قوله (ره): (وحدة متعلق اليقين والشك...).

أقول: هذا الركن الخامس هو من مقومات ماهية الإستصحاب لأن الإستصحاب هو الشك بما كان متيقناً، فيجب أن يجتمع الشك واليقين على المتعلق الواحد، فلو لم يكونا واحداً خرج من الإستصحاب سواء كانا أجنبيان تماماً كما لو تيقن بعدالة زيد وشك بفسق هند، أو كان بينهما بعض

تعلق به اليقين مع قطع النظر عن اعتبار الزمان. وهذا هو المقوم لمعنى الإستصحاب الذي حقيقته إبقاء ما كان.

وبهذا تفرق قاعدة الإستصحاب عن قاعدة المقتضي والمانع التي موردها ما لو حصل اليقين بالمقتضي والشك في الرافع أي المانع في تأثيره. فيكون المشكوك فيها غير المتيقن. فإن من يذهب إلى صحة هذه القاعدة يقول: إنه يجب البناء على تحقق المقتضي (بالفتح) إذا تيقن بوجود المقتضي (بالكسر) ويكفي ذلك بلا حاجة إلى إحراز عدم المانع من تأثيره، أي إن مجرد إحراز المقتضي كاف في ترتيب آثار مقتضاه. وسيأتي الكلام إن شاء الله تعالى فيها.

التلاقي كما لو تيقن بوجود المقتضي وشك بوجود المانع، فإن هذا كله لا ربط له بالإستصحاب ولا تدل عليه الإخبار لأن الأخبار اقتصرت دلالتها على النهي عن اليقين بشيء بمجرد الشك به.

تنبيه: قد عرفت أن وحدة المتعلق بالدقة العقلية تمنع اجتماع اليقين والشك معا لتنافيهما واستحالة اجتماعهما معا في الذهن على معروض واحد، فالمراد من وحدة متعلق اليقين والشك في الإستصحاب هي الوحدة العرفية أي التي تجتمع مع اختلافهما في الزمان، وربما تجتمع مع اختلافهما في أمور أخرى سيأتي التعرض لها في محله.

ولأجل ذلك فقد نبه المصنف (ره) على أن هذا الركن هو وحدة متعلق اليقين والشك مع قطع النظر عن اعتبار الزمان.

قوله (ره): (عن قاعدة المقتضي والمانع...).

أقول: لو علم بوجود المقتضي وشك بوجود المانع فهو مورد قاعدة المقتضي والمانع، ويحكم فيها بتحقيق المقتضي (بالفتح)، ومن موارد ما لو علم بوقوع البول في الماء المشكوك القلة والكثرة مع عدم وجود استصحاب يثبت القلة ولا الكثرة، فبناء على قاعدة المقتضي وعدم المانع يقال أن البول

٦ - (سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك)، أي إنه يجب أن يتعلق الشك في بقاء ما هو متيقن الوجود سابقاً، وهذا هو الظاهر من معنى الإستصحاب، فلو انعكس الأمر بأن كان زمان المتيقن متأخراً عن زمان المشكوك بأن يشك في مبدأ حدوث ما هو متيقن الوجود في الزمان الحاضر - فإن هذا يرجع إلى الإستصحاب القهقري الذي لا دليل عليه.

مثاله: ما لو علم بأن صيغة إفعال حقيقة في الوجوب في لغتنا الفعلية الحاضرة وشك في مبدأ حدوث وضعها لهذا المعنى: هل كان في أصل وضع لغة العرب أو أنها نقلت عن معناها الأصلي إلى هذا المعنى في العصور الإسلامية؟ - فإنه يقال هنا إن الأصل عدم النقل، لغرض إثبات أنها موضوعة لهذا المعنى في أصل اللغة. ومعنى ذلك في الحقيقة جرّ اليقين اللاحق إلى الزمن المتقدم. ومثل هذا الإستصحاب يحتاج إلى دليل خاص ولا تكفي فيه أخبار الإستصحاب

يقتضي نجاسة الماء والمانع مشكوك، فيحكم بانفعال الملقى ونثبت له النجاسة، وقد استدل لهذه القاعدة ببناء العقلاء على عدم الاعتناء بالشك في وجود المانع بعد إحراز المقتضي.

والإنصاف كما هو المشهورة أن هذه القاعدة باطلة لا أساس لها.

قوله (ره): (سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك..).

أقول: هذا الشرط هو منتزع من الشرطين الأولين، وهو كما تقدم بيانه عبارة عن سبق المتيقن على حالة الشك ليكون الشك هو شك في البقاء.

قوله (ره): (ولا تكفي فيه أخبار الإستصحاب...).

أقول: لوضوح أن أخبار الإستصحاب واردة وظاهرة في حرمة نقض اليقين بالشك، ومعنى نقض اليقين إيقافه وعدم استمراره، ومعنى عدم النقض هو الإبقاء والإستمرار، فأخبار الإستصحاب إنما تنظر إلى الحفاظ على بقاء

ولا أدلته الأخرى، لأنه ليس من باب عدم نقض اليقين بالشك، بل يرجع أمره إلى نقض الشك المتقدم باليقين المتأخر.

٧ - (فعلية الشك واليقين)، بمعنى أنه لا يكفي الشك التقديري ولا اليقين التقديري. واعتبار هذا الشرط لا من أجل أن الإستصحاب لا يتحقق معناه إلا بفرضه، بل لأن ذلك مقتضى ظهور لفظ الشك واليقين في أخبار الإستصحاب، فإنهما ظاهران في كونهما فعليين كسائر الألفاظ في ظهورها في فعلية عناوينها.

وإنما يعتبر هذا الشرط في قبال من يتوهم جريان الإستصحاب في مورد الشك التقديري. ومثاله - كما ذكره بعضهم -: ما لو تيقن المكلف بالحدث ثم غفل عن حاله وصلّى، ثم بعد الفراغ شك في أنه

اليقين وعدم صحة نقض بقاء اليقين بمجرد طروء الشك وما ليس بيقين، فأخبار الإستصحاب نظرها إلى جر اليقين إلى الإمام، وأما جر اليقين إلى الخلف فلا يصدق عليه حفظ اليقين كما لا يكون عدم جره إلى الخلف نقضا لليقين إذ ليس لليقين أي شأن في الرجوع إلى الخلف.

والحاصل أن أخبار الإستصحاب تدل على حفظ اليقين المتقدم وعدم نقضه بالشك اللاحق، والإستصحاب القهقرائي هو نقض للشك المتقدم باليقين اللاحق وشتان ما بينهما.

قوله (ره): (فعلية الشك واليقين..).

أقول: وهذا شرط منتزع مما سبق لوضوح أن الأمور إنما تتحقق في حال الفعلية لا التقديرية، فهذا الشرط هو أشبه بدفع الوهم.

دليل هذا الشرط واضح لأن عمدة أدلة الإستصحاب هو الأخبار الدالة على عدم نقض اليقين بالشك، ولا ريب أن ظاهر جميع العناوين هو الفعلية، فلا يصدق اليقين إلا على اليقين الفعلي أي المتحقق فعلا، كما لا يصدق الشك إلا على الشك الفعلي أي المتحقق فعلا.

هل تطهر قبل الدخول في الصلاة - فإن مقتضى قاعدة الفراغ صحة صلاته لحدوث الشك بعد الفراغ من العمل وعدم وجود الشك قبله . ولا نقول بجريان استصحاب الحدث إلى حين الصلاة لعدم فعلية الشك إلا بعد الصلاة . وأما الإستصحاب الجاري بعد الصلاة فهو محكوم لقاعدة الفراغ . أما لو قلنا بجريان الإستصحاب مع الشك التقديري وكان يقدر فيه الشك في الحدث لو أنه التفت قبل الصلاة - فإن المصلي حينئذ يكون بمنزلة من دخل في الصلاة وهو غير متطهر يقيناً ، فلا تصح صلاته وإن كان غافلاً حين الصلاة ولا تصححها قاعدة الفراغ لأنها لا تكون حاکمة على الإستصحاب الجاري قبل الدخول في الصلاة .

قوله (ره): (أما الإستصحاب الجاري بعد الصلاة فهو محكوم لقاعدة الفراغ...).

أقول: ليس المراد من الإستصحاب الجاري بعد الصلاة هو استصحاب الحدث بعد الصلاة فإن هذا الإستصحاب جار عند الجميع لتحقق ركنيه أعني اليقين السابق والشك اللاحق فإن المكلف كان على يقين بالحدث قبل الصلاة وهو الآن بعد الصلاة يشك في بقاء الحدث فلا جرم يجري استصحاب الحدث، وهذا الإستصحاب جار ولا يحكمه شيء فيجب للأعمال الآتية كلها تطبيق آثار هذا الإستصحاب، وهذا واضح بلا خلاف.

فالمراد من الإستصحاب المحكوم الجاري بعد الصلاة هو استصحاب الحدث قبل الصلاة أي أن المكلف بعد الصلاة يلتفت إلى حال الحدث قبل الصلاة فيشك ببقاء الحدث فيجري استصحاب بقاءه إلى زمن قبل الصلاة، فهذا استصحاب ظرف جريانه بعد الصلاة وموضوعه الحدث بعد الصلاة وهذا الإستصحاب إنما يجري بالنسبة إلى حكم الصلاة التي وقعت سابقاً.

وتوضيح الأمر أن الشيخ الأنصاري رحمته الله ذهب إلى ترتيب ثمرة عملية

مهمة للفرق بين القول بكفاية الشك التقديري، وبين القول بكفاية الشك التقديري، وتوضيح هذه الثمرة في مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن إستصحاب بقاء الحدث قبل الصلاة جار على كلا القولين ولا فرق بين القول بكفاية الشك التقديري، وبين القول باشتراط الشك الفعلي في أصل جريان استصحاب الحدث قبل الصلاة.

وإنما الفرق بين القولين هو في ظرف جريان هذا الإستصحاب إذ بناء على كفاية الشك التقديري يكون ظرف جريان هذا الإستصحاب (استصحاب الحدث قبل الصلاة) هو قبل الصلاة، وأما بناء على اشتراط الشك الفعلي فيكون ظرف جريان هذا الإستصحاب بعينه (استصحاب الحدث قبل الصلاة) هو بعد الصلاة.

توضيح ذلك يكون ببيان ثلاثة أمور:

الأمر الأول: أنه بناء على القول بكفاية الشك التقديري يتحقق كلا ركني الإستصحاب قبل الصلاة لأن ركن الإستصحاب هما اليقين السابق بالحدث والشك اللاحق به، وكلاهما قد تحققا قبل الصلاة: أما اليقين بالحدث فواضح، وأما الشك ببقائه فلأن المفروض كفاية الشك التقديري والمفروض أنه متحقق حتما قبل الصلاة، ومن ثم فينتج أن إستصحاب الحدث جار قبل الشروع في الصلاة لتحقق ركنيه قبل الصلاة.

الأمر الثاني: أنه بناء على اشتراط الشك الفعلي لا يتحقق ركن الإستصحاب قبل الصلاة ضرورة أن أحد ركني الإستصحاب وهو الشك الفعلي لم يكن متحققا قبل الصلاة كما هو المفروض.

الأمر الثالث: أنه بناء على اشتراط الشك الفعلي يتحقق ركن هذا الإستصحاب بعد الصلاة لأنه بعد الفراغ من الصلاة التفت المكلف وتحقق

عنده فعلا الشك ببقاء الحدث قبل الصلاة، وبالتالي يكون المكلف بعد الصلاة شاكا فعلا ببقاء الحدث قبل الصلاة، وبالتالي فقد تحقق ركنا استصحاب بقاء الحدث قبل الصلاة إلا أن ظرف تحقق هذين الركنين هو بعد الصلاة، فيكون هذا الإستصحاب ظرف جريانه بعد الصلاة ومتعلقه قبل الصلاة.

المقدمة الثانية: أن قاعدة الفراغ وأصالة الإستصحاب قد يتواردان على محل واحد وحينئذ فأيهما جرى أولا يكون هو المتقدم المانع من جريان صاحبه، فإذا تقدم جريان استصحاب الحدث يكون مثبتا لبطلان الصلاة ومانعا من جريان قاعدة الفراغ لأنه حاكم عليها، وأما إذا تقدم جريان قاعدة الفراغ فتكون هي المصححة للصلاة مما يثبت أنها وقعت عن طهارة فيرفع الشك ببقاء الحدث.

إذا عرفت هاتين المقدمتين فيظهر لك الفرق بين القولين جليا وذلك أن قاعدة الفراغ على القول باشتراط الشك الفعلي تكون هي الجارية أولا قبل الإستصحاب فإن قاعدة الفراغ جارية في أول آتات الفراغ من الصلاة، وأما الإستصحاب فهو لا يجري إلا بعد الفراغ من الصلاة وبعد الإلتفات إلى الشك الفعلي ببقاء الحدث قبل الصلاة، ومن ثم كانت قاعدة الفراغ جارية في ظرف لم تجر فيه الإستصحاب فتكون مقدمة على الإستصحاب ومانعة من جريانه إما من باب الحكومة أو من باب التخصيص.

وبالجملة فقاعدة الفراغ الجارية قبل الإستصحاب القاضية بصحة الصلاة تكون مقدمة على الاستصحاب الذي ظرف جريانه بعد الصلاة وإن كان متعلقه زمانه قبل زمان قاعدة الفراغ لأن زمانه هو الشك ببقاء الحدث قبل الصلاة.

وأما على القول بكفاية الشك التقديري يكون الإستصحاب هو الجاري أولا قبل قاعدة الفراغ لأن الإستصحاب جار قبل الصلاة وقاعدة

الفراغ إنما تجري بعد الصلاة، ومن ثم كان الإستصحاب جار قبل قاعدة الفراغ ومانع من جريانها لأنه حاكم عليها لأنه يرفع الشك بصحة الصلاة ويثبت فسادها أي يثبت أن هذه الصلاة وقعت عن الحدث.

هذا تمام الكلام في توضيح استخراج الثمرة بين القولين.

ولا يخفى ما في هذه الثمرة من كلام إذ يرد عليه أمور:

الأمر الأول: وهو اعتراض مبني فإنه بناء على قول جماعة كانت قاعدة الفراغ غير جارية في المقام مطلقاً لعدم تحقق موضوعها بلا فرق بين القولين.

وتوضيح ذلك أن بناء على إمارية قاعدة الفراغ تكون قاعدة الفراغ إمارة كاشفة عن الصحة الواقعية، وسبب كشفها هو أن حال الإنسان العامل يقتضي إتيانه بالعمل صحيحاً، فعلى هذا تكون هذه القاعدة غير جارية عند العلم بالغفلة لزوال سبب الكشف إذ مع العلم بالغفلة لا يكون من شأن العامل أن يأتي بالعمل صحيحاً.

ومع عدم جريان قاعدة الفراغ كان إستصحاب الحدث قبل الصلاة هو الأصل الوحيد الجاري سواء جرى قبل الصلاة أم بعدها، فلا بد من الحكم ببطان الصلاة.

الأمر الثاني: وهو أن قاعدة الفراغ تكون هي المتقدمة على الإستصحاب مطلقاً سواء جرى قبلها أو بعدها، وتعرف ذلك مما يتم توضيحه في محله من أن قاعدة الفراغ تتقدم على الاستصحاب الجاري في عرضها وذكروا أن العلة في ذلك أنها لو لم تتقدم عليه لكانت بلا مورد إلا نادراً، وعين هذه العلة متحققة في المقام، فإن الشك التقديري السابق على الشك الفعلي الموضوع للقاعدة متحقق في الاغلب، ومن ثم فحتى لو قلنا

بكفاية الشك التقديري لجريان الإستصحاب يجب القول بتقديم القاعدة على الإستصحاب.

الأمر الثالث: ما ذكره الآغا ضيا وتبعه بعض الفحول من أن الإستصحاب إنما يجب العمل بمقتضاه في ظرفه في زمان ثبوته وحجيته لا إلى الابد، فالإستصحاب الجارى في أول الظهر مثلا ناظر إلى وجوب معاملة البقاء في ذلك الزمان فقط، وكذا في الان الثاني ناظر إلى وجوب الاتباع والمعاملة في ظرفه، وكذا في الانات المتأخرة، ففي كل آن ناظر إلى أنه، فحيث كان هذا الإستصحاب التقديري جار قبل الصلاة ولم يكن له آثار حينها لم يجب ترتيب آثاره إلى الابد، ومن ثم فبعد الإلتفات نعلم أن هذا الإستصحاب كان قد أثبت سابقا بطلان الصلاة، وأما في الحال بعد الفراغ فالمرجع هو قاعدة الفراغ التي تثبت صحة الصلاة.

والحاصل أن الإستصحاب في ظرف مرجعيته وإثباته لبطلان الصلاة لم نلتفت له فلا نعمل به، وفي ظرف الإلتفات له لم يكن هو المرجع بل كان المرجع غيره وهو قاعدة الفراغ فنعمل بها لا بالإستصحاب.

أقول: ويرد عليه أمران:

الأول: أن الإستصحاب لا يتعقل فيه اختصاص مرجعيته بزمان دون زمان لأنه إذا جرى في زمان جرى في كل زمان لأنه لا يجري إلا بتحقيق ركنه وهما اليقين السابق والشك اللاحق، وقد عرفت حين تعرضنا لبيان ماهية الإستصحاب أن هذين الركنين هما قضيتان أزليتان، فإذا جرى الإستصحاب لم يمكن تخيل تقيده وجوده بأن محدد وإن كان يمكن تقيده نتيجته نفسها.

الثاني: أن هذا الكلام الذي ذكره لو أخذنا به كان نقضا للقول بكفاية الشك التقديري لا نقضا للنتيجة المترتبة على القول بالشك التقديري، وفرق كبير بين المقامين.

معنى حجية الإستصحاب:

من جملة المناقشات في تعريف الإستصحاب المتقدم وهو (إبقاء ما كان) ونحوه: ما قاله بعضهم: إنه لا شك في صحة توصيف الإستصحاب بالحجية، مع إنه لو أريد منه ما يؤدي معنى الإبقاء لا يصح وصفه بالحجة، لأنه إن أريد منه الإبقاء العملي المنسوب إلى المكلف فواضح عدم صحة توصيفه بالحجة، لأنه ليس الإبقاء العملي يصح أن يكون دليلاً على شيء وحجة فيه. وإن أريد منه الإلزام الشرعي فإنه مدلول الدليل، لا إنه دليل على نفسه وحجة على نفسه، وكيف يكون دليلاً على نفسه وحجة على نفسه. فهو من هذه الجهة شأنه شأن الأحكام التكليفية المدلولة للأدلة.

قوله (ره): (من جملة المناقشات...).

أقول: حاصل هذه المناقشة يظهر في مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن الإستصحاب يصح توصيفه بالحجة، وقد جرى هذا التعبير على لسان الأصوليين بكثرة، فالإستصحاب حجة قطعاً.

المقدمة الثانية: أن أصل الإستصحاب إذا فسرناه بالإبقاء لم يجز توصيفه بالحجة، توضيح ذلك أن الإبقاء إما يسند إلى الشارع أو إلى المكلف وعلى الحالين لم يجز وصفه بالحجة لإثبات الحكم الشرعي:

أما إذا أسند إلى الشارع فواضح ضرورة أن الإستصحاب حينئذ هو الحكم الشرعي لا الدليل على الحكم الشرعي كما هو واضح.

وأما إذا أسند إلى المكلف فهو أوضح لوضوح أن عمل المشرع لا يكون دليلاً على شيء لا على حكم شرعي ولا على غيره.

فينتج من هاتين المقدمتين أن تعريف أصالة الإستصحاب بهذا التعريف باطل لأنه يستلزم كون الإستصحاب ليس بحجة، وهذا لازم لا يمكن الإلتزام به.

قلت: نستطيع حل هذه الشبهة بالرجوع إلى ما ذكرناه من معنى الإبقاء الذي هو مؤدى الإستصحاب، وهو أن المراد به القاعدة الشرعية المجعولة في مقام العمل. فليس المراد منه الإبقاء العملي المنسوب إلى المكلف ولا الإلزام الشرعي، فيصح توصيفه بالحجة ولكن لا بمعنى الحجة في باب الإمارات بل بالمعنى اللغوي لها، لأنه لا معنى لكون قاعدة العمل دليلاً على شيء مثبتة له،

المقدمة الثالثة: أن الإبقاء إذا أسند إلى العقل أو العقلاء يصح وصفه بالحجة أو الدليل على الحكم الشرعي إلا أن هذا خروج عن مبنى المشهور من أن الإستصحاب هو أصل لا إمارة، وهذا البناء هنا هو بناء على إمارية الإستصحاب أي أن هذا الإبقاء العقلي أو العقلاني هو إمارة معتبرة تدل على أن الشارع يتبع العقل أو العقلاء ويحكم هو بدوره ببقاء ما كان.

فنتج من هذه المقدمات الثلاثة أن تعريف الإستصحاب بالإبقاء باطل لأنه يستلزم أمراً باطلاً قطعاً لأنه يؤدي إلى صيرورة الإستصحاب إما إمارة حجة وإما أصل ليس بحجة، وهذان الأمران كلاهما لا يمكن الإلتزام بهما.

قوله (ره): (المراد به القاعدة الشرعية المجعولة...)

أقول: حاصل جوابه أن أصل الإستصحاب يصدق عليه وصف الحجة إلا أنه بمعنى آخر، وتوضيح هذا الدليل في مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن الإستصحاب هو قاعدة شرعية موضوعها اليقين السابق والشك اللاحق ومحمولها بقاء المتيقن، ويمكن صياغة هذه القاعدة بعبارة (كل متيقن شك في بقاءه فهو باق)، فهذه القاعدة تشبه بصياغتها سائر الأصول الفقاهتية كأصالة الطهارة مثلاً التي تقول (مشكوك الطهارة طاهر)، وأصالة البراءة التي تقول (مشكوك الإلزام مباح).

المقدمة الثانية: أن الحجية كما تقدم لها اصطلاحات أهمها اصطلاحان:

الإصطلاح الأول: وهو المعنى اللغوي وهو أن الحجة هو الدليل المنتج وهو الكبرى في القياس المنتج كما تقول: (زيد إنسان) و (كل إنسان ناطق)، فينتج (زيد ناطق)، فالكبرى هي الحجة المستوجبة لانتاج النتيجة، فهي الحجة.

الإصطلاح الثاني: وهو الإصطلاح الأصولي وهو اصطلاح قد تقدم بيانه مفصلا وحاصله هو الكاشف دون اليقين عن متعلقه ويكون هو غير ما تتعلق به فإذا تعلق الحجة بقضية ما، فالقضية تكون هي المتعلق، والحجة هي ما دل أو اقتضى هذا المتعلق، مثل خبر الواحد الدال على (حرمة شرب النبيذ)، ومثل الإجماع المنقول على (حرمة حلق اللحية).

إذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول: أنه لا ريب أن الحجة بالمعنى الثاني (الأصولي) تنطبق على الإستصحاب بناء على القول بأنه إمارة لا أصل، فإنه من الواضح أن الإستصحاب الإمارة يكون هو الأمر الذي به يتم الكشف عن البقاء اللاحق، غايته أن هذا المذهب مخالف لمذهب مشهور المتأخرين بل هو مذهب بعض الأصوليين القدماء بل هو مذهب شبه منقرض لم أعرف قائلا به من الأصوليين المعاصرين.

كما لا ريب أن الحجة بالمعنى الثاني (الأصولي) لا تنطبق على أصالة الإستصحاب حتما لأنه ليس بكاشف ظني أصلا إلا أن الحجة بالإصطلاح الأول تنطبق على أصالة الإستصحاب كما تنطبق على أصالة الطهارة أو أصالة البراءة، وذلك أن هذه الأصول كبريات تطبق على صغرياتها فنتج النتيجة فكما تطبق أصالة الطهارة وتقول هذا مشكوك الطهارة وكل مشكوك الطهارة طاهر فهو طاهر، وتطبق أصالة البراءة وتقول هذا مشكوك الإلزام وكل مشكوك الإلزام هو مباح فهو مباح، كذلك تطبق أصالة الإستصحاب فتقول هذا الأمر (طهارة الإناء مثلا) متيقن شك في بقاءه فهو باق وكل متيقن شك في بقاءه فهو باق، فهو باق.

بل هي الأمر المجعول من قبل الشارع فتحتاج إلى إثبات ودليل كسائر الأحكام التكليفية من هذه الجهة، ولكنه نظراً إلى أن العمل على وفقها عند الجهل بالواقع يكون معذراً للمكلف إذا وقع في مخالفة الواقع كما إنه يصح الإحتجاج بها على المكلف إذا لم يعمل على وفقها فوقع في المخالفة - صح أن توصف بكونها حجة بالمعنى اللغوي. وبهذه الجهة يصح التوصيف بالحجة سائر الأصول العملية والقواعد الفقهية المجعولة للشاك الجاهل بالواقع، فإنها كلها توصف بالحجة في تعبيراتهم، ولا شك في أنه لا معنى لأن يراد منها الحجة في باب الإمارات، فيتعين أن يراد منها هذا المعنى اللغوي من الحجة.

قوله (ره): (بل هي الأمر المجعول من الشارع فتحتاج..).

أقول: قد عرفت أن الإستصحاب على تفسير المصنف (ره) هو قاعدة كبروية، وهذه الكبرى هي قضية شرعية أي مجعولة من قبل الشارع، فمن المحتوم أن نحتاج إلى دليل يدل على أن الشارع قد جعل هذه القضية.

قوله (ره): (يصح التوصيف بالحجة سائر الأصول والقواعد الفقهية...).

أقول: قد عرفت أن سائر الأصول العامة وما يشبهها كقاعدة الطهارة كلها قواعد كبروية لها صغريات تنطبق عليها وتنتج النتيجة كما طبقناها آنفاً وذكرنا الأمثلة، فهذه الأصول من هذه الناحية يقال لها بأنها حجة أي حجة في إنتاج النتيجة .

ومن هذا القبيل القواعد الفقهية التي لم تدرج في الأصول فإنها أيضاً يصلح أن توصف بالحجية بهذا المعنى أي بمعنى التطبيق على الصغريات وإنتاج النتيجة منها.

ولا فرق في هذه القواعد بين القواعد التي تنتج أحكاماً كلية كقاعدة

وبهذه الجهة تفترق القواعد والأصول الموضوعية للشاك عن سائر الأحكام التكليفية، فإنها لا يصح توصيفها بالحجة مطلقاً حتى بالمعنى اللغوي.

غير أنه يجب ألا يغيب عن البال أن توصيف القواعد والأصول الموضوعية للشاك بالحجة يتوقف على ثبوت مجعوليته من قبل الشارع بالدليل الدال عليها. فالحجة في الحقيقة القاعدة المجعولة للشاك بما أنها مجعولة من قبله. وإلا إذا لم تثبت مجعوليته لا يصح أن تسمى قاعدة فضلاً عن توصيفها بالحجة.

الحل والطهارة أم كانت لا تنتج إلا أحكاماً جزئية كقاعدة اليد فإنها كلها على حد سواء من حيث انطباق وصف الحجية بهذا المعنى عليها، وهذا في القسم الأول واضح وكذا في القسم الثاني كقاعدة اليد فإنها إذا صغناها بأنها (كل يد تصرفت في شيء للغير أو أتلفته بغير إذن فهي ضامنة له) فإنها تطبق على هذه اليد التي تصرفت بمال غيرها أو أتلفته بغير إذن فتنتج أن هذه اليد ضامنة لما تصرفت أو أتلفت.

قوله (ره): (لا يصح توصيفها بالحجة مطلقاً...).

أقول: في كلام المصنف (ره) شيء من التساهل المقبول، فهنا أمران:

الأمر الأول: وهو وجود التساهل في كلام المصنف (ره) وحاصله أن الأحكام الشرعية التكليفية أو الوضعية كلها يوجد فيها ملاك التوصيف بالحجة لأنها كبرى يمكن تطبيقها على صغرياتها، فيقال مثلاً (الخمير حرام) هو حكم شرعي تكليفي، وهو كبرى يمكن تطبيقه على هذا الخمير، فيقال هذا خمير وكل خمير حرام فينتج أن هذا حرام.

كما يقال (ملاقي البول متنجس) هو حكم شرعي تكليفي، وهو كبرى يمكن تطبيقها على صغرياتها، فيقال هذا الإناء ملاقي للبول وكل ملاقي للبول هو متنجس فهذا الإناء متنجس.

وعليه، فيكون المقوم لحجية القاعدة المجعولة للشاك - أية قاعدة كانت - هو الدليل الدال عليها الذي هو حجة بالمعنى الإصطلاحي.

وإذا ثبت صحة توصيف نفس قاعدة الإستصحاب بالحجة بالمعنى اللغوي لم تبق حاجة إلى التأويل لتصحيح توصيف الإستصحاب بالحجة - كما صنع بعض مشايخنا طيب الله ثراه - إذ جعل الموصوف بالحجة فيه على اختلاف المباني أحد أمور ثلاثة:

الأمر الثاني: وهو قبول هذا التساهل، وحاصله أن هذا الملاك (أي التطبيق الذي هو ملاك صحة التوصيف بالحجية) لم يعتد به الفقهاء ولا الأصوليون في الأحكام الشرعية التكليفية والوضعية العادية، وذلك لأن مثل هذه التطبيقات تشبه الأمور البديهية بحيث لا يحتاج أحد من الفقهاء إلى تطبيقها واستنتاج النتائج منها فإن استنتاج حرمة هذا الخمر من كلية الخمر حرام هي من الوضوح بحيث تلحق بالبديهيات بحيث يعد مثل هذا التطبيق والإستنتاج بأنه لغو.

قوله (ره): (هو حجة بالمعنى الإصطلاحي...).

أقول: الدليل الدال على قاعدة الإستصحاب هو الخبر، وهذا الخبر هو حجة بالمعنى الأصولي أي هو كاشف ظني يثبت متعلقه الذي هو غيره، ومتعلقه الثابت به هو قاعدة الإستصحاب التي هي حجة بالمعنى اللغوي، فالحجة بالمعنى الأصولي أثبتت الحجة بالمعنى اللغوي، وهي التي نطبقها على صغرياتنا.

ثم إنه لو فرضنا أن الدليل الدال على قاعدة الاستصحاب قطعياً لم يكن حجة بالمعنى الإصطلاحي أيضاً على ما ذكره المصنف من أن القطع ليس حجة إصطلاحاً.

قوله (ره): (لم تبق حاجة إلى التأويل لتصحيح...).

أقول: حاصله أن المصنف (ره) وجماعة من المحققين انطلقوا من بديهية صحة بل تحقق توصيف أصل الإستصحاب بالحجية، وحينئذ فلا بد من استخراج الحيثية التي بسببها تم وصفه بالحجية.

وهذه الحيثية قد بينها المصنف (ره) أنفاً وبين أنها حيثية الحجية بالمعنى اللغوي لا الأصولي إلا أن بعض الأصوليين لما لم يلتفت إلى هذه الحيثية التي بينها المصنف (ره) شرع في استكشاف هذه الحيثية في نواحي أخرى محاولاً استكشاف وإثبات أن أصل الإستصحاب فيه حيثية الحجية بالمعنى الأصولي أي أن الإستصحاب هو حجة بالمعنى الأصولي حتى بناء على أنه أصل لا إمارة.

ويجب الإنتباه إلى أن التأويلات على مبنى اعتبار الإستصحاب أصلاً تختلف جوهرياً عنها على اعتبار الإستصحاب إمارة، وتوضيح هذا الاختلاف باختصار يكمن في نقطة واضحة وهي أن الأصول إنما تثبت يقيناً حكماً ظاهرياً، وأما الإمارة فهي تثبت ظنياً حكماً واقعياً، وهذا هو الفرق الأساسي بين الإمارة والأصل.

وعلى أساس هذا الفرق فكل من يبني على أن الإستصحاب أصل لا إمارة ويريد أن يجمع إلى هذا القول أن الإستصحاب حجة بمعنى أنه كاشف عن منكشف (بالفتح) فيجب عليه أن يوضح لنا أنه يوجد في الإستصحاب أمرين:

الأمر الأول: أركان الكاشفية أو أركان الإثبات أي الكاشف والمنكشف والكاشفية، أو المثبت (بالكسر) والإثبات والمثبت (بالفتح)، أي أن هذا الركن الكذائي في الإستصحاب يكشف بسبب كذا عن ذلك المنكشف، أو أن هذا المثبت (بالكسر) الكذائي بسبب كذا عن ذلك المثبت (بالفتح).

الأمر الثاني: أن يكون المنكشف أو المثبت بالإستصحاب هو الحكم

١ - (اليقين السابق)، باعتبار أنه يكون منجزاً للحكم حدوثاً عقلاً والحكم بقاء بجعل الشارع.

الظاهري لا الواقعي ضرورة أنك عرفت عند بيان الفرق بين الإمارة والأصل أنه كلما كان المنكشف هو الواقع كان الكاشف هو الإمارة لا الأصل، ومن ثم فكلما افترضنا أن الكاشف أصل فيجب أن يكون المنكشف هو الظاهر لا الواقع.

وعلى هذا الأساس وهذين الأمرين يجب أن نفهم ونحاسب المحاولات الثلاثة الآتية.

قوله (ره): (يكون منجزاً للحكم حدوثاً عقلاً...).

أقول: حاصله أن اليقين السابق بالحكم أو الحال يكون منجزاً لأمرين:

الأول: حدوث الحكم أو الحال.

الثاني: بقاء الحكم أو الحال.

أما تنجيذه للأول فهو تنجيز يقتضيه حكم العقل لأن المفروض أنه تعلق به اليقين، واليقين هو تمام الموضوع لحكم العقل بالتنجيز.

وأما تنجيذه للثاني فهو تنجيز لا يقتضيه العقل لوضوح أن البقاء لم يتعلق به اليقين بل تعلق به الشك، فلا محيص عن الإلتزام بأن هذا التنجيز دل عليه الشارع.

أقول: ولا يخفى أن هذه المحاولة ناقصة تحتاج إلى تميم، وتوضيح ذلك في مقدمتين:

المقدمة الأولى: ما بيناه مرارا من أن التنجيز هو حكم من أحكام العقل وهو عبارة عن حكم العقل باستحقاق العقاب على مخالفة الواقع.

المقدمة الثانية: أن حكم العقل بالتنجيز هو عبارة عن قضية عقلية مركبة من موضوع ومحمول، فمحمولها التنجيز واستحقاق العقاب وموضوعها البيان

٢ - (الظن بالبقاء اللاحق)، بناء على اعتبار الإستصحاب من باب حكم العقل.

والوصول، ويمكن صياغة ذلك بالجملة: أن العقل أدرك أن وصول الحكم إلى المكلف يسوغ للمولى عقاب المكلف عند مخالفته.

إذا عرفت هاتين المقدمتين فيتضح أن التنجيز أمر لا تطاله يد الشارع لا وضعاً ولا رفعا، فلا يمكن للشارع أن يحكم بتنجيز حكم ما، بل لا يمكن للعقل - فضلا عن الشارع - أن يحكم بتنجيز حكم ما إلا بعد تحقق الموضوع الموجب للتنجيز.

ومن ثم فهذه المحاولة التي تزعم أن اليقين السابق منجز للبقاء شرعا هي محاولة ناقصة لأنه إن قصد أن الشارع يحكم بالتنجيز مباشرة فهو باطل قطعا لما عرفت من أن الشارع لا يمكنه التنجيز أصلا.

وإن قصد أن الشارع ينجزه عبر تحقيق الصغرى أي تحقيق الموضوع الموجب للتنجيز عقلا فهذا أمر يحتاج إلى توضيح إن لم يكن متعذرا لأن أي تدخل من الشارع لفرض تحقيق الموضوع للتنجيز هو تدخل في إثبات الوصول والبيان، وإثبات الوصول والبيان عن طريق اليقين السابق هو تنزيل لهذا اليقين السابق منزلة الكاشف عن البقاء اللاحق، وهذا ما يستوجب انقلاب الإستصحاب إمارا لا أصلا كما هو المفروض.

قوله (ره): (بناء على اعتبار الإستصحاب من باب حكم العقل).

أقول: وهنا أمران:

الأمر الأول: هو بيان هذه المحاولة، وحاصلها أن الكاشف هو الظن بالبقاء وهو ظن ناتج عن ملاسبات اليقين السابق، فيؤدي إلى الكشف عن منكشف، وهذا المنكشف هو حكم العقل بلزوم استمرار بقاء المتيقن ولزوم المحافظة على ملاك الواقع أي لزوم الحكم بالبقاء، وحكم الشارع على طبقه.

الأمر الثاني: دفع دخل، أما الدخل فهو أن المعروف والمشهور كما سيأتي أن البناء على اعتبار الإستصحاب من باب حكم العقل يستلزم أن

٣ - (مجرد الكون السابق) فإن الوجود السابق يكون حجة في نظر العقلاء على الوجود الظاهري في اللاحق، لا من جهة وثاقة اليقين السابق، ولا من جهة رعاية الظن بالبقاء اللاحق، بل من جهة الإهتمام بالمقتضيات والتحفظ على الأغراض الواقعية.

فإن كل هذه التأويلات

يكون الإستصحاب إمارة لا أصل أي يكون الحكم العقلي الظني بالبقاء هو الكاشف عن الواقع، والمنكشف هو حكم العقل بلزوم المحافظة على الواقع أي ولزوم حكم الشارع على طبقه.

وعلى هذا فكان اللازم على المصنف (ره) عدم ذكر هذا التأويل لأنه تأويل خارج عن مبنى كلامنا لأن هذا التأويل مبني على إمارية الإستصحاب، ومبنى كلامنا هو الإستصحاب الأصل، فهذا التأويل لا يجوز ذكره هنا.

وأما دفع الدخل فهو أن المصنف (ره) أصر على ذكر هذا التأويل هنا لأنه ذهب إلى مذهب خاص به مخالف للمشهور سيأتي بيانه عن قريب حيث زعم أن الإستصحاب يبقى أصلا من الأصول حتى بناء على اعتبار الإستصحاب من باب حكم العقل، وسيأتي شرح هذا المذهب مفصلا، وعلى هذا المذهب الجديد جاز للمصنف رَحِمَهُ اللهُ ذكر هذا التأويل هنا.

قوله (ره): (مجرد الكون السابق...).

أقول: أي أن الكون السابق يقتضي البقاء في اللاحق، فهذا ما يستوجب عند العقلاء أن يحكموا بالبقاء ظاهرا، وهذا معنى الحجية على الظاهر، وبعبارة أخرى الكون السابق بسبب ما فيه من اقتضاء البقاء استوجب أن يكون عند العقلاء قاعدة ظاهرية هي الحكم بالبقاء، ويكون ملاك هذه القاعدة العقلية هو التحفظ على الواقع.

قوله (ره): (فإن كل هذه التأويلات..).

أقول: يرد على هذه التأويلات إيرادان:

الإيراد الأول: وهو إيراد لفظي ظاهري، وهو أن كل هذه التأويلات هي خلاف الظاهر جدا من التوصيفات الجارية على الألسن، لأن التعابير الجارية على الألسن ظاهرة كالنص في أن الموصوف بالحجية هو نفس الإستصحاب لا الكون أو اليقين السابقين أو الظن بالبقاء، فهذه التأويلات مخالفة جدا للظاهر.

الإيراد الثاني: وهو إيراد جوهري، وهو أن كل هذه التأويلات لم تتمكن من جمع العناصر الثلاثة (الكاشف والمنكشف والكشف) فإنها وإن تمكنت من تبيين الكاشف والمنكشف لكنها لم تبرر الكشف أو العلاقة بين الكاشف والمنكشف، فإننا بعد التأمل الطويل في هذه التأويلات لم نجد الملاك الذي بسببه كانت هذه الأمور الثلاثة (اليقين أو الكون السابقين أو الظن بالبقاء) كاشفة عن وجود حكم شرعي أو عقلي أو عقلائي ظاهري بإبقاء ما كان.

بل لو أردنا المناقشة الجادة في هذا النوع من التأويلات للزم علينا فتح باب المناقشة في أمرين أساسيين لم يتعرض لهما الأصوليون مفصلا، وهما:

الأمر الأول: أنه بعد الفراغ عن وجود القواعد العقلية أو العقلانية العملية في مقام التعامل مع التكاليف كالتى تقتضي الإحتياط أو البراءة أو الفراغ، فهل يوجد قواعد عقلية أو عقلانية عملية في مقام إثبات الأحكام بحيث تثبت الحكم ظاهرا لا واقعا.

الأمر الثاني: بعد الفراغ عن وجود قواعد عقلية أو عقلانية عملية في مقام إثبات الأحكام ظاهرا فما هو الملاك العقلاني الذي استوجب هذه القواعد.

ولا يخفى أن من يلتزم بوجود هذه القواعد العقلانية يجب عليه أن يبين لنا ما هو ملاك ومناط هذه القواعد، إذ بعد تحديد هذه المناطات يتمكن في مقام التطبيق على الموارد المشكوكة من ملاحظة وجود هذه

إنما نلتجىء إليها إذا عجزنا عن تصحيح توصيف نفس الإستصحاب بالحجة، وقد عرفت صحة توصيفه بالحجة بمعناها اللغوي. ثم لا شك في أن الموصوف بالحجة في لسان الأصوليين نفس الإستصحاب، لا اليقين المقوم لتحقيقه، ولا الظن بالبقاء، ولا مجرد الكون السابق، وإن كان ذلك كله مما يصح توصيفه بالحجة.

المناطات فنثبت وجود القاعدة العقلائية، أو عدم وجود المناطات فنثبت عدم وجود القاعدة.

قوله (ره): (إنما نلتجىء إليها إذا عجزنا...).

أقول: بل لسنا مضطرين للجوء إليها حتى لو عجزنا عن توصيف الإستصحاب بالحجة لأن هذا اللجوء مبتني على أن توصيف الإستصحاب بالحجة هو حقيقة بديهية لا يمكن ردها ولا التشكيك بها، وهذا أمر باطل فإن توصيف الإستصحاب بالحجة أمر جرى على الألسن غير المعصومة إلا أنه ليس حقيقة ضرورية فلو فرضنا - وفرض الباطل ليس بباطل - أننا لم نتمكن من تبرير توصيف الإستصحاب بالحجة فلا مانع أبدا من إبطال هذا التوصيف والبراءة منه بلا حاجة أبدا إلى اللجوء إلى أي تأويل.

نعم غايته أنه ثبت لنا صحة توصيف الإستصحاب بالحجة اللغوية بالمعنى المتقدم ذكره، وعلى هذا المعنى نحمل التوصيفات الجارية على ألسن الأصوليين.

قوله (ره): (الموصوف بالحجة في لسان الأصوليين نفس الإستصحاب...).

أقول: هذا إشارة إلى الإيراد الأول من الإيرادين المتقدم ذكرهما على التأويلات الثلاثة.

قوله (ره): (وإن كان ذلك كله مما يصح توصيفه بالحجة...).

أقول: هذه الأمور الثلاثة لا يمكن توصيفها بالحجة في محل البحث، وذلك لأن صحة توصيفها بالحجة إنما يكون على معنى الإمارة لا على معنى الأصل الذي هو محل البحث.

هل الإستصحاب إمارة أو أصل؟

بعد أن تقدم أنه لا يصح توصيف قاعدة العمل للشاك - أية قاعدة كانت - بالحجة في باب الإمارات يتضح لك أنه لا يصح توصيفها بالإمارة فإنه تكون إمارة على أي شيء وعلى أي حكم.

وتوضيح الإيراد أن ههنا أمران:

الأول: توصيف إمارة الإستصحاب بالحجة.

الثاني: توصيف أصل الإستصحاب بالحجة.

والأمر الأول لا خلاف عليه فإن من يقول بأن الإستصحاب إمارة فإنه يصفه بالحجة لأنه كاشف ظني عن الواقع وقد أمضاه الشارع.

وإنما الخلاف على الأمر الثاني فإن من يقول بأن الإستصحاب أصل عملي لم يتمكن بدوا من توصيف الإستصحاب بالحجة، ومن ثم فالتأويلات الثلاثة يجب أن تفترض أنها تبين الحجية مع افتراض أن الإستصحاب أصل لا إمارة بمعنى أنه وظيفة عملية لا يكشف عن الواقع.

فالمعادلة التي هي محور البحث هي ليس مجرد توصيف الإستصحاب أو بعض أركانه بالحجة بل هي الجمع بين التوصيف بالحجة مع كون الموصوف لا يكشف عن الواقع بل يكشف عن حكم عملي.

وقد عرفت أن هذا الأمر لم يتحقق من ثم فنستطيع أن نقول أن هذه الثلاثة لا يصح توصيفها بالحجة في محل البحث.

قوله (ره): (لا يصح توصيفها بالإمارة...).

أقول: قد عرفت أن الفارق الجوهرى بين الأصول والإمارات هو

أمران:

الأول: أن الأصول هي بناءات وأحكام عملية ظاهرية، وأما الإمارات فهي كاشف عن منكشف.

الثاني: أن الأصول وظيفة ظاهرية لا تكشف الواقع بل تحافظ عليه، بينما الإمارات هي كاشف تكشف عن الواقع.

ولا فرق في ذلك بين قاعدة الإستصحاب وبين غيرها من الأصول العملية والقواعد الفقهية.

إذ إن قاعدة الإستصحاب في الحقيقة مضمونها حكم عام وأصل عملي يرجع إليها المكلف عند الشك والحيرة ببقاء ما كان. ولا يفرق في ذلك بين أن يكون الدليل عليها الإخبار أو غيرها من الأدلة كبناء العقلاء، وحكم العقل، والإجماع.

ولكن الشيخ الأنصاري أعلى الله مقامه فرّق في الإستصحاب بين أن يكون مبناه الإخبار فيكون أصلاً، وبين أن يكون مبناه حكم العقل فيكون إمارة. قال ما نصه:

وعلى أساس هذا الفرق ينقدح لك بوضوح أن قاعدة الإستصحاب لا يصح توصيفها بأنها إمارة لوضوح أن فيها كلا خصيستي الأصول: أما الأولى فلأن الإستصحاب هو حكم عملي بإبقاء ما كان وليس كاشفاً عن شيء.

وأما الثانية فلأن الإستصحاب هو وظيفة ظاهرية لا تكشف الواقع. قوله (ره): (ولا فرق في ذلك بين قاعدة الإستصحاب وبين غيرها...).

أقول: من الواضح أن كل القواعد والأصول كما الإستصحاب تتصف بكلا خصيستي الأصول فهي من الأصول ولا يمكن وصفها بأنها إمارة. قوله (ره): (ولا يفرق في ذلك بين أن يكون الدليل عليها الإخبار...).

أقول: حاصل ما ذكره المصنف (ره) أن القاعدة التي لها أدلة متعددة هي قاعدة واحدة ذات ماهية واحدة لا يجوز أن تختلف ماهيتها باختلاف الأدلة الدالة على حجيتها، فإن الحقائق لا تختلف باختلاف الدليل على إثباتها، ومن ثم فالإستصحاب يجب أن يكون حقيقة واحدة سواء كان الدليل الدال على حجيته هو الإخبار أو العقل.

قوله (ره): (فرق في الإستصحاب بين أن يكون مبناه...).

«إن عد الإستصحاب من الأحكام الظاهرية الثابتة للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم نظير أصل البراءة وقاعدة الإشتغال مبني على استفادته من الإخبار. وأما بناء على كونه من أحكام العقل فهو دليل ظني اجتهادي نظير القياس والإستقراء على القول بهما».

أقول: وكأن من تأخر عنه أخذ هذا الرأي إرسال المسلمات، والذي يظهر من القدماء أنه معدود عندهم من الإمارات كالقياس إذ لا مستند لهم عليه إلا حكم العقل. غير إن الذي يبدو لي أن

أقول: حاصل كلام الشيخ الأعظم قدس سره أن الإستصحاب ليس حقيقة واحدة حتى نجزم بوحده مهما اختلف دليله بل هو حقيقتان إحداهما تستفاد من الأخبار والأخرى تستفاد من العقل، وبعبارة أخرى أوضح أن ههنا مقدمتان إحداهما كبرى بديهية متفق عليها، وأخرى صغرى:

أما القضية الكبرى البديهية فهي أن القاعدة التي لها أدلة متعددة ليست دائما على نسق واحد، بل يحتمل فيها أمران لأنها يمكن أن تكون قاعدة ذات ماهية واحدة لا تختلف ماهيتها باختلاف الأدلة الدالة على حجيتها، ويمكن أن تكون قاعدة تختلف ماهيتها باختلاف الدال على حجيتها، فعلى الأول يجب أن تبقى القاعدة على ما هي عليه فلا تختلف باختلاف دليلها، فإن كانت أصلا تبقى أصلا، وإن كانت إمارة تبقى إمارة، بلا أي فرق بين الدليل المعتمد للدلالة عليها.

وعلى الثاني يجب أن تختلف القاعدة باختلاف الدليل المعتمد فيمكن أن تكون إمارة إذا كان دليل حجيتها هو هذا الدليل وتكون أصلا بناء على أن دليل حجيتها هو ذاك الدليل.

ومن ثم فيمكن صياغة هذه المقدمة في قضيتين:

١ - القاعدة التي لا تختلف ماهيتها باختلاف دليلها تبقى على ما هي عليه مهما اختلفت الأدلة.

٢ - القاعدة التي تختلف ماهيتها باختلاف دليلها تتغير بتغير دليلها.

الإستصحاب حتى على القول بأن مستنده حكم العقل لا يخرج عن كونه قاعدة عملية ليس مضمونها إلا حكماً ظاهرياً مجعولاً للشك. وأما الظن ببقاء المتيقن - على تقدير حكم العقل وعلى تقدير حجية مثل هذا الظن - لا يكون إلا مستنداً للقاعدة ودليلاً عليها وشأنه في ذلك شأن الأخبار وبناء العقلاء، لا إن الظن هو نفس القاعدة حتى تكون إمارة، لأن هذا الظن نستتج منه أن الشارع جعل هذه القاعدة الإستصحابية لأجل العمل بها عند الشك والحيرة.

المقدمة الثانية الصغرى، وهي هل الإستصحاب قاعدة واحدة لا تتغير ماهيتها بتغير دليلها، أم هي قاعدة تتغير ماهيتها بتغير دليلها، وهذه المقدمة الصغرى هي موضع النزاع عند المصنف (ره)، وذلك أن الشيخ الأعظم قدس سره أصر على أن الإستصحاب تتغير ماهيته بتغير دليله وأرسل هذه المسألة في رسائله إرسال المسلمات حيث قال: أن الإستصحاب إن كان دليله الأخبار فهو عبارة عن الحكم العملي بإبقاء ما كان أي هو قضية موضوعها اليقين السابق والشك اللاحق ومحمولها حرمة النقض وإبقاء ما كان أي لا تنقض اليقين السابق بالشك اللاحق، أو أبق اليقين السابق في حال الشك اللاحق.

وأما إن كان دليله هو العقل يكون الإستصحاب هو ما يستوجب الظن بالبقاء أي هو الكون السابق المقيد بالشك باللاحق والمظنون هو البقاء أي بقاء الحكم الشرعي أو الوصف للحالة السابقة.

قوله (ره): (الإستصحاب حتى على القول بأن مستنده حكم العقل...).

أقول: قد عرفت أن النزاع بين الشيخ الأعظم والمصنف قدس سرهما إنما هو في الصغرى أي في أن الإستصحاب حقيقة واحدة لا تتبدل أم هو حقيقة متبدلة بتبدل الدليل، وأن الشيخ قدس سره ذهب إلى أن الإستصحاب له حقيقتان، إلا أن المصنف (ره) لم يرتض هذه المقدمة الصغرى بل زعم أن الإستصحاب هو قاعدة واحدة لا تتبدل ماهيتها فهو حكم عملي بإبقاء ما

والحاصل أن هذا الظن يكون مستنداً للإستصحاب لا إنه نفس الإستصحاب، وهو من هذه الجهة كالأخبار وبناء العقلاء، فكما أن الأخبار يصح أن توصف بأنها إمارة على الإستصحاب إذا قام الدليل القطعي على اعتبارها ولا يلزم من ذلك أن يكون نفس الإستصحاب إمارة، كذلك يصح أن يوصف هذا الظن بأنه إمارة إذا قام الدليل القطعي على اعتباره ولا يلزم منه أن يكون نفس الإستصحاب إمارة.

فاتضح أنه لا يصح توصيف الإستصحاب بأنه إمارة على جميع المباني فيه، وإنما هو أصل عملي لا غير.

كان سواء كان الدليل عليه هو الأخبار أم العقل، وحاصل ما ذكره المصنف (ره) توضيحاً لهذه الفكرة أما على دليلية الأخبار فواضح كما تقدم من الشيخ الأعظم، وأما على دليلية العقل فحاصله أن العقل وإن كان حكمه هو الظن بالبقاء إلا أن هذا الظن بالبقاء ليس هو الإستصحاب بل هو السبب في حكم العقل بلزوم الحكم بالبقاء، فالإستصحاب حتى على دليلية العقل هو الحكم بالبقاء، وهذا الحكم العقلي سببه ظن العقل بالبقاء، فالدليل العقلي هو الظن بالبقاء الذي يستلزم لزوم الحكم بالبقاء الذي هو الإستصحاب.

وعلى هذا كان الإستصحاب واحداً على كل حال وهو الحكم العملي بالبقاء غايته أن الدليل على الحكم بالبقاء هو إما الخبر وإما حكم العقل بالظن بالبقاء.

قوله (ره): (أن هذا الظن يكون مستنداً للإستصحاب..).

أقول: هذه الفكرة التي ذكرها المصنف (ره) مناقضة في جوهرها وحقيقتها مع مبدأ أن الوظيفة العملية هي التي تقرر للجاهل بالواقع، وذلك أن جوهر هذه الفكرة هو أن الظن بالبقاء يستلزم حكم العقل بلزوم الحكم بالبقاء، وهذا بحد ذاته أمر غير واضح بل غير معقول إذ كيف يكون الظن بالبقاء الذي هو كشف للواقع، وهذا الكشف هو إثبات للواقع وهو أمر متقدم على باب الحكم والوظيفة العملية المقررة للجاهل.

الأقوال في الإستصحاب:

قد تشعب في الإستصحاب أقوال العلماء تشعبات يصعب حصرها على ما يبدو. ونحن نحيل خلاصتها إلى ما جاء في رسائل الشيخ الأنصاري ثقة بتحقيقه وهو خريت هذه الصناعة الصبور على ملاحقة أقوال العلماء وتتبعها. قال رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بعد أن توسع في نقل الأقوال والتعقيب عليها ما نصه:

«هذه جملة ما حضرني من كلمات الأصحاب، والمتحصل منها في بادي النظر أحد عشر قولاً:

وبعبارة أخرى: أن مرتبة ثبوت وإثبات الواقع هي مرتبة أرقى ومتقدمة عن مرتبة الوظيفة العملية المحضة لأن العقل كما الشرع إنما يقرر هذه الوظيفة العملية في مرتبة الجهل بالواقع، ومن ثم فلا يعقل أن يكون ما هو إثبات للواقع مقدمة أو دليلاً على الوظيفة العملية.

فهذه الفكرة التي ذكرها المصنف (ره) مناقضة في ظاهرها مع هذا المبدأ، ومن ثم فلم يجز للمصنف أن يكتفي بذكر هذه الفكرة بل يجب عليه بيان التبرير الذي جعل ضد الشيء هو المقدمة لثبوت الشيء!!، أي جعل كشف الواقع هو العلة لإنشاء الوظيفة العملية المقررة للجاهل بالواقع، ولم أجد في كلام المصنف (ره) أي تبرير لهذا الأمر، ولا أظن أحداً قادراً على ابتكار مثل هذا التبرير العجيب.

قوله (ره): (أحد عشر قولاً...).

أقول: قبل الشروع في بيان الأقوال والتفصيلات لا بد من التنبيه إلى تقسيم هذه التفصيلات والأقوال كلها إلى ثلاثة أقسام، لأن التفصيل بين أنواع الإستصحاب إما أن يكون باعتبار نوع المستصحب، وإما أن يكون باعتبار نوع الدليل الدال على المستصحب، وإما أن يكون باعتبار نوع الشك المأخوذ في الإستصحاب.

- ١ - القول بالحجية مطلقاً^(١).
- ٢ - عدمها مطلقاً.
- ٣ - التفصيل بين العدمي والوجودي.

ولا يخفى أن المصنف (ره) قد جرى على هذا التقسيم فأدرج أولاً التفصيلات التي هي باعتبار نوع المستصحب، وهذه التفصيلات هي التفصيلات السبعة الأوائل، ثم ذكر بعدها التفصيلين الذين هما باعتبار نوع الدليل الدال على المستصحب، ثم ذكر أخيراً التفصيلين الذين هما باعتبار نوع الشك المتعلق ببقاء المستصحب.

قوله (ره): (القول بالحجية مطلقاً..).

أقول: هذا القول وما يليه أي حجية الإستصحاب مطلقاً وعدمها مطلقاً قولان نقلهما عن بعض الأصوليين الوحيد البهبهاني في رسالته في الإستصحاب، وفي أوثق الوسائل نقل عن الشهيد الثاني قدس سرهما أنه قال ما محصله أنه عزى القول الأول إلى أكثر المحققين بل لعله المشهور بين الفقهاء ويظهر بالتبع في الفقه وهو المختار.

قوله (ره): (عدمها مطلقاً)

أقول: نقل في أوثق الوسائل عن الفاضل التوني نسبة القول الثاني إلى المشهور، وقال: لكنه كما قيل عدل عن هذه النسبة بعد صفحتين ونسب الأول إليهم، وقال: ذهب إليه السيدان وصاحب المدارك والمعالم.

قوله (ره): (التفصيل بين العدمي والوجودي...).

أقول: وهذا القول نسبه شارح الشرح إلى الحنفية، وفيه نقلاً عن الخوانساري حكايته عن بعضهم.

وتوضيح هذا التفصيل أن المستصحب إما أمر وجودي وإما أمر

(١) ذهب إلى هذا القول من المتأخرين الشيخ الآخذ صاحب الكفاية ره.

٤ - التفصيل بين الأمور الخارجية وبين الحكم الشرعي مطلقاً، فلا يعتبر في الأول.

عدمي، والوجودي ثلاثة أقسام لأنه إما حكم وضعي كاستصحاب الطهارة وإما حكم تكليفي كاستصحاب الوجوب، وإما صفة خارجية كاستصحاب الحياة.

والمستصحب العدمي قسمان: إما عدم التكليف كاستصحاب عدم اشتغال الذمة، وإما عدم الصفة كاستصحاب عدم البلوغ.

وقد نقل الشيخ الأعظم في فرائده عن بعض الأعاظم دعوى الإجماع على حجية الإستصحاب في العدميات، وأن الخلاف بين الأصوليين إنما هو في حجية الإستصحاب في الوجوديات، ومنها قول الشيخ في الخلاف: دليلنا: ما قدمناه من أن الطهارة معلومة، فلا يجب العدول عنها إلا بأمر معلوم والشك لا يقابل العلم، ولا يساويه، فوجب طرحه، وعليه إجماع الفرقة^(١).

ومنها قول التفتازاني في شرح الشرح: إن خلاف الحنفية المنكرين للإستصحاب إنما هو في الإثبات بدون النفي.

ولكن دعوى هذا الإجماع باطلة لا أصل لها لتصريح جماعة بطلان الإستصحاب في العدميات، منها ما نقل عن الشهيد حيث ذكر فروعاً للخلاف على حجية الإستصحاب، وذكر منها بعض الإستصحابات العدمية، وقد ذكر الشيخ الأعظم في فرائده عدة تصاريح تنفي الإجماع المذكور منها ما عن الوحيد البهبهاني في رسالته في الإستصحاب، وما عن صاحب المدارك في مداركه حيث أنكر استصحاب عدم التذكية مستندا إلى عدم حجية الإستصحاب أصلاً مضافاً إلى أن له معارض في المسألة هو استصحاب عدم الموت حتف الأنف.

قوله (ره): (التفصيل بين الأمور الخارجية وبين الحكم...)

(١) الخلاف ج ١ ص ١٢٣.

٥ - التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره فلا يعتبر في الأول إلا في عدم النسخ.

أقول: هذا التفصيل فهمه الشيخ الأعظم من كلمات المحقق الخونساري، وهو التفصيل بين استصحاب الحكم الشرعي مطلقا سواء كان جزئيا كاستصحاب طهارة الإناء، أو كان كليا كاستصحاب طهارة من خرج منه المذي، وبين استصحاب الموضوعات الخارطية، فذهب جماعة إلى جريان الإستصحاب مطلقا وذهب بعض إلى التفصيل المتقدم أي جريان الإستصحاب في الحكم الشرعي مطلقا دون الموضوعات.

وإليك عبارة الخونساري التي نقلها الشيخ الأعظم: قال المحقق الخونساري في مسألة الاستنجااء بالأحجار: وينقسم الاستصحاب إلى قسمين، باعتبار انقسام الحكم المأخوذ فيه إلى شرعي وغيره. ومثل للأول بنجاسة الثوب أو البدن، وللثاني برطوبته، ثم قال: ذهب بعضهم إلى حجته بقسميه، وبعضهم إلى حجية القسم الأول فقط انتهى.

قوله (ره): (التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره...).

أقول: أي التفصيل من جهة بين استصحاب الحكم الكلي كاستصحاب طهارة من خرج منه المذي، ومن جهة أخرى بين استصحاب الحكم الجزئي كاستصحاب طهارة الإناء بعد الشك في ملاقاته للنجاسة، واستصحاب الموضوعات كاستصحاب حياة زيد.

وهذا التفصيل هو التفصيل الذي وقع فيه الخلاف بين الإخباريين وغيرهم من الأصوليين، حيث ذهب الأخباريون إلى هذا التفصيل أي عدم جريان الإستصحاب في الحكم الكلي الذي هو حكم الله تعالى، وجريان الإستصحاب في الأحكام الجزئية والموضوعات الخارجية، وأما خصوم الإخباريين في هذه المسألة فقد ذهبوا إلى جريان الإستصحاب مطلقا أي حتى في الأحكام الكلية التي هي أحكام الله تعالى.

هذا وقد تشدد الأخباريون في نفي الإستصحاب في الحكم الكلي بل

٦ - التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره فلا يعتبر في غير الأول. وهذا هو الذي ربما يستظهر من كلام المحقق الخونساري في حاشية شرح الدروس على ما حكاه السيد في شرح الوافية.

جعله المولى الأسترابادي من أغلاط من تأخر عن المفيد، كما تشددوا في إثبات جريان الإستصحاب في غير الحكم الكلي حيث نقل عن الإسترابادي نفسه أن جريان الإستصحاب في الأحكام الجزئية والموضوعات الخارجية هو من ضروريات الدين ومتفق عليه بين الكل.

ولا يخفى ما في هذا التشدد في كلا الشقين من تطرف غريب ولا سيما مع وجود المخالف من أعظم الطائفة في الشقين.

قوله (ره): (التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره...).

أقول: قد اختلفت العبائر في تفسير هذا التفصيل إلى تفسيرين:

التفسير الأول: أنه التفصيل بين الحكم الجزئي كإستصحاب طهارة هذا الإناء، والموضوع الخارجي كإستصحاب كرية الماء أو حياة زيد.

وهذا التفسير هو ظاهر كلام المصنف (ره)، ويجب الإنتباه إلى أن هذا التفصيل هو في الحقيقة قولان لا قول واحد كما يظهر من المصنف (ره) وذلك لأن البعض ذهب إلى حجية الإستصحاب في الحكم الجزئي دون غيره من الموضوعات، وذهب البعض إلى عكس ذلك أي إلى حجية الإستصحاب في الموضوعات دون غيره من الحكم الجزئي، وهذا التفصيل وهذين القولين ذكرهما الشيخ الأعظم في فرائده ونقلهما عن الفاضل القمي في القوانين، قال قدس سره:

الوجه الثاني: أن المستصحب قد يكون حكما شرعيا، كالطهارة المستصحبة بعد خروج المذي، والنجاسة المستصحبة بعد زوال تغير المتغير بنفسه، وقد يكون غيره، كإستصحاب الكرية، والرطوبة، والوضع الأول عند الشك في حدوث النقل أو في تأريخه.

٧ - التفصيل بين الأحكام الوضعية يعني نفس الأسباب والشروط والموانع والأحكام التكليفية التابعة لها، وبين غيرها من الأحكام الشرعية فتجري في الأول دون الثاني.

والظاهر بل صريح جماعة وقوع الخلاف في كلا القسمين. نعم، نسب إلى بعض التفصيل بينهما بإنكار الأول والاعتراف بالثاني، ونسب إلى آخر العكس، حكاهما الفاضل القمي في القوانين.

التفسير الثاني: وهو التفصيل الذي فهمه الشيخ الأعظم من كلمات المحقق الخونساري، وقد قدمنا بيانه.

قال الشيخ الأنصاري: ثم إن المحصل من القول بالتفصيل بين القسمين المذكورين في هذا التقسيم ثلاثة:

الأول: اعتبار الاستصحاب في الحكم الشرعي مطلقا - جزئيا كان كنجاسة الثوب، أو كليا كنجاسة الماء المتغير بعد زوال التغير - وهو الظاهر مما حكاه المحقق الخونساري.

الثاني: اعتباره في ما عدا الحكم الشرعي الكلي وإن كان حكما جزئيا، وهو الذي حكاه في الرسالة الاستصحابية عن الأخباريين.

الثالث: اعتباره في الحكم الجزئي دون الكلي ودون الأمور الخارجية، وهو الذي ربما يستظهر مما حكاه السيد شارح الوافية عن المحقق الخونساري في حاشية له على قول الشهيد (قدس سره) في تحريم استعمال الماء النجس والمشتبه.

قوله (ره): (التفصيل بين الأحكام الوضعية...).

أقول: توضيح ذلك أن الحكم الشرعي ينقسم إلى تكليفي ووضعي:

والتكليفي: هو الحكم الذي هو بعث أو زجر أو نفيهما.

والوضعي: هو الحكم الذي يبين صفات الأعيان والأفعال من غير

بعث أو زجر.

- ٨ - التفصيل بين ما ثبت بالإجماع وغيره فلا يعتبر في الأول.
- ٩ - التفصيل بين كون المستصحب مما ثبت بدليله أو من الخارج استمراره فشك في الغاية الرافعة له، وبين غيره فيعتبر في الأول دون الثاني، كما هو ظاهر المعارج.

ثم إن الحكم الوضعي إما هو بيان صفة العين كالنجاسة التي هي صفة البول والخمر ونحوهما، وإما هو بيان صفة الفعل نسبة إلى فعل آخر ككونه جزءاً أو شرطاً أو مانعاً، كالركوع جزء من الصلاة، كالطهارة شرط للصلاة، وكالضحك مانع من الصلاة.

ثم لا يخفى عليك أن الجزئية والشرطية والمانعية تارة تكون شرعية أي بجعل ووضع الشارع كالأمثلة المتقدمة فإن الشارع هو الذي وضع جزئية الركوع وشرطية الطهارة ومانعية الضحك للصلاة، وأخرى تكون خارجية أي تكويني لا دخل للشارع به ككون طي المسافة شرط للحج، وككون كسر الحائط جزء من كسر البيت.

إذا عرفت ذلك فقد فصل الفاضل التوني صاحب الوافية بين الحكم الوضعي الذي هو من قبيل صفة الأفعال كالجزئية والشرطية والمانعية التي هي بجعل الشارع وبين الأحكام التكليفية فأنكر إجراء الإستصحاب في الأحكام التكليفية، وسوغ جريان الإستصحاب في الأحكام الوضعية المذكورة.

قوله (ره): (التفصيل بين ما ثبت بالإجماع وغيره...).

أقول: أي التفصيل بين المستصحب الذي ثبت بدليل الإجماع، والمستصحب الذي ثبت بغيره من الأدلة، وهذا التفصيل نقله الشيخ الأنصاري عن الغزالي، قال الشيخ الأنصاري: إن الدليل المثبت للمستصحب إما أن يكون هو الإجماع، وإما أن يكون غيره، وقد فصل بين هذين القسمين الغزالي، فأنكر الاستصحاب في الأول وربما يظهر من صاحب الحقائق فيما حكى عنه في الدرر النجفية.

١٠ - هذا التفصيل مع اختصاص الشك بوجود الغاية كما هو الظاهر من المحقق السبزواري.

١١ - زيادة الشك في مصداق الغاية من جهة الإشتباه المصداقي دون المفهومي، كما هو ظاهر ما سيجيء من المحقق الخونساري.

قوله (ره): (مما ثبت بدليله أو من الخارج...).

أقول: هذا هو التفصيل المشهور بين الشك في المقتضي والشك في الرافع، وحاصل هذا التفصيل أن الدليل الدال على بقاء المستصحب سواء كان هو الخارج أم الشارع، يختلف على قسمين:

الأول: أن يدل على أن المستصحب باق بنفسه أي له اقتضاء البقاء بحيث لولا وجود الطارئ الرافع له لما زال باقيا على حاله.

الثاني: أن يدل على أن المستصحب زائل بنفسه عند تحقق نهايته بحيث حتى مع العلم بعدم الرافع يحتمل زواله.

فالشك في بقاء المستصحب في القسم الأول هو شك في وجود الرافع له لأن المفروض فيه العلم بوجود الإقتضاء لبقائه لولا وجود الرافع.

وأما الشك في بقاء المستصحب في القسم الثاني فهو شك في اقتضاء المستصحب للبقاء أو قل هو شك في استعداد المستصحب للبقاء، أو قل هو شك في بلوغ غاية وجود المستصحب.

وقد فصل بين هذين القسمين المحقق الحلبي في المعارج والمحقق الخونساري في شرح الدروس فأنكرا حجية الإستصحاب عند الشك في المقتضي، وأثبتا الحجية عند الشك في الرافع سواء كان هو الشك في وجود الرافع أو في رافعية الموجود.

وقد يفصل البعض بين نوعي الشك في الرافع فيفصل بين وجود الرافع فيجري الإستصحاب وبين رافعية الموجود فلا يجريه.

قوله (ره): (هذا التفصيل مع اختصاص الشك بوجود الغاية..).

ثم إنه لو بني على ملاحظة ظواهر كلمات من تعرض لهذه المسألة في الأصول والفروع لزادت الأقوال على العدد المذكور بكثير، بل يحصل لعالم واحد قولان أو أزيد في المسألة، إلا أن صرف الوقت في هذا مما لا ينبغي.

والأقوى هو (القول التاسع) وهو الذي اختاره المحقق « انتهى ما أردنا نقله من عبارة الشيخ الأعظم.

وينبغي أن يزداد تفصيل آخر لم يتعرض له في نقل الأقوال، وهو رأي خاص به، إذ فصل بين كون المستصحب مما ثبت بدليل عقلي فلا يجري فيه الإستصحاب، وبين ما ثبت بدليل آخر فيجري فيه.

أقول: أي هو التفصيل بين الشك في الرفع والشك في المقتضي مع كون في وجود الغاية لا في غائية الموجود فيجري الإستصحاب، وبين الشك في المقتضي مع كون الشك في غائية الموجود فلا يجري الإستصحاب.

وتوضيحه أننا لو افترضنا أن المستصحب وهو وجوب صلاة الظهر مغني بالليل، فمع الشك بوجود الغاية وهو الليل يجري الإستصحاب، وأما مع الشك بغائية الموجود كما لو أعتمت بسبب ما فشك بكونه الليل أو الغيم لم يجر الإستصحاب.

قوله (ره): (ينبغي أن يزداد تفصيل آخر...).

أقول: أي ومما يلحق بهذا التفصيل تفصيل آخر هو تفصيل باعتبار الدليل الدال على المستصحب، وهو التفصيل بين ما ثبت بالدليل الشرعي كوجوب الصلاة، وما ثبت بالدليل العقلي ويمثل له بوجوب انقاذ النفس المحترمة.

وقد ذكر الشيخ الأنصاري هذا التفصيل وذكر صريحا أنه لم يجد من فصل بين القسمين في الحجية إلا أنه قد كشف عن وجود ما يمنع جريان

ولعله إنما لم يذكره في ضمن الأقوال لأنه يرى أن الحكم الثابت بدليل عقلي لا يمكن أن يتطرق إليه الشك، بل إما أن يعلم بقاءه أو يعلم زواله، فلا يتحقق فيه ركن الإستصحاب وهو الشك. فلا يكون ذلك تفصيلاً في حجية الإستصحاب.

وقبل أن ندخل في مناقشة الأقوال والترجيح بينها ينبغي أن نذكر الأدلة على الإستصحاب التي تمسك بها القائلون بحجيته لناقشها ونذكر مدى دلالتها.

الإستصحاب في القسم الثاني باعتبار أن أركان الإستصحاب لا تجتمع في الحكم الثابت بالدليل العقلي بسبب امتناع تحقق الشك فيه، لأن حكم العقل إما قطعي الوجود والبقاء وإما قطعي العدم.

ففرق كبير بين عدم حجية الإستصحاب مع جريانه وتحقق أركانه، وبين عدم جريان الإستصحاب لعدم تحقق أركانه، وقد خفي هذا المعنى الظاهر عن بعض الأعظم (هو الميرزا النائيني قدس سره) أو تساهل في التعبير حيث نقل عن الشيخ الأعظم أنه يقول بعدم حجية الإستصحاب فيما إذا كان مدرك الحكم السابق هو العقل.

أدلة الإستصحاب

الدليل الأول - بناء العقلاء:

لا شك في أن العقلاء من الناس على اختلاف مشاربهم وأذواقهم جرت سيرتهم في عملهم وتبانوا في سلوكهم العملي على الأخذ بالمتيقن السابق عند الشك اللاحق في بقاءه. وعلى ذلك قامت معاش العباد، ولولا ذلك لاختل النظام الإجتماعي ولما قامت لهم سوق وتجارة.

وقيل: إن ذلك مرتكز حتى في نفوس الحيوانات: فالطيور ترجع إلى أوكارها والماشية تعود إلى مرايضها. ولكن هذا التعميم للحيوانات محل نظر، بل ينبغي أن يعدّ من المهازل لعدم حصول الإحتمال عندها حتى يكون ذلك منها استصحاباً، بل تجري في ذلك على وفق عاداتها بنحو لا شعوري.

وعلى كل حال، فإن بناء العقلاء في عملهم مستقر على الأخذ بالحالة السابقة عند الشك في بقاءها، في جميع أحوالهم وشؤونهم، مع الإلتفات إلى ذلك والتوجه إليه.

وإذا ثبتت هذه المقدمة ننتقل إلى مقدمة أخرى فنقول: إن الشارع من العقلاء بل رئيسهم فهو متحد المسلك معهم، فإذا لم يظهر منه الردع عن طريقته العملية يثبت على سبيل القطع أنه ليس له مسلك آخر غير مسلكهم وإلا لظهر وبيان وبلغه الناس. وقد تقدم مثل ذلك في حجية خبر الواحد.

وهذا الدليل - كما ترى - يتكون من مقدمتين قطعيتين:

١ - ثبوت بناء العقلاء على إجراء الإستصحاب.

٢ - كشف هذا البناء عن موافقة الشارع واشتراكه معهم.

وقعت المناقشة في المقدمتين معاً. ويكفي في المناقشة ثبوت الإحتمال فيبطل به الإستدلال، لأن مثل هذه المقدمات يجب أن تكون قطعية وإلا فلا يثبت بها المطلوب ولا تقوم بها للإستصحاب ونحوه حجة.

أما (الأولى)، فقد ناقش فيها أستاذنا الشيخ النائيني رحمته الله: بأن بناء العقلاء لم يثبت إلا فيما إذا كان الشك في الرفع، أما إذا كان

قوله (ره): (يجب أن تكون قطعية...).

أقول: لوضوح أن هذا الدليل العقلي ليس فيه ما يدل على حجية الظن فيه أي ليس هو الأدلة الظنية التي ثبت حجيتها كالظهورات، فهذا الدليل دائر مدار القطع بمدلوله وإلا فليس بحجة.

قوله (ره): (فقد ناقش فيها أستاذنا...).

أقول: أقر الشيخ النائيني أعلى الله مقامه بتحقق المقدمة الصغرى وقيام بناء العقلاء على العمل بالحالة السابقة، قال كما في تقريراته في الفوائد: دعوى بناء العقلاء على الاخذ بالحالة السابقة والعمل على طبقها وعدم الاعتناء بالشك في انتقاضها. وهذه الدعوى في الجملة مما لا إشكال فيها ولا سبيل إلى إنكارها، لانه قد استقرت الطريقة العقلانية على العمل بالحالة السابقة وعدم الاعتناء بالشك في ارتفاعها، كما يشاهد ذلك في مراسلاتهم ومعاملاتهم ومحاوراتهم، بل لولا ذلك يلزم اختلال النظام، فان النيل إلى المقاصد والوصول إلى الاغراض يتوقف غالبا على البناء على بقاء الحالة السابقة، ضرورة أن الشك في بقاء الحياة لو أوجب التوقف في ترتيب آثار

الشك في المقتضى فلم يثبت منهم هذا البناء (على ما سيأتي من معنى المقتضى والرافع اللذين يقصدهما الشيخ الأنصاري). فيكون بناء العقلاء هذا دليلاً على التفصيل المختار له وهو القول التاسع.

ولا يبعد صحة ما أفاده من التفصيل في بناء العقلاء، بل يكفي احتمال اختصاص بنائهم بالشك في الرافع. ومع الإحتمال يبطل الإستدلال كما سبق.

وأما (المقدمة الثانية)، فقد ناقش فيها شيخنا الآخذ في الكفاية بوجهين نذكرهما ونذكر الجواب عنهما:

(أولاً) - إن بناء العقلاء لا يستكشف منه اعتبار الإستصحاب

بقاء الحياة لانسدت أبواب المراسلات والمواصلات والتجارات، بل لم يبق للعقلاء سوق. وبالجملة: لا ينبغي التأمل في أن الطريقة العقلانية قد استقرت على ترتيب آثار البقاء عند الشك في الارتفاع.

ثم قال: ولكن القدر المتيقن من بناء العقلاء هو الأخذ بالحالة السابقة عند الشك في الرافع، ولم يظهر أن بناء العقلاء على ترتيب آثار وجود المتيقن حتى مع الشك في المقتضي، بل الظاهر أن بنائهم عند الشك في المقتضي على التوقف والفحص إلى أن يتبين الحال، ثم قال: فتحصل: أن المقدر الذي يمكن أن يدعى في المقام، هو قيام السيرة العقلانية على عدم الاعتناء بالشك في ارتفاع الشئ بعد العلم بوجوده خارجاً واقتضائه للبقاء. ودعوى: قيام السيرة على أزيد من ذلك مما لا شاهد عليها، وعهدتها على مدعيها.

قوله (ره): (بل يكفي احتمال اختصاص بنائهم...).

أقول: ضرورة أنه مع وقوع الشك يبطل الإستدلال لما عرفت من وجوب قطعية مقدمات هذا الدليل.

قوله (ره): (أولاً أن بناء العقلاء...).

عند الشارع إلا إذا أحرزنا أن منشأ بنائهم العملي

أقول: هيهنا أمران: الأول: توضيح الإعتراض، الثاني: بيان موقع الإعتراض.

أما الأمر الأول أي توضيح الإعتراض فحاصله يتوضح في نقطتين: النقطة الأولى: أن إثبات العادة العقلانية بمجرد لها لا قيمة له بمجرد إذ يوجد أمران متفاوتان: الأول: العادة العقلانية، والثاني: هو القاعدة العقلانية. والفرق بينهما كبير وواضح فإن العادة العقلانية بمجرد لها لا قيمة لها لأن كثيرا من العادات العقلانية تكون غير قابلة للإمضاء لأنها لأسباب غير عقلانية كالغفلة والنسيان والتسامح، أو تكون غير قابلة للإمضاء الشرعي لأنها لأسباب لا يمكن أن تكون شرعية كالحاجة والرغبة، أو تكون لأسباب نعلم أن إمضاءها لا يدل على اللزوم كالإحتياط فإن إمضاء الشارع للإحتياط إنما يدل على حسنه لا على لزومه.

وهذا بخلاف القاعدة العقلانية فإنه إذا ثبت أن للعقلاء قاعدة عملية يتبعونها فإن إمضاء هذه القاعدة يدل على أنها قاعدة مقبولة عند الشارع وأن المتشرعة يجوز لهم أن يعملوا بهذه القاعدة

وعلى هذا يتضح أن المطلوب النافع هو إثبات وجود قاعدة عقلانية لا مجرد وجود عادة عقلانية لا نعرف أسبابها.

النقطة الثانية: أن هذه العادة العقلانية الثابتة التي هي التعامل مع الحالة السابقة على أنها باقية تحتل احتمالين:

الأول: أن تكون مسببة عن قاعدة عقلانية هي بنائهم على بقاء الحالة السابقة عند الشك فيها، بمعنى أن يكون عندهم قاعدة عملية تقول: إذا شككت في بقاء ما كان فابن على أنه ما زال باقيا.

الثاني: أنها مسببة عن أسباب شتى غير البناء على الحالة السابقة، وهذه الأسباب متفرقة كالإحتياط في بعض الأحوال، ورجاء أو ظن البقاء في بعضها الآخر، أو الغفلة عن احتمال الزوال.

هو التعبد بالحالة السابقة من قبلهم، أي إنهم يأخذون بالحالة السابقة من أجل أنها سابقة، لنستكشف منه تعبد الشارع، ولكن ليس هذا بمحرز منهم إذا لم يكن مقطوع العدم، فإنه من الجائز قريباً أن أخذهم بالحالة السابقة لا لأجل أنها حالة سابقة بل لأجل رجاء تحصيل الواقع مرة، أو لأجل الإحتياط أخرى، أو لأجل اطمئنانهم ببقاء ما كان ثالثة، أو لأجل ظنهم بالبقاء ولو نوعاً رابعة، أو لأجل غفلتهم

وقد عرفت أن الذي ينفع في تنقيح المطلوب هو إثبات الإحتمال الأول دون الثاني، وهذا أمر لم يتحقق بل يمكن الجزم بنفيه.

وأما الأمر الثاني: فهذا الإعتراض أدخله المصنف (ره) صريحاً في باب الإعتراض على المقدمة الثانية الكبرى من مقدمتي الإستدلال ببناء العقلاء.

والذي فعله بعض الأعظم كظاهر الآخوند في كفايته وصريح السيد الخوئي رحمهما الله هو إدخال هذا الإعتراض في باب الإعتراض على المقدمة الأولى الصغرى، وهذا هو الصواب الواضح، والعجب من غفلة المصنف (ره) هنا وذلك لوضوح أن المقدمة الأولى في الإستدلال هي التي تنقح وجود البناء العقلاني الذي لو أمضاء الشارع يكون دالا على المطلوب الذي هو الإستصحاب في المقام، كما أن المقدمة الثانية في الإستدلال هي التي تنقح إمضاء الشارع لبناء العقلاء.

ومن ثم فظهر أن هذا الإعتراض يدخل في إبطال المقدمة الصغرى بمعنى أنه يثبت أن هذا البناء العقلاني المشار إليه هو مجرد عادة عقلانية وليست بناء عقلانياً استصحابياً بمعنى أنه حتى لو أمضاء الشارع لا يثبت الإستصحاب.

قوله (ره): (هو التعبد بالحالة السابقة...).

أقول: أي مراده هو التعبد العقلاني لا الشارعي لأن البحث هو عن بناء العقلاء بما هم عقلاء.

عن الشك أحياناً خامسة. وإذا كان الأمر كذلك فلم يحرز تعبد الشارع بالحالة السابقة الذي هو النافع في المقصود.

والجواب: إن المقصود النافع من ثبوت بناء العقلاء هو ثبوت تباينهم العملي على الأخذ بالحالة السابقة، وهذا ثابت عندهم من غير شك، أي إن لهم قاعدة عملية تبانوا عليها ويتبعونها أبداً مع الالتفات والتوجه إلى ذلك،

قوله (ره): (وهذا ثابت عندهم...).

أقول: أي الثابت أن عند العقلاء قاعدة عقلائية عملية هي البناء على الحالة السابقة عند الشك في بقائها، وقد ذهب إلى ذلك جماعة من الأعظم منهم الميرزا النائيني أعلى الله تعالى مقامه حيث قال كما في الفوائد: وليس عملهم على ذلك لاجل حصول الاطمينان لهم بالبقاء، أو لمحض الرجاء، بدهة أنه لا وجه لحصول الاطمينان مع فرض الشك في البقاء، والعمل برجاء البقاء إنما يصح فيما إذا لم يترتب على عدم البقاء أغراض مهمة، وإلا لا يكاد يمكن ترتيب آثار البقاء رجاء، مع أنه يحتمل فوات المنافع أو الوقوع في المضار المهمة، فعمل العقلاء على الحالة السابقة ليس لاجل الرجاء ولا لحصول الاطمينان، بل لكون فطرتهم جرت على ذلك فصار البناء على بقاء المتيقن من المرتكزات في أذهان العقلاء.

هذا ولكن جماعة آخرين ومنهم السيد الخوئي رحمهم الله تعالى أنكروا وجود هذه القاعدة العقلائية، قال السيد الخوئي كما في المصباح: فالتحقيق عدم ثبوت هذه السيرة من العقلاء، فإن عملهم على طبق الحالة السابقة على انحاء مختلفة... ثم قال بعد أن ذكر أسباب متعددة للعادة العقلائية: فلم يثبت استقرار سيرة العقلاء على العمل اعتماداً على الحالة السابقة. ويدل على ما ذكرنا أن ارتكاز العقلاء ليس مبني على التعبد، بأن كان رئيسهم قد أمرهم بالعمل على طبق الحالة السابقة، بل هو مبني على منشأ عقلائي، كما أن جميع ارتكازيات العقلاء ناشئة من المبادي

العقلانية، ولو كانت هنا جهة عقلانية تقتضي العمل على طبق الحالة السابقة، لفهمناها، فانا من جملتهم.

أقول: ومن غرائب الأمور العجيبة أن يكون أعيان العقلاء بل أعقل العقلاء من غير المعصومين كالنائيني والخوائي والمصنف وإخوانهم من فحول الأصوليين أرباب التدقيق والتحقيق قدس الله أسرارهم ورفع مقاماتهم لا يعرفون مباني العقلاء أو يتشككون بها أو يتناقضون في إثباتها ونفيها!!!.

وفي الحقيقة فإن هذا الإختلاط يرجع إلى اختلاط المباني العقلانية في أذهانهم مع غيرها من المرتكزات بحيث يتخيلون ما هو ليس من المباني العقلاني منها، أو ما هو منها ليس منها، وهذا الإختلاط يحتاج نفيه إلى الصفاء والمقارنات الكثيرة لتصفيته بحيث يتميز الخيط الأبيض من الخيط السود من الفجر.

ومن أهم الأمور في سبيل حسم مثل هذه الإختلافات هو ملاحظة تحقق أوضح اللوازم الخاصة بهذه البناءات العقلانية، فإن تحققت جزمنا بوجود البناء العقلاني، وإن لم تتحقق جزمنا بعدم وجوده.

وعلى هذا الأساس فيمكن أن نقول أن الصحيح في المقام هو وجود القاعدة العقلانية، وبرهان ذلك هو ملاحظة لوازم هذه القاعدة، وهو اللوم العقلاني على مخالفتها، فإن العقلاء يلومون من يهمل البقاء لمجرد الشك بالبقاء، فلو أن الملك أمر مواليه برعاية القصر الفلاني، ألا ترى أنه لم يجز لهم أن يتركوا رعايته لمجرد الشك في زوال القصر، ولو أنهم فعلوا ذلك جاز للملك معاقبتهم على مخالفتهم لأمره.

كما أنه لو أمر الملك مواليه أن يجتنبوا هذا الموقع لما فيه من الخطر، لم يجز لمواليه أن يقتحموه بحجة الشك في بقاء أو زوال الخطر، ولو فعلوا ذلك جاز للملك معاقبتهم على مخالفتهم لأمره.

أما فرض الغفلة من بعضهم أحياناً فهو صحيح ولكن لا يضر في ثبوت التباني منهم دائماً مع الإلتفات. ولا يضر في استكشاف مشاركة الشارع معهم في تبانيهم اختلاف أسباب التباني عندهم

قوله (ره): (أما فرض الغفلة من بعضهم...).

أقول: الغفلة جارية في هذا المورد كما هي جارية في كثير من مباني العقلاء، وهي غير ضارة في هذا المورد كما هي غير ضائرة في بقية مباني العقلاء.

قوله (ره): (ولا يضر في استكشاف مشاركة الشارع...).

أقول: توضيح المطلب يحتاج إلى بيان أن هيهنا أربعة أمور متقاربة يجب التمييز بينها:

الأمر الأول: وجود القاعدة العقلانية أو قل: البناء العملي العقلاني.

الأمر الثاني: وجود السبب الذي لأجله وجدت هذه القاعدة عند العقلاء، أو قل علة البناء العقلاني.

الأمر الثالث: وجود أسباب أخرى هي أسباب للبناء على البقاء كالغفلة أو الإحتياط أو ظن ورجاء البقاء.

الأمر الرابع: إمضاء الشارع للبناء العقلاني هل هو إمضاء للعلة.

ولا ريب أن المهم في محل البحث إنما هو إثبات الأول أي وجود القاعدة العقلانية أو ما سميناه بالبناء العقلاني العملي، ولا يهمنا بعد ذلك تحديد وبيان الأمر الثاني أي العلة أو السبب لهذه القاعدة العقلانية.

نعم تحديد الأمر الثاني ينفع في أمرين:

الأول: أن تحديده ينفع في معرفة سعة أو ضيق البناء العملي العقلاني لأننا إذا علمنا أن البناء العقلاني هو لأجل السبب الفلاني يمكن أن نجزم بسعة وضيق البناء العقلاني تبعاً لسعة وضيق سببه لأن العلة تعمم وتخصص،

ومن ثم فيمكن الجزم بتقيد البناء العقلاني بصورة تحقق السبب الفلاني، وعدم تحققه في صورة عدم تحقق السبب الفلاني.

الثاني: أن تحديد الأمر الثاني ينفع من ناحية علمية لأن هذا التحديد أمر علمي على غاية من الأهمية لأنه يفتح الباب أمام تنقيح وجود البناءات العقلانية في الموارد الأخرى إذا علمنا بتحقق علة البناء ضرورة أن العقلاء أصحاب قوانين سارية فلا يمكن أن يتخلف المعلول عن علته عندهم، فإذا عرفنا أنهم حكموا هنا بكذا بعلّة كذا، يمكن أن نجزم في موطن آخر بوجود نفس البناء بسبب تحقق نفس العلة إذ لا يمكن أن يكون العقلاء أصحاب تمييز واقتراحات غير معللة.

ومن هنا نقول أننا لا نحتاج إلى تحديد الأمر الثاني إلا من باب البحث العلمي.

وأما الأمر الثالث فلا ريب بوجود حقيقتين:

الحقيقة الأولى: أننا ندرك من أنفسنا ومن ملاحظة الخارج وجود أسباب متعددة يستند إليها العقلاء للبناء على الحالة السابقة ولعل من أكثرها دوران الغفلة وعدم الشك، ويليها الظن القوي بالبقاء، ويليها العمل على الحالة السابقة رجاء أو احتياطاً.

الحقيقة الثانية: أننا ندرك بوجداننا أن وجود هذه الأسباب غير ضائرة بوجود البناء العقلاني العملي على إبقاء ما كان، فوجود هذه الأسباب له كمال الملاءمة مع وجود البناء العقلاني.

هذا من جهة ومن جهة أخرى فيظهر من هذه العبارة التي ذكرها المصنف (ره) أمران:

الأول: أن الثالث هو عين الثاني أي أن الأسباب هذه هي عين الملاك الذي استوجب البناء العقلاني.

الثاني: أن علمنا باستناد البناء العقلاني العملي بإبقاء ما كان إلى هذه الأسباب لا يضر بالبناء العقلاني.

وكلا هذين الأمرين باطل، وتوضيح بطلانهما:

أما الأول: فلأن هذه الأسباب لا يمكن أن تكون هي الملاك للبناء العقلاني العملي بإبقاء ما كان وذلك لما سبق وبيناه من أن هذه الأسباب لا تصلح علة لبناء عقلاني إلزامي لأن بعضها أسباب غير عقلائية كالغفلة والنسيان أو غير إلزامية كالتسامح والحاجة والرغبة والإحتياط وغير ذلك مما يستحيل أن يكون هو الملاك الكامل للبناء العقلاني العملي الإلزامي الذي يسمح بعقاب مخالفه.

وأما الثاني: فلأن العلم باستناد البناء العقلاني إلى هذه الأسباب يضر به ضررا عظيما، وذلك لبداهة أن العلة تعمم وتخصص وأن المعلول تابع للعلة وهو أحد ترشحاتها، فإذا علمنا أن هذا البناء العقلاني هو معلول لعلة غير عقلائية يجب الجزم بأن هذا البناء ليس بناء عقلائيا بل هو مجرد عادة جرى عليها العقلاء، كما أنه إذا علمنا أن هذا البناء العقلاني هو معلول لعلة غير إلزامية عند العقلاء يجب الجزم بأن هذا البناء العقلاني غير إلزامي، كما أنه إذا علمنا أن هذا البناء العقلاني هو معلول لعلة هي الكشف عن الواقع يجب الجزم بأن هذا البناء هو عبارة عن العمل بالواقع أي أن العقلاء يعملون به بما هو إمارة كاشفة عن الواقع وليس مجرد بناء عمليا.

والحاصل أنه يستحيل التفكيك بين المعلول وعلته، فإذا كانت العلة منقوصة يجب أن يكون المعلول منقوصا، فالعجب من المصنف (ره) كيف جزم بعدم الإضرار.

وأما الأمر الرابع: فلا ريب بصحة ما قاله المصنف (ره) من أنه مع ثبوت البناء العقلاني العملي وتقرير الشارع له أو عدم ردعه عنه يكون ذلك

من جهة مجرد الكون السابق أو من جهة الإطمئنان عندهم أو الظن لأجل الغلبة أو لأي شيء آخر من هذا القبيل، فهي قاعدة ثابتة عندهم

إمضاء للبناء العقلاني فإنه لو لم يمضه لوجب الردع عنه.

ولا فرق في ذلك بين أن يكون الشارع يمكنه أن يتبنى العلة التي كانت ملاك البناء العقلاني أو كان الشارع لا يمكنه ذلك لوجود المانع من تبني العلة، وذلك لوضوح أن الإمضاء الشارعي متوجه ابتداءً وأولاً إلى نفس البناء العقلاني لا إلى علته إذ لا موجب لسراية الإمضاء إلى العلة.

إلا أن الذي يجب التنبيه له أن المصنف (ره) كان متخيلاً - كما يظهر من عبارته - أن علة البناء العقلاني هنا هي الأسباب المختلفة التي بينها في الأمر الثالث ولأجل ذلك وجد أن الشارع لا يمكن أن يمضي هذه الأسباب ولأجل هذا التوهم جاء السؤال أنه هل يمكن للشارع أن يمضي البناء دون علته.

ولكنك عرفت - كما أوضحناه آنفاً - أن هذا الخيال فاسد وأن هذه الأسباب المختلفة ليست هي العلة الحقيقية للبناء العقلاني، ومن ثم فهذا السؤال غير وارد أصلاً ولا حاجة إلى الإجابة عنه بل الإنصاف أننا لم نعرف بالدقة ما هو العلة الحقيقية الذي أنتجت البناء العقلاني العملي الإستصحابي.

بل الإنصاف الذي يقتضيه الوجدان أن كل العلل العقلانية للبناءات العملية العقلانية هي علل يمكن للشارع أن يتبناها ويعتمدها لأن البناءات العملية إنما تكون معلولة لعلل كلها ترجع إلى الحفاظ على المصالح والحقوق العامة أو الخاصة.

قوله (ره): (من جهة مجرد الكون السابق...).

أقول: هذه العبارة وما بعدها كالصريحة في أن المصنف (ره) يعتقد أن هذه الأسباب المتعددة أو بعضها هي علة بناء العقلاء.

فتكون ثابتة أيضاً عند الشارع ولا يلزم أن يكون ثبوتها عنده من جميع الأسباب التي لاحظوها. وإذا ثبتت عند الشارع فليس ثبوتها عنده إلاّ التعبد بها من قبله فتكون حجة على المكلف وله.

نعم احتمال كون السبب في بنائهم ولو أحياناً رجاء تحصيل الواقع أو الإحتياط من قبلهم قد يضر في استكشاف ثبوتها عند الشارع كقاعدة لأنها لا تكون عندهم كقاعدة لأجل الحالة السابقة، ولكن

قوله (ره): (نعم احتمال كون السبب في بنائهم...).

أقول: حاصل كلامه أمران:

الأول: كبروي وهو الإعتراف بأنه إذا كان سبب البناء العقلاني هو رجاء إصابة الواقع أو الإحتياط لإصابة الواقع يكون البناء العقلاني المذكور غير نافع لأنه لا يكون حينئذ بناء عقلانياً عملياً مستقلاً بل يكون مجرد فرع لمبدأ لزوم تحصيل الواقع بحيث لو كان الواقع في نحو عمل آخر لكان العقلاء يعملونه، ومن البديهي أن مبدأ لزوم تحصيل الواقع هو مبدأ لا يقتضي البناء الإستصحابي أي البناء على الحالة السابقة بما هو بناء على الحالة السابقة.

الثاني: صغروي وهو الجزم واليقين بامتناع أن يكون سبب البناء العقلاني وهو رجاء الواقع أو الإحتياط له، وبرهان هذا الجزم واليقين ما هو واضح من أن مصلحة الواقع قد تكون في غير البقاء، بل قد يترتب على البقاء أضرار ومخاطر كما لو رأى بيته يحترق وشك أن ماله الكثير الذي كان في داخله هل ما زال بداخله أم احترق أم أخرجه الناس، فمع الشك يبني على البقاء ويقتحم النار والمخاطر لإخراجه.

قوله (ره): (لأنها لا تكون عندهم كقاعدة لأجل الحالة السابقة..).

أقول: أي بل تكون كتطبيق لقاعدة المحافظة على الواقع.

الرجاء بعيد جداً من قبلهم ما لم يكن هناك عندهم اطمئنان أو ظن أو تعبد بالحالة السابقة لاحتمال أن الواقع غير الحالة السابقة، بل قد يترتب على عدم البقاء أغراض مهمة فالبناء على البقاء خلاف الرجاء. وكذلك الإحتياط قد يقتضي البناء على عدم البقاء. فهذه الإحتمالات ساقطة في كونها سبباً لتباني العقلاء ولو أحياناً.

(ثانياً) - بعد التسليم بأن منشأ بناء العقلاء هو التعبد ببقاء ما كان نقول: إن هذا لا يستكشف منه حكم الشارع إلا إذا أحرزنا رضاهم بينائهم وثبت لدينا أنه ماض عنده. ولكن لا دليل على هذا الرضا والإمضاء، بل إن عمومات الآيات والأخبار الناهية عن اتباع غير العلم كافية في الردع عن اتباع بناء العقلاء. وكذلك ما دل على

قوله (ره): (وكذلك الإحتياط قد يقتضي البناء على عدم البقاء...).

أقول: أي كما لو كان البناء على البقاء يستلزم اقتحام الخطر كما في المثال المتقدم.

قوله (ره): (ولكن لا دليل على هذا الرضا..).

أقول: حاصله أن آيات النهي عن العمل بالظن تنهى عن العمل بالسيرة الإستصحابية لأنها ظنية، وقد مر مثل هذا الإستدلال في مبحث خبر الواحد، وقد أجبنا عنه هناك بخمسة أجوبة، ويمكن للطالب الإستعانة بذلك المبحث.

نعم يختص المبحث هنا بجواب سادس أورده وهو الجواب الذي أورده المصنف رَحِمَهُ اللهُ وسيأتي بيانه.

تنبيه: قد ذكر السيد الخوئي رَحِمَهُ اللهُ تعالى أن الأخوند أورد هذا الإيراد ولذلك احتج عليه بأنه قد رفضه في مبحث حجية خبر الواحد فكيف يقبله هنا، قال كما في مصباح الأصول: وأما ما ذكره صاحب الكفاية (ره) من أنه تكفي في الردع الآيات الناهية عن العمل بغير علم، فهو ينافي ما تقدم منه في بحث حجية الخبر الواحد من أن الآيات واردة في اصول الدين

البراءة والإحتياط في الشبهات، بل احتمال عمومها للمورد كاف في تزلزل اليقين بهذه المقدمة. فلا وجه لاتباع هذا البناء، إذ لا بدّ في اتباعه من قيام الدليل على أنه ممضي من قبل الشارع. ولا دليل.

والجواب ظاهر من تقريبنا للمقدمة الثانية على النحو الذي بيناه، فإنه لا يجب في كشف موافقة الشارع إحراز إمضائه من دليل آخر، لأن نفس بناء العقلاء هو الدليل والكاشف عن موافقته كما تقدم. فيكفي في المطلوب عدم ثبوت الردع ولا حاجة إلى دليل آخر على إثبات رضاه وإمضائه.

أولاً، وأن الردع بها لا يكون الا على وجه دائر ثانياً.

أقول: ويمكن الدفاع عن الآخوند بأن مراده ليس الردع بالآيات بل الردع باليقين بوجود نهى شرعي عن العمل بالظن وهذا اليقين ثبت من الكتاب والسنة، ولعل عبارته في الكفاية تشير إلى ذلك حيث قال: ويكفي في الردع عن مثله ما دل من الكتاب والسنة على النهي عن اتباع غير العلم.

قوله (ره): (بل احتمال عمومها للمورد كاف في تزلزل اليقين...).

أقول: هذا كبروياً واضح جداً لأن المطلوب إحراز اليقين بإمضاء الشارع، فمع وجود احتمال عموم الآيات الناهية لهذا البناء العقلاني يتحقق احتمال الردع ويتحقق الشك في إمضاء الشارع فينتفي المطلوب ألا وهو اليقين بالإمضاء.

نعم يمكن أن يناقش صغروبياً بأن يقال أن احتمال العموم يوازي أو يستلزم القطع بعدم العموم لما ذكرناه من أن الشارع لا يجوز له الإتكال في الردع عن البناء العقلاني بدليل محتمل.

قوله (ره): (فيكفي في المطلوب عدم ثبوت الردع..).

أقول: عبارة المصنف (ره) فيها حزارة، وتوضيح ذلك في بيان أمرين:

وعليه، فلم يبق علينا إلا النظر في الآيات والأخبار الناهية عن اتباع غير العلم في أنها صالحة للردع في المقام أو غير صالحة؟ والحق أنها غير صالحة، لأن المقصود من النهي عن اتباع غير العلم

الأمر الأول: في مشاركة الشارع للعقلاء احتمالان:

الأول: أن الشارع من العقلاء حتما ولا يمكن أن يتغير عنهم.

الثاني: أن الشارع من شأنه أن يكون من العقلاء لا أنه منهم حتميا.

فعلى الأول يكون بناء العقلاء بحد ذاته كاشفا كاشفا تنجيزيا عن قول الشارع ضرورة أنه منهم فلا حاجة إلا لإثبات عدم الردع، بل نفس بناء العقلاء دليل على عدم الردع ضرورة استحالة ردع الشارع عن فعل هو يفعله بنفسه.

وعلى الثاني يكون بناء العقلاء كاشفا كاشفا اقتضائيا لا تنجيزيا عن رضا الشارع، لأنه من شأنه أن يكون منهم وليس واجبا أن يكون منهم، ومن ثم فقد يخرج منهم، ولذلك يحتاج تنجيزية الكشف إلى إثبات عدم ردعه عن هذه السيرة.

الأمر الثاني: أن ظاهر المصنف (ره) إن لم يكن صريحه هنا وفيما تقدم في مبحث خبر الواحد هو الأول، وعلى هذا فاللازم عنده إسقاط البحث في الآيات رأسا لأنه حتى لو قلنا بدلالاتها على النهي يجب إسقاط هذه الدلالة لأنها مخالفة للمقطوع به من وحدة بناء العقلاء مع بناء الشارع.

ومن هنا فلا يجوز الجمع بين الجزم بأن الشارع من العقلاء حتما وبين احتمال ورود النهي عن سيرة العقلاء.

هذا والإنصاف أن مذهب المصنف هنا مخالف المشهور الذي صرح به الأعلام رضوان الله عليهم كصاحب الكفاية والنائيني وغيرهم في تحرير حجية بناء العقلاء.

بل هو أيضا خلاف تصريح المصنف (ره) سابقا في مبحث خبر

هو النهي عنه لإثبات الواقع به، وليس المقصود من الإستصحاب إثبات الواقع، فلا يشمل هذا النهي الإستصحاب الذي هو قاعدة كلية يرجع إليها عند الشك، فلا ترتبط بالموضوع الذي نهت عنه الآيات والأخبار حتى تكون شاملة لمثله، أي إن الإستصحاب خارج عن الآيات والأخبار تخصصاً.

الواحد حيث اشترط كشف سيرة العقلاء عن رضا الشارع بعدم اختراعه طريقاً ثانياً.

بل هو باطل لعدم وجود أي دليل دال على لزوم اتحاد الشارع مع العقلاء إذ لم نجد لا دليلاً عقلياً ولا نقلياً يستوجب أن يكون الشارع من العقلاء، ولم أجد بعد التأمل أي شبهة معتد بها تستوجب كون الشارع من العقلاء إلا ما ذكره بعض العامة في مباحث حجية الإجماع بنفسه مما هو واضح البطلان.

بل هو باطل لوجود الدليل على انفكاك الشارع عن العقلاء في موارد منها ما ثبت من أن الشارع قد نهى عن بعض السير العقلانية كالقياس.

قوله (ره): (هو النهي عنه لإثبات الواقع به...).

أقول: هذا هو الجواب السادس عن شبهة الردع عن السيرة بالآيات الناهية عن اتباع الظن، وهو دليل خاص بالسيرة الإستصحابية، وحاصله أن كلمة (الظن) في هذه الآيات وإن كانت عامة لكل ظن مطلقاً إلا أن المخصوص هو النهي في مورد خاص، وذلك لأن النهي عن اتباع الظن مخصوص بحالة واحدة وهي حالة اتباع الظن بغرض التوصل إلى الواقع، وذلك لأن الآيات تبين أن الظن لا يمكن أن يوصل إلى الواقع ولا يمكن أن يكون طريقاً إليه فإن الظن لا يغني من الحق شيئاً.

ومن هنا فهذه الآيات لا تنهى عن اتباع الظن بل ولا عن الإحتمال إذا كان الغرض من الإلتباع هو مجرد القيام بالوظيفة المقررة عقلاً أي

وأما ما دلّ على البراءة والاحتياط فهو في عرض الدليل على الإستصحاب فلا يصلح للردع عنه لأن كلاً منهما موضوعه الشك، بل أدلة الإستصحاب مقدمة على أدلة هذه الأصول كما سيأتي.

اتباع البناء العملي دون أن يكون الغرض هو التوصل إلى الواقع. ولذلك فهذه الآيات لا تنهى عن البناء الإستصحابي لأنه ليس الغرض منه التوصل إلى الواقع.

قوله (ره): (وأما ما دل على البراءة والاحتياط...).

أقول: من الواضح أن أدلة البراءة أو الاحتياط متأخرة عن دليل الإستصحاب فلا مجال لمعارضتها له فضلا عن تقدمها عليه.

وتوضيح ذلك أن أدلة البراءة والاحتياط موضوعها هو عدم البيان على الواقع أو الوظيفة العملية، ومن ثم كانت هذه الأدلة في طول الإستصحاب الذي يبين الوظيفة الشرعية ويرفع موضوع البراءة والاحتياط رفعا تعبديا فيكون دليل الإستصحاب حاكما على أدلة البراءة والاحتياط.

قوله (ره): (فهو في عرض الدليل على الإستصحاب...).

أقول: الظاهر وجود خطأ في التعبير وحق العبارة أن يقال أن أدلة البراءة والاحتياط في طول دليل الإستصحاب، وذلك لأن التعبير المتعارف عليه بين الأعلام أنه إذا كان الدليلان في مرتبة واحدة يقال أنهما في عرض واحد فيتعارضان تعارضا بدويا أو مستقرا، وأما إذا كان الدليلان أحدهما متقدما على الآخر ورافع لموضوعه تعبدا أو وجدانا فيقال أن المتأخر في طول المتقدم أي يأتي بعده.

وقد بينت لك آنفا ما هو واضح من أن موضوع البراءة والاحتياط هو الشك وعدم البيان، والإستصحاب يتكفل في البيان ورفع الشك، فمرتبة دليل الإستصحاب متقدمة على دليلي البراءة والاحتياط لأنه في مرتبة موضوعهما.

الدليل الثاني - حكم العقل

والمقصود منه هو حكم العقل النظري لا العملي، إذ يدعى بالملازمة بين العلم بثبوت الشيء في الزمان السابق وبين رجحان بقاءه في الزمان اللاحق عند الشك ببقائه.

أي إنه إذا علم الإنسان بثبوت شيء في زمان ثم طرأ ما يزلزل العلم ببقائه في الزمان اللاحق فإن العقل يحكم برجحان بقاءه وبأنه مضمون البقاء. وإذا حكم العقل برجحان البقاء فلا بد أن يحكم الشرع أيضاً برجحان البقاء.

وإلى هذا يرجع ما نقل عن العضدي في تعريف الإستصحاب «بأن معناه أن الحكم الفلاني قد كان ولم يعلم عدمه وكل ما كان كذلك فهو مضمون البقاء».

أقول: وهذا حكم العقل لا ينهض دليلاً على الإستصحاب على ما سنشرحه، والظاهر أن القدماء القائلين بحجيته لم يكن عندهم دليل عليه غير هذا الدليل، كما يظهر جلياً من تعريف العضدي المتقدم، إذ أخذ فيه نفس حكم العقل هذا، ولعله لأجل هذا أنكره من أنكره من

قوله (ره): (إذ يدعى بالملازمة بين العلم...).

أقول: ههنا ثلاثة أمور:

الأول: هو الملازمة المدعاة وهي بين الكون السابق مع بقية شروطه من جهة وبين الظن بالبقاء اللاحق، فالملزوم هو الأول واللازم هو الثاني أي هو الظن.

الثاني: وهو إدراك العقل لهذه الملازمة، وهذا هو عبارة عن علم العقل بأن الأول ملزوم للثاني كما يعلم بأي قضية كلية.

الثالث: في تسمية مثل هذا الإدراك بأنه حكم عقلي نظري.

قدماء أصحابنا إذ لم يتنبهوا إلى أدلته الأخرى على ما يظهر، فإنه أول من تمسك ببناء العقلاء العلامة الحلبي في النهاية، وأول من تمسك بالأخبار الشيخ عبد الصمد والد الشيخ البهائي وتبعه صاحب الذخيرة وشارح الدروس وشاع بين من تأخر عنهم، كما حقق ذلك الشيخ الأنصاري في رسائله في الأمر الأول من مقدمات الإستصحاب، ثم قال: «نعم ربما يظهر من الحلبي في السرائر الإعتماد على هذه الأخبار حيث عبر عن استصحاب نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره من قبل نفسه بنقض اليقين باليقين. وهذه العبارة ظاهرة أنها مأخوذة من الأخبار».

وعلى كل حال فهذا الدليل العقلي فيه مجال للمناقشة من وجهين:

(الأول) في أصل الملازمة العقلية المدعاة. ويكفي في تكذيبها الوجدان، فإننا نجد أن كثيراً ما يحصل العلم بالحالة السابقة ولا يحصل الظن ببقائها عند الشك لمجرد ثبوتها سابقاً.

قوله (ره): (كثيراً ما يحصل العلم بالحالة السابقة ولا يحصل الظن...).

أقول: حاصله إنكار الملازمة بين الكون السابق وبين الظن بالبقاء، ودليله لإنكار الملازمة هو أنه ثابت بالوجدان تحقق الإنفكاك بين الكون السابق وبين الظن بالبقاء فإنه كثيراً ما لا يحصل الظن بالبقاء بعد الكون السابق.

وهذا الدليل ظاهر البطلان لأن ما هو ثابت بالوجدان كما ذكر هو الإنفكاك بين الكون السابق وبين الظن الفعلي بالبقاء، وهذا الإنفكاك لا يضر بالملازمة التي ادعاها الخصم لأن مدعى الخصم كما صرح به بعض الأعاظم هو الملازمة بين الكون السابق وبين الظن النوعي بالبقاء، وهذه الملازمة المدعاة لم يثبت بطلانها لا وجدانا ولا غيره، بل لا يبعد ثبوتها في ما إذا شك في الراجع دون ما إذا كان الشك في المقتضي.

(الثاني) - على تقدير تسليم هذه الملازمة، فإن أقصى ما يثبت بها حصول الظن بالبقاء، وهذا الظن لا يثبت به حكم الشرع إلا بضميمة دليل آخر يدل على حجية هذا الظن بالخصوص ليستثنى مما دل على حرمة التعبد بالظن. والشأن كل الشأن في إثبات هذا الدليل. فلا تنهض هذه الملازمة العقلية على تقديرها دليلاً بنفسها على الحكم الشرعي. ولو كان هناك دليل على حجية هذا الظن بالخصوص لكان هو الدليل على الإستصحاب لا الملازمة وإنما تكون الملازمة محققة لموضوعه.

ثم ما المراد من قولهم: إن الشارع يحكم برجحان البقاء على طبق حكم العقلاء، فإنه على إطلاقه موجب للإيهام والمغالطة، فإنه إن كان المراد أنه يظن بالبقاء كما يظن سائر الناس فلا معنى له، وإن كان المراد أنه يحكم بحجية هذا الرجحان فهذا لا تقتضيه الملازمة بل يحتاج إثبات ذلك إلى دليل آخر كما ذكرنا. وإن كان المراد أنه يحكم بأن البقاء مضمون وراجع عند الناس، أي يعلم بذلك، فهذا وإن كان تقتضيه الملازمة ولكن هذا المقدار غير نافع ولا يكفي وحده في إثبات المطلوب، إذ لا يكشف مجرد علمه بحصول الظن عند الناس عن اعتباره لهذا الظن ورضاه به. والنافع في الباب إثبات هذا الاعتبار من قبله للظن لا حكمه بأن هذا الشيء مضمون البقاء عند الناس.

قوله (ره): (وهذا الظن لا يثبت به حكم الشرع...).

أقول: هذا ظن خارجي كسائر الظنون يحتاج إثبات حجيته إلى دليل مفقود، بل تشمله عمومات النهي عن العمل بالظنون.

قوله (ره): (ولو كان هناك دليل على حجية هذا الظن بالخصوص).

أقول: فالملازمة هذه ليست حجة قطعاً لما هو واضح من أن هذه الملازمة ظنية فوحدها لا تقوم حجة، وأي دليل يقوم على حجية هذه الملازمة أو نتيجتها يكون هذا الدليل - لا الملازمة - هو الحجة.

الدليل الثالث - الإجماع

نقل جماعة الاتفاق على اعتبار الإستصحاب منهم صاحب المبادئ على ما نقل عنه، إذ قال: «الإستصحاب حجة لإجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكم ثم وقع الشك في أنه طراً ما يزيله أم لا وجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً».

أقول: إن تحصيل الإجماع في هذه المسألة مشكل جداً، لوقوع الاختلافات الكثيرة فيها كما سبق إلا أن يراد منه حصول الإجماع في الجملة على نحو الموجبة الجزئية في مقابل السلب الكلي وهذا

قوله (ره): (نقل جماعة الإتفاق على اعتبار الإستصحاب...).

أقول: نقل الشيخ الأنصاري قدس سره ظهور كلمات جماعة في الاتفاق على حجية الإستصحاب منها: ما عن المبادئ ونقل عبارته التي نقلها المصنف (ره)، ومنها ما عن النهاية: من أن الفقهاء بأسرهم - على كثرة اختلافهم - اتفقوا على أنا متى تيقنا حصول شيء وشكنا في حدوث المزيل له أخذنا بالمتيقن، وهو عين الاستصحاب، لأنهم رجحوا بقاء الباقي على حدوث الحادث.

وفيه أمور:

الأول: عدم صدق تحقق الإجماع، كيف والخلاف في حجية الإستصحاب مشهور، وقد صرح جماعة بوجود القائل بعدم حجية الإستصحاب مطلقاً، أعني وجود القائل الذي ينفي بشكل مطلق حجية الاستصحاب.

الثاني: أنه مع فرض تحقق الإجماع فهو إجماع بالجملة المجملة لوجود الأقوال الكثيرة والتفصيلات الكثيرة في حجية الإستصحاب وقد بينها عند نقلنا للأقوال.

الثالث: أنه مع فرض تحقق الإجماع فهو غير كاشف عن إستنادهم إلى

الإجماع بهذا المقدار قطعي. ألا ترى أن الفقهاء في مسألة من تيقن بالطهارة وشك في الحدث أو الخبث قد اتفقت كلمتهم من زمن الشيخ الطوسي بل من قبله إلى زماننا الحاضر على ترتيب آثار الطهارة السابقة بلا نكير منهم، وكذا في كثير من المسائل مما هو نظير ذلك. ومعلوم أن فرض كلامهم في مورد الشك اللاحق لا في مورد الشك الساري، فلا يكون حكمهم بذلك من جهة قاعدة اليقين، بل ولا من جهة قاعدة المقتضي والمانع.

والحاصل أن هذا ومثله يكفي في الإستدلال على اعتبار الإستصحاب في الجملة في مقابل السلب الكلي، وهو قطعي بهذا المقدار. ويمكن حمل قول منكر الإستصحاب مطلقاً على إنكار حجيته من طريق الظن لا من أي طريق كان، في مقابل من قال بحجيته لأجل تلك الملازمة العقلية المدعاة.

قول المعصوم ولا سيما مع وجود التفاوت الشديد بينهم في بيان المستند لحجية الإستصحاب، ومع تصريح بعضهم بحجيته استناداً إلى العقل والعقلاء.

قوله (ره): (مسألة من تيقن بالطهارة وشك في الحدث...).

أقول: إجماعهم على المسألة لا نعرف أن مدركه بناءهم على الإستصحاب، فيحتمل قريباً أن يكون بسبب دليل خاص على هذه المسألة وأضرابها من المسائل التي ذكرها.

قوله (ره): (على اعتبار الإستصحاب في الجملة...).

أقول: بل قد عرفت أن هذه المسائل لا تدل على اعتبار الإستصحاب أصلاً لأننا لم نعلم استنادهم إلى الإستصحاب ونحتمل أن يكون دليلهم هو دليل خاص بنوع من المسائل أو بعدة أدلة موجودة بعدد تلك المسائل.

نعم لا يبعد أن يكون مراد المصنف (ره) هو الإستدلال بدليل الإستقراء ولكن عبارته قاصرة عن إفادة ذلك، وحاصل هذا الدليل هو أننا

نعم دعوى الإجماع على حجية مطلق الإستصحاب أو في خصوص ما إذا كان الشك في الرفع في غاية الإشكال، بعدما عرفت من تلك الأقوال.

الدليل الرابع - الأخبار

وهي العمدة في إثبات الإستصحاب وعليها التعويل، وإذا كانت أخبار آحاد فقد تقدم حجية خبر الواحد، مضافاً إلى أنها مستفيضة ومؤيدة بكثير من القرائن العقلية والنقلية. وإذا كان الشيخ الأنصاري قد شك فيها بقوله: «هذه جملة ما وقفت عليه من الأخبار المستدل بها للإستصحاب، وقد عرفت عدم ظهور الصحيح منها وعدم صحة

تبعنا كل موارد اليقين السابق والشك اللاحق فوجدنا الشارع يحكم فيها بإبقاء اليقين، وقد دمج المصنف بين دليل الإجماع ودليل الإستقراء وهو من الأدلة على الإستصحاب التي أهملها المصنف (ره)، وأكتفي هنا بنقل كلمات الشيخ الأعظم الذي ذكر هذا الإستدلال واعتبره دليلاً صحيحاً يفيد اليقين بوجود قانون الإستصحاب عند الشارع، قال في فرائده بعد ذكر الإستدلال بالإجماع: الثاني: أنا تبعنا موارد الشك في بقاء الحكم السابق المشكوك من جهة الرفع، فلم نجد من أول الفقه إلى آخره مورداً إلا وحكم الشارع فيه بالبقاء، إلا مع أمانة توجب الظن بالخلاف، كالحكم بنجاسة الخارج قبل الاستبراء، فإن الحكم بها ليس لعدم اعتبار الحالة السابقة - وإلا لوجب الحكم بالطهارة لقاعدة الطهارة - بل لغلبة بقاء جزء من البول أومني في المخرج، فرجح هذا الظاهر على الأصل، كما في غسالة الحمام عند بعض، والبناء على الصحة المستندة إلى ظهور فعل المسلم، والإنصاف: أن هذا الاستقراء يكاد يفيد القطع، وهو أولى من الاستقراء الذي ذكر غير واحد - كالمحقق البهبهاني وصاحب الرياض -: أنه المستند في حجية شهادة العدلين على الإطلاق.

الظاهر منها»، فإنها في الحقيقة هي جل اعتماده في مختاره، وقد عقب هذا الكلام بقوله: «فلعل الإستدلال بالمجموع باعتبار التجابر والتعاقد»، ثم أيدها بالأخبار الواردة في الموارد الخاصة.

وعلى كل حال، فينبغي النظر فيها لمعرفة حجيتها ومدى دلالتها، ولنذكرها واحدة واحدة، فنقول:

١ - صحيحة زارة الأولى

وهي مضمرة لعدم ذكر الإمام المسؤول فيها،

أقول: هذا الإستدلال مع فرض التسليم بصحته إنما يفيد الموجبة الجزئية في مقابل السالبة الكلية، ثم إن بعض المتبعين ادعى أنه وجد الناقض لاستقراء الشيخ الأعظم في موارد كثيرة إلا أنه لم يذكر إلا موردين: الأول: في شكوك الركعات في الصلاة فلم يعتبر الشارع الإستصحاب الذي يقتضي اصالة عدم الزيادة.

المورد الثاني: أيام الإستظهار في أول الدم على مذهب جماعة حيث أنه لم يعتبر الشارع الإستصحاب الذي يقتضي استصحاب الطهارة.

أقول: ولا يخفى ما في هذين الموردين أما الثاني فواضح لأن عدم جريان الإستصحاب بسبب وجود الإمارة لأن الإستظهار في أول الدم على القول به يكشف أن الشارع اعتبر إمارة الدم على الحيض - ويشير إليها قاعدة الإمكان - ولا ريب أن الإمارة تتقدم على الإستصحاب.

وأما الأول: فلوضوح أن اصالة عدم الزيادة لا تثبت عدد الركعات إلا بالأصل المثبت، هذا ولا يخفى أن التفريق بين الركعتين الأولتين فلم يعتبر فيهما شيء وبين الأخيرتين فاعتبرت فيها الأحكام المعلومة إنما هو لعله تعبدية محضة ضرورة أن القواعد لا تفرق بين الركعتين الأولتين والأخيرتين.

قوله (ره): (وهي مضمرة لعدم ذكر الإمام المسؤول فيها...).

أقول: يقع الكلام أولا صغرويا في تحقيق إضمارها أو إسنادها، وثانيا كبرويا في حجية إسنادها على فرض إضمارها.

أما الكلام الصغروي فقد جزم المصنف (ره) بأنها مضمرة وهكذا صنع جمهور أعلام من أتى بعد الشيخ الأعظم قدس الله تعالى أسرارهم إستنادا إلى جزم الشيخ الأعظم بإضمارها وإلى عدم ذكر الإمام في كتاب تهذيب الأحكام للشيخ الذي هو مصدر الرواية.

والصواب أن الرواية مسندة غير مضمرة وقد جزم بإسناده إلى الباقر عليه السلام جماعة ممن لا يجوز رد قوله، منهم العلامة الحلي في منتهى المطلب حيث قال: وروي في الصحيح، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام ثم ساق الخبر، ومنهم المحقق البحراني في حدائقه حيث وصفها أولا بأنها صحيحة زرارة عن الباقر ثم وصفها ثانيا بأنها قول احدهما عليهما السلام في صحيحة زرارة المضمرة، ومنهم الآقا رضا الهمداني في مصباحه حيث وصفها بأنها صحيحة زرارة عن ابي جعفر، ومنهم الفاضل التوني في وافيته حيث قال: روى زرارة في الصحيح عن الباقر عليه السلام ثم ساق الخبر، ومنهم الفيض القاساني في الأصول الأصيلة حيث قال: ما رواه زرارة في الصحيح بالاصطلاحين عن الباقر عليه السلام ثم ساق الخبر.

وهكذا أسندوها في المفاتيح والفصول والقوانين عن الباقر عليه السلام، وكذا حكى عن فوائد الطباطبائي وفوائد الإسترأبادي والنراقي وصاحب الرياض، هذا وقد انتقاها الشيخ حسن صاحب المعالم في منتقاه ولا يكون ذلك إلا جزما بإسنادها.

ولا وجه للدعوى أن إسناد هؤلاء الأعظم لهذه الرواية إلى الإمام الباقر مع كونها مضمرة هو مجرد استنتاج وحدث، فإن جلاله هؤلاء الأعظم تأبى هذه الدعوى، ولا سيما أن عباراتهم صريحة في أن إسنادهم هو على نحو الجزم واليقين فلا بد من ان يكون حسيا ولا بد من أن يكون

بسبب على الرواية أو تمتها مسندة إلى الباقر عليه السلام في اصل من الأصول.

ومما يؤيد أن إسناد هؤلاء هو أمر حسي وليس مجرد استنتاج أن صاحب المفاتيح ذكر هذه الرواية مسندة عن الباقر عليه السلام، ثم ذكر صحيحة زرارة الثانية ولم يسندها بل ذكرها مضمرة واستظهر أن تكون مسندة إلى الباقر عليه السلام اعتمادا على الوسائل حيث قال بعد ذكر الرواية: وروى الصدوق... الخ بسند مثله. فترى لم يسند الرواية الصحيحة مع وجود إسناد لها في العلل، ثم يسند هذه الصحيحة بنحو الجزم.

أما الكلام الكبروي فقد ذكر الشيخ الأعظم أن هذا الإضمار لا يضر وأن هذه المضمرة وأمثالها بحكم المسند وذلك لأمر:

الأول: أن جلالة الراوي الفقيه الثقة المختص بالأئمة الطاهرين كزرارة لا تحتمل أن يسأل من غيرهم، ولا سيما فيما - كما في الرواية - كانت صيغة السؤال هي صيغة المستسلم الذي يريد التفقه والتعلم من المسؤول والعمل بأقواله.

الثاني: أن كتب الأخبار الشريفة مصرح ومعلوم بوضوح بأنها مجاميع مخصصة لذكر كلام الأئمة عليهم السلام وعلومهم دون غيرهم، فذكر المحدثين للمضمرة في مثل هذه الكتب الحديثية هو بقوة التصريح بأن هذه المضمرة هي من الكلام المنسوب إلى الإمام عليه السلام.

الثالث: ان هذا الإضمار هو أمر يحدث غالبا بسبب تقطيع الأخبار، فكثير من الأخبار كانت طويلة أو هي عبارة عن مجموعة أخبار في أصل واحد، فقام نقلة الأحاديث بتقطيعها ووضع كل قطعة في بابها المناسب.

الرابع: وهو دليل خاص بهذه الرواية، وهو أن هذه الرواية بالخصوص هي ظاهرة في الإسناد لوضوح أن ألفاظها تشهد بأنها عن المعصوم كما لا يخفى على المتأمل بألفاظها.

ولكنه كما قال الشيخ الأنصاري لا يضرها الإضمار، والوجه في ذلك أن زرارة لا يروى عن غير الإمام لا سيما مثل هذا الحكم بهذا البيان، والمنقول عن فوائد العلامة الطباطبائي أن المقصود به الإمام الباقر عليه السلام.

«قال زرارة:

قلت له: الرجل ينام وهو على الوضوء، أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟

قال: يا زرارة! قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فإذا نامت العين والأذن فقد وجب الوضوء.

قلت: فإن حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم؟

قال: لا! حتى يستيقن أنه قد نام. حتى يجيء من ذلك أمر يبين. وإلا فإنه على يقين من وضوئه. ولا ينقض اليقين بالشك أبداً، ولكنه ينقضه بيقين آخر».

ونذكر في هذه الصحيحة بحثين:

(الأول) - في فقها.

ولا يخفى أن فيها سؤالين (أولهما) عن شبهة مفهومية حكمية ...

قوله (ره): (ولكنه كما قال الشيخ الأنصاري لا يضرها الإضمار...).

أقول: هذا تصريح من المصنف (ره) بأنه اختار كبروياً إسناد المضمرة معولا على الدليل الأول من الأدلة الأربعة المتقدمة

قوله (ره): (عن شبهة مفهومية حكمية..).

أقول: أي اشتباه الحكم بسبب اشتباه مفهوم الموضوع، ولا شك أن السؤال عن (الخفقة والخفقتان) هو سؤال عن شبهة مفهومية حكمية، أي عن مفهوم النوم الذي هو موضوع حكم شرعي هو (النوم ناقض للوضوء)، ونوع

لغرض معرفة سعة موضوع النوم من جهة كونه ناقضاً للوضوء، إذ لا

السؤال هو أن مفهوم النوم هل هو من السعة بحيث يشمل الخفقة والخفتين أم لا.

فالسائل يعلم الحكم الشرعي أي أن النوم ناقض للوضوء، وإنما يشك في سعة مفهوم النوم ليشمل الخفقة والخفتين.

وقد يتوهم البعض ويشكك في أن هذا السؤال هو من قبيل الشبهة المفهومية الحكمية، فقد يتوهم البعض أحد أمرين:

الأول: شبهة حكمية غير مفهومية أي أن السائل يسأل عن حكم (الخفقة والخفتان)، وهل هما ناقض مستقل للوضوء أم لا.

الثاني: شبهة مصداقية، أي أن السائل يعلم الحكم الشرعي (النوم ناقض للوضوء)، ويعلم بالتحديد مفهوم النوم، وإنما يسأل عن أن (الخفقة والخفتان) هل هما من مصاديق النوم أم لا.

وكلا هذين التوهمين واضح الفساد، أما فساد التوهم الأول فواضح ويدل عليه أمور:

الأول: أن أحكام الوضوء ونواقضها من الشهرة بمكان عظيم لكثرة دورانها بحيث لا نحمل فقيه جليل كزرارة يتخيل أن تكون الخفقة والخفتان ناقضا مستقلا، فلا ريب أن سؤاله إما عن سعة مفهوم النوم، وإما عن مصداقية الخفقة والخفتان للنوم المعروف مفهوما.

الثاني: أن من عبارة زرارة في السؤال (الرجل ينام)، وهذا كالصريح في أن سؤاله عن النوم وسعته، وليس عن حكم جديد متعلق بالخفقة والخفتان.

الثالث: أن تكرار الخفقة وتثنيها هو كالصريح في أن السؤال ليس عن ناقضية الخفقة مستقلا لأن السؤال عن حكم مستقل للخفقة لا يناسبه ذلك أبدا كما لا وجه لأن يقول هل البول والبولان ناقض للوضوء، أو الريح والريحان، أو النوم والنومان هل ينقضان الوضوء، لوضوح أن الناقض

شك في أنه ليس المقصود السؤال عن معنى النوم لغة ولا عن كون الخفقة أو الخفتين ناقضة للوضوء على نحو الاستقلال في مقابل

المستقل هو ناقض للوضوء بمجرد حدوثه مرة واحدة بلا حاجة إلى تشيته وتكراره.

الرابع: أن جواب الإمام عليه السلام ببيان حقيقة النوم هو برهان عن أن السائل إنما يسأل سؤالاً يحتاج إلى بيان مفهوم النوم، وهذا ما يوجب الجزم بأن زرارة لم يسأل عن ناقضية الخفقة والخفتان مستقلاً فإن بيان مفهوم النوم لا يجيب عن هذا السؤال كما هو واضح.

أما فساد التوهم الثاني، فهو واضح أيضاً ويدل عليه أمران:

الأول: هو الجواب الرابع المتقدم فإن جواب الإمام ببيان مفهوم النوم لا يتناسب إلا مع كون السؤال زرارة عن شبهة متعلقة بمفهوم النوم لا عن شبهة متعلقة بحقيقة (الخفقة والخفتان).

الثاني: أن الخفقة والخفتان أمر خارجي في غاية الوضوح يعرفهما كل أبناء العرف فضلاً عن زرارة وأضرابه، وفي مثل هذا الحال يستحيل تحقق الشبهة المصدقية لبداهة أن قوام الشبهة المصدقية هو الجهل بحقيقة المصداق، فمع معرفة حقيقة المصداق الخارجي يستحيل تحقق الشبهة المصدقية.

قوله (ره): (عن معنى النوم لغة..).

أقول: كون السؤال عن معنى النوم لغة هو احتمال لا مجال لإحتماله ولا أظن احتمله أحد فإنه لا يتناسب مع جلالة زرارة العالم باللغة وأعماقها فضلاً عن هذا اللفظ الشائع، كما لا يتناسب مع ألفاظ سؤاله الواضحة في أنه لا يسأل عن تفسير لغوي، كما لا يتناسب لا مع جواب الإمام عليه السلام كما بيناه.

قوله (ره): (ولا عن كون الخفقة والخفتين ناقضة...).

النوم. فينحصر أن يكون مراده - والجواب قرينة على ذلك أيضاً - هو السؤال عن شمول النوم الناقض للخفقة والخفتين، مع علم السائل بأن النوم في نفسه له مراتب تختلف شدة وضعفاً ومنه الخفقة والخفتان ومع علمه بأن النوم ناقض للوضوء في الجملة. فلذلك أجاب الإمام بتحديد النوم الناقض وهو الذي تنام فيه العين والأذن معاً. أما ما تنام فيه العين دون القلب والأذن كما في الخفقة والخفتين فليس ناقضاً.

وأما السؤال (الثاني) فهو - لا شك - عن الشبهة الموضوعية بقرينة الجواب،

أقول: هذا هو التوهم الأول وقد عرفت فساده.

قوله (ره): (فينحصر أن يكون مراده...).

أقول: هذا الإنحصار فيه تساهل شديد فكأن المصنف (ره) يعتقد أن الإحتمالات المتصورة عقلاً في السؤال ثلاثة، إما السؤال عن المعنى اللغوي للفظ النوم، أو عن الناقضية المستقلة للخفقة، أو السؤال عن الشبهة المفهومية للنوم، فلما بطل الأولان تعين الثالث.

وهذا التخيل باطل لأنك عرفت وجود احتمال آخر رابع وهو احتمال كون السؤال عن الخفقة والخفتين بنحو الشبهة المصدقية، نعم قد عرفت بطلان هذا الاحتمال أيضاً، وبعد بطلانه يتحقق الإنحصار الذي ذكره المصنف (ره) أي انحصار السؤال بأنه عن الشبهة المفهومية الحكمية.

قوله (ره): (وأما السؤال الثاني فهو لا شك...)

أقول: السؤال الثاني وهو في قوله (فإن حرك في جنبه وهو لا يعلم...)، فهنا أيضاً يمكن أيضاً تصور الإحتمالات الثلاثة، أي:

الأول: أنه سؤال عن الناقضية المستقلة للتحريك في جنبه وهو لا يعلم، أو قل الناقضية المستقلة للغفلة عما في جنبه.

الثاني: أنه سؤال عن شبهة مفهومية حكمية اي عن مفهوم النوم وهل هو من السعة بحيث يشمل أن يحرك في جنبه شيء وهو لا يعلم.

الثالث: أنه سؤال عن شبهة مصداقية أي أنه سؤال عن أن الغفلة بحيث يحرك في جنبه شيء وهو لا يعلم هل هي من مصاديق النوم المعروف.

أما الإحتمال الأول فهو غير وارد أبدا لأمرين:

الأول: أن أحكام الوضوء ونواقضها من الشهرة بمكان عظيم لكثرة دورانها بحيث أنه لا يمكن لأحد من أهل المعرفة - فضلا عن مثل فقيه جليل كزرارة - أن يتوهم أن الغفلة عن الحركة في جنبه هي ناقض مستقل عن النوم،

الثاني: أن جواب الإمام عليه السلام بقوله (لا حتى يستيقن أنه قد نام) هو برهان قطعي عن أن السائل لا يسأل عن شيء مستقل عن النوم لوضوح أن اليقين بتحقق النوم لا يجيب عن سؤال عن الناقضية المستقلة للغفلة عن التحريك.

وأما الإحتمال الثاني فهو أيضا غير وارد لأمرين:

الأول: أن الإمام قد سبق وأوضح مفهوم النوم فلا ينبغي تكرار السؤال عن مفهوم النوم إذ يكون هذا السؤال من شيمة الجهال الذين لا يفقهون قانون الحوار، إذ من البديهي عدم جواز احتمال أن تحديد الإمام عليه السلام لمفهوم النوم لم يكن واضحا.

الثاني: وهو الذي اعتمد عليه المصنف (ره) وهو أن جواب الإمام عليه السلام هو قرينة قطعية عن أن السؤال عن شبهة مصداقية وذلك لسببين:

السبب الأول: أنه لو كان السؤال عن مفهوم النوم لكان الواجب أن يكون الجواب هو بيان مفهوم النوم مرة ثانية بحيث يوضح شموله للغفلة عن التحريك أو عدم شموله.

لأنه لو كان مراد السائل الإستفهام عن مرتبة أخرى من النوم التي لا يحس معها بما يتحرك فيه جنبه، لكان ينبغي أن يرفع الإمام شبهته بتحديد آخر للنوم الناقض. ولو كانت شبهة السائل شبهته مفهومية حكمية لما كان معنى لفرض الشك في الحكم الواقعي في جواب

السبب الثاني: أنه لو كان السؤال عن الشبهة الحكمية لما كان معنى أن يكون جواب الإمام العالم الكامل بالأحكام الواقعية أن يفرض الشك بالحكم الواقعي، فضلا عن أن يتمسك بالإستصحاب لرفع هذا الشك.

ومما ذكرناه من بطلان الإحتمالين الأولين تعين الإحتمال الثالث (أي الشبهة المصدقية) الذي هو الظاهر من السؤال والجواب ويدل عليه بنحو صريح جواب الإمام عليه السلام الذي هو صريح في أنه يتعرض للإجابة عن مسألة الشك بتحقيق مصداق النوم، ولذلك أجاب بعدم تأثير الشك وانه لا يؤثر إلا اليقين بتحقيقه.

قوله (ره): (الإستفهام عن مرتبة أخرى من النوم...).

أقول: لم يحتمل المصنف في هذه الفقرة إلا احتمالين هما الثاني والثالث فأبطل الثاني فتعين الثالث.

قوله (ره): (لكان ينبغي أن يرفع الإمام شبهته بتحديد آخر...).

أقول: هذا إشارة إلى السبب الأول من سببي القطع بأن جواب الإمام عليه السلام ليس عن سؤال عن شبهة الحكمية.

قوله (ره): (لما كان معنى لفرض الشك في الحكم الواقعي...).

أقول: هذا إشارة إلى السبب الثاني للقطع بأن جواب الإمام عليه السلام ليس عن سؤال يتعلق بشبهة حكمية، وحاصله أن الإمام لا يمكن أن يفرض الشك بالحكم الواقعي لأنه هو العالم الذي وظيفته تعليم الأحكام الواقعية، فلو كان السائل يسأل عن مفهوم حكم شرعي لكان الواجب على الإمام

الإمام ثم إجراء الإستصحاب، ولما صح أن يفرض الإمام استيقان السائل بالنوم تارة وعدم استيقانه أخرى، لأن الشبهة لو كانت مفهومية حكمية لكان السائل عالماً بأن هذه المرتبة هي من النوم، ولكن يجهل حكمها كالسؤال الأول.

وإذا كان الأمر كذلك فالجواب الأخير إذا كانت متضمناً لقاعدة الإستصحاب كما سيأتي فموردها يكون حينئذٍ خصوص الشبهة الموضوعية، فيقال حينئذٍ: لا يستكشف من إطلاق الجواب عموم القاعدة للشبهة الحكمية الذي يهمننا بالدرجة الأولى إثباته، إذ يكون المورد من قبيل القدر المتيقن في مقام التخاطب، وقد تقدم في الجزء

بيان الحكم الشرعي لا فرض الشك بالحكم ثم التمسك بالإستصحاب لرفع الشك، فإن هذا وظيفة الجاهل بالحكم الشرعي.

قوله (ره): (يكون حينئذٍ خصوص الشبهة الموضوعية...).

أقول: قد استعجل المصنف (ره) هنا - وكان ينبغي له التأخير - في بيان بعض الاعتراضات الواردة على استفادة عموم الإستصحاب للشبهة الحكمية من هذا الخبر.

ولب الاعتراض هنا هو تطبيق قاعدة تخصيص الوارد بخصوص المورد، أي إذا كان بأيدينا عموم وارد في مورد خاص يتخصص الوارد بخصوص المورد.

وحاصل هذا التطبيق أنه إذا استظهرنا أن قوله عليه السلام (لا تنقض اليقين بالشك) يدل على قاعدة الإستصحاب بشكل عام يقع التنافي بين الوارد والمورد لأن الوارد وهو العموم المستفاد من قوله (لا تنقض اليقين بالشك)، وأما مورد هذه القاعدة فهو الشبهة الموضوعية كما تقدم في دور الأمر بين التمسك بعموم الوارد (أي قاعدة لا تنقض اليقين بالشك) وبين خصوص المورد.

الأول أن ذلك يمنع من التمسك بالإطلاق وإن لم يكن صالحاً للقرينية، لما هو المعروف أن المورد لا يخصص العام ولا يقيد

ومذهب المصنف (ره) في مثل هذا التنافي هو التفصيل بين العموم والإطلاق أي بين الوارد العام، وبين الوارد المطلق، فخصوص المورد عنده يمنع من انعقاد إطلاق الوارد ولكنه لا يتقدم على عموم الوارد ولا يمنع من انعقاده بل عموم الوارد يتقدم على خصوص المورد.

ولما كان الوارد هنا مستندا إلى إطلاق (اليقين) لا إلى العموم، فتكون النتيجة عند المصنف (ره) هي عدم إطلاق لما يشمل الشبهة الحكمية، بل تكون هذه القاعدة الواردة أي الإستصحاب غير ظاهرة إلا بخصوص الشبهة الموضوعية.

قوله (ره): (وإن لم يكن صالحاً للقرينية...).

أقول: النظريات عند التنافي بين الوارد والمورد ثلاث نظريات:

النظرية الأولى: أن خصوص المورد هو قرينة على تقييد المطلق.

النظرية الثانية: أن خصوص المورد ليس قرينة على تقييد المطلق ولكنه يمنع من انعقاد الإطلاق.

النظرية الثالثة: أن خصوص المورد ليس قرينة على التقييد ولا يمنع من انعقاد الإطلاق.

وقيل بالنظرية الأولى، والمشهور على النظرية الثالثة، وذهب المصنف (ره) إلى النظرية الثانية متمسكا بأن خصوص المورد هو قدر المتيقن في مقام التخاطب، وكل قدر متيقن في مقام التخاطب هو مانع من انعقاد الإطلاق.

والفرق بين منع المورد للإطلاق وبين قرينته على التقييد واضح فإنه على الأول وهو مذهب المصنف (ره) لا نستظهر التقييد ولا الإطلاق بل يكون الدليل مجملا من هذه الحيثية بمعنى أن الدليل الوارد يكون ظاهرا

المطلق. نعم قد يقال في الجواب: إن كلمة (أبدأ) لها من قوة الدلالة على العموم والإطلاق ما لا يحد منها القدر المتيقن في مقام التخاطب، فهي تعطي في ظهورها القوي أن كل يقين مهما كان متعلقه وفي أي مورد كان لا ينقض بالشك أبدأ.

(الثاني) في دلالتها على الإستصحاب.

وتقريب الإستدلال بها أن قوله ﷺ: «فإنه على يقين من وضوئه» جملة خبرية هي جواب الشرط ومعنى هذه الجملة الشرطية:

في التقييد كقدر متيقن وأما شموله لغيره فهو مشكوك.

وأما على الثاني وهو القول بالنظرية الأولى فيكون الوارد ظاهر بالتقييد بمعنى أن الوارد غير ظاهر إلا بالتقييد ونعلم عدم شموله لغيره.

قوله (ره): (أن كلمة أبدأ...).

أقول: حاصل الجواب أن الوارد في المقام هو من قبيل العموم لا من قبيل المطلق لأنه وإن كان مطلقاً في نفسه إلا أن اقترانه بكلمة (أبدأ) نقله من الإطلاق إلى العموم لأن هذه الكلمة وظيفتها الإستغراق لكل موارد صدق المطلق فهي كالصريحة في العموم.

قوله (ره): (جملة خبرية هي جواب الشرط...).

أقول: قد وقع الخلاف في تحديد جزاء الشرط في الرواية، وتوضيح المسألة يحتاج إلى تمهيد مقدمتين:

المقدمة الأولى: وهي أن كلمة (وإلا) هي عبارة عن تركيب (إن لا) فهي كلمة مركبة من أداة الشرط وحرف (لا) الذي هو كناية عن الشرط، ويكون الشرط في كلمة (وإلا) عادة هو نقيض ما تقدم عليها، فإذا قلت (إذا جاء زيد فتصدق وإلا فلا تتصدق) أي وإن لم يأت زيد فلا تتصدق، وما تقدم على كلمة (وإلا) هنا هو الإستيقان والعلم بالنوم في قوله (حت أن

إنه إن لم يستيقن بأنه قد نام فإنه باق على يقين من وضوئه، أي إنه لم يحصل ما يرفع اليقين به وهو اليقين بالنوم. وهذه مقدمة تمهيدية وتوطئة لبيان أن الشك ليس رافعاً لليقين وإنما الذي يرفعه اليقين بالنوم، وليس الغرض منها إلا بيان أنه على يقين من وضوئه، ليقول ثانياً إنه ينبغي أن يرفع اليد عن هذا اليقين إذ لا موجب لانحلاله ورفع اليد عنه إلا الشك الموجود، والشك بما هو شك لا يصلح أن يكون رافعاً وناقضاً لليقين، وإنما ينقض اليقين اليقين لا غير.

الشرط في كلمة (وإلا) عادة هو نقيض ما تقدم عليها، وما تقدم على كلمة (وإلا) هنا هو الإستيقان والعلم بالنوم، فالشرط هنا هو عدم العلم بالنوم ن فقله (وإلا) هو بقوة قوله (وإن لم يعلم بالنوم) ي يستيقن أنه قد نام)، فالشرط هنا هو عدم العلم بالنوم ن فقله (وإلا) هو بقوة قوله (وإن لم يعلم بالنوم)، ومن ثم فلدينا أداة شرط وشرط ويبقى تحديد الجزاء أي جواب الشرط.

المقدمة الثانية: أن قوله (فإنه على يقين من وضوئه) لا يصلح بنفسه هنا أن يكون هو جزاء الشرط، وذلك لوضوح أن الجملة الشرطية تدل على الترتب أن أن الجزاء مترتب على الشرط وأن الشرط بمثابة العلة للجزاء، ومن البديهي أن هذا الشرط غير متحقق في جملة (فإنه على يقين من وضوئه) لوضوح أن هذه الجملة أي الإستيقان بالطهارة لا تترتب على عدم العلم بالنوم، كما أنه من الواضح أن عدم العلم بالنوم لا يكون بمثابة العلة للإستيقان بالطهارة لا في الماضي ولا في الحاضر، أما في الماضي فواضح لوجوده قبله ويستحيل وجود المعلول قبل العلة، وأما في الحاضر فلأن المفروض عدم وجود اليقين بالوضوء.

إذا عرفت هاتين المقدمتين يظهر أننا نحتاج إلى بيان وتحديد الجزاء في هذه الجملة، ويحتمل في الجزاء ثلاثة احتمالات:

الإحتمال الأول: أن قوله (فإنه على يقين من وضوئه) هو القائم مقام الجزء من باب قيام العلة مقام المعلول الذي هو الجزء كما في قوله تعالى: ﴿وإن يسرق فقد سرق أخ له من قبل﴾ فقوله ﴿قد سرق له أخ﴾ هو قائم مقام الجزء الذي هو ﴿لا تستغربوا﴾ وإنما جاز أن يقوم مقامه لأنه علة له فإن سرقة الأخ تقرب إلى الأذهان سرقة الأخ، وهنا كذلك فإن من الواضح أن قوله ﴿فإنه على يقين من وضوئه﴾ هو علة لعدم وجوب الوضوء شرعا نظرا إلى أن اليقين بالوضوء مع الشك بالناقض هو موضوع الحكم بالبقاء، والموضوع هو بمثابة العلة للحكم.

وعلى هذا الإحتمال يكون كلام الإمام معتمدا على قانون الإستصحاب وأصل العبارة (إن لم يستيقن النوم فلا يجب الوضوء لأنه على يقين من وضوئه وكل من كان على يقين بالوضوء وشك بالناقض يلزمه شرعا الحفاظ على يقين الوضوء ولا يجب عليه الوضوء).

وظهر لك أن حق العبارة أن يقال أن القائم مقام الجزء هو مجموع العبارتين معا أي كل قوله (فإنه على يقين من وضوئه) ولا ينقض اليقين بالشك أبدا) وليس خصوص الفقرة الأولى وذلك لأن الجزء في حقيقته هو (لا يجب الوضوء) وليس العلة لهذا المعنى إلا كامل الفقرتين معا أي تطبيق قانون الإستصحاب المركب من الصغرى التي هي الفقرة الأولى والكبرى التي هي الفقرة الثانية.

الإحتمال الثاني: أن يكون الجزء هو نفس قوله (فإنه على يقين من وضوئه) لكن كونه الجزء بنفسه يحتاج إلى التأويل بأحد تأويلين:

الأول: تأويل الخبر بالإنشاء فيكون معنى قوله (فإنه على يقين من وضوئه) هو فليبق على يقين من وضوئه.

الثاني: تأويل الخبر عن الواقع بالخبر التعبدي في مقام بيان الحكم الشرعي فيكون معنى قوله (فإنه على يقين من وضوئه) ليس هو اليقين

فقوله: (وإلا فإنه على يقين من وضوئه) بمنزلة الصغرى، وقوله (ولا ينقض اليقين بالشك أبداً) بمنزلة الكبرى. وهذه الكبرى مفادها قاعدة الإستصحاب، وهي البناء على اليقين السابق وعدم نقضه بالشك اللاحق. فيفهم منها أن كل يقين سابق لا ينقضه الشك اللاحق.

هذا وقد وقعت المناقشة في الإستدلال بهذه الصحيحة من عدة

وجوه:

الماضي بالوضوء بل اليقين الحالي بالطهارة أي هو بنظر الشارع متيقن حالا من وضوئه.

الإحتمال الثالث: أن الجزء هو قوله (ولا ينقض اليقين بالشك)، فيكون المعنى وإن لم يستيقن بالناقض فيجب عليه أن لا ينقض يقينه بالوضوء لأنه على يقين من وضوئه.

تنبيه: لا يخفى أن أظهر الإحتمالات الثلاثة بل الظاهر منها هو الإحتمال الأول كما هو الحال في أمثال هذه التراكيب حيث يأتي المتكلم بالدليل أو العلة على الجزء.

قوله (ره): (وهذه الكبرى مفادها قاعدة الإستصحاب..).

أقول: لا يخفى ما في سياق كلام المصنف (ره) من خلل في التصنيف لأن المفروض أنه كان في صدد بيان دلالة الرواية على الإستصحاب إلا أنه بدلا من ذلك شرع في بيان الجزء في الجملة الشرطية ثم أدرج في طيه دلالة عبارة (ولا ينقض اليقين بالشك أبدا) على الإستصحاب إدراجا خفيا، مع أن حق التصنيف أن يعكس الأمر فيركز على دلالة هذه الفقرة على الإستصحاب ثم يدرج في طيه البحث عن جزء الجملة الشرطية، ولا بد هنا من التنبيه على أمرين:

الأول: أن فقرة (لا ينقض اليقين بالشك أبدا) دالة على الإستصحاب لأنها ظاهرة بركان الإستصحاب أي بأن اليقين بشيء لا يجوز نقضه بالشك

(منها) - ما أفاده الشيخ الأنصاري إذ قال: «ولكن مبنى الإستدلال على كون اللام في اليقين للجنس، إذ لو كانت للعهد لكانت الكبرى المنضمة إلى الصغرى (ولا ينقض اليقين بالوضوء بالشك).....

المتعلق بعين ما تعلق به اليقين، بل هذا اليقين يجب أن يبقى إلا أن يحصل نقض آخر ينقضه.

وهذا الظهور تعاضد من أمرين:

الأول: ظهور نفس ألفاظ الرواية بالمعنى المتقدم فإن ألفاظ فقرة (ولا ينقض اليقين بالشك) ظاهرة بهذا المعنى لأنها تفرض وجود يقين وشك معا متعلقين بشيء واحد وهذا لا يكون إلا في الإستصحاب.

الثاني: ظهور التطبيق في الإستصحاب لأن مورد الرواية هو من صغريات الإستصحاب أي اليقين بالوضوء والشك بتحقيق الناقض، فتطبيق الفقرة هذه على هذا المورد هو تأكيد لظهور هذه الفقرة في الإستصحاب.

الثاني: لا يخفى أن الإختلاف في تحديد الجزاء هو إختلاف طبيعي في تفسير الرواية لا ربط له بدلالة الخبر على الإستصحاب، وبعبارة أخرى فإن دلالة الخبر على الإستصحاب غير متوقفة على أحد الإحتمالات بعينها، وذلك لما هو واضح أن أعظم دلالة في الخبر هي قوله (ولا ينقض اليقين بالشك أبدا) فهذا اللفظ إن دل على الإستصحاب يدل عليه بنفسه فلا ينفعه تحديد الجزاء كما لا يضر بدلالته على الإستصحاب، وهذا ما نبه عليه المصنف (ره) في حاشيته.

قوله (ره): (مبنى الإستدلال على كون اللام في اليقين للجنس).

أقول: أي الألف واللام التعريفية في كلمة (اليقين) في الفقرة التي هي محل الإستدلال وهي قوله (ولا ينقض اليقين بالشك)، وتحرير الكلام في المسألة في ثلاثة مقامات:

المقام الأول: في بيان الإحتمالات المتصورة في اللام في كلمة (اليقين) في الفقرة المشار إليها.

المقام الثاني: في بيان نتائج هذه الإحتمالات من حيث الدلالة على الإستصحاب.

المقام الثالث: في بيان الإحتمال الظاهر من الفقرة.

أما المقام الأول: فنقول أن هذه اللام في كلمة (اليقين) تحتل ثلاثة احتمالات:

الإحتمال الأول: أنها لام العهد الخارجي أي تكون اللام عهدية إشارة إلى شيء خارجي بعينه كما تقول: رأيت رجلا وأكرمت الرجل، فهذه اللام هي عهدية تشير إلى شيء بعينه معهود بين المتكلم والسامع كأنه قال (أكرمت هذا الرجل)، وعلى هذا الإحتمال يكون معنى الفقرة ولا ينقض هذا اليقين المعين المعهود بالشك أبدا.

الإحتمال الثاني: أنها جنسية لبيان أن المراد بها هو جنس مدخولها، كما تقول: المرأة لا بد منها، وكما تقول: المؤمن كيس فطن، فتكون اللام لبيان إرادة جنس مدخولها، وعلى هذا الإحتمال يكون معنى الفقرة ولا ينقض جنس اليقين بالشك أبدا.

الإحتمال الثالث: أنها عهدية جنسية أي أن المراد هو الجنس المعهود لا خصوص الجزئي المعهود، فهذه اللام هي لام عهدية إلا أن المتكلم يجرد في ذهنه الجزئي المعهود المشار إليه عن تشخصه الخاص ليكون هو المشار إليه باللام، فهو كما تقول رأيت امرأة مسلمة والمرأة يجب أن تكرم، فيكون المراد هو أن المرأة المسلمة يجب أن تكرم، وعلى هذا الإحتمال يكون معنى الفقرة ولا ينقض هذا النوع المعهود من اليقين وهو اليقين بالوضوء بالشك أبدا.

أما المقام الثاني: أي بيان نتائج الإحتمالات الثلاثة من حيث الدلالة على الإستصحاب، فنقول:

أما الإحتمال الأول فینتج أن هذه الفقرة (لا تنقض اليقين بالشك) دالة على معنى جزئي خاص وهو حكم خاص على مصداق خاص من اليقين، ولا يدل أبدا على قاعدة كبروية.

نعم على هذا الإحتمال يمكننا أن نستفيد زيادة على هذا المعنى وذلك لأنه يمكننا القطع بأنه لا يوجد في الشريعة وعند الإمام عليه السلام حكم جزئي مشخص بشخص يقين خاص، ومن ثم فلا ريب أنه عندما حكم على هذا الجزئي المشخص فلا ريب حتما أن يكون ذلك تطبيقا لحكم عام كلي أكبر ينطبق على هذا الجزئي غايته أننا لا يمكننا تحديد ومعرفة ما هو سعة وضيق هذا الحكم الكلي العام.

وقد حاول صاحب الكفاية رحمته الله أن يستظهر أن هذا الحكم الكلي الذي طبقه الإمام هو حكم كلي متعلق بمطلق اليقين، ومحاولته متوقفة على ثلاثة مقدمات:

المقدمة الأولى: أن اليقين في الفقرة الأولى (فإنه على يقين من وضوئه) مطلق غير مقيد بالوضوء بتقريب أن (من وضوئه) في الفقرة الأولى هي قيد للضمير في (فإنه) فأصل العبارة (فإنه من وضوئه على يقين).

المقدمة الثانية: أنه بناء على إطلاق اليقين في الفقرة الأولى يجب أن يكون الحكم الجزئي في الفقرة الثانية متعلقه هذا اليقين الجزئي المطلق.

المقدمة الثالثة: أنه إذا كان الحكم الجزئي متعلقا باليقين المطلق غير المقيد يجب أن يكون الحكم الكلي المطبق متعلقا باليقين الكلي المطلق ضرورة أن الحكم الجزئي يجب أن يكون من سنخ الحكم الكلي وأحد مصاديقه.

ولا يخفى بطلان هذه المحاولة لما سيأتيك من بطلان المقدمة الأولى.

أما الإحتمال الثاني فينتج أن هذه الفقرة (لا تنقض اليقين بالشك) دالة على معنى كلي عام هو قاعدة كبروية شاملة لكل جنس اليقين أي كل اليقين لا ينقض بالشك، بل يجب إبقاؤه والمحافظة عليه إلى حين تحقق يقين آخر مناقض له، وهذا هو عين قاعدة الإستصحاب، وهذا هو المطلوب.

أما الإحتمال الثالث فينتج أن هذه الفقرة (لا تنقض اليقين بالشك) دالة على معنى كلي عام هو قاعدة كبروية وسطية لا تشمل إلا صنف معين من اليقين وهو اليقين بالوضوء فهذا الصنف لا ينقض بالشك، بل يجب إبقاؤه والمحافظة عليه إلى حين تحقق يقين آخر مناقض له، وهذا قاعدة كلية من سنخ الإستصحاب إلا أنها خاصة في باب الوضوء.

نعم قد يحاول البعض الانتقال من هذه القاعدة في باب الوضوء إلى قاعدة عامة في أبواب الفقه، وذلك بأحد محاولتين:

المحاولة الأولى: الإجماع المركب إذ بعد ثبوت حجية الإستصحاب في باب الوضوء يثبت في غيره لأن الأمة ما بين قائل بعدم حجية الإستصحاب مطلقا من حيث الأبواب، وما بين قائل بحجية الإستصحاب مطلقا من حيث الأبواب، فمع ثبوت الحجية في باب ثبت في جميع الأبواب لعدم وجود قائل بالإستصحاب في باب واحد من أبواب الفقه.

فعمدة هذه المحاولة هي حجية الإجماع المركب وهذا ما لم يثبت لعدم كشفه عن قول المعصوم عليه السلام.

المحاولة الثانية: الإستناد إلى العلة المنصوصة وهي تعميم حكم الإستصحاب لكل يقين، وهذه المحاولة متوقفة على مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن المناط والعلة في الإستصحاب ومنع نقض اليقين بالشك هو اليقين بالوضوء كما نص عليه الخبر بناء على الإحتمال الثالث.

المقدمة الثانية: أن الذهن العرفي يجرد هذه العلة من قيد الوضوء لأن هذا القيد لا دخالة له في منع نقض اليقين بل هذا القيد إنما ذكر من باب بيان الواقع، ومناسبة الحكم والموضوع تجعل عدم النقض متوجها إلى اليقين بما هو يقين بغض النظر عن متعلقه كما سيأتي بيانه.

فينتج من هاتين المقدمتين أن العلة في الإستصحاب هي اليقين بما هو هو.

ولا يخفى أن المقدمة الأولى مفروضة فركن هذه المحاولة هو المقدمة الثانية وهي مشكلة جدا لأنه لا يجوز للذهن العرفي أن يجرد النص من قيوده المنصوصة إستنادا إلى مثل هذه القرائن الخفية فإنه تخرص محض بل يبعد كونه من القياس المذموم.

أما المقام الثالث: فالظاهر هو الإحتمال الثاني أي أن اللام في كلمة (اليقين) هي للجنس، وأن المراد من كلمة (اليقين) هو كل يقين، فليس المراد لا العهد الخارجي ولا العهد الجنسي، ويدل على هذا الظهور عدة قرائن مجتمعة منها ما ينفي الإحتمال الأول، ومنها ما ينفي الإحتمال الثالث، ومنها ما ينفي الإحتمالين معا الأول والثالث، وهذه القرائن هي:

القرينة الأولى: وهي قرينة لنفي الإحتمال الأول والثالث، وهي أن الأصل في اللام هو الجنسية لأن العهدية متوقفة على وجود العهد والتعاهد بين المتكلم، والأصل عدم وجود هذا العهد، وبعبارة أخرى أنه عند عدم تجلي العهد والتعاهد بشكل جلي ينصرف الذهن تلقائيا إلى الجنسية، ومن الواضح أنه لا يوجد في هذه الفقرة أي تجلي للعهد إلى الخارج أو إلى الحصة من الجنس.

القرينة الثانية: وهي قرينة لنفي الإحتمال الأول، وهي أن عبارة (ولا ينقض اليقين بالشك) ظاهرة في أنها بمنزلة القاعدة التي تنطبق على الصغرى المتقدمة أي (فإنه على يقين من وضوئه)، وهذا الظهور يستوجب كون اللام

دالة على قاعدة لا على الحكم الجزئي، فإنها لو كانت حكما جزئيا لكانت حكما ثانيا من باب تأكيد الحكم الأول أي كأنه يقول هو باق على هذا اليقين ولا يجوز نقض هذا اليقين بالشك، وهذا التأكيد خلاف الظاهر جدا.

القرينة الثالثة: وهي قرينة لنفي الإحتمال الثالث، وهي أن الإحتمال الثالث هو من الإحتمالات النادرة بل هو نوع من التأويل والإستخدام على لام الجنس أو العهد لأن ظاهر العهد المتعارف هو العهد الخارجي لا العهد الجنسي، بل يظهر من جماعة من اللغويين أن اللام إما عهدية خارجية أو جنسية ولا تستعمل في العهد الجنسي إلا من باب إنصراف الجنس إلى الحصة المعينة، بل لم أجد أحدا من اللغويين ذكر اللام للعهد الجنسي أي للإشارة إلى صنف خاص من اصناف الجنس مع الإلتفات إلى أنه صنف وأن الجنس أوسع دائرة منه، ولا يمكننا التوسع في هذا الموضوع اللغوي إلا أنني أكتفي بكلمة الشيخ الرضي التي ردها أو ردد معناها كثير من اللغويين، قال في شرحه على الكافية باب أدوات التعريف: فكل اسم دخله اللام، لا يكون فيه علامة كونه بعضا من كل، إذ تلك العلامة هي التنوين، وهو لا يجامع اللام، كما مر في أول الكتاب، فينظر في ذلك الاسم، فإن لم يكن معه قرينة، لا حالية ولا مقالية دالة على أنه بعض مجهول من كل، كقرينة الشراء الدالة على أن المشتري بعض، في قولك: اشتر اللحم، ولا دالة على أنه بعض معين، كما في قوله تعالى: ﴿أَوْ أَجِدْ عَلَى النَّارِ هَدًى﴾، فهي اللام التي جيئ بها للتعريف اللفظي، والاسم المحلى بها لاستغراق الجنس.

أقول: وهذه العبارة كما تدل على نفي لام العهد الجنسي، فكذلك تشير إلى ما قلناه أولا من أن الأصل في اللام هو الجنسية، وأن العهدية هي المحتاجة إلى القرينة.

القرينة الرابعة: وهي قرينة لتعيين الإحتمال الثاني ونفي الإحتمالين الأول والثالث، وهي أنه ظاهر عبارة الإمام أنه يطبق قاعدة شرعية مانوسة عرفا، بمعنى أنه يعلل بقاء اليقين بقاعدة متداولة بين العقلاء، بمعنى أن

الظاهر أن الإمام عليه السلام في مقام تقريب هذا الحكم إلى ذهن زرارۃ، فهذا الظاهر يؤيد أن المراد بهذه القاعدة هو القاعدة المطلقة في كل يقين فإن هذا هو المأنوس عرفاً وأما القاعدة في خصوص باب الوضوء فإنها غريبة عن أذهان العقلاء.

القرينة الخامسة: وهي قرينة لنفي الإحتمال الأول، وهي أن قوله (أبدا) ظاهر في أن اليقين له أفراد متعددة، وهذا لا ينسجم إلا مع كون اليقين كلي له أفراد، فكأنه يقول لا تنقض اليقين أبداً في أي فرد من أفرادها، والحاصل أن أبداً ظاهرة ولو بمعونة المورد بما يشمل التعميم الأفرادي لا خصوص الأزمان والأحوال إذ لا معنى لأن يقال لا تنقض هذا اليقين في أي زمن من الأزمان أو حال من الأحوال.

القرينة السادسة: وهي قرينة لتعيين الإحتمال الثاني ونفي الإحتمالين الآخرين وهي مناسبة الحكم والموضوع فإنه حيث كان الحكم هو النقض فيناسبه أن يتوجه إلى اليقين بشكل عام، فإن اليقين بما هو يقين حيث كان مبرماً مستحكماً لا يصح نقضه بلا أي دخالة لمتعلقاته في هذا الحكم فسواء كان متعلقاً بالوضوء أو بغيره يبقى اليقين على نحو واحد من الإستحكام والإبرام الذي لا ينبغي نقضه

القرينة السابعة: وهي قرينة خارجية لتعيين الإحتمال الثاني ونفي الإحتمالين الأول والثالث، وهي أن هذه العبارة (لا ينقض اليقين بالشك) واردة على لسان الأئمة عليهم السلام في عدة موارد في كثير من الروايات وفي عدة أبواب متفرقة، وهذا مما يوجب الإطمئنان بأن كلمة (اليقين) في هذه العبارة ليست شخصية إشارة إلى يقين شخصي بعينه، بل وليست يراد بها نوع خاص من اليقين، بل يراد بها عموم اليقين الشامل لكل يقين.

قوله (ره): (يفيد قاعدة كلية في باب الوضوء...).

أقول: لا يخفى عليك أنه لا يمكن أن يخفى على أدنى متعلم فضلاً

فيفيد قاعدة كلية في باب الوضوء» إلى آخر ما أفاده، ولكنه استظهر أخيراً كون اللام للجنس.

أقول: إن كون اللام للعهد يقتضي أن يكون المراد من اليقين في الكبرى شخص اليقين المتقدم فإن هذا هو معنى العهد. وعليه فلا تفيد قاعدة كلية حتى في باب الوضوء. ومنه يتضح غرابة احتمال إرادة العهد من اللام بل ذلك مستهجن جداً، فإن ظاهر الكلام هو تطبيق كبرى على صغرى لا سيما مع إضافة كلمة (أبداً).

عن شيخنا الأعظم أن من البديهي أن اللام العهدية لا تنتج قاعدة كلية أبداً بل إنما تنتج حكماً جزئياً خاصاً على مصداق خاص لأن معنى العهد هو الإشارة إلى شيء خارجي معين.

نعم خلط المحققون تساهلاً تبعاً للشيخ الأعظم بين الإحتمال الأول والثالث أي بين اللام العهدية الخارجية واللام العهدية الجنسية فشاع بينهم التعبير بأن اللام للعهد ومرادهم من لام العهد هو لام العهد الجنسي لا لام العهد الخارجي، وعلى هذا المعنى ينتج قاعدة الإستصحابية الخاصة في باب الوضوء كما تقدم بيانه.

قوله (ره): (المراد من اليقين في الكبرى شخص اليقين...).

أقول: قد عرفت أن هذا الإعتراض إنما يترتب على الإحتمال الأول من الإحتمالات الثلاثة المتقدمة أي كون اللام للعهد الخارجي، فعلى هذا الإحتمال يكون المراد من كلمة (اليقين) شخص اليقين الخارجي، إلا أنك عرفت أن هذا الإعتراض لا يرد على مراد الشيخ ومن اتبعه من المحققين لأن مرادهم من لام العهد هو العهد الجنسي أي تكون اللام إشارة إلى الجنس المعهود.

نعم هذا الإعتراض الذي ذكره المصنف (ره) وارد على ظاهر التعبير لأن الإستعمال الشائع بين اللغويين في لام العهد هو العهد الخارجي.

قوله (ره): (ومنه يتضح غرابة احتمال إرادة العهد...).

فيتعين أن تكون اللام للجنس. ولكن مع ذلك هذا وحده غير كاف في التعميم لكل يقين حتى في غير الوضوء، لإمكان أن يراد جنس اليقين بالوضوء بقريته تقيده في الصغرى به لا كل يقين فيكون ذلك من قبيل القدر المتيقن في مقام التخاطب، فيمنع من التمسك بالإطلاق، كما سبق نظيره. وهذا الإحتمال لا ينافي كون الكبرى كلية غاية الأمر تكون كبرى كلية خاصة بالوضوء.

فيتضح أن مجرد كون اللام للجنس لا يتم به الإستدلال مع تقدم ما يصلح للقريته. ولعل هذا هو مراد الشيخ من التعبير بالعهد، ومقصوده تقدم القرينة، فكان ذلك تسامحاً في التعبير.

وعلى كل حال، فالظاهر من الصحيحة ظهوراً قوياً: إرادة مطلق اليقين لا خصوص اليقين بالوضوء، وذلك لمناسبة الحكم والموضوع،

أقول: بعد أن جزم المصنف (ره) أن اللام لا تكون إلا جنسية أو عهدية خارجية بالقرينة الثالثة ضم إليها القرينة الثانية أي أن الفقرة ظاهرة في أنها بمنزلة القاعدة التي تنطبق على الصغرى، فينتج الجزم بعدم كون اللام عهدية بل هي جنسية.

قوله (ره): (لإمكان أن يراد جنس اليقين بالوضوء).

أقول: هذا إشارة إلى الإحتمال الثالث من الإحتمالات الثلاثة المتقدمة في المراد من اللام الداخلة على كلمة (اليقين).

قوله (ره): (فيكون ذلك من قبيل القدر المتيقن...).

أقول: هذا إشارة إلى القرينة الأولى من القرينتين الدالتين على إرادة الإحتمال الثالث.

قوله (ره): (إرادة مطلق اليقين لا خصوص اليقين بالوضوء...).

أقول: استظهر المصنف (ره) الإحتمال الثاني واستدل له بمناسبة الحكم

فإن المناسب لعدم النقض بالشك بما هو شك هو اليقين بما هو يقين، لا بما هو يقين بالوضوء، لأن المقابلة بين الشك واليقين وإسناد عدم النقض إلى الشك تجعل اللفظ كالصریح في أن العبرة في عدم جواز النقض هو جهة اليقين بما هو يقين لا اليقين المقيد بالوضوء من جهة كونه مقيداً بالوضوء.

ولا يصلح ذكر قيد (من وضوئه) في الصغرى أن يكون قرينة على التقييد في الكبرى ولا أن يكون من قبيل المتيقن في مقام التخاطب، لأن طبيعة الصغرى في أن تكون في دائرة أضيق من دائرة الكبرى ومفروض المسألة في الصغرى باب الوضوء فلا بدّ من ذكره.

والموضوع وهي القرينة السادسة من القرائن السبعة التي ذكرناها لإستظهار هذا الإحتمال.

قوله (ره): (ولا يصلح ذكر قيد من وضوئه في الصغرى...).

أقول: قد حاول البعض نصرة الإحتمال الثالث بتسليط الضوء على قرينتين تدعمان هذا الإحتمال، وهما:

القرينة الأولى: وهي مركبة من مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن الفقرة الأولى المتقدمة أي عبارة (فإنه على يقين من وضوئه) هي عبارة تضمنت الحديث عن يقين مقيد بالوضوء، فيكون هذا القيد بمنزلة القدر المتيقن في مقام التخاطب.

المقدمة الثانية: أن وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب يمنع انعقاد الإطلاق أو يكون قرينة على التقييد.

فيتج أن كلمة (اليقين) في قوله (لا تنقض اليقين بالشك) غير مطلقة شامة لكل يقين بل هي إما مقيدة بخصوص اليقين بالوضوء أو لا نعلم ظهورها إلا بخصوص اليقين بالوضوء.

ويرد على هذه القرينة أمور:

الأول: أن تقيد اليقين الأول بالوضوء لا يستوجب كونه القدر المتيقن في مقام التخاطب في الفقرة الثانية لوضوح أن الفقرة الثانية بمنزلة القاعدة المنطبقة على الفقرة الأولى، ومن البديهي المتعارف عليه أن يكون القاعدة أوسع من مورد التطبيق، فالذهن يجزم بعدم كون اليقين المقيد بالوضوء هو القدر المتيقن في مقام التخاطب.

الثاني: أن جماعة من المحققين ذهبوا إلى أن اليقين الأول غير مقيد بالوضوء بتقريب أن (من وضوئه) في الفقرة الأولى هو قيد للضمير في (فإنه) فأصل العبارة فإنه من وضوئه على يقين.

الثالث: أن القدر المتيقن في مقام التخاطب لا يمنع من الإطلاق ولا يستوجب التقييد إلا إذا استوجب انصراف الذهن إلى خصوص القدر المتيقن وهذا الأمر غير متحقق في المقام حتما.

القرينة الثانية: وحاصل هذه القرينة مركبة من ثلاثة أمور:

الأمر الأول: أن الظاهر في اللام كل ما تقدم مدخول اللام عليها أن يكون اللام عهدية ويكون المعهود هو هذا المتقدم، فإذا قلت رايت رجلا، وإن الرجل لكريم، تكون هذه اللام في (الرجل) ظاهرة في العهدية وأنها إشارة إلى عين الرجل المتقدم.

الأمر الثاني: أن من المعلوم أن المقام من هذا القبيل لأنه تقدم اليقين في عبارة (فإنه على يقين من وضوئه).

الأمر الثالث: أن اليقين المتقدم في عبارة (فإنه على يقين من وضوئه) هو يقين مقيد بالوضوء.

فينتج من هذه الأمور الثلاثة أن يكون اللام في كلمة (اليقين) في عبارة (ولا تنقض اليقين بالشك) هي عهدية إلى اليقين المتقدم أي اليقين بالوضوء، فكأنه قال (فإنه على يقين من وضوئه ولا تنقض اليقين بالوضوء بالشك ابدا).

وعليه، فلا يبعد أن مؤدى الصغرى هكذا (فإنه من وضوئه على يقين) فلا تكون كلمة (من وضوئه) قيداً لليقين، يعني أن الحد الأوسط المتكرر هو (اليقين) لا (اليقين من وضوئه).

وقد كانت هذه القرينة المركبة مثار جدل عظيم بين الأعظم فمنهم من قبلها واعتمد عليها في تقييد كلمة اليقين، ومنهم من أبطل هذه القرينة محاولاً إبطال الأمر الثالث بدعوى أن (من وضوئه) في الفقرة الأولى هو قيد للضمير في (فإنه) فأصل العبارة فإنه من وضوئه على يقين.

ولا يخفى عليك أن هذه القرينة باطلة ببطلان الأمر الأول لما ذكرناه من أن الخبر ظاهر في التطبيق مما يستوجب الجزم بعدم عهدية اللام في اليقين حتى لو تقدم اليقين أولاً لأن اليقين المتقدم هو المنطبق عليه وليس عين اليقين المنطبق في القاعدة إذ الغالب كون القاعدة المنطبقة أوسع من المورد المنطبق عليه.

قوله (ره): (فلا يبعد أن مؤدى الصغرى...).

أقول: هذا التأويل لا قيمة له لأمرين:

الأول: أنه ظاهر الفساد لمخالفته البلاغة جداً حيث يقول أربابها أن الصفة التي حقها التأخير يجب تقديمها فيما إذا كان تأخيرها يوهم تعلقها بغير ما تتعلق به حقيقة كما في قوله تعالى: ﴿رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه﴾ فمقتضى السياق تقديم (يكتم إيمانه) على (من آل فرعون) لتناسب الإيمان مع الكتمان إلا أنه تقدم (من آل فرعون) خشية توهم تعلقها بـ (يكتم)، فإذا كان الصفة التي حقها التأخير يجب تقديمها دفعا للتوهم، فما رايبك بتأخير ما حقه التقديم مع كون التأخير يستوجب التوهم.

الثاني: أن هذا التأويل لا نفع له لأن اليقين في الفقرة الأولى مقيد حتماً ضرورة أنه يقين خارجي واليقين الخارجي هو من المعاني الإضافية أي وجود ذو متعلق لا يكون مستقلاً بل هو فان في متعلقه فسواء ذكر المتعلق سريحا أو لم يذكر يكون اليقين مقيداً به حتماً.

و(منها) - أن الوضوء أمر آني متصرم ليس له استمرار في الوجود وإنما الذي إذا ثبت استدام هو أثره وهو الطهارة، ومتعلق اليقين في الصحيحة هو الوضوء لا الطهارة. ومتعلق الشك هو المانع من استمرار الطهارة أثر المتيقن، فيكون الشك في استمرار أثر المتيقن لا المتيقن نفسه. وعليه فلا يكون متعلق اليقين نفس متعلق الشك، فانخرم الشرط الخامس في الإستصحاب، ويكون ذلك مورداً لقاعدة المقتضي والمانع. فتكون الصحيحة دليلاً عليه لا على الإستصحاب.

و(فيه) إن الجمود على لفظ الوضوء يوهم ذلك، ولكن المتعارف من مثل هذا التعبير في لسان الأخبار إرادة الطهارة التي هي أثر له بإطلاق السبب وإرادة المسبب، ونفس صدر الصحيحة (الرجل

قوله (ره): (الوضوء أمر آني متصرم...).

أقول: عمدة هذا الإعتراض أن المورد ليس من موارد الإستصحاب وذلك لأن مورد الإستصحاب هو مورد تعلق الشك بعين ما تعلق به اليقين، وهذا غير متحقق هنا لأن الوضوء المتيقن لا بقاء له، واليقين به لم يطرأ عليه الشك أبداً، وما تعلق به الشك وهو وجود الناقض للطهارة لم يتعلق به اليقين أبداً.

ولا يخفى أن الجواب عن هذا الإعتراض بأحد أمرين:

الأول: ما ذكره المصنف (ره) من أن هذا الإعتراض مبني على الجمود على ظاهر اللفظ، وأن لب الخبر أن الطهارة الحاصلة من الوضوء متيقنة وهي بنفسها تعلق بها الشك عند الشك بالناقض، وهذا الجواب مبتني على نظرية أن للوضوء أثر هو الطهارة وهو المتيقن تحققه بعد الوضوء، وهو المتيقن بقاءه إلى حين الشك بالناقض.

الثاني: أن يقال أن الوضوء ليس له أثر سوى جواز الأعمال المتوقفة على الوضوء، غايته أن هذا الحكم متوقف على عدم الناقض، ومن ثم فيمكن تقرير الإستصحاب بأحد تقريرين:

ينام وهو على وضوء) يشعر بذلك. فالمتبادر والظاهر من قوله (فإنه على يقين من وضوئه) أنه متيقن بالطهارة المستمرة لولا الرافع لها، والشك إنما هو في ارتفاعها للشك في وجود الرافع. فيكون متعلق اليقين نفس متعلق الشك. فما أبعدا عن قاعدة المقتضي والمانع.

(ومنها) - ما أفاده الشيخ الأنصاري في مناقشة جميع الأخبار العامة المستدل بها على حجية مطلق الإستصحاب، واستنتج من ذلك أنها مختصة بالشك في الرافع، فيكون الإستصحاب حجة فيه فقط، قال رَحِمَهُ اللهُ: «فالمعروف بين المتأخرين الإستدلال بها على حجية الإستصحاب في جميع الموارد، وفيه تأمل قد فتح باب المحقق الخونساري في شرح الدروس».

وسياتي إن شاء الله تعالى في آخر الأخبار بيان هذه المناقشة ونقدها.

التقرير الأول: أن يقال أن الموضوع لجواز الأعمال كالصلاة وغيرها هو المركب من الوضوء وعدم الناقض، وهذا الموضوع كان متيقنا حين الوضوء وبعده وتحقق به الشك حين الشك بوجود الناقض، وبعبارة أخرى أن المتيقن بقاءه هو المركب من الوضوء وعدم الناقض، والشك تعلق بالمركب من خلال تعلقه بأحد الجزئين وهو عدم الناقض.

التقرير الثاني: أن بعد الوضوء تحقق حكم شرعي هو جواز الأعمال المتوقفة على الوضوء، وهذا الحكم الشرعي مستمر البقاء إلى حين الناقض، وحين الناقض يشك ببقاء الحكم.

قوله (ره): (وسياتي إن شاء الله تعالى..).

أقول: حاصله أن اليقين لا ينقض لما فيه من التماسك والإبرام، وهذا خاص باليقين عند الشك بالرافع إذ عند الشك بالمقتضي لا يكون اليقين بنفسه متماسكا مبرما بل يكون بنفسه متزلزلا مهتزاً.

ثم إن في المقام إعتراضات أخرى عديدة ضعيفة نذكر منها ثلاثة إعتراضات:

الإعتراض الأول: وهو مركب من مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن حمل اللام على العهد الخارجي أولى من حملها على الجنس لأن حملها على الجنس يستلزم التخصيص وأما حملها على العهد فلا يستلزم التخصيص، أما عدم استلزام العهد الخارجي للتخصيص فواضح لأنه حكم جزئي، وأما استلزام الجنس للتخصيص فواضح أيضا لوجود موارد لا يجوز فيها الإستصحاب كما في الشك في الحكم قبل الفحص.

المقدمة الثانية: أن الحمل على ما لا تخصيص فيه أولى من الحمل على ما فيه تخصيص.

ويرد عليه بطلان المقدمة الثانية لأن اللازم حمل اللفظ على ظاهره سواء استلزم التخصيص أم لا، فالتخصيص بالقرينة المنفصلة هو أمر مستقل تماما عن ظهور اللفظ ولا يمكن أن يؤثر على ظهور اللفظ لوضوح أنه منفصل عنه.

الإعتراض الثاني: أن الرواية تدل على تحريم الإحتياط لما فيه من نقض اليقين، وهذا المعنى باطل بالإجماع لجواز الإحتياط عند الجميع، فلا بد من طرح الرواية لدلالاتها على ما هو باطل بالإجماع.

ويرد عليه أولا بالنقض ببقية الأصول النافية للتكليف كالبراءة والحل وغيرها مع العلم بجواز الإحتياط.

ويرد عليه ثانيا بالحل بأن الإحتياط ليس نقضا لليقين لأن الحفاظ على اليقين المأمور به شرعا إنما هو حكم ظاهري، والإحتياط إنما هو لإدراك المصلحة الواقعية.

٢ - صحيحة زرارة الثانية

وهي مضمرة أيضاً كالسابقة.

«قال زرارة:

قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المنى
فعلّمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فحضرت الصلاة ونسيت أن
بثوبي شيئاً وصلت ثم إنني ذكرت بعد ذلك؟

وثالثا بالحل أيضا بأن الرواية إذا دلت على معنى باطل لا يجوز
طرحها بكل معانيها ومدلولاتها كلها وإنما يطرح منها خصوص المعنى
المعلوم بطلانه، وهنا نحن نعلم بجواز الإحتياط فإذا دلت الرواية على
الإستصحاب وعلى حرمة الإحتياط طرحنا المعنى الثاني للعلم بطلانه،
وأخذنا المعنى الأول.

الإعتراض الثالث: أن الدليل الذي يستوجب عدمه لا يجوز الإعتداد
عليه، والإستدلال بهذه الرواية يدل على عدم جواز الإستدلال بها، لأن
عدم صدور هذه الرواية مقطوع وصدورها مشكوك فلا ننقض اليقين بعدم
صدورها.

ويدفعه أن هذا اليقين بعدم الصدور قد انتقض باليقين التعبدي
بالصدور وهو اليقين الذي دل عليه أدلة حجية الخبر.

قوله (ره): (وهي مضمرة أيضا كالسابقة...).

أقول: رواها الشيخ في تهذيبه بإسناده عن الحسين بن سعيد عن حماد
عن حريز عن زرارة قال: قلت أصاب ثوبي دم... الحديث.

ولكن جماعة من الأعظم رووها مسندة عن الإمام الباقر عليه السلام ومنهم
السيد محمد في مداركه، والبهائي في الحبل المتين، والفاضل الهندي في
كشف اللثام، والبحراني في حدائقه، والآقا رضا الهمداني في مصباحه

قال: تعید الصلاة وتغسله.

قلت: فإن لم أكن رأیت موضعه وعلمت أنه أصابه فطلبتہ ولم أقدر علیه، فلما صليت وجدته؟

قال: تغسله وتعید.

قلت: فإن ظننت أنه أصابه ولم أتيقن، فنظرت ولم أر شيئاً، فصليت فيه، فرأيت فيه؟

قال: تغسله ولا تعید الصلاة.

قالت: لِمَ ذلك؟

قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت. وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً.

قلت: فإني قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله؟

قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها، حتى تكون على يقين من طهارتك.

قلت: فهل عليّ إن شككت أنه أصابه شيء أن أنظر فيه.

قال: لا! ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك.

قلت: إن رأيت في ثوبي وأنا في الصلاة؟

والخوانساري في جامع المدارك، وهذا الإسناد هو الصواب الواضح لأن هذا الخبر بعينه قد رواه الصدوق في عله باب ٨٠ علة غسل المنى إذا أصاب الثوب عن أبي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: حدثنا علي بن ابراهيم عن أبيه عن حماد عن حريز عن زرارۃ قال: قلت لابي جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ انه أصاب ثوبي دم من ارعاف... الحديث مثله إلى آخره، ومن ذلك ظهر أنه لا يجوز وصفها بالمضمرة.

قال: تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيت، وإن لم تشك ثم رأيت رطباً قطعت الصلاة وغسلته، ثم بنيت على الصلاة، لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك» الحديث.



والإستدلال بهذه الصحيحة للمطلوب في فقرتين منها، بل قيل في ثلاث:

(الأولى) - قوله: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت..» الخ بناءً على أن المراد من اليقين بالطهارة هو اليقين بالطهارة الواقع قبل ظن الإصابة بالنجاسة. وهذا المعنى هو الظاهر منها. ويحتمل بعيداً أن يراد منه اليقين بالطهارة الواقع بعد ظن

قوله (ره): (والإستدلال بهذه الصحيحة للمطلوب في فقرتين...).

أقول: الإستدلال بهاتين الفقرتين هنا من حيث العموم أوضح من الإستدلال بها في الصحيحة الأولى لأن هذه الصحيحة كالنص في التعليل والكبروية، فإن الصحيحة الأولى كانت ظاهرة في الكبروية وتحتمل أنها حكما جزئيا آخر، وهذا بخلاف هذه الصحيحة فإنها كالنص في أنها تعليل وتطبيق على من كان على يقين وشك.

قوله (ره): (قبل ظن الإصابة بالنجاسة...).

أقول: حاصل الإستدلال بهذه الفقرة أن زرارة سأل عن حكم صلاة من كان حاله مر بعدة حالات فأولا كان على يقين بالطهارة، وثانيا ظن بطروء النجاسة، وثالثا فحص عن النجاسة، ورابعا لم يجد شيئا بعد الفحص، وخامسا صلى، وسادسا وجد نجاسة بعد الصلاة.

فأجاب الإمام عليه السلام بصحة الصلاة وعدم وجوب الإعادة، وعلل هذا

الإصابة وبعد الفحص عن النجاسة، إذ قال: «فنظرت ولم أرَ شيئاً»، على أن يكون قوله (ولم أرَ شيئاً) عبارة أخرى عن اليقين بالطهارة. وعلى هذا الإحتمال يكون مفاد الرواية قاعدة اليقين لا الإستصحاب، لأنه يكون حينئذٍ مفاد قوله «فأريت فيه» تبدل اليقين بالطهارة باليقين بالنجاسة. ووجه بعد هذا الإحتمال أن قوله «ولم أرَ شيئاً» ليس فيه أي ظهور بحصول اليقين بالطهارة بعد النظر والفحص.

الحكم بصحة الصلاة وعدم وجوب الإعادة بتطبيق قاعدة لزوم حفظ اليقين وعدم نقضه بالشك، وحينئذٍ فاليقين الذي كان الإمام بصدد الحكم بحفظه وإبقائه هو اليقين المشار إليه في الحال الأول أي اليقين الحاصل قبل الظن بطرء النجاسة، وعلى هذا فمعنى تعليل الإمام هو أن المصلي بهذه الحالات صحت صلاته لأنه دخل في الصلاة دخولا صحيحا لأنه كان طاهرا ظاهرا وذلك لأنه كان على يقين بالطهارة وشك بطرء النجاسة ولم يتيقن بالنجاسة فحكمه بقاء اليقين بالطهارة، ولذلك فهو عندما دخل خامسا في الصلاة كان قد دخلها متيقنا بالطهارة بحسب قاعدة الإستصحاب.

وقد أورد على هذا التعليل إيرادان:

الأول: أن هذا التعليل إنما يعلل جواز الدخول في الصلاة ولا يعلل ما سأل عنه وزارة صريحا أي عن علة الحكم بعدم لزوم إعادة الصلاة، بمعنى أن قاعدة الإستصحاب المطبقة على اليقين بالطهارة قبل ظن الإصابة إنما تنتج الحكم ببقاء اليقين بالطهارة قبل الشروع في الصلاة، وهذا الحكم ببقاء الطهارة قبل الصلاة إنما يصلح علة لجواز الدخول في الصلاة، ولا يصلح علة لحكم عدم وجوب إعادة الصلاة بعد إيجاد النجاسة.

وتوضيح ذلك أن الإمام قد حكم صريحا بعدم لزوم إعادة الصلاة في الفرض المتقدم، وسؤال وزارة توجه صريحا إلى هذا الحكم، وتعليل الإمام ﷺ لا يصلح تعليلا لهذا الحكم وإنما هو علة لصحة الدخول في

الصلاة لا لعدم لزوم إعادتها بعد إيجاد النجاسة لوضوح أنه لا ملازمة بين صحة الدخول في الصلاة وبين عدم لزوم الإعادة إذ قد يصح الدخول بها ويجب إعادتها كما لو انكشف بطلانها بعد الصلاة.

ويمكن دفع هذا الإيراد بأن يقال أنه بعد الصلاة ووجدان النجاسة يحصل الشك بكون هذه النجاسة طرأت قبل الصلاة بحيث تكون الصلاة مصاحبة للنجاسة، فيتمسك بالإستصحاب للحكم بأن هذه الصلاة ليست مصاحبة للنجاسة لأنه كان متيقنا بعدم النجاسة وشك بطورها قبل الصلاة فيتمسك بإبقاء اليقين، فهذا الإستصحاب ينفع لنفي وجود الموجب لبطلان الصلاة.

ولا يخلو هذا الجواب من تأمل لأن الشك بعد الفراغ ساقط بقاعدة الفراغ فلا يحتاج إلى الإستصحاب وإثبات عدم النجاسة

الإيراد الثاني: أن هذا التعليل غير ظاهر من ألفاظ الخبر إذ يحتمل في الخبر احتمال آخر وهو أن يكون اليقين المشار بلزوم حفظه هو اليقين الثاني الحاصل في الحال الرابع أي اليقين بعد أن ظن بالنجاسة وفحص فلم ير شيئا، فإن هذا اليقين وإن لم يصرح به صريحا إلا أنه واضح من خلال أنه فحص ولم يجد، ومن فحص ولم يجد النجاسة يتيقن بعدم وجودها، وحينئذ يكون معنى الخبر أنه كان على يقين بعدم النجاسة ولكنه بعد الصلاة وجد النجاسة فشك أنها كانت قبل الصلاة فشك بصحة اليقين السابق بعدم النجاسة فحكم الإمام بوجوب المحافظة عليه وإبقاء اليقين بعدم النجاسة قبل الصلاة.

فعلى هذا المعنى يكون الإمام في صدد تطبيق قاعدة اليقين لا الإستصحاب، وقد يؤيد هذا المعنى أن هذا التعليل يصلح تعليلا لعدم إعادة الصلاة لأن اليقين بعدم طرو النجاسة قبل الصلاة يصلح تعليلا لعدم إعادة الصلاة إذ لا موجب لإعادتها إلا احتمال وجود النجاسة قبل الصلاة.

ويمكن دفع هذا الإيراد أن الإحتمال المذكور هو مجرد احتمال

مخالف للظاهر لا يمكن دفع الظاهر به، ولا ريب أنه لم يظهر من سؤال وزارة أنه في الحال الرابع حصل اليقين بعدم الوجود فغاية ما ذكره أنه فحص ولم يجد شيئاً.

الإعترض الثالث: أنه يحتمل في سؤال وزارة احتمالين:

الأول: أن يجد النجاسة بعد الصلاة ويعلم أنها هي بعينها التي بحث عنها ولم يجدها، وعلى هذا يكون وزارة قد سأل عن حكم من كان حاله مر بعدة حالات فأولا كان على يقين بالطهارة، وثانيا ظن بطروء النجاسة، وثالثا فحص عن النجاسة، ورابعا لم يجد شيئاً بعد الفحص، وخامسا صلى، وسادسا وجد نجاسة بعد الصلاة علم أنها التي كانت قبل الصلاة وبحث عنها في الحال الرابع ولم يجدها.

الإحتمال الثاني: أن يجد النجاسة بعد الصلاة ولا يعلم زمن طروء النجاسة فهل هي طرأت بعد الصلاة أم هي التي كانت قبل الصلاة، وعلى هذا يكون وزارة قد سأل عن حكم من كان حاله مر بعدة حالات فأولا كان على يقين بالطهارة، وثانيا ظن بطروء النجاسة، وثالثا فحص عن النجاسة، ورابعا لم يجد شيئاً بعد الفحص فقطع بالعدم، وخامسا صلى، وسادسا وجد نجاسة بعد الصلاة لا يعلم متى طرأت قبل الصلاة أم بعدها.

فعلى الإحتمال الثاني يمكن تصور أن حفظ اليقين السابق بعدم النجاسة هو العلة لصحة الدخول في الصلاة بل لصحة الصلاة إن بقي الشك في طروء النجاسة قبل الصلاة.

وأما على الإحتمال الأول فلا يكون إستصحاب اليقين بالطهارة قبل الصلاة إلا من قبيل بيان المبرر الظاهري لدخول الصلاة ولا يصلح هذا الإستصحاب لبيان عدم لزوم الإعادة ضرورة أنه بعد الصلاة علم بوجود الصلاة أثناء الصلاة
تمين منقوض باليقين بعد الصلاة، ومن ثم

(الثانية) - قوله أخيراً: «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك» ودلالاتها كالفقرة الأولى ظاهرة على ما تقدم في الصحيحة الأولى من ظهور كون اللام في اليقين لجنس اليقين بما هو يقين. وهذا المعنى هنا أظهر مما هو في الصحيحة الأولى.

فإعادة الصلاة أو عدم إعادتها غير منوطة باستصحاب الطهارة قبل الصلاة بل منوطة بحكم العلم بوجود النجاسة في الصلاة بعدها فهذا العلم هل يستلزم إعادتها أم لا، فعلى الأول يكون إعادة الصلاة نقضا لليقين باليقين لا بالشك، وعلى الثاني يكون عدم الإعادة بسبب عدم تأثير اليقين لا بسبب عدم تأثير الشك.

ويمكن دفع هذا الإيراد بدعوى أن الخبر ظاهر في الإحتمال الثاني إذ لم يذكر في الخبر أي إشارة إلى كون المصلي قد علم أن النجاسة قد كانت قبل الصلاة، فحينئذ لا بد من حمل النجاسة على أصالة عدم العلم بكونها قد كانت قبل الصلاة.

قوله (ره): (قوله أخيراً (فليس ينبغي...)).

أقول: حاصل الإستدلال أن السؤال هو عن رأى رطوبة وشك في حدوثها أو كونها قبل الصلاة، فعلى الأول تكون أجزاء الصلاة قبل حدوثها صحيحة لوقوعها عن طهارة، وعلى الثاني تكون هذه الأجزاء باطلة لوقوعها عن نجاسة.

وأن جواب الإمام هو أن هذا الشك بوقوع أجزاء الصلاة عن نجاسة لا قيمة له بل هو شك ساقط مهمل باليقين السابق لأن المصلي كان على يقين بالطهارة وعدم النجاسة قبل الصلاة وهذا اليقين يجب إبقاؤه وبه يرفع الك بطرو النجاسة أثناء الصلاة أو قبلها.

وقد يورد على هذا الإستدلال أمران:

الأول: أن هذا الإستصحاب ليس في موضعه لما عرفت أن هذه

(الثالثة) - قوله: «حتى تكون على يقين من طهارتك»، فإنه عليه السلام إذ جعل الغاية حصول اليقين بالطهارة من غسل الثوب في مورد سبق العلم بنجاسته، يظهر منه أنه لو لم يحصل اليقين بالطهارة فهو محكوم بالنجاسة لمكان سبق اليقين بها.

ولكن الإستدلال بهذه الفقرة مبني على أن إحراز الطهارة ليس شرطاً في الدخول في الصلاة، وإلا لو كان الإحراز شرطاً فيحتمل أن يكون عليه السلام إنما جعل الغاية حصول اليقين بالطهارة لأجل إحراز الشرط المذكور، لا لأجل التخلص من جريان استصحاب النجاسة. فلا يكون لها ظهور في الإستصحاب.

الموارد هي مورد قاعدة الفراغ إذ كل شك في العمل أو أجزائه هو مورد لقاعدة الفراغ فالحكم بصحة هذه الأجزاء إنما يستند إلى قاعدة الفراغ لا الإستصحاب.

الثاني: أن ظاهر العبارة هو أن اليقين قد تعلق بوقوع الصلاة عن طهارة بلا نجاسة، والشك تعلق بوجود النجاسة أثناء الصلاة المؤدي إلى الشك بوقوع الصلاة عن نجاسة لا طهارة، فهذا ظاهر بأن الشك تعلق بعين ما تعلق به اليقين، وهذا يعني أن الإمام يطبق قاعدة اليقين لا الإستصحاب.

قوله (ره): (الثالثة قوله حتى تكون على يقين من طهارتك...).

أقول: وجه الدلالة في هذه الفقرة هو أن الإمام عليه السلام في السؤال عمن علم بالنجاسة ولم يعلم موضعها أجاب بلزوم الغسل والتطهير في المواضع حتى يحصل اليقين بالطهارة، وهذا معناه عدم كفاية الشك بالطهارة.

ولا يخفى عدم صحة الإستدلال بهذه الفقرة لأن جواب الإمام عليه السلام إنما دل على لزوم تحصيل اليقين بالطهارة وعدم كفاية الشك وليس وجهه منحصرًا بالإستصحاب لوضوح أن عدم كفاية الشك تحتل أمور:

الأول: أن عدم كفاية الشك هو لأنه مورد للإستصحاب.

٣ - صحيحة زرارة الثالثة

«قال زرارة:

قلت له (أي الباقر أو الصادق عليه السلام): من لم يدر في أربع هو أو في ثنتين وقد أحرز الثنتين؟

قال: يركع بركعتين وأربع سجعات وهو قائم بفاتحة الكتاب، ويتشهد، ولا شيء عليه. وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى، ولا شيء عليه. ولا ينقض اليقين بالشك. ولا يدخل الشك في اليقين. ولا يخلط أحدهما بالآخر. ولكن ينقض الشك باليقين. ويتم على اليقين فينبى عليه. ولا يعتد بالشك في حال من الحالات».



وجه الإستدلال بها - على ما قيل - إنه في الشك بين الثلاث

الثاني: ان عدم كفاية الشك هو لأن هذا الشك هو مورد لقاعدة الإحتياط وأن من شك بنفي حكم إلزامي بعد اليقين بثبوتة يلزمه الإحتياط.

الثالث: أن الدخول في الصلاة مشروط بإحراز الطهارة وأن الشك وحده غير كاف.

فمع عدم تصريح الإمام عليه السلام بوجه عدم كفاية الشك لا يمكن الجزم بأن الوجه الذي اعتمد عليه هو الأول دون الثاني أو الثالث.

قوله (ره): (وجه الإستدلال بها...).

أقول: أعلم أن محل الإستدلال هو قوله عليه السلام (ولا ينقض اليقين بالشك)، وحاصل الإستدلال أن المصلي كان متيقنا بعدم إتيان الرابعة وشك بإتيانها، فطبق الإمام عليه السلام قاعدة الإستصحاب الذي يثبت عدم الرابعة فيأمر بإتيانها.

والأربع وقد أحرز الثلاث يكون قد سبق منه اليقين بعدم الإتيان بالرابعة، فيستصحب. ولذلك وجب عليه أن يضيف إليها رابعة، لأنه لا يجوز نقض اليقين بالشك، بل لا بدّ أن ينقضه باليقين بإتيان الرابعة فينقض شكه باليقين. وتكون هذه الفقرات الست كلها تأكيداً على قاعدة الإستصحاب.

والإنصاف أن هذه العبارة غير ظاهرة في الإستصحاب، وتام تحرير المطب يستوجب الكلام في مقامات:

المقام الأول: بيان الإحتمالات التي تحتلها عبارة الصحيحة المذكورة.

ولا يخفى أن الصحيحة المذكورة تحتل عدة احتمالات نذكر أهمها:

الإحتمال الأول: أنه كان متيقنا بعدم الرابعة وشك الآن بإتيانها، فلا ينقض اليقين بالشك، وهذا هو الإستصحاب ونتيجته البناء على الأقل ولزوم إتيان الرابعة بلا تسليم، وهذا مذهب العامة ومخالف لمذهب الخاصة.

الإحتمال الثاني: أنه كان متيقنا باشتغال الذمة، وشك في الإشتغال بسبب الشك في إسقاط الواجب من حيث الركعات، فلا ينقض اليقين بالإشتغال بالشك بالإشتغال، وهذا هو الإستصحاب ونتيجته بقاء العلم بالإشتغال ولزوم الخروج من العهدة، إلا أن هذا الإستصحاب شكلي وحقيقته الإحتياط لأن العقل يحكم بلزوم تحصيل اليقين بالخروج من العهدة لأن الإشتغال اليقيني يستلزم الفراغ اليقيني فلا يحتاج العقل لإثبات بقاء الإشتغال اليقيني بل مجرد حدوث الإشتغال يستلزم لزوم تحصيل اليقين بالفراغ، ولا يبعد أن يكون هذا معنى عدم نقض اليقين بالشك.

الإحتمال الثالث: أنه كان متيقنا بلزوم تحصيل البراءة من الركعة الرابعة، وشك ببقاء لزوم تحصيلها، فلا ينقض اليقين بلزوم البراءة بالشك، وهذا هو الإستصحاب، ونتيجته بقاء العلم بلزوم تحصيل البراءة من الركعة الرابعة، وقد

عرفت ايضا أن هذا الإستصحاب شكلي لأن العقل حاكم بلزوم تحصيل البراءة.

الإحتمال الرابع: أنه كان متيقنا بصحة الركعات الثلاثة فلا يطلها بسبب الشك في الركعة الرابعة فلا ينقض اليقين بصحة الثلاثة بالشك بصحتها الناشيء عن الشك في الرابعة، بل يستصحب صحة الثلاثة وينقض شكه بالإتيان بالركعة الرابعة باليقين بإتيانها.

ولا يخفى أن تعدد احتمالات الكلام يسقط الظهور، ولا يوجد من القرائن ما يستوجب الإطمئنان إلى أحد هذه الإحتمالات مع أن القرائن الحالية والمقالية التي تحف بهذا اللفظ كثيرة متضاربة يطول الكلام ببيانها كلها.

المقام الثاني: هل يمكن جريان الإستصحاب في مسألة الشك بالركعة الرابعة أم لا.

ذهب بعض الأعاضم إلى عدم إمكان جريان الإستصحاب لأن ما يمكن استصحابه لا يترتب عليه الآثار الشرعية المطلوبة، وما يترتب عليه الآثار الشرعية لا يمكن استصحابه، وتوضيح ذلك في مقدمتين:

الأول: أن الآثار الشرعية من وجوب التشهد والتسليم مترتبة على عنوان (كون هذه الركعة رابعة) لا على مجرد وجود الرابعة.

الثاني: أن العنوان المقطوع قبل الشك هي عنوان (عدم إتيان الرابعة).

والحاصل أن استصحاب عدم إتيان الرابعة ممكن إلا أنه لا يترتب عليه الأثر المطلوب لأن هذا العنوان ليس حكما ولا موضوعا لحكم إلا حكم لزوم الإتيان بالرابعة، ولا يثبت أن هذه الركعة هي الرابعة إلا بالأصل المثبت.

وقد أجيب عليه بجوابين:

الأول: أنه لم يدل دليل على لزوم كون التشهد والتسليم في الركعة الرابعة فإن غاية ما دل عليه الدليل هو الترتب في الأفعال بوقوع الركوع بعد القيام، والسجود بعد الركوع، والتشهد بعد السجود وهكذا، وهنا بعد الإتيان بالركعة الرابعة يعلم بأن التشهد وقع بعد سجود الرابعة إما بعدية مباشرة وإما بعدية تخللها فاصل.

الثاني: أن المصلي بعد أن أتى بالركعة الإستصحابية يعلم أنه كان في الرابعة لأنه يعلم أنه قد أتى بالرابعة إما في هذه الركعة وإما فيما سبقها، إلا أنه يشك بالخروج من الرابعة فيستصحب بقاؤه فيها.

ويمكن الرد على هذين الجوابين بأنه في الأخبار ما يدل على لزوم وقوع التشهد في الرابعة كخبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال في الحديث... فإذا جلست في الرابعة قلت... الخ، ومنها خبر البيزنطي عن أبي الحسن عليه السلام: جعلت فداك التشهد الذي في الثانية يجزي أن أقول في الرابعة، قال: نعم.

فهذه الروايات ظاهرة في أن التشهد والتسليم داخل في الركعة التي فيها التشهد والتسليم أي الثانية في الصباحية والثالثة في المغرب، والرابعة في البواقي.

هذا وأما استصحاب الكون في الرابعة فهو استصحاب باطل لأن الأثر إنما يترتب على فعلية الكون في الرابعة، وهذا الموضوع لم يسبق اليقين به لأن اليقين الذي تحقق بعد الإتيان بالركعة إنما هو أنه كان في الركعة الرابعة إما الآن وإما فيما سبق، وهذا الموضوع لا يترتب عليه أي أثر.

فظهر أن الصحيح عدم صحة جريان الإستصحاب إلا بنحو الأصل المثبت.

المقام الثالث: البحث عن طبيعة الركعة التي يقتضيها الإستصحاب.

اي أن الإستصحاب على فرض جريانه هل يقتضي الإتيان بركعة موصولة بحيث أن إيجاب الركعة المفصولة يناقض مقتضى الإستصحاب أو أن الإستصحاب إنما يقتضي وجوب ركعة مع غض النظر عن كونها مفصولة أو موصولة؟.

وفي مقام الجواب نقول صرح بعض المحققين - الميرزا النائيني - أن الإستصحاب أجنبي عن ذلك وأن مقتضى الإستصحاب ليس إلا كون المكلف محرزا لعدم الإتيان بالركعة الرابعة، وأما أن تكليفه هل هو الإتيان بركعة رابعة متصلة أو منفصلة فلا ربط للإستصحاب بذلك بل يحتاج إثبات الإتصال أو الانفصال إلى دليل آخر من خارج الإستصحاب، وهذا الدليل هو إطلاقات أدلة الصلاة الدالة على لزوم الإتيان بالركعات متصلة، فيمكن تخصيص هذه العمومات بما دل على انفصال هذه الركعة.

أقول: وفيه نظر شديد لأنه إن كان مراده أن الإستصحاب بنفسه لا يقتضي إتصال ولا انفصال الركعة فهو صحيح واضح لأن الإستصحاب بمجرد إثبات بقاء اليقين إلا أن هذا الكلام لا قيمة له لأن هذا هو طبيعة الإستصحاب والإستصحاب الموضوعي دائما كذلك لأنه إنما يثبت الموضوع ولا يثبت الأثر الشرعي للموضوع، وإنما يثبت الأثر للموضوع دائما أدلة أخرى من خارج الإستصحاب.

وإن اراد أن الإستصحاب ولو بمعونة الدليل الدال على إثبات الأثر للموضوع لا يقتضي الإتصال ولا الانفصال فباطل بوضوح لوضوح أن الموضوع الثابت بالإستصحاب هنا يقتضي الإتيان بالركعة الرابعة الواجب كونها موصولة، وبعبارة أخرى أن الإستصحاب في المقام هو إثبات الموضوع للحكم الشرعي، والموضوع هنا هو عدم الإتيان الرابعة، وهذا الموضوع هنا يترتب عليه وجوب الإتيان بالركعة الرابعة المعلوم أنها الركعة

المتصلة، فالإستصحاب يقتضي الركعة المتصلة بمعونة أدلة كون الركعات متصلة.

المقام الرابع: في إمكانية انسجام الخبر مع طبيعة الإستصحاب ومقتضياته.

قد عرفت في المقام الأول أن المقام ليس مجرى للإستصحاب إلا بنحو الأصل المثبت، كما عرفت في المقام الثاني أنه لو جرى الإستصحاب فلا ينتج إلا الركعة الموصولة.

ولكن مع ذلك لا يمكننا أن ننتقل من هاتين النتيجةين إلى نتيجة ثالثة هي عدم إمكانية حمل الخبر على الإستصحاب، بل يمكن حمل الخبر على الإستصحاب وتجاوز هاتين المشكلتين:

أما المشكلة الأولى فلأن عدم صحة جريان الإستصحاب في المقام إلا بنحو الأصل المثبت لا يصلح دليلاً كاملاً لإثبات عدم إرادة الإستصحاب من كلام الإمام عليه السلام، لأنه لو فرضنا دلالة هذه الرواية على هذا الإستصحاب بنحو الأصل المثبت لوجب الأخذ به لأن الرواية كلما دلت على معنى لم يكن مدلولاً على عدمه ولا على إثباته في روايات أخرى وجب الأخذ به، وذلك أن هذا الإستصحاب يتضمن الأصل المثبت، ولا مشكلة في الأصل المثبت إلا أنه لم يدل عليه دليل، لا أنه دل الدليل العقلي على استحالته، ولا دل الدليل النقلي على امتناعه، ومن ثم فرفضنا للأصل المثبت إنما هو لعدم الدليل عليه، ومن ثم فإذا دل هذا الخبر على استصحاب فيه أصل مثبت وجب أن نأخذ به.

ومن هنا فلا بد لكل من يفترض دلالة هذا الدليل على الإستصحاب أن يفترض تصريحه بالمطابقة أو الإلتزام بالأصل المثبت.

وأما المشكلة الثانية فلأن لزوم كون الركعة موصولة إنما هو مقتضى الإستصحاب بما هو مجرداً عن تعبد شرعي جديد وأما معه فكل شيء

ممكن كما لا يخفى، إذ للشارع أن يأمر بما لا يقتضيه الإستصحاب بل بخلاف ما يقتضيه أيضا كليا أو في بعض جوانبه.

ومن هنا فينتج أن كل من يفترض دلالة هذا الدليل على الإستصحاب يجب أن يفترض دلالته بالمطابقة أو الإلتزام بتعبد شرعي جديد على لزوم كون الركعة مفصولة.

فظهر لك أنه لا مانع من دلالة هذه الصحيحة على الإستصحاب غير أن هذه الدلالة مشروطة بوجود قرائن ضمن الخبر تدل على أن مراد الإمام عليه السلام هو الإستصحاب المقرون بالضميمتين المتقدمتين أي الإتيان بالركعة مفصولة، وإثبات رابعة الركعة.

المقام الخامس: في القرائن المحيطة بالكلام.

واعلم أن القرائن المحيطة بهذه الصحيحة عديدة، منها ما تقدم من أن الإستصحاب يتوقف على معالجة مشكلتي الأصل المثبت والفصل وهذا بحد ذاته وإن لم يمنع احتمال الإستصحاب كليا إلا أنه من القرائن المعيقة له لاحتياج الإستصحاب إلى بيانات تنبه على حل هاتين المشكلتين، ومن القرائن التي ينبغي ذكرها بعجالة وهي قرائن خارجية ولفظية وحالية، وهي:

١ - من القرائن الخارجية، أن هذه العبارات قد استخدمت موارد عديدة للإستصحاب فينبغي حملها هنا على الإستصحاب.

٢ - من القرائن الخارجية: ان كثيرا من العلماء لم يفهموا من هذه العبارات إلا الإحتياط والبناء على الأكثر.

٣ - من القرائن الخارجية: أن الأخبار الكثيرة الأخرى تصرح بلزوم البناء على الأكثر وعدم صحة البناء على الأقل كما هو قضية الإستصحاب.

٤ - من القرائن اللفظية: اشتراط القراءة (بفاتحة الكتاب) مما يوجب كون الفتوى على مذهب الخاصة، ويمتنع حمل كلام الإمام على مذاق العامة.

- ٥ - من القرائن اللفظية أن يكون كلمة (اليقين) مستعملة في جميع الفقرات بمعنى واحد.
- ٦ - من القرائن اللفظية: قوله (قد أحرز الثلاث) يشعر بوجود عناية بهذا العنوان مما يشعر أن اليقين له تعلق بهذا العنوان.
- ٧ - من القرائن اللفظية: عدم كون الفقرات بأكملها توكيدية فلا بد من حمل بعضها على التأسيس.
- ٨ - من القرائن اللفظية: ظهور عبارة (أضاف إليها) أن الركعة المأتي بها ليست من الصلاة بل هي إضافة.
- ٩ - من القرائن اللفظية: ظهور عبارة (لا يدخل ولا يخلط) بأن المدخول أو المخلوط هو فعل خارجي.
- ١٠ - من القرائن اللفظية: ظهور إرادة المتيقن والمشكوك من اليقين والشك في قوله لا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر ضرورة أن الشك واليقين بما هما حالتان ذهنيتان لا يختلطان ولا مجال أن يدخل أحدهما بالآخر.
- ١١ - من القرائن اللفظية: ظهور عبارة (لا تنقض اليقين بالشك) بتقدم اليقين ضرورة وجوده فعلا، وهذا ينافي كون المراد هو تحصيل اليقين بالبراءة إذ اليقين بالبراءة غير موجود فكيف ينهى عن نقضه بالشك.
- ١٢ - من القرائن اللفظية: ظهور عبارة (بل ينقض الشك باليقين) في تقدم الشك وكون اليقين هو الناقض له.
- ١٣ - من القرائن اللفظية: قوله (لا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر) ظاهر في انفصال الشك عن اليقين.
- ١٤ - من القرائن الحالية: أن الإحتياط التام في هذه الصلاة غير ممكن في المقام ضرورة أنه مع الشك في الركعات إما أن يبني على الأكثر

وقد تأمل الشيخ الأنصاري في هذا الإستدلال، لأنه إنما يتم إذا كان المراد بقوله (قام فأضاف إليها أخرى) القيام للركعة الرابعة من

سواء أتى بما يحتمله ناقصا مفصولا أو ينهي صلاته بلا الإتيان بأي شيء، وإما أن يبني على الأقل ويأتي بما يظنه الناقص مفصولا أو موصولا، وكلاهما لا يعلم فيه بإدراك الواقع، أما الأول أي البناء على الأكثر فواضح لأنه إن أتى بما يحتمله الناقص مفصولا فلعله كان الواقع ناقصا فيكون قد فصل حيث ينبغي الوصل، وأما إذا لم يأت بشيء فلأنه ربما كان الواقع نقصان الصلاة، وأما الثاني فلأنه إذا بنى على الأقل وأتى بما يظنه ناقصا مفصولا^(١) فلأنه لعله كانت الركعة ناقصة في الواقع فيكون قد فصل حيث لا يجوز الفصل أي الفصل بين الثالثة والرابعة، وأما أن أتى به موصولا فلأنه لعله كان في الواقع قد أتى بالأكثر فالإتيان بالركعة يؤدي إلى زيادة ركعة في الصلاة.

١٥ - من القرائن الحالية أن السائل هو زرارة العارف الخبير بمواضع التقية مع العلم بمزيد عناية الإمام بعلم زرارة واضرابه مما يستوجب الإطمئنان بأن الخبر بأكمله خاصي محض.

إذا عرفت هذه القرائن ستعرف أن هذه الرواية غير ظاهرة ظهورا تاما في أحد الإحتمالات المتقدم ذكرها، فلا يكاد يخفى على المتأمل الفطن أن هذه القرائن متضاربة فبعضها يؤيد الإستصحاب وبعضها يخالفه، وبعضها يؤيد البراءة وبعضها يخالفه.

قوله (ره): (وقد تأمل الشيخ الأنصاري في هذا الإستدلال...).

أقول: حاصل تأمل الشيخ الأعظم قدس سره في دلالة هذه الصحيحة يتضح في مقدمتين:

(١) أقول: لا فرق بين هذه الصورة وما سبقها إلا من حيث البناء أي في الصورة الأولى يبني على الأكثر وهنا يبني على الأقل، ولا فرق بينهما عمليا..

دون تسليم في الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة حتى يكون حاصل جواب الإمام البناء على الأقل. ولكن هذا مخالف للمذهب وموافق لقول العامة، بل مخالف لظاهر الفقرة الأولى وهي قوله (ركع بركتين وهو قائم بفاتحة الكتاب) فإنها ظاهرة بسبب تعيين الفاتحة في إرادة ركعتين منفصلتين، أعني صلاة الإحتياط.

وعليه، فيتعين أن يكون المراد به القيام بعد التسليم في الركعة

المقدمة الأولى: أن مقتضى الإستصحاب هو الإتيان بركعة جديدة موصولة لأن من تيقن عدم إتيان الرابعة يلزمه إتيانها ثم التشهد والسلام بعدها فلا يجوز التشهد والسلام قبلها.

المقدمة الثانية: أن المعلوم أن الواجب شرعا عند الشك في الركعة الرابعة إنما هو الإتيان بالركعة الرابعة مفصولة أي بعد التشهد والتسليم، وهذا معلوم من المذهب، ومن نفس هذا الخبر الذي أوضح أن الواجب هو ركعتان بفاتحة الكتاب فإن تعيين قراءة الفاتحة دليل على أنها ركعة خاصة ليست عادية لأن الركعة الثالثة أو الرابعة العادية لا يتعين فيها قراءة الفاتحة بل يجوز فيها قراءة فاتحة الكتاب أو التسيحات.

ومن هاتين المقدمتين يتضح الإشكالية في دلالة الخبر على الإستصحاب إذ لو كان الخبر مبنيًا على الإستصحاب للزم الإتيان بالركعة الموصولة لا المفصولة.

قوله (ره): (بل مخالف لظاهر الفقرة الأولى...).

أقول: أي الفقرة التي تأمر بتعيين قراءة الفاتحة في الركعة المأتي بها فإن هذه الفقرة قرينة على أن المراد بالركعة المطلوب إتيانها هي ركعة خاصة غير الركعات العادية لأن الركعة الثالثة أو الرابعة العادية لا يتعين فيها قراءة فاتحة الكتاب بل يتخير فيها بين قراءة فاتحة الكتاب أو التسيحات.

المرددة إلى ركعة مستقلة منفصلة. وإذا كان الأمر كذلك فيكون المراد من اليقين في جميع الفقرات اليقين بالبراءة الحاصل من الإحتياط بإتيان الركعة. فتكون الفقرات الست واردة لبيان وجوب الإحتياط وتحصيل اليقين بفراغ الذمة. وهذا أجنبى عن قاعدة الإستصحاب.

أقول: هذا خلاصة ما أفاده الشيخ، ولكن حمل الفقرة الأولى (ولا ينقض اليقين بالشك) على إرادة اليقين ببراءة الذمة الحاصل من الأخذ بالإحتياط بعيد جداً عن مساقها، بل أبعد من البعيد، لأن ظاهر هذا التعبير بل صريحه فرض حصول اليقين ثم النهي عن نقضه في فرض حصوله، بينما أن اليقين بالبراءة إنما المطلوب تحصيله وهو غير حاصل، فكيف يصح حمل هذه الجملة على الأمر بتحصيله. فلا بد أن يراد اليقين بشيء آخر غير البراءة.

قوله (ره): (فيكون المراد من اليقين في جميع الفقرات...).

أقول: قد عرفت أن الإشكال المذكور وإن كان صحيحاً إلا أنه لا يستوجب منع احتمال إرادة الإستصحاب لأنه يمكن الجمع بين إرادة الإستصحاب والتعبد بكون الركعة التي يجب الإتيان بها هي ركعة مفصولة، فغاية الإشكال هو وجود عرقلة أمام الدلالة على الإستصحاب، وهذه العرقلة يمكن رفعها بأن نفترض أن في الخبر فقرات تدل على أن الشارع أضاف تعبداً جديداً يقتضي الإتيان بالركعة مفصولة لا موصولة.

قوله (ره): (بل صريحه فرض حصول اليقين...).

أقول: هذا إشارة إلى القرينة الحادية عشر من القرائن المتقدم ذكرها، وهي قرينة تنافي إرادة اليقين بالبراءة لأن اليقين بالبراءة لم يتحقق أصلاً بل يأمر العقل بتحقيقه، والنهي عن نقض اليقين يتوقف على وجود اليقين المستحكم، فكيف ينهى عن نقض ما لم يكن موجوداً.

وعليه، فمن القريب جداً أن يراد من اليقين اليقين بوقوع الثلاث وصحتها كما هو مفروض المسألة بقوله: «وقد أحرز الثلاث» - لا اليقين بعدم الإتيان بالرابعة كما تصوره هذا المستدل حتى يرد عليه ما

قوله (ره): (اليقين بوقوع الثلاث وصحتها...).

أقول: الفرق بين اليقين بوقوع الثلاث صحيحة واليقين بعدم الإتيان بالرابعة تارة في نفس المتيقن وأخرى في النتيجة، أما الفرق في المتيقن فواضح فإن اليقين في الأول تعلق بإتيانه بثلاث ركعات وصحتها، بينما اليقين في الثاني تعلق بأنه كان لم يات بالرابعة، ولا يخفى أن من كان قد أتى بالثلاث وشك بالرابعة يتحقق فيه كلا اليقينين لأنهما متلازمين.

وأما الفرق في النتيجة فلأن النتيجة في الأول هي البناء على الإتيان بالثلاث وصحتها بينما النتيجة في الثاني هي البناء على عدم الإتيان بالرابعة.

نعم يلزم من هذا الفرق فارق مهم وهو أن الإستصحاب في الأول إنما يكون بعد الإتيان بالرابعة، بينما الإستصحاب في الثاني يكون قبل الإتيان بالرابعة بل يكون هو السبب في إتيان الرابعة.

توضيح الفرق أما جريان الإستصحاب في الثاني قبل الإتيان بالرابعة فواضح لأنه شك بإتيانها فيستصحب عدمها ويكون هذا الإستصحاب هو الموجب لبقاء اليقين بعدم إتيان الرابعة ومن ثم لزوم الإتيان بها.

وأما عدم جريانه في الثاني قبل الإتيان بالرابعة فواضح إذ لا يخفى أن اليقين بإتيان الثلاث وصحتها ليس محلاً للإستصحاب عند مجرد الشك بالرابعة لما هو واضح من أن الشك بإتيان الرابعة ليس له أي أثر على صحة الثلاث، ومن ثم فهذا الموضوع الذي تعلق به اليقين لم يتعلق به الشك ضرورة أن مجرد الشك بإتيان الرابعة لا يستوجب الشك بإتيان الثلاث ولا بصحتها، ومن ثم فلا معنى لاستصحاب أمر هو متيقن ولم يطرأ عليه الشك.

أفاده الشيخ وحينئذٍ فلو أراد المكلف أن يعتد بشكه فقد نقض اليقين بالشك، واعتداده بشكه بأحد أمور ثلاثة: أما بإبطال الصلاة وإعادتها رأساً، وإما بالأخذ باحتمال نقصانها فيكملها برابعة كما هو مذهب العامة، وإما بالأخذ باحتمال كمالها بالبناء على الأكثر فيسلم على المشكوك من دون إتيان برابعة متصلة وخلط أحدهما بالآخر.

ولأجل هذا عالج الإمام عليه السلام صلاة هذا الشاك لأجل المحافظة على يقينه بالثلاث وعدم نقضه بالشك، وذلك بأن أمره بالقيام وإضافة ركعة أخرى، ولا بدّ أنها مفصولة، ويفهم كونها مفصولة من صدر الرواية (ركع بركتين وهو قائم بفاتحة الكتاب) فإن أسلوب العلاج لا بدّ أن يكون واحداً في الفرضين، مضافاً إلى أن ذلك يفهم من تأكيد الإمام بأن لا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر لأنه بإضافة ركعة متصلة يقع الخلط وإدخال الشك في اليقين.

وعليه، فتكون الرواية دالة على قاعدة الإستصحاب من جهة، ولكن المقصود فيها استصحاب وقوع الثلاث صحيحة، كما أنها تكون

نعم يكون هذا الموضوع محلاً للشك بعد التصرف محاولة لرفع الشك بإتيان الرابعة، فإنه إذا تصرف بإتيان الركعة الرابعة موصولة أو مفصولة يحصل الشك بصحة الثلاث بسبب الشك في بطلان الصلاة.

قوله (ره): (أن يعتد بشكه...).

أقول: قد عرفت أن لا شك في صحة الثلاث إلا بعد التصرف في محاولة رفع الشك بعدم الإتيان بالرابعة.

قوله (ره): (دالة على قاعدة الإستصحاب...).

أقول: أي أن غرض الإمام عليه السلام هو ضم الإستصحاب إلى التعبد بالفصل كما عرفت بيانه وقد شرحه المصنف (ره) بعبارته المطولة.

دالة على علاج حالة الشك الذي لا يجوز نقض اليقين به من جهة أخرى، وذلك بأمره بالقيام وإضافة ركعة منفصلة لتحصيل اليقين بصحة الصلاة لأنها إن كانت ثلاثاً فقد جاء بالرابعة وإن كانت أربعاً تكون الركعة المنفصلة نفلًا.

ومنه يعلم أن المراد من اليقين في الفقرتين الرابعة والخامسة «ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين ويبني عليه» غير اليقين من الفقرات الأولى فإن المراد به هناك اليقين بوقوع الثلاث صحيحة والمراد به في هاتين الفقرتين اليقين بالبراءة، لأنه بإتيان ركعة منفصلة يحصل له اليقين ببراءة الذمة فيكون ذلك نقضاً للشك باليقين الحادث من الإحتياط. ويفهم هذا التفصيل من المراد باليقين من الإستدراك وهو قوله (ولكنه) فإنه بعد أن نهى عن نقض اليقين بالشك ذكر العلاج بقوله (لكنه) فهو أمر بنقض الشك باليقين والإتمام على اليقين والبناء عليه، ولا يتصور ذلك إلا بإتيان ركعة منفصلة. ولا يجب - كما قيل - أن يكون المراد من اليقين في جميع الفقرات معنى واحداً بل لا يصح ذلك فإن أسلوب الكلام لا يساعد عليه، فإن الناقض للشك يجب أن يكون غير الذي ينقضه الشك.

والحاصل أن الرواية تكون خلاصة معناها النهي عن الإبطال والنهي على الركون إلى ما تذهب إليه العامة من البناء على الأقل والنهي عن البناء على الأكثر مع عدم الإتيان بركعة منفصلة. ثم تضمنت الأمر بعد ذلك بما يؤدي معنى الأخذ بالإحتياط بالإتيان بركعة منفصلة لأنه بهذا يتحقق نقض الشك باليقين والإتمام على اليقين والبناء عليه.

وعلى هذا، فالرواية تتضمن قاعدة الإستصحاب وتنطبق أيضاً على باقي الروايات المبينة لمذهب الخاصة، وإن كانت ليست ظاهرة فيه على وجه تكون بياناً لمذهب الخاصة، ولكن صدرها يفسرها.

ويظهر أن الإمام عليه السلام أوكل الحكم وتفصيله إلى معروفة هذا الحكم عند السائل وإلى فهمه وذوقه، وإنما أراد أن يؤكد على سر هذا الحكم والرد على من يرى خلافه الذي فيه نقض لليقين بالشك وعدم الأخذ باليقين.

٤ - رواية محمد بن مسلم

محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

قال أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه: «من كان على يقين فشك، فليمض على يقينه، فإن الشك لا ينقض اليقين».

وفي رواية أخرى عنه عليه السلام بهذا المضمون: «من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإن اليقين لا يدفع بالشك».

قوله (ره): (وفي رواية أخرى...).

أقول: يقع الكلام أولاً في تنقيح الرواية، وثانياً في حجيتها:

أما أولاً فالرواية الأخرى ليست من مرويات الخصال كما ربما يتوهم، بل ولا هي مروية عن الإمام الصادق عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام، بل هي رواية أخرى أرسلها شيخنا المفيد رضوان الله عليه في الإرشاد عن أمير المؤمنين عليه السلام، هذا وقد أغفل أعلام الأصول ههنا متن ثالث لنفس رواية الخصال رواها الحراني في تحف العقول، فالروايات هنا هي ثلاثة، وهي:

١ - ما رواه الصدوق في حديث الأربعمائة في الخصال، قال: حدثنا

أبي عليه السلام قال: حدثنا سعد بن عبد الله قال: حدثني محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني، عن القاسم بن يحيى، عن جده الحسن بن راشد، عن أبي بصير، ومحمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: حدثني أبي، عن جدي، عن آبائه عليهم السلام أن أمير المؤمنين عليه السلام علم أصحابه في مجلس واحد

أربع مائة باب مما يصلح للمسلم في دينه ودنياه...الحديث طويل، وفيه: من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين^(١).

٢ - ما رواه ابن شعبة الحراني في تحف العقول وهو حديث الأربع مائة أيضا، قال: آدابه عليه السلام لأصحابه وهي أربع مائة باب للدين والدنيا...ثم ساق الحديث طويلا وفيه: من كان على يقين فأصابه ما يشك فليمض على يقينه، فإن الشك لا يدفع اليقين ولا ينقضه^(٢).

٣ - ما رواه الشيخ المفيد في الإرشاد مرسلا عن أمير المؤمنين عليه السلام وفيه قال: ومن كلامه عليه السلام: من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإن اليقين لا يدفع بالشك^(٣).

وأما ثانيا في حجية الخبر فمن الواضح إرسال الثانية والثالثة، وأما رواية الخصال فالمشهور عدم اعتبار إسنادها بسبب القاسم بن يحيى وجده الحسن بن راشد فإن كلاهما لم يوثق صريحا، والإنصاف يقتضي اعتبار هذا الإسناد، وقد ترجمنا الحسن بن راشد هذا في كتابنا الرجالي وإليك ما ذكرناه في ذلك الكتاب:

هو الحسن بن راشد الأول والأقدم^(٤) الهاشمي الكوفي الوزير من أصحاب الصادق عليه السلام والكاظم عليه السلام روى عنهما، مولى بني العباس، عده الطوسي في أصحاب الصادق عليه السلام وقال: الحسن بن راشد، مولى بني العباس، كوفي، من أصحاب الصادق عليه السلام، وقال البرقي في أصحاب

(١) الخصال للصدوق ص ٦١٠.

(٢) تحف العقول لابن شعبة الحراني ص ١٠٠.

(٣) الارشاد للمفيد ج ١ ص ٣٠٢.

(٤) أقول: مرادنا بالأول والأقدم أن الحسن بن راشد هو اسم لثلاثة محدثين فهذا أقدمهم زمنا.

الصادق عليه السلام: مولى بني العباس وكان وزير المهدي، وموسى، وهارون، بغدادى، وقال عند عده من أصحاب الكاظم في من كان من أصحاب الصادق عليه السلام: كوفي، فلا يبعد أن أصله كوفي ثم نزل بغداد.

له كتاب الراهب والراهبة كما ذكره الطوسي في الفهرست، وله كتاب أدب أمير المؤمنين عليه السلام.

أقول: والظاهر لزوم الجزم بوثاقته فللصدوق طريق إلى كتابه في الفقيه، وروى عنه ابن أبي عمير كما أخرجه الصدوق بإسناده الصحيح، وقع في القمي وكامل الزيارات، صحح الصدوق حديثه في الزيارة بل اعتبر في كتاب الفقيه زيارته أصح الزيارات، فقال في كتاب الزيارة باب زيارة قبر أبي عبد الله عليه السلام: وقد أخرجت في كتاب الزيارات، وفي كتاب مقتل الحسين عليه السلام أنواعا من الزيارات واخترت هذه لهذا الكتاب لأنها أصح الزيارات عندي من طريق الرواية وفيها بلاغ وكفاية.

ولا يخفى مدى جلاله هذا الوصف ولا سيما في هذا الكتاب الذي هو كتاب عمل، ولا سيما في هذا الباب الذي تكثر فيه الأخبار الصحيحة.

عملت الطائفة بأخباره ومنها ما تفرد بها كخبر التوجه بالصلاة، رواياته نقية، وفيها ما يدل على أنه من خاصة الخاصة، له أولاد فيهم حملة العلم والأخبار حديث سكنوا مصر، له حكاية تدل على غاية التفاني والتضحية، وهي ما رواه الطبري في تاريخه قال: ذكر على بن محمد عن عبد الله قال أخبرني القاسم بن يحيى قال بعث الرشيد إلى ابن أبي داود والذين يخدمون قبر الحسين بن علي في الحير، قال فأتى بهم فنظر إليه الحسن بن راشد وقال: ما لك؟، قال: بعث إلي هذا الرجل يعنى الرشيد فأحضرني ولست آمنه على نفسي، قال له: فإذا دخلت عليه فسألك فقل له: الحسن بن راشد وضعني في ذلك الموضع، فلما دخل عليه قال هذا القول قال: ما أخلق أن يكون هذا من تخليط الحسن، احضروه قال: فلما

استدل بعضهم بهذه الرواية على الإستصحاب مدعياً ظهورها فيه .

حضر قال: ما حملك على أن صيرت هذا الرجل في الحير، قال: رحم الله من صيره في الحير، أمرتني أم موسى أن أصيره فيه، وأن أجري عليه في كل شهر ثلاثين درهما، فقال: ردوه إلى الحير وأجروا عليه ما أجرته أم موسى^(١).

أقول: فهذا الحديث يكشف عن تشيع وولاء عظيم وعقل كامل سليم ومحل عند الملوك كريم.

تنبيه: قد شاع تضعيف القاسم بن يحيى الراشدي كما ذكره العلامة في المختلف صريحا، والإنصاف رد هذا التضعيف فإنه يعتمد على تضعيف الغضائري وقد ذكر غير واحد عدم صحة نسبة كتابه إليه، بل لا يخفى على المتأمل في هذا الكتاب أنه كثير الأغلاط والطعن على الثقات.

بل الإنصاف قبول القاسم بن يحيى الراشدي كما عرفت من الشيخ الصدوق، وقد اعتمد عليه ابن قولويه في كامل الزيارات، كما اعتمد عليه كثير من الفطاحل ممن يعلم من سيرته عدم الإعتماد على الضعاف كأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري ممن رووا عنه بلا واسطة.

قوله (ره): (استدل بعضهم بهذه الرواية...)

أقول: وجه الإستدلال بالخبر على الإستصحاب واضح وهو في فقرة (من كان على يقين فشك أو فأصابه شك فليمض على يقينه) وفي فقرة (إن اليقين لا يدفع بالشك) فالفقرتان ظاهرتان في أنه إذا تقدم اليقين وتأخر

(١) رجال الطوسي ص ١٨١ ر ٢١٧٢، - الفهرست ص ١٠٦ ر ٢٠٠، من لا يحضره الفقيه ج ٤ ص ٤٨٤، تاريخ الطبري ج ٦ ص ٥٣٦، المعجم الصغير ج ١ ص ٤٩، كمال الدين باب رد اعتراض الزيدية ص ٧٠، معجم رجال الحديث ج ٥ ص ٣١٢ ر ٢٨٢١..

ولكن الذي نراه أنها غير ظاهرة فيه، فإن القدر المسلم منها أنها صريحة في أن مبدأ حدوث الشك بعد حدوث اليقين من أجل كلمة الفاء التي تدل على الترتيب. غير أن هذا القدر من البيان يصح أن يراد منه قاعدة اليقين ويصح أن يراد منه قاعدة الإستصحاب، إذ يجوز أن يراد أن اليقين قد زال بحدوث الشك فيتحد زمان متعلقهما فتكون مورداً للقاعدة الأولى، ويجوز أن يراد أن اليقين قد بقي إلى زمان الشك فيختلف زمان متعلقهما فتكون مورداً للإستصحاب وليس في الرواية ظهور في أحدهما بالخصوص، وإن قال الشيخ الأنصاري: إنها ظاهرة في وحدة زمان متعلقهما، ولذلك قرب أن تكون دالة على قاعدة اليقين، وقال الشيخ الآخند: إنها ظاهرة في اختلاف زمان

الشك يجب العمل على طبق اليقين ولا يجوز العمل بالشك ولا نقض اليقين بالشك.

قوله (ره): (الذي نراه أنها غير ظاهرة فيه...).

أقول: حاصل الاعتراض يتضح ببيان مقدمات:

المقدمة الأولى: أن الخبر ظاهر بل نص في بيان مبدأ أن اليقين المتعلق بشيء ينقض الشك المتعلق بنفس الشيء، ولا يُنقض بالشك المتعلق به، بل يبقى اليقين قائماً بعد قيام الشك وتعلق بعين ما تعلق به اليقين، والحاصل أن الخبر ظاهر الخبر وحدة المتعلق وحدة تامة من كل الجهات في الزمان وغيره فإن ظاهر حذف المتعلق لفعلين أو وصفين يمكن أن يتحدا في المتعلق هو وحدة هذا المتعلق في الفعلين كما تقول جاء وذهب، وكما تقول اشترت شيئاً وأكلته.

المقدمة الثانية: أن هذا المبدأ بظاهره غير معقول بل لا بد من تأويله حتماً والسر في ذلك أن ظاهر هذا المبدأ هو غلبة اليقين عند تدافع الشك واليقين المتعلقين بمتعلق واحد، ومن البديهي أن تتدافع الشك واليقين

متعلقهما، فقرب أن تكون دالة على الإستصحاب.

متوقف على اجتماع الشك واليقين معا في آن واحد، وهذا الأمر أعني اجتماعهما في آن واحد على محل احد هو محال في الذهن ضرورة أن اليقين والشك ضدان في الذهن فإن القضية الواحدة يستحيل التصديق بها والتشكيك بها في آن واحد.

المقدمة الثالثة: أن العناصر الوحيدة في هذه القضية هي ثلاثة ١ - زمان الوصفين أي اليقين والشك، ٢ - زمان متعلقهما، ٣ - غير الزمانين كنفس الوصفين أو قيود أخرى في المتعلقين، ولا يخفى أن التأويل الوارد على هذا المبدأ منحصر في الأول أو الثاني أي تأويل زمان الوصفين أو زمان متعلقهما لأن تغير الزمان في الوصفين أو في متعلقهما هو أمر متعارف شاع عدم بيانه والتنبيه عليه بخلاف التأويل في غير الزمان فإنه أمر نادر شاع بيانه والتنبيه عليه عند تحققه فلو تحقق يجب التنبيه عليه صريحا، ثم إن هذا التأويل يمكن أن يتبلور بعدة احتمالات:

الأول: نفس المعنى مع إسقاط وحدة الزمان في المتعلق بحيث يكون اليقين قد تعلق بالمتعلق بقيد كونه في الزمان الأول والشك تعلق به مقيدا بكونه في الزمان الثاني، وهو الإستصحاب المعروف.

الثاني: نفس السابق أي نفس المعنى مع إسقاط وحدة الزمان في المتعلق إلا أنه بعكس الأول أي بحيث يكون اليقين قد تعلق بالمتعلق بقيد كونه في الزمان الثاني والشك تعلق به مقيدا بكونه في الزمان الأول، وهو الإستصحاب القهقرائي.

الثالث: نفس المعنى مع إسقاط وحدة زمان الاجتماع بين اليقين والشك بحيث يكون اجتماعهما لم يجمع وحدة الزمان بأن يكون اليقين قد تعلق في الزمان الأول بالمتعلق عينه الذي تعلق به الشك في الزمان الثاني، وهذا هو المعروف بالشك الساري أو قاعدة اليقين.

الرابع: نفس المعنى الممكن تحققه مطلقا سواء كان مع إسقاط وحدة

وقد ذكر كل منهما تقريبات لما استظهره

زمان المتعلق أو كان مع إسقاط وحدة زمان إجتماع الوصفين، وهذا المعنى هو عبارة عن المعنى الجامع بين الإستصحاب وقاعدة اليقين.

المقدمة الرابعة: أن الإحتمال الرابع مستحيل كما سيأتي بيانه، والثاني غير وارد أصلا لعدم تقبله عرفا فضلا عن وجود ما يدفعه في ألفاظ الخبر ولا سيما تصريح الخبر بتقدم اليقين على الشك، فيتعين إرادة أحد الإحتمالين الأول والثالث ولا يوجد في الخبر ما يستوجب تعيين إرادة أحدهما ولهذا تكون دلالة الخبر مجملة من هذه الناحية.

قوله (ره): (وقد ذكر كل منهما تقريبات لما استظهره...).

أقول: عمدة ما ذكره الشيخ الأعظم من القرائن هو قرينة الترتيب بين اليقين والشك في قوله (كان على يقين فشك) الظاهر بل الصريح في اختلاف زمان الوصفين وأنهما لم يكونا في زمان واحد فإنه لا معنى لصيغة كان فصار إلا تقدم ما كان وتأخر ما صار في الزمان، ومع اختلاف الوصفين زمانا لم يبق أي موجب يدعو إلى تأويل زمان المتعلق الظاهر في الإتحاد الكامل في الزمان وغيره، ومع عدم الموجب للتأويل وجب الحفاظ على هذا الظاهر.

وعمدة ما ذكره الآخوند وغيره من القرائن هو أمور:

١ - ما تعارف من التعبير عن الإستصحاب بهذا التعبير.

٢ - ظهور اليقين بالفعلية حين اجتماعه بالشك فكأنه يقول عند الشك إبق على يقينك الموجود، ومن البديهي أن بقاء اليقين فعليا حين تحقق الشك يعني اجتماع الوصفين في الزمان وهذا لا يمكن إلا في موارد الإستصحاب ولا يمكن في قاعدة اليقين لأن مورد قاعدة اليقين تحقق الشك بعد زوال اليقين.

٣ - أن الظهور بتقدم اليقين على الشك زمانا لا يستوجب الظهور

لا نراها ناهضة على مطلوبهما .

وعليه، فتكون الرواية مجملة من هذه الناحية، إلا إذا جوّزنا الجمع في التعبير بين القاعدتين وحينئذٍ تدل عليهما معاً، يعني أنها تدل على أن اليقين بما هو يقين لا يجوز نقضه بالشك سواء كان ذلك اليقين هو المجامع للشك أو غير المجامع له، وقيل: إنه لا يجوز الجمع في التعبير بين القاعدتين لأنه يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى وهو مستحيل. وسيأتي إن شاء الله تعالى ما ينفع في المقام.

باختلاف زمان الوصفين وذلك لاندكاك اليقين في المتيقن عرفاً فمن يريد بيان اختلاف زمان المتعلقين قد يبينه باختلاف زمان الوصفين والعكس صحيح ولا يلتفت الذهن العرفي إلى هذا الفرق ولهذا شاع التعبير عن الإستصحاب باللفظ الدال على تقدم اليقين وتأخر الشك زماناً.

قوله (ره): (لا نراها ناهضة على مطلوبهما...).

أقول: بل الإنصاف أن القرائن الدالة على الإستصحاب أقوى فإن الظهور بفعلية اليقين هو ظهور فعلي قوي لا ينسجم إلا مع قاعدة الإستصحاب بخلاف الترتيب الزماني الذي ذكره الشيخ الأعظم فإنه يمكن أن ينسجم مع الإستصحاب فإن في الإستصحاب أيضاً وإن لم يشترط تقدم اليقين على الشك زماناً إلا أنه قد يكون - بل الغالب أن يكون - زمان حدوث اليقين قبل زمان حدوث الشك.

هذا مع أن الظهور بالفعلية أقوى من الظهور بوحدة زمان المتعلق بل الظهور بالفعلية يصلح أن يكون موجبا لرفع اليد عن ظهور المتعلق بوحدة الزمان هذا الموجب الذي زعم الشيخ الأعظم أنه قد انتفى باختلاف زمان الوصفين، فإن الظهور بالفعلية هو ظهور لفظي بخلاف الظهور بوحدة زمان المتعلق فإنه ظهور سياقي عند عدم القرينة على خلافه، فمع تحقق الظهور اللفظي يرتفع موضوع الظهور السياقي.

نعم يمكن دعوى ظهورها في الإستصحاب بالخصوص، بأن يقال - كما قربه بعض أساتذتنا - : إن الظاهر في كل كلام هو اتحاد زمان النسبة مع زمان الجري، فقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : «فليمض على يقينه» يكون ظاهراً في أن زمان نسبة وجوب المضي على اليقين نفس زمان حصول اليقين. ولا ينطبق ذلك إلا على الإستصحاب لبقاء اليقين في مورده محفوظاً إلى زمان العمل به. وأما قاعدة اليقين فإن موردها الشك الساري فيكون اليقين في ظرف وجوب العمل به معدوماً.

ولا سيما إذا ضمنا إلى ذلك ما ذكره الشيخ الأعظم بنفسه من أن ظاهر هذا الخبر هو الإستدلال بأمر إرتكازي مرتكز قبوله بين الناس، وهذا لا ينطبق على قاعدة اليقين فإنها غير إرتكازية بل الأمر الإرتكازي هو الإستصحاب أي إبقاء اليقين عند طروء الشك.

قوله (ره): (اتحاد زمان النسبة مع زمان الجري...).

أقول: عند كل استعمال مشتق وشبهه ثلاث أزمنة في نفس المشتق المستعمل في الكلام، وهي:

- ١ - زمان النطق بالمشتق أو الكلام وهو واضح.
- ٢ - زمان التلبس أي تلبس ذات المشتق بالمبدأ كتلبس زيد بالعلم في الخارج.

٣ - زمان الجري وهو زمان التطبيق والنسبة الناقصة أي زمان إجراء وتطبيق المشتق على الذات.

كما أنه عند كل استعمال مشتق وشبهه ضمن كلام تحكم فيه على المشتق بحكم آخر يوجد زمان رابع هو زمان الحكم والنسبة على المشتق فإذا قيل: جاء العالم، ففي هذه الجملة زمان رابع وهو زمان نسبة المجيء إلى العالم.

فالأزمنة الثلاثة الأولى هي أزمنة للمشتق، والزمن الرابع هو للكلام الذي فيه المشتق.

ولعله من أجل هذا الظهور استظهر من استظهر دلالة الرواية على الإستصحاب.

إذا عرفت هذه الأزمنة الأربعة نقول: وهنا أمران:

الأول: الإستعمال الحقيقي للمشتق كما بيناه في مبحث المشتق هو اتحاد زمان الجري مع زمان التلبس بمعنى أنك إذا طبقت مشتقا على ذات في زمان ما يجب أن تفترض التلبس في ذلك الزمان أي يجب فرض وجود المبدأ على تلك الذات في الخارج زمان النسبة، مثلا إذا قلت زيد عالم الآن، يجب فرض زمان التلبس بالعلم في الخارج هو زمان النسبة اي الآن، وإذا قلت زيد عالم غدا يجب فرض زمان التلبس بالعلم في الخارج غدا، وهكذا.

الثاني: أن الإستعمال السائد والمتعارف أنه عند عدم تقييد الجري والتطبيق بزمان محدد يكون زمان الجري هو زمان النسبة التي في الكلام فلو قال أكرمت الفقير يكون زمان انطباق الفقر على الفقير هو زمان نسبة الإكرام إليه، ولو قلت جاء الفقير يكون زمان انطباق الفقر على الفقير هو زمان نسبة المجيء إليه.

وهذا المعنى هو ما يعبر عنه وعبرنا عنه آنفا بالظهور بالفعلية أي ظهور المشتق بفعلية التلبس عند الحكم ففي الرواية حيث قال (اليقين لا ينقض بالشك) يجب أن نفترض فعلية اليقين حين نسبة النقض إليه أي اتحاد زمان نسبة النقض بالشك إلى اليقين مع زمان فعلية اليقين أي زمان الجري وتطبيق وصف اليقين على الحالة الذهنية.

قوله (ره): (ولعله من أجل هذا الظهور استظهر...).

أقول: ظاهر عبارة المصنف (ره) أنه لم يجزم بأن أصحاب القول بدلالة الخبر على الإستصحاب اعتمدوا على هذه القرينة، وهذا عجيب فقد عرفت أن هذه القرينة هي إحدى القرائن الأساسية التي صرح جماعة من الأعاظم بكونها قرينة على الإستصحاب، قال الميرزا النائيني كما في تقريرات

٥ - مكاتبة علي بن محمد القاساني

قال: كتبت إليه - وأنا بالمدينة - عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصيام أم لا؟

فكتب: اليقين لا يدخله الشك. صم للرؤية وافطر للرؤية.

الفوائد: بل يمكن أن يقال بظهور الرواية في خصوص الاستصحاب، فان قوله عليه السلام: فليمض على يقينه، ظاهر في المضي على اليقين بعد فرض وجوده وانحفاظه في زمان العمل، وهذا لا ينطبق إلا على الاستصحاب، فان الذي يكون اليقين بالحدوث فيه محفوظا في زمان العمل هو الاستصحاب. وأما القاعدة فاليقين فيها ينعدم، ولذا تسمى بالشك الساري، وقال السيد الخوئي كما في تقريرات المصباح: ويمكن أن يجاب عن الاشكال المذكور بأن ظاهر قوله عليه السلام: فليمض على يقينه هو الاستصحاب لا قاعدة اليقين، لكونه أمرا بالبناء على اليقين الموجود نظير ما مر في قوله عليه السلام: فابن على اليقين، وليس في مورد القاعدة يقين فعلي حتى يؤمر بالبناء عليه، بل كان يقين وقد زال بالشك الساري...الخ.

قوله (ره): (مكاتبة علي بن محمد القاساني...).

أقول: وجه الإستدلال بهذه المكاتبة يظهر في مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن ظاهر الرواية أن الإمام (عليه السلام) قدم ذكر هذه القاعدة (اليقين لا يدخله الشك)، ثم فرع عليها حكمين شرعيين، وهما:

الحكم الأول: عدم وجوب الصوم في أول الشهر إلا عند الرؤية فلا يصوم للشك.

الحكم الثاني: وجوب الصوم وعدم جواز الإفطار في آخر الشهر إلا عند الرؤية فلا يفطر للشك.

وهذه المقدمة لا ينبغي التشكيك فيها.

المقدمة الثانية: أن هذا التفرع لا يتم إلا بناء على قاعدة الإستصحاب، فهنا أمران:

أما الأمر الأول: أي عدم تمامية تفرع الحكمين على غير الإستصحاب.

فتوضيحه أن المعنى المحتمل غير الإستصحاب من قوله (اليقين لا يدخله الشك) هو قاعدة ترتب الحكم على ثبوت الموضوع يقينا، وأن الموضوع لا يثبت بالشك بل لا يثبت إلا باليقين، ومن البديهي أن هذه القاعدة لا يمكن أن يتفرع عليها كلا الحكمين معا - بل يمكن أن يتفرع عنها الحكم الأول فقط ولا يمكن أن يتفرع عليها الحكم الثاني:

أما تفرع الحكم الأول فواضح إذ يقال أن الشهر لا يثبت إلا باليقين بالرؤية وأن الشك لا قيمة له فلذا لا يجب صوم يوم الشك الأول.

وأما عدم تفرع الحكم الثاني فلوضوح أن وجوب صوم يوم الشك الثاني لا يتفرع عن هذه القاعدة ضرورة أن موضوع وجوب الصوم هو بقاء الشهر، والمفروض أنه مشكوك ببقائه، فمقتضى تطبيق هذه القاعدة (عدم الحكم إلا عند اليقين بالموضوع) عند الشك الثاني هو عكس الحكم أي هو عدم وجوب الصوم لا وجوبه.

وأما الأمر الثاني: وهو أن تفرع الحكمين يتم بناء على الإستصحاب وهو واضح أيضا:

أما تمامية تفرع الحكم الأول فلأن المسلم في أول الشهر يكون على يقين بأنه في شهر شعبان وأنه لم يدخل في شهر رمضان، فمع الشك بدخول الشهر يتمسك باليقين السابق بعدم الدخول.

وأما تمامية تفرع الحكم الثاني فلأن المسلم في آخر الشهر يكون متيقنا أنه في شهر رمضان وأنه لم يدخل في شوال، فمع الشك بشوال والخروج من الشهر يتمسك باليقين السابق بأنه في شهر رمضان.

وأما ما ذكره بعض الأعاظم من امتناع تفريع كلا الحكمين على الإستصحاب لأن الإستصحاب إنما يثبت بقاء أو نفي شهر رمضان بمفاد كان الناقصة، والحكمان أي وجوب الصوم أو عدم وجوبه متوقف على إثبات الرضائية أو نفيها بمفاد كان الناقصة.

توضيح ذلك أن الإستصحاب المتقدم بيانه في أول الشهر هو إبقاء اليقين ببقاء شهر شعبان أو بعدم شهر رمضان أي إثبات وجود شعبان أو نفي شهر رمضان بمفاد كان التامة، وفي آخر الشهر هو إبقاء اليقين ببقاء شهر رمضان أو بعدم شوال أي إثبات وجود شهر رمضان أو عدم شوال بمفاد كان التامة.

وهذا اليقين لا ينفع لأن الحكم بجواز الإفطار وعدم وجوب الصوم في الأول، كالحكم بوجوب الصوم وحرمة افطار في الثاني هما حكمان متوقفان على مفاد كان الناقصة أي إثبات أن هذا اليوم من شعبان وليس من شهر رمضان في الأول، وإثبات أن هذا اليوم من شهر رمضان وليس من شوال في الثاني، فانقدح أن ما يثبت بالإستصحاب ليس هو الموضوع الذي يترتب عليه الحكم، وأما استلزامه له عقلا فهو لا ينفع إلا على تقدير الأصل المثبت، قال في نهاية أفكاره: ولكن فيه انه لا مجال لتطبيق وجوب الصوم والافطار في الرواية على الاستصحاب، لوضوح ان وجوب الصوم وكذا الافطار انما يكون مترتبا على ثبوت كون النهار المشكوك من رمضان أو شوال بنحو مفاد كان الناقصة، ومن المعلوم انه بهذا المفاد لا يجري فيه الاستصحاب لعدم احراز الحالة السابقة، فالاستصحاب الجاري في المقام وجوديا كان أو عدميا ممحض بكونه على نحو مفاد كان التامة وليس التامة، كاصالة بقاء رمضان واصالة عدم دخول شوال، وهو بهذا المفاد لم يترتب عليه اثر شرعى، بل الاثر الشرعي من وجوب صوم رمضان ووجوب افطار اول يوم من شوال مترتب على اثبات كون الزمان

قال الشيخ الأنصاري: «والإنصاف أن هذه الرواية أظهرها في هذا الباب، إلا أن سندها غير سليم». وذكر في وجه دلالتها: «إن تفریع تحديد كل من الصوم والإفطار على رؤية هلالي رمضان وشوال لا يستقيم إلا بإرادة عدم جعل اليقين السابق مدخولاً بالشك، أي مزاحماً به».

المشكوك من رمضان أو من شوال على نحو مفاد كان الناقصة، لا على مجرد بقاء رمضان في العالم وعدم دخول شوال كذلك.

أقول: ويمكن الجواب عليه بأحد أجوبة:

الجواب الأول: أن استصحاب كان التامة والناقصة هنا متحدان عرفاً فبقاء شعبان أو رمضان هو متحد عرفاً مع كون هذا اليوم من شعبان أو من شهر رمضان فلا يحتاج إثبات الناقصة بالتامة هنا إلى الأصل المثبت بناء على ما يأتي من أن المتحد عرفاً مع المستصحب يثبت بالإستصحاب.

الجواب الثاني: أنه ليس صحيحاً ما زعمه من ترتب الحكم على ثبوت الشهر أو نفيه بمفاد كان الناقصة بل يثبت الحكم الشرعي على ثبوت الشهر أو نفيه بمفاد كان التامة، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿من شهد منكم الشهر فليصمه﴾ فالحكم مترتب على ثبوت الشهر وينتهي الحكم بانتفاء الشهر.

الجواب الثالث: أن إثبات الشهر بمفاد كان الناقصة وإن كان لا يترتب على ثبوته بمفاد كان التامة إلا بنحو الأصل المثبت إلا أن ذلك لا يستوجب إبطال الإستصحاب بل يستوجب عدم صحة إجراءاته بلا دليل على إجراءاته، وهذا الدليل موجود في المقام وذلك لأن تطبيق الإمام عليه السلام للإستصحاب في المقام مع فرض عدم جريانه إلا بجريان الصل المثبت يكشف عن إمضاءه للأصل المثبت في هذا المورد.

قوله (ره): (والإنصاف أن هذه الرواية أظهرها في هذا الباب...).

أقول: أي لأن هذه الرواية مطلقة لا قيود فيها ولا تحتل غير

وقد أورد عليه صاحب الكفاية بما محصله مع توضيح منا: إنا نمنع من ظهور هذه الرواية في الإستصحاب فضلاً عن أظهريتها، نظراً إلى أن دلالتها عليه تتوقف على أن يراد من اليقين اليقين بعدم دخول رمضان وعدم دخول شوال، ولكن ليس من البعيد أن يكون المراد به اليقين بدخول رمضان المنوط به وجوب الصوم واليقين بدخول شوال

الإستصحاب فهي كالنص في الإستصحاب عموماً، وكان نظر الشيخ الأعظم قدس سره أن جميع الأخبار المذكورة للدلالة على الإستصحاب وإن كانت تدل على الإستصحاب إلا أن كلها ما عدا هذه الرواية مبتلية بأمرين:

١ - التقييد: بمعنى أن كل الأخبار الأخرى كانت في مورد التطبيق على بعض القيود والخصوصيات أو بعض الأبواب كالطهارة أو الموضوعات أو نحوها إلا هذا الخبر فإن الإمام عليه السلام قد ذكر هذه القاعدة مطلقة ثم بعد ذلك فرع عليها، ولا ريب أن التفريع لا يستوجب توهم التقييد.

٢ - قاعدة اليقين فإن جميع الأخبار الأخرى يحتمل فيها أن تكون دالة على قاعدة اليقين دون الإستصحاب إلا هذه الرواية فإنها لا تحتمل قاعدة اليقين ولا تحتمل إلا الإستصحاب لما عرفت من أن الإمام عليه السلام قد فرع الحكمين على هذه القاعدة مع ما علمت أنهما لا يتفرعا على قاعدة اليقين ولا على غيرها من القواعد بل لا يتفرعا إلا على قاعدة الإستصحاب.

قوله (ره): (ليس من البعيد أن يكون المراد به اليقين بدخول...).

أقول: هذا الإحتمال هو ما ذكرناه من قاعدة لزوم اليقين بالموضوع وأن الشك بالموضوع لا يكون حكمه حكم اليقين فإن الحكم لا يقطع بترتبه وتحققه إلا بعد اليقين بتحقق موضوعه، والشك بالموضوع لا يكون كاليقين مستوجبا لترتب الحكم، ومن ثم فموضوع الصوم هو دخول الشهر وموضوع الإفطار هو دخول شوال أو خروج الشهر، فلا ينفع الشك بدخول شهر

المنوط به وجوب الإفطار، ومعنى أنه لا يدخله الشك أنه لا يعطي حكم اليقين للشك ولا ينزل منزلته، بل المدار في وجوب الصوم والإفطار على اليقين فقط، فإنه وحده هو المناط في وجوبهما، أي إن الصوم والإفطار يدوران مداره. ولذا قال بعده: «صم للرؤية وافطر للرؤية» مؤكداً لاشتراط وجوب الصوم والإفطار باليقين.

رمضان لإثبات الصوم، كما لا ينفع الشك بخروجه لإثبات الإفطار.

هذا ولكنك عرفت بطلان هذا الإحتمال لأن هذا الإحتمال إنما يصح في تفریح الحكم الأول وهو عدم وجوب الصوم في يوم الشك الأول فإن هذا الحكم يمكن تفریعه على قاعدة اليقين بالموضوع كما يمكن تفریعه على الإستصحاب إلا أن هذا الإحتمال لا يصح في الحكم الثاني كما تقدم بيانه.

وكأن أصحاب هذا الإحتمال يزعمون أن الحكم الثاني ليس هو وجوب الصوم وعدم جواز الإفطار في يوم الشك الثاني، بل هو جواز أو وجوب الإفطار يوم الشك من شوال أخذاً من قوله (وافطر للرؤية)، فإن هذا الحكم يمكن تفریعه على قاعدة اليقين بالموضوع لأن جواز أو وجوب الإفطار فيه متوقف على إثبات الشوالية لأن الشوالية هي موضوع جواز أو وجوب الإفطار فيمكن أن يقال أن اليقين بالموضوع وهو الشوالية لا يغني عنه الشك فيه فبمجرد الشك بالشوالية لا يثبت جواز أو وجوب الإفطار.

ولكن لا يخفى أن هذا الإغترار ببعض ألفاظ الخبر في غير محله لوضوح أن المعنى العرفي كما ذكرناه ولا سيما بملاحظة خصوصية شهر رمضان والعيد التي هي مرددة بين وجوب الصوم ووجوب الإفطار وأن السؤال الطاعني والشائع بنحو عظيم بين المتشعبة في هذا اليوم هو عن حكم الصوم وأنه واجب أو لا، فلا يمكن أن يكون حصر نظر السائل ولا المجيب إلى حكم وجوب الإفطار دون ملاحظة وجوب الصوم.

وهذا المضمون دلت عليه جملة من الأخبار بقريب من هذا التعبير مما يقرب إرادته من هذه الرواية ويؤكدده. ولا بأس في ذكر بعض هذه الأخبار لتتضح موافقتها لهذه الرواية:

(منها) قول أبي جعفر عليه السلام: «إذا رأيت الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا. وليس بالرأي ولا بالتظني، ولكن بالرؤية».

(ومنها): صم للرؤية وأفطر للرؤية. وإياك والشك والظن. فإن خفى عليكم فأتوا الشهر الأول ثلاثين.

(ومنها): صيام شهر رمضان بالرؤية وليس بالظن.

قوله (ره): (موافقتها لهذه الرواية...).

أقول: لا حاجة إلى إضافة هذه الروايات فإنها لا تزيد ولا تنقص عن الرواية محل الاستدلال فإن الجميع بمعنى واحد لأنها كلها محكومة للظرف العرفي بأن السؤال في يوم الشك الثاني ليس عن مجرد وجوب أو جواز الإفطار دون وجوب الصوم بل العرف والمشرعة يسألون عن وجوب الصوم فيه كما يسألون عن وجوب الإفطار، بل لا يبعد دعوى أن نظرهم أولا إلى وجوب أو عدم وجوب الصوم، وهذه الروايات كلها محكومة بأنها تتصدى للإجابة عن هذا السؤال الطاعي بين المشرعة قديما وحديثا.

قوله (ره): (صيام شهر رمضان بالرؤية...).

أقول: لعل هذه الرواية ابعده عن غرض المصنف (ره) لأنها ناظرة إلى وجوب الصوم فإذا كانت ناظرة إلى يوم الشك الثاني أيضا امتنع تفريعها على قاعدة اليقين بالموضوع، والإنصاف أن الرواية كالمختصة في الإجابة عن السؤال عن الحكم الأول أي متى يجب الصوم، ولا تتصدى للإجابة على الحكم الثاني أصلا، والله العالم.

مدى دلالة الأخبار

إن تلك الأخبار العامة المتقدمة هي أهم ما استدل به للإستصحاب. وهناك أخبار خاصة تؤيدها، وذكر بعضها الشيخ الأنصاري،

قوله (ره): (وهناك أخبار خاصة تؤيدها...).

أقول: لا بأس بذكر هذه الروايات وبعض الروايات التي لم يذكرها الشيخ الأعظم، وهي:

١ - منها ما ذكره الشيخ الأنصاري وهو موثق عبد الله بن بكير عن أبيه قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: إذا استيقنت أنك قد توضأت، فإياك أن تحدث وضوءاً أبداً حتى تستيقن أنك قد أحدثت^(١).

٢ - ومنها ما ذكره الشيخ الأنصاري: موثقة عمار: كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر، ومثله قوله عليه السلام: الماء كله طاهر حتى تعلم أنه نجس، بناء على أن هذه الأخبار تدل على استمرار الحكم بالطهارة المتيقنة إلى حين اليقين بالنجاسة فيكون ذلك تطبيقاً لقاعدة الإستصحاب.

ولا يخفى أن هذه الأخبار غير ظاهرة بذلك بل ظاهرة بقاعدة الطهارة وهي الحكم بالطهارة على كل مشكوك الطهارة حتى لو لم يسبق باليقين بطهارته.

(١) الكافي ج ٣ ص ٣٣.

٣ - ومنها ما رواه الفقيه عن زيد الشحام والمفضل بن صالح، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل توضأ فَنسي أن يمسح على رأسه حتى قام في الصلاة قال: فلينصرف فليمسح برأسه وليعد الصلاة، ومن شك في شيء من وضوئه وهو قاعد على حال الوضوء فليعد، ومن قام عن مكانه ثم شك في شيء من وضوئه فلا يلتفت إلى الشك إلا أن يستيقن، ومن شك في الوضوء وهو على يقين من الحدث فليتوضأ، ومن شك في الحدث وكان على يقين من الوضوء فلا ينقض اليقين بالشك إلا أن يستيقن، ومن كان على يقين من الوضوء والحدث ولا يدري أيهما أسبق فليتوضأ.

٤ - ومنها رواية فقه الرضا عليه السلام: ولا يجب عليك إعادته (الوضوء) إلا من بول، أو مني، أو غائط، أو ريح تستيقنهما، فإن شككت في ريح أنها خرجت منك أو لم تخرج، فلا تنقض من أجلها الوضوء إلا أن تسمع صوتها أو تجد ريحها، وإن استيقنت أنها خرجت منك فأعد الوضوء، سمعت وقعها أو لم تسمع، وشممت ريحها أو لم تشم، فإن شككت في الوضوء وكنت على يقين من الحدث فتوضأ، وإن شككت في الحدث، فإن كنت على يقين من الوضوء فلا ينقض الشك اليقين إلا أن تستيقن الحدث، وإن كنت على يقين من الوضوء والحدث ولا تدري أيهما سبق فتوضأ، وإن توضأت وضوءاً تاماً، وصليت صلاتك أو لم تصل، ثم شككت فلم تدر أحدثت أو لم تحدث، فليس عليك وضوء، لأن اليقين لا ينقضه الشك.

٥ - ومنها الآيات والأخبار الدالة على استمرار جواز الطعام إلى حين العلم واليقين بطلوع الفجر في يوم الصيام من شهر رمضان أو غيره:
أ: كما رواه الصدوق في فقيهه عن أمير المؤمنين عليه السلام في حديث:
وأفضل السحور السويق والتمر، ومطلق لك الطعام والشراب إلى أن تستيقن طلوع الفجر^(١).

(١) من لا يحضره الفقيه ج ٢ ص ١٣٦ ح ١٩٦١.

ونحن نذكر واحدة منها للإستثناس،

ب: وما رواه الصدوق في الهداية: قال الصادق عليه السلام: مطلق للرجل أن يأكل ويشرب حتى يستيقن طلوع الفجر^(١).

٦ - ومنها الأخبار الدالة على استمرار وجوب النفقة على عيال الميت إلى حين اليقين باستيعاب الدين لماله، منها صحيح ابن أبي نصر بإسناد له أنه سئل عن رجل يموت ويترك عيالا وعليه دين أينفق عليهم من ماله؟ قال: إن استيقن أن الدين الذي عليه يحيط بجميع المال فلا ينفق عليهم وإن لم يستيقن فلينفق عليهم من وسط المال، وموثق عبد الرحمن بن الحجاج، عن أبي الحسن عليه السلام مثله إلا أنه قال: إن كان يستيقن أن الذي ترك يحيط بجميع دينه فلا ينفق عليهم وإن لم يكن يستيقن فلينفق عليهم من وسط المال^(٢).

قوله (ره): (نذكر واحدة منها للإستثناس...).

أقول: أي لا للإستدلال على أصالة الإستصحاب لأن هذه الأخبار خاصة في باب معين من أبواب الفقه.

هذا وقد يحاول البعض الإستدلال بالأخبار الخاصة بأحد طريقين:

الأول: طريق إسقاط الخصوصية بدعوى أن لا خصوصية لهذه الحالة.

ولا يخفى فساد.

الثاني: طريق التمسك بالإجماع المركب وعدم القول بالفصل لأن الأمة لم تفرق بين ابواب الفقه فالأمة بين قولين إما عدم حجية الإستصحاب مطلقا من حيث الأبواب، وإما حجية الإستصحاب مطلقا من حيث الأبواب، فمع ثبوت حجية الإستصحاب في باب يثبت في جميع الأبواب.

(١) الهداية ص ١٩٥.

(٢) الكافي ج ٧ ص ٤٣.

وهي رواية عبد الله بن سنان الواردة فيمن يعير ثوبه الذمي وهو يعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير.

قال: فهل علي أن أغسله؟

فقال: لا! لأنك أعرتة إياه وهو طاهر، ولم تستيقن أنه نجسه.

قال الشيخ: «وفيها دلالة واضحة على أن وجه البناء على الطهارة وعدم وجوب غسله هو سبق طهارته وعدم العلم بارتفاعها».

والمهم لنا أن نبحت الآن عن مدى دلالة تلكم الأخبار من جهة بعض التفصيلات المهمة في الإستصحاب، فنقول:

إلا أن هذا الإستدلال يعتمد على أمرين: الأول: تحقق الإجماع المركب، الثاني: حجية الإجماع المركب، وكلا هذين الأمرين غير متحقق كما هو واضح.

قوله (ره): (رواية عبد الله بن سنان..).

أقول: هذه الرواية صحيحة، وإليك نص الخبر بإسناده وتمام متنه:

الشيخ الطوسي: أخبرني الشيخ رحمته الله، عن أبي القاسم جعفر بن محمد، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن محبوب، عن عبد الله بن سنان، قال: سألت أبي أبا عبد الله عليه السلام وأنا حاضر إني أعير الذمي ثوبي وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده علي فأغسله قبل أن أصلي فيه؟ فقال: أبو عبد الله عليه السلام صل فيه ولا تغسله من أجل ذلك فانك أعرتة إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجسه فلا بأس أن تصلي فيه حتى تستيقن أنه نجسه^(١).

(١) الاستبصار ج ١ ص ٣٩٢ ح ١٤٩٧، تهذيب الأحكام ج ٢ ص ٣٦١ ح ١٤٩٥..

١ - التفصيل بين الشبهة الحكمية والموضوعية:

إن المنسوب إلى الإخباريين اعتبار الإستصحاب في خصوص الشبهة الموضوعية، وأما الشبهات الحكمية مطلقاً فعلى القاعدة عندهم من وجوب الرجوع إلى قاعدة الإحتياط. وعلل ذلك بعضهم بأن أخبار الإستصحاب لا عموم لها ولا إطلاق يشمل الشبهة الحكمية،

تنبيه: لم يتعرض الشيخ الأعظم ولا غيره فيما رأيت للأخبار الدالة على عدم الإستصحاب، وهي روايات عديدة، منها:

١ - الخبر الدال على انتقاض الوضوء عند الخفقة، وهو ما رواه الشيخ أخبرني به الشيخ رحمته الله عن احمد بن محمد عن أبيه عن الصفار عن احمد ابن محمد بن عيسى والحسين بن الحسن بن أبان جميعاً عن الحسين ابن سعيد عن محمد بن الفضيل عن أبي الصباح الكناني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يخفق وهو في الصلاة؟ فقال: إن كان لا يحفظ حدثاً منه إن كان فعليه الوضوء وإعادة الصلاة، وإن كان يستيقن انه لم يحدث فليس عليه وضوء ولا إعادة^(١).

٢ - الخبر الدال على وجوب غسل الثوب الذي ظن بأن المني قد اصابه، وهو ما رواه الكليني في الصحيح عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا احتلم الرجل فاصاب ثوبه مني فليغسل الذي اصابه، فإن ظن أنه اصابه مني ولم يستيقن ولم ير مكانه فلينضح بالماء، وان استيقن أنه قد اصابه ولم ير مكانه فليغسل ثوبه كله فانه أحسن^(٢).

٣ - الخبر الدال على وجوب نضح ما يشك بوصول البول إليه، وهو ما رواه الشيخ بإسناده عن صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا ابراهيم عليه السلام عن رجل يبول بالليل فيحسب ان البول اصابه فلا يستيقن فهل يجزيه أن يصب على ذكره إذا بال ولا يتنشف؟ قال عليه السلام:

(١) الاستبصار ج ١ ص ٨٠ ح ٢٥٠، وسائل الشيعة (آل البيت) ج ١ ص ٢٥٣ ح ٦٥٦.

يغسل ما استبان انه أصابه وينضح ما يشك فيه من جسده أو ثيابه ويتنشف قبل أن يتوضأ^(١).

٤ - ومنها ما دل على نجاسة البلل المشتبه الخارج بعد البول وقبل الخرطات.

أقول: ويدفع هذه الأخبار الأربعة:

أولاً: أنها لا تدل على عدم الإستصحاب عموماً وإنما تدل - بعد التسليم - على ما ينافي حكم الإستصحاب وحيثئذ فمع فرض التسليم بصحة الدلالة فغايتها الأخذ بمضمونها الخاص فتكون هذه الأخبار مخصصة للإستصحاب لا نافية له.

وثانياً: أن النقاش في دلالتها واضح، وتوضيحه:

أما الخبر الأول لا ربط له بالإستصحاب لأنه إنما دل على تحديد النوم بعدم حفظ الحدث إن كان فغاية الخبر أنه معارض للتحديد السابق للنوم بأنه عدم السماع أو هو تحديد آخر له.

وأما الخبر الثاني فلا ينافي الإستصحاب ولا ربط له به لأن النضح بالماء لا يترتب لا على الإستصحاب ولا على عدمه لأن النضح بالماء لا يكون بسبب الحكم ببقاء اليقين بعدم المنى ضرورة أن عدمه لا يستلزم النضح بالماء، كما أنه لا يترتب على نقض اليقين بعدم المنى ضرورة أن وجود المنى لا ينتج وجوب النضح بل ينتج وجوب الغسل.

فحكم النضح هو حكم أجنبي مستقل عن تبوت أو عدم تبوت النجاسة.

وأما الخبر الثالث فيعرف الكلام فيه من الكلام في الخبر الثاني.

(١) تهذيب الأحكام ج ١ ص ٢٥٢ ح ٧٢٨.

لأن القدر المتيقن منها خصوص الشبهة الموضوعية، لا سيما أن بعضها وارد في خصوصها، فلا تعارض أدلة الإحتياط.

ولكن الإنصاف أن لأخبار الإستصحاب من قوة الإطلاق والشمول ما يجعلها ظاهرة في شمولها للشبهة الحكمية، ولا سيما أن أكثرها وارد مورد التعليل وظاهرها تعليق الحكم على اليقين من جهة ما هو يقين، كما سبق بيان ذلك في الصحيحة الأولى. فيكون شمولها للشبهة الحكمية حينئذٍ من باب التمسك بالعلة المنصوصة. على أن رواية محمد بن مسلم المتقدمة عامة لم ترد في خصوص الشبهة الموضوعية. فالحق شمول الأخبار للشبهتين.

وأما أدلة الإحتياط فقد تقدمت المناقشة في دلالتها فلا تصلح لمعارضة أدلة الإستصحاب.

وأما الرابع فلا مانع من الإلتزام بنقض الإستصحاب في هذا المورد الخاص لما دل الدليل عليه.

قوله (ره): (لأن القدر المتيقن...).

أقول: قد تقدم بيان هذه الشبهة وحاصلها أنها مركبة من مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن الفقرة الأولى في خبر زرارة أي عبارة (فإنه على يقين من وضوئه) هي عبارة تضمنت الحديث عن يقين مقيد بالوضوء، فيكون هذا القيد بمنزلة القدر المتيقن في مقام التخاطب.

المقدمة الثانية: أن وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب يمنع انعقاد الإطلاق أو يكون قرينة على التقيد.

فينتج أن كلمة (اليقين) في قوله (لا تنقض اليقين بالشك) غير مطلقة شامة لكل يقين بل هي إما مقيدة بخصوص اليقين بالوضوء أو لا نعلم ظهورها إلا بخصوص اليقين بالوضوء.

٢ - التفصيل بين الشك في المقتضي والرافع:

هذا هو القول التاسع المتقدم، والأصل فيه المحقق الحلي، ثم المحقق الخونساري، وأيده كل التأييد الشيخ الأعظم، وقد دعمه جملة من تأخر عنه. وخالفم في ذلك الشيخ الآخذ فذهب إلى اعتبار الإستصحاب مطلقاً وهو الحق ولكن بطريقة أخرى غير التي سلكها الشيخ الآخذ.

ومن أجل هذا أصبح هذا التفصيل من أهم الأقوال التي عليها مدار المناقشات العلمية في عصرنا. ويلزمنا النظر فيه من جهتين: من جهة المقصود من المقتضي والمانع، ومن جهة مدى دلالة الأخبار عليه.

وقدما رد على هذه القرينة أمور:

الأول: أن تقييد اليقين الأول بالوضوء لا يستوجب كونه القدر المتيقن في مقام التخاطب في الفقرة الثانية لوضوح أن الفقرة الثانية بمنزلة القاعدة المنطبقة على الفقرة الأولى، ومن البديهي المتعارف عليه أن يكون القاعدة أوسع من مورد التطبيق، فالذهن يجزم بعدم كون اليقين المقيد بالوضوء هو القدر المتيقن في مقام التخاطب.

الثاني: أن جماعة من المحققين ذهبوا إلى أن اليقين الأول غير مقيد بالوضوء بتقريب أن (من وضوئه) في الفقرة الأولى هو قيد للضمير في (فإنه) فأصل العبارة فإنه من وضوئه على يقين.

الثالث: أن القدر المتيقن في مقام التخاطب لا يمنع من الإطلاق ولا يستوجب التقييد إلا إذا استوجب انصراف الذهن إلى خصوص القدر المتيقن وهذا الأمر غير متحقق في المقام حتماً.

ونضيف هنا جواباً رابعاً وهو أن أخبار الإستصحاب متنوعة فإن في بعضها ما لا يمكن فيه ورود هذه الشبهة أصلاً لعدم وجود ما يستوجب أو يشير إلى قدر متيقن.

١ - المقصود من المقتضي والمانع

ونحيل ذلك إلى تصريح الشيخ نفسه فقد قال: «المراد بالشك من جهة المقتضي: الشك من حيث استعداده وقابليته في ذاته للبقاء، كالشك في بقاء الليل والنهار وخيار الغبن بعد الزمان الأول».

فيفهم منه أنه ليس المراد من المقتضي - كما قد ينصرف ذلك

قوله (ره): (ونحيل ذلك إلى تصريح الشيخ نفسه..).

أقول: فبعد تصريح الشيخ بنفسه عن كنه مراده لم يعد وجه لتعداد الاحتمالات وتكثير التفسيرات في مراد الشيخ فمراده كما صرح بنفسه هو كون المستصحب باق بنفسه إلا أن يطرأ طارئ يمنع بقاءه، ومن الواضح أن الشيخ الأنصاري قدس سره قد صرح بهذا المعنى كما صرح بسبب مصيره إليه حيث أوضح أنه إنما التزم بتقييد الإستصحاب بما لا يشمل الشك في المقتضي تبعاً لتقييد اليقين في أخبار الإستصحاب بخصوص اليقين المتعلق بالأمر الثابت المستحکم، والتزم بتقييد اليقين فيها بذلك تبعاً لتقييد النقص فيها بأنه معنى لا يتعلق إلا بالأمر الثابت المستحکم.

فمن الواضح أن مراده هو كون المستصحب أي متعلق اليقين أمراً ثابتاً في نفسه بحيث يكون له قابلية البقاء والإستمرار بحيث يكون الشك في بقاءه هو شك في انقطاعه ويكون عدمه نقضاً وانقطاعاً.

ويمكن القول بأن الميزان في التمييز بين الشك في المقتضي والشك في الرافع هو أن الشيء إما أن نعلم ببقائه لولا طرو الموجب لرفعه وانقطاعه أو لا، فعلى الأول يكون شكاً في الرافع لأن الشك ببقائه في الحقيقة راجع إلى الشك بوجود الرافع، وعلى الثاني يكون شكاً في المقتضي لأن الشك ببقائه راجع إلى الشك بقابليته واقتضائه بنفسه للبقاء.

قوله (ره): (ليس المراد من المقتضي...).

من إطلاق كلمة المقتضي - مقتضي الحكم أي الملاك والمصلحة فيه، ولا المقتضي لوجود الشيء في باب الأسباب والمسببات بحسب الجعل الشرعي، مثل أن يقال: إن الوضوء مقتض للطهارة وعقد النكاح مقتض للزوجية. بل المراد نفس استعداد المستصحب في ذاته

أقول: فهذا رد على جماعة من المحققين حيث احتملوا أن يكون مراد الشيخ من (المقتضي) ثلاثة احتمالات:

الأول: هو العلة والسبب للبقاء والإستمرار.

الثاني: هو الموضوع الذي يتعلق به الحكم ويكون هذا الموضوع هو محلا للقيود والموانع كالمكلف في الحج، والبيع موضوع النقل.

الثالث: ملاكات الأحكام من المصالح والمفاسد.

وقد ذكر السيد الخوئي هذه الإحتمالات ثم قال أنه إنما ذكر هذه الإحتمالات تبعا للبعض وإلا فإنه عاد وجزم بأن الشيخ لا يريد كل هذه الإحتمالات وذهب إلى أن مراده هو المقتضي للجري العملي.

ولا يخفى أن الإنصاف كما يظهر من كلام الشيخ وكما تقتضيه الأخبار على رأي المفصلين هو كون المتيقن فيه ما يقتضي البقاء والإستمرار إلى الآن الذي وقع فيه الشك، وقد صرح الشيخ في بعض عباراته بهذا المعنى، فقال في بعض عباراته ما يلي:

١ - قال (التفصيل بين كون المستصحب مما ثبت بدليله أو من الخارج استمراره...الخ).

٢ - قال (فيختص متعلقه بما من شأنه الإستمرار).

٣ - قال (وهذه الأحكام كنفس المتيقن أيضا لها استمرار شأني لا يرتفع إلا بالرافع)

وهذه العبارات وغيرها الكثير كالصریح إن لم يكن صريحا في أن المراد بالمقتضي هو ما يقتضي الإستمرار والبقاء إلى حين الشك.

للبقاء وقابليته له من أية جهة كانت تلك القابلية وسواء فهمت هذه القابلية من الدليل أو من الخارج. ويختلف ذلك باختلاف المستصحابات وأحوالها، فليس فيه نوع ولا صنف مضبوط من حيث مقدار الإستعداد، كما صرح بذلك الشيخ.

قوله (ره): (من أية جهة كانت تلك القابلية...).

أقول: هذا جواب على اعتراض ذكره السيد الخوئي تبعا للمحقق القمي قدس سرهما، وحاصله أن القول باختصاص الإستصحاب بالشك بالرافع وعدم جريانه عند الشك في المقتضي يستلزم عدم جريان الإستصحاب في الموضوعات الخارجية كلها لأنها كلها من هذا القبيل حيث لا نعلم قابليات الأمور الخارجية، قال السيد الخوئي ما لفظه: فان إحراز استعداد أفراد الموضوعات الخارجية مما لاسبيل لنا إليه، وان اخذ مقدار استعداد الموضوع المشكوك بقاؤه من استعداد الجنس البعيد أو القريب، فتكون أنواعه مختلفة الاستعداد، وكيف يمكن احراز مقدار استعداد الانسان من استعداد الجسم المطلق أو الحيوان مثلا؟ وإن اخذ من الصنف فافراده مختلفة باعتبار الامزجة والامكنة وسائر جهات الاختلاف، فيلزم الهرج والمرج. وهذا هو الاشكال الذي أورده على المحقق القمي بعينه، وحاصله عدم جريان الاستصحاب في الموضوعات لكون الشك فيها شكا في المقتضي، لعدم احراز الاستعداد فيها. أقول: ولا يخفى أن هذا الإعتراض إنما يتم إذا كان المطلوب إحراز الإستعداد والقابلية بنحو الدقة العقلية للحقيقة الكونية في جوهر الموضوع، ولا ريب أن هذا غير مطلوب، بل المطلوب هو إحرازه عرفا وهذا أمر متيسر فيحمل كل مستصحب على صنفه، وليس المراد مطلق الصنف حتى يلزم الهرج والمرج، بل المراد صنفه الغالب عليه الذي من حقه وشأنه أن يلحق به ويبقى كما يبقى، فصنف المستصحب من كان على شاكلته من جهة الحيثية التي يراد استصحابها، فمن حيث الحياة يقاس إلى صنف الشباب أو العجائز أو المرضى أو الأصحاء ونحو هذه الصفات مما لها أثر في بقاء الحياة، ومن جهة العدالة يقاس إلى صنف المحتاطين أو المتساهلين أو المحاطين بأهل

والتعبير عن الشك في القابلية بالشك في المقتضي فيه نوع من المسامحة توجب الإيهام. وينبغي أن يعبر عنه بالشك في اقتضائه للبقاء لا الشك في المقتضي، ولكن بعد وضوح المقصود فالأمر سهل.

وأما الشك في الرفع، فعلى هذا يكون المقصود منه الشك في طرو ما يرفع المستصحب مع القطع باستعداده وقابليته للبقاء لولا طرو الرفع، كما صرح به الشيخ، وذكر أنه على أقسام. والمتحصل من

التقوى أو الفسقة أو نحو ذلك مما له أثر في بقاء العدالة.

والحاصل أن المطلوب في المقام هو إحراز اقتضاء البقاء إحرازاً عرفياً وهو أمر متيسر غالباً، ومع فرق وقوع العرف في الاختلاف فلا مانع من الإلتزام بعدم جريان الإستصحاب في تلك الموارد القليلة.

ولأجل أن المناط هو الإقتضاء العرفي فرق الشيخ الأنصاري قدس سره بين استصحاب الملكية عند الشك بها بعد فسخ البيع المعاطاتي فأجرى استصحاب بقاء الملكية لأنه من قبيل الشك في الرابع، وبين بقاء خيار الغبن بعد الشك في بقائه بعد مضي الزمن الأول فلم يجز الإستصحاب لأنه من قبيل الشك في المقتضي، ولا فرق بينهما سوى أن العرف يرى أن الملكية حكم له الدوام بينما خيار الفسخ حكم مشكوك الدوام أو من شأنه الإنقطاع.

قوله (ره): (فيه نوع من المسامحة...).

أقول: ويمكن أن يقال بعدم وجود المسامحة وإنما هو اختصار في التعبير فيكون هذا التعبير هو بيان لحقيقة هذا الشك، توضيحه أن المراد من الشك في المقتضي هو الشك في بقاء المستصحب من جهة الشك في وجود المقتضي لبقاء المستصحب، فيكون حقيقة الشك في بقاء المستصحب هو الشك في وجود المقتضي لبقائه.

مجموع كلامه في جملة مقامات أنه ينقسم إلى قسمين رئيسيين: الشك في وجود الرافع والشك في رافعية الموجود. وهذا القسم الثاني أنكر المحقق السبزواري حجية الإستصحاب فيه بأقسامه الثلاثة الآتية وهو القول العاشر في تعداد الأقوال. ونحن نذكر هذه الأقسام لتوضيح مقصود الشيخ.

١ - (الشك في وجود الرافع). ومثل له بالشك في حدوث البول مع العلم بسبق الطهارة. وهو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لا يعني به إلا الشك في الشبهة الموضوعية خاصة، وأما ما كان في الشبهة الحكمية فلا يعمه كلامه،

قوله (ره): (ينقسم إلى قسمين رئيسيين...).

أقول: إما أن لا نعلم بوجود شيء يمكن أن يكون اقتضى الرفع فهذا شك بوجود الرافع كما لو شكنا بارتفاع عدالة زيد دون أن نعلم بصدور أي عمل منه، وإما أن نعلم بوجود شيء لكننا نشك بانه رافع للمستصحب فهذا شك برافعية الموجود كما لو شكنا بارتفاع عدالة زيد وقد علمنا أنه صدر منه فعل التجري بفعل مشكوك الحرمة دون مؤمن كارتكاب بعض أطراف العلم الإجمالي.

قوله (ره): (وأما ما كان في الشبهة الحكمية...).

أقول: مراده أن الشك في الشبهة الحكمية داخل في قسم الشك في الرافع موضوعا وخارج منه حكما.

أما خروجها حكما بمعنى خروجه عن محل البحث والنقاش فلوضوح أن الشك في بقاء الحكم الكلي هو شك منفي بالإجماع القطعي عليه بغض النظر عن الإستصحاب إما للإجماع على عدم تبدل أحكام محمد صلى الله عليه وآله إلى يوم القيامة وإما للإجماع على عدم النسخ إلا بدليل يقيني، فعدم النسخ ثابت حتى لو قلنا بعدم حجية الإستصحاب مطلقا.

وأما دخولها موضوعا فمبني على أن الأحكام الشرعية كلها لها

لأن الشك في وجود الرافع فيها ينحصر عنده في الشك في النسخ خاصة لأنه لا معنى لرفع الحكم إلا نسخه. وإجراء الإستصحاب في عدم النسخ - كما قال - إجماعي بل ضروري. والسر في ذلك ما تقدم في مباحث النسخ في الجزء الثالث من أن إجماع المسلمين قائم على أنه لا يصح النسخ إلا بدليل قطعي، فمع الشك لا بد أن يؤخذ بالحكم السابق المشكوك نسخه، أي إن الأصل عدم النسخ لأجل هذا الإجماع، لا لأجل حجية الإستصحاب.

اقتضاء البقاء والإستمرار على الدوام بحيث يكون الشك في بقائها هو شك في الرافع بعد العلم بتحقق المقتضي.

وهذا المبني قد يناقش فيه البعض بزعم أننا لا علم لنا بوجود المقتضي لبقاء الأحكام الشرعية على الدوام لأن المقتضي لبقاء الحكم الشرعي هو ملاكه أو اعتبار الشارع وكلاهما لا يوجد ما يقتضي دوامهما كما هو واضح.

قوله (ره): (ينحصر عنده في الشك في النسخ خاصة...).

أقول: مراده أن الشك بوجود الرافع على نحو الشبهة الحكمية لا يمكن أن يكون إلا من باب الشك في النسخ وهذه النتيجة واضحة جدا في الشبهة الحكمية إذا كان الحكم المشكوك هو الحكم الكلي مثل (الخمر حرام) ضرورة أنه لا معنى للشك في بقاء الحكم الكلي إلا الشك بطرو النسخ عليه.

وأما في الحكم الجزئي أي الحكم المنطبق على موضوعه خارجا كطهارة زيد أو حرمة شرب هذا الإناء فهذه النتيجة تستند إلى دليل استثنائي مؤلف من مقدمتين:

١ - المقدمة الأولى: الكبرى وهي مانعة خلو وهي: أن الشك ببقاء الحكم الجزئي لا يخلو إما أن يكون بسبب الشك ببقاء الموضوع أو بسبب الشك في بقاء الحكم الكلي.

وتوضيح مستند هذه الكبرى هو أن العلم بتحقق الحكم الشرعي الجزئي على موضوعه الخارجي هو علم ينتج من العلم بمقدمتين:

الأولى: العلم بالحكم الكلي موضوعا ومحمولا كالعلم (بأن المتوضي الذي لم ينتقض وضوءه طاهر)، وكالعلم بأن (الماء المتنجس الذي لم يطهر يحرم شربه).

الثانية: العلم بانطباق الموضوع في الحكم الكلي على الموضوع الخارجي كالعلم بأن زيد هو متوضي لم ينتقض وضوءه، أو العلم بأن هذا الإناء متنجس لم يطهر.

فإذا تحقق هذان العلمان ينتج منها بالضرورة العلم بأن زيد طاهر وبأن هذا العلم نجس، ومن ثم فلا مجال للشك بهذه النتيجة إلا مع انتقاض أحد هذين العلمين وإلا فما دام العلمان ثابتين لا يمكن طروء الشك على النتيجة.

٢ - المقدمة الثانية: وهي الإستثناء بنفي أحد المحتملين أي قضية: ولكنه لا شك ببقاء الموضوع، وهذه المقدمة هي مقدمة مفروضة في باب الشك بوجود الرفع لأن المفروض فيه عدم وجود مشكوك الرفعية أي لم يوجد أي شيء في الخارج يمكن أن يكون رافعا للحكم ومن ثم فلا يمكن أن نحتمل تغير الحكم بسبب تغير الموضوع الخارجي ضرورة أن الموضوع الخارجي ما زال على حاله وإلا لكان الشك بسبب الموجود الخارجي.

فينتج من هاتين المقدمتين أن الشك في وجود الرفع للحكم الجزئي على نحو الشبهة الحكمية لا يكون إلا بسبب الشك في بقاء الحكم الكلي وهو الشك في النسخ.

ومما ذكرناه ظهر أن هذه النتيجة صحيحة ومتينة فلا أدري لماذا قيد

٢ - (الشك في رافعية الموجود). وذلك بأن يحصل شيء معلوم الوجود قطعاً ولكن يشك في كونه رافعاً للحكم. وهو على أقسام ثلاثة:

المصنف (ره) هذه النتيجة بقوله (عنده) الظاهر بأنها عند الشيخ الأنصاري وحده، مع أن الإنصاف أن هذه النتيجة يجب اعتقاد الجميع بها لبداية مقدماتها.

قوله (ره): (ولكن يشك في كونه رافعاً للحكم...).

أقول: الشك في رافعية الموجود له منشأ، وهذا المنشأ للشك لا يخلو من ثلاثة أمور لأن الشبهة إما موضوعية وإما مفهومية وإما حكمية، أي أن الشك برافعية الموجود له ثلاث أسباب:

١ - إما الشك برافعية الموجود بسبب الشك في هوية وحقيقة الموجود بحيث يؤدي إلى الشك في مصداقيته للرافع المعلوم مفهوماً، مثل الشك في انتقاض عدالة زيد بسبب شربه لشراب أسود نشك في أنه خمر فسبب الشك هو الجهل بالموجود الخارجي مع العلم التام بمفهوم الرافع وحكمه.

٢ - وإما الشك برافعية الموجود بسبب الشك في مفهوم الرافع بحيث يؤدي إلى الشك في شموله وصدقه على الموجود المعلوم الهوية، مثل الشك في انتقاض عدالة زيد بسبب صدور التجري منه بمخالفته الإحتياط، فالموجود معروف الهوية تماماً إلا أن الرافع للعدالة مشكوك السعة بحيث يكون واسعاً فيشمل ارتكاب التجري أم يكون ضيقاً مخصوصاً بارتكاب المعصية.

٣ - وإما الشك برافعية الموجود بسبب الشك في حكم الموجود المعلوم هوية ومفهوماً، مثل الشك في انتقاض الوضوء بسبب خروج الدم المعلوم هوية ومفهوماً إلا أنه مشكوك في أنه ناقض مستقل أم لا.

(الأول) - فيما إذا كان الشك من أجل تردد المستصحب بين ما يكون الموجود رافعاً له وبين ما لا يكون. ومثل له بما إذا علم بأنه مشغول الذمة بصلاة ما، في ظهر يوم الجمعة، ولا يعلم أنها صلاة الجمعة أو صلاة الظهر فإذا صلى الظهر مثلاً فإنه يتردد أمره لا محالة في أن هذه الصلاة الموجودة التي وقعت منه هل هي رافعة لشغل الذمة بالتكليف المذكور أو غير رافعة.

قوله (ره): (الشك من أجل تردد المستصحب...).

أقول: هذا المثال هو من قبيل القسم الثاني أي الشك برافعية الموجود بسبب الشك في مفهوم الرافع، وذلك لأن المفروض أن المسقط لاشتغال الذمة مردد بين متباينين أي الإتيان بصلاة الظهر أو الإتيان بصلاة الجمعة.

وينبغي التنبيه هنا أن هذا القسم أي الشك في رافعية الموجود بسبب الشك في مفهوم الرافع يمكن تقسيمه إلى ثلاثة أقسام، وذلك لأن الشك في مفهوم الرافع الموجب للشك في الصدق على الموجود يحتمل احتمالين لأنه إما من باب دوران مفهوم الرافع بين الأقل والأكثر أو بين المتباينين أي:

١ - الشك في صدق مفهوم الرافع على الموجود بسبب الشك في سعة المفهوم وضيقة كما في المثال المتقدم حيث نشك في أن الرافع للعدالة هل هو الأعم الشامل للتجري أم الأخص غير الشامل له، وهذا القسم لم يذكره المصنف (ره) هنا بل ذكره في القسم الثالث من تقسيمه وخلطه مع الشبهة المصداقية وهذا تقسيم قبيح.

٢ - الشك في صدق مفهوم الرافع على الموجود بسبب الشك في المفهوم لدورانه بين المتباينين كالمثال الذي ذكره المصنف (ره) لأن الرافع مشكوك المفهوم ويدور بين متباينين، ويمكن أن يمثل له باستصحاب الكلّي كما لو علم بوجود رجل حي في الغرفة لا يعلم هل هو زيد بن خالد أم هو بكر بن عمر، ثم علم بموت زيد بن خالد، فهنا يشك ببقاء الرجل

(الثاني) - فيما إذا كان الشك من أجل الجهل بصفة الموجود في كونه رافعاً مستقلاً في الشرع، كالمذي المشكوك في كونه ناقضاً للطهارة، مع العلم بعدم كونه مصداقاً للرافع المعلوم وهو البول.

(الثالث) - فيما إذا كان الشك من أجل الجهل بصفة الموجود في كونه مصداقاً للرافع المعلوم مفهومه أو من أجل الجهل به في

الحي في الغرفة بسبب الشك في رافعية الموجود من جهة الشك في الرافع المررد بين رجلين متباينين.

ثم إن هذا الشك في المفهوم الدائر بين المتباينين ينقسم إلى قسمين:

١ - أن يكون الشك في مفهوم الرافع مسبباً عن الشك والجهل بنفس المعلوم المستصحب كما في المثالين المتقدمين، ففي المثال المتقدم كان الشك في الصلاة الرافعة لاشتغال الذمة مسبباً عن الجهل بشاغل الذمة، كما أن الشك في موت الرجل الرافع كان مسبباً عن الجهل بالرجل المعلوم حياته.

٢ - أن يكون الشك بمفهوم الرافع غير مسبب عن الجهل بالمستصحب المعلوم، ويمكن أن يمثل للشك في مفهوم الرافع بين المتباينين لا بسبب الشك في المعلوم المستصحب بما لو علم بمرض فلان وتردد الدواء الشافي بين هذا الدواء وذاك، فلو علم بأنه شرب الدواء الأول يبقى الشك ببقاء المرض فيكون هذا الشك من قبيل الشك برافعية الموجود من جهة الشك في مفهوم الرافع لدورانه بين المتباينين مع كون منشأ الشك ليس الجهل بحقيقة المستصحب بل بحقيقة الرافع.

قوله (ره): (الشك من أجل الجهل بصفة الموجود...).

أقول: هذا مثال للشك برافعية الموجود من قبيل الشبهة الحكمية أي القسم الثالث من الأقسام الأساسية المتقدمة.

قوله (ره): (مع العلم بعدم كونه مصداقاً للرافع المعلوم..).

أقول: سبب اشتراط المصنف (ره) لهذا الشرط هو أنه عند عدم تحققه

تكون الشبهة غير حكمية، وتوضيح ذلك أنه عند عدم هذا الشرط أي (عدم العلم بعدم كونه مصداقا للرافع) لا يخلو إما يكون عالما بأن الموجود مصداق له، أو يكون شاكا بذلك، وكلاهما يخرج المثال عن كونه شكا برافعية الموجود

أما على الأول أي مع العلم بكوه مصداقا للرافع فلا يبقى شك برافعية الموجود أصلا إذ يصبح المذي على هذا الفرض معلوم الرافعية لأنه بول.

وأما على الثاني أي مع الشك في كونه مصداقا للرافع أي في كونه بولا يكون هذا الشك ليس من قبيل الشبهة الحكمية بل من قبيل الشبهة المصداقية أو المفهومية لأن الشك في مصداقيته للبول لا يخلو إما أن يكون بسبب الجهل بمفهوم البول فتكون الشبهة مفهومية أو بسبب الجهل بحقيقة المذي فتكون الشبهة مصداقية.

أقول: ويمكن الاعتراض عليه بأنه على الثاني لا يخرج المثال عن كونه شبهة حكمية بل يكون المثال محلا لاجتماع شبهتين حكمية وغيرها، وذلك أنه لو شككنا في كون المذي رافعا مستقلا، ثم شككنا أيضا في كونه بولا يكون المذي مشكوكا من جهتين ومشتبها بشبهتين إحداهما حكمية والأخرى مفهومية إن كانت الشبهه بسبب الجهل بمفهوم البول أو مصداقية إن كانت الشبهه بسبب الجهل بحقيقة المذي.

ومن هنا يتضح أمران:

الأول: أن الشبهات قد تجتمع في موجود واحد فيكون هذا الموجود الواحد مشكوك الرافعية من جهتين كما قدمنا بل يمكن أن يكون مشكوك الرافعية من ثلاث جهات كما لا يخفى الأمثلة على الفطن.

الثاني: أن الشرط الذي ذكره المصنف (ره) يجب تعديله ليبقى

كونه مصداقاً للرافع المجهول مفهومه. مثال الأول الشك في الرطوبة الخارجة في كونها بولاً، أو مذياً مع معلومية مفهوم البول والمذي وحكهما. ومثال الثاني الشك في النوم الحادث في كونه غالباً للسمع والبصر أو غالباً للبصر فقط مع الجهل بمفهوم النوم الناقض في أنه يشمل النوم الغالب للبصر فقط.

الإحتمال الأول ويخرج الإحتمال الثاني ومن ثم فالصيغة الصحيحة لهذا الشرط هو (مع عدم العلم بكونه مصداقاً للرافع) فإنه في هذه الحالة فقط (أي حالة العلم بكونه مصداقاً للرافع) يرتفع الشك برافعية الموجود ضرورة أنه مع العلم بكونه مصداقاً يرتفع الشك ويصبح الموجود معلوم الرافعية.

قوله (ره): (كونه مصداقاً للرافع المعلوم مفهومه...).

أقول: هذا هو القسم الأول من الأقسام الثلاثة الأساسية للشك في رافعية الموجود أي الشك برافعية الموجود بسبب الشك في هوية وحقيقة الموجود بحيث يؤدي إلى الشك في مصداقته للرافع المعلوم مفهومه.

قوله (ره): (كونه مصداقاً للرافع المجهول مفهومه...).

أقول: هذا من قبيل الشبهة المفهومية أي الشك برافعية الموجود من جهة الشك بمفهوم الرافع ودورانه بين الأعم والأخص.

تنبيه: قد جمع هنا بين الشبهة المصداقية والمفهومية الدائرة بين الأعم والأخص فأدرجهما في قسم واحد وهذا خلل في التقسيم وكان من الأولى له أن يفصل الشبهة المصداقية عن المفهومية لعظيم الفرق بينهما، فكان ينبغي أن يفعل كما فعلنا فيفصل المصداقية عن المفهومية ثم يقسم المفهومية إلى ما يدور فيها المفهوم بين المتباينين أو بين الأعم والأخص.

قوله (ره): (مع الجهل بمفهوم النوم الناقض...).

أقول: فهذا مثال فرضي محض لأننا حقيقة لا نجهل مفهوم النوم بل نعرفه بالدقة وهو ما إذا نامت الأذن كما أوضحت ذلك صحيحة زرارة المتقدمة.

ورأي الشيخ أن الإستصحاب يجري في جميع هذه الأقسام، سواء كان شكاً في وجود الرافع أو في رافعية الموجود بأقسامه الثلاثة، خلافاً للمحقق السبزواري إذ اعتبر الإستصحاب في الشك في وجود الرافع فقط دون الشك في رافعية الموجود كما تقدمت الإشارة إلى ذلك.

٢ - مدى دلالة الأخبار على هذا التفصيل

قال الشيخ الأعظم: «إن حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتصالية كما في نقض الحبل. والأقرب إليه على تقدير مجازيته هو رفع الأمر الثابت». إلى أن قال: «فيختص متعلقه بما من شأنه الإستمرار».

فحاصل المثال أننا لو فرضنا الجهل بحقيقة النوم الناقض للوضوء ودار أمره بين المفهوم الأعم من نوم العين أو الأذن وبين المفهوم الأخص المختص بنوم الأذن بعد نوم العين، ثم علمنا بتحقق نوم العين دون الأذن، فهنا نشك برافعية هذا الموجود بسبب الشك في مفهوم النوم لا بسبب الشك في حقيقة الموجود.

قوله (ره): (خلافاً للمحقق السبزواري...)

أقول: نسب نسبة عظيمة إلى المحقق السبزواري القول بعدم اعتبار الاستصحاب عند الشك في رافعية الموجود، واستدل له بان نقض اليقين السابق عند الشك في رافعية الموجود يقينا لا يكون من الباب المنهي عنه أي باب نقض اليقين بالشك، بل يكون من الباب المأمور به أي نقض اليقين باليقين وذلك لأننا على يقين من وجود مشكوك الرافعية فنحن نقض اليقين السابق باليقين بالموجود.

ولا يخفى ما في هذا الدليل من خلط عجيب يتضح في مقدمتين:

المقدمة الأولى: ما هو واضح من أنه يشترط في النقض المنهي عنه أي

وعليه، فلا يشمل اليقين المنهني عن نقضه بالشك في الأخبار اليقين إذا تعلق بأمر ليس من شأنه الإستمرار أو المشكوك استمراره. توضيح مقصوده مع المحافظة على ألفاظه حد الإمكان:

نقض اليقين بالشك كما في النقض المأمور به عقلا ونقلًا أي نقض اليقين باليقين شرط واضح وهو وحدة المتعلق أي وحدة المتعلق في اليقين والشك في الباب الأول ووحدة المتعلق في اليقين السابق واليقين اللاحق أي وحدة المتيقن في اليقينين في الباب الثاني.

المقدمة الثانية: أنه من الواضح أيضا ثبوت أمرين بديهيين في باب الشك في رافعية الوجود، هما:

١ - يتحقق شرط النقض المنهني عنه فلأننا نشك بعين ما تيقنا به فعند الشك بارتفاع الطهارة بالمذي نكون قد تيقنا بالطهارة وشككنا بها فقد اتحد متعلق الشك واليقين.

٢ - لا يتحقق شرط النقض المأمور به لأن متعلق اليقين هو الطهارة ومتعلق اليقين الثاني هو وجود المذي وبين المتعلقين بون شاسع.

فظهر أن دعوى أن نقض اليقين بالطهارة باليقين بالمذي هو من باب نقض اليقين باليقين هو من أعجب أنواع الخلط فإنه ليس نقضا لليقين بالشيء باليقين بعدمه بل هو نقض لليقين بالشيء باليقين بوجود شيء يمكن أن ينقضه وشتان ما بين النقضين

ولهذا يحق لنا الشك بنسبة هذا القول أو هذا الدليل العقيم إلى المحقق السبزواري ولم يتسن لي الإطلاع على قوله في كتبه.

قوله (ره): (توضيح مقصوده مع المحافظة على ألفاظه...).

أقول: خلاصة كلام الشيخ الأعظم مبني على أربعة مقدمات:

المقدمة الأولى: أن معنى كلمة النقض في أخبار الإستصحاب هو رفع

الأمر الثابت والمستمر البقاء.

إن النقض لغة لما كان معناه رفع الهيئة الإتصالية كما في نقض

المقدمة الثاني: أن اليقين بنفسه لا يمكن أن يتعلق به النقض إذ ليس أمراً ثابتاً مستمر البقاء.

المقدمة الثالثة: أن تقييد الفعل بمعنى معين يكون قرينة تستوجب كون المتعلق منسجماً مع هذا الفعل.

فينتج من المقدمتين الأولى والثانية أن النقض في الأخبار لم يتعلق باليقين بنفسه حقيقة لعدم إمكان تعلق النقض به.

وينتج من ذلك بالضرورة أن النقض تعلق بما يصلح أن يكون اليقين كناية عنه وهو المتيقن أو أحكام اليقين.

وينتج من المقدمة الثالثة أن متعلق النقض ليس مطلق المتيقن أو أحكام اليقين بل خصوص المتيقن الذي له الثبات والإستمرار أو أحكامه التي لها هذه الصفة، وعلى الحالين يكون المتيقن أو الأحكام مقيدة بخصوص ما له الثبات والإستمرار.

وإنما استنتجنا هذه النتيجة من المقدمة الثالثة لأن المفروض أن النقض له معنى مخصوص لا يقبل التعلق إلا بما له الثبات والإستمرار.

قوله (ره): (أن النقض لغة لما كان معناه...)

أقول: هذا شروع في الإستدلال لإثبات المقدمة الأولى، وحاصل دليله مركب من مقدمات:

الأولى: أن المعنى الحقيقي للنقض هو رفع الهيئة الإتصالية أي التركيبية.

الثانية: أن هذا المعنى الحقيقي لا يمكن إرادته في المقام ضرورة أن اليقين ليس له هيئة تركيبية أصلاً لأنه غير مركب.

الثالث: أنه مع الجزم بالمجازية لا بد من المصير إلى أقرب المعاني

الحبل، فإن هذا المعنى الحقيقي ليس هو المراد من الروايات قطعاً، لأن المفروض في مواردنا طرو الشك في استمرار المتيقن، فلا هيئة اتصالية باقية لليقين ولا لمتعلقه بعد الشك في بقاءه واستمراره.

فيتعين أن يكون إسناد النقض إلى اليقين على نحو المجاز، ولكن هذا المجاز له معنيان يدور الأمر بينهما، وإذا تعددت المعاني المجازية فلا بد أن يحمل اللفظ على أقربها إلى المعنى الحقيقي. وهذا يكون قرينة معينة للمعنى المجازي. وهنا المعنيان المجازيان أحدهما أقرب من الآخر، وهما:

١ - أن يراد من النقض مطلق رفع اليد عن الشيء وترك العمل به وترتيب الأثر عليه ولو لعدم المقتضي له، فيكون المنقوض عاماً شاملاً لكل يقين.

المجازية إلى الذهن العرفي وهو رفع الأمر الثابت المستمر البقاء.

فينتج من هذه المقدمات أن النقض مستعمل مجازاً في رفع الأمر الثابت، وقد اشار بعبارة هذه إلى المقدمة الأولى من المقدمات الثلاث.

قوله (ره): (فإن هذا المعنى الحقيقي ليس هو المراد من...).

أقول: هذا إشارة إلى المقدمة الثانية.

قوله (ره): (فلا بد أن يحمل اللفظ على أقربها...).

أقول: هذا إشارة إلى المقدمة الثالثة من المقدمات الثلاث المتقدمة.

قوله (ره): (وهنا المعنيان المجازيان أحدهما...).

أقول: هذا تطبيق للمقدمة الثالثة، توضيحه أن المحتمل من المعاني المجازية أمران:

المعنى الأول: رفع اليد عن الشيء مطلقاً.

٢ - أن يراد منه رفع الأمر الثابت .

وهذا المعنى الثاني هو الأقرب إلى المعنى الحقيقي، فهو الظاهر من إسناد النقض .

وحيثُ فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار المختص بالموارد التي يوجد فيها هذا المعنى .

والظاهر رجحان هذا المعنى الثاني على الأول،

المعنى الثاني: رفع اليد عن الشيء الثابت المستمر.

والمعنى الثاني أقرب إلى الحقيقي كما هو واضح.

قوله (ره): (والظاهر رجحان هذا المعنى على الأول...).

أقول: الذي يريد المصنف (ره) بيانه هنا هو أن متعلق النقض وهو (المتيقن) أو (أحكام المتيقن) يحتمل احتمالين:

الإحتمال الأول: هو مطلق المتيقن أو الأحكام.

الإحتمال الثاني: هو خصوص المتيقن الثابت الذي له استمرارية البقاء أو الأحكام التي لها هذه الصفة.

والإحتمال الثاني هو الأرجح، والسبب في ترجيح الثاني هو قاعدة الملازمة بين التقيدين أي أن تقييد الفعل يستوجب تقييد المتعلق، فلما ثبت قبلا أن معنى كلمة النقض في أخبار الإستصحاب هو رفع الأمر الثابت والمستمر البقاء، فيكون هذا قرينة تستوجب كون المتعلق (أي اليقين أو الأحكام) مقيدا بالثبوت والاستمرار انسجاما مع هذا الفعل.

ومما ذكرناه في بيان مراد المصنف (ره) يتضح لك أن عبارته في المتن ناقصة جدا لأن ظاهرها أن المعنيين الذين يتم الترجيح بينهما هما المعنيان المجازيان لكلمة (النقض) وأن الأرجح هو المعنى الثاني منهما وهو رفع الأمر الثابت.

لأن الفعل الخاص يصير مخصصاً لمتعلقه إذا كان متعلقه عاماً، كما في قول القائل: «لا تضرب أحداً»، فإن الضرب يكون قرينة على اختصاص متعلقه بالأحياء، ولا يكون عمومه للأموات قرينة على إرادة مطلق الضرب.



وهذا الظاهر فاسد جدا ولا يقصده المصنف (ره) حتما لوضوح أن العلة التي ذكرها (وهي تخصص المتعلق بتخصص الفعل) لا تنتج هذه النتيجة، بل هذه القاعدة لا مسرح لها بين هذين المعنيين للنقض، بل هذه القاعدة إنما تأتي وتنفع بعد إثبات المعنى الثاني للنقض وهو تقييد النقض، إذ بعد ثبوت تقييد النقض نطبق هذه القاعدة ونستنتج تقييد متعلق النقض وهو المتيقن عند الشيخ.

ومن ثم فكان الأولى في عبارة المصنف (ره) أن يبين أولاً المعنيين المحتملين لمتعلق النقض ثم بعد ذلك يبين الأرجح منهما.

قوله (ره): (لأن الفعل الخاص يصير مخصصاً لمتعلقه إذا كان متعلقه عاماً..).

أقول: حاصله أن الفعل الخاص والمتعلق العام لا يمكن اجتماعهما مع بقاء كل واحد منهما على خصوصه أو عمومه إذ لا يمكن تكوين معنى واحد مركب من جزئين متضادين، فلا بد من التصرف بالإستغناء عن صفة أحد الجزئين، أي لا بد من التصرف إما بتعميم الفعل بقرينة عموم المتعلق أو بتخصيص المتعلق بقرينة خصوص الفعل، فإذا تعلق فعل خاص بمتعلق عام فلا بد أن نفترض أحد أمرين:

١ - يكون الفعل الخاص قرينة مخصصة للمتعلق العام.

٢ - أن يكون المتعلق العام قرينة معممة للمتعلق الخاص.

فإذا قلت (اقتل الفاسق من بني أمية) فإن القتل مخصوص بالحي

فيكون التصرف بتخصيص الفاسق العام بخصوص الفاسق الحي.

وإذا قلت (أهن الفاسق من بني أمية) فإن الإهانة ظاهرة بخصوص الإهانة العملية والفاسق مطلق للحي والميت فيمكن التصرف بتعميم الإهانة للإهانة الاعتبارية فتتعلق بكل فاسق حي وميت.

المقدمة الرابعة: أن الغالب عرفا عند تدافع خصوص الفعل مع عموم المتعلق هو التصرف الأول أي جعل خصوص الفعل قرينة على تخصيص عموم المتعلق.

والحاصل أنه عند كون الفعل خاصا والمتعلق عاما فإن الظاهر عرفا هو تخصيص الفعل للمتعلق فيكون المتعلق مخصوصا بخصوص دائرة الفعل فعندما يقال (لا تشرب شيئا) يجب تخصيص الشيء المنهي عن شربه بخصوص الشيء القابل للشرب ولا يجوز المصير إلى تعميم الشرب بحيث يقال أن المراد منه مطلق الإدخال إلى الجوف، ويدلك على هذا القانون الواضح أمور:

الأول: أنه هو الأمر السائد دائما فإنه في كل مورد يتحقق فيه اجتماع الخاص مع العام فإن الخاص يكون هو القرينة على العام فيخصصه وليس العكس.

الثاني: أن الذهن العرفي عندما يبدأ بتركيب القضية ينظر إلى الفعل أولا فيراه هو الإناء والوعاء للقضية التي ستركب من الفعل ومتعلقاته، أو قل هو الوعاء لصورة المركب الذي ستركب في الذهن، فيحدد بخصوصه خصوص المركب كما يحدد بعمومه عموم المركب، ثم بعد ذلك يأتي إلى سائر متعلقات هذا الفعل فيضطر الذهن أن ينزلها في هذا الإناء والوعاء مما يستوجب تقيدها بحجم الإناء فتتضيق تبعا لتضيق هذا الإناء.

الثالث: أن حمل المتعلق العام على الفعل الخاص بحيث نلتزم

هذه خلاصة ما أفاده الشيخ، وقد وقعت فيه عدة مناقشات نذكر أهمها ونذكر ما عندنا ليتضح مقصوده وليتجلى الحق إن شاء الله تعالى.

التخصيص في العام بحيث يلائم الفعل أمر متيسر في كل حال لأن التضييق سهل المؤونة، وأما حمل الفعل الخاص على المتعلق العام بحيث نلتزم تعميم الفعل بحيث يلائم العام فهو أمر غير متيسر في معظم الحالات إلا بنحو من التعملات التي لا يستسيغها العرف والعقلاء كما في مثال (لا تشرب شيئاً) فإن تعميم الشرب ليشمل إلى كل إدخال ليشمل كل شيء هو أمر منفور عنه عرفاً، بل قد يقال بأنه غير ممكن لأن أكثر الأشياء لا يمكن إدخالها إلى الجوف كالجبال والكواكب.

تنبيه: زعم بعض الفضلاء بأن قوله (لا تأكلوا أموالكم) دليل على وقوع العكس أي على أن عموم المتعلق استوجب تعميم الفعل فإنه لا يرتاب أحد في عموم الأموال للمأكل وغيره كما لا يرتاب أحد في أن المراد من الأكل هو الأعم من الأكل ليشمل كل أخذ، ففي هذه الآية تقدم عموم المتعلق على خصوص الفعل.

ولا يخفى ما في هذا الإيراد من خلط عجيب فإن كلامنا هنا في الدوران بين التعميم والتخصيص أي كان في تقديم خصوص الفعل على عموم المتعلق، والآية أجنبية عن ذلك تماماً لأنها من قبيل الدوران بين الحقيقة والمجاز أي الدوران بين الحقيقة في الفعل والمجاز في المتعلق أو العكس ففي الآية إما أن نحافظ على حقيقة (تأكلوا) مما يستوجب مجازية (أموالكم) وأن المراد بها خصوص الطعام، وإما أن نحافظ على حقيقة (أموالكم) مما يستوجب مجازية (تأكلوا)، وفي هذا الدوران لا يكون المرجع إلا إلى القرائن والأقربية إلى الذهن العرفي التي اقتضت في الآية مجازية (تأكلوا) وأن المراد بالأكل هو كل أخذ من باب المجاز المرسل.

قوله (ره): (وقعت فيه عدة مناقشات...).

أقول: الأولى قبل بيان المناقشات توضيح وبيان منهجية البحث

والإستدلال بالأخبار في هذه المسألة، وحاصل ما أفاده الشيخ الأعظم وأنصاره في المسألة أن الأخبار الدالة على الإستصحاب التي تتضمن عبارة (نقض اليقين) كلها مقيدة بخصوص الشك في الرفع.

فإذا ضممنا إلى ذلك أنه لا يوجد أي دليل آخر يدل على حجية الإستصحاب بنحو مطلق، ينتج بوضوح اختصاص حجية الإستصحاب بخصوص الشك في الرفع، ومن ثم ففي البحث مسألتان:

المسألة الأولى: أن الأخبار الدالة على الإستصحاب التي تتضمن عبارة (نقض اليقين) كلها مقيدة بخصوص الشك في الرفع.

المسألة الثانية: أنه لا يوجد أي أدلة أخرى من أخبار أو غيرها دالة على حجية الإستصحاب بنحو مطلق.

وهنا نلاحظ أن عظم البحث عند الشيخ وغيره تركز على المسألة الأولى وأهملوا المسألة الثانية وكأن الشيخ قدس سره قد فرغ من أنه لا يوجد أي دليل آخر غير هذه الأخبار المتضمنة لعبارة النقض إلا أن تمام البحث يقتضي الكلام في المسألتين:

المسألة الأولى: أن الأخبار الدالة على الإستصحاب التي تتضمن عبارة (نقض اليقين) كلها مقيدة بخصوص الشك في الرفع.

ولا يخفى لمن راجع كلمات الفحول القائلين بالتفصيل أن لهم لإثبات هذه المسألة منهجان:

المنهج الأول: وهو يعتمد على مقدمتين:

١ - المقدمة الأولى: أن النقض في الأخبار لم يتعلق باليقين نفسه بل تعلق بالمتيقن أو بالأحكام.

٢ - المقدمة الثانية: أن المتيقن (أو الأحكام) يلزم كونه مما له الثبات

والإستمرار على قاعدة أن النقض لا يقبل أن يتعلق إلا بما له الثبات والإستمرار.

فينتج أن المتيقن المنهي عن نقضه في الأخبار هو خصوص المتيقن الذي له الثبات والإستمرار.

المنهج الثاني: وهو أيضا يعتمد على مقدمة واحدة وهي: أنه يلزم كون اليقين أو متعلق اليقين مما له الإستمرار، على قاعدة أن النقض لا يتعلق إلا بما له الإستمرار والثبات سواء كان المنقوض هو اليقين أو المتيقن.

فهذا المنهج لا يحتاج إلى إثبات تعلق النقض باليقين أو بالمتيقن لأنه يتكفل تصحيح الإستدلال سواء كان النقض متعلقا باليقين أو المتيقن.

وظهر لك من هذين المنهجين أن الإستدلال في هذه المسألة يدور في عمقه حول أمر واحد هو العمق الحقيقي لهذه المسألة ألا وهو أن توجيه النقض بالشك إلى متعلقه (اليقين أو المتيقن) هل يستلزم تقييده بخصوص ما له الإستمرار أي أن تعلق النقض باليقين يستوجب تقييد اليقين بخصوص اليقين المتعلق بالمتعلق الذي له اقتضاء الثبات والبقاء أم لا؟.

وتوضيح ذلك يظهر في بيان أمور أربعة:

الأمر الأول: أن كل روايات الإستصحاب هذه لا قيد فيها خارج عن الكلمات الثلاثة (اليقين والنقض والشك) فإن كل هذه الأخبار واضحة في أنها لا تذكر قيدا إضافيا ولا تقول أكثر من (لا تنقض اليقين بالشك)، ومن ثم فلا تقييد لهذه الأخبار بالشك بالرافع إن لم نستفد التقييد من هذه الكلمات الثلاثة إن لم تقتض التقييد بحالة الشك بالرافع، والحاصل أنه ينتج مما ذكرناه ملازمتان:

الملازمة الأولى: أنه إن دلت هذه الكلمات الثلاثة على التقييد بالشك بالرافع تحقق تقييد هذه الأخبار بالشك بالرافع.

الملازمة الثانية: أنه إن لم تدل هذه الكلمات الثلاثة على التقييد بالشك بالرافع تحقق الإطلاق في هذه الأخبار.

الأمر الثاني: أن الوجه الوحيد لاستفادة التقييد من هذه الكلمات الثلاثة إنما يأتي من تركيبها أي من توجيه النقض بالشك إلى كلمة اليقين، وذلك لوضوح أن هذه الكلمات منفردة ومستقلة وحدها لا تستوجب التقييد ضرورة أن هذه الكلمات بذاتها مطلقة لا تقييد فيها، فالتقييد الوحيد إنما يأتي احتمالاً من جهة دعوى اقتضاء توجيه النقض بالشك إلى اليقين.

الأمر الثالث: أن السبب الوحيد المذكور لإنتاج التقييد في هذه الأخبار هو أن النقض بالشك هو معنى خاص واليقين معنى عام، ولا يمكن تعلق الخاص بالعام إلا على تعمل إما بتقييد العام أو تعميم الخاص وإن كان القاعدة العرفية عادة هي تخصيص المتعلق العام، فهذا السبب مركب من أربع مقدمات:

المقدمة الأولى: أن النقض معنى خاص أي لا يتعلق إلا بضرب خاص من اليقين وهو الثابت المبرم حيث قال غير واحد من الأعظم أن النقض بظاهره هو نقض الثابت المبرم بهيئته الإتصالية.

المقدمة الثانية: أن اليقين معنى عام شامل لكل يقين، وهذه المقدمة مسلمة عند الجميع.

المقدمة الثالثة: أنه إذا اجتمع فعل خاص ومتعلق عام فالظاهر منهما تقييد المتعلق بتقييد الفعل لأن تقييد الفعل يستوجب تقييد متعلقه، وقد تقدم الإستدلال على هذه المقدمة.

الأمر الرابع والأخير: في تحديد عنصر النزاع من الأمور الثلاثة المتقدمة.

وحاصله أن العنصر الوحيد محل النزاع هو المقدمة الأولى من الأمر

الثالث، وتوضيح ذلك أن كل الأعلام متفقون على صحة الأمر الأول والثاني لبدايتهما.

كما أن الكل متفق على صحة المقدمة الثانية من الأمر الثالث أي أن اليقين عام.

كما أن الكل متفق على صحة المقدمة الثالثة من الأمر الثالث لبدايتها.

كما لا ينبغي التشكيك في المقدمة الرابعة فإنها في غاية الوضوح في نظر العرف والإستعمالات شاهد عظيم وقد تقدم بيان أدلتها الواضحة.

فظهر أن كل عناصر هذا البحث متسالم على صحتها إلا عنصر واحد وهو المقدمة الأولى من الأمر الثالث أي خصوص كون معنى النقض بنحو لا يمكن تعلقه إلا بضرب خاص من اليقين.

ومن هنا كان تركيز الشيخ الأعظم وغيره من الأعلام على تفسير النقض وأن النقض هل هو معنى خاص لا يمكن أن ينسجم مع عموم اليقين وهذا ما يقتضي تقييد اليقين بخصوص اليقين بما له اقتضاء البقاء.

أم أنه معنى عام ينسجم مع عموم اليقين وهذا ما يقتضي عموم اليقين لمطلق اليقين بماله الإقتضاء أم لا.

أم أنه معنى خاص يمكن ابتكار انسجام بينه وبين عموم اليقين وهذا ما يقتضي ملاحظة مقتضى الابتكار المذكور.

وسياتي أن الإنصاف أن النقض معنى عام يتعلق بكل يقين، وإثبات هذه الحقيقة وما يدور حولها يتضح في المباحث الآتية التي نبحت فيها عن الأمور التالية:

١ - (المناقشة الأولى) - إن النقض يقابل الإبرام. والنقض - كما فسروه في اللغة - : إفساد ما أبرمت من عقد أو بناء أو حبل أو نحو ذلك. وعليه، فتفسيره من الشيخ برفع الهيئة الإتصالية ليس واضحاً بل ليس صحيحاً، إذ إن مقابل الاتصال الانفصال،

٢ - في أن النقض يجوز توجهه إلى اليقين أم لا يتوجه إلا إلى المتيقن.

٣ - العناية والتنزيل اللازم عند توجه النقض إلى الأمور المعنوية.

٤ - في بيان العناية التي بها جاز تعلق النقض باليقين في مقام الإستصحاب.

٥ - في الثمرات المترتبة على اختلاف العنايةات الملحوظة عند استعمال كلمة النقض.

قوله (ره): (أن النقض يقابل الإبرام...).

أقول: هذه المناقشة في بيان معنى كلمة (النقض)، وتحريير الكلام في معنى كلمة (النقض)، قال في مجمع البحرين نقلاً عن الزمخشري في الأساس قال: النقض الفسخ وفك التركيب، فإن قلت: من أين ساغ استعمال النقض في العهد، قلت: من حيث تسميتهم العهد بالحبل على الإستعارة لما فيه من ثبات الوصلة بين المتعاهدين ومنه قول ابن التيهان في بيعة العقبة: يا رسول الله ﷺ إن بيننا وبين القوم حبلاً نحن قاطعوها انتهى، وقال: والنقض نقض البناء والحبل والعهد، ونقضت الحبل نقضاً حللت برمه وانتقضت الطهارة فسدت وانتقض الأمر بعد الإستقامة فسد.

وقال في المعجم: والمناقضة في الشعر من هذا لأنه يريد أن ينقض ما أدبه صاحبه ونقض العهد منه أيضاً.

أقول: كلمة النقض تستعمل في ثلاثة أمور:

الأول: الأمور الحسية كالغزل والبناء والحبل، فتقول نقضت الغزل والحبل والبناء.

الثاني: الأمور الفعلية وهي الأفعال والأعمال كالصلاة والصوم، فتقول نقضت الصلاة والصوم.

الثالث: الأمور المعنوية كالعهد والوضوء واليقين والشك والكفر والإيمان.

أما استعمالها مع القسم الأول أي الأمور الحسية فهي ليست إلا الفسخ وفك التركيب كما ذكره الزمخشري فنقض البناء هو هدمه، ونقض الغزل حله، فكله يجب أن يكون مفكوكا بالأصل مركبا بالعارض لأثر من الأثار ومصلحة من المصالح كما هو الحال في هذه الأمثلة، فلا يقال نقضت الصخرة لأنها غير مركبة، كما لا يقال نقضت المركب العشوائي لعدم المصلحة في هيئته الإتصالية.

وأما استعمالها مع القسم الثاني أي الأفعال والأعمال فهي ليست إلا بمعنى الإفساد والإبطال كما قال في المجمع، فنقض الصلاة إبطالها، ونقض الصوم إبطاله، ويكون سبب الإبطال هو قطع الهيئة الإتصالية في الفعل المركب الذي يشترط في تحقق الأثر عليه أن يكون على هيئة إتصالية معينة، فهذا الفعل المركب الذي يشترط فيه الهيئة الإتصالية يفسد بعدمها وعند انقطاع هذه الهيئة يبطل وينتقض، وعليه فلا يتصور النقض في الأفعال التي لا يشترط فيها هيئة إتصالية معينة كالضرب فلا تقول نقضت الضرب، ويقال نقضت النوم، فيكون استعمال النقض في الأفعال بعد تنزيلها منزلة الأمر المستجمع المتصل وتوجيه الفك والفسخ إليه، ويمكن أن يقال أن هذا الضرب من باب الإستعارة في المتعلق ويمكن أن يرفض ذلك على اعتبار أن هذا التنزيل هو أمر عرفي لم يتحملة المستعمل وحده في هذا الإستعمال.

وأما استعمالها مع القسم الثالث أي مع الأمور المعنوية سواء كانت من الصفات كالطهارة أو الإنفعالات كالعهد أو الكيفية كاليقين أو غير ذلك، فهذه الأمور المعنوية يتوجه إليها النقض على معنى جعلها هباء

فيكون معنى النقض حينئذٍ انفصال المتصل . وهو بعيد جداً عن معنى نقض العهد والعقد .

أقول: ليس من البعيد أن يريد الشيخ من الإتصال ما يقابل الإنحلال وإن كان ذلك على نحو المسامحة منه في التعبير، لا ما يقابل الإنفصال فلا إشكال .

منثوراً، فإن هذه الأمور مما يتصور أن لها تماسك في نفسها بمعنى أنها أمور مستحكمة كالجبال فنقضها هدمها وجعلها هباء بحيث لا يبقى الشيء شيئاً .

قوله (ره): (فيكون معنى النقض حينئذٍ انفصال المتصل..).

أقول: هذا الإستنتاج في غير محله لوضوح أن المعنى الذي ذكره الشيخ هو أن النقض يتوجه إلى الكل المركب الذي له هيئة إتصالية على معنى نقض هذه الهيئة الإتصالية للكل المركب .

وهذا بعيد جداً عن المعنى الذي استنتجه المصنف (ره) الذي هو الإنفصال، ووجه البعد ما هو واضح من أن النقض يتوجه إلى الكل المركب ولا يتوجه إلى الجزء، والإنفصال يتوجه إلى الجزء المنفصل عن الكل ولا يتوجه إلى الكل، فتقول فصلت هذا الجزء عن الكل، ولا تقول فصلت الكل، فمثلاً تقول فصلت هذه الغرفة عن البيت، أو فصلت هذه القطعة عن الحبل، ولا تقول فصلت البيت أو الحبل، كما أنك تقول نقضت البيت أو الحبل، ولا تقول نقضت هذا الحجر من البيت .

والحاصل أن ما ذكره الشيخ في محله فإن النقض هو فك الهيئة الإتصالية المفيدة للكل المركب فيرجع إلى حالة الإنفكاك غير النافعة وقد أوضحت فيما سلف معنى النقض بنحو أوضح وأشمل .

قوله (ره): (ما يقابل الإنحلال...).

أقول: بل ليس في كلام الشيخ أي تساهل فإنه كان واضحاً في إرادة ما

٢ - (المناقشة الثانية)، وهي أهم مناقشة عليها يبتني صحة استدلاله على التفصيل أو بطلانه. وحاصلها:

ذكرناه من توجيه النقض إلى الكل على معنى نقض تركيبه واتصاله المعين، قال ما نصه: (أن حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتصالية، كما في نقض الحبل، والأقرب إليه - على تقدير مجازيته - هو رفع الأمر الثابت، وقد يطلق على مطلق رفع اليد عن الشيء - ولو لعدم المقتضي له - بعد أن كان آخذاً به).

قوله (ره): (يبتني صحة استدلاله على التفصيل أو بطلانه...)

أقول: أي أن مسألة إثبات تعلق النقض بالمتيقن لا باليقين نفسه هي حجر الأساس التي اعتمد عليها الشيخ الأعظم في استنتاج التفصيل القائل بأن الأخبار لا تدل إلا على حجية الإستصحاب عند الشك في الرفع.

ولا يخفى أن ما زعمه المصنف (ره) مبني على أحد تفسيري كلام الشيخ الأعظم قدس سره لأن أصحاب القول بالتفصيل بل عموم من تعرض لتفسير كلام الشيخ لهم منهجان في بيان وشرح استدلال الشيخ على التفصيل:

المنهج الأول: أن النقض تعلق بالمتيقن، ثم يثبتوا أنه يلزم كون المتيقن له الثبات والإستمرار على قاعدة أن النقض لا يتعلق إلا بما له الثبات والإستمرار.

المنهج الثاني: أن النقض سواء تعلق باليقين أو المتيقن، ثم يثبتوا أنه يلزم كون متعلق اليقين ما له الإستمرار، على قاعدة أن النقض لا يتعلق إلا بالمتيقن الذي له الإستمرار أو باليقين الذي تعلق بما له الثبات والإستمرار.

ولا يخفى لمن راجع كلام الشيخ في الفرائد أنه يحتمل المنهجين إلا أن ما ذكره المصنف (ره) إنما يتم على المنهج الأول حيث أنه ينطلق من إثبات تعلق النقض بالمتيقن، وأما على المنهج الثاني فمن الواضح أنه

إن هذا التوجيه من الشيخ للإستدلال يتوقف على التصرف في اليقين بإرادة المتيقن منه، كما نبه عليه نفسه، لأنه لو كان النقض مستنداً إلى نفس اليقين كما هو ظاهر التعبير فإن اليقين بنفسه مبرم ومحكم فيصح إسناد النقض إليه ولو لم يكن لمتعلقه في ذاته استعداد البقاء، ضرورة أنه لا يحتاج فرض الإبرام في المنقوض إلى فرض أن يكون متعلق اليقين ثابتاً ومبرماً في نفسه حتى تختص حرمة النقض بالشك في الرفع.

يتكفل لإثبات التفصيل مع التسليم بأن النقض إنما تعلق باليقين.

وعلى كل فلو سلمنا أن كلام الشيخ ظاهر أو يميل إلى المنهج الأول فلا محيص من القول حينئذ بأن القائلون بالتفصيل لهم منهجان:

١ - أحدهما ينطلق من البناء على تعلق النقض بغير اليقين، وهو منهج الشيخ.

٢ - والثاني ينطلق من التسليم بأن النقض تعلق باليقين.

قوله (ره): (كما نبه عليه نفسه...).

أقول: ما نبه عليه الشيخ هو أن النقض لم يتعلق باليقين بل تعلق بالمتيقن أو الأحكام ولم ينبه أبداً على أن الإستدلال على التفصيل يتوقف على تعلق النقض بالمتيقن أو اليقين، وفرق كبير بين الأمرين فيمكن لمن يعتقد بأن النقض لم يتعلق باليقين أن يعتقد بصحة الإستدلال حتى لو تعلق باليقين.

قوله (ره): (لو كان النقض مستنداً إلى اليقين...).

أقول: قد اشتغل المصنف (ره) بإثبات ما زعمه من أن الإستدلال على التفصيل متوقف على إثبات تعلق النقض بغير اليقين أي بالمتيقن أو بالأحكام.

ولكن لا يصح إرادة المتيقن من اليقين على وجه يكون الإسناد اللفظي إلى نفس المتيقن، لأنه إنما يصح ذلك إذا كان على نحو المجاز في الكلمة أو على نحو حذف المضاف، وكلا الوجهين بعيدان كل البعد إذ لا علاقة بين اليقين والمتيقن حتى يصبح استعمال أحدهما مكان الآخر على نحو المجاز في الكلمة، بل ينبغي أن يعد ذلك من الأغلاط. وأما تقدير المضاف بأن تقدر متعلق اليقين أو نحو ذلك فإن تقدير المحذوف يحتاج إلى قرينة لفظية مفقودة.

وحاصل الإستدلال يتوقف على مقدمتين:

المقدمة الأولى: ما تقدم بيانه آنفا من أن عمدة الإستدلال على التفصيل هو مركب من مقدمتين (النقض فعل خاص بالإبرام لأنه نقض المبرم) و(إذا كان الفعل خاصا وجب كون المتعلق خاصا) فينتج لزوم كون ما تعلق به النقض خاصا بالمبرم.

المقدمة الثانية: أن هذا الإستدلال لا ينفع إذا كان متعلق النقض هو اليقين لما هو واضح من أن الصفة الخاصة التي يقتضيها النقض وهي (الإبرام) هي صفة موجودة في كل يقين فإن كل يقين هو مبرم لأن الإبرام والإستحكام هو من صفات اليقين بذاته مهما كان متعلقه.

فينتج أنه إذا كان النقض متعلقا باليقين لا ينتج تقييد اليقين إلا بصفة الإبرام وهي من صفاته الذاتية المنطبقة على كل مصاديقه.

فإنما يكون هذا الإستدلال منتجا إذا تعلق النقض بالمتيقن لأن بعض المتيقن مبرم وبعضه غير مبرم فحينئذ يمكن أن نستنتج تقييد المتيقن بالمبرم فيشمل البعض دون البعض.

قوله (ره): (ولكن لا يصح إرادة المتيقن من اليقين...).

أقول: حاصله بيان فساد المقدمة الأولى من مقدمتي المنهج الأول أي تعلق النقض بالمتيقن لا اليقين.

ووجه فساد هذه المقدمة هو ما ذكره المصنف (ره) من أنه لا يمكن تعقل استعمال كلمة اليقين وإرادة معنى المتيقن بحسب قواعد اللغة، لأن هذا الإستعمال لا يخلو من أربع احتمالات:

- ١ - أن يكون استعمالا حقيقيا.
 - ٢ - ان يكون استعمالا مجازيا على نحو المجاز المرسل.
 - ٣ - أن يكون مجازيا على نحو الإستعارة
 - ٤ - ان يكون على نحو حذف أي أن اصل العبارة لا تنقض متعلق اليقين فحذف المضاف وبقي المضاف إليه.
- وكلها غير جائز أو قبيح لغة أما الأول فواضح لأن المتيقن ليس من المعاني الحقيقية لكلمة اليقين.
- وأما الثاني فلما ذكره المصنف (ره) من عدم وجود العلاقة والمناسبة التي تسوغ استعمال كلمة اليقين في معنى المتيقن.
- هذا مضافا إلى عدم وجود أي قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي ولا معينة للمعنى المجازي.
- وأما الثالث فلوضوح غرابة تنزيل اليقين منزلة المتيقن.
- وأما الرابع فلما ذكره المصنف (ره) أيضا من عدم وجود القرينة على الحذف.

هذا ويمكن دفع جميع الإحتمالات الأربعة معا بأنها كلها لا مسرح لها بعد فرض إمكان تعلق النقص باليقين نفسه فإنه مع صحة وحسن توجه النقص إلى اليقين نفسه وهو المعنى الأصلي الذي تقتضيه الألفاظ لا يبقى مجال لانتقال الذهن إلى الإحتمالات الأربعة المتقدمة التي احتمالات عارضة وطارئة وتحتاج إلى قرائن تصرف الذهن عن المعنى الأصلي، وهذا القانون هو الذي اعتمد عليه الآخوند في إبطال احتمالات إرادة المتيقن، قال ما لفظه: ثم لا يخفى حسن اسناد النقص - وهو ضد الابرام - إلى

ومن أجل هذا استظهر المحقق الآخذ عموم الأخبار لموردي الشك في المقتضي والرافع، لأن النقض إذا كان مسنداً إلى نفس اليقين فلا يحتاج في صحة إسناد النقض إليه إلى فرض أن يكون المتيقن مما له استعداد للبقاء.

أقول: إن البحث عن هذا الموضوع بجميع أطرافه وتعقيب كل

اليقين ولو كان متعلقاً بما ليس فيه اقتضاء للبقاء والاستمرار، لما يتخيل فيه من الاستحكام بخلاف الظن، فإنه يظن أنه ليس فيه إبرام واستحكام وإن كان متعلقاً بما فيه اقتضاء ذلك، وإلا لصح أن يسند إلى نفس ما فيه المقتضي له، مع ركاكة مثل (نقضت الحجر من مكانه) ولما صح أن يقال: (انتقض اليقين باشتعال السراج) فيما إذا شك في بقاءه للشك في استعداده، مع بدهة صحته وحسنه، وبالجملة: لا يكاد يشك في أن اليقين كالبيعة والعهد إنما يكون حسن إسناد النقض إليه بملاحظته لا بملاحظة متعلقة، فلا موجب لإرادة ما هو أقرب إلى الأمر المبرم، أو أشبه بالمتين المستحكم مما فيه اقتضاء البقاء لقاعدة (إذا تعذرت الحقيقة فأقرب المجازات) بعد تعذر إرادة مثل ذلك الأمر مما يصح إسناد النقض إليه حقيقة... انتهى.

قوله (ره): (ومن أجل استظهر المحقق الآخذ عموم...).

أقول: أي أنه بطلان المقدمة الأولى يبطل الاستدلال كله لاعتماده على هذه المقدمة، ومع بطلان استفادة التقييد بالشك بالرافع من أخبار الإستصحاب يثبت إطلاق هذه الأخبار وحجية الإستصحاب مطلقاً وهو ما ذهب إليه الآخوند قدس سره.

قوله (ره): (إن البحث عن هذا الموضوع بجميع أطرافه...).

أقول: كأن المصنف (ره) التفت إلى هشاشة إبطال استدلال الشيخ واصحاب التفصيل بمجرد إبطال المقدمة الأولى وكأنه أدرك - وإن لم يصرح

ما قيل في هذا الشأن من أساتذتنا وغيرهم يخرجنا عن طور هذه الرسالة، فالجدير بنا أن نكتفي بذكر خلاصة ما نراه من الحق في المسألة متجنبين الإشارة إلى خصوصيات الآراء والأقوال فيها حد الإمكان.

وعليه فنقول: ينبغي تقديم مقدمات قبل بيان المختار، وهي:

به - أن استدلال الشيخ وغيره من أصحاب التفصيل لا يعتمد على المقدمة الأولى، ولهذا عاد واعترف أن البحث يحتاج إلى تعميق لا يسعه الكتاب.

قوله (ره): (ينبغي تقديم مقدمات قبل بيان المختار...).

أقول: تحرير المطلب يحتاج إلى بيان مقدمات:

المقدمة الأولى: ما تقدم بيانه من أن النقض إذا توجه إلى الأمور المعنوية ومنها (اليقين) يكون معنى النقض هو جعلها هباء منثورا.

المقدمة الثانية: في صلاحية توجه النقض إلى اليقين بنفسه أو إلى المتيقن.

والكلام في هذه المقدمة يكون في مقامين:

المقام الأول: في صحة توجه النقض إلى اليقين بنحو عام بغض النظر عن مقام الإستصحاب.

المقام الثاني: في صحة توجه النقض إلى اليقين في خصوص مقام الإستصحاب.

أما المقام الأول فالصواب هو أن النقض يصح أن يتوجه إلى اليقين بنفسه، وتوضيح ذلك في مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن ظاهر اللفظ كما هو واضح تعلق النقض باليقين نفسه، ومن البديهي لغة أنه مع إمكان المحافظة - لغة وعرفا - على هذا الظاهر يكون هو الواجب لأن الأصل في الألفاظ أن يراد منها معانيها كما أن

اللجوء إلى إرادة معاني أخرى منها غير معانيها هو لجوء إنما تقتضيه الضرورة عند وجودها وأما عند عدمها فلا ينصرف الذهن عند فهم أو استعمال اللفظ إلا إلى معانيها.

المقدمة الثانية: في بيان كيفية توجه النقض إلى اليقين وبقية الأمور المعنوية.

قد ظهر لك مما سبق في المقدمة الأولى أن النقض يمكن أن يتوجه إلى الأمور المعنوية بنفسها ويكون المراد بالنقض هدمها، واليقين هو من هذه الأمور المعنوية.

فينتج أن النقض يمكن أن يتعلق باليقين نفسه وأنه لا حاجة إلى إرادة المتيقن من اليقين، نعم توجه النقض إلى اليقين وسائر الأمور المعنوية يحتاج إلى عناية في الذهن لأن أصل النقض هو الهدم ولا يتعقل الذهن بدوا توجه الهدم وفك الهيئة الإتصالية إلى الأمر المعنوي إلا مع عناية وتنزيل في الأمر المعنوي.

توضيح ذلك أن عرفت عند تفسيرنا لمعنى النقض أن النقض يتوجه إلى الأمور المعنوية - ومنها اليقين - بنفسها كما يتوجه إلى الحسيات والأفعال.

ولا ريب أن النقض المتوجه إلى المعنويات هو عينه المتوجه إلى الحسيات والأفعال، كما لا ريب أن توجه النقض إلى المعنويات هو على نفس طبع توجه النقض إلى الحسيات والأفعال.

ومن هنا يطرأ أمر هام وهو أن الأمور المعنوية كاليقين والعهد لا تتمتع بنفس صفات الحسيات والأفعال الخارجية لأنها ليست بذاتها ونفسها كالحسيات والأفعال فإن الحسيات والأفعال مما لها هيئة وتركيب خارجي أو اعتباري بحيث يكون نقضها بفك هذا التركيب، وأما الأمور المعنوية

فليس لها هذا الأمر فلا جرم كان توجيه النقض إليها محتاجا إلى عناية وتنزيلها تنزيلا يسمح بهذا بتعلق النقض بها، وهذا التنزيل يكون من قبيل التضمين في المتعلق وهو أسلوب شائع في اللغة ولا يدخل في المجاز.

ولما وصلنا إلى هنا فلا بأس ببيان هذه العناية والتنزيل التي يتنزلها المعنويات عند توجه النقض إليه، فهذه العناية هنا تحتل احتمالات أهمها:

الأول: تنزيل الأمر المعنوي منزلة الأمر الحسي والخارجي ليكون الأمر المعنوي بمنزلة المركب من أمور فنقضها حلها وفكها، وفي نقض اليقين يكون اليقين منزل في الذهن منزلة الأمر المجتمع المستحكم وكأنه مركب من عدة أجزاء مترابطة من الظنون والإحتمالات المترابطة ليكون نقض اليقين هو عبارة عن فك اليقين وإعادة أجزاء متفرقة من الإحتمالات التي لا قيمة لها.

الثاني: وهو الصواب وهو تنزيل هذا الأمر المعنوي منزلة أنه أمر مستحكم ومستجمع في نفسه يصلح أن يبني عليه أحكام ولوازم ليكون كالبنيان الذي يجعل كالأساس لأجل أن يبني عليه أشياء، ويكون نقض الأمر المعنوي هو جعله هباء بحيث يزول ولا يصلح أن يبني عليه شيء.

فنقض القانون إزالته فلا يبني عليه حساب ولا عقاب، ونقض العهد إزالته فلا يبقى أساسا لأن يبني عليه شيء، وليس أنه بمنزلة الحبل فيقطع كما زعم الزمخشري، وأما عبارة ابن التيهان فلا يجب حمل الحبال فيها على العهود إذ يحتمل أن المراد بها هو الأواصر والروابط التي تربط بينهم كالمودة والقرابة ونحو ذلك بل يجب حملها على ذلك فإن العهود مما لا تقع عادة بين أبناء القوم الواحد، مع أن الذي ينقطع بين ولي النبي وعدوه هو الأواصر والروابط لتنقلب إلى العداوة وأما العهود فمما لا يشجع النبي ﷺ على قطعها حتى التي كانت بين وليه وعدوه.

فإن قلت إن النقض في الحسيات كان هو الفك وقطع الهيئة فيجب أن يكون في المعنويات كذلك ومن ثم فيجب تنزيل اليقين منزلة المركب بلا حاجة إلى أن يكون أساسا لشيء.

قلت: إن المعنويات كاليقين مثلا لا قيمة لتركيبها وإحكامها بنظر العرف بل القيمة العرفية إنما هو لما يمكن أن يترتب على هذا الإحكام من أحكام، ومن ثم اضطر الذهن العرفي أن يضيف إلى تنزيلها منزلة البنيان المستحکم لبنى عليها الأحكام والمستلزمات، وهذا المعنى والتنزيل لم يلحظ في الحسيات والأفعال لأنه أمر خارجي موجود مفروغ عنه بلا حاجة إلى اعتبار العرف له فإن الغزل لم يركب إلا لأثر، والصلاة لم تتركب إلا لأثر.

والحاصل أنه قد ظهر لك أن النقض المستعمل في المقام مع اليقين لا يحتمل فيه إلا معنى واحد وهو جعل اليقين هباء فلا يبنى عليه شيء، وليس المراد بنقض اليقين رفعه أو رفع اليد عنه مقيدا أو مطلقا وإنما المراد هو فسخ هذه الصورة المجتمعة وجعل اليقين كأنه لم يوجد، كما هو الحال في نقض العهد فإنه ليس المراد مخالفته ولا رفع اليد عنه لأن ذلك يقتضي بقاء العهد فإن رفع اليد عن العهد يقتضي الإعراف بأن العهد ما زال موجودا وإنما رفع اليد عنه مما يستلزم توهم إمكانية جواز الرجوع إليه ووضع اليد عليه، مع أنه لا يرتاب عربي بأن معنى نقض العهد إزالته وتدميره، وكذا نقض الوضوء أي الطهارة وكذا نقض الإيمان أي جعلهما هباء.

الثالث: ما ذكره العلامة النائيني قدس سره وحاصله أن النقض يتوجه إلى اليقين باعتبار اقتضائه للجري العملي بحيث لو لم يقتض الجري العملي لا يصح توجه النقض إليه، قال في أجود التقريرات ج ٢ ص ٣٧٩ ما نصه: وبالجملة لا ريب في أن اليقين إنما أسند إليه النقض باعتبار اقتضائه للجري العملي على طبقه بما أنه طريق إلى المتيقن لا بما هو هو وأنه صفة نفسانية في حد ذاتها... انتهى.

ولا يخفى ما فيه من فساد ظاهر ووجهه ما علمته من أن اليقين بنفسه هو كالبنيان الذي يجعل كالأساس لأن يبني عليه أشياء، فاليقين بنفسه يصح توجه النقض إليه، نعم ما ذكره النائيني قريب جدا مما نقول فإننا نقول أن اليقين توجه إليه النقض بعد تشبيهه بالبناء الذي هو الأساس لأشياء، ومن الواضح أن اليقين إنما يكون أساسا للجري العملي لكنا نقول أن النقض إنما توجه إلى اليقين بما هو هو غايته أنه هو في ذاته أساس، بل يمكن حمل كلام هذا المحقق على ما نقول مع بعض العناية في كلامه.

أما المقام الثاني: أي صحة توجه النقض إلى اليقين في خصوص مقام الإستصحاب.

فقد يقال بأنه لا يصلح تعلق النقض باليقين فإنه وإن جاز توجه النقض إلى اليقين نفسه حقيقة بالعناية المتقدمة، إلا أن في قضية الإستصحاب لا يمكن توجه النقض إلى اليقين نفسه أصلا لأن اليقين المنقوض أو المحفوظ في مقام الإستصحاب إما أن يلاحظ بقاؤه مقيدا تعلقه بالزمان الثاني أو لا:

فعلى الأول فهو مقطوع بعدم اللقطع بأن اليقين الذي كان متعلقا بالزمان الأول قد انقطع وانعدم في الزمان الثاني.

وعلى الثاني فهو مقطوع البقاء للقطع بأن اليقين الذي متعلقا بذلك الزمان الأول ما زال موجودا ولو في ذلك الزمان.

فاليقين في مقام الإستصحاب دائر بين القطعي الزوال والقطعي البقاء فهو إما زائل قطعا فلا يمكن النهي عن نقضه لأنه منقوض، وإما موجود قطعا ولا يمكن النهي عن نقضه لامتناع نقض اليقين الموجود.

ومن ثم فقد تمسك البعض - منهم المصنف (ره) كما سيأتي منه - بهذه الإشكالية ليزعم لزوم تعلق النقض حقيقة بالمتيقن وأنه إنما تعلق باليقين بما هو حاك عن المتيقن.

والصواب صحة توجه النقض إلى اليقين نفسه وأن هذه الإشكالية لا قيمة لها في المقام لأمرين:

الأول: أن هذه الإشكالية كما ترد على اليقين السابق كذلك ترد على المتيقن السابق حرفاً بحرف لأنه كما علمنا بانتقاض اليقين السابق كذلك علمنا بانتقاض المتيقن السابق ضرورة أنه لم يعد متيقناً، فما يقال في المتيقن يقال في اليقين.

الثاني: أن هذه الإشكالية المذكورة لا تستوجب منع تعلق النقض باليقين نفسه في مقام الإستصحاب، بل غاية ما تستوجه أن النقض المتوجه إلى اليقين في مقام الإستصحاب يحتاج إلى عناية جديدة، ومن ثم فلا ينتج امتناع تعلق النقض باليقين في الإستصحاب مطلقاً بل ينتج امتناع تعلق النقض باليقين في الإستصحاب إلا على نحو العناية، ومن ثم فإذا أمكن فرض عناية مقبولة عقلاً أمكن توجه النقض إلى اليقين نفسه.

ومن هنا كان لا بد من بيان هذه العناية الجديدة (الثانية) التي بها جاز تعلق النقض باليقين في مقام الإستصحاب:

فقول: هذه العناية تحتل احتمالات عديدة أهمها أربعة:

الإحتمال الأول: أن تكون العناية هي ادعاء وجود اليقين واستمراره في زمن الشك، وهذا ما مال إليه الأغا رضا الهمداني.

الإحتمال الثاني: أن يجرّد متعلق اليقين من الزمان الماضي فيجعل كأن متعلقه متحقق في الزمانين أي قبل الشك وفيه ليكون اليقين باق في زمان الشك، فمثلاً اليقين تعلق بعدالة زيد يوم الجمعة وبالعناية يجرّد متعلق اليقين عن تقيده بيوم الجمعة فيصبح المتعلق هو عدالة زيد المستمرة من يوم الجمعة إلى يوم السبت وهو يوم الشك.

الإحتمال الثالث: أن اليقين المتعلق بالماضي يقتضي الجري العملي

على طبقه حتى في الزمن الآتي، فعند الشك في الزمن الآتي يكون مخالفة اليقين هو نقض اليقين بما له من الجري العملي، وهذا الإحتمال هو الذي اعتمده الميرزا النائيني.

الإحتمال الرابع: وهو عناية التساهل العرفي بمعنى أن العرف يبقي على اليقين في زمنه الماضي والشك في زمنه اللاحق ومع ذلك يرى وقوع التعارض بينهما بسبب تساهله، وهذا ما حكاه الآغا ضياء الدين العراقي.

الإحتمال الخامس: وهي الإكتفاء بالكناية التي تغني عن العناية بمعنى أن يكون المراد الإستعمالي هو توجيه النقض إلى اليقين في زمانه، ويكون هذا المعنى كناية عن لزوم المحافظة على اليقين في زمان الشك، وهذه الطريقة يمكن استفادتها من كلام المصنف (ره).

الإحتمال السادس: وهي عناية إرادة المتيقن من اليقين بأنواع الإرادات المتقدم بيانها.

ولا يخفى أن أقرب العنايةات إلى الذهن العرفي هي الثانية وهي التي جرى بها كلام الإمام عليه السلام حيث قال (فإنه على يقين من وضوئه) وهذا القول ظاهر في أنه اليقين فعلي المدافع للشك الآن مع أنه هو المتعلق بالزمن السابق فلا يقين بل يقين واحد مستمر عرفاً.

وأما العناية الأولى فبعيدة عن سليقة العقلاء والعرف وذلك لأنه لو تخير بين فرض يقينين كل منهما في زمان ويقين واحد يتعلق بالزمانين لاختار الثاني لبعده عن التفكيك والتدقيق.

وأما الثالثة فلا يخفى ما فيها فإن الجري العملي إنما يكون بمثابة الحكم للموضوع، والموضوع للجري العملي الآن هو اليقين المتعلق بهذا الآن، فاليقين الماضي لا يكون موضوعاً للحكم في الزمن الآتي، فلا يمكن فرض اقتضاء اليقين في الماضي للجري العملي في اللاحق إلا إذا وسعنا في دائرة اليقين.

وأما العناية الرابعة فهي ضعيفة أيضا وإن كانت أقوى من الأولى والثالثة وذلك لوضوح أن أفعال العرف هي من قبيل الإرتكازات ولا يمكن للعرف أن يبني على وحدة المتعلقين مع عدم إعمال وعناية في أحد المتعلقين إذ لا معنى لبناء العرف على وحدتهما سوى العناية في أحدهما بأن يوسع دائرة متعلق اليقين أو دائرة متعلق الشك.

وأما العناية الخامسة فقد يعترض عليها بأن توجيه النقض إلى اليقين الماضي غير معقول لامتناع ذلك كما تقدم بيانه.

ولكن يرد عليه أن هذا الإمتناع الواقعي هو مسوغ الكناية، وذلك لأن المعنى المراد الإستعمالي يكون من قبيل النهي عن غير الممكن كما تقول (لا تطاول الجبال ولا تسقط النجوم) فلما كان هذا النهي نهيا عن غير الممكن أو أمر ممتنع عرفا فلا محالة ينتقل ذهن السامع إلى فهم أن المنهي عنه هو في غاية الصعوبة وكأنه بمثابة غير الممكن.

وهنا حيث نهى الشارع عن غير الممكن وهو نقض اليقين في زمانه، ويعلم السامع أن هذا النهي غير معقول فينتقل إلى المعنى المعقول وهو النهي عن نقض اليقين في هذا الزمان أي إبقاء المحافظة على اليقين في هذا الزمان وكأنه هو عين اليقين الماضي.

نعم هذه الكناية وإن كانت ممكنة إلا أن الإنصاف أنها غير ظاهرة من الكلام لوضوح أن إرادة هذه الكناية متوقفة على إدراك العرف لامتناع المراد الإستعمالي، وهذا غير متحقق لأن العرف يرى إمكان المراد الإستعمالي كما عرفت في العناية الثالثة والرابعة.

هذا مضافا إلى أن أدنى تأمل في الأخبار يوصلنا إلى أنها مستعملة بنحو النهي عن ما هو متيسر وممكن وغير مستعملة بنحو الكناية والانتقال من النهي عن الممتنع إلى النهي عن ترك العمل بمقتضى اليقين.

أما العناية السادسة فقد عرفت في المقدمات السابقة أن لا حاجة إليها بعد إمكان أن يراد نفس اليقين.

المقدمة الثالثة: في الثمرات المترتبة على اختلاف العنايةات.

أما العناية الأولى: فزعم الفاضل الهمداني أنها تؤدي إلى تخصيص حجية الإستصحاب عند الشك في الرافع وعدم حجية الإستصحاب عند الشك في المقتضي، وذلك لمقدمتين:

المقدمة الأولى: أن فرض اليقين في زمن الشك من الأمور العملية المخالفة للأصل، ومن ثم فلا بد أن يكون هناك موجب عرفي يقتضي ترجيح فرض هذا اليقين.

المقدمة الثانية: أن هذا الموجب ما هو إلا تحقق المقتضي أي القطع بوجود المقتضي لمتعلق اليقين وليس في البين أي موجب آخر يقتضي هذا العمل.

ومن ثم فينتج أن مع عدم هذا المقتضي يكون فرض اليقين تعمل بلا موجب.

ويرد عليه بطلان المقدمة الثانية إذ لا يجب أن يكون الموجب لهذه العناية هو خصوص القطع بوجود المقتضي لمتعلق اليقين، فيمكن دعوى أن موجب العناية هو نفس تحقق في الآن السابق فإن تحققه في الآن السابق يعين على فرضه في الآن اللاحق، ونظيره فرض اليقين في الشك الساري فإنه عناية موجبها مجرد تحقق اليقين في زمان سابق، فإذا صح ذلك عرفاً في باب الشك الساري فليصلح في باب الإستصحاب.

وأما العناية الثانية: فتستوجب حجية الإستصحاب مطلقاً لأن هذه العناية صالحة في كل موارد الإستصحاب سواء عند الشك في المقتضي أو الرافع، وذلك لما عرفته آنفاً أن وجود اليقين بذاته هو الموجب لتصحيح العناية بتوسعة

اليقين أو بفرض يقين جديد، فلا تحتاج هذه العناية إلى فرض وجود المقتضي للمتعلق في الآن الثاني فإن وجود هذا المقتضي وإن كان يزيد من حسن تلك العناية إلا أنه غير ضروري بحيث أن عدمه لا يضر بأصل حسن العناية.

وأما العناية الثالثة: فقد بنى عليها المحقق النائيني عدم حجية الإستصحاب عند الشك في المقتضي ووجهه واضح فإن اقتضاء اليقين للجري العملي على طبقه في الزمن الثاني لا يكون إلا عند القطع بالمقتضي، وأما عند الشك بالمقتضي فإن اليقين السابق حينئذ لا يكون مقتضيا للجري العملي على طبقه

وأما العناية الرابعة: فقد بنى عليها البعض عدم حجية الإستصحاب عند الشك في المقتضي وذلك لأن المسامحة في البناء على الوحدة بين المتعلقين عناية لا بد لها من موجب وهو أن يكون مقتضي البقاء موجودا في زمن الشك لكونه هو المساعد على اعتبار وحدة المتعلقين وعلى عدم ملاحظة التقطيع الحاصل بين المتعلقين زمانا، وأما عند الشك في المقتضي فلا يوجد هناك ما يساعد على المساهلة في البناء على الوحدة بين المتعلقين.

وأما العناية الخامسة: فظاهر المصنف (ره) أنها تصلح في مطلق اليقين لأن اليقين بنفسه مبرما مستحكما، والإنصاف أن هذه العناية تقتضي أو تتناسب مع التفصيل واختصاص اليقين المنهي عنه باليقين بما له الثبات وذلك لما هو واضح من أن اليقين المتعلق بما ليس له الثبات وإن كان مبرما في نفسه إلا أن نقضه في الزمن الثاني لا يصح تشبيهه بالمحال وتنزيله منزلته بل نقض مثل هذا اليقين في الزمن الثاني هو أمر قريب جدا من الإرتكاز العرفي.

وأما العناية السادسة: فزعم الشيخ الأعظم أنها تستلزم القول باختصاص حجية الإستصحاب بصورة القطع بالمقتضي لما عرفت من أن النقض ظاهر في رفع الأمر الثابت أو الذي له مقتضي الثبوت.

(أولاً) - إنه لا شك في أن النقض المنهي عنه مسند إلى اليقين في لفظ الأخبار، وظاهرها أن وثاقة اليقين من جهة ما هو يقين هي المقتضية للتمسك به وعدم نقضه في قبال الشك الذي هو عين الوهن والتزلزل، لا سيما مع التعبير في بعضها بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا ينبغي» والتعليل في البعض الآخر بوجود اليقين المشعر بعليته للحكم كما سبق بيانه في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فإنه على يقين من وضوئه»، ولا سيما مع مقابلة اليقين بالشك، ولا شك أنه ليس المراد من الشك المشكوك.

ولا يبعد التشكيك في هذه الملازمة لما عرفت من أن النقض المتوجه إلى المعاني ليس كذلك أي ليس بمعنى رفع الأمر الثابت المتصل بل هو بمعنى هدم المعنى وجعله هباء لا يبنى عليه شيء.

قوله (ره): (النقض المنهي عنه مسند إلى اليقين...).

أقول: غرضه في هذه المقدمة إثبات توجه النقض إلى اليقين لا المتيقن حتى في روايات الإستصحاب، وقد عرفت صحة هذه المقدمة كما بيناه آنفاً.

قوله (ره): (لا ينبغي...).

أقول: قد عرفت توجه النقض إلى اليقين كما بيناه آنفاً، وأنه يكفي في إثبات ذلك مجرد إثبات إمكان توجه النقض إلى اليقين، إلا أن المصنف (ره) أضاف إليها قرائن إضافية من ألفاظ أخبار الإستصحاب، منها قوله (لا ينبغي) الدالة على أن عدم النقض هو أمر إرتكازي وعقلائي ومن الواضح أن هذا هو شأن اليقين لا المتيقن، فإن المنهج العقلائي على المحافظة على اليقين.

ومنها: التصريح بأن علة عدم النقض هو (أنه على يقين)، مما يدل على أن المراد بالمنهي عن نقضه هو اليقين.

ومنها: مقابلة اليقين بالشك حيث يقول (بل ينقض الشك باليقين)، ومن الواضح أن المراد بالشك هنا هو الحالة الذهنية، فالمناسب لمقابلة الحالة الذهنية الشكية هو الحالة الذهنية اليقينية.

وعلى هذا يتضح جلياً أن حمل اليقين على إرادة المتيقن على وجه يكون الإسناد اللفظي إلى المتيقن بنحو المجاز في الكلمة أو بنحو حذف المضاف خلاف الظاهر منها بل خلاف سياقها بل مستهجن جداً فيتأيد ما قاله المعترض ولذا استبعد شيخنا المحقق النائيني أن يريد الشيخ الأعظم من المجاز المجاز في الكلمة، وهو استبعاد في محله وأبعد منه إرادة حذف المضاف.

هذا ما ذكره المصنف (ره) ويمكن أن يضاف إليها:

١ - أن كل الأخبار لم تذكر إلا اليقين فلو كان المراد هو المتيقن لكان ذكر في بعض هذه الموارد.

٢ - تصريح بعض الأخبار بأنه ينقضه بيقين آخر، والمراد بالناقض هو الحالة الذهنية فكذا الأول المنقوض ولا سيما مع التعبير ب(آخر).

٣ - تصريح البعض باليقين متعلقاً بمتعلقه مما يوجب إرادة اليقين بالمعنى المصدرى كما في قوله (حتى تكون على يقين من طهارتك).

إلا أن الذي نريد أن ننبه عليه أن كل هذه القرائن هي غير عظيمة الأهمية بل هي بمثابة ضم الطفل الصغير إلى الفارس الكبير في ساحة الوغى، فإن العمدة هي أنه مع إمكان إرادة اليقين فهو المتعين لأنه هو المعنى الوحيد الذي يقتضيه اللفظ.

قوله (ره): (المجاز في الكلمة...).

أقول: المجاز في الكلمة بأن يراد من الكلمة غير معناها الحقيقي سواء كان عن طريق المجاز المرسل أو المجاز العقلي وهو الإستعارة بتنزيل المتيقن كأنه اليقين، ويقابل المجاز في الكلمة المجاز في الإسناد بأن يكون النقض قد أسند إلى اليقين إسناد مجازياً كإسناد المجيء إلى الله تعالى في قوله: ﴿جاء ربك والملك صفا صفا﴾.

ولا يخفى بطلان كلا المجازين في الكلمة بل الإنصاف أن الإستعارة

(ثانياً) - إنه من المسلم به عند الجميع الذي لا شك فيه أيضاً أن النهي عن النقض اليقين في الأخبار ليس على حقيقته. والسر واضح، لأن اليقين حسب الفرض منتقض فعلاً بالشك فلا يقع تحت اختيار المكلف فلا يصح النهي عنه.

هنا أسوأ من المجاز المرسل فإن تنزيل المتيقن كأنه يقين في غاية الغرابة لعدم وجود أي تشابه بين اليقين والمتيقن، واستعمال اليقين في المتيقن بضرب من العلاقات ولو بأنه اليقين فإن في المتيقن أهون من تنزيل المتيقن أنه يقين.

كما لا يخفى فساد المجاز في الإسناد في المقام لوضوح أنه إنما يمكن اللجوء إليه عند امتناع الإسناد الحقيقي.

قوله (ره): (النهي عن نقض اليقين في الأخبار ليس على حقيقته...).

أقول: هذا إشارة إلى المقدمة الأولى من مقدمات الدليل على أن النقض متعلق بالمتيقن، وحاصل بيان هذا الاستدلال أنه مركب من أربعة مقدمات

المقدمة الأولى: هي الإشكالية التي قدمنا ذكرها في مقام توجيه النقض إلى اليقين في مورد الإستصحاب، وحاصلها: أن اليقين في مقام الإستصحاب دائر بين القطعي الزوال والقطعي البقاء فهو إما زائل قطعاً فلا يمكن النهي عن نقضه لأنه منقوض، وإما موجود قطعاً ولا يمكن النهي عن نقضه لامتناع نقض اليقين الموجود.

المقدمة الثانية: أنه بعد امتناع توجه النقض إلى اليقين حقيقة فلا بد من توجهه إليه عملاً كأنه يقول لا تنقض بالشك أحكام اليقين بل يجب أن تعمل أعمال اليقين.

المقدمة الثالثة: أن إرادة عدم العمل بالشك أو لزوم العمل بأحكام اليقين هي معاني لوازم للمعنى الأولي المراد من قوله (لا تنقض اليقين بالشك) لوضوح أن المعنى الأولي لهذه الجملة لا يمكن أن يكون هو (لا

وحيثُذ، فلا معنى للنهي عنه إلا أن يراد به عدم الإعتناء بالشك عملاً والبناء عليه كأنه لم يكن، لغرض ترتيب أحكام اليقين عند الشك، ولكن لا يصح أن يقصد أحكام اليقين من جهة أنه صفة من الصفات لارتفاع أحكامه بارتفاعه قطعاً، فلم يكن رفع اليد عن الحكم عملاً نقضاً له بالشك بل باليقين لزوال موضوع الحكم قطعاً..

تعمل بالشك)، أو هو (إعمل باليقين) ومن ثم فيجب على مدعي ذلك أن يبين ما هو المعنى الأولي المراد الذي استلزم هذا المعنى، وهذا المعنى الأولي يحتمل احتمالين:

الأول: أنه لا تنقض بالشك أحكام اليقين في زمن الشك.

الثاني: لا تنقض بالشك أحكام المتيقن أي متعلق اليقين في زمن الشك.

المقدمة الرابعة: أنه لا يمكن أن يكون المعنى الأولي المراد من قوله (لا تنقض اليقين بالشك) هو الإحتمال الأول أي (لا تنقض بالشك أحكام اليقين في الزمن الثاني أي زمن الشك)، فهذا المعنى باطل لوضوح أن اليقين الماضي لا أحكام له في زمن الشك (الزمن الثاني) لأنه غير موجود فيه، فهذه الأحكام مقطوعة السقوط لا بالشك بل للقطع بزوال موضوعها وهو اليقين، فحيثُذ لا يكون تركها تركاً لها بسبب الشك.

فتعين أن يكون المراد هو الإحتمال الثاني.

هذا ولا يخفى عليك أننا قدمنا لك آنفاً بطلان هذا الدليل بأمرين فراجع.

قوله (ره): (إلا أن يراد عدم الإعتناء بالشك عملاً...).

أقول: هذا إشارة إلى المقدمة الثانية من مقدمات الاستدلال.

قوله (ره): (لزوال موضوع الحكم قطعاً...).

أقول: هذا وما سبقه كان في صدد بيان المقدمة الرابعة.

وعليه، فالمراد من الأحكام الثابتة للمتيقن بواسطة اليقين به، فهو تعبير آخر عن الأمر بالعمل بالحالة السابقة في الوقت اللاحق... بمعنى وجوب العمل في مقام الشك بمثل العمل في مقام اليقين كأن الشك لم يكن، فكأنه قال: اعمل في حال شكك كما كنت تعمل في حال يقينك ولا تعتن بالشك.

إن عرفت ذلك فيبقى أن نعرف على أي وجه يصح أن يكون التعبير بحرمة نقض اليقين تعبيراً عن ذلك المعنى، فإن ذلك لا يخلو بحسب التصور عن أحد أمور أربعة:

١ - أن يكون المراد من اليقين المتيقن على نحو المجاز في الكلمة.

٢ - أن يكون النقض أيضاً متعلقاً في لسان الدليل بنفس المتيقن ولكن على حذف المضاف.

٣ - أن يكون النقض المنهي عنه مسنداً إلى اليقين على نحو المجاز في الإسناد ويكون في الحقيقة مسنداً إلى نفس المتيقن،

قوله (ره): (الأحكام الثابتة للمتيقن بواسطة اليقين...).

أقول: هذه هي النتيجة التي استنتجها المصنف (ره) أي أن النقض تعلق بأحكام المتيقن.

قوله (ره): (تعبيراً عن ذلك المعنى...).

أقول: بعد أن استنتج أن المعنى الأولي لقوله (لا تنقض اليقين) هو (لا تنقض المتيقن) احتاج إلى بيان الطريقة اللغوية التي كان بها هذا القول دالا على هذا المعنى.

قوله (ره): (على نحو المجاز في الإسناد...).

أقول: أي كما تقول (جاء ربك) والمراد جاء أمر ربك، فالإسناد ظاهراً

والمصحح لذلك اتحاد اليقين والمتيقن أو كون اليقين آلة وطريقاً إلى المتيقن.

٤ - أن يكون النهي عن نقض اليقين كناية عن لزوم العمل بالمتيقن وإجراء أحكامه، لأن ذلك لازم معناه، باعتبار أن اليقين بالشيء مقتض للعمل به، فحله يلازم رفع اليد عن ذلك الشيء أو عن حكمه، إذ لا يبقى حينئذ ما يقتضي العمل به، فالنهي عن حله يلزمه النهي عن ترك مقتضاه، أعني النهي عن ترك العمل بمتعلقه.

وقد عرفت في (المقدمة الأولى) وفي مناقشة الشيخ بعد إرادة الوجهين الأولين، فيدور الأمر بين الثالث والرابع، والرابع هو الأوجه والأقرب، ولعله هو مراد الشيخ الأعظم، وإن كان الذي يبدو من بعض تعبيراته إرادة الوجه الأول الذي استبعد شيخنا المحقق النائيني أن يكون مقصوده ذلك كما تقدم. أما هو - أعني شيخنا النائيني - فلم يصرح بإرادة أي من الوجهين الآخرين، والأنسب في عبارة بعض المقررين لبحثه إرادة الوجه الثالث إذ قال: «إنه يصح ورود النقض على اليقين بعناية المتيقن».

إلى الله تعالى وحقيقة إلى أمر الله تعالى، وهنا تقول (لا تنقض اليقين) والمراد لا تنقض متعلق اليقين، فالإسناد ظاهراً إلى اليقين وحقيقة إلى متعلقه، والمصحح لهذا التجوز هو ما ذكره المصنف (ره) من أن اليقين فان في المتيقن.

قوله (ره): (كناية عن لزوم العمل بالمتيقن...).

أقول: أي أن يكون المراد الإستعمالي هو توجيه النقض إلى اليقين في زمانه، ويكون هذا المعنى كناية عن النهي عن نقض أحكام اليقين أو متعلق اليقين.

وعلى كل حال فالوجه الرابع أعني الاستعمال الكنائي أقرب الوجوه وأولاها، وفيه من البلاغة في البيان ما ليس في غيره، كما أن فيه المحافظة على ظهور الأخبار وسياقها في إسناد النقض إلى نفس اليقين، وقد استظهرنا منها كما تقدم في المقدمة الأولى أن وثاقة اليقين بما هو يقين هي المقتضية للتمسك به. وفي الكناية - كما هو المعروف - بيان للمراد مع إقامة الدليل عليه، فإن المراد الإستعمالي هنا الذي هو حرمة نقض اليقين بالشك يكون كالدليل والمستند للمراد الجدي المقصود الأصلي في البيان، والمراد الجدي هو لزوم العمل على وفق المتيقن بلسان النهي عن نقض اليقين.

(ثالثاً) - بعدما تقدم ينبغي أن نسأل عن المراد من النقض في الأخبار هل المراد النقض الحقيقي أو النقض العملي؟ المعروف أن إرادة النقض الحقيقي محال فلا بدّ أن يراد النقض العملي، لأن نقض اليقين - كما تقدم - ليس تحت اختيار المكلف لا يصح النهي عنه. وعلى هذا بنى الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية وغيرهما. ولكن التدقيق في المسألة يعطي غير هذا إنما يلزم هذا المحذور لو كان النهي عن نقض اليقين مراداً جدياً، أما على ما ذكرناه من أنه على وجه الكناية، فإنه - كما ذكرنا - يكون مراداً استعمالياً فقط، ولا محذور في كون المراد الإستعمالي - في الكناية - محالاً أو كاذباً في

قوله (ره): (الإستعمال الكنائي أقرب الوجوه...).

أقول: بل عرفت فيما تقدم أنه في غاية الضعف.

قوله (ره): (المعروف أن إرادة النقض الحقيقي محال...).

أقول: هذا عودة إلى بيان الإشكالية المتقدمة التي تؤدي إلى امتناع تعلق النقض باليقين لأنه دائر بين الواجب والممتنع وكلاهما لا يمكن النهي عنه.

قوله (ره): (ولا محذور في كون المراد الإستعمالي - في الكناية - محالاً..).

نفسه، إنما المحذور إذا كان المراد الجدي الممكنى عنه كذلك .
وعليه، فحمل النقض على معناه الحقيقي أولى ما دام أن ذلك
يصح بلا محذور .

النتيجة:

إنه إذا تمت هذه المقدمات فصح إسناد النقض الحقيقي من أجل
وثاقته من جهة ما هو يقين، وإن كان النهي عنه يراد به لازم معناه
على سبيل الكناية - فإننا نقول: إن اليقين لما كان في نفسه مبرماً
ومحكماً فلا يحتاج في صحة إسناد النقض إليه إلى فرض أن يكون
متعلقه مما له استعداد في ذاته للبقاء، وإنما يلزم ذلك لو كان الإسناد
اللفظي إلى نفس المتيقن ولو على نحو المجاز. وأما كون أن المراد
الجدي هو النهي عن ترك مقتضى اليقين الذي عبارة عن لزوم العمل
بالمتيقن، فإن ذلك مراد لبي وليس فيه إسناد للنقض إلى المتيقن في
مقام اللفظ حتى يكون ذلك قرينة لفظية على المراد من المتيقن. والسر
في ذلك أن الكناية لا يقدر فيها لفظ الممكنى عنه على أن الممكنى عنه

أقول: اي مثل قوله تعالى: ﴿كونوا حجارة أو حديداً﴾، ومثل قولك
لمن يجاهد في الأمر الذي لا يدركه (لا تطاول الجبال) و (لا تصد أمواج
البحار وسيول الأنهار) فهذا كله جائز للكناية المذكورة.

قوله (ره): (والسر في ذلك...).

أقول: لا ريب في صحة ما ذكره المصنف (ره) من أن المعنى اللبي لا
يقتضي تقييد اليقين وهو واضح لكننا سبق وقدما أن هذه الكناية لا تحسن
إلا إذا كان اليقين قد تعلق بما له الإستمرار والدوام وذلك لما هو واضح من
أن اليقين المتعلق بما ليس له الثبات وإن كان مبرماً في نفسه ويصح تعلق
اليقين به إلا أن نقضه في الزمن الثاني لا يصح تشبيهه بالمحال وتنزيله منزلته

ليس هو حرمة نقض المتيقن بل - كما تقدم - هو حرمة ترك مقتضى اليقين الذي هو عبارة عن لزوم العمل بالمتيقن، فلا نقض مسند إلى المتيقن لا لفظاً ولا لباً، حتى يكون ذلك قرينة على أن المراد من المتيقن هو ماله استعداد في ذاته للبقاء لأجل أن يكون مبرماً يصح إسناد النقض إليه.

الخلاصة:

وخلاصة ما توصلنا إليه هو: إن الحق أن النقض مسند إلى نفس اليقين بلا مجاز في الكلمة ولا في الإسناد ولا على حذف مضاف، ولكن النهي عنه جعل عنواناً على سبيل الكناية عن لازم معناه، وهو لزوم الأخذ بالمتيقن في ثاني الحال بترتيب آثاره الشرعية عليه، وهذا المكنى عنه عبارة أخرى على الحكم ببقاء المتيقن. وإذا كان النهي عن نقض اليقين من باب الكناية فلا يستدعي ذلك أن نفرض في متعلقه استعداد البقاء ليتحقق معنى النقض لأنه متحقق بدون ذلك.

وعليه فمقتضى الأخبار حجية الإستصحاب في مورد الشك في المقتضي والرافع معاً.

ونحن إذا توصلنا إلى هنا من بيان حجية الإستصحاب مطلقاً في مقابل التفصيل الذي ذهب إليه الشيخ الأنصاري - لا نجد كثير حاجة في التعرض للتفصيلات الأخرى في هذا المختصر ونحيل ذلك إلى

بل نقض مثل هذا اليقين في الزمن الثاني هو أمر قريب جداً من الإرتكاز العرفي، ومن ثم فلا يصح تشبيه نقض اليقين في الزمن الثاني بالشيء المحال إلا إذا كان اليقين قد تعلق بما من شأنه الإستمرار والبقاء حتى في زمن الشك.

المطولات لا سيما رسالة الشيخ في الإستصحاب فإن في ما ذكره
الغنى والكفاية.



قوله (ره): (فإن في ما ذكره الغنى والكفاية...).

أقول: وبهذا ينتهي الكلام في المسألة الأولى، ويبقى الكلام في المسألة
الثانية أي أنه هل يوجد أي أدلة أخرى من أخبار أو غيرها دالة على حجية
الإستصحاب بنحو مطلق.

فإنه مع وجود مثل هذه الأدلة تكون هي المحكمة لما هو واضح من
أن البحث المتقدم إنما ينتج عدم دلالة أخبار (لا تنقض اليقين بالشك) إلا
على حجية الإستصحاب عند الشك في الرفع، ومن ثم فهي كما هو
واضح لا قدرة لها على تقييد المطلقات الدالة - على فرض وجودها - على
حجية الإستصحاب مطلقاً.

ويمكن أن يدعى وجود هذه الأدلة المطلقة، فمنها خبر محمد بن
مسلم: من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض
اليقين، فلاحظ.

تنبيهات الإستصحاب

بعد فراغ الشيخ الأنصاري من ذكر الأقوال في المسألة ومناقشتها شرع في بيان أمور تتعلق به بلغت اثني عشر أمراً، واشتهرت باسم (تنبيهات الإستصحاب)، فصار لها شأن كبير عند الأصوليين، وصارت موضع عنايتهم، لما لأكثرها من الفوائد الكبيرة في الفقه ولما لها من المباحث الدقيقة الأصولية. وزاد فيها شيخ أساتذتنا في الكفاية تنبيهين فصارت أربعة عشر تنبيهاً. ونحن ذاكرون بعون الله تعالى أهمها متوخين الإختصار حد الإمكان والإقتصار على ما ينفع الطالب المبتدىء.

(التنبيه الأول)

استصحاب الكلي^(١)

الغرض من استصحاب الكلي: هو استصحابه فيما إذا تيقن بوجوده في ضمن فرد من أفراده ثم شك في بقاء نفس ذلك الكلي. وهذا الشك في بقاء الكلي في ضمن أفراده يتصور على أنحاء ثلاثة عرفت باسم أقسام استصحاب الكلي:

قوله (ره): (يتصور على أنحاء ثلاثة...)

أقول: يقع السؤال أنه هل يوجد أقسام غير هذه الأقسام الثلاثة أم لا، أي هل يوجد قسم رابع أم لا.

(١) هذا هو التنبيه الأول في تعداد الرسائل والتنبيه الثالث في تعداد الكفاية.

الظاهر أنه لا يوجد إلا هذه الأقسام الثلاثة التي قررها الشيخ الأعظم، وقد قام جماعة من الفحول بمحاولات لإنتاج قسم رابع:

المحاولة الأولى: ذكرها بعض الأعلام (السيد الخوئي)، فأثبتوا وجود قسم رابع وهو ما لو علمنا بوجود فرد معين وعلمنا بارتفاعه ولكن علمنا بوجود عنوان يحتمل انطباقه على الفرد الذي علمنا ارتفاعه كما يحتمل انطباقه على فرد آخر، فلو كان العنوان المعلوم منطبقا على الفرد المرتفع فقد ارتفع الكلبي، وإن كان منطبقا على غيره فالكلبي باق.

وبعبارة أوضح يكون عندنا في الأول علمان:

١ - علم يتعلق بوجود الجزئي المعين.

٢ - وعلم بوجود الكلبي المنطبق على الجزئي عينه ويحتمل انطباقه على جزئي آخر.

ثم نعلم ثانيا بانتفاء الجزئي المعين فيسقط العلم الأول، وأما العلم الثاني فيزول لا على نحو التبدل بالعلم بنفي متعلقه بل يكون متعلقه مشكوك البقاء لأننا نحتمل بقاء الكلبي في فرد آخر، فالعلم بالكلبي لم يبق ولم ينتقض بعلم آخر أما أنه لم يبق فلأنه إنما علم به بسبب وجود الجزئي وقد زال الجزئي، وأما أنه لم ينتقض بعلم آخر فلأننا كنا نحتمل أن يكون للكلبي فرد آخر وهذا الإحتمال لم يوجد ما ينفيه.

أقول: والإنصاف أن هذا ليس بقسم رابع بل هو أحد فروع القسم الثالث فالقسم الثالث هو احتمال بقاء الكلبي في غير الجزئي المعلوم وجوده وزواله، وهذا يمكن تقسيمه إلى قسمين:

١ - أن يكون الجزئي الثاني محتمل الوجود حتى حال وجود الجزئي المعلوم وجوده فيكون احتمال بقاء الكلبي في هذا القسم ناتج عن احتمال وجوده المستمر أولا وآخرا في غير الجزئي المعلوم الوجود أولا والزوال ثانيا.

٢ - أن يكون الجزئي الثاني لم يحتمل وجوده إلا عند زوال الجزئي المعلوم وجوده فيكون احتمال بقاء الكلّي في هذا القسم ناتج عن احتمال وجوده المستمر آخرا لا أولا في جزئي حادث.

وهذا الفرق لا أثر له عمليا ولذا لم يكن وجه - كما لم يفعل أحد - لتقسيم القسم الثالث إلى قسمين.

المحاولة الثانية: وهي وجود قسم رابع هو تحقق القطع بوجود جزئيين معلومين كزيد وعمر، ثم القطع بزوال أحدهما المعين كزيد، والشك بزوال وبقاء الآخر، فيشك في بقاء الكلّي في ضمن الجزئي المحتمل.

ولا يخفى فساد هذه المحاولة لرجوع هذا الفرض في الحقيقة إلى القسم الأول، توضيحه أن العلم الأول يتحلل إلى علمين أي أنه لدينا علمان تعلقا بالكلّي ١ - علم بوجود الكلّي في زيد، ٢ - وعلم بوجود الكلّي في عمر، أما العلم الأول فقد علم زواله وانقطاعه بالعلم بزوال زيد، ففي هذا العلم لا يجري الإستصحاب أصلا لانقطاعه، وأما العلم الثاني فيشك في بقاءه بالشك في بقاء عمر وهذا الإستصحاب من قبيل القسم الأول كما هو واضح.

المحاولة الثالثة: وهي وجود قسم رابع وهو تحقق القطع بوجود الكلّي في جزئيين معلومين، ثم نقطع بزوال أحد الجزئيين غير المعين، ونشك في بقاء الآخر غير المعين.

ولا يخفى أيضا أن هذا يرجع إلى القسم الأول كسابقه أي يتحلل العلم الأول إلى علمين بكلّيين وعلمنا بزوال أحدهما وشكنا في بقاء الآخر، غايته أن في السابق كان الجزئي معلوما وهنا مرددا، وهذا الفرق لا تأثير له في استصحاب الكلّي، نعم له فرق في استصحاب الجزئي وهو خارج البحث هنا.

المحاولة الرابعة: وهي القطع بوجود الكلّي في أمرين أحدهما طويل

١- أن يكون الشك في بقاء الكلي من جهة الشك في بقاء نفس ذلك الفرد الذي تيقن بوجوده.

٢ - أن يكون الشك في بقاء الكلي من جهة الشك في تعيين ذلك الفرد المتيقن سابقاً بأن يتردد الفرد بين ما هو باق جزماً وبين ما هو مرتفع جزماً، أي إنه كان قد تيقن على الإجمال بوجود فرد ما من أفراد الكلي فيتقين بوجود الكلي في ضمنه، ولكن هذا الفرد الواقعي مردد عنده بين أن يكون له عمر طويل فهو باق جزماً في الزمان الثاني وبين أن يكون له عمر قصير فهو مرتفع جزماً في الزمان الثاني. ومن أجل هذا التردد يحصل له الشك في بقاء الكلي.

البقاء كالفيل الذي يعيش مائة سنة، وثانيهما قصير البقاء كالعصفور الذي يعيش سنتين، ثم علم بزوال أحدهما بعد سنتين فإن كان هو الطويل فقد انتفى الكلي بكلا فرديه، وإن كان القصير فالكلي باق في الطويل.

ولا يخفى أن هذا كسابقه يرجع إلى القسم الأول.

قوله (ره): (نفس ذلك الفرد الذي تيقن بوجوده...)

أقول: قد عرفت من المحاولات الثالثة والرابعة السابقة أن هذا القسم الأول يمكن تصنيفه إلى صنفين:

الصنف الأول المشهور: وهو أن يكون الجزئي فرداً معيناً محدداً، ويشك في بقائه.

الصنف الثاني: وهو أن يكون الجزئي فردين معينين علم بزوال أحدهما غير المعين ويشك في بقاء الآخر غير المعين، فيشك في بقاء الكلي في الفرد الآخر غير المعين.

والمناطق في الصنفين واحد وهو أن الكلي معلوم الوجود مشكوك البقاء.

قوله (ره): (بأن يتردد الفرد بين ما هو باق جزماً...).

مثاله: ما إذا علم على الإجمال بخروج بلبل مردد بين أن يكون بولاً أو منياً، ثم توضأ فإنه في هذا المحال يتقين بحصول الحدث الكلي في ضمن هذا الفرد المردد، فإن كان البلبل بولاً فحدثه أصغر قد ارتفع بالوضوء جزماً وإن كان منياً فحدثه أكبر لم يرتفع بالوضوء، فعلى القول بجريان استصحاب الكلي يستصحب هنا كلي الحدث، فتترتب عليه آثار كلي الحدث مثل حرمة مس المصحف، أما آثار خصوص الحدث الأكبر أو الأصغر فلا تترتب مثل حرمة دخول المسجد وقراءة العزائم.

أقول: لا يخفى أن القسم الثاني يمكن تقسيمه إلى ثلاثة أصناف:

الصنف الأول المشهور: إذا كان المعلوم هو فرد واحد مردد بين فردين أحدهما طويل البقاء والثاني قصير البقاء ولم يحتمل وجود الآخر كما لو علم بوجود إما الفيل فقط أو العصفور فقط فإن كان الموجود هو الفيل فهو باق قطعاً وإن كان هو العصفور فهو زائل قطعاً.

الصنف الثاني: إذا كان المعلوم هو وجود أحدهما واحتمل وجود الآخر أيضاً أي احتمل وجودهما معاً كما لو علم بوجود أحدهما (الفيل والعصفور) واحتمل وجود الثاني إلى جانبه.

الصنف الثالث: ما إذا كان المعلوم هو فرد مردد بين فردين أحدهما قصير البقاء والثاني محتمل الطول فيكون الكلي موجوداً ما بين مقطوع الزوال وما بين محتمل البقاء لا مقطوعه.

والمناطق في هذه الأصناف الثلاثة واحد وهو العلم بوجود الكلي في فرد مردد ثم الشك ببقائه.

قوله (ره): (ما إذا علم على الإجمال بخروج مردد...).

أقول: من البديهي أن العلم الإجمالي بالمردد إنما يصح أن يكون مورداً للإستصحاب عند انحفاظ هذا العلم الإجمالي وعدم انحلاله، إذ مع انحلاله لا يبقى المجال لاستصحاب المعلوم بالإجمال.

٣ - أن يكون الشك في بقاء الكلي من جهة الشك في وجود فرد آخر مقام الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه، أي إن الشك في بقاء الكلي مستند إلى احتمال وجود فرد ثان غير الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه، لأنه إن كان الفرد الثاني قد وجد واقعاً فإن الكلي باق بوجوده وإن لم يكن قد وجد فقد انقطع وجود الكلي بارتفاع الفرد الأول.

وهذا شرط واضح مفروغ عنه، ومن ثم فيجب افتراض أن الكلي دائر بين أمرين لهما أثر، ومتباينين في الإرتفاع، وأنه غير مبتلي بما يوجب انحلاله.

ومن هنا يتضح أن صحة هذا المثال الذي ذكره المصنف (ره) مبنية على أن هذا العلم الإجمالي غير منحل إلى العلم بأحد الفردين وهو الأصغر والشك بوجود الفرد الآخر وهو الأكبر، وإلا فمع الإنحلال ينقلب المثال ليصبح من قبيل العلم بوجود الأصغر والشك بوجود الأكبر، فلو علم باشتغال الذمة بدرهم أو اثنين، ودفع الدرهم فلا يكون من قبيل القسم الثاني ولا مجال لتخيل استصحاب الكلي المردد بين الأصغر والأكبر لأن العلم الإجمالي الأول منحل فلا علم إلا باشتغال الذمة بوجود دفع الدرهم وهو معلوم السقوط، وأما الإشتغال بالدرهم الثاني فهو مشكوك من الأول.

ولا يخفى أن هذا الشرط متحقق في المثال بشرطين:

الشرط الأول: أن لا يكون عالماً سابقاً بأنه محدث بالأصغر أو الأكبر، إذ لو كان محدثاً بالأصغر ثم علم إجمالاً بخروج بلل مردد بين البول أو المني فلا ريب أن هذا العلم الإجمالي ساقط عن الإعتبار لما عرفت في محله من أن العلم الإجمالي المنجز هو ما استوجب التكليف في كلا طرفيه وهنا لا يستوجب التكليف لو كان البول بولا ضرورة أنه كان محدثاً بالأصغر، ففي هذه الحالة يكون حكمه الوضوء.

وأما القول بأن العلم بالحالة السابقة وإن منع من تنجيز العلم الإجمالي إلا أنه لا يمنع من وجوده، ومن ثم فلا يمنع من استصحابه، فبعد الوضوء يتحقق أركان استصحاب الكلي، وبعبارة أخرى أن العلم بالحالة السابقة إنما يضر بقاعدة الإشتغال ويمنع جريانها في الطرفين، ولكنه لا يضر باستصحاب الكلي.

فلا يخفى ما فيه إذ المفروض أن هذا الكلي المعلوم بالإجمال منحل حين وجوده العلمي ولا أثر له في احد الطرفين مما استوجب جريان أصالة النفي في الطرف الآخر، فاستصحابه بعد الشك لا يزيد عن وجوده حين اليقين به، فاستصحاب الكلي هنا هو استصحاب أمر منحل لا أثر له.

الشرط الثاني: أن يكون هذا العلم الإجمالي ملحوظا من حيث الإرتفاع لا من حيث الآثار لوضوح أن هذا الإستصحاب يكون منحلا من حيث الآثار، ومن ثم فيجوز استصحاب عدم الجنابة من حيث الآثار ولا يجوز ذلك من حيث الأرتفاع.

وبيان ذلك أن المكلف إذا ابتلى بالعلم الإجمالي بالحدث المردد بين الأصغر والأكبر فله حالتان:

الحالة الأولى: أن يبتلي بالآثار المترتبة على الحدث، فهنا يتنجز في ذمته العلم الإجمالي المذكور وهو يعلم أن آثار الحدث الأصغر متحققة كلها في الحدث الأكبر، فعند الدوران بين الأكبر والأصغر يجد المكلف نفسه من حيث الآثار المترتبة عليه عالما علما اجماليا دائرا بين الأقل والأكثر، ومن ثم فلا محيص من القول بانحلال العلم الإجمالي وبراءة الذمة من الآثار الأكثر المتوقفة على الحدث الأكبر ولأجل هذا صح جريان استصحاب عدم الجنابة فلا يثبت في ذمة هذا المكلف إلا الآثار المترتبة على الحدث بنحو مطلق أي المترتبة على الحدث الأصغر.

أما (القسم الأول) - فالحق فيه جريان الإستصحاب بالنسبة إلى الكلّي فيترتب عليه أثره الشرعي، كما لا كلام في جريان استصحاب نفس الفرد فيترتب عليه أثره الشرعي بما له من الخصوصية الفردية. وهذا لا خلاف فيه.

الحالة الثانية: أن يبتي بما يرفع الحدث كأن يتوضأ، فهنا أيضا يتنجز في ذمته العلم الإجمالي المتقدم إلا أنه يكون الدوران بين الحدث الأصغر والأكبر هو هنا من قبيل الدوران بين المتباينين من حيث الإرتفاع وليس من قبيل الدوران بين الأقل والأكثر كما ربما يتوهم في بادئ النظر ثم يتوهم الإنحلال تبعاً لقاعدة انحلال العلم الإجمالي عند دورانه بين الأقل والأكثر.

توضيحه أن الحدث الأصغر مباين تماماً للحدث الأكبر من حيث الإرتفاع فإن الأصغر يرتفع بالوضوء ولا يرتفع بالغسل، وأما الأكبر فلا يرتفع بالوضوء ويرتفع بالغسل.

فلا موجب لتوهم أن هذا المثال من قبيل الدوران بين الأقل والأكثر إلا التشابه في التسمية أو الخلط بين الحالتين الأولى والثانية.

قوله (ره): (وهذا لا خلاف فيه...).

أقول: لأن كلا ركني الإستصحاب متحقق بوضوح في القسم الأول فإن الكلّي مقطوع الوجود سابقاً مشكوك البقاء لاحقاً، وقد قامت محاولات للتشكيك في جريان استصحاب الكلّي في القسم الأول:

المحاولة الأولى: هي عبارة عن محاولات للتشكيك في تحقق الركن الأول من ركني الأستصحاب، أي محاولة التشكيك بتحقيق اليقين السابق بوجود الكلّي، وهذه المحاولات كلها مبنية على أقوال فلسفية مهجورة، منها:

١ - محاولة التشكيك بالركن الأول (أي اليقين السابق بوجود الكلّي) بناء على مذهب أن الكلّي لا وجود خارجي له.

وهذه المحاولة فاسدة لأمرين:

الأول: أنه مع التسليم بصحته لا ينفع في المقام لأن تشخيص أركان الإستصحاب يرجع إلى العرف لا الفلسفة، ومن البديهي أن العرف يشخص تحقق الركن الأول أي اليقين السابق بوجود الكلي في القسم الأول.

الثاني: فساد المبنى لما حرر في الفلسفة والمنطق أن الكلي موجود بوجود الجزئي.

٢ - محاولة التشكيك بالركن الأول بناء على مذهب أن الكلي موجود في الخارجي بوجود مستقل عن الجزئي.

وهذه المحاولة أيضا فاسدة للأميرين المتقدمين فإن الركن الأول متحقق عرفا فلا يهمننا الحقيقة الفلسفية، هذا مع أن المحرر في الفلسفة والمنطق أن الكلي موجود بوجود الجزئي فقط ولا وجود للكلي مستقلا عن وجود الجزئي.

هذا مضافا إلى أن القول بوجود مستقل للكلي لا أثر له في المقام لأن العلم بوجود الجزئي يستلزم العلم بوجود الكلي في غير الجزئي ومن ثم يتحقق الركن الأول، كما يتحقق الشك بزوال الكلي عند الشك بزوال الجزئي بسبب الشك في زوال ملزوم الجزئي وهو محقق الكلي.

المحاولة الثانية: محاولة التشكيك في جريان الإستصحاب لعدم تحقق الثمرة منه، وهذه المحاولة مبنية على مقدمات:

١ - أن الإستصحاب إنما يجري عند ترتب الأثر العملي على المستصحب أي على إثباته في حالة الشك.

٢ - أن الكليات بالحمل الأولي هي وجودات ذهنية لا أحكام شرعية تتعلق بها وإنما الأحكام تتعلق بالكليات بالحمل الشائع أي بما هي متحققة في مصاديقها الخارجية، فالأحكام في الحقيقة هي للمصاديق.

٣ - أنه مع تحقق اليقين بالجزئي يجري الإستصحاب في الجزئي

ويترتب الثمرة عليه سواء كانت الثمرة على الفرد أو الطبيعي لتحققهما معا باستصحاب الجزئي ولا حاجة لاستصحاب الكلّي، فيكون جريان الإستصحاب في الكلّي بلا أي ثمرة.

والمقدمة الأولى والثانية واضحتان، وإنما الكلام في المقدمة الثالثة وقد وقعت مناقشات حولها حيث زعم البعض أن الطبيعة بالحمل الشائع تختلف عن الفرد المعين من الطبيعة بحسب الحقيقة وإن كانا متلازمان وجودا فإثبات الطبيعة بالحمل الشائع من خلال استصحاب الفرد المعين من الطبيعة ثم ترتيب الأحكام المترتبة على الطبيعة هو من قبيل التمسك بالأصل المثبت المتفق على بطلانه.

والإنصاف أنه ليس من الأصل المثبت لأمر:

الأمر الأول: أن الأحكام المتعلقة بالطبيعة هي نفسها متعلقة بالجزئي عن طريق الإنحلال فعندما يحكم المولى على الإنسان فهو قد حكم على زيد وعمر وبكر..

الأمر الثاني: لو فرضنا عدم الإنحلال حقيقة فلا ريب في تحقق الوحدة عرفا بين الطبيعة وأفرادها فإن العرف يرى أن الأحكام المترتبة على الطبيعة مترتبة بعينها على أفرادها، وهذا الإتحاد العرفي كاف في رفع شبهة الأصل المثبت.

تنبيه: يجري الكلام في الكلّي وصنفه كما يجري في الكلّي والجزئي حرفا بحرف كما في (المحدث لا يمس المصحف) و (المجنب لا يمس المصحف) غايته أن دعوى الإنحلال هنا أوضح كما أن دعوى جريان جريان الإستصحاب في الصنف لإثبات الحكم في غاية الوضوح لوضوح تحقق الحكم على الصنف بنفسه.

ومن ثم فيمكن القول أن استصحاب الصنف يمنع استصحاب الكلّي لأنه بعد جريان استصحاب الصنف تترتب عليه الثمرة والأثر مما يؤدي إلى

عدم ترتب أي أثر على استصحاب الكلّي بعد ترتب أثره على استصحاب الصنف فيكون استصحاب الكلّي بلا أثر عملي، فيكون استصحاب الجنابة مثلا في المقام مانعا من جريان استصحاب الحديثية لعدم ترتب أي أثر عملي عليها.

ويمكن أن يعكس الأمر فيقال أن استصحاب الكلّي هو المانع من استصحاب الصنف لأنه بعد استصحاب الكلّي يثبت الثمرة المترتبة على استصحاب الصنف فيكون استصحاب الصنف لا ثمرة له، ومن ثم يكون استصحاب الحديثية في المثال هو المانع من جريان استصحاب الجنابة.

والأقوى أن يقال إن الشارع رتب الحكم على موضوعين أحدهما أعم من الآخر مطلقا، وليس أحدهما متقدما على الآخر بأي نحو من أنحاء التقدم، فإذا فرضنا تحقق أركان الإستصحاب في كلا الموضوعين كان اللازم إما الإلتزام بجريانهما معا أو الإلتزام بجريان الإستصحاب في أحدهما من غير تعيين، ولا يجوز القول بلزوم الإستصحاب في أحدهما المعين وترك الآخر لأنه ترجيح من غير مرجح.

وقد قامت محاولات لترجيح استصحاب الأخص دون الأعم أو الأعم دون الأخص كلها محاولات ركيكة لا طائل تحتها.

ومما ذكرناه ظهر اندفاع ما ذكره بعض المعاصرين (السيد الخوئي رحمته الله تعالى) من أنه إذا كان الشخص جنبا ثم شك في ارتفاع جنابته وهو يريد الدخول في الصلاة أو مس كتابة القرآن لا يصح له استصحاب الجنابة بل يستصحب الحدث المطلق وذلك بدعوى أن هذا الأثر هو أثر لعموم الحدث لا لخصوصية الجنابة.

ووجه الإندفاع ظاهر وذلك أنه إن أراد أن الجنابة لا يترتب عليها هذا الأثر شرعا بمعنى أنها ليست موضوعا له شرعا فهو فاسد أشد الفساد كما لا يخفى.

وأما (القسم الثاني) - فالحق فيه أيضاً جريان الإستصحاب بالنسبة إلى الكلي، وأما بالنسبة إلى الفرد فلا يجري قطعاً، بل الفرد يجري فيه استصحاب عدم خصوصية الفرد، ففي المثال المتقدم يجري استصحاب كلي الحدث بعد الوضوء فلا يجوز له مس المصحف، أما بالنسبة إلى خصوصية الفرد فالأصل عدمها، فما هو من آثار خصوص الجنابة مثلاً لا يجب الأخذ بها فلا يحرم قبل الغسل ما يحرم على الجنب من نحو دخول المساجد وقراءة العزائم كما تقدم.

ولأجل بيان صحة جريان الإستصحاب في الكلي في هذا القسم الثاني وحصول أركانه لا بدّ من ذكر ما قيل إنه مانع من جريانه والجواب عنه. وقد أشار الشيخ إلى وجهين في المنع وأجاب عنهما، وهما كل ما يمكن أن يقال في المنع:

وإن أراد أن الأثر وإن رتب على الجنابة في لفظ الروايات إلا أن المراد هو أنه مرتب على الحدث في الجنابة ضرورة أنه إذا كان علة الأثر هو الحدث المطلق فلا يمكن أن يكون التقيد بالجنابة له أي دور في الأثر.

فهذا المعنى وإن كان صحيحاً إلا أنه لا قيمة له في المقام لأنه خلط غريب بين علة الحكم والموضوع الشرعي للحكم، فهذا الدليل غاية ما يشبه أن العلة الحقيقية للأثر هو الحدثية المطلقة لا الحدثية الجنابية، وهذا الإثبات لا قيمة له في باب الإستصحاب إذ لا ريب أن الإستصحاب لا يقتصر على علة الحكم بل يجري في كل موضوعات الأحكام الشرعية ولا ريب أن الجنابة هي موضوع شرعي يترتب عليه الأثر المذكور وأنه يصح أن يقال شرعاً أن الجنابة موضوع لحرمة مس المصحف كما لا يكاد يخفى.

قوله (ره): (جريان الإستصحاب بالنسبة إلى الكلي...).

أقول: لأن الكلي مقطوع الوجود سابقاً ومشكوك الزوال لاحقاً وسيأتي الكلام في موانع جريانه، وإنما أتكلم هنا عن نتائج هذا الإستصحاب،

وحاصله أن نتيجة هذا الإستصحاب في المثال هو لزوم الجمع بين الطهارتين لما عرفت أن المعلوم بالإجمال هنا دائر - من حيث الإرتفاع - بين المتباينين فإن الأصغر لا يرتفع إلا بالوضوء، والأكبر لا يرتفع إلا بالغسل، ومن ثم فبعد الوضوء يبقى الشك ببقاء الحدث فيستصحب بقاء الحدث الكلي لأنه متيقن سابقا مشكوك لاحقا.

كما أنه بعد الغسل يبقى الشك ببقاء الحدث فيستصحب بقاء الحدث الكلي لأنه متيقن سابقا مشكوك لاحقا.

ومن ثم فلا يتم انقطاع الشك ببقاء الحدث إلا بعد الجمع بين الطهارتين الوضوء والغسل.

تنبيه: لو علم إجمالا بنجاسة الثوب وتردد الملاقى (بالفتح) بين الدم فيجب الغسل مرة واحدة، وبين البول فيجب غسله مرتين، ففي هذا الحال لا يجب الغسل إلا مرة واحدة، وأما دعوى أنه بعد غسل الثوب مرة واحدة يبقى الشك بارتفاع نجاسته فيستصحبها فمردود بما عرفت من أن هذا العلم الإجمالي منحل حين حدوثه لأنه دائر في الإرتفاع بين الأقل والأكثر فتجري البراءة من الأكثر، ومن ثم فهذا العلم المردد لم يستوجب حين حدوثه حقيقة أكثر من الغسل مرة واحدة فكيف يستوجب استصحابه الغسل مرتين.

وبعبارة أخرى أن هذا المعلوم بالإجمال لا يقتضي الغسل الثاني، فاستصحابه لا يقتضي الغسل الثاني.

وبعبارة ثالثة يمكن استصحاب عدم صدور ما يوجب الغسل الثاني ولا يعارضه استصحاب ما يوجب الغسل الأول لأنه معلوم يقينا، والمسألة ما زالت محتاجة إلى مزيد من التأمل.

قوله (ره): (وأما بالنسبة إلى الفرد فلا يجري قطعا...).

أقول: وهو في غاية الوضوح إذ الخصوصية الفردية غير معلومة من الأول فلا يمكن إثباتها بالإستصحاب.

(الأول) - قال: «وتوهم عدم جريان الأصل في القدر المشترك من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء وما هو مشكوك الحدوث وهو محكوم الانتفاء بحكم الأصل».

توضيح التوهم: إن أهم أركان الإستصحاب هو اليقين بالحدوث والشك في البقاء. وفي المقام إن حصل الركن الأول وهو اليقين بالحدوث، فإن الركن الثاني وهو الشك في البقاء غير حاصل. وجه ذلك أن الكلي لا وجود له إلا بوجود أفراده، ومن الواضح أن وجود الكلي في ضمن الفرد القصير مقطوع الإرتفاع في الزمان الثاني وجداناً، وأما وجوده في ضمن الفرد الطويل فهو مشكوك الحدوث من

نعم يمكن أن تثبت بالملازمة العقلية في بعض الموارد كما لو علم أن في الدار حيوان هو إما عصفور يموت بعد سنة أو فيل يموت بعد عشرة سنوات، فبعد سنة شك ببقاء الحيوان فيمكن استصحابه، وهو يلازم عقلا كونه الفيل حتما ضرورة أن العصفور معلوم الموت.

لكن هذا الإثبات يحتاج إلى هذه الملازمة العقلية أي إثبات لل لازم عن طريق استصحاب الملزوم وهو المسمى بالأصل المثبت الذي لم يثبت حجيته.

قوله (ره): (وتوهم عدم جريان الأصل في القدر المشترك...).

أقول: حاصله أن وجود الكلي هو عين وجود المصاديق فيجب النظر إلى المصاديق ومن الواضح عدم تحقق أركان الإستصحاب في كلا المصادقين المررد تحقق الكلي فيهما:

أما المصداق الصغير فلأنه مقطوع الإرتفاع مشكوك الحدوث من الأول فلا يجري فيه الإستصحاب لعدم ركني الإستصحاب.

وأما المصداق الكبير فلأنه مشكوك الحدوث والإرتفاع فلا يجري فيه الإستصحاب لانعدام الركن الأول.

أول الأمر وهو منفي بالأصل فيكون الكلي مرتفعاً في الزمان الثاني إما وجداناً أو بالأصل تعبداً، فلا شك في بقاءه.

والجواب: إن هذا التوهم فيه خلط بين الكلي وفرده، أو فقل فيه خلط بين ذات الحصّة من الكلي أي ذات الكلي الطبيعي وبين الحصّة منه بما لها من الخصوصية والتعّين الخاص، فإن الذي هو معلوم الإرتفاع إما وجداناً أو تعبداً إنما هو الحصّة بما لها من التعّين الخاص، وهي بالإضافة إلى ذلك غير معلومة الحدوث أيضاً، فلم يتحقق فيها الركنان معاً، لأنه كما إن كل فرد من الفردين مشكوك الحدوث في نفسه فإن الحصّة الموجودة بما لها من التعّين الخاص كذلك مشكوك الحدوث، إذ لا يقين بوجود هذه الحصّة ولا يقين بوجود تلك الحصّة، ولا موجود ثالث حسب الفرض. وأما ذات الحصّة المتعينة واقعاً لا بما لها من التعّين الخاص بهذا الفرد أو بذلك الفرد أي القدر المشترك بينهما، ففي الوقت الذي هي فيه معلومة الحدوث هي مشكوك البقاء إذ لا علم بارتفاعها ولا تعبد بارتفاعها بل لأجل القطع بزوال التعّين الخاص يشك في ارتفاعها وبقائها لاحتمال كون تعينها هو التعّين الباقي أو هو التعّين الزائل، وارتفاع الفرد لا يقتضي إلا ارتفاع الحصّة المتعينة به، وهي كما قدمنا غير معلومة الحدوث وإنما المعلوم ذات الحصّة أي القدر المشترك.

والحاصل: إن ما هو غير مشكوك البقاء إما وجداناً أو تعبداً لا يقين بحدوثه أصلاً وهو الحصّة بما لها من التعّين الخاص، وما هو

ولا يخفى وضوح فساد هذا التوهم كما بينه المصنف (ره) فإن وجود الكلي في الجزئي لا يعني ولا يستلزم اتحاد أحكامهما في العلم والشك والإستصحاب فهنا تحقق الشك بكل جزئي على انفراده لكن تعلق العلم بالكلي وهذا كاف في جواز استصحابه.

متيقن الحدوث هو مشكوك البقاء وجداناً وهو ذات الحصة لا بما لها من التعيين الخاص. وقد أشار الشيخ إلى هذا الجواب بقوله: «إنه لا يقدر ذلك في استصحابه بعد فرض الشك في بقاءه وارتفاعه».

(الثاني) - قال الشيخ الأعظم: «توهم كون الشك في بقاءه مسبباً عن الشك في حدوث ذلك المشكوك الحدوث، فإذا حكم بأصالة عدم حدوثه لزمه ارتفاع القدر المشترك لأنه من آثاره».

والجواب الصحيح هو ما أشار إليه بقوله: «إن ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون الحادث ذلك الأمر المقطوع الإرتفاع لا من لوازم عدم حدوث الأمر الآخر. نعم اللازم من عدم حدوثه هو عدم وجود ما هو في ضمنه من القدر المشترك في الزمان الثاني لا ارتفاع القدر المشترك بين الأمرين. وبينهما فرق واضح».

قوله (ره): (كون الشك في بقاءه مسبباً...).

أقول: هذا الاعتراض الثاني لمنع جريان الاستصحاب الكلي من القسم الثاني، وحاصله يتضح في مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن الشك في بقاء الكلي هو شك مسبب وناشئ عن شك آخر هو الشك في وجود الفرد الطويل، وتوضيحه أننا لو علمنا أن الفرد الطويل هو الموجود لعلمنا ببقاء الكلي، ولو علمنا بأن الطويل غير موجود لعلمنا بزوال الكلي، ومن ثم كان سبب الشك ببقاء الكلي هو الشك وعدم العلم بوجود الفرد الطويل، والحاصل أن الشك بالفرد الطويل هو شك سببي، والشك ببقاء الكلي هو شك مسبي.

المقدمة الثانية: أنه كلما وجد شك سببي وشك مسبي فإن الأصل الجاري في الشك السببي يكون هو الجاري والحاكم على الأصل المسببي لما هو واضح من أنه عند جريان الأصل في السبب وثبوت العلم بوجود أو عدم السبب يثبت العلم بوجود أو عدم وجود المسبب فيرتفع الشك المسببي تبعاً.

فينتج من المقدمتين أن أصالة عدم الفرد الطويل وهي أصالة العدم الجارية في الشك السببي في المقام تثبت لنا أن الفرد الطويل معدوم، وبه يثبت العلم بعدم بقاء الكلّي لما عرفت أن المفروض في المقام أن العلم بعدم الفرد الطويل يستوجب العلم بعدم بقاء الكلّي، وبذلك يرتفع الشك في بقاء الكلّي تعبداً، وهذا يكون حاكماً على استصحاب بقاء الكلّي، ومعنى هذه الحكومة أن أصالة عدم الفرد الطويل رفعت تعبداً الشك موضوع استصحاب بقاء الكلّي وهو الشك ببقاء الكلّي.

وقد أجيب عن هذا الاعتراض بجوابين:

الجواب الأول: وهو جواب ذكره العلامة النائيني، وحاصله عدم جريان الأصل السببي المدعى أنه الحاكم على استصحاب الكلّي، وهذا (أي عدم جريان هذا الأصل) هو بسبب سقوطه بالمعارضة، وذلك أن أصالة عدم الفرد الطويل يعارضه أصالة عدم الفرد القصير، ومع التعارض يتساقط الأصلان بالمعارضة.

وقد اعترض على هذا الجواب باعتراضين:

الاعتراض الأول: أن أصالة عدم الفرد الصغير غير جارية لأن المفروض هو القطع بعدم الفرد الصغير وما هو مقطوع وجدانا لا معنى لإثباته تعبداً.

الاعتراض الثاني: أن أصالة عدم الفرد الصغير غير جارية لأنها أصل لا أثر في محل البحث فيبقى أصالة عدم الفرد الكبير سليمة عن المعارض.

الجواب الثاني: وهو جواب الشيخ الأعظم الذي ذكره المصنف (ره) وحاصله أن هذا الأصل (أصل عدم الفرد الطويل) حتى لو فرض جريانه لا يصلح أن يكون حاكماً على استصحاب الكلّي لأن الشك فيه ليس شكا سببياً كما أن الشك ببقاء الكلّي ليس مسبباً عن الشك بعدم الفرد الكبير، وسنبين هذا الجواب عند تعرض المصنف (ره) لبيانه.

توضيح ما أفاده من الجواب: إنا نمنع أن يكون الشك في بقاء
القدر المشترك - أي الكلي -

الجواب الثالث: وحاصله أن هذا الأصل (أصل عدم الفرد الطويل)
حتى لو فرض جريانه لا يصلح أن يكون حاكما على استصحاب الكلي حتى
مع التسليم بأن الشك في بقاء الكلي مسببا عن الشك بعدم الفرد الطويل،
ويتضح هذا الجواب بمقدمتين:

المقدمة الأولى: ما يقرر في محله من أن الصل السببي إنما يكون
حاكما على الأصل المسببي إذا كان المشكوك بالشك المسببي هو من الآثار
الشرعية للمشكوك بالشك السببي، بمعنى أن يكون المؤدى اثبات بالأصل
السببي من آثاره الشرعية المشكوك بالشك السببي.

المقدمة الثانية: أن المقام ليس من هذا القبيل لوضوح أن وجود الكلي
أو عدمه ليس من الآثار الشرعية لوجود أو عدم وجود الفرد الطويل أو
الصغير، بل هو من اللوازم العقلية فإن ثبوت كون الكلي في الفرد الصغير لا
الطويل يستلزم عقلا - لا شرعا - عدم بقاء الكلي، كما أن ثبوت كون الكلي
في الطويل لا الصغير يستلزم عقلا - لا شرعا - ثبوت بقاء الكلي.

فينتج أن اصالة عدم الفرد الطويل لا يمكن أن يكون حاكما على
استصحاب بقاء الكلي حتى مع التسليم بأن الشك في الفرد الطويل هو شك
سببي والشك في بقاء الكلي هو شك مسببي.

قوله (ره): (توضيح ما أفاده من الجواب...).

أقول: هذا شروع في بيان جواب الشيخ الأعظم وحاصل هذا الجواب
مكون من أربعة مقدمات:

المقدمة الأولى: أن كل شك له طرفان طرف احتمال الثبوت، وطرف
احتمال النفي، فإذا شككت في وجود زيد فأنت تحتمل وجوده كما تحتمل
عدمه، وهذا في غاية البدهة فإن الشك هو عبارة عن تساوي طرفي الإثبات
والنفي.

المقدمة الثانية: أن الشك المسيبي له حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون كلا طرفيه مسبيين عن كلا طرفي الشك السببي، كالشك في نجاسة الثوب الملاقي لشيء مشكوك البولية، فإن احتمال نجاسة الثوب مسبب عن احتمال بولية الشيء الملاقي، واحتمال عدم نجاسة الثوب مسبب عن احتمال عدم بولية الشيء الملاقي، فكلا طرفي الشك المسيبي مسبيان عن كلا طرفي الشك السببي.

الحالة الثانية: أن يكون الاحتمال في أحد طرفي الشك المسيبي مسببا عن شيء، ويكون الإحتمال في الطرف الآخر مسببا عن شيء آخر.

المقدمة الثالثة: سيتضح في مبحث حكومة الأصل السببي على الأصل المسيبي أن حكومة الأصل السببي على المسيبي بنحو شامل مختصة في الحالة الأولى أي فيما إذا كان الشك المسيبي مسببا عن الشك السببي في كلا طرفي الإثبات والنفي لما هو واضح من أن الشك السببي إنما يحكم طرف الشك الذي يكون سببا له فإذا كان الشك السببي سببا لكل طرفي المسيبي كان حاكما على كلا الطرفين، وإذا كان سببا في طرف واحد فأصله لا يمكن أن يحكم إلا على هذا الطرف دون الآخر:

فإذا افترضنا أن طرف الإثبات لا النفي في المسيبي مسبب عن طرف الإثبات في السببي كان أصالة الإثبات لا النفي في السببي هي الحاكمة على الشك في ثبوت المسبب لا الشك في نفيه.

كما أنه إذا افترضنا أن طرف النفي لا الإثبات في المسيبي مسبب عن طرف النفي في السببي كان أصالة النفي في السببي هي الحاكمة على الشك في نفي المسيبي لا الشك في ثبوته.

المقدمة الرابعة: أن المقام هو من قبيل الحالة الثانية لأن احتمال ثبوت وبقاء الكلّي مسبب عن احتمال وجود الكلّي في الفرد الطويل، وأما احتمال

مسبباً عن الشك في حدوث الفرد الطويل وعدمه، لأن وجود الكلّي - حسب الفرض - متيقن الحدوث من أول الأمر أما في ضمن القصير أو الطويل فلا يعقل أن يكون عدمه بعد وجوده مستنداً إلى عدم الفرد الطويل من الأول وإلا لما وجد من الأول، بل في الحقيقة إن الشك في بقاء الكلّي أي في وجوده وعدمه بعد فرض القطع بوجوده مستند

عدم الكلّي فمسبب عن احتمال وجوده في الفرد الصغير، وليس مسبباً عن احتمال عدم وجوده في الكبير ضرورة أنه لو لم يوجد في هذا الفرد الكبير فيمكن بقاؤه ووجوده في فرد آخر، فالذي يستوجب العلم بعدم بقاء الكلّي هو العلم بأنه كان في ضمن الصغير المعلوم الزوال.

فظهر أن ما يحكم على طرفي الإثبات والنفي في الكلّي هو الإثبات في كلا الفردين الطويل والقصير ومن الواضح أنه لا يوجد أصول جارية مثبتة فيهما فضلاً عن تخيل حكومتهما على الأصل الجاري في الكلّي. توضيحه أنك عرفت أن ما يحكم على الشك بثبوت الكلّي هو أصالة وجود الكلّي في الفرد الطويل إلا أن هذا الأصل غير جار لعدم تحقق أركان هذا الأصل.

كما أن ما يحكم على الشك بعدم الكلّي فهو أصالة وجود الكلّي في الفرد الصغير وهذا الأصل أيضاً ليس بجار لعدم تحقق أركان هذا الأصل. وأما عدم الفرد الطويل وحده أو عدم الفرد الصغير وحده فقد عرفت أنهما ليس سبباً لا للنفي ولا للإثبات في الكلّي، ومن ثم فلا مجال لحكومتها على الأصل الجاري في الكلّي.

قوله (ره): (مسبباً عن الشك في حدوث الفرد الطويل...).

أقول: لا تخلو العبارة من مسامحة أو خلل لأنك عرفت أن حدوث الفرد الطويل يثبت بقاء الكلّي إلا أنه لا يوجد أصالة تثبت الفرد الطويل، فمراد المصنف (ره) أن الشك في الكلّي غير مسبب عن الشك في عدم الفرد الطويل كما سيأتي تصريحه بذلك.

إلى احتمال وجود هذا الفرد الطويل مع احتمال وجود ذلك الفرد القصير يعني يستند إلى الإحتمالين معاً لا لخصوص احتمال وجود الطويل، إذ يحتمل بقاء وجوده الأول لاحتمال حدوث الطويل ويحتمل عدمه بعد الوجود لاحتمال حدوث القصير المرتفع قطعاً في ثاني الحال.

والحاصل: إن احتمال وجود الكلي وعدمه في ثاني الحال مسبب عن الشك في أن الحادث المعلوم هل هو الطويل أو القصير، لا إنه مسبب عن خصوص احتمال حدوث الطويل حتى يكون نفيه بالأصل موجباً لنفي الشك في وجود الكلي في ثاني الحال، فلا بدّ من نفي كل من الفردين بالأصل حتى يكون ذلك موجباً لارتفاع القدر

ولا يخفى على المتأمل في عبارات المصنف (ره) في بيان مطلب الشيخ الأعظم لا تخلو من اضطراب وتساهل ولذلك أعرضت عن تفسير عباراته.

قوله (ره): (فلا بد من نفي كل من الفردين...).

قد عرفت أن عدم الفرد الطويل وحده أو عدم الفرد الصغير وحده لا يكون حاكماً على الشك في الكلي، ومن ثم وقع الكلام في أصالتي عدمهما معاً، والكلام هنا في مسألتين:

المسألة الأولى: هل يمكن جريان هذين الأصليين معاً.

المسألة الثانية: في تقدمهما على الشك في الكلي.

أما المسألة الأولى فلا ريب أن هذين غير جاريين معاً لأمرين:

الأول: أننا نعلم إجمالاً فساد أحد الأصليين لأننا نعلم أن أحد العدميين مسبق بالوجود.

الثاني: أننا لو افترضنا جريانهما فيسقطان لمعارضتهما استصحاب وجود

المشترك والأصلان معاً لا يجريان مع فرض العلم الإجمالي.

وأما (القسم الثالث) - وهو ما إذا كان الشك في بقاء الكلي مستنداً إلى احتمال وجود فرد ثان غير الفرد المعلوم حدوثه ثم ارتفاعه - فهو على نحوين:

١ - أن يحتمل حدوث الفرد الثاني في ظرف وجود الأول.

أحدهما لأن المفروض تحقق العلم الإجمالي سابقاً بوجود أحدهما فمع الشك بارتفاعهما يجري استصحابه، فيكون هذا الإستصحاب معارض للأصلين.

وأما المسألة الثانية أي تقدم أصالتي النفي في الفردين على أصالة وجود الكلي، فظاهر المصنف (ره) التسليم بتقدمهما عليها، ويمكن تصور هذا التقدم على اعتبار أن العلم بعدم الفردين يستوجب العلم بعدم الكلي ضرورة العلم بعدم وجوده في غيرهما.

وفي هذه الحكومة نظر بل منع لما عرفت من أن عدم الكلي إنما يثبت العلم بوجوده في الكبير، وأما العدمين (عدم الفردين) فهما ليسا سببا لعدم الكلي، نعم هما يستلزمان نفي الكلي بالملازمة العقلية بضميمة العلم بأن الكلي لم يوجد إلا في ضمن أحد الفردين، ومن ثم كان إثبات عدم الكلي بأصالة عدم الفردين هو من باب الأصل المثبت غير الحجة.

قوله (ره): (والأصلان معاً لا يجريان مع فرض العلم الإجمالي...).

أقول: أي مع فرض سبق العلم الإجمالي لا مع فرض تحقق العلم الإجمالي فعلا ضرورة أنه حين الشك ببقاء الكلي لا نعلم إجمالاً بوجود أحد الفردين، فالمانع من جريان أصالة العدم في الفردين هو سبق العلم بوجود أحدهما، فإن هذا سبق يمنع جريان أصالة العدمين لا بالعدم الأزلي ولا بالعدم الإستصحابي لانتقاض العدم بالعلم بالوجود.

٢ - أن يحتمل حدوثه مقارنةً لارتفاع الأول، وهو على نحوين: إما بتبدله إليه أو بمجرد المقارنة الإتفاقية بين ارتفاع الأول وحدث الثاني.

وفي جريان الإستصحاب في هذا (القسم الثالث) من الكلي احتمالات أو أقوال ثلاثة:

أ - جريانه مطلقاً.

ب - عدم جريانه مطلقاً.

قوله (ره): (جريانه مطلقاً...).

أقول: وحاصل دليل هذا القول يبتني على ملاحظة الكلي بما هو بغض النظر عن تحققه في الفرد الخارجي، فهذا الدليل يقوم على ما قام عليه القول بجريان الإستصحاب في القسم الثاني أي أمرين:

الأول: أن أركان استصحاب الكلي متحققة لتحقق اليقين السابق به والشك اللاحق به.

الثاني: أن القطع بزوال الفرد الخارجي المعلوم إنما يستوجب عدم جريان استصحاب هذا الفرد، وقد عرفت في القسم الثاني من استصحاب الكلي أن لا ملازمة بين استصحاب الفرد واستصحاب الكلي، فعدم جريان استصحاب الفرد لا يستلزم عدم جريان استصحاب الكلي، كما أن عدم جريان استصحاب الفرد لا يضر بجريان استصحاب الكلي.

قوله (ره): (عدم جريانه مطلقاً...).

أقول: وهذا القول هو المشهور بين المتأخرين وهو الحق الأولى بالإتباع وذلك يتضح في مقدمتين:

المقدمة الأولى: ما تقدم أنه من شروط جريان الإستصحاب وحدة المتعلق في الشك واليقين.

المقدمة الثانية: وضوح عدم تحقق شرط اتحاد المتعلق في المقام لأن

العلم بوجود الكلي إنما تعلق بالكلي بما هو موجود في هذا الفرد بعينه ولا علم له بوجود الكلي خارج الفرد، فالعلم بالكلي حين حدوثه كان مقيدا من حين حدوثه بكونه ضمن الفرد المعين لوضوح أن العلم أولا تعلق بالفرد الخارجي، ثم نشأ من العلم بوجود الفرد الخارجي العلم بوجود الكلي المتشخص بهذا الشخص.

المقدمة الثالثة: أن تجريد الكلي المعلوم وجوده ضمن الفرد المعين وإن كان عملا متيسرا يقوم به الذهن فيتعلق العلم فيه بهذا الكلي المجرد إلا أنه لا ريب أن هذا التجريد إنما هو تجريد ذهني لا اعتبار به لأن المعلوم حقيقة في المقام إنما هو الكلي المتشخص.

فينتج من المقدمتين الأولى والثانية بطلان إستصحاب الكلي هنا لعدم تحقق شرط وحدة المتعلق فإن اليقين السابق تعلق بالكلي المتشخص بالفرد المعين، والشك اللاحق تعلق بالكلي المتشخص بغير هذا الفرد المعين لأننا نقطع بزوال الكلي المتشخص بهذا الفرد وإنما نحتمل بقاء الكلي متشخصا بغير هذا الفرد.

ومما ذكرناه تعلم انتقاض شرط آخر في استصحاب الكلي هنا لأنه يشترط في الإستصحاب تحقق الشك وعدم تحقق اليقين لاحقا ببقاء أو زوال المتيقن السابق، وهذا الشرط قد انتقض لأن اليقين السابق بوجود الكلي المتشخص في الفرد المعين قد تعلق اليقين اللاحق بزواله فإننا نعلم بانعدام هذا الكلي.

وينتج من المقدمة الثالثة أن العلم بالكلي مجردا هو علم لا قيمة له ولا مجال لاستصحابه لأنه ليس سوى تجريد ذهني محض.

تنبيه: ظهر مما ذكرناه الفارق بين استصحاب الكلي في القسم الثاني وبين استصحاب الكلي في القسم الثالث، وحاصل الفرق أنه لما كان العلم في القسم الثاني إجماليا كان متعلق العلم حقيقة هو الكلي المجرد عن

ج - التفصيل بين النحويين المذكورين، فيجري في الأول دون الثاني مطلقاً. وهذا التفصيل هو الذي مال إليه الشيخ الأعظم.
والسر في الخلاف يعود إلى: إن الأركان في الإستصحاب هل

التشخيصات فالمعلوم حقيقة في القسم الثاني هو هذا الكلّي المجرد فيصح استصحاب هذا الكلّي عند الشك ببقاء هذا الكلّي المعلوم سابقاً.

بخلاف العلم في القسم الثالث فإنه لما كان تفصيلاً كان متعلقه هو الكلّي المتشخص هذا الفرد المعين لا الكلّي المعين، فحاصل الفرق بين القسمين هو في متعلق العلم فإنه في الثاني مختلف عن الثالث ولذا كان في الثالث معلوم الزوال وكان في الباقي مشكوكه.

فإن قلت: في القسم الثاني كان المعلوم هو وجود الكلّي المتشخص ضمن أحد التشخيصين في الفردين لا على التعيين، وهذا الكلّي أيضاً قد علمنا بزواله بسبب العلم بزوال أحد الفردين وهو الفرد القصير، ومن ثم فلا نحتمل بقاء الكلّي المتشخص في ضمن أحد الفردين لا على التعيين، بل نحتمل بقاء الكلّي المتشخص في الفرد الطويل على التعيين، ومن ثم ففي القسم الثاني أيضاً وقع الإختلاف بين المشكوك والمتيقن، وعلمنا بزوال ما تعلق به اليقين.

قلت: لا معنى للتشخص بأحد التشخيصين لا على التعيين إلا أن تشخصه لا يخرج عن أحد التشخيصين المعينين لوضوح أن عنوان أحد التشخيصين ليس تشخصاً مستقلاً عن التشخيصين المعينين، ومن ثم فلا معنى لهذا الكلّي المعلوم إلا أنه الكلّي الذي نعلم أن لا تشخص له غير أحد التشخيصين، وهذا الكلّي يصدق مع زوال أحد التشخيصين لأنه يصدق أنه متشخص بأحد التشخيصين، غايته أنه كان مردداً فأصبح معيناً وهذا لا يضر بالصدق، فالحالة الوحيدة التي تستلزم زوال الكلّي هو زوال التشخيصين معاً.

قوله (ره): (مال إليه الشيخ الأعظم...).

أقول: وصرح بأن هذا التفصيل هو أقوى الأقوال، والإنصاف أنه أضعفها

هي متوفرة هنا أو غير متوفرة، والمشكوك توفره في المقام هو الركن الخامس، وهو اتحاد متعلق اليقين والشك.

ولا شك في أن الكلي المتيقن نفسه هو المشكوك بقاؤه في هذا القسم فهو واحد نوعاً، فينبغي أن يسأل:

أولاً - هل هذه الوحدة النوعية بين المتيقن والمشكوك كافية في تحقق الوحدة المعتبرة في الإستصحاب أو غير كافية بل لا بد من وحدة خارجية.

وذلك لما عرفت أنه إما أن تلاحظ الكلي مجرداً عن التشخيص بالفرد أو لا، فعلى الأول يصح الإستصحاب مطلقاً لتحقيق شرط وحدة المتعلق في اليقين والشك، وعلى الثاني لا يصح الإستصحاب مطلقاً لعدم تحقق هذا الشرط، وأما دعوى الإلتزام بملاحظة الكلي مجرداً في القسم الأول وملاحظته متشخصاً في القسم الثاني فهي دعوى لا مبرر بل هي تحكم محض.

فلا مبرر لهذا التفصيل إلا تخيل أن الكلي في القسم الأول من قسمي الثالث هو من قبيل الكلي في القسم الثاني أي أنه الكلي المتشخص بأحد التشخصين غايته أنه في القسم الثاني كان التشخصين معلوماً وجودهما بينما في القسم الأول من الثالث كان التشخص الثاني مشكوك الوجود.

ولا يخفى فساد هذا التخيل لأن الكلي المعلوم في القسم الأول من قسمي الثالث هو المتشخص بالفرد المعلوم وجوده، وأما التشخص بالفرد المشكوك وجوده فهو تشخص مشكوك اصلاً فلا يمكن تعلق العلم بعنوان الكلي المتشخص بأحد التشخصين بل يكون في الذهن أمران:

١ - علم بكلي متشخص بالفرد المعلوم وجوده.

٢ - وشك بتحقيق تشخص ثانٍ للكلي في ضمن الفرد المشكوك

وجوده.

قوله (ره): (هل هذه الوحدة النوعية...).

ثانياً - بعد فرض عدم كفاية الوحدة النوعية هل أن الكلّي الطبيعي له وحدة خارجية بوجود أفرادهِ، بمعنى أن يكون بوحدته الخارجية معروضاً لتعينات أفرادهِ المتبائنة، بناءً على ما قيل من أن نسبة الكلّي إلى أفرادهِ من أن باب نسبة الأب الواحد إلى الأبناء الكثيرة كما نقل ذلك ابن سينا عن بعض من عاصره، أو أن الكلّي الطبيعي لا وجود له إلا بوجود أفرادهِ بالعرض ففي كل فرد حصة موجودة منه غير الحصة الموجودة في فرد آخر، فلا تكون له وحدة خارجية بوجود أفرادهِ المتعددة بل نسبته إلى أفرادهِ من قبيل نسبة الآباء المتعددة إلى الأبناء المتعددة، وهذا هو المعروف عند المحققين.

فالقائل بجريان الإستصحاب في هذا القسم إما أن يلتزم بكفاية الوحدة النوعية في تحقق ركن الإستصحاب وإما أن يلتزم بأن الكلّي هو وحدة خارجية بوجود أفرادهِ المتعددة، وإلا فلا يجري الإستصحاب.

أقول: أي أن الشرط في صحة الإستصحاب هل هو وحدة المتعلق للشك واليقين بالوحدة النوعية أم بالوحدة الخارجية.

ومراده بالوحدة النوعية هي ملاحظة الكلّي مجرداً عن تشخيص الخارجي، ومراده بالوحدة الخارجية هو ملاحظة الكلّي متشخصاً بالخارج.

ولا يخفى أن تسمية الملاحظة الأولى بالوحدة النوعية والثانية بالوحدة الخارجية تسمية غير دقيقة ويمكن المجادلة في حسنها إلا أنه لا مشاحة في الإصطلاح.

قوله (ره): (هل أن الكلّي الطبيعي له وحدة خارجية...).

أقول: حاصله أنهم اختلفوا في الكلّي في الخارج على قولين:

القول الأول المهجور: أن الكلّي في جميع مصاديقه هو وجود واحد حقيقي فالكلّي المتشخص في زيد هو عين الكلّي المتشخص في عمر.

وإذا اتضح هذا التحليل الدقيق لمنشأ الأقوال في المسألة يتضح الحق فيها، وهو القول الثاني وهو عدم جريان الإستصحاب مطلقاً.

أما (أولاً)، فلأنه من الواضح عدم كفاية الوحدة النوعية في الإستصحاب، لأن معنى بقاء المستصحب فيه هو استمراره خارجاً بعد اليقين به. ونحن لا نعني من استصحاب الكلّي استصحاب نفس الماهية من حيث هي فإن هذا لا معنى له، بل المراد استصحابها بما لها من الوجود الخارجي لغرض ترتيب أحكامها الفعلية.

وأما (ثانياً)، فلأنه من الواضح أيضاً أن الحق أن نسبة الكلّي إلى أفرادها من قبيل نسبة الآباء إلى الأبناء، لأنه من الضروري أن الكلّي لا وجود له إلاّ بالعرض بوجود أفرادها.

القول الثاني المعروف: أن الكلّي بوجوده الخارجي يختلف باختلاف المصاديق، فالكلّي المتشخص في زيد هو وجود مباين في الخارج للكلّي المتشخص في عمر.

فعلى القول الأول يتحقق شرط وحدة المتعلق حتى على القول بلزوم الوحدة الخارجية وذلك لأن الشك تعلق بالكلّي الموجود في الفرد المحتمل الوجود قديماً أو حديثاً وهو عين الكلّي الموجود في الفرد المعلوم الزوال الذي تعلق به اليقين.

وعلى القول الثاني فلا يتحقق شرط وحدة المتعلق بناء على القول بلزوم الوحدة الخارجية لما عرفت من أن الشك تعلق بالكلّي الموجود في الفرد المحتمل الوجود قديماً أو حديثاً وهو مباين للكلّي الموجود في الفرد المعلوم الزوال الذي تعلق به اليقين.

هذا ولو أعرض المصنف (ره) عن التعرض لهذا الخلاف لكان أولى لأمرين:

الأول: أن القول الأول في غاية الفساد بل هو قول لا نكاد نعرف

قائله.

وفي مقامنا قد وجدت حصّة من الكلّي وقد ارتفعت هذه الحصّة يقيناً، والحصّة الأخرى منه في الفرد الثاني هي من أول الأمر مشكوكة الحدوث، فلم يتحد المتيقن والمشكوك.

وبهذا يفترق القسم الثالث عن القسم الثاني من استصحاب الكلّي، لأنه في القسم الثاني - كما سبق - ذات الحصّة من الكلّي المتعينة واقعاً المعلومة الحدوث على الإجمال هي نفسها مشكوكة البقاء، حيث لا يدري أنها الحصّة المضافة إلى الفرد الطويل أو الفرد القصير.

وبهذا أيضاً يتضح أنه لا وجه للتفصيل المتقدم الذي مال إليه الشيخ الأعظم، فإن احتمال وجود الفرد الثاني في ظرف وجود الفرد الأول لا يقدم ولا يؤخر ولا يضمن الوحدة الخارجية للمتيقن والمشكوك إلا إذا قلنا بمقالة من يذهب إلى أن نسبة الكلّي إلى أن أفراده من قبيل نسبة الأب الواحد إلى أبنائه، وحاشا الشيخ أن يرى هذا الرأي. ولا شك أن الحصّة الموجودة في ضمن الفرد الثاني من أول الأمر مشكوكة الحدوث، وأما المتيقن حدوثه فهو حصّة أخرى وهي في عين الحال متيقنة الإرتفاع. ويكون وزان هذا القسم وزان استصحاب الفرد المردد الآتي ذكره.

الثاني: أن الوحدة المشروطة في الإستصحاب هي الوحدة العرفية لا العقلية، ومن البديهي أن العرف لا يرى أن الكلّي في زيد متحد مع الكلّي في عمر حتى لو قلنا بالقول الأول، ومن هنا نقول أن هذا الخلاف العقلي لا أثر له في تحديد تحقق شرط وحدة المتعلق لأن هذا الخلاف إنما يثبت على القول الأول وحدة المتعلق عقلاً وهو لا ينفع لأن المطلوب هو الوحدة العرفية.

تنبيه

وقد استثنى من هذا القسم الثالث ما يتسامح به العرف فيعدون الفرد اللاحق المشكوك الحدوث مع الفرد السابق كالمستمر الواحد، مثل ما لو علم السواد الشديد في محل وشك في ارتفاعه أصلاً أو تبدله بسواد أضعف، فإنه في مثله حكم الجميع بجريان الإستصحاب. ومن هذا الباب ما لو كان شخص كثير الشك ثم شك في زوال صفة كثرة الشك عنه أصلاً أو تبدلها إلى مرتبة من الشك دون الأولى.

قال الشيخ الأعظم في تعليل جريان الإستصحاب في هذا الباب: «العبرة في جريان الإستصحاب عد الموجود السابق مستمراً إلى اللاحق، ولو كان الأمر اللاحق على تقدير وجوده مغايراً بحسب الدقة للفرد اللاحق». يعني أن العبرة في اتحاد المتيقن والمشكوك هو الإتحاد عرفاً وبحسب النظر المسامحي وإن كانا بحسب الدقة العقلية متغايرين كما في المقام.



قوله (ره): (فيعدون الفرد اللاحق المشكوك الحدوث...).

أقول: هذا الإستثناء في غاية الإحكام وذلك لما عرفته مرارا من أن الوحدة المطلوبة في الإستصحاب هي الوحدة العرفية لا العقلية، ومن ثم وتطبيقا لهذا القانون فإذا حكم العرف بوحدة السواد الضعيف والقوي أمكن إجراء الإستصحاب لتحقيق شرط الإستصحاب وهو الوحدة بين المتيقن والمشكوك، فعند الشك بزوال السواد أو ضعفه يرجع إلى الشك بزواله أو بقاءه لأن الضعيف عين الشديد فيمكن استصحاب بقاء السواد.

وكذا إذا حكم العرف بوحدة المايح المضاف إضافة قوية مع المضاف إضافة ضعيفة، فعند الشك بزواله أو ضعفه يمكن استصحاب الإضافة.

التنبية الثاني^(١)

(الشبهة العبائية أو استصحاب الفرد المردد)

ينقل أن السيد الجليل السيد اسماعيل الصدر قدس سره زار النجف الأشرف أيام الشيخ المحقق الآخذ فأثار في أوساطها العلمية مسألة تناقلوها وصارت عندهم موضعاً للرد والبدل واشتهرت بالشبهة العبائية.

قوله (ره): (التنبية الثاني...).

أقول: ليس هذا من التنبهات التي ذكرها الشيخ الأعظم، ولم يذكره غيره في عداد التنبهات، بل الإنصاف أنه لا يجوز عد هذا التنبه من التنبهات المستقلة للإستصحاب بل هو في الحقيقة تنبيه تابع للتنبه الأول بمعنى أن القول بجريان استصحاب الكلي القسم الثاني هو الذي استلزم إثارة إشكالية الشبهة العبائية لأن الإستصحاب الجاري في الشبهة العبائية هو استصحاب الكلي من القسم الثاني على أساس أن اليقين تعلق بالكلي الجامع بين طرفي العبائة، والشك تعلق في بقاء الكلي لأنه إما متحقق في الطرف المطهر فهو مرتفع قطعاً وإما في الطرف الآخر فهو باق قطعاً وهذا هو الإستصحاب الكلي القسم الثاني وسيأتي توضيح ذلك مفصلاً.

ومن ثم فالقائل بجريان إستصحاب الكلي من القسم الثاني يحتاج إلى أن يجيب في إشكالية الشبهة العبائية إما أن يقبل بها أو أن يبين حلها.

قوله (ره): (واشتهرت بالشبهة العبائية...).

(١) لم يذكر هذا التنبه في الرسائل، ولا في الكفاية.

وحاصلها : أنه لو وقعت نجاسة على أحد طرفي عباءة ولم يعلم أنه الطرف الأعلى أو الأسفل ، ثم طهر أحد الطرفين وليكن الأسفل مثلاً ، فإن تلك النجاسة المعلومة الحدوث تصبح نفسها مشكوكة الإرتفاع فينبغي أن يجري استصحابها ، بينما أن مقتضى جريان استصحاب النجاسة في هذه العباءة أن يحكم بنجاسة البدن - مثلاً - الملاقي لطرفي العباءة معاً . مع أن هذا اللازم باطل قطعاً بالضرورة ، لأن ملاقي أحد طرفي الشبهة المحصورة محكوم عليه بالطهارة بالإجماع كما تقدم في محله . وهنا لم يلاق البدن إلا أحد طرفي الشبهة وهو الطرف الأعلى وأما الطرف الأسفل - وإن لاقاه - فإنه قد خرج عن طرف الشبهة - حسب الفرض - بتطهيره يقيناً فلا معنى للحكم بنجاسة ملاقيه .

أقول: حاصل الشبهة العبائية مكونة من ركنين أساسيين:

الركن الأول: هو تحقق شروط الإستصحاب، أي تحقق اليقين السابق والشك اللاحق في مورد الشبهة المذكورة.

الركن الثاني: هو تحقق الإجماع بل القطع العلمي بامتناع القبول بنتيجة هذا الإستصحاب.

أما تحقق الركن الأول من الشبهة العبائية أي تحقق شروط الإستصحاب فيها فواضح لأن الشبهة تفترض تحقق ثلاثة أمور:

١ - تحقق العلم الإجمالي بنجاسة أحد طرفي العباءة.

٢ - تحقق تطهير أحد طرفي العباءة سواء كان معيناً أو مردداً.

٣ - تحقق الشك ببقاء نجاسة العباءة وزوال العلمين بنجاسة أو طهارة

العباءة، أما زوال العلم بالنجاسة فضرورة تطهير أحد الطرفين ويحتمل كونه هو الطرف المتنجس واقعا، أما زوال - وبالأحرى عدم - العلم بالطهارة فضرورة عدم تطهير الطرف الآخر والذي يحتمل أن يكون هو المتنجس واقعا.

وبهذا يتضح أن في شبهة العبائة تحقق أولا اليقين السابق بنجاسة العبائة في أحد الطرفين وهذا يقين بالكلي، وتحقق ثانيا الشك ببقاء نجاستها، وهذان ركنا الإستصحاب الذي ينتج الحكم ببقاء نجاسة العبائة، ولازم هذا الحكم هو نجاسة ملاقي العبائة فإن ملاقي النجس نجس كما هو واضح.

أما تحقق الركن الثاني أي عدم إمكان القبول بنتيجة هذا الإستصحاب أي لا يمكن القبول بنجاسة ملاقي العبائة لأن الإجماع بل القطع على عدم الحكم بنجاسة العبائة، وذلك يتضح بأمرين:

١ - الإجماع على أن ملاقة الطرف الذي لم يتم تطهيره وحده لا يستوجب النجاسة للإجماع على أن ملاقة أحد طرفي العلم الإجمالي بالنجاسة لا تستوجب نجاسة الملاقي لذا أجمعوا على أن ملاقي أحد طرفي العلم الإجمالي بالنجاسة طاهر.

٢ - الإجماع البديهي على أن ملاقة الطرف الذي تم تطهيره وحده لا تستوجب النجاسة كما هو واضح.

ومن ثم فإذا كان ملاقة كل واحد من الطرفين لا يستوجب النجاسة فيستحيل أن يستوجبها ملاقة الطرفين معا لأنه لو لاقى أولا الطرف المطهر لم ينجس ثم لو لاقى الطرف الثاني وحكمنا بنجاسته لكان من قبيل الحكم بنجاسة ملاقي أحد طرفي العلم الإجمالي وهو باطل.

وكذا لو أنه لاقى أولا الطرف المشتبه لم ينجس لما علمت من طهارة ملاقي أحد طرفي العلم الإجمالي، ثم لو لاقى الطرف الثاني الطاهر وحكمنا بنجاسته لكان من قبيل الحكم بنجاسة ملاقي الطاهر وهو باطل.

ومما ذكرناه يتضح أن الشبهة العبائية تعم لكل موارد ملاقة أحد طرفي الشبهة ولو لم يكن في العبائة كما لو كانت في الآنية فلو علم

والنكته في الشبهة أن هذا الإستصحاب يبدو من باب استصحاب الكلي من القسم الثاني، ولا شك في أن مستصحب النجاسة لا بدّ أن يحكم بنجاسة ملاقيه، بينما أنه هنا لا يحكم بنجاسة الملاقي، فيكشف ذلك عن عدم صحة استصحاب الكلي القسم الثاني.

وقد استقر الجواب عند المحققين عن هذه الشبهة على:

بنجاسة أحد الآيتين إجمالاً، ثم قام بتطهير أحدهما، فيبقى الشك بنجاستهما معاً، فيستصحب نجاسة أحد الآيتين إجمالاً، فلو لاقى الثوب الإناء المطهر فهو طاهر، ولو لاقى الإناء الآخر فهو طاهر لأن ملاقي أحد طرفي الشبهة طاهر، ولو لاقى الإناءين معاً فهو نجس لجريان استصحاب نجاسة أحد الإناءين.

قوله (ره): (يبدو من باب استصحاب الكلي من القسم الثاني...).

أقول: أما أنه من استصحاب الكلي فلوضوح أن المعلوم أولاً هو الكلي الجامع بين الطرفين أي نجاسة أحد الطرفين ولا معنى للعلم الإجمالي إلا هذا أي العلم بالجامع والشك في الأطراف.

كما أن الشك ثانياً هو الشك في بقاء نجاسة هذا الجامع، فهذا الشك حتماً من قبيل استصحاب الكلي.

وأما أنه من قبيل القسم الثاني فلأن هذا الكلي دائر بين فردين أحدهما معلوم الزوال والثاني مقطوع البقاء، وهذا هو استصحاب الكلي من القسم الثاني.

قوله (ره): (وقد استقر الجواب عند المحققين...).

أقول: ظاهره أن المحققين كلهم على رد هذه الشبهة وهو غير صحيح فإن جماعة من المحققين ومنهم السيد الخوئي قد قبلوا هذه القضية ورفضوا كونها شبهة أصلاً والتزموا جريان هذا الإستصحاب وحكومته على أصالة

الطهارة أو استصحابها في الملاقي للعباء وحكموا بالتالي بنجاسة الملاقي لكلا طرفي العبائة، قال السيد الخوئي كما في تقارير المصباح:

فالانصاف في مثل مسألة العباء هو الحكم بنجاسة الملاقي لا لرفع اليد عن الحكم بطهارة الملاقي لاحد أطراف الشبهة المحصورة على ما ذكره السيد الصدر (ره)... ثم قال: وكيف كان يكون الاصل الجاري في الملاقي في مثل مسألة العباء محكوما باستصحاب النجاسة في العباء، فمن آثار هذا الاستصحاب هو الحكم بنجاسة الملاقي. ولا منافاة بين الحكم بطهارة الملاقي في سائر المقامات والحكم بنجاسته في مثل المقام، للاصل الحاكم على الاصل الجاري في الملاقي، فان التفكيك في الاصول كثير جدا، فبعد ملاقات الماء مثلا لجميع أطراف العباء نقول: إن الماء قد لاقى شيئا كان نجسا، فيحكم ببقائه على النجاسة للاستصحاب فيحكم بنجاسة الماء، فتسمية هذه المسألة بالشبهة العبائية ليست على ما ينبغي.

وكيف كان فلا بأس بالتعرض لبعض الأجوبة على الشبهة العبائية:

الجواب الأول: وهو الجواب المعتمد: وحاصله أن الإستصحاب الجاري لا يثبت نجاسة الملاقي، وما يثبت نجاسة الملاقي غير جاري، توضيح ذلك في مقدمات:

المقدمة الأولى: أن بأيدينا في المقام أربعة عناوين فقط، وهي:

الأول والثاني: طرفا العبائة.

والثالث: العنوان الجامع بين الطرفين أي عنوان أحدهما وهو الذي تعلق به العلم الإجمالي.

والرابع: عنوان العبائة، وهو الذي تعلق به العلم التفصيلي بنجاستها.

المقدمة الثانية: أنه من الواضح أن العنوان الأول والثاني لا مجال لاستصحابهما لأنه لا يقين بنجاستهما أصلا.

المقدمة الثالثة: أن العنوان الرابع يمكن استصحابه لكنه لا يثبت نجاسة ملاقيها، لأن العنوان الذي هو موضوع التنجس، هو ملاقي المتنجس لا ملاقي الكل الذي فيه طرف متنجس، ومعنى نجاسة العباءة هي أن العباءة كل فيها طرف متنجس فملاقيها هو ملاقي الكل الذي فيه متنجس.

المقدمة الرابعة: أن العنوان الثالث لا يمكن استصحابه لعدم تحقق ركني الإستصحاب فيه أعني عدم تحقق الشك ببقائه، توضيح ذلك: أن هذا العلم الإجمالي قد علمنا بزواله وانحلاله وجدانا بخروج أحد طرفيه عن محل الشك ضرورة أنه بعد تطهير الطرف الأول لا يبقى في ذهن المكلف إلا شك بدوي متعلق بالطرف الآخر، ولا مجال لأن يبقى في الذهن شك ببقاء نجاسة الجامع.

فينتج أن المتعلق الذي تعلق به العلم الإجمالي الأول لم يتعلق به الشك بالبقاء بل نعلم بزواله فلا يمكن استصحابه، وما تعلق به الشك - وهو نجاسة الطرف الآخر - لم يتعلق به العلم.

الجواب الثاني: أن الإستصحاب المدعى جريانه في المقام هو استصحاب النجاسة المرادة بين الطرفين غير جار لأن هذا الإستصحاب لا يترتب عليه أثر شرعي لأنه لا يثبت تحقق ملاقة النجاسة الذي هو الموضوع لنجاسة الملاقي.

وبعبارة أخرى أن العنوان الموضوع للتنجس هو ملاقة المتنجس والإستصحاب لا يثبت إلا أن الجامع هو المتنجس وهذا لا يثبت ملاقة النجس لأن الملاقة حقيقة إنما تعلقت بهذا الفرد عينه وبذاك الفرد عينه ولم تعلق بعنوان الجامع.

وهذا الجواب نقله السيد الخوئي في تقريراته لدروس العلامة النائيني، قال فيه: واما نجاسة الملاقي فهي مترتبة على امرين: احدهما احراز الملاقة، وثانيهما احراز نجاسة الملاقي بالفتح، ومن المعلوم ان

استصحاب النجاسة الكلية المرددة بین الطرف الاعلی والاسفل لا یشبت تحقق ملاقاته النجاسة الذی هو الموضوع لنجاسة الملاقی.

أقول: ویرد علی هذا الجواب أمور:

الأول: أن استصحاب نجاسة أحد الطرفين المردد إذا ضمنا إلیه العلم بطهارة هذا الطرف ینتج العلم بنجاسة الطرف الآخر وهو موضوع نجاسة الملاقی.

ویرد علیه أنه فاسد لأنه داخل بوضوح فی الأصل المثبت.

الثاني: أنه لم یوضح لماذا كان استصحاب نجاسة العبادة غیر متکفل لإثبات موضوع نجاسة الملاقی مع العلم أن الملاقی قد لاقى العبادة النجسة.

الثالث: إن القول بعدم جریان استصحاب الفرد المردد فی المقام یشتلزم لازما لم أجد من صرح بالقبول به وهذا اللازم هو عدم جریان الإستصحاب حتی فی حالة مجرد الشك بتطهير أحد طرفی الشبهه لأن المفروض أن المشکلة فی المستصحب وأنه لا یترتب علیه الأثر الشرعی فإن لازم القول بأن لا أثر شرعی علی المستصحب هو عدم جریان الإستصحاب مطلقا سواء علم بتطهير أحد طرفی العبادة كما فی الشبهه العبائیة أو شك بتطهير أحد طرفیها.

ومن هنا یجب القول أنه لو شك بتطهير أحد طرفی العبادة أو الإناءین ثم لاقى الثوب كلا الإناءین أو كلا طرفی العبادة لم یمكن الحكم بنجاسة الثوب الملاقی لهما.

الرابع: أن منع جریان استصحاب النجاسة فی العبادة یشتلزم لازما یأباه الفقهاء لأنه یؤدي إلی جریان قاعدة الطهارة فی العبادة مما یشتلزم جواز لبسها فی الصلاة، وهذا خلاف ما أفتی به الفقهاء.

وقد یجاب علیه بأن هذا اللازم غیر لازم لأن المانع من قاعدة

أن هذا الإستصحاب ليس من باب استصحاب الكلّي، بل هو نوع آخر سموه (استصحاب الفرد المردد)،

الطهارة ليس استصحاب نجاسة العباءة، بل هذه القاعدة حتى على القول بعدم جريان الإستصحاب لأن المانع هو نفس تنجيز العلم الإجمالي قبل انحلاله، فإن العلم الإجمالي الذي ينحل بعد انعقاده يبقى تنجيزه كما أوضحناه في محله، وهو المانع من جريان قاعدة الطهارة.

الجواب الثالث: وهو المنقول عن الشيخ النائيني في دورته الأولى، قال في فوائد الأصول: أن محل الكلام في استصحاب الكلّي إنما هو فيما إذا كان نفس المتيقن السابق بهويته وحقيقته مرددا بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مقطوع البقاء، وأما إذا كان الاجمال والترديد في محل المتيقن وموضوعه لا في نفسه وهويته فهذا لا يكون من الاستصحاب الكلّي... ثم قال: بل يكون كاستصحاب الفرد المردد الذي قد تقدم المنع عن جريان الاستصحاب فيه عند ارتفاع أحد فردي الترديد، فلو علم بوجود الحيوان الخاص في الدار وتردد بين أن يكون في الجانب الشرقي أو في الجانب الغربي ثم انهدم الجانب الغربي واحتمل أن يكون الحيوان تلف بانهدامه.

ويرد على هذا الجواب أن المشكلة ليست في كون هذا الإستصحاب هو استصحاب الكلّي أو استصحاب الفرد، بل المشكلة هي في جريان هذا الإستصحاب فإن جريانه ينتج ما لا يمكن القبول به وهو نجاسة الملاقي للعباءة، وما ذكره من عدم جريان هذا الإستصحاب لا مبرر له فإن هذا الإستصحاب جامع الأركان والشروط لتقدم اليقين وتأخر الشك بالبقاء وتعلقهما بمتعلق واحد حتى في المثال الذي ذكره، ومجرد عدم كونه من باب استصحاب الكلّي لا يضر كما عرفت.

قوله (ره): (أن هذا الإستصحاب ليس من باب استصحاب الكلّي...).

أقول: لا تخلو عبارته من مسامحة جلية فإن هذا الإستصحاب هو من باب استصحاب الكلّي بالمعنى المتقدم في تقسيمات استصحاب الكلّي، وإنما

وقد اتفقوا على عدم صحة جريانه

الجواب المعروف والذي اعتمده المصنف (ره) أيضا كما سيأتي هو أن هذا الإستصحاب لا يجوز جريانه هنا لأن الآثار الشرعية غير مترتبة على هذا الكلي أو قل غير مترتبة على الجامع بل مترتبة على الفرد الخارجي لأن النجاسة إنما هي مختص بملاقي الطرف الخارجي النجس، وأما ملاقي الكلي فلا حكم له.

قوله (ره): (وقد اتفقوا على عدم صحة جريانه...).

أقول: السبب الوحيد لعدم جريان الإستصحاب في الفرد المردد يتضح في مقدمتين:

١ - المقدمة الأولى: هو أن الفرد المردد لا آثار شرعية له بل الآثار لا تترتب شرعا إلا على المعين كما هو واضح إذ لا يوجد في الشريعة أي حكم مرتب على ما لا تعيين واقعي له، بل الآثار الشرعية تترتب على ما هو معين وهو لا يخلو إما أن يكون الكلي بالمعنى المنطقي وهو معين، وإما أن يكون الفرد الخارجي وهو معين، والفرد المردد ليس من كلا القسمين.

٢ - المقدمة الثانية: أن الأسنصحاب لا يجري إلا عند وجود ثمرة عملية لجريانه.

فيتج أنه مع كون الفرد لا آثار له لا مجال لجريان استصحابه.

فليس السبب ما يمكن أن يتوهم أن الفرد المردد لا قابلية لاستصحابه فإن هذا وهم ظاهر الفساد لوضوح أن جريان الإستصحاب أو عدم جريانه غير خاضع لنوعية المستصحب فقد قدمنا بوضوح شروط الإستصحاب ولا يوجد أي من هذه الشروط له دخالة في نوعية المستصحب.

ومن ثم فلو فرضنا أن للفرد المردد آثارا كما لو كان موضوعا لتحقيق النذر واليمين جاز استصحاب الفرد المردد بلا إشكال.

عدا ما نقل عن بعض الأجلة في حاشيته على كتاب البيع للشيخ الأعظم، إذ قال بما محصله: «بأن تردده بحسب علمنا لا يضر بيقين وجوده سابقاً، والمفروض أن أثر القدر المشترك أثر لكل من الفردين، فيمكن ترتيب ذلك الأثر باستصحاب الشخص الواقعي المعلوم سابقاً، كما في القسم الأول الذي حكم الشيخ فيه باستصحاب كل من الكلي وفرده».

أقول: ويجب أن يعلم - قبل كل شيء - الضابط لكون المورد من باب استصحاب الكلي القسم الثاني أو من باب استصحاب الفرد المردد، فإن عدم التفرقة بين الموردين هو الموجب للإشتباه وتحكم تلك الشبهة. إذن ما الضابط لهما؟

إن الضابط في ذلك أن الأثر المراد ترتيبه إما أن يكون أثراً للكلي،

قوله (ره): (عدا ما نقل عن بعض الأجلة في حاشيته...).

أقول: المنقول عنه هو السيد اليزدي (قدس سره) في حاشيته الشهيرة على كتاب البيع، فإنه استدل في مبحث استصحاب الملكية الموجودة قبل الفسخ بعد الفسخ فبعد أن اعترف أنها ملكية مرددة بين فردين وأن استصحابها استصحاب الفرد المردد جوز هذا الإستصحاب.

والإنصاف كما يحزر في محله أن الملكية الخارجية محددة بفرد واحد وإنما الشك في أنها طويلة تبقى بعد الفسخ أم قصيرة تزول بالفسخ، وهذا الإستصحاب جائز وليس من الفرد المردد في شيء، ولعل هذا المعنى هو مراد السيد اليزدي وإن خاتمه العبارة، وتحرير المسألة في محله.

قوله (ره): (إن الضابط في ذلك أن الأثر المراد...).

أقول: شرع المصنف (ره) في بيان ضابط الفرق بين استصحاب الكلي وبين استصحاب الفرد المردد، وظاهر عبارته أن الضابط هو في آثار الأستصحاب، وهذا ظاهر قبيح لأن الفرق الحقيقي الأولي بين الإستصحابين هو ببساطة في المستصحب نفسه، وبعبارة أخرى:

أن المستصحب في استصحاب الكلي هو الكلي الجامع بين المصاديق والأفراد الخارجية.

بينما المستصحب في الفرد المردد هو نفس المصداق الخارجي إلا أنه مردد بين مصداقين أو أكثر أو قل هو الفرد الخارجي المردد بين فردين أو أفراد.

نعم هذان المستصحبان وإن كان مختلفين مفهوماً إلا أنهما يلتقيان في معظم الموارد بل يقال في كل الموارد ولهذا نحتاج إلى التمييز بينهما في الموارد الخارجية، فنقول: يتصور جريان استصحاب الفرد المردد في موضعين فقط:

الموضع الأول: حيث لا يمكن تصور جامع بين الفردين أو الأفراد، وهذه موارد نادرة عرضت في المباحث المتفرقة على الأصوليين والفقهاء كما قيل بعدم وجود الجامع بين الوجوب الواقعي والظاهري، وكما قيل بعدم وجود الجامع بين المعنى الحرفي والإسمي، ففي مثل هذه الموارد لا يمكن تصور استصحاب الكلي بل لا يمكن إلا جريان استصحاب الفرد المردد.

الموضع الثاني: حيث يتحقق شرطين:

الشرط الأول: أن يتعلق العلم بأحد الأفراد دون تحديد هويته بل يكون مردداً بين فردين أو أكثر كما لو علم بوجود حيوان هو الفيل أو البقرة.

الشرط الثاني: أن يكون الأثر الشرعي مترتباً على الفرد الخارجي بخصوصيته الخارجية لا على الكلي الجامع بين الأفراد ولو بالحمل الشائع أي بما له من الإنطباق على سائر الأفراد.

فإذا تحقق هذين الشرطين يضطر المكلف إلى استصحاب الفرد المردد لعدم العلم بالفرد المعين وعدم كفاية الكلي بين الفردين المحتملين.

ولعل المصنف (ره) غير مقتنع بوجود الموضع الأول ولذلك كان

أي أثر لذات الحصّة من الكلّي لا بما لها من التعيّن الخاص والخصوصيّة المفردة، أو أثراً للفرد، أي أثر للحصّة بما لها من التعيّن الخاص والخصوصيّة المفردة. فإن كان (الأول) فيكفي فيه استصحاب القدر المشترك أي ذات الحصّة الموجودة أما في ضمن الفرد المقطوع الإرتفاع على تقدير أنه هو الحادث أو الفرد المقطوع البقاء على تقدير أنه هو الحادث، ويكون ذلك من باب استصحاب الكلّي القسم الثاني، وقد تقدم أننا لا نعني من استصحاب الكلّي استصحاب نفس الماهية الكلية بل استصحاب وجودها. وإن كان (الثاني) فلا يكفي استصحاب القدر المشترك وإنما الذي ينفع استصحاب الفرد بما له من الخصوصية المفردة المفروض فيه أنه مردد بين الفرد المقطوع الإرتفاع على تقدير أنه الحادث أو الفرد المقطوع البقاء على تقدير أنه الحادث، ويكون ذلك من باب استصحاب الفرد المردد.

إذا عرفت هذا الضابط فالمثال الذي وقعت فيه الشبهة هو من النوع الثاني، لأن الموضوع للنجاسة المستصحبة ليس أصل العبادة أو

عنده جميع موارد استصحاب الفرد المردد تلتقي مع استصحاب الكلّي ولهذا احتاج إلى التمييز بين الإستصحابين بالأثر الشرعي وبيان أن استصحاب الفرد المردد مخصوص بخصوص الموضوع الثاني حيث يتحقق الشرطين ويكون الأثر مرتباً على الفرد الخارجي بما له من الخصوصية الخارجية.

قوله (ره): (أي أثر لذات الحصّة من الكلّي...).

أقول: مراده أن الأثر مرتب على الكلّي المتحقق في الخارج أي الكلّي بالحمل الشايح.

قوله (ره): (فالمثال الذي وقعت فيه الشبهة هو من النوع الثاني...).

أقول: أي أن في مثال الشبهة العبائية تحقق الشرطين أي تحقق الشرط

الطرف الكلي منها، بل نجاسة الطرف الخاص بما هو طرف خاص إما الأعلى أو الأسفل.

وبعد هذا يبقى أن نتساءل: لماذا لا يصح جريان استصحاب الفرد المردد؟ نقول: لقد اختلفت تعبيرات الأساتذة في وجهه، فقد قيل: لأنه لا يتوفر فيه الركن الثاني وهو الشك في البقاء، وقيل: بل لا يتوفر الركن الأول وهو اليقين بالحدوث فضلاً عن الركن الثاني.

أما الوجه الأول، فبيانه أن الفرد بما له من الخصوصية مردد حسب الفرض بين ما هو مقطوع البقاء وبين ما هو مقطوع الإرتفاع، فلا شك في بقاء الفرد الواقعي الذي كان معلوم الحدوث لأنه إما مقطوع البقاء أو مقطوع الإرتفاع.

الأول لأن العلم فيها لم يتعلق بطرف معين بل تعلق بأحد الطرفين بلا تحديد، وتحقق الشرط الثاني لأن الأثر الشرعي أي نجاسة الملاقي (بالكسر) مترتب على الفرد الخارجي بخصوصيته الخارجية، ولأجل تحقق هذين الشرطين فالإستصحاب المفروض جريانه في الشبهة العبائية هو استصحاب الفرد المردد إذ لا يمكن استصحاب الفرد المعين لعدم العلم به، ولا يمكن استصحاب الكلي لعدم أثر مترتب عليه.

قوله (ره): (فلا شك في بقاء الفرد الواقعي..).

أقول: هذا الجواب نقله الشيخ النائيني بصيغة (القييل) ولم يذكر لنا قائله، قال في تقريرات دروسه حول كتاب البيع بعد أن ذكر القول بجواز استصحاب الفرد المردد ما لفظه: واجيب عنه بأن الشخص المردد مردد بين ما كان مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع فلا يكون شك في بقائه لكي يستصحب فلا يتم أحد ركني الاستصحاب وهو الشك اللاحق.. انتهى.

وحاصله أن الفرد المردد هو الفرد المعين في الخارج دون تحديد هويته، وهذا الفرد لم يتحقق فيه أركان الإستصحاب لأننا نعلم يقينا أنه لا

وأما الوجه الثاني - وهو الأصح - فبيانه: إن اليقين بالحدوث أن أريد به اليقين بحدوث الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية المفردة لأنها مجهولة حسب الفرض، فاليقين موجود ولكن المتيقن حينئذ هو الكلي الذي يصلح للانطباق على كل من الفردين. وإن أريد به اليقين بالفرد بما له من الخصوصية المفردة فواضح أنه غير حاصل فعلاً لأن المفروض أن الخصوصية المفردة مجهولة ومرددة بين خصوصيتين،

يخلو إما أن يكون مقطوع الحدوث مقطوع البقاء، وإما أن يكون مقطوع الحدوث مقطوع الإرتفاع، ومن ثم فعلى الحالين لا يوجد شك في بقاء الفرد المردد.

قوله (ره): (بيانه أن اليقين بالحدوث...).

أقول: حاصله استحالة تعلق اليقين بالفرد المردد توضيح ذلك في

مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن اليقين في وجوده الذهني هو صفة إضافية تعلقية لا بد من تقومه بمتعلقه في مرحلة وجوده الذهني بحيث يستحيل وجوده دون وجود متعلقه متحدداً في الذهن.

المقدمة الثانية: أن الفرد المردد لا وجود له في الذهن وذلك لأن الصورة الذهنية هي انعكاس للحيثية الخارجية، والفرد المردد لا يمكن أن يكون له حيثية خاصة به فإن الفرد المردد بما هو مردد لا ثبوت له لا ذاتاً ولا وجوداً ولا ماهية ولا هوية.

وبعبارة أخرى أن الحيثية المحتملة للفرد المردد إما هويته وخصوصيته الخارجية وإما ما ينطبق عليها وعلى غيرها، والأول مفروض العدم، والثاني هو حيثية الكلي لا الفرد.

فإذا تمت هاتان المقدمتان اتضح استحالة تحقق اليقين بالفرد المردد.

ومن البيان المتقدم تعرف أن المصنف (ره) كان في صدد إثبات

فكيف تكون متيقنة في عين الحال، إذ المردد بما هو مردد لا معنى لأن يكون معلوماً متعيناً، هذا خلف محال، وإنما المعلوم هو القدر المشترك. وفي الحقيقة إن كل علم إجمالي مؤلف من علم وجهل ومتعلق العلم هو القدر المشترك ومتعلق الجهل خصوصياته، وإلا فلا معنى للإجمال في العلم وهو عين اليقين والإنكشاف. وإنما سمي بالعلم الإجمالي لانضمام الجهل بالخصوصيات إلى العلم بالجامع.

وعليه، فإن ما هو متيقن - وهو الكلي - لا فائدة في استصحابه لغرض ترتيب أثر الفرد بخصوصه، وما له الأثر المراد ترتيبه عليه -

المقدمة الثانية أي أنه لا يوجد في الذهن أي صورة ذهنية يمكن أن تكون هي الفرد المردد لأن الموجود في الذهن إما صورة الفرد المعين وإما صورة الكلي المنطبق على الفردين.

قوله (ره): (كيف تكون متيقنة في عين الحال...).

أقول: أي إن أريد بالفرد المردد هو الفرد المعين هذا أو ذاك أي الفرد بما له من الخصوصية المفردة فيرد عليه أن هذا لا يمكن أن يكون متيقنا إذ المفروض أن هذا الفرد غير معلوم بل مجهول حتماً لأن المفروض أنه ليس بأيدينا إلا العلم الإجمالي، وليس العلم الإجمالي إلا علم بالجامع وشك بالأطراف فلا مجال لفرض العلم بالأطراف.

ولا يخفى عليك أن ما ذكره المصنف (ره) لا حاجة له لأنه لم يتخيل أحد أن الفرد المردد هو الفرد المعين أي الفرد بما له من الخصوصية المفردة فإن هذا ليس الفرد المردد قطعاً فلا حاجة لاحتمال هذا الاحتمال ثم بيان بطلانه.

بل الفرد المردد حتماً هو الفرد غير المحدد بخصوصيته، وقد عرفت أن هذا لا يمكن أن يكون الفرد المردد متيقنا إذ المفروض أن الفرد المردد مجهول حتى بالهوية فلا صورة له في الذهن فيستحيل تعلق اليقين به.

وهو الفرد بخصوصيته - غير متيقن بل هو مجهول مردد بين خصوصيتين، فلا يتحقق في استصحاب الفرد المردد ركن اليقين بالحالة السابقة. لا أن الفرد المردد متيقن ولكن لا شك في بقاءه.

والوجه الأصح هو الثاني كما ذكرنا. وأما الوجه الأول - وهو أنه لا شك في بقاء المتيقن - فغريب صدوره عن بعض أهل التحقيق، فإن كونه مردداً بين ما هو مقطوع البقاء وبين ما هو مقطوع الإرتفاع معناه في الحقيقة هو الشك فعلاً في بقاء الفرد الواقعي وارتفاعه، لأن المفروض أن القطع بالبقاء والقطع بالإرتفاع ليسا قطعين فعليين بل كل منهما قطع على تقدير مشكوك، والقطع على تقدير مشكوك ليس قطعاً فعلاً، بل هو عين الشك.

قوله (ره): (بل هو مجهول مردد بين خصوصيتين...).

أقول: العبارة أضيق من المعنى فليس مراده أن الفرد المردد تعلق به الجهل في الذهن، بل المراد أن الفرد المردد مجهول مطلقاً حتى بالهوية فهو لم يدخل بصورته التصورية إلى الذهن فضلاً عن أن يدخل في الضايا التصديقية.

قوله (ره): (والوجه الأصح هو الثاني...).

أقول: قد عرفت أن كلا الوجهين صحيح لما عرفت من أن الفرد المردد لا هوية له في الذهن، وهذا بذاته كما ينتج استحالة تعلق اليقين به كذلك ينتج استحالة تعلق الشك به، والعلة واحدة وهي أن اليقين والشك كلاهما من المعاني الإضافية التي يستحيل وجودها إلا بوجود المعنى الإضافي وهو المتعلق، فمع فرض عدم وجود المتعلق في الذهن يستحيل تعلق الشك كما اليقين به.

قوله (ره): (معناه في الحقيقة هو الشك...).

أقول: حاصل الجواب الذي ذكره المصنف (ره) هو أن الشك بالبقاء

وعلى كل حال، فلا معنى لاستصحاب الفرد المردد، ولا معنى لأن يقال - كما سبق عن بعض الأجلة - : «إن تردده بحسب علمنا لا يضر بيقين وجوده سابقاً» فإنه كيف يكون تردده بحسب علمنا لا يضر باليقين. وهل اليقين إلا العلم؟ إلا إذا أراد من اليقين بوجوده سابقاً اليقين بالقدر المشترك والتردد في الفرد، فاليقين متعلق بشيء والتردد بشيء آخر، فيتوفر ركنا الإستصحاب بالنسبة إلى القدر المشترك لا بالنسبة إلى الفرد المراد استصحابه،

أمر وجداني متحقق وقد اعترف به الجميع حيث يقولون أن الفرد مردد بين الباقي والزائل، ولا ريب أن التردد بين البقاء والزوال هو عين الشك في البقاء إذ لا معنى للتردد سوى الشك في البقاء، فكيف يمكن تخيل نفي الشك بالبقاء.

أقول: هذا الجواب فيه تبسيط شديد، وتوضيح ذلك في نقاط:

١ - أن الخصم لم ينف أبداً تحقق الشك في الذهن فإن تحقق الشك في الذهن هو أمر وجداني ثابت ولولاه لما كان المكلف بحاجة إلى تلمس الوظيفة العملية.

٢ - أن الخصم بعد أن أثبت الشك فإنما ينف أن يكون متعلقه هو الفرد المردد فهو يدعي - كما ذهب إليه الجميع - أن الشك لم يتعلق بالفرد المردد بل تعلق بالكلّي الجامع بين الفردين.

٣ - أن الفرد المردد هو الفرد الواقعي بخصوصيته الخارجية إلا أنه لم يتحدد بعينه ومن ثم يشير الذهن إلى كل فرد من الفردين بعينه فيرى أنه غير مشكوك البقاء بل يرى أنه إما مقطوع البقاء وإما مقطوع الزوال، أي ينظر إلى الفرد الأول الطويل فيرى أنه مقطوع البقاء فقط، وينظر إلى الفرد الثاني القصير فيراه مقطوع الإرتفاع فقط، وهذا معنى عدم تحقق الشك بالفرد المردد مع تحقق اليقين به.

فما هو متيقن لا يراد استصحابه وما يراد استصحابه غير متيقن على ما سبق بيانه.

قوله (ره): (فما هو متيقن لا يراد استصحابه...).

أقول: أي أن الأثر الشرعي لما كان مترتباً على الفرد بخصوصياته الخارجية فالمراد اثباته هو هذا، ولكن المتيقن هو الكلي أي القدر المشترك بين الفردين، وحينئذ فما هو متيقن - وهو الكلي - لا يراد استصحابه، وما يراد استصحابه - وهو الفرد بخصوصياته الخارجية - لا يمكن استصحابه لأنه لم يتعلق به اليقين كما تقدم.

وبهذا ينتهي تسويد هذه الصفحات بيد العبد الفاني والخاطيء الثاني الجاني على نفسه كثير الخطل قليل العمل كثير الأمل الراجي عفو ربه الكريم محمود بن علي الشهابي العاملي مسائلكم الدعاء.

تم الجزء الثامن بحمد الله تعالى شأنه

فهرس

٧	المقصد الرابع
٧	- مباحث الأصول العملية -
٧	تمهيد
٩	أدلة وجوب الفحص قبل العمل بالأصول
١١	مناقشة الإستدلال بالعلم الإجمالي
١٥	مقدار الفحص الواجب
١٩	بيان مجرى الأصول
٢٣	ترتيب الأصول العملية
٢٥	بيان مجاري الأصول وحصرها
٢٩	تقسيم الشك المأخوذ موضوعاً للحكم
٣١	تقسيمات الشبهة
٣٣	مبحث البراءة
٣٥	الإستدلال بالآيات على أصالة البراءة
٣٩	منقشة ظهور خبر الرفع
٤٣	الإستدلال بخبر ما حجب علمه
٤٥	الإستدلال بخبر كل شيء مطلق
٤٩	الإستدلال بخبر من ركب أمراً بجهالة
٥٣	الإستدلال بأخبار الحل

- ٥٧ الإستدلال بخبر الناس في سعة
- ٥٩ الإستدلال بالإستصحاب وحكم العقل
- ٦٣ أدلة الإحتياط - الآيات
- ٦٥ أدلة الإحتياط - الأخبار
- ٦٩ أدلة الإحتياط - العقل
- ٧٣ اجتماع الحكم الظاهري والواقعي
- ٧٥ نقد الإمارات والأصول الموضوعية على البراءة
- ٧٩ أدلة حسن الإحتياط
- ٨٣ أصالة التخيير
- ٨٧ التخيير عند الدوران بين المحذورين التعبديين
- ٩٣ التخيير عند الدوران بين المحذورين مع تعدد الواقعة .
- ٩٥ استمرارية التخيير
- ٩٩ حقيقة علم الإجمالي
- ١٠١ منجزية العلم الإجمالي
- ١٠٥ جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي
- ١٠٩ الموافقة القطعية إقتضائية أم عليّة
- ١١١ المقتضي لجريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي
- ١١٣ المانع من جريان الأصول في الأطراف
- ١١٧ تعارض الأصول في أطراف العلم الإجمالي
- ١٢١ المناط في تنجيز العلم الإجمالي
- ١٢٧ بقاء التنجيز عند سقوط بعض شروطه
- ١٣١ الشبهة غير المحصورة
- ١٣٥ حدود الشبهة المحصورة

- ١٣٧ ملاقي أطراف الشبهة المحصورة
- ١٤٩ نماء أطراف العلم الإجمالي
- ١٥١ العلم الإجمالي عند الدوران بين الأقل والأكثر
- ١٥٣ الأقل والأكثر الإستقلايين
- ١٥٥ الأقل والأكثر الإرتباطيين
- ١٥٧ مناقشة قول صاحب الكفاية بالإحتياط
- ١٥٩ الإنحلال الحكمي للعلم الإجمالي
- ١٦١ سبب الإنحلال الحكمي
- ١٦٧ إنحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي
- ١٧٣ في إثبات وجوب الأقل
- ١٧٩ الإستصحاب
- ١٧٩ تعريفه
- ١٨٥ اختلاف حقيقة الإستصحاب باختلاف المشارب
- ١٩٥ الإعتراضات على تعريف الإستصحاب
- ١٩٧ مقومات الإستصحاب
- ١٩٩ مقومات الإستصحاب: اليقين السابق
- ٢٠١ مقومات الإستصحاب: اجتماع اليقين والشك
- ٢٠٥ .. مقومات الإستصحاب: تقدم المتيقن على المشكوك
- ٢١١ مقومات الإستصحاب: فعلية اليقين والشك
- ٢١٦ معنى حجة الإستصحاب
- ٢٢٣ مركز الحجة في الإستصحاب
- ٢٢٨ هل الإستصحاب إمارة أو أصل؟
- ٢٢٩ هل الإستصحاب إمارة أو أصل؟

- ٢٣٣ الأقوال في الإستصحاب
- ٢٤٣ أدلة الإستصحاب
- ٢٤٣ الدليل الأول - بناء العقلاء
- ٢٥٩ أدلة البراءة والإحتياط لا تصلح للردع
- ٢٦٠ الدليل الثاني - حكم العقل
- ٢٦١ دلالة العقل على الإستصحاب
- ٢٦٣ الدليل الثالث - الإجماع
- ٢٦٥ الدليل الرابع - الأخبار
- ٢٦٦ ١ - صحيحة زرارة الأولى
- ٢٨٣ مناقشة صحيحة زرارة الأولى
- ٢٩٦ ٢ - صحيحة زرارة الثانية
- ٣٠٤ ٣ - صحيحة زرارة الثالثة
- ٣١٨ ٤ - رواية محمد بن مسلم
- ٣١٩ ترجمة الحسن بن راشد
- ٣٦٣ الإعتراض على رواية محمد بن مسلم
- ٣٢٨ ٥ - مكاتبة علي بن محمد القاساني
- ٣٢٩ مكاتبة علي بن محمد القاساني
- ٣٣٥ مدى دلالة الأخبار
- ٣٣٧ بقية الاخبار المدعى دلالتها على الإستصحاب
- ٣٣٩ ١ - التفصيل بين الشبهة الحكمية والموضوعية
- ٣٤٢ ٢ - التفصيل بين الشك في المقتضى والرافع
- ٣٤٣ ١ - المقصود من المقتضى والمانع
- ٣٥٥ ٢ - مدى دلالة الأخبار على هذا التفصيل

٣٦٧	تقابل النقض والإبرام
٣٧١	متعلق النقض
٣٧٧	كيف تعلق النقض باليقين
٣٧٩	في صحة تعلق النقض باليقين
٣٨٧	نوع استعمال تعلق النقض باليقين
٣٩٢	النتيجة
٣٩٣	الخلاصة
٣٩٥	تنبيهات الإستصحاب
٣٩٥	(التنبيه الأول): استصحاب الكلي
٤٢٤	تنبيه
٤٢٥	التنبيه الثاني: (الشبهة العبائية أو استصحاب الفرد المردد)
٤٤٣	فهرس